

„Jeligém Nagyszerű öröm”. Úrinők prostitúciója Kolozsváron a két világháború között

A prostitúció a társadalom élő intézménye, amelyet helyi normák, igények, ítéletek és előítéletek alakítanak, gazdasági és szociális faktorok játszanak közre benne, de igen gyakran politikai akarat formálja olyanná, amilyen. Az alábbi tanulmányban a két világháború közötti Kolozsvár prostitúciós rendszerén belüli úrinő konstrukciók révén azt nézhetjük meg, hogy ez a fogalom miként jelölhetett nemcsak koronként, de egy-egy diskurzuson belül is eltérő csoportokat. A tanulmány a definíciókkal való kísérletezés helyett inkább az egyes konstrukciók feltérképezésével, szerepek és szereplehetőségek közötti finom variánsok megismerésével, megértésével próbálkozik, illetve azt nézi meg, hogy ezek az úrinő variánsok milyen (csoport, osztály, nemi, etnikai) kategóriák mentén értelmeződnek és klasszifikálódnak.

Kik ők?

Az 1920-as, 1930-as évekre irányuló kutatásomban a soktucatnyi sajtóanyag, orvosi feljegyzés és tanulmány, a különféle propagandaanyagok könyvtárnyi sokasága sem győzött meg arról, hogy létezne egy, a korra jellemző, döntően két világháború közötti prostituáltkép. Ez a prostituáltkép nem annyira homogénnek, sokkal inkább kuszának és helyzetfüggőnek mutatkozott, éppen ezért kutatásom során az egyik legfontosabb kérdés az volt számomra, hogy milyen konnotációkat hordoz a prostitúció problémája az adott korban, milyen intézményi háló szerveződik köré, és a prostitúció mint társadalmi gyakorlat alakulását miként határozza meg a hatalom nyelve. Ez – igen leegyszerűsítve – módszertani szempontból főként a diskurzuselemzést, a politikai szemantika, valamint a társadalmi nemek vizsgálatára kialakított tudományos eszköztár (*gender studies*) segítségével hívását jelenti.

Ebben a tanulmányban egyrészt korábbi elemzéseimet gondolom újra (vö. Bokor 2005a; 2005b), miközben kiemelt szerepet tulajdonítok a prostituáltak professzionális csoportjának, mely a fokozott orvosi figyelemnek és intézkedéssorozatoknak köszönhetően alakult meg, majd azt nézném meg, hogy a korabeli, elsősorban az úrinő prostituált képe milyen diskurzusszervező erő következtében alakul, milyen kategóriák mentén jön létre.¹ Ilyen konstrukciós kísérlet a 19. század végén és a századfordulón tapasztalható, elsősorban csoportok szerinti differenciálódás, amely a nyilvános/nem nyilvános probléma mentén, a bordélyházban, magánlakásokon élők és a futóbárcások rendszerének elkülönítésével zajlik, amelyhez különböző jogi diskurzusok és orvosi, valamint rendőri attitűdök kapcsolódhattak.² Ez a *csoportalapú klasszifikáció* a későbbiekben is megmarad, de úgy, hogy folyamatosan *erkölcsi* (erkölcsös/romlott), *osztály* (polgári vagy alacsonyabb társadalmi osztályhoz tartozó), *gazdasági* (gazdag/szegény), *higiéniai* (egész-

séges/beteg), *lokális* (helyi/idegen) kategóriák, illetve később az előbbieket szinte teljes mértékben egyesítő *nemzeti* fogalmak mentén strukturálódik. A prostitúcióban részt vevők státusa (például az, hogy kit tartanak úri- vagy nem úrinőnek) attól függően változik, hogy melyik osztályozási elv erősödik fel, és mozdítja el, értelmezi át vagy szünteti meg az egyes kategóriák közötti határokat is.³

A titkos titka. Kontrollálhatatlanság és titkosság

Az első típusú osztályozás, a *csoportalapú klasszifikáció* a mozgástér kijelölésén és szabályozásán alapult. A bordélyházi, magánlakásokon lévő és futóbárcás (tehát alapvetően a „munkavégzés” helyét jelölő) kifejezésekben és az egyes alcsoportokhoz kapcsolódó szabályozásokban felleljük a polgári puritanizmus ideáljának megfelelően tiszta, ha úgy tetszik, a maga módján „haussmannizált”⁴ város illúzióját és az ennek felborzolásától, szétrombolásától való félelmet. A prostituált kategória kidolgozásának célja a tér biztonságának megteremtése, a közérkölcsvédelme volt, egy olyan marginalizált társadalmi csoport fenntartásával együtt, amelyet a város vezető polgárai szinte mindenféle szempontból a „maguk hasznára” alakítottak. A prostituáltakról szóló beszéd ezzel egy időben olyan eltávolító diskurzus is volt, amelyben a prostituált éppen mássága révén válhatott az erkölcsi közbeszéd tárgyává.⁵ Erkölcstelenségével ellenpéldaként szolgált a város erkölcsére felvigyázó városatyáknak. A mi/ők elhatárolódás azonban nemcsak erkölcsi, hanem egy annál mélyebb jellegű elhatárolódást is magában foglalt, annál inkább, minél távolabbi osztályhoz tartozó volt a prostituált: a prostituált nőt tehát osztálykérdés alanyaként is kezelték (véltetően ezért nem ítélték el olyan mélyen a titkos prostitúciót űző úri, mint a munkásosztályból származó nőket).⁶

Kolozsváron a 19. század végi és 20. század eleji rendeletek a prostituáltak mozgástérét erőteljesen szabályozó szokásrend kialakításának igényét fogalmazzák meg.⁷ Ezek a szövegek azért is lehetnek fontosak számunkra, mert láthatóvá teszik, hogy miként rendeződnek a prostituáltak csoportjai, a csoportba lépés, a csoportba tartozás és a kilépés feltételei, hogyan hoznak létre új kategóriákat, meghatározva azokat az irányelveket, amelyek mentén ezek létezhetnek, működhettek. Az 1882-es szabályrendelet azért is érdekes, mert még nem volt annyira kifinomult az osztályozási rendszere, mint a későbbi *Javaslatnak*: az előbbi csupán a bordélyházi és a magánlakásokon lévő kéjnökre, ezek szigorú megszorításaira tért ki, ellenben a nem regisztrált, a prostitúciót jobbára mellékkereseti tevékenységként vagy esetleg szórakozásként kiaknázó „titkos” kéjnökre vagy az utcai prostituáltakra nem. Míg a századfordulón a szabályok alkotói szerint kéjelegni csak pénzért lehetett, illetve „a tisztességes és jó életű nő nem kéjelgett, ilyent csakis kéjnév tehetett” (vö. Gyarmati 2003:191), kérdésként merülhet fel számunkra, hogy a titkos prostituáltat a promiszkuus nőtől csupán az anyagi javakért végzett szexuális szolgáltatás különböztette meg. Kik voltak ezek a „titkosok”, akikről néha mint kéjszóvár és kezelhetetlen erkölcsű, máskor mint prostituáldni kényszerült nőkről beszélnek? Nyilván túlzás lenne azt állítani, hogy a mi titkos prostituáltjaink gazdag kurtizánok lettek volna, akiket az őket „fogyasztók” fényes palotákkal és hasonló ajándékokkal halmozták volna el. Akkor is túlzás lenne, ha valójában voltak köztük a mai luxuskurváknak, az egykori kurtizánoknak vagy – hadd túlozzunk egy keveset – a hajdani hetérák-

nak megfelelői. Ők azoknak a kicsapongó életet élő európai „nagyvilági hölgyeknek” a lokális variánsai lehetnek, akiknek szexualitása kevésbé volt kontrollálható. Egyetlen tulajdonság hozza tehát őket össze az utcán kóborló „harmadrendű” kéjhölgyekkel: a kontrollálhatatlanság. Az előbbiek kapcsolatai azért nem voltak ellenőrizhetők, mert ők maguk nem voltak láthatók, azaz nem prostituáltként voltak jelen a nyilvános szférában, az utóbbiak azért, mert nem voltak hajlandók alávetni magukat az orvosi vizsgálatoknak és a hatósági szabályozásoknak. Az utcai és a szabad prostituáltak orvosi „meghódítása” a román országokban is hasonló, sőt talán még szigorúbb intézkedésekbe torkollott a 19. században: itt minden olyan tizenkét év feletti nő gyanús személynek számított, aki az utcán kihívóan viselkedett, vagy „akit prostituáltként ismert a város”, aki elvált, vagy büntetett előéletű volt – ezek regisztrációját is mind kötelezővé tették (Băluță 2005: 190).

Kolozsváron a századelőn már a titkosoknak is be kellett jegyeztetniük magukat. Annak ellenére, hogy regisztrálják őket, eltitkolhatják kilétüket, foglalkozásukat – mondják a kolozsvári törvényalkotók a 20. század elején.⁸ A futóbárcások rendszerének kialakítása a századfordulón úgy valósult meg, hogy a hatalmasságok a továbbiakban is ennek a prostitúciós formának a titoktartó jellegére apelláltak, ugyanis a *titkosság* lett volna az a jellemző, amely alapján az orvos és a társadalom maga is meg tudta volna különböztetni a nyilvánosakat a nem nyilvánosaktól. A titoktartásra való hivatkozás kettős célt szolgált: egyrészt regisztrációra ösztönzött, másrészt pedig a polgárság érdekeit tartotta szem előtt – jelesül a differenciált szexuális szokásoknak megfelelő differenciált szolgáltatások fenntartását és biztosítását –, azokét a polgárokét, akik viszolyogtak a magát professzionálisként feltüntető prostituálttól, viszont annál inkább kedvelték azt, ami „titkos és rejtőzködő”, akik szívesen látogatták a magányosan lakó vagy a szerelmi légyottnak helyet adó randevűházakban fellelhető nőket, ugyanis ezeken a helyeken a „házasságtörés illúziójáért fizettek” (lásd Corbain 1999:224). Alain Corbain szerint a 19. század végi bejegyzett és magányosan dolgozó nők tolerálásában egyidejűleg a titokban fenntartott szexuális kapcsolat toleranciáját is láthatjuk, ebben a gesztusban ugyanis a magányos bujálkodás újraértékelődik (Corbain 1986:216). A randevűházakba, ahol 18. századi libertinus olvasmányélményeiket eleveníthetik fel, a házasságtörésre elszánt polgárok a másik feleségének elcsábítóiként lépnek be (Corbain 1986:218).

Természetesen a „szabad” prostituáltak csoportja Kolozsváron sem volt homogén, éppen ezért nem volt olyan könnyű folyamat a be- és elhatárolásuk sem. Bár a „kicsapongásukról híres” úrinők csak egy részét jelentették ennek a prostituáltkategóriának (a szabad prostituáltak csoportjába soroltak időnként más, főállásban rendszerint alulfizetett „női munkát” végző nőket is: kasszír- és táncosnőket, cukrászlányokat és cselédeket is), a titkos/szabad prostituáltak még a két világháború közötti köznyelvben is azokat a többnyire jó családi háttérrel rendelkező „úrinőket” jelentették, akik mellékfoglalkozásként üzték a prostitúciót. A polgárság – ugyancsak Corbain mondja – azért fizetett a találkaházi nőknek, mert bennük a „magánál magasabb társadalmi kategóriából származó nőt” vehetett birtokába (Corbain 1999:224).

A titkos nyilvánossá válása

Az előbbi klasszifikáció főként az erkölcs mezsgyéjét érintette, és ezért az ezt létrehozók inkább a nyilvántartott, de nem nyilvános prostitúció mellett kardoskodtak (erre utalnak a bordélyházak lesötétített ablakai, a prostituáltak mozgásterének szigorú korlátozása), illetve igyekeztek zár alatt tartani a problémát, és csak néha szóba hozni. Ehhez képest a román orvosi hatalom az első világháború után elkezdett nyilvánosan is beszélni a prostitúcióról, és nyilvános, sőt nemzeti problémává avatta, bár a lezárt ablakokat és a korábbi térkijelölési stratégiák egy részét megtartották. A kendőzetlen bujálkodás és a nemi betegségek ügye már nem csupán a bulvársajtó és a suttogó jogalkotók témája volt, hanem a közbeszédé. A kolozsvári Női Kórház igazgatója, Dominic Stanca több írásában is kifejti, hogy „ma, a szociálhigiénia számára a prostitúció már nem morálisan fontos, hanem elsősorban mint fertőzésforrás, amely jelleget a promiszkuus szexualitás adja számára” (Stanca 1929:164). A két világháború közötti, az orvosi intézményekben ezúttal hatalmi pozícióba került román orvosok végezte klasszifikáció teljesen új arcát mutatta a helyi prostitúciónak. A prostituáltakat ezúttal nem a nyilvános/nem nyilvános probléma mentén értelmezték, és az ellenőrzésük sem a helyi nyilvánosság védelmét jelentette, legalábbis nem annak korábbi, polgári erkölcsvédelmi értelmében. Az ellenőrizhetőség vált a legfontosabb kritériummá, ennek alapján nyilvántartott és nem nyilvántartott, veszélyes és kevésbé veszélyes prostituáltakról beszélnek. Lássuk, eszerint hogyan néz ki Kolozsvár prostituálttársadalma: a századfordulón már ismert nyolc bordélyház egészen 1930-ig működött, átlagosan nyolc-tíz személlyel,⁹ ezek a bordélyházi leányok mind nyilvántartásba kerültek, ellenkező esetben szigorúan büntették nemcsak őket, hanem a házat fenntartó bordélyost is. Ezenkívül a város folyamatosan több szabad (magánlakásokon lakó, bejegyzett) prostituálnak is otthont adott, akik elsősorban randevúházakban, magán szállásokon, mulatóhelyeken, szállodákban és fürdőekben szerezhettek klienseket maguknak. A nyilvántartottak (tehát a kevésbé veszélyesek) száma a városban átlag százötvenre volt tehető, ez a szám csak a harmincas évekre ugrott meg jelentősen.¹⁰ A prostituáltak harmadik nagyobb csoportját a titkosan működő, tehát igencsak veszélyes, be nem jegyzett, rendszerint jó családból származó és jelentős polgári réteget kiszolgáló nők, a negyedik csoportot az utcai (szintén nem nyilvántartott) prostituáltak jelentették, akik az előbbi csoporthoz hasonlóan megoldatlan problémát és veszélyforrást jelentettek. Ez utóbbiak többnyire a szakmában lesüllyedt, kiöregedett, esetenként beteg nők vagy zsenge koruk miatt hivatalosan nem regisztrálható lányok voltak. Természetesen a csoportok közötti határ rugalmas volt, lehetővé tette az egyes alcsoportok közötti átjárást.

Ezt az átalakulási tendenciát reformként érzékelik a korabeli orvosok és a tevékenységeikre folyamatosan reflektáló román újságírók. A „reformáció” első lépése tehát a kategóriák újrendezése, majd a szabad prostituált főbűnössé való kikiáltásának végső célja magának a kategóriának a megszüntetése. Míg az *Előadói javaslat* még a szabad prostituáltaknak a város társadalmában betöltött fontos szerepéről beszél, erről a „fontosságról” az impériumváltás után már ritkábban esik szó. Eleinte még mindig külön kezelik a „szabadon dolgozókat”, például az *Ante-proiect* című törvénytervezet kiter a kétes helyzetű prostituáltak kezelésére, akiket „tolerálni lehet, a bejegyzés az ő esetükben nem

szükséges, de a rendszeres orvosi vizit igen” (13. cikkely). A román törvénykezés és rendszabályozás azonban mintha igyekezett volna gyorsan (már az 1920-as évek közepére) elfelejteni az előző évek strukturált prostitúciós rendszerét, sőt buzgalmuknak csak további elszántságot adott az az ellenállás, amely szemmel láthatóan a jogalkotóktól és új normáktól függetlenül tovább működtette a rendszert. Ez a „tudatos felejtés” elsősorban a csoport professzionalizálása és kizárólag a bejegyzett/nem bejegyzett elv mentén való elkülönítése révén történt, az egyes – korábban fontosnak tartott – alcsoportok különösebb differenciálása és ezeknek megfelelő jogszabályok meghozatala nélkül. Emellett ugyanolyan ítéleteket asszociált minden prostituálttípushoz, a titkos prostituálthoz, a bordélyházi leányokhoz és az utcalányokhoz egyaránt: betegeknek tekintette őket, és azt vizsgálta, hogy betegségük milyen mértékben gyógyítható, vagy mennyire velük született abnormitás¹¹ (ezért tartotta fontosnak megnézni, milyen kórképet mutat a prostituált családja: szülei, testvérei között hányan szenvedtek vérbajban, tébécében, és hányuknak volt pszichikai, idegrendszeri megbetegedése). Ez az alaposan átgondolt rendszer nemcsak a megelőzésre és a kezelésre, de a társadalomba való visszaillesztésre is talált alternatívákat. Ilyen volt a Női Kórházhoz tartozó varroda is, amely a kórházban kezelt betegeket később munkába állította.¹²

Ehhez a kezdeményezéshez jól alátámasztható érvekre volt szükség, amelyek magyarázták a korábbi normáktól és szokásoktól való eltérés szükségességét: ilyen érvnek bizonyult a nemi betegség és a prostitúció már az előző évtizedekben is kellőképpen megalapozott összekapcsolása. Ez a diskurzus az adott körülmények közt egy eleve adott tényre, a szifilisz elterjedéséhez kapcsolódó pánikhangulatra alapozott, még problematikusabb színben tüntetve fel a sokak szerint a nyavalyát szinte kizárólag terjesztő prostitúciót. A szifiliszhisztéria, mint jól tudjuk, korábban, a századfordulón is része volt mind a magyarországi, mind az erdélyi (lásd például Vári 1995; Dărămuș 2001), mind a román orvosi diskurzusnak (Băluță 2005), és fontos eleme volt a bordélyházak orvosi szabályozásának egész Európában. Ez a félelem azonban az első világháború után magával hozta az egyének teste és személyközi kapcsolata fölötti maximális, a korábbinál jóval hatékonyabb és intenzívebb kontroll igényét, és mindezt egy jól előkészített nemzeti diskurzus talajába ágyazta.

A női testek feletti kontroll igényét sem ez a korszak szüli. Az orvosok higiéniaról folytatott diskurzusa már a 19. században jelentősen meghatározta a női identitáskonstrukciókat, pontosan az úrinő idealizált alakját, amely diskurzus nemcsak a fizikai/pszichikai, hanem a fizikai/morális tényezők mentén is alakította a nő szerepéről, jelleméről és külleméről szóló elképzeléseket (vö. Băluță 2002). A két világháború közötti kolozsvári román orvosi gárda egy közös nemzeti identitás megtalálása érdekében továbbgondolja ezeket a konstrukciókat, és újrainrja, újabb ideológiai keretbe ágyazza azokat. Ezek a reformok újabb közegészségügyi rendelkezéseket és városrendezési projekteket jelentenek, amelyekben nemi, etnikai és osztálykategóriák szerint mindenkinek kijelölik a helyét és a térhasználati lehetőségeit. A prostituáltak csoportjára irányuló egyneműsítési tendencia eleinte a teljes ellenőrizhetőség vágyában, a francia reglementarizmus teljes eszköztárának újraadaptálásában és újragondolásában nyilvánult meg, majd pedig a bordélyházak megszüntetésében csúcsonodott ki, amikor 1930-tól egy határozott politikai akaratnak köszönhetően az összes prostituált utcára helyezésével gyakorlatilag minden prostituáltat az utcalány kategóriájába sűrítették.¹³

A prostitúció ügyének etnicizálódása

Értelemszerűen a probléma, a nemi betegségek kérdése szükségessé tette újabbnál újabb orvosi intézmények létrehozását is, amelyek a nemi betegségek és a prostitúció „szaná-lását” tűzték ki célul, a kérdést tárgyaló román orvosok pedig saját legitimitásuk és a nagyromán rendszeren belüli helyük megtalálása végett előszeretettel hangolódtak rá a nemzeti diskurzusra (Bokor 2005a; 2005b). Ez a gyakorlat szinte kizárólag a román etnikumú orvosokhoz volt köthető: a nemi betegségekről született igen kevés korabeli magyar nyelvű orvosi szöveg a román szövegektől eltérően a betegség pusztá orvosi szakdiagnózisát adta, és legfeljebb orvosi megoldásokkal szolgált a betegség megelőzésére és gyógyítására. A kolozsvári Női Kórházhoz tartozó Ellenőrző Iroda vezetője, Bálint Zoltán¹⁴ így ír visszaemlékezésében a prostitúciókérdés átpolitizálódásáról és a magyar politikának a kérdéstől való elhatárolódásáról:

„Évekkel előbb, mikor a nemi betegségek elleni küzdelemben belekevert politikai tendenciákat tettem szóvá az Országos Magyar Párt vezetőségénél, és hasonló akciót sürgettem, mely nagy területen, a lehetőségek jó kihasználásával, ingyenes szolgáltatásként történjék, a pártvezetőség egy nehézkes öreg professzorra bízta rá a dolgot, aki szakorvosi jövedelmét főként a nemi betegektől szerezte, s ennek folytán nem volt érdeke, hogy valamit is mozdítson az ügyben. A Magyar Pártnál nyilván örültek, hogy elhárította tőlük jól konzervált nyugalmuk zavarását.”¹⁵

Kolozsváron a szifilisz által megrongált nemzeti test védelme érdekében jött létre egy teljes intézményhálózat: a Dominic Stanca vezette Női Kórház, a Poliklinikai Mentőszolgálat vagy járóbeteg-rendelés (*Ambulatorul Policlinic*), illetve a kórházat a rendőrséggel és a mentőszolgálattal összekötő Ellenőrző Iroda (*Biroul de Control*), a Női Varroda és még jó néhány kisebb egészségügyi-rendészeti adminisztrációs alakzat. Országos szinten a több erdélyi városban alapított ambulatóriumokon kívül számos egészségügyi tanács létrejöttét is követhetjük. Az orvosi szféra intézményeit olyan jogi események teszik teljessé (ebben a kontextusban), mint a bordélyokat betiltó 1930-as egészségügyi törvény, az 1933-as, illetve az ezt megerősítő, nemi betegségekről szóló szabályzat, valamint az 1935. február 1-jén Kolozsváron bevezetett napi rendszerességű orvosi vizitre való jelentkezési kényszer (lásd Weber 1935).

Az, hogy miként viszonyul a prostitúció kérdéséhez, ezen belül is az „úrinők” problémájához a román és magyar etnikumú orvosi gárda, valamint a sajtó (amely nemegyszer nyilván éppen ezeknek a diskurzusoknak a szócsöve), egy kettős gondolati séma mentén igencsak jól látható. A következőkben megpróbálom azt a kétirányú, különböző ideológiák által meghatározott diszkurzív folyamatot bemutatni, amelyen belül a prostitúció kérdésköre többnyire saját érdekeknek megfelelő kategóriák mentén értelmeződik. A két módszer nem tekinthető egyedinek vagy helyi jellegzetességnek, hiszen a korszak általános vonulataihoz tartozó eszmékből táplálkoztak, fő sajátosságuk talán éppen sajátos applikációjuk volt, az egyes hangok megtalálása, ötvözése. Az egyik diszkurzív módszert *higiénikus-eugenikus* módszernek nevezem, fő jellemzője a céltudatos „véleménynyelv” (Dieckmann 2000:79). Egyfajta keresztény-nemzeti politikai ideológiába ágyazódik, kulcsfogalma a nemzet, szembehelyezkedik az individualista szemlélettel, az állam egyének fölötti teljes körű ellenőrzését tekinti ideálisnak (vö. Bucur 2005:29); a higiénikus, megelőzésen alapuló orvosi szemlélet, majd a nyugatról importált eugenika

és biopolitika jelenti fő támaszát.¹⁶ A másik, a *szociografikus* módszer magyaráz. Az egyének lesüllyedését a rendszerben bekövetkezett változások következményének tekinti. Célja: diagnosztizálni a rendszert, leírni, megtalálni a hiányosságait, ferdeségeit, amelyek az egyéni lecsúszást előidézhetik. Kulcsfogalmi a társadalom és az egyén, nem gyakori a nemzeti retorika használata. Nem tekinti abnormálisnak, betegnek a prostitúált, hanem a helyi normáktól való eltérésre figyel, a motivációkra és nem a genetikai vagy szervi, vagy örökölt idegrendszeri okozókra.

A két diszkurzív vonulat főbb alapelemei a 19. század végén és a századfordulón is a prostitúcióval szembeni védekezés, a prostitúciórendezés gyakorlatához tartoztak, egymást kiegészítve, hol egyik, hol másik felhang felerősítésével. A két világháború között azonban a kettő elég erőteljesen szétválik, és úgymond etnicizálódik, a higiénikus-eugenikus a román (hatalmi) diskurzusban erősödik fel, míg a szociografikus inkább a magyar (lokális) tudományos párbeszédben figyelhető meg (az általam fentebb ismertett rendszer már ezt az utólag alakult diszkurzív képet adja vissza).

Mint láttuk, az orvosi hatalom, miközben folyamatosan hangsúlyozta, hogy nem az erkölcsi, hanem a nemzetbiológiai, tehát a higiéniai tényezők vezetik döntéshozatalait, valójában intenzív harcot folytatott az erkölcstelenség ellen. Támaszát főként az ortodox vallás eszméi és valamiféle keresztény-nemzeti érzület adták. Ebben a harcban a múlt rendszer eszméivel szemben is állást lehetett foglalni, mely állásfoglalásban kiemelkedő szerep jut az úrinő-konstrukciónak.

(Úri)nő-variánsok a két diskurzusban

A román szöveg úrinőalakzatai

A román szövegekben az úrinő leggyakrabban olyan ideál, aki nem feltétlenül egy társadalmi osztályt képvisel, hanem a nőiségét csak a házasságban megélni tudó román nőt, a *nemzetének élő úriasszonyt* is (*femei cinstite*). Ennek a típusnak a fő tulajdonságai a komolyság, a (román) nemzeti öntudat és a nemzeti felelősségérzet¹⁷ felvállalása, de ami ezek fölött feminizálja a típust magát, az nem más, mint a privát szféra uralma, az egyszerűség, a több gyerek vállalása – a biopolitikai ideológia sajátosan román vonulata által kitermelt toposzok révén. Nyilván a típus egyik kiemelt (de talán mégsem legközkedveltebb¹⁸) példája az a középosztálybeli úrihölgy, aki támogatja a nemzetet megmentő elveket, és aktívan (például szociális munkásként) részt vesz ezek megoldásában, mivel a háború utáni „elvetemült világban” erre nagy szükség mutatkozik. Maria Baiulescu, az Erdélyi Román Nők Egyesületének elnöke az egyik kolozsvári konferencián kifejti, hogy ahhoz, hogy a román nő megfelelő erényeket adjon nemzetének, meg kell oldani a nők oktatását és a női léleknek megfelelő munkahelyek teremtését.

„Az elfoglalt intelligens nő – mondja Baiulescu – eltölthet néhány órát házon kívül is, az ekképpen szőtt házasság boldogabb lesz, mint az, amelyben a nő, mint egy erőtlen baba, arra van ítélve, hogy energiáját a luxus és a flörtölések banális rivalitásaira pazarolja, hogy ezen a meredek lejtőn aztán Bováryné sorsára jusson.” (Baiulescu 1927: 146.)

A nacionalista koncepcióban a nemzet szimbóluma, a nő – amint azt Mosse elemzésében is találjuk – a hagyományok őrzője volt, a családé, amely az állam tükrét is jelen-

tette. Ezzel szemben a férfi maga volt a nemzet alapítója, jelen esetben különféle veszélyeket hordozó modernitás ügyelője (vö. Mosse 1985: 17).

A román szövegekben az idealizált úrinő alakján kívül rendszerint az a középosztálybeli *problémás úrinő* is megjelenik, akit semmi más nem érdekel, csak a luxus, a kényelem keresése. Nem szül gyerekeket a nemzetének, hanem inkább gyönyörszerzés céljára használja saját testét. Gyakorlatilag az előző típus gyökeres ellentéte, éppen ezért teljes megvetés illeti, sőt ez az ítélet odáig fajul, hogy közönséges bűnözőnek kiáltják ki őket (vö. Bucur 2005: 182), ezen a szinten kapcsolják őket a prostitúcióhoz is. Az úrinők prostitúciója sokszorosan és nem egyéni cselekedetként ítélendő el, hanem elsősorban a közösség ellen elkövetett bűncselekménynek minősül. Ha ezt a gondolatot összevetjük az eugenikusok fő, nemzeti tisztaságot teremtő célkitűzéseivel, azt tapasztalhatjuk, hogy valójában nem az ezektől való félelem, hanem az ezek rebellis, nem normakövető szexualitásától való félelem alakítja ezt a nőtípust ilyenné, akinek legnagyobb bűne az, hogy nem termékeny, holott éppen felsőbbrendű osztályuk szaporodása jelentené a nemzet tiszta szaporulatát is.

Bár az eugenikai diskurzust leginkább egy felvállalt individualizáció- és egyben polgárságellenes hangvétel uralja, ez a törekvés sem képes egy teljesen „új társadalmi hierarchiát” kialakítani,¹⁹ hiszen ők maguk ahhoz a középosztályhoz tartozó értelmiségiek voltak, amelytől éppen elhatárolódni vágytak. Comșia egyik késői írásában ezt ki is mondja: éppen ott alacsony a születési arányszám, ahol magas kellene hogy legyen: a felsőbb társadalmi osztályoknál. „El kell fogadnunk azt a tényt, hogy ez az osztály őrzi a nemzet legértékesebb véréit.” (Comșia 1940:2.)

A magyar szövegek úrinőalakzatai

Az előbbi kategóriákkal szemben a jobbára polgári elveket tükröző, illetve a polgárság családeszményét regisztráló magyar nyelvű cikkek – a másik etnikumtól eltérően – nem politikai (nemzeti versus liberális), hanem inkább egyes osztálykategóriák (szegény/gazdag, falusi/városi, lesüllyedt, elszegényedett polgárság/feltörekvő román középosztály stb.) mentén fogalmazzák meg az említett toposzokat.

Egyesekben (bár ezek a szövegek jóval ritkábbak) a falusi társadalom idealizálásához tartozó falu-város ellentét alapos kidolgozásában a falu a maga tisztaságával, ősiségével, erkölcsösségével és hagyománytisztelétével győztesen kerül ki a harcból, szemben a fertőjéről, igazságtalanságáról és erkölcstelenségéről híres várossal. Ebben a konfliktuspozícióban az úrinők mint a *városok erkölcstelen és luxushajhász dámai* állnak szembe a faluról származó egyszerű lányokkal, akik városra kerülve más munka hiányában sokszor kénytelenek prostitúcióra adni a fejüket.

Egy másik olvasatban az úrinő jelentheti a kedvezőtlen körülményeknek következtében *lecsúszott középosztály tagjait*. Ez a szövegtípus nem az erkölcsi problémák, de nem is a falu-város ellentét mentén klasszifikálja a prostituáltat, hanem osztály- és gazdasági kategóriák szerint. Erre olykor egészen konkrétan utalnak,²⁰ máskor pedig középosztályi születésű hölgyek élettörténetén keresztül vezetnek el ehhez a gondolathoz. Bár ezek a nők attól a pillanattól, hogy beléptek a bordélyházba, a „populáris prostitúciót” űzőktől²¹ szinte semmiben nem különböznek, mégis velük szemben ebben a diskurzus-

ban egészen más elvárások és ítéletek fogalmazódnak meg. Ezek a nők egy rendszer- (váltás) áldozatai, és az általuk megjelenített élettörténetek rendszerint inkább szána-kozásra, és annál kevésbé kiközösítésre, félelemre vagy utálatra adnak okot. A lecsúszás következtében a helyüket többnyire bordélyban megtaláló úrinőkről számtalan jelentés születik a sajtó hasábjain. Ez a típus a legkidolgozottabb, utalnak erre a színes megfogalmazású riportcímek is.²² Ez az értelmezési keret az osztálykategórián túl a helyi/idegen ellentétére is épít. Az idegenek azok, akik felelőtlen migrációjuk során – mivel nem rendelkeznek helyi tudással – kénytelenek szembesülni (talán örökre szóló) lecsúszásuk tudatával, és kénytelenek felvállalni a társadalom által a lecsúszottak számára egyetlen lehetőségként felkínált pozíciót, a prostitúciót. A – főként fiatalok – úrinők prostituálódása több, korabeli társadalmi problémához is elvezet: akárcsak más, szegényebb sorú családok lányai, a felsőbb osztálybeli családok is kiteszítják magukból a megesett, megbecstelenített (sőt a szexuálisan bántalmazott) gyerek lányokat. Ugyanilyen, vizsgálatra érdemes probléma lehet még az érdekházasságra kényszerítés, valamint a szülők elvesztése után a szociális háló inaktív válnak.

A cicomázási hajlam egészen a prostitúcióig hajtja a nőket – hangzik el gyakran (leginkább a bulvár/szórakoztató) sajtóban. Ebben a diskurzusban jelenik meg a *magát pénzért vagy könnyelműségből áruba bocsátó*, többnyire középosztálybeli, férjes asszony mint úri prostituált, a hajdani hetérák mai alakja. Ezek a „született prostituáltak”, a „kirívó szexuális viselkedésű”, a polgári normákba foglalt házassági szabályoknak és viselkedésmódoknak ellenszegülő felső osztálybeli származású hölgyek mind kitüntetett figyelmet érdemeltek, és valahányszor prostitúción kapták rajta őket, az rendszerint napokig foglalkoztatta az újságokat. „[...] akik azelőtt hónapokig álltak ellen az udvarlók széptevésének és szörnyű szívdobogással, mélyen lefátyolozva lépték át egy garszonlakás küszöbét; akik egy életen át alig két-három férfival akarták megcsalni az urukat – ma mind e szép asszonyok közönséges cocotte-életet folytatnak. [...] Nincs olyan nő, aki többé-kevésbé elegáns, vidám, könnyed életmódnak búcsút tudna mondani, aki szívszakadás nélkül tudna beletörödni abba, hogy a szépség ápolását és mutogatását abba kell hagynia [...]”²³

Ők a leleplezett titkosok. Ugyanúgy az erkölcsi és osztálykategóriák mentén szerveződik ennek a prostituáltak az értékelése is, mint az előbb vázolt úrinő-kategóriák esetében, de itt sokkal erősebb az osztályjelleg kiemelése, mint más típusú szövegekben: ezek – gyakran helybeli – úri családok lányai. Ezek, a legtitkosabbak a lokális kapcsolatok jó ismerőjei, ellentétben az előző kategóriával, a sorsüldözött úrinővel, aki legtöbbször más helységről, nemegyszer más országból való.

„A leleplezett kerítőnők vallomásából megtudtuk, hogy nemcsak a társadalom szomorú számüzöttjei, hanem a kolozsvári társadalom legelőkelőbb tagjai is összeköttetésben állnak a kerítőnőkkel. Az úri társadalom találkahelye a Kőkert-ucában van, ahol egy erre a célra berendezett kéjtanyán közismert urileányok találkoznak előkelő társaságbeli urakkal. [...] itt elégitették ki bűnös vágyaikat.”²⁴

Kolozsváron 1923-ban a rendőrség húsz hasonló titkos találkahelyet leleplezett le, a sajtó szerint ezekben gyakran találtak „kellemetlen helyzetben” kolozsvári úriasszonyokat.²⁵

Kondíció és állapot

Mint láttuk, van egy fogalom és ehhez rendelt számos jelentés, holott gyakorlatilag egyetlen város egyetlen elemét próbáltuk megragadni. A prostitúció és ezen belül is egy társadalmi osztályhoz kötött prostitúció különböző reprezentációs rendszerekben olvasható. Jól látható ezekből a forrásokból, hogy még mindig igény formálódik a középosztály hölgyeinek szexuális célokra való használatára, illetve ezek szexualitásának nyilvánosság elé tárására, de ez a jelentés csupán a felszínen mutatkozik meg, amint az is, hogy tapasztalható egyfajta etnikai szinten történő elhatárolódás. A reprezentációs rendszereken belüli kapcsolódási pontok együtt valahol azokat a kérdéseket jelenítik meg, amelyeket a századfordulón Európa életében (a családokban, a munkaviszonyokban és a politikai életben) végbement változások eredményeztek. Ezek rendszerint a nemek pontján futottak össze: nyilvános/privát, hagyományos/modern, közösségi/individuális.²⁶ Az úrinő prostituáltak különböző társadalmi rétegeket jelenítenek meg, amely társadalmi rétegződések egységesítő keretét egyrészt a *nemiség és az osztály*, másrészt a *nemiség és az etnikum* kapcsolatai biztosítják. Az egyikben a prostituált a polgári erkölcsnek, a másikban egy frissen alakuló nemzeti eszménynek kell hogy megfeleljen. Az egyik elviseli, sőt kötelezővé teszi a prostitúción belüli újabb rétegződéseket, gazdasági és társadalmi szinten megkülönböztetett szerepeket adva nekik, a másik minden prostituáltat a társadalmi hierarchia legalsó szintjén helyez el (gyakran ugyanarra a szintre, ahová magát a nőt és a nőiséget is kihelyezi), és nem veszi tudomásul a „rétegben” felfedezhető „finom különbségeket”. A kettő azonban mégsem tér el olyan sokban: valójában ugyanazt a teljes birtokbavételt és társadalmi viszonyrendező elvet találjuk mindkettőben. Mindkettő létrehozza és működteti (beszél róla, szabályozza) a prostitúciót, tehát megteremti a *prostituáltállapotot*. Ehhez az állapothoz különféle *kondíciók* társulnak, amelyek eltérő társadalmi szerepeket eredményeznek, de mit sem változtatnak a prostituáltállapoton. Ez a megközelítés Meillassoux rabszolgákról szóló elemzéséhez vezet:²⁷ értelmezésében jelentősnek találja a rabszolga állapota és kondíciói közötti eltérést a társadalmi rétegződésen belül, a rabszolgaállapot megteremtését a *deszocializáció*²⁸ fogalmával jelöli meg (Meillassoux-t idézi Géraud et al. 2001:240, 246). Nem kívánom a prostituált-rabszolga párhuzamot erőltetni, nem erről van szó; a megváltozott társadalmi szituáció eredményezte helyzetek párhuzamáról annál inkább. Akárcsak a természetes környezetükből kiemelt rabszolgák, a prostituáltak nagy része is deszocializálódik az otthon elhagyása után, amelyet teljes talajvesztésnek és később lecsúszásnak érzékel, hogy majd teljesen alárendelje magát a hierarchiában fölötte állóknak, akik „enni adnak”, munkát adnak neki. Az eredeti stigma, amelyet éppen deszocializációjuk eredményez, örökre megjelöli őket, bármilyen kondíció is rendelődjön társadalmi státusához (ezt a későbbiekben az élettörténetek kapcsán is látni fogjuk). Ezek a prostituáltak nem feltétlenül a szexuális kihasználtságuk révén egyeztethetők össze a rabszolgákkal, amint azt a feministák egész sora gondolta (én legalábbis nem ezen a szálon csatlakoznék a rabszolga-prostituált kérdéshez), hanem a társadalmi rétegződés biztosította állapot/kondíció párhuzam teremthet hasonlóságot közöttük. De valójában ugyanez a gondolatsor végigfuttatható más, a társadalom legalján található és a hierarchiát alkotók közötti viszonyra (lásd előbb nőférfi, gazdag-szegény) egyaránt, tehát a modell úgymond alkalmas lehet más, a társadalmi rétegződés komponensei közötti viszonyrendszerek modellálására is.

A mért bizonyosság

Hogy valóban léteztek, akik titokban, a régi „hagyományok” szerint kerítőnőkkel vagy azok nélkül a polgárok újfajta gyönyörszerzési igényeire apelláltak, és olyanok is, akik osztályukhoz talán nem méltóan vállalták szexualitásuk kihelyezését a nyilvánosságba, arról nem csak az orvosi tanulmányokból és sajtószövegekből bizonyosodhatunk meg. Korabeli társkeresők,²⁹ naplók, élettörténetek egyaránt szólnak erről – olyan források tehát, amelyek alaposabb szemügyre vétele más vagy kiegészítő adatokkal szolgálhat úrinő prostituáltjaink megismerésében.

Kérdésem a továbbiakban, hogy az úrinők prostituálódása ebben a posztháborús helyzetben valóban számszerűen mérhető, szignifikáns jelenségnek mondható-e. A kérdés megválaszolására a kolozsvári Női Kórház által 1919–1924 között készített kérdőív felmérés adatait veszem alapul, és a válaszadók közül azokat különítem el, akik vélhetően a középosztályhoz tartozó családokból kerültek ki (itt az apa foglalkozását tekintem meghatározónak). Ez nyilván játék is a múlttal, mert ezúttal mi, az anyag olvasói vagyunk azok, akik eldöntjük, hogy kiket sorolhattak be az egyes kategóriákba. Az én kategorizálásomat az úri = polgári asszociáció vezeti. Az „úri család” kijelentésen tehát olyan családot értek, amely a helyi polgárság köréhez és polgári foglalkozási csoportokhoz tartozó apát feltételez, aki – ugyancsak feltételezhetően – bizonyos tőketulajdonnal és ennek megfelelő osztálytudattal rendelkezik, ez a családi háttér pedig meghatározó szocializációs keretet jelent a gyerekek számára is.

Az első probléma nyilvánvalóan az, hogy „az igazi titkos prostituáltokról”, tehát a fenti klasszifikált csoportokból az I/2-es, illetve a II/3-as úrinőalakról nemigen lehetnek „hivatalos” adataink, és statisztikai összegzésekbe bizonyosan nem emelték be őket. A második probléma az, hogy az esetleg valamilyen szerencsétlenség folytán a kórházba, ezáltal pedig a kórház orvosai és pszichológusai által készített adatsorokba bekerülő nőkről szóló források sem jelentenek tulajdonképpen „tisztá adatot” a kutatás számára. Nem ismerjük az adott beszédhelyzetet sem, amelyben ezek az adatok létrejöttek. A tesztek összegző orvos egyes szám harmadik személyben hozza a kérdésekre adott válaszokat (jegyzetelt vagy átmásolta azokat): itt már eleve szembesülnünk kell a tesztet készítő személy olyan rendszerezési és kategorizálási tendenciáival, amelyek megnehezítik kutatásunkat.³⁰

A rendelkezésünkre álló 151 teszt/kérdőív megkérdezettjei közt harmincöt „úrinőt” találunk. A harmincöt személy etnikai (a kórlapon „nemzetiségi”) megoszlása a következő arányszámokat mutatja: tizenkét zsidó, tíz magyar, hét román, négy német és egy horvát etnikumú, a csúcson tehát zsidó és magyar hölgyek vannak, többségükben nem kolozsvári születésűek, iparos, kereskedő és városi tisztviselő szülők gyerekei, de akad közöttük lelkész, tanító és belügyminisztériumi tanácsos lánya is.

Az életútra vonatkozó válaszokból megtudjuk, hogy a nők élettörténete több ponton érintkezik Kolozsvárral; legtöbbször nem prostituáltként kerül ide, hanem ez a költözés általában egy másik életeseményhez kapcsolódik, olyanhoz, mint kiűzetés a családi házból, szülők elvesztése, rokonokhoz költözés, férj követése, munkahelykeresés stb. A válaszadók közül tizenhét valamilyen melléktevékenységként űzi a prostitúciót, vagy szállodában lakó szabad prostituált, a többi tizennyolc a város bordélyjaiban él. Iskolázottságuk is a polgársághoz fűződő ismereteinknek és elvárásainknak (előítéleteinknek?)

megfelelő képet ad: közülük nyolcan végezték el a négy polgári iskolát, hatan pedig két vagy három polgárit, ketten öt elemít és három polgárit, kereskedelmi érettségije kettőjüknek van, míg részleges kereskedelmi és ipari iskolai végzettsége ugyancsak két személynek. Részleges vagy teljes elemi iskolai végzettsége többnek is van (hat elemít végeztek hárman, négy elemít hatan), öten pedig csak egy vagy két elemít végeztek.

Családi állapotukat tekintve nagy részük hajadon, mindössze két férjes asszony és két özvegyasszony van. A (prostituálódás előtti) foglalkozásukra kiterő kérdésre adott válaszok alapján elmondható, hogy többnyire olyan, tipikusan női munkákat végeztek, amelyek köztudottan alacsony bérrel és minimális megbecsüléssel jártak: bár akadnak köztük hivatalnoknők (2), ápolónők (1), nevelőnők (2), de vannak házileányok (8), varrónők (4), pincérnők (4), fodrászok (2), gyerekgondozók (2) is.³¹ A válaszok alapján megállapítható, hogy többnyire a bérezésükkel elégedetlen nőkről van szó, mások a család lesüllyedésével indokolják a saját „lesüllyedésüket”, olyan nők tehát, akik a prostitúcióban új megélhetési alternatívát látnak. „Anyagi okok miatt” tizenegyen választják ezt a pályát, azonban ez a válasz sem egyértelmű, hiszen magyarázatként a következő kiegészítéseket találjuk: „a barátja a harcterre ment”, „üzleti lányok csábították”, „édesatyja elhalt (édesanyja már hat évvel előbb), édesapja halála után két hétig rokonainál élt, azután bordélyházba lépett”, „szerelmi elkeseredésében”. A motivációknál szerepel még a „könnyű életre vágyott”, „jobb kereset reményében”, ezek a kategóriák azonban leginkább az orvos egyszerűsítéseit mutatják, ezek értelmezése elképzelhetetlen azok nélkül a rövid élettörténet-töredékek nélkül, amelyek megfogalmazódnak más kérdések kapcsán. Ami a prostitúciós intézményhálón belüli lehetőségek kipróbálását jelenti, nagyon sokan már a harmadik vagy negyedik prostitúciós alkalmat próbálják ki a megkérdezés pillanatában, de akad olyan is, aki hét, tíz, tizenegy, sőt húsz „üzletben” járt már. Legtöbbjük megszakítás nélkül van „üzletben” (huszonötten), és ha némelyikük meg is szakította hónapokra, vagy éppen aktuális alkalmi partnerével töltötte az időt, vagy a következő állásokat töltötte be: pincér, kabarétáncosnő, kasszírnő, szobaasszony.

A kérdőív újabb fejezetei, amelyek az önértékelést vizsgálják, ugyancsak érdekes összefüggéseket mutatnak:

I. táblázat. Az erkölcsi és társadalmi helyzet értékelése (százalékos arány)

	A teljes adatbázisban (N=151)			Az úrinőknél (n=35)		
	pozitív	negatív	nem tudja/ nem válaszol	pozitív	negatív	nem tudja/ nem válaszol
Erkölcsi helyzetének megítélése	53,7	31,1	15,2	60	34,3	5,7
Társadalmi helyzetének megítélése	38,5	43,7	17,8	37,1	45,8	17,1

A táblázat azt mutatja, hogy mind a teljes, 151 kérdőívet összesítő adatbázis, mind az abból általam kiválasztott harmincöt nő által adott válaszok esetében jelentős arányú a magát előnyös erkölcsi helyzetbe pozicionáló, és kevesebb a helyzetét erkölcstelennek, romlottnak tekintő. Ennél sokkal jelentősebbnek találom a társadalmi helyzetre vonatkozó pozitív és negatív megítélés arányszámait. Mindkét csoportban azok vannak nagyobb számban, akik megvetendőnek tartják pozíciójukat.

A társadalmi pozíció az úrinőknél sérülékenyebbnek mutatkozik, sokkal többen gondolják magukat társadalmilag kizsáoltottnak, mint erköcstelennek. Ez – bár a teszt által felállított kategória elég homályos, mert kérdés, hogy mit értenek (kérdező és kérdezt) erköcson és társadalmi helyzeten – számomra valahol a változásoknak azon korábban vázolt, a prostitúciós életmódban végbement, az orvosi hatalom által koordinált összefüggéseit mutatja meg, amelyekről az előbbiekben szólni próbáltam. A magát – ha nem is előnyös, de – nem megvetendő erköcsei pozícióban értelmező, anyagi és egészségi helyzetét ugyancsak elfogadhatónak megítélő nyilvántartott prostituált leginkább társas kapcsolatai mutatóját, saját társadalmi pozícióját tekinti előnytelennek. Hogy visszakanyarodjunk a korábbi állapot-kondíció elméleti kerethez, magát az *állapotot* tekinti elviselhetetlennek, hiszen a társadalmi helyzet magát a *prostituáltállapotot* jelöli, amely gyakorlatilag változatlan, az anyagi, egészségi és más kondícióktól független tényező.

A társadalmi pozíció utáni vágy lehet az oka ezeknél az „úrinőknél” a prostituált státusz leváltása gondolatának is: a teljes csoportot és az úrinőként kiválasztott csoportot összehasonlítva elég jelentős különbségeket fedezünk fel a nők távoli tervei kapcsán:

2. táblázat. A jövőre vonatkozó kérdésekre adott válaszok százalékos megoszlásai

	Százalékban	
	A teljes adatbázisban (N=151)	Az úrinőknél (n=35)
Férjhez menne	13,2	17,1
Marad a „szakmában”	57,6	48,6
Nem akar maradni	19,9	28,6
Nem válaszolt/bizonytalan	9,3	5,7

Mint látjuk, ez utóbbiak jóval kisebb arányban szeretnének a szakmában maradni, mint a többiek, és a házasság számukra mintha még nagyobb lehetőségnek mutatkozna a visszaépülésre. A rendszerből kilépni vágyók pályaképe is sokkal kifinomultabb és leszűkített csoport esetében, ők eléggé céltudatosan mennek neki a jövőnek: irodai munkát szeretnének végezni, nevelőnők, felírónők, fodrászok stb. akarnak lenni.

Bár az adatok közt a fentiekben én magam is teremtettem kapcsolatot, mindvégig megválaszolatlan kérdés marad számomra az, hogy lehet-e számszerűsíteni a prostituáltak életviszonyaiban szerepet játszó tényezőket és ezek arányait? Ha összeolvassuk az egyes adatsorokat, eléggé behatárolt, leszűkített, fél oldalban összezsugorítható „élet-történeteket” kapunk.

Médi „kórlapja”

A rakoncátlan gyermek

Sokkal szerencsésebb kutatói pozícióban találjuk magunkat, amikor első személyben elmondott élettörténetek akadnak a kezünkbe (nyilván ugyanabból a hatalmi eredetű forrásból, tehát a forrással szemben támasztott aggályaink továbbra sem vagy csak részben szűnnek meg).

A következőkben egy, az előbbieken elemzett kórlapot, egy *Médi* nevű prostituált-ról található kórházi adatsort a nő saját (feltehetően részletekben elmondott/levelekben leírt) élettörténetének fragmentumaival, majd az orvos által átírt élettörténettel, majd végül egy orvos és páciens közti magánlevelezésből kiemelt részletekkel vetek össze.³² A kérdőívben találtam ebben az esetben is arról az orvosi elvárásról tanúskodnak, hogy a páciensek valamilyen kategóriákban értelmezve megérthetőkké válhatnak.³³ Valójában ugyanennek az elváráshorizontnak rendelődik alá a többi szöveg is (levelek, élettörténetek), sőt legtöbbjük keletkezését is ez az orvosi szándék irányítja.

Kórlapja alapján K. Erzsébetről, közismertebb nevén Médiről megtudhatjuk, hogy magyar nemzetiségű, tizennyolc éves, római katolikus vallású hajadon, aki 1902-ben született Aradon. Apja tisztviselő volt, az anya foglalkozását nem jegyzik. Négy polgárit és kereskedelmi tanfolyamot végzett, majd – mivel nem egyezett édesapjával (de az orvos szerint inkább kalandvágyból) – elhagyta a szülői házat, majd Temesváron élt, aztán Aradon kórházba került; ezután Kolozsvárra jött. „Egy ideig magánlakáson élt, néhány napig pincérleány is volt, aztán éjjeli üzletbe lépett” anyagi okok miatt, amint azt megtudjuk (ebben közrejátszott fodrásznője biztatása is). A kérdőív kitöltésekor már egy éve bordélyházban élt, három „üzletben” is volt már, anélkül hogy időközben valami más foglalkozást talált volna. Tizennégy éves korában menstruált először, tizenöt éves korában volt az első szexuális kapcsolata, egyszer abortált, nem szült, kórházban háromszor volt, összesen tíz hétig. Édesanyja meghalt (tébécében, mint anyai nagynya és anyjának minden testvére), de apja egészséges. Egyedüli gyermek volt, közelebbi rokonai közt nem voltak iszákosok, vérbajosok és elmebetegek. Erkölcsi helyzetét romlottnak érezte, társadalmi pozícióját megvetendőnek, egészségi helyzetét ártalmasnak, anyagi helyzetét pedig nem kielégítőnek. Szabad idejében pihenni szokott. Társnőivel jó viszonyban volt („magánál alávalóbbaknak tartja őket” – hangzik az orvosi vélemény zárójelben). Megtakarított pénzét ruhára költötte, a likórt nem vetette meg, öngyilkossági szándéka többször is volt. Büntetlen előéletű. A bordélyházi létet inkább házasságra cserélte volna. A megjegyzés rovatban megtudjuk, hogy „kalandvágyó, gyöngye, beteges”.

Bálint Zoltán – pszichológus és orvostanhallgató lévén – néhány alkalommal megpróbálja értelmezni a látottakat és az élettörténetekből kiolvasható „valóságot”. Pszichológiai kategóriákat rendel ezek mellé (meghasonlottság, narcizmus, asszonyi életre vágyás stb.). A Médiről és hasonló kategóriájú társairól szóló első ítélet a következőképpen hangzik Bálint tollából (annak okait találgatja, hogy miért örülnek olyan nagyon a bordélyházi lányok, ha valaki éjszaka elkíséri őket a városba):

„Különösen kávéházba szeretnek menni. Minden tagadásuk dacára a régi, a mindennapos, kispolgáris élethez ragaszkodásnak a bizonyítéka ez. A közönséges élet élésének a vágya ez, a férjes (védővel bíró) asszonyi élete élésének a kívánása nyilatkozik meg (talán tudattalanul néha) ebben az örömben, sietős készülődésben.”

Úgy gondolja, hogy *Médi* szexualitásában rejlik a probléma (prostituálódás) gyökere. Róla készült pszichológiai vázlata ilyen kijelentéseket tartalmaz:

„Finom lélekre emlékeztető sajátságok mellett minden átmenet nélkül hirtelen durvaság. Szenzáció hajhászás (pénz és ékszerek), értékével nem törődve osztogatja. Pénzszerzésben nem igényes. Narcisszizmus. Szerelmi képessége saját személyére van szegezve.”

A kérdőív azonban csak egy formális módja volt az adatfelvételnek. *Médi* is megírja ezenkívül élettörténetét, mint jó néhány társa. Ez viszont csupán töredékeiben van meg,

jó néhány részlete pedig Bálint „átiratában”, amely átiratokban a „feslettségre”, a született ösztönökre utaló tényezőket emeli ki, azokat amelyek nem engedik józanul, a társadalom normái szerint cselekedni az egyént. Több alkalommal is nekikezd Médi életének. Van, hogy a számára „klinikailag fontos” tényezőket veszi szemügyre, és a lány által elmondottakból összevarr magának egy magyarázó történetet:

„Nagyanyja és anyja három testvére tüdő-tbc-ben halt meg. Aradon született. (18 éves.) Egyetlen gyermek. Középső ujját szopogatta. Később, 3-4 óra múlva, amikor az anyja fiatalon, tüdővészben meghal, teljesen megváltozik, s a régi jó gyermekből rossz, rakoncátlan gyermek lesz.”

Máskor pedig regényes fényben tünteti fel az elemzett személyt, saját írói képességeit és fantáziáját villantva meg előttünk, második olvasók előtt. Ezek a történetek eseménycentrikusak, amelyekből a szenzációk emelkednek ki (véltetően ezekből szeretett volna összekovácsolni egy pszichológiai regényre valót).³⁴ Ezek a töredékek egyrészt átértelmezett és rekonstruált élettörténeteket, másrészt az élettörténetből – az elemző számára – fontos eseményeket felvillantó részleteket emelnek be:

„Egy családi összetűzés után egyszer éjfél után fejére fehér fátyolt csavart, és céltalanul elindult. Sokáig a sötét utcákon. Eszébe jut egy nagyon kedves barátnője, akit már nagyon régen nem látott, és öreg édesanyjával Temesváron van. Kis aranygyűrűjét eladta. Szőke haján fátyol, testén szürke gumikabát. Cigarettazás közben elgondolkozik a vonaton bizonytalan helyzetéről. Idegen város.”

Ugyanerről a történetről egy másik narratíva is születik, Médié, amelyből például kiderül, hogy valóban a színészeti akadémia és az új feleség ötlete fölött vesztek össze, azonban közben megtörtént az, ami leggyakoribb esemény ezekben a prostitúciós élettörténetekben: egy idősebb férfival létesített szexuális kapcsolat.

„Ott [az állomáson – B. Zs.] talákoztam egy férfival, odafutottam hozzá, és azt mondtam: »Pardon, uram, kérem, nézze, ha lehet, segítsen rajtam, én jó leány vagyok, azért mert még az utcán vagyok este tízkor is, csupán egy rögeszméért tettem, hogy elszöktem, mert nem lehetek színésznő.« A férfi reám tekintett (bánatos szép szemei voltak), azt mondta, maga gyermek, és azzal hazavitt. Ismét otthon voltam, és túrtam az apám haragtól villanó tekintetét. A férfi eljött néha azután is hozzánk, eljött [...], hogy a gyűlöletet köztem és az apám közt udvarlásával fokozza. Premier volt, én is szerettem volna elmenni a színházba, de nem »nekem valónak« találták az operát. Nagyon bántott, hogy én már »nagy« vagyok, és nem visznek el sehová. Másnap összebeszéltem azzal a fiúval, hogy elmegyünk valahová »nagy hová«, kimentünk a sporttérre, és közbe nagy zivatar lett, erre bementünk a mintegy kétpercnnyire levő egyik szállodába. És ott... megtörtént velem az, amitől előre is mindig félttem. Szeretője lettem annak az embernek, akit nem szerettem, s csak túrtam magam mellett. Mindég mondotta az apám, ha elveszi azt a nőt feleségül [értsd: az apa elvesz egy asszonyt feleségül – B. Zs.], jó dolgom lesz, és selyemruhát is fogok kapni. Mégsem kellett, és attól kezdve nem kaptam semmi ruhát otthonról. Nem is tudtam, merre van Temesvár, és elmentem mégis.”

Ezután a Temesváron elkezdett „új élet” első fejezeteit ismerjük meg: barátnője, akivel együtt hányódtak egy darabig, gyereket szült, de mivel az apa (dr. L.) nem küldött segílyt, barátnője megmérgezte magát, a gyereket pedig Médi gondjaira bízta. Attól való félelmében, hogy azt hiszik, ő ölte meg a nőt, fogta a gyereket, illetve a halott nő iratait, és visszament a szüleihez Aradra. Ekkor történt az identitásváltás is:

„A rendőrség körözőlevelet adott ki ellenem. Eredménytelenül, mert akkor már Heller Magdának hívtak, mint a barátnőmet. A gyermekre nézve fontos volt ez.”

A gyerek további gondokat jelentett, és felkészületlenül érte a nőt. Eleinte keresett egy „gazdag öreg barátot”, aki eltartotta: „kénytelen voltam, hogy ne kerüljek az utcára a gyermekemmel”, majd a gyereket egy asszonyra bízva Bukarestbe utazott. Ezt Bálint így összegzi:

„Szabad a gondoktól. Közeli kisvárosba utazik. Pihen. Ismerős kereskedőkkel találkozik. Elegáns ruháit összepakolja. Bukarest. Se az anyjának, se barátjának nem szólt. Elűnt csak.”

Majd a személyes hangú élettörténet-töredék:

„Nagyon jó dolgom volt. Szeretett az az ember. Elcipelt rossz hírű mulatókba. Ott züllöttünk éjszakáról éjszakára. Részegen jártunk haza mindig. Így éltem az én fiatal tizennyolc évemmel két hónapon keresztül. Tovább nem bírtam ki. Eljöttem.”

Kolozsváron kiszáll

A „Kolozsváron kiszáll” pillanat egy teljesen új fejezetet jelentett az életében. Kolozsváron, úgy tűnik, nem céltudatosan szállt le a vonatról, és mégis ott maradt. Eltévedt, majd a férfi, akitől útbaigazítást kért, lebeszélte a továbbhaladásról.

„Nála marad. Jó lakás, tisztességes élet, hegyes levegő helyrehozza. Sorra eladja szép ruháit. Mikor már nem volt mit eladni, dolgozni próbált.”

Rövid ideig pincérként dolgozott, aztán fodrásznője a Patak utcai bordélyházba irányította, amely újabb lehetőséget és megélhetési módot kínált számára.

Egy másik szövegben – szintén Bálint átírásában – másabb (részletesebb, magyarázóbb) képet kapunk a helyzetről:

„Otthonról Temesvárra akart menni, állomáson kereskedővel találkozik, aki Bukarestbe hívja, két és fél hónapig él, kiruházza a férfi, akkor hazaküldi Aradra, de ő Kolozsvárra jön. Itt két hónapnál tovább titkos prostitúciót űz. Leány Kolozsváron. Aztán pénze lassan lefogyott, s mindent eladogatott. Régi ruháiból csak szürke gumikabátja és egy nagy sálja maradt meg. Húsz koronája volt már csak, s aznap nem evett, amikor este (sálját a nyakára csavarva) kiment a sétaterre. Szél fútt, nagy vihar készülődött, s a leány nagyon éhesen ment a kihalt sétaúton. Egyszer csak megszólított egy férfit, és szállodát kérdezett tőle. A férfi felvilágosította, hogy arrafelé már nincsen szálloda, s együtt indultak a város felé. A leány valami egyszerű kis mesét mondott el arról, hogy idegen a városban, s a bátyját várja, aki valahogyan elkerülte utazás közben. Végigjárnák a szállodákat, de sehol nem találtak szobát, a férfinak végül eszébe jutott, hogy van egy barátja, akinél a leány ellakhat egy éjszakára, s odavitte a Mikó utcába. A leány ott is maradt. Ázott sálját, kabátját megszáritgatták, s lefektették, de nem bántották. Kínálták ennivalóval is, de a leány nem fogadta el – szégyellte, s azt állította, hogy már evett. Másnap reggel cukrászdába vitte a leányt, megreggeliztette, s adott neki még húsz koronát. A leánynak azt ajánlotta, hogy menjen állásba, s a leány a Mátyás étterembe jelentkezett. A tulajdonos felvette, a haját estére fodrásznővel kifésültette, s két napig ott volt a leány. Orvosi vizitre azonban nem akart járni, és, mert a fodrásznő azt aján-

lotta neki, hogy jobb helyet szerez neki, egyik nap elment az asszonyhoz, és kérte, hogy az ígért jó helyre vigye el. A fodrásznő bordélyházba vitte.”

A bordélyházba lépés vallomásában pedig egy önmagát szégyenlősnek, ártatlannak beállító nőt találunk:

„A leányok nagyon kedvesek voltak és szépek, én elvesztem közöttük sápadt arcommal, ügyetlen mozdulataimmal. Másnap este megfésült a fodrász, a leányok kifestettek, és bókoltak, hogy milyen szép vagyok. Megszólalt a zongora, és én is ott kuporogtam a többi festett arcú leány között beteg szívvel. Két napig tartott, és így aztán látták, milyen gyenge vagyok erre az életre. Kórház, ahol a doktorok igyekeztek lebeszélni erről az életről, de hiába. Egy hét múlva újra kórház.”

Állomás, bordély, kórház

Ha megnézzük az élettörténet leggyakoribb helyszíneit, azt látjuk, hogy ugyanezekre a terekre szűkül további élete is: vasútállomás, bordély és kórház. A *vasútállomás* az iniciáció helyszíne, az a hely, ahol kerítónők fogadják az elkeseredett nőket, és amelyet – amint látjuk – titkos kapcsolatok létesítése céljából idősebb urak is egyaránt használnak. Ez a hely, amely rendszerint egy újabb életmódot, új tapasztalatokat ígér, és amely kettőbe töri a korábbi életteret. A vasútállomástól a *bordélyig* egyenes út vezet, olyannyira hogy a prostituáltak intenzív migrációjuk során szinte megszokják, hogy a bordély – akárcsak egy váróterem – otthont ad a magányosan utazó, átutazó lányoknak (pontosabban: ez az egyetlen, amely befogadja az éjszaka vándorló nőket). Temesvári útjáról, ahol egyik barátnőjét kereste, így ír levelében:

„[Temesvárra] megérkezésünkor rögtön lakás után néztünk, de kijelentették, hogy nőknek egyáltalán sehol nem szabad lakást, szigorúan ki van adva rendeletben. Így aztán lementünk a Silberbe [bordélyba], ott találkoztunk a Gittával, rögtön érdeklődtem Pipi után, de azt mondják, nem is volt ott. Az éjszakát ott töltve reggel elmentünk a kórházba, negyven üzleti leány van bent. Rémes a vizsga ottan. De sehol semmi hírt nem kaptam.”

A kórház és a bordély párhuzamos terei ennek a világnak. Kolozsváron, az egyik bordélyból való távozásakor nincs hová mennie, ezért a kórházat választja: „Eljöttem hát semmi nélkül a legnagyobb télben, azért a fiúért. Nem volt hova menjek, bementem a kórházba. Ott jól éreztem magam.” A prostituáltak a bordélyházba lépés utáni idejük nagy részét *kórházban* töltötték, egyesek éveket, mások hónapokat, ezért az ittlétükhöz számos élmény kapcsolódik. Nem véletlenszerű, hogy itt születnek az egyes élettörténetek, idekapcsolnak a levelek is. Egyszóval a teljes orvosi autoritás erőteljes szimbóluma volt.

A fenti állításaimat újragondolva úgy vélem tehát, hogy e nők életútja nem véletlenül torkollik a bordélyházba és a kórházba: ezek az ellenőrzés színhelyei, jelentős szerepet kapnak a talajvesztett nők világában. Ugyanakkor ezek voltak azon helyek, ahol fogva lehetett tartani, őrizetbe venni, és analizálni őket, illetve elzárva lehetett őket tartani a „normális” társadalomtól.

A személyes történetek jelentősége

Az élettörténetek, mivel rendszerint a kórházi kezelések ideje alatt keletkeztek, nagymértékben hatalmi nyomásra létrehozott textusok voltak, amelyek nemcsak hogy követték az orvosi utasításokat, hanem nagyon sokszor azokat az ítéleteket adták vissza az önvizsgálat során, amelyekkel a társadalom közelített feléjük: betegség, erkölcstelenség, züllés, „lejtőre csúszás” stb. Hogy ezek a szövegek mennyire külső hatásra íródtak, azt jelzi az elbeszélést irányító kérdőív felvezető szövege is:

„Utasítás. Gondolja nyugodtan át eddigi életét, és írja le az élettörténetét. De úgy, hogy abból ne hagyjon ki semmi olyan élményt, befolyást, ami az életformának alakulására döntő hatással volt. Írásában törekedjék minél teljesebb őszinteségre, nyíltságra és nagy pontosságra. Alább a kérdések hosszú sora következik. Ezeket olvassa át, mert életének átgondolását igen megkönnyítik. Kérdéseinket azonban ne úgy fogja fel, mint ha azokra külön-külön kellene választ adnia, hanem írja bele olyan folyamatosan, mint ha nem is kérdésekre válaszolna. Azokat a kérdéseket persze, amelyek nem vonatkozathatók az éltére, hagyja figyelmen kívül, és írásában ne térjen ki rájuk.”

Ezekhez képest a levelek valamivel szabadabb műfajúak, de ezek is magukon hordozzák ugyanazokat a hatalmi nyomokat (elvárások, stigmák), amelyeket a többi írás: a kérdőív, az élettörténet, a rendelésre írt napló. Médi leveleit olvasva – aki ezúttal otthon szemléli magát, tehát a szöveg egy teljesen más, nem orvosi kontextusban íródik, szemben az élettörténetekkel – azt láthatjuk, hogy az exprostituált, akit meggyőznek, hogy otthon újakezdje korábbi polgári életét („helyezkedjek egy új polgári életbe”), hasonló módon szemléli magát, mint a bordélyban/kórházban/utcán élő, foglalkozásukat úzó prostituáltak.³⁵ A foglalkozás során „sikeresen” interiorizált ítéletek tovább követik a nő életét, és megakadályozzák egy új identitás kialakításában. Az orvosi szövegekből és újságokból ismert toposzokat találunk ezekben is, a prostituált korábbi fejezetekben elemzett konstrukcióinak kombinációit: beteg test, nem tiszta vér, kiközösítés jogossága, nő/nem nő stb. Ezek olyan legelemibb szinteken is megnyilvánulnak, mint az arc szemlélése: az arc a betegség jelzője, a beteg nő (a nemi betegséggel fertőzött nő) arca beesett, fehér, testén kiütések vannak. A nyilvánosság előtt ezeket a tüneteket el kell rejtetniük, a betegnek meg kell játszania az egészségeset, hogy ne közösítsék ki.

„Úgy szerettem volna abba a társaságba belevegyülni csak azért, hogy már egyszer eleget tehessen örökös kívánságodnak (»helyezkedjek egy új polgári életbe«), de mikor az anyukámnak megemlítettem, ő azt mondta: »Hová akarnál te menni azzal a bánatos arccal, fekete ruháddal, ’iszen te nem vagy olyan, mint más leány, te mindig mintha temetésről jönnél, olyan vagy. Te beteg vagy, maradj itthon nyugodtan.« És ez nekem úgy, olyan nagyon fájt. Nem tudom, mért éppen ma töltött el betegségem tudata szomorúsággal, ’iszen ezelőtt azt éppúgy tudtam, éppúgy éreztem, mint ma, és mégis talán azért, mert éppen az anyám is úgy felismerte bennem, mint más.” (Médi levele, 1921. augusztus 7.)

Utólag...

Bár a címben kolozsvári prostitúciót jelöltem meg, valójában nem helytörténetet szerettem volna írni, vagy legalábbis nem a szó eredeti értelmében. Nem a helybeli polgárság, magyarság és románság helyzetéről akartam írni, hanem egy probléma, a prostitúció kezelésmódjáról. Ez jóval inkább viszonyelemzés, a mi és az ők, a helyi és az idegen, női és férfi, polgári és nemzeti, a megszokott és a szokatlan stb. ellentétpárok mentén szerveződő, hol egymással párhuzamos, hol egymással kereszteződő viszonyok története. Ezen viszonyok alaposabb szemügyre vétele világítja meg számunkra a – korban látszólag kaotikusnak tűnő – prostitúciós intézményhez való viszonyulást is. A korábban megvillantott értelmezési keretet, a prostitúciós állapotot és a ráépülő kondíciók rendszerét továbbgondolva itt tulajdonképpen nem az *állapot* változásait érzékelhetjük, hanem a *kondíciók* dinamikus fejlődését és ezek politikai, ideológiai rendezését. Ami az *állapotot* változatlanul hagyja, az a *politikai* és a *lokális* alap közötti állandó feszültség. A politikai, jelen esetben egyben biológiai (tehát biopolitikai) alapállás ideológiák, normák felől közelíti meg a prostitúciót. Ennek továbbgondolásához Carol Smartnak a kezelhető és rakoncátlan testről írott értelmezési keretét is felhasználom. A prostituált testét a jogszabályokat alkotó (ezúttal orvostársadalom) „kezelhető testnek” találja, legalábbis a különféle reprodukciós, születésszabályozási, abortuszt és csecsemőgyilkosságot, de a házasságot magát irányító és más, főként közegészségügyi rendelkezések révén azzá kívánja tenni. Leszabályozza a teret, folyamatosan új szabályokat alkot, és új hatalmi aktorokat nevez meg. Ezzel a biológiai alapállással szemben van egy morális, alapvetően nem politikai, hanem lokális értelem-szervezési elv is, amelynek megvannak a maga normái, és amely továbbra is rakoncátlan testnek tartja a kéjelgést űzőt, és a maga kénye-kedve szerint alakítja annak sorsát: felhasználja őt vagy elúzi, azonban mindkét esetben a prostitúció intézményének kedvez. Ez utóbbi az általam vizsgált korban erőteljesebbnek tűnik, mint a politikai, működése főként ellenállási formákban mutatkozik meg, amint a prostitúció helyi rendszerének továbbélését biztosít, de a prostituált deszocializációját is ennek működése eredményezi. Ő a felelős a prostitúció megengedett/tiltott határterületén való megmaradásáért is. Ez a rendszer, bár korántsem mentes az előző, a szexust normatív alakító (vallási, politikai, ideológiai) diszkurzív hatalmi gyakorlatoktól, nem mutat olyan dinamikus változást, mint a politikai, habár az megpróbálja a szabályozó gyakorlat részévé tenni és folyamatosan átalakítani. Ez a „differenciált testeket” létrehozó, körbehatároló, forgalomban tartó ellenőrző hatalom (Butler 2005:15) különböző *kondíciókat* teremt, amelyek a norma részeiként funkcionálnak: a lecsúszott polgárasszonyét, aki bordélyban talál szállásra és munkára, a kéjsóvár kéjhölgyét, aki számára randevúházakat ad használatba úgy, hogy hol ígéretet tesz arra, hogy titokban kezeli az ügyét, hol elítélően és megvetően kizárja őt a nemzetből, a beteg prostituáltét, aki számára létrehozza a kórházat és a különféle javítóintézeteket, az eredendően elmebetegséggel születő prostituáltat, akit vallatni és pszichésen kezelni kell stb. Ezek a kondíciók más és más diszkurzív elemeket foglalnak magukban, amelyek a nyilvánosság szintjén is alakot öltenek (a sajtóban), leghatásosabbak viszont akkor, amikor teljesen interiorizálódnak: ezeket a személyes élettörténetekben követhetjük végig. Úgy gondolom tehát, hogy ez a változatos, mind horizontálisan, mind vertikálisan eltérő formáit hozó úrinő-diverzifikáció ebben a gondolatrendszerben érthető/közelíthető meg. Ebből

a perspektívából nézve már nem tűnik konfúznak ez a többarcú úrinő-konstrukció, hanem leginkább egy helyi gyakorlatra és közösségi normarendszerre telepedő sokszínű hatalmi, ideológiai harc eredményeként olvasható: ezt a változatos arcot a változatos kondíciók teremtik, amelyek viszont egy sokkal lassúbb ütemben módosuló tényezőre, a prostitúciós állapot akarására nehezednek.

JEGYZETEK

1. Az általam elemzett kolozsvári prostitúciós anyagok jó része Bálint Zoltán hagyatékából származik. (Telesi László Intézet irattára, [TLI] 2880/2000). Köszönet Vörös Baláznak, a Bálint-hagyaték örökösének, amiért rendelkezésemre bocsátotta az anyagot, és Bárdi Nándornak a gondosságáért, amellyel követte a forrás sorsát.
2. A kolozsvári prostituáltak dualizmus kori szabályozásáról lásd Gyarmati 2003.
3. A *prostituált* kifejezést, valamint az ezen belüli alkategóriák megnevezését (bárcás, utcai, titkos prostituált, kicsapongó úrinő, luxuskurva) és az egyes helyzetekre, cselekvésmódokra utaló kifejezéseket (kitartott, klienseket szerez, szemérmetlen cselekedet stb.), valamint a prostitúció intézményében további szerepeket kapó személyek megnevezéseit (kliens, futtató) rendkívül problematikusnak látom, és ezek folyamatos újraértékelését, újragondolását tartom szükségesnek. Éppen ezért fontosnak találom megjegyezni, hogy bár ezek megnevezésére mindig a korabeli nyelvhasználatot veszem át, és azt kontextualizálom – ugyanis társadalomtörténeti szempontból szükségesnek vélem –, mindezt anélkül teszem, hogy eközben bármiféleképpen „azonosulnék” velük. Ez a fogalmi szinten is megmutatkozó sokszínűség, az egyes diszkurzív hangok kiválasztása és alapos szemügyre vétele a további, a kritikai gender-szempontú diszkurzív vizsgálatban nyújt segítséget.
4. A fogalom a francia társadalomtörténetből ismert, 19. századi párizsi városrendezési módokhoz kapcsolódik, amelyeknek elve a megtisztítás, szabályosság, szimmetria volt (Benevolo 1994:197).
5. A kolozsvári prostituáltakkal szembeni hol nagyon elutasító, hol részben elfogadó magatartásmódra már a 16. századtól utalnak források (Asztalos 2004:275–277). Egy 1845-ben tett rendőri jelentés szövege már az úri származású prostituáltak kezelésmódján dilemmázik. A szövegben elkülönítik a Kolozsvárt található prostituáltak típusait, megjegyezvén, hogy „Az idevalókat természetesen nem lehet kiűzni, az idegeneket sem, mert ezeket nem lehet olyan alacsony személyeknek tartani, »s azért sem, mert ilyen első osztályba tartozó kéjhölgyeket, ha egészségesek s kereskedésüket cégéresen nem viszik, minden jól rendezett városban, ha nem is nyilvánosan megengedni, de elnézni szükséges. Hogy miért? Ez bővebb fejleményt nem kíván.«” (Pataki 1925:172.)
6. Lásd az előbbi Pataki-idézetet.
7. Itt két szöveget hasonlítok össze: Kolozsvár sz. Kir. Város törvényhatóságának rendőri kihágásokat érintő szabályrendeletei. Kolozsvár, 1882; Előadói javaslat a prostitúciónak Kolozsvár sz. kir. város területén leendő rendezése iránt. Kolozsvár, Gombos Ferencz Könyvnyomdája, 1902.
8. A szolgáltatásokat a randevúházakban képzelték el.
9. A legtöbb bordélyházat a városközpont közelében működtették: a legismertebb bordélyok a Búza, a Lépcső és a Forduló utcában, a Fellegvári úton, illetve a Patak utcában voltak.
10. Az 1930-as „odafigyelés” nagyszámú prostituált regisztrációját eredményezte, ami leginkább a „megelőző kezelések” számának megugrásában figyelhető meg. 1930-ban 168 prostituáltat jegyezték be a kolozsvári Ambulatóriumba, és senki nem részesült „megelőző és megerősítő kezelésben”, 1931-ben háromszázra ugrott a bejegyzettek száma, a megelőző kezeléseké pe-

dig nulláról 3695-re. 1935-ben pedig, amikor a napi orvosi vizitet rendelik el Kolozsváron, a 329 bejegyzett személyt 30 908 alkalommal részesítik megelőző kezelésben, ami az öt évvel korábbi gyakorlathoz képest tízszeres növekedést mutat. Ennek elemzését lásd Bokor 2005a.

11. A prostitúció általános okának meghatározása ugyancsak nemi alapon történik. Comșia (Moldovan-tanítvány, az eugenikai folyóirat egyik lelkes szerzője) szerint a férfi érzékiségében valami ősi reminiscencia uralkodik: a zsarnokság és a többnejűség, és a vágyak alkalomtól függő kielégítéséé, míg a nőben az alárendeltség és a moderáció érzései. Ez – az alárendelődségi vágy – szerinte biológiai szükséglet, ugyanakkor eredeti tulajdonság is, „éppen ezért a nő belesése a prostitúciós hálóba egy sokkal nagyobb anomáliát feltételez, mint a férfi könnyelműsége” (Comșia 1929:377).
12. A női varrodát 1919-ben hozták létre, hogy „segítséget nyújtsanak a prostituáltaknak, akik abba szeretnék hagyni a prostitúciót és munkásnők kívánnak lenni” (Stanca 1925:60). 1920–1921 között hatvankilenc nőt foglalkoztatott ez a varroda, de ezek között prostituált foglalkozásúként beazonosított csak tizenkilenc van, ezenfelül találunk közöttük ápolót, kasszírót, pincérnőt, cselédet is. Ami közössé teszi őket, az a nemi betegségük: harminckettőt szifilisszel, tizenkettőt gonorrhoeával kezeltek, a többit „más betegségekkel” (Stanca 1925:63).
13. Ez a folyamat nyilvánvalóan nem ment ilyen egyszerűen, tudjuk ezt a sajtóban megjelenő későbbi cikkekből és az orvosok folyamatos dilemmázásaiból afőlött, hogy miként lehetne ellenőrizhetővé tenni az ezúttal illegálisan működő bordélyokat és a nyilvános helyeken egyre nagyobb számban megjelenő prostituáltakat. A prostitúciós tevékenység büntetetté nyilvánítását csak jóval később, az 1940-es évek végén tárgyalták újra, és végleges formáját 1950-ben kapta, amikor nemcsak a prostituált futtatása, a vele való kereskedés, hanem maga a prostituált saját testének áruba bocsátása is szigorú büntetést vont maga után.
14. Baloldali értelmiségi, aki újságírói munkája révén került kapcsolatba a Stanca-féle kórházzal. Egyike azon kevés magyarnak, aki részt vett a román nemzetépítés folyamatának részeként a kórházi/orvosi szféra működésében.
15. Bálint Zoltán: *Tájékoztató*. (Kézirat, TLI, 2880/1/2000.)
16. A morális reformok születése jellemezte Katherine Sorrels szerint az erdélyi szászok ráhangolódását is az eugenikai diskurzusra, „az egészség vált a nemzeti kohéziót biztosító ideológiai alappá, politikai pártoktól függetlenül, egy szociális felkavarodás időszakában” (Sorrels 2000:39), de a román és magyar asszimilációs politikákkal szembeni ellenállás eszközeként.
17. „[...] mi, románok megőriztük az etnikai azonosságunkat. És így lesz ez a jövőben is, hacsak Önök, férfiak, nem taszítanak bennünket a komolytalanság lejtője fele.” (Adelina Istrate: Femeia română și lucrurile serioase. Patria 1930. jún. 18.:7.)
18. Ugyanis az eugenikusok számára a nő személyes tere a család és a ház, semmi keresnivalója nincs a nyilvános életben, a politikában, ezért a feministákat mint az eugenika született ellenségeit emlegetik.
19. Vegyük például az általuk elképzelt új társadalmi hierarchiát, amelyet ők maguk az új társadalmi rend mintájaként hoztak létre. Ennek csúcsán az egészséges, felsőfokú végzettséggel rendelkező, általában a politikától és az adminisztrációtól távoli területeken működő román férfiak voltak (az új eugenikai elit). Újabb réteget jelentettek a parasztok, a hierarchia alján pedig azok a román nők voltak, akik teljes körű háziasszonyi szerepüket becsületesen, a nemzet érdekében felvállalták. Mindenki, aki etnikai, szexuális szokásait, életvitelét tekintve más volt, a nemzet eugenikája szempontjából hibásnak (*disgenic*) számított, és nem lehetett része a nemzet egészséges testének (lásd az eugenika által kezdeményezett új hierarchia további részletes elemzését Bucur 2005:174).
20. Például „Elpusztul Erdélyben a magyar középosztály. Lassu éhhalál pusztítja el őket. A magyar középosztály fiaiból csavargók és inasok lesznek, a lányokból pedig prostituáltak.” (Hétfői Friss Ujság 1923. április 16.:2.)

21. Alain Corbain kifejezése a városba emigráló munkások igényeihez igazodva alakított bordélyokról és más prostitúciós helyszínekről, szembeállítva a polgárság egyre kifinomultabb prostitúciós elvárásaival és alakuló szokásaival, a titkosan űzött prostitúció fogyasztásával (Corbain 1986:218; 1999:210).
22. Egy éjjeli tivornyahely tulajdonosa tegnap rá akarta tenni a kezét egy kolozsvári urilányra. Kolozsvári Friss Ujság 1929. márc. 9.:1.; Boudoirból az utcasarokra. Egy megakadályozott öngyilkosság története. Hétfői Hírlap 1921. jún. 20.:2.; Összeesett az éhségtől az utcán. Egy jó családból származó nő tragédiája. Hétfői 1917. máj. 7.:3.; Az öngyilkos Szabados Lujza előkelő bukaresti családból származik s csak Kolozsváron kezdett titkos prostitúcióval foglalkozni. Kolozsvári Friss Ujság 1930. jan. 1.:2.; Postai tisztviselőnői állásból a bordélyházba akart menekülni a szerelem fiatal áldozata. Kolozsvári Friss Ujság 1929. júl. 14.:2.; Szomorú sorok egy elzüllött uccaleány életéről, aki ötszobás szülői lakásból került az éjjeli mulatóba. Kolozsvári Friss Ujság 1929. dec. 25.:9.
23. Tükör 1922. jan. 12.:18–19. (A Tükör kolozsvári magyar nyelvű riportlap volt, a társadalmi problémákat előszeretettel tárgyalta, a politikai jelentések szinte teljes mértékben hiányoztak belőle.)
24. Hétfői Ujság 1923. okt. 8.:2.
25. Hétfői Ujság 1923. dec. 3.:2.
26. Ehhez az összefüggéshez szolgáltat adatokat az európai történelemből Fuchs–Thompson (2005). A 19. század végi erdélyi problémákat: a modern (városi) és a tradicionális (falusi) nő képzetéhez tartozó ellentéteket, a tradicionális és modernitás, illetve a privát és nyilvános szférában való női szereplés körüli vitákat, valamint a reformista nőképzeteket (Madonna versus kurva) részletesen elemzi Vári Sándor (1995). Az erdélyi életmódváltozások igen jó összefoglalóját Cosma Ghizela írásában találjuk. Ő olyan problémákat elemez, mint a nyilvánosság demokratizálására való törekvés, a tömeges város fele történő migráció, a házasság, az együttélés és a válás (Cosma 1998).
27. Bár vitatható lehet, hogy a deszocializáció valóban leírja-e azt a folyamatot, amely a rabszolgák elhurcolását jelentette, a kifejezést és a kifejezés meghatározását egyaránt alkalmasnak érzem a prostituált helyzetének meghatározására.
28. A deszocializációt nem a szocializációval ellentétes fogalomként értem ebben a kontextusban, hanem a szocializációt követő életszakasz egyik pontján bekövetkezett törésként, amely teljesen más helyzetbe illeszti a nőt.
29. A korabeli magyar sajtóban leközlött hirdetések közt több, igencsak kendőzetlenül „őszinte” felhívást is találunk. Ezek közt egyrészt fellelhetők az igénylők hirdetései, de annál több a magát valamiért/valamennyiért hirdető úrihölgy is: „Nem független uriember keresi olyan discret urinő barátságát, kinek saját lakása van. Discret jeligére.” (Kolozsvári Friss Ujság, 1930.) „Melyik uriember volna hajlandó 2000 lejjel fiatalasszonyt kisegíteni? »Utazni szeretnék« jeligére.” (Kolozsvári Friss Ujság, 1931.) „20 éves asszonyka 4000 lejt kér csak igazán uriembertől. Jelígem »Nagyszerű öröm«.” (Kolozsvári Friss Ujság, 1931.)
30. A kolozsvári Női Kórház ellenőrző irodájában egy sajátos kérdőívet készítettek elő, amely nemcsak a prostituáltak fizikai állapotára, hanem eddigi életvitelére is nagyon részletesen rákérdezett. A kérdőívben az orvos minden tesztet (magyar nyelven) külön rögzített, valójában mi csupán ennek a végterméknek vagyunk a birtokában (TLA irattár 2880/11/2000). Többé-kevésbé ugyanezen adatok feldolgozását találjuk meg a Bálint–Stanca-féle elemzésben is, amelyet 1924-ben tettek közzé a *Clujul Medical*-ban (Bálint–Stanca 1924). Módszertani szempontból igen jelentős ez az anyag, ugyanis nemcsak a prostituáltakról szerezhetünk ismereteket, hanem a kérdésmegfogalmazások alapján a vizsgáló szándékáról, prostitúcióról szóló koncepcióiról, illetve az ebben részt vevőkről is.
31. Amit még ezekről a „női foglalkozásokról” tudnunk kell: rendszerint ezek ugródeszkának, a

- prostitúció felé vezető útnak számítottak, a vendéglős, a szállodás részt vett a „futtatásban”, része volt annak a kapcsolati hálónak, amely az intézményt működtette.
32. A történehez tartozik az is, hogy Bálint doktort Médihez is, akárcsak még néhány „körtársához”, feltehetőleg bizalmas, úgymond szerelmi viszony fűzte. A szövegek átírásakor gondja volt arra is, hogy a kedveskedő becézéseket kihagyta, sőt azokat a részeket is, amelyek kettejük viszonyára utaltak volna (ezeket az eredeti levelek és az átiratok összevetéséből tudjuk). Például a Bálint átiratában szereplő „Elég jól érzem magamat, csak borzasztóan unalmas itten” eredeti formájában így hangzott: „Elég jól érzem magamat, csak borzasztóan unalmas itten. Eddig még mindig velem voltál, pedig egy percre sem hagytalak el magamtól, de ez csak némi- leg fedezte unalmas perceimet. Százszor és ezerszer is elmondtam: »ha most itt volna mellettem az én Zolikám is, milyen jó volna.«”
33. Prostitúáltak levelei Bálint Zoltánhoz (TLA 2880/12/2000).
34. Médi levélcsoomagjának végén egy magáról is egyes szám harmadik személyben beszélő hang szólal meg: („A férfi már több levelére nem válaszolt a nőnek. Tíz napja nem írt már a nő sem. Végül mégis Kolozsvárra jött, és innen a következő levéllel búcsúzott el a férfitől, akit nem sikerült viszontlátnia többé.”)
35. Ugyanezt látjuk Berta és Coca leveleiben is, ezek elemzésére most nem kerül sor.

IRODALOM

ANTE-PROECT

1920 Ante-proect. Pentru modificarea articolelor din legea sanitară referitoare la combaterea boalelor veneriene. Buletinul Direcției Generale a Serviciului Sanitar 11–12:419–425.

ASZTALOS LAJOS

2004 Kolozsvár. Helynév- és településtörténeti adattár. Kolozsvár: Kolozsvár Társaság – Polis.

BAIULESCU, MARIA

1927 Rolul biopolitic al femeii române. Buletin eugenic și biopolitic 2:140–148.

BÁLINT ZOLTÁN – STANCA, DOMINIC

1924 Studiu statistic asupra 200 prostituate. Clujul Medical 9–10:254–261.

BĂLUȚĂ, IONELA

2002 The construction of the feminine sexual identity through. The hygiene treatises: The second half of the 19th century Romania. Romanian Philosophical Studies 4:267–282.

2005 Surveiller et punir: les médecins et la réglementation de la prostitution dans la seconde moitié du XIX^e siècle roumain. In Bonnes et mauvaises mœurs dans la société roumaine d’hier et d’aujourd’hui. Băluță, Ionela – Vintilă-Ghițulescu, coord. 173–211. Bucharest: New European College.

BENEVOLO, LEONARDO

1994 A város Európa történetében. Budapest: Atlantisz.

BOKOR ZSUZSA

2005a A prostituált teste mint az orvosi hatalom önlegitimációs eszköze a két világháború közötti Kolozsváron. *In* Lenyomatok. 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról. Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 65–100. Kolozsvár: Kriza Könyvek.

2005b Promiszkuus úrinőből futóbárcás, futóbárcásból hivatásos prostituált. Technikák a prostituáltak marginalizálására és a nemzeti térből való kizárására. *Regio* 16(3):47–66.

BUCUR, MARIA

2005 Eugenie și modernizare în România interbelică. Iași: Polirom.

BUTLER, JUDITH

2005 Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól. Budapest: Új Mandátum.

COMȘIA, OVIDIU

1929 Prostituția. Definiția, originea și aspectele ei istorice. *Buletin eugenic și biopolitic* 11–12:375–383.

1940 Elita etnică. *Buletin eugenic și biopolitic* 1–3:1–7.

CORBAIN, ALAN

1986 Commercial sexuality in nineteenth-century France: A system of images and regulations. *Representations* 14(1):209–219.

1999 Szexuális nyomor és prostitúciós kínálat. *In* A nyilvánvaló nők. Prostitúció, társadalom, társadalomtörténet. Léederer Pál, szerk. 209–227. Budapest: Új Mandátum.

COSMA, GHIZELA

1998 Stilul de viață urban în România interbelică. Cluj-Napoca: Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de istorie și Filozofie. (Doktori disszertáció, kézirat.)

DĂRĂMUȘ, LUCIAN

2001 Dinamica în sistemul reglementarist la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX în spațiul urban transilvan. *Cazul reglementării prostituției în comitatul Alba Inferioară. Erasmus* 12:172–177.

DIECKMANN, WALTER

2000 A politikai kommunikáció stílusai. *In* Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus. Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt, szerk. 79–113. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas.

FUCHS, RACHEL G. – THOMPSON, VICTORIA E.

2005 Women in nineteenth-century Europe. New York: Palgrave-Macmillan.

GÉRAUD, MARIE-ODILE – LESERVOISIER, OLIVIER – POTTIER, RICHARD

2001 Noțiunile-cheie ale etnologiei. *Analize și texte.* Iași: Polirom.

GYARMATI ZSOLT

2003 A kolozsvári prostitúció dualizmuskori szabályozása. *In* Rodosz-tanulmányok. Közgazdaság-, jog- és történettudomány, 4. Gyarmati Zsolt – Geambașu Réka, szerk. 187–203. Kolozsvár: Kriterion.

MOSSE, GEORGE L.

1985 *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe.* Madison–London: University of Wisconsin Press.

PATAKI JENŐ

1925 Adatok a prostitúció történetéhez Kolozsvárt. *Erdélyi Orvosi Lap* 15–16:168–172.

SORRELS, KATHERINE

2000 *Eugenics and the Transylvanian Saxon nationalist response to assimilation pressure, 1880–1925.* Budapest: Central European University. (Magiszteri disszertáció, kézirat.)

STANCA, DOMINIC

1925 Spitalul de femei și ambulatorul policlinic din Cluj în cei cinci ani de funcțiune (1919–1923). *Clujul Medical* 3–4:60–65.

1929 Ambulatorul policlinic ca organ special în combaterea plăgilor sociale. *Clujul Medical* 3:127–134.

VÁRI SÁNDOR

1995 Alice în oglindă sau repere pentru o imagologie a femeii în mediile urbane transilvănene de la sfârșitul secolului XIX. *In Viață privată, mentalități colective și imagin social în Transilvania.* Mitu, Sorin – Gogâltan, Florin, ed. 284–292. Oradea–Cluj: Asociația Istoricilor din Transilvania și Banat – Muzeul Țării Crișurilor.

WEBER, CAROL

1935 Ambulatorul policlinic. *In Probleme demografice Clujene și raport de activitate pe anul 1935.* Vlad, Petre, ed. 102–109. Cluj: Serviciul Sanitar și de Ocrotire al Municipiului Cluj. Institutul de Arte Grafice „Universala” S. A.

ZSUZSA BOKOR

”My motto is great pleasure”. Prostitution of ladies in Kolozsvár between the two world wars

Prostitution is a living social phenomenon influenced by local norms, demands, judgements and stereotypes. At the same time it is effected by economic and social circumstances as well as political decisions. This inquiry focuses on the system of prostitution in Kolozsvár between the two world wars and within this topic aims to depict the construction of ‘ladies’. One of the basic questions is how this concept could have marked very different groups not only in different periods but also in distinct discourses. The author does not try to construct strict definitions instead she will map and interpret relevant constructions, emphasising the fine variants with regard to roles or possible roles. Attention is paid to the social and cultural dimensions (group, class, gender, ethnicity) along which the relevant categories get meaning.

2006 9 (2): 161–185.
Tabula

Morális elvek az erdélyi falusi gazdálkodásban

A szerző tanulmányában azt vizsgálja, hogy milyen erkölcsi elvek szerint szerveződik a mai erdélyi falusi gazdálkodás, és elemzése során a morális ökonómia újra-gondolt és az erdélyi viszonyokra alkalmazott megközelítését alkalmazza. A tanulmány kiindulópontja, hogy a mai *paraszti* gazdálkodásban működő morális elvek összessége a történetileg is meghatározott kényszerhelyetekkel, valamint a rendelkezésre álló erőforrások optimális kihasználására tett törekvésekkel áll összefüggésben, és ekképp a gazdálkodási rendszer mentális fenntartójaként is tekinthetünk rá. A kérdések, a feltevések és az állítások kifejtése érdekében – a morális ökonómia hagyományából kiindulva – a tanulmány egy saját modell keretében elemzi a morál működésének külső és belső kapcsolatokban jelentkező két szintjét, és bemutatja azokat a jellegzetességeket, amelyek a közösség és a hatalom falusiak által elképzelt viszonyát, valamint a közösségen belül a helyes életről alkotott normatív képet meghatározzák.

Bevezetés

Egy történet szerint élt Siménfalván egy ember, aki meg szeretne volna akadályozni, hogy felesége akkor vegyen a lisztből, amikor erre kedve támad, ezért a lisztesládába egy legyet zárt. Abban reménykedett, hogy mivel a légy kirepülése esetén kiderülhet a turpisság, ez majd megakadályozza a feleségét a liszt indokolatlan elvételében. No hiszen – így a történet mesélői –, az asszonynak is megvolt a magához való esze, legyet ő is tudott fogni! A módszer tehát nemigen vált be. A történet persze a fősévnyeségről szól, ám ugyanakkor a végletekig vitt paraszti beosztásról is érzékletes képet fest. Mert bár a szomszédos falvak a történetet több mint enyhe gúnnyal mesélik, ha nem is ilyen végletekben, de ők maguk is ennek a paraszti, a termelést és a fogyasztást egyaránt meghatározó etikának vetik alá magukat, amikor úgy akarnak túlélni és, ha lehet, gyarapodni, hogy egyben a közösség elvárásainak is megfeleljenek.

A paraszti¹ gazdálkodás megszervezését egy olyan erkölcsi vélekedésrendszer befolyásolta, és részleteiben befolyásolja ma is, amelynek tanulmányozását és elemzését a morális ökonómia eszköztárát felhasználva végezhetjük el. A következőkben – az erdélyi falu² gazdasági gyakorlatára vonatkoztatva – egy ilyen elemzést végzek el. Elemzésem keretében bemutatom a morális ökonómia fogalmának forrásait, valamint azt, ahogy én értelmezem a fogalmat. Az elemzésbe bevonom az erkölcsi vélekedések kialakulásának és főként fennmaradásának gazdasági és társadalomszerkezeti, munkaszervezeti feltételeit, kitérek a morális ökonómia mint értelmezési keret alkalmazásának kérdéses pontjaira is, és végül a morális elvek működését és megváltozását elemzem a falu külső és belső kapcsolatainak szintjén.

Célravezetőnek tartom a morális ökonómia felől megközelíteni a mai erdélyi falusi gazdálkodás és gazdaság³ leírását és értelmezését, mindamelllett nem állítom, hogy ez a

megközelítésmód új lenne, hisz – amint majd arról később részletesen beszélek – az élet egészével és ezen belül a gazdasággal és a munkával kapcsolatos szigorú elveket már mások is felismerték. Következésképp az én feladatomban az, hogy amit eddig írtak, azt igyekszem összefoglalni, és a saját tereptapasztalataimra vonatkoztatni. Ennek értelmében nem is abban reménykedem, hogy a tanulmányban új vagy megdönthetetlen állításokat talál az olvasó, sokkal inkább abban, hogy a dolgozat kérdések sorát, a kérdéseken keresztül pedig új válaszok lehetőségét fogja felvetni.

Kiegészítés a bevezetéshez: a paraszti gazdálkodás öröktől fogva adott rendjéről

A valamikori paraszti világról úgy tartjuk, hogy morális elvei és világlátása az élet egészét áthatották, és hogy egyfajta arányosságérzet volt jelen az életvilág minden szegmensében, ekként a gazdálkodásban is. Az élet és ezen belül az élettevékenység jelentős részét adó gazdálkodás, mezei munka ilyenképpen való szerveződését összefüggésbe hozhatjuk a paraszti termelés egyik fő jellegzetességével: a parasztember az élő környezetével került mindennapos kapcsolatba, és ebből úgy kellett elvonnia a javakat, hogy azok folyamatosságát – mind a természeti, mind a társadalmi, mind az emberi erőforrások tekintetében – biztosítsa.⁴

A parasztságról alkotott idilli kép ugyanakkor már nyilvánvalóan illúzió, és nemegyszer épp a témával foglalkozó szakemberek keltette illúzió, holott az egységes rendszer megbomlását már a 19. század végéről dokumentálhatjuk, amikor a piac szerepének növekedése, a piaci nyitás az élet egészének átszervezésére kényszerítette a parasztokat. Noha az egységes rendszert illúzióknak nevezem, ennek ellenére úgy gondolom, hogy lehet még a parasztélet hagyományos rendjéből fakadó jelenségeket látni, például lovas gazdákat, akik a szekerek mögött gyalognak, amikor az nagy teherrel kaptatón halad felfelé, sőt a löcsnek, a szekér oldalának támaszkodva sokszor még taszítóerőt is kifejtenek, hogy igás állataikat kíméljék. Ez nyilvánvaló példája az emberi és állati erőforrások egyidejű használata egyensúlyba hozásának. Ez és az ehhez hasonló példák bizonyíthatják: a mai falusi emberek – akiket kérdőjellel nevezhetünk parasztoknak – bizonyos helyzetekben úgy tekintenek környezetükre, mint véges erőforrások összességére, és cselekvéseiket ezen elképzelés jegyében szervezik meg. Ezeket az elképzeléseket nevezem én ebben a dolgozatban morális ökonómiának, és a gazdálkodáshoz, a gazdaságirányításhoz, az anyagi gyarapodáshoz kapcsolódó, közösségileg fenntartott vélekedéseket értem rajta, amelyekben a parasztok kifejezésre juttatják, hogy milyenek kellene lennie a hatalom és a lentic, a város és a falu kapcsolatának, a falu kisebb közösségeit összetartó intézményeknek, illetve az egyén és az őt integráló közösség viszonyának.⁵ Mindezzel nem áll szándékomban az erdélyi faluhoz kapcsolódó, néhol még ma is tapasztalható mítoszt építeni, és azt mondani, hogy az emberek itt különösen tiszták, romlatlanok, és cselekedeteiket egy magasabb értékű elvnek vetik alá. Csupán egy jelenséget értelmezek.

A morális vélekedések rendszerének tanulmányozását épp azért vélem fontosnak, mert úgy tűnik, hogy valamiféle gazdaságot irányító erkölcsi norma ma is megvan, ám épp az

a kérdés, ez ma mennyiben működőképes, hisz a paraszti világ egységét adó külső és belső tényezők jó része mára már megváltozott. Ha van is állandóság tehát, az valahol a mélystruktúrákban lelhető fel, és a felszínen folyamatos változásoknak lehetünk tanúi, hisz az utóbbi tizenhat-tizenhét évben, de azt megelőzően, az utóbbi fél században igencsak gyorsan alakultak át azok a keretfeltételek, amelyek a paraszti világ jellegzetességeinek kialakulásához hozzájárultak, következésképp az erőforrásokhoz való hozzáférés jellege is megváltozott, az erőforrások diverzifikálódtak, így az egyensúlyi helyzetek keresése is más jelleget öltött. Mihelyst a feltételek változnak, a falusi gazdálkodás is kényszerű változásokon megy át, amit a morális elképzelések óhatatlan változása kísér.

Az előbb említett hagyományossággal és a morális ökonómia vonatkoztatási pontjaként kezelt gazdálkodással összefüggésben jelen tanulmány megírásában két fontos kiindulópontom van, és igyekszem a továbbiakban feltevéseim mellett érvelni: 1. az erdélyi, családi háztartásokban megszerveződő mezőgazdasági termelés nem integrálódott a kapitalista rendszerbe, családi elvű,⁶ és némiképp ebből fakadóan 2. a gazdálkodási rendszer egésze a társadalmi viszonyokba és a helyi tudásokba ágyazódik. A morális hagyományok fennmaradásában lényeges tényezőnek látom a kényszereket, hisz ez az ellentmondásokkal terhelt rendszerváltozás falusi gazdálkodóinak útkeresésében is lépten-nyomon tapasztalható: az utóbbi években általam és mások által folytatott vizsgálatok azt mutatják, hogy bár a falusi gazdaságok mintakövetései és megélhetési stratégiái változatossá váltak, ezekben legtöbbször felfedezhető a választás mögötti kényszer. Úgy tűnik, a kissé önellentmondó *kényszerstratégia* kifejezés – mely a stratégia szóból épp a lényegét jelentő hosszú távú, tudatos tervezést iktatja ki – plasztikusan írja le azokat a helyzeteket, amelyekben a paraszti gazdaságoknak dönteniük kell. A közösség által termelt és fenntartott, bizonyos mértékben a közösségi ellenőrzés részét alkotó morális rendszert a kényszerstratégiák velejárójának tekintem.

A morális ökonómia fogalmának forrásai – és ahogy én használom a fogalmat

A morális ökonómia fogalmának és a hozzá kapcsolódó jelenségeknek az értelmezésében a fogalmat először használó angol társadalomtörténész, E. P. Thompson, a történészként és antropológusként egyaránt számon tartott James Scott és a vele vitatkozó Samuel Popkin, valamint a magyar társadalomtudósok közül a néprajzkutató Hofer Tamás és a szociológus Dessewffy Tibor munkáiból indulok ki (Thompson 1963; Scott 1976; Popkin 1986; Hofer 1994; Dessewffy 1996). Nem a diszciplínák szigorú határaiba vettem hitem okán soroltam fel – meglehet egyébként, hogy hibásan –, hogy kit hová sorol a tudomány: először is jelezni kívántam vele, hogy a probléma milyen széles körben vált ki érdeklődést, és hány tudományterületet érint. Másodszor a történészeket érdeklő problémaként a jelenséget egy jól meghatározott történeti dimenzióban értelmezhetjük: Thompson 18. századi angliai adatokból indul ki, James Scott (és Samuel Popkin) pedig az 1930-as évek burmai paraszti világát elemzi, míg Hofer Tamás az *igazi parasztok* életében, tehát a kollektivizálás előtt követi nyomon a morális ökonómia működését. Az

önszabályozó piacok megjelenése és uralkodóvá válása, a kapitalista gazdálkodás előtti mentalitás történeti távlatokban való megjelenítése és mai anyagon való használata csak látszólag vezet ellentmondáshoz. Bár nem állítom azt, hogy a mai erdélyi parasztgazdák úgy gondolkodnának, mint a 18. században formálódó angol munkásosztály vagy a 20. század elejének délkelet-ázsiai parasztjai, érvelésemben abból indulok ki, hogy az erdélyi paraszti gazdálkodás fejlődése ellentmondásos folyamat – mint fentebb említettem, csak részlegesen integrálódott a kapitalista gazdaságba –, következésképp a nem piacelvű gazdálkodással rokonítható elvek működnek benne. Végző soron E. P. Thompson és James Scott is amellet érvel, hogy – a költség-haszon kalkulációval szemben – ezek a morális elvek a mérvadóak a nem piacelvű gazdálkodásban, és Samuel Popkin is ebből indul ki, még ha vitatkozik is ezzel az elgondolással. Az *erkölsi gazdaságtan* – ahogy Popkin fordítói magyarázták (vö. Popkin 1986) – tehát a piacgazdálkodást megelőző rendszerre érvényes, és mivel az egyik feltevésem az, hogy az erdélyi falusi gazdálkodás a fejlődésben megrekedt,⁷ ennek következtében azt is állítom, hogy működésében a morális elvek minden szinten hangsúlyosabb és sokkal fontosabb szerepet játszanak, mint a piachoz igazodó, vállalkozásszerű mezőgazdasági üzemekben.

A morális ökonómia tehát Thompson munkásságához köthető, aki a gazdasági adatokkal dolgozó történészeket azzal a kritikával illeti, hogy a munkanélküliségi adatokból és az élelmiszerárak növekedéséből közvetlenül magyarázhatónak vélik a 18. századi angliai munkásmozgalmakat, holott – mondja Thompson – az igazságosságnak és a legitimitásnak mindig működik egy néha láthatatlan és alig érzékelhető mércéje, lázadások pedig akkor törnek ki, ha ezt a mércét a hatalmasok megsértik (Dessewffy 1996:74). A fogalmat az angol történész az angol városi kenyérlázadások jobb megértésére alkotta meg, a forrásokból azt olvasta ki ugyanis, hogy a tömeg nem akkor lázad, amikor élethelehetőségei beszűkülnek, hanem amikor egy elképzelt igazságosságelvet a hatalom képviselői megsértének. A morális ökonómia fogalmának használatával arra keresett magyarázatot, hogy a 18. század közepén az angliai kenyérlázadásoknak mi állt a háttérben, és rámutatott, hogy a kenyér árának emelkedése, súlyának csökkenése miatt felháborodott emberek nagyon is átgondoltan cselekedtek, és cselekedeteik háttérben a kapitalista, piaci gazdaság megjelenése előtti elvek álltak (Thompson 1963:66). Ezen elvek alapján a közösség tagjai elvárták a felsőbb hatalom képviselőitől, hogy – különösen ínség idején – tiszteljék a közösség érdekeit.

A kenyérlázadásokat egy korábbi erkölcsi vélekedésrendszer tette legitimé, amely erkölcstelennek minősített minden olyan méltánytalan eljárást, melynek eredményeképpen úgy emelkedtek az élelmiszerárak, hogy az emelkedés nyomán a kereskedők a szükség szenvedőkből húztak hasznot. Ez a fogyasztói tudatosság megelőzte az egyéb politikai és ipari ellentéteket. „Nem a bérek, hanem a kenyér ára volt a legérzékenyebb indikátora a nép elégedetlenségének.” Az árak mindig a szokás és az alku által alakultak ki (Thompson 1963:63), tehát a tömegnek lehetősége volt beleszólni az árak alakulásába, és élt is ezzel a jogával. Mivel akcióikat ehhez a morális ökonómiához igazították, lázadásaik nem fejletlen lázadások voltak: a kikötőbe érkező gabona- vagy lisztszállítmányokat a nép lefoglalta, és a választott bizottságok a termékeket egy általuk igazságosnak vélt áron kimérték, anélkül hogy bárkit is bántalmaztak volna (Thompson 1963:64–66).

A morális ökonómiát James Scott ugyancsak a hatalom és a tömeg közti konfliktus, illetve a kapitalista gazdaságra való áttérés magyarázatára használja: burmai terepmun-

kája során azt tapasztalta, hogy a parasztek és földesuraik közötti közvetlen alkuhelyzeteknek köszönhetően mindig kialakult egy mindenki számára megfelelő konszenzus, ami esetenként a járulékok csökkentésében mutatkozott meg. Ezek a helyzetek és elvárások, a parasztek-földesúr kapcsolat patrónus-kliens jellege a túléléshez szorosan kapcsolódó paraszti értékrendszerek részei voltak. A parasztek viszont lázadtak az új, kapitalista rend ellen, mivel az már nem vette figyelembe a korábbi elképzeléseket, és a szabadpiaci elveket érvényesítette, vagyis nem volt tekintettel azokra az emberi és erkölcsi vonatkozásokra, amelyek a korábbi időszakokban lehetővé tették, hogy a parasztek inszértés időkben is meg tudjanak küzdeni a mindennapokkal (Scott 1976). A túlélést célul tűző paraszteknek fontosabb volt a katasztrófát ilyen alkuhelyzetekkel és az egyensúly keresésével elkerülni, mint kockázatot vállalni a magasabb jövedelmek érdekében. Éppen ezért – mondja Scott – a morális ökonómia és a paraszti gazdaság megértéséhez meg kell értenünk a parasztság kulturális és vallási elképzeléseit is (Scott 1976:IX).

A létminimum etikája versus kalkulatív szemlélet

Noha az erkölcsi gazdaságtan első pillantásra koherensen képes magyarázni a paraszti társadalom jellegzetességeit, a korporatív, közösségi falvak és a kapitalizmus ellentéteit, valamint a kapitalizmus ellen lázadó parasztság motivációit, tételei mögé nem sorakozik fel egységesen a tudomány, mint ahogy a szubsztantív gazdaságtan formálissal szembehelyezett állításait sem fogadja el mindenki. Egy igen hangsúlyos ellenvéleményt – az erkölcsi gazdaságtan képviselőinek munkásságából kiindulva – Samuel Popkin (1986) fogalmazott meg, aki azt állítja, hogy a paraszti falu a piachoz hasonlóan szerveződik meg, és ezen belül a parasztcsaládokra mint egyféle vállalkozókra kell tekintenünk, akik a költség-haszon arányait figyelembe véve mérlegelik a boldogulás esélyeit, és akár kockázatot útján is képesek növelni a jövedelmeiket. Lázadások pedig nem feltétlenül akkor törnek ki, amikor a parasztek a létminimumot és a rövid távú megélhetés válságát veszik alapul, hanem amikor hosszú távú boldogulásuk a tét.

„Míg bizonyos csoportok vagy osztályok akkor sem lázadnak, ha súlyos – rövid távú – megélhetési válsággal küszködnek, addig mások sokkal kevésbé súlyos megélhetési válságok esetén is lázadnak.” (Popkin 1986:25.)

Bár azt Popkin is elismeri, hogy az erkölcsi gazdaságtan követőinek munkássága termékenyítőleg hatott a parasztság kutatására, elemzésében szembeszáll ezekkel a nézettel, mert – mint mondja – az erkölcsi gazdaságtan főbb tételeiből olyan fontos kérdések hiányoznak, amelyek felvetése nélkül aligha érthetők meg a parasztagdaságok és -falvak jellegzetességei. Popkin az erkölcsi gazdaságtan három fő tételéből indul ki. Eszerint a parasztfalvak első imperatívusa a biztonság és a létminimumok mindenki számára elérhető megteremtése. Igen ám, csak hogy a tapasztalatok ennek az ellenkezőjét bizonyítják: a parasztek nem feltétlenül a létminimumok megtartását tekintik céljuknak, hanem az életminőségük javítását, és különbséget tudnak tenni a rövid és hosszú távú, valamint a kockázatos (szerencsejátékszerű) és a kockázattól mentes beruházások között. Sokszor megtörténik, hogy a családok a megtermelt fölösleget – ha annak befektetésével a társadalmi ranglétrán feljebb juthatnak – hajlandóak kockáztatni, még akkor is, ha ez a fölösleg elveszhet, de elvesztése nem jelenti az aktuális helyzetből való lecsú-

szást (Popkin 1986:23–26). Az ellenvélemény megfogalmazójának állításai igazak lehetnek, azonban az erdélyi falura vonatkoztatva tennünk kell néhány pontosítást. Teljesen nyilvánvaló, hogy egy mai falu lakói nem a létminimum etikája alapján szervezik életüket, hanem inkább egy *gazdasági és társadalmi optimum*, a hatékonyság elérésére törekednek, és ez – mint majd kiderül – a gazdaság keretei és a közösségiség okán legalább annyira feltételezi a gazdasággal kapcsolatos morális rendszer létezését, mint a létminimumból fakadó imperatívusok. Mindezen túl viszont úgy tűnik, hogy a gazdaságok – legalábbis nagy többségükben – kerülnek a kockázatot, és inkább egy biztonságosan elérhető életszínvonalat céloznak meg. Ez nem jelenti a fejlődéstől való elzárkózást, hisz a modernizációs nyomás minden háztartásban érezteti hatását. Ám a gazdaság eszköztechnikájának megújításában, a lakás komfortjának növelésében mindig igyekeznek már meglévő és biztonságosan elérhető erőforrásokra támaszkodni: ódzkodnak például a hiteltől, vagy inkább a rokonsági, kapcsolati hálójukból kérnek kölcsön, ennek erőforrásait vonják össze akár munkában, akár az eszközök közös megvásárlásában.

A morális ökonómia következő fő tétele az, hogy a falvakban működő közösségek olyan normákat határoznak meg, amelyek egyformán érvényesek mindenkire: a korporatív falvak közösségi működése az egalitárius elveket és a közös tehervállalást teszi meg normává, következésképp a különböző krízishelyzetek, a családokat fenyegető veszélyek elhárítása közösségi szinten valósul meg, ezzel pedig enyhíti a családokra nehezedő nyomást. A közösség tehát mintegy pajzsként borul tagjaira, és fenntartásához mindenki hozzájárul. Popkin ellenvetése, hogy

„[...] hanyatlás esetén, amikor mindenki közel van a veszélyzónához, a községek kevésbé jól működnek, mivel az egyének nem szívesen járulnak [...] hozzá jövőbeli hasznot ígérő biztosítási, önszegélyezési és jóléti programok fenntartásához, és a pénzt inkább [...] rövid távú célokra, és saját szükségleteik kielégítésére fordítják” (Popkin 1986:27).

Noha veszély, krízishelyzet esetén a gazdaságoknak a biztonság és a többiek által nyújtott támogatás iránti igénye megnövekszik, épp ezekben a helyzetekben csökken a támogatási és segítségi hajlandóság, mivel a visszafizetés egyre bizonytalanabbá válik (Popkin 1986:27). Ezek az érvek igen komolyak, de észre kell vennünk, hogy az okfejtés a formális gazdaságelmélet logikai sémáját követi: ha csökken a visszasegítés valószínűsége, akkor a gazdaság megszűnési részvételét a reciprokatív rendszerekben. Kétségtelen, hogy az erdélyi falvakban az utóbbi évtizedekben lejátszódó folyamatok a reciprokatív alapon szerveződő közösségek és a kölcsönös segítségnyújtási rendszerek megváltozása és netán megszűnése felé mutatnak. A változást viszont nem elsősorban a haszonmaximalizáló kalkulációval hoznám összefüggésbe, hanem az életmód megváltozásával, ami hosszú távon hat a közösségek működésére, hisz a kölcsönös segítségnyújtás esetén általánosított reciprocitásról van szó, ahol a javak nyújtásának pillanatában igen nehéz felmérni a visszasegítés biztos vagy bizonytalan voltát. A visszasegítésre garanciát leginkább a helyi kötelezettségek rendszere, a szokások és a normák nyújthatnak. Amit tehát Popkin a vietnami, kapitalizmus előtti faluról mond, az úgy tűnik, nem érvényes a mai erdélyi falura és annak történeti előzményeire sem. A kölcsönös segítség itt hosszú távú kapcsolatokat jelent, legtöbbször az adott és kapott javak értékének pontos mérlegelése nélkül zajlik, következésképp változása is hosszas folyamat, nemcsak és nem elsősorban egyéni mérlegeléseknek, hanem az életmódnak, a munkaerő-elosztásnak, a megváltozott időhasználatnak és az általános bizalmi szint csökkenésének is eredmé-

nye. Felmerül a kérdés – mint ahogy Popkin is felvetette –, hogy mi történik a potyázókkal, azokkal, akik nem hajlandóak részt venni a közösségi tevékenységekben, de ennek ellenére az abból származó hasznot élvezik. Popkin azt mondja, hogy az ilyen potyautas-viselkedés aláássa a közösség működését, és ebben igazat kell adnunk neki. Azonban minden közösségnek megvannak az eszközei arra, hogy a normaszegő cselekedeteket büntesse, hisz a falu világa nem egymástól független rendszerek halmaza: ha a potyautast nem is lehet megakadályozni abban, hogy használjon egy közösen karbantartott hidat, utat, az ellene beindított diszkurzív – és esetenként más – büntetőeljárások hatékonyan szankcionálhatják viselkedését. Természetesen számomra is világos, hogy itt nem egyetlen állandó és megingathatatlan normarendszerről van szó, hanem azt mindig a körülmények határozzák meg, ennek ellenére egy faluközösségben általában konszenzus van a helyes élet normái tekintetében.

Végül harmadik tételként a morális ökonómia azt állítja, hogy a parasztfalu egyensúlyához és a létminimum folyamatos eléréséhez a patrónus-kliens kapcsolatok járulnak hozzá nagymértékben. Ezeket a kapcsolatokat a patrónus szinte atyai érzelmei és a kliens szinte fiúi elkötelezettsége uralják, valamint a kölcsönös kötelezettségek egész sorozata jellemzi. Ez a jó földesúr képe, akinek érdekében áll védeni a parasztjai érdekeit, kivédi a piaci rendszer bizonytalanságait, és esetenként, amikor rossz a termés, a járandóságok csökkentéséről alkuszik a paraszttal. Popkin erre azt mondja, hogy a földesurat a paraszttal való kapcsolatában nem atyai érzelmei vezérik, hanem azon szándéka, hogy az erőforrásokat és a kapcsolatokat monopolizálja, elzárja a paraszttól a piacok elérésének lehetőségét, és azért igyekszik megtartani a kétpólusú kapcsolatokat, hogy a kollektív fellépést és az ennek eredményeképpen adott jobb alkupozíció kialakulását megakadályozza. A piac tehát a paraszttal szemben a lehetőségek bővülését és a földesúrral szembeni pozícióik megerősödését jelenti. Ebben a kérdésben a mi viszonyainkra vonatkoztatva tisztán látni igen nehéz, mert ilyesfajta, földesúr és a tőle függő paraszt típusú patrónus-kliens kapcsolatok az erdélyi faluban nincsenek.⁸ Azonban a falvak rétegzettség, a birtokos, erőforrásokban gazdag és a szegény, napszámos munkából élni kénytelen csoportok kialakulása és egyre erőteljesebb körvonalazódása következtében aszimmetrikus (patrónus-kliens jellegű) kapcsolatokat figyelhetünk meg, amelyek keretében a munkavállaló család sokszor elvárja a munkaadó gondoskodását a munkaidőn kívül is, és ezt a birtokos család vállalja is, mert ezzel előre bebiztosítja magának a munkaerőt. Ez tehát egy kölcsönös függési rendszer, gazdasági vonatkozásain túl morális megfontolásokkal: a helyi, szemtől szembe kapcsolatok fontosak, mert ezekben a paraszttal a helyi normákhoz igazodva ismerhetik ki magukat. A normakövető viselkedést sem az államtól, sem piacról lépés esetén egyéb szereplőktől nem tudják kicsikarni, ezért is jelentenek a külső kapcsolatok olyan nagy elégedetlenséget.

Nem áll szándékomban Popkin munkáját részletesebben bemutatni: talán e rövid vázlatból is kiderült, hogy ellenvetéseit nem kerülhetjük meg. Ezt azért sem tehetjük, mert az átalakuló erdélyi falu értékrendszereiben gyakran olyan hiátusok keletkeznek, amelyek a közösségi élet deficités működéséhez vezetnek. Számomra ebben a helyzetben – eltekintve attól, hogy a kapitalizmus és a piacok átalakító hatását melyik elmélet képes jobban magyarázni – inkább az a fontos kérdés, hogy Scott morális ökonómiája (a létminimum etikája) vagy Popkin politikai gazdaságtana írja le jobban az erdélyi falu (történeti) átalakulását és folyamatos válságát. Hangsúlyozom, hogy válaszaimat nem a

tömeg-hatalom viszonya és a lázadásban eszkalálódó elégedetlenség szintjén fogalmazom meg, bár azon érdekes lenne elgondolkodni, hogy a parasztkra nehezedő nyomást például a kollektivizálás idején milyen technikákkal sikerült levezetni. Az a kérdés is felmerülhet, hogy milyen szerepe volt ezekben a folyamatokban a hétköznapi ellenállásnak, hisz a kutatásokból az derül ki, hogy a centralizált hatalommal szemben a parasztok a hétköznapi ellenálláshoz folyamodtak, anélkül hogy nyílt konfliktusokat vállaltak volna.⁹

A morális ökonómia két szintje

A morális ökonómia érvényességéről és alkalmazhatóságáról mások is értekeztek (vö. Dessewffy 1996; Hofer 1994), ezért még egyszer feltehető a kérdés, hogy joggal használjuk-e ezt a mai gazdálkodási gyakorlatok megértésében. Hofer Tamás is kiemeli, hogy a morális ökonómia fogalmát általában olyan kritikus helyzetekre alkalmazzák, amikor a paraszti vagy a lenti életvilágok rendjének és a hatalom értékrendjének ütközése lázadásokban, zavargásokban eszkalálódik (Hofer 1994:385). Ilyen helyzetekre a vizsgált területen nem volt példa, hacsak nem tekintjük a világrend felborulásának a kollektív gazdaságok széthordását, amihez viszont megvolt az állami, közösségi konszenzus és az ideológiai támogatottság. Azonban, ha a problémát sokkal kisebb körökben vizsgáljuk, és nem tekintjük az alkalmazhatóság előfeltételének a lázadásokban megnyilvánuló konfliktusok meglétét, akkor – amint Hofer Tamás is tette – a parasztság család kereteire is alkalmazni tudjuk az eddig összefoglaltakat. Van tehát a paraszti morálnak egy olyan szintje, amely leginkább ezekkel a fogalmakkal ragadható meg anélkül, hogy azt állítanánk: a parasztok erkölcsösek.¹⁰

Az tehát mindenképp kétségtelen, hogy a fogalom korábbiakban leírt, eredeti értelmezése megváltozott, következésképp alkalmazását is más szintekre lehet rávetíteni. Az erkölcsi gazdaságtan alapvetően két szinten képes magyarázni a gazdasági és társadalmi folyamatokat. Az egyik szint a tömeg és a – saját vagy gyarmati – hatalom kapcsolata. Értelmezésemben ezt külső kapcsolatoknak nevezem, és ide sorolom nemcsak a falu és az állam kapcsolatát vagy a falusiak által az állam részeként elképzelt hatalmi tényezőket, de a falunak a városhoz fűződő viszonyát is, amely szintén egyenlőtlen és kiszolgáltatottsági helyzeteknek lehet az eredője. Lényegében tehát a falu külső, aszimmetrikus kapcsolatait sorolom ide (ez a szint közel áll a Thompson, Scott és Popkin által adott értelmezéshez). A másik szinten a tömeget alkotó különböző társadalmi formációk és egyének közötti viszonyokat helyezem el, vagyis a falu belső kapcsolatait. Ezen a szinten a falu és a falut alkotó közösségek kapcsolatát, a családokat egymáshoz fűző viszonyokat és az egyént a családba mint termelő- és fogyasztóegységbe kapcsoló elveket vizsgálom. Ezzel a megközelítéssel Hofer Tamás értelmezéséhez kerülünk közelebb.

Elemzése során Hofer Tamás is abba az irányba bővítette a morális ökonómia fogalmát, mint jómagam, és azt állította, hogy a parasztcsalád termelőtevékenysége jól meghatározott elvek szerint szerveződik. Kérdés lehet számunkra az, hogy erre a tudáskészletre mennyiben tekinthetünk olyan adottságként, amely hosszú távon jellemzi a paraszti viselkedést, hisz több, paraszttársadalmat leíró munka alapján olyan benyomásunk támadhat, hogy ezek a morális elvek nem tűnnek el könnyen, a paraszti életvilá-

goknak azt a részét alkotják, amely mintegy *longue dureé*-szerűen jelen van az egyes változási folyamatok mögött is, tehát mintegy moccanatlan, nehezen változó jelenségként tekinthetünk rájuk. Mindez ellentmondani látszik annak a későbbiekben kifejtendő állításomnak, hogy bár a morális ökonómia jól meghatározott része a falusi gazdálkodásnak, változik, és egyre inkább egy hivatkozási rendszer válik belőle, főként a közösségi ellenőrzés szintjén. Nem kétséges, hogy a morális vélekedések az egyéni gazdaságok szintjén változnak a legkevésbé, hisz a szigorú elvek itt olyan értéket képviselnek, amely segíthet a családoknak jobban megszervezni az erőforrások felhasználását. A morális elvek tartósságának példázásáért Kuczi Tiborra utalhatunk, aki a kisvállalkozásokról írott könyvében a paraszti világ morális ökonómiájának a vállalkozásokon belül betöltött szerepére hívja fel a figyelmet. Ő a kisvállalkozások elemzésén keresztül azt bizonyítja, hogy a morális és a racionális gazdaságirányítás nem feltétlenül zárják ki egymást, mivel a piaci körülmények között is épülhet racionális vállalkozás morálisan szerveződő családi keretekre. „A gazdálkodás sikere a család szoros integrációján, a családi élet viszont a sikeres gazdálkodáson nyugszik.” (Kuczi 2000:67–68.)

Az erdélyi falu esetében a kollektív gazdaságok felszámolása után újraeledő családi gazdaságokban ezek a morális elvek is újrafogalmazódtak, hisz olyan kényszerhelyzetek teremtődtek, amelyek áthidalásában ezek az elvek segítettek. Az államra sokszor mint egy kötelességtudásból rosszul vizsgázott olyan patrónusra tekintenek, akinek többe kellene törődni klienseivel, és ezt az egyensúlytalansági helyzetet legalább szavakban igyekeznek kiigazítani. Némely esetekben a családok a külső ellenőrzést is elfogadják, és alávetik magukat a közösségi szinten megfogalmazott elveknek, hogy részesei maradjanak a védelmet is biztosító rendszereknek. Am a normák az egyes családokon belül őrzik meg leginkább hatásukat, hisz a családon belüli optimum megteremtése a legelső cél, és ezzel sokszor a társadalmi optimumhoz is nagyban hozzájárulnak.

A paraszti gazdálkodás környezete

A paraszti gazdálkodással kapcsolatos morált a falut dicsőítő ideológiai konstrukcióban lehet úgy szemlélni, mint az archaikus kultúrákat, organikus közösségeket elsöpítő modernizációs folyamatokkal szembeszegülő, tudatos választás részét. Ezzel szemben azonban lehet úgy is tekinteni erre a morális rendszerre, mint a gazdálkodó ember és az erőforrások, a társadalom közti kapcsolat szabályozójára, az egyensúlyi helyzetek megteremtésének egyfajta mentális eszközére. Az aprólékosan kimunkált elveket a véges erőforrások rendszerének részeként is kezelhetjük: ezért írja elő ez a rendszer, hogy az elhasznált szerszámnyelet, kaszapengét tartalékolni kell arra az időre, amikor más eszköz vagy egy más eszköz alkotóeleme válhat belőle. Ám mivel a parasztgazdaság az erőforrásait nem vagy csak nehezen tudja megújítani, tehát egyfajta kényszerhelyzetben próbál minél jobban boldogulni, a morális elveknek fontos funkciója a gazdasági kényszerhelyzetek mentális fenntartása.

Tehát szoros összefüggést feltételezhetünk a gazdasági környezet és a kapcsolattartást szabályozó elvek között. Éppen ezért ebben a részben röviden bemutatam az erdélyi falu fejlődésében és gazdálkodásában azokat a mozzanatokat, amelyek a lemaradásra, annak okaira mutatnak rá, és amelyekkel aláhúzható az állítás, miszerint a morális öko-

nómia egy kényszerhelyzetnek is, nem pedig egy tudatos választásnak a része. Úgy gondolom tehát, hogy a falusiak nem különösebben erkölcsösek vagy erkölcstelenek. Emberek, akik adott helyzetekhez igazodnak, és igyekeznek kapcsolataikat minél hatékonyabban szabályozni. Az erdélyi falvak mezőgazdasági kisüzemei – kevés kivétellel – nem tudtak felzárkózni a kapitalista piac követelményeihez sem a kollektivizálást megelőzően, sem azután, hogy a földeket a családok visszakapták. Ez nem jelenti azt, hogy a parasztok nem jártak vásárokbá: a hetivásárok és a nagyobb régióra kiterjedő országos vásárok gazdasági funkciójukon túl fontos társadalmi, kulturális eseményt jelentettek, ám itt leginkább a fölösleget értékesítették, nem pedig az eleve piacra termelt javakat.¹¹ A 19. században azonban egyre inkább nőtt a nagy, országos piac jelentősége, amelybe a parasztgazdaságok csak részlegesen tudtak bekapcsolódni (vö. Egyed 1981:210–212). Ebben az időben többé-kevésbé korszerű gazdálkodást csak a Bánságban, a szász Királyföld egy részén, a nagyvárosok közelében, valamint az uradalmi területeken folytattak: az uradalmi gazdálkodás példaként szolgált a környék paraszti gazdaságainak, de hatását távolabb nem tudta éreztetni, a városok pedig ösztönzőleg hatottak a specializációra, a gyümölcs- és zöldségkörzetek kialakulására, de csak egy szűk hatósugarú körben. A hatások korlátozottak voltak:

„Erdélyben a mezőgazdaság piaca általában szűk maradt, különösen az egyes kimondottan agrárjellegű vidékeken, és ez fékezte a termelés növekedését.” (Egyed 1981:211.)

Így azokon a területeken – például a Székelyföld nagy részén –, ahol a nagyobb uradalmak nem nyújtottak követhető mintákat az új eszköztechnikák és növénykultúrák meghonosításában, továbbra is a nadrágszíjparcellás családi gazdálkodás folyt a maga jól meghatározott nemi és generációs munkamegosztásával, hagyományos eszköztechnikájával, birtokstruktúrájával.¹² A családi munkamegosztási hagyományok, a munkaszervezeti formák – például a közös cséplés, amellyel kiváltották az egyébként hatékonyabb cséplőgép szükségességét – a tradicionális szemlélet fennmaradásával jártak együtt.

A tradicionális szemlélet része volt az alacsony fokú individualizáció is, ez pedig a családiasság és a család mint központi irányítóegység megmaradását hordozta magában. Ennek elemei a kelet-európai parasztságnál – a nyugat-európai parasztsággal való összehasonlításban – a 19. és 20. század fordulóján, a parasztság felbomlása idején a következők voltak (és ebből több részben vagy egészben megőrződött): a földtulajdon családi jellege, az osztott örökösödés, alacsony fokú mobilitás, korai házasság, a gyerekek családon belül tartása, széles rokonsági kapcsolatok (Macfarlane 1993:31–64). A különbség mértékét az is mutatja, hogy a nyugat-európai parasztság átalakulását már a 16. századtól az individualizáció és az ezt kísérő jelenségek jellemezték. Természetesen nem állítható fel egyenes arányú megfelelés az individualizáció és a morális elvek háttérbe szorulása között. Azonban az individualizáció, valamint a gépesítés és a piacra termelés a kalkuláció, az új munkaszervezeti formák – például a bérmunka – és az új termelési kultúrák, egyáltalán az újítás mint érték és stratégia elterjedését és megszilárdulását eredményezte. Az individualizációval szemben meghatározható közösségiség és tradicionalizmus a családiasság, a nem kalkulatív (vagy csak korlátozottan kalkulatív) szemlélet, a reciprokatív munkaszervezeti formák, a bejáratott technikák, a hagyományos mentalitás és az ebbe tartozó erkölcsi elvek fennmaradásának kedvezett. Amíg tehát Angliában a család feje volt a tulajdonos, ő döntött a gazdaság ügyeiről, és akár azt is megtehetette, hogy a gyerekeinek ne adjon semmit, addig Kelet-Európában a föld a nemzetség,

a család (tehát az elődök, az épp gazdálkodó család és az utódok) tulajdonában volt, a család feje csak irányította a gazdálkodást a családiasságból és a közösségiségből fakadó elvek szerint (Macfarlane 1993:42–45). Sőt, bizonyos értelemben az egész közösségnek beleszólása volt a gazdálkodás menetébe, hisz a jó, szorgos gazda, család képének mindig is meg kellett felelni. A megfelelés és az egymáshoz való igazodás alapja pedig az a morális rendszer volt, amelyről az eddigiekben beszéltünk.

Noha a kollektivizálás, a falusi családok életmódjának átalakulása megváltoztatta a gazdálkodás egészét, a reprivatizációt és a földek visszaszolgáltatását követően a hiányzó erőforrások és tudástőke következtében egy visszaparasztosodásként vagy újraparasztosodásként (Peti 2004:203–204; Szabó 2002:27–29), sőt refeudalizációként (Csata 2006:5) értelmezett folyamat érezte hatását több régió falusi, paraszti gazdaságaiban. A részleges visszarendeződés következményeként feléledtek a fent részletezett problémák is, következésképp a közösségiség újra a falusi, paraszti gazdálkodás egyik fontos rendezőelvévé vált. A gazdaságok jó része nem tudott átállni az individuális, szakmai szempontokat tekintetbe vevő és a döntéseket annak alapján meghozó gazdasági viselkedésre, hiányoztak a kellő tőkék, a tudás, és a hiányzó erőforrásokat a családból, a rokonságból, a közösségből igyekeztek előteremteni.

A parasztgazdaságban működő morális elveknek tehát két forrását látom: egyrészt az erőforrásokhoz való hozzáférési adottságok, illetve az, ahogy az erőforrásokra tekintenek, másrészt a gazdaság egészét uraló közösségiség (közösségi szabályok és ellenőrzés), amely az életvezetésben, a gazdálkodás megszervezésében jól meghatározott mintákat ír elő. Olyanul is elég gyakran találkozhatunk, hogy a veszteséges termelés továbbvitelét ezekkel az elvekkel indokolják, amikor beszámolnak arról, hogy számításaik szerint egy művelési ágat nem érte meg fenntartani, és megindokolják, hogy mégis miért tartják fenn tovább is: ebben az indoklásban egyfajta ősiségre utalnak, mely kötelezi az utódokat, másrészt a faluközösségre, amely elmarasztalhatja a rosszul gazdálkodókat.

A morális alapon szerveződő gazdaság néhány magyar vonatkozása

A morális ökonómia elvei szerint szerveződő gazdaság – még ha nem is kimondottan ezzel a kifejezéssel írták le – többször is előfordul a magyar anyagban: a magyar néprajzkutatók, antropológusok és szociológusok több ízben is rámutattak, hogy a gazdaság erkölcsi alapú, jól kialakított nézetek szerinti szervezése egyik sajátossága a magyar parasztságnak. Ezek az elvek átfogták azokat a területeket – belső és külső kapcsolatokat –, amelyekről a továbbiakban én magam is beszélni kívánok, tehát szabályozták a gazdálkodással kapcsolatos tevékenységek mindegyikét. Részletekbe menő leírásaink vannak a különböző munkafolyamatokról, a családon belüli munka elosztásáról, az élelmszerek felhasználásáról, a táplálkozáskultúra alárendelődéséről a véges erőforrások elképzelésének (lásd például Fél–Hofer 1997). A leírások és elemzések felhasználásának a mi szempontunkból viszont van egy igen nagy fogyatéka – hangsúlyozom, hogy a mi szempontunkból. Mivel hiteles és szakszerű, a romantikus lelkülettől mentes leírások a 19. század második felétől, de leginkább a 20. század elejétől állnak rendelkezé-

sünkre,¹³ vagyis attól kezdve, hogy a kapitalizmus – bármennyire részlegesen is, de – már megérintette a paraszti gazdaságokat, arról a paraszti világról, amely ezt a korszakot megelőzte, keveset tudunk. Következésképp felvethető a kérdés, hogy az idővel, az energiával, a táplálék beosztásával kapcsolatos szigorú elvek nem állnak-e kapcsolatban a piaci viszonyokkal,¹⁴ hisz tudott dolog, hogy a kapitalizmus időszakában a paraszti háztartások pénzszükséglete megnőtt, amit a fölösleges termékek piacon való értékesítésével tudtak csak kielégíteni.

A kérdést, hogy a szigorú beosztás a piac előtti vagy a kapitalista gondolkodásnak a része-e inkább, igen nehéz megválaszolni. Én hajlok arra, hogy egy korábban kialakult rendszer nyomainak tartsam a ma is meglévő elképzeléseket. Ebben három ok vezérel: egyrészt a paraszti gazdaságok jellegükből és viszonyaikból fakadóan vélhetően mindig arra voltak kényszerítve, hogy az egyensúlyi helyzeteket keressék, amit nagyon sokszor csak a morális ökonómia elveinek betartásával lehetett megvalósítani. Másodszor azt állítottam és állítom, hogy az erdélyi falusi gazdálkodás nem tudott integrálódni teljes mértékben a kapitalista gazdaságba; itt egy azt megelőző közösségiség és az általa kialakított normarendszer működését figyelhetjük meg. Ezek a nem tudatosított és csak ritkán verbalizált elvek az életvilágok részei (vagy azok voltak a legutóbbi időkig). Mindenki ismeri őket, és – még ha nem is tartják be a cselekvési elveket – a helyes életről közösségileg kialakított és ellenőrzött elképzeléseket szükség esetén hivatkozási alapként kezelik. A piachoz való igazodás viszont – és főként ott, ahol alacsony az önállósodási hajlam – nem része ilyen egyértelműen egy közösségileg megteremtett szocializációs háttérnek. A részleges integráció kapcsán a paraszti gazdálkodás környezetét leíró részben láthattuk, hogy a piacok nem mindegyik területre voltak ösztönző hatással, és nem minden család állt folyamatos kapcsolatban a piaccal, ott az eladott fölöslegből nyert pénz ellenében csak a gazdaságon belül elő nem állítható termékeket szerezték be, és a felhalmozott tőkékkel – ha volt ilyen – inkább az erőforrások bővítését, például a földvásárlást célozták meg.

Végül a falusi gazdaságok működésében olyan morális elvek meglétét is felfedezhetjük, amelyek a piaci logikával csak fenntartásokkal egyeztethetők össze. Ilyen a nagy munkák idején az emberi erőket kímélő déli alvás, az öregek rosszallása az esti, lámpánál történő munkákkal kapcsolatosan, a magas ceremoniális alapok keretében „elpazarolt” javak,¹⁵ a rituális fogyasztás túldimenzionálása még akkor is, ha ez a család anyagi lehetőségeit teljesen kimeríti (vö. Sárkány 1983).

Nem sorolom fel – s talán nem is szükséges számba venni – a magyar parasztság leírását végző munkákat, hisz szinte mindegyikben találunk olyan elszórt utalásokat, amelyek a morális ökonómia értelmezési keretei felé mutatnak, így Hofer Tamás úttörő, a morális ökonómiát a magyar parasztságra alkalmazó írása mellett a Fél Edittel közösen végzett munkájának eredményeire utalnék. A paraszti életvitel és gazdálkodás erkölcsi vonatkozásainak bemutatására méltán a legismertebb példa a magyar szakirodalomból Fél Editnek és Hofer Tamásnak az átányi gazdálkodásról írott monográfiája (Fél–Hofer 1997), valamint ugyanezen település tárgyhasználatáról írott nagyobb lélegzetű munkája (Fél–Hofer 1964). Ezekben a munkákban – bár a kutatásokat már a kollektivizálás idején végezték – arra keresték a választ, hogy az igazi paraszti világ milyen értékek mentén szerveződött, mert feltételezésük szerint a kollektivizálás eltörölte az addig érvényben lévő rendszereket. Az erkölcsi alapokon szerveződő rendszereknek szerves része

volt a saját teljesítőképesség és igények ismerete. Ez igen jól meghatározott rendszere volt a gazdasági és társadalmi optimum elérésének és szabályozásának: az erőforrások elosztása, a településszerkezet, az eszközkészítés és -használat, a munkafolyamatok megszervezése, a településszerkezettel összefüggő társadalmi kapcsolatok kialakítása mind a hatékonyságot szolgálták. A szerzőpáros igen aprólékos képet ad a tárgyak közötti kapcsolatokról, valamint a tárgyak és az emberek, a társadalom viszonyáról is, arról hogy a tárgyak milyen helyet töltenek be az emberek életében, életterében: a felnőttek által elhasznált és kisebbé alakított kapa vagy kasza először a gyerek használatába ment át, majd egyéb szerszám lett belőle, végül darabjait más eszközök készítésére használták fel (Fél–Hofer 1964:57–58). Itt tehát a tárgyi világ elemeiből nem lett szemét, és ezt tartották helyesnek, követendőnek; a rendszerhez szigorúan igazodtak, ami segített a mindennapok megszervezésében és megélésében. Az ökonomista szemlélet az erdélyi falvak gazdaságait – és azon belül természetesen a tárgyhasználatot – is jellemzi: a háztartások igyekeznek úgy megszervezni a termelést és a fogyasztást, hogy minél kevesebb külső erőforrásra legyen szükség. Ma is van olyan háztartás – és nem is ritkán –, ahol az élelmiszerben arra törekednek, hogy amit csak lehet, a háztartáson belül állítsanak elő, és ezzel is leszorítsák a kiadásokat. Ezen ökonomista szemlélet jegyében kezdtek el a kilencvenes években a Nyikó menti gazdaságokban napraforgót termesztani és olajat ütni, ez a szemlélet határozza meg a húsfeldolgozó (például disznó) levágásának időszakát és a hús beosztását úgy, hogy egész esztendőre elég legyen. Ez a szemlélet irányította azt a gazdát, aki a juhtartással felhagyott ugyan, mert nem tartotta már kifizetődőnek, de öt-hat juhot továbbra is megtartott, hogy mindig legyen friss sajt, túró az asztalon, és bárányt is tudjanak vágni anélkül, hogy ezeket a termékeket meg kellene venniük. Az erőforrások hatékony megszervezésének elve az eszközhasználatban is érvényesül: minden háztartásban van a gazdának egy zuga (ha nem önálló műhely, akkor a kocsiszínben, az átalakított istállóban, a sütőházban egy elkülönített rész), ahová a régi szerszámokat, alkatrészeket, az utcán talált darabokat gyűjti össze, és szükség esetén innen válogat. Így készülnek a kaszapengéből a répvágó kések; az eldobott nagyobb csavarokat arra használják, hogy disznóvágáskor a disznó bőrét a felhevített csavarral a hajlatokban is megperzseljék. Ezek az eljárások nemcsak a véges erőforrások miatt tartják magukat, hanem azért is, mert a közösség megszólja azt, aki nem az ökonomista elveknek megfelelően szervezi meg az életét.

Morál és külső kapcsolatok: a hatalom és a közösség

Bár a hatalom és közösség nyílt konfliktusaira mai példánk nincsenek, az erdélyi falvak társadalomtörténetét feldolgozó munkákban találkozunk mind a morális ökonomiai megközelítéssel, mind az ebbe a körbe tartozó hétköznapi ellenállás fogalmának alkalmazásával. A kollektivizálás időszakának falusi történéseiben, úgy tűnik, meghatározóak voltak azok a mozzanatok, amelyek keretében a lenti világok tagjai egy általuk ismert morális rendszerhez és a társadalmi, gazdasági optimumhoz igazodva szervezték meg életüket vagy a szembeszegülés egyetlen módját, a hétköznapi ellenállást. Oláh Sándor a Kis-Homoród mente falvainak kollektivizálását bemutató könyvében elemzi azokat a változatos technikákat, amelyekkel az elnyomott parasztok a rendszerrel szembeszegül-

hettek (Oláh 2001:204–252), és az elképzelt rendet legalább részlegesen helyreállíthaták. A lopás, a teljesítmény-visszatartás, a hamis adatok szolgáltatása, a halogatás, a háritás stb. mind olyan technikák voltak a parasztok kezében, amelyekkel saját maguk és közösségük integritását védhették, valamint kiemelt helyet kaptak ebben a korszakban a helyiek és a hatalmi szféra között közvetítő mediátorok, akik esetenként csökkenthették a közösségre nehezedő nyomást. A hétköznapi ellenállásnak és a két világ közti közvetítésnek vélhetően nagy szerepe volt a túlélésben. Ugyanezt a morális ökonomiai szempontot alkalmazza, és a lázadás rejtett formáit, a hatalom és a helyiek közti kommunikáció hatékony megszervezését mint konfliktustompító, -levezető tényezőt mutatja be Gagyi József is egy székelyföldi falu átmenetét, az új hatalmi szerkezet kiépülését és az új vezetők kinevezését elemző írásában (Gagyi 2005:17–63). Tanulmányában amellet érvel – mint ahogy emellet érvel a burmai anyagon dolgozó James Scott is a maga példáján –, hogy van egy morális rend, amelynek határait a parasztok szabják meg, ismerik, és ehhez tartják magukat. Amennyiben a hatalom ezeket a morális határokat nem lépi át, a konfliktus elkerülhető. Emellet ugyancsak a nyílt konfliktus elkerülését teszik lehetővé a morális rend megőrzéséhez hozzájáruló hétköznapi ellenállási formák (Gagyi 2005:45–51). A társadalomtörténeti példák is azt támasztják alá, hogy egyfajta morális viselkedés alkalmazása a külső kapcsolatokban sajátja volt az erdélyi parasztságnak.

A morális ökonomia mint megközelítésmód tehát elsősorban – az ebben a témában már klasszikusnak számító, a korábbiakban ismertetett munkák alapján – a külső kapcsolatok, a hatalom és a közösség, a városiak és a falusiak viszonyainak szintjén alkalmazható. Első pillantásra megalapozatlannak tűnhet a város és a hatalom egy szinten történő említése, de a hatalomhoz hasonlóan itt a *városiak* egy távoli és imaginárius közösség, amely sok mindenért felelőssé tehető, akár csak a személytelen hatalom. Amikor a falusiak a városiakról beszélnek, nem veszik figyelembe azt, hogy az erdélyi városok és ezen belül főként a székelyföldi kisvárosok lakóinak nem kis hányada – bár városban lakik, és esetleg ott van a munkahelye – részt vesz az otthoni termelési folyamatokban. Azt a várost látják, amelynek lakói az ő nézetükben sokkal kevesebbet dolgoznak, mégis kényelmesebben élnek, nyugdíjas koruktól kezdve pedig – ellentmondva a falun érvényes munkával töltött élet és dolgozó öregség parancsának – *csak sakkoznak a blokk előtt*.

A külső kapcsolatoknak van néhány igen fontos vonatkozásuk mind hatalom és közösség, mind város és falu tekintetében. Az egyik ilyen vonatkozás a falusiak által a külső kapcsolatokban érzékelt aszimmetria és az ennek következtében kialakuló kiszolgáltatottság érzése. A falusiak azért is tekintenek úgy a városiakra, mint akiknek ki vannak szolgáltatva, mert úgy vélik, hogy a városiak jóléte és gyarapodása, a kényelem, amelyben nekik sosem lesz részük, mivel életük végéig és munkabírásuk végleteig dolgozniuk kell, mindez az ő kárukra alakul így, hisz azért a kényelemért valakinek meg kell dolgoznia. A városiak és a hatalom emberei azok, akik meglopják őket.

Van olyan kutatói vélemény, hogy az erdélyi falu története az utóbbi két-háromszáz évben valójában a centralizált hatalom faluba való behatolásának és az elvonásnak a története (Verdery 1983:339–340; Kiss 2004:10). A hatalom ebben az időben mindig arra törekedett, hogy akár nyíltan megnevezett járadéki alapként a jobbágyság idején, akár erőszakos eltulajdonításként a kollektivizáláskor, akár pedig az adó- és árpolitikák irányításával a kapitalista gazdaságban minél többet vonjon el a parasztoktól. A parasztok azért

is érzékenyek a hatalommal való kapcsolatra, mert ezt a törekvést látják ma is a külső kapcsolatokban: a faluval nemhogy nem törődik senki, de még az életlehetőségeiket is beszűkítik, mindegyre felborítják a törékeny belső egyensúlyt azzal, hogy újabb és újabb terheket rónak a falusi gazdaságokra.¹⁶ A hús termelői árának csökkenése, az eladói ár ezzel egyidejű szinten tartása vagy növelése, a tej árának szinten maradása, a fizetési késlekedések, a paraszti világban jól meghatározott arányok – például egy kaszapengének az egy napszám béréhez igazított ára – érvényességének külső behatásokra történő megváltozása vezet az elvonás érzésének és az elégedetlenségnek a kialakulásához, ezért válik a „minket meglopnak” érzése a külső kapcsolatok központi strukturáló tényezőjévé.

„Volt idő, amikor megérte. Ezelőtt két-három évvel ötven-hatvanba adtuk el a disznót. Most örvendhet, aki harmincötbe eladja. [...] S közben a hús ára a boltokban fölment. Akkor miért nem hozták le ott is az árat? Ebből is a kereskedők gazdagodnak meg.” (S. J., Siménfalva.)

Ezek tehát a lentiek szemszögéből nézve konfliktusos viszonyok, még ha nem is nyíltak, amelyekre verbális lázadással és hétköznapi ellenállással lehet válaszolni.

Az erős és központosított államot viszont a hétköznapi ellenállási technikákkal viszonylag hatékonyan lehet gyengíteni, és hasonlóképpen: a gyenge hatalmat tovább lehet gyengíteni. Ha tehát nem adják meg nekik, amiről úgy gondolják, hogy az övék, a falusiak – és nem csak ők – elveszik azt: amikor a kollektív gazdaságból loptak, azt mondták, hogy úgyis a magukéról viszik, hisz a földet tőlük vették el. A külső kapcsolatokban megmutatkozó elnyomás hétköznapi ellenállásként váltja ki a morális elvek működését eladdig, hogy a társadalomban konszenzusok alakulnak ki a lopás és az eltulajdonítás erkölcsi megítélése kapcsán. Az államot eredendő rosszként szemlélő parasztlak között a lopás társadalmi gyakorlattá vált (vö. Mateescu 2004:85), és ezzel a gyakorlattal lehetett helyreállítani ez egyébként rossz irányt vett folyamatokat. A morális ökonómia működése és a hétköznapi ellenállás technikájának mindennapi gyakorlattá válása mint a világrend helyreállításának, az egyensúly megteremtésének kísérlete felvet egy igen fontos kérdést: milyen szerepe volt ezeknek a technikáknak és erkölcsi elveknek a totalitárius rendszereken belül abban, hogy lázadások nem – vagy csak szórványosan – törtek ki (vö. Dessewffy 1996). Vagy elvethetjük a lentiek morális integritás iránti igényének és a magát mindig ennek fényében újragondoló parasztnak az örök illúzióját, és csak arra gondolhatunk, hogy a totális rendszerek totális ellenőrzést is jelentettek, amelyeken belül a megfélemlítés, az erőszak alkalmazása és az információk ellenőrzése volt a nyílt lázadásokban eszkalálódó konfliktusok elkerülésének legfőbb módja? Erre a kérdésre az erdélyi falu esetében azért is igen nehéz választ adni, mert a második gazdaság itt nem tudott úgy intézményesülni, mint például Magyarországon, következésképp az ezen belüli mozgástér is korlátozottabb volt, tehát hatása korlátozottabb lehetett a hatalmi elnyomás levezetésében is. Úgy gondolom, hogy mindezek mellett minden helyzetben van egy elképzelés az optimumokról, amelyeket mindig az adott körülményekhez igazítanak, és a falusiak ezek alapján döntenek el, hogy mi jár nekik. Amit pedig nem adnak, azt igyekeznek elvenni, és ha így sem sikerül birtokba venni, akkor nyelvtileg állnak ellen a rendszernek. Ez mind a szocializmus idejére, mind az azt követő piacgazdaságra igaz lehet.

Ez tehát a morális ökonómiának az a szintje, amely – bár legtöbbször csak a narratívák megformálásában – közelít a thompsoni és scotti morális ökonómia fogalmához, noha

esetünkben inkább optimumokról, mintsem létminimumokról lehet beszélni. Viszont ezeknek az optimumoknak is jól kialakított erkölcsi bázisuk van. A morális érzékenység jellemzője a paraszti gazdálkodásnak, és ennek egyik kifejeződési formája az általános egyensúlytalansági helyzet megmutatása a beszédgyakorlatban: a parasztgazdák sokszor összevetik saját munkájukat a városiak munkájával, s a maguk munkáját értelem-szerűen értékesebbként tüntetik fel. Az igazságtalanság érzetét az okozza, hogy minden- nek ellenére úgy érzik, a városiak jobban élnek. A másik összehasonlítás akkor történik, amikor a parasztgazdaságokban előállított és aztán eladott termékek (tej, hús) termelői és fogyasztói árát vetik össze, ami a világ morális rendjének ingatagságát közvetíti felé- jük, hisz azt érzékelik, hogy valaki az ő munkájukból gyarapszik:

„[...] vettem egy zsák korpát, de a korpa többre került, mint amennyiért a búzát el lehetett adni. A korpa mázsája volt négyezer, vagyis egy kilót adtak négyezerért, a búzának kilójáért pedig adtak háromezret [...] igen, s akkor még a búzából ők lisztet is őrölnek, s azt is eladják.” (B. J., Torja.)

Ez természetesen alávetettségi helyzetként is értelmezhető, ilyen értelemben pedig – habár személyi függés jogán elvont járadéki alapról nem beszélhetünk – mégis van a paraszti termelés nyomán születő elvonás.

Ha a falusi gazdákkal ezekről a kérdésekről beszélgetünk, elégedetlenségüket rögtön megfogalmazzák. A tejtermelők mindig megkérdezik, hogy mennyibe kerül az üzletek- ben a tej, és mindig szembesülniük kell azzal, hogy ők felét sem kapják a tej literéért, mint amennyit a vásárló ad érte, ráadásul amit kapnak, annak egy része állami támoga- tás. Vagy a tej árát az ásványvíz árával vetik össze, és szörnyülködnek azon, hogy a fáradtságos munkával nyert tej ugyanannyiba kerül, mint a borvíz, ami „folyik a földből, csak tölteni kell”.

A külső kapcsolatok alapján megfogalmazódó elégedetlenség tehát egy morális rend- szerben körvonalazódik, amelyben fontos helye van a mezőgazdasággal foglalkozók ki- szolgáltatottságának: a parasztok kiszolgáltatottak a rendszernek és ebből kifolyólag azoknak a személyeknek és kapcsolatoknak is, amelyek a kedvezőbb feltételeket biztosít- hatják a gazdaságok prosperitásának fenntartásában. Ez pedig az optimum keresésének átformálására kényszerítheti a közösségeket.

Munka, munkamorál és közösség: belső viszonyok

Az eddigiekben többször is amellett érveltem, hogy – bár a morális elvek gyökereinél minden bizonnyal felfedezhetők – míg Thompssonnál és Scottnál is a létfenntartás kér- dései kerülnek kardinális helyzetbe, és az elnyomottak a létminimumhoz való elvitatha- tatlan jogukból kiindulva kezdenek akár lázadásba is, addig a magyar parasztok valószí- nűleg nem elsősorban a létminimumot védik – bár történetileg valószínűleg azt is –, hanem a gyarapodás irányát akarják megszabni ezekkel a vélekedésekkel. Az erőforrások végessége okán a gyarapodás, meggazdagodás pedig óhatatlanul egymás kárára törté- nik.¹⁷ Ez a zárt faluközösségek egalitarizmusának, vagyis a korporatív közösségeken belüli erőforrás-elosztásnak a kérdése: hogyan tudja kezelni egy közösség egyes tagjainak túlzott meggazdagodását vagy a másik oldalon az elszegényedést és a létminimum alá

csúszást (vö. Popkin 1986:9)? A kérdés a székely falu vélt vagy valós egalitarizmusa kapcsán válik hangsúlyossá, hisz ezekben a falvakban a közösségi ellenőrzésnek olyan jól kialakított, történetileg meghatározott mintái vannak, amelyek az élet minden szeletét a gazdálkodás megszervezésétől a táncalkalmakig aprólékosan szabályozták. Kérdésünk persze az, hogy ebből mit örökölt a mai falu, miként működteti közösségeit, hogyan szabályozza a kapcsolattartást, a munkavégzést és az egyéb gazdasági tevékenységeket olyan körülmények között, amikor a javak megszerzése nem csak a belső erőforrások felhasználásával történik, tehát az optimum megteremtése is más jelleget ölt. Természetesen az egalitarizmusra a székely falu esetében lehet úgy tekinteni, mint a közösségi vezető szerepek és vállalkozói minták kialakulásának és elterjedésének akadályozójára, hisz az egyenlőségi elvek olyan nyelvi-szimbolikus ellenőrzést hordoznak magukban, amelyek a különutas stratégiákat folyamatosan megkérdőjelelik.¹⁸ Nem vonom kétségbe a nyelvi ellenőrzés meglétét, és azt sem, hogy a székely falu nem vállalkozóbarát, viszont azt állítom – és erre még visszatérek –, hogy az önálló utak követése nem zárja ki a közösségi elveknek való megfelelést, hisz a vállalkozói pozícióból, a várossal kialakított jó viszonyokból eredően az adott személy segíthet a falunak, és amennyiben ezt felvállalja, a falu könnyebben fogadja el a pozícióját.

Ebből ered az, hogy bár a morális megfontolások keretében elsőrendű szerepe van a munkamorálnak, a mai hagyományos gazdálkodás vizsgálata igen érdekes eredményeket adhat erre vonatkozóan: való igaz, hogy a munkához való viszony az egyik legfontosabb meghatározója egy egyén vagy egy család presztízisének, de az ilyen értékelések megoszlásában egyenlőtlenségek mutatkoznak. A verejtékkel szerzett vagyon felé már nem mindenki fordul feltétlen tisztelettel, és az esetleges ügyeskedéssel szerzett vagyont is legitimnek tekintik, ha annak szerzője egyébként részt vesz a falu értékrendjének fenntartásában. A Nyikó mentén az egyik sertéskereskedésből élő gazdáról, G. L.-ről többször kiemelték, hogy segítőkész, bármit elhoz a városból, amikor a piacról hazafelé tart, kapcsolatai révén segít az embereknek. Ugyanezt mondták el egy helyi vállalkozóról, F. J.-ről is, akinek igen jó kapcsolatai vannak a megyei rendőrségen, útlevél megszüretésében, kisebb-nagyobb szívességekben segített a hozzá fordulóknak.

Azt állítottam, hogy ez a feltételezett közös tudás egyenetlenül oszlik meg a közösségben, és bár szinte mindenki ismeri ezeket, egyre kevesebben szervezik ennek alapján az életüket, mivel a közösségnek már nincsenek legitim eljárásai a normáktól való eltérések büntetésére. Leginkább a szinte kizárólag a hagyományos gazdálkodásból élő – abba esetleg a nyugdíjukat beforgató – családok idős tagjai forgalmazzák ezeket a vélekedéseket, és igyekeznek ezeknek megfelelően megszervezni a mindennapi gazdálkodási gyakorlatot, és próbálják ezeket az elveket a közösségi életre is kivetíteni. Nemesgyeser megtörténik, hogy idős gazda a fiatalabbra rászól, amiért a testével és az energiáival nem gazdálkodik megfelelően, túlságosan rádől a kaszára, nagy ívet fog át vele, nem megfelelő tempóban húzza, és emiatt túl hamar kifárad. „A kaszás fenedégl, és mendégl” – mondják, és ebben benne van minden, a gazdálkodásban részt vevő emberi testtel kapcsolatos tudás. Ugyanez minden munkafolyamatban megmutatkozik, a különböző energiafelhasználású munkákban különbözőképpen szervezik meg a nők, a gyerekek részvételét, a pihenőknek szabott rendjük van,¹⁹ és bár például a nappali alvást mélyen megvetik, nyári munkák idején, amikor korán indulnak kaszálni, az öregek egyenesen azt tartják

erkölcsösnek, ha délben alusznak egy-két órát, és nem cselekednek a természet rendje ellen. Természetesen ezt a vélekedést is egy koherens, a kollektív emlékezetbe ágyazott, az aranykort idéző narratívába illesztik:

„Amikor fiatal voltam, s jártunk Szorosrétbe kaszálni, kettőkor keltünk [indultunk], akkor is, ha bálba voltunk. Délig húztuk, s akkor aludtunk egy nagyot...Utána sokkal jobban ment a munka.” (S. J., Siménfalva.)

A fiatal gazdák ezzel szemben az öregek vélekedése szerint vagy nem dolgoznak eleget, vagy ha igen, akkor nem természetes ritmus szerint dolgoznak. Ehhez az eszköztechnika megváltozása is hozzájárult, hisz például míg kaszával kaszálni kora reggel vagy eső után kellemes, amikor jól vágja a nedves fűvet a kasza, kaszálógéppel épp ellenkezőleg, akkor kell a fűvet levágni, amikor az száraz. Mindkét félnek megvannak a maga érvei. Akik kaszával kaszálnak, azt mondják, hogy a kasza sokkal kevesebb fűvet hagy ott, könnyebb dolgozni a rendre vágott szénafűvel, és a család munkaerejéhez, -ritmusához lehet igazítani a lekaszált mennyiséget, míg a gépi kaszálás magas tarlót hagy, elszórja a fűvet, amit az eső könnyen bemoshat a tarlóba, és egyszerre túl sokat vág le, aminek a további munkafázisaihoz általában nem elég egy család ereje. A gépi kaszálás hívei viszont azt mondják, hogy ha jó az idő, akkor érdemes kaszálógéppel vágni a fűvet, mert egyszerre nagy területről levágja, könnyebben szárad a fű, mivel a kaszálógép nem rendre vágja, hanem elszórja, végső soron tehát, ha elegendő munkaerő áll a család rendelkezésére, és az időjárás is kedvező, akkor rövid idő alatt sokkal több szénát lehet begyűjteni. Mindkét vélekedésben egyaránt vannak morális és racionális érvek. Az idősebb gazdák viszont teljes mértékben a morális elvárásokra hivatkoznak akkor, amikor a fiatalabbak részéről olyanokat tapasztalnak, hogy éjszaka az udvarra kivezetett villanylámpák fényénél vágják a fát, ássák a vízvezetéknek a sáncot, vagy szerelik össze a szekeret. Az öregebb gazdák az önkiszákmányolásban is egyfajta mértéket tartottak, és leginkább az kelt bennük visszatetszést, ha valaki a természet szabályos rendje ellen cselekszik.

„Nem voltak olyan nagy igényesek, mind most, s megéltek. Nem dolgoztak annyit, higgyc el, mint most. Most még egy annyit kell dolgozni.” (B. M., Héderfája.)

A morális vélekedések egyenetlen megoszlása és a beszéd szinten élő morál a táplálkozókultúrával is kapcsolatban van. Azt Hofer Tamás is említi, hogy a különböző munkafázisok különböző energiafelhasználást segítő táplálkozási rendet feltételeztek, a nagyobb horderejű munkákra vették elő a disznóvágásból származó élelmiszereket. Ezzel kapcsolatos közös tudás itt is van, azonban például azt, hogy a szalonnát csak akkor szabad megkezdeni, amikor a kakukk megszólal, vagy a kakast a cséplésre kell levágni, már nem tartják be. A kalákában vagy bármilyen közösségi munkaalkalom esetén történő ételfogyasztásnak is megvannak a szabályai, hisz a másét eszik: bőségesen, de mégis mértékkel kell fogyasztani. Azt sem szívelik, ha valaki keveset eszik, mert értelmezésükben jó munkát csak bőségesen táplálkozva lehet végezni, a jól étkező ember egészségesnek, jó munkásnak minősül.²⁰ Azt meg, aki ilyen helyzetekben túl sokat eszik, és szinte csak az evéssel törődik, kinevetik. A közös étkezésekkor többször kínál a háziasszony, ilyenkor a munkások azzal válaszolnak, hogy őket nem kell kínálni, mert pont annyit esznek, amennyit kell.

Az étkezéssel és a munkakultúrával kapcsolatos erkölcsi vélekedések leginkább akkor kerülnek szóba, amikor a napszámosok ellátásáról van szó. A napszámosmunkát vég-

zók élelmezése is azokba a morális keretekbe illeszkedett, amelyek a paraszti gazdálkodás egészét meghatározták, következésképp a munkától függően a napszámosok is azt ették, amit a parasztcsalád. Ezt pedig az éves beosztás és az erőforrások optimális elosztása határozta meg. A pálinka például hagyományosan beletartozott a napszámosok étrendjébe, és ezt a falusi gazdaságok a legutóbbi időkig betartották. Azonban a rendszerben akkor történtek változások, amikor a gazdák úgy érezték, hogy a napszámosok nem illeszkednek az általuk követett normarendszerbe: a közvélekedés szerint ugyanis azok már nem elégednek meg a hagyományos gazdaságban megtermelt szokványos élelmiszerekkel, például a szalonnával és a pálinkával, hanem párizsit és kávéét követelnek. Itt már tetten érhető a két értékrend közötti eltérésekből fakadó konfliktusos helyzet, a napszámosok ugyanis sok esetben nem követik azokat az erkölcsi megfontolásokat, amelyeket a parasztgazdaságok kitermelnek. Kérdés persze, hogy a napszámosok munkájának igénybevételével való felhagyás mennyiben morális, és mennyiben gazdasági döntés. Értelmezésemben mindkettő: amellet, hogy úgy számítják, ilyen feltételek mellett már nem éri meg a napszámot is fizetni, és élelmezni is a munkásokat, úgy vélik, hogy ez nem jár a napszámosoknak: „egyék ők is, amit mi”. A jogosultságok kérdésének van egy másik összetevője is: a napszámába érkező munkás után sokszor jön egy gyerek is, aki – bár nem dolgozik – legalább egyszer ehet, és ezt a munkáltató családok is elfogadják, ellentétben a napszámosok egyéb követeléseivel. A napszámosok pedig épp ellenkezőleg, úgy vélik, hogy nekik jár a jobb étkezés, mert nem lehet egész nap szalonnával dolgozni. Emiatt a falu értékrendszerében az a jó napszámos, aki sokat és jól dolgozik, és nem követeli a jobb ételeket. Ennek a rendszernek a visszasságai nagyon sokszor kiütököznek a héderfáji és vámosgálfalvi gazdaságokban, ahol a gazdák nem tudnak ellenőrzést gyakorolni a napszámoscsaládok fölött, mert azok a szomszédos falvakból érkeznek. Emiatt a gazdák folyamatosan hangoztatják elégedetlenségüket: a napszámosok nem érkeznek meg időben, keveset és kis intenzitással dolgoznak, és sokat esznek.

A morál egyik jellegzetes megnyilvánulási területe a közösségi munkákhoz kapcsolódó vélekedések rendszere. Nagyobb munkák idején az egymáshoz közel álló családok tagjai, de nagyobb volumenű, gyorsaságot és sok munkaerőt igénylő munkák esetén – mint házépítés, fedés, egy teherautó lerakása – akár térben és kapcsolat tekintetében távoli családok is kötelességüknek érzik, hogy segítsenek, akár kéri ezt a házigazda, akár nem. Erre igen érdekes példa a következő: Sz. I. a házat szerette volna újráfödni, és a munkálatokat – segítségben – vezető mesterember kalkulációi szerint szükség lett volna még 900-1000 cserépre. Sz. I. a már említett, piacozásból és sertéskereskedésből élő G. L.-t kérte meg, hogy hozzon cserepet, amikor jön hazafelé, amit G. L. első szóra el is vállalt. Amikor otthon kipakolták a cserepet, és Sz. I. megkérdezte G. L.-t, hogy mennyivel tartozik, akkor ő azt válaszolta: „Semmivel. Vedd úgy, mintha eljöttem volna födni.” Ebben a helyzetben a szállítást végző fiatalember arra az általános kötelességre utalt, amely szerint neki ott kellene lennie a födésnél. Mivel már tett egy szolgálatot, ezzel lerótnak vélte a tartozást. A kép teljességéhez tartozik, hogy Sz. I. apja többször segített G. L.-éknek, amikor ők építkeztek. Van tehát egy általános erkölcsi rendszer, amelyben ezek a munkacsere-folyamatok elnyerik igazolásukat, és ha nem is tartja mindenki magát hozzá, de lehet rá hivatkozni. Amikor rákérdeztem, hogy miként tartják számon a tartozásokat, a következő választ kaptam: „Az élet hosszú. Gyöngye ember, aki azt számítsa, hogy csak akkor megy el segíteni, ha a másik is vissza tud menni.” (S. J., Siménfalva.) Ez

nézetem szerint a hosszú távú kapcsolatokban megjelenő általánosított reciprocitás, amelyet egy morális rend tart fenn, és ami a haszon fogalmának a formális gazdaságtan tételein túlmutató értelmezését indokolja. A gazdasági viszonyok tehát kulturális, erkölcsi rendbe ágyazottan nyerik el céljukat.

Következtetések helyett: az egyensúlyi helyzetek megbomlása

A morális vélekedések rendszerének működése azt mutatja, hogy a gazdasági és társadalmi feltételek megváltozásával az optimum kialakításának feltételei is megváltoznak, valójában az optimum keresésére való törekvés tekinthető állandónak, és ez családi keretek között a legerősebb. Ennek bázisát az eddigiekben bemutatott, a piacgazdaság által csak részlegesen érintett falusi gazdálkodás adja, ám ez kétségtelenül átalakulásokon megy át. Az átalakulások legmarkánsabb választóvonalá az idős és a fiatal generáció között feszül. A fiatalok azért tekintenek el könnyebben a morális alapvetésektől, mert általában – de 1990 után különösen – erőforrásaikat könnyebben újíthatták meg, rugalmasabban viszonyultak az erőforrások kiaknázásának kérdéséhez. És itt már nem csak arról van szó, ami általában történni szokott, hogy például a fiatalok saját testi erejükkel és környezeti erőforrásaikkal is pazarlóan bánnak, de idősebb korba kerülve, nagyobb tapasztalattal a hátuk mögött végül beilleszkednek a gazdaságot irányító elvi rendszerbe, hanem arról, hogy nincs szükségük az ilyesfajta forráskezelésre, mert olyan új források válnak viszonylag könnyen elérhetővé, amelyek elérését ma már társadalmilag érvényes minták szabályozzák. A mezőgazdaságon kívüli munka – legyen az városi vagy vendégmunka – ma igencsak kívánatos, és ez nemcsak a mezőgazdasági jövedelmeket pótló vagy azok bizonytalanságait ellensúlyozó jövedelmet jelentheti, hanem a szélesebb kapcsolathálót, a lehetőségekre való nagyobb rálátást is. A kereskedés, a piacokra járás szintén fontos szerepet tölt be néhány gazdálkodócsalád jövedelemszerzésében, és ez igazi célját akkor nyerheti el a közösség szemében, ha a jövedelmet a közösségi normák szerint költik el, részt vesznek velük a társadalmi kapcsolatokat megerősítő rituális eseményekben, vagyis hozzájárulnak a falu értékrendjének újratermeléséhez.

Mindez arra ösztönözhet bennünket, hogy a morális vélekedések rendszerét mint az emberek fölötti örök rendet, az erkölccsel kapcsolatos tudás megosztását és az ehhez való viszonyulást újragondoljuk. Az egyenlőségelvet sem árt újragondolnunk, hisz az egyenlőtlenség kialakulását az ellenőrzés útján – mivel az sok esetben nem tud működni – nem tudják, de talán nem is akarják megakadályozni. A gazdasági stratégiákban és az életvezetésben nem normakövető családoknak, egyénnek megadatik a lehetőség, hogy magát és vagyoni helyzetét elfogadtassa – itt létszervező jelenségként újfent a társadalmi optimumra gondolhatunk. Itt egy sajátosan szerveződő gazdasági és tudati világról van szó, ahol a legitimitás bonyolult összefüggések rendszerébe ágyazódik: ha valaki teljesen nyilvánvalóan meg is sérti a munkamorált bizonyos helyzetekben, ám egyébként fenntartja a közösség morális rendjét, és hozzájárul az optimumok kialakításához, illegitim viselkedése fölött hajlamosak szemet hunyni.

Azt állítottam, hogy ez a feltételezett közös tudás egyenetlenül oszlik meg a közösségben, és bár szinte mindenki ismeri ezeket, egyre kevesebben vetítik ki a közösség kínálta háttérre az életüket, mivel a közösségnek már nincsenek legitim eljárásai a normáktól

való eltérések büntetésére. Leginkább a szinte kizárólag a hagyományos gazdálkodásból élő – abba esetleg a nyugdíjukat beforgató – családok idős tagjai forgalmazzák ezeket a vélekedéseket, és igyekeznek ezeknek megfelelően megszervezni a mindennapi gazdálkodási gyakorlatot, és próbálják ezeket az elveket a közösségi életre is átvinni. A kivétítés eredményeként viszont a társadalmi valóságból nagyon sokszor a nyelvi valóságba csúsznak át: csak beszélnek róla, de minden esetre már nem tudják sikerrel vonatkoztatni. A valóság és a valóságkép sem a falu-város, sem a falu-falu viszonylatában nem találkozik, a világ nem úgy működik, ahogy a morális vélekedések alapján működnie kellene. Ezeket a viszonyulásokat és a falu átalakulását viszont csak úgy érthetjük meg, ha az értelmezési folyamatba bevonjuk a kulturális és társadalmi tényezőket, az erkölcsi viselkedést és a közösség normáit, vagyis ha a morális ökonómia újragondolt szemlélete felől közelítjük meg a falusi gazdaságokat.

JEGYZETEK

1. A paraszt szó jelentésével – a vele kapcsolatban kialakult vita ellenére – itt nem foglalkozom, és a részlegesen vagy teljesen földművelésből élő falusi csoportokat értem rajta. A parasztság fogalmához lásd Macfarlane 1993; Sárkány 2000; Wolf 1973.
2. A példáimat a Nyikó mentéről, a Kis-Küküllő középső folyásáról és Felső-Háromszékről veszem.
3. A gazdaságot a következőképpen értelmezem: minden tevékenység, amely javak cseréjével és felhasználásával jár, és amely kulturálisan és társadalmilag meghatározott (vö. Polányi 1976:229–230; Godelier 1981:16).
4. Ez természetesen általánosító kép, egy olyan erkölcsi rendszer rajza, amelyhez minden család viszonyul valamilyen módon, de nem feltétlenül e szerint cselekszik. Nem szeretnék abból az elhibázott feltevésből kiindulni, hogy a paraszti gazdaság családi üzemekben való megszervezése faluközösségi szinten egységes mintát is jelent (vö. Mohay 1994:138). Az ebben a dolgozatban leírt morális viselkedés a paraszti örökségtől még nem teljesen elszakadt családokra érvényes, de még ezen belül is eltérések vannak.
5. A kérdéskör vizsgálatában kizárólag a gazdasággal kapcsolatos elképzelésekre térek ki, így nem vizsgálom a vallásosság, a (vallásos) mozgalmak és a moralitás kapcsolatát, hisz az egész más megközelítést igényelne.
6. Ez a rokonsági elvű termelési módra utal vissza, és esetünkben azt jelenti, hogy – bár a tulajdonos nem a csoport – a falvakban folyó mezőgazdasági és esetenként nem mezőgazdasági munkák legfőbb integráló intézménye a család, a rokonság vagy strukturálisan egy ennek megfelelő csoport, például szomszédság, baráti kör. A termelési módookról Marx alapján Eric Wolf ad összefoglalót (lásd Wolf 1995:89–92).
7. Amikor az erdélyi gazdálkodás fejlődésének kérdéseiről beszélek, vagy ezt a nyugat-európai rendszerekkel hasonlítom össze, nem értékszempontokat érvényesítek, hanem azt nézem meg, hogy az uralkodó – kapitalista – termelési módnak miként felel meg egyik vagy a másik.
8. A történeti példákról itt azért nem beszélek, mert az osztályharc jegyében fogant történeti munkák az elnyomó és kizsákmányoló földesúr képét festették meg. Ezzel szemben – tudjuk meg Egyed Ákos munkájából – voltak olyan földesurak, akik a parasztjaik javát is szem előtt tartották. Ujfalvy Sándor például az elszegényedő jobbágycsoportok között állatokat, pénzt és terményeket osztott ki (Egyed 1981:29). Ám ezek az esetek nem feltétlenül voltak tömegesek, még akkor sem, ha tudjuk, hogy a földesúrnak érdeke fűződött a jobbágycsoport jólétéhez, és sokszor meg is

- védte őket más földesurak vagy jobbágyközösségek ellenében (Egyed 1981:29). A földesúr és a jobbágyközösség közti érdekegyezés/érdekharc kérdése tehát nem kellőképpen tisztázott, ám lényeges kiemelnünk, hogy ez a kapcsolat kölcsönös egymásrautaltságot jelentett (vö. Egyed 1981:25–34).
9. Erről lásd még bővebben a falu és a város, a falu és a hatalom kapcsolatáról írott részt.
 10. „A megközelítésmód nem azért erkölcsi természetű, mert képviselői azt föltételeznék, hogy a kapitalizmus előtti korszakban a parasztok és az elit tagjai erkölcsösebbek és kevésbé számítóak voltak, mint mostanában, hanem azért, mert abból a hipotézisből indulnak ki, hogy a korábbi intézményi feltételek mellett a viselkedést szabályozó kalkulus a parasztok jóléte szempontjából erkölcsileg kielégítőbb eredményeket hozott, mint a modern kapitalizmus társadalmi berendezkedése és intézményes feltételei közepette.” (Popkin 1986:8.)
 11. Bácskai Vera és Nagy Lajos egy 1828-as országos összeírás elemzése kapcsán arra a következtetésre jutott, hogy az akkori Magyarország területén erős piacközpontú funkciót betöltő települések elsősorban a gabonatermő vidékeken, az országban négy helyen csoportosultak: a Dunántúlon, felvidéki nagyobb folyók völgyében és a régió Alfölddel érintkező területein, a Tiszántúlon, valamint az ország déli részén, a Duna mellett (Bácskai–Nagy 1978:224, 226).
 12. „Ez a gazdálkodás elsősorban a család önellátását szolgálta; árutermelése esetleges volt. Érthető, hogy csak a hagyományos helyi vásárok piaci viszonyainak felelt meg, s a kapitalizmusban előbb vagy utóbb válságba került.” (Egyed 1981:221.)
 13. A részletekbe menő és módszerében újíto – egy parasztgazda életét áttekintő –, hiteles vizsgálat Mohay Tamás munkája, ám forrásai jellegéből eredően ez a munka is csak az 1920-as évekig megy vissza (Mohay 1994).
 14. A kérdés feltevésére Kuczi Tibornak az időrezsimek kialakulásáról szóló előadás-sorozata inspirált.
 15. Egyed Ákos szerint ezek a magas ceremonális alapok mint a társadalmi részvétel feltételei – Kalotaszegen például – már a késő jobbágykorban megvoltak (Egyed 1981:32), tehát nem lehet azt állítani róluk, hogy a kapitalizálódó gazdaság, a fogyasztási és presztízs-felhalmozási nyomás következtében alakultak volna ki, noha az kétségtelen, hogy a 19. század végének gazdasági és társadalmi folyamatai befolyásolták a paraszti csoportok és leginkább a parasztpolgárság fogyasztását.
 16. Hadd jegyezzem meg itt azt is, hogy európai nyomásra a román mezőgazdaságban folyó átalakulás és standardizáció is – mindamelllett, hogy egyelőre csak részleges sikerrel járó akciókban mutatkozik meg, és félelemmel teli várakozást vált ki – olyan színben tűnik fel, mint egy újabb kísérlet arra, hogy a mezőgazdaságból élő falusiak mozgásterét beszűkítsék. Teljes képtelenségnek tartják, hogy ne tartsanak bizonyos fajtákat, amelyek tartására a falusi normák szerint különben felkészültek (megvan hozzá a föld, a csúr, az istálló, az emberi munkaerő stb.), hisz a közösség által meghatározott optimum elérésében nagy segítséget jelentene az ágazat további fenntartása. Ebben van is némi igazság, mivel senki nem mondja meg, hogy mit csinálnak majd a beszüntetett ágazat helyett, hogy honnan teremtsenek elő újabb erőforrásokat.
 17. A többiek rovására történő gazdagodás előfeltevésére George Foster nyomán Fél Edit és Hofer Tamás is felhívták a figyelmet (Fél–Hofer 1997:470), ennek alapján pedig az erdélyi falu átalakulását elemző anyagban találkozunk olyan állítással, hogy a versengés és az egymással szembeni irigykedő magatartás is ebből a szemléletből fakad (vö. Peti 2006:163–164). A Peti Lehel által elemzett falura az éles versengés és az együttműködés hiánya kétségkívül jellemző, mint az ott folytatott közös kutatásainkból is kiderült, és a kooperációs formák elemzése is nyomatékosított (Szabó 2006:123–124). Azonban működését inkább egy kulturális pattern-nek vélem, mintsem az erőforrások végeességéből eredő kontrolláló mechanizmusnak (bár ez a szemlélet hozzájárulhatott a kialakulásához), mert a tárgyalt falura fokozottan érvényes az erőforrások diverzifikációja és a külső erőforrások bevonása a családi gazdaságba.

18. A közösségen belüli vezetői szerepek, az elitképződés kérdéséhez és a vállalkozás elindítása kulturális feltételeihez lásd Bálint–Biró 2004:108–110; Csata 2006:5; Kiss 2005:48.
19. Erről részletesen ír az átányi példa kapcsán Hofer Tamás is (Hofer 1994:386–387).
20. Nem térek ki rá, mert ismeretes, hogy a kövér, jól táplált embert paraszti közösségekben – amelyek egy bizonyos generációjának a gyakori éhezések még élményszerű emlékek – szépnek tartják.

IRODALOM

BÁCSKAI VERA – NAGY LAJOS

1978 Piackörzetek a XIX. század eleji Magyarországon. *Ethnographia* 89(2):217–230.

BÁLINT BLANKA – BIRÓ A. ZOLTÁN

2004 Helyzetkép Mezőmadaráról. *In Székelyföldi Mozaik*. Bodó Julianna, szerk. 97–148. Csíkszereda: ProPrint.

CSATA ZSOMBOR

2006 A vállalkozói potenciál és területi eltéréseink társadalmi magyarázatai Erdély rurális térségeiben. *Korunk* 17(6):4–16.

DESSEWFFY TIBOR

1996 Az ellenállás diszkrét bája. *Replika* 23–24:71–80.

EGYED ÁKOS

1981 Falu, város, civilizáció. Bukarest: Kriterion.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS

1964 A monografikus tárgygyűjtés. Az átányi példa. *Néprajzi Értesítő* 46:5–90.

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

GAGYI JÓZSEF

2005 Tata és társai. A második világháború utáni hatalomváltás, az új vezetők és a közösség egy székelyföldi faluban. *In Autonóm magyarok? Székelyföld változása az „ötvenes” években*. Bárdi Nándor, szerk. 17–63. Csíkszereda: Pro-Print.

GODELIER, MAURICE

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

HOFER TAMÁS

1994 A parasztcsalád morális ökonómiája. *Demográfia* 37(3–4):383–388.

KISS DÉNES

2004 A falusi elit átalakulása Erdélyben. *WEB* április:9–17.

2005 Erdélyi reflexiók az új magyar falu kapcsán. *Erdélyi Társadalom* 2:43–54.

KUCZI TIBOR

2000 Kisvállalkozás és társadalmi környezet. Budapest: Replika Kör.

MACFARLANE, ALAN

1993 A paraszti társadalom természete. *In* uő: *Az angol individualizmus eredete*. 31–64. Budapest: Századvég.

MATEESCU, OANA

2004 Furt, vânzare sau dar: bucuriile privatizării într-un sat din Oltenia. *In* *Economia informală în România: piețe, practici și transformări ale statului după 1989*. Liviu Chelcea – Oana Mateescu, coord. 83–111. Bukarest: Paideia.

MOHAY TAMÁS

1994 Egy naplóró parasztember. Nagy Sándor élete és gazdálkodása a 20. század első felében Ipolyenyéken. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem. /*Dissertationes Ethnographicae*, 8./

OLÁH SÁNDOR

2001 Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962). Csíkszereda: Pro-Print.

PETI LEHEL

2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. *In* *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Szabó Á. Töhötöm, szerk. 185–212. Kolozsvár: KJNT.

2006 Vándorló kombájnosok, munkanélküli nagygazdák. Gazdasági stratégiák és szimbolikus attitűdök a rendszerváltozás után Vámosgálfalván. *In* *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Peti Lehel – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 152–178. Kolozsvár: Nis.

POLÁNYI KÁROLY

1976 A gazdaság mint intézményesített folyamat. *In* uő: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Tanulmányok. 228–274. Budapest: Gondolat.

POPKIN, SAMUEL L.

1986 A racionális paraszt. Budapest: a Művelődési Minisztérium Marxizmus–Leninizmus Főosztálya. /*Szociológiai füzetek*, 39./

SÁRKÁNY MIHÁLY

1983 A lakodalom funkciójának megváltozása falun. *Ethnographia* 94(2):279–285.

2000 Parasztság és termelési viszonyok. *In* uő: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. 73–88. Budapest: L'Harmattan.

SCOTT, JAMES C.

1976 *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven – London: Yale University Press.

SZABÓ Á. TÖHÖTÖM

2002 Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban. Kolozsvár: KJNT.

2004 Stratégiakeresés és alkalmazkodás. *Korunk* 15(12):99–103.

2006 A kooperáció mint agrárstratégia. A gazdasági környezet és a fejlődés kérdései. *In* *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Peti Lehel – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 101–151. Kolozsvár: Nis.

THOMPSON, EDWARD P.

1963 *The making of the English working class*. London: Victor Gollancz Ltd.

VERDERY, KATHERINE

1983 *Transylvanian villagers: Three centuries of political, economic, and ethnic change*. Berkeley: University of California Press.

WOLF, ERIC R.

1973 *Parasztok*. In Elman R. Service – Marshall D. Sahlins – Eric R. Wolf: *Vadászok, törzsek, parasztok*. 317–454. Budapest: Kossuth.

1995 *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris-Századvég.

TÖHÖTÖM SZABÓ Á.

Moral principles in Transylvanian rural economy

The author analyses the moral principles along which contemporary Transylvanian economy is organised. His argumentation is based on the concept of moral economy, which will be rethought and adapted to Transylvanian context. The paper's starting point is that the system of moral principles that can be found in contemporary peasants' economy has its source in historical conditions and actual decisions aimed to optimise given resources. In this sense moral principles can be said to represent the mental foundation of economic systems. According to the traditional inquiry of moral economy, this essay analyses in a single model the two levels of the moral's working mechanism both in inner and outwards relationships. It also shows the features that define the relationship between community and political or economic power, and also that influence the normative picture formed by the community about the right living.

2006 9 (2): 187–211.
Tabula

211

Kaszt és társadalmi egyenlőség? Vita a 21. századi Indiában

Új-Delhi központjának több szimbolikus jelentőséggel bíró pontját tüntető diákok vették birtokukba az elmúlt hónapokban. A helyi média vezető hírei között szerepelt az AIIMS (*All India Institute of Medical Sciences*) medikusainak éhségstrájkja, delhi neves informatikusképző intézetének, az IIT (*Indian Institute of Technology*) diákjainak, valamint India legelismertebb menedzserképző intézetének az IIM (*Indian Institute of Management*) hallgatóinak zajos utcai tüntetései. Transzparenseiken az indiai központi kormány humánerőforrásokért felelős miniszterének, Arjun Singhnek a lemondását követelték, illetve a Singh által újra felvetett rezervációs rendszer életbe léptetése ellen tiltakoztak. A szerző e jelenség társadalmi hátterét igyekszik alaposabban feltárni.

India rohamos gazdasági-politikai átalakulását figyelve szinte magától értetődően fogalmazódik meg a kérdés: mi történik a kaszttal, a kasztszisztemmel ebben az új kontextusban? Eltűnőben van, vagy átalakulóban? Az empirikus példák sokasága azt igazolja, hogy az előbbiről semmiképpen nincsen szó, sőt bizonyos értelemben „fellendülő” korszakát éli. A szociológusok többsége egyetért abban, hogy a kaszt – dinamikus társadalmi jelenségként – sokkal inkább átalakulóban van jelenleg. Az ilyen jellegű megállapítások mára szinte közhelynek számítanak, és nem vezetnek el a jelenség magyarázatáig. Azt érdemes tehát inkább megvizsgálni, mik azok a társadalmi átalakulások, amelyek az elmúlt évtizedek Indiájában tapasztalhatók, és továbbra is leírhatók-e a kaszt fogalmával, vagy pedig a társadalmi megosztottság egyéb kategóriáit – ilyen például az osztály (*class*) – kell-e inkább ehhez segítségül hívni. Ez utóbbira az elmúlt évek indiai szociológiai és nem utolsósorban jogalkotói gyakorlatában, melynek valóságteremtő ereje a gyakorlati példák tanúsága szerint tagadhatatlan, számtalan kísérlet történt. A későbbiekben bemutatott kvótarendszervita is e kérdés elméleti buktatóit és gyakorlati megvalósításának nehézségeit taglalja.

Louis Dumont (1981) *Homo Hierarchicus* című írása az indiai kasztszisztemről megadta az elméleti alaphangot, mely máig visszacseng a kaszt körül megfogalmazódó vitában. Függetlenül attól, mennyire értünk egyet a gyarmati rendszer Indiájának hierarchikus felépítéséről alkotott elképzelésekkel, érdemes a kasztot egy újfajta perspektívából szemlélni. Ez az új megközelítés úgy tekint a kasztra, mint önazonosságot adó, a társadalomban helykijelölő és az önbecsülés elsődleges forrásaként funkcionáló társadalmi kategóriára (Gupta 2004). Ezen utóbbi jellemzők nehezen érthetők meg a kasztszisztem egydimenziós, pusztán hierarchikus feltételezéséből kiindulva. Első lépésként, mint azt Gupta is ajánlja, a kasztot elkülönült identitásként, egyfajta kognitív keretként érdemes kezelni (mely definiálja az én/mi szerepét a rendszerben, és a másokhoz való viszonyulás kialakításában igazít el), majd ebből az elképzelésből tovább építkezve, egy

többszörösen összetett (gyakran egymással versengő, belső ellentmondásokkal terhes) hierarchia-rendszert felvázolni.

E kettős modellt használva (egyszerre identitásalapú és hierarchikus megközelítés) érthetőbbé válnak az utóbbi évtizedek kasztpolitikái Indiában, melyek szinte valamennyi politikai szerveződés és – bármennyire is paradox módon hangzik – az indiai demokrácia alapját alkotják. Világossá válik ezenfelül a csupán látszólag rögzített, „kőbe vésett” kaszt és a jelenben tapasztalt nagyfokú társadalmi mobilitás egymáshoz való viszonya is.

Az ötvenes évek indiai szociológiai irodalma szólt először a kaszt lokális relevanciájának kiterjedéséről interregionális szintre, a kaszt horizontális térnyerését állapítva meg. Srinivas az 1970-es években kiemeli (Srinivas 1972), hogy a kasztok kiléptek azokról a hagyományos foglalkozási területekről, melyek korábban meghatározták őket, és ugyanakkor bekapcsolódtak a demokratikus India (kaszthalapú) képviseleti rendszerébe és kiélezett versennyel átszótt politikai világába. A klasszikus hindu hierarchiát, mely hagyományosan a *rituális tisztaság/tisztátalanság skálája mentén* épült fel, felülírja a „domináns kaszt” elve. Azaz egyes, hagyományosan kevésbé „tisztá” – *szatvikus* – kasztok adott kontextusban, például egy helyi közösségben, gazdasági, politikai erejük megnövekedésével¹ felülkerekedhetnek, és a teljes korábbi hierarchiában jelentős átalakulásokat okozhatnak. Minderre a közelmúlt indiai társadalomkutatása számtalan empirikus példával szolgál. Számunkra itt csupán annyi a kiemelendő és megjegyzendő, hogy 1. a kaszt nem olyan értelemben fix, társadalmi pozícióját nézve megváltoztathatatlan kategória, mint azt korábban sokan hinni vélték; 2. maga a kasztrendszer nem valamilyen uniform, egydimenziós rendszer, hanem helyi hierarchiák sokaságából tevődik össze; 3. e hierarchiák időben és térben változóak.

A kaszt megújult politikai szerepnyerése

2006 tavaszán Újdelhi központjának több szimbolikus jelentőséggel bíró pontját tüntető diákok vették birtokukba. Az AIIMS (*All India Institute of Medical Sciences*) medikusainak éhségstrájkja, delhi neves informatikusképző intézete, az IIT (*Indian Institute of Technology*) diákjainak, valamint India legelismertebb menedzserképző intézete, az IIM (*Indian Institute of Management*) hallgatóinak zajos utcai tüntetései a helyi média vezető hírei között szerepeltek. Transzparenszeiken az indiai központi kormány humán erőforrásokért felelős miniszterének, Arjun Singhnek a lemondását követelték, illetve a Singh által újra felvetett rezervációs rendszer életbeléptetése ellen tiltakoztak. A demonstráló diákok szerint azzal, hogy az indiai kormány a jövő tanévtől valamennyi központi állami irányítás alatt álló informatikai, orvosi és menedzsmentre szakosodott felsőoktatási intézményben a felvételi helyekből huszonhét százalékot az alsó kasztokból érkező OBC-k (*Other Backward Classes*²) számára tart fenn, ellehetleníti az úgynevezett „általános kvótában” induló diákok helyzetét. Az érveik a következők: 1. olyan erős versenyhelyzetet teremt köztük, amelyben a kiválóan teljesítők számára sem garantált a bejutás a szűkös férőhelyek miatt; 2. ellentmond a nyugati liberális kapitalizmusból ismert szabad versenyszellemnek, mivel nem érdem, hanem egyéb kritériumok – például szociális helyzet – szerint jutnak be sokan az említett intézményekbe; 3. közép-, illetve hosszú távon az intézmények „felhígulásához”, szakmai színvonalának csökkenéséhez vezet,

ami nemcsak hogy nemkívánatos fejlemény, hanem kifejezetten ellene szól India gyorsuló fejlődésének.

Az idézett érvelés egy nagyon leszűkített, a megszólaló felső kasztbliek érdekeit és társadalomban betöltött pozícióját tükröző látásmód. A probléma ennél lényegesen tágabb szociális kontextusra és mélyebb történeti gyökerekre vezethető vissza: a diákok által felsorolt érvek valójában egy társadalmi réteg – nevezzük „elitnek” – jellegzetes diskurzusából vételeződnek, és inkább szimptomatikus, mint magyarázó értékűek.

Ugyanakkor megkerülhetetlen társadalmi tény a 21. század Indiájában, hogy a lakosság jelentős része, akiket ma *dalit* néven ismerünk (korábban érinthetetlenek, illetve a legszűkebb kasztkokhoz tartozók), emberi méltóságától megfosztva, szociális-gazdasági felemelkedés, megfelelő lehetőségek híján él évszázadok óta, holott a demokratikus India megalakulása – vagyis 1947 – óta alapvető emberi jogként mindegyikre alkotmányos garanciák vannak.

Pozitív gyakorlat

Sharad Babu egy chennai (madraszi) dalit közösségből származik. Nagy valószínűséggel ma a nagyváros valamelyik utcai étkezdéjében lenne felszolgáló, vagy *idlitet* (indiai rizslépenyt) áruló mozgóárus, ha nem élhetett volna az IIM-Ahmedabad (Gudzsarat állam) menedzsmentintézete által alkalmazott kvótarendszerrel. Írástudatlan édesanyja biztatására, a támogató otthoni közegnek és e speciális rezervációs politikának köszönhetően jutott be az intézménybe, majd sikeres elvégzése után 2006-ban vette át diplomáját Narayana Murthytól, a jeles intézmény igazgatójától, az Infosys cég világhírű alapítójától.

„India hátrányos helyzetű csoportjai csak ilyen esélynövelő rendszerek segítségével juthatnak előbbre. A kvótarendszernek köszönhetően szerezhettem diplomát” – mondja Babu. Majd gyorsan hozzáteszi, hogy a rendszer nyújtotta lehetőségekkel a továbbiakban nem kíván élni, meghagyva azokat a rászorulóknak.

„Fontosnak tartom, hogy az úgynevezett tehető rétegeket (*creamy layers*) kiszűrje a rendszer a kedvezményezettek soraiból, hiszen csak így lehet kellőképpen hatékony, és éri el azokat, akiknek valójában szüksége van a segítségre.”

Babu azokra a hagyományos hindu kasztrrendszer szerint hátrányos helyzetű kasztkból, valamint törzsi csoportokból (*Other Backward Classes*, OBC) származókra utalt, akikre származásuk alapján ugyan vonatkoznának a kvótarendszer által nyújtott lehetőségek, ám gazdaságilag már felzárkóztak az indiai középosztályhoz, tehát a megkülönböztetett bánásmódnak már nem lehetnek a kedvezményezettjei.

Ellenérvek

A legutóbbi, 1990-es, nagy társadalmi visszhangot kiváltó rezervációs vita annyiban mindenképpen új fordulatot vett, hogy a rezerváció mellett és ellen szólók tábora közötti korábbi, éles és egyértelmű választóvonal valamilyen mértékben töredezni látszik. A kvótarendszer kedvezményezettjei között felbukkannak olyan hangok, melyek paradox módon a rezerváció ellen szólnak, és nem szükségszerűen ugyanazon okoknál fogva,

mint az utcán tüntető középosztálybeli fiatalok. Az indiai társadalom *mainstream*, neo-liberális, elitista sajtója, mely nagyvárosi, magas kasztbeli értelmiségiek kezében van,³ és egyfajta „társadalmilag beágyazott”, nem éppen elfogulatlan álláspontból szemléli és reprezentálja a történéseket, előszeretettel szerepelteti ezeket az új, a rezervációt ellenzők táborát erősítő hangokat. Egy nevét kiadni nem kívánó dalit diák például azt részletezi, hogy olyan első generációs írástudóként, aki eljutott egy rangos felsőoktatási intézménybe, illetve biztos karriernek és jól fizető állásnak néz elébe, óriási nyomás nehezedik rá a család és a tágabb közösség részéről, és ez azután gyakran közösségi feszültségekhez, egyéni drámákhoz vezet. Mások arra panaszkodnak, hogy kvótával bejutni egy elit intézménybe ugyan első látásra nagy lehetőségnek tűnik, ám a kvóta egyben stigmaként is funkcionál: az így bejutott diákok nehezen képesek elfogadtatni magukat, a „másságukat” tanulóéveik alatt sem tudják levetkőzni. Eltérő társadalmi közegekből érkeztek, nehezebben barátkoznak közép-, illetve felső középosztálybeli, nagyvárosi családokból érkező társaikkal, többnyire egymás társaságát keresik. Vannak, akik pszichés problémákkal küszködnek, egyrészt a hirtelen megnövekedett tanulmányi követelményekből, másrészt az új környezet kihívásaiból adódóan. „Az angol oktatási nyelv gondot jelent a kvótás diákoknak. Idegenséggérzettel, fokozódó stresszel jár a megszokott otthoni, vidéki-falusi környezetből kiszakadással párhuzamosan és az új intézmények globalizált, urbánus világával való hirtelen szembesülés során” – jegyzi meg Sonpar klinikai pszichológus.

A fenti empirikus példák látszólag egybecsengenek azokkal az ideologikus érvelésekkel, melyek a rezervációs politika célkitűzéseivel ellentétes, negatív hatásokkal érvelnek. E logika szerint a látszólag az esélyegyenlőség megteremtésére hivatott technika a társadalmi megkülönböztetés és stigmák újratermelőjévé, szociális feszültségek és egyéni tragédiák forrásává válik. Az okfejtés csupán ott sántít, hogy a társadalmi igazságosságot elősegíteni igyekvő gyakorlat tökéletlenségeit, a végrehajtásban (mely kétségtelenül komoly feladat elé állítja a fentiekben megnevezett intézményeket) ejtett hibákat magával az esélyegyenlőséget és nagyobb társadalmi igazságosságot előíró elvvel, politikai célkitűzéssel igyekszik összemosni, azaz a kvótarendszer ellenzői rossz bábaként a fürdővízzel együtt csatornába öntenék Mandal és Arjun Singh csecsemőjét...

A Mandal-jelentés

India hátrányos szociális helyzetű, több évszázados társadalmi megkülönböztetéssel küzdő társadalmi csoportjainak (kasztjainak, illetve kaszton kívüli csoportjainak) társadalmi integrációja – mind szociális, mind gazdasági értelemben – olyan megkerülhetetlen kérdésnek látszott, mely megelőzte még a független indiai nemzetállam megteremtésével együtt járó társadalmi modernizációs és homogenizációs elképzeléseket is. Madrasz Előljáróságban (*Madras Presidency*) például 1918-ban vezették be az első rezervációs törvényeket.

A független India központi kormányának első, hátrányos helyzetű csoportokat vizsgáló bizottsága 1953-ban alakult Kaka Kalelkar vezetésével. A bizottság megállapításai szerint a rezervációs kedvezményekben részesülő csoportoknál az adott közösség szociális helyzetét kell a hatóságoknak figyelembe vennie, megelőzve a származás szerinti kategorizációt. A bizottság elnöke azonban súlyos fenntartásokkal élt a szakértői cso-

port jelentésével és ajánlásaival szemben, így végül az nem került hivatali beterjesztésre, parlamenti vitára.

1979-ben született meg az azóta komoly hírnévre szert tett Mandal-jelentés (*Mandal Report*), mely a központi kormány által kijelölt, B. P. Mandal által vezetett bizottság felmérései alapján készült.⁴ A felmérés tizenegy mutató⁵ segítségével igyekszik megállapítani és körülhatárolni India szociálisan, illetve gazdasági és oktatási téren elmaradott közösségeit (*Socially and Educationally Backward Classes, SEBC*). 3743 olyan kasztot jelölnek meg az eredmények, melyekre a hátrányos helyzetű kaszt (*Backward Cast*) megnevezést alkalmazzák, mindez India teljes lakosságának ötvenkét százalékát jelentette 1979-ben.

A jelentést az akkori belügyminiszter, B. Singh elé 1980-ban terjesztették be, mely a hátrányos helyzetű kasztok, volt kaszton kívüliek és egyéb hátrányos helyzetű csoportok számára speciális kvóta-, azaz rezervációs rendszer bevezetését javasolja. Az ajánlás huszonnégy százalékban jelöli meg a rezerválni kívánt helyek arányát az állami központi intézményekben. Ugyanebben az évben további tíz százalékkal bővül a rezervált helyek száma azon hátrányos szociális helyzetű társadalmi csoportok számára, amelyekre a korábbi huszonnégy százalékos kvóta nem vonatkozott.

A Mandal-jelentés irányelveinek bevezetésére vonatkozó első lépésekre csak 1989-ben, kilenc évvel később kerül sor. Az elhatározás az 1989–1990-es években India-szerre tömeges tüntetéseket váltott ki, diákok vonultak Delhi és más nagyvárosok utcáira,⁶ akik a felső kasztok érdekeit védve a *dalitok* pozitív megkülönböztetése ellen és az oktatási szférában a „érdem- és teljesítményalapú” elbírálás (*merit system*) mellett tüntettek.

Újabb két évbe telt, mire az Indiai Legfelsőbb Bíróság – minden korábbi jogi akadályt elhárítva – létrehozta a kvótarendszer bevezetéséhez szükséges jogi környezetet. 1993-ban a Mandal-jelentésnek korábban csak a központi állami felsőoktatási intézményekre vonatkozó rezervációs rendelkezéseit kiterjesztették az összes központi állami munkahelyre. 2006-ban Arjun Singh, az indiai kormány humán erőforrások minisztere Mandal II néven leporolja a több mint egy évtizedes aktákat, és újra szorgalmazza az esélyegyenlőségi törvény érvényesítését az összes központi felsőoktatási intézményben, beleértve a napjainkban legnépszerűbb informatikai (IT) és menedzsment- (IIM) képzést biztosító intézményeket is.

India alkotmánya alapvető emberi jogként esélyegyenlőséget garantál minden állampolgára számára, így a munkaerőpiacra vonatkozóan is. A Mandal-jelentés (1979) megalkotói azonban úgy érezték, hogy az az érdemen és teljesítményen alapuló rendszer, mely a munkaerőpiacot jellemzi, nemhogy megszüntetné a társadalom különböző szegmensei közötti különbségeket, hanem éppen elmélyíti azokat. A probléma orvoslására dolgozták ki azt a kvótarendszert, mely rezervált helyeket biztosít a történetileg, szociálisan hátrányos helyzetű kasztokból és társadalmi csoportokból érkezők számára. E rezervációs politika kiterjed az olyan elit szférákra és foglalkozási csoportokra is, mint amilyen az orvosi és az informatikus (IT) pálya. Míg a lehetőségek egyenlő esélyének elve (*equality of opportunity*) az individuuum szintjén kell hogy érvényesüljön, a rezervációs politika csoportokat⁷ szólít meg. Míg az előbbi jog érvényesítéséért a bíróságok felelnek, az utóbbi elérésére a törvényhozás által megszabott keretek között létrehozott *policy* irányulnak. E kétfajta, alkotmányos alapokon nyugvó, ám gyakran ellentétes érdek harmonizálása, egyensúlyban tartása számos vita forrása Indiában. A legutóbbi megjelenésének lehattünk szemtanúi 2006 tavaszán.⁸

Az akadémia fenntartásai

Számos szakértői, akadémiai vélemény született az elmúlt évtizedek során a sokat vitatott, politikailag többszörösen exponált Mandal-jelentés kapcsán, választ keresve az egyre sürgetőbb társadalmi egyenlőtlenségek feloldására. A szakvélemények megállapítják, hogy az indiai kormánynak a kívánt cél eléréséhez, mely a hátrányos helyzetű csoportok felemelése, egy többlépcsős modellben kell gondolkodnia. A modell részeként az alapfokú oktatási rendszer minőségének lényeges javítása szükséges, több szakképesítést nyújtó középfokú intézmény létrehozása, illetve az azokhoz való hozzáférés biztosítása, valamint a munkahelyteremtő vállalkozások segítése stb. Valamennyi szakértői vélemény hangsúlyozza, hogy a kérdést nem szabad rövid távú politikai céloknak alárendelni, mint ahogy az eddig több alkalommal történt.⁹

Problematicus ezenfelül a Mandal-jelentés szóhasználata is. Krishna Iyer bíró szerint valóságos „fogalmi katasztrófa terület”. Félreértésekre ad okot például a *class*, azaz „osztály” szóhasználat: *backward class*, azaz hátrányos helyzetű osztályt említ a szöveg többször a *backward cast*, azaz a 'hátrányos helyzetű kaszt' terminus helyett, illetve a kettőt inkonzekvens módon cserélgeti. A szociológia irodalmából jól ismert, hogy míg az utóbbi zárt társadalmi kategória, az előbbi nem az. Ugyan egy individuum osztályhoz tartozása élete során változhat, kasztot cserélni nem tud (az más kérdés, hogy magának a kasztnak a státusa, mint azt a bevezetőben említettük, jelentősen változhat az egyén és a közösség élete során). Amennyiben hátrányos helyzetű osztályokban gondolkodik a jelentés (és alkalmazásakor a megbízó kormány), akkor az az egyént célozza meg, amennyiben kasztról beszél, közösségekben gondolkodik. A kettő nehezen kombinálható, számos félreértelmezésre, gyakorlati nehézségre ad okot. A jeles szociológus, Dipankar Gupta (2006) az *Other Backward Classes (OBC)* megjelölést az indiai alkotmányba foglalt *Scheduled Castes (ST)* kategóriával ütközteti, és rámutat a két fogalomhasználat közötti diszkrépanciákra.

A *Scheduled Castes* megjelölést a volt „érinthetetlenek” definiálására (ami önmagában is trükkös és nehéz feladat, mondja Gupta), illetve az alacsony kasztbeliek megnevezésére hívták életre. Ez a definíciós folyamat kizárólag kasztmegfontolásokat követ, a gazdasági, iskolázottsági faktor egyáltalán nem kerül a figyelem középpontjába. A Mandal Bizottság *backwardness* ('elmaradottság, hátrányos helyzet') fogalma végtelenül problematikus, és ingoványos szakmai alapokra próbál építkezni. Azzal, hogy a *classes*, azaz *osztály* megnevezést alkalmazza, valójában trükkösen igyekszik elfedni a kaszt létező társadalmi gyakorlatát. Mi sem bizonyítja a valós szándékot jobban, mint hogy a jelentés kevert kritériumrendszere (társadalmi és gazdasági, iskolázottsági szempontok egybe) a *backwardness* megállapításához jóval magasabb pontszámokat ad a szociálisan (tehát történetileg) hátrányos helyzetű csoportoknak (kasztoknak), míg a gazdasági elmaradottságot alig pontozza. Ennek eredményeként az alacsony kasztok „biztos befutókként” szerepelnek az OBC-listákon, míg a nehéz gazdasági helyzettel rendelkező csoportok minimális eséllyel kerülnek fel rá. Különösen elgondolkodtató ez a definíciós rendszer akkor, mutat rá Gupta, mikor tudvalévő, hogy nem minden, történetileg hátrányos helyzetű kaszt küzd gazdasági nehézségekkel, az ellentéte azonban nagyon sokszor igaz, azaz az OBC-ben nem szereplő kasztok között számos nagyon szegény, állami segítségre, kiemelt bánásmódra szoruló közösség van. Szociológiai közhelynek

számít az indiai tradicionális társadalmi hierarchiák kellő ismeretének birtokában, hogy vidéken sok helyütt az úgynevezett „alacsony kasztok” voltak azok, amelyek a brahminokat messze túlszárnyaló kegyetlenséggel bántak a volt „érinthetetlenekkel”, ma pedig az OBC-törvény ezeket az alacsony kasztokat is kritikátlanul „jutalmazza”. Ez a helyzet például Dél-Indiában, ahol az érinthetlenség a legnagyobb méreteket öltötte, és a leg súlyosabb társadalmi sérelmeket idézte elő a múltban.

Gupta megjegyzései nyomán az mindenképp elgondolkodtató, hogy változik a 21. század Indiájában a kaszt fogalma. Egyrészt azért, hogy az állam próbálja a kasztot egy orientalista diskurzusra illeszkedve, nyugati fogalmi keretek között értelmezni (osztály), másrészt, hogy ez az állami, hivatalos diskurzus további identitáspolitikákat „termel” a szélesebb politikai-társadalmi nyilvánosságban. (Azokra az erősödő dalit, OBC-mozgalmakra gondolok, melyek az utóbbi évtizedekben nagyon látványosakká váltak, valamint a mostani Mandal-ellenes megmozdulásokban is megmutatkozó, politikailag aktívvá váló „középosztályra”, hogy csak néhányat említsek a közelmúlt példáiból.)

Gupta ezeket a felerősödött identitáspolitikákat magas konfliktuspotenciáljuk miatt egyértelműen negatív fejleménynek tekinti az indiai társadalomban, és nagyrészt a politikai vezetés, a rezerváció fogalmát félreértelmező, azt rosszul használó kormányok számlájára írja.

További kritikai észrevételként merül fel a jelentéssel és az abban megfogalmazott ajánlásokkal kapcsolatban, hogy az úgynevezett *affirmative action*, azaz esélyegyenlőségi politika több változata létezik (Sivaramayya 1997:224): 1. kompenzáció, korábbi társadalmi sérelmek rendbetétele (*compensation, reparation*), 2. arányos egyenlőség (*proportional equality*), illetve 3. újraosztó igazságosság (*distributive justice*). A kompenzáció (*compensation, reparation*) elve több szerző szerint Indiában nehezen alkalmazható (lásd Sivaramayya 1997), hiszen a több évszázados megkülönböztetésért, elnyomásért nem vonhatók felelősségre a mostani fiatalok. Ami a helyzetet még bonyolítja, hogy a hindu kasztrendszer igazságtalanságait orvosolni hivatott rendszer az általános kvótába tartozó (tehát nem kedvezményezett) mozlímokat, keresztényeket is „sújtja”. Az arányos egyenlőség elve (*proportional justice*) sem alkalmazható egy olyan társadalomban, ahol a szociális-gazdasági különbségek nagyok.¹⁰ Ezen elv szerint ugyanis a javak érdem szerinti elosztása történik, mely a probléma újratermelődéséhez, sőt elmélyüléséhez vezethet. Az egyedüli elfogadható megoldás a szerzők szerint az újraosztó igazságosság (*distributive justice*), mely nemcsak a múltbeli sérelmekre keres kompenzációt, hanem a jelenlegi közösség javait osztja újra egy igazságosabb rendszer szerint.

Mindezen szigorúan elvi, fogalmi kritikákon túl a kritika egy másik síkon technikai kifogásokkal élve többek közt azt hiányolja, hogy a mostani felsőoktatást érintő rendelkezések csak a „jéghegy csúcsával” foglalkoznak, figyelmen kívül hagyva a probléma gyökerét, az alapfokú állami oktatás súlyos hiányosságait. Hangsúlyozzák, hogy a társadalmi igazságosság elvét éppen az elemi oktatás szintjén kellene újragondolni, minden másfajta próbálkozás politikai cinizmusnak, szemfényvesztésnek minősül. Fontosnak tartják továbbá a számítástechnikai szakirányú középiskolai képzés kibővítését, elérhetővé tételét a hátrányos helyzetű családokból érkező tanulók számára, valamint a kedvezményezettek számára munkahelyteremtő programok beindítására szólítják fel a kormányt.

Déli tapasztalat, bevált gyakorlat

India déli államaiban (Karnataka, Tamil Nadu, Kerala, Andra Pradesh) a kvótarendszer több évtizedes gyakorlatra tekint vissza, és a tapasztalatok egyértelműen pozitívak. A most északon hevesen tiltakozó elitszakmákat is beleértve (orvosi, informatikai és menedzserszak) szociális sikertörténetként könyvelhető el a kvótarendszer bevezetése. Tamil Naduban például a központi felsőoktatási intézményekbe hatvankilenc százalékban vesznek fel „kvótás” diákokat. A déli példa több évtizedes tapasztalata cáfolja azokat a 2006-os északi aggályokat, hogy a kvótás diákok tömeges megjelenése e rangos felsőoktatási intézményekben színvonaleresítéshez, az intézmény presztízsvesztéséhez vezethet.

„A bangalori Állami Jogi Intézet Egyeteme (*National Law Institute University*) 1973 óta, a kvótarendszer első hullámban történő bevezetése óta fogad OBC, azaz alacsony kasztbeli, illetve hátrányos gazdasági helyzetű diákokat. Ennek ellenére az intézet az ország egyik legrangosabb jogi egyeteme tudott maradni” – szögezi le S. K. Kurup oktatáskutató.

Északon további kritikaként említik a rezerváció bevezetése ellen, hogy a kvótás diákok jelentős része nem fejezi be tanulmányait, az évek során kihullanak. A déli tapasztalat nem ezt igazolja. „Keményen kell dolgoznunk ezekkel a diákokkal, de azt kell mondanom, hogy az eredmények nagyon biztatóak” – nyilatkozza az egyik rangos menedzsmentintézet igazgatója.

Az Észak- és Dél-India eltérő történeti tapasztalatairól, társadalmi szerkezetéről, kulturális örökségéről szóló diskurzusok látszanak újratermelődni azokban a vitákban, melyek az igazságos(abb) társadalomról, a társadalmi javak újraelosztásáról, az elit szerepéről és tehervállalási kötelezettségéről, a hátrányos helyzetű csoportok esélybehozásáról, egy tervezhető, modern Indiáról szólnak 2006-ban.

Baloldali forradalom

India nem rejtheti véka alá azt a Keralától a nepáli határig húzódó és egyre szélesedő „vörös zónát” sem, melyet az indiai *naxaliták* (maoisták) tartanak ellenőrzés alatt, egyfajta radikális marxista társadalmi berendezkedést és forradalmi igazságot hirdetve. Nem elhanyagolható az a tény sem, hogy a *naxaliták* hátszaga éppen az említett *dalit* lakosság és a nyomor. Az indiai lakosság írástudását jelző növekvő mutatók ellenére az alacsony kasztbeliek és volt kasztrendszeren kívüliek között (*Scheduled Casts*) tízből alig négy *dalit* írástudó. A helyzet még ennél is rosszabb a törzsi népeknél (*Scheduled Tribes*), közöttük tízből heten írástudatlanok. Amennyiben az indiai kormány nem tesz felelős lépéseket – hosszú távú programokban gondolkodva – a *dalit* lakosság és egyéb hátrányos helyzetű társadalmi csoportok, kasztok megszólítására és azok felemelése érdekében, az ország kiterjedt szociális-politikai feszültségeknek néz elébe. Bombay, Delhi, Bangalore és a többi globalizált nagyváros erős fogyasztói kultúrával rendelkező, minden gazdasági és ezzel együtt politikai hatalmat saját kezben koncentráló elitje és a fejlődésben egyre inkább leszakadó „második India” közötti különbségek ijesztőek, a következmények pedig várhatóan súlyosak. Minden pakisztáni, nepáli és egyéb szeparatista aggályt felülírva az indiai nemzetállam legfőbb ellensége éppen ez a belső szociális-politikai feszültség lehet a közeljövőben.

JEGYZETEK

1. India bizonyos részein élnek olyan kasztok, amelyek hagyományosan a *shudra*, azaz érinthetetlen kategóriába tartoztak, ám az utóbbi évtizedekben a szabad kereskedelem bevezetésével, az alkoholforgalmazás és -fogyasztás liberalizációjával jelentős jövedelmekre tettek szert. Mivel a magas kasztbeliek számára az alkohollal való kereskedés továbbra is tisztátalan, ezáltal nemkívánatos foglalatosságnak számít, ez a jól jövedelmező kereskedelmi terület nyitva állt a volt *shudra* közösség előtt, s ennek révén a gazdasági hasznon keresztül hamarosan megnövekedett társadalmi státusra is szert tettek.
2. Az OBC (*Other Backward Classes*) a Mandal-jelentésben alkalmazott összefoglaló kategória a volt „érinthetetlenek” és egyéb alacsony kasztbeliek (tehát szociális, történeti igazságtalanságok, stigmák elszenvedői), illetve az egyéb gazdasági és oktatási értelemben hátrányos helyzetű csoportok *együttes* (sic!) megjelölésére. Az OBC-k pontos meghatározása szociológiai értelemben problematikus, éppen a kettős szempontrendszer – szociális és gazdasági, oktatásbeli lemaradottság – szakszerűtlen összemosása miatt, amit még tovább bonyolít a kérdés erős átpolitizáltsága. Az OBC-k meghatározására egy 1953-ban felállított kritériumrendszer (Kaka Kalekar-jelentés) tesz kísérletet, mely szerint a szempontok a következők: 1. alacsony társadalmi státus a hagyományos hindu kasztrendszerben; 2. az általános iskolai előmenetel hiánya; 3. alacsony részvétel vagy a részvétel teljes hiánya a kormányintézményekben (politikai, bürokratikus befolyás); 4. alacsony részvétel vagy a részvétel teljes hiánya a gazdaságban és a kereskedelemben (gazdasági hatalom). A Kalekar-jelentés végső soron belebonyolódik a saját maga állította csapdába (kettős kritériumrendszer), és kimondatlanul ugyan, de gyakorlatilag kivitelezhetetlennek tekinti e csoportok pontos megjelölését, és ebből adódóan az előrelépésüket segítő törvény implementálását.
3. A CSDS (*Center for Social Development Studies*) nevű, delhi központú kutatóintézet legutóbbi felmérése szerint az indiai írott és elektronikus média nyolcvan–kilencven százalékát felső kasztbeliek irányítják, éles ellentétben a lakosság származási összetételével, ahol – államonkénti eltérésekkel – átlagosan negyven–ötven százalékra tehető az alsó kasztbeliek, dalitok és egyéb szociálisan hátrányos helyzetű csoportok (törzsi népek, illetve gazdaságilag marginalizált mozlimok, keresztények) aránya. Az adatokat a CNN IBN India kereskedelmi hírcsatorna publikálta 2006 májusában.
4. A felmérés pontosságát, módszertani vitathatóságát a mai napig sok szakmai kétely övezi.
5. A csoportmutatók között szerepelnek: házassági kor tizenhét év alatt, azon öt és tizenöt év közötti gyerekek száma, akik soha nem ültek iskolapadban, ivóvízforrás fél kilométernél távolabb a háztartások ötven százalékában, stb.
6. Az utcai események legtragikusabb mozzanataként egy tiltakozó diák felgyújtotta magát.
7. A Mandal-jelentés három nagy csoportot jelöl meg: társadalmi és oktatásbeli hátrányokkal rendelkező osztályokat (!) (*socially and educationally backward classes*, OBC), alacsony kasztbelieket (*scheduled casts*) és hátrányos helyzetű törzsi csoportokat (*scheduled tribes*).
8. Arjun Singh, a humán erőforrások minisztere kezdeményezésére lépéseket tettek a kvótarendszer további kiterjesztésére a központi informatikai, menedzsment-felsőoktatási intézményekben, s a kvóták ösztől életbe lépnek. A látványos utcai megmozdulások, a kiterjedt médiafigyelem erős középosztálybeli ellenállásra engednek következtetni, a legutóbbi közvélemény-kutatás azonban ezzel ellentétes eredményre jutott: az érintett intézményekben tanuló diákok ötvenhét százaléka teljesen egyetért az új rezervációs rendszer bevezetésével (huszonhét százalék ellenzi), egy másik tábla szerint pedig a diákok hetvennyolc százaléka a kvótarendszer további fejlesztésével is egyetért.
9. A Mandal-jelentés mostani ellenzői közül is sokan úgy látják, hogy a több mint tíz évvel ezelőtti bírósági döntést most foganatosítani kívánó Arjun Singh, a humán erőforrások minisztere

- valójában saját politikai aspirációit igyekeznek beteljesíteni a kérdés újbóli felvetésén keresztül, azaz dalit választók tömegeit igyekeznek maga mellé állítani az eljövendő választások felé kacsintva, versenyre kelve a mostani miniszterelnökkel, Manmohan Sighel. Tény, hogy a probléma komoly politikai horderóval bír, és India változó demográfiai jellemzőinek ismeretében még a korábban túlnyomórészt felső kasztbeli választókat megszólító jobboldali párt, a BJP (*Baratya Janatha Party*) sem engedheti meg magának azt a politikai hazardjátékot, hogy egy kvótarendszert ellenző kijelentéssel elriassza az alacsony kasztbeli, volt kaszton kívüli *dalit* választókat. Az előbbi feltételezéseket megcáfolni látszik az a 2006. június 10-én a CNN-IBN médiafelmérése nyomán nyilvánosságra hozott statisztika, mely szerint a diákok nyolcvannégy százalékának további választási preferenciáit nem befolyásolja a 2006-os kvótavita.
10. Mathew bírót idézi B. Sivaramayya 1997:225.

IRODALOM

DUMONT, LOUIS

1981 *Homo Hierarchicus: The caste system and its implications. (Nature of human society.)* Chicago: University of Chicago Press.

GUPTA, DIPANKAR

2004 Introduction: The certitudes of caste: When identity trumps hierarchy. *In* uő: *Caste in question. Identity or hierarchy?* 9–21. London: Sage.

2006 Sweeping statement. *Hindustan Times*, June 12.

SIVARAMAYYA, B.

1997 The Mandal judgement: a brief description and critique. *In* *Caste. Its twentieth century avatar.* M. N. Srinivas, ed. New Delhi: Vedams.

SRINIVAS, M. N.

1972 *Social change in modern India.* Bombay: Oriental Longamn.

ZSUZSA ÁRENDÁS

Caste and social equality? A discussion in India of the 21th century

Students occupied some of the places of symbolic meaning in New Delhi in the last few months. Local media broadcasted about the hunger-strike of the students of AIIMS, the All India Institute of Medical Sciences, the street demonstration of the students of IIT, the Indian Institute of Technology and IIM, the Indian Institute of Management among others. They wanted the retreat of Arjun Singh, the minister for human resources of the central government of India. They also at the same time Singh's plans concerning the so-called reservation system. The author will describe and analyse the social background of this phenomenon and the reactions against it.

A kasztrendszerrel: mechanizmusok és hiedelmek

A dél-ázsiai kasztrendszerrel szinte mindenki hallott, pontos mibenlétével kapcsolatban azonban mégis sok a hiedelem. Elsősorban meg kell különböztetni a varna és a dzsáti alapú kasztfelosztást. A tanulmány tömör áttekintést ad a többretegű rendszer fontosabb ismérveiről és néhány történeti aspektusáról, melynek alapján kiderül, a kasztrendszer sok szempontból viszonylag modern fejlemény. El kell különíteni továbbá a jelenség megfogalmazását az antropológiai szakirodalomban, a laikus nyugati közgondolkodásban, illetve a helybeliek saját elképzelésrendszerében. A szerző bemutatja, hogy a kasztrendszer ma is életerősen létezik, és jellegzetes mai sajátosságai is vannak. További sajátosságok a szerző későbbi tanulmányaiban jelennek majd meg.

A társadalmi hierarchia minden kultúra sajátja. Dél-Ázsiában a történelem során egy sajátos társadalmi hierarchia-rendszer jött létre, a kasztrendszer. A kaszt szó (angolul *caste*) a portugál/latin *casta*, (jelentése: 'tisztá, nem kevert') szóból származik. A kaszt definíciója Berreman (1960) szerint: „endogám divíziók hierarchiája, melyekben a tagság örökletes és állandó”. Dutt (1931) így írta le a kasztcsoport jellegzetességeit: endogámia, belső pancsajat (indiai politikai, közigazgatási rendszer), melyet foglalkozási csoportok, a szennyeződés veszélye miatti étkezési korlátozások és hierarchiasor jellemez, a születés meghatározottsága érvényesül benne, a szabályszegés kiűzetéssel jár, és a karma kihat a következő életre.

A kasztrendszerrel írott leghíresebb mű Dumont könyve, a *Homo Hierarchicus* (franciául 1966, angolul 1970). Dumont jelentős részben Hocartnak (1950, posztumusz kiadás), egy, a maga korában kritikusan fogadott antropológusnak a munkájára támaszkodott. Magyarul a kasztrendszerrel készült egyik legjobb leírás Tarr Dániel 1997-es munkája. Nyelvezetében és tetteiben a mai India minden, csak épp nem kasztmentes terület (Bayly 1999). Hosszú és változatos történelem, kiterjedt és változatos földrajzi környezet, nagy népesség, vallási sokszínűség, nyelvi sokaság, változó politikai és adminisztratív határok, továbbra is aktív és turbulens jelen és szó szoros értelmében is vett sokszínűség mellé hihetetlenül tagolt és komplex társadalmi rétegzettség is társul.

A kétfajta kasztrendszer

A laikusoknak a kasztrendszerrel kapcsolatos egyik szokásos félreértése, hogy azt a négyosztatú, úgynevezett *varnarendszerrel* azonosítják, amely a hindu társadalom négy csoportját különíti el: a *brahminokat*, azaz papokat, a *ksatrijákat*, azaz harcosokat, a *vaisjákat*, vagyis kereskedőket és földműveseket, valamint a *sudrákat*, azaz szolgákat. Ez a négy varna (szín), azaz *chaturvarnarendszer*.

A felső három varna elkülönül az alsótól abban, hogy ők az úgynevezett kétszer születettek, azaz a férfiak kora serdülőkorukban egy újrászületési szertartáson vesznek részt, majd ezután életük végéig egy, vállukat az ellentétes oldali derekukkal összekötő fonalat viselnek, ennek jelképes bizonyosságául. Valójában ráadásul négy plusz egy, vagyis összesen öt varnaszerű kategóriát találunk, ugyanis az úgynevezett érinthetetlenek csoportja a fenti négy kategórián kívül helyezkedik el.

Ezzel párhuzamosan létezik az úgynevezett *dzsátirendszer* is, és a *dzsátik a tulajdonképpeni kasztok*. Magyarul a varnarendszer elemeit is általában kasztnak fordítják le, ugyanis nincs saját szavunk a varna és a dzsáti megkülönböztetésére. Ebben az írásban, ahol szükséges a különbségtétel, az eredeti hindi varna, illetve dzsáti elnevezéseket fogom használni. Az angol nyelvben sincs megfelelő elkülönítő szó a kétféle kasztrendszerre, és az angol nemcsak számunkra a mai tudomány nyelve, hanem az igen tagolt Indiában is hivatalos nyelv, és egyben sajátos összekötő-neutralizáló szerepet játszik (ahogy azt majd később látni fogjuk). Régebben felmerült az a javaslat, hogy a varnát inkább kategóriaként kellene lefordítani, de ez nem terjedt el széles körben.

Dzsátiból nem négy van, hanem rengeteg. Számukat lehetetlen pontosan megállapítani, de a becslések legalább több ezer dzsáti létezését mutatják. A dél-ázsiai mindennapi életben az emberek számára a dzsáti az igazán fontos szervezőelem, ugyanis ennek egyik legfontosabb tulajdonsága, hogy *endogám* csoport. A dzsátik a varnarendszeren belül helyezkednek el, vagyis annak részei, tehát nincs több varnába egyszerre beletartozó dzsáti. Ugyanakkor fontos megérteni, hogy a dzsátik nem a varnák alosztályai, nem sok dzsáti együttese alakít ki egy-egy óriás varnacsoportot (Quigle 1993). Valójában két – térben és időben folytonos mozgásban lévő – kasztrendszer (a varna- és a dzsátirendszer) egymásba fonódásáról van szó, mely komplexum egyúttal egy tágabb szociokulturális entitás szerves része és építőeleme is.

Nem hindu kasztok

A nem hinduk, így elsősorban a dél-ázsiai mohamedánok *per definitionem* kaszton kívülnek számítanak (India lakosságának tizenkét százaléka muzulmán). Egyfajta areális kulturális befolyás hatására azonban az idők folyamán a dél-ázsiai, főleg indiai mohamedán közösségek (Imtiaz, ed. 1973), sőt a keresztény közösségek is (Ballhatchet 1998) saját kasztrendszerrel alakítottak ki. A Srí Lanka-i szingaléz buddhista társadalom is számos rendkívül rigid, kasztszerű tagolódást mutató jeggyel rendelkezik. Az itt és alább majd elmondottak ugyan tipikusan az indiai hindu népességre érvényesek, de ezenkívül különböző mértékben megjelenhetnek a dél-ázsiai nem hindu és nem indiai emberek-nél, embercsoportoknál is. A külföldieket, európaiakat szintén kasztonkívülinek, a kasztrendszeren kívül állóknak tekintik, de régebben (és néhol talán ma is) sokszor az érinthetetlenek legalsóbb kategóriájába sorolták őket (minket).

Az el- és megnevezések azonban sokszor oly bonyolultságot, illetve akár következtetlenséget mutatnak, hogy zavarba ejthetik a tudományos egzaktság után áhítózó kutatót. Például a törzs (angolul *tribe*) és a kaszt megkülönböztetése gyakran problémát okoz a vizsgálónak, mert a helybeliek sokszor nem érzékelik a különbséget, és ugyanazon szóval illetik mindkettőt.

Tévhittek és elfojtások a kasztrendszerrel kapcsolatban

A kasztrendszer az indiai mindennapok szerves része, azonban mint jelenség rendkívül érzékeny terület az indiaiak számára. A róla folytatott elfogulatlan beszélgetés – főleg idegenekkel – és kiváltképpen a társadalmi jelenségeként való tudományos igényű vizsgálata ritka. A kasztrendszer tabutéma. A tabudinamika egyik következménye, hogy a nyugati vizsgáló vagy még inkább a nyugati utazó vagy egyáltalán nem látja meg a kasztrendszert, vagy legalábbis nem látja át annak jelentőségét, azt hogy miként és mennyire alapvetően járja át a dél-ázsiai társadalom szinte minden szegletét. Többnyire nem jelenik meg a mai India imázsát megjelenítő médiumokban sem, aminek a reputációjukra kényes indiaiak a lelkük mélyén nagyon örülnek. A jelenséget vizsgáló önkéntelenül azonosulhat a tabuval, ahogy a nyelvész is teszi, amikor az egyes kasztjellemző nyelvi fordulatokat nem tárgyalja a nyelvkönyvekben, és úgy oktatja az indiai nyelveket, mintha a nyelvi kasztindikátorok nem is léteznének.

Az egyik tévhit elsősorban a kasztrendszer létezését magyarázó és igazoló hindu vallási koncepciókból származik, és megtéveszt indiaiakat, de nyugati laikusokat is. Ez azt állítja, hogy a kasztrendszer jelen állapotában valami igen ősi dolog, ami tulajdonképpen az indiai társadalom kialakulásának kezdetéről, azaz jobban mondva az indoárja bevándorlás környéki, illetve utáni időszakból származik, és pusztán történeti-történelmi jelentőséggel bír. A kasztrendszer mint jelenség nem publikus, ugyanakkor a nem publikus terekben való megjelenése hangsúlyos. A mai középosztály a publikus narratívumokban a kasztrendszert mint valami szégyellni való, de elmúlt jelenséget említi, ha egyáltalán szóba hozza. Az olcsó munkaerő miatt ugyanakkor továbbra is gyakran alkalmaznak szolgáló és beosztott személyzetet. Froystad (2003) rámutat, hogy a szolgálók továbbra is az alsóbb kasztú rétegekből kerülnek ki. Bizonyos kétkezi munkák elvégzése a felső kasztbeliek számára továbbra is elképzelhetetlen. A hagyományos patronusviszony túlélése ugyanakkor az alárendelt személyzet számára bizonyos módon védő jellegű is, például a szigorú piaci szabályok alkalmazásának elkerülése tekintetében. A család régi mosóemberét (egy érinthetetlen kasztból származó *dhobit*) többnyire nem cserélik le csupán azért, mert idős, és találhatnának nála hatékonyabban dolgozó személyt is.

A társadalmi berendezkedésre vonatkozó szkepticizmus mint olyan távol áll az átlagos indiai embertől, azaz a szkepticizmus ezen hiánya jellegzetes e kultúra típusos kognitív rendszerére vonatkozólag. Egy kölcsönös befolyásoló és visszacsatoló rendszer jön létre: a szkepticizmus hiánya mint funkcionálisan kialakult elem miatt nem kérdőjeleződik meg a kasztrendszer, sőt racionálisan annak pusztá létét sem vizsgálják, miközben a kasztrendszer léte és a belekódolt felettes én konfliktuselfojtást hoz létre, ami kialakítja a szkepticizmus hiányát. A szkepticizmus hiánya a valós emberi, társas kapcsolatokra vonatkozik, vagyis az átlagos indiai ember tipikusan elfogadja a társadalmat olyannak, amilyen. A megkérdőjeleződés mint természetes emberi reakció azonban átvedd, áttolódik absztrakt szintekre, például filozófiai eszmefuttatásokra (természetesen elsősorban az értelmiség soraiban), s ez mutatja, hogy nem csak az elfojtás az egyetlen lehetséges pszichés megoldásmód a megkérdőjelezhetetlenség okozta pszichés frusztrációra. Ugyanazok a tanult és intelligens emberek, akik mély értelmű, demiszticizált és igen szkeptikus megjegyzéseket tehetnek az emberi lét nagy kérdéseire, eközben a közvetlen

társadalmi környezetükre vonatkozólag ennek nyomát se mutatják. Természetesen a rendszerrel való identifikáció, vagyis a helyzet megkérdőjelezés nélküli elfogadása és a vele való azonosulás (tulajdonképp helyeslés) az esetek többségében megnyugvást és sikeres társadalmi beilleszkedést eredményez. A szorongással ekvivalens frusztrációérzés a kasztrendszer (ahogy más tabuk is) explicit és morális helyességét firtató felemlegetésekor, például kasztonkívüliekkel vagy külföldiekkel folytatott beszélgetéskor kerül előtérbe.

További gyakori hiedelem a közdiskurzusban szinte általános sztereotípiá, miszerint a modern korban, elsősorban a nagyvárosokban a kasztrendszer eltűnőfélben van, vagy talán már el is tűnt. Ilyenkor szokás bizonyos kirívó példákat emlegetni. A nagyvárosokban ugyan tényleg szélesebb a humán interakciós bázis, de ez nem jelenti azt, hogy a szociális barrierek kevésbé merevek lennének, mint vidéken. A városba migráló csoportok magukkal hozzák és nem nagyon adják fel eredeti nyelvüket és dialektusukat (Bhatia 1992). A kaszthovatartozás taglalása a mindennapi diskurzusnak továbbra is gyakori és szervesen velejáró része. Az indiaiak bizonytalanok lesznek egy másik indiaival való kapcsolat kialakításakor, ha nem ismerik annak származását. Egy alsóbb kasztbeli ugyan megpróbálhatja eltitkolni ezt, de azonfelül, hogy már maga a titkolózás is gyanús (mert szokatlan), számos mindenben lebukhat. Elárulja családneve, foglalkozása, lakcíme (lakókörnyezete), nonverbális gesztusrendszere és ami itt most számunkra a legfontosabb: kasztdialektusa. A szociális támogatás rendszere Dél-Ázsiában továbbra is nagyrészt kasztalapon konstruálódik meg, és ha a kasztot a támogató rendszerből kivennénk, sok egyént az alapvető kölcsönös segítségnyújtástól fosztanánk meg.

A kasztrendszer néhány jellemvonása

Legfontosabb az *endogámia*. A kaszt döntő jelentőségű a család, a házasság és a párkapcsolatok tekintetében, mely az endogámiát is magában foglalja. Emellett azonban fontos tudni, hogy az exogámia is jellemző az indiai kultúrára. A közvetlen rokonság sokkal nagyobb köre tartozik az inceszt tiltás kategóriába, mint Európában, például az unokatestvérek és másod-unokatestvérek is, és a tiltott csoport mérete – kétségkívül egyfajta presztízskategóriaként – a magasabb kasztokban egyre nagyobb. Így, mivel a rokonságon kívül, de a kaszton belül kell társat választani, egy kisméretű kasztba tartozó számára igen komoly gondot jelent a megfelelő házastárs megtalálása.

Az indiai házasság és család tekintetében továbbra is uralkodó a *patrilokalitás*. Ez hangsúlyossá teszi az anyós-meny viszonyrendszert általában és a férj apjának domináns szerepét. Az európainál jóval erősebb a házasság, és családcentrikus a közgondolkodás, a mindennapi társas kommunikáció nagy arányban a családtagok között zajlik. Kicsi a válások aránya, sőt régen a válás számos hindu csoportnál teljesen lehetetlen volt. Az özvegy nők gyakran nem házasodhatnak újra. A házasság előtti nemi kapcsolat – főleg a nőknél – nem támogatott. Házasságon kívüli kapcsolatok ugyan léteznek, de többnyire titkoltak, és azokat a közmegítélés általában nem nézi jó szemmel.

A *házasságok*, melyek hagyományosan úgynevezett elrendezett házasságok (angolul *arranged marriage*), vagyis nem a házastársak maguk keresnek elsősorban párt saját maguknak, rendkívül fontos, központi szerepet töltenek be az indiai emberek életében.

Az apa vallási kötelessége lányának férjet találni, a konkrét munkát azonban zömmel nem ő, hanem egy távolabbi családtag végzi (ma már gyakran az internet segítségével), és próbálja a kaszt- és egyéb szempontból összeillő párokat megtalálni. A keresés asztrológiai és vallási kontextusba ágyazódik be, így egyes papi kasztok tagjai is közreműködnek benne. A leendő házaspárok találkozhatnak a házasság előtt, miután beszereztek egymásról a lehető legtöbb fontos információt (fénykép, digitális felvétel, anyagi, képzettségi szint stb.), és elvben vétőjoguk van. Nem gyakori, hogy ez utóbbival élnek, de előfordul. Az esküvő maga kiemelkedő jelentőségű esemény; erre presztízből minél több embert, többek között az egész kiterjedt családot meghívják, és rengeteg pénzt költenek rá.

Indiában hagyományosan a nyugati értelemben vett turizmus ismeretlen volt. A kereskedőkön kívül az emberek csak valamilyen ürüggyel utaztak, s az egyik legfontosabb ilyen ürügy az esküvőre utazás (a másik a zarándoklat). A menyegző tehát több mint csupán egy emberpár egybekelése, valójában az emberek számára a szociális háló megerősítésének helye és formája. Még tovább lépve megállapíthatjuk, hogy a házasság intézménye Indiában egy össznemzeti izgalmas játék és kiapadhatatlan kommunikációforrás. Ezen a szemüvegen keresztül érthetjük meg jobban az úgynevezett szerelmi házasság (*love marriage*) jelenségét, ami gyakorlatilag szinonimája a kasztközi (tehát nem kaszton belüli) házasságnak, vagyis amikor különböző kaszt-hovatartozású emberek házasodnak össze, és sokszor semmi köze a tulajdonképpeni szerelemhez, hanem csak arról van szó, hogy a szerelem esetleg többé-kevésbé magyarázhatja, ha nem is igazolhatja, hogy ilyen típusú házasságok egyáltalán létrejönnek. A házassághoz tartozik a hozomány intézménye is. Ez Indiában nem csupán tulajdon átadását jelenti, hanem a család szociális státusát is reprezentálja (Roulet 1996). A vőlegény szociális helyzetének, családja kasztjának és gazdagságának, valamint saját képzettségének és tanultságának megfelelően a menyasszony családja nagy és az újabb időkben egyre nagyobb értékeket fizet. Amennyiben nem sikerül a vőlegény státusának megfelelő összeget kigazdálkodni, a házasság sokszor nem jön létre, mert a vőlegény családjának státuscsökkenés lenne, ha kevesebbet is elfogadna, a menyasszony családja pedig inkább pártában tartja a(z egyik) leányt, mintsem hogy alacsonyabb státusú, például alacsonyabb kaszt-hovatartozású férjhez hozzáadják.

A modern, nyugati társadalmak egyik hátránya a hagyományos családszerkezet felbomlása, mindazon társas támogatás elvesztésével, amit ez jelentett. Az indiai családstruktúra – benne a sokat kárhozott *arranged marriage*-dzzsel – valójában nagyon sikeres napjainkban is. Az indiai család nem korlátozódik a nukleáris családra, tipikusan nincs éles határvonal a nukleáris és a kiterjesztett család, illetve a kiterjesztett család és a kasztalapú szociális hálózat között, így az egyén és az ifjú pár jelentős mértékű társas támogatást és adaptációs alternatívákat mozgósíthat.

A dzsátival kapcsolatosan további fontos magyarázó eszme az ideológiai, szimbolikus-kognitív mezben feltűnő, de a társas érintkezést közvetlenül szervező erő, az úgynevezett *tisztaságkonceptió*. A tisztaság itt nem a szó szoros értelmében vett tisztaságot jelenti, ezért például angolul nem a *clean*, hanem a *pure* szót használjuk leírására (hindiül *saaf*, illetve *pavitra*). Az ellentétes értelmű *dirty* versus *impure* különbségét lefordíthatjuk magyarra a *piszkos* versus *tisztátalan* szópárral. Ugyan egyes piszokkal járó foglalkozások művelői gyakran a tisztátalan kategóriába tartoznak, és a felső kasz-

tok szellemi foglalkozásai természetesen nem is piszkosak, de spirituális értelemben sokszor a piszkos lehet logikátlanul tiszta, sőt megtisztító is. Például a szent földdel kezelt lehet mosni (spirituálisan), és megtisztulni, és ugyebár *E. coli* baktérium tekintetében a szent Gangesz vize a legszennyezettebbek közé tartozik Varanasinál...

A kaszt egyben foglalkozási kategória is, egyfajta középkori céhszerű jelleggel. Bizonyos foglalkozások elvben csak bizonyos kasztok által űzhetők. Sok foglalkozás azonban mindenki által űzhető, főleg az új keletűek. A foglalkozási csoportok inkább önszervező-önsegélyező jelleggel működnek, átadva a tudást, örökölve privilégiumain, ugyanakkor tere van a mobilitásnak is, tehát az egyén elvben választhat nem kasztspecifikus foglalkozást is. A kaszt meghatározza a lakókörnyezetet, a szabadidő eltöltését, a látogatók fajtáját is.

A kaszt hierarchikus helyet jelent. Ugyan a kasztok a hierarchikus varnakategóriák részei, de alkategóriákon belül tovább osztályozódnak, sokkal finomabb hierarchikus viszonyok megállapítására. A kasztok tagjai közösen lépnek fel, hogy a kaszt hierarchikus pozícióján javítsanak. Persze rögtön egy másik varnakategóriába vagy hirtelen a sor elejére ugrani képtelenség lenne, ám többnyire a csekély különbségek és kis ugrások is nagy küzdelemmel járnak. Mindez persze impliciten azt jelenti, hogy a kasztok tagjai elfogadják a kasztszisztémát mint olyat, és csak azon belül próbálnak jobb helyet kiharcolni. A hierarchia rangváltására híres példaként megemlíthető, hogy egyes marathi vagy bengáli királyi dinasztiák eredetileg *sudra* kasztbeliek voltak, azonban később egy idő után a *ksatriya* kategóriába kezdték sorolni őket (Srinivas 1966).

A kasztszisztémával párhuzamosan, azzal összefüggésben és vele kontextusban létezik Indiában a *dzsadzsmánirendszer* is. Ez szolgáltatások és ellenszolgáltatások rendszerét jelenti egy helyi hagyományokon alapuló interdependens viszonyrendszerben, mely tipikusan kasztok és nem individuumok között jön létre (bár ez változhat), és e rigid hierarchikus rendszerben a szolgáltatás irányulhat egyaránt felfelé és lefelé is.

A *domináns kaszt* fogalma olyan kasztot vagy kasztokat jelöl, melyek tipikusan a falvakban vagy kistérségekben számbeli és anyagi fölényben vannak a többihez képest, tudásban, ismeretekben és pozícióban a közösségi hierarchia csúcán állnak (Srinivas 1962). Hogy az adott helyen melyik kaszt lesz ilyen a sok ezer közül, azt nem lehet megjósolni, de valahonnan a teljes hierarchia felső kétharmada és közepe tájáról kerülnek ki. A legfelsőbb kasztok általában számban, a legalsók anyagi javakban (és számban) nem érik el a dominanciához szükséges szintet. A kasztok között, különösen a domináns és az alárendelt kasztok között kölcsönös függőségi rend áll fenn, mely jelentős részben a *dzsadzsmánirendszer*ben jelenik meg (Mayer 1993). Dumont híres munkájában (Dumont 1970) kiemeli a frakciózás (*factions*) jelenségét, vagyis amikor egy faluközösségen belül a domináns – általában nagy létszámú – kaszt egy szakadár kisebb csoportja szövetkezik néhány kisebb létszámú függő kaszttal valamilyen pragmatikus cél érdekében. Látszólag ez a jelenség a kasztszisztémát meghaladó kapcsolódási formákat jelent, valójában ez a fajta ellenállás és szövetségképzés is csak a kasztszisztéma általános keretein belül jöhet létre, tehát a kasztszisztéma tágabb értelemben vett elfogadásán alapul.

Az érinthetetlen kasztoknak sok faluban csupán egy vagy nagyon kevés család a képviselője (Mencher 1974). Az érinthetetlenek megszólása egyébként is rendkívül egyenetlen, sok, nagyon kicsi és specializált kaszt létezik, de idetartozik az óriás (főleg észak-

indiai) *chamar* kaszt is. A chamarok eredetileg bőrmunkások voltak, de más kasztokból is toboroztak tagokat, és nagyrészt áttértek mezőgazdasági munkákra. Mindamellett az érinthetetleneknek birtokában általában nincs földtulajdon.

A faluközösségek kérdéséhez kapcsolódik még a *pancsaját* is, ami a régi falusi önkormányzatok rendszerét jelentette, egyfajta falutanácsot. Ilyen vagy hasonló sok kultúrában előfordul, és viszonylag természetes és hatékony igazgatási módszert jelent. Ami Indiában specifikus lett, az a *pancsaját* utóélete, ugyanis ez a rendszer utólag politikai felhangokkal bíró romantikus színezetet kapott, mint egyfajta ősi, nemes és igazságos működésmód, szemben a mai társadalom korrupciójával, erkölcstelenségével, igazságtalanságával stb. Fontos észrevenni azonban, hogy ezek a romantikus tematizálások általában leválasztják a kasztrendszer jelentőségét a *pancsaját*rendszerről, és úgy tüntetik fel, mintha a politikailag nem korrekt és kényelmetlenségérzést kiváltó kasztrendszer nem lett volna a régi *pancsaját*ok központi szervezőeleme.

A kasztrendszer szorosan kapcsolódik a hindu valláshoz a kvázi röghöz kötöttség szempontjából is. A kaszthoz tartozást ugyanis a születés határozza meg, a gyerekek kasztja a szülők kasztjával egyezik, a kasztrendszerbe elvileg nem lehet belépni, és abból nem lehet kilépni, mintájára annak, ahogy a hindu vallásra nem lehet áttérni. Mivel a nem támogatott, de előforduló kasztközi házasságokból és utódnemző kapcsolatokból születő gyermekek általában az alsóbb kasztú szülő kasztjába vagy valamely alsóbb kasztba sorolják be, a legfelsőbb kasztok számszerűleg kisebbek voltak és a középen lévő kasztok nagyobb számaránya matematikailag biztosítottá válik. A kvázi röghöz kötöttségből ugyan van kiút, de ez csak az egyén számára adott, és számára is komoly hátrányokkal jár. Elvileg valaki elköltözhet messzire, főleg valamely távoli és olvasztótégelyszerű nagyvárosba (például Delhi, Bombay, Bangalore), ahol senki nem ismeri, és ott önmagára vagy esetleg házastársára támaszkodva új életet kezdhet. Így azonban egyrészt a mindennapokra vonatkozólag hazugságokkal és titkolózásokkal vagy elzárkózással terhes életformát kell kialakítania, másrészt ezáltal megfosztja magát számos családi, baráti, kaszttársi segélyforrástól.

A kvázi röghöz kötöttség vallási feloldása a lélekvándorlás tana, amely szerint az egyén életét meghatározza(ák) előző élete(i). Ez a *karmatan*, mely komoly támasza a vallás szociális funkciójának (Jaiswal 1998), ami abban a tanításban mutatkozik meg, hogy a jó és erényes élet jutalmaként az egyén magasabb kasztba születik újjá következő életében. A *karmatan*hoz szorosan kapcsolódik a *dharmatan*, ami az adott életből adódó kötelességek elfogadását jelenti, mely szerint valakinél minél erényesebb ez az elfogadó élet, annál magasabb kasztba születhet majd újjá a következő alkalommal, s minél erénytelenebb, annál alacsonyabba, sőt akár az embernél alacsonyabb, például állati létformákba is lehet kerülni; ezen elv szerint az állatok tulajdonképpen a legalsóbb kaszt alatti kasztokat jelenthetik.

A rendszer úgy épül föl, hogy mind fölfelé, mind lefelé, a legmagasabb és a legalacsonyabb hierarchiafokok felé a mindennapi életvitellel kapcsolatos megszorítások egyre szaporodnak. A különbség az, hogy míg fölfelé haladva a megszorításokkal együtt a privilégiumok és a megbecsülések rendszere is növekszik, lefelé a megszorítások mellé előjogok nem járnak, csak hátrányok és lenézés. A legfontosabb megszorítások az elfogyasztható táplálék és ital típusára vonatkoznak, ezek egyúttal presztízsrangsort is jelentenek. Maga a tiltás is önálló presztízsertékké konstruálódik, együtt járva a tiltásnak

az individuumban megjelenő tükörszerű megnyilvánulási formájával, az önkontrollal. Ez – ismét egy pszichoanalitikus magyarázómodell alapján – az ösztönvisszatartásnak mint specifikus értéknek a megjelenését jelenti az adott kultúrában. Nem csoda hát, hogy az aszketizmus, a remeteség, a szerzetesség és a hasonló, a tiltásokat az életvitel központi elemeként használó életstratégiák szintén nagy presztízserővel bírnak ebben a kultúrában.

Néhány történeti megfontolás a kasztrendszerrel kapcsolatban

A varnarendszer kezdetei feltehetőleg csakugyan visszanyúlhatnak az ősi védikus idők-re, de ebből az időből semmi ilyen jellegű adat nincs a mai életet igazán meghatározó dzsátirendszerrel. A védikus vallást amúgy is túlzás hinduizmusnak nevezni, bár az utóbbi kétségkívül annak leszármazottja. A kapcsolat nemcsak igen távoli, de a hinduizmus annyi minden mást is jelent, mint a védikus vallás, hogy nagymértékben önálló entitásnak tekintendő. Mint ismeretes, a védikus idők után egy időre a buddhizmus vált szinte egyeduralmódóvá az ókori Indiában (vagyis a mai Dél-Ázsiában). Ez persze nem jelentette azt, hogy társadalmi hierarchia ne létezett volna a buddhista időkben is. A társadalmi hierarchia – a komplex kultúra kontinuum mivolta miatt – megszakítások nélkül alakult át egyik állapotából a másikba, a későbbi mindig a korábbi folyományként, átívelve a védikus, a buddhista, majd a hindu reneszánsz és egyéb korszakokon. Miután a buddhizmus eltűnt az indiai szubkontinensről (leszámitva a mai Srí Lanka és Burma területét), és a régi védikus alapon kialakult a hinduizmus, újjáalakult a kasztrendszer is, de eleinte még távolról sem volt jellemző rá mai kidolgozottsága. A kasztrendszer „fejlődésére” nagy hatással volt a mohamedán betöréssorozat nyugatról, és a mohamedán vallás tömeges megjelenése Indiában. Paradox módon a brit uralom egyes jellegzetességei (Gupta 1991) különösen erős impulzust adtak a hinduizmus megerősödésének és komplexizálódásának.

A kasztrendszer mint rendszerentitás régebben, a középkorban egy politikailag erősen széttagolt szubkontinensen jelentkezett. Mondhatjuk, hogy minden kisebb-nagyobb királyság saját kasztrendszerrel rendelkezett, különböző csoportokkal és különböző hierarchikus viszonyokkal. Noha a kasztrendszer általános Indiában, egy-egy kaszt konkrét jelentése és jelentősége azonban csak helyi szinten értelmezhető.

A kasztrendszer a középkor során meglehetősen funkcionális volt, ugyanazt a célt szolgálta, mint az egyházi és a világi hatalom (időben későbbi) szétválasztása Európában. A közvetlen világi hatalom ugyanis a népes, de nem a kaszthierarchia csúcsán lévő kasztok kezében volt. Őket viszont a rendszeren belül a kaszthierarchia legmagasabb polcain elhelyezkedő csoportok ellenőrizték, alapvetően a hinduizmus vallási gyakorlatán keresztül. A legfelsőbb kategóriák számára pedig a fizikai erőszak alkalmazása, például a fegyveres harcban való részvétel tiltott volt, így nem jelentett veszélyt, hogy ők egymagukban magukhoz tudnák ragadni a hatalmat.

A brit uralom a kasztrendszerek viszonylagos széttagoltságát és esetlegességét gyökeresen megváltoztatta (lásd például Ghurye 1932), és még a névleg önálló területek is bekapcsolódtak egy közös vérkeringésbe, a hírközlés és a közlekedés felgyorsulásával és nagyobb földrajzi területre való kiterjedésével. A gyarmatosítók felfigyeltek a varna és

dzsáti közötti különbségre (Mukherjee 1999). Erőfeszítéseket tettek a kasztok azonosítására a különböző területek és helyi rendszerek között (lásd például Risley 1891; Blunt 1931), és ez egy nagyobb területi egységen belüli nivellálódáshoz vezetett, még ha belső harcok árán is.

A másik fontos tényező, hogy a brit uralom képviselői – nyilvánvalóan jól felfogott érdekéből – nem a közben kialakuló európai szabadságjogok és demokrácia elveit alkalmazták a gyarmati kormányzásban, hanem részben a kasztrendszert használták fel az uralom fenntartására. A britek általában – pragmatikus alapon, elsősorban a profittermelést és a katonai-stratégiai pozíciók megtartását szem előtt tartva – nem szóltak bele a helyi kultúrák, társadalmak belső felépítésébe, amíg azok nem sértették érdekeiket (miközben például tudományos szempontból jelentős erőfeszítéseket tettek, hogy megértsék őket, s így vált a korai antropológia az imperializmus kiszolgálójává). Ráadásul India a brit birodalom kedvenc gyarmatává is vált, részben a nagyfokú nyersanyag- és erőforrás-lelőhely miatt, részben mert a szkeptícizmus és a forradalmi beállítottság hiánya jellemezte, részben mert könnyen lehetett viszonylag kis erővel és nagy haszonnal nagy területeket ellenőrizni az erőteljes belső széttagoltság miatt. A britek voltak azok, akik rendszeresen elrendelték és megvalósították a népszámlálások során a kasztok összeírását és kategorizálását is, nekik volt ehhez megfelelő akaratuk és jól működő adminisztratív gépezetük. Ezzel azonban nemcsak az antropológia és a szociológia tudománya számára szereztek felbecsülhetetlen értékű adatokat – hiszen egyáltalán nem is ez volt vele a céljuk –, hanem az indiai társadalom felé azt az üzenetet közvetítették, hogy a Raj (vagyis a brit uralom) számára a kasztrendszer és a kasztok léte fontos.

Az angol közigazgatást a kortársak úgy jellemezték, mint amely egyenlő a hatékonysággal és a renddel, a jóindulattal és a fejlődéssel. A brit birodalmi bürokrácia – amelyik hatékonyabb volt, mint az angliai – gyorsan, határozottan és még ellenségeik szerint is korrupciómentesen működött, és egy feltűnően kis létszámú hadsereg védelmezte. Nagy-Britannia világhatalmi pozíciói eközben jelentős részben India birtoklásán nyugodtak, s Indiával különleges kapcsolatok épültek ki (Balogh 2001). A brit politika nemcsak megtúrta India vallási és kaszt szerinti megosztását, hanem kifejezetten erősítette is azt, noha az angol típusú gyarmati közigazgatás és igazságszolgáltatási rendszer kiépítése némileg csökkentette a kasztok hagyományos hatáskörét. A 19. század második felétől csak azokat a kasztjogokat és -szokásokat nyirbálták meg vagy számolták fel, amelyek a közigazgatás működését gátolták, vagy pedig nyilvánvalóan és mellbevágóan ellenkeztek az európai civilizáció hagyományaival.

Megjegyezhető még, hogy a brit vagy inkább elsősorban az angol kultúrában az indiai szubkontinens kognitív rendszeréhez hasonlóan, de természetesen egészen különböző forrásból kiindulva és különböző előtörténettel rendelkezve, az ösztönvisszatartás és az önkontroll szintén jelentős kulturális presztízsértéket jelent, szemben számos más, hozzánk közelebb eső európai kultúrával. Így e két taglalt kultúra képviselői és individuumaik között sokszor egyfajta érdekes kollízió jött és jön létre, többnyire tudattalan szinten, ugyanis a fenti sok szempontból hasonló élmény- és viselkedésrendszert, valamint közel álló interpretációs mátrixot jelent. Mindezt akkor láthatjuk tisztán, ha a brit birodalom más gyarmatainak történetét és az ott előforduló konfliktusforrásokat tanulmányozzuk, vagy ha a mai indiai emigrációnak a nem angolszász területen szerzett tapasztalatait hallgatjuk meg.

Jellegzetesen alakul a modern India hivatalos viszonya is a kasztrendszerrel. Gandhi, aki maga egy *vaisya* kategória *bania* kasztcsoport *modh* kasztjából származott (de erős gudzsarátí dzsainista hatás alatt nőtt fel), fellépett a kasztrendszer egyes elemeivel szemben. A más esetekből is ismert zseniális stratégiát alkalmazta, lévén nagyszerű realpolitikusan indiai viszonyok között. Jó érzékkel választott ki erős, szimbolikus és reprezentatív értékkel bíró részleteket kampány jellegű politizálásához, melyekkel egyszerű, de nagyon fontos üzeneteket próbált eljuttatni széles rétegekhez, és azokkal jelentős hatást elérni. Ő is tudta, hogy a kasztrendszer egészével szembeni fellépés irreális vállalkozás lenne, ráadásul elveszíthetné a támogatást egyéb politikai céljaihoz. Így hát kiválasztotta a kasztrendszer egyik szélsőséges megnyilvánulását, az érinthetetlenek modern erkölcsbe ütköző és a velük való együttérzést kiváltó hátrányos megkülönböztetését, vagyis például azt, hogy nem lehet hozzájuk érni, illetve ők sem érinthetnek másokat, mások egyes tárgyait stb. Ennek megváltoztatása bizonyos mértékig sikeres volt a gyakorlatban is, ugyanakkor szimbolikus értékű abban az értelemben, hogy elterjedt a hír, miszerint Gandhi fellépett a kasztrendszer ellen, még ha csak egyik megnyilvánulásával kapcsolatban is.

Ugyancsak középpontba állította a kasztrendszer kérdését dr. Ambedhkar,¹ az indiai alkotmány atyja is, aki maga egy érinthetetlen kaszthoz tartozott. Ambedhkar azonban a kasztrendszer egészének eltörlését szorgalmazta. Gandhit nemcsak brahmin és mozlím, hanem érinthetetlen oldalról is sok bírálat érte és éri, ami kissé más fénybe állítja amúgy keleten és nyugaton egyaránt sokszor idealizált politikai személyiségét. Az érinthetetlenek elvárták volna tőle, hogy vesse latba tekintélyét, és csak azzal a feltétellel hagyja jóvá a független India megszületését, hogy a kasztrendszert egyszer és mindenkorra, minden megnyilvánulásával együtt eltörlik a Föld színéről.

Később a független India alkotmánya 1950-ben eltörölte ugyan a kasztrendszeren alapuló hátrányos megkülönböztetést, de nem a kasztrendszert magát, és ez nem csupán árnyalatnyi különbség. Bevezették, egyébiránt jóval az afroamerikaiak ilyen irányú elbírálásának megkezdése előtt, a pozitív megkülönböztetés intézményét. Az 1950-es évektől a kormányzati és oktatási állások 22,5 százalékát fenntartották az alsó kasztbeliek számára. Az 1990-es évekre az arány 49,5 százalékra nőtt. India lakosságának tizenöt százaléka tartozik a listára vett kasztok közé, ezért a kormányzati állások és az iskolai férőhelyek tizenöt százalékát fenntartják számukra. A listára vett törzsek esetén ez az arány 7,5 százalék. Létezik egy harmadik kategória, az egyéb hátrányos származású rétegeké (*Other Backwards Classes*, rövidítve OBC), ők India lakosságának ötven százalékát teszik ki, és a kormányzati posztok huszonhét százalékát tartják fenn számukra.

Dél-Indiában a társadalom és a kasztrendszer struktúrája némileg eltérő. A brahminok a teljes lakosságnak csupán három százalékát alkotják, a lakosság többsége *sudra* kasztbeli, az érinthetetlenek aránya húsz százalék. A földbirtokrendszer olyan típusú, hogy viszonylag alacsony kasztbeliek is középbirtokosok lehetnek. A brit uralom megítélése sokkal pozitívabb volt délen, és a britek brahminpárti politikát folytattak, amíg ki nem derült, hogy a függetlenségpárti, a 19. század végén alakult és központi jelentőségűvé vált új Kongresszus Párt erősen brahmin dominanciájú. Ezután a brahminokkal szembeni mozgalmakat pártolták, mely az Észak-Indiától való elkülönülést is erősítette. A modern Indiában dél és észak egységes országot alapított, de az ellentétek továbbra is kézzelfoghatók.

Kasmírban, a legészaknyugatibb tartományban, a rendszeresen ebből az irányból érkező mohamedán betörések fő útvonalán szinte a teljes lakosság áttért az iszlámra, a brahminokat kivéve. Őket ezeken a területeken évszázadokon át üldözték, viszont a kasmíriak lettek a legvilágosabb bőrű és legelőkelőbb brahminok.

A helyzet ma

S ezzel el is érkeztünk a mába, s egyben olyan kérdésekhez, melyek jelentősen foglalkoztatják a mai indiai embert. Az alkotmány révén létrejött a bejegyzett kasztok és törzsek intézménye (angolul *scheduled caste* és *scheduled tribe*). Ez is mutatja, hogy bizonyos kasztok és törzsek között a különbség nem éles, törzs átváltozhat kaszttá, és viszont (Eichinger Ferro-Luzzi 1975). Ha egy csoport rákerül a hivatalos listára, akkor pozitív megkülönböztetésben részesül. Számukra többek között kvótákat tartanak fenn a kormányzati adminisztrációban vagy a felsőoktatásban. Az 1961-ben listázott kasztok aránya 14,7 százalék volt. 1972-ben az érinthetetlenek India tizenhét százalékát alkották. Indiában ma körülbelül 160 millió érinthetetlen él, ez több, mint a csatlakozott tíz új európai uniós ország lakossága együtt. A közelmúltban a köztársaság elnöke, a parlament elnöke és a kormányzó párt elnöke is érinthetetlen volt egy időben (Lynch 2001). A pozitív megkülönböztetés rendszere ugyanakkor éles kritikák tárgya az erősen kompetitív indiai társadalomban, azonban az ilyen privilégiumok elleni küzdelem vagy inkább morgolódás valójában tápot ad a kasztrendszer fenntartásához is. Ezenfelül az, hogy a diskurzus továbbra is az érinthetetlen csoportokkal szembeni nem hivatalos diszkriminációt helyezi a fókuszba, valójában a kasztrendszert meglehetősen egyoldalúan tematizálja, nem emelve ki, hogy érdemben kísérlet sem történik a rendszer alapvető, mélyreható megváltoztatására. Ugyanakkor valóban sok pozitív változás is történt a független Indiában a legsúlyosabb társadalmi egyenlőtlenségek mérséklésére (Mendelsohn–Vicziány 1998).

A kasztrendszer eltűnésének egyik akadályja talán éppen az, hogy ugyanazok, akik felfelé panaszkodnak alacsonyabb besorolásuk miatt, lefelé éppoly elítélőek tudnak lenni, mint amennyire őket magukat elítélik a felsőbb kasztok képviselői.

A központi indiai kormányzat támogatásával működik az India Antropológiai Felmérése Intézet (*Anthropological Survey of India*), mely több száz alkalmazottal és félmillióárd rúpia éves költségvetéssel rendelkezik. 1985-től ez a központ irányította a *People of India (India népei)* elnevezésű projektet, melynek az volt a célkitűzése, hogy az ország minden népének és közösségének megrajzolja az antropológiai profilját. Számos nagy volumenű munkát publikáltak erről az 1990-es években. Érdekes módon – talán az „antropológia” szó kettős jelentéséből kiindulva – óriási mennyiségű és igen hasznos anyagot gyűjtöttek a népcsoportok fizikai antropológiai jellemzőiről is. Az általuk vizsgált népcsoportokba ugyanúgy beletartoznak a kasztok, főleg a regisztrált kasztok is, mint az ezekkel egyenértékűen kezelt Nikobar-szigeti elszigetelt törzsek. Az egész modell, úgy tűnik, azon az elképzelésen nyugszik, mintha a kasztok megkülönböztetésének valamilyen biokémiai vagy fiziológiai alapja lenne, és olyan zavarba ejtő megállapítások jelennek meg az óriási munka egyes szegleteiben, hogy a „chamaroknak hosszú, kes-

keny fejformájuk van”. Az ilyen munkák sajnos táplálhatják is az indiaiak kasztrendszerrel kapcsolatos hiedelmeit.

A modern Indiában a férfiak járnak és dolgoznak inkább a kasztsemleges vagy más megközelítéssel – hindu, kasztértelemben vett – kikerülhetetlenül szennyeződő területeken. Így fokozottabban a nők dolga a család rituális tisztaságának megőrzése (Bayly 1999). Néhány jelentős vallási ünnep, fesztivál vagy zarándoklat egyfajta felületi kasztmentességet mutat. A publikus közösségi helyeken, például a tömegközlekedésben immár nem jelenik meg az elkülönítés, a fizikai érintés megelőzése, illetve a hozzá kapcsolt közvetlen félelem. Amikor azonban az emberek hazatérnek otthonukba vagy saját kistelepülésükre, visszatérnek a régi terminusokhoz és viszonyításrendszerekhez kognitív állapotuk egy mélyebb, alapvetőbb szintjén. Szó sincs arról, hogy a különbségek észrevétlenek lennének, az emberek ne figyelnék, vagy ne vennék észre a kaszthovatartozás árulkodó jeleit. Míg az alsó kasztok tagjai továbbra is elemi erővel érzékelik a diszkriminációt, a felső kasztok úgy gondolják, a kasztrendszer és a megkülönböztetések ideje már a múlté, inkább valamilyen kellemetlen történelmi időszak megnyilvánulása volt (Dasgupta 2001).

Európában, Észak-Amerikában és Ausztráliában az indiai expatriáltak (az úgynevezett *non-resident Indians*, vagyis nem indiai lakos indiaiak) számára a kasztmegtartó szokások fokozottan kényelmetlenné váltak. A gyermekeivel kapcsolatos házastárskeresésben egy középosztálybeli, nyugaton élő indiai számára a jövedelem, a neveltetés, a képzettség, a tanultság és/vagy akár az asztrológiai egyezés fontosabb lehet, mint a dzsáti- vagy gotraegyezés. Ezekben a nyugaton élő indiai csoportokban azonban alig lehet dalit vagy érinthetetlen csoportba tartozó személyt találni.

A kasztrendszerrel párhuzamosan és azzal összefüggésben Indiában osztálytagozódás is megfigyelhető. Előfordulhat, hogy alacsonyabb kasztú személy nagyobb gazdasági vagy politikai hatalommal bír, vagy magasabb képzettséget szerez, azonban általános trendként továbbra is az a valóság, hogy minél magasabb kasztba tartozik valaki, annál valószínűbb, hogy nagyobb gazdasági és politikai hatalommal, képzettséggel és anyagi javakkal bír. A modern India természetesen óriási hatással van az osztályrétegződés átalakulására és a kasztrendszerre is, mindkettő változóban van, ugyanakkor mindkettő életerősen létezik is egy időben és egymással összefüggésben. Az új társadalmi osztálytagozódás nem váltotta fel a kasztrendszert, hanem egybefonódik vele (Bettelheim 1965). Az értelmiségi brahminok antikapalista beállítottságúak, de a brahminok továbbra sem úznak tisztátalan mesterségeket. A kapitalisták között sok a nem felső kasztbeli, és városi környezetben jobban csökkent a kapcsolat kaszt és mesterség között. A marxisták tévesen jósolták, hogy az osztálystruktúra szerepének növekedésével a kasztrendszer szerepe csökken Kalmár (1980).

A modern politikai pártok jelentős része (például a BSP, a Bahudzsan Szamadzs Párt) – a külföld számára általában ismeretlen módon – kasztrétegekre épít, szavazóik meghatározott kasztcsoportokból kerülnek ki. Érdekes módon államok vagy tartományok szintjén előfordulhat, hogy egy érinthetetleneket tömörítő párt összefog, és koalíciót alkot egy brahminokat vagy egy sudrátat tömörítő párttal szemben. Az alsó kasztok politikai öntudata kétségkívül erősebb, mint régen, ugyanakkor a jelenlegi általános helyzet megítélésével kapcsolatban továbbra is gyökeresen eltérő nézetek léteznek. A feltörő alsó kasztú középosztály is kasztalapú politikai identitással jelenik meg a politikában, első-

sorban a továbbra is meglévő diszkrimináció ellen küzdve (Varshney 2000). Az 1950-es évek tipikus politikusa az angolul beszélő, részben külföldön képzett, jogi végzettségű, felső kasztbeli, városi ember volt, helyi léptékben pedig Észak-Indiában az agrár típusú helyi felső kasztok uralták a helyi politikát. Az egyeduralgó Kongresszus Párt sok heterogén csoportot egyesített, és felkarolta az érinthetetlenek ügyét is. Helyi politikája azonban egy klientúrendszerre épült, melyben a helyi elit vezette kasztpiramis érvényesült. A 1980–1990-es években Észak-Indiában is alsóbb kasztbeli politikusok tűntek fel. A Listára Vett Kasztok és Törzsek csoportja 1984-től egy pártot működtetett északon, a BSP-t (*Bahujan Samaj Party*), mely sok szempontból a Kongresszus Párt helyébe lépett. Vezetői az alsó kasztbeli középosztály tagjai, szinte kizárólag kormányzati hivatalnokok, akik elsődlegesen a továbbra is fennálló és napi szinten érzékelt diszkrimináció ellen küzdenek. A választások kaszthatárok mentén alakultak, és az 1960-as évektől sok helyen az alsóbb kasztok által vezetett pártok vették át a hatalmat. Nem a kasztrendszer megszűnése, hanem annak újrafeltalálása, újrakonstruálása zajlik. A *low caste* (alsó kasztbeli) jól használható a választásokon. Keralában, ahol a Kommunista Párt többször győzött, a párt hatalma nem elsősorban osztály-, hanem kaszttámogatókon alapult, ugyanis támogatói zömmel a korábban súlyosan elnyomott ezhava kaszt tagjai közül kerültek ki, akik Kerala lakosságának huszonkilenc százalékát teszik ki.

Dél-India politikailag sokkal kasztfüggőbb (Dirks 1997), míg Észak-Indiában a hindu–mozlim ellentét az elsőrendű a mai politikában. A dél-indiai felső kasztbeliek, miután a kvótarendszert bevezették, majd a kvótákat az utóbbi évtizedekben felemelték, jelentős mértékben az üzleti élet, illetve az észak-indiai vagy külföldi kivándorlás mellett döntöttek. Észak-Indiában a hindu nacionalista pártok inkább a (a mozlímokkal szembeni) hindu egységre és nem a kaszttudatosságra helyezik a hangsúlyt.

Egyesek a politikai sztenderdek lazulása riogatnak, illetve így értelmezik a változásokat. Mások úgy vélik, India csakugyan demokratikusabb lett, miután valóra vált az alsóbb kasztok tényleges politikai részvétele. Szemben a világ legtöbb demokratikusabb országával, Indiában a szavazási arány nagyobb a szegény, tanulatlan és falusi társadalmi rétegekben (Yadav 1996).

A modern India másik fontos jelensége a *szanszkritizálás*, amit a nyugatosodással vagy nyugatosítással ellentétpárban szokás emlegetni (Srinivas 1962). A nyugati szokások és a közoktatási rendszer a kasztrendszer ellen hatnak. A szanszkritizálás archaizáló és purista mozgalom, amely bizonyos régi és „tisztá” értékeket, szokásokat szeretne feleleveníteni, némi nacionalizmussal és mohamedánellenességgel vegyítve. Persze messze nem azokból az időkből kívánják a szokásokat feleleveníteni, amikor a szanszkritot mint köznyelvet beszélték (körülbelül négyezer éve), hanem inkább a pár száz évvel ezelőtti korszakból, amikor a szanszkrit hangsúlyozottan liturgikus nyelvként működött, mint az európai középkorban a latin. Észak-Indiában az olasz–latin kapcsolatot mint hasonlatot alapul véve a szanszkritizmus hindi nyelvterületen nyelvileg is tetten érhető, és a hindi nyelv olyan változatának használatát preferálja, amelyikben legkevésbé az arab, perzsa és angol kölcsönző, azaz legkevésbé „urdus”. Ez a szanszkritus hindi főleg szókincsbeli felcserélésekkel operál, azonban a szándékos különbözővé tétel nem éri el a tudatosság számára nehezebben hozzáférhető és befolyásolható szintaktikai vagy prozódiai rétegeket. A szanszkritizálódás a kasztrendszerrel kapcsolatban olyan jelenségeket is jelent, hogy az alsóbb kasztok felsőbb kasztok szokásait és korlátozásait

kezdik alkalmazni, abban a hitben, hogy azok a tisztábbak (vagyis kevésbé tisztátalanok). A szanszkritizálás Nepálban a hindu szokások és értékrend, valamint az indiai származású lakosok dominanciájának érvényesítését jelenti a tibeto-burmai lakosokkal szemben.

A kaszt kifejezés, terminológia jelentése és a jelentőségtulajdonításokhoz kapcsolódó célzatosság továbbra is folytonos változásban van. Újabban olyan gyűjtőfogalmak és modellrendszerek keretein belül is megjelenik, mint az emberi jogok, az apartheid, a kirekesztés vagy a rasszizmus (Reddy 2003; Guru 2003). Ez nyilvánul meg például olyan helyeken, mint a 2001-es durbani, rasszizmus elleni világkonferencia, ahol a résztvevők feszegették a kasztrendszer kérdését is, vagy az új keletű, dalit emberi jogokért küzdő indiai kampány (*National Campaign for Dalit Human Rights*). Ahogy az a durbani konferencián is megmutatkozott, jelentős a véleménykülönbség, és továbbra is heves viták lángolnak fel az indiai alsó kasztok és a kormány képviselői között arról, hogy vajon a kasztrendszerrel jellemezhető indiai helyzet egyenértékű-e a világ számos pontján régen és ma megjelenő, múltbeli vagy aktuális rasszizmussal, apartheiddel vagy az alapvető emberi jogok más sárba tiprásával.

A mai indiai jelenségekben inkább az egyes elnyomott csoportok hátrányos helyzete elleni küzdelem jelentkezik, és nem a kasztrendszer egészének, társadalmi és kulturális kontextusának megváltoztatása (Narula 2001). Sokszor a dalit ellenállás is a kaszt jellegű gondolkodás logikájára épít. A legszélsőségesebb esetek, az érinthetetlenekkel szembeni atrocitások és kirekesztő attitűd kerülnek általában a figyelem középpontjába, ami például a *National Geographic* címlapján is nyilvánosságot kaphat (O'Neill 2003). Mindez azon az illúzió alapul, hogy az érinthetetlenek kétségkívül szomorú esete kiválasztható és kimetszhető lenne a kasztrendszer és az indiai társadalom és kulturális komplexum egészéből. A kasztrendszer azonban ugyanúgy nem vehető ki az indiai kultúrából, ahogy egy ronda emelet nem vehető ki egy sokemeletes épület közepéről. Az érinthetetlenek kérdésének egyes felzaklató részleteivel való foglalkozás azonban úgymond csak a ronda emelet külső tégláinak kozmetikázása, mely nem érinti az épület tartószerkezetét.

JEGYZET

1. Lásd <http://www.ambedkar.org/ambcd/01.Caste%20in%20India.htm>.

IRODALOM

BALLHATCHET, K.

1998 *Caste, class and Catholicism in India 1789–1914*. London: Curzon.

BALOGH ANDRÁS

2001 *A brit korona ékköve: India. História* 3(22):16–20.

BAYLY, SUSAN

1999 Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern. Cambridge: Cambridge University Press. /The new Cambridge history of India, IV. 3./

BERREMAN, GERALD D.

1960 Caste in India and the United States. *American Journal of Sociology* 66:120–127.

BETTELHEIM, CHARLES

1965 *A független India*. Budapest: Kossuth.

BHATIA, TEJ K.

1992 Variation in Hindi: Parameters for a pan-dialectal grammar. *In Dimensions of sociolinguistics in South Asia*. Edward Dimock et al., eds. 163–177. Oxford: IBH Publications.

BLUNT, EDWARD ARTHUR HENRY

1931 *The caste system of northern India, with special reference to the United Provinces of Agra and Oudh*. London: Oxford University Press.

DASGUPTA, SATDAL

2001 Caste, class, and political conflict: perceptions of social change in West Bengal villages. *Journal of the Asiatic Society* 43(1):48–76.

DIRKS, NICHOLAS

1997 Recasting Tamil society: The politics of caste and race in contemporary South India. *In Caste Today*. C. J. Fuller, ed. 263–295. Delhi: Oxford University Press.

DUMONT, LOUIS

1966 *Homo Hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

1970 *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*. London: Weidenfeld and Nicolson.

DUTT, NRIPENDRA KUMAR

1931 *Origin and growth of caste in India*. London: Kegan Paul.

EICHINGER FERRO-LUZZI, GABRIELLA

1975 Food avoidences of Indian tribes. *Anthropos* 70(3–4):385–428.

FROYSTAD, KATHINKA

2003 Master-servant relations and the domestic reproduction of caste in northern India. *Ethnos* 68(1):73–94.

GHURYE, G. S.

1932 *Caste and race in India*. London: Kegan Paul.

GUPTA, SHANTI SWARMY

1991 *Varna, castes and scheduled castes: a documentation in historical perspective*. New Delhi: Concept Publishing Company.

2006 9 (2):223–239.
Tabula

GURU, GOPAL

2003 Spectre of exclusion. Paper presented at a symposium on „The Agenda of Transformation in Nepali Democracy” organized by Social Science Baha, 22–24 April, 2003, Birendra International Convention Centre, Kathmandu, Nepal. Internetcím: http://www.himalassociation.org/baha/baha_conf_gopalguru.htm.

HOCART, ARTHUR MURICE

1950 Caste: a comparative study. London: Methuen.

IMTIAZ, AHMAD, ED.

1973 Caste and social stratification among the Muslims. Delhi: Manohar Book Service.

JAISWAL, SUVIRA

1998 Caste: origin, function and dimensions of change. New Delhi: Manohar.

KALMÁR GYÖRGY

1980 Isten érinthetetlen gyermekei. Kaszt és osztály a mai Indiában. Világosság 20(11):695–702.

LYNCH, OWEN M.

2001 Untouchables in India’s civil/uncivil democracy. Ethnos 66(2):259–268.

MAYER, PETER

1993 Inventing village tradition: The late 19th century origins of the North Indian ‘Jajmani system. Modern Asian Studies 27(2):375–395.

MENCHER, JOAN P.

1974 The caste system upside down, or the not-so-mysterious East. Current Anthropology 15(4):469–478.

MENDELSON, OLIVER – VICZIANY, MARISKA

1998 The untouchables. Cambridge: Cambridge University Press.

MUKHERJEE, RAMKRISHNA

1999 On caste and class relations. Journal of the Asiatic Society 41(4):71–75.

NARULA, SMITA

2001 Caste discrimination. Seminar 508. Internetcím: <http://www.india-seminar.com>.

O’NEILL, TOM

2003 Érinthetetlenek. National Geographic Magyarország 6:32–61.

QUIGLE, DECLAN

1993 The interpretation of caste. Oxford: Clarendon.

REDDY, DEEPA S.

2003 The ethnicity of caste. Anthropological Quarterly 78(3):543–584.

RISLEY, HERBERT

1891 The tribes and castes of Bengal. 2. Calcutta: Bengal Secretariat P.

ROULET, MARGERUITE

1996 Dowry and prestige in North India. *Contributions to Indian Sociology* 30(1):37–68.

SRINIVAS, MYSORE NARASIMHACHAR

1962 *Caste in the modern India*. Bombay–Calcutta: Asia Publishing House.

1966 *Social change in modern India*. Berkeley: University of California Press.

TARR DÁNIEL

1997 Az indiai kasztrendszer / The Indian Caste System. Internetcím: <http://www.freeweb.hu/tarrdaniel/documents/KulturalisAntropologia/kasztrendszer.htm>.

VARSHNEY, ASHUTOSH

2000 Is India becoming more democratic? *Journal of Asian Studies* 59(1):3–25.

YADAV, YOGENDRA

1996 Reconfiguration of Indian politics: State assembly elections, 1993–1995. *Economic and Political weekly*, 13th January.

LÁSZLÓ LAJTAI

The caste system: mechanisms and beliefs

Almost everybody has heard about the South Asian caste system. Its very nature is in many cases surrounded by a great number of beliefs. We have to distinguish between the *varna* and the *jati* types of caste system. This paper attempts to give a survey about the properties of this multi-layered system and its historical aspects. On the basis of this we will come to the conclusion that the caste system as we know it today is, in many respects, a relatively new phenomenon. We have also to keep in mind that its anthropological, native and Western folk models are all but the same. The author will also show the recent features of the caste system and its vitality in the everyday life in South Asia. This essay is an introduction to further case studies from the same author.

2006 9 (2):223–239.
Tabula

239

Válogatott cigányképek. Cigányábrázolás a magyar játékfilmekben a hatvanas évektől napjainkig

A tanulmány a magyar filmtörténetnek a hatvanas évektől napjainkig készült nagyjátékfilmeket vizsgálja egy tematikus választás alapján. Azokra az alkotásokra összpontosít, amelyek a magyarországi cigánysággal kapcsolatosak. Ennek alapján igyekszik többféle (formanyelvi, filmszociológiai, antropológiai) szempont alapján elemezni egy konstrukciót, nevezetesen azt a képet, amelyet az alkotók a kisebbségben élő etnikai csoportról formáltak. A szerző röviden utalt a filmtörténeti előzményekre és a lehetséges továbbhaladási irányokra is. A tanulmány háttérét képező kutatás alapvető célja az volt, miképpen tükrözik az adott művek azokat a változásokat, amelyek a romák életében a hatvanas években kezdődtek és a rendszerváltozás után felerősödtek. A politikai, gazdasági és társadalomtörténeti háttér ismeretében a vizsgálat megpróbáltja szétválasztani a különböző ábrázolási módokban azokat a tendenciákat, amelyeket részben a fenti folyamatok, részben pedig az aktuális filmkészítési irányzatok, divatok határoznak meg.

A többségi társadalom és a roma kisebbség viszonyát,¹ annak formálódását és a meghatározó társadalomtörténeti háttérét sajátos szűrűn keresztül vehetjük szemügyre, ha egy adott időszak filmtermését vizsgáljuk, és a megközelítésekben rejlő tendenciákat elemezzük.² A reprezentáció módját természetesen nagyban meghatározzák a korszakot uraló filmes divatok, ám épp az teszi izgalmassá vizsgálódásainkat, ha egy adott téma felbukkasát és ábrázolásmódját a fent említett viszonyokkal összefüggésben szemléljük. A filmtörténet- és a filmelméletírásban gazdag hagyománya van annak az elemzési módnak, amely bár különböző területeket foglal magában (a filmhez kapcsolódó intézményrendszer vizsgálatától kezdve a film társadalomábrázolásáig), filmszociológia néven vált ismertté. Magyarországon kevesen kutatták ezt a területet, ám a hetvenes években Józsa Péter szociológus vezetésével egy kiváló tudósokból álló kutatócsoport jelentős művészetszociológiai vizsgálatokat végzett: többek között a filmes élmény különféle összetevőit vizsgálták, feltevéseiket számos hatásvizsgálattal támasztották alá. (Halász László kísérleteiben elemezte a színházi és a filmes élménynek az előítéletekre tett hatását is.)³

A film társadalomábrázoló jellegét helyezte a középpontba Siegfried Kracauer a német film két háború közötti korszakának történetében, a magyar olvasók számára is ismert kiváló monográfiájában (*Caligariól Hitlerig*). A társadalom- és kultúrtörténeti, ideológiai háttér természetesen számos elemzésben szerepel kisebb-nagyobb hangsúllyal, ám kevesebben tekintik a filmet olyan „tanúbizonyoságnak, amely bár nem tökéletesen tükrözi vissza a társadalmat, válaszainak indikátoraként működik”. Francesco Casetti filmelméletekről írt összefoglaló művében (Casetti 1998) jellemzi így azokat az olasz és

francia filmtörténészeket, akik ezt a kérdést állították kutatásaik középpontjába.⁴ Közülük leginkább Pierre Sorlin gondolatait tartjuk fontosnak:

„Egy korszaknak az a látható oldala, amit képcsinalói elkapni és közvetíteni igyekeznek, és az, amit a nézők elfogadnak, illetve amit egy adott korszakban fényképezhetőnek és filmen bemutatathatónak gondolnak” – összegzi egy helyen elgondolásait (Casetti 1998:123). A cigányság ábrázolásában, a cigányokkal kapcsolatos tematika időnként sok és hangsúlyos, máskor kevés és jelentéktelen műben való felbukkanásában tehát nemcsak az előfordulások ténye, jelentősége az érdekes, hanem a korszakokként eltérő tendenciák, szándékok és megvalósítási (ábrázolási) módok is fontosak. Ha a romaábrázolást nagyobb történeti távlatokban vesszük szemügyre, feltűnik az az egyértelmű változás, miszerint cigány hősök egészen az 1960–1970-es évek filmművészetéig szinte kizárólag műfajfilmekben, a tömegkultúra egyéb termékeihez hasonlóan erősen sztereotipikus megközelítésben szerepeltek. Egzotikus, vad, barbár, tanulatlan cigányok sematikus figurái elégítették ki az érzelmes, romantikus történetekre éhező nézők „étvágyát”. Az 1960-as évektől azonban a társadalmi kérdések ábrázolásának hitelesítésére való törekvés a szerzői filmekben egyre erőteljesebb realista vagy éppen dokumentarista megközelítéseknek engedett teret. Ezzel a leegyszerűsítéssel csak a váltást kívánjuk megvilágítani, amely természetesen nemcsak a roma, hanem más kisebbségek, sőt a feminista mozgalmak felerősödése nyomán a nők ábrázolásában is lezajlott. (Ez utóbbi esetben a feminista filmkészítésben, illetve az azzal párhuzamosan lassan kialakuló filmelméletben áthelyeződött a hangsúly a biológiai nem [sex] fogalmáról a nemi szerep [gender] kérdésére, tehát arra a társadalmi konstrukcióra, amelyet kulturális és történeti feltételek formálnak.)

Ma már nemcsak a nagyrészt a fikcióban metaforaként használt roma hős vagy kultúra, a hangulati elemként vagy díszletként szolgáló cigány életképek (és az azokat életre hívó igény) elemzésére van szükség, hanem a számos szociológiai, antropológiai szempontból árnyaltabb, hitelesebb – ám sok esetben ugyanannyira kérdéses – cigánykép vizsgálatára is.

Epp ezért fontos hangsúlyozni a választott elemzési mód összetettségét: a formanyelvi analízist át-átszövik olyan vizsgálati szempontok, amelyek segítségével a film létrehozásának szöveggörnyezetére is fény derül, a társadalomtörténeti tények szociálantropológiai vonásokra irányítják a figyelmet.

A romák mozgóképi reprezentációja iránt megélnkülő érdeklődés egyik jele, hogy a társadalomtudományok művelőit is vizsgálódásra készíti. A közelmúltban Bigazzi Sára pszichológus publikált egy írást, amelyben közel ezer (főleg külföldön készült) cigánysággal foglalkozó film készítésének helyét, időpontját vizsgálja, majd a címek tartalomelemzését végzi el (Bigazzi 2005). Számunkra leginkább a gyártási dátumok érdekesek, ugyanis a szerző kutatásai szerint a 20. században két időszakban készült több ilyen tematikájú film: az 1910-es évek elején és az 1960-as években. Bigazzi szerint az első esetben társadalomtörténeti magyarázattal szolgálhatunk: a cigánysághoz kapcsolódó toposzok kiválóan illettek a mutatóványosbódészerű mozik kizárólag tömegfogyasztásra szánt műsorába. A hatvanas években egészen másról van szó: ezek a filmek a cigánysághoz kapcsolódó szabadság-sztereotípiák erősödését voltak hivatottak szolgálni. (A feltevések helyességét természetesen a filmek részletes elemzésével lehetne igazolni. Nyilvánvalóan vannak tendenciák, hiszen a több száz cigányokkal kapcsolatos magyar dokumen-

tumfilmre is jellemző a tematizáltság, ám ha közelebről megvizsgáljuk azokat a filmeket, amelyek például a csatai búcsúról készültek, megközelítésükben óriási különbségeket fedezhetünk fel.)

Magyarországon közvetlenül a második világháború előtti évtizedben (az 1935-től 1943-ig terjedő időszakban) több ilyen film készült, mint bármikor máskor (talán csak a kilencvenes évek közepétől napjainkig tartó időszak filmtermésében szerepel ennyi cigánnyal kapcsolatos nagyjátékfilm). Erre pedig többféle magyarázat kínálkozik: a hangosfilm megjelenésével és terjedésével növekedett a zenés vígjátékok és a melodramák piaci értéke (ezeknek a sírva vigadó magyar urakról szóló, a nemzeti virtust megjelenítő történeteknek rendkívül fontos kelléke volt a muzsikusz cigány), valamint a korszakot meghatározó ideológia egyik fontos eleme lett a cigányok „alsóbbrendűsége”, az ellenük irányuló faji előítéletek erősödése – ennek a hozzáállásnak a népszerűsítésére igény és szükség is mutatkozott.

Természetesen filmként számos egyéb magyarázatot is találunk, mint ahogyan azt Bernáth Péter erre vonatkozó alapos elemzéséből megtudhatjuk. A szerző a második világháború előtt, alatt és nem sokkal utána készült, megközelítésüket tekintve igencsak hasonló „cigánysággal foglalkozó filmeket” elemzi (Bernáth 2002).⁵ Ezek az adott kor „tömegfogyasztásra szánt kultúrtermékei” (ahogyan a szerző jellemzi őket), kivétel nélkül műfajfilmek, többnyire zenés, kalandos, romantikus szerelmi történetek. Részben híres irodalmi alkotások (főleg Jókai Mór, Mikszáth Kálmán műveinek) adaptációi, részben a kor tömegizlését kiszolgáló, híres vagy kevésbé híres cigány muzsikuszok élettörténetét feldolgozó forgatókönyvek megfilmesítései. Bernáth értékes szempontok alapján elemzi a kiválasztott filmeket: kiemeli azok reprezentativitását (csak bizonyos roma karakterek, leginkább magyarul beszélő, muzsikusz cigányok szerepelnek), hangsúlyozza, hogy ezek nagyon ritkán képviselnek egy közösséget, ezáltal (az előítéletek alapját képező) homogén csoportképzéshez kínálnak segítséget. A cigány hősök megformálása ugyanazokra a sztereotip jegyekre épül, amelyeket a képzőművészetből, az irodalomból (legfőképp a populáris kulturális termékekből, mint az élclapok karikatúrái) jól ismerhettek a korszak mozilátogatói. A karakterjegyek jól csoportosíthatók aszerint, hogy a többséggel szembeni elkülönítést, távolságtartást szolgálják (ez esetben roma karakterjegyek), vagy a többség életmódjához köthető magyar karakterjegyekről van-e szó. Jellemző a névhasználat, a megszólítás, a kommunikációs formák. Az azonosítás kellékei a hegedű, a tűz, a kihívó nóalák és a veszélyt jelentő cigány férfi szerető. Gondolatainak vázlatos felidézése után érdemes megismerkednünk az elemzés rövid összegzésével:

„[...] Ezek a szövegrészek jól árulkodnak a cigánysággal kapcsolatos többségi attitűdökről: a cigányságot a magyar társadalmon kívülre helyezi, ugyanakkor egyes csoportjait, vagy ezeken a csoportokon keresztül bizonyos elemeket ki is emel, és fel is használ a többségi önkép megkonstruálásakor. Ugyanakkor a többségi társadalom gyakran a kisebbséggel szemben, attól elhatárolódva jelöli ki saját kultúrájának, életvilágának határait. A háború előtt készült filmek elsősorban kulturális és »faji« jellegzetességeket hangsúlyoznak, és ezeket olyan erős motívumokként tálalják, amit a teljes nyelvvesztés, a letelepedettség, a magyarokétól alig különböző életforma sem tud felülírni. A két háború közötti filmek ebben az értelemben az asszimiláció lehetetlenségéről, valamint a többség és a cigányság közötti távolságról szólnak.” (Bernáth 2002: 114.)

Bernáth Péter (bár a második világháború előtti filmekről beszél), figyelembe vesz olyan

(már egészen más politikai rendszerben, ideológiai háttérrel) készült alkotásokat is, mint Keleti Márton *Fekete szemek éjszakája* (1958), Várkonyi Zoltán *Egy magyar nábob* (1966) és Fejér Tamás *A beszélő köntös* (1968) című alkotása, mivel ezek a háború alatti műfajfilmek ábrázolásmódjával rokoníthatók. (A két utóbbiban pedig csak epizódszerepekben szerepelnek cigány hősök.)

A háború előtti filmgyártás „cigány divatjától” tegyük egy nagy lépést egészen napjainkba, méghozzá a 2005-ös évig, amikor (mint látni fogjuk) a filmszemlén három filmet mutattak be ebben a témában.⁶ A „roma kultuszfilmek divatjára” egy másik társadalomtudós, Örkény Antal szociológus is felfigyelt, és okait kutatta a *Filmvilág* hasábjain (Örkény 2005:8–10). A jelenséget azzal az identitásépítő tevékenységgel hozta összefüggésbe, amely Magyarországon zajlik, és a rendszerváltozás óta felerősödött:

„[...] egy etnikai közösség keresi a csoport saját nyelvét, történetét, a sorsokat összehozó élményeket és kollektív emlékeket, és mindazt, amelyért megéri az identitás vállalása. Ehhez pedig közös emlékezés, tradíció, kulturális minták, valamint közös szöveg, kommunikációs kód, és vizuális látás kell, amiben a film és a filmi mese különösen fontos szerepet játszik.”

A szerző a csoportidentitás kialakításának feltételét, a kijelölést (a csoport határainak meghúzását, a tagokban az együvé tartozás különféle vonatkozásainak tudatosítását) említi, amely szükségszerűen kétirányú folyamat: a másik, idegen csoporthoz fűződő konfliktusos viszony kölcsönössé válik, a szerepek és vonatkoztatási keretek felcserélődnek, „amelyek így nemhogy segítenék, de inkább összezavarják az egyéni és kollektív identitás kialakulását. És ez a csapda, amelybe a három film, bár eltérő módon, de belesétál.” Ám a szerző alapvető különbségeket vélt felfedezni a három film szemléletében, a *Rap*, *Revü*, *Rómeót* és a *Dallas Pashamendét* „atavisztikus cigányfilmnek” nevezi, amelyekben a romákat a nem romáktól „áthatolhatatlan fal” választja el. A *Nyócker!* azonban már „roma film”, a fent említett identitásépítő tevékenység lenyomata, méghozzá az ellenkultúra produktuma. Az elemzés zárásaként pedig ezt a megállapítást teszi:

„A roma társadalom azonban még csak az elején van annak az útnak, ami elvezethet egy elfogadott roma kultúrához, a roma kisebbségi társadalom integrációjához, és a többségi társadalom befogadó hozzáállásához.”

Írásunkban tehát azt az utat fogjuk végigjárni számos film elemzésén keresztül, amelyen a magyar film eljutott az 1960-as évek szociokulturális történeteitől a kétezres évek „roma kultuszfilmjeiig”.

Mielőtt azonban az elemzésekre térnénk, tisztáznunk kell néhány szempontot. Legelőször a sztereotip ábrázolásmódról kell szót ejtenünk, mivel a műfajfilmekben a cigány karakterjegyek többsége banális általánosításokon, sőt tévhiteken alapszik. A sztereotípiák (mint ahogyan azt szociálpszichológiai meghatározása is mutatja) önmagában nem „káros dolog”, hiszen segít a világ megismerésében, gyakran bizonyos csoportkategóriákat kiterjesztünk olyan csoporttagokra is, akikre azok egyáltalán nem illenek, mivel nincs róluk tapasztalatunk. A sztereotipizálás tehát segíti, de hátráltatja is a személyészlelést. Segít a gyors tájékozódásban, a könnyű eligazodásban, amely azonban *felszínes*. Befolyásolja az embereknek azon képességét, hogy a sztereotipizált csoport tagjai között különbséget tegyenek, így megnehezíti saját objektív személyészlelésünket. Akkor alakulnak ki bennünk sztereotípiák, ha nem tudunk, vagy nem akarunk megismerni egy személyt vagy népcsoportot. Hiányos tudásunkat kibővítjük az általunk igaznak vélt

tényekkel, amelyek előítéletekhez vezetnek. Az előítéletek kialakulásához tehát csak hozzájárul a sztereotipizálás, hiszen ez előbbi kialakulásánál rendkívül fontos a pozitív vagy negatív érzelmi összetevő.

A sztereotípiák alkalmazásáról a művészi ábrázolásban a feminista filmelmélet termékeny következtetésekre jutott. Eszerint nem a sztereotípiák és a valóság szembeállítás-a a fontos, hanem a banális ábrázolásmód *funkciójának* vizsgálata. Claire Johnston szerint

„[...] a sztereotípiák nem egyszerűen banális kép; [hanem] a valóságot annak tipikus vonásaiban ábrázoló, s ilyen módon első látásra felismerhető eszköz is: nem véletlenül épült a szentek ábrázolása is sztereotípiákra” (Casetti 1998:207).

A sztereotípiákhoz való viszony annál inkább is kulcskérdés marad az alábbi filmek elemzésénél, mivel a többségi társadalom és a roma kisebbség kapcsolatának évszázadok óta alapjaira a belőlük táplálkozó előítéletes gondolkodás. Ennek leküzdésére mindig is voltak kísérletek, amelyek bizonyos korszakokban felerősödtek. Magyarországon az államszocializmus ideológiája retorikai szinten alá is támasztotta a cigányokat sújtó, a „felemelkedésüket” hátráltató fő okok, az előítéletek megszüntetését. A rendszerváltás után pedig a cigányság nemzetiségként való elismer(tet)ése, a cigány kultúra legitímációs küzdelme, a roma nemzetiségi oktatás bevezetése és a felzárkóztató, hátrányos helyzetű gyermekek számára készített pedagógiai programoktól való elválasztása, a nyelv-élenkítésre irányuló törekvések (részben) mind ugyanezt a célt szolgálták.

Az alábbiakban tehát azokra a kérdésekre keresünk válaszokat, hogy miképpen érhető tetten a két korszak filmtermésében a számos ponton eltérő megközelítésmód, hogyan „láttatják” a szociológiai háttér pontos megrajzolásával, vagy „használgják” metaforikus, allegorikus közegeként a cigányságot a rendszerváltás előtt és után az alkotók. Ennek megfelelően a vizsgált időszakot két nagyobb részre bontottuk, azokon belül pedig nem szigorú kronologikus rendben, hanem a közös tendenciáknak megfelelően elemeztük az adott műveket.

A rendszerváltás előtt

„Felelősségfilmek”

Az államszocializmus ellentmondásokról terhes hozzáállásának bizonyos értelemben lenyomata lett Sára Sándor lírai dokumentumfilmje, a *Cigányok*, amely a magyar film-történet eltérő megközelítésű cigányábrázolása szempontjából is kulcsfontosságú. A film előzménye, hogy Sárát, a fiatal operatőr-rendezőt szociofotók készítésére kérte fel az MSZMP Központi Bizottsága, majd a Magyarországi Cigányok Szövetsége 1960-ban. A felkérés célja az volt, hogy az akkor már készülő párthatározathoz dokumentumokat gyűjtsenek.⁸ A fiatal filmest az országjárás, a fotózás során számos olyan benyomás érte, amelynek hatására Sára elkészítette a *Cigányok* című lírai dokumentumfilmjét (1962), majd első nagyjátékfilmjébe is beleszótta élményeit. Ám a film más önéletrajzi elemekből is táplálkozik, a rendező egy Pest megyei kis faluban, Turán nőtt fel, ahol egy cigány közösség életével közelebről megismerkedhetett, majd a főiskola előtt földmérőként is dolgozott az ország más részein.⁹ A *Cigányok* elején elhelyezett újságrészletek tudósi-

tanak azokról a politikai, társadalmi történésekről, amelyek az 1961-es párthatározatot megelőzték, meghozatalát szükségessé tették. A választott megközelítésmód újdonsága abban állt, hogy Sára elutasította a *cinéma vérité*nek vagy *cinéma direct*nek nevezett irányzat azon elveit, hogy a lehető legkevésbé avatkozzanak be a forgatás körülményeibe, és filmje számos lírai betétet tartalmaz, ellenpontozással él.¹⁰ Sára bemutatja mindazokat a szociológiai tényezőket, amelyek a cigányság akkori életkörülményeit, megítélését meghatározták: a rossz lakhatási, egészségügyi, iskolázottsági helyzet, a szegregáltság és mindezekből következően a munkához jutás előnytelen feltételei. A fiatal rendező sok tekintetben forradalminak tekinthető megközelítésére jellemző, hogy néprajzi betétekkel hangsúlyozza a cigány hagyományokban rejlő gazdagságot, a siratás jelenetei jóval többet jelentenek hangulati elemeknél. Sára filmjéből teljességgel hiányzik a patronizáló, leereszkedő attitűd, és ez a pozitív hozzáállás a *Feldobott kő* című nagyjátékfilmjében is tetten érhető.¹¹ A „második új hullámos” nemzedék tagjának „így jöttem” filmje ez: nemcsak az életrajzi vonatkozások miatt, hanem mert az operatőrként híressé vált szerző balladisztikus hangnemben dolgozza fel személyes élményeit, sajátos, képekre komponált szerkesztésmóddal meséli el a személyiségét meghatározó történéseket. A személyi kultusz, a diktatórikus rendszer kiépítésének fénykorába kerülünk, amikor egy fiatal, formálódó személyiségnek szembesülnie kell a történelmi korszak által ráruházott felelősség súlyával: a munkás-paraszt hatalom megvalósításának nehézségeivel, de leginkább visszásságaival, az eszmék kiteljesedésének kicsinyes, gyarló emberi tényezők szabta korlátaival. A film nyitó narrátorszövege egy felszólítás: „Kérd számon a történelemtől az embert, kérd számon az emberen a történelmet”, a zárója pedig egy jövő idejű intelem:

„Majd számon kérik rajtad a történelmet, és igazuk lesz. Kérd számon a történelemtől az embert, és igazad lesz. És kérd számon magadtól is.”

A földmérő fiú sorozatos kudarcok, megpróbáltatások után új helyre kerül, és egy cigány brigádot kap segítségül. A munkatársi kapcsolatból barátság lesz: meghívják magukhoz, vendégül látják erdei viskójukban. A filmrészlet több emblematikus jelenetet tartalmaz, amelyek a cigányok helyzetéről, a nem cigányokhoz fűződő viszonyáról sokat elárulnak. A közösség számára annyira szokatlan egy „fehér ember barátsága”, hogy szinte nem is hiszik el: egy fiatal lány megkéri a fiatal földmérőt, mondjon valamit cigányul, mire ő – pontosan megértve, mire vonatkozik a kérdés – szégyenlősen válaszol: „Elfelejtettem.” A dokumentarista stílusban megformált erdei jelenetekből kirívóan hiányoznak a cigányábrázolás közhelyes kellékei, nehéz lenne felsorolni olyan filmművészeti alkotásokat, amelyekben a cigányok nem énekelnek vagy táncolnak. A szegénység megmutatása sem a „putriromantika” stílusában történik, a nyomorúságos élettér természetességét ellenpontozzák a szereplők keserű kijelentései: „harmincéves vagyok, s még nem aludtam ágyban”. Sára balladisztikus fogalmazásmódja a hosszú csendekkel, háttérzajokkal aláfestett, portrészzerű közelképek kifejezőerejére épül. A tudás újfajta presztízsének és lehetőségének hangsúlyozása a kislányt szavaltató jelenet (több dokumentumfilmben, köztük a *Cigányokban* is találunk hasonló motívumot), az érzelmek széles skáláját felvonultató arcok közelije (a csodálattól a keserű büszkeségig) bármilyen részletes szociológiai felmérésnél többet elárulnak a cigányok emberi életkörülmények utáni vágyairól. A jelenetsor (és egyben a film tetőpontja) a telepiek fertőtlenítését végző hatóságok érkezése. (Sára a fentebb említett interjúban elmondja, hogy bár a film

az 1950-es évek elején játszódik, még a forгатás körüli években is zajlottak hasonló „akciók”). A fiatal földmérő próbálja megakadályozni a megalázó műveletsort, ám lefogják. Sára tisztességes, pártostól mentes hozzáállását jellemzi a fiú reakciója: „Vakok vagytok?”, hiszen nem vállalhat közösséget ilyen szinten a cigányokkal, a legtöbb, amit tehet, hogy (a filmben először) előveszi fényképezőgépét, és (legalább) a szemtanú feladatát magára vállalva megörökíti a gyalázatos eseményt.

Sára ábrázolásmódjának különlegessége épp abban rejlik, hogy nem idealizálja a főhős „történelemformáló” szerepét, egyszerű, paraszti családból származó, a szó legnemesebb értelmében vett értelmiségivé váló fiút ábrázol, akinek időnként megalkuvásokkal kell teljesítenie a rá mért feladatokat. Természetes tisztasága a cigányokkal kialakult kapcsolatnak is záloga: nem harsogja a korszak propaganda-jelszavait, hanem hisz bennük, és ennek megfelelően teszi a dolgát: egyenrangú partnerként, emberként bánik velük.

Gyöngyössi Imre, Sára pályatársa néhány évvel később forgatott filmet az egyén felelősségéről, az eszmék és tettek közötti távolságról, ám a cigányság témájához sokkal „közelebb merészkedik”. Nála az „értelmiségidilemma” más tőről fakad, a problémák elvontabb síkon jelennek meg. *Meztelen vagy* című alkotása 1971-ben készült el, tíz évvel a cigányság „felemelését” célzó párthatározat meghozatala után. Ez az ellentmondásos irányelveket tartalmazó döntés egyfelől kívánatosnak tartotta, sőt állami feladattá tette a szociális hátrány felszámolását, másfelől az etnikai-nemzetiségi tartalmú törekvéseket kifejezetten károsnak, szinte rendszerellenesnek tekintette. Nem sokkal később „született meg” a cigány értelmiség, melynek valamennyire a hatalom érdekei szerint, bizonyos értelemben pedig azzal szembeszegülve kellett tevékenykednie.¹² Mindezek ismeretében még érdekesebbé válik Gyöngyössi Imre témaválasztása és a választott ábrázolásmód is. Bizonyos értelemben lenyomatává lett a cigányság magyarországi történetében igen fontos szerepet játszó korszaknak, olyan fontos etikai-intellektuális válságot dolgoz fel, amelyben a cigány értelmiségnek (csakúgy, mint az életútját meghatározó közösségeknek) részük volt ez idő tájt.

Bár igen fontos megállapítást tesz Gelencsér Gábor a hetvenes évek magyar filmművészetéről írt könyvében, amikor a *Meztelen vagy* című filmet Gyöngyössi pályáján és a korszak alkotásai között elhelyezi (Gelencsér 2002: 164–171), a fentieket tekintetbe véve az elemzésben szociológiai szempontokat hangsúlyozva hangot kell adnunk más fontos következtetéseknek. Gelencsér Gábor szerint a szerző nem „cigányfilmet” akart készíteni, hanem „az azonosulás és a máság örök emberi tragédiájának példázatát vizionálja a szociológiai közegbe” (Gelencsér 2002: 167). Egy másik helyen pedig így jellemzi Gyöngyössi alkotását:

„A nagy történelmi folyamatok és azok ideologikus tanulságaitól a személyes felelősség felé forduló figyelem összhangban áll a hetvenes évek általános törekvéseivel, amely az egyéni kisvilágot közvetlenül, tapasztalati szinten igyekszik megragadni, ugyanakkor a személyes morál általános érvényűvé növelése – ennek érdekében válik a filmek jelkép-rendszere az egész struktúrát átható allegóriává – nélkülözi ezt a szellemi párhuzamot.” (Gelencsér 2002: 165.)

Gyöngyössi Imre alkotása (*Meztelen vagy*) egy olyan etikai-filozófiai problémát jár körül, amely bizonyos tekintetben az újhullámos, főleg 1968 körüli ideológiai vitákat idézi, középpontban az értelmiségnek egy adott társadalmi probléma megoldásában vállalható szerepével. Gelencsér Gábor kiemeli, hogy

„Gyöngyössy korai filmjeinek morális határhelyzetet megélő, döntés előtt álló hősei közvetlen rokonságot mutatnak a korszak alapvetően más stílusú értelmiségi közérzet-filmjeinek szereplőivel is. A rendező célja – saját szavaival – »egy értelmiségi dilemma« megfogalmazása »a gondolkodó értelmiségi és a tetterre kész értelmiségi belső ellentmondásának a feszültségében«. De ez a konkrét, a kor kihívásaival szemben megfogalmazott kérdés is egyetemes távlatot kap, hiszen nem az egyéni cselekvési lehetőség szintjén, esetleg a közvetlen környezet – család, munkahely – horizontján fogalmazódik meg, hanem a létezés drámájának elvont szintjén, mint egyfajta passiójáték. Engem tulajdonképpen a megváltás problematikája érdekel, a szó praktikus és filozófiai értelmében: felszabadíthatja-e az egyik ember a másikat, megváltható-e ember ember által; az emberek közötti kapcsolatok jelenthetnek-e – és miként – valódi felszabadító emberi konfliktust, egy ember vagy több ember felszabadíthatja-e a saját népét, illetve egyik nép a másik népet? Ez a kérdéskomplexum érdekel etikailag és filozófiailag, a legszubjektívabb szférákat illetően.” (Gelencsér 2002: 167.)

A filmben ez a gond éppen a cigányság helyzetével kapcsolatban fogalmazódik meg: az azonosulási, asszimilációs problémáktól kezdve a rossz életkörülményekből, előítéletekből fakadó hátrányos helyzeten át számos tény felszínre kerül. Am Gyöngyössy művének érdekessége az a szinte egyedülálló megközelítés, ahogyan a dokumentarista módszerrel rögzített cigány „valóságba” beépít egy erősen stilizált, szinte csak „ideológiai térben” mozgó konfliktust a főhős személyében. A cigánytelepre visszaköltöző értelmiségi cigány fiú viszonyai, az általa átélt és megfogalmazott válság, a beilleszkedési kísérlet és az azt kísérő etikai problémák olyan stilisztikai eszközökkel testesülnek meg, hogy egyfajta „ideológiai” teret hoznak létre a filmben szociografikus hűséggel ábrázolt cigánytelep diegetikus tere mellett. A módszer érdekessége, hogy a két tér állandó egymáshoz viszonyítása, egymásba való csúsztatása a dokumentarista szemlélet és a végletekig fokozott szubjektivitás kölcsönhatását, egyszerismind az ábrázolás hitelesítését eredményezi.

Az ábrázolásét, ám nem az ábrázoltakét. A film ugyanis tartalmaz egy érdekes, feloldhatatlannak tűnő ellentmondást. A festő fiú azzal, hogy visszatér „gyökereihez”, tevékenyen és tudatosan részt akar vállalni a cigány közösség életében, a kor társadalomtörténeti hátterének ismeretében azt mondhatjuk, ellenzéki szerepet vállal. Mint ahogyan a film elején elhangzó belső monológjában elmondja, a festői karriert félredobva saját „díszcigány” mivoltától akar szabadulni. Hasonlót kíván a megváltani kívánt közösségtől is: saját kultúrájuk, hagyományaik kiárusítását tiltja meg, az ellen lázad a film egyik legfontosabb jelenetében, a külföldi vendégeknek „rendezett” virasztási, temetési szertartáson, halotti toron. Csakhogy a közösség élettereit, interakcióit, szokásait, hagyományait egy szociológiailag pontos környezetben, a végletekig stilizálva látatva, egy külső szemlélő szemszögéből ismerjük meg. A hétköznapi helyzetek jeleneit a dokumentarista stílusjegyek ellenére rendkívüli módon megrendezettnek hatnak: a fehéren vakító viskók előtt táncoló-éneklő embercsoportokra bukkanunk, a múltbeli értékekhez (még ha azok nyomorral párosulnak is) való ragaszkodás még a másik boldogulásának akadályozójává is válik. A közösség tagjai között nincsenek valóságos kapcsolatok, csak (többnyire drámai feszültséggel terhes) helyzetek léteznek: a munkával kapcsolatos ideológiai vitáktól kezdve az asszimilálódás veszélyein, az előítéletek leküzdésén át a hagyományörzés fontosságáig számos fontos kérdés felszínre kerül a szereplők

(minden természetességet nélkülöző) mesterkélt párbeszédeiben. Szinte olyannyira, hogy nem lehet eldönteni, Gyöngyössy ironizál-e, vagy sem. Ezek nem úgy kapcsolódnak, mint egy zárt közösség kohézióját biztosító, az egymásra utaltságot és a tagok jelentőségét megjelenítő kötőanyag, hanem a hős vívódásának, küzdelmének létjogosultságát alátámasztó dramaturgiai kellékek. A legellentmondásosabb e tekintetben a *kris* jelenetek sora. Az (akkoriban tabunak számító) második világháborús üldöztetés felidézése, a közösség árulóvá vált tagjának (a hivatalos felelősségre vonás hiányában) a saját törvények szerinti elítéltetése, majd az a tény, hogy a történet végén a fiú felett is *krist* (törvényt) ülnek, megvitatják lázadó cselekedeteinek értelmét, különös megvilágításba helyezi a festő megváltástörténetét. A *kris* sajátos, archaikus-mitikus, bizonyos pillanatokban szürreális ábrázolásmódja, stilizáltsága nem idegen a filmtől (természetesen szó sincs etnográfiai hűségéről), a formailag a görög tragédiákat idéző zárójelenet mégsem odaillő megoldással zárul. A festőt visszafogadja a közösség, „szükségük van rá”, mondják, de súlyt nem kapnak a tettei, kizárólag ideológiai síkon maradnak: a kezdetben feladott „díszcigánylét” helyett nem kap új szerepet a csoportban.

Ilyen értelemben Gyöngyössy filmje légüres teret hoz létre a magyar filmművészetben: valóságát „mintha” a cigányság aktuális problémáira építené, ám sokkal inkább válik egy súlyos, belső érzelmi-intellektuális konfliktus díszletcigány világra való kivetítésévé. Az allegorikus forma természetesen indokolja számos retorikai alakzat alkalmazását, azonban a görög tragédiákra építő archaikus/mitikus stilizáció oly módon ékelődik be az ábrázolt valóság és az allegorizálásra kiválasztott eszme- és konfliktusrendszer közé, hogy az előbbit hitelteleníti.

Cséplő Gyurik, Balog Mihályok

Míg a dokumentarizmus a két előbbi filmben a realizmusba épül (Sáránál lírai, Gyöngyössynél allegorikus stilizációval párosítva), önálló stilisztikai rendszerré fejlődik a két következő alkotásban: Schiffer Pál *Cséplő Gyurijában* és Gyarmathy Livia *Koportos* című művében. Schiffer egészen más módszerrel tárja fel az 1970-es évek egyik legfontosabb társadalmi problémáját, a szegénységből fakadó periferikus helyzet és az abból való kitörés nehézségét egy cigány fiú sorsán keresztül. A film az évtized meghatározó filmes irányzata, a fikciós dokumentarizmus egyik legelevenebb alkotása. A módszer pontos jellemzését Gelencsér Gábor már idézett írásában találjuk:

„A fikciós dokumentumfilmek másik csoportjában azokat a törekvéseket találjuk, amelyek egy-egy személyiség vagy közösség saját történetét, élethelyzetét örökítik meg a felvevőgép jelenlétében létrehozott szituációk segítségével. Nem fiktív vagy megtörtént, más szereplőkkel rekonstruált szüzsét látunk, de nem is direkt filmezést: a kamera jelenléte része a szituációnak, befolyásolja a szereplők viselkedését, s ezt nem igyekszik leplezni, ugyanakkor az apparátus »láthatatlan« marad, csak »leköveti« az egyébként is bekövetkező eseményeket. A módszer »a filmkészítési folyamat és a lefilmezett valóság közötti távolság csökkenésének irányába hat«, ami »dokumentum« és »fikció« megint csak nehezen meghatározható mértékének függvényében elsősorban autentikus állapotrajzok elkészítését teszi lehetővé.” (Gelencsér 2002:263.)

Elemzésemben a hangsúly az alkotói hozzáállásra, a filmkészítőnek a tárgyhoz fűző-

dő viszonyára és annak megjelenítésére tevődik. Elsősorban az érdekel, hogy a szigorú, tudományos szempontok alapján kidolgozott hagyományos, fikciós dramaturgia és a történet dokumentarista eszközökkel való forgatása hogyan modellálja azt a bizonyos értelmiségi csoport által elindított folyamatot, erőfeszítést, amely egyes társadalmi problémák (szegénység, „cigánykérdés”) feltárására és megoldására tett kísérlet volt a hetvenes években.

Mint tudjuk, Schiffer Pál az 1960–1970-es évek fordulójától aktívan részt vett azokban a szociológiai kutatásokban, amelyeket a társadalomtudósok országszerte végeztek. Eleinte sofordként kísérte figyelemmel a szociológusok munkáját, majd Kemény István szociológus társaként maga is részt vett a felmérésekben.¹³ Érdekes módon az első (Végh Antallal közösen készített), *Fekete vonat* című dokumentumfilmjére sehol nem hivatkozik: 1971-gyel jelöli meg (az ebben a témakörben végzett) filmkészítő tevékenységének kezdetét, holott az 1970-ben készült el. A két későbbi filmben már jobban körülhatárolja a kutatási területet. A Kemény Istvánnal közösen végzett felmérések a magyarországi cigányság életkörülményeire vonatkoztak: így a *Mit csinálnak a cigánygyerekek?* az oktatással kapcsolatos kérdéseket járja körül, a *Faluszéli házak* pedig a lakhatásról és az azzal összefüggő egészségügyi helyzetről tudósít. Schiffer módszerének alapja az interjúkészítés. Ezek a felvételek azonban nyilvánvalóan eleget tesznek a tudományos adatgyűjtési módszerek kritériumainak: sajátos ötvözetét nyújtják a külső megfigyelés, az esettanulmány és a mélyinterjú alkalmazásának, a választott hangnemet (a személytelen, célratörő fogalmazásmódot) is ez indokolja. A két film azonban más-más szerkesztési elvek alapján készült: az első esetben a szerző a narrátor szövegében ismerteti a vonatkozó számadatokat, ha szükség van rá, a megfelelő törvényeket, s ha kell, kijelöli a társadalmi cselekvés elvárható formáit, irányait. Az iskolázottság problémáját úgy járja körül, hogy adott témakörökre vonatkozó kérdéseket tesz fel, amelyek fejezetekre tagolják a filmet: és azokra válaszokat keres a több településen végzett interjú segítségével. Ezzel nemcsak rendszerezi a számos összetevőből álló, szerteágazó ismerethalmazt, hanem feszes szerkezetet is ki tud alakítani. A *Faluszéli házak* szerkesztésmódja ettől eltérő, szintén a feldolgozott témára szabott megközelítést tükröz. Egy folyamatot igyekszik nyomon követni, egy cigánytelep kialakulásának vázlatos, felszámolásának pedig részletesebb történetét meséli el. Az interjúk alapján számos értékes információ birtokába jutunk nemcsak a cigányok lakhatási körülményeire, hanem egy adott közösség rétegzettségére, kapcsolatrendszerére vonatkozóan is.

Schiffer 1974-ben határozta el a „sorozat” következő részének forgatását, amely az iskolázottság, a lakhatás körülményei után a munkavállalás jellemzőit járná körül. Kemény Istvánnal közös elképzelésük az volt, hogy egy alkalmi, idénymunkából élő közösség tagjainak a lakóhelyüktől távol eső ipari körzetben, nagyvárosban való munkába állását mint felemelkedési lehetőséget (és annak többirányú következményeit) járják körül. A módszer kialakításában számos tényező közrejátszott: a filmszakmán belül a dokumentumfilm-készítés körül kialakuló és megélnéző viták, útkeresések mellett a filmgyártás akkori állapotát meghatározó körülmények és nem utolsósorban Schiffer személyisége, alkotói célkitűzései.

Mindhárom összetevő közel azonos súllyal befolyásolta az eltérő megközelítésmód szükségességét. Schiffer az alkotás különböző fázisaiban utal a dokumentumfilm formanyelvi megújításának fontosságára: azokra a termékeny vitákra, amelyek módszeré-

nek kidolgozását is előmozdították. Egy helyen a két korábbi dokumentumfilmet (minden siker ellenére) egyenesen „csődnek” nevezi:

„A film forgatása, majd vágása során megéreztem, megértettem, hogy a mindenre kiterjedő pontos analízis, a gondos előtanulmányok ellenére is valami hiányzik a filmből. Valami, amit éreztem a putrikban, a cigány családok között, a beszélgetések során, és amit nem tudtam, nem is tudhattam beleépíteni a filmbe. A két cigány-dokumentumfilm számomra annak a módszernek a végét jelentette, amellyel eddig filmet csináltam. Tudtuk, éreztük (Andorral, Keménnyel), hogy a már hagyományossá váló interjúmódszer, a *cinema verité* általunk művelt verziója nem adhat többet, mint amit addigi filmjeinkben sikerült megvalósítani.”¹⁴

A film végső változatának elkészítéséhez számos, társadalomtudósokkal, művészekkel, filmes szakemberekkel folytatott beszélgetés hozzájárult. Az 1974-es filmtervet három év alatt sikerült megvalósítani: ebben nemcsak politikai okok játszottak közre, hanem az is, hogy (Schiffer is megfogalmazta ezt egy helyen) a magyar filmgyártás nem volt felkészülve az eltérő megközelítésű filmek előállítására. Ezt jól érzékelteti az a hároméves kálvária, amely a forgatás és az utómunkák alatt zajlott: a műfaji besorolás bizonytalanságából eredően egyik stúdióból a másikba vándoroltatása, az ebből származó pénzügyi gondok, nem megfelelő gyártási körülmények.

A módszer kidolgozására vonatkozóan Schiffer feljegyzései alapján két tényezőre esik a hangsúly: a cigányokról szerzett ismeretanyag szerint kidolgozott játékfilmes dramaturgia alkalmazására („a filmet az élet írja” – állítja Schiffer) és a Cséplő Gyuri személyiségéből táplálkozó, „addig nem látott hóstípus” dokumentarista eszközökkel való megformálására. A szerző ezt a két tényezőt így egyesíti: „olyan hóst kerestünk, aki életében hordozza a filmet”. Így találtak rá három hónapos kitartó kutatómunka után Kemény Istvánnal Cséplő Györgyre, a zalai Németfalu melletti cigány közösség vezető személyiségére.

A dramaturgia tehát egy olyan elképzelt eseménysoron alapult, amelyet a szerzők ismereteikre támaszkodva dolgoztak ki: hogyan születik meg Cséplő Gyuri elhatározása, hogy elhagyja a telepet, mi történik vele Budapesten, és hogyan zárul története a kitérés kísérletet követően. A film szituációk sorozata, amelyekben a „valóságos elemeket térben és időben kamerára szervezik”. Természetesen előfordulnak váratlan elemek, amelyek beiktatása a filmnek sajátos szerkezetet biztosít, a nem a kamera előtt zajló eseményeket, fordulópontokat az előtte vagy utána zajló esemény rögzítésével jelölik.

Így tehát Schiffer megközelítése két rendszer egymásban való tükröztetésén alapzik: az egyik vetülete ennek a tudományos ismeretek, tehát a dokumentáció keretén belül kialakított sors. (Megtörtént vagy megtörténhetne.) A másik vetület a játék, a film, a forma keretén belül hoz létre egy szerepet: a megrendezett szituációk sorozatában, „fikciós” elemekkel. (Megtörténik.) A módszer lényege azokban a pillanatokban mutatkozik meg, amikor ez a két rendszer egymásra vetül, elemei egyszerre, erőteljesen vannak jelen. Van egy jelenet a filmben, ahol ez formailag is nyomon követhető, méghozzá – véletlenül egy „valóban” váratlan esemény kapcsán. Ez nemcsak Schiffer módszerének kiválóságát igazolja, de munkáját is más összefüggésbe helyezi, túlmutat az útkeresési kísérleten.

Mielőtt azonban az adott jelenet elemzésébe kezdenénk, érdemes elidőzni a két rendszer alkotóelemein. Szándékosan két olyan fogalmat emeltem ki, amely Gelencsér Gábor

A *Titanic zenekara* című könyvében a *Cséplő Gyurit* tárgyaló fejezet rész címe. A szerző gondolataiból a számunkra legfontosabbakat idézem:

„A drámai helyzetek közvetlen megfigyelésére a fiktív rekonstrukciót elutasító eljárás kevésbé alkalmas, ugyanakkor az, hogy bizonyos szituációkban mi fog történni, a szereplők helyzetének és alkatának ismeretében kiszámítható, sőt a forgatás előkészületeivel vagy magával a forgatás módszerével befolyásolható. [...] Sors és szerep viszonya az alkotó és szereplő oldaláról egymással szembeesülő érdekekben ölt testet: a film készítője a sors közvetlen megélését várja el, ezért nem forgat játékfilmet vagy amatőrökkel rekonstruált történetet, miközben a történet alanyának a hitelesség megőrzése mellett tisztában kell lennie a szerepjáték mibenlétével. E kényes egyensúly megteremtése a módszer legnagyobb nehézsége, ami különösen fontossá teszi a forgatás előkészítését, a forgatási szituáció »szoktatását«, a szereplők életének megismerését, a mindennapjaiknak eleve részét képező helyzetek finom »hozzáigazítását« az elképzelt történethez, illetve a váratlan fordulatokhoz való alkalmazkodóképességet.” (Gelencsér 2002:263.)

Cséplő Gyuri sorsa tehát egy tudományos tényekkel alátámasztható, elképzelt alkotói koncepció alapján kialakított életút kell legyen: egyfajta típus, amely jól modellezi a képzetlen, hátrányokkal induló cigányok helyzetét. A szerepjáték, amelynek során a főhős megéli a kamera előtt az elképzeltet és a valóságosat, a hiteles személyiség garanciájával lehetővé teszi a befogadó számára az azonosulást. Schiffer a történetben egyértelműen a kapcsolatteremtésre helyezi a hangsúlyt: Cséplő Gyuri felemelkedési kísérletének nehézsége, hogy be tud-e illeszkedni új közösségekbe: a szociális, anyagi hátrány a jobb munkalehetőséggel, továbbtanulással leküzdhető, de az elmozdulás a társadalom perifériájáról egy másfajta hiány, a beilleszkedésre való esély hiányának leküzdésén múlik.

Schiffer módszerének egyik lényegi vonását még inkább megvilágíthatjuk, ha a tudomány/játék vagy sors/szerep viszonyrendszerben próbáljuk elhelyezni Gyuri kapcsolatteremtési kísérleteit. A szerzők nyilvánvalóan differenciált képet alkottak a magyarországi cigányság életkörülményeiről, problémáiról, kultúrájáról. A szerzett tudásanyag mellett számos olyan benyomás érte őket, amely az emberi kapcsolatok mélységéből, természetességéből ered.

Mindazok a szituációk, amelyekben a főhős jelleme, a körülményeit meghatározó tényezők feltáruznak, a különféle emberi interakciók, viszonyulások jelképes vonásait mutatják be. A film jelenetsorait akár meghatározott címkékkel is elláthatnánk, hiszen a történetelbeszélésben betöltött szerepük és a szépen kialakított dramaturgia ellenére is egyértelmű, mit akarnak velük a szerzők megmutatni. Természetesen az amatőr szereplők megnyilvánulásai sokkal informatívabbak, mint amennyire azt az alkotói instrukciók megkívánhatják. Schiffer tisztában van vele, hogy a szociológiai tények ábrázolása emberi viselkedésmódok elemzésén keresztül számos olyan elem kizárását jelenti, amely a (negatív vagy pozitív) érzelmi hatást erősítené. A szegénycigány-kultúra norma- és értékrendszerében rejlő figyelemre méltó vonások a filmes ábrázolás során eszközzé válnak, valaminek a jelölését szolgálják, ami a befogadók többsége számára ismeretlen. Schiffer fegyelmezettsége – ami a dokumentumfilmzés esetében etikai kérdés is – azt eredményezi, hogy bár szeretne a tudományos tényeknél többet elmondani, a szegénycigány-kultúráról teljesebb, bensőségesebb képet kialakítani, nem enged a kísértésnek. Szigorúan csak a „tárgyhoz tartozó” elemekre összpontosít: és bár személyiségében,

viselkedésében fellelte azokat a vonásokat, amelyek segítségével ez az élményegyüttes átadható, nem imitálja Cséplő Gyuri személyiségén keresztül „belső nézőpont” kialakítását. Inkább a határmezsgyén halad, a szituációk kialakításában és a jelenetek megformálásában a külső megfigyelő szerepét felerősítve mutatja Gyuri viselkedését, reakcióit.

A film dramaturgiájában fordulópontot jelent az a jelenet, amikor Cséplő Gyuri Rézműves Jóska-val találkozik. A négy viszonylag könnyen elkülöníthető nagy egység (az első a cigánytelep bemutatása: Cséplő döntésének fő motivációi, a második a munka- és közösségkeresés, a harmadik a beilleszkedés, majd a negyedik a visszatérés a telepre, a végső döntés meghozatala) közül a beilleszkedés első jelenete ez. Szoros egységet alkot az előtte állóval, a cigányklubban rögzített beszélgetéssel. Miután a munkába állással kapcsolatos kérdéseket sorra vették, a szegénységet mint társadalmi problémát a téglagyári közös udvar jelenetében bemutatták, Gyuri következtetését a szegény életmódról közölték, a hangsúly a cigány sorsközösségre, a kulturális kötődésekre és különbségekre tevődik át. A cigányklub szervezőinek hozzáállása, a Gyurival folytatott erőltetett párbeszéd, a forgatási szituáció mesterkéltségéből eredő feszültség felerősíti az eltérő szociális helyzet hangsúlyozását. Az ironikus felhang, amelyet a nyelvhasználat különbözősége hoz létre, a városi/falusi életmódbeli különbségekre is utal. Az alkotói koncepció elsődlegességét az ellenpontként elhelyezett következő jelenet még jobban kidomborítja. Itt Gyuri sorsa a kudarcok után (a vállalt munkára egészségi állapota miatt alkalmatlan, nem talál barátokat) fordulatot vesz: az alkalmi ismeretségből a kölcsönös szimpátia, hasonló származás révén barátság lesz, s Rézműves Jóska munkahelye már megfelel neki is. A jelenet tehát több szempontból is kulcsfontosságúvá válik a filmben: mint dramaturgiai fordulópont és mint az etnikai hovatartozás, identitás jelentőségének körülírására tett kísérlet. A cigányklubban folytatott, enyhe iróniával kezelt beszélgetések nem feltétlenül a korszak hivatalos ideológiáját támasztják alá, miszerint a cigányság nemzetiség voltának, kulturális egyenjogúságának elismerése ellenkezett a szocialista elvekkel, inkább a nem megfelelő kommunikációs kódok alkalmazásában rejlő buktatókat emelik ki. A kapcsolatteremtési kísérlet nem Cséplő Gyuri hibájából fullad kudarcba, hanem a szerepüket kissé „túljátszó”, saját jelentőségüket túlértékelő fiatal cigány értelmiségiek rossz kódhasználata miatt. Rézműves Jóska természetessége és a hasonló társadalmi helyzetből fakadó közösségérzet olyan alapot teremt, amelyre szinte magától értetődően íródik rá a nyelvi, tágabb értelemben vett kulturális kötődés.¹⁵ A jelenet „megmunkáltságához” pedig egy véletlen is hozzájárult: néhány mondat erejéig bekapcsolódott a beszélgetésbe egy cigány lány, aki aztán elszökött az érkező HÉV-hez. A szereplők között spontán kialakuló interakcióban, a beállítások megszerkesztésében (ahol a fő hangsúly az egyszerre voyeurkodó és eseménygeneráló kamera jelenlétére esik) kidomborodik a schifferi módszer lényege.

A *Cséplő Gyuri* nemcsak a magyar, hanem a nemzetközi filmművészet cigányábrázolásában is klasszikus alkotássá vált, ennek okát a rendkívüli precizitással kidolgozott módszerben és a felelős, etikus alkotói hozzáállásban sejthetjük. Schiffer Pál és az állandó alkotótársak (Kemény István, Andor Tamás), valamint az egész stáb elhivatottságát mi sem bizonyíthatná jobban, mint az az országszerte rendezett (hangszalagon rögzített, majd feldolgozott) hetven, vetítéssel egybekötött ankét, amelyeket a bemutató után tartottak, nem kisebb célt tűzve ki maguk elé, mint a film lehetséges hatásainak, értelmezéseinek felmérése és a közvéleményben előidézett változások megismerése.¹⁶

Az 1970-es évek másik markáns alkotása egy évvel később született: Gyarmathy Lívia filmje (*Koportos*) az azonos című regény adaptációja. Írójának a magyar filmművészethez fűződő kapcsolatáról így ír Hirsch Tibor elemzésében:

„Balázs József munkáit éppen a hetvenes évek végén hirtelen és egyszerre fedezte fel a magyar film: három tematikájában és értékvilágában kapcsolódó regényéből rövid időn belül film született: A két összefüggő történetet, a *Magyarokat és a Fábrián Bálint találkozása Istennel* címűt Fábri Zoltán rendezte, a *Koportosból* Gyarmathy Lívia készített filmet. Ez utóbbi külön történet, mégis ez az, melyben mindháromra vonatkozóan a súlyos üzenet elhangzik: »Ez a falu temetőre épült.« Gyarmathy Líviának sikerült keserűbb filmet készítenie Fábriánál. Keserűbbet, amennyiben az egész sáros, lepusztult táj, melybe hőst és átok sújtotta ellenlábasaikat elhelyezi – maga az emberlakta univerzum. Maga a »homokos, vizes sík«, ahol nincs mit remélni többet, hiszen nem is volt benne remény soha. A filmnek nagy erénye, hogy benne a »reménytelenség, akár a cigánysors részének tekintjük, akár egyenesen a megváltatlan ember átkának – szervesen összenő, és a történet menete szerint növekszik, elhatalmasodik, a nézőt kikerülhetetlenségéről egyszerre, ugyanazokon a stációkon keresztül győzi meg, mint magát az átokvilág szerencsétlen hőst.« (Hirsch 2004.)

A *Koportos* tehát szintén a társadalom periferiáján vegetáló cigányság egyik tagjának sorsdrámája. Az emberi tragédia nem szűkül a kisebbségi létforma keretei közé, a szegénységben élők egyenrangúság utáni és javakkal megvásárolható tisztesség utáni vágyának megmutatása már túlnő azon, egyetemes érvényű problémákat feszeget. A szegénység nyers, tényszerű ábrázolásmódja a korabeli fikciós dokumentumfilmeket idézi, amelyre az alapregény drámaiságát mintegy hálóként feszítik rá. A pontos állítások, amelyek a szegény cigány ember szociológiai környezetét mérik fel, a stilizáltság teljes elhagyásával, az amatőr szereplők félszeg játékmódjával, a tragikus pátosz hangnemében fogant szituációkkal, eseményekkel párosulnak. A főhős cigány ember lelki folyamatai kivetítődnek a tárgyi és természeti környezetre, annak motívumai szinte már megannyi allegóriaként utalnak a belső történésekre. (A Balog Mihály szerepét játszó Rostás Mihály – nem olyan értelemben bár, mint Cséplő Gyuri, de – mégiscsak saját sorsát játszotta el.¹⁷)

Ugyanakkor a *Koportos* ábrázolásmódjában épp a naturalizmus által nyernek létjogosultságot a szegénycigány-lét bemutatásának elemei, a természeti erőkkel való küzdelem (a kosárfonáshoz való vessző gyűjtésének kései időpontja, a temetéshez szükséges tennivalók nehézségei) szuggesztív módon idézik fel a nélkülözést, a fizikai megpróbáltatásokkal teli, küzdelmes létmódot. Balázs József regényének és az azt adaptáló filmek külön érdekessége, hogy témaválasztásában és ábrázolásmódjában is rokonságot mutat a hetvenes években publikálni kezdő cigány származású írókkal, különösképpen Lakatos Menyhérttel (*Füstös képek*, 1975). Az illyési hagyomány szellemében fogant önéletrajzi ihletésű, szociográfiai hűséggel feltárt valóság bemutatása hiteles képet nyújt nemcsak a szocializmus idején elkendőzött mélyszegénységről, hanem az onnan kitörni, kiemelkedni vágyók magányosságáról is. A folyamat, amelynek során a többre, másra vágyót kivetí magából a közösség, feloldhatatlan ellentmondásokra épül: bemutatásuk akár jelzésszerűen, a fentebb említett filmekben is megtalálható (emlékezzünk például Gyöngyössy Imre művében arra a családra, amelyik a faluba való beköltözés után a telepi barlanglakásból disznóolat épít, és ezért a közösség megátkozta).

Az asszimiláció/integráció problémakörét egyik alkotás sem bontja ki közvetlenül, inkább a kialakuló és lehetséges emberi kapcsolatok mentén alkothatunk fogalmat arról, ahogyan az az adott korszakban felvetődött.

Láthattuk, hogy a dokumentarista stílusjegyek alkalmazása milyen nagy szerepet játszott a hetvenes évek magyar filmművészetének cigányábrázolásában (bár ez a szerep nyilvánvalóan filmenként változik). Természetesen –nagyobb összefüggésekbe helyezve – ez az egész korszak jellemzője volt: hiszen a hetvenes évek alkotói alapvetően a dokumentarizmusban találták meg a társadalomkritikát (újra)hitelesítő ábrázolásmódot.

A négy film közül egyedül Gyöngyössy filmjében jelennek meg a cigányság kulturális különbözőségeire való utalások, a nemzetiségi-etnikai sajátosságok felismertetésére irányuló törekvések. Ám mivel ez az allegorikus ábrázolásmód erősen stilizált közegéül szolgál, a cigány közösség zárt világa meglehetősen távoli marad.

Másképp illeszkedik Sára Sándor realista megközelítésű alkotásába a dokumentarista stílus. Az életkörülményeket meghatározó természetközelség megmutatásában nyoma sincs sem romantikának, sem érzelmességnek. A szociofotók tényszerű megállapításait ötvözi a már a *Cigányokból* ismerős együttérző, ám korántsem idealizáló vagy patronizáló látásmóddal. Sára fekete-fehér képei mindvégig megőrzik a „kívül álló szemtanú” szemléletének nyomait. Ám a minden műviességet nélkülöző lírai sűrítéssel, a rendkívül pontos portrékkal a kiváló operatőri képességekkel megáldott rendező képes balladisztikus hangnem megteremtésére.

Ez a szemléletmód leginkább Gyarmathy Lívia *Koportosá*val rokonítja. Bár a rendező-nő ábrázolásmódjára inkább a naturalizmus, mint a líraiság jellemző, nyomasztóan súlyos hangulatait a természeti táj sötét tónusú színei és a dokumentarista eszközökkel elért nyers valóságosság teremt meg. A szegénysorshoz szinte elválaszthatatlanul kötődő sártenger metaforikus értelmet nyer általa.

A *Cséplő Gyuri* az esetlegességet és a megszerkesztettséget kiváló arányban elegyíti: az amatőr főhős személyiségére alapozza fikciós dokumentarizmusát. A Keménykutatások végkövetkeztetéseivel teljes összhangban áll Schiffer szemlélete: a cigányságot érintő gondokat alapvetően szociális problémának tekinti, így azok kezelését is így tartja elképzelhetőnek. (Ezért emblematikusak a téglagyári, az említett cigányklub- és az utána következő Rézműves Jóska-jelenetek.)

Mint ahogyan a fejezet alcímei is jelzik, a két kiindulási alap szerint csoportosíthatjuk a vizsgált alkotásokat: Sára és Gyöngyössy filmjében a történelmi korszak által az egyénre, mégpedig az értelmiségre ruházott felelősség kérdése áll a középpontban, míg Schiffer és Gyarmathy műve épp a „kisember áldozat” nézőpontjából láttatja az eseményeket. Bizonyos értelemben történeteik összeérnek, egyazon mozaik darabjait teszik ki.

Ami pedig közös mindegyik alkotás megközelítésében, a nyilvánvaló igény a társadalmi valóság ábrázolásának és a társadalombírálatnak a hitelesítésére, ami szinte ellenzékinek is tekinthető törekvés a válságos helyzetű népcsoport életkörülményeinek tudatosításában. Fontos volt továbbá annak megmutatása is, hogy az őket körülvevő szélsőséges állapotok közös tőről fakadnak a társadalom többségének problémáival.

Az egyetlen műfajfilm: *Átok és szerelem*

A nyolcvanas években egyetlen cigánysággal foglalkozó játékfilm készült, méghozzá a Magyar Televízió számára. Jelen tanulmány nem tekinti vizsgálati területének a televíziós produkciókat, ám néhány esetben, több okból kifolyólag is, kivételt kell tennünk.

Mihályfy Sándor zenés tévéfilmje azon kivételes alkotások egyike, amely módot adhatna a cigányság „filmönképének” szemügyre vételére. Ez a tévéfilm ugyanis részben roma származású szerzők műve (írója Lakatos Menyhért, zeneszerzője Fátyol Tivadar, zenei rendezője Szakcsi Lakatos Béla, főszereplői pedig Bangó Margit és Hollai Kálmán). Egy század eleji cigány telepen játszódó történetet mesél el, ezenfelül igen nagy népszerűségnek örvend kis roma közösségekben, gyakran dolgozzák fel és mutatják be saját maguk szórakoztatására amatőr színjátszó társulatok.

A film műfaja „zenés ballada”; egy tragikusan végződő szerelmi történet zenés elbeszélése. Érdekessége pedig, hogy feltűnő rokonságot mutat a háború alatt készült népszerű műfajfilmekkel. A történet elbeszélésmódja alapján pedig inkább a népszínművekhez, mint a balladákhoz hasonlítható. A mese hősei egy erdőséli cigány telep lakói, akik a nekik helyet adó uradalmi birtokon végeznek alkalmi munkát, és a társadalmi hierarchiában betöltött helyükbe beletörődve tengetik életüket. A főszerepet (Punkát) játszó Bangó Margit egy vonzó cigány lányt alakít, aki (az uraságnak nyújtott megfelelő ellenszolgáltatásokért cserébe) kevéssel több fizetséget szerez a közösségnek. Élettársa a szintén nagy népszerűségnek örvendő Baba (Hollai Kálmán), akit pedig a faluszélen élő magányos özvegyasszony csábít el. A két fiatal kapcsolatának romlásához nagyban hozzájárul az állandóan perlekedő anyós (Baba anyja – Szemes Mari). Amikor Punka tudomást szerez Baba kapcsolatáról, „boszorkányos ügyességgel” rászedi az özvegyet, majd az tudtán kívül megmérgezi a férfit. Így a történet egyfajta „cigány átokkal” végződik, a tragédiát a széthúzás, a féltékenység, az irigység okozza.

A film érdekessége, hogy szinte hemzseg a végtelékig túlzott sztereotípiáktól: az átok végzettségű beteljesülésétől kezdve a bánatukban-jókedvükben, munka közben egyaránt állandóan éneklő, táncoló cigányokon, a boszorkányos, könnyű erkölcsű cigány lányon és a tüzes cigány szeretőn át a babonákon nyugvó világrendig minden előfordul benne. Az aláfestésül szolgáló, néhol pedig dramaturgiai szerepet is játszó zenekari művek, műdalok dallamvilága a korszak cigányzenéjén (népies magyar műzenéjén) alapszik.

Mihályfy filmjét természetesen semmilyen tekintetben nem lehet a hetvenes évek fent vizsgált játékfilmjeivel összevetni. Az viszont mindenképp érdekes, hogy a nyolcvanas években nemcsak hogy kialakult egyfajta igény ennek az álfolklorisztikus, sematikus cigányképnek a megformálására, de fennmaradását is biztosította, szinte a szájhagyomány útján való terjedéshez hasonlóan. Nem szeretném túlzónak tűnő magyarázatokkal illetni ezt a jelenséget, de a filmet akár a negatív identitástudat fenntartásához nyújtott segítségként is értelmezhetjük. Az évszázados kirekesztettségen alapuló cigánysorsból kitörni kívánó Baba nem munkával, erkölcsi szilárdsággal, erős jellemmel jutna előbbre, hanem – mintegy szép ruháért, bőrcsizmáért áruba bocsátva magát – szeretőként, ugyanígy a női főhős személyiségjegyei is erősen kérdésesek. A történet, a karakterek megformálása kiváló paródia alapja lehetne, de nem az. Az 1980-as évek végén, a rendszerváltást megelőző időszakban intézményesített kulturális tevékenységek kezdődnek, már csírájukban léteznek a hagyományőrző, identitáserősítést célzó

mozgalmak, közösségi házak, klubok alakulnak. Működik a demokratikus ellenzék, amely kiáll a cigányság nemzetiségként való elismertetéséért, jogainak kiterjesztéséért. A fiatal Bangó Margit és Hollai Kálmán, a szintén ifjú, tehetséges zeneszerző Fátyol Tivadar olyan művészegyeniségek, akiknek a cigány közösségekben betöltött presztízse igen magas volt, ezért az intézményesített kulturális életben való szerepeltetésük sem lebecsülendő tény.

A rendszerváltozás után: hiányok és jelenlétek

Az elbeszélhetetlen múlt

„Szükségem van arra, hogy beszéljek, és megmutassam magam, amint beszélek; megmutassam magam, és megmutassam azt, amint megmutatom magam.”

(Jean-Luc Godard)¹⁸

A rendszerváltás utáni magyar filmművészetben a cigány kultúrával kapcsolatos játékfilmek sorát Szederkényi Júlia *Paramicha vagy Glonci, az emlékező* című műve nyitja 1993-ban. Ez azért is érdekes véletlen, mert az ekkor készült alkotásokban fellelhető közös motívumok közül a legerősebb az emlékezés és a mese. (A film címe mindkettőre utal.) Szederkényi filmje több szempontból is emblemikus alkotás: a kultúrák találkozásának érintkezési pontjait rendkívüli érzékenységgel próbálja kitapintani, sajátos formanyelvi megoldásokkal egyszerre reflektál saját filmkészítői szerepére és az ábrázolt világhoz fűződő viszonyaira. Épp ez a szerzői hozzáállás azonban a néhány évvel később készült *Tündérdombbal*, az *Országalmával* és a *Cigány holddal* rokonítja. A közös bennük, hogy – bár mindegyik más módon – kijelölnek az elbeszélésen belül egy keretet, ahonnan nézve az összes állítás idézőjelbe kerül. Más-más módon, de mindegyik film a történet „elbeszélhetetlenségét” hangsúlyozza, vagy legalábbis utalást tesz rá, felfüggeszti a látottak (egyébként is kétes) igazságtartalmát, pontosabban az elmondottakat mindannyian saját igazságukként tüntetik fel. Azzal, hogy a kijelentéstétel személyességét a végleteleg fokozzák, bármely sztereotípiát kerül felszínre, megfosztja azt életől a beszédmód.

A sablonos ábrázolás csapdáját mindegyik film másképp kerüli el: Szederkényi Júlia az áldokumentum készítésének trükkjét maga leplezi le, Szóke eljátssza-elbeszéli a cigány téma fikciós ábrázolásának lehetetlenségét, a Czabán–Pálos alkotópáros dokumentum és fikció egymásra vetítésével kérdőjelezi meg, majd hitelesíti önnön igazát, Malgot István pedig a költői film kínálta stilizációs eszközökkel teremt egy önálló törvények szerint működő „roma világot”. Felhasználják a cigány mítosz „örök és rögzült” alakjait, de nem statikusan, hanem dinamikusan, a filmkészítés során létrejövő viszonyok szövevényébe ágyazódva.

Emlékképek – megjelenítési kísérletek

A legnyilvánvalóbb ez a törekvés Szederkényi filmjében. Mint ahogyan utaltunk rá, már a cím kiválóan fémjelzi, mit kívánnak a szerzők megteremteni. A „paramicha” a görög eredetű „paramitia” szóból származik: jelentése mitológiai tárgyú tanítómesé, a romani nyelvben, annak lovári nyelvjárásában pedig mesét jelent. A cigány mesefolklórnak egyik legfontosabb alkotóelemét, a hagyományos tündér- vagy varázsmesét jelölik vele. A cigány hagyományrendszerben a leglényegesebb szerepet az éneklés és a tánc mellett a mesélés tölti be. A számos mesélési alkalom közül a virasztás a legfontosabb (de ez közösségenként is változik: a hetvenes években az ingázó cigány segéd munkások a hosszú, hat-hét órás vonatúton is gyakran meséléssel töltötték az időt). A jó mesélőkre a rendkívül fejlett improvizáló- és variálókészség, valamint kiváló emlékezőtehetség jellemző (Grabócz–Kovalcsik 1988). Az oláh cigány közösségekben a mesemondó előadását a hallgatóság részéről állandó közbeszólások kísérik, a mesélő pedig kiszólásokkal ellenőrzi, nem lankad-e hallgatói figyelme. A mesemondás tehát valódi közösségi esemény és rítus, amely sajátos „forgatókönyv” szerint zajlik. Ez a hagyomány, a cigány – szóbeliségen alapuló – kultúra olyan sajátja, amely bár a cigány közösségekben is kihálóban van, a magyar folklórnak pedig már szinte egyáltalán nem létezik. Ezáltal a cím utalás egy olyan folklórelemre, amely kincs mindkét kultúrában – a többségben hiánya, a kisebbségben „veszélyeztetettsége” miatt.

A történet szerint Glonci Miklós, Szederkényi főhőse egy kivételes, belső látó képességgel megáldott idős cigány ember, akin az orvosok kísérletet hajtanak végre: a fejére szerelt különleges készülékkel tennék láthatóvá emlékeit. A kutatást egy filmes stáb rögzítené, de Glonci megszökik, és keresése alkotja a bonyodalmas cselekmény vázát. Szederkényi tehát egy áldokumentumfilm forgatását meséli el, de olyan módon, hogy a stáb tagjai egy „ál-fikciós dokumentumfilm” szereplőivé válnak. A film szüzséje ezáltal szövevényes, időnként szinte kibogozhatatlan módon szerveződik. Különböző műfaji sémákat használ: tudományos-ismeretterjesztő filmként mutatja be a különös emlékezőtehetséggel megáldott cigány emberrel folytatott kísérletet, amelyet a pszichiátriai osztály kutatóorvosai végeznek. Miután a történet fordulatot vesz: Glonci eltűnik, a drága kísérleti eszközöknek is lábuk kél, valakik pedig még az addig leforgatott anyagot is megpróbálják ellopni a filmlaborból, onnantól a bűnügy leleplezése áll a középpontban. A film utolsó szakaszát a barlanglakásokban élő cigányok telepén forgatják; itt időnként az etnográfiai filmkészítés sémáit alkalmazzák. A leggyakrabban alkalmazott stilisztikai eszköz, amely idézőjelként működik: az ironia, például a cigány gyerekeket ábrázoló képsor alatt felhangzó afrikai zene vagy az orvosokat (mint a hatalom megtestesítőit) leleplező gúnyos kameraállások. Mindeközben állandóak a film készítésére, a stáb munkájára vonatkozó kép- és hangkommentárok, amelyek nem műfaji, hanem adott filmtörténeti korszakokra (például a francia újhullámra) való utalásként vannak jelen. Az önmagát elbeszélő film ezáltal megvilágítja a fikciós vagy hagyományos dokumentumfilm készítésének „lehetetlenségét”. Az a fajta alkotók és hősök közötti cinkos viszony, amely a *Cséplő Gyuriban* az amatőr szereplők játékában érhető tetten, itt átalakul türelmetlenséggé a hősök (legfőképp Glonci) részéről, időnként pedig kudarcként leplezi le saját használhatatlanságát (például amikor a főhős felkutatását segítő alak visszakérdez: „Valamit nem jól csináltam?” Majd rögtön utána az arcát tenyerébe temető rendezőnőt

látjuk). A filmkészítők részéről ez a viszony „valóságos” segítségnyújtássá alakul: Glonci utolsó napjaiban a stáb tagjai egyszerűen beköltöznek az életébe. A film egyik utolsó képsora ennek emblemikus kifejezése: az operatőrök karjukon cipelik a rozzant öregembert. Itt tehát nem egyszerűen fikció és valóság viszonyának elemzéséről van szó, hanem a kettő állandó és megélt felcseréléséről: a filmkészítői szerep s így a látottak (újra)hitelesítésének kísérleteiről és kudarcairól.

Szederkényi filmje ezáltal a filmtörténetben is jelképes „tett”. A fantázia- és emléképek „foglyul ejtésének szándékával” utal a cigány kulturális sajátosságoknak, hagyományoknak már az értelmezés céljából történő rögzítésére, amelyhez a segítségnyújtás a többség részéről egyfajta *kizsákmányoló* tettek is értékelhető.¹⁹ A filmkészítők kívülről beavatkozó, közvetítő szerepe a tevékeny részvétel nélkül pedig inkább egyfajta árulásként értelmezhető, amelyen az állandó önreflexió vajmi keveset segít: ennek felismerése pedig morális-etikai válsághoz vezet. Ezt enyhíti talán az idős Glonci cipelő stábtagok képe. Am nem véletlenül alkalmaz Szederkényi olyan motívumokat, amelyek azt sejtetik, hogy a történet a késő Kádár-korszak éveiben játszódik. Az orvosok viselkedésmódja, a rendőri zaklatások mind a diktatúra alatti ellenőrzöttségre utalnak. Ezzel jelzi a rendszerváltozás után felgyorsuló közösség- és identitásépítő folyamatok közvetlen előzményeit és szemléletünket, mentalitásunkat meghatározó maradványait. A film záróképei (a fején a készülékkel elfutó kisfiú) utalnak az újfajta kezdet iránt kétségeket és reményeket egyaránt tápláló szerzői állásfoglalásra.

Hasonló válsághelyzetről forgatott filmet Szőke András *Tündérdomb* címmel. Szőke, a magyarországi független filmezés egyik legmarkánsabb alakja életművének adott pontjain mindig visszajut ahhoz a feloldhatatlannak tűnő ellentmondáshoz, hogy a film a forgatási körülmények kialakításával, a hozzá kapcsolódó gyártási rendszer mozgatásával képtelen a valóságról hiteles képet nyújtani, vagy ha azzal próbálkozik (igyekezőn megszabadulni a sablonos kifejezési formáktól), teljes érdektelenségbe ütközik. Ezért is állítja sok esetben középpontba – mint a *Tündérdombban* is – saját személyiségét, mintegy ezzel hitelesítve az elmondottakat. Történetének keretét annak elbeszélése alkotja, ahogyan egy hajléktalanotthon vezetőnőjével tervezgetik az egyik ott lakó idős cigány ember visszaemlékezéseinek megfilmesítését. A megelevenedő mese a legkülönbébb műfajokat és stílusokat idézi: a vaskos népi bohózat elemei keverednek animációval, allegorikus képsorokkal. A történet főhőse egy bakonyi cigány közösségben élő fiú, aki a második világháborúban lezuhant repülőgépet újraépíti.

A Szőke által választott cigányábrázolás módja messze elkerüli a dokumentarista megközelítést, állandó túlzásokkal dolgozik, egy végtelenségig stilizált „mű-cigányfalut” épít fel, ahol a romákra vonatkozó sztereotípiákat teszi a paródia fő célpontjaivá. A legkülönbébb műfaji, stilisztikai jegyek kaotikus áradatába ékelődnek a rendező és az alkotótársul szegődött igazgató töprengései és szerelmi kalandjuk mozzanatai (amelyeket viszont amatőr filmes/dokumentarista stilizációval rögzít). Mindebből az következik, hogy Szőke nemcsak hiteltelenné tartja az önreflexió nélkül elbeszélte történetet, hanem legalább olyan fontosnak hiszi önmaga ábrázolását és saját ellenvetéseinek szerepét is, valamint annak megmutatását, ahogyan ő maga megéli a filmkészítés folyamatát. A film azonban nem képes egyensúlyt teremteni a keret és a benne ábrázolt allegorikus történet között, a szerző bármennyire igyekszik a kettő kölcsönhatásának megmutatására, az „elbeszélhetetlenség” fikciója valósággá válik, bár szándékának őszinteségéhez nem

fér kétség. Ezt támasztja alá a film végén elhelyezett, gesztusként értékelhető jelenet, amelyben Szőke meghatódva olvassa az idős férfi búcsúlevelét.

Az *Országalma* című film készítői, a Közgáz Vizuális Brigád tagjai (hasonlóan Szőke Andrásához) egy sajátos szemléletet és munkamódszert képviselnek a magyar filméletben. A kritikákban „örömfilmezésként” emlegetett metódus lényege – kissé leegyszerűsítve – azt jelenti, hogy az adott művek leginkább barátok, családtagok segítségére támaszkodva készülnek. Ez természetesen részben a támogatottság hiányából ered: hiszen ezek igen kis költségvetésű filmek, és csak részben jelent szándékos különállást. A szemléletbeli különbség, a stáb tagjai közötti másfajta viszony, gyakran a nyersanyaggal való kényeszerű takarékosabb bánásmód nemcsak nyomokat hagy a kész filmen, hanem eleve meghatározza elkészítési módját, amint azt a következőkben látni fogjuk. Mielőtt azonban a film elemzésére térnénk, néhány szót kell ejtenünk magáról a forgatás helyszínéről.

A kilencvenes években, szinte a rendszerváltással egy időben egy igencsak szerteágazó és sokrétű program keretében társadalomtudósok (főleg szociológusok), pedagógusok, művészek figyelme egy csereháti, romák által lakott kis településre, Csenyéterre irányult. A kutatásokról, a kísérletekről számos dokumentum készült, amelyek egy rendkívül érdekes és értékes kezdeményezés sikereiről és kudarcairól tudósítanak.²⁰

Csenyéte tehát amellet, hogy „kiváló” kutatási terepnek minősült a kisfalusi cigány gettók tanulmányozásához, „a kísérleti ló” szerepét is betöltötte (mint ahogyan egyik „felfedezője”, F. Havas Gábor írásában jellemezte).²¹ A falu megmentésére irányuló kísérletek több területen (munkahelyteremtés, szociális támogatás, önszerveződés segítése, oktatás) folytak. A legtöbb eredménnyel a csenyétei (alsó tagozatos) iskola beindítása és az ott dolgozó kiváló pedagógusok által kidolgozott reformprogram megvalósítása járt. A Közgáz Vizuális Brigád tagjai két dokumentumfilmet is forgattak a faluról, *Csenyétei iskola* (1995) és *Csenyétei variációk* (1998–1999) címmel.

Mindezeket azért említettük, mert a filmben igen fontos tényező a forgatási helyszín kiválasztása. Csenyéte egyrészt a szegénység tekintetében szélsőséget képvisel, ám a falu „gettósodása”, a szegregálódás mértékének növekedése, megjelenési formáinak bővülése a rendszerváltozás óta egyre gyakoribb jelenség.

Az *Országalma* műfaját a szerzők sajátos módon felnőtteknek szóló mesefilmként definiálták. Az igencsak szövevényes történet lényege a magyar többségi és a cigány kisebbségi kultúra egymásra vetítése népmesei elemek segítségével. Két vidéki televíziós Csenyéterre indul, hogy egy színésnek ígérkező riportanyagot készítsenek a falu lakóival; felkutassák a legendás cigány lótolvajról, Csulánóról szóló történeteket. Egy fiatal fiút találnak, aki hajlandó eljátszani Csulánó alakját, majd mindhárman börtönbe kerülnek. Itt a börtönigazgató mint „önjelölt Mátyás király” kiengedi őket, visszatérnek hát Csenyéterre az új ötlettel. „Igazi” kamerával, fővárosi színészekkel filmet forgatnak arról, amint az álruhában a szegényekkel vegyülő Mátyás király beleszeret Csulánó lányába, és feleségül veszi. A lakodalom végén azonban egy Mátyás királyról készült fénykép alapján rájönnek, hogy a film elején Csulánót játszó (háttérbe szorított) cigány fiú valójában Mátyás fia lehet. Ő azonban megszökteti a menyasszonyt, ellopja a börtönigazgató autóját, és Budapestre megy. A színészek is elbúcsúznak, a két riporter pedig egyenesen a Buda várába indul, az igazi Mátyás királyhoz. Az erőskezű uralkodó elveszi a leforgatott „hitelrontó” anyagot, és megvereti őket. Hogy mégis fel tudjanak mutatni valamit a babilnai tévénél, az utcán kérdezzetik a járőkelőket három kívánságukról. Itt hal-

lanak az ingyenes pónilovaglás lehetőségéről, elindulnak hát újra forgatni. Pomázon minden szál összefut, ideérkezik Mátyás király az autótolvajt kereső börtönigazgatóval. Beteljesedik a „boldog vég”, Jankót, a cigány fiút Mátyás utódjául jelöli ki, megkoronázzák, elveszi Csulánó lányát...

Azért volt szükség a film szövevényes fabulájának meglehetősen részletes ismertetésére, mert lényege a sajátos elbeszélésmód megválasztása által létrehozott szűzsé kialakítása. Az *Országalma* ugyanis leginkább Jean-Luc Godard filmjeihez hasonlóan föléírásokkal dolgozik. David Bordwell az *Elbeszélés a játékfilmben* című könyvének utolsó fejezetében a Godard-művek és a narráció viszonyát elemzi. Ő alkalmazza a „föléírás” kifejezést, palimpszeszt jellegüket pedig így jellemzi:

„Így lesz a film anyaga a palimpszeszthez hasonlatossá: dokumentum, amelyen az eredeti helyére újabb és újabb írásokat róttak, de a korábbi részben eltávolított írások még mindig láthatók.” (Bordwell 1996:332.)

Amint azt látni fogjuk, nem egyszerű dokumentum/fikció vegyítéséről van szó. A két tévériporter alteregóként való szerepeltetése, ezáltal a független filmkészítés eljátszása az öntudatos elbeszélésmód alapköve. Már a faluba érkezésükkor tanúi leszünk az első sémaütköztetésnek: egy érdekes történet, riportanyag után kutatva a nyomorúságos körülmények között élő cigányok panaszáradatával szembesülnek. Ez az alapfeszültség forrásának eljátszása is egyben, a film ezzel nem egyszerűen a dokumentum és a fikció egymásra vetítéséből származó előnyök „kizsákmányolásába” kezd, hanem kijelöli a filmkészítés alapdilemmájának sarokkövét, hogy miként lehetséges mesét forgatni egy kislalusi cigány gettóban, lehet-e egyáltalán olyan viszonyokat kialakítani a stáb tagjai, a színészek és az ott lakók között, hogy abban senki ne sérüljön, és a film ne kezdjen el rossz értelemben hatni. A fabula megoldására irányuló erőfeszítések közben ennek az alapkérdésnek a feloldására tesz kísérletet a film. Innentől következetesen játszik a sémaütköztetéssel: minden jelenetben teremt erre alkalmat. Amikor a „cigánysorsból” kitörni igyekvő fiú (Badár Sándor – Jankó) Csulánó történetét kezdi eljátszani, állandó „kiszólások” kísérik próbálkozásait, a valóság mesévé alakítása és az ebből származó „képtelenségek” elemzése rendkívül öntudatos módon a vásznon zajlik. Jankó így ajánlkozik Mátyás király szerepére:

„– Minek ide Travalta, itt vagyok én.

– Képzeld magad kicsit a néző helyébe. Ha valaki meglátja ezt az arcot, ki hiszi el erről a roma gyerekről, hogy ez volt Mátyás király? (Bocs, semmi bajom a cigányokkal, tényleg...)

[...]

– De hát figyelj, nézzél meg egy pénzt, én már számtalanszor láttam, pont úgy néz ki, mint, én [...].

– Az egészen más, hogy valami a valóságban hiteles, vagy a filmen hiteles.”

E kulcsdialógushoz számtalan motívum kapcsolódik később, Mátyás király fényképe, a róla készült dokumentumfilm a tévében...

Innen indul a másik népmesei szál: Mátyás király legendás alakjának „vegyítése” Csulánó családjával, egyszerűen a két kultúra (a többségi magyar és a kisebbségi cigány) közötti párbeszéd elindítása. Ez tehát jelen van a fabulában, úgyszintén a szűzsében is, méghozzá az idézett párbeszéddel induló, a Csenyétén forgatott jelenetek végéig. Az analízis egyre kiteljesedik, amikor a színészek elkezdik játszani a lótolvaj

Csulánó és az áruhás Mátyás király történetét. A kamera, miközben látszólag a színészekre összpontosít, tapintatosan pásztázza a játékba bevont falusiak arcát, reakcióit. Ezek a filmnek olyan pillanatai, amely során nemcsak a két kultúra közötti párbeszédnek, hanem egyfajta egybeolvadásának is tanúi lehetünk. A lényeg tehát a közös játék, az abban való oldódás és elmélyedés – ami megszünteti a kamera jelenlétét, egyszerűs mind felvillantja az alapl dilemma, tágabban értelmezve akár társadalmi problémák – megoldási lehetőségeit. Ez teljesedik ki az esküvő és a lakodalom jelenetsorában.

Közben az állandó „kiszólások”, jelzések, amelyek nemcsak a stáb jelenlétére, de „kilétére” is utalnak, gesztusok, mozdulatok felerősítik a kölcsönös elfogadás, befogadás euforikus hangulatát. Ennek emblematikus megjelenítése például a cimbalmon játszó idős cigány férfi a Tilos Rádió pólójában vagy Czabán György a pap szerepében. A jelenetsor (egyszersmind a film) tetőpontja pedig annak felismerése, hogy a film elején feltűnt Jankó „valójában” Mátyás király fia: a tévériporterek reakciója újabb fölírás; az öntudatos narráció fontos része, egyben a cselekmény szálainak továbbviteléhez nélkülözhetetlen dramaturgiai fogás:

„Jankó, az a Mátyás királynak a fia; hát ez nem igaz! Szarok a néprajzra, szarok a folklórra, szarok a szociális helyzetre, megfогtuk a témát...”

Innentől a történet kissé hosszúra nyúlt megoldásában a hangsúly a filmnek és készítőinek sorsára tevődik át, és továbbra is a különböző elbeszélés módok sémáit ütköztetve, kifordítva halad lassan a megoldás felé. A megoldás felé, amely metaforikus értelmet nyer, hiszen a főhős, Jankó, a Mátyás király fiává előlépett cigány gyerek „a mesében” nyerheti el jutalmát: az egyenlőséget.

A film elbeszélés módjának legfőbb paramétere ezáltal az „abszolúte fiktív” népmesei elemek és a dokumentumfilm valóságábrázolásának egymásra vetítése, amely egy teljességgel önálló stilisztikai rendszer kialakítását teszi lehetővé. Ezt gazdagítja még a végletekig fokozott öntudatos narráció, „a film a filmben” szinte spontánnak tűnő megszerkesztése.

Pálosék filmje azonban mégsem csak az elbeszélés mód esetlegesnek tűnő, mégis végtelenül precíz kialakítása miatt rendkívül fontos alkotás. A szemléletmód megválasztása és tettenérhetősége az, ami megkülönbözteti a cigány kultúrát valamilyen szempontból megközelítő játékfilmek sorától. A cigányok ábrázolásánál megszokott sztereotípiák az *Országalmában* is szerepelnek, de gondosan megválasztott szövegkörnyezetben, idézőjellel ellátva. A központi motívum, a lopás a mese legfontosabb része, egyrészt mint állandó humorforrás szerepel, másrészt mint realizisztikusan motivált, a szegénységből eredő kényszer. A film elbeszélés módja, „a film a filmben” szerkezet módot ad arra, hogy a cigányok ábrázolásában kétfajta diskurzus jöjjön létre: a mesén belül a *farce*-ra emlékeztető vastos humor célpontjai lesznek, így a stilizáltság miatt nem fegyverként működnek a sztereotípiák, a keret pedig (a Csulánót felidézni igyekvő riporterek anyagában és a csenyétei forgatáson való részvétellel) a még a dokumentumfilmezésnél is szokatlanul őszinte, tapintatos felvételek készítésére ad módot.

Malgot István *Cigány hold – egy cella képei* című²² filmjének középpontjában egy idős cigány festőnő visszaemlékezései állnak. Az autodidakta művész ujjával korhadt deszkalapokra festi emlékeit: a lerombolt cigánytelep romjai között kutat „nyersanyag” után, miközben felidéződnek benne gyermek- és fiataalkori élményei. „Dögkút – bomló emlékek kútja.” Ez a mondat akár a film mottója is lehetne: hiszen a sokszorosan megalázott, meggyötört asszony sorolja élete legmegrázóbb pillanatait. Ezeket az emlékképeket ren-

dezi történetbe a szerző-rendező: a festőnő monológját, valamint költő barátjával folytatott beszélgetéseit narrációként halljuk. A drámai alaphelyzetben három asszony szenvedéstörténete bontakozik ki: 1956 leverése után egy cellába kerül a fiatal, gyerekgyilkos cigány lány, a roma énekesnő, aki megölte szeretőjét és a tanárnő, aki részt vett a forradalomban. A narrátor a cigány lány, akit a rendőrök a megfigyelő szerepébe kényszerítenek, az énekesnőnek úgyszintén szabadulást ígérnek, ha sikerül a tanárnő közelébe férkőznie, és információkat kicsalni tőle. Hármójuk egymáshoz való viszonya és őket a múltjukhoz, jelenükhöz fűző kapcsolatok szövevénye tárul fel a kísérleti film eszközeivel: a költői szöveghez társulnak az elmosódó, különféle trükkökkel festőivé varázsolt képek, a nem érzelmi aláfestésre szolgáló cigány népzene dallamai. Az alaphelyzet drámaiságát erősíti a hatalomnak kiszolgáltatott szereplők, legfőképp Mimó, a festőnő tragikus múltja. A fiatal cigány lány emlékképei egybemosódnak a börtönben átélt megaláztatásokkal; egymásra vetülnek mindazok az erkölcsi kifosztottsággal, megtöretéssel járó helyzetek, amelyekben mindhármójuknak részük van a fogva tartásuk alatt, valamint a gyereklánként, emberi és női mivoltában elszenvedett sérelmek. Az elbeszélésbe stilizáltan épített képsorok egy szubjektív elbeszélői tudat kivetítéseként, mintegy idézőjelben ékelődnek a történetbe.

A film különös módon használja a cigányság negatív identitástudatának elemeit. Egyfelől utal az előítéletektől megnyomorított személyiségjegyek kialakulására, másfelől viszont azokat a gyermek- és fiatalkori traumákat dramatizálja, amelyek egyértelműen a (hiányokkal jellemezhető) szegénységi kultúra deprimáló hatásának tulajdoníthatók. Mindezeket pedig a cigány sorssal együtt járó megpróbáltatásokként jeleníti meg a szerző: az aláfestő népzene, cigány dalok még inkább felerősítik az érzelmi összefonódást. A film bővelkedik naturalisztikus stíuselemekben, amelyek azonban gyakran öncélúvá, mesterkéltté teszik ábrázolásmódját. A szerző a költői elbeszélésmód szerkesztettségével – talán a hangsúlyok helytelen kijelölése, a naturális túlzások miatt – nem képes egy koherens világot létrehozni, a múltfeldolgozás különböző módjaiban rejlő – neveltetés, kulturális másság által meghatározott – eltéréseknek a személyiség formálódására tett drámai hatásait nem sikerül megfelelően kibontania.

Az elbeszélhető múlt

A kilencvenes évek végén két olyan alkotás készült, amelyekben különös hangsúlyt kap a kultúrák találkozásának, pontosabban ütköztetésének ábrázolása. Gyöngyössy Bence (Gyöngyössy Imre Németországban élő fia) *Romani kris – cigánytörvény* címmel forgatta első nagyjátékfilmjét Magyarországon. A cím kissé megtévesztő: hiszen valójában nem a „kris” intézményére vonatkozik, hanem annak egy sajátos, mondhatnánk a szerzői szabadságra apelláló értelmezésére. A *romani kris* ugyanis „vitamegoldó, igazságszolgáltatási” közösségi intézmény, az oláh cigány közösségen belül olyan konfliktuskezelő, normatív jellegű társadalmi fórum, amelynek nincs magyar megfelelője, leírásával is ritkán találkozunk antropológiai művekben (lásd Erdős 1959; Loss–Lőrincz 2002). (Csak érdekességként említem meg, hogy Gyöngyössy Imre *Meztelen vagy* című filmjében az adott közösség viszont – egy erősen stilizált ábrázolásmódban – valóban „krist ül”, amelyen megtárgyalják a történetben főszerepet játszó konfliktust.)

Gyöngyössy Bence *Romani kris – cigánytörvény* című filmjében Lear király legendájának parafrázisaként szerkeszti meg a történetet. A szerző itt megkísérli több, a rendszerváltás utáni cigány sorstípus nyomon követését: az idős férfi lányainál tett látogatásai során a roma identitáskeresés modelljei bontakoznak ki. Gyöngyössy filmjében egészen különös szerep jut a sztereotípiáknak, ugyanis struktúráját egy érzelmeiben és értékekben gazdag – bár anyagi javakban szegény – múltbeli világ és (ez utóbbi kényszerű felszámolása nyomán) ennek ellentéte, a kiüresedett, szegényes emberi kapcsolatokkal bíró – bár a többségi társadalom életszínvonalához közelítő – cigánysorsok ütköztetése alkotja. Az ábrázolásmód szükségszerűen sablonokra épül, ami ezeket életre kelteté, működésbe hozná, az az öreg (és a mellé szegődő bolond) viszonyulása hozzájuk. A sematikus viselkedésformák „magyarázatán” keresztül egyes társadalmi jelenségeknek – mint a cigány identitás veszélybe kerülésének – feltárására tesz kísérletet. Alapvetően azonban az a személyes hang hiányzik a filmből, amely a szerző hozzáállását lenne hivatott megvilágítani, ezzel hitelesíteni az elmondottakat. Ezt a célt szolgálhatná az apát kísérő „szent együgyű” alakja, és bár a neki szánt szerep a film dramaturgiájának lényegi elemévé válik, onnan mégsem sikerül kiemelni, nem lesz több, mint a fordulatokat előmozdító történések „rugója”.

Lényegében a főhős, az idős cigány ember által megélt válsághelyzet megoldási kísérleteit követjük nyomon, úgy hogy a hangsúly mindvégig az ő személyiségfejlődésén van. A pikareszk történetben kirajzolódnak jellemének fő vonásai: a cigány kultúrának tulajdonított ősi értékeket a szerző mindvégig ütközteti azokkal a modern társadalmi viszonyokkal, életformákkal, amelyeket a környezete (leginkább két idősebb lányának családja) képvisel. A film a főhőst az archaikus cigány közösségi törvények „utolsó” követőjeként ábrázolja, mindamelllett a környezettel való összetűzése bizonyítékul szolgál azok tarthatatlanságára a modern kori viszonyok között. (Gyöngyössy Bence filmjében is erősen hangsúlyozott motívum a mesélni tudás képessége: a nagypapa és elidegenedett unokái között az egyetlen sikeres kapcsolatteremtés, amely a szokást már hétköznapi formájában eleveníti fel, mellőzve a hagyományos cigány közösségekre jellemző kellékeit.) Az identitáskeresés kudarcait, valamint az asszimiláció problémakörét a két család által képviselt sorstípus jelzi, a cigány kultúra eltűnésének veszélyeit ugyancsak az ő sorsukon keresztül világítja meg a film. Azokat a követelményeket, amelyek az összetett társadalmi folyamatok ábrázolásával szemben felállíthatók, a film épp a realiztikusan motivált, „tipikus” helyzetek megteremtésével igyekszik teljesíteni. Ez a valóságközeliség azonban ellentmondásba kerül a legkisebb lány alakjának megformálásával, amelynél a művészfilmes hagyományok szerint homályos utalásokkal jelzik a neki szánt szerepet: a roma értékek hordozójaként funkcionál, azokat tovább éltető létformát. Az öntörvényűség, a szabadságszeretet, a megalkuvás elutasítása mind-mind megannyi ambivalens érték, amely a vándorló roma közösségek sajátjaként, egyszerismind asszimilálódásának gátjaként él a köztudatban. Ezek megjelenítése azonban annyira elnagyolt, hogy sem életképességükről (realisztikus motivációjukról) nem szerezhetünk bizonyosságot, sem pedig a valós élethelyzet nem tárul fel metaforikus használatuk révén, amelyre áttételesen utalnának. A stilizációnak ez a fajta alkalmazása egyrészt pontosan beilleszthető a művészfilmek poétikai rendszerébe, hiszen épp a film lezáratlanságát, a nyitott befejezést hivatott szolgálni; ugyanakkor zavart kelt az elbeszélésmód következetességében, mivel ellentétben áll az addig szociografikus hűséggel elemzett élethelyzetek

bemutatásával. E tekintetben is rendkívül fontos az apa által képviselt valóságos keresés (a legkisebb lány hollétének felkutatása) és a szimbolikus, belső, lelki békére irányuló út megtétele. A harmadik gyermeknek mint a valódi értékek hordozójának, egyszersmind a cigány kulturális sajátosságok szimbólumának megtalálása összefonódik a bűntől való szabadulás aktusával. Ez a bűn viszont az asszimiláció elleni lázadás következménye a film szerint (hiszen a telepfelszámolás idején kialakuló dulakodásban szűrt le egy hivatalnokot). Ezáltal a film egyértelműen bár, ám rendkívül felszínes módon pozitív mintaként a cigányságnak tulajdonított hagyományok folytatását, míg negatív mintaként a beilleszkedési kísérletek módzatait tünteti föl.

Kőszegi Edit filmjében (*Sitiprinc*) a történet kerete egy vásári bábjátékos elbeszélése, aki meséjében feleleveníti kalandos életútját. (A forgatókönyv alapjai Horváth Rudolfnak a soproni fegyházban, 1911-ben megírt önéletírása és a cigányok letelepítésére vonatkozó elképzelései voltak [Horváth 1979].) A narrátori hang így meseszerűséget kölcsönöz a dokumentumokon alapuló történetnek, ugyanakkor olyan kívülálló szemszöveget biztosít, amelynek segítségével egyszerre kerülünk a főhős által tapasztalt birtokába, illetve az általa megélt identitáskeresés folyamatát „kívülről” is megfigyelhetjük. Ezzel tehát nem egyszerűen a roma történelem egy adott korszakának parabolisztikus ábrázolásmódja valósul meg, hanem a főhősnek a két kultúra közötti sodródása is megjelenik.

Kőszegi Edit filmterve kivételes lehetőségeket rejtett magában, több okból is. Alapja egy olyan ember életútját bemutató dokumentum, amely az adott történelmi korszakban élesen elkülönülő (a kisvárosi, polgári magyar és a vándorló cigány) kultúrák közötti sodródást rögzíti. Az identitáskeresés folyamatának bemutatása ezáltal egy életrajzi alapú *pszichotörténet*ben valósulhatna meg, amely kizárná az elméleti elemek túlsúlyát, és egy dinamikus, fejlődésszemponitú analízisre adna lehetőséget.²³ A másik ok maga a történelmi kor, a magyar cigányság történelmének fontos időszaka. Magyarországon a 19. század második felében zajlott le az a migrációs hullám, amely átalakította az ország nemzetiségi térképét, és megnövelte az itt élő cigány lakosság számát. Az első, életmódra, nyelvi, nemzetiségi jellemzőkre, iskolázottságra stb. kiterjedő cigány összeírás 1893-ban zajlott le, amelynek következtetéseiből idézünk néhány mondatot, mivel a dualizmus korszakának liberális szemléletét jól megvilágítja:

„[...] a cigányügyet nem lehet egyszerűen közigazgatási rendeletekkel, rendőri szabályokkal vagy általános törvényekkel elintézni. Itt különleges ethnikus jelenségekkel állunk szemben, melyek mélyreható vizsgálódást kívánnak. Ha valahol, akkor itt érvényes az az elv, hogy a törvényeket nem csinálni kell, hanem megtalálni a nép lelkében és életviszonyaiban. Az adott esetben tehát ismerni kell a cigány nép történetét és természetét, életmódját és foglalkozását.”²⁴

Mint tudjuk, a 20. század intézkedései, eseményei nem e szemlélet jegyében fogantak, bár tudományos szaklapokban még néhányan képviselik ezt az álláspontot.²⁵ A belügyi szerveknek a „cigány kriminalitás” veszélyeivel, az „élősködő” néptömegek okozta, megoldatlan problémákkal indokolt intézkedései végül a cigányok erőszakos letelepítéséről szóló 1916-os belügyminisztériumi rendeletben nyertek végleges, hivatalos formát.²⁶ (A „cigánykérdés végleges megoldására” pedig az azután következő évtizedekben találunk számos, elméletben megfogalmazott, majd a gyakorlatban is megvalósított tragikus intézkedést.)

Kőszegi Edit tehát ezt a rendkívül fontos történelmi korszakot idézi meg egy olyan

személy élettörténetén keresztül, akinek személyes tapasztalatait, tudását akár egy „naiv antropológiai kutatás” eredményeinek is tekinthetjük.

Horváth Rudolf, egy cselédlány nem kívánt gyermeke egy kóborló cigány közösségben lel otthonra, ám állandóan visszakényszerül születési helyére. A kétféle neveltetésből fakadóan egyéniségének két oldala a kultúrák közötti különbözőségeket és áthidalásuk nehézségeit hivatott ábrázolni. Amikor a fiatal férfi (egy rablógyilkosság feltételezett elkövetőjeként) börtönbe kerül, évekig próbálkozik a cigányok életformáját, törvényeit feltárni a hatóságok előtt, s ezzel, miközben megismerésüket, elfogadásukat segíti, el is árulja őket. A film a merőben eltérő két létezőnek, szokásrendszernek belső törvényszerűségeiben rejlő ellentétek bemutatására épít (azonfelül, hogy az emberi lélek kettségének univerzalizisztikus megjelenítésére is használja a két kultúrát). A kétféle világ ábrázolásmódban is élesen elkülönül: a kisvárosi szobabelsők feszült csendje a tekintélyelvű nevelés mindent átható szigorát, ridegségét érzékelteti. Mint korábban említettük, a főhős jellemfejlődése nem köthető kellően indokolt fordulópontokhoz; választásainak esetlegessége inkább szeszélyes személyiségre utal, mint a kétfajta környezet meggyőzőerejére. Ez a tisztázatlanság az utolsó képsorokban, a börtönjelenetekben válik nyilvánvalóvá, ahol a rab erőfeszítései is dugába dőlnek: társai árulónak tekintik, a hivatalos szervek pedig jóformán tudomást sem vesznek róla. A kétféle közeg megformálása olyan kifejezőeszközökkel történik, amelyek használata mögött a szerző „rejtve marad”, sémákra támaszkodik; így sem a történelmi parabola, sem a dualisztikus lélekrajz nem ér olyan mélységekig, amelyek a nézőpont hitelesítését tennék lehetővé. A kimért, realista ábrázolásmód, az önreflexió teljes hiánya épp azoktól a lehetőségektől fosztja meg a megjelenített világot, amelyek a pszichotörténet mozgatórugóiként egy dinamikus jellemfejlődésben lennének tetten érhetőek. A hangsúlyok eltolódnak: épp az idegenség megkérdőjelezése marad el, a fokozott szubjektivitást szolgáló filmes eszközök elmaradásával a főhős által megélt élmények, a nyelv, a szokások ismerete nem közvetíti azt a tapasztalatot, amely egy egzotikusnak, távolinak gondolt, gyakran indokolatlan szorongást kiváltó kultúrát közelivé tehetne. (Bár a szerző a választott forgatási módszerrel mindent megtett ennek érdekében, antropológiai dokumentumfilmek készítése során szerzett tudása, az amatőr szereplőkkel kialakított kapcsolata számos olyan „csapdától” mentette meg, amelybe hasonló témájú film forgatásánál belesétálnak az alkotók.)

A fent elemzett filmek közös vonása – mint ahogyan a fejezet címében jeleztük – minden esetben a roma kultúrához köthető „hiányjelenségek” feltárása és valamilyen kapcsolatteremtési kísérlet. A legfontosabb különbség, összevetve a rendszerváltozás után készült alkotásokat a hetvenes évek megközelítéseivel, az hogy a roma kultúrát és identitást egy önálló, öntörvényű és egyenjogúságot érdemlő, arra törekvő és nem utolsósorban a szegénységi kérdéstől elválasztható tényezőként kezelik. A figyelem minden esetben a hagyományrendszerre és annak továbbélési módozataira irányul, függetlenül attól, hogy a megvalósulásban mennyi szerepet játszanak a múltbeli „beidegződések”, az egzotikus másság, a misztikum, a romantika (gondoljunk itt Gyöngyössy Bence filmjére), vagy épp az ábrázolásmód hitelesítése érdekében a szerzők állandó önreflexióval élnek (Szederkényi, Czabán–Pálos vagy Szőke művében). A „hiányok” megmutatása más-más jelentéssel telítődik: működhet egyfajta gesztusként, egy évszázados közös múlt valós viszonyrendszerének réges-rég elmulasztott, előítéletektől mentes feltárásaként

(Kőszegi, Gyöngyössy és Malgot filmjében), a társadalmi kapcsolatrendszernek a filmkészítő/lefilmezett valóság viszonyában való modellálásával (Szederkényi, Czabán–Pálos és Szőke művében). Az effajta hiányok megmutatása ideális esetben útkereséssel, kérdésfeltevessel párosul. A legfontosabb közös motívum ezekben az alkotásokban, hogy mindegyik kisebb-nagyobb jelentőséget tulajdonít a mesének, a mesélni tudás képességének. Mint az elemzésekben láttuk, ez a motívum minden filmben eltérő funkcióval bír, azonban legyen szó a valóság megoldhatatlannak tűnő problémáinak csodás elemekkel való vegyítéséről, a magyar kultúrából már hiányzó, élő folklórban rejlő értékekről, a kollektív lélektani válság feloldására tett kísérletekről, mind megannyi próbálkozásként értelmezhető a cigányság hiányzó, mert rosszul kezelt jelenlétének, hiányzó, mert felismeretlen jellemzőinek tudatosítására.

Néhány év elteltével azonban megszülettek azok a játékfilmek, amelyek a jelenlétre utalnak, az együttélés történeteit mesélik el. Egy évtizeddel a rendszerváltozás után új diskurzusok formálódnak, melyek sem a hetvenes évek elkötelezett, etikus, sem a kilencvenes évek kutató-kérdező szerzői hozzáállásának hagyományát nem folytatják.

Az elbeszélhető jelen: szürreális, virtuális gettók közel s távol

„Régesrég, különösen a 19. századi romantikus nacionalizmus ébredésétől kezdve virágzott e tájon a nemzetkarakterológia, az önképek tarka kertje, és valósággal burjánzott a más etnikumokról, kisebbségekről alkotott előítéletek tenyészete.”

(Hanák 1988:81.)

A cigány hősök a 2000-es években csak az előző évtizedekhez képest kapnak új szerepet a magyar játékfilmekben: ugyanis szembevetve a visszatérés a filmtörténet jóval korábbi időszakában készült népszerű műfajfilmek sematikus cigányképeihez. Természetesen nem ugyanazzal a jelenséggel állunk szembe, az új évezred küszöbén, a multikulturális társadalmakban merőben más divat, az „ethnobusiness” produktumai iránt nő meg a kereslet. A fontos, aktuális társadalmi kérdések – mint a különböző kultúrák egymás mellett élése, találkozási és ütközési pontjai – boncolgatása toposzok szaporodásával társul, melyek közül a leginkább életképesnek – amint azt hamarosan látni fogjuk – Rómeó és Júlia története bizonyul.

A roma származású alkotók, alkotótársak egyre gyakoribb közreműködése már majdnem az önreprezentáció módozatainak elemzésére ösztönözné, mindenesetre a formáló és egyre erősödő kulturális identitás nem véletlenül érintkezik számos ponton a közelmúltban készült filmek bizonyos cselekményelemeivel és ábrázolásmódjával.

A romantikus, egzotikus cigánykép (bár épp ellenkező előjelű érzelmi viszonyulást feltételez) annyiban összefügg az előítéletes gondolkodással, hogy ugyancsak túlzó általánosításokon alapszik. Ám mielőtt a filmek elemzésébe kezdenénk, kis kitérőt kell tennünk a szociálpszichológia bizonyos megállapításaihoz. A mai magyar társadalom előítéletességéről végzett vizsgálatok eredményeire többek között Erős Ferenc egy idevonatkozó tanulmánya mutat rá (Erős 1998). Ez főleg a cigányellenesség új dimenzióit

vizsgálja: a „modern rasszizmus” jelenségén belül elhelyezve a megfigyeléseket. A tanulmány következtetéseit hosszabban idézem, mert fontos gondolatokat tartalmaz, amelyekre hivatkozni fogok az elemzés bizonyos pontjain.

„Mindebből az következik, hogy a cigányellenesség a mai Magyarországon nem egyszerűen a múltbeli örökölt előítélet-rendszer, hanem olyan attitűd, amelynek egyes komponenseit csökkentik, más komponenseit viszont felerősítik a rendszerváltás, a radikális társadalmi átalakulás folyamatai. A »játzsma« kétesélyes. Van esély arra, hogy egy modernizálódó, multikulturális és multietnikus irányban fejlődő társadalom a cigány identitás megőrzése és fejlesztése mellett képes integrálni a cigányságot oly módon, hogy annak szociális, jogi, munkaerőpiaci, iskolázási, művelődési és egyéb hátrányait fokozatosan enyhíti, vagy legalábbis hatékonyan ellensúlyozza. De van esély arra is, hogy e hátrányok – romló társadalmi és gazdasági feltételek között – tovább növekszenek. A hátrányos helyzet és az ebből fakadó intézményes és nem intézményes diszkrimináció pedig a cigány identitást mint sérült és fenyegetett identitást rögzíti – ennek minden negatív következményével együtt. A legnagyobb veszélyt az jelenti, ha a társadalmi problémák úgy etnicizálódnak, hogy a társadalom képtelen a létrejött új identitásokat integrálni. Az előítélet-vizsgálatok mindenesetre azt tanúsítják, hogy a társadalom többsége ezt az integrációt ma még kevéssé fogadja el.” (Erős 1998:244)

Szürreális gettó

A 2000-es évek első olyan próbálkozása, amely egy realista elbeszélés keretei között, a jelen társadalmi viszonyokba ágyazva ütközteti a többségi és a kisebbségi kultúra elemeit, Kamondi Zoltán *Kísértések* című műve. Itt érhető tetten leginkább az a különös törekvés, amely a roma hősöket meghatározott dramaturgiai célok érdekében, a történet „színesebb tételére” használja. Az identitását kereső kamasz főhős egy szürreális fényben megvilágított jelenetben egy szántóföld közepén két zsák hagymáért vásárol magának feleséget: egy arra kóborló cigány család kiskamasz lányát. A fiúhoz rabszolgaként ragaszkodó lány ábrázolása igencsak ambivalens módon történik; az abszurdba hajló jelenetekben egy archaikus közösség viselkedésformáit hordozó, sematikus személység jellemvonásai tárulnak föl. A mű középpontjában a kamasz fiú kiüresedett értékekkel bíró, válságos családi és társadalmi körülményeit ütköztetik a cigánylány meszterkéletlen, őszinte és gazdag érzelmvilágával. A két kultúra konfrontálódásának és közelítésének kísérlete azonban egyrészt ez utóbbi sematikus ábrázolásán bukik el, másrészt a sztereotip jegyek következtlen használatából eredő stílustörésen. Helyenként ugyanis a romákra alkalmazott banalitások erősen stilizált környezetben jelennek meg, és így a fiktív világ szerves részeivé válnak, meseszerűségét fokozzák (például a lányvásárlás, a hazalátogató lány elbeszélései és érzelmi kitörését kísérő vad sikolya); időnként azonban realisztikus motiváción alapuló, tényként feltüntetett állításokból állnak (a lány „könnyed” szerepvállalása a fiú büntényében, a börtönéletbeli gyakorlottságra utaló viselkedése és végül a féltékenységből és az értékválság felismeréséből elkövetett gyilkosság). A sztereotípiák funkciója tehát úgy lepleződik le, hogy a történetben szükség van épp azokra a szinte emblematisz jegyekre, amelyekkel a cigányságot felruhazzák; azonban felületes használatuk során nem építőelemekké, hanem színes díszek-

ké válnak. A filmben egymás ellenpólusaiként ábrázolt kultúrák bemutatásánál a mérleg mégiscsak a gazdag, polgári világ felé billen annál az egyszerű oknál fogva, hogy annak szereplőit dinamikusan, fejlődésre képes, egymással kölcsönhatásban álló hősökként, míg a másik oldalt sablonokba merevedett viaszbabuk csoportjaként jellemzi. Érdeemes felidézni egy kritikát, amelynek leginkább a szóhasználata figyelemre méltó:

„[...] majd besétál a képbe a legtitokzatosabb játékos, a hagymáért megvásárolt roma kislány, az *egyetlen misztikus személy* ebben a mai történetben. Gyermekek volna még, Elvira szívesen tartaná a házban mostohalánynak, a mama meg unokának, ám Juli Marcit férfinak és férjnek akarja, elvégre így kötött az üzlet, *így diktálja a cigánytörvény*. Ráadásul a három nő közül ő az egyetlen, aki nem önző módon, hanem őszintén, feltételek nélkül és önfeláldozóan szereti Marcit, egyedül *a boszorkányos cigánylány* az, akitől valódi segítséget és támaszt remélhet.” (Báron 2002; kiemelés – P. A.)

Nyilvánvaló, hogy a szerző is a kislány által képviselt cigány kultúrában rejlő értékekre helyezi a hangsúlyt, ám nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat az évszázadok óta használatos kategóriákat, amelyeknek kiterjesztése során alakult ki a cigányok misztikummal, egzotikummal övezett képe. A Kamondi által ütköztetett közegekben más törvények uralkodnak (e tekintetben leginkább Kőszegi Edit *Sitiprinc* című filmjéhez áll közel): a cigány kultúrának tulajdonított szabadság, öntörvényűség, vad érzelmesség az „öszönén” előtérbe kerülését teszi lehetővé, míg a polgári világ a „felettes én” szabta erkölcsi korlátok meglétére épül. A főhős épp abban a korban van (a serdülőkor végén, a felnőttkor küszöbén), amikor az identitását meghatározó főbb tényezők kialakulhattak, ám elbizonytalanodását a szerző jellegzetes kortünetként ábrázolja.

Érzelmi válságát a labilis családi háttér mellett az azzal összefüggő, általánosnak mondható jelenség, az értékek hiánya, az elmagányosodás váltja ki. A kiútkeresés közben adódó váratlan esemény epizódja (a cigány családdal való találkozás a szántóföldön) megszabja a történet további menetét. A jelenet erősen stilizált, szürreálisba hajló ábrázolása olyan elvárást alakítana ki a nézőben, amely alapján a később már „feleségnek megvásárolt” kislány szerepét egyfajta abszurd elemként kezeli, ennek azonban ellentmond a fiúval való további kapcsolata. A kislány későbbi szerepeltetéséről, amelyben cigány származása ugyanúgy hangsúlyt kap, lekerül az idézőjel, a film realistának mondható szövegébe belesimulnak a jellemzésénél felsorakoztatott sablonos jelzők. Az utalások (a patriarchális közösségből eredő minta, miszerint szolgálai módon teljesíti házastársi kötelességeit, önfeláldozóan részt vállal férje bűncselekményében, a zabolátlan érzelmi kitörések, az analfabetizmus stb.) mind-mind realisztikus motivációval alátámaszthatók, megfelelnek a romákról kialakított képnek, a másság számos kritériumának. A kislány jellemrajza azonban a történetben betöltött szerepéhez mérten meglehetősen vázlatos marad, a fiúval s annak anyjával kialakított kapcsolatában alárendelt szerepet játszik, és ez épp ellentétes a dramaturgiai célokkal. Azok az elemek, amelyeket a roma kultúrában rögzült, maradandó értékeként állít szembe a modern társadalmakra jellemző civilizációs válsággal, felszínes ábrázolásuk folytán nem nyernek igazolást.

Virtuális gettó

Gauder Áron filmje a (többnyire negatív) sztereotip ábrázolásmód, az (ön)ironikus megközelítés és az anakronizmusokkal teli dramaturgiai megoldások miatt számos problémát vet fel, amely véleményem szerint sok tekintetben megjeleníti a magyar társadalom nagy részének a multikulturalizmushoz, a szegénységhez, a mássághoz való attitűdjeit. A szerzők megközelítése semmiképp nem tekinthető a „rejtett” vagy „modern” rasszizmus megnyilvánulásának, azonban több olyan ellentmondást tartalmaz, amelyek szinte lehetetlenné teszik, hogy a befogadó ezeket a jelenségeket helyretegye. Más szóval a szerzői reflexivitás eszközei nem képesek egészséges viszonyulást kialakítani a rasszizmus új formáihoz. Ennek az az oka, hogy a filmben kétféle törekvés ütközik. Az egyik a formai megoldások szintjén válik nyilvánvalóvá: az alkalmazott animációs technikák lenyűgöző kreativitását részben a szűkös anyagi lehetőségek határozták meg: hiszen a film nagyon kis költségvetéssel készült, másrészt természetesen a rendkívül tehetséges stáb csapatmunkája. A másik törekvés viszont a dramaturgia kialakítására gyakorolt erős nyomást: egy egész estés animációs film „eladhatóságához” szélesebb rétegek számára is érezhető, „nagyon szórakoztató” történetre volt szükség. Az alábbiakban megkísérlem azokat az ütközési pontokat megkeresni, amelyek a film végső változatán erős nyomokat hagytak, s a „gettósítás” jelenségéhez virtuálisan hozzájárulhatnak.

A történet színhelye Budapest egyik *slum*negyede, a „multikulturális gettóként” elhíresült nyolcadik kerület, amely a köztudatban a deviáns viselkedés, a vandalizmus, a kriminalitás egyfajta központjaként él. Bár a film egy jelenet kivételével (a politikusok kiüldözése) soha nem jelenít meg nyílt agressziót, számos ponton utal a deviáns és/vagy bűnöző-életforma elfogadottságára (figyelőkamerák ellopása, hackerek, stricik, prostituáltak, büntetett előélet, korrupció stb.). Mindazonáltal a térkezelés és az ábrázolásmód kiválóan megjeleníti a zárt szubkultúra elemeit; a Józsefvárost mindössze kétszer hagyjuk el: egyszer az időutazás jelenetsorában, egyszer pedig a világgazdasági válságot megelőzni igyekvő nagy hatalmak politikusainál tett látogatásban. A fotók alapján készített 3D-s animáció a városrész tereit egy hihetetlenül bensőséges, családias légkörű, „akolmeleg” közegként mutatja be. A jelenetek többsége az utcán zajlik, ahol korántsem a nagyvárosi elidegenedettséget, magányosságot sugárzó egyének (nem) érintkeznek, hanem állandó interakcióban lévő lakók, ismerősök, barátok építgetik kapcsolataikat. A film színvilága, animációs technikája, ritmusa, térkezelése korántsem riasztó, inkább egy izgalmas és barátságos légkört teremt. Ezt az idealizálást bizonyos pontokon azonban kíméletlen gúnnyal ellensúlyozzák: hol egy jól elhelyezett képi humorral (romantikus jelenet háttérül szolgáló kutyaszar vagy döglött galambot rágcsáló pitbull), hol egy dramaturgiai fogással.

A városrészt a szerzők tehát sztereotip vonások felnagyításával, ám rendkívül ötletes módon, mondhatnánk, „szeretettel” ábrázolják.

Hasonlóan formálódnak a történet karakterei is, de itt a sztereotipizálás még erőteljesebb. Az alkotók elsősorban a karikatürisztikus ábrázolás hagyományait elevenítik föl: a leegyszerűsített, sematikus figurák egy-egy jellemvonás megtestesítői. A negatív kategorizációnak mindenki „áldozatul esik”, nincsenek kivételezettek: a foglalkozásra, etnikai hovatartozásra, értelmi képességre, társadalmi helyzetre, jellemvonásra, nemiségre vonatkozó címkéket minden egyes szereplőre ráakasztják. Ez az „áldemokratikus”

megközelítés azonban behatóbb vizsgálatot igényel, hiszen a felnagyított jellemző a szereplőknek a történetben kijelölt helyét határozza meg. A sematizálás, amely a politikai élclapok karikatúráinak hagyományához nyúl vissza, erőteljes önreflexióval párosul.²⁷ A szerzők azzal az animációs megoldással éltek, hogy a figurákat létező személyek arcával látták el. Részben a stáb tagjairól, részben ismert színészekről készítettek több száz fotót, amelyeket aztán igen ügyesen animáltak: így sokkal kifejezőbb mimika megformálására nyílt módjuk. Ez az erőteljes gesztus igen hatékonyan működhetne egy valóban „demokratikusan” felépített történetben (ha a szarkasztikus gúny egyformán sújtana mindenkit, és bizonyos csoportok – mint a cigányok – esetében nem a társadalmi távolság növelésének eszközévé válna).

Az első figura, akivel megismerkedünk, sok tekintetben emblematisz alakja a történetnek. Az idős cigány férfi (a főhős nagyapja) sliccét igazgatva lép ki egy kapualjából: egy prostituálttól jön éppen. Rögtön azokat a címkéket kapja meg, amelyeknek a cigányokat ősidők óta megjelölő sztereotípiák szolgálnak alapul: túlfűtött szexualitás, babonás világlátás és az eltűzött cigány beszéddel jelzett idegenség, tanulatlanság. Közte és a „bunkó magyar strici” között kialakuló párbeszédben kezd kibontakozni a cselekmény egyik szála, a „Rómeó és Júlia-történet” parafrázisa. E mellé kerül majd a nagyapa és unokája közötti eszmecsere: a romantikus szálhoz szövődő akciószál elindítása, az ősi bölcsesség megfogalmazása után (miszerint a boldogsághoz „pénz és pina” szükséges) a fiú megpróbál gyorsan kitalálni valamit, hogy megvásárolja Julika szerelmét.

A film igen gazdag terepet kínál az interdiszciplináris elemzéseknek: szociológiai, városantropológiai, szociolingvisztikai és szociálpszichológiai vizsgálódásra motivál. Ezek közül most leginkább ez utóbbi megközelítésre helyezném a hangsúlyt.

Mivel a film a kamasz nemzedék egy csoportját választja főhősül, alkalmat kínál az elsődleges és a másodlagos szocializáció közötti ellentmondások, ütközések bemutatására. Azzal azonban, hogy egy multikulturális, etnikailag színes közösségre épít, és azt sztereotípiákon keresztül mutatja be, erősen etnicizálja a felmerülő problémákat. Leghangsúlyosabban ez az apa/gyermek kapcsolatokban nyilvánul meg: ha megnézzük a hol vázlatosabban, hol erőteljesebben ábrázolt családi kötelékeket, szembevetve, hogy minden esetben szoros érzelmi kötődésről van szó. A törődés módja bár mindig erősen sematizált, mégsem „egyenrangú”. Nézzük csak a főhősöket! A bunkó stricinél alapvetően a társadalmi helyzet és az ahhoz kapcsolódó életfelfogás határozza meg: a pénzközpontúság. A két oláh cigány családban ugyancsak hangsúlyozott a gyermekszerepet, de a kulturális másság alapján: liberálisabb szemlélet hatja át, kevésbé tekintélyelvű. A társadalmi helyzet azonban korántsem olyan hangsúlyos, mint az előbbi esetben. A zsidó apa viselkedése rendkívüli módon etnicizált: a praktikus tanácsokat kizárólag a pénzhétség, az agyafúrt bankárszemlélet motiválja.

Az elsődleges szocializáció másik közege a kortársakból álló társaság. Ez nem „valódi” kötődéseken alapszik, hanem egy iskolai osztály tagjaiból áll. Összetartó erejét az intézményes oktatással való szembeszegülés, a közös generációs érdeklődés és nem utolsósorban a (lakóhely miatti) hasonló társadalmi helyzet adja. A csoport kialakítása, az azon belüli, illetve a csoportok közötti konfliktusok erősen alárendelődnek a dramaturgiai céloknak. Hiszen a főhősök rivalizálása, személyiségbeli különbsége is etnicizálódik azáltal, hogy a két család közötti (ősi) származásbeli ellentétet örökíti tovább. A kulturális eltérések a sztereotípiákon keresztül válnak hangsúlyossá. Itt azonban tennünk kell

egy kis kitérőt, méghozzá a nyelvhasználatra vonatkozóan. A párbeszédekben kétféle rétegnyelv keveredik: az adott nemzedék beszédmódjára jellemző (nyelvi leleményekben, humorban igen gazdag) diákszleng, valamint a cigány szavakkal tarkított (társadalmi helyzetre utaló) argó. Bizonyos helyzetekben azonban a film oláh cigány hősei romani nyelven kezdenek el beszélni. Ennek lehetne egy igen egyszerű magyarázata: a romák sok esetben azért váltanak át a másik nyelvű kommunikációra, hogy nem cigány környezetük ne értse őket. Itt azonban másról lehet szó. A nyelv ismerete erősen hozzátartozik a hősök cigány identitásához, nagy presztízzsel bír: mintegy szimbolizálja azt a kulturális örökséget, amelynek nemcsak megőrzése, hanem élénkítése is kulcsfontosságúvá vált a magyarországi cigányok számára. A filmben ez az egyetlen eleme a roma identitásnak, amely úgy mond „kikezdetetlen”: a nyelvhasználatra vonatkozó gúnyos megjegyzéseket a cigány fiatalok következetesen elutasítják. A romani nyelv ismerete, használata még egy fontos dologra irányítja a figyelmet: a film cigány hősei bizonyos értelemben ugyanolyan „poliidentitással” rendelkeznek, mint a nemrég bevándorolt arab, kínai fiatalok.

Ha tehát összehasonlítjuk a romani nyelvnek a széles körű kommunikációra alkalmas voltát (ami Magyarországon sokaknak még mindig meglepetésszámba megy), a szinte kizárólag az argóban használt cigány eredetű szavak presztízsével, azzal a jelenséggel találjuk szembe magunkat, amelyet Erős Ferenc említ: a régi, hagyományos előítéleteség szerinti bűnöző és az integrálódni kívánó, erős kulturális identitású cigányság (sokak számára fenyegető) képével.

De térjünk vissza az iskolai csoporthoz! A csoporton belüli rivalizálásra, ellentétekre a szociálpszichológiai gyakorlatban is ismert kezelési módot írják elő a szerzők: egy közös cél érdekében össze kell fogniuk. A pénzszerzés, a gyors meggazdagodás reményében elfelejtkeznek konfliktusaikról, a csapatban mindenkinek meglesz a helye. Ugyanezzel a „módszerrel” simítják majd el a generációs ellentéteket is a filmben: az olajbusinessből már a szülők is részesülnek (Sherif 1998).

Az egyik jelenetben még az apák közötti ellentétek is elcsitulnak ezáltal, beszélgetésükből fény derül a közös bűnözőmúltra, a hasonló életfelfogásra.

A történet egyik szálának elvarrása az olaj- s így a pénzforrás megszűnése. A közös cél eltűnésével a „gettóidentitás” befelé illúzióvá válik, már csak kifelé érvényesül. Azaz a hősök kötődése a zárt szubkultúrához a film szerint igencsak gyenge, vagy csak a gyors haszonszerzés, vagy a külvilággal való szembenállás érdekében történik (lásd a politikuskuslatogatás jelenetét). A romantikus szál még „csúfosabban” végződik: Robinak nem azért kell lemondania Julika szerelméről, mert végül nem sikerül meggazdagodnia, hanem mert a lány lesbikus. (A „végefőcím” alatt már a széplelkű magyar tanárnővel egy fürdőkádban látjuk viszont.) Ez az ízléstelen geg, amelyet egyáltalán nem készítenek elő dramaturgiailag, hitelteleníti mindazt az alkotói törekvést, amely a sztereotip ábrázolást reflexivitással ellensúlyozza.

Gauder Áron filmjének alapja tehát egy kiváló ellenpontosítási mód lehetne: a vállalt politikai inkorrektiséget lefegyverző reflexivitás és formai gazdagság sok mindenre ráébrésztethné mindazokat, akik riadtan, szorongva vagy éppen gyűlölködve szemlélik a multikulturalizmus jelenségét. A film azonban nemcsak hogy erősen leegyszerűsít lényegi kérdéseket, de össze is mos dolgokat: társadalmi helyzetet, kortárs csoportok természetes ellentéteit etnicizálja.

A legnagyobb gond azonban talán mégis az, ahogyan a fent leírt módon maga a film is gettóba úzi az adott társadalmi kérdéseket, a „kintieknek” pedig meghagyja a felületes tudás, a szorongás, a negatív érzelmek talajában fogadó ítélkezést.

Távoli gettóink

A *Dallas Pashamende* a társadalmi periféria, a talán végleges leszakadás ábrázolásához szélsőséges helyzetet választ: szeméttelenen guberáló, a szemétből élő romániai cigány közösségbe vezeti a nézőt.²⁸ A történetelbeszélést kettős elv vezérli: a szerzők megkísérlik feltárni egy olyan csoport normáit, működési elveit, amely mindenfajta törvényen, intézményrendszeren kívül él. A többség a korrump hatóság és az azzal cinkos viszonyban álló, cigányokat kizsákmányoló maffia képében jelenik meg. A cselekmény tragédiával végződő megváltástörténet, amelyben a főhős visszatérve gyermekkorra színhelyére, rátalál kamaszkori szerelmére, és rövid vívódás után, a felelősségtudattól vezérelve és az erős érzelmi kötődés hatására megpróbál segíteni a szeméttelen páriáin.

A film a cselekmény kialakításában (beleértve a mellékszálakat), a karakterek megformálásában is számtalan sztereotip elemet használ. Ellentmondásba kerül egymással a hol lendületes, nagyotállokra alapozó, hol számtalan apró részleten elidőző kameramunka és az emberi kapcsolatokat, érzelmeket leegyszerűsítve ábrázoló dramaturgia. Az előbbi kiváló atmoszférát teremt: folyamatos átjárást a kívülről abszurdnak, szurreálisnak tűnő körülmények és azok realitása, átélhetősége között. A szeméttenger színes kavalkádjában időnként meg-megmozduló emberi alakok képe a kiinduló beállításban szimbolikus értelmet nyer. A szemétben guberálók látványa itt nem a nyomorgó cigányok, telepek szociofotókról ismert állapotszerű képeit mozgósítja, inkább a minden körülmények közötti élni akarás heroikus küzdelmére, szépségére, poklára utal. Ez a törekvés azonban a hősök megformálásában háttérbe szorul. Előtérbe tolnakodnak viszont egyes műfajfilmek, valamint a cigányábrázolás (nemcsak mozgóképes) sémái. (A *Dallas* leginkább a westernfilmek sémáival dolgozik, mint ahogyan erre a korabeli kritika is felfigyelt: a magányos hős a társadalmi integrációt kínáló szőke menyasszony helyett a démoni, tüzes barna asszonyt választja, mely döntés nyomán áldozatot hozhat a közösségért [Kolozsi 2005.]

A drámai helyzetek kidolgozatlansága részben a feszített ritmusból, a „mindent elmondani akarás” vágyából ered. A *Dallas*ban ennek azért van még nagyobb jelentősége, mert számos mellékszereplőt ruház fel olyan tulajdonságokkal, amelyek megfelelő motiváltság, mélység nélkül inkább erősítik a cigányokhoz kapcsolódó előítéleteket. A részeges, a közösséget eláruló mihaszna férj, a csecsemőjét karján tárgyként hurcoló kurva alakja, a becsületesen dolgozó, küzdő, ám erőtlén apa, a helyüket kereső, vívódó főhősök – mind olyan sorsokat hordoznak magukban, amelyek megfelelően kidolgozva valóban közel hozhatnák a jellemeket. A kép/ellenkép állandó alkalmazása és az ehhez társuló (többnyire) eltúlzott színészi játék felerősíti az érzelmi hatást, színes illusztrációvá alacsonyítja a csírájukban létező drámai helyzeteket. A film motívumrendszere olyan elemekből épül föl, amelyekben egy sajátosnak vélt hagyományrendszer vulgarizálódott, leépült változatai keverednek a művészi képzelet szülte szurreális elemekkel. A főhős apja temetésére érkezik vissza a telepre. Az egyes közösségekben még ma is élő virrasz-

tási, temetkezési szokásoknak végletekig leegyszerűsített, eldurvított megjelenítését látjuk. A szertartás és résztvevőinek viselkedése szinte paródiába fordul át. (A temetés mint folklórelem a cigányábrázolás filmtörténeten átívelő, kedvelt motívuma. Mint az egyik legfontosabb, emberi sorsfordulóhoz kötődő szokásrendbeli elem kiváltképp alkalmas a kulturális másság mibenlétének hangsúlyozására.)

Hasonlóképpen kidolgozatlanok a környezetrajz egyéb fontos elemei, a telep közepén elhelyezett szobor, a kommunista rezsim által üldözött és a cigányokkal sorsközösséget vállaló zongoraművész alakja. A kiúttalanság a megváltástörténet szükségszerűen tragikus lezárásában erősödik fel. A közösségből kamaszként kiszakadt, „felemelkedett” főhős és gyerekkori szerelme között újra fellángoló vonzalom hozhatna megoldást (új élet: függetlenedés a maffiától, iskolaalapítás stb.), de ezt egy gonosz, belső erő (a maffiával és a korrupt hatósággal szövetségző, a közösség által is elutasított megcsalt férj) megakadályozza.

A *Dallas Pashamende* fikciógettója tehát egy olyan marginalizálódott közösséget mutat be, amely a posztkommunista társadalmi viszonyok terméke, ám bármely földrajzi térségben létezhet. A film térkezelése is érzékelteti ezt, szimbolikus térben játszódik a történet, egy-két jelenetben távolodunk csak el a cigányteleptől: a völgykatlan mélyén, a szeméttenger szomszédságában elhelyezkedő összetákolt viskók egyszerre sugallják az egymásrautaltság, a közösség érzetét, ugyanakkor (töbnyire a domb tetején elhelyezkedő gonosz erők szemszögéből) a kiszolgáltatottságra is utalnak. A leszakadtság, az identitás- és kiútkeresés összetett folyamatait a romaság szemszögén keresztül kell látnunk, kellőképpen eltávolítva.

A szerzők megközelítésében azonban rejlik egy feloldhatatlannak tűnő ellentmondás. A *Dallas Pashamende* általános, emberi értékek után kutat, olyan belső tartalmak mozgósítását kívánja megmutatni, amelyek nem hozhatók összefüggésbe etnikai sajátosságokkal. Mégis úgy tűnik, a nyomor, a kirekesztettség megmutatásához szükségképpen hozzátartozik a cigány lét mint kellék, háttér, illusztráció. A film inkább azt a viszonyt modellálja, amely a szegénység megközelítésében olyan gyakran megmutatkozik, s amelynek jellemző összetevői a megfelelő összefüggésrendszerből kiragadott tények, a véleményformálás helyett az ítélezés, a felületesség, az idegenkedés. Az önreflexió vagy az önirónia hiánya miatt a szerzők tisztességes szándékán úrrá lesz a didaxis.

Közeli gettóink

Oláh J. Gábor filmjében egy realista gettótörténetet mesél el. Zárt világot ábrázol ő is, amelynek megvannak a maga (farkas)törvényei. A hősök jellemének megformálása a szociokulturális háttér megrajzolásával párosul. A szerzők így próbálnak meg életszerű helyzeteket teremteni, olyan belső nézőpontot kialakítani, amelyből hitelesen láttatják az eseményeket. A főhősök és a mellékszereplők mind lehetséges nyolcadik kerületi sorok megtestesítői, mégis súlytalanul lebegnek a választott közegben.

A történet elbeszélésében a vezérfonalat a muzsikuscigány-lét mint kulturális örökség, életforma és annak továbbélési módzatai alkotják. Az egyik legfontosabb tárgyi motívum a zongora, amelynek szerepe szimbolikus értelmet nyer. A főhős (Rómeó) józsefvárosi zenészcsaládból származik, de az apa tehetségét nem ő, hanem húga örö-

költe. A családfő halála után azonban el kell adniuk a zongorát (a kislány további zenei fejlődésének, egyben a kitörési lehetőségnek eszközét), s az a maffiózó nagybácsi új bárjában köt ki, hogy aztán végül visszakerülve a tulajdonoshoz az alvilági bosszú beteljesülésének eszköze legyen. A zenének a történet többi, mellékszálakra fűzött eseményében is kulcsszerepe van. A nyolcadik kerületben munkát, érvényesülést kereső vidéki rapzenekar egyenes utalás a nagy múltú cigánymuzsikusság továbbélésére. A nyolcadik kerületi Mátyás tér emblemikus helyszín: itt gyűltek össze a környékről a már befutott és a pályakezdő zenészek; a spontán, közös zenélések, beszélgetések színtere. (Ezt a hangulatot egy – a filmben sajnálatosan ritka – utcai jelenetben fel is idézi a film.) Ez a szál fonódik össze a gengsztertörténettel. A nagybácsi revüjének megnyitóján a rapzenekar nevenséges összegért lép fel, részben ez készíti őket arra, hogy külföldre induljanak, s ott próbáljanak érvényesülni. A kínai maffiával való összetűzés, a drogkereskedelem mind dramaturgiai kellékké válnak: újabb és újabb konfliktusok forrásaiá, hogy a lezárásban a szálak összefussanak (Rómeó és kínai barátnője a rapesekkel együtt száll vonatra, menekül a gengszterek elől, s indul Nyugat felé.)

A *Rap, revü, Rómeó* tehát túl sokat vállal. Teljes komolysággal próbálja elemezni, feltárni a roma társadalom egy csoportjának problémáit, egy hagyomány folytatását, miközben a gengsztertörténettel, a vígjátéki elemekkel a közönségfilm igényeit igyekszik kiszolgálni. A legkirívóbb példa erre a filmben az egyik cselekményszál elvarrásának módja. Rómeó családjának letehetségesebb zenész tagja, a fiú húga, aki valóban az apai örökség folytatója s egyszerre a szegénységből, megalázottságból való egyetlen tisztességes kitörési mód megtestesítője lenne, a maffiaküzdelem áldozatává válik. Dódi bácsi óriásira növesztett alakja és a revü létrehozásának körülményei pedig (bár összefüggnek a másik szállal), önállósulnak. A Rómeó és Júlia-történet toposza (a főhős névvalasztásával egyenes utalásként) itt is előbukkan, ám ha lehet, még súlytalanabban, mint a *Nyóckerben*. Mint gyakori dramaturgiai fogás mindenképp figyelmet érdemel (erre majd az elemzés lezárásában kitérünk), ám kidolgozatlansága folytán nem válik a történet szerves részévé.

Felesleges lenne a magyar filmművészet „roncsfilmese” hagyományát emlegetni, mert Oláh J. Gábor megközelítése távol áll ettől az iránytól, felszínes lélektani, szociológiai elemzéssel próbálja kitölteni a műfaji sémák hézagait.

Összegzés

A négy évtized cigánysággal foglalkozó magyar nagyjátékfilmjeiben egyértelműen elkülöníthetők azok az irányvonalak, amelyeket részben a korszak jellemző filmkészítői hozzáállása, meghatározó ábrázolásmódja, részben pedig a háttérben zajló társadalmi, történelmi, politikai változások jelölnek ki.

A hetvenes években a cigánysághoz való viszony nem mint etnikai, hanem mint szegénységi kultúrához való attitűd mutatkozik meg. A meghatározó dokumentarista ábrázolásmód segítségével vagy az értelmiségi/nemzedéki közérzetfilmekben kapnak hangsúlyos szerepet cigány közösségek, vagy az erős rendszer- és társadalombírálatra alapozó, szociográfiai megközelítésben tárulnak fel egyéni sorstípusokat kijelölő kényszerpályák. A cigány kultúra elemei egyedül Gyöngyössy filmjében nyernek jelentősé-

get, ám itt az allegorikus stilizáció következtében erősen folklorisztikus színezetben tűnnek fel, a cigány származású főhős hozzájuk való viszonya is ellentmondásos módon jelenik meg. A hangsúly az emberi életkörülmények, valamint az egyenlő személyes és kollektív jogok hiányának, az ideológiai szólamokkal ellentétesen megvalósuló társadalmi valóságnak a megmutatására tevődik. A szociológiai aspektus kizárólagossága egyértelműen jelzi, a korszak alkotóinak nem volt rálátásuk a magyarországi romák egymástól igencsak eltérő csoportjainak etnikai, kulturális jellemzőire, látókörukbe teljesen természetes módon a kutatások középpontjában álló szociális problémák és társadalmi rétegződés, az azzal összefüggő tényezők (lakhatás, foglalkoztatottság, iskolázottság stb.) kerültek. A társadalmi kérdések kritikus hangnemű megfogalmazásához a virágkorát élő dokumentarizmus kínált tökéletes eszköztárat. A fegyelmezett alkotói hozzáállás (amely leginkább Schiffer Pált és Gyarmathy Líviát jellemezte) olyan puritán ábrázolásmód megválasztásával párosult, amelyre a nemzetközi filmművészet romaábrázolásában is kevés példa akad. A szocialista magyar filmgyártás rendszerében nehezen bár, de sikerült a terveket megvalósítani. Schiffer Pál feljegyzései tanúskodnak arról az évekig tartó küzdelemről, amelynek során meggyőzték az illetékeseket az új műfaj várható sikeréről, valamint különféle magyarázatokkal elkerülhették az újfajta szociológiai szemléletet tükröző, aktuális társadalmi kérdésekre vonatkozó cselekményelemek cenzúrázását.

A hatvanas–hetvenes években a cigányokkal kapcsolatos tematika egyike volt azon rendszerbírálatra módot adó kérdéseknek, amelyeknek feldolgozása a legfontosabb stílusirányzat, a dokumentarizmus keretein belül megvalósulhatott.

1989 után azonban változott a „cigányfilmeknek” a filmtörténeti folyamatokban elfoglalt helye. Sorban készültek olyan marginálisnak mondható alkotások (Szederkényi, Pálos–Czabán, Szőke, Malgot filmjei), amelyek a formálódó roma kulturális identitást és az azt befolyásoló társadalmi folyamatokat kísérelték meg feldolgozni. Az alapvetően formalista kifejezésmódot egy reflexión alapuló, kérdező, önmaga elé tükröt állító szerzői attitűd motiválta. Ennek alapján erős szellemi közösség jellemzi Szederkényi, Czabán–Pálos és Szőke András művét. Az empátikus megközelítés alapján érdekes összefüggés feltételezhető a szerzőknek a magyar filmgyártásban betöltött szerepével. Mindannyian független filmkészítők, akiknek „kívülállása”, periferikus helyzete párhuzamba állítható a többnyire hátrányos helyzetű, előítéletekkel sújtott etnikai kisebbség marginális helyzetével. Ezt az attitűdöt más, de ideillő vonatkozásban a szociálpszichológia is számon tartja. Erving Goffman a stigmatizált személyiségekről írt tanulmányában (Goffman 1998) rámutat, hogy a társadalom diszkreditált jellemvonásokkal felruházott tagjaihoz megfelelő, „egészséges” viszonyulást többnyire a „sorstársak” vagy a „bölcsek” képesek kialakítani. Ez utóbbi, különös jelzővel azokat a „szélre sodródott embereket” illeti, akik nem tudásukból, hanem (akár intézményekben szerzett) tapasztalatukból, érzékenységükből eredően könnyebben teremtenek kapcsolatot stigmatizált egyénnel. Ez az attitűd – úgy tűnik – nemcsak személyes kapcsolatokban nyilvánulhat meg, hanem az ábrázolásmód megválasztásában is: a bizonytalanság, a segítőkészség, a megérteni akarás a kérdő és nem a kijelentő módnak megfelelő filmnyelvi eszközök megválasztásával, a személyesség előtérbe helyezése mind olyan jellemzők, amelyekből ez a fajta gondolkodásmód építkezik. Néhány esetben az ábrázolás fontos stíluseleme az ironia, a humor, amellyel hol sikeresebben, hol sikertelenebbül sikerül oldani a téma feldolgozásának nehézségeit

(leginkább a sztereotípiák lesznek ily módon a gúny célpontjai), az alkotói szerep komolyságát pedig az állandó „szerzői kiszólások” enyhítik. A sajátos filmnyelvi eszközök alkalmazása, a műfaji sémákkal való játék, azok kifordítása és megkérdőjelezése alapján alkotnak ezek a filmek egy csoportot.

Hagyományos narrációs módban, realista stílusjegyekkel építi fel történeteit Kőszegi Edit és Gyöngyössy Bence. Alkotásaik egy másik értelmezési keretben azonban mégis rokoníthatók a fenti filmekkel. A rendszerváltás után felerősödő kulturális identitásépítés folyamatának válnak részeivé azzal, hogy az emlékezést, a közös etnikai sajátosságok gyökereinek és továbbélési formáinak, jelenbe ágyazottságának elbeszélését tekintik fő feladatuknak. Mindezt pedig olyan módon teszik, hogy figyelmet fordítanak a többségi és a kisebbségi kultúrák találkozási pontjainak megmutatására, olyan drámai vagy komikus helyzeteket teremtenek, amelyek az ütközések vagy közeledések természetét próbálják megrajzolni.

A rendszerváltozással megteremtődtek a cigányság nemzetiséggé válásának jogi feltételei, lassan épülni kezdtek intézményes keretei. Az önmeghatározás, az összetartozás kifejezéséhez szükséges „kellékek” egyik legfontosabb eleme a kollektív emlékezés, a történelmi múlttal való szimbolikus kommunikáció. Ehhez járulnak hozzá ezek a filmes történetek is, részben egy hosszú évtizedekig tartó mulasztás pótlásaként, részben pedig a jelen értelmezésének céljából (ne feledjük, az elemzett filmeket kivétel nélkül „többségi” alkotók készítették). Mindemellert a többségi kultúrában hiányként értékelhető összetevők, egyfajta archaikus, közösségi lét iránti (esetenként akár romantikus) nosztalgia és az abban rejlő értékek megmutatása, elemzése, a hozzájuk fűződő megfelelő attitűd kialakításának igénye is tetten érhető a kilencvenes évek filmjeiben.

E tekintetben átmenetnek, ám mégis inkább egy újabb, más irányú tendencia megjelenésének tekinthető Kamondi Zoltán filmje. A „jelenlét” alkotásai készülnek el vele kezdődően: az együttélés különös módozatainak feltározása folyik. Ám mindez tagadhatatlanul párosul egy újfajta, a közönségfilm kívánalmainak megfelelni akaró tendenciával. Érdemes e tekintetben összevetnünk a „jelenlét” filmjeinek befejezéseit. A sikertelen történetek szinte kivétel nélkül tragédiákkal zárulnak: emlékezzünk csak a *Kísértések* cigánylányára által elkövetett gyilkosságra, a *Rap, revü, Rómeóban* felrobbantott kislányra, a menekülő főhősökre, a *Dallasban* a maffiaharcnak áldozatul eső lányra, a főhőst áldozatvállalásra motiváló szerelmére, a *Nyóckerben* pedig az eseményeket meghatározó „pénz-pina” motiváció megszüntetési módjára, majd azt követően a „régirend”, a családi viszályok visszaállítására. A Rómeó és Júlia-történet toposzára hol nyíltan (*Rap, revü, Rómeó; Nyócker!*), hol burkoltan (*Kísértések; Dallas*) építő sematikus meséket nem zárhatják sem a dramaturgiai követelmények, sem „gondolatiságuk” szerint hiteltelen boldog végek, beteljesedések. A cigány hősök bukásait, a kitörési és megváltási kísérletek kudarcait a fennálló társadalmi viszonyok szövevényes összefüggésrendszere, a marginalizálódásban rejlő veszélyek, megváltoztathatatlanak tűnő tényezők váltják ki. Ám ezeknek megmutatása immár nem a szociológiailag hiteles valóságábrázolás által támasztott követelmény, inkább a műfaji sémák motivációs hézagjainak kitöltésére irányuló törekvés.

Az elemzett filmekben egyetlen – a cselekményben igen fontos szerepet játszó –, megközelítésében kivételesnek mondható rész található. Ez felvillant valamit abból a roma kultúrát egyenrangúan kezelő szemléletmódból, amely nem a másságból következő üt-

közési pontokat elemzi, hanem egymás mellé helyez kulturális elemeket, és ezzel tagadhatatlanul a multikulturális társadalmakba integrálódott etnikai identitáselemek együttélésének eszményét fogalmazza meg. Ez a jelenetsor a *Nyócker!* időutazása, amelynek a történetben betöltött szerepe az „olajcsinálás”, tehát az ellenséges csoportok elé kitűzött (szociálpszichológiailag igen fontos) közös cél eléréséhez tett első lépés. A kiválóan felépített jelenet egybeolvaszt tér- és idődimenziókat, egyszerre vagyunk az őskorban és a jelenben (a kungfufilmek stílusában zajló mamutvadászat), a nomád magyar és a cigány törzsek vándorlásának idején (jurták és romani nyelven folyó kommunikáció), valamint tanúi vagyunk a fiatal drogosokból álló modern szubkultúrák archaikus közösségekre emlékeztető rítusának, a varázsgombából főzött étel elfogyasztásának. A tűz körül ülők bódulatának gyors, elemző körképe felmutat valamit abból a szemléletmódból, amely az identitáselemek hierarchiájában az etnikai sajátosságokat nem a legfelső szintre helyezi, a lehetséges különbségek mellett az ugyanúgy lehetséges azonosságokat is keresi. (A módszer, a közeg teljesen eltér, ám a történetben betöltött szerepét tekintve ez egyedül az *Országalma* azon jelenetével rokonítható, amelyben a „profi színészek” Csenyétén forgatnak, s a közös játék a helyiek aktív részvételére épül.) Ám a *Nyócker!* narratívájában ez a jelenetsor az álom szintjén, az éterben valósul meg: a földi létet már nem ez a viszonyrendszer s nem ez a megközelítésmód jellemzi.

Ez magyarázható részben a teljesítmény- és haszonorientáltabb filmgyártási struktúra megszilárdulásával, az erősödő produceri szereppel, követelményekkel. A szélsőséges élethelyzetek mindig is kiváló témaként párosultak a melodramatikus stílusjegyekkel (például a *Dallas* szerelmi szála) vagy a gengszterfilm sémáival (*Rap, revü, Rómeó*), a zárt cigányközségek sajátos, archaikusnak ható és mindenképpen eltérő szokásaival (*Nyócker!*). Úgy tűnik, a filmipar újra lehetőséget lát a „cigánytémában”, épüljön az újfajta etnikai-kulturális identitás integrálásának valóságos igényére vagy épp az egzotikumként láttatás örökké kísértő csábítására, esetleg egyszerűen a könnyen sematizálható karakterjegyek kiaknázására.

Ha a háború előtti magyar filmek cigányábrázolásának főbb jellegzetességeit idézzük fel, be kell látnunk, az eltérések ellenére is meglepően sok olyan vonást találunk, amely azokat az ezredelő alkotásaival rokonítja. Ahogyan azt Bernáth Péter (2002) elemzésében jelezte, a korszak filmkészítői szinte kizárólag az elhatárolódás, a társadalmi távolságtartás céljait szolgáló eszköztárat használták (ez a törekvés a választott elbeszélési módtól a karakterek megformálásáig mindenben tetten érhető volt). A kortárs filmkészítésben sincs ez másképp, annak ellenére, hogy az alkotói szándékok igencsak eltérőek és talán a megvalósítási móddal épp ellentétesek.

A filmek szerzői között ugyanis szép számmal találunk roma származású alkotókat, a fiatalabb és idősebb generáció értelmiségi tagjait.²⁹ Ám hogy mennyiben tekinthetjük ezeket a filmeket önreprezentációnak, az erősen vitatható. Inkább igyekeznek ugyanis vélt vagy valós közönségigényeket kiszolgálni, műfaji sémák követelményeinek megfelelni, mint hogy önálló gondolatisággal bíró, szerzői filmeket alkossanak. Ezáltal inkább tükrözik a magyar többségi társadalomnak a formálódó roma kulturális identitáshoz való viszonyát, mint magának az alakulás folyamatának lényegi mozzanatait. Az együttélés formáit elemző, a sajátos viselkedésmintákat reflexív módon bemutató valódi biográfiai vagy pszichotörténeteknek, a szociokulturális háttér feltárásához elengedhetetlen dokumentarista stílusjegyeknek a hiánya arról árulkodik, hogy a játékfilmkészítésben sem az

alkotók, sem a nézők nem érettek még a kisebbségi és többségi azonosságtudatra vonatkozó lényegi kérdések feltevésére.

Azoknak a folyamatoknak a lenyomatait, amelyek a roma kulturális életben zajlanak, és amelyeket joggal tekinthetünk Lévi-Strauss nyomán a társadalmi emlékezés „hideg periódusa után bekövetkező forró időszakának”, a múlttal való szimbolikus kommunikáció révén a jövőteremtés és ezáltal a közösségformálás műveletének, hiába is kérnénk számon a magyar játékfilmekben, még ha az alkotók között több roma származású művészt találunk is.

Alapvetően hiányzik az az etikus, felelősségteljes alkotói hozzáállás, amellyel megkísérelnék a rendszerváltozás óta zajló – a cigányság életében, kultúrájában különösen nagy szerepet játszó – társadalmi folyamatok feltárását. A formakeresés helyett a cigány tematika és a műfajiség újabb gyakori összekapcsolódása sajnálatos, ám tanulságos tény. A romák integrálódását nemcsak segítő, hanem legalább annyira akadályozó politikai, társadalmi és kulturális érdekcsoportok harca nem elégséges magyarázat a szemlélet- és megközelítésmódokban jelentkező égető hiányokra; ugyanúgy jelzi a többségi társadalomnak – tudatlansága, érdektelensége és éretlensége folytán – körvonalaz(hat)atlan szerepeit is ezekben a folyamatokban.

JEGYZETEK

1. A tanulmány egy kutatás keretében készült, amelyet a Magyar Mozgókép Közalapítvány támogatott. A dolgozat írása közben Gelencsér Gábor filmtörténész és Szuhay Péter antropológus hasznos tanácsokkal, segítő bírálatokkal láttak el, melyeket ezúton is nagyon köszönök.
2. A vizsgált filmek listája a tanulmány végén található. Jeleznem kell, hogy egy olyan nagyjátékfilm nem szerepel az elemzettek között, amelynek megjelenését óriási bukás követte: Szabó Ildikó *Chacho Rom. Az igazi cigány* című műve (1999). A német–magyar koprodukcióban készült mű „szövevényes cigánytörténelem mesékkel és vérvalósággal”; a filmszemlés bemutató után gyakorlatilag eltűnt. Nem szerepel az elemzésekben még néhány olyan kisjátékfilm sem, amelyek marginális alkotásoknak tekinthetők, melyeket elenyésző számú közönség láthatott, s melyeket a filmszemlén az előzsűri nem válogatt be a versenybe sem. Kettő közülük fiatal roma színészek rendezése: Király Márk *Valami angyali* (2004) és Nyári Oszkár *Hadmennyen* (2004), a harmadik pedig egy dokumentum-kisjátékfilm: Tóth Sándor *A Kör* (2005) című alkotása. Bár ezek az önreprezentációs módok kutatásához lennének alkalmasak, ismeretlenségük miatt (csakúgy, mint a Szabó-film esetében) eltekintettünk elemzésüktől.
3. A művészetpszichológia és közönségszociológia határán végzett, számunkra érdekes kutatási eredményeit két művében foglalta össze Halász László (Halász 1974; Halász–Sípos 1969).
4. Francesco Casetti egy fejezetet szentel a különböző filmszociológiai irányzatok ismertetésének, de Siegfried Kracauer művén kívül a területet kutató szerzőktől nem jelentek meg írások magyar nyelven (Casetti 1998:104–126).
5. Bernáth Péter értékes elemzésében az adott időszakban készült tizenegy játékfilmet vizsgál, és olyan összefüggések feltárására vállalkozik, amelyek a roma karakterek és a magyar többségi társadalom önképe között állnak fenn. Ezenfelül elemzi azokat a cigányság felé irányuló többségi attitűdöket, amelyek ebben az időszakban jellemzőek voltak. Következtetéseit érdemes összevetnünk a harminc–ötven évvel később készült alkotásokról szóló elemzésekkel.

6. Gauder Áron: *Nyócker!* (2005); Oláh J. Gábor: *Rap, revü, Rómeó* (2005); Pejó Róbert *Adrian Dallas Pashamende* (2005).
 7. Claire Johnstont Francesco Casetti idézi könyvének a feminista filmelméletekről szóló fejezetében (Casetti 1998:206–220).
 8. A párthatározat részletei a következő gyűjteményben olvashatók: Mezey, szerk. 1986:240.
 9. Sára Sándor a *Cigányok* című film forgatásáról egy interjúban beszél (Amaro Drom 2006. február).
 10. A korabeli sajtó ujjongva fogadta a fiatal rendező alkotását, és leginkább művének formai letisztultságát, szenvedélyes, erőteljes hangnemét dicsérte (Létay 1963).
 11. Sára egy visszaemlékezésben így összegzi célkitűzéseit: „Az a meggyőződés alakult ki bennem, hogy a filmet elsősorban az előítéletek, a faji megkülönböztetés ellen kell elkészítenem – lemondva a teljesség igényéről, vállalva bizonyos elfogultságot: siratóik szellemében együtt panaszkodva velük...” (Sára 1970:12).
 12. Fontos szereplői ennek a korszaknak a népművelői munkát végző Daróczi Ágnes, költők, írók (Bari Károly, Choli Daróczi József, Lakatos Menyhért, Kovács József és még sorolhatnánk), és olyan neves képzőművészek, mint Péli Tamás. Már a hatvanas években felfedeznek több rendkívül tehetséges naiv festőt, de „felkutatásuk” a Népművelési Intézet irányításával a hetvenes években vált rendszeressé: Az első – autodidakta cigány művészeket bemutató – kiállítást 1979-ben rendezték meg, itt többek között Orsós Jolán, Orsós Teréz, Balázs János, Balogh Balázs András művei szerepeltek.
 13. Az 1971-es és a két későbbi országos cigánykutatás eredményeit tartalmazza a következő kötet: Kemény–Janky–Lengyel 2004.
 14. Az idézet Schiffer Pál publikálatlan feljegyzéseiből származik. A Schiffer-hagyaték részben feldolgozott állapotban a Nyílt Társadalom Archivumban található, az idézet forrásául az ott elhelyezett dossziék jelzetét jelöltem meg.
 15. A beszélgetés érdekessége, hogy amint az a szereplők számára is világossá válik, a romani nyelvnek két, igencsak eltérő dialektusát beszélik: Cséplő Gyuri a vend, míg Rézműves Jóska a lovári nyelvjárást.
 16. Az anketók tapasztalatait Szekfű András foglalta össze egy tanulmányban: „Cséplő Gyuri”. *Közvélemény, cigánykérdés és egy film anketjai*. Az 1979-ben készült írás szintén a Nyílt Társadalom Archivumában elhelyezett Schiffer-hagyaték dossziéjában olvasható.
 17. A főszerepet játszó Rostás Mihályt, a szabolcsi cigányembert később Kovalcsik Katalin, a cigány népzene- és népmesegyűjtés egyik vezéregyénisége fedezte fel. Rostás kiváló mesemondónak bizonyult, számos mese feljegyzése az ő érdeme. Érdemes felidézni Kovalcsik Katalin Rostás-mesékről írt tanulmányának kapcsolódó részeit: „Rostás Mihály életútja tehát nem sokban különbözött attól a több száz vagy ezer szabolcsi és szatmári cigánytól, akiknek föl kellett adniuk hagyományos, apáról fiúra szálló mesterségüket, és a vidék kevésbé iparosodott volta miatt lakóhelyüktől távol, többnyire Budapesten vállaltak nehéz, fizikai segédmunkát. Élete nagy fordulata 1979-ben következett be, amikor főszerepet kapott Gyarmathy Livia *Koportos* című, cigányokról szóló filmjében. Ekkor úgy érezte, hogy ez az a lehetőség, amelyre egész életében várt: színészi teljesítménye révén nemcsak a magyarokkal válik egyenrangúvá, de hírnevet és dicsőséget szerez a cigányságnak is. Vágyai azonban nem váltak valóra: a hagyományos közösség elítélte, mint mindenkit, aki valamilyen módon kilép belőle. A másik oldalon sem volt szerencséje: még néhányszor hívták kisebb szerepekre, majd végképp bezárult előtte a filmgyár kapuja.
- Ezt a kudarcot Rostás Mihály sohasem heverte ki. Talán azzal is magyarázható az a cigány mesemondóknál szokatlan kitarítás és ragaszkodás, amellyel évek óta, újra és újra felbukkanva folytatja meséinek elmondását. Több éves ismeretségünk, mondhatnám barátságunk és a mi lankadatlan érdeklődésünk meséi iránt talán azt is bizonyítja számára, hogy tudására valahol

- mégiscsak szükség van. Ráadásul ez tudásának az a része, amelyet ő is a legnagyobbra tart: legjobb képességét, a mesemondást csillogtathatja előttünk, és ezzel esetleg elérheti másik célját is, segíti a cigány hagyományok közkinccsé tételét.” (Grabóczi–Kovalcsik 1988.)
18. Az idézetet David Bordwell használja szintén mottóként az *Elbeszélés a játékfilmben* című művének Godard-ról szóló fejezetében (Bordwell 1996:329); egyébként Colin McCabe *Godard: Images, Sounds, Politics* című könyvéből származik (McCabe 1980).
 19. Talán merész feltételezés, hogy Szederkényi az orvosi kísérlet és a filmes rögzítés aktusának metaforációjával Claude Lévi-Straussnak a primitív és civilizált, vagy hideg és forró társadalmakról alkotott elméletére is utalhatott. A haladásról, a kulturális vívmányokról alkotott elképzeléseinket gyökeresen átalakító, a természeti népek szóbeliségen alapuló – a kiváló tudós által konzerváló, fagyasztó jellegűnek nevezett – kultúrájához való viszonyunkat formáló elméletekre utalva egy elemzője a következőket emelte ki gondolataiból: „Claude Lévi-Strauss értett ahhoz, hogy a »civilizáltak« paradoxonát hangsúlyozza, ő maga saját társadalmának haladáshívó ideológiáját támadja rámutatva arra, hogy ez a társadalom éppen abban a pillanatban kezd el érdeklődni az alacsonyabb szinten álló társadalmak kutatása iránt, amikor a haladás nevében az eltűnésüket sietteti.” (Canguilhem 1998.)
 20. A szociológiai kutatásokat, a reformiskola módszereit, a Csenyétére látogató tudósok, művészek, pedagógusok visszaemlékezéseit a *Csenyéte antológia* című kötet tartalmazza (Kereszty–Pólya, szerk. 1998). Az *Iskolakultúrában* két írás jelent meg Csenyétéről: Pólya Zoltán visszaemlékezései *Kilenc év Csenyétén* címmel (Pólya 1999) és Várnagy Elemér recenziója (Várnagy 1999). Szelényi Iván és Ladányi János a csenyétei cigányság történetét feldolgozó tanulmányukban így jellemzik a települést: „Csenyéte tehát a hazánkban kialakulóban lévő kiskalusi cigány gettó jó példájának tűnik. A kiskalusi cigány gettó több szempontból is számot tarthat a társadalomkutatók érdeklődésére. Mindenekelőtt itt egy új, és legjobb tudásunk szerint számát és társadalmi jelentőségét tekintve növekvő súlyú jelenséggel találjuk szembe magunkat, ami a hazai cigányság nyomorúságának új fejezetét jelentheti. A többségi társadalomtól már térben is teljes mértékben elkülönülő kiskalusi cigány gettó mintegy az észak-amerikai indián rezervátumokra, vagy a dél-afrikai apartheid által létrehozott, teljesen szegregált népességzárványokhoz hasonlóan valóban áthidalhatatlan távolságot teremthet a cigányság és a többségi társadalom között. Elszakítja e két népességsoport »szimbiotikus« kapcsolatrendszerét, s a cigányságot megfosztja a megélhetés utolsó lehetőségétől is, teljes mértékben függővé téve őket az állami, egyházi és alapítványi jótékonykodástól.” (Ladányi–Szelényi 9.) (A kutatás kibővített formában szerepel a szerzők önálló kötetében: Ladányi–Szelényi 2004.)
 21. Lásd F. Havas:32.
 22. A film a rendező azonos címmel megjelent regényének mozgóképes adaptációja (Malgot 2001).
 23. Pataki Ferenc az identitáskutatókról szóló tanulmányában a következőképpen indokolja a pszichotörténeti kutatások fontosságát: „A pszichoszociális identitásnak megvan a maga *pszichotörténeti* oldala, ez azt sugallja, hogy tanulmányoznunk kell, milyen bonyolult módon fonódnak össze az élettörténetek a történelemmel. Ezért a pszichoszociális identitás vizsgálata három egymást kiegészítő tényezőtől – vagy talán egyetlen tényező három aspektusától? – függ, nevezetesen az egyén belső koherenciájától és a csoportjára jellemző szerepintegrációtól, korának vezéreszméitől és ideológiáitól, élettörténetétől és a történelmi pillanattól.” (Pataki 1988.)
 24. Az idézet Havas Gábor tanulmányából származik, de forrása: Cigányösszeírás 1895.
 25. A Horváth Rudolf csapatát zaklató csendőri intézkedésekhez az 1907-es dánosi rablógyilkosság szolgáltatott ürügyet. Ennek következményeit így jellemzi egy korabeli jogi szaklap: „Nemcsak a napilapok részéről, hanem szakjogászi részről is hangoztatták a cigányokkal szemben való legkíméletlenebb küzdelemnek, statáriális eljárásnak szükségességét. Különösen azt a kriminálpolitikai követelést hangsúlyozták, hogy az összes kóbor cigányokat össze kell fogni és életfogytiglani kényszermunkában tartani. [...] Amíg a cigányok kevés kivétellel mind helyet fog-

lálnak a magyarországi analfabéták tömegében, addig kegyetlen megtorló intézkedéseknek sem értelme, sem jogosultsága nincsen.” Részletek *A dánosi eset* című cikkből (Jogtudományi Köz-
löny 1907. 33; idézi Mezey, szerk. 1986.

26. A rendelet és végrehajtásának dokumentumai megtalálhatók a fent idézett kötetben.
27. A *Nyócker!* cigányképeinek és a századelő egyik legfontosabb élclapjának karikatúráit módunkban állt összevetni 2005. március 10. és április 3. között, a Millenárison rendezett *Képek, cigányok, cigány-képek* című fotókiállításon. Polyák Laura egyik elemzéséből tudjuk, hogy a *Borsszem Jankó* híres „Mucsá-sorozatának” grafikus Garay Ákos volt, korának híres fotográfusa, aki többek között vándorcigányokról is készített felvételeket. Épp emiatt a karikatúrák a tárgykul-túra egyes darabjait igen hűen, az élet egyéb területeit azonban sztereotip módon ábrázolják (Polyák 2002).
28. A film címe részben utalás a Romániában a valóságban is létező, Dallasnak nevezett cigányte-
lepre, amelynek lakosai valóban az óriási szemétkerakó hely guberálásából élnek. 1997-ben
Andrej Schwartz német filmrendező részben magyar stábbal *Auf der Kippe* címmel készített az
itt élőkről dokumentumfilmet. A „pashamende” jelző jelentése romani nyelven „mellettünk”,
erre utal a film angol címe is: *Dallas Among Us*.
29. A fő- és mellékszerepeket játszó színészekon kívül a legfontosabbak: Oláh J. Gábor muzsik
cigány család leszármazottja, a *Dallas* forgatókönyvírója Csemer Géza, zeneszerzője Kathy
Horváth Lajos, a *Nyócker!* forgatókönyvírói Orsós László Jakab és Damage (Orsós Jakab és Bari
Károly, a cigány értelmiség meghatározó alakjainak fiai).

IRODALOM

BÁRON GYÖRGY

2002 *A ház. Élet és Irodalom* 46(11):27.

BERNÁTH PÉTER

2002 *A távolságtartó megközelítés. Roma karakterek a két világháború közti magyar játékfilmben.*
Beszélő 7(7–8):107–114.

BIGAZZI SÁRA

2005 *A cigányok szociális reprezentációja: filmek és filmcímek.* *Pszichológia* 25(4):381–403.

BORDWELL, DAVID

1996 *Elbeszélés a játékfilmben.* Budapest: Magyar Filmintézet.

CANGUILHEM, GEORGES

1998 *Haladás – egy utópikus eszme tündöklése és bukása.* Internetcím: [www.c3.hu/scripta/lettre/
lettre30/05cang.htm](http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre30/05cang.htm).

CASSETTI, FRANCESCO

1998 *Filmelméletek 1945–1990.* Budapest: Osiris.

CIGÁNYÖSSZEÍRÁS

1895 *A Magyarországon 1893. január 31-én végrehajtott cigányösszeírás eredményei.* Magyar Sta-
tisztikai Közlemények, új folyam 9.

ERDŐS KAMIL

1959 Cigány Törvénytörés (Romani Kris). Néprajzi Közlemények 4(1–2):203–214.

ERŐS FERENC

1998 Etnicitás és identitás – a cigányellenesség dimenziói a mai magyar társadalomban. *In* Megismerés, előítélet, identitás. Erős Ferenc, szerk. 237–247. Budapest: Új Mandátum.

GELENCSÉR GÁBOR

2002 A Titanic zenekara. Stílusok és irányzatok a hetvenes évek magyar filmművészetében. Budapest: Osiris.

GOFFMANN, ERVING

1998 Stigma és szociális identitás. *In* Megismerés, előítélet, identitás. Erős Ferenc, szerk. 263–295. Budapest: Új Mandátum.

GRABÓCZ GÁBOR – KOVALCSIK KATALIN

1988 A mesemondó Rostás Mihály. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Ciganisztikai tanulmányok, 5./

HALÁSZ LÁSZLÓ

1974 A „Cigányok” című film hatásának összehasonlító vizsgálata. Budapest: MRT.

HALÁSZ LÁSZLÓ – SÍPOS KORNÉL

1969 Művészeti kommunikáció hatása a faji előítéletekre: egy cigánykérdésről szóló ifjúsági színmű vizsgálata 10–14 éves tanulók körében. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HANÁK PÉTER

1988 A másokról alkotott kép. *In* Úó: A Kert és a Műhely. 81–111. Budapest: Gondolat.

HAVAS GÁBOR

1999 Cigányok a szociológiai kutatások tükrében *In* A cigányok Magyarországon. Stratégiai kutatások a Magyar Tudományos Akadémián. Glatz Ferenc, szerk. 21–44. Budapest: MTA.

1998 Csenyéte Blues. *In* Csenyéte Antológia. Kereszty Zsuzsa – Pólya Zoltán, szerk. 32–38. Csenyéte–Budapest–Szombathely: Bár Szerkesztőség.

HIRSCH TIBOR

2004 Gyarmathy Livia: Koportos. Internetcím: <http://www.filmfortenet.hu/object.09c86489-ab2b-46c8-bc1c-d26e5dba2709.ivy>.

HORVÁTH RUDOLF

1979 A magyarországi kóbor cigányok eredete, életmódja, szokásai. Berecz Árpád, szerk. és bev. Szeged: József Attila Tudományegyetem. /Dissertationis ex Bibliotheca Universitas de Attila József, Nominatae 4./

KEMÉNY ISTVÁN – JANKY BÉLA – LENGYEL GABRIELLA

2004 A magyarországi cigányság 1971–2003. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

KERESZTY ZSUZSA – PÓLYA ZOLTÁN, SZERK.

1998 Csenyéte antológia. Csenyéte–Budapest–Szombathely: Bár Szerkesztőség.

KOLOZSI LÁSZLÓ

2005 A szemétdomb. Dallas Pashamende. Filmvilág 4:54–55.

LADÁNYI JÁNOS – SZELÉNYI IVÁN

1998 Adalékok a csenyétei cigányság történetéhez. In Csenyéte antológia. Kereszty Zsuzsa–Pólya Zoltán, szerk. 9–31. Csenyéte–Budapest–Szombathely: Bár Szerkesztőség.

2004 A kirekesztettség változó formái. Közép- és délkelet-európai romák történeti és összehasonlító szociológiai vizsgálata. Budapest: Napvilág.

LÉTAY VERA

1963 Friss szél. Filmvilág 3:18–21.

LOSS SÁNDOR – LŐRINCZ VERONIKA

2002 Romani kris a dél-békési oláh cigányoknál. Beszélő 7(9–10):146–152.

MALGOT ISTVÁN

2001 Cigány hold. Hely: Pont.

MCCABE, COLIN

1980 Godard: Images, Sounds, Politics. London: Macmillan.

MEZEY BARNA, SZERK.

1986 A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban (1422–1985). Budapest: Kossuth.

ÖRKÉNY ANTAL

2005 Cigány film vagy roma film? Filmvilág 48(6):8–10.

PATAKI FERENC

1988 Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései. In Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény. Erős Ferenc, szerk. 378. Budapest: Wesley János Lelkészképző Főiskola – Új Mandátum.

PÓLYA ZOLTÁN

1999 Kilenc év Csenyétén. Iskolakultúra 12:80.

POLYÁK LAURA

2002 Cigányok Mucsáról. Az élclapi karikatúrák cigányképe. Beszélő 7(7–8):89–96.

SÁRA SÁNDOR

1970 Vallomás a „Cigányokról”. Filmkultúra 3:12–15.

SHERIF, MUZAREF

1998 A fölérendelt célok szerepe a csoportközi konfliktus enyhítésében In Megismerés, előítélet, identitás. Erős Ferenc, szerk. 121–132. Budapest: Új Mandátum.

VÁRNAGY ELEMÉR

1999 Csenyéte antológia. Iskolakultúra 5:97.

ZSUGÁN ISTVÁN

1994 Szubjektív magyar filmtörténet. Budapest: Osiris.

AZ ELEMZETT JÁTÉKFILMEK LISTÁJA

Feldobott kő (Sára Sándor, 1968)

Meztelen vagy (Gyöngyössy Imre, 1971)

Cséplő Gyuri (Schiffer Pál, 1978)

Koportos (Gyarmathy Lívia, 1979)

Átok és szerelem (Mihályfy Sándor, 1985)

Romani kris – cigánytörvény (Gyöngyössy Bence, 1997)

Sitiprine (Kőszegi Edit, 1999)

A cigány hold (Malgot István, 2001)

Paramicha vagy Glonci, az emlékező (Szederkényi Júlia, 1993)

Tündérdomb (Szőke András, 2000)

Országalma (Czabán György – Pálos György, 1998)

Kísértések (Kamondi Zoltán, 2001)

Dallas Pashamende (Pejo Robert Adrian, 2005)

Nyócker! (Gauder Áron, 2004)

Rap, revü, Rómeó (Oláh J. Gábor, 2004)

ANDREA PÓCSIK

Selected pictures of Gypsies. Representation of Gypsies in Hungarian movies from the 1960s until today

This essay examines Hungarian movies that were produced in the period between the 1960s and 2000s on the basis of a thematic selection. It focuses on films that can be related to Gypsies living in Hungary. These movies will then be analysed according to different (sociological, anthropological etc.) viewpoints. The main question is what kind of representation they produced of this ethnic minority. It will also be paid attention to film historical antecedents and possible future directions. The study is aimed to show the ways these movies depicted the changes that occurred in the lives of Gypsies beginning in the 1960s and continued after the 1990s.

2006 9 (2):241–285.
Tabula

285

BÓCSI KRISZTIÁN

Diósgyőri hétköznapiak

Az Északi-középhegység földrajzi adottságai tették lehetővé a mai Borsod-Abaúj-Zemplén, illetve Heves megye területén kialakuló és a 18. század végétől jelentős fejlődésnek induló nehézipar működését. A majd három évszázados „sikertörténet” a 21. század végére lezártnak, befejezettnek tűnik. Az itt látható képsorozat ezen folyamat végóráiba ad bepillantást.

A nehézipar szinte egyenletesen élte itt virágkorát egészen az 1920-as területvesztésekig. Azután a második világháború után, az akkori politikai irányításnak köszönhetően újabb fellendülésbe kezdett, de az 1989-es rendszerváltás után gyors hanyatlás következett be.

Az itt élő, sok esetben idetelepített „emberanyag” is formálódott a helyi nehézipar sorsának alakulásával. Az évszázadok alatt létrejött helyi munkásosztály sajátos, rá jellemző kultúrával rendelkezett. Mindennapi tevékenységük alapvetően meghatározta életmódjukat.

A szocialista rendszer propagandájában megbecsülésük igen magas szintű volt. A rendszerváltás után viszont hirtelen és radikális törés következett be. Több tízezer veszítették el munkahelyüket, megélhetésüket és önbecsülésüket.

A tájat, illetve a munkásság környezetét meghatározó ipari létesítmények a fölöslegessé válás, a kihasználatlanság miatt, illetve az új vállalkozások útjában állva szintén pusztulásra ítéltetnek.

A fotók több helyszínen, több időpontban készültek 2003 során. A munkáséletmód vagy a nehézipar antropológiai vizsgálatával kapcsolatban csak felületes ismereteim vannak, ezért az anyag egy eltűnt életmód illusztrációjaként született.

KRISZTIÁN BÓCSI

Weekdays in Diósgyőr

This photo-essay is about the weekdays of the workers from Diósgyőr, a town which was once one of the main centres of Hungarian heavy industry.

Tabula
2006 9 (2):286.

286

Kunst aus Afrika. A berlini etnológiai múzeum megújult Afrika-kiállítása

A modern múzeumok korában a látogató műalkotásokkal, esztétikai vonásokkal bíró tárgyakkal találkozott a művészeti múzeumokban, és etnológiai tárgyakkal az etnológiai, néprajzi múzeumokban. Nem volt kérdés, hogy minek számít, és milyen múzeumba kerül egy francia művész szobra vagy egy afrikai országból származó, ismeretlen helybeliek által készített fafaragás. Azonban egyre inkább világossá vált és válik, hogy ez a szemlélet egyáltalán nem ártatlan, nem tekinthető egyetemesen érvényesnek, hiszen a nyugati világ terméke, akárcsak maguk a kategóriák is. Az alábbiakban arról lesz szó, hogy milyen választ ad egy nagy múltú etnológiai múzeum ezekre a kihívásokra.

Ez a múzeum Berlin Dahlem nevű kertvárosában található, szép régi villák között egy modern kockaépület. Amikor elmentem megnézni a *Kunst aus Afrika* című kiállítást, még tartott a németországi foci-világbajnokság, s aznap Ghána játszott az Egyesült Államokkal. Berlinnek szinte minden négyzetméterén követni lehetett a meccset, és még a múzeum aulájában is ott lógott egy nagy vetítővászon. Körülötte pedig ghánai zászlót lengető ghánaiak és szimpatizánsok. Meglepő látvány, mivel Berlinben nincs olyan sok afrikai, s a korábbi meccseken, amikor Ghána játszott, nem találkoztam ennyi színes bőrével, mint most itt, a kertvárosi múzeumi aulában. A meccs előtt ghánai dobosok koncerteztek, énekeltek, a közönség sört vehetett az aulában felállított bárpultnál, mindezt nyilvánvalóan a múzeum szervezte így. Áttételesen, mondhatni, Ghánának szurkolt, de legalábbis teret biztosított a városban egyébként kevésbé reprezentált fél táborának, annak amelyhez a termeiben és raktáraiban őrzött tárgyak alapján közelebb érezheti magát. A hangulatos program ellenére ez egy kicsit zavarba ejtett.

A dahlemi épület óriási, 17 000 négyzetméter, s itt található nemcsak az Etnológiai Múzeum, hanem az Indiai Művészet, a Kelet-Ázsiai Művészet, részben az Európai Kultúrák Múzeuma is (a korábbi Néprajzi Múzeum). Mind állami múzeum, azaz a Staatliche Museen Berlin intézményei közé tartozik. Maga az Etnológiai Múzeum rendkívül gazdag gyűjteménnyel rendelkező, nagy múltú intézmény, 1873-as alapítása óta több mint ötszázezer tárgyat gyűjtött össze az Európán kívüli világból.

A gyűjtemény kiállítandó részét elsősorban földrajzi helyszínek szerint rendezték el: az Amerikát, Kínát, Afrikát és a Csendes-óceán szigeteit bemutató tárlatokon kívül a múzeumban található még egy *Hangszeretnológia*-részleg, a gyerekeknek szánt *Junior-museum* és két időszakos kiállítás. Az utóbbiakhoz és az Afrika-kiállításhoz képest a többi tárlat egy korábbi múzeumi világot tükröz. Például *A Csendes-óceán szigetei* című kiállítás két egymás fölötti, óriási teremben található. Számtalan válaszfal osztja fel ezeket a tereket, azokban helyezkednek el a vitrinek, s bennük sorakoznak a tárgyak tematikus csoportokban. A háttérben többnyire fekete-fehér fotók és rajzok láthatók, az etnológusok által készített képek az ottani emberekről és tárgyokról. A vitrineken kívül nagyobb tárgyakkal is találkozhatunk: egy-egy ház és tucatnyi hatalmas csónak és hajó. Kihalt,

félhomályos termek, a távolból vízesés hangja hallik, de valójában feltehetően csak a légkondicionáló, a hajók között mélyen a távolban egy tévén dokumentumfilm megy, egyiket vitrinnél nagyon halkán zene szól. Emészthetetlenül sok tárgy, látogató egy sem.

Mindehhez képest kíván a *Kunst aus Afrika* valami mást nyújtani. A kiállítást 2005 nyarán nyitották meg Dahlemben, de már előtte hatalmas karriert futott be Braziliában, ahol egymilliónál több látogatója volt. Tavaly pedig már Berlinben nyitották meg, és városszerte reklámozták a „Nur 15 Minuten bis Afrika [Afrika csupán 15 percre van innen]” feliratú plakátok. Ha az ember még ott, a plakát környékén szállt fel a metróra, akkor a gyors szerelvényeknek köszönhetően negyedóra múlva máris Dahlemben lehetett. A plakát üzenete egyrészt az, hogy az Etnológiai Múzeum valójában nincs is olyan messze, mint ahogy az a köztudatban él. Másrészt pedig, hogy most azért is érdemes oda ellátogatni, mert ott lesz „Afrika”.

A múzeum Afrika-gyűjteménye közel hetvenötezer példányra rúg, ezek közül körülbelül kétszázal lehet az új kiállításban találkozni. A *Kunst aus Afrika* egyik legnagyobb tulajdonságaként ünnepezték a belső tér minimalizmusát. Odabent szinte teljesen sötét van, feketék a falak, a padló és a mennyezet, csak a vitrinek, azaz a tárgyak világítanak fehéren. Mindez a nagy sötétségben néha túlságosan vakító, máskor meg álomszerűvé, valószerűtlenné teszi az ottléteket. A szándék világos: minden figyelmet a tárgyakra irányítani. A kiállítás négy szekcióból áll, ezek: Művészettörténet, Absztrakt szobrászat, Performance, Design.

Az első teremben a jobb oldali fekete falon viszonylag hosszan olvasható a bevezető szöveg, amelyben a rendezők leírják, hogy ezúttal műalkotásokként találkozunk a tulajdonképpen már – *etnológiai tárgyakként* – ismert darabokkal. A bal oldali falon egy nagy Afrika-térkép lóg, rajta világító pontok jelzik, hogy honnan, mely országokból származnak a kiállított alkotások. A terem közepén négy darab dél-nigériai uralkodói mellszobrot helyeztek el. A legrégebbi és a legújabb között közel hétszáz év a korkülönbség. Mindez *Művészettörténet* cím alatt azt sugallja, hogy a rendezők szerint Afrikában is lehetséges művészettörténetről beszélni, hiszen azt látjuk, hogy hét évszázad alatt hogyan változtak Dél-Nigériában az uralkodói mellszobrok. Ezekről nem messze, közös vitrinben néhány afrikai szoborral található Ernst Ludwig Kirchner *Die Stehende* című szobra, ha úgy tetszik, az expresszionista szobrászat, illetve a klasszikus modern egyik dokumentuma, amelyet a kiállításnak a Berlini Nemzeti Galéria kölcsönzött. Több hasonlóságot is fel lehet fedezni köztük és a mellette lévő szobrok között. Nem találunk hosszú szövegeket, amelyek a konkrét tárgyakról háttér-információkkal látnának el, csak visszafogott táblák láthatók, ahol lehetséges, névvel, címmel, dátummal, származási országgal.

Az *Absztrakt szobrászat* szekcióba kétféle szobor került. A prospektus szerint: *Művészet és politikai hatalom. A művészet a világ egyensúlya fenntartásának szolgálatában.* Olyan szobrokat válogattak ide, melyeknek funkciója egyrészt az uralkodó hatalmának legitimálása, megerősítése, másrészt hogy egy párhuzamos világgal (istennel, ősökkel) való kommunikációban, avval hozzon létre kozmikus egyensúlyt az ismert világban.

A *Design* szekcióban javarészt nagyon szép és formás használati tárgyakat és ékszereket állítottak ki. Elsősorban a szekció modern hangzású neve az, ami felhívja a figyelmet az új perspektívára, akárcsak a *Performance* név is. Ez utóbbi a kiállítás egyik legérdekesebb fejezete maszkokkal és hangszerekkel. Sorakoznak a maszkok egymás mellett, követni lehet rajtuk a történeti változásokat, majd pedig egy vetítővászon elé érünk,

amelyen különböző filmfelvételeken használat közben látjuk őket. Ami korábban rítus volt, itt a rendezők szándéka szerint performance, azaz művészet.

Ahogy már írtam, a *Kunst aus Afrika* tudatos próbálkozás a korábbi ábrázolásmóddal való szakításra. A múzeum ezzel kívánta beharangozni gyűjteményének újfajta rendezését. A kiállítás tehát megpróbál szakítani a földrajzi, etnológiai csoportosítás tradíciójával, és a tárgyak művészettörténeti jelentőségét kívánja előtérbe helyezni, és ily módon egyfajta hangsúlyeltolódást létrehozni. A szándék nem pusztán rábírnivala a látogatót arra, hogy ezúttal műalkotásokként szemlélje a tárgyakat, hanem a rendezők ennek keretében néhány téves elképzelést is szerettek volna felülírni. A már említett bevezető szöveg szerint a tárgyak alkotói korántsem névtelen emberek, sőt voltak köztük olyanok, akik – az első idézet tanúsága szerint – azért dolgoztak, hogy nevüket messze földön is megismerjék. Egy másik idézetből kiderül, hogy a beszélő tulajdonképpen pénzért farag, de szívesebben dolgozik kint a földeken, mivel faragás közben mindig koncentrálnia kell, hogy tudja, vajon jól vagy rosszat csinál. A szöveg ezután három alaptételt szögez le. Egyrészt azt írja, hogy nem létezik olyan, hogy „afrikai művészet”. Nem létezik, mert Afrika túl nagy ahhoz, hogy egységes művészete legyen, s ha afrikai művészetről beszélünk, akkor a sokszínűséget takarjuk el. Másrészt tudatosítja a látogatóban, hogy az Afrikából származó művészet nem primitív. Harmadrészt pedig az Afrikából származó művészet nem redukálható pusztán vallásos, rituális művészetre.

A kiállítás két kurátora, Peter Junge és Paola Ivanov nyilvánvalóan tisztában van azal, hogy mibe vágta fejszóját. A *Kunst aus Afrika* hatalmas, színes katalógusában olvasható tanulmányaikból kiderül, hogy jól ismerik magukat a tárgyakat, azok kiállításának történeti változásait, a korábbi egyoldalú bemutatás buktatóit. Paola Ivanov az, aki leírja, hogy amikor az ember egy idegen kultúrát állít ki, akkor törvényszerűen és mindig a helyi kultúra számára interpretál, értelmez; hogy amit nagyvonalúan reprezentációnak hívunk, az valójában jelentéscsinálás, miközben önkényes kiszakítás és kiszajátítás történik. Az Afrika-kiállításokat tükörhöz hasonlítja, amely megmutatja, hogy Európa milyennek látja Afrikát. Az utóbbiról mint európai találmányról is beszél. Hiszen mindaz, ami a kiállításon látható, az nem ugyanaz, ami eredeti környezetében volt. Ivanov szerint tehát Afrikát mint olyat nem lehet bemutatni, és minden próbálkozás valójában európaira lefordítani és ekképpen integrálni próbál (Ivanov 2001:351–354). Ennek a reflexív hozzáállásnak pedig már része az, hogy többé nem is akarja magát a földrészt bemutatni az európai nagyközönségnek. A tárgyakhoz fordul, hiszen azok vannak ott a múzeumban, azokkal kell kezdenie valamit.

Tegyük hozzá, a tárgyak kiállításának van egy megszokott módja, tradíciója, amely rajtuk hagyta nyomát, s ezért elképzelhetőnek tartom, hogy sok látogatóban fel sem merül, hogy a kiállítás alapjaiban kíván különbözni a korábbiaktól. S nem pusztán azért, mert itt is lehet tematikus csoportosítást, vitrineket és Afrika-térképet találni, hanem mert ugyanazokról az akár százötven–kétszáz éves tárgyakról van szó, amelyek ezelőtt is a múzeumban voltak.

Művészet Afrikából? A tárgyak alapján egy ötven–száz–százötven éves Afrikáról beszélünk, amelyet nem lehet egyszerűen csak Afrikának nevezni, ráadásul úgy, hogy azóta már ezen a földrészen is megjelent az európai értelemben vett művészet és művész, és mindeközben a cél annak megcáfolása, hogy „afrikai művészet” mint olyan létezik.

A tárgyak gyűjtésének, csoportosításának és kiállításának története van, amely nyomot hagyott a tárgyakon, s amelyet a kurátorok maguk is jól ismernek. Ennek egyik sajátossága, hogy a legutóbbi időkig nem merült fel a kérdés, hogy a nem nyugati tárgyaknak valóban európai múzeumokban van-e a megfelelő helyük, még akkor sem, ha ez azt jelenti, hogy a származási országokban nem találkozhatunk már a legértékesebb példányokkal (Clifford 1988b:221). Az etnológiai tárgyak gyűjtésének egyik érdekessége, hogy tulajdonképpen egy időben kezdődött az etnológia tudományának születésével. A birodalmi Németországban a 19. század végén és a 20. század elején mind a tudomány fejlődése, mind a gyűjtemény gyarapodása rohamtempóban zajlott. A 19. és 20. század fordulójára a németországi etnológiai múzeumoknak együtt volt a legnagyobb gyűjteményük az egész világon. Azonban fontos megemlíteni, hogy a gyűjtést csupán közvetve és nem annyira jelentős mértékben vezérelték kolonizációs szempontok. Ahogy Glenn Penny írja szellemesen, a kolonizáció egy ideje már „szexi téma”, azonban nyitott kapukat döngetnénk, ha mindent arra fognánk (Penny 2002:13). Természetesen a gyűjtés, a rendszerezés, a kiállítás is mind arra való tevékenységek, hogy az ember a világot sajátjává tegye, de a németországi etnológiai gyűjtést elsősorban más jellegű tudatos szempontok vezérelték. Adolf Bastian, e folyamat vezéregyénisége a német etnológia és a berlini etnológiai múzeum megalapítója; háta mögött többpolcnyi életmű és huszonöt külföldön töltött év volt. Írásai alapján ő már az alapítás időszakában (1873) tisztában volt azzal, hogy a „kultúra” terminust többes számban is lehet használni (Penny 2002:35). Tudatos céljának tekintette, hogy az etnológiai gyűjtéssel kultúrákat gyűjtson. Humboldti humanista alapokra épült ez az ars poetica, kozmopolita víziók és internacionális tudományfelfogás mellett: a végső cél egy hiánytalan gyűjteménnyel az „emberiség” teljes, harmonikus történetének rekonstruálása, olvashatóvá tétele.

A hatalmas egzotikus gyűjteményekkel rendelkező múzeumok egy idő után presztízsfunccióval is bírtak, a körülöttük lévő város nem számított többé kisvárosnak. A múzeumi munka professzionalizációjával, illetve azzal, ahogyan anyagi támogatás fejében az állami és más intézmények behatoltak a múzeumok életébe, egyre inkább a távolabbi múltba veszttek az eredeti ideálok. A gyűjtés és a rendszerezés világosan meghatározott szabályok szerint zajlott, s bár azután az 1920-as években „primitív művészet” címszó alatt is kiállítottak tárgyakat, ennek semmi köze sem volt ahhoz, hogy a látogatók figyelmét felhívják a tárgyak „szépségére”. Mint „primitív művészet”, ezek a tárgyak is – akár csak a többi etnológiai tárgy – Afrikát reprezentáltak, s valójában egyetlen kapocsként szolgáltak az afrikai múlthoz. Emellett megjelenítői voltak az adott törzsnek – *one tribe, one style* –, azaz például egy konkrét törzstől származó maszk etnográfiai metonímiája volt a törzs kultúrájának (Clifford 1988b:220).

De mi is a különbség egy etnológiai kiállítás és egy „valódi” művészeti tárlat között? Mi a különbség etnológiai és művészeti tárgyak között?

Például az, hogy az utóbbiak mögött szellemet, alkotót, tudatos szándékot, míg az előbbi mögött egy népet, egy korszakot szokás feltételezni. Az utóbbiak a nyugati civilizáció dokumentált történetének részei, míg az előbbiek egy kultúrát reprezentálnak (Price 1992:126–127). A törzsi alkotások – ebben a rendszerben – egy mitikus, nem történeti időből származnak, s az a veszély fenyegeti őket, hogy eltűnnek a múltban, amennyiben senki sem menti meg őket. A nyugati világ egyértelműen paternalista viszonyban van velük, s ez a kapcsolat még akkor is tart, amikor már egészen más értelemben törté-

nik a megmentés: Sally Price írja, hogy azok, akik immár műalkotásokként prezentálják a törzsi tárgyakat, tevékenységüket szívesen nevezik *mentőműveletnek* (Price 1992:132).

Amiről szó van: amint egy etnológiai tárgy érdekesnek találtatik arra, hogy ebbe az új kontextusba kerülve műalkotássá váljon, megnő az értéke. Nem kérdés, hogy egy műalkotásnak nevezett tárgyért többet is szokás fizetni, az pedig értelmetlen kérdés, hogy az etnológiai tárgyaknál értékesebbek-e a műalkotásokként prezentált tárgyak. Ez olyan lenne, mintha azt kérdeznénk, hogy szebbek-e. Viszont a lehetetlen kérdés ellenére az utóbbiakat értékesebbként szokás kezelni.

Erről is szól az egyik legnagyobb visszhangot kiváltott nagyszabású kiállítás, amely műalkotásokként mutatott be törzsi tárgyakat. A *„Primitivism” in the 20th Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern* című kiállítás 1984 decemberében nyílt meg a modern művészet egyik legfőbb kanonizáló intézményében, a New York-i Modern Művészetek Múzeumában (MOMA). A kiállítás rendezői, William Rubin és Kirk Varnedoe azt kívánták a látogatók számára világossá tenni, hogy a törzsi és a modern (művészet) között rokonság, sógorság, hasonlóság, vonzás (mindezt jelenti magyarul az *affinity* szó) van. Itt egymás mellé került Picasso festménye és az azt megihlető afrikai maszk. Az üzenet egyszerűen az volt, hogy ezek hasonlítanak egymásra, másrészt pedig az, hogy lám, a maszk volt előbb, mégis Picasso „másolata” az értékesebb: hogy lehet ez? Együtt álló törzsi és modern műalkotásokon követhette a látogató, hogy azok milyen sok tekintetben hasonlítanak egymásra. James Clifford (1988a) a kiállítást ebből a szempontból didaktikusnak nevezi, mondván, a rendezők a koncepció érdekében „modernnek kinéző” tárgyakat válogattak be a törzsi mezőnybe. Szerinte a kiállítás pusztán egyfajta optikai csalódást hoz létre, mert a néző valójában azt látja, ahogy a törzsi és a modern alkotások egyaránt és részben hasonló módon különböznek a korábbi nyugati művészeti alkotásoktól.

Emellett egy másik perspektívából is bemutatták a „sógorságot”. A kiállítás elmesélte, hogy a századelő modern művészei, Picasso és társai műalkotásokként fedezték fel a törzsi tárgyakat, erőteljes alkotásoknak tartották, gyűjtötték és másolták őket. Clifford erről azt írja, hogy a kiállítás mindehhez elfelejtette azt hozzátenni, hogy ezeknek a művészeknek is egy sajátos Afrika-képük volt, amelyet az afrikai fekete testek, azok ereje, erotikája, a fekete bokszoló vagy a dzsessz-zenész figurája, Josephine Baker művészete ihlettek, s amely egy mágikus, misztikus világot látott a „fekete kontinensben” (Clifford 1988a:198–199).

A *Primitivism* kiállítás úgy akarta tiszta műalkotásokként bemutatni ezeket a tárgyakat, hogy megpróbálta lehúzni róluk az etnológiai rétegeket, azaz kirekesztette mellőlük az eredeti kulturális kontextust, s felkérte a látogatót, hogy ezúttal a szépségükért csodálja őket. Mindezzel azt sugallta, hogy a kulturális háttérrel való foglalkozás az etnológus munkája, a művészet viszont univerzális, és kísérőinformációk nélkül is felismerhető. Clifford (1988a) cinikusan ezt nagylelkű vállalkozásnak nevezi, amelynek végén a törzsi modernné, a modern pedig még emberibbé válik, s arra hívja fel a figyelmet, hogy az a tény, hogy mindez nem először fordul elő, nem ünneplést, hanem kritikai diskurzust kíván.

Nem kérdés, hogy mindezt a *Kunst aus Afrika* rendezői sem gondolják másként, tisztában vannak a műalkotás-ként való bemutatás buktatóival és lehetőségeivel (lásd értéknövelés) is. Valószínűleg azzal sem vitatkoznának, hogy mind az etnológia, mind a

művészet európai találmányok, és hogy akár etnológiai, akár művészeti tárgyként kezelünk valamit, azzal a magunk számára fordítunk, értelmezünk, alakítunk. És ennek van egy kis kolonizáló hangulata, még ha most sem elsősorban erről van szó. De mit lehet egyáltalán tenni? Ezek a tárgyak régóta a múzeumban vannak, és a folyamatosan változó múzeumi környezetnek kell kezdenie velük valamit. (Az is abszurd lenne, ha megpróbálnák azokat visszaszolgáltatni. Kinek is? Így legalább bizonyos, hogy gondos kezek vigyáznak rájuk még sokáig, hogy épek és szépek maradjanak.)

Mind Sally Price (1992), mind James Clifford (1988a), miután az etnológiai és művészeti tárgyak különbségeiről és a fenti MOMA-kiállításról ír, előáll a maga javaslatával. Sally Price abban gondolkodik, hogy miként kellene szemlélni, szemléltetni, azaz bemutatni ezeket a törzsi alkotásokat. Amikor műalkotásokként próbáljuk nézni őket, akkor vagy a mitikus, rituális funkcióikra helyezzük a hangsúlyt, vagy pedig egy univerzális szépséget próbálunk bennük csodálni (anélkül, hogy a háttér-információkat ismernénk vagy kívánnánk). A helyes út szerinte e kettő között, félúton található (Price 1992: 141). Clifford (1988a) szerint azt kéne inkább tudatosítani, hogy az etnológiai tárgyak észlelése a nyugati ízlés megváltozásával változik. Olyan kiállításokra van szerinte szükség, amelyek rákérdéznek a művészet és a művészeti világ hatáira, s valóban „emészthetetlen”, „kinti” tárgyakat illesztenek be a képbe.

Mit tesz a berlini Etnológiai Múzeum és a *Kunst aus Afrika* kiállítás?

Megérkezve a múzeumhoz miért zavarba ejtő a Ghána-fesztivál? Az látszik belőle, hogy a múzeum változtatni akar saját magán, nem akar többé az lenni, ami volt, hogy nem akar semmilyen formában sem egy elnyomó, kolonizáló hatalom szolgálatában dolgozni. Viszont nem olyan egyszerű a tudatos változás, számtalan helyen látszanak még a régi minták, és az sem könnyű, hogy ne csupán azok látványos tagadását hajtsa végre.

A focimeccs köré szervezett esemény azt sugallja, hogy a múzeum nem akar többé templom lenni, ahol csak suttogva lehet beszélni, hanem beengedi a kinti világot. De a rendezvény alapján közelebb áll hozzá a ghánai válogatott, mint az amerikai. Vajon miért? Mert ennek a szurkolótábora esetleg kisebb, kevésbé reprezentált, a múzeum pedig támogatni akarja az ebben a tekintetben gyengébb felet? Vagy mert valahol büntudata lenne azért, mert régebben azt gondolta, hogy alkalmasabb a tárolásra és a kiállításra, mint ezek az országok? Vagy mert a falai között őrzött tárgyak alapján inkább érez közösséget Ghánával, mint az USA-val? Abszurd kérdések, és valószínűleg a múzeum részéről sem tudatos megfontolásról, hanem inkább automatizmusról van szó. Felmerül a múzeumi értekezleten, hogy ghánai dobosok doboljanak a meccs előtt, és automatikusan mindenki jó ötletnek találja.

A reklámlakátok jelmondata is – *Nur 15 Minuten bis Afrika* – az egyik meghaladni kívánt felfogást tükrözi, miszerint a kiállítás látogatója Afrikával, a földrésszel kerül kapcsolatba. Vagy azt is jelentheti, hogy a járókelőket még a régi diskurzus nyelvén csalogatják be a múzeumba, azaz ki Dahlembé, hogy ott aztán szembesítsék őket az újjal.

És bár a bevezető szöveg leszögezi, hogy mi az, ami „már nincs”, annyi minden elmentmond neki: a szemben lógó Afrika-térkép vagy akár az a tény, hogy egy Afrika-gyűjteményről és egy etnológiai múzeumról van szó. Tudatos céljainak egy részét a múzeum hiába próbálja, nem érheti el, nem lehet eléggé önreflexív vagy korrekt. De ez nem pusztán a múzeum hibája. Az övé annyiban az, hogy nem ismeri fel a felvállalt feladat lehetetlenségét, hiszen úgy kíván egy gyakorlaton változtatni, hogy a korábbihoz ké-

pest értékesebb, hozzájuk méltóbbnak tartott pozícióba helyezi tárgyait. Azonban ennyi idő után a múzeumon mint intézményen belül valószínűleg nem létezik olyan pozíció, amely önmagában megoldaná a kérdést, mivel nem lehetséges *pusztán* tárgyakat nézni, és különösen nem lehet ebben az esetben, Európában, egy etnológiai múzeumban. Viszont a hozzájuk fűződő viszonyon keresztül lehet róluk beszélni. De ezt a lehetőséget nem használja fel a berlini kiállítás.

A *Kunst aus Afrika* univerzális, időtlen kategóriaként kezeli a művészetet azáltal is, hogy műalkotásokként állítja ki tárgyait, illetve azzal, ahogy szekcióit megnevezi. Mind a Művészettörténet, mind az Absztrakt szobrászat, a Design vagy a Performance lefordítanak és integrálnak, ráadásul a modern hangzás ellentmondásban áll a gyűjtemény tárgyainak korával.

Mindez mégsem jelentheti azt, hogy rossz kiállítás volna, mert azáltal, hogy más fényben, értéküket megnövelve mutatja be tárgyait, hozzájárul ahhoz, hogy azok többé ne *pusztán* etnológiai tárgyak legyenek, közvetett módon pedig részt vesz abban a folyamatban, amely az emberekben tudatosítja, hogy a művészet csupán relatív kategória, európai találmány.

IRODALOM

CLIFFORD, JAMES

1988a Histories of the tribal and the modern. *In* uó: The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art. 189–213. Cambridge: Harvard University Press.

1988b On collecting art and culture. *In* uó: The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art. 215–251. Cambridge: Harvard University Press.

IVANOV, PAOLA

2001 Aneignung. Der museale Blick als Spiegel der europäischen Begegnung mit Afrika. *In* Afrika-Bilder: Studien zu Rassismus in Deutschland. Susan Arndt, Hrsg. 351–371. Berlin: Unrast.

2005 [Cím nélküli tanulmánya.] *In* Kunst aus Afrika. Plastik – Performance – Design. Peter Junge – Paola Ivanov, Hrsg. 34–47. Berlin: DuMont.

JUNGE, PETER

2005 Kunst aus Afrika. *In* Kunst aus Afrika. Plastik – Performance – Design. Peter Junge – Paola Ivanov, Hrsg. 16–33. Berlin: DuMont.

LIDCHI, HENRIETTA

1997 The poetics and politics of exhibiting other cultures. *In* Representation. Cultural representations and signifying practices. Stuart Hall, ed. 151–222. London: Sage.

PENNY, H. GLENN

2002 Objects of culture. Ethnology and ethnographic museums in imperial Germany. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

PRICE, SALLY

1992 Objets d'art und ethnographische Artefakte. *In* uó: Primitive Kunst in zivilisierter Gesellschaft. 125–150. Frankfurt – New York: Campus.

WILHELM GÁBOR

Az anyagi kultúra és a háló

Carl Knappett: Thinking through material culture.

An interdisciplinary perspective.

Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005. 202 p.

A karcsú könyv az Ian Hodder és Robert Preucel által szerkesztett *Archaeology, Culture, and Society* sorozatban jelent meg. Knappett fiatal régész, az University of Cambridge munkatársa, aki elsősorban a Kelet-Mediterráneum régészeti kerámiájával foglalkozik. Célja a könyvvel tiszteletre méltó: a régészeti munkában is alkalmazható, ám interdiszciplináris alapokon álló anyagi kultúra-elmélet kidolgozására tesz kísérletet, mely szándéka szerint túllép a korábbi megközelítésekben tapasztalható és az anyagi kultúra vizsgálatára bénítóan ható kettősségeken.

A szerző szerint egy ilyen jellegű elmélet már régóta várat magára, annál is inkább, mivel az egyes társadalomtudományok között talán a régészet specializálódott legnagyobb mértékben az anyagi kultúra kutatására. Mivel a feladat meglehetősen összetett, a kidolgozandó elméletnek óhatatlanul interdiszciplinárisnak kell lennie, és ebben a szerző leginkább a kognitív tudomány, a pszichológia, az antropológia, a szociológia és a történettudomány eredményeire igyekszik támaszkodni.

Knappett munkája nem előzmény és folytatás nélküli – saját munkásságán belül sem. A könyvben kifejtett egyik központi téma, a tárgyak ágenciája már egy 2002-es cikkének is a gerincét alkotta (Knappett 2002). Megjegyzendő, hogy ez a *Journal of Material Culture* című folyóiratban – az anyagi kultúra antropológiai vizsgálatának központi lapjában – megjelent tanulmány hónapok óta a legidézettebb írásnak számít. A könyv megjelenésével egy időben a szerző Lambros Malafourisszal (University of Cambridge) közösen egy tanulmánygyűjtemény szerkesztésébe kezdett, mely az anyagi ágencia (*material agency*) különböző perspektívából való megközelítésére vállalkozik, *Material agency: towards a non-anthropocentric approach* címmel. A kognícióval és ágenciával kapcsolatos nézeteit újabban a modern művészetekkel kapcsolatban is felvetette (lásd Knappett 2006).

A könyv felépítése jellegzetesen keretes szerkezetű. Az első, bevezető fejezetben a szerző áttekinti a problémát, az anyagi kultúra elméleteiben tapasztalható kettősséget, és egyben felvázolja a könyv szerkezetét, az összefoglalásban pedig még egyszer hangsúlyozza a dualista karteziánus felfogáson való túllépés szükségességét mind a régészetben, mind az anyagi kultúra kutatásának valamennyi területén. Az egyes fejezetek ugyan csak az adott probléma bevezetésével kezdődnek, és rövid összeggzéssel érnek véget.

Knappett szerint az anyagi kultúra elméletileg és módszertanilag megfelelően meg alapozott kutatása csak mostanában kezdődött meg, ráadásul több társadalomtudomány-

ban egyidejűleg. A szerző szerint egy-egy diszciplínának ismernie kell a többiben folyó munkát, éppen ezért meg kell kísérelni kidolgozni egy interdiszciplináris elméletet. Mindez egyfajta hálózatként is elképzelhető – ez Knappett kedvelt metaforája. E hálózaton belül a régészet teljes jogú pontként van jelen.

E célhoz a karteziánus dualizmusok, melyek nemcsak a régészetet, hanem valamennyi társadalomtudományt jellemzik, feloldásán keresztül vezet az út. Mindehhez elsődlegesen az elme és az anyag, az ágens és az artefaktum közötti réseket kell áthidalni (3. p.), tágabb értelemben a gyakorlati és a nyelvi tudás, a cselekvés és a gondolkodás, a funkcionális és a szimbolikus területek kettősségét kell feloldani (9. p.).

E dualizmus sajátossága, hogy a tudás, az ismeretek alkotják a régészet (társadalomtudományok) kitüntetett tárgyát. A tudás helye az elme, a tárgyak és a cselekvések ennek feltárásához csak eszközökként kapnak szerepet. A tudás feltárása ráadásul eddig nyelvi analógiákon zajlott Knappett szerint. Mindennek következtében összerosódott a kommunikáció és a szignifikáció, ez utóbbi pedig a legtöbb esetben egyet jelent a szimbolikussal (legalábbis a régészetben alkalmazott elméletekben).

A dualizmusokat feloldó, általános tárgyelmélet kidolgozásához Knappett szemében (és könyvében) az ösvény annak tisztázásán keresztül halad, hogy a fizikai tárgyak az emberi szubjektumok világában milyen helyet foglalnak el. Ehhez először az embert egyidejűleg mint biológiai élőlényt, pszichológiai ágenszt, valamint társadalmi személyt kell felfogni. Ezután érdemes megnézni, hogyan illeszkednek a tárgyak ugyanezekbe a szerepekbe. A szubjektumok ilyen jellegű megértése a kogníció, észlelés és cselekvés, illetve jelentés és ágencia fogalmi segítségével lehetséges, és ezek azok a fogalmak, melyek révén az elme, cselekvés és anyag összefüggései megragadhatók. Mindehhez Knappett a kognitív tudomány és az ökológiai pszichológia modelljeire támaszkodik, elsősorban az élő és élettelen dolgok kapcsolatrendszerét kezelő hálózat- (*network-*) modellre, illetve Peirce szemiotikájára (10. p.). Ez utóbbi – az ágens szerepét a szemiózisban figyelembe vevő pragmatikai dimenziója révén – alkalmasabb a tárgyakkal kapcsolatos jelentés kezelésére, mint a nyelvi alapon nyugvó saussure-i szemiotika.

Az ily módon kidolgozott megközelítés tesztjét Knappett az összefoglaló előtti két utolsó fejezetben kísérel meg. Részben jelenkori hétköznapi és művészi tárgyak elemzésével, részben régészeti anyag értelmezésével.

Az anyagi kultúra megfelelő kezelésére alkalmas elmélet körvonalazásához Knappett több alapkérdést vesz számba. A kiinduló lépés számára az élő és az élettelen megkülönböztetésének kérdése. Mitől írható le élőként egy adott rendszer? Az utóbbi évtizedekben a válasz részben az élő rendszerek önszabályozó, *autopoietikus* rendszerként való jellemzésére összpontosított, Varela és Maturana elmélete nyomán. A szerző szerint az élő organizmus határai „ködösek” (*fuzzy*), nem húzhatók meg élesen, mivel folyamatként a környezettel való állandó *kapcsolatában* jellemezhető. Ez érvényes az emberi testre is, ahol mind külső, mind belső hibrid részek találhatóak. A példák között szerepel a művese, a vak ember botja, a számítógép. Az éles határ hiányát azután Knappett kiterjeszti a pszichológiai és a társadalmi szintre is. Az előbbi esetében az ágencia, az utóbbinál a személyiség kérdésének határa vetődik fel: mennyire „nyúlik át” az emberek esetében ez a tárgyi világba is? Knappett a továbbiakban a kognitív és társadalomtudomány néhány hálózatszemléletű megközelítésére támaszkodik. Ezek lényege, hogy a viselkedés feltételei között a környezet aktívan szerepel, részt vesz, azaz nem pusztán

háttérfeltétel, mely vagy lehetővé tesz valamit, vagy megakadályoz, hanem önmagától létre tud hozni meghatározott viselkedéseket embereken.

Innen folytatva több szálat követ Knappett. Egyrészt a Dan Norman által ismertté vált, a gibsoni közvetlen észlelés elméletén nyugvó *affordancia* fogalmát igyekszik beilleszteni formálódó elméleti keretébe, másrészt a Latour révén figyelmet kapott aktív hálózat (*network*) és szimmetria segítségével próbálja meg áthidalni a társadalmi és a materiális világ között lévő rést (szakadékot), illetve meghatározni a két terület közötti kapcsolatot – kerülve a dualista fogalmakat. A kapcsolat aszimmetrikus jellegét, mely mind a szociológiai, mind a materialista megközelítéseket jellemzi, Latournál (és Knappett-nél) felváltja a hibrid ágencia, mely szimmetrikusan és megosztva fedi le az emberi és a tárgyi világ részeit (30–31. p.).

Knappett módszere a különböző társadalomelméleti megközelítések közötti tájékozódásra és az ezekből való válogatásra viszonylag egyszerűnek látszik: azokat a modelleket igyekszik számba venni és a tárgy és a szubjektum viszonyára alkalmazni (majd később a példákban tesztelni), melyek kifejtetten relációs típusúak. Az alkalmazás pedig – általánosabb szinten – nem jelent mást számára, mint annak vizsgálatát az organizmus, az ágens és a társadalmi személyiség perspektíváiban, hogy mennyire képes a kiválasztott modell a szubjektum és az objektum között a „klasszikus” elméletekben felfedezhető karteziánus dualizmust megkerülni. Ily módon a relációs, hálózat típusú megközelítést (vagy ennek valamelyik konkrét változatát) egyaránt végigköveti az észlelés, a megismerés és a cselekvés területén.

A hálózat jellegű modell keretében Knappett tehát (Latour nyomán) rendszer (rendszerek) részeként kezeli mind a tárgyakat, mind a szubjektumokat. Hangsúlyozza továbbá, hogy az egyes elemek (szubjektumok, tárgyak) közötti határvonalat nem lehet pontosan megadni, az élő rendszerek szervezeteileg is nyitottak tehát, nemcsak az információ-, anyag- és energiacsere területén. Mindezek alapján a szerző a világnak egy olyan ontológiáját feltételezi, mely *nem hierarchikusan* tagolt. Az észleléskor az ingereket nem különböző szinteken dolgozzuk fel, azaz a fizikai ingerek nem egy magasabb szinten, *később* kapnak jelentést az észlelési folyamatban, hanem már eleve jelen vannak az ingerek forrásaiban. Ugyanígy az élő organizmus nem valamilyen magasabban szervezett dolog, mint a nem élő környezet, hanem a két típus egységet képez, nem választható szét, kölcsönösen – szimmetrikusan – átjárja egymást. Az észlelés ilyen jellegű felfogására a szerző központi példája a gibsoni közvetlen észlelés elméletében megjelenő, majd a pszichológus Normannél továbbgondolt *affordancia*. E felfogás szerint a környezetben lévő dolgok felépítésük révén *eleve* megengednek bizonyos cselekvéseket vagy sem, ehhez nincs szükség későbbi mentális folyamatokra, mérlegelésre, értelmezésre, összevetésre. A postaládát úgy alakítják ki, hogy belefér a nyílásába a levél, de más jellegű tárgyak nem. A postaláda tehát *támogatja*, megengedi a levelek bedobását, de korlátozza a nagyobb tárgyakét. Mindez a postaláda adott vonásainak függvénye. Norman elmélete ugyanúgy elkerüli mind a materialista, mind a mentalista álláspontot, mint Latouré. Knappett azonban nem titkolja, hogy e vonások *jellegével* kapcsolatban máig nincs egyetértés a kutatók között. Mennyire belső, független, kizárólag fizikai vonásról, illetve külső, relációs kapcsolatról van-e inkább szó? Mind Norman, mind Knappett a relációs, a használók és a tárgyak között található vonások mellett voksol. E vonások annyiban függetlenek, hogy az aktuális cselekvő ismeretei nem befolyásolják,

ám mindez csupán a használók által jön egyáltalán létre (49. p.). Az ilyen típusú relációs megközelítés nem korlátozódik az észlelés vagy a megismerés területére. A „közvetített cselekvés” (*mediated action*) címszó alatt szereplő elméletek, melyeket hagyományosan Vigotszkijra vezetnek vissza, a cselekvés nyelv és kulturális tárgyak révén való közvetítettségét emeli ki (54. p.). A tárgyak éppen ezért mint az elme, az ágens és a materialitás találkozási pontjai jelennek meg, melyek megtestesítik, azaz lehetővé teszik, megengedik, támogatják (vagy sem) a velük kapcsolatos cselekvéseket, feladatmegoldásokat (56. p.).

A kulturális tárgyak ráadásul rendelkeznek egy további fontos vonással (a természeti tárgyakhoz képest), ami lehetővé teszi, hogy a szerző a társadalmi kapcsolatokban is nyomon követhesse a tárgyak meghatározó szerepét, relációit. A kiindulópont itt Gell művészetelmélete (61. p.), mely a művészi tárgyat mint a létrehozók szándékait, társadalmi kapcsolatait megtestesítő, valamint a használókhoz közvetítő ágenseket kezeli (58. p.). Ugyanez az elv jellemzi Hutchins megosztott kogníciós (*distributed cognition*) elméletét is, ahol a megismerés, illetve a cselekvés nem korlátozható egy-egy individuumra, hanem a feladat megoldásában részt vevők között oszlik meg, és ahol a tárgyak éppen a résztvevők közötti kommunikációt, tájékozódást teszik lehetővé (60. p.).

Ha elfogadjuk, hogy a szerző számára az anyagi kultúra megközelítése szempontjából központi jelenségek, a kogníció, az ágens és a jelentés térben és időben megosztottan léteznek különböző szereplők között, akkor felmerül a következő kérdés: ezek a relációk milyen természetűek? A vizsgált megosztott kapcsolatok milyen szerveződési formában működnek? Knappett számára ebből következik a *hálózat* mint szerveződési minta beemelése az elméleti keretbe, nem utolsósorban azért, mert a hálózat megengedi az eltérő egységek összekapcsolódásainak egységes kezelését hibrid szerveződéseként. A „hálózat” terminus azonban önmagában többféle jelentésben használatos a tudományos irodalomban, éppen ezért a szerző egy önálló fejezetet szentel a különböző típusú hálózatmodellek taglalására, jellemzésére.

A szerzőnek ezenkívül még egy építőköre szüksége van az elméletéhez: a jelentés integrálására a felvázolt hálózatmodellbe. Itt a fő feladat a dolog mint anyag és a dolog mint jel integrálása egyetlen modellen belül, azaz a funkcionális és a szimbolikus jelentés kapcsolatának tisztázása (85. p.). Ennek nehézsége abból adódik, hogy a funkcionális és a szimbolikus jelentés modelljei a strukturalista modellekben nem találkoztak. Knappett ezért az állapotért a saussure-i szemiotikát tartja felelősnek, és ezért egy külön fejezetben igyekszik bemutatni a peirce-i szemiotika előnyeit, elsősorban a pragmatikai dimenzió integrálását a jelelméletbe.

Az összefoglaló előtti két utolsó fejezet egy-egy szándékolt alkalmazása a korábbi részekben vázolt elméleti keretnek. Az első közülük modern tárgyakkal foglalkozik, a második a szerző szűkebb kutatási területével, a Kelet-Mediterráneum régészeti kerámijával. Mindkét fejezetre jellemző egy-egy tárgytípus – modern, illetve régészeti kerámia – minél szélesebb körű hálózatba illesztése, a kapcsolódások (elsősorban szemiotikai) feltárása és leírása, valamint a cél, hogy eközben a szimbolikus és funkcionális jelentés dualizmusán túllépjen a korábban bevezetett *affordancia*, *korlát* (*constraint*), *kauzalitás*, *ikonicitás* és *indexikalitás* fogalmak segítségével.

Knappett fő célja könyvével, hogy a tárgyak jelentésének megragadásához egyetlen elméleten belül képes legyen összekapcsolni a pragmatikai és a szignifikatív dimenziókat

(166. p.). Ez a feladat szerinte nem választható el a materiális és a mentális közötti dualizmus áthidalása nélkül. Az eszközöket az ökológiai pszichológiából és a szemiotikából merítette, és a két területet az affordancia fogalmával igyekezett összefűzni.

A kísérlet véleményem szerint végül csak részben sikeres. A szerző méltánylandó szándékai, a megvalósítás lépései és buktatói azonban elég tanulságosak, hogy valamilyen mértékben foglalkozzunk velük.

A siker elmaradása szerintem részben arra vezethető vissza, hogy a szerző nem elég tájékozott a tárgyi világgal kapcsolatos elméletekben, módszertanban és irodalomban ahhoz, hogy a pillanatnyilag legfontosabbnak látszó csomópontokat, szempontokat kiemelje, és ezek figyelembevételével alkossa meg a rendelkezésre álló forrásokból a számára megfelelő elméletet, vagy legalábbis reagáljon az itt felvetődő problémákra, modellekre. A tárgyak társadalomtudományi és filozófiai megközelítéseiben kiugróan sokat foglalkoznak például a dolgok *egzisztenciájával*, *identitásával*, *kompozíciójával* és *egységével*. Mindez általában igaz – valamilyen mértékben – a dolgokkal, tárgyakkal és anyagrészekkel való foglalatosságra, ám ezen belül külön – és a mi szempontunkból kitüntetett – halmazt alkotnak az úgynevezett *hétköznapi* (fizikai) tárgyak (*ordinary objects*). Ezek azok a tárgyak ugyanis, melyekkel mindennapjaink során rendszeresen találkozunk.

Knappett nem foglalkozik a hétköznapi tárgyakkal mint olyanokkal, vagyis azzal a nehezen megkerülhető kérdéssel, hogy a dolgok miként jelennek meg a kultúra szereplői számára a mindennapok során. Ugyancsak nem követ egy másik lehetséges megközelítést sem, mely általában a társadalomelméletekben (Reckwitz 2002) vagy a társadalmi ontológiákban (Schatzki 2000) próbálja elhelyezni a tárgyakat, megnézve, hogyan viselkednek azok a különböző típusokban. Knappett e tekintetben ragaszkodik Latour *network*modelljéhez, akkor is, ha annak éppen a *szimmetriával* kapcsolatos elképzelései kapták ez idáig a legtöbb kritikát. Ezekkel a kritikákkal ráadásul nem akar szembesülni.

Hozzá kell tennem, hogy valamennyi jelentősebb tárgyelméletben a „hétköznapi dolog”, tárgy fogalmába az *élő* tárgyak legalább annyira beletartoznak, mint az élettelenek. Egy organizmus fizikai dolog is, *amellet* hogy él. Éppen ezért Knappett próbálkozása, hogy az élő organizmus fogalmát próbálja meg először meghatározni és elemezni, és azután *ehhez képest* az élettelenként felfogott tárgyakét, legalábbis indoklásra szorult volna. A későbbi elemzést mindenesetre nem segítette tovább, bár csaknem egy teljes fejezetben ezzel a problémával foglalkozik a szerző. Az külön kérdés, hogy az élő dolgok (organizmusok) miben különböznek az élettelenektől (például abban, hogy metabolizmust végeznek), illetve hogy ez a kérdés milyen perspektívában és mértékben izgalmas a társadalomtudományi megközelítésen belül. Észre lehet venni például, hogy az élő szervezet *egységének* és *identitásának* feltételei eltérőek az élettelenétől, ám az összehasonlítás minden ilyen jellegű elemzésben a második lépés csupán, és a hétköznapi, élettelen dolgok *bizonyos* sajátosságaihoz nyújthat kontrasztot.

Megint más a helyzet azonban az élő rendszerek határait illetően. Knappett ezzel kapcsolatban *amellet* érvel, hogy az élő szervezetek határai *fuzzyk*, elmosódottak (ami az entitások meghatározatlanságából következik). Itt nem derül ki, hogy a szerző szerint ez az elmosódottság ontológiai vagy szemantikai, esetleg mindkét értelemben érthető-e. Azaz a kérdés – leegyszerűsítve – az, hogy a világ meghatározatlan-e, vagy pedig a leírásaink, a nyelvi eszközeink mint (hiányos, korlátozott) eszközök okozzák ezt a jelenséget, vagy esetleg mindkettőről szó van. A kutatók többségének véleménye pilla-

natnyilag az, hogy nyelvi, szemantikai meghatározatlansággal mindenképpen számolnunk kell (Varzi 2001), egyesek szerint viszont maga a világ is meghatározatlan (Akiba 2004), mások szerint viszont nem az (Prinz 1998). Az egyes álláspontoknak természetesen más-más következménye van a dolgok leírására nézve, ráadásul a jelenség nem csak az élő rendszerekre érvényes, ám Knappettnél ez a probléma nem merül fel. Az élő és élettelen (és tegyük hozzá: az élettelen és élettelen) rendszerek közötti határok ráadásul *nem* feltétlenül önmagukban *fuzzyk*, hanem ennek milyensége azon is múlhat, milyen perspektívát választunk a leírásra. A határhúzás lehetősége és ennek élessége függhet például attól is, hogy a rendszer milyen típusú (illetve milyen felbontású) leírását adjuk meg (például külsőt vagy belsőt, esetleg nagy felbontásút vagy egészen mikroszintűt), illetve attól, hogy éppen kategorizálunk, leírunk vagy a dolog identitásának feltételeit adjuk-e meg. Az sem világos, hogy a határhúzás Knappettnél a hétköznapi világ tárgyaira vonatkozik-e (kulturális tárgyak), vagy a biológia, fizika tárgyaira (esetleg mindkettőre). A határ megadásának az eredménye ugyanis igen eltérő lehet ezekben az esetekben, és a társadalomtudományi érdeklődésnek nyilvánvalóan a hétköznapi tárgyaknál kellene kezdődnie.

Knappett – alapvetően Latour nyomán – mindenfajta dualizmus ellensége, illetve a dualizmus bármilyen megnyilvánulását igyekszik eltörölni (természetesen valamilyen nem dualista modell felkínálásával). A dualizmus elkerülése érdekében azonban Knappett nem ügyel arra, hogy sikeresen elkerülje az esszencializálás csapdáját. A tárgyakat és az élőlényeket ontológiai kategóriákként igyekszik leírni, noha a célja jóval inkább a vizsgált kultúrák sajátos viszonya, viszonyulása a tárgyakhoz, azaz hogy miként látják őket a tárgyakat, hogyan használják őket, egyáltalán miképpen *jelennek meg* a tárgyak a gondolkodó és cselekvő szubjektumok számára. Itt tehát nem feltétlenül az a legizgalmasabb kiindulópont, hogy mi is valójában a különbség az élő és élettelen dolgok között (mint ahogyan Knappett ezt hosszasan fejtegeti), hanem hogy miként kezelik az egyes közösségek a környezetüket, többek között a „tárgyakat”. Ezen belül éppen az az egyik kérdés, mit tartanak tárgyaknak, miként és miktől különítik el az idetartozó dolgokat az emberek (természetesen, ha van egyáltalán ilyen megkülönböztetés, de ez itt empirikus kérdés). Nehezen kerülhető meg természetesen egy ilyen vizsgálat során az a probléma, hogy miképpen viszonyulnak a hétköznapi dolgok a dolgok egyéb, például természettudományos ontológiájához, de ez a lépés megint csak a második hullámban tehető meg, miután tisztáztuk a hétköznapi tárgyak mibenlétét.

Ugyancsak felvethető Knappett álláspontjával kapcsolatban, hogy miért is nem jók a dualista fogalmak a társadalomtudományon belül, mi is a baj velük? Itt csak jelzem, hogy az éppen a szerző által ostromozott materiális és mentális jellegzetesség, vonás megkülönböztetése egy adott ontológián belül nem azonos a karteziánus típusú anyag és elme szétválasztásával. A dolgok fizikai és mentális vonásainak elkülönítése teljesen más alapon működik, mint például a karteziánus szemléletben uralkodó szubsztanciadualizmus. Természetesen vannak érvek egy ilyen jellegű szétválasztás *ellen* és *mellett* egyaránt, sokak szerint viszont egy ilyen szétválasztás *nélkül* igen nehéz bármit is mondani a *kognitív* folyamatokról (lásd Chakraborti 2005).

Knappett egyáltalán nem alkalmazza a skandináv régészek (például Olsen 2003; Yarrow 2003) újabb eredményeit (noha ezek gyakran szintén a latouri *network*elméletre alapoznak, és ennek alkalmazásában vagy ismertetésében jóval szisztematikusabbak a szerző-

nél), a tárgykutatás filozófiai irodalmát szintén nem forgatja (mondjuk Dipert 1993; Smith–Casati 1994; Hawley 2001), és ugyancsak nem foglalkozik a tárgy hétköznapi kategorizálásának (kognitív) pszichológiai (Knappettnél például teljesen hiányzik a *Spelke-tárgy* fogalma), illetve kultúraközi pszichológiai vizsgálatainak (például Landau–Smith–Jones 1998; Malt et al. 1999; Bolton 2001) eredményeivel (legalábbis könyvében ezeket az eredményeket és munkákat hiába keressük). Nem szerepel nála Daniel Miller (1995) egyetlen munkája sem, de ugyanígy nem használja a Gell-féle művészetelmélet körüli vita tanulmányait sem (Pinney–Thomas, eds. 2001; Layton 2003), noha Miller a tárgyak társadalmi jelentésének irodalmán belül kulcsfigura (Appadurai például szerepel), a szerző elméleti keretének egyik sarokköve pedig éppen Gell művészetelmélete (pontosabban annak kiterjesztése) – a vitakötet bevezető tanulmányára ráadásul hivatkozik is Knappett. Ugyanígy hiányzik a Latour körüli vitákra való utalás (lásd hibriditás, szimmetria, ágencia), holott Latour a másik sarokkő Knappett elméletén belül (a vitához lásd például Fuchs–Marshall 1998; Fuchs 2001; Reckwitz 2002). Feltűnő, hogy a szerző 2002-nél frissebb irodalmat egyáltalán nem használ, bár ki tudja, mennyi ideig fekszenek a kéziratok a philadelphiai kiadónál.

Bár a szemiotika saussure-i és peirce-i változatairól szóló fejezet első pillantásra korrekt bevezetőnek tűnik a tematikába, a helyzet messze nem ilyen egyszerű. Saussure Peirce-höz képest igen eltérően használja a 'jel' terminust, éppen ezért egy valamire való összevetéshez elengedhetetlen a két rendszer (alaposabb) áttekintése. Ráadásul a latouri társadalmi szemiotika éppen a saussure-i hagyományokhoz kötődő hjelmslevi jel modelljén, illetve ennek greimasi, strukturalista (és a nyelvi entitásokon túlmutató) értelmezésén alapul.

Knappett Latourhoz hasonlóan nem foglalkozik komolyan a világ rétegzett, hierarchikus felépítésének lehetőségével (egyéni, társadalmi szint), pontosabban elutasítja ezt a megközelítést (*flat view*), emiatt kénytelen egy szinten kezelni egymáshoz képest eltérő szervezettségű dolgokat (észlelés, szignifikáció, kommunikáció), ami nem könnyű vállalkozás, és amihez jóval biztosabb elméleti alapok kellene, mint amilyen akár Latouré. Ez mindenképpen a szimmetriához való ragaszkodás ára. A mikro- és makroszint megkülönböztetése Latour számára fölösleges. Ami van, az a társadalmi praxisok szintje. Ám éppen emiatt a latouri elméleti keret hiányos marad: nem kínál modellt többek között az észleléshez, kognícióhoz (nem foglalkozik ezekkel a jelenségekkel). Latour természetesen igyekszik áthidalni a klasszikus ellentétet a *társadalmi* struktúra és az *egyéni* ágencia között, de ennek az az ára, hogy az általa elvetett olyan fundamentális fogalmak helyett, mint a nyelv és a kogníció, néhány újat helyez a középpontba: *actant*, *mediáció*, *esemény* – noha meglehetősen minimalista szinten. Nem foglalkozik ugyanis azzal, mi maga a tárgy. Miben más, mint a nyelv és a kogníció? Miért tartós a tárgy a többi jelenséghez képest (ha valóban tartós, ami kétséges, ám ez esetben újból az a kérdés, miért gondoljuk ezt – Latourral egyetemben)? Éppen a *tárgy*, a *kogníció* és a *nyelv* kapcsolatának tisztázása helyett Latour (és Knappett) egy újabb fundamentumot keres. Ám miért lenne az egyik alapvetőbb, mint a másik?

A könyv egyik központi fogalma egyértelműen az *affordancia*. A szerző ennek segítségével igyekszik összekötni a materiális dolgokat az elmével, illetve összekapcsolni az affordanciát a jelentéssel, a Norman-féle *constraint*tal és a közvetített cselekvéssel.

Éppen ezért érdemes elidőznünk röviden ennél a fogalomnál, részben hogy jobban lássuk tartalmilag Knappett elméletét, részben hogy jobban lássuk elméletépítését.

Knappett abból indul ki, hogy az affordanciát nem elégséges fizikai vonásként értelmezni, mint ahogyan ez Gibsonnál megtalálható, mert az ilyen felfogás túlságosan általánossá teszi a fogalmat. A tárgyak használata ugyanis nemcsak a dolgok fizikai formájától, szerkezetétől függ, hanem ezen belül a kulturális gyakorlattól is (46. p.). Az affordancia fogalma eredetileg Gibson ökológiai pszichológiai megközelítésének központi része volt (a közvetlen észlelés elméletéé), Gibson viszont csak példákat adott meg a fogalom működésére vonatkozóan, s formális meghatározását elkerülte. Nála az affordancia nem más, mint ami valamit ad, nyújt, kínál az ágensnek. Forrás, amelyet a környezet nyújt egy adott organizmus számára; forrás, mely lehetőséget ad valamilyen cselekvésre. Gibson számára az affordancia a környezet vonása, de az ágenshez képest, viszonyítottan jelenik meg. Gibsonnál a jelentés és az affordancia nagyjából azonos fogalom, azaz a jelentés szintén a környezet vonása, nem pedig mentális tulajdonság (51. p.). A fogalom alaposabb tisztázása azonban a következő generációra várt. Hozzá kell tenni, az affordancia fogalmát illetően máig nincs egyetértés.

Knappettnél az affordancia a tárgy (környezet) vonása, de egyben relacionális vonás (47. p.). Bizonyos értelemben független az ágenstől, nem szűnik meg tehát, ha nem használja senki az adott tárgyat, vagy ha nem veszi észre (noha nélkülük nincs értelme erről beszélni [49. p.]). Gibson időnként a tárgy vonásaként, időnként a tárgy és az ágens kapcsolataként kezelte az affordanciát. A szerző szerint létezik egyfajta kölcsönösség az affordancia és az ágens között. Ha nincs ember, nincs szék. Az affordancia függetlenségének akkor van értelme, ha abból indulunk ki, hogy független az észleléstől. Az ágens fizikai képessége számít, nem az, hogy észreveszi-e az adott dolgot, vagy tud-e róla. Ebben az értelemben (a szubjektumtól) független vonás az affordancia (49. p.). Knappett az affordancia tárgyalásakor főleg Heft (1989) ezzel kapcsolatos ökológiai elméletét idézi, aki egyértelműen mint vonásokat kezeli az affordanciát (melynek van független és relacionális vonása). Heft ugyanakkor igyekszik megkerülni a direkt és indirekt észlelés problémáját.

A korábbi posztgibsoni affordanciaelméletekben az affordancia szintén a környezet vonása, noha adott élőlényhez képest működik, valamilyen jelentősége van az élőlény életében. Kérdés viszont, *milyen jellegű* vonásról van szó, illetve *mit jelent* a „viszonylagos”, „relatív” ebben a modellben (Chemero 2003: 182).

Noha ezek az elméletek egyetértenek abban, hogy affordancia a környezet állattól függő vonása, e két kérdésre már a korábbi elméletek is legalább kétfajta választ adtak. Az egyik szerint az affordancia olyan környezeti forrás, mely szelekciós nyomást fejt ki az állatra, azt irányítja (Reed 1996). Egy másik nézet szerint a környezet diszpozicionális vonásáról van szó, melynek működéséhez aktualizáló körülmények kelljenek (Turvey 1992). A diszpozíció a lehetséges aktualizáló körülményektől függ. Ha az affordancia diszpozíció, akkor állatok lehetséges jelenlététől függ, melyek azt aktualizálják. Az affordanciát tehát ki kell egészíteni az állatok vonásaival. Figyelembe kell venni, hogy ez utóbbi változat nem tartalmaz szelekciós elemet (Chemero 2003: 182–184).

A kérdéssel foglalkozó újabb megközelítések közül néhány azonban megkérdőjelezi a korábbi elméletek közös jegyét. Chemero (2003: 184) például vitatja, hogy az affordancia

a környezet vonása, illetve hogy egyáltalán vonás-e. Szerinte az affordancia az organizmus meghatározott aspektusa (képességei) és a szituáció meghatározott nézőpontja közötti reláció; megléte a *potenciális* megfigyelőktől függ, nem az aktuálisoktól. Chemero (2003:193) szerint az affordancia nem független az organizmustól (Reed 1996 szerint viszont igen); a kérdés azonban az, hogy miképpen függ tőle (Turvey 1992 nem ad erre választ). Chemero relációs elmélete erre igyekszik megoldást kínálni.

Látható tehát, hogy bár Knappett foglalkozik az affordancia státusával, azt a tárgy (környezet) vonásaként értelmezi. Noha felveti a szubjektummal való kapcsolatát, ennél mélyebbre nem megy az elemzésben, nem foglalkozik például e reláció természetével. Ugyancsak nem foglalkozik az affordancia lehetséges típusaival sem: például a fizikai (valódi), kognitív (észlelt), szenzorikus és funkcionális affordanciával (Hartson 2003).

Hogyan lehet összefoglalóan értékelni Knappett könyvét, mely az anyagi kultúra elméletének kidolgozására tesz kísérletet? A munka kiindulópontja: a régészet számára is alkalmas elmélet keresése az anyagi kultúra és a szubjektumok viszonyát illetően, a tárgyakkal kapcsolatos korábbi vizsgálódások összegzése és értékelése megkerülhetetlen lépés nemcsak a régészeten belül, hanem a társadalomtudományok jelentős részében is – bár ez a fajta kritikai vizsgálat nem egyedi a régészeten belül sem (lásd például Falck 2003; Hicks 2005; Yarrow 2003; Olsen 2003, Lesure 2005; korábban Edmonds 1995; Gosden 1994; Thomas 1996), még kevésbé azon kívül. Knappett számos ötletet vet fel, mely ebbe az irányba mutat, több példán szemlélteti a számára központi fogalmak használatát, és ehhez tekintélyes irodalmat használ és idéz folyamatosan. A gondok ott jelentkeznek, hogy ez az irodalom túlságosan szelektív, ezen belül nem eléggé válogatott, a szerző pedig ritkán lép túl a bemutatáson. Bizonyos témák túlirtak, mivel általánosan ismertek (szemiotika, művészi és hétköznapi tárgy viszonya), számos állandóan visszatérő kérdés viszont meg sincs említve (tárgyidentitás, -kompozíció). Knappett nem ás elég mélyre a téma adta lehetőségekben, megmarad az aktív network, megosztott kogníció – ma már messze nem ismeretlen vagy akár újnak számító – keretén belül, és indokolatlanul egyfajta dualizmusellenes hadjáratot folytat, ahelyett hogy – akár a maga választotta keretén belül – a felvetett, felvetődő kérdéseket továbbgondolná (lásd Molotch 2005 ismertetőjét is). Mit ért például pontosan a tárgy-ember kapcsolatból létrejövő komplexitáson, milyen típusai, fokozatai vannak (ha vannak ilyenek)? Knappett könyve jó kiindulópont a témával ismerkedőknek, alapkérdéseket vet fel (lásd a tárgyak ágenciája), a válaszokkal azonban adós marad, az általa ígért újfajta elméleti keret pedig egyelőre nem állt össze. Azt sem szabad elfelejteni, hogy a szerző alapkérdésére egészen más típusú válaszok is léteznek mind a régészeten, mind a tágabban vett társadalomtudományokon belül. Ezek az itt is felvetődő, újabb problémák (tárgy, ágencia, megtestesítés) megoldását a korábban alkalmazott módszertani, analitikus keretekben is el tudják képzelni (lásd például Lesure 2005; Giere 2004), a hétköznapi tárgyak észlelésével és fogalmi megragadásával (feldolgozásával, azonosításával, kategorizálásával, követésével stb.) kapcsolatos kognitív pszichológiai tanulmányok pedig egyenesen elárasztják a szakfolyóiratokat (lásd Scholl 2001).

IRODALOM

AKIBA, KEN

2004 Vagueness in the world. *Noûs* 38(3):407–429.

BOLTON, LISSANT

2001 Classifying the material. Food, textiles and status in North Vanuatu. *Journal of Material Culture* 6(3):251–268.

CHAKRABORTI, CHHANDA

2005 Mental properties and levels of properties. *Metaphysica* 6(2):7–24.

CHEMERO, ANTHONY

2003 An outline of a theory of affordances. *Ecological Psychology* 15(2):181–195.

DIPERT, RANDALL R.

1993 *Artifacts, art works, and agency*. Philadelphia: Temple University Press.

EDMONDS, M.

1995 *Stone tools and society*. London: Batsford.

FALCK, TORI

2003 Polluted places: harbours and hibridity in archaeology. *Norwegian Archaeological Review* 36(2):105–118.

FUCHS, STEPHAN

2001 *Against essentialism: a theory of culture & society*. Cambridge: Harvard University Press.

FUCHS, STEPHAN – MARSHALL, A.

1998 Across the great (and small) divides. *Soziale Systeme* 4(1):5–31.

GIERE, RONALD N.

2004 The problem of agency in scientific distributed cognitive systems. *Journal of Cognition and Culture* 4(3):759–774.

GOSDEN, C.

1994 *Social being and time*. Oxford: Blackwell.

HARTSON, H. REX

2003 Cognitive, physical, sensory, and functional affordances in interaction design. *Behaviour & Information Technology* 22(5):315–338.

HAWLEY, KATHERINE

2001 *How things persist*. Oxford: Clarendon.

HEFT, H.

1989 Affordances and the body: An intentional analysis of Gibson's ecological approach to visual perception. *Journal for the Theory of Social Behavior* 19:1–30.

- HICKS, DAN
2005 'Places for thinking' from Annapolis to Bristol: situations and symmetries in 'World Historical Archaeology'. *World Archaeology* 37(3):373–391.
- KNAPPETT, CARL
2002 Photographs, skeuomorphs and marionettes: some thoughts on mind, agency and object. *Journal of Material Culture* 7(2):97–117.
2006 Beyond skin: layering and networking in art and archaeology. *Cambridge Archaeological Journal* 16(2):239–251.
- LANDAU, B. – SMITH, L. – JONES, S.
1998 Object shape, object function, and object name. *Journal of Memory and Language* 38(1):1–27.
- LAYTON, ROBERT
2003 Art and agency: a reassessment. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(4):447–464.
- LESURE, RICHARD G.
2005 Linking theory and evidence in an archaeology of human agency: iconography, style, and theories of embodiment. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3):237–255.
- MALT, B. C. – SLOMAN, S. A. – GENNARI, S. – SHI, M. – WANG, Y.
1999 Knowing versus naming: similarity and the linguistic categorisation of artifacts. *Journal of Memory and Language* 40(2):230–262.
- MILLER, DANIEL
1995 Artefacts and the meaning of things. *In* Companion encyclopedia of anthropology. Tim Ingold, ed. 396–419. London – New York: Routledge.
- MOLOTCH, HARVEY
2005 Thinking through material culture: an interdisciplinary perspective. *American Journal of Sociology* 111(5):1613–1615.
- OLSEN, BJØRNAR
2003 Material culture after text: Re-membering things. *Norwegian Archaeological Review* 36(2):87–104.
- PINNEY, CHRISTOPHER – THOMAS, NICHOLAS, EDS.
2001 Beyond aesthetics. *Art and the technologies of enchantment*. Oxford – New York: Berg.
- PRINZ, JESSE
1998 Vagueness, language, and ontology. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* 4. Internetcm: <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1998/prinz98.html> (letöltve: 2004. október 27.).
- RECKWITZ, ANDREAS
2002 The status of the 'material' in theories of culture. From 'social structure' to 'artefacts'. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32(2):195–217.
- REED, E. S.
1996 *Encountering the world*. New York: Oxford University Press.

SCHATZKI, THEODORE R.

2000 The social bearing of nature. *Inquiry* 43:21–38.

SCHOLL, B.

2001 Objects and attention: the state of the art. *Cognition* 80(1):1–46.

SMITH, BARRY – CASATI, ROBERTO

1994 Naive physics: An essay in ontology. *Philosophical Psychology* 7(2):225–244.

THOMAS, J.

1996 *Time, culture and identity*. London: Routledge.

TURVEY, M.

1992 Affordances and prospective control: An outline of the ontology. *Ecological Psychology* 4(3):173–187.

VARZI, ACHILLE C.

2001 Vagueness in geography. *Philosophy & Geography* 4(1):49–65.

YARROW, THOMAS

2003 Artefactual persons: the relational capacities of persons and things in the practice of excavation. *Norwegian Archaeological Review* 36(1):65–73.

Néprajz és képhagyomány, avagy néprajzi képtudomány

Gerndt, Helge – Haibl, Michaela, Hrsg.: *Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft.* Münster – New York – München–Berlin: Waxmann, 2005. 426 p. /Münchner Beiträge zur Volkskunde, 33./

Az itt ismertetett tanulmánykötet a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität néprajzi intézete (*Institut für Volkskunde / Europäische Ethnologie*) fennállásának negyvenedik évfordulója alkalmából, 2004 februárjában *Volkskunde als Bildwissenschaft* (Néprajz mint képtudomány) címmel rendezett szimpózium előadásait tartalmazza. Az intézet a német „néprajzi képkutatás” (*volkskundliche Bildforschung*) egyik fontos központja, különösen Leopold Kretzenbacher tevékenysége nyomán, aki 1966–1977 között vezette az intézetet, s elsősorban a kegyképekhez fűződő legendákról írott művei révén vált ismertté (Kretzenbacher 1971).

A szerkesztői előszó tanúsága szerint a konferencia témaválasztását a világunkat mindinkább elárasztó képözön s az arra való tudományos reflexió igénye indokolta. Az 1990-es évek elejétől ugyanis egyre többen érvelnek amellett, hogy a kortárs nyugati kultúrában a képeknek, illetve a vizualitásnak egy újfajta hegemoniája jött létre azáltal, hogy a képek termelése és fogyasztása korábban elképzelhetetlen mértékben megszaporozódott. Állításuk szerint egy olyan *képi fordulat* (*iconic turn*) következett be,¹ melynek eredményeként „a vizuális kultúra nem egyszerűen része a mindennapi életnek, hanem *maga a mindennapi élet*” (Mirzoeff 2000), Hans Belting szerint pedig korszakunkban egyenesen a *képek foglyaivá váltunk*.

A képek minden korábbinál jelentősebb társadalmi szerepére vonatkozó teória nemcsak a hagyományos képtudományokra – mint például a művészettörténet vagy az esztétika – volt/van komoly hatással, hanem olyan tudományterületekre is, mint a filozófia, az irodalom- és történettudomány, vagy a biológia és a matematika.² Mindezek után természetesen a néprajztudományban is felmerült az igény, hogy reflektáljon a „képi fordulatra”, annál is inkább, mivel a képek, a vizualitás kutatása – különösen német és skandináv területen, *Bildlore*, *Bildkunde*, illetve „néprajzi képkutatás” (*volkskundliche Bildforschung*) néven – már az 1980-as évektől a néprajz egyik önálló kutatási területévé kezdett formálódni. Ez a Magyarországon talán kevésbé ismert tudományterület a hagyományos népművészet-kutatásnál jóval nagyobb tárgykört ölel fel, a képi ábrázolások sokféle műfajának szerepét vizsgálja az újkori népi/populáris kultúrában, az illusztrált röplapoktól a votív képeken és olajnyomatokon át a fényképekig. A „néprajzi képtudomány” kezdetei az európai etnológia svéd iskolájának klasszikusa, a lundii egyetem professzora, Nils-Årvid Bringéus nevéhez fűződnek, aki 1981-ben svédül, majd 1982-ben

németül jelentette meg *Volkstümliche Bilderkunde* című, máig alapvető művét (Bringéus 1982). Ebben a populáris vizuális kultúra olyan sajátosságait elemzi, mint a képek struktúrája (például sorozat, pár, ellentétpár stb.) vagy manipulálása (plágium, kompilálás, idézet stb.). Az 1980-as években kibontakozó kutatási irányzat három konferencia és az azokat kísérő tanulmánykötetek révén reprezentálta magát, a későbbiek során azonban úgy tűnik, némiképp kifulladás (Bringéus, ed. 1986; Brednich 1989; Kunt 1990; vö. Sajó 1991). Bár a harmadik konferenciának épp Miskolc adott helyet, a hazai néprajztudományban viszonylag csekély visszhangja volt a kezdeményezésnek, ezért is csengenek a magyar fülnek szokatlanul a „néprajzi képkutatás”, „néprajzi képtudomány” kifejezések.

A néprajz saját tudománytörténeti előzményei mellett a kortárs társadalomtudományi trendek is inspirálták a müncheni konferencia szervezőit és résztvevőit, akik egyébként az említett Nils-Årvid Bringéus kivételével mind német, svájci és osztrák egyetemek néprajzos professzorai. Az elmúlt két évtized során – különösen az angolszász területen – egyre nagyobb teret nyert a különböző korok és társadalmak vizuális megnyilvánulásainak vizsgálatával foglalkozó vizuális antropológia, ami az utóbbi években (a *cultural studies* analógiájára) vizuális tanulmányok (*visual studies*) néven új, interdiszciplináris tudományággá, egyben erősen elméleti jellegű diskurzussá és rendkívül divatos intellektuális trenddé vált.³ Ennek hatása természetesen a művészettörténészekre volt a legnagyobb, akik sorra jelentették meg erősen antropológiai szemléletű műveiket. Közülük több immár magyarul is olvasható.⁴ A „képi fordulat” és a vizuális kultúra iránti megnövekedett érdeklődés jegyében az utóbbi időben Németországban is számtalan publikáció jelent meg egy születőben lévő új „képtudomány” jeleként, sőt egy „Virtuális Képtudományi Intézet” is létrejött,⁵ melyben művészettörténészek mellett számos más, a vizuális jelenségek iránt korábban kevésbé érdeklődő bölcsészeti- és társadalomtudományi diszciplína képviselői is együttműködnek.

Az itt ismertetett tanulmánykötetet e folyamat kontextusában kell értelmeznünk, mégpedig elsősorban a néprajz egyik megújulási kísérleteként, mely arra irányul, hogy a néprajz helyet biztosítson a maga számára a formálódó interdiszciplináris képtudomány keretei között. A kötet az úgynevezett „képi fordulatra” reflektálva azt próbálja tisztázni, mennyiben képes a néprajz a mindennapok vizualitását megragadni, illetve szaktudományi adalékokkal szolgálni egy interdiszciplináris képtudomány számára. A probléma megközelítésében és a kérdéskör tematizálásában meghatározó a kötetet szerkesztő Helge Gerndt szemlélete, aki a néprajzot általános kultúratudományként, így a jelenkori tömegkultúra vizsgálatára is alkalmas diszciplínaként értelmezi. Ebből eredően az újkori populáris kultúra vizuális jelenségei mellett a kortárs tömegkultúra, azaz a mindennapok képi világa (plakátok, fotó, média stb.) is szerves része az általa vizionált néprajzi képtudománynak (Gerndt 2002). Ő fogalmazza meg a bevezetőben a kötet központi kérdéseit is, melyek a néprajz kutatási területét, elméletét és módszereit egyaránt érintik: vajon a „képi fordulat” új kutatási paradigmát jelent-e a néprajz számára, hasonlóan a „nyelvi fordulathoz”? A mindennapok mellett a tudományban is egy új, sajátos legitimitást nyernek a képek? Mennyiben képes megfelelni az új kihívásoknak a néprajz mint képtudomány? Mit jelent a néprajzi képtudomány, s melyek annak meghatározó vonásai és kutatási területei?

A kutatási paradigmára vonatkozó kérdésre több tanulmányban is megtalálható a

válasz, mely szerint a populáris képek kutatásának hosszú hagyománya – különösen a néprajzi képkutatás alapvető munkái, Nils-Årvid Bringéus, Leopold Kretzenbacher, Martin Scharfe és Wolfgang Brückner művei (Brückner 1966; Scharfe 1968; Kretzenbacher 1971; Bringéus 1982) – szinte predesztinálja a néprajzot arra, hogy részese legyen az interdiszciplináris képtudománynak. Ugyanakkor több szerző is hangsúlyozza a képekre irányuló kutatás elméleti és módszertani megújulásának szükségességét. Ulrich Hägele egyenesen arra szólítja fel a néprajzosokat, hogy „mozduljanak ki a starthelyről” (381. p.), különben más tudományok, melyek közben a hétköznapi (populáris) képeivel is foglalkozni kezdtek, leigázzák őket. Hägele szerint épp a néprajz módszertani sokfélesége és nyitottsága szolgál jó alapként a hétköznapi képi világának (*alltägliche Bilderwelten*) kutatásához.⁶ Hasonló állásponton van Helge Gerndt is, aki szerint a képek egyre növekvő szerepe a mindennapi életben paradigmaváltást tesz szükségessé, miáltal „a néprajz a hétköznapi jelenségek vizsgálatának szaktudományává válhat” (31. p.). Gerndt egy olyan néprajzi képtudományt tart szükségesnek, mely „több a néprajz hagyományos vizsgálati területének (*alte Sachkanon*) pusztán additív kibővítésénél vagy a szövegről a képre való formális hangsúlyeltolódásnál” (32. p.). Programja ennek megfelelően igen átfogó, melynek a képelmélet, a képhagyomány, a vizuális kommunikáció és szemantika, valamint a szintaxis, a vizuális érzékelés mind fontos részei. Mindennek az adja a néprajzi specifikumát, hogy a mindennapok vizuális kultúrájára fókuszál.⁷

A kötet huszonnégy tanulmányát a szerkesztők hat tematikus fejezetbe rendezték, melyek az alábbi témákat járják körül: 1. a képek iránti érdeklődés; 2. a képek történeti dimenziója; 3. a képek közvetítése a modern hétköznapi életben; 4. a képekhez fűződő viszony; 5. a képek olvasása; 6. a vizuális kultúra kérdései. Minden fejezet elején egy rövid összefoglaló bevezető olvasható, a kötet végén pedig a „kultúratudományi képkutatás” ötoldalas válogatott bibliográfiája, illetve a szerzők rövid életrajza segíti az olvasót a tájékozódásban.

Az első, a képek iránti érdeklődés tudománytörténeti hátterét felvázoló fejezetet Helge Gerndt már idézett tanulmánya nyitja, melyben az általa elképzelt néprajzi képtudományt körvonalazza. Véleménye szerint ennek elsődleges feladata a képhagyomány és a képhasználat gyakorlatának vizsgálata, valamint a látható és a mentális képi világ közötti kölcsönhatás kutatása.

Wolfgang Brückner tanulmánya a tudományoknak a szöveghez és a képhez fűződő ellentmondásos viszonyát elemzi.⁸ A képi források elhanyagolásának okát abban a nyugati hagyományban látja, mely a megismerést „elsősorban gondolati úton tartja elképzelhetőnek” (36. p.). A posztstrukturalizmus nyomán – mely felismerte, hogy a képekhez hasonlóan a szövegek is konstrukciók, melyek a világról alkotott sajátos feltevéseket fejezik ki – Brückner a képeket is a szövegekhez hasonlóan tételezi, s arra szólítja fel a néprajzosokat, hogy – a szó szoros értelmében – olvassák a képeket, mivel a néprajz mint történeti kultúratudomány „a módszeres forráskutatás és a forráskritika terén szerzett tapasztalata révén... kellő kompetenciával és értelmezési kerettel rendelkezik ahhoz, hogy a vizuális kultúra kutatására vállalkozhasson” (46. p.).

Gottfried Korff a művészettörténész Aby Warburg ikonológiai módszerét állítja példaként a néprajzi képkutatás elé, mely a műveket jelentésük mélyebb összefüggéseiben, keletkezési körülményeik és befogadásuk kontextusában igyekszik vizsgálni. Emellett Korff azt is hangsúlyozza, hogy a látás nem pusztán biológiai képesség, hanem kulturálisan

meghatározott s így történetileg változó jelenség. A képekben megnyilvánuló „kollektív emlékezet” (60. p.) és a képek időbeágyazottságának rekonstrukciójához fontos, hogy az „ábrázolás stratégiáit és folyamatát”, illetve „a kulturális látás problémáját” (53. p.) vizsgáljuk.⁹

A képek történeti dimenziója című fejezet első tanulmánya a képi ábrázolások történeti forrásértékének kérdését vizsgálja, s verekedő parasztokat ábrázoló 17. századi holland festmények és metszetek példáján mutatja be, hogyan használhatók a képi ábrázolások a történeti néprajzi vizsgálatokhoz, jelen esetben a konfliktuskezelés ezen sajátos módjának historiográfiájához.¹⁰ Silke Götsch egy schleswig-holsteini paraszt 1830 körüli, illusztrált kéziratának példáján azt mutatja be, hogyan tárható fel egy naiv művész képeinek segítségével az illető „tudáshorizontja”, gondolkodásmódja.¹¹ Daniel Drascek azokat a kulturális technikákat vizsgálja, melyeken keresztül a múlt és a jelen képi világa közötti dialógus megvalósul, nevezetesen, hogy milyen szerepet játszanak a történeti ábrázolások a mai identitásképző és hagyományteremtő folyamatokban.¹²

A képek közvetítése a modern hétköznapokban című fejezet tanulmányai a képek vizuális kommunikációs folyamatokba való beépülésével foglalkoznak. Albrecht Lehman arra a kérdésre keresi a választ, hogyan kerülnek a „képi képzetek” (*Bildvorstellungen*), azaz a mentális képek az emberek fejébe, hogyan befolyásolják tudatunkat, s milyen szerepet játszik a vizuális emlékezet a világban való tájékozódásban.¹³ Ennek keretében – mintegy esettanulmányként – azt vizsgálja, hogy a táj formáinak és hangulatainak tájképek által közvetített és elsajátított ismerete miként jelenik meg tudásként az elbeszélésekben. A második tanulmány a hétköznapi képáradatból a plakátokat ragadja ki példaként, s az elmúlt fél évszázad plakáttermését vizsgálva megállapítja, hogy a kognitív mellett az érzelmi befogadás is egyre nagyobb teret nyert.¹⁴ Irene Götz Uwe Pörksen képi sztereotípiákra vonatkozó elméletét (Pörksen 1997) alkalmazza a média kori képek, nevezetesen a Németországban élő török bevándorlók kettős állampolgársága körül kibontakozott társadalmi vitát kísérő plakátkampány néprajzi megközelítésére, illetve annak vizsgálatára, hogy mennyiben határozzák meg a képi sztereotípiák a nemzeti identitástudatot.¹⁵ A fejezet utolsó tanulmányában Christoph Köck a tudományok és az úgynevezett „új média” kapcsolatának problematikáját vizsgálja, s megállapítja, hogy az új média (első-sorban az internet) hatására a lineáris mellett egyre nagyobb teret nyer a navigációs befogadás.¹⁶

A negyedik fejezet tanulmányai a képek recepciójával foglalkoznak. Így például Walter Leimburger az emberi test ábrázolásainak példáján elemzi a tudomány és a társadalom képekhez fűződő kirekesztő és befogadó kapcsolatát, illetve azok normatív hatását.¹⁷ Friedemann Schmoll a szakma saját képtermeletését veszi górcső alá, a német néprajzi atlasz (*Atlas der deutschen Volkskunde*) példáján mutatva be, hogyan használták a néprajzosok az atlaszt mint képi ábrázolást „a tudomány megalapozásának stratégiájaként” (249. p.), melynek révén az etnikai kultúra és a földrajzi tér közötti összefüggésekre vonatkozó tudományos megállapításokat a képi ábrázolással támasztották alá.¹⁸ Más, a szakmában alkalmazott ábrázolástechnikákkal, például a fotográfiával vagy a filmmel sajnos a kötet egyetlen tanulmánya sem foglalkozik, jóllehet a néprajztudomány saját képtermeletésére, illetve a képekhez fűződő saját viszonyára vonatkozó reflexió ugyanakkor kétségkívül fontos aspektusa lehetne a néprajzi képtudománynak.

Az utolsó két fejezet tanulmányai közül kiemeljük Franziska Schürchnek a művé-

szet néprajzi vizsgálatának lehetőségeiről szóló írását, mely a *cultural studies* új törekvéseinek hatásáról tanúskodik. A szerző James Clifford művészet-kultúra rendszerére hivatkozva annak az elméleti lehetőségét járja körül, hogy a „művészetet” néprajzi jelenségként, a tárgyi kultúra néprajzi kutatásának elvei szerint vizsgálja, egy sajátos társadalmi gyakorlat eredményének tekintve a művészeti jelenségeket.¹⁹ Hangsúlyozza, hogy a (mű)tárgyak értékelése folyamatosan változik, ezért az ember-tárgy kapcsolatot dinamikus és kölcsönös folyamatként értelmezi. Még meggyőzőbb lett volna az érvelés, ha a szerző konkrét példákon is demonstrálta volna, mennyire működik a gyakorlatban ez az elmélet.

Összefoglalóan tehát elmondhatjuk, hogy a kötetben egy, a vizuális jelenségeket sokoldalúan vizsgáló néprajzi képtudomány képe körvonalazódik. A szerzők között egyetértés van abban, hogy a képfogalomnak átfogónak kell lennie: a belső (mentális) képek éppúgy részei kell hogy legyenek kutatási területének, mint a szóképek, a virtuális, a technikai, a „hagyományos” vagy a háromdimenziós képek. A szerzők a néprajzi képtudomány meghatározó kutatási területeiként jelölik meg a társadalomnak a hétköznapi képeihez fűződő kapcsolatát – különösen a képek előállítását és befogadását –, valamint azok identitásképző és orientációs szerepét. A sok különféle tárgyú tanulmány jól érzékelteti a néprajzra jellemző tematikai, szemléleti, módszertani soféleséget, a képelemzés interdiszciplináris megközelítési lehetőségeit. A vizuális kultúra területén jelenleg folyó néprajzi kutatások mellett képet kapunk a néprajzi képkutatás lehetséges útjairól is. Azonban épp a már-már zavarba ejtő elméleti, módszertani és tematikai sokféleség láttán nehéz eldönteni, mi a specifikuma ennek a néprajzi képtudománynak, s mennyiben különbözik a hasonlóan holisztikus szemléletű vizuális antropológiától. Úgy tűnik, a német néprajztudomány hasonló utat járt be, mint a néprajzi/antropológiai képkutatás hazai úttörője, Kunt Ernő.²⁰ 1988-ban az ő kezdeményezésére tartották Miskolcon, *Bild-Kunde – Volks-Kunde* címmel a harmadik nemzetközi néprajzi képkutató konferenciát, öt évvel később azonban már „vizuális antropológia” néven alapított tanszék a Miskolci Egyetemen. Amint azt a tanszék elnevezése is jelzi, az újonnan létrejött intézmény elsősorban nem a német-skandináv néprajz által az európai etnológia keretei között az 1980-as években kidolgozott, elsősorban a hagyományos (népi) kultúrára irányuló vizuális kutatásokat kívánta követni, hanem az angolszász antropológiai iskolához igyekezett csatlakozni, a vizuális antropológiát mint a látható világ egészére kiterjedő komplex vizsgálódást fogta fel. 1993-ban, a tanszék alapításakor így indokolta ennek szükségességét:

„Kép és identitás fogalma szervesen összekapcsolható az ezredforduló globális kihívásainak megválaszolásával. A fejlett ipari társadalmak új kommunikációs szokásaiban rohamosan tör előre a kép használata... Mind a technikai tudományok, mind pedig a társadalomtudományok kutatói érzékelik, hogy korunk levegőjében itt van a globális vizuális kultúra vizsgálatának, megismerésének, értelmezésének és használatának igénye. A posztindusztriális világhalu halaszthatatlanul igényli a kultúra vizuális dimenziójának beható értelmezését. Az emberi kultúra vizuális vonatkozásainak komplex tanulmányozása azért vált szükségessé, mert korunkat minden korábbi időszaknál jobban jellemzi a vizuális információrobbanás... Ezt a folyamatot a kémiai, optikai, technikai és elektrotechnikai képrögzítő és képtovábbító eljárások gyors fejlődése teszi lehetővé, bontakoztatja ki. Ugyanakkor ezeknek az eszközöknek a humanizálása, kultúrába vonása lassan halad előre. A kép-olvasás, a kép-használat területén igen kevés a társadalmi szinten

tudatos ismeret. Napról napra növekszik a képolvasás analfabétáinak száma, amidőn a közvetlen emberi kapcsolatokban és a tömegkommunikációban egyre növekszik a képi információközlés szerepe.”²¹

Úgy tűnik, a „képi fordulat” hatására a német néprajztudományban is bekövetkezett a hangsúlyeltolódás, s a múlt hagyományos kultúráinak, azok vizuális jelenségeinek kutatása helyett egy tágabb horizontú, a jelenkor, a média korának képi világára fókuszáló kutatási paradigma jutott érvényre. De ha azt a kérdést tesszük fel, sikerült-e a konferenciának a gyakorlatban bemutatni a néprajzi képtudományt mint önálló diszciplínát, akkor a válasz inkább nemleges. Az a benyomásunk, hogy a „néprajzi képtudomány” valamiféle legitimációs kényszer szülte terminológiai invenció, az alkalmazott elméletek és módszerek lényegében megfelelnek a vizuális antropológia, illetve a *visual studies* kritériumainak. Ez a képtudomány tehát már csak nevében néprajzi. És ez így van jól.

JEGYZETEK

1. A jelenség leírására alkalmazott legismertebb metafora eredetileg W. J. T. Mitchell kifejezése (*pictorial turn*), melyet a filozófiai pragmatizmus klasszikusa, Richard Rorty korábbi *nyelvi fordulat* (*linguistic turn*) kifejezésének analógiájára hozott létre (lásd Mitchell 1994). Az *iconic turn* kifejezést Gottfried Boehm alkalmazta 1994-es, *Die Wiederkehr der Bilder* című tanulmányában (Boehm 1994). A *képi fordulatról* lásd az *Exindex* című online képzőművészeti folyóirat tematikus számát: www.exindex.hu/index.php?l=hu&t=tema&tf=09.php.
2. A témáról magyarul is számos antológia jelent meg (Bacsó, szerk. 1997; Thomka, szerk. 1998; Horányi, szerk. 2003; Szőnyi 2004).
3. A témára vonatkozóan lásd például az *Enigma* című folyóirat „Vizuális kultúra” tematikus számát és a szerkesztő, Bán Zsófia bevezető tanulmányát (Bán 2004).
4. Baxandall 1986; Freedberg 1989. A műből magyarul megjelent részletek: Az ábrázolás hatalma: válasz és elfojtás. *Athenaeum* 1993 (4) 216–242; Eleven képmások: a víziók és legendák jelentősége. *Café Babel* 1995 (1–2):133–146; Belting 2003.
5. Lásd a *Virtuelle Institut für Bildwissenschaft* honlapját: www.bildwissenschaft.org, illetve az intézet által kiadott tanulmánykötetet (Sachs-Hombach 2005), valamint az intézet által gondozott on-line folyóiratot: *IMAGE – Zeitschrift für interdisziplinäre Bildforschung*.
6. Ullrich Hägele: *Visuelle Kultur? Thesen zum erweiterten Fachverständnis bildmedialer Forschung* (375–388. p.).
7. Helge Gerndt: *Bildüberlieferung und Bildpraxis. Vorüberlegungen zu einer volkskundlichen Bildwissenschaft* (13–34. p.).
8. Wolfgang Brückner: *Wort oder Bild? Ein europäischer Antagonismus und seine Folgen* (35–38. p.).
9. Gottfried Korff: *Vor, unter und neben der Kunst. Warburgs Methode und die volkskundliche Bildforschung* (49–65. p.).
10. Ruth-E. Mohrmann: *Konfliktrituale im Bild der Frühen Neuzeit* (87–106. p.).
11. Silke Götsch: *Laienmalerei. Ein Bauer und seine Bilder um 1830* (107–119. p.).
12. Daniel Drascek: *Kulturelles Bildgedächtnis und moderne Traditionsbildung*. (121–133. p.).
13. Albrecht Lehmann: *Bilder als Vorbild. Zur Ikonologie des „landschaftlichen Auges”* (157–168. p.).
14. Bärbel Kerkhoff-Hader: *Die alltägliche Bilderflut. Werbung als kulturanalytisches Forschungsfeld* (169–185. p.).
15. Irene Götz: *Nationale „Visiotype”. Zur Wirkmacht inszenierter Bilder im Medienzeitalter* (187–198. p.).
16. Christoph Köck: *Bilderfolgen. Wahrnehmungswandel im Wirkungsfeld Neuer Medien* (199–209. p.).

17. Walter Leimgruber: *Die visuelle Darstellung des menschlichen Körpers. Gesellschaftliche Aus- und Eingrenzungen in der Fotografie* (213–232. p.).
18. Friedemann Schmolz: *Wie kommt das Volk in die Karte? Zur Visualisierung volkskundlichen Wissens im „Atlas der deutschen Volkskunde“* (233–250. p.).
19. Franziska Schürch: *Überlegungen zu einer Volkskunde der Kunst* (367–373. p.).
20. Ebből a szempontból különösen a fényképek paraszti használatára vonatkozó kutatásait említhetjük (lásd Kunt 2003).
21. Vö. Kunt, szerk. 1993; idézi Bán é. n.

IRODALOM

BACSO BÉLA, SZERK.

1997 *Kép – fenomén – valóság*. Budapest: Kijárat.

BÁN ANDRÁS

é. n. *Vizuális antropológia vs. vizuális kultúra?* Internetcím: www.magyarépitomuveszet.hu/vizkult.php.

BÁN ZSÓFIA

2004 *Lát-hatás*. Bevezetés „A vizuális kultúra tudomány mai kérdései” című válogatáshoz. *Enigma* 11(41):11–16.

BAXANDALL, MICHAEL

1986 *Reneszánsz szemlélet, reneszánsz festészet*. Budapest: Corvina.

BELTING, HANS

2003 *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Budapest: Kijárat.

BOEHM, GOTTFRIED

1994 *Die Wiederkehr der Bilder. In Was ist ein Bild?* G. Boehm, Hrsg. 11–38. München: Fink.

BREDNICH, ROLF WILHELM

1989 *Populäre Bildmedien. Vorträge des 2. Symposiums für Ethnologische Bildforschung*, Reinhausen bei Göttingen 1986. Rolf Wilhelm Brednich – Andreas Hartmann, Hrsg. Göttingen: Volker Schmerse.

BRINGÉUS, NILS-ARVID

1982 *Volkstümliche Bilderkunde. Formale Kennzeichen von Bildinhalten*. München: Callwey.

BRINGÉUS, NILS-ARVID, ED.

1986 *Man and picture. Papers from the First International Symposium for Ethnological Picture Research in Lund 1984*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

BRÜCKNER, WOLFGANG

1966 *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies*. Berlin: Erich Schmidt.

FREEDBERG, DAVID

1989 The power of images. Studies in the history and theory of response. Chicago: Chicago University Press.

GERNDT, HELGE

2002 Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen. Münster: Waxmann. /Münchner Beiträge zur Volkskunde, 31./

HORÁNYI ÖZSÉB, SZERK.

2003 A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok a képek logikájáról. Budapest: Typotex.

KRETZENBACHER, LEOPOLD

1971 Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande. Klagenfurt: Habelt.

KUNT ERNŐ

1990 Bild-Kunde – Volks-Kunde. Die III. Internationalen Tagung des Volkskundlichen Bildforschung Komitee bei SIEF/UNESCO Miskolc (Ungarn) 5–10. April 1988. H. n. [Miskolc]: k. n. [Herman Ottó Múzeum].

2003 Az antropológia keresése. Válogatott tanulmányok. Budapest: L'Harmattan.

KUNT ERNŐ, SZERK.

1993 A vizuális antropológia tanterve az 1993/94-es tanévre. Miskolc: k.n.

MIRZOEFF, NICHOLAS

2000 Mi a vizuális kultúra? Ex Symposion 32:27–32.

MITCHELL, WILLIAM J. THOMAS

1994 Picture theory. Essays on verbal and visual representation. Chicago: Chicago University Press.

PÖRKSEN, UWE

1997 Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visiotype. Stuttgart: Klett-Cotta.

SACHS-HOMBACH, KLAUS

2005 Bildwissenschaft. Zwischen Reflexion und Anwendung. Köln: Halem.

SAJÓ TAMÁS

1991 Ami a képbe belefér (és ami nem). BUKSZ 3(1):37–43.

SCHARFE, MARTIN

1968 Evangelische Andachtsbilder. Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes. Stuttgart: Müller & Gräff.

SZŐNYI GYÖRGY ENDRE

2004 Pictura & Scriptura. Szeged: JATEPress. /Ikonológia és műértelmezés, 10./

THOMKA BEÁTA, SZERK.

1998 Képelemzés. Budapest: Kijárat. /Narratívák, 1./

PRÓNAI CSABA

Bosnyák horánhánók Torinóban

Carlotta Saletti Salza: Bambini del „campo nomadi”.
Romá bosniaci a Torino. Roma: CISU, 2003. 320 p.

Az olaszországi cigányok pontos száma nem ismert. Leonardo Piasere (2000:349), a neves cigánykutató az 1980-as évek végén több mint hatvanezer fővel számol. Egy évtizeddel később Zoran Lapov (2003:65–66) hetvenezerre becsüli azoknak a cigányoknak a számát, akik olasz állampolgárok, ugyanakkor hozzát teszi, hogy mintegy negyvenezen lehetnek azok, akik ezzel a státussal nem rendelkeznek, bár ugyanebben az országban élnek. A bizonytalanságok ellenére nagy a valószínűsége annak, hogy Olaszország azok közé az országok közé tartozik, ahol a cigány népesség a teljes lakosságnak maximum 0,2 százaléka. Hasonló a helyzet ebből a szempontból – Olaszország mellett még – Nagy-Britanniában és Németországban is, ahol a cigányok aránya 0,1 és 0,15 százalék körül mozog, de idesorolható például Oroszország is, ahol a „cigánynak” mondott népesség létszáma ugyan jelentős (220 000 fő), ám ez a szám kicsi, ha azt az ország nagyságához és lakosainak számához viszonyítjuk. Ilyen helyzetben él a teljes európai cigány népesség 10,5 százaléka (Piasere 2004:8).

Olaszország esete az állampolgársággal nem rendelkező cigányok jelenlétének magas számaránya szempontjából is jellegzetes, és ennek történelmi előzményei vannak. A cigányok Olaszországba vándorlása – Lorenzo Monasta (2004:5–6) szerint – öt fő hullámban történt. Az elsőben, amely a 15. századig tartott, Közép- és Észak-Olaszországba színtók, Közép- és Dél-Olaszországba rom cigányok érkeztek. A 19. századi, második hullám újabb rom cigány csoportjai (kelderások, lovárik, csurárik) valószínűleg Magyarországról és Romániából származtak. Az első világháborút követő határmódosítások után északról „német”, keletről „szlovén” és „horvát” cigány csoportok tűntek fel Észak-Olaszországban: ez volt a harmadik hullám. Az 1960-as évek végén indult meg annak a kisebbségi népmozgásnak a negyedik hulláma, amelynek során elsősorban az akkori Jugoszlávia déli részéről kerültek cigányok Olaszországba, és ez folytatódik egészen napjainkig. A szocialista Jugoszlávia szétesése után különösen Koszovóból érkeztek menekültek. És végül az ötödik hullámot az 1989-es romániai események indították meg.

Carlotta Saletti Salza 2000 októberétől 2001 júliusáig folytatott részt vevő megfigyeléses vizsgálatot a bevándorlók számára Torinóban létrehozott ideiglenes táborok, az úgynevezett *campo nomadi* egyikében (6. p.). Egy horánhánó cigány család vendége volt, melynek tagjai az 1990-es években jöttek el Boszniából, az első konfliktusok kezdetekor. Az Olaszországba irányuló cigány népegmozgások negyedik hullámával érkeztek ide, de fontos felhívni a figyelmet arra a különbségre, ami ezen a hullámon belül a korábban bevándoroltak és az 1990-es években érkezettek között is fennáll. Olyannyira, hogy talán helyesebben járunk el, ha ebben az esetben két alhullámról beszélünk, ahogyan azt a szerző is teszi (44. p.).

Súlyos konfliktushoz vezetett, hogy míg a később érkezettek menekült státust kaptak, mivel a háború idején jöttek el, a korábban érkezettek nem. A menekültek olyan forrásokhoz férnek hozzá, amelyekhez az utóbbiaknak nincsen joguk, ezért a korábban érkezettek is menekültekké szeretnének „válni” (Piasere 2004:88).

Alapvető különbségnek tűnik, hogy a menekültek migrációja leginkább monofamiliáris: a háború idején fiatal, kisgyerekes párok vagy a *campo nomadik*ban családtagjaikat kereső idősek indultak útnak Boszniából. A korábban érkezettek nem kelnek útra, hiszen a családjuk Torinóban vagy a környéken él. A menekültek viszont elindulnak Boszniába, hogy az otthoniakat meglátogassák, vagy külföldre, hogy megkeressék más rokonaikat (35–36. p.). A *Bambini del „campo nomadi”* horáhánói – az itt ismertetett könyv szereplői – számára Bosznia még továbbra is fontos viszonyítási pont, ez abból is kitűnik, hogy szívesebben temetnék el halottaikat Boszniában, mint Olaszországban (47. p.).

Carlotta Saletti Salza kutatása – többek között – azért is figyelemre méltó, mert azok a horáhánók, akik Olaszországban befogadták, 2000 augusztusában, 2001 áprilisában és augusztusában, valamint 2003 telén Boszniában is vendégül látták (6., 23. p.). A migrációs lánc mindkét oldalának tanulmányozásával a szerző impliciten azt a standard módszert követte, amelyet a James L. Watson által szerkesztett, 1977-es *Between two cultures* című kötet alapozott meg (Hannerz 1998:240). Abban, hogy ehhez a családhoz ilyen közel sikerült kerülnie, nyitott hozzáállása mellett nyilvánvalóan nagy szerepe volt a cigány és a szerbhorvát nyelv beszéd szintű elsajátításának is (14. p.).

A szerző által megfigyelt világ határai az országhatáron is túlnyúltak (Boszniába), Olaszországban pedig az Arrivore úti ideiglenes tábor területén kívül kiterjedt a bérházakba kiköltözött szállásokra, a táborban lakó gyerekek által látogatott óvodákra, elemi és középiskolákra, a hivatalos irodákra, a helyi egészségügyi szervezetekre, a kórházakra, a város tereire, piacaira, üzleteire, nagyáruházaira, a templomokra és az utakra (5. p.) – mindazon helyekre, ahol az ő horáhánói megfordultak, ahová elkísérte őket.

Az olasz antropológusnő vizsgálatára az Európai Unió programjának keretében, a *The Education of the Gypsy Childhood in Europe* című projekt részeként került sor. Ebben a 2000 és 2003 közt folyó vizsgálatban a Castellón de la Plana-i Egyetem, az 5-ös számú Párizsi Egyetem és a Firenzei Egyetem vett részt, Ana Gimeneze Adelantado, Jean-Pierre Liégeois és Leonardo Piasere irányításával. A Firenzei Egyetem csoportja tíz jelentést készített az olasz helyzetről, melyek közül a *Bambini del „campo nomadi”* az első, amely megjelent. Az olasz csoportnak, amelynek munkájában Ana Maria Rabelo Gomes is közreműködött, tagjai voltak még: Michele Barontini, Silvia Lelli, Lorenzo Monasta, Stefania Pontrandolfo, Simona Sidoti, Alessandro Sorani, Elisabeth Tauber, Paola Toninato és Paola Trevisan (XII. p.).

Az európai intézmények néhány évtizede kezdtek érdeklődni a cigány közösségek helyzete és elismertsége iránt, és figyelmet fordítani a cigányok iskolázottságára, ami a nem cigány átlaghoz képest továbbra is „katasztrofális” képet mutat. A *The Education of the Gypsy Childhood in Europe* volt ez első és talán máig egyetlen olyan európai uniós keretprogram, amely szinte kizárólag kvalitatív módszereket használt, elsősorban a részt vevő megfigyelést. A projektet – írja Leonardo Piasere – egy spanyol hitánó cigány találta ki, majd egy portugál tisztviselő vitte végig Brüsszelben, akit később felváltott egy francia (akinek szerződését egy finn főigazgató írta alá). Spanyol, francia és olasz csapatok végezték el a munkát (melyek soraiban találhatunk nicaraguai, albán, bolgár és bra-

zil kutatót) Portugáliában, Spanyolországban, Franciaországban, Olaszországban, valamint részben Boszniában, Ausztriában és Macedóniában (lásd Piasere – Saletti Salza – Tauber 2003:111). A három nemzeti csapatban a kutatásokat végző etnográfusok egy esettől eltekintve mindannyian nők voltak, ez jól mutatja egyrészt általában az antropológia elnőiesedését a három országban, másrészt a cigány antropológiával foglalkozó nők számának emelkedését, ami élesen szemben áll a más területeken tapasztalható jelenségekkel (lásd Okely 1994:50–51).

Carlotta Saletti Salza könyvében a családi és az iskolai gyermekkori nevelődést tárgyalja, de nem nevelési folyamatokat és kognitív elsajátítási modelleket mutat be. Választása azoknak a környezeteknek a megfigyelésére esett, amelyek nevelő hatásúak, vagy azok lehetnek: elsősorban a táborra és a kiválasztott közösség gyerekei által látogatott iskolákra (l. p.).

A *Bambini del „campo nomadi”* – egy rövid Előszón (amelyet Leonardo Piasere írt), a Köszönetnyilvánításon, a Bevezetésen, az Összegzésen és a Függeléken kívül – hét fejezetből áll. Az első fejezet a „helyek” és az identitások közt fennálló viszonyokat mutatja be, elsősorban a menekültekre és a *campo nomadira* koncentrálva, arra a helyre, amely megteremti azokat a szociális kötelékeket, amelyek a tábort otthonos közeggé teszik (27. p.). A *campo nomadi* családias hely lesz Torinóban a horáhánók számára, miközben családjuk élő vagy holt tagjai a világ egészen más részein élnek.

A második fejezetből megismerhetjük azt a közösséget, melyben a kutatás zajlott, valamint a migrációs folyamatot és azt a „hivatalos” kontextust, amely a családokat „fogadta”. Az elemzés nagyon rövid, idézi a helyi adminisztráció néhány hivatalos dokumentumát (függeléként a szöveghez csatolva), és leírja a cigányok első tartózkodási területeit az 1960–1970-es években. Ebben a részben szerepel a származási hely leírása is, néhány történelmi adatot is ismertetve, de mindenekelőtt az Arrivore táborban élő menekült családok szociális és családi helyzetét elemzi. A munka egy része Boszniában folyt. Saletti Salzát leginkább az érdekelte, hogyan éltek a torinói horáhánók Boszniában a konfliktus kezdete előtt. A szándéka az volt, hogy rekonstruálja ugyanazon családok hétköznapi életét a háború előtt (sok esetben visszatértek Boszniába, miután menekülteként valahol Európában éltek), a kapcsolatukat muzulmán, ortodox, katolikus szomszédjaikkal, szerbekkel, horvátokkal, bosnyákokkal és a többi cigány családdal. Ezek a szempontok segítették abban, hogy megértse, hogy mik lehettek az elvárásaik, amikor Olaszországba érkeztek egy *campo nomadiba*, és mik ma a családi élet elvárásai Torinóban. Miért küldik például iskolába a gyerekeket (23. p.)?

A harmadik fejezet központi témája a tábor, a negyediké az udvar, amelyek – mindkét esetben – a nevelési környezet fizikai és szociális struktúrái. A fizikai értelemben vett tér meghatározza a nevelési környezetet, a szociális aspektus pedig jellemzi azt. A hétköznapi élet szerveződése, megkülönböztetve a szűk családot a kiterjedt családétól és a közösségtől, kifejezi a társadalmi viszonyokat (73. p.). Ugyanezt teszi pusztán térbeli szerveződésén keresztül a barakkok elhelyezkedése is a táborban, amelyből megállapíthatók a családi kötelékek; pontosabban: olvashatóvá teszik, hogy milyenek a családi viszonyok egy meghatározott időszakban (83. p.). Néhány példaértékű eset elemzése során Saletti Salza nevelési modellekről ír (amelyek különböző egységeként variálhatók a különböző életkortípusok változatai szerint) annak érdekében, hogy meghatározza az ideális nevelési modellt, amelyre társadalmilag törekednek: vajon milyen a „jó” cigány,

a „jó” cigány lány? Melyek a szociálisan elvárt és nem támogatott viselkedéselemek? Milyen képességek hasznosak a gyermek számára, és milyen környezetben (101. p.)?

Az ötödik fejezet azt próbálja feltárni, hogy milyen nevelő kapcsolat lehet gyerek és felnőtt, gyerek és gyerek között egy olyan mesterségesen létrehozott szociális közegben, mint amilyen a *campo nomadi*. Mit jelent itt cigányként felnőni? Melyek a nevelési színterek, és mi határozza meg azokat? Mi hoz létre egy *campo nomadi*-ban családi környezetet, és mi az, ami nem családi? Mit jelent „jó cigány gyerekek” lenni? Melyek a szociálisan elfogadott és elutasított viselkedésmódok?

A szerző e részben mindenekelőtt meghatározza a gyerek és felnőtt, valamint a gyerek és gyerek közti nevelőkapcsolat alanyait (ki nevez, és kit neveznek meg), a beszélgetés aktív szereplőit, vagyis a szociális identitását annak, akit „gyermeknek” neveznek. Másodsorban elemzi a kapcsolatok nevelő vonatkozásait és a névben megjelenő viszonyok színtereit (családi és nem családi nevelő környezet). A különböző témák alátámasztására ismét több példa szerepel a szövegben (149. p.).

A hatodik és a hetedik fejezet az iskolai kontextusra mint feltételezett nevelő környezetre koncentrál (195. p.). Az előbbi esetében elemzett nevelő közeg az iskolai közlekedés: a táborból hétköznaponként minden reggel induló és oda délután visszatérő iskolabusz. A szállítási szolgáltatás a helyi szervezetek szerint szerepet játszhat abban, hogy az iskolába járás gyakoriságát növeljék, és ugyanaz a busz jelent a táborban élőknek egyfajta családi kapcsolatot, amelynek hatására néhány gyereket az iskolába engednek (23–24. p.).

Az utolsó, hetedik fejezet végül a családi és az iskolai környezet közti szembeötlő áthatolhatatlanságot ábrázolja, kitérve arra, mikén keresztül, és milyen stratégiákkal lesznek nevelő hatásúak ezek a környezetek, vagy válnak azzá a cigány gyerekek számára. A szerző szándéka, hogy – többek között – megválaszolja az alábbi kérdéseket (250. p.):

- Mi az, ami az egyik helyen marad, és nem kerül át a másikba?
- Mi az, amit próbálnak, és amit kerülnek átvinni az egyikből a másikba?
- Milyen folyamaton keresztül válik az iskolai környezet nevelő hatásúvá a család számára, és az iskola számára nem nevelő hatásúvá, és fordítva?

A potenciálisan nevelő hatású iskolai környezetben a horáhánó gyerek célja, hogy megőrizze saját családi nevelését, hiszen az iskola egy „vándort” kíván nevelni, egy „vándor” tanulóban gondolkodik, aki – ha már befejezi a tanulást, akkor – majd „jobban fog öltözködni”, „tud írni, olvasni és számolni”. A cél az úgynevezett „integráció” (292–293. p.), és a tanár válik azzá a személlyé, akire a legtöbb felelősség hárul, hogy „összegyűjtse a megmenthető” egy gyermekben, aki még immúnis a „vándor” kulturális hatásokkal szemben (24. p.).

Az iskolában – úgy tűnik – mintha süketek beszélnének egymással. Mászt gondolnak a tanárok, és mászt a horáhánók arról, hogy mit tölt be vagy kellene hogy betöltsön az iskola a gyerek életében. A válaszok megismerése sok félreértést eloszthatna. Érthetővé válna például, hogy miért egy adott módon állítják össze a „vándorok” számára készített intézményes iskolai modellt. Talán azt is sikerülne megérteni, hogy az iskola szerinti „vándor” miért nem éri el az olyannyira kívánt eredményeket iskolai teljesítménye során; vagy azt, hogy a cigányok miért járnak továbbra is iskolába (285. p.).

Saletti Salza empirikus kutatásának eredményei alapján végül azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy a cigány tanulók akkor fognak jó (vagy legalábbis jobb) iskolai ered-

ményeket elérni, ha sikerül megőrizniük családi neveltetésüket (294. p.). A tanárok az iskolában a horáhánó gyerekeket „vándor” tanulóknak tartják. A „vándorkultúra” lesz az, amelyet behelyettesítenek az egyes egyének személyes identitása helyére, és amely igazolja a speciálisan a „vándorok” nevelésére kidolgozott intézményes didaktikai programokat. A helyzet paradoxona abban áll, hogy amíg a nem cigány tanárok a *campo nomadikban* élő cigányokat „vándorként” fogalmazzák meg a maguk számára, ezzel egy időben éppen ennek – az egyébként csak az ő „fejükben” létező – „vándor”-kultúrának a nem cigány kultúrával történő helyettesítését szeretnék elérni (289. p.). A kölcsönös megértés és ennek révén a helyzet reménytelennek tűnik, hacsak nem válnak a felek képessé arra, hogy változtassanak eddigi sémáikon.

IRODALOM

HANNERZ, ULF

1998 Transnational research. *In Handbook of methods in cultural anthropology*. H. Russell Bernard, ed. 235–256. Walnut Creek – London – New Delhi: AltaMira.

LAPOV, ZORAN

2003 The Romani communities in Italy: the case of Tuscany region with special attention to the city of Florence. *In Ethnic identities in dynamic perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*. Sheila Salo – Csaba Prónai, eds. 63–73. Budapest: Gondolat.

MONASTA, LORENZO

2004 Note sulla mappatura degli insediamenti di rom stranieri presenti in Italia. *In Italia Romani*. 4. Carlotta Saletti Salza – Leonardo Piasere, eds. 3–16. Roma: CISU.

OKELY, JUDITH

1994 L'étude des Tsiganes: un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie. *Études Tsiganes* 2(2):39–58.

PIASERE, LEONARDO

2000 A cigányok Olaszországban. *In Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba, szerk. 345–379. Budapest: Új Mandátum. 2004 I rom d'Europa. Una storia moderna. Roma: G. Laterza & Figli.

PIASERE, LEONARDO – SALETTI SALZA, CARLOTTA – TAUBER, ELISABETH

2003 L'educazione dei bambini sinti e rom: risultati preliminari di una ricerca europea. *In Antropologia dell'Occidente*. Pietro Scarduelli, ed. 103–134. Roma: Meltemi.

WATSON, JAMES L., ED.

1977 *Between Two Cultures. Migrants and Minorities in Britain*. Oxford: Blackwell.

Az élettörténet módszertani újragondolása

Szilágyi Miklós: A személyes paraszti tudás érvényessége. Kisújszállás társadalma és gazdálkodása egy száz évet élt parasztgazda emlékezetében. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006. 203 p. /Néprajzi tanulmányok/

Szabó Lukács 1892-ben született Kisújszálláson, hétgyermekes családban elsőként. Ekkor még élt apai nagyapja és anyai nagyanyja. Iskolába naponta kétszer jártak: délelőtt is, délután is mentek. Mindvégig az osztály közepén ült, ami osztályzás híján a tanulmányi eredményt tükrözte. Vizsgára már csak egyedül jelentkezett, társai addigra elmaradoztak az iskolából. Szabadidejükben labdáztak, sicikkeltek, bigéztek, gomboztak stb. 1906-tól vonták be a szülei komolyan a gazdálkodásba: a gyermekmunkák után ez év nyarán részt vett az aratásban. 1912-ben bevezették az áramot a városba. Az első világháború idején besorozták, bejárta egész Közép-Európát. 1926-tól volt rádiója. Első feleségét gyerekkora óta ismerte, mivel mindketten az Ady Endre utcában laktak. Egy gyermekük született, harminc évet éltek együtt. Közepes gazda volt, elsősorban búzát és tengerit termesztett. 1928-tól méhészkedett, illetve tagja volt a baromfi Egyesületnek is. A második világháborúban is részt vett, de csak a környékre vitték el, 1942-től pedig folyamatosan otthon tartózkodhatott. Az önálló gazdálkodás rövidesen véget ért: kuláknak nyilvánították, és valamennyi földjüket elvették. 1952-ben újra megnősült. A téesszából hetvenéves korában ment nyugdíjba. 1993-ban halt meg.

A narratív műfajok iránti érdeklődés kezdetei nagyjából egybeesnek a néprajztudomány kialakulásával. A személyes dokumentumok felfedezésére néhány évtizeddel később kerül sor, elsősorban a folkloristák körében. Az 1960-as évek végétől és az 1970-es évek elejétől folyamatos a kutatók nyitottsága a paraszti visszaemlékezések és önéletrészek iránt.¹ A szövegközlések mennyisége számottevő, az elemzésekből is tekintélyes listát lehetne összeállítani – a legrészletesebbet Mohay Tamásnak köszönheti a szakma, aki egy ipolynyéki parasztember naplóját dolgozta fel (Mohay 1994). Módszertani szempontú megközelítésekkel viszont lényegesen ritkábban találkozhatunk, holott korántsem adhatók evidens válaszok azokra a kérdésekre, amelyek ezzel kapcsolatban felmerülnek, és az adatgyűjtés és -feldolgozás során ezeknek alapvető fontosságúaknak, elsőként tisztázandó problémáknak kellene lenniük. Különösen két dolgot szükséges nagy odafigyeléssel kezelni. Egyrészt nem hagyhatók reflektálatlanul a személyes dokumentum keletkezésének körülményei: saját lejegyzés vagy interjú eredménye, célzott szándék és közönség. Másrészt tisztázni kell, mert világosan kell látni, hogy mire és mennyiben használható a kutató rendelkezésére álló szöveg.

Szilágyi Miklós legújabb könyve Szabó Lukács élettörténetét foglalja magában. De már rögtön a bevezető első mondatában jelzi, hogy szándéka ennél több. „A rendszeres terepmunkát végző etnográfus életében is ritka a módszertani tanulságok megfogalmazását kikényszerítő találkozás egyetlen kiváló képességű adatszolgáltatóval!” – kezdi mondandóját. Most elsősorban a „módszertani tanulságokra” irányítom a figyelmet, az idézet másik kulcseleméről, az „egyetlen kiváló képességű adatszolgáltatóról” később esik szó. A szerző életművéből tudjuk, hogy régóta foglalkoztatja a kérdéskör: 1986-ban közli első nagyobb lélegzetvételi írását a gyűjtőmódszerekről és az adatok tudományos hasznosíthatóságáról (Szilágyi 1986), 1993-ban előadást tart a személyes tudás feldolgozásának lehetőségeiről,² 2001-ben pedig egyetemi tankönyvet ír a néprajzi forráskritikáról (Szilágyi 2001a). A jelen munkában – a korábbiakhoz hasonlóan – három módszertani relevanciájú kérdést tart szükségesnek felvetni és megválaszolni. Először is részletezi az élettörténet mint szöveg „elkészülésének” folyamatát: 1988-ban találkozott először Szabó Lukáccsal, 1993-ig tizenkilenc alkalommal beszélgettek, összesen negyvenkét órányi anyagot rögzített, ami legépelet formában 759 szövegoldalt tesz ki, illetve beavat a gyűjtő és az adatközlő kapcsolatába, megosztja velünk az irányítottság mértékét és mikéntjét, majd a kérdező – az évek során folyamatosan változó – szándékait is. Az ilyen jellegű személyes dokumentumok kapcsán ugyanis nem feledkezhetünk meg arról, hogy

„[...] a forrásokot magának a szaktudománynak kell létrehoznia, az etnográfának és a folklorisztikának az is része, hogy művelője kutassa fel, rögzítse, tegye tanulmányozhatóvá a szellemi emlékeket, illetve válogassa össze, szervezze múzeumi gyűjteménnyé a tárgyi emlékeket. A néprajz forrásainak »előállítás« elkerülhetetlenül együtt jár azzal, hogy a kutató személyisége (felkészültsége, szorgalma, a szakág iránti elkötelezettsége) is, a szellemi hagyományokkal és tárgyakkal élők, tehát a forrás létrehozásában »segédkezők« habitusa is számottevően befolyásolja magának a forrásnak a tartalmát, megformáltságát, ezzel együtt forrásértékét is.” (Szilágyi 2001a:7.)

Mindez fontos része a szövegek közlési etikának, de amivel igazán újat mond Szilágyi Miklós, az ezután következik. Kellemetlen és kényes kérdést tesz fel magának: mennyiben tekinthető hitelesnek egy visszaemlékezés, mi az igazságtartalma, hogyan viszonyul a valósághoz? Vagyis: tekinthető-e forrásnak egyáltalán, és ha igen, mennyiben? Az *oral history* kutatásának alapvető kérdései ezek. A történészek kételyei erőteljesekek, az írott dokumentumokkal szemben másodrendűként kezelik a szóbeli történelmet, legfeljebb az egyidejű források kiegészítőjeként használják az időben később keletkező közléseket (lásd még Thompson 1988; Prins 1993). Az időbeli távolság miatt nem zárható ki a memória sebezhetősége mint kockázati tényező, ugyanakkor pedig a jelen talaján megformált visszaemlékezés olyan konstrukciós termék, amely nagyobb mértékben szól a jelenről, mint magáról a múltról vagy, ahogyan Gyáni Gábor fogalmaz,

„[...] a narratív struktúrában megnyilvánuló emlékezés eleve retrospektív jellegű, valójában nem a múlt szintjén narratív módon feldolgozott tapasztalatát, hanem a jelen horizontjából feltáruló múltat beszéljük el” (Gyáni 2000:134).

A vitatott kérdés élét mind ez idáig nem sikerült tompítani megnyugtató válasszal. K. Horváth Zsolt például a következő javaslatot teszi arra vonatkozóan, hogy a problémának elejét lehessen venni, és hogy kikerülhető legyen a hitelességpolémia útvesztője, netán zsákutcája:

„Mivel a részt vevő megfigyelésnél közvetlenebb megismerési státus aligha van, ám a

közvetítés – az emlékezés, akár írott, akár orális folyamata – több szempontból is problematikus, így javaslom, hogy ezen elbeszéléseket ne tényirodalomként, hanem inkább fikcióként olvassuk, hiszen [...] nem a külső referenciák, a bennük elmesélt eseménysorok okán érdekesek elsősorban, hanem a bennük artikulált történetfelfogás, személyes történetkép miatt. A fikció [fictio] szó történeti kontextusban való használata azonban nem kell, hogy gyanút vagy kételyeket ébresszen e sorok olvasójában, hisz nem abban kételkedem, hogy amit ezen elbeszélések elmesélnek, az nem történt meg, azaz nem szemantikus tudáson alapulnak, tehát nem factumok [...], hanem azt állítom, hogy mivel olyan személyes, szubjektumhoz fűződő megnyilatkozásokat közvetítenek, melyeket ellenőrizni egyébként sem áll módunkban (tehát vagy elfogadjuk bizalmi alapon, vagy nem), így – ha fikcióként tételezzük ezeket, azaz olyan események során, melyek megtörténhettek: tehát van közülük a »valósághoz« – akkor historikusként nem kell viaskodnunk a »történeti valóság« ma már kissé avított, nehezen definiálható, statikus fogalmával, s ehelyett inkább a történeti események mentális világára, e tudatosan-tudattalanul megkonstruált »képzetrendszerre« [imaginaire] vethetjük szemünket, melyből türelmes kutató újabb és újabb tanulságokat vonhat le az embereket motiváló sokféle lehetséges értékről és stratégiáról.” (K. Horváth 2002:98; lásd még Gyáni 1997:28.)

Mindez rendben is volna, egyet is érthetünk vele, mégsem érhetjük be vele. Etnográfusként semmiképpen sem. Mivel a néprajz alapvető forrása a terepen, interjúk formájában megszerzett ismerethalmaz, nem kerülhető meg ilyen elegánsan a hitelesség kérdése. Nem elégséges odáig eljutni, hogy a közölt adatok akár igazak is lehetnek, mert megtörténhettek. Meg kell találni a módját annak, hogy a visszaemlékezések formájában hozzáférhetővé váló információk kezelhetők legyenek, vagy másként fogalmazva: meg kell találni, ki kell dolgozni az adekvát viszonyt a gyűjtő/kutató és az emlékek képében feltáruló adatközlői tudás között.

Szilágyi Miklós erre az igen nehéz és hiánypótló feladatra vállalkozik. A könyv címe is erre utal: *A személyes paraszti tudás érvényessége* (kiemelés – T. T.). Számolva az élettörténet személyességének és retrospektív jellegének valamennyi rizikófaktorával, a szerző alternatívát nyújt a néprajzi feldolgozásra. Álláspontja szerint a terepen rögzített adat és a néprajzi adat közötti út a forráskritikán keresztül vezet.³ A teória megfogalmazása mellett pedig példaértékűen be is mutatja, hogyan végezhető el az izzadságos feladat.

Két stratégia alkalmazását tekinti szükségesnek. Egyrészt kontrollanyagot használ: áttekinti a helyi sajtót 1892-től, beszélgetőtársa születési évétől, interjúkat készít más kisújszállási lakosokkal (többek között Szabó Lukács családtagjaival is), illetve felidéli a szakirodalomban felhalmozott ismereteket. Az élettörténet és a kontrollanyag párhuzamosan fut egymás mellett főszöveg és lábjegyzet formájában. Meghökkenítő Szabó Lukács kiváló memóriája. Az esetek döntő többségében a megfelelés pontos, még a neveket, az évszámokat, a mennyiségbeli információkat illetően is. Igen csekély azon kivételek száma, amikor elcsúszás van a primer és a kontrollanyag között: a leányiskolák számának meghatározásában téved (33. p.), ellentmondásosan beszél a sörivás szokásáról (80. p.), kétségbe vonható a feketekávé fogyasztása az adatközlő által megjelölt időben (105. p.), illetve pontatlanul emlékszik a legelőhasználatra (141. p.). A konkrét adatok egymásba vetését ki kell egészíteni egy alapos néprajzi elemzéssel is – hiszen e nélkül nem lehet megnyugtató következtetéseket levonni a szerző álláspontja szerint. Ezért második lépésként, a visszaemlékezés tartalmi részletein túljutva azt vizsgálja meg,

hogyan az adatközlő hiteles tudásának határai hol húzódnak meg, vagy – megfordítva a kérdést –: meddig hallgathatja az etnográfus bizalommal beszélgetőtársa történeteit, illetve a kétely különböző fokozataival hogyan járjon el? Két paraméter segítségével találja kezelhetőnek a problémát: megvizsgálja Szabó Lukács ismereteit humán környezetre vonatkozóan (a hangsúlyt az ismeretségi fokozatokra helyezi), majd a természeti és épített környezetéről szerzett tapasztalatainak körét. Mindezek után kellő tudásra tehet szert az etnográfus ahhoz, hogy elég jó magabiztossággal eligazodhassék az előtte feltáruló adathalmazban, és eldönthesse, mekkora a forrásértéke, és mennyiben használható a néprajzi ismeretek gyarapítására. A jelen esetben Szilágyi Miklós az alábbi következtetésre jutott:

„Az az előfeltevés vezetett ezeknek a kontrolladatoknak a gyűjtésében, hogy ha az olyan tényeknek az »elraktározásában«, melyekről a helyi újság tudósított vagy hírt adott (az »akkor« nevezetes, a helyi közvéleményt foglalkoztató eseményeknek, az ezekben az eseményekben elhíresült személyek hírének-nevének), feltétlen megbízhatónak bizonyul adatszolgáltatóm hallatlan tágas memóriája (ahogy annak bizonyult!), akkor a legcsekélyebb okom sem lehet rá, hogy kételkedjem a mindennapi életviszonyokra, a munkavégzésre, a családi kapcsolatokra vonatkozó azon közléseinek hitelességében, melyeknek nem lehet nyomát találni a sajtóban, mert »akkor« nem minősültek szenzációnak, Szabó Lukács viszont (olykor egyes-egyedül a kisújszállási öregek közül!) határozottan emlékszik rájuk.” (12–13. p.)

És használta is Szilágyi Miklós számtalan tanulmányában ezt a tudásanyagot (Szilágyi 1990; 1992a; 1992b; 1992c; 1993; 1994a; 1994b; 1996b; 1996c; 1999a; 1999b; 2001b; 2001c; 2002; 2003; 2004).

A szerző harmadik módszertani kérdése az egyéni eset (egy adat) és a közösségi gyakorlat (általánosítás) kapcsolatára, a két szint közötti átjárhatóság lehetőségeire vonatkozik. A személyes dokumentum ugyan „partikuláris”⁴ jellegű, de az etnográfusnak éppen szakmája sajátosságából kifolyólag („néprajzi gyűjtés közben egyedi tudással, egyszeri jelenségekkel van találkozásunk – hitelesen csak ezt rögzíthetjük” [Szilágyi 2001a:63]) nem elégséges ezt tudomásul vennie, választ kell találnia arra is, hogy az egyéni tudás érvényessége miként kapcsolódik ahhoz a közösséghez, melynek tagja. Niedermüller szerint

„[...] az egyéni élettörténet nemcsak egyetlen individuum életének partikuláris eseményeit, hanem sokkal inkább egy közösségnek, egy társadalomnak, egy történeti szituációnak az egyéni szövetén átszűrődött képét tartalmazza” (Niedermüller 1988:387⁵).

Módszertani tankönyvében Szilágyi Miklós bírálja az „egy adat – nem adat” megnevezett álláspontját. Véleménye szerint ez nem tekinthető abszolút érvényű szakmai normának, ugyanis „az etnográfia/folklorisztika – több résztéma esetében különösen – inkább az egyediből vezette le általánosításait, mintsem a »közösség« minden egyes tagjára jellemzőnek tételezett tudást remélt rekonstruálni” (Szilágyi 2001a:51). Következtetése az, hogy a személyes emlékek felhasználhatók a „közösségi tudás” rekonstruálásához,

„[...] hisz ugyanolyan egyedi adatok ezek, mint amelyekből a terepmunka során a »sok« adatközlő egybehangzó véleményét meghallgatva a faluközösségre jellemzőnek állított általánosításainkat fel szoktuk építeni!” (Szilágyi 2001a:62.)

Természetesen itt is a forráskritikának kell megelőznie az állításokat:

„Azt is szeretném ugyanis tudatosítani Szabó Lukács »teljes tudását« magában fog-

láló közleménnyel s annak értelmező elemzésével, hogy bármilyen recens adat érvényesége csak a néprajzi gyűjtőnek megnyilatkozó személy és közösség viszonyának gondos elemzésével tisztázható megnyugtatóan.” (15. p.)

A már említett módszerek erre a kérdésre vonatkozóan is hatékonyan alkalmazhatók, és a gondos előmunkálatok következtében leleplezhetővé válnak a személyes tudás korlátai. A *Bevezető*ben nem mulasztja el tehát a szerző felhívni a figyelmet arra, hogy az élettörténet olvasása során hol van az a határ, amelyen túlmenően az adatközlőnek nincsenek, nem lehetnek személyes tapasztalatai (21–22. p.), illetve melyek azok a tendenciák, melyek valószínűleg valóságok, de „tudományos igényű következtetést megalapozó jelentőségük aligha van” (23. p.). Végül – szerényen és óvatosan – így összegezi Szilágyi:

„Hadd reméljem: személyes emlékei valóban a *kisújszállási* paraszti létforma és mentalitás monografikus összegzéseként olvashatóak.” (26. p.)

Miután a szerző legfontosabb vállalását a fentiekben részleteztem, jelzem, hogy a könyv olvasatai nem szűkülnek a módszertani következtetésekre – bár ez önmagában is bőven elégséges lenne. Érdemes a világtörténelmi események mikroperspektíváját figyelemmel kísérni (világháborúk, téeszésítés, államosítás). Ugyanakkor fontosnak tartom azt is, hogy a felidézett emlékeket azzal az érzékenységgel kövessük, amely nyitott az emlékezet és történelem kapcsolata felé is. Az a százéves világ, amely feltárul előttünk Szabó Lukács élettörténetében, e kettő mezsgyéjén mozog. Számára megélt esemény, személyes tapasztalat, miközben ma már több felnőtt generáció számára olyan múlt, amellyel közvetlen érintkezése nincsen. Az itt közölt anyag olyan kutatás bázisa is lehet, melynek során akár az is tetten érhető, hogy a kommunikatív emlékezet miként kanonizálódik, hogyan alakul át kulturális emlékezetté.⁶ Ezenfelül a két világháborúról és a téeszésítésről szóló részek kiemelése azért is szükséges, mivel ezek az életút nagy fordulópontjai voltak, azok az időszakok, amikor az egyén elveszítette a kontrollt saját életpályája fölött, és kiszolgáltatottságának mértéke minden várakozást és korábbi tapasztalatot felülmúlt.⁷

Végül pedig hadd fogalmazzam meg hiányérzetemet. Mivel Szilágyi Miklós nem az élettörténet szöveg voltára helyezi a hangsúlyt, a cselekvésszöveg narratív aspektusai háttérben maradnak. Jelzi ugyan, hogy „a kronológiát és a tematikus elrendezés igényét szem előtt tartva fejezetekbe rendeztem, erősen szelektáltam és megszerkesztettem a magnetofonon rögzített, a közölhetőnél többszörös mennyiségű anyagot” (27. p.), a szerkesztés nyomai azonban láthatatlanok maradnak. A közölt szövegrészek folyamatosak, nem tudjuk meg, hogy a kronológián és a tematikán túlmenően – például az élettörténet megformálása szempontjából – miképpen viszonyulnak egymáshoz, és az irányítottságra vonatkozóan is csak általános információkat kapunk a *bevezető*ben. Csak minimális mértékben használja fel a lábjegyzeteket arra, hogy a különböző időpontok beszélgetéseit összekapcsolja, az ezek közötti kapcsolat mibenlétét felvillantsa – mindössze nyolc utalást (9., 13., 48., 164., 278., 313., 314., 319. lábjegyzet) találhatunk erre a 335 lábjegyzetből. Így homályban marad az is – és csak következtetni lehet a saját kutatói tapasztalatból és a szakirodalmi ismeretekből –, hogy a közölt részek milyen relevanciával vannak jelen a rögzített negyvenkét órnyi hanganyagban, hol vannak a töréspontok, milyen aránybeli eltérések vannak az egyes események elbeszélésében, miért ér véget az élettörténet a földek elvételével, az életpálya korántsem végső mozzanatával.

Ajánlom a könyvet mindazoknak, akik monografikus igényű olvasmányra vágnak, azoknak, akik élettörténetekben érdekeltek, de különösképpen az etnográfusoknak – közülük pedig mindenkinek, aki interjúzással gyűjti az adatokat, vagy a mások által interjúzással összeállított történeti forrásbázisokra támaszkodik. Úgy gondolom, Szilágyi Miklós a szakma számára hiánypótló és a továbbiakban megkerülhetetlen módszertani alapmunkát készített. Könyve ugyanakkor mindazon más tudományterületek képviselői számára is, akik szubjektív dokumentumokkal foglalkoznak, hasznos modellekkel és következtetésekkel szolgál.

JEGYZETEK

1. A nemzetközi szakirodalom áttekintéseként lásd Klein 2006, a magyar anyagra vonatkozóan pedig lásd Mohay 2000.
2. Az előadást később írásban is közölte (Szilágyi 1996a).
3. Hadd jelezzem, hogy Szilágyi Miklós nem zárja ki a fent idézett szerzők által képviselt álláspontot sem, nem határolódik el ettől az olvasattól; viszont elfogadhatatlannak tartja, hogy etnográfusként elvonatkoztasson az adatok forráslehetőségeinek megvizsgálásától.
4. A kifejezést Niedermüller Péter, majd később Gyáni Gábor használja (Niedermüller 1988:387; Gyáni 1997:28).
5. Hasonló álláspontot a szakma határain kívül is találhatunk (lásd például Gueniffey 2002:144).
6. A kollektív emlékezet formáinak, a kommunikatív és a kulturális emlékezetnek az elméletét Jan Assmann dolgozta ki (lásd Assmann 1999).
7. Bár a világháborús élmények az élettörténetekben kiemelt fontossággal vannak jelen, kevés az ezekre összpontosító elemzés (lásd például Mohay 2000:778–781; Kaivola-Bregenhøj 2006).

IRODALOM

ASSMANN, JAN

1999 A kultúra emlékezete. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában. Budapest: Atlantisz.

GUENIFFEY, PATRICE

2000 A biográfia a megújuló politikatörténetben. *Aetas* 3:136–149.

GYÁNI GÁBOR

1997 A napló mint társadalomtörténeti forrás. A közhivatalnok identitása. *In Szabolcs-Szatmár-Beregi levéltári évkönyv*, 12. Nagy Ferenc, szerk. 25–33. Nyíregyháza: Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Önkormányzat Levéltára. /Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár kiadványai. 1. Évkönyvek./

2000 Emlékezés és oral history. *In* uő: Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. 128–144. Budapest: Napvilág.

K. HORVÁTH ZSOLT

2002 Önarcképcsarnok. A személyes emlékezés mint történelmi probléma. *In* A történész szerszámosládája. Szekeres András, szerk. 81–102. Budapest: L' Harmattan – Atelier. /Atelier füzetek./

KAIVOLA-BREGENHØJ, ANNIKKI

2006 War as a turning point in life. *In* Narrating, doing, experiencing. Nordic folkloristic perspectives. Annikki Kaivola-Bregenhøj – Barbro Klein – Ulf Palmenfelt, eds. 29–46. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica, Folkloristica*, 16./

KLEIN, BARBRO

2006 Introduction. Telling, Doing, Experiencing. Folkloristic perspectives on narrative analysis. *In* Narrating, doing, experiencing. Nordic folkloristic perspectives. Annikki Kaivola-Bregenhøj – Barbro Klein – Ulf Palmenfelt, eds. 6–28. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica, Folkloristica*, 16./

MOHAY TAMÁS

1994 Egy naplóíró parasztember. Nagy Sándor élete és gazdálkodása a 20. század első felében Ipolynyéken. Tanulmányok az anyagi kultúra köréből. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem. /*Dissertationes Ethnographicae*, 8./

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(3–4):376–389.

PRINS, GWYN

1993 Oral History. *In* New perspectives on historical writing. Peter Burke, ed. 114–139. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

SZILÁGYI MIKLÓS

1986 Gyűjtőmódszerek és forráskritika a néprajztudományban. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék. /*Folklor és etnográfia*, 26./

1990 Amikor átment rajtunk a front. *Jászkunság* 36(2):50–61.

1992a 100 év építési gyakorlatának változásai egy kisújszállási gazda emlékezetében. *Ház és Ember* 8:237–250.

1992b '906-ba én három hétig a szűrű közepin álltam. *Jászkunság* 38(3):28–30.

1992c Szójarás volt, hogy kosútoznak. *Tekintet* 5(1):125–128.

1993 A gabona nyomtatásának utóélete a kisújszállási parasztgazdaságokban. *Ethnographia* 104:415–421.

1994a A szóbeli megállapodás jelentősége a kisújszállási gazdák és alkalmazottaik munkaszerződéseiben. *In* Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Kisbán Eszter, szerk. 107–128. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézet.

1994b Szabó Lukács 100 esztendeje. „...Akkor vigkedvűbb vót az ember”. *In* Kisújszállás és Vidéke Nagykun Kalendárium az 1994. közönséges évre. 172–178. Kisújszállás: Önkormányzat.

1996a Az alföldi mezőváros társadalma személyes nézőpontból (Egy 100 éves kisújszállási gazda tudásának általános lehetőségei). *In* A társadalom néprajzi vizsgálatának eredményei és lehetőségei az Alföldön. Szilágyi Miklós – Szűcs Judit, szerk. 127–138. Csongrád: Csongrád Város Önkormányzata.

1996b A kisújszállásiak külterjes állattartásának mai emléke. *Múzeumi Levelek* 75(2):127–138.

1996c A nagykun öntudat. *Regio – Kisebbségtudományi Szemle* 7(1):44–68.

1999a Kisújszállási gyermekjátékok. *Ethnica* 1(4):11–13.

- 1999b Néphitadatközlők – manapság. Kisújszállási példák. *In* Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter, szerk. 263–277. Budapest: MTA.
- 2001a Néprajzi forráskritika. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó. /Néprajz egyetemi hallgatóknak, 24./
- 2001b A kappan. *In* Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére. Hála József – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk. 85–101. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- 2001c A fogás. Adatok a földterület és a szántási idő tagolásához. *In* Társadalom, kultúra, természet. Tanulmányok a 60 éves Bellon Tibor tiszteletére. Barna Gábor, szerk. 197–205. Karcag–Szeged–Szolnok. /A Jász-Nagykun-Szolnok megyei múzeumok közleményei, 57./
- 2002 Kuláknak lenni... Kisújszállási élménybeszélések. *In* Mir-susné-xum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére. Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András, szerk. 495–514. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2003 Szövegemlékek egy családi tragédiáról. *Ethnica* 5(4):139–141.
- 2004 Libatenyésztés az Alföldön. *In* Az Alföld gazdálkodása. Állattenyésztés. Novák László Ferenc, szerk. 399–414. Nagykőrös: Arany János Múzeum. /Az Arany János Múzeum közleményei, 10./

THOMPSON, PAUL

1988 The voice of the past. Oral history. Oxford: Oxford University Press.

Diszciplínák között

Lovas Kiss Antal: *Piaci túlélés – kisüzemi lavírozás.*
 Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke, 2006. 187 p.
 /Studia Folkloristica et Ethnographica, 49./

A falu, a vidék, az agrárium, a mezőgazdaságból élők helyzete mindig is a hazai társadalomtudományos érdeklődés egyik kiemelt témája volt a 20. század folyamán Magyarország gazdaság- és társadalomtörténeti, valamint településszerkezeti sajátosságai miatt. A hetvenes–nyolcvanas években a mezőgazdasági nagyüzem és kistermelés (bár az utóbbi természetesen csak korlátozott mértékben létezhetett) megőrzött kettősségének eredményeként zajló gazdasági és társadalmi folyamatokat elsősorban a szociológia próbálta leírni és értelmezni.¹ A korszak legjelentősebb elméletei Márkus István, Juhász Pál és Szelényi Iván nevéhez köthetők, akik a polgárosodás gondolatához kapcsolódva fogalmazták meg teóriájukat.²

Az Európát s ezen belül Magyarországot a hetvenes évektől „fölfedező” antropológusok is a mezőgazdaság szocialista átszervezésének gazdasági és/vagy társadalmi következményeit vizsgálták;³ munkájuk – konkrét terepválasztásuk és szociálintropológiai iskolázottságuk folytán – a kiválasztott településekről szóló klasszikus közösség tanulmányokat eredményezett.

A társadalomnéprajz néhány szórványos kísérlettől eltekintve azonban adós maradt a korszakban zajló mezőgazdasági folyamatok társadalmi hatásainak értelmező bemutatásával. A hetvenes években újrainduló társadalomnéprajzi jelenkutatások – változásvizsgálatok keretében – elsősorban az értékrend és a társadalmi kontroll szerepének átalakulását vizsgálták lokális közösségekhez kötődően. E korszakban készültek el olyan, máig irányadó néprajzi munkák, mint a Varsány-kötet (Bodrogi 1978), amelynek gazdálkodást bemutató fejezete a hazai gazdaságantropológia mértékadó írásának számít.

A rendszerváltás után is megmaradt a társadalomtudományok élénk érdeklődése a mezőgazdaság átalakulása és a vidék átformálódása iránt. A már-már önálló kutatási témává váló „vidék” erős empirikus bázisú, ugyanakkor elméleti igényességet sem nélkülöző kutatásában több szempontból is közelítettek a rurális társadalmakhoz. Kezdetben a mezőgazdasági átalakulás, a tulajdonszerkezet-váltás, az üzemszerkezeti változások és a kistermelés beindulása, terjedése váltotta ki a kutatók érdeklődését. Ez egyfelől a szövetkezetek átalakulásának gazdaság-szociológiai, -antropológiai közelképeit eredményezte, valamint a gazdálkodói magatartások, stratégiák és üzemtípusok különböző diszciplínák felőli bemutatását jelentette. Az elméletek részben egy új ruralitásról, a falu-város kapcsolatok és a falu fogalmának átértelmeződéséről, a társadalom paraszttalanításáról szólnak, másrészt a gazdasági-társadalmi átalakulás lényegét a korábbi paradigmához, a polgárosodás elméletéhez viszonyítva próbálják megragadni. Ez utóbbi

szemlélethez tartozók az átalakulási folyamatot a megszakított polgárosodás elméletének igazolásaként vagy éppen cáfolataként tekintik, illetve a polgárosodásból kimaradó csoportokról, a vidéki *underclass* megjelenéséről beszélnek. A társadalomnéprajz is igyekszik bekapcsolódni ebbe a tudományos diskurzusba: elsősorban a hagyomány, hagyományozódás és modernizáció tágabb fogalmkörébe ágyazottan olyan kérdéseket feszeget, mint például a paraszti minták visszatérése és a vállalkozói minták terjedése, valamint a helyi adottságok, hagyományok, minták szerepe, befolyásoló ereje az alkalmazkodás folyamatában.

Lovass Kiss Antal⁴ könyve mindenképpen klasszikus néprajzi munkának tekinthető abban az értelemben, hogy az agrárnépeesség helyzetét, stratégiáit, körülményeit igyekszik feltárni egyes lokális közösségekben. Ahhoz, hogy szemlélete és megközelítése alapján a könyv helyét kijelölhessük a tudományos diskurzusban, előbb tartalmáról, célkitűzéseiről és eredményeiről kell szólni.

A szerző a bihari táj egy kis szegletének rendszerváltás utáni mezőgazdasági termelési formáit vizsgálja, arra a kérdésre keresi a választ, hogy vajon kimutatható-e bármilyen kapcsolatot a földprivatizációt követően kialakuló gazdálkodási formák és a korábbi gazdálkodási magatartások között. Mivel a vizsgálat több településre is kiterjedt, természetesen adódott a kérdés, milyen meghatározói lehetnek a területileg közel fekvő települések gazdasági stratégiáiban mutatkozó különbségeknek.

A könyv a hátrányos helyzetűnek számító, periferikus elhelyezkedésű vidék öt településének (Kóróssziget, Csökmő, Újiráz, Komádi, Magyarhomorog) vizsgálatán alapul, ám a szerző néhány környező településen végzett, kevésbé rendszeres és módszeres kutatásainak eredményeit is felhasználja a folyamatok térbeli változatainak érzékeltetésére. A szóban forgó öt falu táji-történeti, társadalom- és településtörténeti szempontból is eltérő változatot, típust testesít meg, s alapvetően két, jól elkülönülő vonzáskörzeti hálózathoz tartozik. Mindazonáltal a szerzőnek nem célja a települések összehasonlítása, sokkal inkább az egymás mellett létező lokális közösségek eltérő stratégiáinak, gazdálkodási gyakorlatának bemutatásával a térség egészéről próbál képet festeni. Ahogy fogalmaz: „Céлом továbbá a gazdálkodási gyakorlat elemzésén keresztül feltárni a régióra jellemző gazdaság működését és a társadalmi élet egészében betöltött szerepét” (7. p.).

Ahhoz, hogy e célkitűzést értelmezhesük, valamint a megvalósítás sikerességét értékelhesük, a könyv felépítésének rövid bemutatásával kell kezdenünk. Bár az írás alapvetően és deklaráltan a néprajzi jelenkutatáshoz kíván kapcsolódni, és elsősorban a rendszerváltás utáni változásokra koncentrál, az első fejezetben mégis igen részletesen bemutatja a települések és (agrár)gazdaságuk történetét a 19. század végétől. Az adatokban és táblázatokban gazdag történeti részben elsősorban agrártörténeti, valamint település- és térségfejlesztési megközelítésben kapunk képet a vidékről. Ez a kép leginkább felülnézetinek nevezhető, az ismert történelmi, gazdaságtörténeti folyamatok, a gazdaság- és térségfejlesztési szándékok taglalása, valamint a települések agrárgazdaságának intézményi szemléletű, üzemszerkezeti és termelési technikai jellegű bemutatása miatt. A nézőpont igazából csak a rendszerváltás előtti évtized és a háztáji gazdálkodás bemutatásakor közeledik az egyes helyi társadalmakhoz annyira, hogy felvillantsa a helyi gazdaság és társadalom összefonódásait.

A rendszerváltást követő gazdasági és társadalmi változásokat taglaló második és egyben legterjedelmesebb részben elsőként a privatizáció és kárpótlás helyben zajló ese-

ményeiről tájékozódhatunk, majd a termelés feltételeinek és a gazdálkodás irányának bemutatása következik. Ez utóbbi részben a mezőgazdálkodás feltételrendszerének technikai szintű tárgyalása (a termőtalaj jellemzői, a támogatások és hitelek rendszere, a földbérleti és földeladási árak részletes ismertetése) keveredik a gazdálkodók felől közelítő, stratégiákat bemutató szemlélettel (a fajtaszerkezet-váltás okai, körülményei, az értékesítési nehézségekre adott válaszlépések, a földeladási és -bérbeadási stratégiák).

Ezt követi a „lavírozási stratégiák”, a térségben működő informális és rejtett gazdaság, valamint a feketegazdaság bemutatása.⁵ A könyvnek talán ez az egyik legfontosabb része, mivel alaptétele szerint, legyen szó mezőgazdasági nagyüzemről vagy kistermelésről, az eltérő helyzetek, adottságok és hagyományok eltérő válaszlépésekre készítetik a mezőgazdálkodásból (akár csak kiegészítő) jövedelmet szerzők körét. A kisüzemek, egyéni szereplők térségre jellemző stratégiájának pedig a különféle „lavírozási technikák” alkalmazását tartja a szerző. Lavírozási technikán az aktív társadalom által gyakorolt azon eljárásokat, tevékenységeket érti, amelyekkel – Wolf kifejezését használva – a „külső, felső elemként” ható gazdaság és társadalom befolyását, negatív hatásait igyekeznek ellensúlyozni, kivédeni. A technikákat az „informális”, a „rejtett gazdaság” és „feketegazdaság” csoportjaiba sorolja, fogalmi meghatározásukhoz a közgazdaságtan definícióit veszi alapul. Az informális gazdaság fogalmába a kísérő pénzmozgástól függetlenül minden olyan munkával kapcsolatos tevékenységet beleért, amely növeli az egyén jólétét. Így idesorolja a munkacserét, a „barterüzleteket”, a „fusit” és az állami redisztribúcióból szerzett jogosulatlan jövedelmeket (leszállékolás, időszakos munkakeresés, őstermelés szociális segélyen, állami támogatásszerzés földtulajdon-elaprózással és a családi gazdálkodás informális vonatkozásai). Rejtett gazdaságon a feketemunkát, a gazdaságszerkezetben rejlő jövedelemeltitkoló tevékenységeket és a zugfelvásárlást érti, míg a feketegazdaság fogalmába minden bűnözés révén szerzett jövedelmet beleért, a vizsgált térségben azonban csak üzemanyag-csempészet fordul elő a szerző tapasztalatai szerint.

Ez utóbbi alfejezet részletesebb tartalmi ismertetése három ok miatt fontos. Egyrészt a kategorizálás meglehetősen szűkszavú értelmezéssel segíti csak az olvasót egy igen összetett, szerteágazó problematika tisztázásában, ahol ráadásul olyan tevékenységekről, jelenségekről (jobb híján nevezhetjük őket élet- vagy megélhetési stratégiáknak is) esik szó, amelyek sok esetben kevert formát testesítenek meg. Nehéz precízen elkülöníteni például a rejtett gazdasághoz sorolt feketemunkát és jövedelemeltitkoló tevékenységeket a feketegazdaságtól, ha onnan közelítünk a kérdéshez, hogy az utóbbi meghatározása a bűnözés által szerzett jövedelmekre vonatkozik, mivel az előbbi esetekben tudatos, szándékos törvényszegésről, törvénymegkerülésről van szó. Ki tudja pontosan definiálni – egyáltalán lehet-e –, hogy a könyvelésben, adóbevallásban elkövetett trükkök mikor, milyen szinttől tartoznak a gazdasági bűncselekmény kategóriájába, és meddig lehet, kell adómorál, szabálykövető magatartás kérdéseként értelmezni? Az olvasó kétségeinek tisztázását talán elősegítené a közgazdasági szakirodalom, illetve hasonló témájú társadalomtudományi munka egyszerű hivatkozása helyett az ezekkel folytatott diskurzus végigkövetése. Az egyébként a könyv egészét végigkísérő jelenség, hogy a bibliográfia inkább csak hivatkozott irodalom; ritkán alakul ki párbeszéd a szerző és a felhasznált művek között.

A tárgyalt „lavírozási stratégiákkal” kapcsolatosan maga a szerző ismeri el, hogy ezek

valójában a „külső, felső elemként” ható tényezőkre adott válaszok, amelyeket tapasztalatai szerint „különösen” a kelet- és észak-magyarországi válságterületeken alkalmaznak a termelők. Jól látja azt is, hogy a térség hátrányos helyzete és a lavírozási stratégiák gyakorisága, népszerűsége összefüggésben van, de talán mégsem tanácsos megpróbálkozni – még a „különösen” kitétel alkalmazásával sem – a jelenség lokalizálásával. Éppen a külső tényezők általánossága és kényszerítőereje okán s feltehetőleg mentalitásbeli, normákban, értékrendben mélyen gyökerező okok miatt is (a történelmi gyökereket a szerző is említi) ezek a technikák földrajzi és társadalmi értelemben is széles körben ismertek, és nem csak valós vagy belső perifériának tekinthető vidékekhez köthetők.

Bár a tárgyalt alfejezet végén a szerző megpróbálja az értékek és normák, valamint a hagyományos paraszti gazdaságszervezési elvek felől értelmezni a kérdéskört, a fejezet végeztével mégis megfogalmazódik, megfogalmazódhat egyfajta hiányérzet az olvasóban. Az attitűdök és elvek, hagyományok feltárása, mivel a téma kényes jellegéből fakadóan nem kötődik, nem kötődhet konkrét esetekhez, nem nyújthat elmélyült elemzést, megáll az általánosságok szintjén. Az egyes technikák alkalmazóinak bemutatására tett ígéretét is csak szűkre szabottan váltja be a szerző, pedig ezt megtehetné a következő alfejezetben, amelyben egy alapos, a témát jól összefoglaló és elhelyező bevezető után a gazdálkodói magatartásformákat és üzemszervezési típusokat veszi sorra a saját maga által felállított rendszerben. Ebben a piachoz való kapcsolódás mértékét és célját rendezőelvként felhasználó kategorizációban a piac által nem érintett, a piacérintett és piacorientált, valamint a piacra szerveződő gazdasági magatartásokat mutatja be, a gazdasági magatartások értelmezési keretét pedig a polgárosodás paradigmája adja. Itt, az egyes gazdasági magatartások típusainak termékszerkezeti, gazdaságszervezési, mentalitásbeli jellemzőinek bemutatásakor a típusalkotás általánosító ereje egyenesen felkínálja az egyes magatartásokhoz kapcsolódó jellemző lavírozási stratégiák, technikák „biztonságos” bemutatásának lehetőségét.

A könyv utolsó nagyobb egységében az öt település szövetkezeteinek gazdálkodási stratégiáit ismerhetjük meg. A különböző mélységű és terjedelmű elemzésekben ismételtelen sok az adat, a táblázat, de a szerző igyekszik megvilágítani a téveszkekhez való viszonyulás kérdését, valamint a gazdasági döntések mechanizmusait is az egyének és az intézmények szemszögéből. Világos és alapos képet kaphatunk az egyes szövetkezetek gazdálkodásáról, pénzügyi helyzetéről, tagi viszonyairól, földbérleti nehézségeiről. Viszont hiányzik ebből a képből az emberi tényező: az átalakulások, felszámolások során, a földbérleti harcokban oly sokat számító egyéni vagy csoportos érdekek, szándékok, a személyes kvalitások bemutatása, ezek bevonása a folyamatok és döntések értelmezésébe, ahogy ezt megteszi néhány szövetkezet történet mikroszociológiai közelképe.⁶ Éppen ezért tanulságos dolog Chris Hann az angolszász szociálintropológia és a magyarországi társadalomnéprajz kapcsolatát a szocialista és poszt-szocialista érában vizsgáló tanulmánya felől közelíteni a könyvhöz. Hann így fogalmaz:

„A gazdaságantropológustól elvárjuk, hogy a termelés, elosztás és fogyasztás minden vonatkozásáról teljes és hiteles képet adjon. Ez tudtommal nem volt szokásos a klasszikus néprajzban, ahol a nem formális stratégiák ritkán kerültek elemzésre, és különösen nem a társadalom legalsó rétegeivel kapcsolatban.” (Hann 2004:58.)

Ezt olvasva, és kiegészítve Hann azon véleményével, hogy az utóbbi néhány évtizedben a diszciplináris tradíciók közeledésének lehetünk tanúi, elgondolkodtató kérdés, hogy

hogyan is értékelhető e könyv helye a diszciplínák között, hiszen – a jelenre fókuszálva, a társtudományok számos eredményét és megállapítását beépítve – gazdaság és társadalom lehetséges összefonódásairól igyekszik képet adni, ezáltal a kifejlődőben lévő, modern társadalmi változásokkal foglalkozó társadalomnéprajz képviselője a könyv. A terepmunka technikája és a témakezelés felől nézve a kérdést a klasszikus, nem állomásozó néprajzi terepmunka során felgyűlt szinkronikus ismeretanyag kiegészül történeti adatokkal is, ahogy a szociálanropológiai hagyomány ezt megkívánja. A rejtett hatalmi és érdekviszonyok, ezek finom elmozdulásai – vagy, ahogy Hann fogalmaz –, a „nem formális stratégiák” viszont ritkán jelennek meg az elemzésben. A gazdálkodás feltételrendszerének, körülményeinek, megvalósulásának részletes taglalása pedig inkább a klasszikus (nem is annyira társadalom-) néprajzi megközelítéshez rokonítja az írásművet. Amit a recenzens valójában hiányol, az az antropológiai megközelítés- és látásmód erőteljesebb érvényre juttatása, ám ez természetesen pusztán csak „személyes olvasat”, „saját etnológia” kérdése. Ettől eltekintve és emellett a könyv értékes kísérlete, lépése a formálódó új társadalom-néprajzi látás- és beszédmódnak.

JEGYZETEK

1. A korszakban újra erőre kapó szociográfia inkább csak dokumentálta a látottakat, tapasztaltakat.
2. Márkus ambíciórobbanásnak tulajdonítja, és az utóparaszti életforma konzerválásaként értelmezi a kisüzemi termelés bizonyos szocializmus kori formáit (Márkus 1991). Juhász Pál a század első felében már megindult parasztpolgárosodás folytatásának tekinti a szocialista kistermelést (Juhász 1986–1987). Szelényi a vidék csendes forradalmának aposztrofálva a mezőgazdaság körül zajló folyamatokat a szocialista polgárosodásról mint a társadalomfejlődés (lehetséges) harmadik útjáról beszél, a megszakított polgárosodás elméletébe ágyazva mondandóját (Szelényi 1992).
3. Többek között például C. M. Hann: *Tázlár: a Village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980; Peter D. Bell: *Peasants in Socialist Transition. Life in a Collectivised Hungarian Village*. Berkeley: University of California Press, 1984; Sozán Mihály: *A határ két oldalán*. Párizs: Irodalmi Újság, 1985; Ildiko Vasary: *Beyond the Plan: Social Change in a Hungarian Village*. Boulder: Westview, 1987; Martha Lampland: *The Object of Labor. Commodification in Socialist Hungary*. Chicago–London: University of Chicago Press, 1995; Marida Hollos – Bela C. Maday, eds.: *New Hungarian Peasants: An East Central European Experience with Collectivization*. New York: Columbia University Press, 1983.
4. Lovass Kiss Antal (1964–) A Debreceni Egyetem Néprajz Tanszékének adjunktusa.
5. Ez a fejezet majdnem változatlan formában korábban már megjelent az *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken* című tanulmánykötetben (Lovas Kiss 2004).
6. Csak néhány, fontosnak tartott műre célozva: Kovács 1998; 2004; Swain 1998; Váradi 1998.

IRODALOM

BODROGI TIBOR

1978 Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HANN, CHRIS

2004 Két tudományág összemosódása? Néprajz és szociálintropológia a szocialista és poszt szocialista időszakokban. *In* Fehéren Feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I. Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor, szerk. 45–64. Budapest: L'Harmattan.

JUHÁSZ PÁL

1986–1987 Mai képünk a parasztságról s a falusi társadalom néhány jellegzetességéről. *Medvetánc* 4(1):5–18.

KOVÁCS KATALIN

1998 Elfújja a szél? Esettanulmány a „Homokvár” szövetkezeetről. *Replika* 33–34:137–150.

2004 Hollófüldi történet: egy faluszövetkezet alapítása és tündöklés nélküli bukása a rendszerváltást követő években. *In* Fehéren Feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I. Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor, szerk. 415–436. Budapest: L'Harmattan.

LOVAS KISS ANTAL

2004 Illegális eljárások mint adaptációs stratégiák egy régió mezőgazdasági struktúrájában. *In* Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken. Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk. 105–118. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete – MTA Társadalomkutató Központ.

MÁRKUS ISTVÁN

1991 Az ismeretlen főszereplő. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

SWAIN, NIGEL

1998 Küzdelmes életutak egy változó világban: „Nemesfalu” és az „Aranyszőlő” Rt. *Replika* 33–34:151–162.

SZELÉNYI IVÁN

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

VÁRADI MONIKA MÁRIA

1998 Keskeny az ösvény. Esettanulmány a „Harmónia” Mgtsz átalakulásáról. *Replika* 33–34:121–136.

Interaktív etnográfia

Az interaktív etnográfia egy olyan társadalomtudományi módszer, mely a) az interaktivitás fogalmát használja az etnográfiai megismerési folyamat leírására, illetve szervezésére, és ezzel szoros összefüggésben b) a kutatás tervezésétől a publikációig – illetve tovább – tudatosan, tudományos eszközként alkalmazza az interaktív hipermediális technikákat. Utóbbi révén az interaktív etnográfia mint produktum etnográfiai hipermediális elemzőkörnyezetként (EHE)¹ – vagy kicsit metaforába hajló elnevezéssel vizuális atlaszként – működik.

Mielőtt a módszer részletesebb tárgyalásához fognék, szeretném röviden tisztázni a módszer elnevezését alkotó két szó – interaktivitás és etnográfia – értelmét.

Az interaktivitás napjaink egy kulcsszava. Számos értelmezése közül most kettőt szeretnék kiemelni, melyek véleményem szerint jól körülírják a jelenség lényegét, s iránymutatóak etnográfiai használatában is. Szűts Zoltán meghatározása szerint az interaktív „kifejezés leginkább a multimédiára használható, ahol egy bizonyos képre vagy szövegre kattintva a közeg válaszol; egy klippel, képpel, vagy a hypertext esetében újabb szöveggel” (Szűts 2001, kiemelés – N. K. Zs.). Szűts a jelenség szintjén ragadja meg az interaktivitást, és annak elsődleges közegéből, a számítástechnika világából kiindulva határozza meg. Ebben a megközelítésben az interaktivitás legfontosabb összetevői az interfész – az a felület, amelyen keresztül a gép, illetve szoftver és az ember vagy hálózatot feltételezve az ember és ember közötti kommunikáció létrejön –, illetve az a virtuális realitás, amellyel az interfészen keresztül a felhasználó kapcsolatba lép. Az interaktivitást leginkább az interfész sajátos jellege határozza meg, az a tulajdonsága, hogy egyazon felületen és nemritkán egyszerre tesz lehetővé szinkronikus – azaz képszerű, a kommunikációs elemeket egy időben, egymás mellett megjelenítő –, illetve diakronikus – azaz filmszerű, animált, a kommunikációs elemeket időben eltolva megjelenítő – kommunikációt. Az interaktivitás kommunikációs oldalát hangsúlyozza, annak sajátos jellegét kiemelve Sheizaf Rafaeli definíciója. Megfogalmazásában az interaktivitás egyfajta érzékenységet jelöl, egy olyan kommunikációs folyamatot, melyben minden egyes üzenet az azt közvetlenül megelőző, illetve a kommunikációs folyamat egészében lezajlott összes megelőző üzenetcserétől függ. Rafaeli szerint az interaktivitás nem más, mint a kommunikációs üzenetváltások sorozatában megadott távolság kifejezése, ahol minden harmadik (vagy további) üzenet meghatározott mértékben összefüggésben van a korábbi átvitelekre reagáló üzenetekkel.² Az interaktivitás tehát egy sajátos kommunikációs rendszer.

Másodszor – anélkül, hogy a kérdés tudománytörténeti részleteire kitérnék – egyértelművé kell tennem azt is, hogy mit értek etnográfian. Erre véleményem szerint azért van szükség, mert a magyar nyelvű szakirodalomban a szó jelentése olyannyira változatos, hogy egyaránt használják úgy a néprajz, mint a kulturális antropológia szinonimájaként.³ Magam az etnográfia azon értelmezését fogom követni, mely – jöllehet ná-

lunk is egyre inkább elterjed, mégis elsősorban – a brit és még inkább az amerikai társadalomtudományi terminológia alapján, egyfajta sajátos és komplex kutatási módszerként definiálja azt. Választásom oka elsősorban az, hogy az általam körvonalazott interaktív etnográfia is – minden különbözősége ellenére – döntően egy, a brit, illetve amerikai társadalomtudományi közegehez kapcsolódó kezdeményezésekhez kapcsolódik. Az etnográfia tehát ebben az értelmezésében egy olyan kutatómódszertan, illetve gyakorlat, melynek alapja a részt vevő megfigyelést középpontba állító terepmunka. Célja a társadalmi jelenségek lehető legmélyebb megértése és interpretációja, „sűrű leírása”.⁴ Ehhez hozzátehetjük, hogy jóllehet az interpretáció magában hordozza az összehasonlító elemzés és az elméletalkotás lehetőségét, illetve bizonyos mértékig követelményét, mégsem ez a célja. Az interaktív etnográfia ezt a koncepciót kiegészíti a társadalmi jelenségek komplexitásának megragadására és interpretációjára szolgáló eszközként a hipermedialitással. Az interaktív etnográfia tehát nem tárgyában, hanem módszerében különbözik az etnográfia egyéb ágaitól, például a *cyberethnography*tól, ugyanakkor módszertani hozadéka bőségesen kamatozik azok számára is.

Az interaktív etnográfia felvetését többnek szánom, mint egy manapság divatos kifejezés beemelését a társadalomtudomány jelzőinek tárába. Az ok-okozatiság lineáris rendjét fellazító szimultán interaktív megismerés és gondolkodás egyre erősebben van jelen a hétköznapi cselekvésekben. Ennél azonban sokkal mélyebb változásokra utal Peter Wegner lassan több mint egy évtizede formálódó új paradigmája, az alapvetően a számítástechnika világában elgondolt *interactive computation*, interaktív számítás. Ennek lényege az, hogy a számítási művelet alatt a külvilággal történő interakció részt vesz magában a számítási műveletben, tehát nyitott, szemben a zárt algoritmikus módszerrel.

„A váltást számos tényező idézte elő: a rendszer-architektúra, a szoftvertervezés, az ember-számítógép interfész-technológiák fejlődése s mindezek fokozatos egymásba integrálódása. Az interaktív modellek a számítástechnika fejlődésének megértését segítő egyesített, fizikára és filozófiára szintén kiterjedő interdiszciplináris, empirikus keretet képeznek. [...] Az interaktív gépek nemcsak az algoritmikus kötöttségektől szabadítják fel a számítástechnikát, hanem konceptuális modellt nyújtanak a szoftvertervezés, az MI ágensek és a valós (fizikai) világ számára is.”⁵

Az interaktív technológiák térhódításának jelenségei meggyőződésem szerint talán elég alapot adnak arra, hogy feltételezzük: egy tényleges, az élet minden területét érintő paradigmaváltás tanúi lehetünk. Ha pedig a társadalom, a társadalmi kommunikáció ilyen mértékben alakul át, változik meg, talán nem teljesen haszontalan felvetnünk a kérdést, hogy a társadalom empirikus vizsgálatára kitalált etnográfianak nem volna-e szükséges követnie ezeket a változásokat? Ha az etnográfia interpretív tudomány akar lenni, szüksége van olyan eszközökre, melyek lehetővé teszik a társadalmi jelenségek adekvát interpretációját.

Van-e azonban az interaktív paradigmának valami lényegi hozadéka az etnográfiaiban, vagy beépítése pusztán pragmatikus lépés? Mi az interaktivitás az etnográfia számára: inkább kihívás, vagy válasz némely alapvető kérdésre?

Ma már közhelyként hangzik Ernst H. Gombrich megállapítása, mely szerint

„[...] korunk vizuális kor. Reggeltől estig képek bombáznak bennünket. [...] Nem meglepő tehát az az állítás, hogy olyan történeti korszak kezdetén vagyunk, amelyben a kép átveszi az írott szó helyét.” (Gombrich 2003.)

Gombrich itt arról beszél, amit Gottfried Boehm (1995) nyomán ikonikus fordulatonak⁶ nevezünk, s mely fordulat lényege nem csupán annyi, „hogy a vizuális jellegű tudás- és tényanyagok kommunikálódhattak anélkül, hogy végigjárták volna az artikulálás, absztrahálás, formalizáció, szimbolizáció és linearizáció rögzös és torzító útjait” (Benczik 2001). Az ikonikus fordulat az alapjában véve nem vizuális természetű tudás átadására is kihat:

„Kezdetben még az írás a domináns, viszont az idő és a technológia haladásával a nyomtatott, írott szöveg mellett egyre inkább előtérbe kerül a vizualitás, illetve az akusztikum is. Az új internetes médiával viszont a (mozgó)kép és a hang a szöveg egyenértékű részévé válik, elveszíti az írás a vezető szerepét, a kultúra a posztliterális korszakába lép.” (Bódi 2004.)

Vagyis, ahogy a közhelyszerű megállapítás hangzik, vége a Gutenberg-galaxisnak. Az ikonikus fordulat jelenségéről és jelentőségéről megoszlanak a vélemények: vannak, akik szerint az új kommunikációs formák és technikák mögött egy gyökeresen új gondolkodásmód áll, mely az élet és a tudomány minden területén érezteti hatását, s melyet ezért komolyan kell venni. Így gondolja többek közt Nyíri Kristóf, aki „multimediális filozófiáról” (Nyíri 2000a) vagy egyik tanulmányában egyenesen az MMS képfilozófiájáról ír (Nyíri 2002). Vannak ugyanakkor olyanok, akik szerint ez az egész nem több mint múló hóbort, ami a számítógép elterjedésével párhuzamosan végigsöpör a nyugati világon.⁷ Végül mások jóval komorabban szemlélik az eseményeket. Olvasatukban egyfajta új barbárságról van szó, mely a számítógépek és kivált az internet térhódításával elborítja a civilizált világot. Így nevezi például S. Nagy Katalin a vizualitást korunk gyermekbetegségének; szerinte ugyanis a vizualitás ilyen dominanciája az emberi civilizáció primitív fázisait jellemzi, melyet a fejlődés előrehaladtával felvált az absztrakció egyre magasabb foka, míg végül a betűírás lesz egyeduralkodón (S. Nagy Katalin 1998).

Ugyan nem a szavak és elméletek, inkább a gyakorlat terén számít közhelynek másfelől az a megállapítás, amely szerint a számítógép egyre inkább elengedhetetlen munkaeszközzé válik az olyan, sokszor inkább a kvalitatív szemléletet előnyben részesítő társadalomtudományoknak is, mint az etnográfia, az etnológia vagy a kulturális antropológia. Mindennapi gyakorlatunkban, terepmunkáinkon magától értetődő természetességgel használjuk a számítógépet – legtöbbször esetében a hangos és izzasztó izommunkát igénylő írógép helyett, jobb esetben irdatlan adattömegek adatbázisba szervezésére és lekérdezésére, esetleg kvantitatív adatok elemzésére. A többek közt interjúk, folklór-szövegek feldolgozására is kiválóan alkalmas kvalitatív elemzőszoftverek nálunk szinte ismeretlenek,⁸ s hogy ezeken felül milyen izgalmasabb, a számítógép adta lehetőségeket jobban kihasználó feladatokra is használhatjuk a masinát – ez már szintén kevésbé közheles kérdés. Míg azonban az előbbi probléma, a kultúra „vizuális hangsúlyeltolódása” olykor heves vitákra ad okot, ezzel a kérdéssel, a számítógép kvalitatív társadalomkutató eszközként történő használatával igazából ritkán foglalkozunk – nem is beszélve a két kérdéskör összefüggéseiről.

Végül nem kevésbé közheles téma napjaink társadalomtudományi diskurzusában a kulturális vagy lokális identitás, illetve ennek megkonstruálása sem. A kérdésnek számos területe van, melyek közül e problémafelvetésben nem az identitáskonstrukció folyamata érdekel, nem is maga a megkonstruált identitás – „kimódolt lét”⁹ –, hanem az a „definitív kényszer”, mely ezt a folyamatot, illetve állapotot jellemzi. Az identitáskonst-

rukciós folyamat ugyanis kényszerítőleg hat az abban részt vevőkre, hogy gondolják át vagy újra a lokalitás¹⁰ alapfogalmait, viszonyait. Az ilyen helyzetekben többé-kevésbé tudatosá, reflektálttá válnak azok a kapcsolások is, melyek a lokális kultúrában vagy életmodellben – mint egy hálóban – a társadalmi valóság, illetve az arról való gondolkodás narratív és képi, mentális és reális alakzatait mint csomópontokat összekötik.

A vizuális kultúra vizsgálata – jóllehet tanulmányozásának diszciplináris tagoltsága nem ezt sugallja – a kultúra egészének vizsgálatát jelenti. (Lényegében talán ez is köz-hely.) Nem annyira azért, mert a vizualitás mindent áthat, vagy azért, mert információink döntő többségét a világról látás útján szerezzük, hanem leginkább azért, mert a képek – mint a vizuális kultúra alapelemei – a kultúra egésze mint kontextus híján élettelené, társadalomtudományi szempontból értelmetlenné (értelemvesztetté) válnak. A képek és narratívák a kultúrában – csakúgy, mint gondolkodásunkban – összefüggenek. Az összefüggés mikéntje azonban vita tárgya. A gondolkodás képelméletének hazai apostola, Nyíri Kristóf szerint

„[...] az emberek elsősorban képekben gondolkodnak, s csak azután szavakban – itt természetesen a képet a szó tág értelmében kell venni. Ez az elképzelés... végigkíséri a Nyugat filozófiájának történetét, hol felerősödve, mint a brit empirizmusban, hol szinte föld alá kényszerítve, mint a huszadik század első felében – ám világos megfogalmazást soha nem nyert. Nem is nyerhetett mindaddig, amíg a kifejtés, érvelés és magyarázat nyelve a merő szónyelv maradt. Napjainkban, a képi kommunikáció technológiáinak fejlődésével, a helyzet változik.” (Nyíri 2000b.)

Nyíri számos esetben hivatkozik Wittgensteinre, akinek kései képfilozófiájában – hasonlóan a vizuális antropológia alaptételéhez –

„[...] a kép jelentése nem önmagában, hanem a kép adott használatában létezik, ami pedig a szónyelven át határozódik meg. Ám Wittgensteinnel szemben – folytatja Nyíri – megfogalmazható: ha a képek előállítására és használatára – köszönhetően az imént említett technológiai fejlődésnek – egészen egyszerűvé válik, s ennek következtében számos kép jelentése konvencionálisan rögzülhet – ahogy a szavak jelentése, használata is konvencionálisan rögzült –, akkor a kép alighanem fölszabadul a szó totális gyámsága alól.” (Nyíri 2001.)

A két megközelítés azonban nem áll feltétlenül szemben egymással. Az ugyanis, hogy egy dolog jelentése konvencionális, azt jelenti, hogy az illető jelentés társadalmi konszenzus eredménye, s mint ilyen kulturálisan meghatározott. Tehát – nyilvánvalóan – nem eleve adott, mi több, relatív (azaz egyazon dolog jelentése kultúránként – még a globális kultúrában, s ha csak árnyalataiban is, de – változhat), s végül ideiglenes, mivelhogy a kultúrát működtető ember is az. Ezekből pedig egyenesen következik, hogy a konvenciót nem csupán létrehozni, de fenntartani, mi több, továbbadni, átörökíteni is szükséges. Ezekre pedig egyelőre nincs kéznél hatékonyabb eszköz a szónál, a szónyelvnél.

Ez a tevékenység, tehát a vizuális jelek jelentésének termelése-átadása-aktualizálása s az eredményeként létrejött narrációk, pontosabban a tudás termelésének és átadásának azon stratégiái, melyek állandó fordítást jelentenek a kultúra és a gondolkodás vizuális és narratív struktúrái között, távolról sem ismeretlenek az etnográfusok, a folkloristák vagy akár a művészet-, esetleg pedagógiatörténet kutatói számára.

Csupán utalás szintjén hadd éljek két példával!

A beavatási rítusok alapvető célja – Arjun Appadurai felvetése alapján elgondolva – nem más, mint a lokális szubjektumok létrehozása.¹¹ A lokális szubjektumok olyan szereplők, akik az adott lokalitás megfelelő relációiban azonosítható helyet és szerepet töltenek be, testükön hordozzák, mi több, megtestesítik a lokalitást – és megbízható módon magukban hordozzák a lokális tudást. E – sok esetben rejtett, kódolt – tudás átadásának, kijelentésének kitüntetett alkalma a beavatások liminális fázisa, s kulcsszerepet játszik benne a felmutatás és az értelmezés összefonódó tevékenysége. A beavatás során általában megmutatják a beavatandóknak a közösség szent szimbólumait, és felfedik, megmagyarázzák azok értelmét. Az átadott tudás azonban nem feltétlenül korlátozódik csupán e szimbólumokra. Felöllelheti akár az érzéki világ teljességét is, felnyitva a beavatandó szemét a látható – és láthatatlan – világ rejtett, pontosabban a lokalitás által létrehozott, tulajdonított összefüggésrendszerére:

„Amint az utóbbi néhány évtizedben a rítusok társadalmi logikájáról írott munkák legjobbjai világosan bemutatták [...], az előadás (*performance*), a megjelenítés és a cselekvés összetett és átgondolt gyakorlata által a tér és az idő önmagában is társadalmi értelmet nyer és lokalizálódik. Ezeket a gyakorlatokat általában kozmológiainak vagy rituálisnak nevezzük...” (Appadurai 2001:5).

A beavatás mint sajátos fordítási aktus a tudás vizuális és narratív formái között – vagy talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy a sajátos formában ritualizált fordítási, jelentésadó aktus e két forma között – számos más területen is tetten érhető.

A tudás átadása és a gondolkodás képi és narratív formái közötti fordítás szoros kapcsolatára számos példát lehetne még hozni.

Mind között az egyik legizgalmasabb talán az emblémakönyvek szerepe az európai barokk kultúrában – ám ennek kifejtése helyett most inkább egy teljesen hétköznapi példával hadd éljek. Egy lakodalmi ebéd után pár nappal, ha megkérnének bennünket, hogy mondjuk el, kik is voltak jelen, igen sokan bizonyára felidéznék magukban a lakodalmi sátor vagy étterem képét, a berendezés rendjét, a székeket a rajtuk ülőkkel együtt sorjában – s az emlékkép mentén számolnának be a történetekről. A példa nem véletlen: szeretném felidézni vele azt a szituációt, melynek kapcsán Keószí Szimonidész feltalálta az *ars memoriae* technikáját, ami az egész kérdéskör egyik legkomplexebb megjelenése.

Gondolkodásunk egyszerre narratív/szóbeli és képi/vizuális. A folyamatos átjárás e gondolkodási formák között a kultúra minden színterén megtalálható, sőt, akkor működik jól egy kultúra, ha ezek az átjárók megvannak, s egy kultúra vagy lokalitás általában törekszik is arra, hogy saját reprodukciója érdekében szabályozza, ellenőrizze – konvencionalizálja – is ezeket.

Az emberi gondolkodás feltételezett természete a számítástechnika fejlődésére is hatással volt. A ma ismert, internetnek, www-nek nevezett interaktív, hipermediális technikák két megálmodója (s itt valóban álmokról, víziókról van szó), Vannevar Bush (1996) és Ted Nelson (1996) a létrehozandó – Nelson szóhasználatával élve – hipervilág paradigmájaként az emberi gondolkodás asszociatív, nonszekvenciális jellegét határozta meg.

„Az emberi agy [...] asszociációkat követ. Megragad valamit, és már kapcsol is tovább arra, amerre az asszociációk vezetnek az agysejtek által hordozott bonyolult nyomvonal-szövevénynek megfelelően. Természetesen ez csak a jelenség egyik oldala; azok a nyomvonalak, melyeket nem követünk rendszeresen, elhalványulnak, az adatok nem

rögzülnek véglegesen, az emlékezet mulandó. A gondolatok sebessége, az asszociációk bonyolultsága, a mentális képek részletei mégis a legcsodálatosabb dolgok a világon.” (Bush 1996.)

A megvalósult formák (jóllehet kérdéses, hogy a fenti víziók megvalósulásának tekinthető-e például a www) azonban számos problémát vetnek fel. Nem kimondottan a Gutenberg-galaxis körüli vitákra vagy a hipertext és a posztmodern kritika Landow-féle megfeleltetésére gondolok (Landow 1998), hanem inkább arra, hogy az emberi gondolkodás mintájára elképzelt hipertext miként alakítja maga is a gondolkodást, illetve még inkább arra, hogy miként használható a tudományos gondolkodás, analízis, illetve kimondottan az etnográfiai kutatás eszközeként. A kérdésben kibontakozott vita¹² részletes ismertetésére itt nincs mód. A számos érv és ellenérv között megbúvó kérdések közt azonban egy különösen fontos. E szerint a hipertext – vagy hipermédia, ez esetben mindegy, hogy nevezzük¹³ – alapvető sajátossága a nonszekvencialitás vagy non-linearitás. A hipertextben nincsen „kötelező haladási irány”, mely a nyomtatott szöveg rendjéhez hasonlóan megszabná a szövegegységek olvasásának rendjét, azaz több alternatív útvonalat tesz lehetővé, melyek létrejötte sok esetben független mindenféle szerzői szándéktól, illetve kontrolltól. Ennek egyenes következménye a hipertextuális szöveg „középpont-nélkülisége”, valamint a nyomtatott szövegek nagy részét jellemző autoritás- és olvasói viszonyok átrendeződése. Mint Ted Nelson írja:

„A link nem pusztán részek összekötését jelenti. Lehetővé teszi a nonszekvenciális, azaz a folytonosság nélküli írást a maga tiszta formájában. A szövegek eddig azért voltak folytonosak, mert a könyv oldalai egymás után következtek. Milyen más lehetőség van? Nos, a hipertext – a nem folytonos írás. Sok írónak kedvét szegi, hogy ki kell választania egy szekvenciát gondolatai közléséhez. Minden szekvencia önkényes, és ami megfelel az egyik olvasónak, az zavarja a másikat. Tulajdonképpen számtalan író kísérletezett és kísérletezik ma is az írás nem folytonos formáival [...] és biztos vagyok benne, hogy hálás kísérlet. Nem feltétlenül könnyű persze alkalmazni, hiszen a mai gyakorlat a folytonosságot helyezi előtérbe.” (Nelson 1996.)

Nelson utóbbi megjegyzése nem csupán az irodalmi, hanem a tudományos szövegek szerkezetére, létrehozására és olvasására is vonatkozik. Eltekintve néhány olyan, a lineáris gondolatvezetést és érvelést kiszolgáló triviális alkalmazástól, mint az előadásokat kísérő bemutatók vagy tudományos szövegek internetes megjelenítése – melyeknél a hiperlinkek egyedüli szerepe a fejezetek egymáshoz, illetve a jegyzetek és a bibliográfiai tételek főszöveghez csatolása –, az interaktív technológiák éppen ezért nem kaptak helyet például a társadalomtudományok eszköztárában sem. Hiszen hogyan állítható fel koherens, konzekvens érvelés, analízis, ha a szöveg rendje – mivel nem véglegesíthető – nem garantált? Ám a hipertext tudományos alkalmazása szempontjából legalább ekkora probléma a szerzői-olvasói szerep posztmodern átrendeződése is. Azzal ugyanis, hogy a linkek használatával a szöveget alkotó lexémák végső – vagy inkább adott – szekvenciáját maga hozza létre, az olvasó egyben szerzővé is válik. Így azonban végső soron kérdésessé válik a szöveg szerzősége. Berekesztve a kérdések sorát, problémás maga a hipertextuális szöveg is. A befogadó-felhasználó-olvasó szemszögéből nézve nem eredményez ez a szerkezet dezorientáltságot, dezorganizációt? Hogyan találja meg az olvasó a szöveg „értelmét”? Egy alapvetően nem hierarchikusan felépülő struktúrában

miként lehet biztosítani vagy legalább felismerhetővé tenni egy – ha az eltévedést ki nem is záró de minimalizáló – analitikus rendszert úgy, hogy ugyanakkor megőrizzük a hipertext előnyeit? Hogyan lehet struktúrát adni a hipertextnek?

Az imént felvetett problémák nyilvánvalóan túlmutatnak e szöveg keretein, hiszen érdemi megválaszolásukhoz több esetben tudományos axiómáinkat, gondolkodásmódkunkat és kutatási rutinjainkat kell(ene) kérdés tárgyává tenni. Éppen ezért most csupán az utolsó kérdéskörre szeretnék koncentrálni.

A válasz a hipertext alapelveinek, a nonlinearitásnak multilinearitásként való újraértelmezésétől a hipertextuális szöveg struktúrájának megtervezésén keresztül a linkek összetett és jól körülírt, kváziretorikai használatáig számos elemet foglal magában, melyek közül most csupán egyet áll módomban kiemelni, mely éppen a gondolkodás képi és narratív formái közti, fentebb elemzett átjárókon alapszik.

A hipertext alapvető metaforája az utazás (Müllner 2000). Ahhoz, hogy egy hipertextuális hálóban ne tévedjünk el, egy portolan típusú – a multilinearitást támogató – térképre van szükségünk. A portolan a 14–15. század jellegzetes térképtípusa. Mint neve is mutatja, feladata és szerkesztési elve az a kérdés volt, hogy – alapvetően a Földközi-tenger térségét figyelembe véve – az iránytű segítségével az egyik kikötőből hogyan jutunk el egy másikba.

„Az iránytű nemcsak a portolántérképek használatához volt feltétlenül szükséges, hanem a térképfelvételhez is, s ez a térképek külső megjelenési formájára is rányomta bélyegét. Szerkesztési alapjuk egy vonalhálózat volt, amelynek középpontjából (a főrózsából) indultak ki az irányvonalak. A térkép szélein mellékrózsák voltak elrendezve, amelyeket egymással és a főrózsával irányvonalak kötöttek össze.”¹⁴ (Pápay–Klinghammer–Török 1995.)

A portolanok készítői számára nem a vetület – az ókori kartográfia legfontosabb, akkortájt csak az arab világ tudósai által ismert elméleti problematikája – volt a lényeges, hanem az útvonal. Nem nagyon állt mögöttük rendszerezett elmélet, csak a gyakorlati tudás és a hajózási tapasztalat, ennek ellenére reálisabb képet adtak a Földközi-tenger partvidékéről, mint az ókori térképészet vagy a kolostorkartográfia. Minthogy az ókori kartográfiától eltérően nem a matematika keretei közt jött létre, középpontjában nem az ismertként feltételezett világ mértani típusú felosztása, egy adott helyének minél pontosabb – koordinátaszerű – és abszolút meghatározása állt, hanem az eligazodás, a dolgok – a kikötők – kapcsolódásának, viszonyainak problémája. Ezekről a térképekről még az a korábban elterjedt, de ekkor is általánosan használatos térstrukturáló elv is hiányzik, amely szerint a világ középpontja Jeruzsálem és a jeruzsálemi templom vagy a Golgota hegye. Ezen térképek legtöbbször nincsen az utazás során az eligazodás számára használható középpont. A felrajzolt irányvonalak éppen arra szolgálnak, hogy segítségükkel a térképre illesztett iránytű alapján bárholnan bárhova el lehessen jutni. A portolanok nem a tudós szobájában, hanem a tengeren születtek, ahol nincs más, csak a hajó meg az iránytű, meg a hullámok, szelek és a part. Meg a zátonyok és a szaracénok. Később, mikor már elméleti típusú írások születtek a portolanok készítésének gyakorlatáról, ezeket nem a geográfiával hozták összefüggésbe, hanem igen sok esetben *Arte de navegar* címet kaptak, ami többek közt azt is jelzi, hogy ez a tudás a „technéhez” áll közel. Az igények és a tudomány változásával azután a portolanok kikoptak a használatból. A szó

és az eszme napjainkban, a „hálózottság korában” sajátos módon kel új életre. Az interneten böngésző felhasználó a hipertextek alkotta hálózat relatív középpontjába helyezkedik,

„[...] ahol ő maga határozza meg haladása és tájékozódása irányát, miközben könnyed mozdulattal, egy klikkelés segítségével kitör a lineáris szövegek és az azok sorrendjét diktatórikusan meghatározó szerzők világából. Egere játszva rága szét a Gutenberg-galaxist és mindazt, ami ennek részét képezi: a szöveg zártságát, önazonosságát és örökkévalónak látszó állandóságát, a belé kódolt narratívákat, egyáltalán: minden narratívát. Az eger fogai között szétmállik minden, ami akár csak távolról is emlékeztetne a definiálható, önazonos fogalmakra kezdve Platón ideáitól és eljutván egészen a modern tudomány szigorú fogalomrendszeréig.” (Mester 2003.)

A hipertextualitás nem csupán az információszerezés, de a webtartalom-szervezés fontos eszköze is. A hipertextek alkalmazása azonban hamar átláthatatlan útvesztővé változtathatja az adott oldal struktúráját, hiszen a felhasználó itt az olvasóval ellentétben nem lát rá érdeklődése tárgyára, hanem benne van. Az eligazodás, az oldalak, a kommunikációs struktúrák – és a tudásszerzés – követhetővé, átláthatóvá és nem utolsósorban ellenőrizhetővé tételére egyre több webtartalom-menedzselő szoftvert fejlesztettek és fejlesztenek ki. E szoftverek és fejlesztők nevében és szóhasználatában találkozhatunk egyre több alkalommal a portolan szóval.¹⁵ A szóhasználat a fentiek figyelembevételével nem lehet véletlen.

A térkép, a portolan természetesen ismét egy metafora, annak is egy sajátos fajtája: interfészmetafora. E fogalom George Legradytól származik. Legrady szerint az interfészmetafora egy hiper médiában

„[...] olyan szervező-modellként funkcionál, amely konceptuálisan elhelyezi a nézőt és keretet vagy logikus adathozzáférést biztosít. [...] építészeti környezetek és kalandos »kincsvadász« történetek, amelyek mindegyike saját referencia-modellje logikája szerint működik. A »történet« vagy metafora ismeretében sikeresen közlekedhetünk bennük és megszerezhetjük az információt. Ezek a metafora-környezetek a néző digitális környezetben szerzett interaktív tapasztalatait, élményeit újradefiniáló innovatív nyelvészeti, szimbolikus, esztétikai, érzéki és konceptuális fejlődés legfontosabb színtereinek ígérkeznek. [...] Az interfész metafora az a kontextus, amely összefűzi a történeteket és megadja a mű értelmét.”¹⁶ (Legrady 1994.)

Az interfészmetafora működésének lényege tehát az, hogy úgy hoz létre kapcsolatot (interfész) a felhasználó és a hiper média tartalma között, hogy biztosít egy – többnyire vizuálisan is megjelenített – képet, melynek segítségével a hiper média mint adathalmaz, mint káosz kozmoszá, logikusan felépülő narratív struktúrává rendezhető, tehát maga hajtja végre a fordítást a vizuális és narratív struktúrák között. Az interfészmetafora lényege azonban nem annyira a vizuális megjelenítés, mint inkább a vizuális, képi logika. Akkor is működhet, ha nem válik a számítógép grafikus felhasználói felületén¹⁷ megjelenített képpé. Ez első olvasásra talán ellentmondásosnak tűnik, ezért érdemes kicsit részletesebben is végiggondolni. A metafora lényege szerint olyan szó, szókapcsolat vagy nyelvtani szerkezet, melynek az a szerepe, hogy egymástól távol eső képeket idézzen fel, s azokat egybefoglalva új kifejezési lehetőséget teremtsen. Olyan szimbólum, melynek nem csupán egy, képzettársításon alapuló jelentése van. A nyelvi metaforában eleve jelen van a fordítás a kifejezés narratív és képi formái között, s ezt viszi tovább az inter-

fészmetaphora, amikor a hipermédia adathalmazát – illetve kiterjesztve a fogalom érvényességét az interaktív etnográfia felvetésére is: egy lokalitás jelenségeit, történéseit – úgy teszi értelmezhetővé, hogy egyfelől ismeretlenségét, idegenségét valami ismerősön keresztül feloldja, másfelől segít kimondani, narratívává formálni azáltal, hogy képszerűen egyszerre teszi láthatóvá, beláthatóvá¹⁸ szerkezetét. A kép mint értelmezési stratégia lényege éppen ez a szimultán megjelenítés. A kép, sűrítve teret és időt, egyszerre teszi átláthatóvá a jelenségeket. Ezzel értelmezésre szólít fel, ugyanakkor arra is lehetőséget teremt, hogy az elemek eltérő szekvenciába rendezésével különböző olvasatokat hozzunk belőle létre, így növelve az értelmezés mélységét, komplexitását. Az interfészmetaforának azonban nem kell feltétlenül látható képnek lennie, elég, ha egy mentális kép felidézésével meghívja a képi gondolkodást. Erre álljon itt végezetül egy egészen távoli példa. Pál apostol az egyház mibenlétének megvilágítására a test metaforát használja:¹⁹ a metafora meghívja az emberi test – konvencionálisan rögzült – mentális képét, ami azután számos értelmezési lehetőséget rejtve az egyház misztériumának egyre mélyebb és mélyebb, illetve más-más minőségű megértését teszi lehetővé. Az interfészmetafora e téren is hasonlít az *ars memoriae* emlékezet palotáira vagy színházaira, melyek eredetileg szintén mentális konstrukciók voltak, s arra szolgáltak, hogy egy lineáris-narratív struktúra – egy szónoklat – szimultán-képi fordításaival segítsék annak memorizálását, felidézését.

Ezen a ponton azonban fel kell tennünk a kérdést: mi értelme van mindennek, s hogyan is működik mindez a gyakorlatban? Ezt nagyon röviden saját kutatásomon keresztül szeretném bemutatni.

A szóban forgó kutatást a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Homrogon végeztem. A mintegy ezerlelkes faluban az elmúlt négy esztendő során megfigyelhettem a rendszerváltozás után lassan magához térő, a környező, elnéptelenedő falvak sorsát elkerülni akaró lokális társadalom átalakulását. E folyamat középpontjában egy, a lokális identitás újrakonstruálását célzó folyamat áll, melynek lényege a helyi elit által irányított hagyománykonstrukció, kulturális örökség-képzés. Bár e kitalált hagyomány rendelkezik – igaz, igen gyenge – helyi gyökerekkel, és képes volna a falu életét gazdasági vonatkozásokban is új, életképebb alapokra helyezni, a felülről szervezett mintakonstrukció mégsem válik a falu belső normájává. Ennek – a lokalitás történetében gyökerező személyi-politikai okain túl – következtetésem szerint az az oka, hogy a helyi horizonton belülről lép egy, az együttélés belső logikájánál gyorsabb, erőszakosabb és attól idegen mintakínálat, ami nem egyezik a helyi mintafejlődés során létrejött normákkal, s így ellenállást szül.

E problémakörbe belelátva kutatásom egyre határozottabban körvonalazódó vezérfonala, alapproblémája Homrogd mint lokalitás horizontjának leírása, elemzése lett a normák és minták dichotómiája alapján. Abból indultam ki, hogy a kutatás során a velünk szembe kerülő másik vagy idegen életvilágát különböző utakon közelíthetjük meg. Ezek közt az egyik lehetőség az, hogy – reális vagy mentális – képekként kezeljük a valóságot. A lokális közösségek maguk is sok esetben így tesznek. A kultúra ekképp nem lineáris, egymást követő kijelentések során felépülő narratív struktúra, hanem a vizuális kommunikációra jellemző képszerű, szimultán vonatkozási hálóként, illetve rendszerként tárulkozik fel.²⁰ A két megközelítés élesen nem választható szét, hiszen ezt a szimultán vonatkozási hálót is – például a lokális szubjektumok képzése során – igen gyakran narratív lineáris struktúrába kell rendezni, verbalizálni kell. A lokalitás e két megje-

lenési módja közti átjárás tehát folyamatos, sőt addig működik jól a lokalitás, amíg ez az átjárás megvan, és megvannak azok a technikák és eszközök, azok az átjárók – ezek lehetnek akár verbális képek is –, melyekkel ez megvalósítható.

A néprajz és a kulturális antropológia alapfeltevései, mondhatni közhelyei közé tartozik az a megállapítás, hogy minden kultúra – lokalitás – jellemző módon alakítja ki, formálja meg tárgyi és épített környezetét.²¹ Így az a kijelentés, mely szerint a személyes terek, a személyes vagy egy lokális közösség által a személyhez rendelt tárgyak a személy kiterjesztései, közösségi léptékben is igazolhatók. A tárgyaknak és a belőlük szervezett rendszereknek a vizsgálatán keresztül egy lokális „jelentésközösség” tapintható ki. A globalizáció egyre erősödő hatása következtében úgy tűnik, a tárgyak sajátos, helyi jellegzetességként történő megfogalmazása, kialakítása helyett egyre inkább lokális jelentéssel való felruházásuk az, ami sajátossá válik.

A tér, a térelemek, a tárgyak és tárgyi rendszerek lokalizálódásának egyik lehetséges módja, hogy a fizikai tér – a helyi közösségek élettere – kitüntetett pontjain jelentéssel telített csomópontokba szerveződnek. Ezek a csomópontok egyfajta (többé-kevésbé egységes, konzekvens, tehát véletlenszerű elemektől sem mentes) „színpadokként” funkcionálnak, melyek nem csupán kellékei a lokális szubjektumok mindennapi életének, hanem szervezik is azt. Ezek a „színpadok” azután „színpadképekként” – egy-egy tér, utcarész, térelem rögzült és a maga egészében és szerveződésében jelentéssel felruházott képeként – a lokális tudás, a közösségi emlékezet részévé válnak, s egyfajta mnemotechnika – a (lokális) emlékezet színháza – gyanánt működnek. Feladatuk az, hogy a lokális szubjektumokban felidézzék a lokalitás „ethosát”.

Miután a közösségi emlékezet, a lokális tudás mindig az egyéni emlékezet részeként él, a helyi közösségek számára kulcsfontosságú olyan lokális szubjektumok képzése, akik megbízható birtokosai és „hűséges sáfárjai” lesznek e tudásnak. A lokális színpadképeket e folyamat során kettős funkcióban használják fel. Egyfelől állandó hivatkozási alapként „elsődleges tárgy”²² minőségben a tér és a tárgyak lokalizálása során. A színpadképpé sűrűsödő terek a tárgyak lokalizálásának aktuális paradigmáit vonultatják föl, illetve fordítva: a terek azáltal is sűrűsödhetnek, hogy a tér, illetve bizonyos tárgyak lokalizálási technikáinak eredeti megoldásait tartalmazzák, s így későbbi replikák kiindulópontját jelentik. Másfelől mnemonikus képként a lokális identitással kapcsolatos pozitív vagy negatív értelmű narrációk megfogalmazásakor. Itt azokra a narrációkra – illetve Homrodon inkább a konzekvenciát olykor nélkülöző narratív fragmentumokra – gondolok, melyekben a lokalitáshoz mint elváráshorizonthoz való viszony adott jelenségek tekintetében kifejeződik.

Az interjúk készítése során Homrodon számos – a „kisepikai prózai folklórműfajok” családjába tartozó – narratív töredéket vettem fel, olyan verbális/szóképeket, leírásokat, melyek nyomán körvonalazódik az említett elváráshorizont, a rend lokális fogalma: egy mentális kép, amelyet homlokzatelvnek neveztem el. Ennek lényege az, hogy a „rend” fogalma a tapasztalás számára mint „hierarchikus rendezettség” jelenik meg. A hierarchia csúcsát az általánosan értelmezett „homlokzat” jelenti, s a homlokzat mögé hatolás mélységével párhuzamosan a (külső) szemlélő rendérzete csökken. A homlokzat az a látható felület – az áthaladó utazó számára Homrogd főutcája, a házat néző számára a ház utcai homlokzata, a társas kapcsolatokban az arckifejezés –, mely leginkább ki van téve a „másik”, illetve a közösség tekintetének. Ez jelenik meg a portákon,

ahogy a bejárattól belátható tereket elhagyva a hátsó, gazdasági udvarok felé tartunk, vagy a házba belépve a személyes tereket közelítjük meg; de ezt tapasztaljuk a főutcáról a mellékutakra fordulva is.²³ A porták, a házfalak stb. itt reális képekként, olyan „látványszekvenciákként” szerepelnek, melyek felépítését a lokalitás – itt nem részletezett – alapelveinek²⁴ összjátéka határozza meg. Ezek a látványszekvenciák olykor – esetleg időről időre más helyen – sűrűsödnek, sajátos együttállásokat alkotnak, melyek a legtöbb esetben meg is jelennek a lokalitásról szóló reflektív narratívákban, s hivatkozási pontot jelentenek a mindennapi életben, a normák és minták folyamatos dialógusában. Ezeket az együttállásokat, tehát a gondolkodás képi és narratív formái közötti átjárást biztosító látványszekvenciákat nevezem színpadképeknek.

A színpadképek mentén megközelíthetővé válhatnak a lokalitás alapvető fogalmai, normáinak működése stb., tehát végeredményben az etnográfus és a terep közötti interfészmetafora szerepét töltik be. De ennél akár többet is. A színpadképek interfészmetaforaként értelmezve nem csupán a megismerés, de az etnográfiai elemzés és interpretáció egyedülálló eszközévé, egy „etnográfiai hipermedia-környezet”²⁵ alapjává is válhatnak. Ebben az esetben például a látványszekvenciák a hipertextuális szövegben csomópontok, míg az alapelvek útvonalak, linkek által kirajzolt „nyomvonalakként” értelmezhetők. Az ekként megvalósuló hipermediális rendszer is kap egy „vezérfonalat”, amely ráadásul a kultúra saját (émikus) fogalmaiból épül fel. A lokalitás elemzése, interpretációja így számos, párhuzamosan érvényes – és más-más jelentéstartalomra irányuló – interfészmetafora mentén is lehetséges.

A módszer használhatóságát és hasznát természetesen a gyakorlat és az elért eredmények mutatják majd meg.²⁶ Ezek hiányában jelenleg leginkább az interaktív etnográfival kapcsolatos várakozásokról, hipotézisekről lehet beszélni, melyek szoros összefüggésben állnak a tudomány jelenlegi helyzetével, problémáival.²⁷ Mint ismeretes, ezek az etnográfia olyan fontos területeit érintik, mint a terep és a terepmunka fogalma, illetve az írás módja és médiuma, és segítenek választ találni arra a csöppet sem közömbös kérdésre is, hogy az interaktív etnográfia csupán egy divatos, ám a tudomány alapkérdései szempontjából partikuláris felvetés, vagy lehet valami lényegi mondanivalója, hozzáadéka. A kérdések részletes tárgyalására itt nincsen mód, csupán a problémák és a hipermedia nyújtotta lehetséges válaszok rövid felvetését kísérem meg.

Az elmúlt évtizedek társadalmi változásaival párhuzamosan megváltozott a terep fogalma az etnográfiában. Nem csupán arról van szó, hogy az etnográfusok egyre sűrűbben választják kutatási terepnek a saját társadalmukat, hanem arról is, hogy a terep egyre kevésbé egy kisméretű és könnyen átlátható, topográfiai is jól definiálható határokkal bíró entitás. Mára a terepek – még ha az etnográfus megmarad is falvakban és városokban dolgozó kutatónak – sokkal inkább Appadurai lokalitás-fogalmával (lásd Appadurai 2001) vagy a Bausinger által használt „hely egysége” képlettel (Bausinger 1995) írhatók le, s ez nem kizárólag a *cyberanthropology*, illetve *-ethnography* tárgykörében végzett kutatásokra igaz. Az etnográfusok ugyanis egyre többször lépnek túl a falvak és városok – amúgy szintén nehezen definiálható – határain, s választanak ezekenél magasabb szinten szerveződő kutatási terepeket, melyeken azonban a terepmunka hagyományos eszköztárával egyre nehezebb boldogulni. Nem csupán azért, mert a lokalitások szerveződése olykor nagyon illékony vagy gyorsan változó, máskor esetleg nehezen ragadható meg hálószerű struktúrája, vagy a megfigyelés megszokott techni-

kái nem alkalmazhatók az újabb kommunikációs technikák esetében, hanem azért is, mert visszaadni sem lehet az így szerzett tereptapasztalatot a maga komplexitásában a megszokott módszerekkel. A komplexitás tükrözésének ez az igénye talán abból is következhet, hogy a korábban tárgyalt ikonikus fordulat megváltoztatta az etnográfiai-antropológiai munkákkal kapcsolatos elvárásokat is. A – Hoppál Mihály szavaival élve²⁸ – „képtelen néprajz” így egyre inkább ellehetetlenül, egyre inkább növekszik az igény arra, hogy a szavak tudományában a vizuális antropológia (lásd Mead 1975:3) végre megtalálja a helyét, s hogy a sűrű leírás valóban sűrű legyen. Azzal ugyanis, hogy a tapasztalat minden rétegét, minden adattípust folyamatosan, szinte kényszeresen verbalizálunk, illetve textualizálunk, éppen leírásaink, interpretációink sűrűségét tesszük kockára, hiszen tereptapasztalatunk komplexitásának redukciója a társadalmi valóság komplexitásának megértését, interpretálásának lehetőségét is veszélyezteti. Az írás Geertznél az interpretív aktus, a fordítás kvázimetáforája, ám – főképp kevésbé jó tollú etnográfusoknál – egyszersmind megmarad annak, ami: a tereptapasztalat komplexitása radikális redukciójának. A sűrű leírás gondolata azonban szinte magában hordozza az írás fogalmának újragondolását is. Ez nem csupán annyit jelent, hogy elhagyjuk belőle a kényszeres textualizációt, a felesleges konvertálásokat, s a szöveggel legalábbis egyenrangú státusba emeljük például a vizuális kifejezés csatornáit. Az etnográfiai írás újragondolása ugyanis a szerző és olvasó szerepeinek, illetve a szöveg státusának – a posztmodernből már ismerős – újragondolását is jelenti. Ennek oka azonban nem annyira a posztmodern antropológiában, mint inkább az internet és a hipertext gyors terjedésében s a tudásszerzési stratégiákra gyakorolt hatásában kereshető. Az olvasó igénye egyre nagyobb arra, hogy beleszólhasson a szövegbe, hogy alakíthasson rajta, hogy a jelentést – már ha egyáltalán vágyik rá – maga találja meg. A beleszólás, a reflexió, a „közeggel” folytatott interakció vágya az etnográfiai munka minden területén megjelenik. Egyre erősebb a kutatók igénye is arra, hogy legalábbis diskurzusba léphessenek a róluk kialakított képpel, s a kortárs etnográfia a kolonializmus és az etnocentrizmus akár leghaloványabb árnyától menekülve, maga is gerjeszti ezt a folyamatot, mondván, hogy a kutató nem sajátíthatja ki nem csupán az elnyomottak, de egyáltalán a kutatók hangját. Így azután lehetőséget kell teremteni arra, hogy a kutató és a kutató egyaránt a maga hangján szólaljon meg az etnográfiaiban. A reflexió igénye tetten érhető a terepmunka egészére vonatkoztatva is. Ahogyan egyre kevésbé beszélhetünk a terepről mint zárt, lehatárolt entitásról, úgy egyre erősödik az igénye annak, hogy az etnográfikák mint produktumok se legyenek zártak. E mögött jelzésszerűen ott áll a „nyílt forráskód” számítástechnikából eredő gondolata.²⁹ A nyílt forráskód azután a tudomány világában is egyre inkább gyökeret ver, s egyfelől mint az adatbázisok, források másodelemzésének, újraértelmezésének lehetősége, másfelől mint az adatok, elemzések és következtetések szorosabb integrációja iránti igény jelentkezik.

Talán az eddigiekből is kitűnik, hogy az interaktív etnográfia számos tekintetben megoldást jelenthet a felvetett problémákra. Saját kutatásomból hozva ismét néhány rövid példát: Homrogd egy nagyon átlagos falu, s átlagos tulajdonságai közül némelyik általánosnak is tekinthető. Horizontja töredezett, identitása éppen átalakulóban, a „kitalálódás” állapotában volt a kutatás kezdetén. A faluban nincsenek – még helyi mértékkel mérve sem – nagy mese- vagy történetmondók, s nincsenek a helyi tudatban nagy, átfogó narratívák sem. Sőt, általában a dolgok kimondásával is hadilábon álltak. Sok a

töredék és a jelen történéseit értelmező, párhuzamosan futó, lokális szinten érvényes szál. Ugyanakkor – mivel a falu döntően görög katolikus – erős a vizuális reprezentációk iránti igény. Egy ilyen „terepbe vetetten”, az első kudarckokat követően csak olyan módszerekkel tudtam kutatni, melyek lehetőséget teremtettek arra, hogy a narratív és vizuális töredékek között, azok sajátos logikáját megtartva állítsak fel kapcsolatokat, s így azok egymást értelmezzék. Így megtalálhattam a lokális kultúra narratív és vizuális kifejezési formái közötti átjárókat, fordításokat. Ugyanakkor lehetőséget kellett teremtenem arra, hogy az általam kutatott identitáskonstrukciós folyamat mindegyik olvasatát érvényre tudjam juttatni, s az általuk felsejlő, egymásba hatoló szövedékekben végül is sikerült rálelni a töredékek helyi értékére is. Így azután a drótkerítések, a porták térszerkezete, az utcaképek, a privát fotók, az énekar által énekelt dalok, az álnépviseltek, a munkanélküliből lett fazekasok, a háztetők és a buszmegálló, a sírjelek és a kispadok és számos hasonló töredék halmazából a jelentések egy olyan hálózata állt össze, amelyet én Homrogd vizuális atlaszának neveztem, s amelyet az interjúkból sohasem ismerhettem volna meg. Ugyanakkor ezek összefüggésében az interjúk is egészen más értelmet – illetve olykor egyáltalán értelmet – nyertek.

JEGYZETEK

1. Ethnographic Hypermedia Environment. A kifejezést Bella Dicks és Bruce Mason munkájából vettem át, részint azért, mert e hipotézisre jelenleg nem létezik megfelelő magyar nyelvű megnevezés, részint pedig azért, hogy – bár elképzelésem több ponton határozottan eltér az övéktől – jelezsem gondolatmenetem, hipotézisem gyökerét (Dicks–Mason 1998).
2. Interactivity is „an expression of the extent that in a given series of communication exchanges, any third (or later) transmission (or message) is related to the degree to which previous exchanges referred to even earlier transmissions” (lásd Wikipedia: Interactivity).
3. Lásd például Etnográfia; Liszka 1999; Bindorffer é. n., illetve a később még sokat idézett Bella Dicks és Bruce Mason meghatározását a kérdésről (Dicks–Mason 1998).
4. Ebből a szempontból roppant tanulságos lehet a Google keresőben a „what is ethnography” vagy a „define: ethnography” keresés lefuttatása és eredményeinek böngészése. Az első két releváns találat: az etnográfia weben fellelhető meghatározásainak gyűjteménye (lásd http://www.google.com/search?hl=hu&hs=WnD&lr=&client=opera&rls=hu&defl=en&q=define:ethnography&sa=X&oi=glossary_definition&ct=title, letöltés: 2006. április 11.), valamint az ethnography címszó a Wikipédiában.
5. Agent Portal 2003. A paradigmaváltás újabb fejleményeihez lásd a *Workshop on the Foundations of Interactive Computation* címmel 2005 áprilisában megrendezett konferencia dokumentációját a <http://www.cse.uconn.edu/finco05/> URL-en, illetve az Interactive Computation szócikket a Wikipédiában (/Interactive_computation).
6. Esetleg W. J. T. Mitchell után képi fordulatnak – *pictorial turn*. Lásd Mitchell 1994.
7. Lásd például Adamikné Jászó 2003.
8. Jellemző, hogy a legismertebb szoftverek zömmel rendelkeznek orosz, cseh, lengyel, nyelvi változatokkal, kezelőfelülettel, ám magyarul egyik sem kommunikál – s ez talán nem csupán azért van, mert a magyar tudósok jobban tudnak angolul, mint az imént felsorolt anyanyelvű kollégáik...
9. A fogalomhoz lásd A. Gergely 2004.
10. A lokalitás Arjun Appaduraj szerint „[...] mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és

- nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent. Összetett fenomenológiai minőségnek tartom, melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiai, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre. Ez a fenomenológiai minőség, mely a cselekvőerő, társulási hajlam és a reprodukció különböző változataiban fejeződik ki, elsődleges jellemzője a lokalitásnak mint kategóriának (vagy tárgynak), amelyet feltárni próbálok. Ezzel szemben a szomszédság kifejezéssel utalok azokra a ténylegesen létező társadalmi formákra, amelyekben a lokalitás mint dimenzió vagy érték, változatos módon nyilvánul meg. A szomszédságokban az értelemben olyan megragadható közösségek, amelyeket realitásuk – legyen az térbeli vagy virtuális – és a társadalmi reprodukcióra való képességük jellemez.” (Appadurai 2001:3.)
11. „Ezek a rítusok, nevezzük így, a *lokális szubjektumok* termeléséhez kapcsolódnak: olyan szereplőket értek ez alatt, akik a rokonság, a szomszédok, a barátok és az ellenségek meghatározott közösségéhez tartoznak. A névadás, a hajvágás, a bőr megsebzése, továbbá a szegregáció, a körülméletés és a különféle típusú megfosztások szertartásai olyan technikák, amelyek a testen rögzítik a lokalitás jelét. Kissé másként nézve: a lokalitást testesítik meg, ugyanakkor egy társadalmilag és térben meghatározott közösségbe helyezik a testet. Az átmeneti rítusok térbeli szimbolizmusa valószínűleg kevesebb figyelmet kapott, mint a testre vonatkozó és társadalmi szimbolizmusa. Ezek a rítusok nem egyszerűen mechanikus technikái a társadalmi összetartozásnak, hanem a »bennszülöttek« termelésének társadalmi technikái is...” (Appadurai 2001:4–5.)
 12. A vitaindító szöveg Marcus Banks (1994) *Interactive multimedia and anthropology: a sceptical view* című írása. Erre válaszként született Peter Biella (1994) *Codifications of ethnography: linear and nonlinear* című tanulmánya, majd viszontválaszként ismét Marcus Banks (1998) *Time-consuming Technologies: using the Web and visual media in anthropological teaching and research* szövege. Az interaktív technológiák antropológiai felhasználása mellett – az iméntiektől teljesen különböző gondolatmenettel – érvel szövegeiben Dicks–Mason é. n. és 1998.
 13. Általában azonban nem mindegy, minek nevezzük. A legtöbb esetben a hipermédiát, jóllehet funkcionálisan az volna, nem csupán a hipertext multimediális kiegészítésének tekintik. Azzal ugyanis, hogy egy hipertextuális szövegbe nem szöveges elemeket illesztünk, egy minőségében új médiát hozunk létre.
 14. Tegyük hozzá, hogy a „fő-” és „mellékrózsza” elnevezések megtévesztőek lehetnek, mert egyfajta hierarchiát sugallnak. A mellékrózsák a portolan használata során sokszor fontosabbak voltak, mint a főrózsza, mely leginkább a térkép szerkesztésekor játszott szerepet.
 15. Ilyenek találhatóak az alábbi weboldalakon: www.portolancs.com; www.portolangroup.com; www.portolan.net; www.portolan.ca.
 16. Legrady elmélete nagyon sok ponton kapcsolódik az *ars memoriae* technikájához, melynek jelentőségét témánk szempontjából most az adott keretek között nincs mód részletezni.
 17. GUI, graphical user interface.
 18. Csupán utalni szeretnék a látás – belátás – megértés fogalmak kapcsolatára.
 19. Például I Kor 12, 12–13 vagy I Kor 6, 15.
 20. A háló mint a kultúra metaforája ekként Geertz szavait idézve a „társadalmilag teremtett jelentésstruktúrák... egymásba nyúló rendszereinek összessége” (Geertz 2001:206.)
 21. „A gépek átmenetileg – bizonyos esetekben – saját testünk kiterjesztésül szolgálnak, és már nem számíthatók a külvilághoz” – írja Hermann Bausinger (1995:24). Gyakorlatilag ugyanerről számol be Fél Edit (1991:5–6) az átányi kapákkal kapcsolatban, amikor leírja, hogyan él a kapa mint első számú munkaeszköz együtt a parasztemberrel.
 22. A fogalomhoz lásd Kubler 1992.
 23. Ugyanez a tendencia nyilvánul meg az anyaghasználati szokásokban is. A legtöbb család számára a drága, minőségi anyagok elérhetetlenek. A helyettesítésükre szánt anyagok kiválasz-

- tásának elsődleges szempontja – egy sajátos ár-érték arány megnyilvánulásaképp – a látvány: melyik hasonlít leginkább az ideálisra?
24. A lokális normafejlődése szempontjából konstitutív, jól definiált tartalommal bíró eszmék, például a virágosság, a vallásosság, az énreprezentáció, a kézművesség.
 25. Az elnevezést (eredeti formájában *ethnographic hypermedia environment*) Bruce Mason és Bella Dicks vezette be a társadalomtudományi szóhasználatba.
 26. A hiper médiát ilyen összetett módon használó kutatások nem csak Magyarországon járnak még gyermekcipőben, bár amíg nálunk gyakorlatilag az első kísérletek folynak, addig az Amerikai Egyesült Államokban, Angliában és a skandináv országokban – mindenekelőtt Finnországban – már több éve folyó terepmunkákról, kutatóintézeti elméleti projektekről és kész produktumokról lehet beszélni, a módszer pedig az egyetemi oktatás része. Ezekből egy részletesebb gyűjtemény megtalálható a www.vizualisantropologia.lap.hu internetes oldalon.
 27. A kérdéssel kapcsolatos újabb irodalmak közül lásd Niedermüller 2004; 2005; illetve a *post paradigm anthropology* és az *ethnographic hypermedia environment* összefüggéseiről Dicks–Mason é.n.
 28. Szóbeli közlés alapján.
 29. Nyílt forráskódúnak akkor nevezünk egy szoftvert, ha azt bárki szabadon alakíthatja, újraírhatja. Ebben természetesen benne van a rontás esélye is, de egyelőre a tapasztalat az, hogy a nyílt forráskódú szoftverek olykor – főleg, ha minél többen dolgoznak rajtuk – mintha jobban működnének...

IRODALOM

ADAMIKNÉ JÁSZÓ ANNA

2003 Rövid hozzászólás az olvasásvitához. Internetcím: <http://www.opkm.hu/konyvesneveles/2003/1/Adamik.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

AGENT PORTAL

2003 Interaktív számítás algoritmusok helyett. Peter Wegner új paradigmája. Internetcím: http://www.agent.ai/main.php?folderID=3&articleID=915&ctag=articlelist&pf_app=1&iid=1. (Letöltés: 2006. április 11.)

APPADURAI, ARJUN

2001 A lokális teremtése. *Regio* 12(3). Internetcím: http://epa.oszk.hu/00000/00036/00042/pdf/regio2001_3.pdf. (Letöltés: 2006. április 11.)

ARENSHORST, THOMAS R.

2005 Drama in Conflict Transformation. Internetcím: <http://www.beyondintractability.org/essay/drama/>. (Letöltés: 2006. április 11.)

BANKS, MARCUS

1994 Interactive multimedia and anthropology: a sceptical view. Internetcím: <http://www.isca.ox.ac.uk/marcus.banks.01.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

1998 Time-consuming Technologies: using the Web and visual media in anthropological teaching and research. Internetcím: <http://www.bodley.ox.ac.uk/external/isca/marcus.banks.02.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

BAUSINGER, HERMANN

1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris–Századvég.

BENCZIK VILMOS

2001 Nyelv, írás, irodalom kommunikációelméleti megközelítésben. Internetcím: http://nyitott-egyetem.phil-inst.hu/kmfil/KMKT/Benczik_book/8_3.htm. (Letöltés: 2006. április 11.)

BIELLA, PETER

1994 Codifications of ethnography: linear and nonlinear. Internetcím: <http://www.usc.edu/dept/elab/welcome/codifications.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

BINDORFFER GYÖRGYI

é. n. Néprajz-e a kulturális antropológia? A kulturális antropológia helye a tudományok között. Internetcím: <http://www.sze.hu/mtdi/gyoreuropa/Tudom%20Elny-%20E9s%20kutat%20E1st%20F6rt%20E9net/bindorfferjav2.doc>. (Letöltés: 2006. április 11.)

BÓDI ZOLTÁN

2004 Az írás és a beszéd viszonya az internetes interakcióban. Internetcím: <http://www.c3.hu/~nyelvor/period/1283/128302.pdf>. (Letöltés: 2006. április 11.)

BOEHM, GOTTFRIED

1995 Was ist ein Bild? München: Wilhelm Fink.

BUSH, VANNEVAR

1996 Út az új gondolkodás felé. (Ahogy gondolkodhatnánk). In Hypertext + Multimédia. Sugár János, szerk. Budapest: Artpool. /Artpool füzetek./ Internetcím: <http://www.artpool.hu/hypermedia/bush.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

DICKS, BELLA – MASON, BRUCE

1998 Hypermedia and Ethnography: Reflections on the Construction of a Research Approach. Sociological Research Online 3(3). Internetcím: <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/3/3.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

é. n. The Production of Hypermedia Ethnography. Internetcím: <http://www.wordcircuits.com/htww/dicks1.htm>. (Letöltés: 2006. április 11.)

ELIADE, MIRCEA

1997 A középpont szimbolikája. Internetcím: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/kozep.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

ETNOGRÁFIA

1982 Etnográfia. In Magyar néprajzi lexikon. Internetcím: <http://www.mek.ro/02100/02115/html/1-2044.html>.

FÉL EDIT

1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. Ethnographia 102(1–2):370–377.

FRIDA BALÁZS

é. n. Képiség és jel-képiség a vallási rendszerekben. Internetcím: <http://anthropolis.ngo.hu/tanulmányok/doc/eliade.pdf>. (Letöltés: 2006. április 11.)

GEERTZ, CLIFFORD

2001 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Osiris.

A. GERGELY ANDRÁS

2004 Létmódok és kimódolt létek. Internetcím: <http://mek.oszk.hu/02000/02032/>. (Letöltés: 2006. április 11.)

GOMBRICH, ERNST

2003 A látható kép. Internetcím: <http://mokk.bme.hu/mediatervezo/targyak/vizualkomm/gombrich.pdf>. (Letöltés: 2006. április 11.)

HORÁNYI ÖZSÉB

2001 A kommunikációról. In Társadalmi kommunikáció. Béres István – Horányi Özséb, szerk. Budapest: Osiris. Internetcím: http://www.communicatio.hu/konyvek/beres_horanyi_tarsadalmi_kommunikacio/horanyi_ozseb_a_kommunikaciorol.DOC. (Letöltés: 2006. április 11.)

KUBLER, GEORGE

1992 Az idő formája. Budapest: Gondolat.

LANDOW, GEORGE P.

1992 Hypertext and Critical Theory. H. n.: The Johns Hopkins University Press.

1998 Hypertextuális Derrida, posztstrukturalista Nelson? In Hypertext + Multimédia. Sugár János, szerk. Budapest: Artpool. /Artpool füzetek./ Internetcím: <http://www.artpool.hu/hypermedia/landow.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

LEGRADY, GEORGE

1994 Interfész metaforák és új narratívák az interaktív médiában. Internetcím: <http://www.c3.hu/scca/butterfly/Legrady/synopsishu.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

LISZKA JÓZSEF

1999 Wolfgang Kaschuba: Einführung in die Europäische Ethnologie. Fórum Társadalomtudományi Szemle 1(2). Internetcím: http://www.foruminst.sk/index.php?&Mid=&Lev=&Ind=0&P=publ/szemle/1999_2/szemle_1999_2.kasch. (Letöltés: 2006. április 11.)

MAGYAR NÉPRAJZI LEXIKON

2004 Magyar néprajzi lexikon. Internetcím: <http://www.mek.ro/02100/02115/>. (Letöltés: 2006. április 11.)

MEAD, MARGARET

1975 Visual anthropology in a discipline of words. In Principles of visual anthropology. Paul Hockings, ed. 3–10. The Hague: Mouton.

MESTER BÉLA

2003 Kisebbségi identitás a hálózottság korában. Előzetes kérdések és dilemmák némely, remélhetőleg majd megvalósuló diskurzushoz. Internetcím: <http://www.hhrf.org/magyarkisebbsseg/0002/m000227.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

MITCHELL, W. J. T.

1994 Picture theory. Chicago: University of Chicago Press.

MÜLLNER ANDRÁS

2000 Kőrösi Csoma Sándor CD-ROM-on. Korunk 11(4).
 Internetcím: <http://www.hhrf.org/korunk/0004/4k14.htm>. (Letöltés: 2006. április 11.)

S. NAGY KATALIN

1998 A vizualitás, mint korunk gyermekbetegsége. Internetcím: <http://www.oszk.hu/kiadvany/iras/14nk.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

NELSON, TED

1996 Hipervilág – a szellem új otthona. In *Hypertext + Multimédia*. Sugár János, szerk. Budapest: Artpool. /Artpool füzetek/. Internetcím: <http://www.artpool.hu/hypermedia/nelson.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

NIEDERMÜLLER PÉTER

2004 „Ten years later” – avagy mi történt a kultúrakutatás dilemmáival? *Anthropolis* 1(1):8–19.
 2005 Az antropológia metamorfózisai: perspektívák a (késő) modern társadalom kutatásában. *Tabula* 8(1):3–18.

NYÍRI KRISTÓF

2000a A 21. század filozófiája felé. Internetcím: http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met/nyiri_21.htm#Multimedialis.
 2000b A gondolkodás képelmélete. Internetcím: http://www.hunfi.hu/nyiri/ELTE_2000_conf.htm. (Letöltés: 2006. április 11.)
 2001 Virtuális pedagógia. Internetcím: <http://www.oki.hu/oldal.php?tipus=cikk&kod=2001-07-it-Nyiri-Virtualis>. (Letöltés: 2006. április 11.)
 2002 Az MMS képfilozófiájához. Internetcím: http://www.hunfi.hu/nyiri/nyiri_MMS.pdf. (Letöltés: 2006. április 11.)

PÁPAY GYULA – KLINGHAMMER ISTVÁN – TÖRÖK ZSOLT

1995 Kartográfia-történet. Budapest: Eötvös. Internetcím: <http://lazarus.elte.hu/hun/digkonyv/kptkonyv/kii22.htm>. (Letöltés: 2006. április 11.)

SZÚTS ZOLTÁN

2001 A hypertext. Internetcím: <http://magyar-irodalom.elte.hu/vita/szz.html>. (Letöltés: 2006. április 11.)

WIKIPEDIA

Wikipedia – The Free Encyclopedia. Internetcím: http://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page.
 Ethnography. In *Wikipedia – The Free Encyclopedia*. Internetcím: <http://en.wikipedia.org/wiki/Ethnography>. (Letöltés: 2006. április 11.)
 Interactive computation. In *Wikipedia – The Free Encyclopedia*. Internetcím: http://en.wikipedia.org/wiki/Interactive_computation. (Letöltés: 2006. április 12.)
 Interactivity. In *Wikipedia – The Free Encyclopedia*. Internetcím: <http://en.wikipedia.org/wiki/Interactive>. (Letöltés: 2006. április 12.)

Szerzők

ÁRANDÁS ZSUZSA, kulturális antropológus (Új-Delhi)

BÓCSI KRISZTIÁN, kulturális és vizuális antropológus, HVG külső munkatársa (Budapest)

BOKOR ZSUZSA, PhD-hallgató, ELTE Atelier, Francia–Magyar Társadalomtudományi Doktori Iskola (Budapest)

LAJTAI LÁSZLÓ, pszichiáter, kulturális antropológus, Semmelweis Egyetem, Magatartástudományi Intézet (Budapest)

MÁN-VÁRHEGYI RÉKA, esztéta, projektvezető (Budapest, Berlin)

NAGY KÁROLY ZSOLT, kulturális és vizuális antropológus, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

PÓCSIK ANDREA, filmkritikus, programszervező (Budapest)

PRÓNAI CSABA, kulturális antropológus, ELTE BTK Kulturális Antropológia Szakcsoport (Budapest)

SCHWARCZ GYÖNGYI, etnográfus, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

SERFŐZŐ SZABOLCS, művészettörténész, néprajzkutató (Budapest)

SZABÓ Á. TÖHÖTÖM, néprajzkutató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

TURAI TÜNDE, néprajzkutató, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

WILHELM GÁBOR, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

Tabula 2006 9(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
MÉSZÁROS BORBÁLA
TURAI TÜNDE
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1 000 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, 2006

A Néprajzi Múzeum fenntartója az



OKM

Támogatta

nka

Nemzeti Kulturális Alap