

Mikro-, makro-, agency. Történeti néprajz mint kulturális antropológiai praxis

A néprajz gyakran megújított formájában, azaz európai etnológiaként egyre erőteljesebben fogalmazódik meg a jelenre összpontosító, Európa-központú vizsgálatként. A kutatás történeti mélysége ebben a megközelítésben az „európai modernitásra” korlátozódik. Ez az esszé ezzel szemben egy nyitott kulturális antropológiai gyakorlat mellett teszi le a voksát, különösképpen a történeti kutatások időbeli kiterjedését illetően. A cikk elemzi, milyen mértékben lép túl az új fókusz korábbi válaszvonalakon, és milyen tényezők adottak a határok felszámolásához. A szerző saját történeti kutatásai alapján sorra veszi a történeti és jelenkori vizsgálatok közötti átfedéseket a *mikro-*, *makro-* és *agency* fogalmak segítségével, ám ugyanígy foglalkozik a kétfajta kutatás lényeges különbségeivel is. A tudatosan személyes hangú írás ezt az eltérő tematikájú kutatások közötti dialógust szeretné serkenteni.

A számos névvel illetett néprajz az elméleti diskurzusok, különösen az amerikai kulturális és szociálintropológia, valamint az angolszász hagyományokkal rendelkező kritikai kultúrakutatással (*cultural studies*) folytatott vitája hatására a német nyelvterület több pontján európai etnológia formájában újult meg. E tudományszak jelenre orientált tudományként definiálja önmagát – egyfajta „hátrafelé mutató nyúlvánnyal” (Lindner 2004:165). A történeti horizont ebben az esetben az „európai modern” kort foglalja magában (Niedermüller 2004:96), konkrétan a 19. és a 20. századot értve ezen. Az Európán kívüli etnológiával szemben a szak jelenleg is mint „a sajátjal foglalkozó tudományt” fogalmazza meg önmagát (Johler 2004:64), vagyis a kutatási terep Európára összpontosul. A tudományos gyakorlatban sok, a napi politika szempontjából releváns kérdés válik vizsgálat tárgyává: a tudományág képviselői komoly eredményekkel kutatják a transznacionális Frankfurtot (Bergmann–Römhild, Hrsg. 2003), a migrációt (Becker 2001; Hellermann 2005), az Andalúziában egzisztenciát alapozó nőket (Zöckler 2005) vagy a mindennapok humángenetikai ismereteit (Beck 2005). A szakban jelenleg folyó empirikus kutatások nagy részét a „*mikro-*, *makro-*, *agency*” fogalmakkal lehet összefoglalóan leírni. A *mikro-* leginkább a térben korlátozott kutatási terepet jelenti, a *makro-* ennek a lokálison túlmutató kontextusokba való beágyazottságára és a kulturális antropológiai ismeretszerzés „magasabb rendű” érdekeire utal, az *agency* pedig a manapság az érdeklődés középpontjában álló kulturális gyakorlatokra és szereplőkre (beleértve ezek kommunikációját) helyezi a hangsúlyt. Mindennek egyik fontos kutatási módszere az etnográfia, amelyen a terepmunkát és ehhez kapcsolódóan a kulturális rendszerek értelmező leírását értjük (Geertz 1987).

Az újabb profil kialakításával explicit vagy implicit módon kérdések merülnek fel a tudományszakon belüli történeti kutatás helyi értékével kapcsolatban. Azzal, hogy a történeti kutatások kiindulópontjaként a jelent határozzuk meg, manapság egész kutatási területek kerülnek a partvonalon kívülre. Az új profilképzés következtében így módon különösen a premodern korszak vizsgálata tűnik fölöslegesnek. A tudományterület mai reformjaival összefüggésben és pragmatikus szempontokból nézve ez a konstrukció értelmesnek tűnik. Az eddigi kutatás egy részterületére való összpontosítás, úgy látszik, erősíti a szak profilját, és bizonyos körülmények között, például mélyreható tudományreformok idején a szűkre szabott pénzügyi eszközökért egymással konkuráló kultúra- és társadalomtudományokon belül előnyökkel járhat. Tartalmi szempontból azonban már kevésbé tűnik meggyőzőnek a fent vázolt konstrukció. Egy innovatív, vagyis újfajta ismeretek, értelmezések és olvasatok iránt nyitott hétköznapi kultúrakutatás számára ugyanis problémás ez az alapváz, ezek az idő- és térbeli tengelyek. Így a terep leszűkítése Európára ugyan levezethető a tudományszak egy része alapján, a szak kutatási tárgyából – a kultúra sokféle megjelenési formájából –, valamint az alkalmazott elméletekből és módszerekből azonban semmiképpen sem. Tisztázásra vár az is, mi számít a szak újfajta felfogásában sajátjának és idegennek, mi számít modernnek, és ezzel a szak tárgyának, valamint mi a modern előtti és (többé) már nem releváns. Éppen a premodern kutatásában elért eredményeknek köszönhetően bizonytalanodik el az utóbbi időben a tudomány abban, mik az európai modern fő megkülönböztető jegyei a jelenben, és mik voltak a múltban. Néhány, a modern korra jellemző jelenség, mint például a kapitalista gazdálkodás – ha más formában is – már korábban vagy máshol is jelen volt (Brandt–Buchner, Hrsg. 2004; Carrier 1997), más jelenségek pedig nemcsak máshol léteztek és léteznek máig, hanem a modern transzformációjával Európában is láthatóan újra jelentőségre tesznek szert. Ilyenek például a tömeges munkanélküliség és a krónikus alulfoglalkoztatottság, a munka- és életkörülmények kritikussá válása, ezzel összefüggésben a szociális biztonság és többszörös foglalkoztatottság stratégiái, a gazdasági források elosztásában szerepet játszó társadalmi tőke nagy jelentősége és így tovább. Amennyiben például a parasztság 17. századi közép-európai éves és állatvásárokon alkalmazott gazdasági praktikáinak jobb megértéséhez az 1970-es, 1980-as évek keleti bazárjairól írt kulturális antropológiai munkákat tanulmányozhatunk, ismereteink számottevő gyarapodása mellett hely- és időszemléletünk is megváltozik (Fenske 2006). A világ mint az emberi tapasztalatok lehetséges tere annyiban szűkül, amennyiben a saját és az idegen, az úgynevezett modern kor előtti és az úgynevezett modern a helyi mindennapok szintjén már nem különíthető el olyan könnyen. A lokális életvilágok szintjén, úgy tűnik, inkább a saját és az idegen, a múlt és a jelen különböző fokozatai léteznek – teljes elkülönülésről azonban nem lehet szó. Ez nemcsak a mai, globalizálódó korra, hanem – ha más mértékben is – korábbi korszakokra is érvényes. Éppen mert a kultúra minden korban és minden helyen többrétegű jelenség (Bhabha 1997; Marzolph 2004:13), és mert az idők során azonos- és különidejűségek keverednek egymással, a kultúrának mint a kutatás tárgyának hely- és időtengelyek mentén való mindenféle durva felosztása egyben szakpolitikai konstrukcióvá válik.

A határok fent vázolt meghúzó rúdátul bizonyos veszélyeket is rejt magában: az euro- és jelenközponúságét, és ezzel együtt bizonyos módon a történeti antropoló-

giában Dipesh Chakrabarty kritikus gondolatainak átvételével felidézett „Európa provincializációját” (Chakrabarty 2000; Ascroft et al., eds. 2006) vagy egy teleologikus-evolucionista perspektívát. A határok meghúzása ezért a tudományozakon belül is kritikai diskurzus tárgya (Bendix–Eggeling, Hrsg. 2004; Timm 1999). Ez a diskurzus egyébként nem egészen új keletű. Az 1960-as évek óta a tudományozak belső kultúrájának szinte állandóan része, hogy a néprajz nemzetiszocializmussal való érintkezése folytán rossz hírűvé vált nevét és arculatát, valamint a szaknak a társadalom- és kultúratudományok felé való elmozdulását taglalja (Bendix–Eggeling, Hrsg. 2004). Ebben az összefüggésben váltak újra meg újra vita tárgyává a tanulmány további részében középpontba kerülő történeti kutatások, valamint a történeti perspektíva hatósugarának kérdése. Így egyes területeken már az 1960-as évek végén és az 1970-es évek elején „búcsút vettünk a népéletől” (*Abschied vom Volksleben*) és ezzel együtt a kora újkortól is.

Visszatekintés

A néprajzbeli történeti és jelenkorkutatás közötti viszony tekintetében iránymutató volt többek között az a tudománytörténetben gyakran idézett vita, amely az 1970-es évek elején zajlott Karl Sigismund Kramer és Hermann Bausinger között a történeti néprajzról (Göttsch 2001; Bausinger 1986a; Kramer 1971). Silke Göttsch (2001:17) a szak irányáról folyó diskurzust a korai hetvenes évek néprajztudománya történetének szempontjából a „leggyümölcsözőbb” vitának nevezte. Bár Karl Sigismund Kramer történeti kutatásokra vonatkozó terve („müncheni iskola”) és Hermann Bausinger empirikus kultúrakutatásra vonatkozó javaslata („tübingeri iskola”) egyaránt az adott évek sajátos történelmi kihívásaira adott, korszakhoz kötött válasz volt, mégis a néprajzon belül egyaránt nagyra becsült két tudós vitájában hangoztatott érvek nagy része ma is aktuális. Izgalmasak például a vitájukban érintett olyan kérdések, mint a jelenkori terepen nyert fogalmak és koncepciók transzformációja történeti terepre (és fordítva), a modern elméletek történeti munkákban való szerepe vagy a múlt és jelen kutatásának gyakorlatában meglévő különbségek és azonosságok. Itt a vitának csak két olyan aspektusát vizsgálom közelebbről, amely a későbbi fejlődés szempontjából különösen relevánsnak tűnik: a kulturális rendszerek rekonstrukciójakor mutatott nyitottság körüli diskurzust, valamint a szak által vizsgálandó korszakok meghatározását. Kramer és a müncheni iskola második képviselője, Hans Moser a náci ideológiát tápláló néprajzi „kontinuitás brikolázs” ellenében (Korff 1996) egy új, mélyreható irányzatot, a népélet egzakt leírását kívánta felmutatni. Akkurátus pontossággal kutatták fel lakó- és munkahelyük levéltáraiban az elmúlt évszázadok népéletére vonatkozó adatokat. Kutatásaik interpretációja révén fontos impulzusokat közvetítettek a tudomány számára: ilyen például Moser felfedezése, a „népi kultúra másodkézből” vagy a történeti népélet változásainak kimutatása. Moser és Kramer kutatásainak hangsúlya azonban – amint azt Kramer (1989) maga is kiemelte – a „népélet egzakt leírásán” volt. Ezzel szemben Bausinger (1986a) konkrét kérdésekben és problémafelvetésekben látta egy modern kultúraelemzés feltételeit; a kutatást a források biztos kiválasztásával megkövetelő, világosan körülhatárolt problémafelvetéssel kell kezdeni. A kutatás fo-

lyamatos értékelő- és így szubjektív munkát jelent. Az olyan értékelés nélküli dokumentáció, mint amelyet Kramer és Moser kívánt létrehozni, nem létezik. Ezzel Bausinger a kulturális rendszerek rekonstrukciójának olyan alapproblematikájára mutatott rá, amely a történeti és a jelenkori területen folytatott munkára egyaránt vonatkozik: a nyitott megközelítési mód és az, hogy az értelmezendő jelenséget kidolgozni, konkrétan rekonstruálni kell, bizonyos körülmények között egy „puszta” dokumentáció kockázatát hordozza. Kramer és Moser tanulmányai az általuk nyújtott tények és bizonyítékok hatalmas mennyiségével valóban olyan „adathegyeknek” tűnnek, amelyekből az ércet még ki kell nyerni. A dokumentáció is értelmezőmunkává válhat azonban, ha a kutatás alapelveinek és ezzel a szubjektív kiválasztásnak a kommunikációja létrejön. Ez Kramer és Moser munkáira is vonatkozik. Ráadásul fent taglalt céljaikkal mindketten problémafelvetéseket követtek. A „müncheni iskola” felvetéseinek konkrét megfogalmazása azonban túl tág volt ahhoz, hogy a „mélyfúrásokra” alapozó modern kultúraelemzéssel párbeszéd alakulhasson ki.

Az a nyitottság, amellyel Kramer és Moser a történeti dokumentumok felé fordult, jellemezte kutatásaik időbeli dimenzióját is. Kramer (1971:61) számára az utóbbi fél évezred történeti öröksége és nem az „önkéntesen megszabott időpontok” jelentették a határokat. Ezzel szemben Bausinger (1986b) – aki épp a *Volkskultur in der technischen Welt (Népi kultúra a technika korszakában)* című munkájával mutatott a néprajz számára sokak által követendőnek vélt utat a modern kor kultúrájának értelmezése felé – az összpontosítást tartotta fontosnak. A történeti kutatásoknak a jelenből kell kiindulniuk, és „az utolsó két évszázadra [...] de sok esetben csak az utolsó ötven évre” kell vonatkozniuk (Bausinger 1986a:170). Ezzel Bausinger a tudomány szakot történeti érvekkel operáló jelenkortudományként pozicionálta, megalkotva azt az alapot, amely az európai etnológiai kutatásokban – amennyiben a korábban idézett definíciókat használjuk – ma is mérvadó.

Nemrég Carola Lipp (2004:136) mutatott rá a szakág elnevezéseinek inkonzisztenciáival kapcsolatban arra, hogy a szak tudományos praxisában az ellentétek sokkal inkább képesek együttműködni, mint azt az elméleti viták merev szigorúságából sejttenénk. Bizonyos szempontból ez vonatkozik a soknevű néprajban művelt történeti és társadalomtudományos kutatások közötti viszonyra is. Míg elméleti síkon a tudomány szak követendő irányáról folyt a vita, a gyakorlatban az oktató- és kutatómunka szereplőinek – legalábbis az egyes intézmények szintjén és nem utolsósorban bizonyos munkaterületekre való összpontosításuknak köszönhetően – sikerült újra meg újra egymáshoz közelíteniük a különböző területeket. Amellett, hogy a történeti perspektíva alapvetően a szak legtöbb kutatási területén megjelenik, legyen szó elbeszélés- vagy turizmuskutatásról (Brednich, Hrsg. 2001), sok olyan „tisztán történeti” munka is született, amely jóval magasabb mércét állít az eddigieknél. Nem egy közülük Tübingenben készült vagy indult el: ilyen Kaspar Maase populáris szórakozásról írt tanulmánya (Maase–Kaschuba, Hrsg. 2001), Wolfgang Kaschuba és Carola Lipp (1982) Kiebingen társadalmáról írt történeti tanulmánya, Lipp (2005) Göttingenben tovább folytatott, történeti hálózatelemzése Esslingen példáján, vagy ilyenek Sabine Kienitz (1995) történeti szempontú kutatásai a nemek közötti viszonyokról, Gudrun König (1996) elemzése a sétáról mint polgári gyakorlatról vagy Friedmann Schmoll (2004) fejtegetései a német természetvédelem történetével kapcsolatban. A tübingeni kuta-

tások lényegében a Bausinger által Kramerrel szemben megadott időhatárokat vették figyelembe. Az úgynevezett mai, európai modern jelenségeket vizsgálták, érdekesítő adalékokat szolgáltatva ezzel a modern világ genezisének megértéséhez. Másutt a müncheni iskola nyitott időszemléletét alkalmazták, a pozitivistaként kritizált szempontok feltétel nélküli átvétele nélkül. A kora újkorról szóló és általában a történeti munkák középponti kérdései Wolfgang Brückner (2000) tétele – mely szerint a „néprajz mint történeti kultúratudomány” fogható fel –, valamint szerteágazó, többek között a népi vallásosság és az elbeszélés kutatása területén folytatott kutatásai voltak. A jogszokások és hiedelmek területén Walter Hattinger (1992) munkái tartoztak a tudományszakon túl is számon tartott tanulmányok közé. A tárgykultúra időben tágan értelmezett kutatásával a szak a múzeumokkal való szoros kapcsolatát ápolta (Mohrmann 1990). Tanulmányok sora fordult határozottan a premodern közép-európai életvilágok kutatása felé: a néprajzosok általában kis területeken, de a kis világok „makrokozmoszba” való beilleszkedését szem előtt tartva vizsgálták a kulturális gyakorlatokat. Ezzel módszertanilag közvetlenül a müncheni iskola innovatív potenciálját alkalmazták, amely már jóval azelőtt foglalkozott mikrotörténeti tanulmányok készítésével, mielőtt a mikrotörténelem az európai történettudományokban felfedezetté és híressé vált volna (Göttsch 2001; Korff 1996). Kutatták a paraszti társadalom ellenállását (Göttsch 1991) vagy a délnyugat-németországi nők felkeléseit (Allweier 2001), kutatták a nem csak hagyományos kézművesség készségét az újításokra (Hartinger 2001), és a nemesség vizsgálatával új perspektívákat tártak fel a tudományszak számára az „elitkutatás” területén is (Spiegel 1997; Spies 2003). A mikrotörténelem nagyítóján keresztül vizsgálták a szimbolikus kommunikáció sokrétű formáit (Krug-Richter – Mohrmann, Hrsg. 2004) vagy a kora újkori konfliktuskultúrát (Krug-Richter 2004). Már a fenti kis számú példából is kitűnik, hogy az 1500 és 1800 közötti időszak a néprajzban és a szomszédos történettudományok területén nemcsak sokoldalú, de tematikailag és módszertanilag, interdiszciplinárisan és nemzetközileg is kutatásra érdemes területnek bizonyult.

Az elméleti viták és a hozzájuk kapcsolódó pozicionálások azért nem maradtak teljesen következmények nélkül. Visszatekintve úgy tűnik, mintha a müncheni és tübingeni iskola vitája óta a premodern empirikus kutatása és a kibővített jelenek vizsgálata a tudományszakon belül folyamatosan távolodott volna egymástól. A Német Néprajzi Társaság közleményeiben dokumentált tudományos dolgozatok a jelenkutatáshoz képest csak kis részben tartalmaznak történeti kutatásokat, főként azonban az úgynevezett premodern válik egyre kevésbé preferálttá. A szak korábban idézett, önmagára vonatkozó újabb kinyilatkoztatásai is azt demonstrálják, hogy a jelen- és a történeti kutatások között, ám a történeti kutatásokon belül is határvonalak húzódnak. Úgy látszik, a „kis” néprajztudományban az az ellentét tükröződik, amely nemrég a társadalom- és a történeti-filológiai tudományok, a hozzájuk kötődő kutatási irányok közötti viszonyt meghatározta (Giordano 2005). Ezzel a fenti kutatási területek szisztematikus megfeleltetéséből létrehozható szinergiahatások lehetőségéről is lemondunk. A tudományszak mai „antropologizálásával” és azzal, hogy a posztmodern elméletreceptió következtében a modern tudományok (így a filológiai és empirikus módszerek) között húzódnó határvonalak létjogosultsága több tekintetben is kérdésessé vált, új esély nyílt az egymástól elkülönülten működő területek újbóli közelítésére.

Let's exchange ideas

Sharon MacDonald (2003:97) brit szociálintropológus nemrég igen meggyőzően szállt síkra egyfajta többirányú időbeli eljárás (*multidirectional temporal practise*) mellett. Szükség van néprajzi kutatások megkezdésére, a történelmi dimenziók fokozott figyelembevételére, a jelen és a múlt közötti sokrétű kapcsolat alaposabb tanulmányozására. Ez többek között azt jelentené, hogy a letűnt társadalmakat saját jogukon és nem csak egy jelencentrikus perspektívából kiindulva tanulmányoznánk. MacDonald gondolatai háttérben az anglo-amerikai szociál- és kulturális antropológiában végbement történelmi fordulat (*historical turn*) áll, amely most formálisan is egyre inkább a történelmi és jelenkori kultúraelemzés között húzódó – gyakorlatban semmiképpen sem teljes – határok lebontására törekszik (Axel, Hrsg. 2002). A történelmi kutatók felé való nyitás következtében azok a történelmi kutatások is elfogadottá váltak, amelyek az európai etnológián belül a történelmi vizsgálatokkal foglalkozók számára magától értetődő vonatkoztatási pontoknak számítanak. A történelmi néprajz művelése nálunk ugyanis régóta gyakorlat. Az etnológiai és történelmi perspektíváknak az „új kultúrtörténet” (különböző részterületeket, így többek között a történelmi antropológiát és mikrotörténelmet jelölő gyűjtőfogalom) összefüggésében való megközelítését német nyelvterületen legkésőbb az 1980-as évektől gyakran tárgyalták (Eibach–Lottes, Hrsg. 2002; Medick 1984). Amennyiben az „új kultúrtörténeten” a tudományos praxisa alapján egy transzdiszciplináris kutatási területet értünk, az európai etnológia történelmi munkái ebbe a kontextusba tartoznak. Ami a módszert és az ábrázolás módját illeti, mindenekelőtt a Clifford Geertz (1987) által leírt „sűrű leírás” módszere vált elfogadottá. Az anyag elemzését – a súlypontokra koncentrálva – kvalitatív-hermeneutikai módszerekkel végezték el. A néprajzi eljárások alkalmazását a történettudományban német nyelvterületen talán az európai etnológián belül tárgyalták a legkövetkezetesebben (Maase 2001b; Keller-Drescher 2003).

A következőkben ehhez a sokrétű diskurzushoz kapcsolódva saját, történelmi kutatások terén szerzett tapasztalataimmal a háttérben kívánom a jelenkori és történelmi társadalmak kultúraelemzése közötti különbségeket, mindenekelőtt azonban a sokrétű azonosságot tárgyalni. Fejtegetéseim nem terjednek ki mindenre, és nem lesznek önmagukban egyedülállóak sem. E tanulmány célja az európai etnológián belüli történelmi és jelenkorkutatások közötti cserefolyamatok felerősítése. Ezek a kutatási területek nemcsak hogy sokkal közelebb állnak egymáshoz, mint azt általában gondoljuk, hanem ezenfelül nagyon is megtermékenyítőleg hathatnak egymásra. Eddigi kutatásaim középpontjában főként az úgynevezett „premodern” állt. A következőkben tárgyaltak közül azonban számos dolog általában a kulturális antropológiai nézőpontból művelt történelmi kutatásokra vonatkozik majd. Amennyiben ugyanis tágabb perspektívával folytatjuk a mindennapi kultúra történelmi kutatását, és nem a jelenkort tartjuk az egyetlen és legfőbb kiinduló- és vonatkoztatási pontnak, felvetődik a kérdés, miként strukturálhatók az időperiódusok a mindennapi kultúra kutatásának perspektívájából. Ez a kérdés még nem minden szempontból tisztázott (Mohrmann 1989–1990). Az aktuális periodizációk – így a történettudományoké is – jobbára az antropológiai kutatások tájékozódását szolgálhatják. Kramer és Moser csak lazán kapcsolódtak a történettudomány korszakolásához, munkájukat ezért inkább a történelmi dokumentumok

hagyományaihoz igazították. Az a tény, hogy az időbeli távolság növekedésével a vizsgált történeti szereplők látszólag vagy valójában másként prezentálódnak és cselekszenek, mint az ma megszokott, teszi véleményem szerint a modernt megelőző korszakot az egyik legizgalmasabb kutatási területté. Az idegen és az ismerős, a nagy időbeli távolság és egyes kulturális gyakorlatok közelségének sajátos együttállásából sajátos módon bontakozik ki időben és térben az emberi tevékenység. Ezáltal a kultúra, az emberi együttélés mélyebb megértése válik lehetővé – túl azon, amit az európai jelenből, az európai modernből kiindulva feltételeznénk. Ennyiben az európai etnológián belül végzett, tematikusan és módszertanilag tágra értelmezett történeti kutatás teheti igazán kulturális antropológiai tudománnyá a szakot.

Ha a történeti néprajz többek között azt jelenti, hogy az archívumokat (a kifejezés itt a történeti dokumentumok lelőhelyeit foglalja össze) következetesen terepként értelmezzük, ez a terep több síkon is megnyilvánulhat: az archívumban mint a kutatás helyén és a történeti dokumentumokban feltáruló terepekkel való szembesülés során egyaránt. Mindezek – a jelen és múlt közötti viszony, a kutató személye és az archívumban, valamint a történeti dokumentumokban található, kevésbé vagy részletesebben „szóhoz jutó” személyek közötti találkozás feszültségei – olyan kutatási tereppé teszik az archívumot, amely magával ragadja szereplőit.

Az archívum mint terep: szubjektív tapasztalatok, etnográfiai megközelítések

Az archívumok függővé tesznek. Ha hosszabb ideig nem jutok el archívumba, akkor hiányozni kezd. Hiányoznak a poros ívek, az elmúlt korok tintapacái, vágyom a régi papír illatára és – szakmai ártalom – az archívumok konzerválószerének szagára. Hiányzik a kutatás izgalma és a felfedezés öröme, hiányzik, hogy másokkal együtt kis asztalok és olvasólámpák mellett görnyedve tanulmányozzuk az iratokat; hiányzik az olvasóteremben beszélgető emberek halk mormolása és a kutatók állandó jövés-menése mellett is zavartalan összpontosítás. Röviden, hiányzik a közvetett találkozás a múlt szereplőivel és a közvetlen eszmecsere a történeti kutatások mai résztvevőivel. Arra, hogy az archívumokban való kutatás igazi szenvedéllyé válik, már a francia társadalomtörténész, Arlette Farge (1989) is felhívta a figyelmet. Az archívumok iránti szenvedélynek sok érzéki és emocionális összetevője van, amelyek a történeti kutatásoknak és bizonyos értelemben azok recepciójának folyamatát is befolyásolják. Ezekről azonban – a jelenkorkutatásokat folytatók nyilvános beszámolóival szemben (Bendix 2002) – a történeti kutatás gyakorlatában inkább csak „magánbeszélgetések” alkalmával esik szó, a kutatásban ezek nem jelennek meg.

Számomra a beavatás az archívumi munkába nem volt olyan ijesztő, mint Nicholas Dirks (2002) kulturális antropológusnak, aki saját ijedtségét írta le az archívum terepként való meghódításának akadályaként. Ez valószínűleg akkori tudatlansággal függött össze – fogalmam sem volt ugyanis róla, mi is vár rám. Az a történeti-archívumi kutatásokba bevezető kurzus, amely a munkámra felkészített volna (és ami a történettudományokkal ellentétben a néprajzban örvendetes módon kötelező volt),

az előadó betegsége miatt nagyrészt elmaradt. Így egy jegyzetfüzettel felszerelve vágtam neki nagy lendülettel és saját szakállamra a hannoveri állami főlevéltárnak, hogy diplomamunkám elkészítéséhez közelebből is megismerkedjek a premodern rurális társadalommal. Miután egy kissé mogorva, de cseppet sem barátságtalan munkatárs alaposan megismertetett a leltárkönyvek és egyéb segédeszközök használatával, valamint a levéltári dokumentumok megrendelésének mikéntjével, meglehetősen magamra maradtam. Ez utóbbi mindenestre csak a történeti iratokkal és azok tartalmával való megismerkedésemre, nem pedig levéltárbeli jelenlétemre vonatkozott. Az archívumok társadalmi rendszere ugyanis rendkívül összetett, és ezáltal több vonatkozásban is befolyásolhatja a kutatás menetét. Érdeemes lenne a néprajzi, kulturális antropológiai kutatások jelenlegi kulcsfogalmait – „mikro-, makro-, agency” – az archívumra mint terepre is szisztematikusan alkalmazni, azaz az archívumot néprajzilag kutatni (Bendix é. n.). Sok tapasztalatot gyűjthetnénk az emelkedett szóval „történelemre”, egyszerűbben „múltra” vonatkozó különböző definíciókról, elsajátítási formákról, a történelemhez, múltához fűződő viszonyról. Ezzel a módszerrel a történeti kutatások folyamatáról is lenne mit tanulni. Az egyes levéltárak történetén, a törvényi rendelkezéseken és a rövid levéltári szabályzaton túl az archívumok használatának egy sor íratlan szabálya van. Ezek közül némelyek helyszínenként változnak, mások mindenütt azonosnak tűnnek éppúgy, mint a három csoportba sorolható szereplők. Az első csoportba a vezető beosztású munkatársak tartoznak. Ők általában rendkívül sikeresen folytatták történelemtanulmányaikat, majd ezek után ismerkedtek meg a levéltári képzés keretében a múlt besorolásának, megőrzésének és kiselejtezésének titkaival. Szakmai tanácsaik gyakran nagyon hasznosak, hivatali tevékenységük azonban a felhasználó szemszögéből gyakran problematikus. Ez utóbbi főleg akkor áll fenn, amikor a levéltári vezetők saját tudományos tapasztalataikra hivatkozva úgy vélik, jobban tudják, hogy a felhasználónak melyik aktára van inkább szüksége, mint ő maga. Így például még ma is egy akta tartalmának filmre vett verziójára várok, amelynek elkészítése a levéltári szakvezető szerint viszonylag egyszerű, a levéltáros szerint viszont – kérdésemre adott rövid válasza alapján – egyszerűen lehetetlen. Annak kényszere, hogy a kiértékelt aktahegyek mellett még sok száz oldalt le kellett másolnom, egy kötőhártya-gyulladásán kívül ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy az archívumok vezető alkalmazottai nem csak az aktáknak és leltárkönyveknek korlátlan urai. Egyes kollégáknak fájdalmasan kellett megtapasztalniuk, miként hátráltatja egy kutatási projekt elvégzését a vezető levéltári tisztségviselők elutasító magatartása, vagy teszi lehetlenné a magánarchívumokba való bejutás megtagadása. A kutatás folyamatát nagyban befolyásolják az egyes archívumokban uralkodó viszonyok, így az anyag feldolgozottsága, a nyitvatartási idők, a másolási lehetőségek, a tanácsadás minősége vagy az a nagyvonalúság, amellyel a dokumentumokat rendelkezésre bocsátják, illetve a szűkmarkúság, amellyel megtagadják (vonatkozik ez bizonyos időszakokban a korlátozott hozzáférhetőségre is).

Azután van egy második csoport, ők azok, akik az aktákat, jegyzőkönyveket előhozzák, majd visszaviszik. Ők azok a szakemberek, akik a legtávolabbi pincékből, raktárakból is képesek a legremekebb kincseket előbányászni. Az irántuk érzett csodálatom abból is fakad, hogy az ember sohasem tudhatja biztosan, mi rejtőzik egy állomány jelzete mögött. A mindennapok kultúrájának kutatása és a modern levéltári

rendszer nem igazán feleltethető meg egymásnak, így gyakran a legunalmasabb jelzettek rejtik a legizgalmasabb állományokat. Így a munkatársak által kihozott anyag minden alkalommal meglepetéseket rejtegethet. A hannoveri állami főlevéltár e munkatársai gondoskodtak már az első alkalommal arról, hogy rendes levéltárhasználóvá váljak. Kiadópultjukhoz való többszöri visszacitálásommal megtanítottak arra, hogy miként kell a különböző állományokra vonatkozóan helyesen kitölteni a megrendelőlapot, hogyan kell megfelelően kinyitni egy aktacsomagot, miképpen kell az aktákat olvasás közben kezelni, majd újra akkurátusan bekötni, hová kell a további feldolgozásra, és hová a visszavitelre szánt olvasmányokat tenni, és szófogadóan lemondani a többi akta kikéréséről, mert a kollégák aznapra végezni szeretnének (egy-egy archívumokban azóta ezt már kiírják, ami azonban megtévesztő lehet, mert a munkaidő valójában a kiírtnál előbb véget érhet). A „bevezető kurzus” hagyományos oktató stílusától eltekintve azóta is hálás vagyok a munkatársaknak a képzésért, amelyből alapvetően mindent megtudhattam, amire szükségem volt. A különféle szabályok figyelembevételének köszönhettem ugyanis, hogy a további közös munka során gyakran kaptam bonyolult kérdésekre is választ, és a megadott időpontnál előbb hoztak ki számomra olyan anyagot a raktárból, mely a jelzet információi ellenére a felhasználó által remélt adatokat tartalmazta.

A harmadik csoportba, a levéltár felhasználóinak csoportjába való szocializáció szintén ezen első projekt alkalmával tapasztaltam meg. A felhasználóknak szinte minden archívumban két csoportja található meg: azoké, akik történeti képzés nélkül, ám annál nagyobb lelkesedéssel kutatnak, és azoké, akik tudományos képzéssel rendelkeznek, és alkalmazottként vagy szerződéses kutatóként dolgoznak egy kutatási projektben. Korábban az a formai különbség választotta el a két csoportot egymástól, hogy míg az előbbieknél fizetniük kellett, az utóbbiak ingyen vehették igénybe a levéltárak szolgáltatásait. Ez a helyzet a történeti hagyományok kommerszúvá válásának köszönhetően néhány helyen megváltozott. A tudományos kutatást végzőknek is fizetniük kell. A tudomány szempontjából lehet tiltakozni ellene (amit meg is tettem), a felhasználók szempontjából viszont ez az egyenlő bánásmód érzetét kelti. Miért is állna az egyik kutatói érdek a másik fölött? (Ennyiben a levéltárak használatának ingyenesnek kellene lennie.) A második csoport a tudomány rendszerébe való szocializálódás közös tapasztalata révén ismerősnek tűnik. Az első „idegenebb”. Családkutatók, akik családfájukat szeretnék kiegészíteni, helyi krónikákat írnak, vagy lakóhelyük nevezetes eseményeiről tudósítanak. Gyakran már nyugdíjasok, akik korábban tanárként vagy papként, lelkészként dolgoztak. Főként az általam később megismert városi levéltárakban voltak döntően férfiak. Gyakran hevesen védik territóriumukat az idegenekkel szemben. Még jól emlékszem, amikor a szászországi freibergi levéltár (ahol a vásárokról szóló munkámhoz végeztem kutatásokat) egyik felhasználója kissé szabódva mesélte, hogy látott előző nap az utcán, és megfordult a fejében, hogy elgázol. „Gyilkossági szándékát” az a megfigyelése táplálta, hogy én (szerinte) jól fizetett tudományos munkatársként a premodern vásárokról szóló dokumentumok utáni kutatásaim közepette éppen azokra a fazekasokra csaptam le, akikkel ő nyugdíjba vonulása óta, szabadidejében régóta foglalkozik. Illő módon megköszöntem, hogy nem gázolt el, mire az úr sok hasznos információval látott el a fazekasokat és vásározási szokásaikat illetően (amelyek – sok más információhoz hasonlóan – fontosak voltak a vizsgált téma meg-

értéséhez, anélkül azonban, hogy abban konkrétan megjelentek volna). Éppen a „hob-bikutatók” voltak azok, akik nagyvonalúan és önzetlenül segítettek ötleteikkel és út-mutatásukkal, melyek gyakran az egyes levéltárakban eltöltött hosszú évek tapasztalataiból fakadtak. Az ilyen tanácsok mindig rendkívül fontosak voltak számomra, hiányuk kihat a kutatásra, a többi kutatóval való konstruktív együttműködésre (vagy annak hiányára), a levéltári kutatás, majd az íróasztal mellett végzett munka folyama-tára. Kézzelfoghatóan azonban csak töredékük tükröződik az elkészült művekben.

Vissza a beavatásomhoz! Az akták konkrét kezelését tanulmányozásukhoz képest könnyen el lehetett sajátítani. A legérdekesebb kultúrtörténeti tanulmányokkal, a bí-rósági jegyzőkönyvekkel kezdtem. Létezésükről Karl Sigismund Kramer (1989:15) köny-veinek tanulmányozásából tudtam, a kötetek viszonylag könnyű olvashatóságára tett utalása viszont tévútra vezetett. A kötetek gyönyörű látványt nyújtottak: körülbelül hatvan centiméter magasak, negyven centiméter szélesek és átlagosan legalább húsz centiméter vastagok voltak. A könyveket foltos bőrkötés borította (megjegyzem, köt-ve voltak, ezért ezeket sem másolni, sem kivonatolni nem lehetett), édeskés szaguk volt, tele voltak a tinta itatásához használt homok szemcséivel, és mindegyikük több száz sűrűn teleírt oldalból állt; a lapok összeragadtak a párás raktárakban eltöltött hosszú idő alatt. A töredezett szélű oldalak ropogtak lapozgatás közben, és mindig újabb repedések jelentek meg rajtuk. Ambivalens érzés, hogy a jegyzőkönyveket ta-nulmányozásuk által az ember a legóvatosabb bánásmód mellett is egyre jobban tönk-reteszi. Innen nézve érthető az archívumok állományuk filmre vitelére, digitalizálásá-ra irányuló törekvése. Amennyiben ma egy technikailag jól felszerelt levéltárat láto-gatunk meg, elképzelhető, hogy egyáltalán nem kerül a kezünkbe eredeti történeti dokumentum. Minden gyakorlati előnye ellenére az érzéki tapasztalatok ilyen meg-vonásával a történeti-levéltári kutatások sokat veszítenek varázsukból.

Az a sok csodálatos, sűrűn teleírt oldal! Akár egy második osztályba járó tanuló, úgy tanultam meg újra olvasni, betűről betűre, szóról szóra haladva a 17. századi jegyzőkönyv sorai mentén haladva. A levéltári munkát megkönnyítő olvasási segédle-tek és egyéb segédeszközök olyan viszonyban állnak az írott szóval, mint egy ház alaprajza a benne később zajló élettel. Hetekig tartott, mire megtanultam folyékonyan olvasni a kéziratokat, minden újabb kézírás a tanulás újabb kínjával járt. Bár azóta sok aktát és jegyzőkönyvet olvastam végig, de ezeket az első törvényszéki könyveket és azt a nehézséget, amelyet olvasásuk jelentett, sohasem fogom elfelejteni. A rövid „Hann 72 Göttingen Nr. 605–616” jelzet tizenkét, egyenként tanulmányozásra méltó fóliát rejtett. Az csak az első lépés volt, hogy megtanultam folyékonyan olvasni. A mai, a levéltári kutatómunkára alaposabban felkészített egyetemisták már előre tudják, mi-lyen sokrétű fordítómunka vár rájuk az archívumokban. Ez a fordítómunka sokban hasonlít a jelenkorkutatók terepen végzett munkájához (Maranhão–Streck, eds. 2003). Az archívumokban különböző szinteken zajlik ez a fordítás: először az egyes, ismeretlen szavak szintjén. Néha a szövegösszefüggésből derül ki jelentésük. Más esetek-ben a szótárak segítenek, amelyekből minden levéltárban sok van. Ezekben általában megtalálja az ember, amit keres. Amennyiben nincs meg a megfelelő szótár, a levél-tárakban szinte mindig találni valakit, aki ismeri a szót. De mi van azokkal a dolgokkal, amelyek mai szemmel egyszerűen csak különösnek tűnnek? Annyi minden van, ami első olvasásra rejtélyes, aminek jelentését önkéntelenül is mai, saját kultúránk jelentés-

kínálatából kölcsönözzük, és aminek valódi értelme csak jóval később derül ki – ha egyáltalán kiderül. Csak az idők során tanultam meg, hogy minden csodálkozásomban, döbbenetemben vagy akár egyetértésemben és felismerésemben a dokumentumok értelmezésére irányuló fontos utalást lássak, és csak lassanként értettem meg, hogy egy dokumentum tartalmára késő modern olvasóként adott reakciómat – a jelenkor-kutatókat a terepen érő kellemetlen ingerekhez hasonlóan – a megismerés szondájaként használjam (Maase 2001b). Eleinte zavaró volt értetlenségem, és nagyban hozzájárult a kudarctól való félelemhez.

Összezavart az a találkozás is, melynek során egy olyan világot ismertem meg, amelynek mindennapjai nagyban különböztek a maiétól. Valóban, a Waake nevű 18. századi kis falu ellenállását kutató részletes kutatás elején olvasott törvényszéki jegyzőkönyvek egy idegen világba vezettek (Fenske 1991). Az asztalomon izgatott, sőt felháborodott emberek vallomásai feküdtek. A lejegyzett anyag nyilván csak a megtörténtek egy részét adja vissza; a hiányos tudósításokat mindig különféle érdekek árnyalták, valójában csak mozaikdarabkák maradtak ránk. Ezek a darabkák azonban egy elmúlt életvilág izgalmas információit rejtették. Intrikákról, ellenségeskedésekről, árulásról számoltak be, de gondoskodásról és támogatásról is tudósítottak, hétköznapi problémák és konfliktusok mellett politikai konspirációkról és bátor döntésekről adtak hírt. Mivel a jegyzőkönyvek egyetlen helység lakosaival voltak kapcsolatban, és az egyes személyeket az adósjegyzékek és földtulajdonlisták segítségével egzakt módon azonosítani lehetett, lehetségessé vált, hogy egyes sorsokat hosszú időn keresztül kövessék. Így ismerhettem meg Maria Illiennek, egy kisparaszti család lányának életét, aki minden újabb házasságon kívüli gyermeke megszületésével távolabb került a falu reprodukciós hálózatától, aminek következtében megélhetését egyre inkább bűnözéssel kellett biztosítani. Utánaolvashattam, miként vált Christoph Lutterbeck cipész a földesúr követelőző magatartása miatt egyre dühösebbé, és a törvényszék szempontjából követhetem, miként bontakozott ki a falu földesurával szembeni ellenállása. Estéknként, amikor Hannover pompás bevásárlóutcáján keresztül a vasútállomás felé igyekeztem, követtek olvasmányaim. Az üzleteket és gazdag kínálatukat a falu lakóinak szemével láttam. És hirtelen furcsának tűnt a jelen. Valahogy így érezhetik magukat azok, akik a (Nyugattól) távolabb és szegényebb régiókban végeznek terepmunkát, majd visszatérnek a gazdag Nyugatra. Az egykori falusi emberek életét saját mindennapjaimmal párhuzamosan vizsgálva duplán is megtapasztalhattam az idegenséget: az előbbi idegen volt, de egyre ismerősebbé vált, az utóbbi, az ismert pedig egyre idegenebbnek tűnt. Hiszen a múlt kutatásával nem csak a múltat kutatjuk: az egykor és ma között feszülő viszonyban, a múlttal való foglalkozásban kezdettől benne rejlik a jelen értékelése, a saját és önmagunk megváltozása. Folyamatosan „szkenelünk”, kiegyenlítjük a különböző megfigyeléseket, egyaránt elemezzük az idegent és az ismerőst, kutatjuk a mintákat, hogy a különlegest és az általánost egyaránt felismerhessük. Kíváncsi vagyok, vajon más történeti kutatást végzők hozzátartozóinak is annyi, a mai és a régmúlt mindennapok között vont párhuzamot kell-e meghallgatniuk, mint az én családomnak, például az esti híradó nézése közben: „Hiszen a koalíciós egyeztetések menüje, Merkel, Stoiber és Müntefering ebédje épp olyan, mint vásárnapokon a hildesheimi vásárbíráké. Nézd a kizárt Westerwellét, pont úgy viselkedik, mint a hildesheimi N. úr háromszáz évvel ezelőtt!” Különösen aktív kutató-

munka idején hasonlítja össze az ember folyamatosan a múltat a jelennel, jut – mint az előbb említett példában – a politika formájának állandóságával és változásaival kapcsolatos gondolatokra, jelesül a vezetők hatalmának a közös étkezések alkalmával történő konstituálódásával és színrevitelével kapcsolatban. A rossz nyelvek szerint talán túlságosan beleélem magam a kutatásba, túl élénk a fantáziám, hiszen nem figyelhettem meg közvetlen közlőről a múlt mindennapjait, hanem csak az ezekről szóló, meglehetősen bizonytalan szövegeket olvastam. E kritikusaimnak azt mondanám, hogy az empirikus kutatás számára bizonyos értelemben a megélt élet is szöveggé válik, amelyet szakaszonként jegyeznek fel mint átírást, mint terepmunkajegyzetet, végül mint tudományos megjelenítést. Ezt már azelőtt így gondoltam, mielőtt Clifford Geertz (1987), James Clifford, George Marcus (eds., 1986) és az egész „hermeneutikai fordulatra” vonatkozó irodalom a kérdéssel kapcsolatban felszabadított volna.

Egy szórészálhasogató recenzióíró később a paraszti ellenállás pártos ábrázolását vetette a szememre (Ansah 1991), azt hogy a parasztok mellett állok, és alig mutatom be a falut és lakóit negatív oldalukról – mindez a recenzens által már szinte bosszantónak tartott életszerű ábrázolással együtt munkámat „népszerű-tudományos” műfajjává teszi. Ezzel a recenzió szerzője a tudományos munkák habitusára vonatkozó alapkérdéseket érintett. A tudományos megjelenítés megfelelő formájának kérdése vetődött fel, amelynek a szerző szerint a tudományos prezentáció és nyelvezet saját rendszerébe kellene illeszkednie. Fontosabb volt számomra annak idején a pártosság „vádja” és ezzel együtt tudósként való szubjektivitásom kérdése. Mennyire jelent meg ez a leírásomban? Valóban pártos voltam? A munkámban – ahogy azt végül a recenzió szerzője is belátta – alapvetően nem volt semmi kivetnivaló: alaposan megismerkedtem a különböző pártok nézeteivel, különböző oldalakról világítottam meg, és elemeztem az ellenállást. Mindezek ellenére valamennyire az ellenállókkel rokonszenveztem. Nem azért, mert a mindennapi kultúra történeti kutatása körében ez így terjedt el, nem azért, mert a néprajz mellett más tudományok képviselői is felismerték, hogy a tudomány szubjektivitás nélkül szinte elképzelhetetlen, vagy mert gyakran esett szó a magát marxistának valló angol társadalomtörténésről, Edward Thompsonról. Azért vonzódtam az ellenállókhoz, mert saját származásom is ezekhez az emberekhez kötött. Számomra egyfajta megközelítésmódot jelentett a „parasztokkal való rokonszenvezés”. Mint kisparasztok és béresek unokája jól megértettem a szegény falusiak tiltakozását, sejtettem, mennyi baja lesz velük a törvénykezésnek, még mielőtt azt a hivatalnok ijedten és némi dühvel határozottan lejegyezte volna. Mert az 1720-as és 1730-as évek polgári hivatalnokától eltérően én a hasonló stratégiák nagy részét saját szemszögemből ismertem. Az én nagyapám is egy földesúrnak, illetve jószágigazgatójának dolgozott, és bár ő inkább „urához húnek” számított, a főként női családtagoktól és szomszédoktól hallott kommentárok alapján volt fogalmam róla, hogy a világot egészen másnak is lehetett látni, mint ahogy az én „békés” nagyapám tette.

Hermann Bausinger (1994) korábban arról elmélkedett, mit jelenthet a néprajzosok kutatómunkájának szempontjából az, hogy – szerinte – főként alsóbb osztályokból származnak. Származásom számomra többek közt az úgynevezett alsóbb néprétegek sok olyan kulturális gyakorlatának intuitív megértését jelenti, amelyeket a polgári származású kutatók sokkal nagyobb távolságból kell hogy szemléljenek. Emellett a társadalmi származás észlelési nehézségeket is okozhat, előítéletek és kényszerek átvételét,

amelyeket – a történeti kutatásban éppúgy, mint a jelen vizsgálatában – meg kell tanulni kezelni. Származásom mellett nyilván akkori viszonylag fiatal korom is közrejátszott a „felkeléssel” való rokonszenvezésében, éppen úgy, mint nemem abban, hogy mely személyekre és jelenségekre figyeltem fel. A kutató szubjektivitása a történeti-néprajzi kutatásokban már a tereppel való interakció során, vagyis a történeti dokumentumok olvasásmódjában is megjelenik, és később beleszűrődik – amint azt nem utolsósorban a „*writing culture* vita” is köztudottá tette – a megfigyeléseiről írt munkákba is (Clifford–Marcus, eds. 1986).

Az a tény, hogy a falusi ellenállás elemzésekor a lázadó paraszttal rokonszenvezek, a kutató szubjektivitása mellett a történeti kutatások etikájának kérdését is felveti. A német szövetségi levéltári törvény szerint a dokumentumokban szereplő egyének általában haláluk után harminc évig személyiségi jogi védelmet élveznek. Így a háromszáz évvel ezelőttiekkel nagyjából azt tehet az ember, amit akar. Nem védekezhetnek, és leszármazottaik sem, mielőtt a róluk leírt, értelmezett és nyilvánossá tett anyaggal nem szembesülnek. A waakei földesúr leszármazottainak éppúgy foglalkozniuk kellett történelemértelmezéssel, mint a lázadó paraszttal utódainak, akik viszont kevésbé kötődtek az adott helyhez, mint a földesúr (a volt keletnémet tartományokból beköltöztek is nagyobb távolságtartással viszonyultak a paraszti ellenállásról szóló történethez, mint azok, akik a történelmi szereplőkhöz hasonlóan az Illien, Rosenplentner vagy Magerhans nevet viselték). Az *Ein Dorf in Unruhe* (Egy nyugtalan falu) című könyv háromszáz évvel az események után is nyugtalanságot okozott. A falutól búcsúzó evangélikus lelkész utolsó istentisztelete alkalmával állítólag egy waakei hivatalnok 1707 teléről származó szavaival prédikált a szószékről: „Egész Németországban nincs ilyen hamis, ilyen tolvaj nép, mint a waakei.” Elődeiktől eltérően, akik sértőnek érezték volna az ilyen jellemzéseket, a mai waakei lakosok nagyon örültek „hamisságuknak”. A falu vagy legalábbis egy része a felkelés történetével azonosult, ami a waakeiek számára különleges dolognak számított, annak ellenére, hogy többször is felhívtam a figyelmüket arra, hogy az „ellenállás normális dolognak” számít (Trossbach 1985). A témából tartott előadásomon tele volt a terem, és a szervezők büszkén jegyezték meg a rendezvény után, hogy még a földesúr is eljött. Egyébként többé nem engedett be magánlevéltárába, ami akár véletlen is lehetett, de én azt gondolom, hogy ő is túl egyoldalúnak tartotta a bemutatásomat. Így nézve a kultúrtörténeti kutatás a kutató szubjektivitása, a tudományos ismeretszerzés, a rég meghaltak jogai és a ma élők szükségletei közötti folyamatos egyensúlyozás. A múlt és a jelen sokféleképpen viszonyul egymáshoz, a történeti kutatást végzők ebbe a komplex hálóba vetik bele magukat. A hálózatban való ténykedésük következtében megváltoztatják azt – ha nem is a múltat, de az arról való gondolkodásunkat éppúgy, mint a jelent és vele együtt a jövőt is. A történeti terepen végzett néprajzi munka lehetőségei és határai sok tekintetben hasonlítanak a jelen társadalmak kutatásában meglévőkhöz, némely tekintetben azonban nagyban különböznek.

Jelenkori és történeti társadalmak etnográfiaja: sok hasonlóság és lényegi különbségek

A nemrég Frederic Gleach (2005:12) által újra felidézett vita arról, hogy könnyebb-e a történeti kutatás, mint a jelenkori empirikus vizsgálódás, egyértelműen megválaszolható: attól függ. Függ a kérdésfeltevéstől, a mindenkori terep adottságaitól, a projekt finansziális és időbeli feltételeitől. Főleg ez utóbbi fontos, mert – egyes előítéletekkel szemben – a történeti terepen vizsgálódó kutató egyáltalán nem képes előre megmondani, mi vár rá egy levéltárban. Nem tudhatja, hol mi létezett, és azt sem, hol mi maradt meg. Ráadásul a premodern bizonyítékok egyáltalán nem felelnek meg a mai normaalképzéseknek. Például a mindennapi kultúrakutatás számára rendkívül érdekes, vásári rendtartás elleni vétségeket, vásárosok közötti vitákat tartalmazó „vásári jegyzőkönyvek” a német nyelvterület levéltárosai közül sokak számára nem tűntek megőrzésre méltóknak (Fenske 2006:14). Ezért ez a fajta forrás csak szórványosan lelhető fel. Mivel minden levéltárban más jegyzet alatt szerepelnek, a kevés példány is csak nehezen található meg. Ehhez társul még a meglepő formai sokféleség: Schleswigben egészen másként néznek ki, mint Hildesheimben (Alsó-Szászország) vagy Mühlhausenben (Türingia): egyszer hosszúak és részletesek, máskor tömörök és röviddek; míg némelyikük a hetivásárokkal foglalkozik, mások az éves vásárok eseményeit jegyzik fel. A tudomány szempontjából a feljegyzések terjedelme is a véletlenül múlik: míg a vásárrendtartás körüli heves viták miatt Hildesheimben viszonylag hosszú időn, majd hetven éven keresztül vezetett jegyzőkönyvek maradtak fenn, addig Mühlhausenben az egykor feltehetőleg nagy anyagból csupán az 1739-es év jegyzőkönyvei. Ami nem esett áldozatul a kortársak újrafelhasználásának vagy a levéltárosok rendcsinálásának, amit meghagytak a háborúk és árvizek, azok ma a legkülönbélebb „maradványok” konglomerátumaiként lelhetőek fel. A történelemtudományban hagyományos „maradvány” kifejezés az esetlegesség karakterét hangsúlyozza, míg a „forrás” inkább a friss csobogás, tisztaság és áttetszőség romantikus asszociációit kelti (Rathmann–Wegmann, Hrsg. 2004). Ami persze nem minden esetben igaz. Mindenesetre a történeti kutatómunka kaland, mert sohasem lehet tudni, mi rejlik az állami és magánarchívumok mélyén. Bár a modern korra inkább jellemző a rendszerezés, mégis a késő 18. századot vagy a 19. és 20. századot kutatók hasonló tapasztalatokat szereznek. A levéltári kutatómunka tehát épp oly kevésbé (vagy épp annyira) irányítható és előre látható, mint a jelenkutatás. Mindkét esetben azzal foglalkozunk, amivel találkozzunk.

Történeti kutatást végzőkként természetesen ugyanazokat a kérdéseket feltehetjük, mint a jelenkorkutatók. A mindennapi kultúra történeti kutatását alapvetően ugyanazon aspektusok érdeklik, mint a jelenre orientált vizsgálatot. Középpontjában az ember áll, az a mód, ahogyan környezetéhez viszonyul, az együttélés szabályai és formái, a politikai és gazdasági történések feltételei, értékek, normák stb. Mindkét kutatás az egyes jelenségek vagy problémák feltárása mellett a kulturális rendszerek és folyamatok funkcióinak alapvető megértésére törekszik. A történeti jellegű munka mindenesetre jobban függ a helyszínétől, az egyes levéltárak munkakörülményeitől, az archívumokban fellelhető anyagoktól. Kitalálhatjuk, hogy ezzel vagy azzal szeretnénk foglalkozni, problémák és kérdések remek katalógusát dolgozhatjuk ki, lehet

célunk jelentős elméletek alkalmazása és vizsgálata – a megfelelő történeti dokumentumok nélkül, melyek segítségével e kérdések megválaszolhatók, az ilyen jellegű elgondolások értelmetlenek. Ezért a történeti terepet a jelenkorinál inkább jellemzi, ahogy arra reagál, amit talál; azt veszi elő és integrálja a kutatás folyamatába. A problémák, kérdések és megválaszolások lehetőségéből gyümölcsöző feszültség keletkezik. Aki történeti néprajzi kutatásokat végez, az egyfajta nyílt párbeszédet folytat a történeti örökséggel (Keller-Drescher 2003; Maase 2001b). Ez a nyitott megközelítés a kutatásnál kezdődik, majd a dokumentumok kiválasztásának, tanulmányozásának és kiértékelésének folyamatában folytatódik.

A történeti kutatás ellenében felhozott és szívesen ismételt érv a hagyományozódás egyoldalúsága, konkrétan az, hogy a fennmaradt dokumentumok nagyrészt felettes hatóságoktól származnak, ami ellentmond a nyitott elbeszélés praxisának (Kramer 1989:18). Ez az ellenvetés több szempontból sem teljesen igaz. Egyrészt távolról sem minden dokumentum származik felettes hatóságoktól. Másrészt nemcsak a dokumentumok egy típusát vizsgáljuk. Legtöbbször többféle dokumentumról van szó, amelyeket összevetünk, kombinálunk, és amelyek csak együtt alkalmasak valamely terület megvilágítására (mint ahogy egy mikrotanulmány is gyakran többféle helyi hagyomány megtalálásán és tanulmányozásán alapul). A hatósági dokumentumok mindazonáltal rendkívül sok információt tartalmaznak, és nemcsak azt képezik le, ami a hatóság szándékában állt. Kora újkori tanúvallomásokot kiértékelő munkájukkal kapcsolatban Ralf-Peter Fuchs és Winfried Schulze (Hrsg., 2002) történész rámutat arra is, hogy a kora újkori bírák és hivatalnokok fejlett, a modern kutatási módszerekhez hasonló eszköztárral rendelkeztek, ami lehetővé tette számukra, hogy bizonyos sajátos eseteket megvilágítsanak, és azokról részletes jegyzőkönyvet vegyenek fel. Távol áll a szövegektől, hogy kizárólag a hatóságok érdekeit képezzék le. Az elbeszélést – amely a középpontban álló történések és azok észlelése mellett más dolgokról is szólt – számos résztvevő által meghatározott interakciófolyamat során alakították ki a szereplők. Silke Götsch (1991) és Sabine Kienitz (1995) másokkal együtt megmutatta, milyen módon fejthetők fel az ilyen történetek különböző elbeszélésszintjei. Így a történeti terep kutatójaként ezt a fáradságos dokumentálási munkát is megtanulja az ember, amely a történeti forráskritika klasszikus módszerei és a kvalitatív, hermeneutikai szöveginterpretáció mellett az önmegfigyelés explicit vagy implicit technikáit is rejti. Ily módon a jegyzőkönyvek esetében a kihallgatást vezető bíró vagy hivatalnok „adatközlővé” válik. Az ilyen adatközlő azonban csak esetlegesen ügyel arra, ami a kérdéseire választ kereső kutatót éppen érdeklí, ahogy a tanúk is saját fejük után adtak választ, mit sem törődve a későbbi mindennapikultúra-kutatás érdekeivel.

A jelenkorkutatás esetében mindez első pillantásra nagyon másnak látszik. Itt a tömény, való élet hozzáférhetőbbnek tűnik, a szemlélőnek nagyobb szerepe van saját „forrásainak” megalkotásában. A kutatók közvetlenebbül figyelhetik meg a megélt életet, saját maguk jelölik ki (interjúikban is) a vezérfonalat, kiválaszthatják kutatásaik alanyát, helyzeteit, beszélgetés közben azonnal tisztázhatnak nyitott kérdéseket. Ha az interjúk készítésekor birtokában vannak „a beszélgetés művészetének” (Schmidt-Lauber 2001), akkor a kutatás ideális esetben egyenrangú partnerek közötti interakcióként zajlik, melynek során kutató és kutatott egyaránt képet alkot a másikról. A törvényszerűi jegyzőkönyvek ránk maradt szövegeihez képest a jelenkorkutatók az interjúk

szövegén túl jóval több információt hívhatnak le: hangokból és szagokból, testbeszéd-ből és szociális interakciókból, a szereplők környezetének megfigyeléséből. A történeti dokumentumoknak is megvan a maguk jelentése, bár ez kevésbé sokrétű, ráadásul a lejegyzők érdekei által megszűrt jelentés. Történeti kutatóként az embernek ezer kérdése támad, de senki sincs, akinek ezeket közvetlenül feltehetné. Nem végezhetünk (részlet vevő) megfigyelést, az ember magára marad megfigyelése tárgyával – jobb esetben kollégáival folytathat eszmecsereket. A kutatóknak írott forrásokat kell „meghallgatniuk”, a mások fejében lejátszódó folyamatok iránt kell nyitottá válniuk. Általában nagyon különböző jellegű szövegeket kell elolvasniuk, dokumentumhegyeket kell át tanulmányozniuk ahhoz, hogy – a közvetlen hozzáférés helyett – a töredékekből képet formáljanak. Mindemellett a múlttal való közvetlen, elmélyült foglalkozás nem interaktív folyamat, hanem önmagában a kutatóban zajlik. Ebben áll a történeti kutatások és a jelenkori terepen való kutatás közötti legnagyobb különbség (Kaser 2003:82).

Számomra azonban a történeti és a jelenkori terepen való kutatás közötti különbségek inkább fokozatnak, semmint alapvetőnek tűnnek. A jelenkorkutatók látszólag nagyobb szabadsága a gyakorlatban korlátozott. A kutatóknak itt is értelmezniük kell a komplex megfigyeléseket, itt sem alakul minden terepmunka optimálisan, az interjúpartnerek nem mindig adnak a kutató kérdéseinek, érdekeinek megfelelő választ, vagy saját mindennapi gondjaik megoldására használják a kutató figyelmét (Jeggle, Hrsg. 1984; Eisch–Hamm, Hrsg. 2001). A jelenkorkutatás terepen folytatott párbeszédeinek komplexitásáról és buktatóiról többek között Margaret Mills (1991) amerikai folklorista írt meggyőző módon. A való életnek a kutató és a kutatott közötti komplex viszonyban létrejövő elemző megközelítése mind a történeti, mind a jelenkorkutatásokban csak határok között lehetséges, csak töredékeiben fogható meg, legyen szó történeti dokumentumokról és azok kivonatairól, interjúkról és azok átiratairól, írott vagy vizuális adalékokról. Behatároltabb jellegük miatt a történeti kutatások eredményeként keletkezett leírások az objektíválható jelentés vagy átfogó megértés tekintetében talán kevésbé teljesebbek és „igazak”, mint a modern terepmunkák eredményei. A vágy – mint azt Konrad Köstlin (2003) némi gúnnyal megjegyezte –, hogy komplex, teljes kis világokat rekonstruáljunk, szintén összeköti a történeti és a jelenkori terepen kutatókat.

A kutató szubjektivitása szintén mindkét terepen hat, a specifikus munkafeltételek következtében azonban másként a történeti, és másként a jelenkori kutatások esetében. Az ebből adódó lehetőségeket a történeti kutatásokban mindenesetre sokkal jobban fel lehetne használni. Többször lehetne utalni a rácsodálkozás, a botladozás, az értetlenség momentumaira vagy a keletkezés körülményeire. Ebben az összefüggésben alig számolunk be nyitott kérdésekről, a lehetséges tévedésekről és hibákról – pedig ezek mind a múlttal való elmélyült foglalkozás gyümölcsöző voltára utalnak.

Rejtély, hogy miért tulajdonítanak a történeti néprajzi munkáknak a pozitivista gondolkodás jelenléte mellett elméletnélküliséget (Schindler 2002; Gleach 2005; Medick 2001). Amellett, hogy ez a vád a történeti munkák elméletietlenségének általános gyanújával is összefügghet (Struck 2006), a jelen reflexív antropológiáját is éri (Cole et al. 1993). Sokszor a történeti és a jelenkori munkák is különféle elméletekre támaszkodnak. Az elméletek a kérdésfeltevés kialakítását vagy pontosítását, másutt az empirikus „anyag” elemzését szolgálják. Mindezek ellenére úgy látszik, mintha a történeti néprajzi munkák különös óvatossággal alkalmaznák az elméleti modelleket. A

megélt múlt kutatásának tudományos elmélete és gyakorlata közötti nehézkes viszony-nyal kapcsolatban Arlette Farge (1989: 116) jegyezte meg, hogy a tudomány elméleti és absztrakt konstrukcióival az archívumok saját „hagyományos tudásuk” és realitásuk súlyát helyezik szembe. Tisztában kell lennünk mindezzel, tisztelnünk kell ezeket a realitásokat, ezért érdemes nyitottan közelíteni mindahhoz, amit talál az ember – ez is egyfajta fokozati, de semmiképpen sem alapvető különbség a jelenkorkutatásokhoz képest.

Annak, hogy a történeti kutatásokat végzők eredményeiket szívesen közlik elbeszélés formájában, a mesélőkedv (és az olvasottság szeretete) mellett az az oka, hogy csak így tudják az éppen fókuszban álló életvilágot rekonstruálni és magyarázni. Az értő elbeszélés, a történet megalkotása történeti antropológiai kutatásokban azért is kézenfekvő, mert csak így közvetíthetők az összefüggések, csak így szólaltathatók meg történeti szereplők. Így az elméletekkel való bánás és az elbeszélés mint ábrázolásmód egyaránt a terephez és az ott cselekvőkhöz való nyitott viszonyulás eredménye. Ez persze nem feltétlenül mindig van így, és ezzel az írás és kísérletezés lehetőségeit még messze nem merítettük ki. A történeti és jelenkorkutatást végzők ebből a szempontból is hasonló problémákkal küzdenek. Emellett az etnológiai kontextusban zajló „*writing culture*”-vita a történeti terepen kutatókat háromszorosán is érinti: a történeti kutatók tisztában vannak az általuk vizsgált dokumentumok szubjektív kialakulásával, saját szubjektív olvasás- és ábrázolásmódjukkal. Arról, hogy a történeti leírások bizonyos fokig az irodalmi szövegek szabályait követik (amitől a tudományos narráció és az irodalmi fikció közötti határ esetlegessé válik), és hogy az irodalmi gyökerek bevonása megtermékenyítheti a történeti munkákat, a történelem-tudományokban is intenzív diskurzus folyt (Stone 1979; White 1973, 1994). Michel de Certeau (1975) francia történésztől erre vonatkozóan azt is megtanulhatjuk, hogy bár a történeti ábrázolások szubjektív módon konstruálódnak, ez nem véletlenszerűen zajlik: létrehozásukkor a tudományos konvenciók aktuális szabályait követjük. Az, hogy a végeredmény általában kellemes olvasmány is, igazán nem zavarhat senkit – vagy mégis?

A nyitott kulturális antropológiai gyakorlatért

Mi szól az ellen, hogy a gyakorlatban önmagát lényegében kulturális antropológiaként értelmező európai etnológia, amely az emberekre és életmódjukra vonatkozó kérdésekből indul ki, ne egyformán figyeljen jelenkori és múltbeli, saját és idegen kultúrára. Az idegen kultúrák elemzését a tudományos szereplők szakmai és nyelvi kompetenciái, a múlt kutatását pedig a történeti örökség jellege nyilvánvalóan behatárolja. A nyitott perspektívából folytatott empirikus kutatás a mai *mikro-*, *makro-*, *agency* kulcsszavak mellett további vitás pontokat és témákat is találhatna: a kutatás gyakorlatának etikai és módszertani kérdéseit, az elméletek hatótávolságát, a mindennapokat uraló történelemképek és -értelmezések mai és múltbeli szerepét, a kongruencia és az eltérés feltételeit, az ideálok, normák, értékek, valamint gyakorlatok egymásba fonódását és egymás ellen való működését, a lokális és a lokálison túli életvilágok kölcsönös idegenségkonstrukcióinak mechanizmusait és funkcióit, a hatalom konstrukcióit, kü-

lönösen annak megnyilvánulásait és határait, a gazdasági javak cseréjének és birtoklásának szabályait, az erőszak feltételeit és formáit, az egyenlőtlenségek létrehozását és színrevitelét, a nemzeti „egységek” létrejöttét és feloldódását, a munkarendek feltételeit és szerveződését, a „kis csoportok” partnerségeiben részt vevő, reprodukciós ambíciókkal és lehetőségekkel rendelkező, illetve nem rendelkező egyének szocializációját és még sok más. Egy ilyen nyitott perspektíva talán annak elfogadását is segítené, hogy a mindennapi élet gyakorlatában nincs a modern utópiák értelmében vett haladás, és hogy a jelen nem az európai modern projektjének átmeneti végpontját jelenti. A tudományág képviselői ebben találhatják meg társadalompolitikai felelősségük kiindulópontját és tudományos kutatómunkájuk serkentőerejét. Ily módon – ha nem is teljesen és végleg – sikerülne a tudományagnak a kultúrát sokszínűségében és mély dimenzióiban megértenie. Az ilyen nyitottság jó szolgálatot tehetne az európai etnológiának a tudományok rendszerén belüli anyagi forrásokért folytatott kemény küzdelmében, mivel aki a látszólag magától értetődőt, a jelen és a múlt mindennapi kultúráját kutatja, aki a módszerek pluralizmusát gyakorolva az anyagi kultúrára éppoly figyelemmel tekint, mint a kulturális gyakorlatokra vagy a látszólag elszálló szavakra és gesztusokra, annak nem kell a kultúratudományokon belüli versenyképessége és egyedi profilja miatt aggódnia.

Vándor Andrea fordítása

JEGYZET

1. Ez a tanulmány eredetileg a *Zeitschrift für Volkskunde* 2006. évfolyamának 2. számában jelent meg *Mikro, Makro, Agency. Historische Ethnographie als kulturanthropologische Praxis* címmel (151–177 p.). Külön köszönet a *Deutsche Gesellschaft für Volkskundénak*, hogy hozzájárult a cikk magyar fordításban való megjelentetéséhez!

IRODALOM

ALLWEIER, SABINE

2001 *Canailen, Weiber, Amazonen. Frauenwirklichkeiten in Aufständen Südwestdeutschlands 1688 bis 1777*. Münster: Waxmann.

ANSAH, VIEVIENNE

1991 Rezension von Fenske 1999. *Jahrbuch für den Landkreis Holzminden* 19: 199–200.

ASHCROFT, BILL – GRIFFITHS, GARETH – TRIFFIN, HELEN, EDS.

2006 *The post-colonial studies reader*. London – New York: Routledge.

AXEL, BRIAN KEITH, ED.

2002 *From the margins. Historical anthropology and its future*. Durham–London: Duke University Press.

BAUSINGER, HERMANN

1986a [1970] Zur Problematik historischer Volkskunde. In *Abschied vom Volksleben*. 155–172. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

1986b [1961] *Volkskultur in der technischen Welt*. Frankfurt am Main – New York: Campus.

1994 *Wir Kleinbürger. Die Unterwanderung der Kultur*. *Zeitschrift für Volkskunde* 90:1–12.

BECK, STEFAN

2005 *Putting genetics to use*. *Cyprus Review* 17:59–78.

BECKER, FRANZISKA

2001 *Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*. Berlin: Dietrich Reimer.

BENDIX, REGINA

2002 *Wahrnehmungen jenseits des Nadelöhrs*. *Zeitschrift für Volkskunde* 98:205–227.

2006 *Was über das Auge hinausgeht. Zur Rolle der Sinne in der ethnographischen Forschung*. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 102:71–84.

é. n. *Kaiserlich-königliche Ethnographie: Motivationen und Praxen von Wissenschaftsorganisatoren und -produzenten zwischen Zentrum und Peripherie*. In *Räume und Grenzen in der österreichisch-ungarischen Monarchie von 1867 bis 1918*. Alexandra Millner et al., Hrsg. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

BENDIX, REGINA – EGGELING, TATJANA, HRSG.

2004 *Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde*. Göttingen: Schöningh.

BERGMANN, SVEN – RÖMHILD, REGINA, HRSG.

2003 *Global heimat. Ethnographische Recherchen im transnationalen Frankfurt*. Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt.

BHABHA, HOMI K.

1997 *Verortungen der Kultur*. In *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus-Debatte*. Elisabeth Bronfen – Benjamin Marius – Therese Steffen, Hrsg. 123–148. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

BRANDT, ROBERT – BUCHNER, THOMAS, HRSG.

2004 *Nahrung, Markt oder Gemeinnutz. Werner Sombart und das vorindustrielle Handwerk*. Bielefeld: Dietrich Ebeling.

BREDNICH, ROLF W., HRSG.

2001 *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer.

BRÜCKNER, WOLFGANG

2000 *Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften*. Würzburg: Bayerische Blätter für Volkskunde.

CARRIER, JAMES G.

1997 *Meanings of the market. The free market in Western culture*. Oxford – New York: Berg.

- CERTEAU, MICHEL DE
1975 *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- CHAKRABARTY, DIPESH
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE E., EDS.
1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- COLE, JOHN W. – PAYNTER, ROBERT – REID, GERALD F.
1993 *Gegenwärtige Tendenzen in der amerikanischen Kulturanthropologie*. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 96:27–43.
- DIRKS, NICHOLAS B.
2002 *Annals of the archives: ethnographic notes on the sources of history*. In *From the margins. Historical anthropology and its future*. Brian Keith Axel, ed. 47–65. Durham–London: Duke University Press.
- EIBACH, JOACHIM – LOTTES, GÜNTER, HRSG.
2002 *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*. Göttingen: Schönerbecher.
- EISCH, KATHARINA – HAMM, MARION, HRSG.
2001 *Die Poesie des Feldes. Beiträge zu einer ethnographischen Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- FARGE, ARLETTE
1989 *Le Goût de l'archive*. Paris: Éditions du Seuil.
- FENSKE, MICHAELA
1991 *Zur Konstruktion schichtenspezifischer Wirklichkeit. Strategien und Taktiken ländlicher Unterschichten vor Gericht*. In *Erinnern und Vergessen*. Brigitte Bönisch-Brednich – Rolf W. Brednich – Helge Gerndt, Hrsg. 443–452. Göttingen: Schönerbecher
1999 *Ein Dorf in Unruhe. Waake im 18. Jahrhundert*. Bielefeld: Dietrich Ebeling.
2006 *Marktkultur in der Frühen Neuzeit. Wirtschaft, Macht und Unterhaltung auf einem städtischen Jahr- und Viehmarkt*. Köln–Wien–Weimar: Waxmann.
- FUCHS, PETER – SCHULZE, WINFRIED, HRSG.
2002 *Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit*. Münster: Waxmann.
- GEERTZ, CLIFFORD
1987 *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

GERBIG-FABEL, MARCO

2005 Eurozentrismus, Historismus und die „Provinzialisierung“ Europas. Zur Frage der epistemologischen Positionierung der Außereuropäischen Geschichte. Eine Miniatur. *Historische Anthropologie* 13:265–277.

GIORDANO, CHRISTIAN

2005 Gegenwärtige Vergangenheiten. Überlegungen zur (Un)möglichkeit einer historischen Anthropologie. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 21–28.

GLEACH, FREDERIC W.

2005 On fieldwork and archives. *Anthropology News* 10:12.

GÖTTSCHE, SILKE

1991 „Alle für einen Mann...“. Leibeigene und Widerständigkeit in Schleswig-Holstein im 18. Jahrhundert. Neumünster: Wachholtz.

2001 Archivalische Quellen und die Möglichkeiten ihrer Auswertung. In *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Silke Götttsch – Albrecht Lehmann, Hrsg. 15–32. Berlin: Dietrich Reimer.

HARTINGER, WALTER

1992 *Religion und Brauch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

2001 Handwerker in der städtischen Volkskultur des 18. Jahrhunderts. In *Städtische Volkskultur im 18. Jahrhundert*. Ruth E. Mohrmann, Hrsg. 19–33. Köln–Weimer–Wien: Waxmann.

HELLERMANN, CHRISTIANE

2005 Das Brot für die Familie zu Hause verdienen: osteuropäische Migrantinnen in Portugal. In *Geschlecht und Ökonomie. Beiträge zur 10. Arbeitstagung der Kommission Frauen- und Geschlechterforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde*. Michaela Fenske – Tatjana Eggeling, Hrsg. 119–130. Göttingen: Schmerser.

JEGGLE, UTZ, HRSG.

1984 *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

JOHLER, REINHARD

2004 Nomen est Omen. Zur Internationalität eines „Vielnamenfach“. In *Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde*. Regina Bendix – Tatjana Eggeling, Hrsg. 51–64. Göttingen: Schmerser.

KASCHUBA, WOLFGANG – LIPP, CAROLA

1982 *Dörfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

KASER, KARL

2003 Between the archives and the field: the historian in the European „wilderness“. In *Shifting grounds. Experiments in doing ethnography*. Ina Maria Greverus et al., Hrsg. 73–92. Münster–Hamburg–London: Lit.

- KELLER-DRESCHER, LIOBA
2003 Die Ordnung der Kleider. Ländliche Mode in Württemberg 1750–1850. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- KIENITZ, SABINE
1995 Sexualität, Macht und Moral. Prostitution und Geschlechterbeziehungen Anfang des 19. Jahrhunderts in Württemberg. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag.
- KORFF, GOTTFRIED
1996 Namenswechsel als Paradigmawechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer „Entnationalisierung“. In Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus. Birgit Erble, Hrsg. 403–434. Zürich: Chronos.
- KÖNIG, GUDRUN
1996 Eine Kulturgeschichte des Spazierganges. Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780–1850. Wien–Köln–Weimar: Böhlau.
- KÖSTLIN, KONRAD
2003 Alles geht auf. Die Logik des kleinen Kosmos. In Was in der Geschichte nicht aufgeht. Interdisziplinäre Aspekte und Grenzüberschreitungen in der Kulturwissenschaft Volkskunde. Harm-Peter Timmermann, Hrsg. 51–70. Marburg: Jonas.
- KRAMER, KARL-S.
1971 Zur Problematik historischer Volkskunde. Einige Bemerkungen zu Hermann Bausingers gleichnamigem Aufsatz in „Abschied vom Volksleben“. Zeitschrift für Volkskunde 67:51–62.
1989 Beschreibung des Volkslebens – Zur Entwicklung der „Münchner Schule“. München.
- KRUG-RICHTER, BARBARA
2004 Von Messern, Mänteln und Männlichkeit. Aspekte studentischer Konfliktkultur im frühneuzeitlichen Freiburg im Breisgau. Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 4:26–52.
- KRUG-RICHTER, BARBARA – MOHRMANN, RUTH E., HRSG.
2004 Praktiken des Konfliktaustrags in der Frühen Neuzeit. Münster: Waxmann.
- LINDNER, ROLF
2004 Was kann Europäische Ethnologie (nicht)? Europäische Ethnologie. Österreichische Zeitschrift für Geisteswissenschaft 15:156–175.
- LIPP, CAROLA
2004 Der lange Weg zur Umbenennung. Einige Bemerkungen zu den institutionellen, interdisziplinären und innerfachlichen Bedingungen eines solchen Verfahrens. In Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde. Regina Bendix – Tatjana Eggeling, Hrsg. 135–140. Göttingen: Schöningh.
2005 Kinship networks, local government and elections in a town in Southwest Germany 1800–1850. Journal of Family History 30:1–19.
- MAASE, KASPAR
2001a Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850–1970. Frankfurt am Main.

2001b Das Archiv als Feld? Überlegungen zu einer historischen Ethnographie. *In* Die Poesie des Feldes. Beiträge zu einer ethnographischen Kulturanalyse. Katharina Eisch – Marion Hamm, Hrsg. 255–270. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

MAASE, KASPAR – KASCHUBA, WOLFGANG, HRSG.

2001 Schund und Schönheit. Populär Kultur um 1900. Köln: Böhlau.

MACDONALD, SHARON

2003 Trafficking in history: multitemporal practices. *In* Shifting grounds. Experiments in doing ethnography. Ina Maria Greverus et al., Hrsg. 93–116. Münster–Hamburg–London: Lit.

MARANHÃO, TULLIO – STRECK, BERNHARD, EDS.

2003 Translation and ethnography. The anthropological challenge of intercultural understanding. Tucson: The University of Arizona Press.

MARZOLPH, ULRICH

2004 Der Orient in uns. Die Europa-Debatte aus Sicht der orientalistischen Erzählforschung. *In* Europäische Ethnologie. Österreichische Zeitschrift für Geisteswissenschaft 15:9–26.

MEDICK, HANS

1984 „Missionare im Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderungen an die Sozialgeschichte. *Geschichte und Gesellschaft* 10:296–319.

2001 Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschungen zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie. *Historische Anthropologie* 9:78–92.

MILLS, MARGRET

1991 Rhetorics and politics in Afghan traditional story telling. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

MOHRMANN, RUTH-E.

1989–1990 Volkskunde und Geschichte. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 34–35:9–23.

1990 Alltagswelt im Land Braunschweig 1–2. Städtische und ländliche Wohnkultur vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert. Münster: Waxmann.

NIEDERMÜLLER, PETER

2004 Das neue Europa. Veränderung eines kulturellen Konzepts. *Ethnologische Perspektiven. Europäische Ethnologie. Österreichische Zeitschrift für Geisteswissenschaft* 15:88–104.

RATHMANN, TOMAS – WEGMANN, NIKOLAUS, HRSG.

2004 „Quelle“ zwischen Ursprung und Konstrukt. Ein Leitbegriff in der Diskussion. Berlin: Böhlau.

ROLSHOVEN, JOHANNA

2004 Europäische Ethnologie. Diagnose und Prognose einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Volkskunde. *Europäische Ethnologie. Österreichische Zeitschrift für Geisteswissenschaft* 15:73–87.

SCHINDLER, NORBERT

2002 Vom Unbehagen in der Kulturwissenschaft. Eine Polemik. *Historische Anthropologie* 10:276–294.

SCHMIDT-LAUBER, BRIGITTA

2001 Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-lassens. *In* *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Silke Götttsch – Albrecht Lehmann, Hrsg. 165–186. Berlin: Dietrich Reimer.

SCHMOLL, FRIEDEMANN

2004 Erinnerung an die Natur. Die Geschichte des Naturschutzes im deutschen Kaiserreich. Frankfurt am Main: Campus.

SPIEGEL, BEATE

1997 Adliger Alltag auf dem Land. Eine Hofmarksherrin, ihre Familie und ihre Untertanen in Tutzing um 1740. Münster: Waxmann.

SPIES, BRITTA

2003 Caroline von Lindenfels: Ein Leben in zwei Epochen. *In* *Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung*. 33. Kongress der Deutsche Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001. Münster: Waxmann.

STONE, LAWRENCE

1979 The revival of narrative. Reflections on a new old history. *Past and Present* 85:3–24.

STRUCK, BERNHARD

2006 Tagungsbericht: The impact of social and cultural theories in historical approaches to the European public sphere, culture and politics. Internetcím: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1051>. (Letöltés: 2006. február 14.)

TIMM, ELISABETH

1999 Nicht Freund nicht Feind. Überlegungen zum Verhältnis von Volkskunde und Völkerkunde. *Schweizer Archiv für Volkskunde* 95:73–86.

TROSSBACH, WERNER

1985 Widerstand als Normalfall. Bauernunruhen in der Grafschaft Sayn-Wittgenstein 1696–1806. *Westfälische Zeitschrift* 135:25–111.

WHITE, HAYDEN

1973 *Metahistory. The historical imagination in 19th century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins.
1994 Der historische Text als literarisches Kunstwerk. *In* *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Christoph Conrad – Martina Kessel, Hrsg. 123–160. Stuttgart: Reclam.

ZÖCKLER, ANN-KATRIN

2005 Ambivalente Autonomie: Andalusische Existenzgründerinnen zwischen Selbstverwirklichung und Selbstaussbeutung. *In* *Geschlecht und Ökonomie. Beiträge zur 10. Arbeitstagung der Kommission Frauen- und Geschlechtsforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde*. Michaela Fenske – Tatjana Eggeling, Hrsg. 131–152. Göttingen: Schönerbe.

MICHAELA FENSKE

Micro, macro, agency – historical ethnography as cultural anthropological practice

Volkskunde in its often renewed form as European ethnology is increasingly conceptualised as Europe-oriented study of the present. Historical research is to be limited to “European modernities” and partly restricted to informing functions. This contribution in contrast comes out in favour of an open cultural anthropological practice, in particular regarding the range of historical research. It outlines, to what extent the new focus perpetuates old dovodong lines in the dieciplin, and which connecting factors for the overcoming of boundaries are given. Against the backdrop of own experiences in the area of historical research the various similarities (“Micro, macro, agency”) are discussed, but also substantial differences between the work in the historical and in the present field. The counscious-ly subjective contribution would like to stimulate dialkogue between the different subjects areas.

A kultúra metaforái

Clifford Geertz amerikai kultúranropológus szerint az antropológia tudománya tulajdonképpen nem szól másról, mint a kultúra fogalmának meghatározásáról, s ennek megfelelően a tudomány történetét is az erre tett kísérletek mentén kell szemlélnünk. Mára nemcsak a társadalomtudományok egyik központi kategóriájává nőtte ki magát e fogalom, amely köré egyenesen tudományterületek szerveződnek, hanem a társadalmi közbeszéd elnyúlhatatlan elemévé vált. A tanulmány azzal szeretne foglalkozni, milyen kölcsönhatások fedezhetők föl a kultúrával kapcsolatos, egyrészt szorosabban vett tudományos, másrészt a társadalmi vagy inkább nyilvános diskurzus között, milyen jelentések és társadalmi használatok termelődnek ki és áramlanak e diskurzusformákban és közöttük. Az első rész a kultúra fogalmának az idegennel kapcsolatos európai gondolkodás megalapozásában játszott szerepével foglalkozik. Ezt követően a szerző arra keres választ, miként próbálta meg a kulturális antropológia „visszahódítani” a kultúra fogalmát a társadalmi diskurzusoktól, és hogyan igyekezett megfelelő tudományos tárgyat formálni belőle. Végül a cikk azt igyekszik körvonalazni, hogy a „tudományossá” tett kultúra miképpen függ össze a határok gondolatával, és ebből következően milyen retorikai potenciált rejt.

Clifford Geertz amerikai kultúranropológus szerint az antropológia tudománya tulajdonképpen nem szól másról, mint a kultúra fogalmának meghatározásáról, s ennek megfelelően a tudomány történetét is az erre tett kísérletek mentén kell szemlélnünk (Geertz 1994:171). Az antropológiának a kultúra fogalmával folytatott „küzdései”, azaz az antropológia története azonban korántsem esik egybe a kultúra fogalomtörténetével, hiszen itt a tudományos diskurzus határain túlnyúló, tágabb társadalomtörténeti kontextusról van szó, amelyben már azelőtt különböző jelentések termelődtek ki, mielőtt a tanulmányozására létrejött kulturális antropológia megszületett volna. A kultúra meghatározása nemcsak azért okozott komoly fejtörést a kulturális antropológiának, mert egy szétfolyó jelenséghalmazt kellett ennek kapcsán megragadnia, hanem azért is (s talán főképp azért!), mert egy jelentésekkel terhelt, ellentmondásos történettel rendelkező s ráadásul a politikusok és a hétköznapi emberek által egyaránt gyakran és a legkülönbözőbb helyzetekben használt kifejezéssel volt dolga – egy olyan fogalommal, amelyet az „érzelmek és a hagyomány nehezen definiálható léggömb [ölel körül]” (Elias 1987:43), és a társadalmi használat erőteljesen formál, miközben ideológiákkal és retorikákkal „szennyezi” azt.

Ha a hagyományokat és az ideológiákat szemügyre véve nyomon követjük a *kultúra* fogalomtörténetének egyes fejezeteit, láthatjuk, hogy abban – az uralkodó társadalmi beszédmódoknak köszönhetően – jelentések és használatok évszázadok óta szoros szövetséget alkotnak. A tudományos érdeklődés és elméletek tárgyává váló *kultúra*

sem jelent ez alól kivételt, noha létezik egy erős késztetés arra, hogy az analitikus eszközzé tett *kultúrára* úgy tekintsünk, mintha az nem venne részt a jelentések és használatok társadalmi körforgásában. A kultúra fogalmát kisajátítani szándékozó tudományos közösség azonban nem választható le a társadalom azon egyéb közösségeitől, amelyek szintén kísérleteket tesznek e fogalom bekebelezésére. Politikusok – hogy csak egy szignifikáns csoportot nevezünk meg –, miközben kulturális különbségekről, hagyományokról vagy nemzeti kultúráról beszélnek, gyakorta épp a tudomány eszköztárát idézik föl, hogy meggyőzőbbé, hihetőbbé tegyék mondanivalójukat. A politikai érvelésekbe illesztett s ezzel társadalmilag nagy hatóerejű koncepciók kiindulópontjává és életben tartójává váló *kultúra* így alapvetően abban a feszültségtérben artikulálódik, amely a tudományos és a társadalmi közti határok lebontásával, illetve e határok újradefiniálásával keletkezik.

Már a kultúra fogalmának korai története mutatja e két diskurzusra – a tudományos és a társadalmi – közti kölcsönviszonyokat. Igaz, hogy a *kultúra* mindenekelőtt a tudós nyelvhasználat terméke,¹ amelyet a tudományos diskurzusok alakítottak ki, s formálnak napjainkig (vö. Márkus 1992; Wessely 1998), de a köznapi beszédmódok közé kerülve legalább olyan komoly karriert fut be. Mára nemcsak a társadalomtudományok egyik központi kategóriájává nőtte ki magát, amely köré egyenesen tudományterületek szerveződnek – elég, ha a német *Kulturwissenschaft*ra vagy az angolszász *cultural studies*-ra gondolunk –, hanem a társadalmi közbeszéd elnyúlhatetlen elemévé vált. Napjainkban a *kultúra* lényegében ide-oda vándorol a laikusok és a szakemberek tábora között,² politikai elemzők vagy függetlenségi mozgalmak aktivistái, kisebbségek képviselői mellett az „utca embere” is gyakran ezzel a fogalommal érvel. Wallerstein szerint a kultúra egyenesen „a jelenlegi világrendszer ideológiai csatamezeje” (Wallerstein 1990, idézi Hannerz 1995:74). Kétségtelen, hogy sokan, sokszor és sokat beszélünk a kultúráról. Divatról van-e szó, vagy inkább szimptomáról? A következőkben azzal szeretnék foglalkozni, hogy milyen kölcsönhatások fedezhetők föl a kultúrával kapcsolatos, egyrészt szorosabban vett tudományos, másrészt a társadalmi vagy inkább nyilvános diskurzus között, milyen jelentések és társadalmi használatok termelődnek ki és áramlanak e diskurzusformákban és közöttük. Mondandómat három csomópont köré csoportosítom. Elsőként a kultúra fogalmának az idegennel kapcsolatos európai gondolkodás megalapozásában játszott szerepével foglalkozom. Ezt követően röviden fölvezetem, miként próbálta meg a kulturális antropológia „visszahódítani” az elkötelezetté vált kultúra fogalmát a társadalmi diskurzusoktól, és hogyan igyekezett megfelelő tudományos tárgyat formálni belőle. Végül, de nem utolsósorban azt körvonalazom, hogy a „tudományossá” tett kultúra miképpen függ össze a határok gondolatával, és ebből következően milyen retorikai potenciált rejt.

A kultúra szerepe az idegenség képzeleti földrajzában

A *kultúra* egy, az európai gondolkodási tradíció egészén, különböző történeti korszakokon és kontextusok sokaságán keresztül vándorló fogalom. E vándorlás nyomán több metaforikus tartalommal bővült. A latin *colere* tőből származó kifejezés elsődleges jelentésköre a mezőgazdasági gyakorlatokra, a föld megművelésére, kultiválására, birtok-

bavételére, természettől való elhódítására, föltörésére, beültetésére vonatkozik. A föld megműveléséből egyúttal adott természeti tér lakottá tétele, az ember letelepedése, azaz meghatározott helyek körbehátárolása, e helyek megteremtése következik. A lakóhelyek, a városok és az államok már kétszeresen a kultúra tájai, hiszen egyrészt a természeti erőkkel szembeni túlélés zálogai – az ember már nem bízza magát a természetre, hanem ellenfelének tekinti azt, amit be kell törnie –, másrészt az emberi együttélés jól szervezett keretei. A föld birtokbavétele ténylegesen, majd szimbolikus eszközökkel is megtörtént, a mezőgazdaság s annak technikai végső soron a társadalmi szerveződést, a társadalmi gyakorlatokat modellálják. Nem véletlen a *colere*, a *cultura*, a *cultus* szavak rokonsága: a föld műveléséhez és ápolásához hasonlatosan kell gondozni és fenntartani a közösségeket, s mindkettőt óvni az elvadulás ellen. Ami a földnek a szántás, az a közösségnek a rítus, az ünnep, a szertartás vagy az írás, a könyv, az emlékmű, a kánon és így tovább. Ez az a pont, ahol a kultúra fogalma tágulni kezd, hiszen a kultiválás éppúgy vonatkozik a belakott földre, a létrehozott társadalmi gyakorlatokra, technikákra, de a közösség felelős tagjaként értelmezett individuumra is. A kultúra elsősorban egy belakott teret jelent, de ez a tér nemcsak fizikai értelemben létezik, hanem metaforikusan is, mint a közösség tere. A fizikai és a metaforikus tér fenntartása, valamint őrzése folyamatos erőfeszítéseket igényel, legyenek ezek háborúk vagy a közösség emlékezetét ápoló gyakorlatok (vö. Assmann, J. 1999). A kultúra tehát egyszerre territoriális és temporális: ahogy megsemmisülés fenyegetheti a kultivált földet, úgy merülhet feledésbe az emberi cselekvés. A kulturális emlékezet technikáinak kidolgozása a közösségnek az idő malmaival folytatott küzdelmét tükrözi, melynek célja a kultúra tér- és időbeli fenntartása.

A megművelés nyomán létrejött megformált tájak – szántások, közösségek, szellem – egyúttal „jobbak” és „nemesebbek”. Két dolog is következik ebből. Egyrészt e megformált tájak szembe fogják magukat állítani más, „formálás”, „művelés” nélküli tájakkal: a letelepedett a nomáddal, a megművelt a vaddal, a kultivált a természetessel, a rendezett a kaotikussal, s folytathatnánk. Másrészt a nemesedés, a jobbá válás folyamatoként értelmezett kultúra mögött mindig ott motoszkál terjesztésének gondolata, saját megformált tájaink, a *kolóniák* – akár erőszakos – létrehozása. A territorialitás és a temporalitás mellett a kultúra fogalmának harmadik jelentős építőeleme a normativitás s a belőle (is) következő összehasonlítás.

Jelentős szemantikai változások következnek be annak nyomán, hogy a kultúra társadalmiasul és normativizálódik. A hangsúly ugyanis fokozatosan áthelyeződik a megművelés folyamatáról annak eredményére, a megműveltre, aminek következtében létrejön a művelt versus műveletlen közti dichotómia. Ez az elsősorban egyes emberek jellemzésére szolgáló fogalompár fokozatosan kiterjed egyes társadalmi csoportokra, majd egész társadalmakra vonatkozóan válik érvényes fogalmi modellé. Az individuum műveltségének, tanultságának értelmében használatos kultúra ezzel társadalmi helyzetek leírására, finom társadalmi megkülönböztetések bevezetésére kínál apropót. Norbert Elias meggyőző módon elemzi azt az újkori folyamatot, ahogyan az egyes társadalmi csoportok, az elit rétegek szimbolikus összetartozását bizonyos technikák, azaz meghatározott tudás birtoklása kezdi el biztosítani (Elias 1987). Elias vizsgálódásainak előterében a társadalmi kényszerek bensővé tétele, azaz a kultúra egészét érintő átalakulásoknak és a személyiség struktúrájában hosszú távon bekövetkező

változásoknak az összekötése – ahogy Wolf Lepenies fogalmaz –, a „társadalom nagy történelmének az individuum kis történetével” való egybekapcsolása áll (idézi Köstlin 1996:104). A társadalom és az individuum metszéspontját a viselkedés alkotja, amely nemcsak a személyiség szempontjából hordoz jelentőséget, hanem a társadalmi hovatartozást illetően is, hiszen a „hasonló”, illetve az „eltérő” viselkedések mentén társadalmi megkülönböztetés és elzárkózás artikulálódik. A legjelentősebb megkülönböztetések egyike az, amikor az úgynevezett művelt rétegek a „kultúra” birtoklása révén határozzák meg önmagukat, általa tesznek szert reprezentatív hatalomra, s e szimbolikus eszköz segítségével határolják el magukat a közönséges, műveletlen rétegektől.³ A kultúra térhódítása azonban nem áll meg a saját társadalom határainál: a társadalmon belüli különbségtételek mellett a társadalmak közti különbségek kidolgozásában, illetve megjelenítésében is aktív szerepet játszik majd.

A kultúra diszkurzív hatókörének kiterjesztéséhez komoly lökést adtak a felfedezések s velük az európai szintéren megjelenő, idegen világokkal kapcsolatos tapasztalatok. Az utazók nyelvek, vallások, szokások sokaságával szembesülnek, amelyek mindenképpen kihívást jelentenek az európai gondolkodás számára. A történész Jürgen Osterhammel hívja fel a figyelmet arra, hogy a másokat kolonizáló, de – a perifériáktól eltekintve – kolonizálttá sohasem váló Európa a 18. századtól egyre inkább az egyetlen olyan civilizációként definiálja magát, amely univerzális ismereteket és értékeket hozott létre.⁴ Ez a szemlélet az idegen társadalmak leírásakor elsősorban az univerzális normától való eltérést regisztrálja, s ezt az eltérést a kultúra birtoklása, illetve annak hiánya közti dichotómia felépítésével juttatja kifejezésre. A kultúra és a természet fentebb már említett szembeállításának alkalmazása ebben az esetben olyan szimbolikus egyenlőtlenséget hoz létre, amely nemcsak az idegen társadalmak konceptualizálását határozza meg, hanem a rájuk irányuló politikai, társadalmi cselekvéseket is megformálja, irányítja, megerősíti. Másként fogalmazva, a társadalmak közti idegenség fogalmi megragadására bevetett „kultúra” a szimbolikus alávetés eszközévé válik, s szétválaszthatatlanul egybefonódik a politikai értelemben vett alávetéssel. Az idegen világok leírása, fogalmakba öntése, azaz reprezentálása, valamint e világok legigázása közti összefüggésekre hívja fel a figyelmünket Michel de Certeau, aki a „felfedező” és a „felfedezett” (az európai versus nem európai) kapcsán kidolgozott képi ikonográfiát elemezve számos, a kultúra és a természet szembeállítása köré csoportosított és azt megerősítő dichotómiára mutat rá (Certeau 1991). Az európai kultúrát (a hódítót) a civilizáció eszközeivel – iránytűvel, kifinomult öltözettel, fegyverekkel, hajókkal – rendelkező férfialak reprezentálja, míg az idegen társadalmat (a meghódítandó földet) a természet attribútumaival körbevett, meztelen, fekvő nőalak jeleníti meg. Az ilyen és ehhez hasonló képek, amelyek elsősorban a kedvelt olvasmányoknak számító útleírások révén terjedtek, még egy alapvető megkülönböztetés kidolgozásához járultak hozzá. A saját és az idegen társadalmak geográfiai távolsága mellé/helyébe ugyanis az ezek közti időbeli távolság kerül. A különböző szintereken (a furcsa külső, az érthetetlen nyelv, a különös viselkedés és szokások formájában) megjelenő különbség egy fejlődéstörténet elmondására kínál lehetőséget, s a primitív társadalmakkal az a másság jelenik meg az európai gondolkodás színterén, amely az emberiség múltját, az eredetet, a természetet, az érintetlent kézzelfoghatóvá teszi, miközben egyben megteremt az összehasonlítás lehetőségét.⁵ A földrajzi térbe tett utazás pedig

úgy tudja a múltba tett utazás jelentését fölvenni, hogy a kultúra fogalma történetivé válik, s egybekapcsolódik a haladás koncepciójával.⁶

Ahogy arra a kulturális antropológia eszmetörténetével foglalkozó Roland Girtler (1979:16) is utal, a primitív társadalmak jelentették az európai gondolkodás számára azt a kontextust, amely egyáltalán lehetővé tette az egyes etnikumok és rasszok közti különbségek megfogalmazását s egyúttal a saját társadalom civilizációs előnyeinek kihangsúlyozását, mivel ezek a társadalmak azt a fejlődési szintet testesítették meg, amelyet az európai kultúra már maga mögött hagyott. Az egyes társadalmakat a haladás különböző fokain elhelyező szemléletből következően a kultúra differenciális fogalomná válik. A fejlődés fokai feltételeznek ugyanakkor egy célt, egy elérhető állapotot, amelyet az európai társadalmak képviselnek, s amelynek megragadását korábban szintén a kultúra fogalma tette lehetővé. Ebből az ellentmondásból fakad, hogy a *kultúra* egyrészt azokat a képességeket jelenti, amelyeket az emberek közösen birtokolnak,⁷ másrészt az egyes társadalmak megkülönböztetésének eszközévé is válik, tehát azt is jelöli, ami az embereket elválasztja egymástól. Így a kultúra egyszerre univerzális és partikuláris.

A további ellentmondások éppen e két használati mód feszültségéből, illetve különösen a különbségek természetének magyarázatából fakadnak. A felvilágosodás köztudottan az egyetemes kultúrafogalom mellett voksol, a „vadember” és a „kultúrember” közötti különbség relatívnak tűnik, amint arról a korabeli nevelési törekvések és a műveltségre vonatkozó elképzelések is árulkodnak. A 19. századra azonban nyoma vész a vadember megnevelhetőségébe vetett hitnek. A fölbukkanó evolucionista teóriák már nem az emberiség egységéből vagy a civilizációs különbségekből indultak ki, hanem alapvető, áthidalhatatlan különbséget láttak az úgynevezett primitív és az európai ember között.⁸ A saját racionalitással rendelkező nemes vadember helyébe az irracionális megtestesítő primitív alakja lépett. Természetesen nem arról van szó, hogy az egyes kultúrák közötti különbség alakult volna át, hanem a létező különbségek észlelésére és magyarázatára alkalmazott modellek változtak. E modellek egyáltalán nem nevezhetők társadalmi, politikai következményektől mentes, tisztán gondolati eszközöknek. A felvilágosodás időszakában az eltéréseket a környezet, az éghajlat különbségeire vezették vissza. Az evolucionista felfogásban azonban a természettudományok új húzóágazata, a darwini biológia s annak nyelvezete köszön vissza: az embert a biológiai törvényszerűségek irányítják, s a túlélésért folytatott küzdelem határozza meg. Ez a szemlélet az egyes fajokhoz sajátos mentalitást rendelt, s a túlélési küzdelem győzteseiről vagy rangelsőiről beszélt.⁹ A civilizált ember magasabbrendűségére, valamint az európai kultúra fejlettebb voltára vonatkozó nézetek, azaz a biológiai és a társadalmi evolucionizmus árulkodó módon a kolonializmus teljes megszilárdulásával egy időben virágoztak. Talán nem téves az a feltételezés, hogy a korabeli társadalmi diskurzust – beleértve a tudományos beszédmódokat is – dominálva ezek a nézetek nagymértékben hozzájárultak a gyarmati uralom legitimálásához, a birodalmi ideológiák fölvirágzásához.

A „semlegesített” kultúra

A *kultúra* hosszú évszázadokon keresztül normatív kategóriaként van jelen a társadalmi diskurzusokban – akkor is, ha egyénekre, akkor is, ha társadalmi csoportokra vagy társadalmakra alkalmazzák. Erről tanúskodik, hogy sokáig egyes számban használják, még akkor is, amikor elismerik a társadalmak sokféleségét, bár ezek végső soron egy ideális, eszményi kultúrának jobb esetben módosulásai, rosszabb esetben deformációi maradnak. Konkrét tárgy híján a kultúra folyamatos újrateremtésre szorul, s ez az újrateremtés – ahogy az már szóba került – nagyban függ a mindenkor társadalmi diskurzusoktól, illetve az általuk használt nyelvektől, modellektől. A német etnológus, Wolfgang Kaschuba egy helyütt találóan fogalmazza meg, hogy a kultúra fogalmának használata tulajdonképpen egyfajta hitvallásként működött és működik.

„Aki »kultúrát« mondott – írja –, az bizonyos értelemben színt vallott, tudományos és társadalmi értelemben egyaránt elhelyezte magát. Egyszerre beszélt a hozzá hasonlókról és a Másikakról, a képzésről és a vallásról, a történelemtől és a nemzetről, a barbárságról és a civilizációról – azaz társadalmi értékhorizontokról.” (Kaschuba 1995:17.)

Hol helyezkedik el e „társadalmi értékhorizontokon” a kultúráról beszélő antropológia, milyen kimondatlan érzések húzódnak meg azokban a beszédmódokban, amelyek ez a tudomány képvisel? Tudjuk, hogy tudománytörténeti kezdetei a felvilágosodásban, annak kultúrrelativista nézeteiben keresendők, intézményes létrejötté ugyanakkor már arra az időszakra esik, amikor a gyarmati uralom megszilárdul. Ebben az ellentmondásos helyzetben az antropológia elsősorban arra törekszik, hogy függetlenítsen magát a társadalmi diskurzusokban használt (és elhasznált) kultúrafogalomtól, s azt teljesen új alapokra helyezze. Hogyan teszi ezt?

A 20. század első két évtizedében megalapozott antropológiai paradigma már nem értéket, hanem elsősorban rendet tulajdonít a kultúrának. Innentől fogva már nem kultúráról, hanem kultúrákról beszélünk, azaz a fogalom normativitását kezdi háttérbe szorítani az egyre erősödő deskriptív jelleg. Az antropológus-utazó az idegen világoknak összefüggéseket, törvényeket és nem utolsósorban saját racionalitást tulajdonít. A kultúra organikus szerveztségének tétele olyan tudományos kultúrafelfogást alapoz meg, amely lényegében lesöpri az antropológiai elmélet asztaláról a primitív egzotikum ideájának utolsó maradványait. A csodás, a bizarr, az érthetetlen végképp átadta helyét a miénktől megjelenésében eltérő, de azzal egyenrangú és a megfigyelő antropológus számára értelmezhető kulturális rendszer koncepciójának. Lehet a viselkedés számunkra idegen és különleges, de akkor is meghatározott, saját szabályszerűségekkel rendelkező kontextusba illeszkedik, amelynek feltárása értelmet és rendet visz a felszín látszólagos káoszába. Így jutunk el a koherens, homogén egészként értelmezett *kultúrához*.

„Mindig is idegen és ellenszenves volt számomra az a szellemi attitűd, hogy megálljak egy pillanatra valamely különös és egyedi tény előtt; hogy szórakozzam rajta, és külső furcsaságát szemléljem, hogy kuriózumként megtekintsem, majd emlékeim múzeumába soroljam. Sokan képtelenek felfogni a belső értelmét és pszichológiai valóságát mindannak, ami külsőleg furcsa, első pillanatra megragadhatatlan egy idegen kultúrában. (Ezek az emberek nem születtek etnográfusnak.) Az emberről való igazi tudomány igazi munkásainak próbaköve: a végső szintézis szerelme; a végső szinté-

zisé, amelyet egy kultúra minden vonásának megragadása és egyetlen egészé váló összeolvasztása révén ér el; és még inkább próbakő a kultúrák sokféleségének és önállóságának szeretete” – írja a lengyel származású brit antropológus, Bronisław Malinowski, akinek nevéhez az antropológiai paradigma kidolgozása kapcsolódik (Malinowski 1979:108–109).

De mi teszi az etnográfust etnográfussá? S miért más az ő kultúrafogalma, mint az utazóé vagy a filozófusé? Malinowski az antropológia egyik sajátosságának a különböző kultúrák egyenjogúságának elismerését tekintette. A kulturális idegenség látványként, szórakoztató kuriozitásként való felfogása számára az idegen kultúrához való felszínes közeledéssel, annak meg nem értésével, azaz egyfajta tudománytalan magatartással volt azonos. Az antropológia az ő értelmezésében egyértelműen elhatárolódik ettől a diskurzustól – nem csodakabinet vagy csodás történetek gyűjteményének létrehozása a cél, mint ahogy az antropológus sem az az utazó, aki a másik kultúrára csupán csodálkozó pillantást vet, s beszámolójában az idegenség felszíni nyomait, a furcsa külsőt, a „zagyva” nyelvet rögzíti. Az antropológus szemében minden egyes kultúra egy önmagában álló egészet képvisel, ennek a teljességnek a megragadása jelenti az „igazi” tudós számára az „igazi” kihívást. Ezekből a megállapításokból következik az a két irányba mutató kritika, amelynek megfogalmazásán keresztül Malinowski pontosabban körvonalazta saját, antropológiával kapcsolatos felfogását. Egyrészt nyilvánvalóvá tette, hogy az antropológia művelése határozott teoretikus ismereteket igényel, olyan tudást, amellyel sem a nagyközönség, sem az idegenség diskurzusát eddig jelentős mértékben meghatározó amatőr utazók nem rendelkeznek: e sajátos elméleti tudás híján számukra feltáratlan marad az adott kultúra teljessége. Egy másik szempontból ugyanez vonatkozik azokra, akik a saját kultúrát egyedüli mércéként szem előtt tartva, illetve az egyetlen emberi kultúra jegyében a „primitív” kultúrákat nem tekintik önállóknak. Malinowski nem győzött elégszer vitába szállni az őt megelőző antropológiai tradíció képviselőivel, hogy kifejtse: az egyes kultúrák vizsgálatának nem szabad kimerülnie az univerzális összehasonlítások keretében, a kultúrákat önmagukban, saját kontextusukban, mint totalitásokat kell elemezni.

E mögött az a törekvés húzódott meg, hogy pontosan körülhatárolja, s egyben megfoghatóbbá tegye az antropológiai kutatás tárgyát. Ennek jegyében végérvényesen szakított a korábbi antropológiai munkákat jellemző, tértől, időtől és kontextustól független összehasonlításokkal. Malinowski számára a meghatározott térben és időben zajló antropológiai találkozás jelentette az antropológiai ismeret konstitutív mozzanatát. Ebből a felfogásból két fontos további elméleti tétel olvasható ki. Egyrészt a részt vevő megfigyelés aprólékosan kidolgozott módszere, amely az antropológus működését egy pontosan körülhatárolható terepre korlátozza. A Malinowski-féle modellben ugyanis az antropológiai terep határai mindig egybeesnek az éppen vizsgált társadalom határaival. Másrészt a részt vevő megfigyelés módszere mintegy konstituálja azt az empirikus anyagot, azt a tárgyat, amit az antropológus vizsgálni s elemezni tud: a vizsgált társadalom határai egyúttal a saját struktúrával rendelkező, koherens kultúrát zárják körbe.

A kultúra tehát térbeliesül, méghozzá a következő „lépcsőfokokon” keresztül: az antropológus egy adott helyen végzi terepmunkáját, ehhez a helyhez egy adott közösséget társít (terepmunkája mesterséges határait a közösség „természetes” hatá-

raival írja felül). Mivel feltételezi, hogy a megfigyelt közösség és annak viselkedése saját racionalitással és szabályokkal bír, hiszen a legapróbb viselkedésdarabkának is értelme van, s valami átfogó egészbe illeszkedik, azaz a közösség kultúrával rendelkezik, ezért egyúttal azt is kijelenti, hogy ennek a kultúrának határai vannak, amelyek éppen a közösség határaival, végső soron a hely (földrajzi) határaival egyeznek meg.

Malinowski alapfeltevése tehát az, hogy a kultúra egy területileg körülhatárolt közösséghez tartozik, egy területileg körülhatárolható közösséget tart össze. A kultúra határait ilyen értelemben adottnak tétélezte, s nem vette figyelembe, hogy az antropológiai terep határait a részt vevő megfigyelés módszerével dolgozó kutató maga vonja meg. Kérdéses, hogy az antropológus talál-e valóban zárt, önmagában teljes kultúrákat, vagy pedig a módszer és a tárgy egymásnak való megfeleltetésén keresztül maga hozza létre azokat?

A kultúra tárgyá tétele, az idegen kultúráknak tulajdonított rend és racionalitás lényegében egy pozitív értelmű kisajátítási műveletbe illeszkedik (Berg–Fuchs 1993:32). Pozitív értelmű, mert a „primitív” kultúrákat a nyugatiakkal egyenrangúvá teszi ez a művelet, hiszen elismeri saját szabály- és rendszerszerűségüket. Ugyanakkor e szabályok és funkciók azok, amelyek igazándiból az antropológiai kutatás tárgyává avatják a furcsa szokásokat, idegen világokat. A megfigyelhető jelenségek mögött struktúrát és rendet felfedező antropológus pedig egyúttal saját szakmai kompetenciáját jeleníti meg, hiszen elemzéseivel azt bizonyítja, hogy rendelkezik olyan tudással és eszközökkel, amelyek alkalmazásával képes egy idegen kultúra szisztematikus vizsgálatára, a jelenségek mögött meghúzódó és a szemlélő számára rejtve maradt összefüggések feltárására. Másként fogalmazva: a kultúra tudományos tárgyként való létrehozása valójában az antropológia és az antropológus tekintélyét hatékonyan megalapozó művelet. A körbehatárolt és méltó vizsgálati tárgyként definiált *kultúrával* egy tudomány kezdi saját társadalmi legitimitását szavatolni.

A határtalanná váló kultúra

A „steril” tudományos tárggyá avatott kultúra részek, pozíciók, funkciók vagy struktúrák szuperorganikus elrendeződése lesz, szorosan illeszkedve a tudományos hierarchia csúcsán elhelyezkedő természettudományokhoz. Malinowski a törzsi kultúra „vázáról”, „húsáról és véréről” beszél – a kultúrát az emberi test szerveződésének mintájára részekre bontva. A strukturális összefüggések, illetve a részek és az egész viszonyának meghatározására a biológiai organizmusok vagy a mechanikai szerkezetek modelljei szinte maguktól kínálkoznak, úgy is mondhatnánk, a korabeli levegőben lógnak. Az antropológusok a klasszikus mechanikát, az állatok és a növények morfológiáját és fiziológiáját tanulmányozzák fogalmak, modellek után kutatva. Az 1930-as évekre megszilárduló antropológiai szemlélet a kultúrát – mivel azt elsősorban egyetlen egészként, rendszerezett halmazként fogja föl – mindenekelőtt szerkezeti felépítésében, illetve kiterjedésében igyekszik leírni. Az antropológia ekkorra kialakult, természettudományos ihletésű nyelve intézményes szinten is lecsapódik (az archeológiát, a fizikai, biológiai antropológiát, a nyelvészetet és a kulturális antropológiát egyesítő úgynevezett *four fields* modellben).

Clifford Geertz 1966-ban született, *A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára* című írásában ebben a négyes felosztású antropológiai modellben, de általában a diszciplináris tagozódásban már a kultúra fogalmának elhibázott megközelítését látta megtestesülni. A Malinowski képviselte klasszikus etnográfia a kultúra egész spektrumát meghatározott sorrendbe és egyúttal hierarchiába állított „témák” segítségével látta átfoghatónak. Ez az ív a földrajzi elhelyezkedéstől a népesség összetételén, a gazdasági és társadalmi szerveződés tagolásán keresztül jutott el a kulturális elképzelések tárgyalásáig, azaz az antropológia lényegében saját keretein belül reprodukálta azt a rétegzettséget, amelyet amúgy az ember kutatására létrejött diszciplínák állítottak föl, s ami mögött ugyanaz a hit munkált: a különböző dimenziók végső soron egy egészet adnak ki, legyen szó a kultúra egészéről vagy az emberről. Az emberi létet különböző – biológiai, pszichológiai, társadalmi, kulturális – aspektusokra bontó gondolkodási modell abból indult ki, hogy létezik az emberi természetnek a kultúrától független dimenziója, amely biológiai, fizikai állandók és törvényszerűségek formáját ölti. Az emberi létezés kétosztatúságának tézise azt a látszatot keltette, hogy a különböző kulturális jelenségek ezen állandókra adott reakciók, az antropológiát pedig ugyanez a szemlélet arra a feladatra redukálta, hogy a feltárt biológiai, pszichológiai stb. faktoroknak megfelelő kulturális faktorokat mutasson föl (vö. Geertz 1992:67).¹⁰

Úgy tűnt, hogy bár az antropológiának sikerült saját kutatási tárgyát – s vele önmagát is – megalapoznia, s beilleszkednie a tudományok diszkurzív közösségébe, maga a szakma mégis jelentéktelenségre volt kárhozthatva – éppen annak a szemléletnek okán, amely a tudományok hierarchikus modelljében a kultúrának kizárólag díszítő-funkciót, a kultúrát tanulmányozó antropológiának pedig az „orchideaszak” szerepét osztotta. Azzal, hogy Malinowski a kultúra fogalmát természettudományos értelemben szalonképessé tette, tulajdonképpen egy új diszciplínát alapított meg, méghozzá úgy, hogy nagyon is szem előtt tartotta a már létező tudományos térképet. Négy-öt évtizeddel később viszont két kérdés is megfogalmazódik ezzel kapcsolatban: egyrészt az, hogy érdemes-e a kultúra fogalmát a tudományok hierarchiájának alávetni, másrészt az, hogy tartható-e egyáltalán az az elképzelés, amely a kultúrát „kicsiny”, „áttekinthető” világokként definiálja. A két kérdés persze érintkezik. Nem véletlen, hogy a tudományok többek között Geertz által is kritizált, hierarchikus modellje mellett a kulturális világok mozaikszerűségéről alkotott elképzelést találjuk. Az egymás mellett létező, ugyanakkor egymástól tiszta határokkal elválasztott kultúrák belső homogenitása éppen a határok felől nézve egyértelmű. De ez lenne a kultúra szignifikáns jellemzője? Térbeliesíthető-e a kultúra? S térbeliesíthető-e a róla való gondolkodás?

Ha szemügyre vesszük a jól körülhatárolt és egységes entitásként értelmezett kultúra fogalmát, láthatjuk, hogy az bizony nem választható le az antropológia tudománytörténeti fejlődéséről, módszertanától és elméleti megfontolásaitól, amelyek mind abba az irányba mutattak, hogy a kutatók kis, egymástól jól elhatárolt közösségeket részesítsenek előnyben, vagy, ha ilyenek már nem voltak,¹¹ azokat saját kutatásaik révén találják meg/találják ki. A világ az antropológusok szemében ezzel sok kis kulturális szigetre bomlott. A kulturális antropológia mikrokozmoszok iránti rajongása („*small is beautiful*”) bizonyos értelemben a határok iránti rajongás (vö. Hannerz 1988). Az egymástól izolált s befelé homogén kultúrákat azonban korántsem tekinthetjük adott kiindulópontnak, ellenkezőleg, éppen az antropológiai kultúrafogalom révén létrejövő

teoretikus konstrukcióról van szó, amely jó lehetőséget kínál hatalommal telített különbségek megteremtésére. A kultúra fogalomtörténetében meghatározó szerepet játszó, kiemelkedő jelentéstartalmakban – úgymint a civilizáció, a hagyomány vagy a világnézet (*native point of view*) – a köztük levő különbségek dacára tulajdonképpen az őket kidolgozó közösség felsőbbrendűsége és másoktól való elhatárolódása fogalmazódik meg.

A „kultúra” és a „kultúranélküliség”, azaz a kultúra és a természet szembeállítása esetén szembetűnő ez a különbségtétel, hiszen abszolút határként jelenik meg. Ezzel a „határral”, ahogy arra korábban röviden már utaltam, reprezentációk egész sora foglalkozik, gondoljunk a görög „ökuméné” fogalmára, amely a lakott, „kultivált” világot és annak peremeit, a „vadság”, a „barbarizmus” helyeit is kijelöli, vagy gondoljunk a felvilágosodás filozófiai munkáira, a robinzonádokra, útleírásokra vagy éppen a „természeti népeket” színre vivő kiállításokra. Igaz, hogy az antropológia komoly érdemekre tett szert azzal, hogy elbúcsúztatja az egyetlen kultúra eszméjét, s a Kultúra helyett kultúrákról kezd el beszélni, amelyek leírására alkalmatlannak minősíti a természet és a kultúra ellentéte köré szerveződő narratívát. Jellemző viszont, hogy ez a dichotómia később – többek között éppen egyes etnológiai munkák nyomán – azokban a vitákban és kultúraelméleti megfontolásokban újul majd meg, amelyek a primitív és a modern szembenállásában vélik megragadhatónak a nyugati és a nem nyugati kultúrák közti különbségeket.

A sajátos hagyományként vagy ethoszként értett kultúra koncepciója – amely Malinowskinál, de bizonyos értelemben még Geertznel is érvényesül – első nekifutásra nem tűnik ennyire kirekesztőnek. Már senki sem vitatja, hogy az idegen társadalmak saját kultúrával, saját szabályokkal, saját világnézettel rendelkezzenek. A különbségtétel szubtilisebb, s elsősorban a megfigyelő-megfigyelt viszonyában rejlik. A megfigyelő (és egyúttal koncepciógyártó) antropológia mindig a „Másikat” tekinti egy meghatározott életmódba vagy tradícióba zártnak, míg a „sajátot” épp e korlátozó perspektíva hiányával s egyúttal az életmódok sokaságára való reflexió képességével tünteti ki. A „Másik” tehát egy meghatározott kultúra foglya, amiből nem tud kilépni, míg „mi” a különböző kultúrák megfigyelői s egybevetői vagyunk. Az általunk elfoglalt kilátópont – amit a tudományos leírás semlegességével, illetve a tudás fölhalmozásának magasabb rendű szándékával igazolunk – nem más, mint a kisajátítás és alávetés kifinomultabb formája. A határ, amely korábban a Természet és a Kultúra között húzódtott, most a kultúrák között bukkan föl, mégpedig annak nyomán, hogy a helyekhez és az emberekhez tartozást a kulturális hovatartozás fogalmaiba öntjük, a helyet, közösséget és kultúrát egymásra fordítjuk, s így az „ők” homogén közösségeit állítjuk elő. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a Természet és Kultúra közötti határ eltűnne, ugyanakkor ez a határ nem abszolút értékű, vitatható, „tárgyalható”, akárcsak a kultúra fogalma maga.

Ma már egyre több minden szól a kulturális mozaikok „elmélete” ellen. A globális transznacionális folyamatok, a migráció vagy a kulturális termékek, a filmek, reklámok, konzumjavak stb. világméretű körforgása kétségessé teszi a kultúrák közti határok meglétét, illetve azt, hogy a kultúrát határokkal vagy határok körbefogta helyekkel írhatjuk le. A jól megkülönböztethető világok egybecsúszása nyomán a globális ököméneben (Hannerz 1995) új, sokrétegű kulturális hovatartozások, polifon etnikai és szo-

ciális identitások jönnek létre. Kérdéssé válik, hogy a kulturális identitások s a kultúrák folytonos mozgásban levése – az a jelenség, amit James Clifford az „utazó kultúrák” fogalmával ír le (Clifford 1999:492) – összerendezhető-e még az antropológiának a terepmunka klasszikus korszakában kialakult koncepcióival. A territoriális kultúrafogalom elavultsága, illetve a hozzá való ragaszkodás azonban nem csak az antropológia módszertana és a diszciplína önmeghatározása számára jelent komoly dilemmát.

A kicsiny, áttekinthető világok és a köztük húzódó határok elképzelése már réges-rég kicsúszott az antropológia vélt vagy valós hatóköréből, sőt sohasem tartozott kizárólag a tudományos diskurzusok körébe. A csoport, a tér és a kultúra hármasa a modernitás mindmáig hatékony fikcióinak egyike, amely társadalmi, politikai retorikák, nemzetállami érvelések része volt, és ma is az. E fikció magában foglalja, hogy a nemzetek meghatározott territóriumokhoz köthető, egymástól szétváló egységek, hogy az embereknek a nemzet teréhez, de általában a helyekhez tartozása természetes, illetve hogy a kultúra nem másban, mint éppen ezekben a helyekben gyökerezik (vö. Niedermüller 1998). Nem zárhatjuk ki, hogy az antropológia saját kultúrafogalmában éppen a modernitásnak ezeket az elveit reflektálja. S ha így van, még eggyel több érv szól az ellen, hogy a tudományt kiemeljük a társadalmi beszédmódok közegéből. A *kultúra* azon fogalmak közé tartozik, amelyekről soha nem fogjuk tudni leválasztani, hogy kik, mikor és miként beszélnek róla.

JEGYZETEK

1. A kultúra a 18. században lesz a művelt közbeszéd része. „E szavak: felvilágosodás, kultúra, képzés, nyelvünk új jövevényei. Elsősorban a könyvek nyelvéhez tartoznak. A közönséges nép alig érti őket.” Moses Mendelssohn: Was heißt aufklären? (1784); idézi Luserke 1996:172.
2. Az amerikai antropológus, Terence Turner, aki a brazil esőerdőben több mint huszonöt évet töltött el a kajapo indiánok között, arról számol be, hogy az indiánok nyelvében az elmúlt időszakban egy különleges új szó jelent meg: a *cultura*. Az esetet idézi Hannerz 1995:74. Rögtön fölmerül persze a gyanú, hogy az antropológus, a „szakértő” jelenléte szerepet játszott az új jövevénytől megjelenségében.
3. Elias azonban további finom elkülönülésekre is föl hívja a figyelmünket, amikor a *kultúra* fogalma mellett a szintén új keletű *civilizáció* keletkezéstörténetét és társadalmi kontextusát elemzi. A francia és angol tradícióval szemben a német társadalomban e két kategóriát szembeállítják, még hozzá a társadalmi eliten belüli különbségek szimbolikus megfogalmazása érdekében. A német nemesség a felszínesnek tekintett civilizáció letéteményese, ellenben a politikai hatalomból még kiszorított, de azt egyre erőteljesebben magának követelő polgárság a művészetek kontextusában meghatározott eszményi kultúra hordozójaként tekint magára. A negatívan definiált civilizáció később franciák és németek nemzeti ellentétét is megfogalmazhatóvá teszi (vö. Elias 1987:101–141). A kultúra és a civilizáció 18. századi német szembeállítása valószínűleg összefüggésbe hozható a francia állam- és a német kultúr-nemzet-koncepcióval, azaz az eltérő módon épülő nacionalizmusokkal. Ennek kifejtésére azonban itt nincs mód.
4. Osterhammel rámutat, hogy a kora újkori Európa kétféle módon szerzett tapasztalatokat az idegenségről, egyrészt az idegen civilizációkba való behatoláson keresztül, másrészt az idegen hódítók – így például a törökök – elleni védekezés során. Ez utóbbi azonban csak a kontinens „széleit” érintette, amiből kifolyólag a saját kultúra keretein belül kevés közvetlen kapcsolat

- alakul ki az idegenekkel. Ezzel szemben az ázsiai magaskultúrák sokkal korábban rendelkeznek ilyen típusú tapasztalatokkal, sőt különböző intézményeket, például ceremóniákat dolgoznak ki az idegenek fogadására. Az első európai utazókat lenyűgözik ezek a ceremóniák, s a kínai vagy a japán kultúra kifinomultságának jeleként értékelik. Osterhammel, aki arra törekszik, hogy egyfajta fordított perspektívát mutasson – „a japánnak nem kevésbé neveltségesegek az európaiak, mint fordítva” –, találónan világít rá arra, hogy az ázsiai onnantól kezdve kezdik idegenszerűnek és egyúttal civilizálatlannak minősíteni az európaiak, amikor az európai udvarokból eltűnnek a hasonló ceremóniák, s velük a korábbi hasonlóságok (vö. Osterhammel 1997:423–426).
5. „A felfedezések, amelyeket európai tengerészeink a távoli tengereken és a messzi partokon tettek, tanulságos és ugyanakkor szórakoztató színjátékok. Népeket mutatnak nekünk, akik a műveltség legkülönbözőbb fokain helyezkednek el körülöttünk, ahogy a különböző korú gyermekek állják körül a felnőttet, és példájukkal emlékeztetnek, mi is volt ő korábban és honnan is indult. Ugy tűnik, egy bölcs akarat őrizte meg számunkra ezeket a bárdolatlan néptörzseket addig az időpontig, amikor saját kultúránkban már eléggé előrehaladtunk ahhoz, hogy ezt a felfedezést felhasználhassuk a magunk hasznára, és az emberi nem feledésbe merült kezdeteit ebben a tükörben újra összeállítsuk.” (F. Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Jena, 1789; idézi Bitterli 1982:331.)
 6. Az úgynevezett primitív népek nemcsak az emberi közösségből lesznek kizárva, hanem a történelemből is, amit különösen az írás hiánya alapoz meg. A történelem és a múlt az európai fölfogás szerint feltételezi az írásos emlékezet meglétét, ennek hiányában nincsen megőrzés, nem halmozódhat föl tudás, nincsen reflexió. Az idegen, nem európai kultúrák tudás, emlékezet és történelem híján csupán megíratlan fehér papírlapok az európaiak szemében. A Másik megírandó testéről beszél Certeau (1991:7), Todorov szerint „a kulturálisan érintetlen indián egy fehér lap, amely spanyol és keresztény feliratozásra vár” (Todorov 1982:49). A megírandó-megíró viszonya elhelyezhető a természet versus kultúra vagy a női versus férfi metaforái sorában. Ez utóbbira utal az emlékezet metaforáit elemző Aleida Assmann (1999:153).
 7. Herder, aki a kultúrák sokféleségét elismerő Voltaire-t követi, amikor minden korszak és minden kultúra önállóságát elismeri, az emberi nem egysége mellett érvel: „Mivel azonban az emberi értelem minden sokrétűségben is egységet lát, és példaképe az isteni értelem is a legkülönbözőbb dolgokkal alkotott egységet a Földön: a változások végtelen birodalmából itt is visszatérhetünk arra az egyszerű tételre, hogy az embert egy és ugyanaz a nem képviseli a Földön.” J. G. Herder: Sämtliche Werke. 13. Berlin: Suphan-Edition, 1877:255; idézi Bitterli 1982:422.
 8. 1859-ben a *Természeti népek antropológiája* című munkájában Theodor Waitz a következő kérdést teszi fel: „Vajon az emberiség egy részét ne az állattanhoz utaljuk-e át?” (Idézi Girtler 1979:25.)
 9. Vö. Taylor 1993:207. Feltehetően ez a biológiai diskurzus ver visszhangot a korabeli antropológiai elméletekben, melyekben a kultúra természetét a túlélés művészete határozza meg (Lewis Morgan), az egyes kultúrák fejlődése az egyszerűtől, az organikusától a bonyolultig, a komplexig tart (Edward Burnett Tylor), vagy az úgynevezett elemi gondolatok játszanak központi szerepet (Adolf Bastian), melyek kidolgozásával az emberiség hasonló fejlődési lépcsőfokokat jár be. Ehhez lásd Taylor 1993:208–214.
 10. Ugyanerre a szemléletre utal egy másik összefüggésben Wessely Anna, amikor a kultúrára vonatkozó kutatásokat a „kemény” szociológiai vizsgálódások „olvasmányos illusztrációinak” nevezi (Wessely 1998:9).
 11. Nem egy antropológus panaszkolt a huszadik század elején azoknak az eredeti, érintetlen kultúráknak a megsemmisülését, amelyek tudományos leírását a kulturális antropológia tűzte ki céljául. Malinowski az antropológia tárgyának eltűnését siratta, ami szerinte szerencsétlen módon éppen akkor következett be, mikor a tudomány kellően felszerelkezett az archiválás nemes feladatára. Claude Lévi-Strauss pedig önmagát a „modern tér régészének” nevezte, akinek – el-

készt utazó lévén – jobb híján az a feladat jutott osztályrészül, hogy maradványokból, töredékekből rekonstruálja a civilizáció behatolását megelőzően létező ősi, egzotikus kultúrákat (Lévi-Strauss 1979:41).

IRODALOM

ASSMANN, ALEIDA

1999 Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: Beck.

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Osiris.

BERG, EBERHARD – FUCHS, MARTIN

1993 Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. *In* Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Eberhard Berg – Martin Fuchs, Hrsg. 11–108. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BITTERLI, URS

1982 „Vadak” és „civilizáltak”. Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete. Budapest: Gondolat.

CERTEAU, MICHEL DE

1991 Ethno-Graphie. Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry. *In* uő: Das Schreiben der Geschichte. 137–171. Frankfurt – New York: Campus.

CLIFFORD, JAMES

1999 Kulturen auf der Reise. *In* Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Karl H. Hörning – Rainer Winter, eds. 476–514. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ELIAS, NORBERT

1987 A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások. Budapest: Gondolat.

GEERTZ, CLIFFORD

1992 Kulturbegriff und Menschenbild. *In* Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie. Rebekka Habermas – Niels Minkmar, Hrsg. 56–84. Berlin: Wagenbach.

1994 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Osiris.

GIRTTLER, ROLAND

1979 Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden. München: dtv.

HANNERZ, ULF

1988 Elmélet az antropológiában: Szép-e a kicsi? A komplex kultúrák problémája. *In* Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 101–107. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

1995 „Kultur“ in einer vernetzten Welt. *In* Kulturen-Identitäten-Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. Wolfgang Kaschuba, Hrsg. 64–84. Berlin: Akademischer Verlag.

KASCHUBA, WOLFGANG

1995 Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. *In* Kulturen-Identitäten-Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. Wolfgang Kaschuba, Hrsg. 11–30. Berlin: Akademischer Verlag.

KÖSTLIN, KONRAD

1996 Die „historische“ Methode der Volkskunde und der „Prozeß der Zivilisation“ des Norbert Elias. *In* Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Renate Glaser – Matthias Luserke, Hrsg. 93–116. Opladen: Westdeutscher Verlag.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1979 Szomorú trópusok. Budapest: Gondolat.

LUSERKE, MATTHIAS

1996 Kultur, Literatur, Medien. Aspekte einer verwickelten Beziehung. *In* Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Renate Glaser – Matthias Luserke, Hrsg. 169–192. Opladen: Westdeutscher Verlag.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1979 Baloma. Válogatott írások. Budapest: Gondolat.

MÁRKUS GYÖRGY

1992 A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. *In* uő: Kultúra és modernitás. 9–45. Budapest: T-Twins.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1998 Stadt, Kultur(en) und Macht. Zur einigen Aspekten „spätmoderner“ Ethnologie. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 101(3):279–301.

OSTERHAMMEL, JÜRGEN

1997 Gastfreiheit und Fremdenabwehr. Interkulturelle Ambivalenz in der Frühen Neuzeit. *In* Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Herfried Münkler – Bernd Ladwig Hrsg. 379–436. Berlin: Akademie Verlag.

TAYLOR, ANN-CHRISTINE

1993 A történelem megértési modelljei. *In* A kulturális antropológia eszméi. Philippe Descola – Gérard Lenclud – Carlo Severi – Anne-Christine Taylor, szerk. 185–215. Budapest: Századvég.

TODOROV, TZVETAN

1985 Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

TURNER, TERENCE

1991 Representing, resesting, rethinking: Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. *In* Colonial situation. George W. Stocking, ed. 285–313. Madison: University of Wisconsin Press.

WESSELY ANNA

1998 A kultúra szociológiai tanulmányozása. *In* A kultúra szociológiája. Wessely Anna, szerk. 7–27. Budapest: Osiris.

TÍMEA N. KOVÁCS

The methaphors of culture

According the Clifford Geertz, cultural anthropology is about nothing but the definition of the concept of 'culture'. It follows that the history of this field of inquiry is also nothing more than the summary of attempts to define this term. 'Culture' has become now not only one of the central categories in social and cultural sciences, around which subfields are organised, it is also at the same time a basic part of everyday talks. This paper wishes to invertigate the dynamic patterns of the relationship between scientific and common discources. What kind of meanings and social practices are produced, moved and exchanged within this relatinship? The first part is about the role culture played in European thinking of the Other. After this the author tries to answer the question of how cultural anthropology attempted to regain this concept from other kinds of social discourse, and how it tried form these variants to a scientific object. At the end, the focus is on the very relationship of culture which has been made 'scientific' and the idea of borders, and the question of its rhetorical potential.

Greetings from Nagygörbő¹

2005 nyarától kezdődően a pécsi egyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék oktatói és hallgatói – a MTA Regionális Kutatási Központjával közösen – mintegy két éven keresztül folytattak kutatásokat több magyarországi aprófalvas vidéken. A szerző által irányított kutatás Zala megyében egy meglehetősen periférikus kistérségben, a Zalaszentgrót és Sümeg közötti falvakban zajlott. A vizsgálat keretét a közösségkutatások tradíciójához kapcsolódó, hagyományos szociológiai felmérés jelentette. 2006 őszétől diákok egy másik csoportja is bekapcsolódott a kutatómunkába. A PTE Művészeti Kar DLA-képzésében résztvevő képzőművész hallgatók egy közös projekt keretei között tíz napot töltöttek ugyanezen a területen, s az antropológiai terepgyakorlat eredményeit is felhasználva önálló helyspecifikus munkákat – installációkat, akciókat – hoztak létre, a lokalitás korábban már feltárt, jellegzetes témáihoz kapcsolódva. A két terepgyakorlat lokális és tematikai azonosság, ám megközelítésbeli különbsége egy alapkérdést is felvet: milyen kapcsolódási pontok, összefüggések léteznek a társadalomtudományos kutatás és a képzőművészeti megjelenítés között, hogyan, milyen vonatkozások mentén egészítik ki, módosítják, helyezik új megvilágításba az ugyanazon a helyen elkészített műtárgyak (installációk, akciók) a társadalomkutatás során feltárt empirikus tényanyagot? Voltaképpen a tér kétféle megragadása és kutatása kerül egymás mellé a projektben: a tér (társadalom)tudománya és a tér művészete (*Land-Art*).

Előzmények

2005 nyarától a Pécsi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszékének oktatói és hallgatói – a MTA RKK Közép- és Észak-magyarországi Tudományos Intézet térségfejlesztési kutatások osztályával közösen – mintegy két éven keresztül folytattak kutatásokat több magyarországi apró falvas (zömében két-háromszáz fős településekből álló) vidéken: Baranyában, Somogyban, Zalában.² A bemutatásra kerülő kutatás Magyarország nyugati részén, Zala megyében egy meglehetősen periférikus kistérségben zajlott, és egy Nagygörbő nevű, alig 250 lakosú településre koncentrált. A két kisebb jelentőségű s önmagában is válságban lévő város, Zalaszentgrót és Sümeg között található hely első látásra semmiféle jellegzetességet nem mutatott, a mindig jól értesült kistérségi menedzserek egymás között csak „Bermuda-háromszögnek” nevezték, a viharos helyi politika miatt (ahol sokáig egymást követték a bírói ügyek, lemondások, időszaki választások). De a település azzal is rászolgált erre a megnevezésre, hogy minden energiát elnyelt, szinte semmilyen pályázati erőfeszítés nem vezetett látható és tartós eredményre. Ennek megfelelően a falut már vagy húsz éve, a nyolcvanas évek eleje óta gazdasági stagnálás, magas munkanélküliség, folyamatos elöregedés, a fiatalok elvándorlása jellemzi.

A kutatás társadalomtudományos keretét a közösségkutatások tradíciójához kapcsolódó, hagyományos szociológiai felmérés jelentette: a településen tizenkét oldalas,

részletes kérdőív készült a háztartásokra vonatkozóan. Feladataink közé tartozott a kutatás kibővítése egy másik társadalomtudományos megközelítésmóddal: antropológiai terepgyakorlaton strukturált interjúkat készítettünk, és a részt vevő megfigyelés során „közelképeket”, portrékat vázoltunk fel a település lakosainak jellegzetes stratégiáiról, az előttük megnyíló életésélyekről. Számos – változó terjedelmű és mélységű – interjú készült a helybeliekkel, amelyekre támaszkodva konferencia-előadások, tanulmányok születtek.³

Volt egy másik – legalább ennyire fontos – oldalága a kutatásnak: 2006 őszétől diákok egy másik csoportja is bekapcsolódott a kutatómunkába. A PTE Művészeti Kar DLA-hallgatói (zömükben festők, szobrászok) azt a feladatot kapták, hogy a helyszínen, Nagygyőrön önálló munkáikkal, saját maguk választotta eszközökkel reflektáljanak a földrajzi-kulturális tér jellegzetes folyamataira, történéseire. Mindehhez kiindulópontként rendelkezésükre állt a társadalomtudományos kutatás során összegyűjtött empirikus adathalmaz, valamint segítségükre voltak a kutatás másfél éve alatt kialakult személyi-intézményes kapcsolatok. A rövid szakirodalmi felkészülés után 2006. október végén lezajlott bő egyhetes terepgyakorlat során a projektben részt vevő négy DLA-hallgató összesen öt installációt/akciót hozott létre.⁴ Az installációk/akciók mindegyike szorosabban vagy tágabban kapcsolódott az adott helyhez. Mind az előkészítő munkálatokat, mind a művek sorsát fényképek, illetve mozgóképek segítségével részletesen dokumentálták, s e dokumentumokból állt össze a *Greetings from Nagygyőr* című kiállítás képanyaga.⁵

Az installációk/akciók – természetesen – önmagukban értelmezhető, autonóm művek, nem csupán egy társadalomtudományos kutatás megállapításait illusztráló „szemléltető ábrák”. Azonos a helyszín, azonos a problematika, amivel a két terepgyakorlat foglalkozott; különböző a választott megközelítésmód, a hagyomány és az a nyelv, amelyen válaszaikat megfogalmazzák. E lokális és tematikai azonosság, megközelítésmódbeli, hagyománytörténeti különbség egy meglehetősen markáns alapkérdést is felvet: milyen kapcsolódási pontok, összefüggések léteznek a társadalomtudományos kutatás és a képzőművészeti megjelenítés között, hogyan, milyen vonatkozások mentén egészítik ki, módosítják, helyezik új megvilágításba az ugyanazon a helyen elkészített műtárgyak (installációk, akciók) a társadalomkutatás során feltárt empirikus tényanyagot? Voltaképpen a tér kétféle megragadása és kutatása kerül egymás mellé a projektben: a tér (társadalom)tudománya és a tér művészete (Land-Art).

A lokalitás koordinátái⁶

Nagygyőr az elmúlt évszázadokban folyamatosan periferikus helyzetben lévő lokalitás volt – természet-földrajzilag a Balaton-felvidék legészakibb bazalthegyének, a Kovács-hegynek az északi oldalán helyezkedik el; a kevés termőterület, a föld csekély eltartóképessége már eleve maximalizálta a település lélekszámát. Társadalom-földrajzilag tekintve ugyancsak ezt a periferikus helyzetet tapasztalhatjuk: többször ide-oda csatolták járás- és megyehatárok között, de mindvégig elzárták a nagyobb, prosperáló területektől, a nagyobb városoktól, illetve a Balaton-parttól. Közigazgatási térképeken is afféle senkiföldjén található a település: két kisebb – önmagában is meglehetősen

sok problémával küzdő s gazdasági központként működni nem igazán képes – város (Zalaszántgrót és Sümeg) között. A település lakossága mind vallásilag, mind etnikailag meglehetősen homogén – katolikus vallású magyarok lakták és lakják mindmáig, néhány (lomizással – használtáru-kereskedéssel – foglalkozó) roma család, illetve a rendszerváltás után megérkező német házvásárlók jelentik a kivételt.

A *lokalitás térszerkezetét* – s ezzel együtt mindennapi életét, önreprezentációs formáit – egy sajátos, a „fent” és „lent” dichotómián alapuló alapperspektíva határozza meg; ez kínál értelmezési kereteket, illetve kapcsol cselekvési stratégiákat a földrajzi tér adott pontjaihoz. Mint minden klasszifikációs rendszer, ez is rendelkezik valamilyen életvilágbeli kapcsolattal, hiszen a falu földrajzi fekvése – mint említettük – meglehetősen jellegzetes: északról egy közepes magasságú hegy, a Kovácsi-hegy lábánál található, a Balaton-felvidék északi részén. A település nagyobb része a hegy északi részén húzódó kelet–nyugati irányú tengely előtt terül el, néhány észak–déli tájolású utca ugyanakkor felszalad a hegyre. A „fent” földrajzilag is értelmezhető kiinduló helyzet: itt ér véget a Dunántúlra jellemző hegyes-dombos vidék, s kezdődnek a Kisalföld szelídebb tájai.

A „fent” és „lent” dichotómia határozza meg a mindennapi élet keretfeltételeit is; szinte mindegyik lakónak van szőlője a hegyen, s a falubeli családok fő szabadidős elfoglaltsága mindmáig a „hegy” művelése. A kutatás során állandóan beleütköztünk a „falu” és a „hegy” közötti különbségtételbe, a helybeliek osztályozási rendszerének talán legalapvetőbb eleme ez a megkülönböztetés. E sajátos vertikális és horizontális perspektívák megjelennek, és magyarázóerővel bírnak a különböző strukturálódások, térbeliesítések leírásakor – például a falu *térszerkezetének* bemutatásakor, de a település *társadalmi rétegződése*, az egyes *társadalmi csoportok* térbeli elkülönülése is ugyanezen elv alapján írható le. De ugyanez a kompozíciós elv jelenik meg a falu és a többi település viszonylatában is – így a *politika* szféráját vizsgálva, vagy éppen a *helyi gazdaság* működésmódját figyelve.

Az elmúlt században a hegy sajátos *életvilágot* jelentett, zömében csak ott előforduló, különleges szereplőkkel: erdészekkel, vadászokkal, bányászokkal, falubeliekkel. A hétköznapi beszélgetésekhez a hegy sokféle keretet szolgáltatott – mint a munkaidőn túli tevékenységek, a hétvégi elfoglaltságok természetes helyszíne, a rokonsági, baráti kapcsolatok megerősítésének és ápolásának kulisszája, a helyi politika döntéseit előkészítő boszorkánykonyha. A hegy mint *imaginációk tárháza* is fontos szerepet játszott: a különböző hagyománytörödékekben sokfajta történet él egymás mellett a hegyről – egészen a mondáktól az államszocializmus jellegzetes „téeszelnökös/agronomus” történeteinek keresztül egészen a mostani, inkább a turizmus által uralt tematizációig. Ennek a mikrovilágnak külön „önkormányzatai” vannak (a hegybíró, az erdőbirtokosság), amelyek vezetői hol megegyeznek a falu irányítóival, hol attól eltérő érdekcsoportok mentén szervezettek.

Mára elnémult a hegy, megszűnt az ipari tevékenységek többsége, s a szőlőskertek jó részét is felveri a gaz, elvadultak a területek; s a „fent” státusa még a helyiek, a szőlőbirtokkal rendelkezők észlelésében is alapjában véve megváltozott: a mindennapos munkák hegyéből szabadidős terület lett. Ám e státusbeli átalakulás ellenére mind a falubeliek, mind a külvilág szemében a saját és idegen reprezentációban továbbra is fontos szerepet játszik ez a terület. A hegy jelenleg is összeköti az amúgy

meglehetősen elkülönült falvak lakosságát: noha valamennyi település rendelkezik önálló területtel a hegyen, de az egyes családi birtokok átfedik a községhatárokat, új szomszédsági viszonyokat hoznak létre. A hegyen jelenleg zajló átalakulási folyamatokat értelmezve egyszerre figyelhető meg a *naturalizáció* – az egykor gondosan megművelt szőlőskertekből, gyümölcsösökből egyre nagyobb területeket hódít vissza magának a természet, illetve sokkal lassabban ugyan, de elindultak a turizmusiparral összefüggő, különböző *szimbolizációs* folyamatok is, nem függetlenül a Nemzeti Park tevékenységétől (tanösvényeket hoztak létre, a turisztikai feltárást elősegítő tájékoztató kiadványokat adnak ki, pályázatokat készítenek elő).

A képzőművészeti munkák

Betűfelhő

Szabó Marianna akciójának helyszínéként a terület egyik kitüntetett földrajzi pontját választotta: a hegytetőn, a felhagyott bányaudvar előtt egy szakadék található, ahonnan észak felé, a környező települések irányába messze el lehet látni. Ezen a ponton ér véget a Balaton-felvidék inkább hegyes-erdős vidéke, s kezdődik a Kisalföld sokkal szelídebb, lankás területe. A munka előkészítéseként a magyar ábécé valamennyi betűjét kivágta fehér papírból, s ezt a betűhalmazt egy lepelbe csomagolta. Az ugyancsak fehér, áttetsző anyagot két oldalról felemelve maga a szél volt az, amely útjára bocsátotta a betűket. Egy egész betűfelhő sodródott a hegyről a síkság, az erdőből a falu irányába, s így rakódtak le az egyes betűk fákra, kerültek bele mélyedésekbe, vagy szavakká összekapaszkodva tovább folytatták útjukat.

Az installáció főként természet és kultúra dichotómiájára építve, játékosan mutatja be azt a folyamatot, ahogyan a mindennapi élet textuális szövete létrejön, ahogyan a betűk médiái önálló világot alkotva lebegnek a táj és a lokalitás fölött.

Úton

Horváth Erzsébet munkájának tárgya teljesen lényegtelen, mellékes tárgy: koszos kék, műanyag nejlonszálak (talán zsákdarabok), melyeket valamikor valaki a hegy tetején körbefutó ösvényt övező fákra kötözött, valószínűleg útjelzőként. A hegy különleges szerepe, illetve az utóbbi évtizedben végbement radikális átalakulása a község(ek) életében sokszor előkerül az interjúkban, elemzésekben – jelen esetben egy mellékes, talált tárgy mondja el ugyanezt a történetet: ipari és természeti vidék határán lenni, kiemelkedni, mégis belesimulni a környezetbe, egykor a mindennapi élet tárgyaként funkcionálni, nagyon is praktikus célokat szolgálni, mostanra már teljesen átalakulva a felbukkanó idegenek, turisták útmutatójaként.

Az installáció szépen fényképezett álló- és mozgóképek segítségével mutatja be a hely általa fontosnak tartott történetét, azt a folyamatot, ahogyan ez a valamikor ipari, mesterséges tárgy – kitéve a természeti erők folyamatos játékának – maga is naturalizálódik, belesimul környezetébe, ám közben mégis fenntart valamifajta utalást egy

másik, mára teljesen eltűnt világra, életösszefüggésre. S ennek kapcsán mind fontosabbá válik a tárgy jelkaraktere – mint útjelző, de egyúttal emlékjel.

Cím nélkül

Herczig Zsófia munkája a tárgyak kulturális szerepét, életútját mutatja be, főként a muzealizálódás problematikájára kihegyezve. Az előkészítő munka során összegyűjtötte és elrendezte a környék legfontosabb tárgyait (természeti és kulturális objektumokat), s ezeket egy vízparti részen – a két falu határán fekvő víztározónál – kitette az idő gyorsított, romboló tevékenységének. Végül a folyamatról készített fényképeket egy múzeumi tárlóhoz hasonlító szekrénykébe helyezte, különböző fiókokba osztályozva, rendszerezve őket. Ezzel a tárgyak egy lehetséges életútját is felvázolja: a használati kontextusuktól megtisztított objektumok egy teljesen más, reflektált környezetbe emelődnek be – s ezzel előkészíti őket a muzeális felhasználás számára.

Palackposta

Voltaképpen mindenfajta közösségkutatás a lokális emlékezet nyomait keresi, ezeket próbálja előásni, napvilágra hozni, s különböző formákban rögzíteni, s így megírni az adott lokalitás történetét. Talán a helytörténeti munkák a legjobb példái a lokális emlékezet felleltározására irányuló igyekezetnek.

Szabó Marianna akciója ezt a tevékenységet – a lokális emlékezet felleltározását, rendszerezését – választja tárgyának, s értelmezi tovább. A település lakóit – minden terepmunkára jellemző interjúszituáció során – arra kérte, hogy egy kis papírra röviden írják le életük legszebb élményét, amely a településhez köthető, és jelöljék meg konkrétan, hogy a falu mely pontjához kapcsolódik ez az emlék. Az összegöngyölt, fehér szalaggal átkötött papírlapokat apró kémcsövekbe zárta, majd az interjúalany által megjelölt helyen elásta. Végül az elrejtett üzeneteket tartalmazó palackposták helyét (az anonimitást fenntartva) megjelölte a település internetes térképén – ezzel mintegy „feltérképezve” a lokális emlékezet kitüntetett helyeit.

A múlt – térben rögzíthető – nyomait kutató akció eljárás módja sajátos: az analitikusan megkülönböztetett emléknymokat tisztán desztillálva, ünnepélyesen felcímkézve rögzíti – ahogyan a gyűjtő felkeresi a természetet, s az ott található ásványokat, fajokat egymástól gondosan elválasztva azonosítja. Két kulturális gyakorlatot kapcsol össze az installáció: az egyes emléknymok előbányászása és rögzítése a kommunikatív emlékezet működés módját idézi fel. Ezzel párhuzamosan, az időben előrehaladva az osztályozás és az archiválás révén a kulturális emlékezet tevékenységét is bemutatja. A folyamat végeredményeképpen egyfajta desztillálás/szublímálás után valamifajta mútlaboratórium épült fel a természet mélyén.

S ezzel még egy újabb szempontot is beemel a lokális emlékezet vizsgálatába: lent, a mélyben láthatatlanul, váratlanul új szomszédságok keletkeznek az egyes emlékek között – néhány helyen igazi sűrűsödések jönnek létre. Ez az emlékezetszerkezet hol megegyezik, hol eltér a község „hivatalos” emlékezetének szerkezetétől.

641,25 méternyi csend

Horváth Csaba installációja a táj talán legjellemzőbb, az interjúkban sokszor előforduló sajátosságát, a *csendet* választotta témájának és kiindulópontjának. Az elnéptelenedett és elcsendesett hegy s egy, a mindennapokban sokszor használt médium, a rajtra kész, celofánból éppen csak kigöngyölt magnószalag e kamaradarab két egyenlő jogú szereplője. Mi örökíthető meg ott és akkor, ahol és amikor az adott helyen már eltűntek a dialógusok, véget értek a beszélgetések, hiányoznak az emberi tevékenységek jellegzetes zajai? Limes és frontier – csend és mágnesszalag.

A helyszínen – az egyik használtruha-kereskedéssel foglalkozó roma családnál – vásárolt ajtókeret került az eldugottan álló, romos állapotú présház oromfalára. Az egykori házból magas fa nőtt ki, teteje hiányzik, a hátsó rész is teljesen leomlott, csupán az oldalfalak állnak. A fából készült ajtókeretet – minden terepkutató talán leggyakrabban használt médiumát – egy majdnem húsz méter hosszúságú magnószalag fogja körül. A szalag vizuálisan is érzékelhető határvonalat húz „kint” és „bent” között, csak ezen keresztül közlekedhetnek a hangok, valósággal leárnyékolja a belső teret.

És a szalag, amelynek az lenne a feladata, hogy valamifajta tartályként funkcionálva, szótlanul és némán tárolja a hangokat, a média szerepéből kiszakadva, hirtelen alapvető metamorfózison megy keresztül: a rajta keresztülfújó szél hatására maga is hangokat bocsát ki, és e „konkrét zenében” a környék hangjai elevenednek meg – a levegő süvítése, a fák susogása. A csend – installációban rögzített – hangjai tájékoztatnak bennünket egy másik, sokáig figyelmen kívül hagyott világ létezéséről, amelyik most éppen visszafoglalja sokáig elveszített birodalmát.

Értelmezések

A projekt során elkészült valamennyi installáció ugyanazt a témát járja körül: hogyan lesz a semleges tér egy adott pontjából különböző szimbolizációs tevékenységek eredményeképpen emberi élethez – ideig-óráig – alkalmas hely.

A műtárgyak *témái* e szimbolizációs folyamatok mutatják be: a rend meglehetősen tűnékeny, folyamatos defenzívában lévő jelei, az emlékezet kicsit sziszifuszi, kicsit heroikus munkája, a hely sajátosságát megteremtő igyekezet. E folyamatok legfőbb szerkezeti eleme, hogy megannyi jellegzetes *határhelyzetet* – sajátos liminalitást – idéz fel: a civilizálatlan természetre ráboruló szövegtengert, a jelen és a jövő közötti kapcsolatot létrehozó emlékezőmunkát, a hang és kép birodalma közötti folyamatos oszcilláló médiumokat, a tárgyakhoz kapcsolódó különböző rendtechnikákat.

<i>Médiumok</i>	<i>Határpontok</i>
Jelek (betűk és nyilak)	természet/kultúra
Emlékek	múlt/jelen
Tárgyak	káosz/rendezettség
Magnószalagok	reflexiónélküliség/reflexiós munka

A műfajok kérdése

Ebben az esetben nem csupán az installáció által felvetett témák fontosak, hanem a *felhasznált médiumok* is, hiszen az installációk, az akciók eszközei – a jel, a tárgy, a magnószalag – éppen a kommunikáció legfontosabb médiumait jelenítik meg, és alkalmazzák a különböző szimbolizációs folyamatok rögzítésére, azaz beszámolnak arról, hogy egy lokalitás szimbolikus kijelölésében milyen szerep jut a médiumoknak.

Az eltérő tematikákat kidolgozó installációk éppen ebben – a *medialitás* közép-pontba állításában – közösek (Pfeiffer 2005). A felhasznált médiumok (a magnószalag, a jel, a tárgyak egy része) mesterséges objektumok, nem részei eleve földrajzi környezetnek, kívülről kerülnek be a lokalitás összefüggésrendszerébe. Mint médiumokra az a sors várt volna rájuk, hogy különböző üzenetek fogalmazódjanak meg és közvetítődjenek rajtuk keresztül, hogy különböző szimbolikus tevékenységek katalizátorai legyenek. Az installációkban viszont – amelyekben a médiák és a földrajzi tér szoros interakcióba lépnek egymással – hirtelen reflektorfénybe kerülnek, nem simulnak be a tájban zajló kommunikációs folyamatokba, önálló jogú szereplőkké válnak.

E perspektívából szemlélve az installációk médiaarcheológiai szempontból is értelmezhető jelenségekre reflektálnak: milyen szerepe van a médiának, a mediális átalakításoknak a közvetítettségek létrehozásában, hogyan változtatják meg az eredeti (természeti) életösszefüggést az egyidejű folyamatokba helyezett (mesterséges/művi) különidejűségek, jelen esetben a különböző mediális technológiák.

És itt többszörös *mediális közvetítettségről* van szó:

a) a *műtárgyakban* felhasznált, alkalmazott anyagok maguk is médiák abban a technológiai értelemben, ahogy McLuhen használja ezt a fogalmat (McLuhan 2001);

b) a *műtárgyakon keresztül* a táj bizonyos jelenségeit kiemelik, bekeretezik, mediatizálják; ez főként azért fontos, mert e jelenségek a mediális közvetítettség nélkül nem volnának láthatók,⁷

c) harmadrészt a *műtárgyakban* használt médiák *között* is – a dokumentáláson keresztül – létrejön valamifajta interferencia. Fénykép és mozgófilm tudósít bennünket a betűk/jelek és a táj interakciójáról; a hangrögzítésre használt magnószalag hirtelen önálló „hangszerként” kezd viselkedni – és még lehetne sorolni egyes mediális rendszerek közötti kölcsönhatásokat, átalakulásokat. Mindennek eredményeképpen egy sajátos intermedialitás jellemzi valamennyi műtárgyat.

Az időbeliséghez való viszony

A projekt egész kontextusában absztrakt, performatív *folyamatokról* van szó, a műtárgyak nem statikus állapotú, egyszer s mindenkorra létrehozott objektumok, hanem folyamatszerű jelenségekre reflektálva maguk is folyamatszerű létezéssel bírnak. Az ajtó szélborzolta szalagjai, a földbe került palackposta, a tárgyak entrópiája fontos alkotórészei az installációnak, azaz e természeti erők által meghatározott folyamatok magának a műtárgy működés módjának és hatásának is szerves részei.

E *folyamatszerűség* is több szinten érhető tetten:

a) egyrészt a *rögzítettség/mozgás* dichotómiája mentén: a szállongó szalagok és betűk, az elmálló tárgyak esetében jelentőséggel bír az a tény, hogy a tárgyak nem teljesen rögzítettek, hanem mozognak, s éppen a táj, a természet lép velük szemben sajátos aktorként színre;⁸

b) másrészt a *szétszóródás/összerendezettség* ellentétpárjának is konstitutív jelentősége van: némely műtárgyak esetében fontos szerepet játszik az a tény, hogy a térben szétterjednek, minél nagyobb területen feltűnnek, más műtárgyak inkább önmagukba koncentrálnak a területen zajló folyamatokat;

c) harmadrészt a *csend/zaj* oppozíciója is jelentéssel bír: szinte mindegyik műtárgy megszóltatja a saját környezetében különböző zajokat; a susogó nyilak és magnószalag, a halkán pilinckező betűk esetében a hang a műtárgy szerves alkotórésze, de fontos szerepet tölt be ez az oppozíció a magukat a csend birodalmába helyező (mert eredeti, hangos összefüggésükből kizárt) emlékek és tárgyak vonatkozásában is.

A kutatói pozícióról

Az installációkat – minden helyspecifikus jelleg (a felhasznált anyagok és a megfogalmazott témák) ellenére – meglehetősen sajátos, ambivalens kapcsolat fűzi a térhez, a térbeliséghez: céljuk nem az adott földrajzi hely dokumentálása, rögzítése, a hely sajátosságainak bemutatása. A tér itt – az új kultúrgeográfia irányzataival összhangban, amely a meggyökerezés eltűnéséről, a térbeli determinációk feloldódásáról, a folyamatszerűség előtérbe kerüléséről beszél (Soja 2003; Gebhardt–Reuber–Wolkersdorfer 2003) – inkább kulisszaként szolgál, nem pedig determinánsként.

Valamennyi műtárgy kiemelt, az adott közösség (és az átutazó idegenek) számára egyaránt fontos térbeli pontokon található: a hegybéli túraútvonal mellett, a hegy és a síkság találkozásánál levő, szép kilátást biztosító szakadéknál, a két falu között víz-tározó senkiföldjén, illetve a lokális emlékezet topográfiájának kiemelt színhelyein. Ugyanakkor az adott helyen – rejtetten jelen lévő – műtárgyak témáikhoz hasonló státusúak: olyan háttérben zajló, láthatatlan, mégis súlyos következményekkel járó folyamatokról szólnak, amelyek csak végeredményeikben ismerhetők fel. Az installációk is hasonló módon rejtettek, nem láthatók, a helyiek számára észrevehetetlenül, háttérben húzódnak meg, az adott helyszínen nem értelmezhetők, csak onnan eltávolodva, más összefüggésbe helyezve, amikről csupán dokumentációjuk tudósít.

Mintha a terepmunka – a műtárgy létrejöttének – szituációjában benne rejlő furcsa kolonializációs attitűdre reflektálnának az installációk/akciók és a hely viszonyának ezen ambivalens definiálásával. Hiszen a terepmunka szituációjában mindvégig jelen van egyfajta strukturális egyenlőtlenség, és a műtárgy rejtőzködő szemérmessége talán erre is utal: félelem attól, hogy túlságosan behatoljanak a helybeliek életvilágába. Viszont ugyancsak érzékelhető egy másik törekvés is: az, hogy azért gondosan felgyűjtsék, és magukkal vigyék az utolsó javakat, amelyekkel ez a hely még egyáltalán rendelkezik, vagyis a lokalitás képeit. Valamennyi műtárgy kiemelt, az adott közösség (és az átutazó idegenek) számára egyaránt fontos térbeli pontokon található: a hegybéli túraútvonal mellett a hegy és a síkság találkozásánál levő, szép kilátást biztosító

szakadéknál, a két falu közötti víztározó senkiföldjén, illetve a lokális emlékezet topográfiájának kiemelt színhelyein. És a képek ily módon – egy városi környezetbe transzformálva, ahol egyáltalán képpé válhatnak, hiszen eredeti környezetükben, helyben maradvá észrevétlenek lennének – már bennünket gazdagítanak.

JEGYZETEK

1. A tanulmány előadás formában elhangzott a Modernitás PHD Kultúratudományi Doktori Program *performance – performáció – performativitás* című műhelyszemináriumán, 2007. február 3-án, Pécssett.
2. *Az aprófalvak és aprófalusiak esélyegyenlőségéért*. Életlehetőségek fejlődési pályák és jó fejlesztési gyakorlatok az apró falvas régiókban (NKFP5/051/04). Jelen tanulmány létrejöttét is ez a kutatás támogatta.
3. A kutatás egyik már megjelent eredményét lásd Kovács, szerk. 2007. Az első eredményeket bemutató konferencia: *Aprófalusi közelképek*. 2006. május 6–7. Pécs, MTA székház.
4. Ezzel csaknem párhuzamosan zömében kommunikáció szakos hallgatók egy filmet is forgattak ugyanezen ezen a területen, amelynek egyik epizódja szintén Nagyörbőhöz kapcsolódik. A film képei ugyancsak fontos részét alkotják a kiállítási anyagnak.
5. „Üdvözlét Nagyörbőről”. A PTE Művészeti Kar Képzőművészeti Mesteriskola és a PTE Bölcsészettudományi Kar Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszékének kiállítása a Hattyúházban, 2007. február 8.–március 2. A kiállítást Tolvaly Ernő nyitotta meg. A kiállításról lásd Nagy András kritikáját: Celi 2007. A korábbi hasonló jellegű kutatásokról, kiállításokról lásd Frazon 2003; Szijártó 2004.
6. Minderről részletesen lehet olvasni az NKFP-kutatás tervezett zárókötetében.
7. Itt érdemes felidézni Hans Belting német művészettörténész médiumfelfogását, aki szerint a médium nem más, mint ami láthatóvá, érzékelhetővé teszi a képet (Belting 2003).
8. Ha mindezt összekapcsoljuk a médiákra vonatkozó megfontolásokkal, mintha az a folyamat játszódna le, hogy először az idegen, neutrális médiák jelennek meg a tájon, aztán a táj elkezd ezeket formálni, alakítani – s ebben a szituációban a médiák valahogyan védtelenné válnak, mintha egy náluk nagyobb erővel találkoztak volna.

IRODALOM

BELTING, HANS

2003 *Képanthropológia*. Budapest: Kijárat.

BORMANN, REGINA

2001 *Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse*. Opladen: Leske+ Budrichm.

CELI ANDRÁS

2007 *Nagyörbő és a szél*. Echo 2007. május 2.

CSITE ANDRÁS – KOVÁCH IMRE

2002 Vidéki történet. *In* Hatalom és társadalmi változás. A poszt szocializmus vége. Szociológiai tanulmányok. Kovách Imre, szerk. 219–309. Budapest: Napvilág.

FRAZON ZSÓFIA

2003 Az „eleddig észrevétlenül maradt tények” és a „szembeötlő apróságok”. A kastély, a falu és az erdő – a lokalitás képei Belső-Somogyban című kiállítás. *Tabula* 6(2):169–178.

GEBHARDT, HANS – REUBER, PAUL – WOLKERSDORFER, GÜNTER, HRSG.

2003 *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Heidelberg–Berlin: Spektrum.

KING, ANTHONY

1997 The politics of vision. *In* *Understanding ordinary landscapes*. Paul Groth – Tod Bressi, ed. 134–144. New Haven – London: Yale University Press.

KOVÁCS ÉVA, SZERK.

2007 „Közösségtanulmány”. Módszertani jegyzet. Budapest – Pécs: PTE Kommunikáció- és Média-tudományi Tanszék Néprajzi Múzeum. /Regio könyvek./

MCLUHAN, MARSHALL

2001 *A Gutenberg-galaxis. A tipográfiai ember létrejötte*. Budapest: Trezor.

PFEIFFER K. LUDWIG

2005 *A mediális és az imaginárius*. Budapest: Magyar Műhely – Ráció.

SOJA, EDWARD

2003 Thirdspace. Die Erweiterung des geographischen Blick. *In* *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*. Hans Gebhardt – Paul Reuber – Günter Wolkersdorfer, Hrsg. 269–289. Heidelberg–Berlin: Spektrum.

SZIJÁRTÓ ZSOLT

2004 Tájkép és emlékkép – az emlékezhelyek problematikája. Szabó Marianna Kakpuszta című installációja kapcsán. *Tabula* 7(2):253–267.

ZSOLT SZIJÁRTÓ

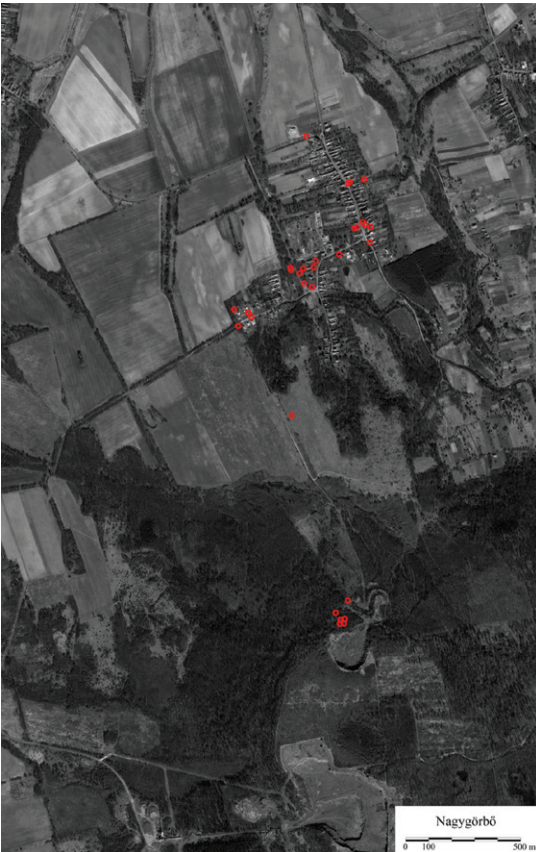
Greetings from Nagygörbő

Students and teachers of the Department for Communication and Media Studies from the University of Pécs made researches in several Hungarian small villages. The study began in summer 2005 and lasted for two years. The author himself organised an inquiry within this wider project that focused on villages located between Zalaszentgrót and Sümeg. The research frame was chosen from the classical community studies approach. A year later, however, some other students joined the project, coming from the applied art tradition. They spent ten days on the spot and with the help of anthropological research results they created art works (installations, actions) devoted to these localities. The local and thematic identity of these two fieldworks but their different approaches to the given themes bring us to a very basic question. What kind of relationship may exist between social science investigations and applied art representations? How can installations, actions and performances modify the material, produced by social science methods and purposes? Can they give to this material some new perspectives? How are science and art of space related to each other?

2007 10 (2):237–247.
Tabula



Herczig Zsófia: Cím nélkül



Szabó Marianna: Palackposta

A legjobb dolog az életben?

A gyermekem megmentése!

és az önművelés, a
büszkeség, a harc azért, hogy
tökéletes életem legyen.

vb'na

2006. október. 26.



Szabó Marianna: Betűfelhő





Herczig Zsófia: Cím nélkül



Horváth Erzsébet: Jelek



Horváth Csaba: 641,25 méternyi csend



Horváth Csaba: 641,25 méternyi csend

Egy 17. századi kelengyeláda múzeumi és történeti kontextusa

„A specifikus történelmi adottságok ismerete híján legjobb esetben is csak a művészi kivitelre csodálkozhatunk rá; de az a purisztikus múzeumi dogma, amely szerint a tárgyak önmagukért szólnak, még a műalkotások esetében sem igaz.”

(Bausinger 2005:11)

Milyen lehetőségei vannak, és milyen eredménye lehet, ha megpróbáljuk egy információk nélkül, véletlenszerűen múzeumba került, önmagában álló tárgy élettörténetét utólag rekonstruálni? A tanulmány egy kivételes esztétikai értékű, de eredetileg mindenféle társadalmi-történeti kontextus nélküli műtárgy, egy 17. századi, restaurált kelengyeláda múzeumi sorsát, valamint történetének, jelentésének a múzeumi kutatómunka során feltáruló rétegeit mutatja be. A tárgy múltja után „nyomozva” a helyi történelemre vonatkozó írásos és szóbeli források segítségével bepillantottunk egy kis település 20. századi történetébe. A forrásokat elemezve érzékelhetővé vált egy kis település helyi emlékezete szerveződésének, alakulásának belső dinamikája is. A láda története ugyanakkor a múzeum és a múzeumi terep, vagyis a helyi történelem feldolgozásának és bemutatásának „hivatalos” intézménye, valamint az általa kutatott hely közötti kapcsolatról is szól, és a múzeumi munka önreflexív átgondolására készlet.

A nagyatádi Városi Múzeum 2006-ban volt tízéves. A kerek évforduló jó alkalom volt arra, hogy végiggondoljuk az alapítás óta eltelt (aránylag rövid, az intézmény szempontjából mégis jelentős, alapozó) időszak legfontosabb eseményeit, eredményeit, s mindezt egy ünnepi esemény keretében a múzeum közönségének is megmutassuk.

Az ünnepet egyetlen tárgy, a 2006 tavaszán restaurált 17. századi, késő reneszánsz kelengyeláda köré szerveztük. A ládának ezt a kiemelt szerepét, ünnepi kontextusba emelését több dolog miatt is indokoltnak éreztük. Indokolta egyrészt a gyűjteményben elfoglalt különleges helye, hiszen ez a múzeum gyűjteményének legrégebbi műtárgya, ami ráadásul kivételes művészi, esztétikai értéket képvisel (az országos múzeumok gyűjteményeiben is ritkaságnak számít az ilyen korú és művészi színvonalú bútor!). Másrészt a múzeum eddigi történetének legsikeresebb pályázata révén a láda helyreállítására kivételesen nagy (sőt – az egész gyűjtemény eddigi állagvédelmét tekintve – aránytalanul nagy) összeget tudtunk fordítani,² amit szintén érdemesnek tartottunk az évfordulós ünnep kapcsán kiemelni. Mindezek mellett a felújítás összetett múzeumi munkája során bővült és minőségileg javult a műtárgyra vonatkozó információanyag, így az addig önmagában álló, jelentés nélküli tárgy kulturális-történeti összefüggés-

rendszerbe került, s ezáltal tudományos értéke is megváltozott. Ennek bemutatásával a múzeumi munka, a kutatás jelentős szerepét és egy tárgy történeti forrássá, múzeumi műtárggyá válásának folyamatát is érzékeltetni tudtuk.

A restaurálás folyamata során kikerekedett – ha egyéb források hiányában mozaik-szerűen is – a kelengyeláda művészettörténeti és technológiai kritériumokat szem előtt tartó története, elkészült a gazdagon adatolt tárgyleírás. Tudjuk, mikor készült, milyen technikával és milyen anyagokból, hol a helye a magyar bútorművészetben, mit ábrázolnak a homlokzatán látható intarziák, és sok minden mást is.³ A múzeumi bemutatása óta eltelt időben⁴ pedig – a kutatás révén és a látogatók aktív közreműködésének segítségével – a tárgy történeti, társadalmi kontextusára, használatának lehetőségeire vonatkozó információkat is sikerült összegyűjteni, így jelentése összetettebb, gazdagabb lett. Megtudtuk, hogy a láda a kaszópusztai uradalom birtokló Hohenlohe család tulajdona volt a 20. század első felében, és azt is, hogy ennek a családnak a történetével milyen szorosan összefonódik magának a településnek, valamint több helybeli családnak a története. A múzeumba látogató kaszóiak számára a kelengyeláda a családjuk és lakóhelyük múltjára való emlékezés kiindulópontja, emléktárgy lett: családi történeteket meséltek el, Kaszóról és a Hohenlohe családról szóló írásokat, fényképeket hoztak be a múzeumba. Történeteik, életrajzi emlékeik révén személyességgel, érzelmi töltéssel gazdagodott a műtárgy jelentése.

A múzeumi kontextus

A kelengyeláda múzeumi története szorosan összefonódik a nagyatádi múzeum történetével, sőt a gyűjtemény kialakulásának jóval régebbre, a helybeli kollégium „padlászalmúzeumáig” visszanyúló előzményeivel is. Így a kettőről együtt érdemes (és érdekes) beszélni.

Az 1996-ban megnyílt Városi Múzeum „örökölte” e hajdani „padlászalmúzeum” maradványait, egy addigra már teljesen dokumentálatlan, ömlesztett tárgyhalmazt, amelynek egyik darabja volt a kelengyeláda. Az iskolai gyűjtemény kialakítása az 1970-es évek legelején kezdődött, és hátterét, kereteit a hatvanas–hetvenes években virágzó honismereti mozgalom adta. Ez a típusú gyűjtőmunka és az eredményeként létrejövő gyűjtemény egyáltalán nem számított akkor egyedinek: Somogy megye minden nagyobb településén – gyakorlatilag ugyanilyen keretek között – hasonló munka folyt. Barcson, Csurgón és Marcaliban – szintén a honismereti körök kezdeményezésére – lelkes lojalpatrióták irányításával s általában a helyi középiskolák diákjainak bevonásával intenzív tárgygyűjtés folyt. A cél mindenütt egy majdani helyi múzeum alapjainak megteremtése volt. Az említett városokban már a hetvenes években megvalósultak a tervek, és létrejöttek a helyi emlékezet fontos intézményei. Nagyatádon azonban csak jóval később, 1996-ban valósult meg a több évtizedes álom, s ez az időeltolódás kihatott a gyűjtemény sorsára, állapotára.⁵

A nagyatádi József Attila Kollégiumban 1971-ben indították el a „terszerű honismereti gyűjtőmunkát”.⁶ A nevelőtestület és a diáktanács felhívásban fogalmazta meg a gyűjtés célját és tematikáját: különösen a régi paraszti használati eszközök (a házi szövés-fonás tárgyai, a konyhai munkaeszközök, a mezei munkavégzéshez és az állat-

tartáshoz kapcsolódó szerszámok) gyűjtését tartották fontosnak, amit később kiegészítettek „az elhaló szakmák anyagának gyűjtésével is”. Az összegyűjtött tárgyakat felajánlották a létrehozandó nagyatádi múzeumnak. A gyűjtést a pusztulónak érzett tárgyi világ megmentésének szándéka motiválta:

„[...] az előzetes tájékozódás szerint a paraszti munkavégzésnek ezeken a területein mutatható ki leginkább a modernizálódás, a régi használati eszközöket ezekben a tevékenységi formákban szorították ki legjobban az olcsóbb, praktikusabb ipari készítmények”.⁷

A behozott tárgyak zöme (amennyire ezt utólag rekonstruálni lehetett) a volt nagyatádi járás községeiből került a gyűjteménybe.⁸ A tárgyakat rájuk ragasztott számmal tették beazonosíthatóvá, s mindegyikről készült egy rövid leírás, amely a legfontosabbnak tartott adatokat tartalmazta: a gyűjtő nevét, a gyűjtés helyét, a tárgy nevét és használatának néhány szavas bemutatását. A felhalmozott és folyamatosan gyarapodó tárgyakból a kollégium padlásán kiállítást készítettek (ez volt népszerű nevén a „padlászmuzeum”), amely egészen 1988-ig látogatható volt. Ekkor a padlásteret beépítették, az ott lévő gyűjtemény elhelyezéséről, sorsáról azonban nem gondoskodtak. Így aztán a tárgyak jó másfél évtizeden keresztül különböző ideiglenes raktárnak ki-nevezett helyeken hanyódtak, rongálódtak, s közben egyre fogytak is. A rájuk vonatkozó dokumentáció elveszett, véletlenszerűen maradt csak egy-egy adat némi-lyiken. Végül a múzeum raktárába az eredeti mennyiségnek körülbelül egyharmada került, nagyon rossz állapotban, mindenféle kontextus nélkül, gyakorlatilag beazonosíthatatlanul.

A paraszti használati eszközökkel, kisiparosszerszámokkal együtt „vándorolt” a kelengyeláda is, amely hatalmas méretével, szenteket ábrázoló reneszánsz intarziáival furcsán, idegenül hatott a többi tárgy között. Mindössze annyit tudunk róla – ezt is csak a szerencsének köszönhetően⁹ –, hogy a Nagyatádtól körülbelül húsz kilométerre lévő Kaszópusztáról került a kollégiumi gyűjteménybe, egy odaválói erdész családjának ajándékeként.

A történeti kontextus

A kelengyeláda múzeumba kerülése előtti, több évszázadra visszanyúló élettörténete csak hiányosan és mozaikszerűen tárható fel, több idősík azonban világosan megkülönböztethető benne. A művészettörténeti elemzés és a restaurátori feltárás a tárgy életének két (korai) szakaszát tudta elkülöníteni. Keletkezését (a készítés technikája, a tárgy formája, szerkezete, díszítőmotívumai alapján) a 17. század első felére datálják: ebből az időből származik maga a ládatest és a homlokzatán látható késő reneszánsz stílusú intarziadíszítés. A bútor szerkezete, formái a 17. században Észak-Magyarországon készült ládákkal mutatnak rokonságot, ám egyéb történeti források hiányában a készítés helye pontosan nem lokalizálható. A készíttető kiléte sem deríthető már ki, annyi bizonyos, hogy katolikus nemesi, főúri használatra készült, és funkcióját tekintve kelengyeláda volt. (Fölmerült az egyházi használat lehetősége is, ám az előlap ábrázolásai a kelengyeláda-szerepet erősítik.)

A láda történetének második korszaka a 19. század második felére tehető, amikor

jelentősen felújították, és átalakították a kor divatjának, valamint az új tulajdonos igényeinek megfelelően.¹⁰ A funkció azonban nem változott: továbbra is kelengyeládának használták, ami a bútornak a társadalmi életben betöltött egykori jelentőségére utal. A láda tehát azoknak a több nemzedéket kiszolgáló tárgyi javaknak a típusába tartozik, melyek „elsősorban a társadalmi folytonosság hordozói, létüket abból nyerik, hogy tudatosan hosszú időre készülnek”.

A kelengyeláda 20. századi történetéhez az etnográfiai terepkutatás módszereivel valamivel közelebb lehetett jutni, és – még ha mozaikszerűen is – sikerült feltárni a tárgy tér- és időbeli, valamint használói – társadalmi kontextusát. Az írásos és szóbeli források alapján e 20. századi történet is több időszakaszra bontható. A század első felében a láda a Hohenlohe hercegi család tulajdonaként került Kaszópusztára, ahol a vadászházban tárolóbútorként (tehát már nem az eredeti funkciójának megfelelően, de még ahhoz közeli szerepkörben) használták. A második világháborút követő történelmi változások a láda életében is döntő fordulatot hoztak: végleg kikerült az eredeti (főúri) használói körből, és funkciója is végérvényesen megváltozott. A kollégiumi gyűjteménybe kerüléséig nincs róla pontosabb információ: a Hohenlohe család tagjai elköltöztek Magyarországról, ingóságukat széthordták vagy államosították. Az bizonyos, hogy a láda valamelyik kaszói család birtokában maradt, hiszen onnan hozták be az 1970-es évek elején Nagyatádra. 1996-ban került végül a Városi Múzeum gyűjteményébe, s ezzel életrajzának egy teljesen új fázisa kezdődött: múzeumi műtárggyá és egyúttal – a múzeumi feldolgozó munka révén – történeti jellegű forrássá vált.

A láda történeti kontextusának különböző rétegei a Kaszóról szóló helytörténeti krónikákból, valamint a kaszóiakkal folytatott beszélgetésekből¹¹ bontakoztak ki. A források adatai több helyen is egymásnak ellentmondóak, sőt kifejezetten egymással vitatkozóak voltak. Érvényesnek tűnik Keszeg Vilmos megállapítása, miszerint a helyi emlékezet, a lokális történelem olyan „dinamikus küzdőtér”, amelynek keretein belül folyamatos interakciók zajlanak az egymással egyet nem értő emberek között, és ezen interakciók eredményeként alakul ki egyfajta közös tudás a saját történelemről.¹² Ezek a néhol egymást kiegészítő, máskor viszont elszigetelten maradó történetek, különböző emlékezet-mozaikok alkotják a kelengyeláda történeti-társadalmi kontextusának kereteit.

Kaszó történetét két munka dolgozza fel. A krónikák szerzői a település történetének feldolgozásában elsősorban a helybeliek emlékezetére támaszkodtak, és csak elvétve használtak egyéb – például levéltári – forrásokat (amik egyébként sem túl nagy számban maradtak fenn erre az időszakra vonatkozóan). Így a Hohenlohe családról és ezzel összefüggésben a kaszói birtok létrehozásáról szóló (helyi) történet először a kaszóiak személyes emlékein átszűrve, majd – egy következő szinten – a krónikaszerzők saját gondolatmenetének szerkezetébe illesztve alakul ki és szilárdul meg, a lokális történelem egyik narratívájaként. Ezért szükséges röviden kitérni ezen írások keletkezésének történelmi, társadalmi körülményeire, és rekonstruálni szerzőik elbeszélői pozícióját és közlési szándékát.

Az 1978-ban készült és csak kézirat formában hozzáférhető munka szerzője, Szukup Ervin évtizedeken keresztül erdészként dolgozott a gazdaságban, és a lakóhelyét szerető, annak múltja iránt érdeklődő lokálpatrióta emberként, mondhatni benső indítatásból áldozott időt, munkát Kaszó történetének megírására. *A kaszói erdészet története* pályamunkának készült,¹³ és alig néhány példány van belőle, melyeket a szeren-

csés tulajdonosok féltett kincsként őriznek. Szoukup Ervin munkájának motivációja voltaképpen ugyanaz volt, mint a dolgozat első részében bemutatott kollégiumi tárgygyűjtésnek: a múlt még fellelhető emlékeinek – ezúttal írott formában való – megmentése.

„Így tehát az elmúlt hetven év krónikája, amely felöleli az erdészet történetét, szinte az utolsó órában készült el, mert ha az elődök már kihalnak, már végképp senki sem fog emlékezni erre az időre, amely végül maga alá temeti a múltnak emlékét is” – fogalmaz dolgozata bevezetőjében (Szoukup 1978:2). A másik munka – *Kaszó 600 éve tényekben, anekdotákban és képekben* – szerzője, Nagy Jenő a megyei napilap helyi tudósítója, újságíró volt, és könyvébe szinte teljes egészében (kisebb-nagyobb kiegészítésekkel és javításokkal) beledolgozta Szoukup Ervin írását. Ő hivatalos felkérésre, az erdőgazdaság megrendelésére írta könyvét, amely 2004-ben jelent meg (Kaszó esetében a falu és az erdőgazdaság története teljesen egybefonódik). A falu történetének jelentős eseménye, önállóvá válása (1994-ben) volt a monográfia megjelentetésének apropója. Ez a fontos esemény jó alkalmat kínált a múlttal való számvetésre, a község történetének összefoglalására és igényes kiadványban való megjelentetésére. Az ügy jelentőségét hangsúlyozták a megrendelők azzal is, hogy a könyv megírására külső, hivatásos szakembert kértek fel.¹⁴ Ez voltaképpen a lokális történelem nyilvános, rituális helyzetben történő újrászervezéseként, kiegészítéseként értelmezhető.

„Az ekkor elkészült és bemutatott narratívumok hivatottak tudósítani és tárolni egyének emlékét, életük egy sorsdöntő fordulatát, az egyének, generációk és nemzetiségek közötti viszonyokat” – írja Keszeg Vilmos (2002:25).

Mindkét krónikában kiemelkedő szerepet tulajdonítanak az uradalmat létrehozó, azt felvirágoztató, felső-sziléziai származású Hohenlohe hercegnek. A szövegek alapján a birtokalapítást és a herceg személyét is egyfajta „legenda” övezte a helyi emlékezetben.¹⁵ E szerint Hohenlohe Oehringen Kraft Keresztély (1848–1926) vadászszervezője révén került e gazdag szarvasállományáról híres vidékre: az 1900-as évek elején részt vett egy környékbeli vadászon, s „egy olyan csodaszarvast lőtt, amely minden vadász álmai között szerepel” (Nagy J. – Nagy E. D. 2004:28–29).¹⁶ Ekkor határozta el, hogy megvásárolja ezt a területet. Az 1910-es évek elején vette meg Kaszópusztát az esztergomi főkáptalantól, majd az uradalmat további földvásárlásokkal egészítette ki.¹⁷ Így alakult ki a 18 ezer katasztrális holdas nagybirtok, amelynek legnagyobb része erdő volt, és az ott folyó gazdálkodást kizárólag a vadászatnak és a vadgazdaságnak rendelte alá.

Az uradalom eredettörténetéhez kapcsolódik sok (ma is Kaszóban élő) család története. A herceg ugyanis új birtokára Javorináról hozott magával szakembereket: vadász mestereket, erdészeket, vadőröket, sőt a főkönyvelőt és a parádés kocsi is, német és szlovák anyanyelvű férfiakat, akik magukkal hozták családjukat, és letelepedtek Kaszópusztán.¹⁸ Ma már e családok harmadik, negyedik generációja él a településen, és közülük többen is az erdészetben dolgoznak.

A herceg az uradalom megszervezését követően azonnal nagy építkezésekbe kezdett. Tátrai vörösfenyőből hamarosan felépült a vadász kastély, az alkalmazottak számára szolgálati lakások, kiépítették a vízvezetékrendszert, a közvilágítást és a helybeli telefonhálózatot.

„Kaszónak előbb volt közvilágítása, mint Somogyszobnak vagy Nagyatádnak. [A

herceg] olyan európai kultúrát teremtett az erdő közepén, amelyről sok helyen álmodni sem mertek” – összegzi az eredményeket nem kis büszkeséggel az egyik krónika (Nagy J. – Nagy E. D. 2004:40).

A vadászkastély néhány hónappal a herceg halála után, 1927 februárjában leégett. Az eseményről egy korabeli újságban is beszámoltak, s a cikkben röviden szó esett a berendezés sorsáról is:

„A tető egyszerre lángokban állt s a kertvadásznak mégis sikerült a herceg értékes fegyvereit a padlásról kimenekíteni, de többé bemenni nem lehetett. A régi, illetve eredeti kastélyberendezésnek nagy részét azonban sikerült hősi elszántsággal kimenekíteni.”¹⁹

A birtokot Hohenlohe Keresztély halála után unokaöccse, Ágost herceg örökölte, aki az 1930-as évek közepén egy új vadászházat építtetett (az épület ma is áll, étterem és szálloda működik benne), családjával azonban csupán a vadászati szezonidőket töltötte itt az 1940-es évek közepéig.

E fenti történetekből nem rekonstruálható tehát pontról pontra a kelengyeláda története, kirajzolódik viszont annak kulturális-társadalmi-használati kontextusa. Tulajdonosa a Hohenlohe család, egy német származású, nagy múltú főúri familia volt, melynek a 19. században és a 20. század első felében jelentős birtokai voltak az Osztrák–Magyar Monarchia, majd Magyarország területén. Ők hozták magukkal a több száz éves bútort Kaszópusztára, amit itt már nem eredeti funkciójának és rangjának megfelelően használtak ugyan, ám a család múltjában játszott szerepe és/vagy esztétikai értékei, értékes műkincs volta miatt ragaszkodtak hozzá, s divatja múltával a kevésbé jelentős vadászházba hozták.

Szóbeli források – személyes történetek

A helytörténeti munkákban olvasható történetet árnyalják és gazdagítják a szóban elmondott történetek. A láda múltja után „nyomozva” főként olyan régi kaszói családokkal kerültem kapcsolatba, akiknek elődei az uradalom létrehozásakor, Javorinából kerültek ide. Az alábbiakban három történetet ismertetek, melyek szereplői különböző okok miatt tartották fontosnak, hogy a múzeumi nyilvánosság által kiemelt szerepbe került kaszói származású tárgy kapcsán bejöjjenek a múzeumba, elmondják emlékeiket, segítsék a kutatómunkát és – szándékaik szerint – az arra vonatkozó hiteles történet megalkotását. Mindegyik esetben megragadható, sőt elsődlegesnek mondható az érzelmi motiváció: a szülőhely múltja és a családtörténet iránti érdeklődés, az erős emocionális kötődés, továbbá az emlékezés és az emlékeztetés fontossága.

Wittlinger Zoltántól²⁰ kapta meg a múzeum (csak másolásra!) Szoukup Ervin írását, amelyben a szerző sokat hivatkozik Wittlinger Edére, a javorinai származású uradalmi könyvelőre, Zoltán nagypjára. Az írás a családi emlékezet (és büszkeség) fontos forrása, nagy becsben őrzik otthon. Szlovákiai rokonságuk révén hozzájutottak egy 2006-ban megjelent újságcikkhez, amely Hohenlohe herceg javorinai vadászkastélyáról szól. A cikket lefordították, lefénymásolták, és szintén behozták a múzeumba. Nem személyes emlékeik felelevenítésével, hanem a családi irategyüttesben és emlékezetben felhalmozott ismeretek átadásával igyekeztek segíteni a kutatómunkát, hogy minél

„kerekebb és hitelesebb” történet alakuljon ki – a láda kapcsán, „ürügyn” – Kaszó és a család múltját illetően. Wittlinger Zoltán régóta gyűjti, rendszerezi, manapság pedig már digitalizálja is a család történetére vonatkozó emlékeket: dokumentumokat, fényképeket, valamint minden egyéb, Kaszóhoz, Javorinához, sőt a Hohenlohe családhoz kapcsolódó írást is. Érdeklődése és egyre halmozódó ismeretei révén az ő szerepe lett a család múltjára vonatkozó iratok és egyéb források összegyűjtése, rendszerezése és gyarapítása, voltaképpen ő a családi emlékezet őrzője.

Az ő segítségével jutottam el Plucszinszki Józsefhez is, aki – szerinte – még „a legtöbbet tudhatja” Kaszó múltjáról és a Hohenlohe családról. Plucszinszki József már régóta nem Kaszóban él, de szülőhelyéhez máig nagyon eleven és mély érzelmi szálak fűzik, szívesen és sokat mesél róla.²¹ A múzeumba is kifejezetten a láda miatt jött el, s a régóta elveszettnek hitt bútordarab sok-sok régi, a Hohenlohe családhoz és Kaszóhoz fűződő emléket elevenített föl benne. Az élmény hatására még azt is elhatározta, hogy megírja a Hohenlohe család kaszói történetét, mert úgy gondolja, sokan, sok mindent írtak, meséltek róluk, ám ezekben „sok a tévedés, a félremagyarázás”, hiszen az elbeszélők nem ismerhették a családot olyan közvetlen közelről, mint ő. Beszélgetésünk során többször is megígértette velem, hogy a kiállításban, a ládára vonatkozó szövegben kijavítom a hibákat, és keserűen beszélt arról, hogy Nagy Jenő könyvében milyen „sok a hiba, a felületes és pontatlan” információ. Önmagára osztott szerepe szerint ő a „tökéletes emlékező” (Kovács 2006:25), aki pontosan emlékszik mindenre.

Beszélgetőpartnereim közül ő volt az egyetlen, akinek személyes emlékei voltak a kelengyeláddával kapcsolatban. Elmondta, hogy a második világháború alatt néhány évig August herceg felesége és gyermekei Kaszóban éltek, ő pedig inasként szolgált a vadászházban (a mai napig tartja a kapcsolatot a család tagjaival). Emlékei szerint a láda a dolgozószobában állt, és a kerti bútorra való ülőpárnákat tartották benne. Szerinte eredetileg nem tartozott a leégett kastély berendezéséhez, mert – az ő gyermekkori emlékei és szülei elmondása alapján – az olyan gyorsan égett le, hogy semmiképpen sem lehetett volna ilyen nagyméretű bútorokat kimenekíteni. Úgy gondolja, hogy a ládát már August hercegek hozták az új vadászház berendezéséhez, ám azt, hogy az régi családi darab lehetett-e, vagy valahol vásárolták, nem tudja. Emlékszik viszont még három „nagyon régi szekrényre”, amelyek szintén a kastély berendezéséhez tartoztak.²² Mosolyogva mesélte, hogy „a pusztai asszonyok csodálkoztak is, hogy ilyen régi bútorokkal rendezik be az új vadászlakot”.

A harmadik történet főszereplője egészen más szálon kapcsolódik Kaszóhoz és a ládához. T. J., az erdőgazdaság igazgatója nem családtörténetén vagy személyes emlékein keresztül, hanem munkája, illetve munkahelye révén kötődik a településhez, jól ismeri azonban múltját, hagyományait, és fontosnak tartja azok feltárását és bemutatását is. Egyrészt azért, mert jó alapot teremthetnek a helyi közösség (újra)szervezéséhez, másrészt pedig e hagyományok hasznos elemei lehetnek egy üzleti célú Kaszó-kép kialakításának, az erdőgazdaság külvilág felé való reprezentációjának. Szándékait, elképzeléseit jól mutatja, hogy 2004-ben ő szorgalmazta Nagy Jenő kéziratának felelevenítését, majd a könyv megjelentetését is, amelyben a szerző „megörökítette az akkori nemzedék utolsó hiteles elbeszéléseit, anekdotáit”.²³

T. J. tavaly nyáron, még a bemutató előtt látta a kelengyeládat a múzeumban, és – jól ismerve a település történetét – rögtön felmérte annak helytörténeti jelentőségét:

mintegy a helyi krónikákban és a lokális emlékezetben szereplő történet „megtestesülését”, tárgyiasult igazolását látta benne. Így történt, hogy a Honvédelmi Minisztérium kezelésében álló erdőgazdaságok vezetői számára szervezett találkozóknak egyik fontos programpontja lett a „kaszói láda megtekintése a Városi Múzeumban”. Ebben a kontextusban a tárgy szerepe az volt, hogy Kaszó gazdag múltját, értékes hagyományait reprezentálja a rangos vendégek felé (amit a láda esztétikai értékei, különlegessége, egykori főúri használata, valamint múzeumi bemutatása csak még inkább aláhúztak).

T. J. szintén próbált segíteni a ládára vonatkozó információk bővítésében: több kaszói kiadványt hozott a múzeumba, valamint egy régi kaszói képeslapról készült nagyítást, amin Hohenlohe herceg vadászkastélya látható. Ígérte, hogy beszél a régi kaszói családok képviselőivel, megpróbál fényképeket és egyéb dokumentumokat kérni tőlük, ezekkel is gyarapítva a múzeum Kaszóra vonatkozó anyagát.

Tárgy- és helytörténet, valamint a múzeum kontextusa

Sikerült tehát utólag kideríteni egy minden pontosabb információ nélkül gyűjteménybe került tárgy múzeumi és történeti kontextusának egy rétegét. Tudjuk, hol és kik használták, s azt is, hogy mikor. A tárgy múltja után „nyomozva” a helyi történelemre vonatkozó írásos és szóbeli források segítségével belepillantottunk egy kis település 20. századi történetébe, és láttuk, hogyan fonódik ebben össze a helynek, a birtokalapító családnak és a helyi társadalomnak a története. A forrásokat elemezve érzékelhetővé vált egy kis település helyi emlékezete szerveződésének, alakulásának belső dinamikája is. A láda története ugyanakkor a múzeum és a múzeumi terep, vagyis a helyi történelem feldolgozásának és bemutatásának „hivatalos” intézménye, valamint az általa kutatott hely közötti kapcsolatról is szól, és a múzeumi munka önreflexív átgondolására készlet.

JEGYZETEK

1. A tárgy különlegessége jó „ajánlólevélnek” bizonyult egyébként akkor is, amikor megyei és városi forrásokra pályáztunk, hogy az ünnepség megszervezésének és a kelengyeládat bemutató leporellónak a költségeit fedezni tudjuk.
2. A restaurálás ténye önmagában is jelentős és ünneplésre méltó volt, hiszen a kelengyeláda felújítására nyert pályázati támogatás a múzeum eddigi történetének legnagyobb összegű szubvenciója volt.
3. A műtárgyat Kutas Eszter részletesen bemutatja a restaurálásról szóló cikkében (Kutas 2007).
4. A láda bemutatója 2006. június 26-án volt.
5. A gyűjtemények történetéről rövid összefoglalók olvashatók a Somogy Megyei Múzeumi Tájékoztató 2002. évi 3. füzetében.
6. A kollégium 1968-ban készült el, s két évtizeden keresztül Horváth István volt az igazgatója. A „padlasmúzeum” létrehozása az ő kezdeményezésére történt.
7. Somogy Néplap, 1971. március 10.
8. Nagyatádnak két jelentős középiskolája volt (és van): az Ady Endre Gimnázium a hetvenes évek-

ben működött a legnagyobb diáklétszámmal. Az általános gimnáziumi osztályok mellett 1973-ban egészségügyi szakképzést is indítottak, amelynek földrajzilag rendkívül tág volt a beiskolázási körzete. Az 1968-tól működő szakmunkásképző iskolába is szinte egész Somogyból érkeztek diákok.

9. A múzeum első dolgozója ugyanis Horváth Istvánné volt, aki addig könyvtárosként a helytörténeti anyagot gondozta a Városi Könyvtárban. Ő – férje révén – sokat tudott a kollégiumi gyűjteményről, és emlékezett a láda kaszói származására.
10. Minderről részletesen ír Kutas Eszter a tanulmány második felében.
11. Beszélgetőpartnerek: Plucsinszki József, Tamás János, özv. Wittlinger Edéné, Wittlinger Zoltán.
12. Keszeg Vilmos a 2006/2007-es tanév második szemeszterében *A történetmondás antropológiája*, valamint *A lokális emlékezet forrásai* címen tartott kurzust a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékén (az EU 6-os keretprogram *Marie Curie Host Fellowships for the Transfer of Knowledge: A magyar néprajztól az európai etnológiáig, szociál- és kulturális antropológiáig* című program keretében). Dolgozatom gondolatmenete sokat köszönhet ezen előadások tanulságainak.
13. Az írás az Országos Erdészeti Egyesület erdészettörténeti szakosztályának pályázatán második díjat nyert (Nagy J. – Nagy E. D. 2004:47).
14. A könyv kései megjelenésével kapcsolatban a fülszövegben az alábbiak olvashatók: „A kézirat 1998-ban készült el, ám asztalfiókba került, majd nyoma veszett.” 2000-ben Nagy Jenő hirtelen meghalt, s végül lánya, Nagy Eszter Dóra dolgozta át és rendezte sajtó alá a kéziratot.
15. A legendaképzés összefügghet azzal a folyamattal, melyről Losonczy Ágnes az alábbiakat állapítja meg: „Bonyolult társadalom-lélektani effektus, amikor a távol levő »igazi úr« az emlékekben a »nép atyjává« válik [...]” (Losonczy évszám:oldalszám).
16. Szoukup Ervin így fogalmaz: „A kimondottan nagyvadas terület gazdag szarvasállománya lázba hozta a szenvedélyesen vadászó herceget, és miután lőtt egy 20-as kapcsos szarvasbikát, elhatározta, hogy a területet megvásárolja magánbirtokként.” (Szoukup 1978:8.)
17. A hercegnek nem ez volt az egyetlen birtoka az Osztrák–Magyar Monarchia területén. Voltak még nagybirtokai Szepes, Pozsony és Zemplén vármegyében is, a birtokközpont a lengyel határ mellett fekvő Javorinán, a Magas-Tátrában volt. A javorinai negyvenezer holdas területet 1879-ben vásárolta meg, szintén vadászati célokra. A birtokon mintavadaskertet létesített, amely az 1949-ben alakult Tátrai Nemzeti Park alapja (vö. Glatz, főszerk. 2000:236).
18. Elsősorban az Andel, Klein, Kőnig, Pitonyák, Plucsinszki, Wittlinger családookról van szó.
19. Új-Somogy, 1927. február 19., idézi Nagy J. – Nagy E. D. 2004:43.
20. Ifjabb Wittlinger Zoltán a láda múltja utáni kutatás idején még munkatársunk volt, és rajta keresztül kerültem kapcsolatba a családjával.
21. Plucsinszki József szülei szintén Javorinából költöztek Kaszóba, édesapja Hohenlohe herceg parádés kocsisa volt; maga már itt született 1924-ben. Sok fényképet, dokumentumot őriz erre az időre vonatkozóan. Az 1990-es években kárpótlási ügyekben ő próbált segíteni a Hohenlohe leszármazottaknak.
22. Idén tavasszal, egy Lábodon (Nagyatádtól nyolc kilométerre fekvő község), egy készülő vadászati témájú kiállításon láttam egy nagyméretű, faragott szekrényt, amelyről azt állították, hogy Kaszóból, a Hohenlohe-vadászházból került ide.
23. Részlet a könyv fülszövegéből; Nagy J. – Nagy E. D. 2004.

IRODALOM

BAUSINGER, HERMANN

2005 A tárgy és a jelentése. *In* Jelentésteli tárgyak. Fejős Zoltán – Frazon Zsófia, szerk. 9–17. Budapest: Néprajzi Múzeum. /MaDok-füzetek, 3./

FORRAI MÁRTA, SZERK.

2002 Somogy Megyei Múzeumi Tájékoztató 3.

GLATZ FERENC, FŐSZERK.

2000 Magyar nagylexikon. 10. Budapest: Magyar Nagylexikon Kiadó.

KOVÁCS ÉVA

2006 A bárány, a bálna és a baba. A társadalmi emlékezet fatal errorjai. *In* Az emlékezet konstrukciói. Példák a 19–20. századi magyar és közép-európai történelemből. Czoch Gábor – Fedinec Csilla, szerk. 19–34. Budapest: Teleki László Alapítvány.

KUTAS ESZTER

2007 A Nagyatádi Városi Múzeum késő reneszánsz ládájának helyreállítása. *Magyar Múzeumok* 13(3):45–49;borító 3.

LOSONCZI ÁGNES

1977 Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben. Budapest: Gondolat.

NAGY JENŐ – NAGY ESZTER DÓRA

2004 Kaszó 600 éve tényekben, anekdotákban és képekben... Kaszó: HM Kaszó Erdőgazdaság Rt.

SZOUKUP ERVIN

1978 A kaszói erdészet története. Kézirat.

GYÖNGYI HAUPTMAN

The museum and historic context of a bride's chest from the 17th century

What kind of opportunity do we have for a reconstruction of life history when we are facing an object which found its way into the museum's storage by pure chance and to which no information is attached? Which results might we hope to gain in such a case? This essay attempts to answer these questions with the help of a single artefact, a bride's chest. It was designed in the 17th century and has been restored recently. It has an excellent aesthetic quality but at the same time it is lacking any historic and social context. During the work the inquiry on these levels of historic information and social meanings is shown. On the basis of this step-by-step micro-research we can also gain a look at the 20th century history of a small settlement. Analysing the available sources, the dynamics of the settlement's local memory and inner process became to be sensed. The history of the chest forces us at the same time to debunk the relationship between the museum and the locality as the subject and object of the inquiry

MÉSZÁROS CSABA

Posztszocializmus és posztkolonializmus: Szibéria megértésének keretei Európában

A tanulmány az észti antropológus, Aimar Ventsel 2005-ben megjelent kötetén keresztül világítja meg a mai nyugat-európai Szibéria-kutatások legújabb eredményeit és módszereit. A Hallei Max Planck Institut Szibéria kutatócsoportja – amely műhelyhez Aimar Ventsel is kötődik – a posztszocializmus-kutatásokba tagozódik be. Kérdésfelvetéseivel az észti szerző egyrészt a tulajdonnal kapcsolatos posztszocialista gondolkodásmód sajátosságait igyekszik megragadni, másrészt anyagát egy eurázsiai összehasonlító keretben próbálja elhelyezni. Ventsel kutatói szemléletének sarokköveit azonban nemcsak ez a két gondolat adja, hanem a vadászok és pásztorok ökológiájának vizsgálata, illetőleg az orosz állam kisközösségeiben (*islands of state*) való működésének tanulmányozása révén felhalmozódott antropológiai tapasztalatok.

A szaha¹ pszichedelikus, sámánisztikus rockzene képviselői (Cholbon, Choroon, Stepanida Borissova és mások) újszerű, hitelesnek tűnő hangzásuk miatt meglepően kiterjedt ismertségnek és nagy népszerűségnek örvendtek a nyugat-európai alternatív zenei életben az 1990-es évek elején. Ma már a szaha rockzene és a „saharoga” stílus népszerűsége meg sem közelíti tíz-tizenöt évvel ezelőtti tetőpontját, de a stílus képviselői még mindig gyakran tűnnek fel különféle európai fesztiválok porondjain. 2003-ban Jakutskban én is éppen azon dolgoztam, hogy egy szaha „sámánrock”-együttes, a Chysskyrai magyarországi turnéját megszervezzem. Valentina Romanova – aki végül is részt vett a győri Mediawave fesztiválon – volt a kiszemeltem. Amikor több találkozás és beszélgetés során kiderült, hogy valójában nem kifejezetten koncertszervezőként, hanem antropológusként töltöm napjaimat Jakutiában, Valentina megjegyezte, hogy egy másik, észti antropológus ismerőse is volt Jakutskban, Aimar Ventsel. Azért találkoztak, mert Ventsel hagyományos antropológiai terepmunkája mellett Jakutskban is hosszú időt töltött az ottani könnyűzenei élet működését vizsgálva.² Később együtt utaztak Valentina szülőfalujába, Myndaghaiba, Közép-Jakutiába, az Amma folyó mellé.³ Valentina egy dolgot emelt ki Aimar Ventsellel kapcsolatban: milyen hamar és jól összebarátkozott édesapjával, annak ellenére, hogy szinte csak oroszul beszéltek egymással. Ez az utazás Aimar Ventsel terepmunkáját követően, nyáron esett meg. Valentina szerint azért is érthette meg Aimar Ventsel olyan jól a helyi embereket, mivel ő is a Szovjetunió szülötte volt, így ismerte annak működését. Több év távlatából, Ventsel 2005-ben megjelent *Reindeer, Rodina and Reciprocity. Kinship and Property Relations in a Siberian Village* című könyvét (Ventsel 2005) olvasva sokszor eszembe jutottak az énekesnő megjegyzései, hiszen a szerző érdeklődésének sajátos

2007 10 (2):259–273.

Tábla

vonásai párhuzamba állíthatók e múltbéli beszélgetésről adott jellemzéssel. A sokszínű érdeklődés, a helyzetleírások emberközelisége, empátiája, illetve a közvetítő nyelv használatának köszönhető kognitív távolság egyszerre hagyja lenyomatát a kész munkán. E sajátosságaival Aimar Ventsel monográfiája azon nyugat-európai Szibéria-kutatások sorába illeszkedik, amelyek a mai szibirisztika korántsem hagyományos műhelyeit (Aberdeen, Cambridge, Halle, Párizs) jellemzik az utóbbi öt évben.

Eurázsia, posztszocializmus, ökológia és az orosz állam

A nemzetközi Szibéria-kutatások egészen a szovjet rendszer utolsó évtizedéig valósággal szomjazták a hosszas terepmunkákat, ami egyaránt igaz a szovjetunióbeli kutatókra és a külföldi néprajzosokra, antropológusokra.⁴ A terepre jutás valamelyest könnyebbé vált a hetvenes évek legvégétől, és a nyugati antropológia mára rangidős képviselői végre kivitelezhették első terepmunkáikat Szibériában. A terepmunkák legkorábbi hullámát olyan kutatások képviselik, mint Caroline Humphrey burjátiai kolhozleírása, Marjorie Balzer Mandelstam elemzése a hanti és a szaha identitásról, vagy Roberte Hamayon sámánizmusvizsgálatai. A szibériai terepmunkák száma a kilencvenes évekre már jelentősen megnőtt, és mára Európa-szerte dolgoznak olyan hosszú terepmunkákkal rendelkező kutatók, akik Szibériára fókuszálják figyelmüket. E sokrétű kutatási palettán a Szibéria-kutatások egyes jelentős tudományos műhelyei (éppen aktuális tudományos céljainknak megfelelően) egy-egy megközelítésmód, problémacsoport tárgyalását tűzik ki célul. Párizsban a szibériai népek szellemi életének sokrétű vizsgálata tűnik jelentősebbnek, míg Aberdeenben – Tim Ingold hatására – az ökológiai és gazdálkodási kérdések elemzése hangsúlyosabb.

Halléban – amely műhelyhez Aimar Ventsel is kötődik – mindezekkel szemben a Szibéria-kutatások gondolati keretét a posztszocializmus-kutatások adják, annak köszönhetően, hogy Chris Hann a vezetője a Max Planck Szociálintropológiai Kutatóintézet Posztszocialista Eurázsia kutatóosztályának, amelyhez – részben – az intézetben működő Szibéria-kutató csoport is tartozott. Aimar Ventsel jakutiai kutatásait e 2000 és 2002 közt fennálló csoport keretei között végezte, amely csoport egyben a „Property Relations” kutatási program része is volt. E kutatási program kérdésvetése két fő gondolat mentén rendeződtek. A kutatócsoport elsőként a magántulajdon helyzetének és szerepének vizsgálatát tűzte ki célul egy olyan posztszocialista közegben, amelyben a szocializmus munkaszervezésének és tulajdonfelfogásának hatása még jól tetten érhető a mindennapokban. Ennek megfelelően a programban részt vevő kutatók a magántulajdonról való gondolkodás változásainak nehézségeire, valamint e változás társadalmi hátterére igyekeztek koncentrálni a posztszocialista államok politikai, bürokratikus közegében. (Hann 2000:1–12) Ezzel párhuzamosan – és az antropológiai összehasonlító gondolkodás hagyományával szemben – Európa és Ázsia helyett Eurázsia fogalmi keretében igyekeztek feltérképezni a bekövetkező változásokat, illetve kísérelték meg összevetni az egymással párhuzamba állítható gyűjtési eredményeket. (Hann 2003:2–3) A kutatás keretének kijelölése természetesen az összehasonlító és az általánosító szemlélet előtérbe helyezését és egyben rehabilitálását is jelentette, hiszen Jack Goody házasságról és rokoni csoportokról írott munkáit leszá-

mítva alig akadnak a nemzetközi szociálintropológiában olyan jelentős kutatási tervek és eredmények, amelyek Eurázsia egészére vonatkoznak.⁵

Aimar Ventsel könyvében – a fenti célkitűzéssel összhangban – mindkét kutatási igény jelentkezik. Kérdésvetéseivel a szerző egyrészt a tulajdonnal kapcsolatos poszt-szocialista gondolkodásmód sajátosságait igyekszik megragadni, másrészt anyagát gyakran veti össze más területekről ismert kutatások eredményeivel, Lengyelországtól egészen Kínáig. A szerző kutatói szemléletének sarokköveit azonban nemcsak ez a két gondolat adja, hanem annak a két (Caroline Humphrey irányítása mellett megvalósuló) kutatási projektnek a tanulságai is, amelyeket evenkik közt folytatott David G. Anderson és Nikolai Ssorin-Chaikov, és amelyek eredményei egymást követve jelentek meg 2002-ben és 2003-ban.⁶ David G. Anderson ökológiai és területfelosztási, valamint vadászterület-felhasználási megfigyelései tettek nagy hatást Ventsel könyvére, Ssorin-Chaikovnak pedig a szovjet, majd a föderatív orosz állam evenki kisközösségben való működésének hétköznapijairól szóló leírása hagyott nyomot a kötet lapjain. E két kutatás azoknak a Szibériáról megjelent munkáknak a prototípusát képviseli, amelyek – talán Párizst leszámítva – az európai és amerikai szociálintropológiai kutatásokat jellemzik. Ezen munkák sorába illeszkedik Aimar Ventsel könyve is, mindazokkal az elméleti megfontolásokkal felvértezve, amelyek a szocializmus- és poszt-szocializmus-kutatások (Verdery, Bloch) során, az eurázsiai keretekben való gondolkodás (Goody, Hann) eredményeképpen, a vadászok és a pásztorok ökológiájának vizsgálatából fakadóan (Ingold, Sneath), illetőleg az orosz állam működésének (Pika, Slezkine, Forsyth) tanulmányozása révén halmozódtak fel a kilencvenes évek közepére az európai antropológiai gondolkodásban.

Nem lehet elhallgatni azonban azt sem, hogy e szilárd elméleti alapok ellenére az utóbbi időben megjelent szibirisztikai kötetek nehézségekkel is küzdenek, amelyek a jelen kötetben is jelentkezők. Így például a kutatások többségének esetében az anyagok gyűjtése és megértése döntően orosz közvetítőnyelven történik. Ez mind a terepen, mind a feldolgozás során óhatatlanul eltávolítja a kutatókat tárgyuk bizonyos aspektusainak megértésétől. Aimar Ventsel terepmunkája is jobbra oroszul zajlott egy olyan közegben, ahol az orosz a lakosság többségének csupán második nyelve volt. Ennek megfelelően a kötetben közölt párbeszédék mind oroszul szerepelnek. A társadalmi gyakorlat (a megfigyeléssel szerezhető adatok) túlsúlya a rá vonatkozó émius értékelések (szóbeli és írott narratívák, melyek a közösségen belül aktiválódnak) rovására sokszor már-már nyomasztó, és az olvasó ennek hatására azt érzi, hogy a bemutatni kívánt közösség tagjai igen távolra kerülnek tőle, és csak a kutató narratíváján keresztül tud hozzájuk férni. Gyakran felemásra sikerül a kisebbségi helyzetben lévő csoportok, azaz a szibériai népek identitásának és nemzettudatának bemutatása is, mivel ezekben a munkákban az etnikus problémákat jellemzően felülről lefelé, az orosz állam szerepét és a rá adott bennszülött *válasz* természetét taglalva értelmezik. Ez különösen a nagyobb népek és köztársaságok (Jakutia, Burjátia, Tuva) esetén problematikus eljárás, ahol a helyi etnikus gondolkodásnak saját, az orosz iniciatívától független, belső élete van.

A terepmunka és a terep sajátosságai

Aimar Ventsel terepmunkájának színhelye Jakutia néprajzilag kevésbé kutatott, legészakkeletibb megyéje, Anaabyr. A területről szóló szakirodalom ötoldalnyi szemléje így azután nemcsak bőséges, de már át is nyúlik más területekre, és olyan munkákat is magában foglal, amelyek nem közvetlenül Anaabyrral foglalkoznak. Valódi néprajzi terepmunkát még kevesebbet lehet ismerni e területről, néhány orosz (Gurvich, Vasiljev) és szaha (Popov) kutatón kívül nem kutatták néprajzosok ezt a vidéket. Külföldi szerzőként és antropológusként pedig kétségtelenül Aimar Ventsel az első, aki hosszabb terepmunkát folytatott a területen. Így igen kevés összehasonlító anyag állt a szerző rendelkezésére, aki ennek megfelelően adatait sokszor a közeli és jobban feltárt Dolgán-Nyenyec, illetve az Evenki Autonóm Területen végzett kutatások eredményeivel veti össze. A terepmunkák kis számával szemben az orosz Szibéria-kutatások irányának megfelelően változatos és viszonylag bőséges, félig feldolgozott statisztikai, népszámlálási és adóösszeírási adatok állnak a kutatók rendelkezésére még erről a területről is. Ennek az anyagnak a többségét a szerző be is dolgozta a kötetbe. Mivel a területről általában igen kevés ismerettel rendelkeznek az olvasók, a könyvben részletesen bemutatásra kerülnek Jakutia és Anaabyr megye éghajlati, természetrajzi viszonyai. Anaabyr megye területén tundra és erdős tundra található, ahol a dolgánok, az evenkik és szahák a cári időszakban halászattal, vadászattal, illetve réntartással foglalkoztak. Ez a helyzet nem változott lényegesen a szovjet időszak alatt sem, csak éppen a termelés a különböző kollektív termelési formák új keretei között szerveződött meg.

Jakutia sajátos képződmény Szibériában, mind közigazgatásilag, mind etnikai viszonyait tekintve. Egyrészt kitűnik a többi közigazgatási egység közül hatalmas kiterjedésével (több mint 3 millió négyzetkilométernyi), másrészt az északi szélességnek azon a fokán, ahol a szahák élnek, az Urálon túli területen Oroszországon belül nincs még egy olyan népes etnikum, mint a övék (több mint 300 000 szaha él ma Oroszországban, túlnyomó többségük Jakutia határain belül). A szahák emellett szibériai viszonylatban erős, tevékeny értelmiséggel, több egyetemmel és főiskolával (ahová többségükben szahák járnak), jelentős könyvkiadással és sajtóval rendelkeznek. Ez annak is köszönhető, hogy Jakutia a területén folyó nyersanyag-kitermelés bevételeinek köszönhetően viszonylag tehető régiója nemcsak Szibériának, hanem egész Oroszországnak is, aminek eredményeképpen képes kulturális és oktatási kiadásait finanszírozni. Fontos tényező Jakutia esetében, hogy a szahákat már a legkorábbi orosz leírások is mint Szibéria legéletrevalóbb népét írták le. Valóban, Szibériában a szaha az egyetlen olyan nép, amely nemcsak településterületét és lélekszámát növelte meg a cári időszakban (ezt megtették a burjátok, a csukcsák és a nyenyecék is), hanem más őshonos népek mellett jelentős betelepülő népséget (oroszokat, tatárokat) is képes volt asszimilálni. Nem is meglepő, hogy a szahák a Szovjetunió felbomlása után – a tyvákkal együtt – előbb fogadták el saját köztársasági alkotmányukat, mint a föderatív orosz (Giuliano 2006:305–306). A szahák identitásának ma is fontos eleme tehát, hogy Szibériában ők a legerősebb, legéletrevalóbb csoport, akik, ha kell, az oroszokkal is versenyre tudnának kelni. Egy jakutiai terepmunka esetében így azután mindig tekintettel kell lenni a Szaha Köztársaság és a többségi szahák politikája által teremtett

környezetre, párhuzamosan azokkal a társadalmi szabályokkal, amelyeket magasabb szinten az orosz állam hoz létre.

Külön bonyolítja a helyzetet Anaabyr megyében az a körülmény is, hogy a terület Jakutiának etnikailag igen vegyes vidéke, hiszen településein szahák, dolgánok, evenkik, evenek és oroszok élnek. Közülük is különösen izgalmas a dolgánok esete; heterogén identitásuknak és származásuknak (szaha, evenki, orosz és szamojéd eredetet feltételezve) külön fejezetet is szentel Aimar Ventsel (234–254).⁷ A dolgánok, miközben a szaha identitás pozitív elemeit magukénak tekintik, saját, helyi dolgán identitással is rendelkeznek, amely talán nemcsak belső igényből jött létre, hanem azon egyszerű tény hatására is, hogy a szahák még ma sem tartják valódi szaháknak azokat a szahául beszélőket, akik evenki módra rénszarvast tartanak, vagy akiknél feltételezhető az evenki ősök megléte. A szahák (és különösen a Jakutia központi területein élő szahák) számára a dolgánok tehát, bár a szaha nyelv egy nyelvjárását beszélik és rendelkeznek szaha ősökkel, sosem lesznek igazi szahák, csak *tongusok*.⁸ Ez a sokszínű identitás és multietnicitás igen speciális közegét adja Ventsel terepmunkájának.

Végezetül a terep, Anaabyr megye sajátos helyzetének még egy vonására kell rámutatnom. Jakutia nyugati megyéiben, délről észak felé haladva egymás után tárt és tár fel gyémántbányákat az ALROSA, a gyémántkitermeléssel foglalkozó, döntően föderatív kézben lévő vállalat. A gyémántbányászat, amely Jakutia bevételeinek tetemes, de az orosz állam bevételeinek sem elhanyagolható részét adja, stratégiai ágazat a térség gazdaságában. Az ALROSA ennek megfelelően Nyugat-Jakutia három megyéjében (Mirnijben, Ölönökben és Anaabyrban) igen nagy befolyásra tett szert. Ez az oroszok által irányított vállalat nemcsak munkásokat telepít le a bányák köré szerveződő településeken, hanem a terület mezőgazdasági termelésének fő felvevőpiaca is. Sok esetben ezen túlmenően szinte állami feladatokat lát el, amikor magára vállalja a légi közlekedés fenntartását, vagy amikor tevélegesen részt vesz a boltok ellátásában. Az ALROSA Jakutia e három nyugati megyéjében megkerülhetetlen tényező, és a réntartók életére is komoly hatással van. Esetenként fontosabb közegét jelenti életüknek, mint Jakutia vagy éppen Oroszország.

Posztszocializmus posztkolonializmus helyett – a leírás

Az elmúlt időszakban elsősorban történészek és mentalitásvizsgálattal foglalkozó szerzők írják le egyre világosabban azt a nehezen kétségbevonható ténytet, hogy a cári Oroszország hasonló időben, okokból és eszközökkel kebelezte be Szibériát, mint ahogyan tették azt azok az európai hatalmak, amelyek gyarmatbirodalmakat építettek ki Afrikában, Ázsiában és máshol.⁹ A kolonializmus kutatásokon alapuló szempontokat is figyelembe véve érdemes értelmezni azokat a törekvéseket, amelyekkel a cári közigazgatás, illetve a szovjet állam kezeli a szibériai őshonos népeket. A kolonializmus- és „first nation”-kutatásokkal szemben, ahol hasonló jellegű kérdések merülnek fel a többségi társadalom és az őshonos lakosság kapcsolatára vonatkozóan, a Szovjetunió esetében a szocializmus időszaka új kihívásokat jelent(hetne) a kutatók számára. S noha a kolonializmusra (és a posztkolonializmusra) vonatkozó szakirodalom használható lenne az orosz és a szovjet állam szibériai szerepének megismerésére, össze-

hasonlításukkal vagy a kérdések fogalmi hátterének megalapozásakor, ettől egyaránt tartózkodik az antropológiai kutatás általában, illetve az itt recenzált munka is.¹⁰ A kolonializmus viszonyai ugyanis a mai Szibéria-kutatások számára véget érnek a szovjet rendszer megszilárdulásával.

Aimar Ventsel kutatói kérdései a következő alapkérdésen nyugszanak: miképpen képesek a korábbi állami gazdaságokban dolgozó anaabryiak megbirkózni a poszt-szocializmus hétköznapijainak nehézségeivel egy olyan helyzetben, amelyben a források és a javak igen egyenlőtlenül vannak elosztva? A poszt-szocialista környezetben fellelhető tulajdonformákra és forrásfelosztásra összpontosító szerző céljainak megfelelően három bevezető, leíró fejezetet ír könyvéhez. Az első Jakutia és azon belül Anaabry megye általános természeti, politikai viszonyait mutatja be. Ugyanebben a fejezetben ismerteti a szerző a szakirodalmat és a kutatás céljait, a kutatás módszereit és a könyv felépítését. Erről a korábbiakban már volt szó.

Az ezt követő fejezet történeti szempontból mutatja be (és helyezi el) Anaabry etnikai és gazdasági viszonyait az oroszok 17. századi megjelenésétől egészen a szocialista rendszer és a Szovjetunió felbomlásáig. A fejezet azzal a céllal íródott, hogy fölvezetse a poszt-szocialista rendszerben működő gazdasági szervezetek és gazdálkodási formák történeti hátterét. Nagy jelentősége van ebből a szempontból két tényezőnek. Egyrészt a cári közigazgatás a saját érdekeinek megfelelően a rokoni csoportokban megerősítette a nemzeti vezető pozícióját, hogy a prémadó (*jaszak*) begyűjtése egy meghatározott személy, illetőleg annak rokonsága által egyszerűbben ellenőrizhető és kezelhető legyen. Ez a dolgánok és az evenkiek rokonsági szervezetének bizonyos vonásait kiemelte, más sajátosságait viszont gyengítette. A nemzetségek (*rod*) szerint gyűjtött adó ennek megfelelően a nemzetség mint társadalomszervezeti forma megerősítését hozta magával, annak minden sajátosságával együtt (viri- vagy patrilocális lakóhelyválasztás, a vagyoni öröklés stb.). A másik tényező a vadászok és réntartók vándorlásának szabályozása és meghatározott területhez kötése volt. Az adó begyűjtése ugyanis Szibériának ezen a részen téli erősségek (*zymovje*) szerint történt, ami azt jelentette, hogy az adózó nemzetségeknek évente fel kellett keresniük egy orosz erősséget (ez sokszor nem volt több egy-két faháznál), hogy befizessék az adójukat. A cári közigazgatás arra törekedett, hogy a jobb ellenőrizhetőség érdekében az adózó nemzetségek minden évben azonos helyen fizessék be adójukat, tekintet nélkül arra, hogy változik-e a szóban forgó nemzetség vándorlásának az útvonala. Az is gyakorta megtörtént emellett, hogy a cári közigazgatás területi alapon összevont egyes kis létszámú adózó nemzetségeket egy nagyobb adózó egységbe, optimalizálандó az adó befizetését és beszedését. Ez a gyakorlat oda vezetett, hogy a vándorló nemzetségek egyre nagyobb mértékben kezdtek egy meghatározott földterület használatához és kiaknázáshoz kötődni, aminek eredményeképpen egyes területekre idővel jogot formáltak. A szovjet állam oly módon változtatott ezen a rendszeren, hogy a rokoni csoporton alapuló autoritások és szervezeti formák jelentőségét csökkentette, de a lokalitáson alapuló együttműködő csoportokat (éppen a falvak létrehozása által is) megerősítette.

E két tényező hatását egyszerre szemlélve és megértve tárul fel a harmadik fejezet tartalma: a terepmunka idején létező gazdálkodási és tulajdoni formák szerkezetének leírása. A szocializmus után az orosz állam a rokoni alapon szerveződő gazdálkodási

formákat újból megerősítette. Ennek következtében a közösen gazdálkodó egységek változatos alakulatai jöttek létre a vizsgált területen, sajátos panoptikumát adva a lehetséges gazdálkodási formáknak, a régi szovhoz maradványszervezeteitől a területi, a rokoni és a területi-rokoni alapon létrejött gazdasági egységekig. A különböző alapelvek szerint felépülő, együtt gazdálkodó formákhoz más és más jogok, kötelesek és források lettek hozzárendelve, amelyek így az antropológiai kutatómunka izgalmas területét adják. E fejezetben a szerző nemcsak bemutatja e szervezeti egységek tagjait és működését, hanem beszámol a körükben folytatott terepmunka időtartamáról, módjáról és eszközeiről is. A terepmunka eltérő lehetőségeiből fakadóan lényeges különbségeket lehet találni az egyes szervezeti egységek leírásának mélységében és pontosságában. Egyes közösen gazdálkodó csoportokhoz ugyanis el sem jutott a szerző, másoknál pedig csupán egy hosszú hétvégét töltött. Így azután esetenként (különösen a vadász- és halászszövetkezetek leírásakor) hiányérzet maradhat az olvasóban.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy e két leíró fejezet jeleníti meg a terepmunka közegét, illetőleg azt a történelmi hátteret, amelyen belül a szerző saját gyűjtött adatait a rendelkezésére álló módszertani megfontolások alapján elemezni kívánja. Fontos látni, hogy a történelmi adatok értelmezése, valamint a kutatás jelenének időpontjában létező gazdálkodási egységek megragadása önmagában is tükrözi a szerző érdeklődésének sajátosságait. Ennek megfelelően az anaabryi terület leírása a tulajdonviszonyok változását és a tulajdonlás jellegét emeli ki. Jól látható, hogy mennyivel otthonosabban mozog a szerző a szocializmus alatti és a szocializmus utáni események leírásában, mint a cári korszak változásainak bemutatásában. Nem is igen lehet látni azt a kontinuitást, ami a cári közigazgatást összeköti a szocialista rendszer kiépítésének néhány intézkedésével (például a lokális csoportok megerősítése, új autoritások kiemelése stb.). Ennek a bemutatása ugyanis nem volt a szerző célja. Aimar Ventsel a dolgánok, szahák és evenkik tulajdonviszonyait nem aszerint kívánja megérteni és leírni, hogy az miképpen illeszkedik az orosz, majd a szovjet állam szibériai és a szibériai kis népeket ellenőrző, kolonialista törekvéseinek sorába, hanem annak tükrében, hogy a kollektív termelési és tulajdoni formák milyen magyarázatát adják a jelen szervezeti formáinak, az azok működésében megfigyelhető nehézségeknek és egyenlőtlenségeknek. Röviden: a kolonializmus- és posztkolonializmus-kutatás helyett a szocializmus- és posztszocializmus-kutatások eredményeit, megfontolásait részélti előnyben a szerző anyagának értelmezésében.

Fogalmak és átmenetek –a rénszarvas, a szülőföld és a reciprocitás

A könyv további részében a fent bemutatott kontextusban három szempont alapján elemzi a szerző a terepen talált tulajdoni formák sajátosságait. Elsőként a forrásokhoz, a földterülethez (*rodina*) való hozzáférést, ezt követően e források és vagyontárgyak cseréjét (*reciprocity*), végül a rénszarvastartást, azaz a jószágokhoz mint vagyontárgyakhoz való hozzáférést (*reindeer*) mutatja be. Ezeknek az elemző fejezeteknek a legnagyobb értékük, hogy Ventsel nem elégszik meg azon kategóriák szolgálai használatával, amelyek eddig mereven kijelölték a tundrai életmód gazdasági és rokoni rend-

szerére vonatkozó megértés kereteit, hanem megkísérli e fogalmak elhatároló jellegét feloldani, átmeneti formák létezését feltételezve.

Az első elemző fejezet a földtulajdonviszonyokról és a vadászati, legeltetési forrásokhoz való hozzáférésről szól. Ez a fejezet a címben is szereplő „rodina”, azaz szülőföld, haza fogalmát és annak használatát vezeti be. Az anaabryi tundra az állam osztatlan tulajdonában van, de az egyes szövetkezetek, családi, nemzeti gazdaságok bizonyos részeit hosszú távra használatba vonhatják. Ezek a hosszú távon egy meghatározott csoport által használt és kiaknázott területek a helyi jogtudatnak megfelelően a területet használó csoport, gazdasági egység tulajdonába mennek át. Ez nemcsak azt jelenti, hogy kizárólag ez a csoport legeltethet, vadászhat, illetve halászhat a területen, hanem azt is, hogy ez a csoport egyben a gazdája is (*khozjain*) ennek a területnek – ami többet és mást jelent a puszta tulajdonláshoz képest.

A tundra mint táj, mutat rá a szerző, nem osztható fel társadalmilag jelölt, illetve társadalmilag jelöletlen, „vad” részekre, mivel a tundra egésze azáltal, hogy az ott lakó csoportok ismerik annak sajátosságait, szocializált tájjá változik. Így elsőként is a vad, a tundrán nomadizálók által nem használt természeti tér, illetve az általuk használt, társadalmilag értelmezett és felfogott tér megkülönböztetése közti átmenetek vizsgálatának a lehetősége teremődik meg. Természetesen vannak olyan részei a tundrának, amelyek jobban ismertek, és egy bizonyos gazdálkodó egységhez tartoznak, de vannak olyan területei is, amelyek kevésbé bejártak, és amely területek kiaknázásának joga sincsen pontosan meghatározva (135). Az is előfordul, hogy egy területnek a tulajdonjoga, amelyet elvileg ugyan birtokol egy gazdasági társulás réntartó brigádja, lassan átszáll egy vadréntre vadászó brigádra, mivel ők, ellenben a réntartókkal, évről évre használják azt. A tundra ismerete és használata így a tundrai haszonvételre való jogokat is tartalmazza a brigádok számára, átmeneti tulajdoni formák sokaságának tartva fenn helyet az ismeretek és a használat kvantitatív jellegéből fakadóan. Ezt a területekhez fűződő viszonyt nevezi Aimar Ventsel a földtulajdon rugalmasságának (*elasticity*), amely a tundrai tulajdonszemlélet legjellegzetesebb vonásaként jelenik meg.

A szerző amellett érvel, hogy a családokon, esetleg ágazatokon keresztül öröklődő földhasználati jog és gazdatudat nem minden esetben tekintendő a szovjet, kollektív termelési módszereket megelőző, nemzeti alapú gazdálkodás örökségének, hanem esetenként éppen a szovhoz erősítette meg egyes családok vagy éppen családi alapon szerveződő brigádok bizonyos területekhez való jogát. A kollektív termelési viszonyok elterjedése, valamint a rokoni alapon szerveződő, együttműködő csoportok elleni szovjet fellépés sem volt ugyanis elegendő ahhoz, hogy a családi alapon szerveződő gazdálkodást felszámolja. Ehelyett a szovhozok vezetése idővel kénytelen volt beletörődni abba, hogy a brigádok akkor működnek a leghatékonyabban, ha annak tagjai egymás közeli rokonai. E családi brigádok egyes esetekben úgy váltak bizonyos területek gazdáivá, hogy azokat kizárólag a szovhoz időszakában és annak döntései alapján használták, korábban nem. Így bármennyire csábító is lenne a szovjet rendszert megelőző nemzeti területek helyreállítását megkísérelni a jelenlegi helyzetből, ez nem lehetséges.

Ezt a fejezetet követi a csere, a reciprocitás bemutatása. A tulajdonviszonyok elemzésénél ez különösen fontos kérdés egy olyan területen, ahol a források meglehetősen egyenlőtlenül vannak elosztva. Aimar Ventselnek a csere *jellegével* kapcsolatban tett

megállapításai érdemelnek különös figyelmet. Azzal a Polányi Károly munkái óta elterjedt nézettel szemben, miszerint a preindusztriális társadalmak cseréje a reciprocitáson és a redisztribúción alapul, az indusztriális társadalmaké pedig, ezzel ellentétben, az imperszonális és piaci viszonyokon, a szerző érvelése szerint a posztszocializmus közegében éppen a piaci viszonyok megjelenése teszi egyre fontosabbá a perszonális viszonyok szerepét a cserében. Ez különösen fontos azokban az esetekben, amikor a tundrán élő csoport és a faluban élő rokonság kölcsönösen kiszolgáltató és egymásra utalt helyzetben van. Míg a tundráról hús, hal és irha kerül be a cserekapcsolatba, addig a faluból vagy a falu által üzemanyag, élelmiszerek, ruhák és lőszer.

A cserekapcsolatok azonban nemcsak a településre és a település körötti tundrára szorítkoznak, hanem nagy távolságokat átfogva egészen a jakutszki rokonok és ismerősök bevonásáig terjednek. Utóbbiak szállásadással, élelmiszerekkel kapcsolódnak be a rendszerbe, a rokonok hálózatának közvetítése révén a tundrán megtermelt javakból részesülve. A nagy távolságok és az akadozó közlekedés, valamint a kevés készpénz miatt a cseretermékek útja előre nem is számítható ki, így sokszor rögtönözni, máskor pedig hosszasan várni kell, hogy annak egyes tételei a cserekapcsolatot fenntartó felek közt újtjukra kelhessenek. Ez lehet az oka annak, hogy a cserekapcsolatokban oly nagy szerepe van a személyes kapcsolatoknak, és mindenekelőtt a rokoni kötelezettségeknek. Ventsel szerint ugyanakkor az egymásra utalt helyzetben létrejövő, széleskörűen működő rokoni kapcsolatok legfontosabb alapja a szovjet időszak előtt működő kiterjesztett családok összetartó ereje, amelyeket a szovjet időszak családpolitikája (kevés sikerrel ugyan) megszüntetett és elemi családokra tagolt. Ez a megállapítás azonban önmagában nem lehet a jelenség magyarázata, mivel Jakutia középső területein ezek a széles rokoni csoportokat behálózó csereközösségek ugyanolyan erővel léteznek, mint Jakutia északi megyéiben, annak ellenére, hogy a területen korábban, még a cári időkben sem a kiterjesztett családok alkották a jellemző rokoni együttélési és együttműködési formát, hanem az elemi családok (Slepcev 1989, Basharin 1956).

A rénszarvas kétségtelenül a tundrai lét alapja, ezért tartásának körülményei, eszközei és az ehhez kapcsolódó szakismeret a tundrai lét legfontosabb elemei közé tartoznak. Különösen így van ez egy olyan kutatás esetében, amely a tulajdonviszonyok vizsgálatát tekinti feladatának, mivel a tundrai réntartók legjelentősebb és legkönnyebben áruba bocsátható tulajdona a rénszarvas. Elsőként is a réntartásra használt fogalmakat pontosítja a szerző. Tim Ingold a rénszarvasokhoz kapcsolódóan háromféle társadalmi gyakorlatot különböztet meg. Ezek a nevelés (*taming*), amely az ember és az állat közötti szociális kapcsolatra utal, az őrzés vagy nyájban tartás (*herding*), amely az ember és az állat ökológiai kapcsolatát fejezi ki, és végül a tenyésztés (*breeding*), amely az emberek által végzett szelekciós technikát jelöli. (Ingold 1986:5) Ehhez Aimar Ventsel egy negyedik gyakorlatot is hozzátesz, mégpedig a rénszarvas felügyeletét (*keeping*), amely azt a helyzetet írja le, amikor valaki egy másik ember rénszarvasait ideiglenesen vigyázza, tartja. Ennek a gyakorlatnak a reciprocitáson alapuló bonyolult cserekapcsolatok keretei közt igen jelentős szerepe van.

A rénszarvastartást a szerző nem is különíti el teljesen a vadászattól és a halászatától, hiszen, mint ahogyan azt már a bevezető fejezetben is írja (38–39), a rénszarvas-tartás és a vadászat a cári időszak előtti időben és később, a szovjet időkben is egymás mellett volt jelen Anaabyrban, ahogy ma is egymás mellett működnek a va-

dász- és a réntartó brigádok. A vadrének vadászata és a szelídített rének tartása nem két egymásnak ellentmondó feladat, hanem egyazon életformának két oldala.¹¹ Így a vadrének és a háziasított rének ismerete két egymást feltételező tudás a területen. Azok a rénpásztorok, akik nagy tapasztalattal rendelkeznek, és akiknek a keze alatt jobban szaporodik a rénállomány, egy gazdasági egységen belül magasabb pozíciókat foglalhatnak el, mint társaik. Mivel a rénszarvastartás alapvető gazdasági egysége nem a személy, hanem az elemi család, ezért a megfelelő technikák ismerete nem önmagában a jó pásztor vagy a brigádvezető, hanem az egész család társadalmi helyzetét befolyásolja.

A rénszarvasok tulajdonlasi formája a sokféle gazdasági egységnek köszönhetően igen változatos. A térségben található állami, szövetkezeti és magántulajdonú rénszarvasok egyaránt. Az igazi kérdés azonban nem az, hogy ki a tulajdonosa a rénszarvasoknak, hanem az, hogy ki tartja őket. A rénszarvastartás minősége szabja meg tehát azokat a viszonyokat, amelyek a családok közti viszonyokat alakítják. A rénszarvas kölcsönadása, ajándékozása, felvigyázása mind olyan cselekedetek, amelyek a maguk gazdasági jelentőségén túl kifejezik egyes rokoni, illetve baráti csoportok összetartásának természetét.

Etnicitás és ellenőrzés – a gazdálkodási rendszer fenntartásának feltételei

Az utolsó két fejezet a földhöz, a cseréhez és a rénszarvasokhoz fűződő viszony működtetésének és megőrzésének két módját mutatja be. Ezek közül az egyik az etnikus identitás, amely egyesítve fejezi ki a területhez, a réntartáshoz mint életmódhoz való kötődést, valamint az azonos etnikus csoporthoz tartozók összetartását. A másik fejezet a társadalmi ellenőrzés belső technikáit mutatja be, amelyek alkalmazása révén a közösség képes levezetni belül keletkező feszültségeit, biztosítva a rendszer működését. Látható, hogy az etnicitás kifelé működik, az anaabyriak másokkal (a közép-jakutiai szahákkal vagy az oroszokkal) szemben fogalmazzák meg és védik etnikus alapon érdekeiket, a társadalmi ellenőrzés pedig befelé működik, azaz a közösség különféle eszközeivel a külső tényezőket (rendőrség, törvények stb.) kizárva igyekszik megszüntetni a rendszer működését fenyegető anomáliákat.

A dolgán etnikus identitás sajátos elemeinek problémáját fentebb már érintettem, e helyt csak a következő megjegyzéseim lennének. Aimar Ventsel pontosan látja, hogy az etnikai határok kialakításáért elsősorban a kolonialista céljait védelmező orosz állam bürokratikus rendszere volt felelős. Ezeket az etnikai határokat a szovjet rendszerben már tényként kezelték, és –ahogyan a szerző is állítja – ezen határok alapján történt meg a források felosztása. A szovjet állam nemcsak arra törekedett, hogy közigazgatási szinten kezelje és használja az etnikus identitást, hanem annak megerősítésében és formálásában tevőlegesen is részt vett. Mindezt természetesen saját céljainak megfelelően tette, annak érdekében, hogy a tundraiak életének ezt a szegmensét is ellenőrzése alá vonja. A tundraiak azonban, ahogyan Ventsel megállapítja, a számukra állami szinten létrehozott identitások közül (szaha, dolgán, evenki) az adott helyzethez illeszkedve és sajátos érdekeiknek megfelelően választanak, ezzel mintegy párbeszédet tartva fent a felülről és az alulról jövő etnikus identitások között.

A belső kontroll a kifelé irányuló etnikus identitással szemben már csak az alulról jövő szinthez kötődik, és az orosz és jakut állam részéről igény sincs arra, hogy a belső büntető, regulatív eljárásokat saját rendszerén belül kezelje. Ennek következtében a belső, társadalmi ellenőrzés minden esetben félhivatalos keretek között folyik, ahogyan azt a nevelő és rendfenntartó jellegű megtorló akciók leírásai is megerősítik. A társadalmi ellenőrzés lehet erőszakmentes, ide tartozhat a jó társadalmi megítélés elvesztésének a veszélye és a pletyka, illetve a korcsoportok tekintélyelvű működése, és lehet erőszakos is, mint például a csoportok közti verekedés, bosszú esetében. Szibériában sok esetben – éppen az állami hatalom gyengesége miatt – a lokális közösségek és a rokoni csoportok maguk teremtik meg az igazságszolgáltatás és rendteremtés belső feltételeit.¹² A könyv számomra talán legizgalmasabb fejezete éppen ez, mivel a szerző ez esetben olyan társadalmi gyakorlatot mutat be, amely hangsúlyosan csak a csoport tagjaira, befelé irányul, a külső megítélést és véleményezést szinte ki is zárva. Ennek megfelelően az ilyen típusú belső ellenőrzésről és megtorlásokról igen kevés adatunk van Szibériából. A fejezet erejét az is adja, hogy a szerző elismeri, eredeti kutatásai céljai közt nem szerepelt külön e belső regulatív rendszer vizsgálata (45).

Végül pár szóban szeretnék kitérni néhány formai, a munka lényegét nem érintő kérdésre. Elsőként is a kötet olvasása közben kellemetlen érzéssel töltött el, hogy a szerző hibásan jegyzi le a dolgán szövegeket.¹³ A sok hiba azért is zavaró, mert felvetheti a kérdést, hogy mennyire értette meg a szerző a terepmunka alatt hallott nem orosz beszélgetések tartalmát. A másik hiányosság az adatok könnyelmű kezelése. Egy-két számszaki pontatlanságtól eltekintve (pl. 4) sajnos vannak zavaróbb hibák is. Ilyen a szerző azon megállapítása, hogy a *nasleg*-rendszert mint közigazgatási formát 1995-ben vezették be Jakutiában (131). A *nasleg*-rendszer – amelyet a legpontosabban „területi adózó nemzetségek rendszerének” lehetne fordítani – azonban már a 18. században is működött Közép-Jakutiában. Való igaz, hogy a szovjet rendszerrel és a *nasleg* területén belüli falvasítással hatvan-hetven évig a falu jelentette a közigazgatási egységek alapját, de a falvak határai még ekkor is nagyrészt a korábbi *nasleg* határokhoz igazodtak. Előfordult ugyan, hogy több falu is elhelyezkedett egy-egy *nasleg* területén, de ennél gyakoribb volt (még Közép-Jakutiában is), hogy egy *nasleg* területén csak egy falut hoztak létre.

Szinte minden fejezetben található vagy az egyik, vagy a másik típusú hibából néhány. Ezek a kötet gondolatmenetét valójában nem érintik, de a terepmunka és az adatgyűjtés minőségével kapcsolatban kételyeket ébresztenek az olvasóban, egyes esetekben pedig félrevezetőek is e pontatlanságok.

Összegzés

Egyszerre hagy hátra kérdéseket és válaszol meg másokat Aimar Ventsel könyve és kutatása. A kiinduló kérdésre, miszerint a szocializmus után kialakult helyzetben, amely együtt járt a források igen egyenlőtlen elosztásával is, hogyan birkóztak meg a gazdasági kihívásokkal a tundrai pásztorok, mindenesetre választ kap az olvasó. Az informális, rokoni alapon szerveződő kapcsolatok, a földtulajdon használatán és ismeretén nyugvó rugalmas földtulajdonviszonyok, valamint a rénszarvastartás minőségé-

ből fakadó társadalmi presztízs által irányított rendszer az, amely lehetővé teszi a változatos gazdálkodási formák egymás mellettiségét az anaabryi tundrán. E három tényező rendszerezi, alakítja ki a tulajdonhoz való viszony formáit, amelyeket kifelé az etnikus identitással, befelé pedig a társadalmi kontroll eszközeivel igyekeznek megőrizni, fenntartani a közösség.

Aimar Ventsel munkája az elmúlt öt év Szibériára vonatkozó szociálintropológiai kutatásainak sorába könnyen beilleszthető. Módszereiben, fogalomhasználatában és eredményeiben is félreérthetetlenül viseli magán iskolájának jegyeit. Ennek következtében néhány pontatlansága ellenére is lehet tudni, hogy mit fog meglátni Anaabry és Ürüng Khaia életéből a szerző, ahogyan az is előre látható, hogy milyen következtetéseket von le ezekből az adatokból, ami rendkívül használhatóvá teszi a könyvet, hiszen eredményeit könnyen össze lehet vetni más területeken gyűjtött adatokkal. Ez ugyanakkor a legfőbb kifogásom is a munkával szemben, nem lehet ugyanis érezni, hogy milyen téren hoz váratlan, izgalmas eredményeket, kifejezetten az önálló terepmunka és elemzés alatt kiérlelt, sajátos módszereket a kötet. Valahogy az a különös érzésem támadt többször is az olvasása közben, hogy a szerző saját kutatói előfeltevéseit csak kis mértékben változtatta meg a terepmunka. Számomra a kötet legerősebb részei, éppen emiatt, azok a fejezetek, ahol a szerző egyes fogalmak, előfeltevések használhatóságát kérdőjelezi meg.

Hogy a szerző mennyire kötődik saját előzetes fogalmi apparátusához, különösen az anyag megértésének azon mozzanatában jelentkezik, amikor az orosz állam kolonizációs törekvéseinek a határát a szovjet rendszer kialakulásánál húzza meg, onnan kezdve kizárólag a szocializmuskutatás eredményeire támaszkodva. Kérdéses azonban, hogy a szovjet és a föderatív orosz állam szibériai szerepvállalásának problémája, illetve a tundraiaknak az államon belüli pozíciója és esélyei kizárólag a szocializmus- és poszt-szocializmus-kutatások keretében értelmezhetők-e? Én azt gondolom, hogy nem.

JEGYZETEK

1. A továbbiakban a nemzetközi antropológiai kutatások szóhasználatának megfelelően a *szaha* önnevezést fogom használni a magyarországi néprajzi-antropológiai szakirodalomban ismeretebb és bevett *jakut* népnév helyett.
2. Erről a kutatásról külön cikket jelentetett meg a szerző. Ventsel 2004.
3. Ezt az utazást a szerző is megemlíti könyvében, mint egyikét annak a két „field trip”-nek, amely kiegészítette terepmunkáját.
4. A Szovjetunió néprajz- és folklórkutatóinak és kutatási témáinak eltávolodása a terepmunkától egészen más okokkal magyarázható, mint külföldi kollégáiké. Erre e helyt nincs lehetőség kitérni, lásd Slezkine 1994 és Humphrey 1984.
5. Jack Goody több könyvében is kísérletet tesz arra, hogy a rokoni viszonyokat (különös tekintettel a menyasszonyváltásra és a hozományra) eurázsiai keretek közt, Írországtól Dél-Kínáig bezáróan egységes szemlélet által vezetettve vizsgálja.
6. Anderson (2000) kutatása Aimar Ventsel kutatási területétől délnyugatra, a Khantaikához tartozó erdős tundrán végzett réntartók és vadászok, valamint a falu lakosai közt, dolgán és evenki közegekben végzett terepmunkán alapul. Ssorin-Chaikov (2003) pedig Katongában az előző helyszíntől még délebbre, de szintén a faluban, valamint a falu körül tevékenykedő réntartó

- brigád körében gyűjtötte anyagát. A három kutatás közös vonása, hogy egyszerre vizsgálja a falubeli, valamint a falun kívüli (tundrán, erdős tundrán, illetve tajgában zajló) élet jelenségeit.
7. Mindazonáltal ha pontosabb adatokhoz szeretnénk jutni a dolgánokról mint az oroszok által elismert etnikai csoportról, akkor érdemesebb Anderson 2000-ben megjelent munkáját kézbe venni.
 8. A szaha *tongus* szó, amelyből a korábbi szakirodalmi munkákban található *tunguz* szó eredeztethető, a nem szaha életmódot folytató réntartó vadászok pejoratív jellegű jelölője.
 9. Forsyth (1992) Szibéria feltárását és beolvasztását a cári Oroszországba mint gyarmatosítási folyamatot írja le. Slezkine (1994) más oldalról közelíti meg a kérdést: azt kutatja, hogy milyen szemlélet vezérelte az oroszokat akkor, amikor a szibériai népekhez fűződő viszonyukat értelmezni kívánták. Slezkine meglátása szerint a módszerek és a szemlélet, mellyel az oroszok Szibéria ügyeit intézték, a gyarmatosítókra jellemző.
 10. Különösen jó példát ad Mcknight (2002) arra, hogy miképpen lehet értelmezni a kolonializmus és a többségi európaiak hatását az alkoholfogyasztásra és egy terület ökológiai forrásainak kihasználására az ausztrál bennszülöttek közt. A szerző kérdésfelvetése kifejezetten összefüggésbe hozható olyan jelenségekkel is, amelyekkel a Szibériában dolgozó kutató nap mint nap találkozhat. A példák sorát lehetne még szaporítani, de felesleges, a tendencia így is világos: Oroszországot az antropológiai kutatás kevésbé vizsgálja kolonialista államként, mint a poszt-szocializmus jelenségeinek kutatási területeként.
 11. A szerző ezen megállapítása azért is fontos, mert a gyűjtögető és vadászársadalmak, illetve az állattartó társadalmak bemutatása, leírása az antropológiai szakirodalomban korábban egymástól függetlenül történt, olyan gazdálkodási formáknak tartva őket, amelyek egymást kizárják.
 12. Nikolai Ssorin-Chaikov (2003) könyvének fő gondolata éppen erre, vagyis az orosz állam gyengeségére és az állami szerepeket felvállaló társadalmi gyakorlatra vonatkozik.
 13. Mindenekelőtt a fonetikai átírásban, lejegyzésben bukkannak fel hibák, így például a dolgánban előforduló „ü” hang lejegyzése nem következetes. Az *Ürüng Khaia* („fehér hegy”) alakja a könyvben végig *Uurung Khaia* (7), de más esetben y-nal jelzi a szerző az „ü” hangot, mint a *pöhüölek* (Ventselnél *pöhüölok*, XX, „település”) szó esetében. A hosszúság jelölése teljesen következtelen és érthetetlen. A szerző ott jelöli, ahol nincs (pl. *Uurung*, „fehér”), és nem jelöli, ahol van. Az is megesik, hogy egyazon szót kétféleképpen jelöl (pl. *sakhyr*, XIX, illetve *sahyrr*, 101, „alap-tábor, raktártábor”). A dolgán nyelv hangállományának számos hibával, pontatlansággal terhelt átadásán túl e nyelv morfológiai szabályait sem tükrözik a lejegyzések: például a *Tiisteekh* („fogas”) helyett *Tiistaakh* alakot lehet látni (93), vagy a *Chöchördaakh* helynév szerepel (12) valószínűleg a *Chochuurdaakh* („kimagasló”) helyett. Az is előfordul, hogy a szerző (valamit félrehallva) egyszerűen teljesen értelmetlen vagy más jelentésű szót ír le: így a *Çolub Tölüür Aryyta* (133) helynév nem azt jelenti, hogy „a sziget, ahol a galamb születik”, hanem azt, hogy „a sziget, ahol a galamb fizet”. A helyes alak *Çolub törüür aryyta* lenne. Ez esetben nyilvánvaló félrehallásról van szó. Megjegyzendő, hogy itt a szerző egy harmadik módon (az „y” és az „u” mellett): „ü” betűvel jelöli az „ü” hangot. A *Chai dakh* kifejezés (149) pedig ebben a formában nem értelmes sem dolgánul, sem szahául, csupán (nyelvjárási változattól függően) a *Chaidyakh* vagy a *Cheidiekke* jelentheti azt, hogy „teázzunk”.

IRODALOM

ANDERSON, DAVID G.

2000 Identity and ecology in Arctic Siberia: The number one reindeer brigade. Oxford: Oxford University Press.

BASHARIN, GAVRIL MIHAILOVIĆ

1956 Istorija agrarnyh otnoshenii v Jakutii. Moskva: Nauka.

FORSYTH, JAMES

1992 A history of the peoples of Siberia. Russia's North Asian colony. Cambridge: Cambridge University Press.

GIULIANOS, ELISE

2006 Secessionism from the bottom up. Democratization, nationalism, and local accountability in the Russian transition. *World Politics* 58(1):276–310.

HANN, CHRIS

2000 The tragedy of the privates? Postsocialist property relations in anthropological perspectives. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology /Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper No. 2./

HANN, CHRIS

2003 The anthropology of Eurasia in Eurasia. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology. /Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper No. 57./

HUMPHREY, CAROLINE

1984 Some recent developments in the ethnography in the USSR. *Man, New Series*. 19:310–321.

INGOLD, TIM

1986 Reindeer economics: and the origin of pastoralism. *Anthropology Today* 2(4):5–10.

MCKNIGHT, DAVID

2002 From Hunting to Drinking: The Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community. London-New York: Routledge.

SLEPCOV PLATON ALEKSEJEVIĆ

1989 Tradicionnaja sem'ja i obrjadnost' u Jakutov (XIX- načalo XX. vek). Jakutsk: Nauka.

SLEZKINE, YURI

1994 Arctic mirrors. Russia and the small peoples of the North. London-Ithaca: Cornell University Press

SSORIN-CHAIKOV, NIKOLAI

2003 The social life of state in Subarctic Siberia. Stanford: Stanford University Press.

VENTSEL, AIMAR

2004 Sakha pop music and ethnicity, *In Properties of culture – culture as property. Pathways to reform in Post-Soviet Siberia.* Erich Kasten, ed. 67–85. Berlin: Dietrich Reimar Verlag.

2005 Reindeer, rodina and reciprocity. Kinship and property relations in a Siberian village. Berlin: LIT Verlag. /Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, 7./

CSABA MÉSZÁROS

Post-socialism and post-colonialism. How to understand Siberia in Europe?

This review essay wishes to give an overview about the state of art, that is the actual results and methodologies in Siberia research, done in Western Europe. The author focuses thereby mainly on one particular book, written by an Estonian scholar, Aimar Ventsel in 2005. Ventsel has close relationship to the Max Plack Institute in Halle which plays a central part in the study of post-socialist countries. Ventsel partly aims to address the distinguishing features of post-socialist mentality with regard to the issue of ownership, partly tries to place his material into a wider Eurasian comparative framework. Besides applying these two perspectives, Ventsel is also very much occupied in the analysis of hunters' and pastorals' ecology and in raising the rich body of knowledge concerning the functioning of the Russian government in its islands of state.

„Mesék a terepről”. Az etnográfus és a kulturális turizmus esetei

Edward M. Bruner: *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*.
Chicago–London: The University of Chicago Press.
2005. 208 p.

A kimerítő és történetekre (egyben helyszínekre) való utalással teletűzdelt, csomópontokat megragadó bevezető felkelti az olvasó érdeklődését. Hol is járunk – Amerikában, Afrikában, Indonéziában vagy Izraelben? Mi köti össze a felemlegetett helyeket és turistalátványosságokat, mi ragadja meg az etnográfus, a turista és az olvasó „tekintetét”? Miféle történeteket mesél el nekünk Edward Bruner a turizmus kutatása és az etnográfia fonala mentén? A szerző¹ a terepmunka, a (kulturális) turizmus, a narratív/reflexív etnográfia erdejébe vezet minket. Tanult, kulturális turizmusra kapható kváziutazók közti antropológusi-idegenvezetői tapasztalatai alapján arra a következtetésre jut, hogy a turisták „nem kíváncsiak az etnográfiai perspektívára” (7. p.), hiszen minimális idő eltöltése után kijelentik, hogy „de már láttuk ezt”, és várják a következő látnivalót, adott esetben a következő „feltalált hagyományt”, és nem igazán érdekli őket azok mélysége, esetleges hiteltelensége. A látottak valóságtartalmát, autentikusságát megkérdőjelező és feltáró, az etnográfiai tényeket és tapasztalatokat soroló idegenvezető Bruner kudarcként éli meg ezeket az utakat, azonban nem tántorítja el őt attól, hogy a turizmusban tapasztalható, performance-hoz kötődő narratíváknak és a látottak jelentésének a végére járjon.

Edward Bruner az 1950-es évek óta folytat etnográfiai kutatásokat, főképpen terepen szerzett tapasztalatait felhasználva. Ezt a tanulmánykötetet számos tanulmány és cikk előzte meg. A kötetben lévő írásait egy kivételével már korábban publikálta, és a legtöbb esetben előadás formájában is elhangzottak, két tanulmányt szerzőtárssal együtt jegyez.² A *Culture on Tour* munkásságának utolsó két évtizedét tekinti át, és reflektál arra a dilemmára, hogy miként művelhető az etnográfia és a turizmus kutatása a huszadik század végén. Ő maga így ír a változásokról:

„Victor Turnerrel és más kollégákkal az 1980-as évek elején szakítottunk a korábbi antropológiai paradigmákkal a *The Anthropology of Experience* és a *Text, Play and Story* című köteteinkkel. Mindkét könyv a posztmodern perspektíva etnográfiai gyakorlatban történő előretörésének példáját adta. Ugyanekkor, az 1980-as évek elején kiemelt figyelmet szenteltem a performativitás koncepciójának, és továbbra is érdeklődtem a narrativitás és történetmesélés területe iránt.³ 1983–1984-ben egy utazással kapcsolatos kurzus vezetése során rájöttem, hogy bár antropológus vagyok, minden felkéréssett turisztikai látnivalónál összetalálkozom a turistákkal, a hátizsákos utazókkal és a helyiekkel. Szisztematikus kutatássorozatokba kezdtem a turistáknak szánt perfor-

mance-okat tanulmányozva Kenyában, Ghánában, Lincoln New Salemében, Masadán, Balin és egy jakartai témaparkban.⁴ Ez a munka állt össze könyvvé 2005-ben, *Culture on Tour* címmel.” (Bruner 2007.)

Bruner alapvetően a kulturális turizmus keretein belül gondolkodik, olyan sokoldalú analízist kínálva, melynek alapja a heterogén és nem rögzített kultúra fogalma. A sokoldalúságra, a mozgékonyásra hívja fel a figyelmet a kötet címének szójátéka, melyről mindenképpen a kultúra és az utazás összefüggéseire asszociálunk. A közelebbi vizsgálat, vagyis a szöveghű fordítás a kultúra „turnéjára” utal – hiszen a „to be on Tour” jelentése: ‘turnézik, vendégszerepel’. A kulturális turizmus mezején sétálgatva olyan külföldi és „hazai” helyszíneket ismerünk meg, ahol az elsődleges befogadandó, eladandó árucikk maga a kultúra – a lehető legtágabban értelmezve. Azaz történelmi események, helyszínek, performance-ok, vallási rítusok, szuvenírek és az ezeket behálózó történetek adják meg az „utazás etnográfiait”.

A már említett bevezetőben Bruner a turizmussal való kapcsolatát és azokat az alapvető fogalmakat határozza meg, melyeket írásaiban használ, ilyen például a „vitatott helyek” (*contested sites*) vagy a turista-határzóna (*touristic borderzone*). Bruner az általa vizsgált turistamesék (*tourist tales*) három szintjét különíti el: a megtörtént, a megélt és az elmondott utazást. Egy másik megközelítésmód szerint léteznek utazás előtti, közbeni és az utat követő történeteink is. A tanulmánykötet három részének címe beszédes: *A történetmesélés jogai* (*Storytelling rights*), *Versengő történetek* (*Competing Stories*) és *Mesék a terepről* (*Tales from the Field*). Mindegyik rész három-három tanulmányt fog össze. Az első rész Afrikába, a második az Amerikai Egyesült Államokba és Izraelbe, a harmadik pedig Indonéziába repíti az olvasót. Nem véletlenül használom itt a repíti szót, hiszen Bruner írásai egy-egy esszével érnek fel, azok megszerkesztettsége és stílusa távol áll a nehezen emészthető, vaskos írásoktól. Tanulmányaiban embereket, helyeket és egy kutató/idegenvezető/turista tudományos gyötrődéseit ismerhetjük meg. Mindez nem azt jelenti, hogy írásai mellőznék az elméleti megalapozottságot, sőt. Az érintett témák, fogalmak kapcsán röviden ismerteti az általa elfogadott vagy cáfolt tudománytörténelmi előzményeket, illetve saját álláspontját. Bruner hangsúlyozza, hogy terepen nevelkedett kutatóval van dolgunk, aki etnográfusként több megközelítésmódot is alkalmazott, és munkájának utolsó évtizedeiből ezeket a „történeteket” kínálja nekünk.

„Végeztem nehéz etnográfiait – elektromosság, folyóvíz és egészségügyi szolgáltatások nélküli falvakban éltem; idegen nyelveken beszéltem; politikai zűrzavarban konfrontálódtam; trópusi betegségektől szenvedtem –, de megöregedtem, már jobban élvezem a luxusutazásokat és a sokkal kényelmesebb környezetből történő néprajzi vizsgálatokat.” (29. p.)

A kötet első részének fókuszában kenyai és ghánai helyszínek, események állnak. *A Maszajok a pázsiton* (*Maasai on the Lawn. Tourist Realism in East Africa*) című tanulmánya a Nairobi melletti Mayers-farm turisztikai „fogását” meséli el. Itt a kolonizációból visszamaradt farmerek és az ott foglalkoztatott maszajok viszonyát, valamint a kulturális turizmusban elfoglalt helyüket ismerhetjük meg. A kötetten végighúzódnó, alapvető kérdések már itt dominánsan jelen vannak: kinek a sztoriját látja, hallja a turista, kiét ismerheti meg a kutató, és milyen történetet látnak a helyiek, a vendéglátók? Egyáltalán, kinek és miért van joga ezekről beszélni, és kontrollálni azokat? Mi tekint-

hető autentikusnak, és végül miért nem az, ami annak látszik? A legtöbb esetben a különféle szempontok, megközelítések sem adják meg az igaznak vélt választ, azonban felvetik a turizmussal kapcsolatos antropológiai, etnográfiai kutatások egy-egy meghatározó kérdéskörét. Afrikai utazásunk következő állomása a *Maszájok és az Oroszlánkirály* (*The Maasai and the Lion King. Authenticity, Nationalism and Globalization in African Tourism*) története. Itt ismerősként üdvözölhetjük a Mayers-farm lakóit, azonban újabb szintereken keresztül az afrikai turizmus más-más aspektusa jelenik meg. A Mayers-farm az autentikusságot igyekszik fenntartani a maszájok „primitív”, „törzsi” jellegzetességeinek hangsúlyozásával. Egy másik példa a „Bomas of Kenya” téma-park intézménye, ahol mesterséges térben a hagyományosnak tekintett életmódtól elszakadt maszájoknak mutatják be azok elveszetteként megélt táncait, rítusait – az autentikusságra való törekvés minimális igényével, a nacionalizmus példáját felmutatva. A harmadik helyszínen, egy luxussátortáborban a vadon illúziójával a turisták otthon megszokott kényelmét szolgáltatják, maszáj „élő festményekkel” és nyilvánvaló üzleti érdekekkel a háttérben. A globalizáció keretében az amerikai „popkultúra Afrika-képzetével” (92. p.) szembesülünk itt. Szinte hallani véljük az *Oroszlánkirály* című rajzfilm betétdalát, a *Hakuna Matata*t, mely Kenya „autentikus” turistahimnuszává vált annak ellenére, hogy az 1970-es években Kenya biztonságát jelképezte a politikai válságukat élő szomszédos államokkal szemben. A *Rabszolgáság és a fekete diaszpóra visszatérése* (*Slavery and the Return of the Black Diaspora. Tourism in Ghana*) című tanulmány a ghánai Elmina Castle jelentéseit elemzi. A turisztikai látványosság a kolonializmus idején Amerikába hurcolt fekete rabszolgák történetét meséli el, többek között a hajóra lépő rabszolgák utolsó útjának végigjárása keretében – itt tulajdonképpen a performance a helyszín „eljátszását” jelenti. A narratívák a résztvevők szerint változnak – a diaszpóra, a város lakosai, a hagyományos helyi törzsfők, az amerikai segélyszervezetek és az ezektől „független” turisták más-más helyet és történelmet látnak az erődítményben, mely a fenti csoportok csatateréként aktív helyszínként üzemel.

A kötet második részében az emlékhelyek narratíváinak versengésével találkozunk – tulajdonképpen ide is kapcsolódik Elmina esete. Két tanulmány az amerikai New Salem-ben található Lincoln történelmi emlékhellyel foglalkozik, *Lincoln New Salemje mint „harcoló hely”* (*Lincoln's New Salem as a Contested Site*) és *Abraham Lincoln mint autentikus reprodukció* (*Abraham Lincoln as Authentic Reproduction. A Critique of Post-modernism*) címmel. Itt tulajdonképpen Lincoln életének egyik helyszíne és a 19. századi életet felelevenítő kézművesfesztivál, kirándulóhely története feszül egymásnak. Az 1830-as évek állapotát rekonstruáló település a hivatalos (Lincoln-életút része) és népszerű (kézművesfesztivál) használati mód példája. Ebben az üzemeltető és a kézműves önkéntesek által kialakított, valamint a látogatók által kedvelt fesztiváljelleg dominál. New Salem példáján Bruner elemző módon foglalkozik az autentikus/nem autentikus és az eredeti/másolat problematikájával, szembehelyezkedve és cáfolva többek között Dean MacCannell elméletét, mely szerint az (amerikai) emberek elégedetlenek saját kultúrájukkal, ezért máshol keresik az autentikusság élményét. Bruner a történelmi reprodukciók vizsgálata során konstruktivista nézőpontot alkalmaz, mely szerint minden kultúrát állandó feltalálásnak és újrafeltalálásnak tekint. A harmadik tanulmány az izraeli Masada erőd narratíváit elemzi, *Párbeszédék és Maszada ellent-*

mondásai (*Dialogic Narration and the Paradox of Masada*) címmel. Itt az izraeli emlékhelyhez kapcsolódó történelmi, vendéglátói és turistadiológusok három szintjét különíti el: a belsőt/valódit (a szövegen belüli hangok és ideológiák többszólamúsága), a történelmit (a szöveg és ezek kontextusai) és a tapasztalati (az én és a történelem összekapcsolódása). Ezek a narrációk rugalmasan reagálnak más elbeszélésekre, a közösségekre és azok történelmére, valamint a hallgatókra, és kölcsönhatásban is vannak egymással.

A harmadik részben Ázsiába látogatunk. *Balinéz határzóna (The Balinese Borderzone)* című tanulmányában Bruner újra az autentikusság kérdésére helyezi a hangsúlyt, illetve a turizmus és az etnográfia közti határokat keresi idegenvezető-tapasztalataiból merítve. Ezt a határt „homályosnak, átjárhatónak és politikainak” (210. p.) tartja. Bali esetében arra a következtetésre jut – mely nem csak erre az egy helyszínre korlátozódhat –, hogy itt a turizmus a kultúra része, egyáltalán nem határolódik el a kettő egymástól. Egy korábbi írásában (Bruner 1998) ugyanezen a terepen a turista, az etnográfus és az idegenvezető szerepének, feladatának és identitásának problémájáról ír. *Taman Mini (Self-Construction in an Ethnic Theme Park in Indonesia)* címmel Bruner az etnikai témaparkok és a nacionalizmus összefüggéseiről beszél három (indonéziai, kenyai és kínai) példán keresztül. A hangsúly az indonéz Taman Minire esik, ahol a nemzetiségeket felvonultató parkban Indonézia képének „hivatalos” verziójával találkozik a látogató. A látogatók mindhárom esetben a helyiek közül kerülnek ki, tehát a „nemzet” önmagát reprezentálja. Itt újból felmerül az autentikusság problémája, Bruner úgy gondolja, hogy a MacCannell-féle felfogás és John Urry „turistatekintete” (*tourist gaze*⁵) a belföldi turizmus és a fentiekhez hasonló önreprezentáció esetében alkalmazhatatlan. Máris a nemzetkép turizmusban tetten érhető kialakulásához, kialakításához érünk, melyről Bruner úgy gondolja, hogy „a valós vagy megalkotott nemzetet különféleképpen értékeli az eltérő társadalmi háttérrel rendelkező emberek” (230. p.). Tehát ebben az esetben sem lehet határokat húzni. A blokk harmadik és egyben a kötet utolsó tanulmánya visszatekintés, *Újraegyesülés (Reincorporations: Return to Sumatra, 1957, 1997)* címmel. Itt Bruner szumátrai utazásait fogja össze; negyven év távlatából a falusi és a városi életben, valamint önmaga és a tudomány szemléletében bekövetkezett változásokat tekinti át. Itt szögezi le az egész kötetben végighúzódnó tényt, mely szerint a turizmus transznacionális téma, a turizmus helyei transznacionális helyek. Ezekre a helyekre, vagyis a turista-határzónákra hoz újabb példákat, kijelölve az antropológiai kutatások kultúrafelfogásának megváltoztatását: „Az antropológusoknak nem a kultúra ellenében, hanem saját, a helyek által létrehozott kultúrák antropológiai prekonceptióinak ellenében kellene írniuk, írniuk” (249. p.).

Bruner nemcsak a turisztikai helyszínek, események, turisták és vendéglátók elé tart tükröt, hanem önmaga elé is. Hol turistaként, hol idegenvezetőként, hol etnográfusként szól hozzánk, és értékeli a turizmus szegmenseit, aktív/passzív résztvevőként keresi a turista, a tudós és a vendéglátó szerepének határait. Az interneten böngészve a New York Egyetemen diákjainak Bruner könyvéről szóló írásaira bukkantam (*Tourist Productions 2005*⁶). A *Culture on Tour* tizenkilenc „történetét” olvashatjuk két-három oldalas terjedelemben, a diákok saját turistaélményeikre is reflektálnak azokban. Az írások hasonlatosak tárgyukhoz, hiszen a legtöbb nem törekszik totális elemzésre,

ugyanúgy ahogy Bruner sem vállalkozik a turizmust átfogó monolitikus munkára, egy-egy részletet kiragadva tágítja a horizontot. Az egyetemisták szövegeire jellemző, hogy Brunert MacCannellel vetik össze, kiemelten kezelik a maszáj példákat, és a performativitást hangsúlyozzák.

Bruner nem a turizmussal foglalkozó szakirodalom „példatárát” gyarapítja turizmusmeséivel, hanem ezeket tágabb perspektívába helyezve több oldalról közelíti meg – olyan alapvető fogalmakat boncolgatva és magyarázva, mint az autentikusság, az identitás, a nacionalizmus vagy a kulturális turizmus. Mindezek feldolgozása, megértése, elmesélése kapcsán részesei lehetünk annak a folyamatnak, ahogy egy-egy performance, turistahely és ezek narratívája megteremtődik, vagy éppen újraépül. Bruner a performance-ot elsődlegesen a társadalmi gyakorlat és nem a reprezentáció, a metafora, a szöveg felől közelíti meg. Szinte mindegyik írásában találkozhatunk az általa használatba vett, megalkotott turista-határzóna fogalmával:

„[...] a távoli helyről érkező turista és a saját közösségéből előbújó vendéglátó egy alkalmi módon létrejött helyszínen (*locality*), egy általam turista-határzónának nevezett performance-helyszínen él együtt. Innen a turisták saját hoteljeikbe, a helyiek otthonukba és családjukhoz, azaz mindegyikük saját (élet)terébe (*space*) tér vissza.” (251. p.)

Ez az a bárhol létrejöhethető tér, ahol az autentikus és nem autentikus nem választható el egymástól. Ezáltal – sokadszorra – megdől a MacCannell⁷ által felállított elmélet, amely szerint létezik egy színpadi és színpalak mögötti autentikusság (MacCannell 1999). Bruner is alkalmazza a turizmusszínház metaforáját, azonban esettanulmányaiból kiderül, hogy az ő színházában, a turista-határzónában sokféle autentikus él egymás mellett a látottakat elbeszélők „történeteiben” – azaz az utazási irodák dolgozója, a turista, a vendéglátó, a hivatalos szerv, az etnográfus, a helyi lakos, a történelemkönyvek lapjainak meséiben. Bruner nem elsősorban az autentikus fogalmát, hanem sokkal inkább az ehhez kapcsolódó narratívákat helyezi előtérbe. A sorok mögött rengeteg probléma rejlik, melyek az egymásra reflektáló tanulmányokból a felszínre kerülnek, egyetlen téma részletesebb kibontását hiányolom – bár utalás és példa szintjén szinte mindegyik terepen jelen van, ez pedig a kultúra-turizmus-fogyasztás háromszöge.

Az általam feltett kérdésekre többszintű választ kaptam a tanulmányok olvasása során. Edward Bruner szerint a kutatók egy része felülről, általános érvényeket keresve vizsgálja a kulturális turizmust (is), ő azonban „bebújik” a témaparkok házaiba, az emlékhelyek zugaiba és a világméretű (szín)játéknak, a turizmus szereplőinek bőrébe. Innen szemlélve árnyaltabb és egyben színesebb történeteket mesél nekünk – nem csupán szórakoztató, hanem hasznos tartalommal.

JEGYZETEK

1. Edward M. Bruner az University of Illinois at Urbana nyugalmazott professzora. Az általa meghatározott kutatási területek: kulturális antropológia, turizmus, értelmező (*interpretive*) antropológia, narratológia, performance, urbanizáció, etnicitás, Indonézia, amerikai kultúra (Bruner 2007).

2. *Maasai on the Lawn: Tourist Realism in East Africa* címmel Barbara Kirschenblatt-Gimlett és *Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada* Phyllis Corfainnal.
3. Bruner magyarra fordított tanulmánya, *Az etnográfia mint narratíva* bővebben szól módszertanáról (Bruner 1999).
4. A kötet egyik alapvető terepét a témaparkok jelentik (*theme park*). A szórakoztató parkok egyik ágának tekinthető helyszínek egy-egy téma köré szerveződnek, történetet mondanak el (ilyen például a Walt Disney World). Jelen esetben részben az adott ország (Kenya, Indonézia, Kína) területén található nemzetiségek tárgyi világát mutatják be, részben a belföldi turizmusra koncentrálva előadásokkal elevenítik fel a hagyományos táncokat, rítusokat.
5. Erről bővebben lásd Urry 1994.
6. Mivel az internetes hozzáférés korlátozott, az egyes oldalak már nem hozzáférhetők, illetve jelszóval lehet csak belépni, nem tudtam kideríteni, hogy az írások milyen órára és céllal születtek.
7. Dean MacCannell nevével többször találkozunk Bruner tanulmányaiban, a könyvről született írásokban, illetve a kötet hátsó borítóján az olvasói ajánlások egyikét is ő írta: „Edward Bruner az egyik legmarkánsabb képviselője azon első generációs tudósoknak, akik az etnográfia területét radikálisan szélesítették a turista alakjának bevonásával. Ez a nagy haszonnal forgatható kötet Brunernek a turizmus jelensége által befolyásolt, etnográfiai tárgykörben végzett eleven, színes megfigyeléseit gyűjti össze” (hátsó borító).

IRODALOM

BRUNER, EDWARD M.

1998 The ethnographer/tourist in Indonesia. In *International tourism. Identity and Change*. Marie-Francoise Lanfrant – John. B. Allock – Edward M. Bruner, eds. 224–241. London: Sage.

1999 Az etnográfia mint narratíva. In *A kultúra narratívái*. N. Kovács Tímea, vál. 181–196. Budapest: Kijárat.

2005 Culture on tour. *Ethnographies of travel*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

2007 Edward M. Bruner. Internetes közzététel: <http://www.anthro.uiuc.edu/faculty/bruner/> (letöltés: 2007. október 16-án).

MACCANNELL, DEAN

1999 [1976] The tourist. *A New theory of the leisure class*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

TOURIST PRODUCTIONS

2005 Tourist Productions 2005. Internetes közzététel: <http://www.nyu.edu/classes/bkg/touristblog/archives/3bruner/> (letöltés: 2007. október 23-án).

URRY, JOHN

1994 The tourist gaze: Leisure and travel in contemporary societies. London: Sage.

MÉSZÁROS BORBÁLA

Urbanisztika Balkanica – városetnológia Délkelet-Európában

Ethnologia Balkanica. Journal for Southeastern Anthropology 9.
Klaus Roth – Ulf Brunnbauer, eds.
Münster – New York: Waxmann Verlag. 2005. 358 p.

Ethnologia Balkanica. Journal for Southeastern Anthropology 10.
Urban Life and Culture in Southeastern Europe.
Anthropological and Historical Perspectives. Klaus Roth –
Ulf Brunnbauer, eds. Münster: LIT Verlag. 2006. 365 p.

Az International Association for Southeast European Anthropology, a müncheni Südosteuropa Gesellschaft és a Belgrádi Egyetem szervezésében 2005 májusában zajlott le az a belgrádi konferencia, amely előadásából az Ethnologia Balkanica 9. és 10. évfolyama *Városi élet és kultúra Délkelet-Európában* címmel válogat. A negyvenkét tanulmány nagyrészt délkelet-európai (főleg szerbiai és bulgáriai) etnológusok, történészek tollából származik, de a térség iránt hagyományosan érdeklődő német, osztrák, brit kollégák is megjelennek írásaikkal. A konferencia programjában eredetileg szereplő 165 előadást a szervezők – kicsit túlstrukturálva – harminchárom tematikus panelba¹ osztották, amelyek jó része első látásra is igencsak átfedi egymást, viszont jól reprezentálja, hogy a balkáni városkutatás fő tematikáit illetően nem sokban különbözik az általános városkutatási trendektől. A publikált két kötet viszont éppenséggel szerkesztetlennek tűnik: az első kötet húsz tanulmányát egyáltalán nem strukturálták, a két rövid előszó pedig nem tér ki a válogatás szempontjaira, minthogy nem készült a konferenciaanyaghoz összegző tanulmány sem.

Mindezek ellenére a kötetek jó áttekintő képet adnak a balkáni városok etnológiai, társadalom- és kultúrtörténeti kutatásának jelenlegi helyzetéről, az érdeklődés főbb irányairól. Dacára annak, hogy a két előszó írója, Vesna Vučinić-Nešković (Belgrád) és Ulf Brunnbauer (Berlin) kifejezetten hangsúlyozza, hogy a térség városkutatása igen fiatal múltra tekint vissza, a kötetek tematikájában szinte minden főbb kortárs városi tematika megjelenik: így a népesség- és mentalitásbeli urbanizáció, a migráció, a város-vidék kapcsolat és ellentét, a nemi szerepek, kor- és etnikai csoportok vizsgálata, a térhasználat és a városi emlékezet, a rokonsági és szomszédsági szerveződések vagy

a városi populáris kultúra különböző színtereinek és csatornáinak kutatása. A hasonló tematika mögött azonban mégis megtalálható az a sajátos problematika, amely a térséget és városi kultúráit, illetve az urbanizációról való helyi gondolkodást jellemzi.

A Balkán-diskurzus és a város

Mindenekelőtt fel kell tenni azt a kérdést, hogy az előbb említett „térség” voltaképpen miben is áll pontosan, van-e relevanciája balkáni vagy délkelet-európai városokról mint az urbanizáció sajátos mintáiról beszélni, ahogy azt a konferencia és a folyóirat címe is sugallja. Ahogy Thomas Hengartner plenáris előadásában² megfogalmazta, több mint kérdéses, hogy a várost lehet-e az urbanizáció városhatáron túl mutató jellege és általános társadalmi és kulturális beágyazottsága miatt mint zárt rendszert vizsgálni. Ez mindenképpen azt támasztja alá, hogy a régió főbb társadalmi-kulturális kérdései, konfliktusai (etnicitás, nacionalizmus, modernizáció, ottomán éra és a háború emlékezete) megjelennek a városi életben is, amit a kötet tanulmányai is jól mutatnak. Másrészt azonban az egyes városok magukon viselik a szűkebb lokális történelem legkülönbözőbb nyomait, így a térség városairól is kizárólag többes számban beszélhetünk a közös jellemzők keresése közben. A konferenciakötetek tanulmányainak döntő többsége egy-egy várost vizsgál, csak néhány bocsátkozik közülük országon belüli (leggyakrabban szerbiai, illetve az egykori jugoszláv területeket illető) összehasonlításba, általánosításba. Csupán Maximilian Hartmuth tanulmánya³ beszél kifejezetten a „balkáni városokról”, illetve azok nemzeti építészeti mozgalmainak a bizánci és az ottomán tradícióhoz való viszonyáról.

A téma- és címválasztások, valamint maguk a tanulmányok is inkább kerülnek tehát a Balkán megterhelt fogalmát, kivétel ez alól Stef Jansen később bővebben kifejtésre kerülő írása, mely a szerbiai város-vidék polémiát kifejezetten a Maria Todorova-féle Balkán-diskurzusba (Todorova 1997) ágyazza be. Szintén szembevetendő, hogy a konferencia „óvatos” címválasztásával (lásd *Southeastern Europe*) ellentétben az előadásokban tárgyalt városok, régiók jellemzően a közgondolkodás által szűk értelemben vett Balkánon találhatók: Szerbiában, Bulgáriában és Albániában, és jóval kisebb számban fordulnak elő romániai, horvátországi, szlovéniai, görög vagy akár a gyakran szintén Délkelet-Európához sorolt magyarországi⁴ helyszínek. Délkelet-Európa fogalma a második világháború után terjedt el, felváltva a negatív konnotációkkal terhelt Balkán kifejezést, amely mára már teljesen dekontextualizálódott, s amelyet gyakran a leghalványabb földrajzi ismeretekkel sem rendelkező emberek is megértenek és használnak.

„[A] »Balkán« sértő megjelölés; létezik valahol egy kevésbé vagy elégtelenül ismert realitás, amelyet Balkánnak neveznek; ez a valóság meg kell hogy egyezzen az így megterhelt jelöléssel, így az visszavetítődik az autonóm módon tevékenykedő jelölő háta mögé.” (Todorova 1997:36.)

A Balkán fogalma mögött egyrészt olyan jelenségek vannak, mint a multietnicitás, az etnikai konfliktusok, a kis, egymással ellenséges politikai erők harca, ami nagyrészt az Oszmán Birodalom szétesése utáni nemzeti mozgalmaknak, valamint az elmúlt

évtized háborúinak köszönhető. Másrészt azonban a fogalmat egyenesen az ember-telenedésre, a civilizátlanságra is használják, tehát valamilyen eltérőségre, amitől el kell határolódnunk. Éppen ebben a kontextusban kapcsolódhatunk a térség városdiskurzusához, ahol a városi identitás éppenséggel a vidék és a hegyiségek „barbár, háborúzó és a politikai hatalmak által befolyásolható fehér harisnyás” népével szemben határozza meg magát.

A Balkán városhálózata ritkább, s népsűrűsége általában alacsonyabb volt, mint a kontinens nyugati vagy középső részén. Jelentős központjai csak a peremeken alakultak ki, míg a belső területeken olyan nagyváros, amely az egész térségre kiható vonzerővel rendelkezett volna, nem létezett. A 19. és 20. században megalakuló államok fővárosai kis, vidéki városkák voltak (Hardi 2007; Jelavich 1996:45–46). A közelmúltig a Balkán legnagyobb része „zárványokból, enklávékából” állt. A tengeri és szárazföldi utak, ezek találkozási pontjai és a metszéspontokban kialakult városok együtt egy olyan földrajzi valóságot alkotnak, amely gyökeresen különbözik a balkáni régiók együttesétől (Prévélakis 2007:39). Mindezek és a 19. század végétől meglendülő urbanizáció következtében a térség városi és falui életmódja között egyre nagyobb különbség jött létre, amely rányomta a bélyegét az urbanitás és ruralitás ambivalens (nosztalgia és elhatárolódás) viszonyára is.

A város és a vidék

A délkelet-európai társadalmak identitásában sokkal nagyobb jelentőségűek az urbanitás és a ruralitás szemben álló, mégis elválaszthatatlan konstrukciói – mind a „kifelé” való reprezentációban, mind „mikro”-szinten, a társadalmi státus meghatározásában (Giordano 2003). A már említett Stef Jansen (Manchester) a város és vidék szembesülésének problémáival foglalkozik a posztjugoszláv mindennapi életben.⁵ A fehér harisnyásként sztereotipizált parasztok a posztjugoszláv társadalom Balkán- és egyben városdiskurzusában gyújtópontba kerültek, mivel a városiak a vidéki bevándorlást a modernizáció ideájának elvesztéseként élik meg. A fehér harisnya a balkáni mássággént jelenik meg, amely veszélyezteti a városi önértelmezést – így attól újra és újra el kell határolódnunk, el kell takarni, mint az aszfalton⁶ jelentkező repedéseket. E folyamatot vizsgálva két megállapítást tesz Jansen: a modernitás és az urbanitás fogalma igen dinamikus és versengő jellegű, szorosan összefügg a társadalmi egyenlőtlenséggel; másodsorban megóv minket attól, hogy e folyamatot mint tipikus balkánit lássuk. A régi zágrábiak és belgrádiak úgymond deterritorizálják a várost, megtagadva a városi státust bizonyos (újonnan érkező) városlakóktól, akiket gyakran durvább megjelöléssel is (vadak, primitívek, pásztorok, dináriak) illetnek, utalva olyan kulturális problémákra, mint például a toalett használatára való képtelenség, a házi állattartás, a személtelés. Bizonyos csoportjaikat, az „élvonalbeli parasztokat” a közgondolkodás az állami pénzek és az illegális kereskedelem hasznélvezőinek tartja, akiket könnyű felismerni aránytalan és feltűnő fogyasztási kultúrájukról. Sok városi úgy véli, hogy a háború nem egyszerűen az egyes etnikumok között zajlott, hanem azt a primitív és a városokat elfoglaló paraszti bázisú politikai vezetés generálta. Jansen szerint a „fehér harisnya diskurzusa” három fogalmi eszközzel érthető meg: balkanizmus, distinkció

és modernizáció. A diskurzus a balkanizmus egyik megnyilvánulása, amelyben megkülönböztetik az ismertet és az elismertet, a sajátot és az idegen, alacsonyabb rendű másikat. Hasznos ehhez Bourdieu distinkciós koncepcióját felhasználni: a határvonal igazából nem az autochtonok és a betelepülők, hanem a gazdasági és kulturális tőke tulajdonlása vagy hiánya között húzódik: a városiasodást és modernizációt azok is támogatják és féltik, akik maguk is a bevándorlók közé tartoznak (az 1990-es években Belgrád lakosságának kétharmada gyakorlatilag ilyennek tekinthető). A fehérharisnya-diskurzus ugyanakkor nem csupán a fenyegető vidékiséggel szembeni érzelmeket fejezi ki, hanem a saját városi kultúra befejezetlensége, tökéletlensége iránti frusztráció és a modernizáció áhításának megjelenése is – a „fehér harisnya csak aszfalton létezik”.

Szorosan kapcsolódik az előbbiekhöz Ivana Spasić (Belgrád) tanulmánya,⁷ amely mintegy háromszáz szerbiai interjú alapján azt vizsgálja, hogy miként konstruálódik meg az urbanitás fogalma az informális, mindennapi közbeszédben, milyen szimbolikus implikációkat tartalmaz, és arra is rákérdez, hogy a városiasságot miképpen tapasztalják meg lokálisan, például hogyan fogalmazzák meg a városi nosztaigiát. Tanulmányának újdonsága más hasonló vizsgálatokhoz képest abban rejlik, hogy szélesebb társadalmi bázis alapján fogalmazta meg téziseit – kisvárosi és különböző szociális csoportból származó véleményeket is figyelembe vesz –, ami láthatóvá teszi az urbanitás érzékelésének régiókénti, várostípusonkénti különbözőségeit. Így például Közép-Szerbiában az „urbanitás” meglepően lokalizált, nagyon különbözőek a lokális életvilágok, az egyes városokban az „őslakos” státus behozhatatlan előnyt jelent a bevándorlókhoz szemben. Ez a ragaszkodás egyben egyfajta szimbolikus védelmet is kifejez: nagyon erős szembenállás tapasztalható a kívülállókkal, az új betelepülőkkel, különösen a környékbeliekkel. Az identitásban elsősorban a „helyi városiasság” meghatározó, ezzel együtt nagy ellenállás tapasztalható az úgynevezett belgrádisáció ellen is. A Vajdaságban ezzel szemben a városiasság éppen annak helyi életben való gyökérségén alapul, az egyes kisvárosi társadalmak a régió belül gyakorlatilag szimbolikusán kicserélhetők. A kívülről érkező „mások” főleg a hegyvidéki bevándorlók és a belgrádiak, azonban itt a konfliktus etnikai síkon is megjelenik. A városi identitás nem olyan exkluzív, inkább a Vajdasággal mint régióval azonosulnak az emberek. Ebből következően a helyi parasztságot sem ítélik meg negatívan. Belgráddal kapcsolatban Spasić azt állítja, hogy a belgrádi identitás jellegzetessége, hogy az emberek elsőként belgrádként határozzák meg magukat, és ez még az etnikai identitást, a nacionalista diskurzust is felülírja. Mivel a belgrádi identitás rendkívül erős és magabiztos, ezért Jansen tanulmányával szemben szerinte nem jelentkezik félelem a bevándorlókhoz szemben, minthogy nem vesznek tudomást a Belgrádon kívüli urbanitásokról sem.

Spasić szerint a jelenkori Szerbia kulturális hierarchiájában az urbanitás a legszélesebb körben alkalmazható identitásdiskurzus, olyan stratégia, amellyel a másokkal szembeni fensőbbtség kifejezhető. A vidék megítélése az interjúkban általában negatív vagy semleges, a romantikus falugondolat alig jelenik meg, pedig a politikai propagandának ez az egyik kedvenc eszköze a mai napig. Az akadémiai és zsurnalisztanyelvzetben a vidékhez sokkal inkább társul ez a romantikus népi gondolat, mint a városi emberek mindennapi gondolkodásában.

A város és a vidék a nacionalizmusban

A városról és a vidékről való gondolkodásnak jelentős szerepe van a nemzeti identitások alakításában, a politikai közbeszédben. A „balkáni perifériát” nemcsak mint külső szemlélet jelenik meg, hanem sokszor a térség identitásának egyik fontos összetevőjeként: a „balkáni ruralitás” idealizálása fontos szerephez jutott az egyes nemzetek „mitológiájában”. Christian Giordano (2003) egyenesen szociálpszichológiai kompenzációs technikaként értelmezi a „perifériát” beépítését az identitásba. A jobboldali pártok többnyire antiurbánus eszméket is hirdettek, így például Dubravka Stojanović (Belgrád) tanulmányában⁸ a századelőtől tért nyerő Belgrád-ellenes politikai vitát mutatja be, mely jelentősen hátráltatta a főváros fejlődését. A város elutasítása azonban korántsem egyértelmű, mint azt Rory Yeomannek (Peckham) a két világháború közti horvát radikális jobboldalt vizsgáló tanulmányában⁹ láthatjuk. Ugyan mind a radikális jobboldal, mind a későbbi usztasamozgalom a horvát falu és parasztság értékeihez való visszatérést szorgalmazta, azonban másik céljuk a falu civilizálása és technikai modernizációja volt, sőt a paraszti vezetők városba való beültetése, mely nyilván az etnikai homogenizálás célját is szolgálta.

A nemzeti identitás és a városok ambivalens kapcsolatára jó példák az oszmán uralom alól felszabaduló területek nemzeti építészetének és várostervezésének ideái, melyekkel Maximilian Hartmuth (Isztambul) foglalkozik.¹⁰ Az építészeti és várostervezési európaizáció és a deottomanizáció az egész térségben megjelent különböző regionális változatokban, ami leginkább az európai historizmus átvételében (lásd új középületek) és az ottomán városszerkezet felbontásában jelentkezett. Az európaizáció mellett azonban igény mutatkozott a saját nemzeti építészeti stílus létrehozására, amely Görögországban a neoklasszicizmusban, a többi balkáni területen azonban főképp a neobizánci stílusban jelent meg, Romániában a középkori kolostorok stílus-elemeivel, Boszniában pedig a Habsburg-hivatalok által is propagált orientális stílussal. Sajátos módon ezek a nemzeti stílusok inkább regionálisak, hiszen a határokat átvívelően az egész Balkánon jelen vannak különböző variációkban. Figyelemre méltó, hogy ehhez a stílushoz többnyire nem kutatták és használták a helyi történelmi stílusok variációit, hanem jórészt egy közhelyes nyugati neobizánci stílust vagy konstantinápolyi példákat használtak. Emellett az ottomán korszak népi építészetének újjáéledése is megfigyelhető, még hozzá hamarabb, mint Törökországban: már a 20. század elején.

A nacionalizmus szorosan összefügg az urbanizáció terjedésével, a nemzeti identitás alakításának bölcsői sokszor a multietnikus városok, régiók, ahol a kisebbségben lévő nemzetiségek első szerveződéseire létrejönnek. Jó példa erre a Alexander Maxwell Reno (Nevada) írása,¹¹ mely Budapesttel és Thesszalonikivel foglalkozik, azzal a két várossal, ahol a szlovák, illetve a macedón nép nemzeti mozgalmi – használva azok kulturális és közlekedési infrastruktúráját – létrejöttek. Amíg a két említett településről viszonylag hamar áthelyeződött a fejlődő szláv városokba a szlovák, illetve macedón nacionalista mozgalom, addig a bolgár–görög határ bolgár városai ma is egyfajta szimbolikus erődítmény funkcióban értelmezhetők. Az Ivaylo Ditchev (Szófia) által vizsgált¹² négy kisváros esetében a határ jelenléte kulcsfontosságú a városi státusz és identitás szempontjából: „erődítményvárosok”, a bolgár nemzeti identitás bázisai,

amelyek az ottomán éra alatt is bolgár városok voltak, és ahonnan egykor elindult a bolgár felszabadítási mozgalom.

Bár a multietnikus városok gyakran a kisebbségek legfőbb kulturális bázisai lehetnek, identitásuk sokszor mégis inkább a vidékre, a falusi múltra hivatkozik. Mirjana Pavlović (Belgrád)¹³ a temesvári szerb kisebbség etnikai identitásával kapcsolatban azt állapítja meg, hogy a temesvári szerb közösség nem tudja magát mint városi miliót definiálni, inkább a régi falusi életformával azonosul: identitását a falusi szerb élet iránti nosztalgiájában találja meg. Olyan kulturális ellentétpárok szerint értelmezik magukat, mint rurális/városi, homogén/heterogén, múlt/jövő, valamint központ/periféria.

A migráció és a belső urbanizáció problémái

A városi népesség arányszámának jelentős növekedése a második világháború utáni évtizedekben következett be Délkelet-Európában. Ezt a gyors urbanizációt két eszmevilág is támogatta: egyrészt az uralkodó ideológia, amely a társadalmon belül a munkásosztály vezető szerepét hangsúlyozta, s így szorgalmazta az ennek az osztálynak helyet adó települések, az ipari városok és lakosságuk számának bővítését; másrészt a fiatal nemzetállamok határainak megszilárdulása lehetővé, sőt szükségessé tette a nemzeti területek fővárosának és városhálózatának megerősítését, az új államterületekhez való igazítását (Hardi 2007). A népességbeli urbanizációval járó belső, mentalitásbeli urbanizáció problémája a konferencia egyik hangsúlyos témája volt, amely már az egyetemi oktatás keretén belül is megjelent Szófiában.¹⁴

A 19. század végétől a falusi életutak szinte kötelező részévé vált a városi alkalmi munka, cselédkedés. Evvel a jelenséggel foglalkozik Petko Hristov (Szófia), Konstantina Bada (Ioannina) és Daniel Koleva (Szófia) tanulmánya is.¹⁵ Hristov a 19. század végi szófiai bérmunkapiacról ír, amely nagy szerepet játszott a környék intim falusi patriarchális világának városi mintákkal való ellátásában. Bada egy görög kisváros példáján keresztül mutatja be, hogy a női életutakban különösen fontos a városba való beilleszkedés élménye és emlékezete. A beilleszkedés egyben egy speciális városi térérzékelés kialakítását is jelenti, a migráns nők számára azonban a városi tér át- meg át- szövéődik a falusi struktúrákkal: szomszédság, a hagyományos nemi szerepek és a rokonság hozott mintáival. A városi beilleszkedés élménye az életút folyamán elismerést vált ki a falusi környezetben, hiszen a nők jövedelemszerző tevékenységükkel nagyobb befolyással vannak családjuk életére, ami a nemi szerepek mintáiban is változást hozott.

Koleva másfél száz idős emberrel készített interjún keresztül vizsgálja a migráció motivációit és az életútra tett hatását. A vizsgálat szerint a városba vándorlás nemcsak térbeli, hanem szociális mobilitást is jelent: ezért a normálisnak tekintett, sikeres életutak természetes velejárója a városba vándorlás. Az interjúk tartalmi és formai elemzésén keresztül arra kérdez rá, hogy az életút ezen informális követelménye hogyan jött létre, és miként befolyásolja az egyének önértékelését, -értelmezését. A migrációt az interjúalanyok a falusi elvárásoknak megfelelően pusztán gazdasági körülményekkel magyarázzák, holott jelentős szerepet játszott a városi élet csábító ereje, a városi szocialista propaganda hatása, a falusi társadalom kötöttségeitől való szabadulás vágya

is. Az elbeszélésekben szívesen hangsúlyozzák vidéki származásukat, mert ez kiemeli „*self made man*”-jellegüket, karrierüket: honnan hová jutottak, másrészt pedig a paraszti származás sokáig politikailag is előnyös volt. Ugyanakkor a narratívák szerint maga a migráció nem számít az életút különleges, diszkontinuitást hozó eseményének, mivel az a normál karrier része volt a falusi gondolkozásmódban.

Szintén több tanulmány foglalkozik a városba kerülő vidéki emberek életmódbeli és gazdálkodási mintáival, különösen a szuburbán övezetekkel, amelyek egyfajta átmeneti zónát képeznek mind térben, mind az életmódot tekintve. Ezek közül Milos Matić (Belgrád) írását¹⁶ emelném ki, amely a vidékről városba települők gazdasági viselkedését vizsgálja az 1950-es és 1980-as évek között Belgrád és Valjevo terv nélkül felépült város környéki telepein. Azt elemzi, hogy a vidéki gazdálkodás bizonyos elmeit miként adaptálják a beköltözők az új, városi körülmények és a speciális jugoszláv szocializmus gazdasági elképzelései között. Ezen keretek között egy sajátos gazdálkodási mód alakult ki: egy informális gazdaság, ami egyfajta egyvelege a csere- és pénzkereskedelemnek, és ahol a rokonságnak és a szomszédságnak jelentős szerep jut. A rokoni hálózatok jelentősége a mindennapi ökonómiában igen nagy (Lorraine Barić egyenesen „*kinship-society*”-nek nevezte Szerbiát), és nem csak a krízis időszakában, a városi gazdagabb családok gyakran ugyanúgy vidéki rokonaiktól szerzik be az élelmiszerek egy részét.

Szintén a belső, mentalitásbeli urbanizáció kérdéskörét, de ugyanakkor a városról való hivatalos ideák és a gyakorlat összeütközését elemzi Ulf Brunnbauer (Berlin) a bulgáriai „csinált város”, Dimitrograd születését és „rurbanizációját” vázolja.¹⁷ Az 1947-től épített, Georgi Dimitrovról elnevezett város sok tekintetben a bolgár szocializmus mikrokozmosza volt, mely annak ambícióit szimbolizálta: a „szocialista városi ember” megteremtését. Dimitrovgadot számos jelentéssel ruházták fel, minthogy gazdasági, kulturális, ideológiai szerepei szorosan összefonódtak. Azonban számos probléma lépett fel az előre megtervezett szocialista életmóddal kapcsolatban, ugyanis sem az építészeti eredmények nem feleltek meg a terveknek, sem a város használatának módja. Már az első tervezetben sok „reakciós” hibát találtak: ugyanis az első terv viszonylag kis épületcsoportokat tervezett, saját kertekkel és parkokkal. A kertvárosi jellegű tervet túlságosan burzsoának és egyben túl rurálisnak találták, az áttervezés már monumentálisabb és nagyobb népességszámra számító modellt követett. Később problémák mutatkoztak a tervek részletességével, az összehangoltság hiányával és az építők munkások toborzásával. Az élelmiszer-ellátási problémák és a lakosság falusi származása miatt is a városban az 1950-es években gyakori volt a háztáji tartása (zöldségeskertek, baromfiudvar), ami nagyon zavarta a városvezetést, és nem csak a higiéné miatt. Ugyancsak kritizálták a közterületek privát használatát, és a közös használatra épített helyiségek (fürdőszobák, mosókonyhák) negligálását. E spontán ruralizáció mellett azonban megjelent a hivatalosan támogatott és megideologizált folklórmozgalom is a városban.

Városi terek, városi emlékezet

Az a már városkutatásban igen elterjedt megközelítés is megtalálható a belgrádi konferencia tanulmányaiban, mely szerint a városi tér sohasem csupán fizikai hely, hanem egyben kulturálisan felépített, jelentésekkel és emlékekkel megtöltött társadalmi tér is. *Ermis Lafazonovski* (Szkopje) írásában¹⁸ azt mutatja be, hogy Szkopje belvárosa, konkrétan a főtér, mely magán viseli az 1963-as földrengés, illetve az azt követő átépítés nyomait, meghatározó a városi tér érzékelésében, egyrészt a régi főtér iránti nosztalgikaként, másrészt pedig a régi-új Szkopje utópiájaként. Az idős szkopjei lakosság kollektív emlékezetében a tér a nosztalgia formájában szerveződik, és e nosztalgikus szálak olyan erősen hatottak, hogy a hatóságok a régi, lebontott színház újjáépítése mellett döntöttek, amihez azonban át kellett helyezni a színház helyén azóta épült buszállomást. Szkopjében a régi falusi és városi építészet iránti nosztalgia a független Macedónia (1991) megalakulása után következett be, és elsősorban az idősebb nemzedék táplálja, a fiatalabbak inkább egy európai utópia miatt szeretnék a régi historikus épületeket felújítva látni. A szkopjeiek városi emlékezetét és mentális térképét alapvetően strukturálja tehát egy kulcsemény, amely egy olyan városi korszaknak vetett véget, mely iránt ma nosztalgiával viseltetnek, s amely egyben utópiájuk része is.

A városi térhasználat egyfajta megközelítésével találkozunk Orli Fridman (Arlington) írásában,¹⁹ melyben az úgynevezett Serbia's Women in Black demonstrációit vizsgálja a belgrádi városi térstruktúrában. Az 1991-ben alakult csoportosulás civil szervezetként rendszeresen tart háborúellenes tüntetéseket a nyilvános tereken, melyekkel az ország közelmúltját tematizálják, s amellyel sokak nemtetszését kivívják. Rendezvényeikkel (virrasztások, menetek) kitágítják a múlt megvitatására szolgáló teret, az emlékezésre használnak olyan helyeket, ahol ezzel megzavarják a belgrádiak mindennapi térhasználati rendjét.

A városi szabadidős terek használatával és az abból kiolvasható társadalmi folyamatokkal két tanulmány is foglalkozik. Raluca Petre (Bukarest) a Constanţában az ezredforduló körül megjelent úgynevezett „pub”-okat vizsgálja,²⁰ amelyek bár a globalizáció hatására jelentek meg, azonban használatuknak lokális jellegzetességei vannak. Míg a kocsmák klasszikusan a barátokkal, ismerősökkel való találkozás helyszínei, addig a „pub” Constanţában a jól kereső férfiak reprezentáló, régi ügyfelekkel, szövetségeseikkel való találkahelye, amelyet a reprezentatív pénzköltés, a formalizált viselkedés és ruházati kód jellemez. Azonban nem minden *pub* egyforma, a hely és az árak igencsak meghatározzák látogatókörüket, hangsúlyozva a társadalmi különbségeket a tér társadalmi felosztásával. A jelenséget Petre a helyi társadalom egyfajta atomizálódásával és a szórakozás egyre inkább privát terekbe kerülésével hozza összefüggésbe.

A délkelet-európai városok térhasználati szokásainak kutatásában a közelmúltban kitüntetett szerepet kaptak a korszokok (Gavrilova 2003), amelyek gazdagon tükrözik a társadalom szegmentáltságát és az életmód változásait. A vizsgált kötetekben egy szerb kisvárosi esettanulmánnyal találkozhatunk Vesna Vučinić-Nešković és Jelena Miloradović (Belgrád) tollából.²¹ A szerzőpáros a Smederevska Palanka-i korszó 1930 és 2000 közötti változásait követi nyomon interjúk alapján és a Marcel Mauss-féle „totális társadalmi tény” fogalmának segítségével. A korszó véleményük szerint olyan komplex jelenség, mely egyszerre reflektál gazdasági, politikai, erkölcsi intézmények-

re, illetve változásaikra. Vizsgálatuk kitér a résztvevők társadalmi (nemi, kor és státus szerinti) hovatartozására, a korzózás útvonalaira, dinamikájára, a korzó melletti épületek jelentőségére, a pihenőhelyek (állóhelyek, kávézók, padok) használati szabályaira és a ruházati kódokra, valamint mindezek változásaira. A politikai és ideológiai változások a vizsgált hetven év alatt láthatóan hatottak a korzózás szokására, különösen a korzó utáni szórakozási alkalmak formájára és a szegregáció jellegére: a szegregáció a szocialista évtizedek alatt némileg csökkent. Az is elmondható, hogy a korzón a leglátványosabb változást a rendszerváltás, illetve az 1990-es évek hozta: mind az időbeosztásban, mind a térhasználatban és a szociabilitásban. A gazdasági változások egyrészt hatnak a korzó mint tér épületeire (rekonstrukciók, új intézmények), így a korzó egyes részeinek státusára, jelentésére, másrészt a szabadidő intézményére, amely a korzózás alapfeltétele. Az általános életszínvonal és a szórakozásra költendő pénz is hatással van a korzózás intenzitására, időbeli kiterjedésére. Az oktatási rendszer változásai, a munkaidő és iskolai idő szabályozása, az iskola diákok nyilvános viselkedésére vonatkozó szabályozások közvetlenül hatottak a korzózásra, hiszen a vizsgált kisvárosban a korzó fő használója a középiskolás korosztály a mai napig. A nemi erkölcs, a nemek közötti kapcsolatokról való elgondolások explicite megjelennek a korzózás mintáiban.

A városi szabadidős terek témaköréhez tartozik, részben pedig visszakapcsol az írásom elején tárgyalt város-vidék kapcsolathoz Evgina Krasteva-Blagoeva (Szófia) tanulmánya, mely a bulgáriai hétvégi házak jelenségével foglalkozik.²² A szerző megkülönbözteti a preszocialista korszak polgári villáit, amelyek a pihenésre és reprezentálásra szolgáltak és az 1950-es évektől megjelenő hétvégi házakat és kerteket, ahol aktív kertművelést folytatnak a tulajdonosok. A munka/szabadidő felosztás itt nem érvényesül kizárólagosan: megjelenik a szocialista periódus hatása: a „munkaidőben való pihenés és a pihenőidőben való munka”. A tanulmány egy nyugat-bulgáriai 1950 és 1980 között épült, ma jobbra idősebb tulajdonosok által használt nyaralótelepen végzett terepmunkán alapul. A nyaralókat többnyire a városba kerülő egykori vidékiek építették: egyrészt mivel keresetüket nem tudták máshogy befektetni, másrészt mert hiányzott számukra a gyermekkorban még megtapasztalt vidékiség. Ez az első városba vándorló generáció számos dolgot megőrzött a vidéki életből, így például a kertművelés igényét; sokan egykori falujukban vettek vagy építettek házat. Másrészt azonban a városivá válással megjelent a motivációk között a régi polgári villatulajdonlás követése is. A szocialista időszakban elsősorban új nyaralókat építettek – melyek jelzik az új városi identitás építését –, az elmúlt évtizedben viszont megjelent a nosztalgia, a régi falusi házak renoválása is. A nyaralótelepeken kialakuló szomszédság gyakran egyfajta falusi közösségként működött: mindennapi kommunikációval, ünnepekkel, amelyben azonban a közeli falusiak nem vettek részt.

A recenzió keretein belül a konferencia publikált anyagának csupán egy részével tudtam foglalkozni, meggyőződésem szerint azon tanulmányokkal, amelyek a város-etnológia tárgyát nemcsak a városi területen megfigyelhető kulturális jelenségek vizsgálatában, hanem a városi lét specialitásának, a városi identitásnak és a városról alkotott kép keresésében látják. Az itt nem említett tanulmányok között több foglalkozik a városban megfigyelhető populáris kultúra változataival (graffitik, futball, populáris zene, turizmus), valamint az etnikai és vallási identitás városbeli szerveződéseivel.

JEGYZETEK

1. 1. Urbanization as a Historical Process in Southeastern Europe; 2. Urban-Rural Ties 3. Communication in the City; 4. Time, Travel and Identity; 5. Place and Memory; 6. City vs. Village: Ideological Aspects of Urbanization in the Balkans; 7. Migration to the City and Adaptation to Urban Life; 8. Exploring the City: Past, Present, Future; 9. Socialist City; 10. Religious Space and Place; 11. Suburbia: Processes and Phenomena; 12. Urban Family, Kinship and Gender; 13. City and National Identity; 14. Social Inclusions/Exclusions in the Urban Society; 15. Constructions and Meanings of Public Space; 16. New Technologies and the City; 17. Trust and Security in the City; 18. Urban Identities; 19. Commercialized Places; 20. Culture of Pubs and Clubs; 21. Commodities and Consumption; 22. Sexuality and Gender; 23. Urban Communities; 24. Sociability and Place; 25. Actors, Policies and Power; 26. Travel and Leisure in the Making of Socialist Citizens; 27. Urban Pop Culture; 28. Football: Political Uses and Meanings; 29. Reading the Urban Landscape; 30. Transport, Borders, Crossroads; 31. Urban Youth; 32. City and Religion; 33. Representations of the City in Art and Literature.
2. „Exploring the city”. Ways and Concepts of Western Urban Anthropology. *Ethnologia Balkanica* 9:11–24.
3. Negotiating Tradition and Ambition: Comparative Perspective on the „De-Ottomanization” of Balkan Cityscapes. *Ethnologia Balkanica* 10:15–34.
4. Három magyar vonatkozású tanulmány szerepelt a konferencia 165 előadása között: Alexander Maxwell, Reno: Budapest and Thessaloniki as Slavic Cities; Agnes Rajacic: Private Morals versus European Politics. The Mobilisation of National Myths from Hungary’s Millennium (2000) to EU Integration (2004); Bán Dávid: The Role of the Railway Station in Urban Society: Budapest „Keleti” Station.
5. Who’s Afraid of White Socks? Towards a Critical Understanding of Post-Yugoslav Urban Self-Perceptions. *Ethnologia Balkanica* 9:151–168.
6. Az útburkolat, kövezet („Kaldrma”) a szerb nyelvben a városiság metaforája, melyet a tősgyökeres városi lakosok megnevezésére is használnak.
7. ASFALT: The Construction of Urbanity in Everyday Discourse in Serbia. *Ethnologia Balkanica* 10:211–228.
8. Rural against Urban: Anti-Urban Discourse and Ideology in Early Twentieth Century Serbia. *Ethnologia Balkanica* 9:65–80.
9. Urban Visions and Rural Utopias. Literature and the Building of a Nationalist Consensus in Croatia 1924–1945. *Ethnologia Balkanica* 10:109–140.
10. Negotiating Tradition and Ambition: Comparative Perspective on the „De-Ottomanization” of Balkan Cityscapes. *Ethnologia Balkanica* 10:15–34.
11. Budapest and Thessaloniki as Slavic Cities. *Ethnologia Balkanica* 9:43–64.
12. Cities on Borders: the Stronghold Complex. *Ethnologia Balkanica* 10:201–212.
13. Center – Periphery: The Ethnicity of Serbs in Timisoara. *Ethnologia Balkanica* 10:159–166.
14. Lásd Cristina Popova és Rajna Gavrilova kurzusa *Anthropologische Aspekte der Abwanderung vom Land in die Stadt* címmel. Internetes közzététel: <http://www.soemz.uni-sofia.bg/gast/suedost3/index.html> (letöltés 2007. augusztus).
15. Places to Exchange Cultural Patterns: The Markt and the „Piazza for Hired Labor” in Sofia. *Ethnologia Balkanica* 9:81–90; Revealing the Historicity of Migrant Women. Moving from Mountain Areas to the Provincial Urban Centers of Greece. The case of Agrinio. *Ethnologia Balkanica* 10:91–108; Rural-urban Migration in the Normal Biography. *Ethnologia Balkanica* 9:115–130.
16. Urban Economics in a Rural Manner. Family Economizing in some Socialist Serbian Cities. *Ethnologia Balkanica* 9:131–150.

17. „The Town of the Youth”. Dimitrovgrad and Bulgarian Socialism. *Ethnologia Balkanica* 9:91–114.
18. Skopje: Nostalgic Places and Utopian Spaces. *Ethnologia Balkanica* 10:63–76.
19. Alternative Voices on Public Urban Space: Serbia’s Women in Black. *Ethnologia Balkanica* 10:291–304.
20. The Reconfiguration of Leisure in Transition: Pubs and Friendship in Constanta. *Ethnologia Balkanica* 10:335–345.
21. Corso as a Total Social Phenomenon: the Case of Smederevska Palanka. *Ethnologia Balkanica* 10:229–250.
22. Country House Ownership: A Rural-Urban Phenomenon in Bulgaria. *Ethnologia Balkanica* 9:169–184.

IRODALOM

GAVRILOVA, RAINA

2003 *Historische Anthropologie der Stadt. In Historische Anthropologie im südöstlichen Europa.* Karl Kaser, Hrsg. 269–292. Wien: Böhlau.

GIORDANO, CHRISTIAN

2003 *Der Balkan und das Meer. Das südöstliche Europa zwischen Dorfidylle und idealisierter Urbanität. In Historische Anthropologie im südöstlichen Europa.* Karl Kaser, Hrsg. 243–268. Wien: Böhlau.

HARDI TAMÁS

2007 *A városhálózat átalakulása a Balkánon. Internetes közzététel: <http://www.balkancenter.hu/pdf/elemzes/hardi.pdf> (letöltés: 2007. augusztus).*

JELAVICH, BARBARA

1996 *A Balkán története 1–2.* Budapest: Osiris.

PRÉVÉLAKIS, GEORGES

2007 *A Balkán. Kultúra és geopolitika.* Kozármisleny: Imedias.

TODOROVA, MARIA

1997 *Imagining the Balkans.* New York: Oxford University Press.

KOVÁCS ZSUZSA

Az ünnepek és a rítusok megértése

We are what we celebrate – Understanding Holidays and Rituals. Amitai Etzioni – Jared Bloom, eds.
New York – London: New York University Press. 2004. 253 p.

A *We are What we Celebrate* című, az Egyesült Államokban megjelent tanulmánykötet az ünnepek és a társadalom kapcsolatával foglalkozik, túlnyomó többségben szociológiai írásokat közöl, de egy-két történeti és pszichológiai témájú dolgozatot is olvashatunk benne. A szerzők amerikai társadalomtudósok, egyetemi tanszékvezetők, oktatók, illetve különböző kutatóintézetek munkatársai.

Miért tarthat érdeklődésre számot ez a tanulmánykötet? Az egyik szerkesztő, Amitai Etzioni¹ a bevezető tanulmányban az *ünnepek* társadalmi működésének vizsgálatát hiányolja az elmúlt évtizedek társadalomtudományi munkáiból – az *ünnepek* (holiday) címszó véleménye szerint hiányzik az amerikai szociológiai kézikönyvekből és folyóiratokból (6. p.),² a tanulmánykötettel ezt a hiányt kívánja pótolni. Az ünnepek társadalmi működésének vizsgálatát azért tartja fontosnak, mert úgy véli, hogy sokrétű információval szolgálhatnak az adott társadalomról, annak működéséről, attribútumairól. Az ünnepek és rítusok társadalmi működésének megértése céljából először Émile Durkheimnek a rítusok társadalmi működésével kapcsolatos, *A vallási élet elemi formái* című társadalomtudományi alapművében (Durkheim 2003) közzétett, funkcionális megközelítésével kíván foglalkozni, majd olyan egyéb megközelítésekkel, amelyek Durkheim elméletét fejlesztették tovább. A téma iránt érdeklődő olvasó ez utóbbiak alapján egy olyan tanulmánykötet megismerését várja, amelyben Durkheim funkcionális elméletének kritikai felülvizsgálatával, az elmélet modern társadalomban betöltött szerepével, működésével kapcsolatos írásokat olvashat. Amint már korábban a neodurkheimiánus iskola képviselőinél, akik a politikai rítusok modern társadalombeli integratív funkcióit vizsgálták, most a rítusok egész társadalombeli működésének vizsgálatára számíthatunk.

Az Ünnepek és rítusok – Az erkölcs elhanyagolt csírái címet viselő bevezető tanulmány folytatásában Amitai Etzioni ismerteti Durkheim funkcionális megközelítésének főbb szempontjait. Durkheim a társadalmat mint az egyének számára is útmutató értelmezési keretet határozza meg, amelyben a rítusok szerepe a társadalom viszony- és normarendszerének folyamatos újraalkotása. A rítus elemeinek vagy tárgyi részeinek önmagukban nincs jelentésük, ezzel a társadalom ruhazza fel őket. Ebben a rendszerben Durkheim elmélete szerint az ünnepek fordított arányban állnak a társadalom széthullását célzó erővel, azonban Amitai Etzioni álláspontja szerint az ünnepek mű-

ködése a felvázoltnál sokkal összetettebb, hogysen ilyen egyszerű rendszerrel ábrázoljuk.

A fenti elmélet kritikájaként fogalmazza meg Etzioni, hogy funkciójuk szerint sem lehet minden ünnepet hasonlóknak tekinteni: nincs két ünnep, amely azonos társadalmi szerepet látna el. Egyes ünnepek a társadalmi integritás felé, míg mások ellene hatnak (9. p.), ezek alapján kétféle ünneptípust határoz meg a szerző (11. p.). Egyrészt vannak újraegyesítő ünnepek,³ amelyek Durkheim elméletében a társadalmi integráció szerepét látják el: ilyen például a karácsony vagy a húsvét, ahol kereszténység legfontosabb üzenetei jelennek meg, és amelyek tele vannak olyan rítusokkal, amelyek a hitet, a közösséget erősítik meg. Másrészt számon tart úgynevezett feszültséglevezető ünnepeket; ez az ünneptípus az előbbiekkal ellentétben indirekt módon szolgálja a társadalmi integritást, magában rejtve az integráció irányába ható működési hibát is, ilyen ünnep például a szilveszter vagy az *Októberfest*. Ezek felszabadítják a kollektív viselkedési normákban rejlő társadalmi feszültségeket, rávilágítva arra a tényre, hogy az egyén nem tud teljesen szocializálódni a társadalomban (11. p.). A későbbiekben azonban sem Etzioni, sem a többi szerző nem kategorizálja az ünnepeket ebben a rendszerben. Az ünnepek társadalmi integritás ellen irányuló hatásának példájaként említi Etzioni Elizabeth Peck tanulmányát (43–60. p.), amelyben arról ír a szerző, hogy a 18–19. században a feszültség levezetését szolgáló ünnepek többségben voltak, később ezen hangos, „feslett” ünnepek háttérbe szorultak a középosztálynak köszönhetően. A polgárság ugyanis nem tolerálta az alsóbb osztályok ilyen jellegű ünnepi viselkedését, így kivonultak ezekről az ünnepekről, megtörve ezzel az ünnep társadalmi összetartó erejét.

Vannak ünnepek, amelyek képesek a társadalom egyes tagjai közötti viszonyok átalakítására. Ilyenek az amerikai nemzeti ünnepek, amelyek kettős társadalmi hatással bírnak. A függetlenség napjának ünneplésekor a bevándorlók nem mulasztják el a saját országuk zászlóját is magukkal vinni, vagy Isten áldását nemcsak az Egyesült Államokra, hanem szülőhazájukra is kérni (17. p.). Más esetekben, írja a szerző, ez a kettősség nem ilyen pozitív módon jelenik meg, sokkal inkább az elhatárolódás kap nagyobb szerepet a kettősségben. Ennek példájaként említi az amerikai Kolumbusz-ünnepet, amelynek alkalmával a gyarmatosítók leszármazottai az amerikai álmegszületését, a felfedezett új kontinens örömét ünneplik, míg a meghódítottakkal azonosulók bírálják a gyarmatosítás brutalitásainak nemzeti ünnepként való ünneplését (19. p.). Következtetésképpen a szerző megállapítja, hogy nem lehet egyértelműen azt állítani, hogy az ünnepek a társadalom összetartó erejének letéteményesei.

Durkheim azon megállapításával kapcsolatban, amely szerint az ünnepek nyilvános események, Amitai Etzioni kifejti, hogy ennek az állításnak a 18. századi amerikai társadalom felelt meg, amely sokkal homogénebb volt, ahol a legtöbb ünneplés valóban közösségi térben játszódott le. A mai modern amerikai társadalomban az ünnepek már sokkal nagyobb arányban jelennek meg a privát szférában (23–24. p.). Ugyanígy kritizálható Durkheim azon megállapítása, amely szerint a kisméretű csoportok egységesek. Mary Whiteside írásában (74–88. p.) a megkonstruált rokonsági viszonyról olvashatunk, amely nem más, mint a válás nyomán átalakuló, ezáltal pedig igen bonyolulttá és ambivalenssé váló rokonsági rendszer. A család mint kisméretű, homogénnek vélt csoport példáján láthatjuk tehát, hogy egyértelműen nem jelenthető ki, hogy egységes (29. p.).

Etzioni végül Durkheim ünnepelméletéhez a következő módosításokat, kiegészítéseket javasolja: 1. A feszültség levezetését szolgáló ünnepek kevésbé integratívak, sokkal jobban hajlamosítanak az antiszociális viselkedésre. 2. Egyazon ünnepnek különböző hatása lehet a társadalom egészére, illetve a társadalmon belül bizonyos csoportosulásokra. Így egy etnikumhoz kapcsolt ünnep erősítheti ugyan az etnikus csoportosuláson belüli kötődéseket, de alááshatja az etnikumnak az egész társadalomhoz való viszonyát. 3. Az olyan alkalmak, amelyek korábban a nagy, nyilvános ünnepek kategóriájába tartoztak, változásuknak köszönhetően ma már inkább a privát szférában kapnak helyet, és így Durkheim elvárásaival szemben, melyek szerint minden ünnep társadalmi kohéziós erővel bír, a társadalomban lévő különbségek felerősítéséhez vezetnek. 4. Nem ismertek azok a sajátos motivációk, amelyeknek köszönhetően az ünnepek egy bizonyos meghatározott rendben ismétlődve követik egymást. Egy hipotézis szerint ebben a rendben előbb vagy utóbb minden szociális szükséglet kielégíthető. A feszültséglevezető és az újraegyesítő ünnepek a szerint változnak, hogy az adott ünnepet a különböző csoportok mikor ünneplik. 5. Az ünnepek sikeres változtatásában a vallási hatalmak sokkal sikeresebbek, mint a világiak. 6. A nemi szerepekben és a rokonsági viszonyokban bekövetkező változások kihatnak az ünnepekre, és e változások hathatnak a kohézió felé vagy éppen ellentétes irányba. 7. Az ünnepek szerkeszthetők, változtathatók, a már meglévő ünnepnapok újakkal bővíthetnek, ha azok összhangban vannak a társadalmi értékek változásával.

A felsorolást követően Etzioni konklúzióként megfogalmazza, hogy elvethetjük Durkheim azon elméletét, amely szerint szoros kapcsolat van az ünnepek, az azokon való részvétel és a társadalmi integráció között. A kötetben megjelenő tanulmányok egy sokkal tágabban értelmezett, több szempontot magában foglaló elméleti keret kidolgozására törekednek (34–35. p.).

Családepítés és ünnep

A bevezetőt követően a könyv tanulmányai három téma – család, közösség, nemzet – szerint csoportosítva vizsgálják a csoport viszonyát az egész társadalomhoz, a csoport egyes részei közötti átjárást, a nyilvánosság és a privát szféra kapcsolatát. Ezeket a szempontokat a társadalmi integritás vagy széthúzás irányába ható erők szerint tárgyalják a könyv írásai. A *Családepítés* című részben foglalt dolgozatok a családdal mint társadalmi egységgel foglalkoznak, a benne bekövetkezett változásokkal, amelyek hatással vannak ünnepeik menetére is. Az ünnepeken keresztül pedig magáról a csoportról és változásáról kaphatunk információt.

Elizabeth H. Peck⁴ a nagy nyilvános ünnepek családi szférába vonulásával foglalkozik. A viktoriánus társadalom központi értékeiből (vallás, család) kiindulva a polgárság megpróbálta kiszorítani a karácsony, a húsvét, a hálaadás ünnepeiről az ittasságot, a rombolást, a gyermekek koldulását. Elhatárolódva a csőcseléktől, családi körben kezdték ünnepelni ezen alkalmakat, kizárva a nyilvánosságot, például a meghívóhoz kötött részvétellel (44. p.). Eleinte a családi ünnepek, az otthoni vallásosság a protestáns középosztály sajátja volt, később átvette a katolikus és a zsidó középosztály is, így ezeken az ünnepeken folyamatosan erősödött a család összetartó ereje, elhatárolva a

csoportot a társadalom többi tagjától. A hálaadás ünnepén azonban ez a folyamat fordítva is végbemegy, írja a szerző, hiszen ez kifejezetten amerikai nemzeti ünnep, amelynek alkalmából a modern társadalmakban inkább a privát szféra kap nagyobb hangsúlyt (46. p.). Az 1920-as, 1950-es években az emigráncscsoportok nagy része arra törekedett, hogy nemzeti gyökereit elrejtve amerikaivá váljon, ezért azt tartották fontosnak, hogy minél több amerikai rítust és ünnepet vegyenek át (49. p.). Jelen esetben tehát az identitástényező sajátos módon, a családi élet részévé válva, magán a családon keresztül hat a csoport társadalmi integritása felé. Más módon ugyan, de a csoporton keresztül hatott a társadalmi integritás felé az a 19. században feléledő érdeklődés, amelynek nyomán turisták látogattak el kínai városrészekbe, hogy tanúi lehessenek a kínai újév rítusainak (51. p.).

A posztszентimentalizmus az 1960-as évektől a családokat ért hatások eredménye is egyben. A szexuális forradalom, a válások számának megnövekedése, az együttélés mint elfogadott párkapcsolati forma, majd az 1970-as évektől egyre erősebbé váló emancipációs folyamatok a család háttérbe szorulásához és a családi szerepek megváltozásához vezettek (53. p.). Az antropológusok elvárásaival szemben azonban – az individualizmus előtérbe kerülésével és a rokoni kapcsolatok gyengülésével – ez az időszak nem az ünnepek háttérbe szorulását vagy azok megszűnését hozta, hanem éppen ellenkezőleg, egy sor olyan ünnepel bővült a már meglévők köre, amelyek teljesen előzmény nélküliek voltak (születésnap, a gyermek megszületésekor otthoni parti a rokonoknak).

Gary Gloss⁵ szintén családi ünnepekről ír, arról a folyamatról, amelyben a családi ünnepek központi szereplői a gyerekek lettek. Karácsony reggelén a csillogó karácsonyfára és az ajándékokra ébredni, ünnepeltként a születésnap torta mellett ülni, halloweenkor jelmezbe öltözve csokoládét gyűjteni mind olyan élmények, amelyekben része lehet a legtöbb amerikai gyereknek (61. p.). Ezeknek a gyerekek köré épített rítusoknak és a szentimentális, családi körben megtartott karácsonyoknak a gyökere a protestáns vallásos, családközpontú gondolkodásban gyökerezik. A karácsonyi ünnepkör így új szimbólumokat és rítusokat hozott magával, például az 1830-as években a német tradícióból kölcsönözte a karácsonyfa-állítást hagyományát, az angoloktól a karácsonyi képeslapok küldésének szokását, a hollandoktól a karácsonyi süteményeket (64. p.).

Ahogy a rítusok meghonosodtak, úgy alakult ki egyfajta „ajándékgazdagság”, írja Gloss, Dan Miller amerikai antropológusra hivatkozva. Az ajándékok kezdetben a családi kötődések megerősítésére szolgáltak, mégis a Mikulás volt sokáig az a fantáziaszemély, aki az ajándékok megnövekedett jelentősége ellenére sem engedte, hogy az ünnep a fogyasztás irányába csússzon el. Ma azonban a fogyasztás iránti igény, a fogyasztói társadalom erősebbé válása a Mikulás s vele együtt pedig az ünnep kommercializálódását hozta magával (65. p.). A tendencia nemcsak magára az ünnepre, hanem annak résztvevőire, főszereplőire, a gyerekekre is hatással van (66. p.). Hasonló folyamat ment végbe az 1840-es években az ír emigránsok által magukkal hozott halloween ünnepében is, ahol szintén a kisgyermek figurájának színre lépése szelídítette meg a korábban karneváli, rendbontó ünnepet, amely ma már ugyanúgy a kommercializálódás útjára lépett (67. p.).

Mary F. Whiteside⁶ pszichológus írásában az újrarázasodott családok rokonságmodelljének alakulásával és a családtagok egymás közötti viszonyának ismertetésével

foglalkozik. A családtagok közötti viszonyt a közösség összetartásának irányába vagy ellene ható erők szemszögéből elemzi. Ha a válás után a szülők újraraházasodnak, azonnal megjelenik az igény, hogy létrehozzák a normális család identitását az új közösségben. Ennek érdekében arra törekednek, hogy a családi körben megült ünnepek minél meghittebbek és emlékezetesebbek legyenek, közös élményeket, emlékeket alkotva, amelyek majd a család összetartó erejévé válnak. Az ünnep szervezőinek azonban számolni kell a kiterjedt rokonság eltérő hagyományával, a régi rokonsággal való viszony milyenségével, amely tényezők jelentősen megnehezíthetik az ünnep zavartalanságát (74. p.). A kiterjedt rokonsággal az ünnepek kettősséget rejtnek magukban. Egyrészt a különböző hagyományokból eredően konfliktusokat hordoznak magukban, másrészt alkalmat adhatnak arra, hogy az ünnep ürügyén megismerhessék egymást és egymás hagyományait, kihasználva az ünnep generálta nyitottságot és a törekvést arra, hogy ne rontsák el konfliktusokkal ezt az emelkedett hangulatú alkalmat (76. p.). Attól függően, hogy melyik családmoddal valósítják meg az elvált családok tagjai, erősen különbözik nemcsak hétköznapjaik, de ünnepeik menete is.

Minden évben születnek új ünnepek, írja a következő tanulmány szerzője, John R. Gillis,⁷ azonban mi, a modern társadalom tagjai egyre elfoglaltabbak vagyunk ahhoz, hogy ezekkel az ünnepekkel foglalkozzunk, készüljünk rájuk, emlékeztessé tegyük őket. Az ünnepek hatóköre csak a modernításban terjedt ki az egész társadalomra, ahol ezek a napok a család összegyűlésének alkalmi is egyben. Korábban bizonyos eseményekhez kapcsolt megemlékezések csak az arisztokrácia és a felsőbb társadalmi osztályok szokásai voltak (90. p.). Azáltal, hogy az ipari forradalom leválasztotta a családot a többi háznéptől, lehetőség nyílt arra, hogy kialakuljon a család mint közös csoportidentitással rendelkező egység. Ettől fogva az emlékezés került előtérbe, hiszen a család életének mindennapjaiban nemcsak a jövő, hanem a múlt is ugyanolyan fontos lett (91–92. p.). A modern társadalom tehát az ünnepek megtartásával újraalkotta az idő fogalmát, előtérbe helyezve a térrel szemben. Ezzel egy időben azonban fontos szerepet kapott az otthon mint mentális tér (95. p.). A viktoriánus társadalomban kezdett minden családi eseményhez egy megemlékezést szolgáló rítus kapcsolódni, aminek elválaszthatatlan kellékei voltak az emlékezést segítő családi fotók (96. p.).

Az ünnep s az alatta eltelt idő különbözik a mindennapok idejétől, írja a szerző, amely megállapításával kapcsolódik Durkheim tételéhez, amely szerint az ünnepnapok az átlagos szabadnapok fölött állnak, hiszen a közösségi kötelek erősödnek meg ezeken a napokon. A modern társadalmakban azonban az ünnep és a mindennapok közötti közösségerősítő viszony nem ilyen tiszta, hiszen a női munkavállalással a nők valamelyest eltávolodtak az otthontól, így az ünnepek egyben teret engednek a megváltozott társadalmi szerepekről szóló kommunikációnak is.

A család létrehozza a saját eseményeihez kapcsolt ünnepeit, a nemzeti ünnepek családi berkekben történő ünneplésével a nyilvánossággal szemben a privát szféra kerül előtérbe, elkülönítve, megkülönböztetve a család egységét a társadalom egészétől. A család mint egység azonban nem feltétlenül tartja meg homogenitását, hiszen a válással például szétdarabolódik a csoport, majd új identitások mentén új egységek alakulnak ki. A családnak mint csoportnak a gyerekek szerepén keresztül is változhat a társadalomhoz fűződő viszonya. Amíg a gyerekek az ünnepek központi szereplőiként megszelídítették az ünnepek rítusait, a családot helyezve a középpontba a társada-

lommal szemben, addig a fogyasztói társadalomban megfordul a viszonyrendszer. Az ajándékokkal elhalmozott gyerekek a fogyasztás erőteljes hatásán keresztül kapcsolják a családokat a csoportot beolvasztó fogyasztói társadalomhoz.

Közösségépítés és ünnep

A *Közösségépítés* című rész írásai egy nagyobb (például lokális, etnikai) csoportot, illetve annak ünnepeit és viszonyát vizsgálják a társadalom egészéhez. Theodora Caplow⁸ a middletown-i ünnepek éves körforgásáról ír, egy-egy ünnepet egymás ellentétpárjaként (fesztivál-antifesztivál) meghatározva. A szerző tanulmányában az ünnepek kis-sé banális megideologizált módon való összetartozásában látja a közösségre ható összetartó erőt.

A fejezet második szerzője Anny Day Wild,⁹ aki *kwanzaa* ünnepén keresztül mutatja be, hogy egy olyan esemény, amely kezdetben a szeparatizmus ünnepe volt, hogyan összesíti ma magában nemcsak a feketék egyik ünnepét, hanem a modern társadalom egyik legproblematisabb kérdésének, a multikulturalizmusban rejlő feszültségek elfogadásának, a kulturális sokszínűségnek egyik fontos elemét is. A *kwanzaa* a pánafrikanizmus szellemében az afrikai származású emberek közös ünnepe (121. p.). Az 1970-es években kezdett elterjedni, majd lépésről lépésre egyre népszerűbb lett a középosztálybeli, afrikai származású emberek között. Mi más lett volna e folyamat bizonyítéka, mint az ünnep kommercializálódása: a nagy amerikai cégek kezdtek az ünnep idején különböző *kwanzaa*-hoz kapcsolódó ajándék termékeket gyártani (122. p.). A *kwanzaa* népszerűvé válása után a kulturális sokszínűség elfogadása jegyében bizonyos amerikai iskolákba beengedték az ünnepet, kihasználva annak lehetőségét, hogy az ünnep kapcsán a kultúrák egymás mellett élésének fontosságáról beszélhetnek, másutt viszont nem tartották ezt fontosnak. Ez a jelenség is jól mutatja, hogy a társadalomban ma még nem egyértelműen tisztázott, hogy a *kwanzaa* ünnepében melyik vonás a hangsúlyosabb: az ünnep etnikai sajátossága, azaz jelen esetben a fekete diákok származásukkal kapcsolatos nemzeti büszkeségének attitűdje vagy a kulturális sokszínűség elfogadásának szándéka (127–128. p.). A mai amerikai társadalom a *kwanzaa* ünnepét azonban egyre inkább a multikulturalizmus ideája szerint igyekszik értelmezni.

A *Közösségépítés* című rész utolsó tanulmányában David E. Procter¹⁰ a közös élményről mint közösségkohéziós erőről ír. A tanulmány szorosan kapcsolódik a könyv bevezető gondolataihoz azáltal, hogy az ünnepeket a közösség önmagáról való kommunikációjaként értelmezi. Procter maga is azt állítja, az ünnepek alkalmasak arra, hogy megismerhetők legyenek a helyi szimbólumok, ezenfelül pedig arra is, hogy közös élményekkel kapcsolják össze a közösség tagjait (132–134. p.). A Kansas állambeli Waterville-ben évente megtartott viktoriánus napok alkalmával a közösség felidézi dicső múltját, hangsúlyozva a közös múlt összetartó erejét, kibővítve a fesztiválon szerzett közös élményekkel. Ezen az ünnepen a waterville-iek a város történetének arra a rövid időszakára emlékeznek, amikor az 1880-as években elérte a települést a vasút, lehetővé téve számukra a szarvasmarhaexportot. Waterville ebben az időszakban élte rövid virágkorát: a város poros kis utcái kitisztultak, új épületeket emeltek. A

dicső múltra való emlékezés mellett az ünnep célja, hogy összegyűjtsenek annyi pénzt, amennyi elég azoknak az épületeknek a fenntartására, amelyek a viktoriánus korból származnak, s így megőrizhessék mindazt, ami a közös múltra való emlékezést szolgálja. Ebből az alkalomból kétféle közösség jön létre: a szervezőbizottság, amely 18–20 nőből áll, és a programokra befizető waterville-iek, így az egyik legfontosabb érték, amit az ünnep közvetít, az együttműködés. Az ünnep alatt a helyiek rövid időre ismét részesei lesznek közös múltjuknak, a viktoriánus elit mindennapjainak, és ez az élmény közös emlékeket hoz létre. Ezen a napon a közösség mint a gazdasági erőforrás birtokosa is megmutatkozik, hiszen az egyik cél a pénzgyűjtés, ezért a programokra húszdolláros belépőt kérnek (142–144. p.). Az ünnepen keresztül tehát a közösség a tagjait összetartó múlttól és a fennmaradásához szükséges kooperációs készségéről, a gazdasági erőforrásairól és a nők szerepéről kommunikál.

Míg a korábbi fejezet tanulmányai az ünnep differenciáló, a társadalmi kohézió ellen ható erejéről tudósítottak, a jelen fejezet írásai az ünnep csoportösszetartó erejét vizsgálták. A durkheimi elméletnek megfelelően a dolgozatokban bemutatott ünnepek a közösség összetartásának formái, alkalmasak arra, hogy rendszeres ismétlődésükkel szolgálják a kötelékek megerősítését. Ugyanakkor ezek az ünnepek nyilvános megvalósulásuk formájában és a hordozott üzenet módjában is. Az ilyen formában megfogalmazott nyilvános üzenet a közösségről szól, rajta keresztül pedig a társadalom felé hordoz nyilvános információt.

Nemzetépítés

A tanulmánykötet legutolsó fejezete, amelyik a *Nemzetépítés* címet viseli, a legnagyobb csoport, azaz az osztársadalom és az ünnepek közötti viszonyt vizsgálja, elsősorban a nemzeti ünnepeken keresztül, amelyek a közös történelemre való emlékezéssel szolgálhatják a társadalmi kohéziót.

A fejezet első tanulmányában Francesca Poletta¹¹ a társadalom egészéhez szóló nemzeti ünnepek nyilvánosságának hatását, az ellenvélemények megfogalmazásának módját, a protestálások lehetőségeit vizsgálja. Amíg a 19. századi Angliában és Franciaországban elfogadott volt, hogy a hatalom által megszervezett kötelező ünnepeken a résztvevők hangot adjanak a hatalommal szembeni ellenvetésüknek, addig ez az elfogadás természetesen korántsem volt elmondható az elnyomó rendszerekről. A leninista rezsim, írja a szerző, a látszatünnepek sokaságán demonstrálta a rendszer hatalmát, ami mindenhol jelen van, mindent átsző. Ezeken az ünnepeken az aktuális hatalomgyakorlók a nyilvánosság széles körű információtovábbítási lehetőségét használták ki. A nyilvánosság ezen eszközeivel él a mai amerikai vezetés is, az elnyomó rendszerekkel ellentétben azonban ma az amerikai társadalom tagjainak lehetőségük van ellenvéleményüket kifejezni. Denver városában például egy Kolumbusz-napi ünnepségen egy – az Amerikai Indiánok Egyesületéhez tartozó – férfi vért öntött a Kolumbusz-szoborra, ami miatt le is tartóztatták. Az eset nagy médiavisszhangot kapott, a cselekedet nem volt „hiábavaló”, mert később a gyerekek a Kolumbusz ünnepével kapcsolatos iskolai dolgozataikban nemcsak a dicső gyarmatosítókról írtak, hanem a

gyarmatosítás brutalitásáról is. 1994-ben pedig Bill Clinton nyilatkozatban fogadta el az amerikai indiánok Kolumbusz-nappal kapcsolatos különvéleményét és érzelmeit (166. p.). Ezeknek az eseményeknek azonban csak akkor van ilyen átütő hatásuk, ha ellenállásba ütköznek, hiszen amint megszelídülnek, elfogadottá válnak, írja a szerző, azonnal a kommercializálódás pályájára lépnek. A kwanzaa vagy a Martin Luther King-nap ma inkább szól a fogyasztásról, az ünnepre szóló ajándéktárgyak megvásárlásáról, a szünetről, mint az afroamerikaiak ünnepéről. Akkor van ismét hatása egy ünnepnek, írja a szerző, ha átpolitizálódása miatt új tartalommal telítődik. Példa erre a 2002-es Martin Luther King-nap iraki háborúellenes gondolatokkal való megtöltése (167–170. p.). Az ünnepnek tehát, fejezi be tanulmányát a szerző durkheimi fordulattal élve, arra jók, hogy kizökkentsék a csoportot a mindennapokból, bizonyos csoporthoz tartozás élményét adják, erősítsék a kötődéseket, vagy új csoportok kialakulására adjanak lehetőséget.

Matthew Dennis¹² egy etnikus ünnep létrejöttéről és a társadalmi nyilvánosság kapcsolatáról, a Martin Luther King-nap nemzeti ünnepévé válásának folyamatáról ír. Először 1968-ban tettek arra kísérletet, hogy Martin Luther születésnapját nemzeti ünnepévé nyilvánítsák, akkor azonban azzal utasították el a javaslatot, hogy bár rövid életében Nobel-békedíjat kapott tevékenységéért, mégsem volt olyan jelentős személy, akit nemzeti szinten kellene ünnepelni. 1971-ben kétféle aláírást összegyűjtve terjesztették a javaslatot ismét a kormányzat elé, miközben bizonyos államokban már bevezették és munkaszüneti nappá nyilvánították az ünnepet. Több mint tíz évvel később, 1982-ben terjesztették ismét a kormányzat elé az ünnepnappá nyilvánítás igényét, ezúttal azonban hatmillió aláírással megerősítve kérésüket. 1983-ban Reagan el is fogadta a kérvényt, és január harmadik hétfőjét nevezte ki Martin Luther King ünnepének (179–181. p.). A nap nemzeti ünnepévé nyilvánításával azonban továbbra sem sikeres és befejezett a küzdelem, hiszen több állam különféle indokokra hivatkozva nem írta alá a megállapodást. Az ünneprel kapcsolatban nemcsak az ösztársadalom, de az afroamerikaiak sem képviselnek egységes álláspontot, hiszen vannak csoportok, amelyek azon a véleményen vannak, hogy ezzel az ünneprel ugyan kiemelték egy fekete hőst, azonban mások, akik szintén a jogaikért küzdöttek kihulltak az emlékezet rostáján (187. p.).

Mindezek mellett társadalmi szinten még nem terjedt el ez az ünnepnap a köztudatban, amit mi sem példáz jobban, mint egy memphisi McDonald's étterem kínos tudatlansága, amikor januárban, a király születésnapjának hivatalos napján kiírták az étteremre, hogy „Nemzeti Semmi Napja”. Mint kiderült, az étterem vezetői nem az ünneprel szembeni ellenérzésüknek akartak hangot adni, hanem egy figyelemfelhívó reklámfogásnak szánták a kiírást az ellen protestálva, hogy ma már minden jelentéktelen eseményhez, tárgyhoz ünnep kapcsolódik, mint például a Nemzeti Só Napja stb. Az ünnep tehát egyelőre szinte teljesen nélkülözi a csoport összetartásához, a közös élmények megszerzéséhez szükséges nyilvánosságot.

Diana Muir¹³ tanulmányában az Amerikában ma már általánosan megtartott ünnep, a hálaadás nemzeti ünnepévé válásával foglalkozik. A hálaadás ünnepének különlegessége abban áll, hogy ma Amerika-szerte ünneplik, így ma már nemzeti ünnepnek tekinthető, ám ebben az esetben egy olyan helyi ünnep elterjedéséről van szó, amelyet

korábban Amerika különböző részein más és más okok miatt ünnepeltek. A 19. század elején még csak New Englandban tartották a hálaadást, majd az 1830-as és az 1840-es években Yankee tanítók, újságírók, polgárok kezdtek annak érdekében kampányolni, hogy a hálaadás nemzeti ünnep legyen (194. p.). 1846-ban jelent meg először Mrs. Hale *Ladies' Magazin* című periodikája, amelyben hálaadásra elkészíthető süteményeket, vacsorajavaslatokat ír, ily módon reklámozva a hálaadás ünnepét. Az 1860-as években már egyre több család tartott hálaadás-vacsorákat, ahová családtagokat, szomszédokat és más vendégeket hívtak meg. A nyugati államokban, amelyeket az új emigránsok később népesítettek be, a hálaadás volt az a nap, amikor hazamentek a családjukhoz a keleti államokba (204. p.). Délen polgárháború dúlt ebben az időszakban, így az emberek azt vallották, hogy nincs miért hálát adniuk, azonban az oregoni asszonyok úgy gondolták, a polgárháború okozta veszteségek és tragédiák után itt az ideje annak, hogy egy közös ünnepet vezessenek be. Kérvényezték tehát az ünnep hivatalossá tételét, amit el is fogadott a kormányzó testület. Utah államban akkor tartottak először hálaadást, amikor a terméketlen sivatagi földből először arattak. Ezen a vidéken azonban mormonok is éltek, akik az aratásért és a békéért való hálaadás mellett keresztény értékeket is beépítettek az ünnepbe, így ez a nap nemcsak a termésért, de a testvériségért és a nagylelkűségért való hálaadás ünnepe is lett (205–208. p.). A hálaadás puritán New England-i ünnepe így terjedt el az Egyesült Államokban, amely ma mint a privát szférában megtartott családi ünnep kapcsolja a családokat a társadalom egészének nemzeti ünnepéhez. A nemzeti ünnep tehát különböző csoportok értékei és eszméi mentén szerveződik (210. p.).

A kötet utolsó tanulmányának szerzője, Ellen M Litwick¹⁴ az amerikai emigránsok kettős identitásáról, ezen keresztül pedig a nemzeti ünnepekhez való ambivalens viszonyukról ír. Ha az asszimilációt lineáris folyamatnak tekintjük, akkor az a tény, hogy az emigránsok részt vesznek az amerikai nemzeti ünnepeken, az etnikumok amerikanizálódásának kiváló példájaként említhetnénk. A valóságban azonban ennél sokkal bonyolultabb a kérdés, állítja a szerző, hiszen Chicagóban, ahova különböző nációból származó emigránsok érkeztek, az etnikumok nem egyszerűen amerikai polgárokként jelennek meg a nemzeti ünnepeken, hanem mint Amerikában élő etnikumok, aminek hangot is adnak megemlékezéseiken. 1892-ben egy szerb pap a függetlenség napján tartott misén elmondta, hogy ahogy a szerbek is szabaddá váltak a törököktől, majd az Osztrák–Magyar Monarchia igájától, az egyesült szláv nemzetnek olyan szabadnak kell lennie, mint ma az Egyesült Államoknak. A Chicagóban élő lengyelek a függetlenség napi ünnep végeztével Lengyelországra kérik Isten áldását (200. p.). Az Amerikában élő dánok július 4-én szintén nemcsak az amerikai függetlenség napjára emlékeznek, hanem arra is, hogy 1849-ben ezen a napon úzték ki az országból a poroszokat. A Chicagóban élő etnikumok viszonya az amerikai nemzeti ünnepekhez sajátos modellt követ, amelyben nemcsak a befogadó ország iránti lojalitásukat fejezik ki, hanem a nemzeti gyökerekre való emlékezés miatt nem mulasztják el, hogy a saját népükre és országukra emlékezzenek (235. p.). Az emigránsok olyan sajátos identitáskonstrukcióban élnek, amelyben egy bizonyos etnikumhoz tartozó amerikaiként (*ethnic American*) identifikálják magukat – így kapcsolódva az amerikai nemzethez (239. p.).

A fejezet tanulmányai a társadalom és ünnepei közti kohéziós erőt vizsgálva megállapítják, hogy amiként a kisebb közösségek esetében sem hatottak az ünnepek egy-

értelműen a kohézió irányába, úgy ez a nemzeti ünnepek kapcsán sem mondható el. A társadalom nem egységes, nem homogén, így a különbségek mentén a nemzeti ünnepek esetében is eltérések, konfliktusok alakulnak ki (198–199. p.).

* * *

A bevezető tanulmányban leírtaknak megfelelően a kötet írásai sok tekintetben igazolták Durkheim rítusok társadalmi működéséről szóló elméletét. Láthattuk, hogy az ünnepekben, a rítusokban összetart a közösség. Ezek az alkalmak lehetnek nyilvánosak, így megnyilvánul bennük a csoport, amely a rítusokban önmagáról kommunikál. A rítusok, ünnepek valóban alkalmasak arra, hogy kizökkentsék a közösség tagjait a mindennapokból, a szokásosból, ezzel pedig lehetőség nyílik a határok, a közösség kapcsolatainak, a tagok egymáshoz való viszonyának újradefiniálására.

A kötet szerzői azonban tanulmányaikban arra is rámutatnak, hogy a rítusok működése a modern társadalmakban közel sem ennyire egyszerű modellben történik, hiszen a nyilvános ünnepek mellett vannak olyanok, amelyek a család privát szférájában kapnak helyet; más alkalmakkor a közösségben megnyilvánuló feszültségek jönnek felszínre, így az ünnepen sokszor nem az egységesítés, hanem sokkal inkább a különállás felé ható erők kapnak főszerepet. A modern társadalomban, amely a Durkheim által vizsgált, primitívnek és egyszerűnek titulált társadalommal ellentétben egyáltalán nem egyszerű és homogén, nem várhatjuk, hogy az ünnepek maguk is egyszerűek, egyértelmű jelentéssel bírók legyenek. Maga Durkheim írja *A vallási élet elemi formái* című munkájában (Durkheim 2003), hogy az általa megalkotott rendszer csak arra a társadalomra alkalmazható, amelyre ő felállította. A tanulmánykötet a kortárs neodurkheimiánus gondolkodás példajaként annak is bizonyítéka, hogy az 1912-ben megjelent munka a mai napig nem veszítette aktualitását, és továbbra is vezérfonalat ad a társadalomtudományi gondolkodásnak.

JEGYZETEK

1. Amitai Etzioni a George Washington University tanára, alapítója és igazgatója az Institute for Communitarian Policy Studiesnak. Szociológiát tanított a Columbia Universityn, a Harvard Business Schoolon, az University of California at Berkeleyen, és az Amerikai Szociológusok Szövetségének elnöke volt 1994 és 1995 között. Több mint húsz könyv szerzője. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: *About the Contributors. In We are What We Celebrate. Understanding Holidays and Rituals*, 247–248. p.
2. International Encyclopedia of Social Science (1968), American Sociological Review (1975–1995), American Journal of Sociology (1975–1995), Encyclopedia of Community (2003).
3. A fordításban a kifejezések tartalmi fordítására törekedtem, a szerző által megalkotott társadalomtudományi fogalmak fordítási nehézségei miatt. Az újraegyesítő ünnepek angol változata: *recommitment holidays*, a feszültségvezető ünnepek angol nyelvű változata: *tension management holidays*.
4. Elizabeth H. Peck az urbana-champingi Illinois University oktatója. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: *Who are we and where do we come from? Rituals, families and identities*. 43–60. p.
5. Gary Gloss a Pennsylvania State University oktatója. Tíz könyv szerzője, szerkesztője. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: *Just for kids: How holidays became child centered*. 61–73. p.

6. Mary F. Whiteside az Ann Arbor Center for the Family intézmény okleveles klinikai pszichológusa és terapeutája. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: This is our family: Stepfamilies, rituals and kinship Connections. 74–88. p.
7. John R. Gillis a Ruthers University oktatója. Számos, a családok történetével foglalkozó könyvet írt, többek között az angol származású amerikai családok szerkezetének fejlődéséről. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: Gathering together: Remembering memory through ritual. 89–106. p.
8. Theodora Caplow az University of Virginia szociológusa. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: The festival cycle: Halloween to Easter in the community of Middletown. 107–119. p.
9. Anna Day Wild a Harvard University kiadásában jelentette meg a *Mainstreaming Kwanzaa* című munkát. A *Crimson* című periodika főszerkesztője. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: Mainstreaming Kwanzaa. 120–130. p.
10. David E. Procter a Kansas State University oktatója. Elsősorban a vidéki közösségekben folytat kommunikációs vizsgálatokat, különösen a fesztiválok megnyilvánuló és a vidéki helytörténeti múzeumok tárlatain létrejövő kommunikációval foglalkozik. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: Victorian days. Performing community through local festival. 131–150. p.
11. Francesca Poletta a Columbia University szociológiaprofesszora. Kutatásaiban a városi politikai eseményeken való hatásos társadalmi részvétel tényezőit, motivációit vizsgálja. Tanulmánya a jelenlegi kötetben: Can you celebrate dissent? Holdays and social protest. 151–177. p.
12. Matthew Dennis az University of Oregon professzora. Tanulmányának címe: The invention of Martin Luther King Jr.'s birthday. 178–193. p.
13. Diana Muir tanulmánya a jelenlegi kötetben: Proclaiming thanksgiving throughout the land: from local to national holiday. 194–212. p.
14. Ellen M. Litwick a SUNY-Fredion tanszékvezetője. Kutatásainak középpontjában az amerikai rítusok kulturális tartalmának vizsgálata áll. Az *American's Public Holidays, 1865–1920* című könyv szerzője, jelenleg az ajándékozás kultúrtörténetével foglalkozik. „Our hearts burn with ardent love for two countries.” Ethnicity and assimilation. 213–246. p.

IRODALOM

DURKHEIM, EMILE

2003 A vallási élet elemi formái. Budapest: L'Harmattan.

Nőtörténetek a Kádár-korszakról

Tóth Eszter Zsófia: „Puszi Kádár Jánosnak”. Munkásnők élete a Kádár-korszakban mikrotörténeti megközelítésben.
Budapest: Napvilág. 2007. 211 p.

„Micsoda szürke kis veréb egy harisnyagyári munkásnő!”
(Nők Magazinja 1970/4.)

Tóth Eszter munkájában a közelmúltba, a Kádár-korszak mindennapjaiba kalauzol bennünket az 1970-ben kitüntetett női brigád ma is élő tagjaival készített életinterjúk útján, az *oral history* módszerével. A munka mind szemléletében (több társadalomtudomány szempontjainak együttes érvényesítése), mind témájában (az adott társadalmi csoport kultúravizsgálata, „életvilágának”¹ ábrázolása) egyaránt a hazai történeti antropológia figyelemre méltó kísérlete. A könyv egy Magyarországon még ismeretlen kutatási irányzathoz is ízelítőt ad, ugyanis a kutató számára azok a legújabb német társadalomtörténeti kutatások szolgálnak követendő példaként, melyek az NDK-s korszak gyári munkásnőinek történetét elemzik társadalom- és megéléstörténeti szempontból (*Sozial- und Erfahrungsgeschichte*, 12. p.).

Mivel történészhallgatóként mindig jobban izgatott a történelemnek az a része, amelyről a nagyszüleim vagy a szüleim még mesélni tudnak – *ahová még elér a mai ember emlékezete* –, kíváncsian fogadtam a fiatal kutató hagyományosnak nem nevezhető társadalomtörténeti munkáját. Tisztában vagyok vele, hogy számos lehetőség, ugyanakkor buktató is rejlik az *oral history* történettudományban való alkalmazásában. Nem tudjuk, hogy egy történetből mi a „hiteles”, mi nem, ráadásul a tárgyalt társadalmi csoport hétköznapi életéről nincsen írásos forrásunk, végül nem garantálja semmi, hogy ha egy történetet csak egyszer hallunk, az értelmezésünk nem lesz félrevezető vagy önkényes. Nem árt észben tartania az olvasónak, hogy egy történeti antropológiai munkát forgatva az „interpretáció interpretációjával” szembesül: jelen esetben az interjúalanyok reflektálnak saját történeteikre, múltjukra, és mindezt a szerző interpretálja, értelmezi számunkra. „Mennyire hihető, és mire alkalmas” egy efféle munka – kérdezhetnénk Gyáni Gábor szavaival (Gyáni 2000:128). Hogy mennyire hihető – nem tudom felmérni, hogy mire alkalmas – erről gondolkodom a továbbiakban.

A könyv két módszertani és két tematikai különlegességével, illetve ezek ötvöztetésével fogott meg, ezeket választottam ismertetésem és kritikám fő szempontjainak – azonban az egyes kérdésköröket korántsem meríthetem ki. A kötet a közelmúlt társadalomtörténeti jelenségeit az *oral history* módszerével törekszik bemutatni, elsődleges forrásai a személyes narratívák. A Magyarországon egyelőre kevésbé divatos, nem hi-

vatalos történetíráshoz sorolható *mikrotörténeti* szemszögből közelíti meg a Kádár-korszak társadalomtörténetét, illetve annak egy szeletét. Tematikailag a *munkásság* mindennapjait és részben a *nőtörténetet* centrumba állító könyvről van szó, így a jelenkori magyar társadalomtörténet fontos, de elhanyagolt témáihoz nyúl.

Beszél(get)ni, elbeszélni, kibeszélni? *Oral history* a társadalomtörténet-írásban

A könyv azokon az életinterjúkon alapul, amelyeket a szerző a Felszabadulás brigád tagjaival, férjükkel, családtagjaikkal, munkatársaikkal, főnökeikkel, így összesen harminckét fővel készített 1999 és 2004 között. Az interjúalanyok három generációt képviselnek: a legidősebbek 1919-ben és 1920-ban, a középső nemzedék tagjai 1927–1934 között, a harmadik, legfiatalabb nemzedék tagjai pedig 1940 körül születtek. Az interjúalanyok rövid életrajza és a gyár története függelékként a kötet végén megtalálható. A generációknak ugyanakkor nincs kitüntetett szerepük a továbbiakban, noha érdekes volna életkori sajátosságokat is megragadni az elbeszélésekben.

A könyv előzményének tekinthető – a már említett új német társadalomtörténet-írás után – Magyarországon Almási Tamás 2001-ben bemutatott *Kitüntetetten* című dokumentumfilmje, mely ugyancsak egy állami díjas női szocialista brigádról szól. Mind az új német kutatási irányzat, mind Almási filmje arra a kérdésre is keresi a választ, hogy milyen tényezők motiválják a munkásnőket abban, hogy nosztalgiával gondoljanak vissza az NDK-s időkre, illetve a Kádár-korszakra.

A szerző Gabriele Rosenthal interjúzási technikáját alkalmazza: megkéri beszélgetőpartnereit, meséljék el élettörténetüket, „hangsúlyozva benne egykori gyárunk és állami kitüntetésük szerepét” (14. p.). Ezeket az életút-elbeszéléseket „a múltra vonatkozó narratív-konstrukciónak” tekinti. (14. p.). Az interjúalanyokat többször keresi fel, nemcsak azért, hogy közelebb kerüljön hozzájuk, hanem hogy bizonyos, jelentősnek tűnő történeteket többször is elmeséltesen velük. Mivel Tóth Eszter megfigyelése szerint a beszélők az életút különböző szakaszaiban „eltérő identitásképző tényezőket hangsúlyoznak”, a könyvet is az identitás szempontjából kiemelt témák szerinti fejezetek építik fel. A tematikusan és mozaikszerűen bemutatott életút-elbeszélések és a hozzájuk fűzött kommentárok, értelmezések vezetnek a könyv gondolatmenetéhez. A könyv fejezeteit a következő – a szerző által kiemelt – identitásképző tényezők adják: a bevándorlás, az otthonteremtés a fővárosban, szomszédsági kapcsolatok, a gyári identitás, a kitüntetés, a fogyasztás, a párttagság, az egyház, a vallás és a túlvilág, valamint a férfi és női nemi szerepek ábrázolása.

A könyv másik alapvető forrása az interjúszövegeken kívül a brigádnapló, amit egyébként a brigád vezetője mentett meg a zúzdától, ahová azt a gyár vezetősége szánta, s amelyet ugyanő vezetett kitarlóan 1969 és 1971 között. A brigádnapló szövegéből, tartalmából, sőt elrendezéséből a szerző szerint elsősorban az derül ki, hogy hogyan ábrázolták magukat a tagok sikeres szocialista brigádként.

A harmadik forráscsoport a sajtó, a hivatalos beszédmódot tükröző újságcikkek, fényképek (például *Nők Magazinja*, *Népszabadság*, *Népszava*). Természetesen a korszakra vonatkozó hivatalos dokumentumokat, így a Budapest Fővárosi Levéltár és a

Magyar Országos Levéltár iratait, kormányrendeleteket, valamint a Budapest Harisnyagyár iratait, illetve az ezekből származó elengedhetetlen információkat is bevonja vizsgálódásába a szerző.

Ezekből a forrásokból lehetőség nyílik egyrészt a brigádtagok azonos témára, netán azonos eseményre vonatkozó elbeszéléseinek összevetésére, másrészt mindezeknek a brigádnaplóval való összehasonlítására, harmadrészt pedig – s ez a legfontosabb – az egyéni élmények és vélemények hivatalos beszédmóddal való ütköztetésére. Ez utóbbit akár olyan módon, hogy a kutató fényképeket, iratokat kínál fel megbeszélésre interjúalanyainak, vagy provokáló kérdéseket tesz fel.

S ezzel el is jutottunk a munka egyik kulcspontjához. Az *oral history* eredményei „elsősorban nem a múlt magyarázata, hanem annak megértése szempontjából fontosak”. Az itt feldolgozott életúttörténetek erre a célra sokkal alkalmasabbak, mint az írott forrásokat hasznosító eseménytörténet-írás. Hogy még inkább leegyszerűsítsem az amúgy meglehetősen bonyolult történetírói és szociológiai kutatómódszert: a „mit mond” helyett itt a „hogyan mondja” lesz fontos. A hivatalos beszédmódból vagy az eseménytörténetből, sőt olykor a hagyományos társadalomtörténetből sem értjük meg az emberek mindennapjait, mert nem látjuk a *motivációt* cselekedeteik mögött. Tóth Eszter nemcsak a motivációkra kérdez rá interjúiban direkt vagy burkolt formában, hanem a történetek szalagra rögzítése vagy lejegyzése közben fokozott figyelmet fordít a beszélő *metakommunikációjára*, hogy aztán ne „csupán” az elmondott történeteket, hanem az ezekhez fűződő érzelmeket és reflexiókat is bevonja értelmezésébe. Nem mindegy, hogy a beszélő szégyenkezéssel vegyes büszkeséggel vagy ironikusan mesél valamiről, mint ahogy az sem, hogy történetéből a kiszolgáltatottság, a meghatottság vagy a felszabadult öröm sugárzik. Ugyanígy az elharapott félmondatoknak is jelentősége van, egy esetben például a beszélő habozik, megossza-e az interjúkészítővel a Kádárral kapcsolatos személyes élményeit. Ezeken a metakommunikáció által közölt tartalmakon túlmenően (vagy éppen ezekből kiindulva) a szerző elemzése a beszélők sztereotípiákhöz, normákhoz való viszonyára is kiterjed.

Történetünk „főszereplői” többnyire *faluról a fővárosba* beköltöző, és ott a háború után *cseléd*séget vállaló fiatal nők. A városban való letelepedést, a munkavállalást és beilleszkedést az új környezetbe az interjúalanyok küzdelmesnek ábrázolják, és talán éppen azért, mert a fiatalon a városba költöző nőkhöz megannyi – persze pejoratív értelmű – hiedelem, mítosz kapcsolódott a korban. Amikor ezek az asszonyok ma felidéznek fiatal éveiket, a cselédhez fűződő korabeli mítoszokra akarva-akaratlan is reflektálnak.

Például *nem beszélnek* arról, hogy konkrétan milyen munkát kellett végezniük cselédként (sőt a cseléd szót is kerülik), melynek hátterében valószínűleg a cselédség korabeli, ám az interjúalanyokban máig élő megítélése áll. Az egyik asszony először *elhallgatja* azt is, hogy férjével ebben az időben, a Ligetben ismerkedett meg, ezzel mintegy elhatárolja magát a „rossz nő”-mítosztól, mely a fiatal cselédeket udvarlójukkal a Városligetben sétálgató, könnyelmű lányoknak állította be. Egy másik asszony a házigazdával, a férjjel való szexuális kapcsolatot mint – a korabeli közvélemény szerinti – kötelezettséget említi meg, és utasítja el.

A fiatalon Budapestre került nők – akik egyébként ma már identitásukat erősen a fővároshoz kötik – beszámolóit a város és a falu világáról, valamint ezek szembeállítá-

sáról is árulkodnak. Tipikus például, hogy egyesek a faluról mint a „földhöz kötöttségről” és a nehéz mezőgazdasági munkáról, a városról pedig mint új lehetőségekről, változatosságról és könnyelműségről gondolkodnak. Ugyanakkor egy ellenkező előjelű sztereotípiák is kimutatható az elbeszélésekből: a falu mint a szép gyermekkor világa, valamint a nagyváros koszos, zajos, idegen és taszító mivolta.

A sztereotípiákra való közvetlen reagálás (elhárítás vagy megerősítés) és az elhallgatás mellett szintén fontos egy történet *ismételt elbeszélése*. Nem mindegy Tóth Eszter szerint, hogy a partner szívesen és sokat beszél egy témáról, esetleg ismételt előad egy történetet, mint ahogy az sem, hogy mindig másképp vagy mindig egyformán adja elő azt. Például akad olyan elbeszélő, aki a különböző beszélgetések alkalmával más-más motivációját hangsúlyozza annak, miért költözött a fővárosba: mert rokonok hívták, mert a városban többet lehetett keresni, mint otthon; vagy édesanyja unszólására, aki a lányának jobb életet remélt.

Szívesen és sokat beszélnek a volt brigádtagok arról, hogy mit vásároltak a díjjal járó pénzjutalomból. Így az anyagi biztonságot szimbolizáló Trabantról, varrógépről, konyhabútorról vagy telekről felszabadult, vidám történetek kerekednek. A díjra (az állami kitüntetésre) ilyen értelemben, politikai tartalmától megfosztva szívesen emlékeznek vissza a beszélők – vonja le a tanulságot a szerző.

Akad azonban olyan történet is, amely nem éppen kellemes emléke miatt elevenedik meg. Teréz korán, negyvenegy évesen özvegyült meg, férje halálát kisebb-nagyobb változtatásokkal többször mesélte el a kutatóknak. Ebben az esetben az ismétlésnek megint más szerepe van: szerzőnk szerint Teréz a halál okozta sokkot próbálta meg feldolgozni, ezért a kórházi, elidegenedett környezetben átélt halált gyermekkorának falusi elemeivel ruházta fel. Tóth Eszter arra is rámutat: sokatmondó, ha az alany csak *nehezen*, hosszas faggatás vagy ismeretség után hajlandó elmesélni egy történetet, vagy kifejteti véleményét egy-egy kérdésről. A kutató által „feldobott” témák közül egyértelműen a párttagság bizonyult leginkább tabu témának, „a rendszerváltás után ugyanis a közbeszédben a párttagság szimbolizálja az állampárttal kötött mindennapos kompromisszumokat” – véli Tóth Eszter (131. p.). A fejezetben – a tagfelvételi eljárásokról szóló iratokat is összevetve az egyéni elbeszélésekkel – arra derül fény, hogy *ma* hogyan jelenítik meg egykori döntésük motivációit a párt- és brigádtagok.² A szak szervezeti és KISZ-tagságra büszkén visszaemlékezők a párttagságot leginkább úgy ábrázolják, hogy sokáig vonakodtak, míg végül kényszer vagy egy-egy rokon, barát győzködése miatt „beadták a derekukat”. A párttagsághoz hasonlóan többen szintén *nehezen* mondják el, hogy minek tulajdonítják egykori kitüntetésüket (92. p.). Ha nem is tabu téma, de szintén nem könnyű az interjúalanyoknak beszélniük arról, hogy a párttagság és a vallás mennyire és milyen módon volt összeegyeztethető. Erről a könyvben a párttagságot tárgyaló fejezetet követően, az ahhoz szorosan kapcsolódó, vallásról és egyházzal szóló részben találhatók tanulságos történetek.

Az elemzés helyenként az interjúalanyok gondolkodásának ennél általánosabb aspektusaira is kitér. Nevezetesen arra, hogy miként konstruálunk történeteket – és nemcsak egyéni életúttörténeteket, hanem a közösséghez, akár a nemzethez kötődő történelmünket is. Erre a legbeszédesebb példa, hogy miképpen emlékeznek vissza a gyár történetére az elbeszélők. A két, időben egymást követő gyárigazgatóból (1962 és 1976, illetve 1976 és 1990 között a gyárat vezető) „jó igazgató” és „rossz igazga-

tónó”, mintegy pozitív és negatív történelmi figura, hős lesz. A gyár széthullását – és egyben a közösséget is – jelképezi az igazgató, akihez viszonyítva utólag „jó igazgatónak” tűnik a gyár előző főnöke. A gyár tönkremenetelét pedig a tagok szorosan összekapcsolják a rendszerváltással.

Az elharapott félmondatok, a csönd, a nevetés, az elhallgatás Kádár-korszakról szóló diskurzusunk legbeszédesebb jelei, bár a szerző ezt nem írja le részletesen, az elemzéséből mégis erre következtetek. Ha ez így van, akkor a kutatás Carlo Ginzburg történész elsőre talán mehökkentőnek tűnő tézisének támasztja alá (Ginzburg 1998), aki szerint a detektív, a pszichológus és a történész azonos módszerrel dolgozik: az apró, tudattalan, akaratlan, jelentéktelennek tűnő szavakból, gesztusokból következtet a lényegre. Szerinte a történettudomány, sőt az orvostudomány is efféle, szemiotikai paradigmán alapuló társadalomtudomány, mely „kórleírásokat” használ ugyan, de örököké a konkrét esethez/egyéhez kötődik. Ebből az is következik, hogy a történész részévé válik a leírásnak, szerepe egyáltalán nem mellékes, és semmiképp sem kívülálló.

Érdemes ezért pár szót ejteni a kutató és interjúalanyai közötti sajátos viszonyról. Mindannyian látjuk, hogy ma az embereknek nehéz szembenézniük az elmúlt rendszerhez politikailag kötődő „történeteikkel”. Ahogy „a rendszerváltás időszaka a kibeszélés és a visszaemlékezések boomja volt” (11. p.) a szocialista időszakban tabunak számító eseményekkel kapcsolatban, úgy manapság a rendszerváltáskor tabunak számító történetek kerülnek felszínre, feldolgozásra. Megkockáztatom, a „szocialista múltnak” egyéni szinten, mindenekelőtt a párttagságnak és a Kádárral való személyes kapcsolatnak mint tabutémának a „kibeszélése” mintegy pszichoterápiaként is érvényesült Tóth Eszter kutatása során. A beszélők csodálkozással vagy gyanakvással fogadták a fiatal nőt: furcsállták, hogy egykori kitüntetésük miatt érdekesek lehetnek valaki számára, a látogatások hatására azonban szinte felértékelődött személyes múltjuk (102. p.).

Kutatónk alkalmazott antropológus módjára hatott vissza a vizsgált közösségre: a nyolcvanas évek óta kapcsolatot nem tartó brigádtagoknak találkozót szervezett, ami láthatólag felelevenítette a közös élmények emlékét: azóta a brigádtagok néha felhívják egymást, képeslapot küldenek. A brigádvezető, Mária haláláról 2003 novemberében maga a kutató értesítette telefonon a brigádtagokat – így azok első reakciójával is szembesült.

Különös terepmunkással van dolgunk Tóth Eszter személyében: egyszerre viszi az antropológus, a pszichológus és persze a szociológus szerepét.

Mikrotörténelem és történeti antropológia a társadalomtörténet-írásban

Nem véletlenül neveztem a kutatót antropológusnak az imént: a mikrotörténelmet az antropológiával és a modern társadalomtörténettel szoros szálak fűzik össze. Szijártó M. István szerint szélesebb értelemben az új társadalomtörténet jelentős részét lehet mikrotörténelminek nevezni (Szijártó 2003). Az ő rövid meghatározása alapján a mikrotörténelem „egy viszonylag jól körülhatárolható kisebb egység [jelen esetben egy brigád] intenzív történeti vizsgálatát jelenti” (Szijártó 2003:494). Egy-egy mikrotörténeti munka kapcsán érdemes feltenni a kérdést, amit már a bevezetőben az *oral history* kapcsán is felvetettünk: mégpedig azt, hogy „mire alkalmas”. Egy adott csoport

intenzív történeti-szociológiai vizsgálata esetében „nem kerülhető meg az a kérdés, hogy mi is ennek a hozadéka, mit tudunk meg a vizsgált konkrét egyedi esetből valamely általánosabb dologról, azaz milyen kapcsolat áll fenn mikro- és makroszint között” – teszi fel a kérdést Szijártó.

Tóth Eszter könyvének fókuszában 1970. április elseje áll: egy kinagyított pillanat, mikor a Budapesti Harisnyagyár Felszabadulás brigádja a Parlamentben megkapta „szocialista brigádjuk teljesítményeinek elismeréséül” az Állami Díjat. Miről szól(t), mit szimbolizál(t) e pillanat? Miért épp a Felszabadulás brigád tagjait választották a hatalom képviselői arra, hogy reprezentáljanak egy jól dolgozó szocialista brigádot? Milyen a kitüntetett brigád a hivatalos álláspont szerint? És milyennek tartják a tagok saját magukat és brigádjukat? Hogyan befolyásolta a brigád kollektív identitását a kitüntetés? Ezekre a kérdésekre a könyv közepén található, véleményem szerint legjobb, a gyári identitásról és a kitüntetésről szóló fejezetek keresik a választ.

A hivatalos beszédmód, értékrend és az emberek mindennapi személyes élményei közti feszültség ennél a résznél jelenik meg legmarkánsabban. A szerző a korabeli cikkek elemzése mellett nagy hangsúlyt fektet a fényképekre is. A kitüntetett brigád tagjait bemutató 1970-es újságcikk, de főleg az ahhoz kapcsolódó fényképtabló azt sugallja, hogy a nők „igazi szocialista brigádot” alkottak, ezért részesültek a brigádoknak járó legmagasabb kitüntetésben. Ezt a cikkelemzést a könyvben azok a visszaemlékezések követik, amelyeket nagyban befolyásolt az asszonyok számára a korabeli újságcikksorozat visszaolvasása. Az asszonyok elbeszéléseire nem jellemző, hogy „szocialista közösségként” jelenítenék meg a brigádjukat; elbeszéléseikben sokkal erősebb a gyárhoz való kötődés: szerintük a közös gép vagy műhely hozott létre meghatározó barátságokat. A brigád tagjai – a róluk szóló újságcikkekkkel ellentétben – a kitüntetést mindannyian annak tulajdonítják, hogy személyes kapcsolatban álltak Kádárral. A brigád fénykora ennek megfelelően emlékeikben szoros összekapcsolódott azokkal az évekkel, amikor a brigádvezető levelezett Kádár Jánossal, a főtítkárral meghívta őket munkahelyére, a „Fehér Házba”, majd ő maga látogatott el a Budapesti Harisnyagyárba (89. p.). A könyvnek ez a része a szó szoros értelmében *history from below*, az interjúalanyok Kádárral kapcsolatos személyes élményeikről számolnak be.

Ezek után annak is utánajár Tóth Eszter, hogy a valóságban vajon milyen érvek döntöttek a Felszabadulás brigád kiválasztása mellett. Minden bizonnyal szerepet játszott az is, amit az asszonyok visszaemlékezéseikben kiemeltek, de fontos emellett, hogy a brigád majdnem minden tagja párttag volt. Ezenfelül az 1970-es évben a kitüntetési irányelvek között szerepelt, hogy tüntessenek ki egy könnyűiparban dolgozó brigádot is, amely lehetőleg női brigád legyen (101. p.).

A könyv kulcsproblémája tehát a kitüntetés kérdése, ami magában hordozza a hatalom és a hétköznapi emberek viszonyát, valamint a szocialista rendszer női emancipációs beszédmódját. A munka ilyen értelemben megfelel egy másik, mikrotörténelemről szóló találó meghatározásnak is, mely szerint „a mikrotörténelem nagy kérdésekre kis helyeken keresi a választ” (Szijártó 2003:494). A kötet mégsem erre a kulcskérdésre épül, inkább leíró jellegű, mint problémafelvető, és néhol ott is általánosítani próbál, ahol azt nem szükséges megtennie, éppen a történetek egyedisége miatt. Ilyennek találtam az első, bevándorlásról szóló fejezetet, amely egyébként igen sok szempontból kerül értelmezésre.

Mínt hogy jelenleg a mikrotörténelem és a *new cultural history* a társadalomtörténet vezető irányzatainak nevezhetők,³ érdemes elgondolkodni azon, mennyiben és milyen területen hoz nekünk új eredményeket e tudományág és jelen esetben a tárgyalt munka. Azt hiszem, egyetérthetünk Klaniczay Gáborral – Tóth Eszter munkájának tanulmányozása után –, amikor úgy foglal állást a történeti antropológiával kapcsolatban: ez az új tudományág kérdésfeltevéseivel és szempontrendszerével igenis provokálhat új válaszokat, a már feltárt kutatásokat kiegészít(het)i, vagy máshová helyez(het)i a hangsúlyt (Klaniczay 1990).

A Kádár-korszak munkásságának társadalomtörténete

Tóth Eszter könyvében különböző életút-elbeszélésekkel, narratívákkal találkozunk, melyeket egyes identitásképző tényezők köré csoportosítva a szerző fejezetenként összegez, és törekszik – a brigádra mint csoportra vonatkozó – általános következtetést levonni belőlük. Mire alkalmas mindez a társadalomtörténet terén?

A tárgyalt könyv „szereplői”, bár a korabeli propaganda szerint két privilegizált csoporthoz is tartoztak, tudniillik munkások voltak és nők, mégis alulreprezentált csoportként voltak jelen a társadalomtudományi kutatásokban,⁴ s ez tulajdonképpen ma is így van. A hivatalos beszédmódból jól ismert egységes *munkásosztály*, illetve egységes osztálytudat fogalmi helyett szakszerűbb és árnyaltabb társadalomtörténeti vizsgálatokra van szükség, mivel „a fragmentáltság még az első pillantásra az osztálykritériumoknak leginkább megfeleltethető munkásság esetében is szembeötlő” (Valuch 2005: 15.)

A könyv kitűnően ábrázolja azt a – szerző által már a bevezetőben felvázolt – feszültséget, amely a korabeli hivatalos beszédmód munkástársadalmat leíró kategóriái („fizikai munkásság”, „szocialista brigád”) és a korszakot személyes múltként felidéző egyéni, méghozzá női élettörténetek között fennáll. Nagyon jó példa erre az 1959-ben meghirdetett új életszínvonal-politika, amelyet a könyv „alulnézetből” (*history from below*), a fogyasztási cikkek identitásképző szerepének elemzésével mutat be. A lakástörténetek az életutakban központi szerepet játszanak. Az úgynevezett központosított lakáselosztási rendszert írásos történeti források alapján mutatja be a szerző, hogy aztán a rendszer kikapuit is megismerjük az élettörténeteken keresztül. A korszak hivatalos beszédmódjában egészségesnek, összkomfortosnak megjelenített, az emberek számára gyakran státuszszimbólumot jelentő új lakótelepi lakás Malvin elbeszélésében inkább nehézségek, kellemetlenségek színtere (53. p.).

Az állami munkaerő-vándorlás szabályozását szintén ötletesen, a korabeli sajtó „törzsgárdatagok” és „vándormadarak” fogalmaival járja körül a szerző. Rámutat arra, hogy az újságcikkekben található törzsgárda kifejezést a beszélők alig használják; köztudásuk a gyárhoz erős, de ezt másképp fejezik ki. Tóth Eszter más esetben is kísérletet tesz annak megfejtésére, hogy egy adott kifejezést ki, mikor és miért használ, e mögött milyen társadalmi, társadalomtörténeti okok húzódnak. Az „üzérkedés”, a „társadalmi tulajdon védelme” és a „csencsölés” tipikusan ilyen árulkodó kifejezések a szerző szerint. A „harisnyatolvajokról” és a „nagybani lopókról” szóló, jelentékte-

lennek tűnő történetek olyan alapproblémához vezetnek el bennünket, mint a szocialista rendszer köz- és magántulajdonról alkotott felfogása és ennek megvalósulása.

A kitüntetett nőket bemutató korabeli újságcikkek mindenekelőtt a női propagandának feleltek meg, a kitüntetést politikai jelentésekkel töltötték meg. A kitüntetett munkásnők egyéniségét háttérbe szorítva jellemezték őket (erre utal írásom mottója), „szürke kis verébként”, hogy a ki nem tüntetett olvasók együtt érezhessenek velük (93. p.).

A korabeli hivatalos beszédmódnak és értékrendnek ellentmondó történetek mellett azonban az azzal egyetértő, sőt megerősítő vélekedések is előkerülnek, ezáltal kapunk igazán árnyalt képet a munkásnők és a hatalom viszonyáról. Az utóbbira jó példa, hogy az elbeszélésekből úgy tűnik, gyárukhoz valóban erősen kötődő identitás alakult ki a munkásnőkben (és munkásokban). Ez nagyjából megfelel annak, hogy a közbeszédben értéknek tekintették, ha valaki éveken, évtizedeken át egy munkahelyen dolgozott, illetve hogyha a munkahely lehetővé tette a politikai alapon szerveződő „szocialista közösségek” kialakulását (63. p.).

A könyv, ahogy az életutakat követi a második világháborútól kezdve, különböző korszakokat érint, és egyben több társadalomtörténeti tudományágot is bevon eszköztárába. Így a fővárosba való beköltözés kapcsán a nők motivációit a szerző a migrációkutatás legújabb irányzatait felhasználva elemzi. A bevándorlás utáni időszak, a szomszédsági kapcsolatok elemzésekor a városantropológiai szakirodalomra támaszkodik. A fogyasztási cikkek identitásképző szerepét a német *Konsumgeschichte* modern kutatási irányzatának módszereivel mutatja be; a turizmus antropológiai szakirodalmával veti össze az asszonyok utazásról szóló történeteit. Igen érdekes a könyvnek az a része, amely a halálról szóló, valamint a halottlátónál és a jósnőnél tett látogatások elbeszéléseiről számol be, melyeket a szerző párhuzamba állít a néprajz hagyományos szöveganyagával.

A Kádár-korszak nőtörténete

A nőtörténet, az egyes jelenségek és történetek női nézőpontja mintegy „vörös fonálként” húzódik végig a könyvön, egyes fejezetekben kifejezetten hangsúlyos szempont, s végül az utolsó fejezetben (*A férfi és női nemi szerepek ábrázolása az életút-elbeszélésekben*) jut főszerephez. Az élettörténetek női jellege elsősorban a városba való bevándorláskor (mint ezt fentebb, a cselédekkel kapcsolatban ismertettem), illetve a letelepedés után a szomszédsági kapcsolatokban mutatkozik meg, „mivel a szomszédság a nők és a gyermekek számára rendkívül fontos” az antropológiai szakirodalom szerint (56. p.). A munkának egyébként is erőssége a különböző társasági kapcsolatok elemzése. A brigád kitüntetésének egyik oka, mint erre fent már utaltam, nyilvánvalóan a szocializmus női propagandája volt. A kitüntetett brigádtagokat leíró és későbbi sorsukat is nyomon követő korabeli miniportrék, újságcikkek (és az interjúk) elemzésével világosan rámutat a szerző arra, hogy a nők életét nem vagy alig változtatta meg a kitüntetés, sőt gyakran keserúségek sorozatát indította el, hiszen munkástársaik ettől kezdve irigykedtek rájuk (95. p.), például azért, mert egy-egy tartós fogyaszt-

tási cikket éppen a díjjal járó pénzjutalomból tudtak megvásárolni. „Van nálunk egy munkásasszony, aki mindennap a saját Trabantjával jár be dolgozni” – a gyárban szóbeszéd tárgya lett Teréz, az egyik kitüntetett nő és új autója (111. p.). Terézt egy korabeli cikk tette híressé, mely emancipált nőként mutatta be őt. A kitüntetés és a díjazottak hivatalos ábrázolását érdemes összevetni a párttagságról szóló fejezettel, ahol a nőket ért diszkriminációt is érinti a szerző. Az utolsó fejezetben a visszaemlékezők a nemi identitáshoz kapcsolódó, normatív alapú szerepelvárásokat és önreprezentációikat jelenítik meg. A szerző a történeteket a fiatal lány, az anya és az érett asszony szerepei szerint elemzi, miután megállapítja, hogy a férfi-nő viszonyt hagyományos, férfidominanciájú hatalmi viszonyként ábrázolják az interjúalanyok (168. p.). A könyv végéhez közeledve az olvasó valóban úgy érzi: egyre közelebb jut az interjúalanyokhoz. A munka mintha távolról haladna egyre közelebb: olyan tabutémák kerülnek szóba a végén, mint a halál, a válás, a szerelem vagy a szexualitás.

Összegzés. A Kádár-korszak emlékezete a jelenben és a jövőben

Az elemzés egyszerre kísérli meg az interjúalanyok Kádár-korszakkal kapcsolatos egykori és mai vélekedéseit feltárni. Különösen érdekes, ahogy a Kádár-korszakkal kapcsolatos mai közvélekedésre (is) reflektálnak a beszélők – tudatosan vagy tudattalanul – számos helyen. Erre nagyon jó példa az egyik asszony élettársának története, aki megemlíti ugyan, hogy a Ganzban egy híres, kitüntetett brigád tagja volt, a brigád nevét viszont már nem hajlandó elárulni. (Ugyanis nem illik arról beszélni, hogy egy híres brigád tagja volt a szocializmus idején.) Egy határozott megjegyzésével pedig „visszautasítja, hogy manapság a brigádmozgalmat úgy írják le, mint amelyben kötelező volt részt venni, és hogy sokan igyekeznek nevetségessé tenni azokat, akik ezt komolyan vették” (81. p.).

Az egyéni élettörténetek értelmezése mellett a kutató mai újságcikkek elemzésével bizonyítja, hogy a munkásnőkről, munkásságról való közgondolkodásunk a mai napig sztereotip képeket használ. Akár úgy, hogy „keményen, tisztességgel dolgozó asszonyokként, de a rendszer kárvallottjaiként jeleníti meg őket” (tudniillik a munkásasszonyokat); akár úgy, hogy egyes írásokban azt sugallják, „a munkásasszonyok világa mára letűnt világ” (96–97. p.). Ezek a vélekedések sematikus, leegyszerűsítő mivoltukkal nem segítik megérteni, földolgozni az elmúlt rendszer valóságát, épp ellenkezőleg. Bár persze más előjellel, mint a rendszerváltás előtt, a munkásságot továbbra is homogén és absztrakt réteggént ábrázolják.

A könyv ekképpen – ahogy azt Szekeres András fogalmazza meg a mikrotörténelem kapcsán (Szekeres 1999:5) – egy rendkívül általános kérdést próbál meg körüljárni (hatalom és a mindennapi emberek viszonya), azt érzékeltetve, hogy a vizsgálatnak a meglévő szótár használatával már kimerültek a lehetőségei. Más megközelítésekre, módszerekre van szükség, ha a hatvanas évek világához, a megélt mindennapokhoz és az ezzel kapcsolatos mai diskurzushoz közelebb szeretnénk kerülni. Tanulságos ugyanakkor, hogy mennyire másként vélekedik nyolc nagyon hasonló körülmények között élő nő akár közösen átélt élményekről is, nemhogy a hatvanas évek egészéről.

Ez ismét a társadalomtörténet és általában a makroszemlélet hátrányáról, leegyszerűsítő hajlamáról gondolkodtatja el az olvasót.

Talán könnyebb lenne a kutatás egészének értelmezése és értékelése, ha konkrétabb és több kérdéssel vezetné a könyvet. Érezhető olykor, hogy nem könnyű összefogni a különböző forrásokat, az eltérő stílusú szövegeket. Az otthonteremtés-fejezet első része fontos információkat, sőt általános képet nyújt a hatvanas–hetvenes évek lakáshelyzetéről, mindazonáltal teljesen elűt a színesebbnél színesebb interjúrészletek stílusától, elevenségétől. A könyv fejezeteit adó „identitásképző tényezők” közül a családot mint mindenki számára meghatározó identitásképző tényezőt hiányoltam. Noha a szerző megemlíti, hogy többeknek az egész családja egy gyárban dolgozott (72. p.), tehát valószínűleg erős összetartozás-tudatuk volt, mégsem foglalkozik a családdal külön fejezetben. Ez nem jelenti azt, hogy a család mint olyan teljesen kiszorulna a munkából, hiszen a falun maradt családtagjaikról és természetesen a férjükről is beszélnek az asszonyok. Számomra nem volt világos az sem, hogy a bevezetőben említett három különböző generációnak milyen szerepe van a könyv egészében. Mindezekről eltekintve Tóth Eszter meggyőzően bizonyítja körütekintően és módszertani igényességgel megírt, interdiszciplináris munkájával, hogy a társadalomtudomány különböző részterületeinek kölcsönhatása gyümölcsöző eredményt hozhat a közelmúlt köznapi cselekvésmódjainak és mindennapi életének kutatásában.⁵

Mindeközben a szerző nem feledkezik meg arról, hogy az emlékezés a jelenben íródik, és éppúgy szól a jelenről, mint a múltról. Erre Gyáni Gábor így emlékeztet minket: „az élőszóval elbeszélte emlékezet egyszerre szól a múlt és a jelen valóságos tapasztalatába mélyen (és felismerhetetlenül) beleágyazódó mítoszról, valamint a való világ történéseiről” (Gyáni 2000: 144). Tóth Eszter valami hasonlót fogalmaz meg az asszonyokkal lezajlott, túlvilággal kapcsolatos beszélgetései tanulságaképpen: „meg sem fejthető az a sokrétű hatás, amelyet fiatal bevándorlókként a városi környezet, az új szomszédság, a munkahely, majd a média megnövekedett szerepe gyakorolt rájuk” (165. p.). A könyv a kollektív emlékezet működését (is) ábrázolja egy mikroközösségen belül.

Mivel a könyv éppúgy tekinthető történeti, szociológiai vagy antropológiai munkának, mert ezek közös területeiről szól, minden előbb említett társadalomtudomány jelenkorral foglalkozó művelőinek ajánlom, de leginkább a történeti antropológia és az új társadalom- és kultúrtörténet iránt érdeklődőknek. Én nem hiszem, hogy a jövőben Európában a mikrotörténelem venné át az oktatásban a vezető szerepet (Szijjártó 2003: 510), de nagyon remélem, hogy az efféle munkák teszik majd teljessé, sőt egyes korszakokra vonatkozóan meghatározóvá a jövőbeni tananyagot. Így a következő generáció számára – akiket már szülőikön keresztül sem érintett közvetlenül a szocializmus – Tóth Eszter munkája talán elengedhetetlen lesz a Kádár-korszak megértéséhez.

JEGYZETEK

1. Gyáni az „új narratív történetírás” tárgyának a mindennapi élet, a köznapi cselekvésmódok, a társadalmi szervezet elemi intézményeit tartja. Olyan kultúrávizsgálatról van szó, ahol gazdaság, társadalom, kultúra nem választható szét, ahol a „teljes élet” – az „életvilág” megragadása, leírása – a cél (Gyáni 1992).
2. Tóth Eszter beszélgetőtársai két kivételtől eltekintve mindannyian párttagok voltak. Ezt fontos kiemelni, mint ahogy szerzőnk meg is teszi, hiszen egyébként „a párttagok aránya a gyár dolgozói között a hetvenes években sem haladta meg a 20%-ot.” (131. p.).
3. „Manapság a mikrotörténelem divatban van” – mondta Bernard Lepetit 1996-ban (Szekeres 1999:3).
4. Valuch Tibor hívja fel a figyelmet a korszakra vonatkozó legfrissebb átfogó munkájában, hogy még mindig komoly hiányosságaink vannak olyan társadalomtörténeti témákban, mint például a szegénység- és munkáskutatás; de – amit szintén érint Tóth Eszter Zsófia könyve – a hatalom és társadalom viszonya sincs eléggé feldolgozva. Ezek „a hivatalos politikai megítélés szerint ellenzéki tevékenységnek minősültek” az 1970-es, 1980-as években, s azóta nem készült a munkásság viszonyait áttekintő feldolgozás (Valuch 2005:14).
5. Hadd hivatkozzak itt ismét Valuch Tiborra, aki leszögezi: csak komplex társadalomtudományi megközelítésben (értsd: a szociológia, a statisztika, a demográfia, a néprajz, az antropológia bevonásával, ezek szempontjait egyszerre érvényesítve) lehetséges ennek a korszaknak a társadalomtörténeti vizsgálata (Valuch 2005:13).

IRODALOM

GINZBURG, CARLO

1998 Fülcimpák és körmök. Café Babel 30:49–69.

GYÁNI GÁBOR

1992 A mikro- és makrotörténet vitája. BUKSZ 4:492–495.

2000 Emlékezés és oral history. In uó: Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. 28–144. Budapest: Napvilág.

KLANICZAY GÁBOR

1990 Történeti antropológia. In uó: A civilizáció peremén. 88–113. Budapest: Magvető.

SZEKERES ANDRÁS

1999 Mikrotörténelem és általános történeti tudás. Századvég új folyam 15:(4)3–16.

SZIJÁRTÓ M. ISTVÁN

2003 A mikrotörténelem. In Bevezetés a társadalomtörténetbe. Bódy Zsombor – Ö. Kovács József, szerk. 494–513. Budapest: Osiris.

VALUCH TIBOR

2005 Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében. Budapest: Osiris.

Régi/új szempontok a jelenkori tárgykultúra értelmezéséhez

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: *Tárgyak szimbolikája*. Budapest: Új Mandátum. 2005. 246. p.

A társadalmi valóságok szimbolikus jelenségeken keresztül való értelmezése jelentős hagyományokat képvisel a társadalomtudományokban. A különféle szimbólumelméletek kiindulópontja lényegében arra a felismerésre szűkíthető, mely szerint az ember – eltérően például az állatoktól – egy általa teremtett világban él, és ez nem a dolgok, hanem a szimbólumok világa. Tulajdonképpen ez a mesterséges környezet, az ember létezési dimenziója a kultúra. Az ember tehát szimbólumkészítő és -használó, szimbólumok által „behálózott”, uralt lény, és ilyenképpen szimbolikus tevékenységének feltárása az emberi lét sokrétű megismerését teszi lehetővé. Ennek az alap- ténynek a körülírása során a különböző iskolák rendkívül sokféleképpen használják a szimbólum fogalmát, jelentése a mindenkori kérdésfelvetéstől függ.

Magyarországon Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor évtizedek óta foglalkozik kitar- tóan szimbólumkutatással, a szimbolikus jelenségek elemzésével, illetve a szim- bolizáció mibenlétének kérdésével. A saját társadalom kutatása során – az *anthropology at home* egyfajta hazai recepcióját megvalósítva vagy inkább kifejesztve – az 1980-as évek közepétől egyre markánsabban vált érdeklődési területük a jelenkori magyar társadalom szimbolikus mozzanatainak vizsgálata. Nem mellékes, hogy az idevezető utat elsősorban a rendszerváltozás körüli időszak értékutatási tapasztalatai jelölték ki. Kutatási módszerüket oktatási anyaggá tisztázva 1995-ben adták közre *Rejtjelek 2* címmel (Kapitány Á. – Kapitány G. 1995), sőt még ugyanebben az évben napvilágot látott a szimbolizáció és a szimbólumelemzés történetét felvázoló *Jelbeszéd az életünk első kötete* is (Kapitány Á. – Kapitány G., szerk. 1995), melyet 2002-ben egy újabb többszerzős „interdiszciplináris körkép” követett (Kapitány Á. – Kapitány G., szerk. 2002). A *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón* címmel még 2000-ben meg- jelent könyvük már a magyar társadalom széles területét felölelő szimbolikus változá- sok áttekintését vállalta az 1990-es évekre vonatkozóan (Kapitány Á. – Kapitány G. 2000b). Mindeközben a hétköznapiokban használt nemzeti szimbólumokról újabb sikerkönyvet írtak; az eredményeiket összegző *Magyarságszimbólumok* az 1999-es első kiadását követően 2002-ben már a harmadik, bővített kiadását jegyezte (Kapitány Á. – Kapitány G. 2002 [1999]). Szintén az 1990-es évek Magyarországot dokumentálja, ezúttal a lakások szimbolikáján keresztül, a még 2000-ben publikált *Beszélő házak* című kötetük is (Kapitány Á. – Kapitány G. 2000a).

A 2005-ben megjelent *Tárgyak szimbolikája* hozzávetőleg ez utóbbi munka folyta-

tása, mely a megelőző években született, és a tárgyszimbolika kérdéskörét érintő publikációkat és egy, a témára vonatkozó kérdőíves vizsgálat eredményét adja közre együtt. A kortárs magyar társadalom tárgykultúráján keresztül történő szondázásán túl a könyv a tárgyszimbolika elméleti megalapozására törekszik. Ezt mutatja magának a kötetnek a szerkezete is. A szimbolizáció kapcsán elméleti kérdéseket felvető bevezető tanulmányt egy empirikus adatfelvételen nyugvó kérdőíves felmérés ismertetése követi, majd az emergenciac és a szimbólum fogalma összekapcsolásának szentelt újabb teoretikus fejtegetésekből álló dolgozat után a rendszerváltozás utáni magyarországi lakáskultúra változásában a szimbolikus jelentéseket kereső megközelítés összefoglalása olvasható.

A kötet kulcsgondolatát jelentő és a tárgyakra vonatkoztatott szimbolizáció fogalmát az elméleti bevezető a tárgyhasználat felől igyekszik megközelíteni. Miközben a kutatók kiindulópontja a tárgyak használatának az ember számára adott tartalma, azaz a funkciójuk, már a definiálás legelején kénytelenek leszögezni, hogy a világ bármely jelensége valójában ugyanúgy tekinthető szimbólumnak – sőt úgy is, mintha tárgyak lennének. Ennek következtében a dolgozat címét is viselő tárgyszimbolika valójában a végtelen számú szimbólumhasználati területek közül csupán az egyik. Azonban ha speciális, csak a tárgyakra jellemző szimbolizáció ugyan nincs is, de – miként a szerzőpáros hangsúlyozza – a tárgyakra szintén vonatkozatható az $A = A$ és az $A \neq A$ egyidejű érvényességének (értsd: valami önmaga és nem csak önmaga egyszerre) képletével lényegileg – ugyan nem kizárólagosan – leírható szimbólumképződés (értsd: amikor egy dolgot egy másik dolog helyett kezdünk használni). Ez a mozzanat maga is rendelkezik funkcióval a társadalmon belül (például tárgyak mint csoport-, kor- és státusszimbólumok stb. jelennek meg), ami empirikus módon megragadható és leírható, vagyis társadalomtudományi jelentőséggel bír. A tárgyszimbolikát megcélzó elemzéshez a szerzők ezt a viszonylag jól körvonalazható irányt jelölik ki, megkülönböztetve a tárgyak társadalmi használatában a használati tárgyakat, az esztétikus tárgyakat és a szimbolikus tárgyak három, egymást különféle módon metsző nagy halmazát. A konkrét tárgyszimbólumok elemzésének metodikáját a tárgy meghatározó tulajdonságaira, úgyszólván elemeire, „szemiotikai egységeire” (például forma, szín, anyag, méret, állapot, közeg stb.) visszavezethető asszociációk mentén vázolják. Ezek körét ugyanakkor igazán mégsem határozzák meg, és a bőségesen jegyzetelt, különféle szaktudományi hivatkozásokkal jócskán megtámogatott szövegben a zárógondolatokat megelőzendő arra a következtetésre jutnak, hogy „[...] egy-egy tárgy szimbolikus jelentései igen sok tényezőtől függenek, és ha ezek mindegyike aktivizálódik, akkor a tárgy szimbolikája rendkívül összetett, gazdag, igen sok asszociációt mozgósító lehet. A tárgyszimbolika síkjainak sokasága és a szimbólumok egyén-, csoport- és kultúra-függősége azt is magával hozza, hogy értelmezésük sem egyértelmű.” (25. p.)

Miközben a szerzőpáros a zavarba ejtően sokféle jelentés nyomába szegődik, mégsem mond le a törvénykereső társadalomtudós attitűdjéről. A tárgyszimbolika törvényszerűségeit az ismeretelméleti fejtegetéseket is felvonultató harmadik, *Fejükre estek-e az istenek? Avagy emergenciac és szimbólum* című tanulmány próbálja megragadni. A „puha” társadalomtudományos érvelésnek „kemény” gerincet, mondanivalót adó képlet körüli okfejtés adja meg a felütését ennek a fejezetnek is, mely a természettudományok alapját képező matematikai összefüggésektől igyekszik minél távolabbra

elhelyezni a szimbolizáció fogalmát, mintegy megerősítve a kvalitatív társadalomtudományos vizsgálódás kizárólagos létjogosultságát ebben a kérdésben. Sőt, Kaptiány Ágnes és Kapitány Gábor egy szimbólumalapú társadalomtudomány körvonalait vetíti előre, melyben a korábbi iskolák társadalomolvasatai összeadódnak. A felmerült ötletet követően az írás hirtelen a szimbólumok létrejöttének mozzanatát helyezi fókuszba, melynek megvilágításához John Stuart Mill 1843-ban megfogalmazott emergenciameghatározását idézi: „[...] emergencia akkor következik be, ha az új tulajdonosság nem tekinthető azon elemek pusztá összegződésének, amelyek kiemelkedésének folyamatában szerepet játszottak” (209. p.; lásd Mill 1843:428).

A könyv szerzői Sorokin nyomán (Sorokin 1962 [1937–1941]:IV/63) azt is megkockáztatják, hogy a szimbolizáció mindig emergens jellegű. A felvetés így újabb távlatokat nyit, hiszen a folyton változó szimbolizációs folyamatok rendszerelméleti összefüggésekbe helyezve válnak továbbgondolhatóvá. A problematikára vonatkozó eddig felismert tanulságokat végül tizenkét tételszerű pontban nyújtják az önálló dolgozat végén. Mindennek mi köze a tárgyak szimbolikájához? Az emergencia fogalmát előtérbe helyező szimbólumelmélet felvillantásához egy tárgy nyújt konkrét példát, történetesen James Huyes *Az istenek a fejükre estek* című filmjének emlékeztető kólásüvege.

A bevezető tanulmány elméleti megfontolásait előtérbe helyezve a jelenben tétéleződő tárgyi világ szimbolikus jelentéseinek feltárását egy kérdőíves kutatás szemlélteti. A „próbaúrás” során nyert adatok értelmezésekor az elmúlt évtized összefoglaló munkáinak eredményeit is igyekeztek bevonni. Ez utóbbit már csak azért is fontos kiemelni, mert a feltett kérdések részben magukban foglalják az említett kutatások eredményeként nyert „kész” szimbolikus jelentéseket is. A „tárgyhasználat-tárgyszimbolika” interjúkérdései ugyanis nem konkrét tárgyakból, tárgycsoportokból indulnak ki, hanem éppen fordítva járnak el (203. p.). A 205 főleg értelmiségi, illetve értelmiségi pályákra készülő magyar és osztrák válaszadónak szegezett, előre meghatározott szempontokhoz (például „trendi”, presztízstárgy, nőies, férfias, öreges, fiatalos stb.) gyűjtik össze az egyénileg kötődő tárgyfeleségeket. Az elemzés során az ilyenformán feltöltött listákon való előfordulásuk gyakorisága, vagyis konvencionalitásuk mértéke szerint összegzik azokat, és tesznek átfogó kijelentéseket. Ezt egészíti ki a válaszadók tárgyakhoz való viszonyára vonatkozó további kérdések kapcsán kirajzolódó kép, amiket aztán együtt még egyszer letisztázva tovább rendszereznek. Mindezeknek köszönhetően a kérdőív valójában nem a tárgyakban rejlő lehetséges szimbolikus természetű asszociációkat pásztázza, hanem a kutatók által felállított szempontrendszer „húzza rá” a válaszadók személyes és nyilvános tárgyi környezetére. Ilyenformán éppen az emergencia okozta új és izgalmas jelentésváltozások/-változatok esnek ki a kutatás „látóköréből”. Ettől függetlenül a viszonylagosan sem reprezentatív minta segítségével nyert „adalekok” számos megfontolandó következtetés levonására, továbbgondolására alkalmasak, nem utolsósorban problematikusságukon keresztül is további tárgyszimbólum-vizsgálatokat inspirálhatnak.

A könyv zárótanulmánya a *Beszélő házak* kötetben megfogalmazottakat felhasználva az elsődlegesen középszintűhöz köthető háromszáz lakás és lakáshasználati mód szimbolikus elemeit vizsgáló megközelítés jellemzőit veszi sorra, és bontja ki röviden. Ehhez a tárgyszimbolika elemzésének eddig megismert főbb szempontjait foglalják össze, amit itt a Richard Dowkins által bevezetett *mém* fogalom hangsúlyozása egészít

ki (Dowkins 1977), ugyanis a szerzőpáros ebben a korábban vázolt változók mind-egyikét felismerni véli. Vagyis a szimbolikus tárgyak *mém*ként a kulturális változások olyan legkisebb elemeinek is felfoghatók, melyek egyfelől a legkisebb elemei a változásnak, más oldalról viszont magukba sűrítik a rendszer egészének változását, azaz magának a változásnak a lényegét. Az elvégzett elemzés az 1989-es rendszerváltozást követően fejlődő tárgy- és térhasználatban megnyilvánuló globalizációs jelenségekre koncentrál. A jelenkori magyar társadalom sokirányú alakulását a tárgyszimbolika nyomán hét pont alá rendezve mutatják be, pontosabban a multikulturalizmus, az individualizáció, a modernizáció, a látvány, az urbanizáció és az annak ellentétéként tételeződő falura költözés jelenségeit körbejárva.

Kapitány Ágnesnek és Kapitány Gábornak a tárgyak szimbolikájára összpontosító kötete az elméleti kidolgozottság szempontjából egyfajta sajátos „fejlődésregényre” emlékeztet. A sorban egymást követő, önmagukban is koherens tanulmányok egy szerteágazó szimbólumelmélet egyre kiérleltebb változataiként követik egymást. A szimbólumok és tárgyak kapcsolatát megvilágító indulástól a tárgyszimbólumok működésének és egyszerű társadalomtudományos módszerek segítségével való megragadhatóságuknak bizonyításán keresztül az emergencia bevezetésén át végül a *mém*fogalom igazságtartalmának belátásához kalauzolnak el. Mindeközben – nem mellékesen – a saját társadalom egyes jelenkori jellegzetességei is megmutatkoznak. A tárgyakat övező szellemi kalandozást keretbe foglaló kötet egy saját tárgyelmelet irányába mutató, de talán teljességében soha be nem járható út lényeges állomása, de bizonyosan nem a végállomása, hiszen éppen a kötet tanít arra, hogy az emberi dolgokat övező lehetséges értelmezések lezárhatatlanok. Jöjjön a folytatás!

IRODALOM

DOWKINS, RICHARD

1977 *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press.

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

1995 *Rejtjelek 2. Fejezetek a mindennapi élet antropológiájából*. Budapest: Kossuth.

2000a *Beszélő házak*. Budapest: Kossuth.

2000b *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón*. Budapest: Új Mandátum.

2002 [1999] *Magyarságszimbólumok*. Budapest: Európai Folklor Intézet.

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR, SZERK.

1995 *„Jelbeszéd az életünk”*. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Budapest: Osiris–Századvég.

2002 *„Jelbeszéd az életünk” 2.* Budapest: Osiris.

MILL, JOHN STUART

1843 *System of logic*. London: John W. Parker – West Strand.

SOROKIN, PITIRIM A.

1962 [1937–1941] *Social and cultural dynamics I–IV*. New York: The Bedminster Press.

SZÁNTÓ DIANA

Másságképek – gondolatok egy kiállítás kapcsán

Nous autres différents, Néprajzi Múzeum, Genf

2005. november–2007. április

2008 az Európai Unió határozata szerint az interkulturális párbeszéd éve lesz. A pusztán tény arról tanúskodik, hogy Franz Boas, Ruth Benedict és Claude Lévi-Strauss gondolatai még ma is időszerűek, hiszen a legtöbb ember számára a kulturális relativizmus korántsem evidencia, mint ahogy az sem, hogy a kultúra olyan valami, ami nemcsak elválaszt, de össze is köt, hiszen ez az a közös alap, amely lehetővé teszi a kölcsönös megértést, a kommunikációt és végső soron az együttélést. Ha a jelenkori világban szétnézünk, minduntalan olyanokkal találkozunk, akik a saját igazságukat kizárólagosan helyezik szembe mások igazságával, és a multikulturalizmus optimizmusát megcáfolva a különbségek legtöbbször fenyegető veszedelemként bukkannak fel a diskurzusokban. Manapság az emberek inkább hisznek Samuel Huntingtonnak, aki a civilizációk küszöbön álló összecsapásával fenyeget, mint Boasnak. Márpedig a meggyőződéseknek ereje van, és ha nem tartjuk kordában őket, könnyen válhatnak önbeteljesítő jóslattá.

Ahogy Clifford Geertz mondja, a relativizmus talán ijesztő perspektíva, de nincs annál ijesztőbb, mint mikor valaki saját relatív pozícióját abszolútként kezeli, saját törvényei, normái szerint ítélve meg a másikat, mintha azok valamilyen társadalmon és emberen felüli kinyilatkoztatás elvitathatatlan igazságai lennének. Tegyük hozzá, az igazán ijesztő az, amikor ennek a valakinek katonai, politikai, gazdasági hatalma is van ahhoz, hogy saját világát rákényszerítse a másokra. És ha még mindig kétségeink lennének, elég, ha Európa modern kori történelmére gondolunk, a felfedezések korától a holokausztig, esetleg azon is túl.

Volt idő, amikor az antropológia nem restelt kiállni a nagyközönség elé, hogy szembe szálljon a gyűlölet, az intolerancia és a készen kapott gondolatok szellemeivel. Lévi-Strauss kis könyve, a *Faj és történelem*, amelyet az UNESCO megbízásából írt 1952-ben, ezt bizonyítja. A jelen helyzetben fontos lenne, hogy az antropológia felfrissítse ezt a hagyományt, és megtalálja azokat a módokat, amelyekkel megszólíthatja a nem hozzáértő érdeklődőket is, hogy érveljen, vitatkozzon és – urambocsá – tanítson. A genfi Néprajzi Múzeum kiállítása, amelyet Lévi-Strauss írása ihletett, ezt a törekvést tükrözi, annak szomorú belátásával, hogy az eltelt alig több mint fél évszázad nem tette idejétmúlttá a könyv alapgondolatait.

A kulturális sokféleség megmutatása nem önmagáért való cél. A diverzitás kérdése mögött az emberiség egy ősrégi problémája húzódik meg: a másosság, a másik értelmezése, felfogása, megmutatása, kezelése és megszólítása, a másik és az azonos viszonya.

Ez a modern kulturális antropológia fő témája is. A genfi kiállítás ezért két legyet üt egy csapásra: miközben tükröt mutatva a látogatóknak történelmi távlatokban és nagy földrajzi távolságokat átívelve bemutatja a másiktól való gondolkodás univerzális, ugyanakkor kontextualizált alapsémáit, egyúttal bevezető leckét nyújt antropológiából a laikusoknak – magas fokon. Zárójelben, egy ilyenfajta lecke nem lenne talán haszontalan antropológia szakos hallgatóknak sem, akik olvasmányaik legfontosabb fogalmait láthatnák materializálódni meghatározott társadalmi keretekbe és praxisokba ágyazva.

Bábel tornya a kiállítás bejáratánál a különbözőség elburjánzását és káoszba fulladó elhatalmasodását szimbolizálja, a „diverzitás botrányát”. Claude Lévi-Strauss szerint a sokféleség egyszerre átok és az emberiség legnagyobb esélye, a túlélés titka. Könyvében azt igyekszik bemutatni, hogy a történelem kezdetétől fogva miként jártult hozzá a másikkal való találkozás, a csere, az átvétel, a keveredés újfajta kulturális szokások, elképzelések, felfedezések kialakulásához, az emberiség közös tárházának gazdagodásához. A találkozás persze keveredéshez, azaz homogenizációhoz vezet. Szerencsére – és ez a *Faj és történelem* egyik legfontosabb üzenete, megelőzve a globalizációs tanulmányokat – a különbség fennmarad, mert a homogenizációval egyidejűleg folyamatosan újratermelődik újabb és újabb dimenziók mentén. A globalizáció tehát várhatóan nem oldja meg a Bábel óta ránk nehezedő kérdést, hogy mit is kezdünk a sokféleséggel.

A diverzitás elsősorban erőforrás, ám a multikulturalizmus lehangosabb élharcosai sem tagadják le, hogy a sokféleség ellenünk fordulhat, hiszen a másik léte a konfliktus csíráját hordozza, a határ, ami elválaszt tőle, a kirekesztés, a gyűlölet, a háború kiindulási pontjává válhat.

Erre figyelmeztetnek a népnevek, amelyek a csoportoknak arról a rossz szokásáról árulkodnak, hogy hajlamosak egyedül saját magukat teljes értékű embereknek tekinteni, míg a tőlük különbözőt, az idegent nemcsak megvetésükkel sújtják, de végső esetben kétséget támasztanak emberi mivoltukkal kapcsolatban is. A *barbár* eredetileg hangutánzó szó volt, és azokat jelölte, akik nem voltak képesek emberi – vagyis görög – nyelven beszélni, hanem csipogtak, mint a madarak. Az általunk használt *német* szó eredete szintén arra utal, hogy az e névvel jelölt csoport tagjai némák, vagyis nem beszélnek a nyelvünket. A *Deutsh* jelentése ezzel szemben egyszerűen 'nép', mint ahogy a *rom*, az *inuit* vagy a *vajana* elnevezések is – amelyeket e csoportok magukra nézve használnak – 'ember'-t jelentenek.

Ez csak pár példa a sok közül azokból, amelyeket a látogató összegyűjthet, miközben egy furcsa, puha falú alagúton keresztül behatol a voltaképpeni kiállítási térbe, hogy ott visszavonhatatlanul szembesüljön azzal, amire már az alagútban is gyanakodhatott: a másokra vetett tekintet sohasem elfogulatlan. Ez a terem alapozza meg a kiállítás voltaképpeni alaptémájáról, az etnocentrizmusról való gondolkodást. Az etnocentrizmus az itt megjelenő etnográfiai példák tanúsága szerint is univerzális, a Nyugat a világ többi részéhez képest mégis különleges helyzetben van. Hatalmi pozíciójánál fogva a másiktól alkotott képe óhatatlanul visszahat azokra, akiket megnevez és leír. A kiállítás bevallottan európai szemszögből tekinti át az etnocentrizmus kultúrtörténetét, azt mutatva meg, hogy Európa, az európai ember miképpen látta különböző történelmi korszakaiban a nem európai világot, és hogy a másiktól alkotott diskur-

zusokba miként keveredtek a kiközösítés, az elnyomás, a kizsákmányolás különböző gyakorlatai.

Az első terem tárlói etnográfiai „furcsaságokat” mutatnak be, különböző társadalmak első látásra talán meglepő kulturális szokásait a higiénia és a testszépítés, az étkezési szokások, a vallás, végül a hatalom és erőszak gyakorlása terén. A látogató szinte hallani véli a háta mögött a felháborodott felkiáltásokat: „Micsoda barbárság!” „Undorító!” „Ezek nem is emberek!” Nem pusztán képzelődésről van szó. Ezek a mondatok valóban elhangzanak, és ismerőségükkel zavarba ejtenek, hiszen nem lehet tudni, azon gúnyolódnak, mennyire képtelenek vagyunk elfogadni a tőlünk különbözőt, vagy egy ismeretlen bolygóról érkező megfigyelő őszinte felháborodását tükrözik, amely elől mi sem tudunk kitérni. Méltán érintve érezhetjük magunkat, mivel a kis kínai cipó mellett, amibe csak egy kínai nő gyermekkortól módszeresen eldeformált lába fér bele, ott látjuk a 19. századi európai díva kínzóeszközeire emlékeztető halcsont fűzőjét. És eltűnődhetünk azon, vajon melyik tárgy tanúskodik civilizáltabb szokásokról: a kaloda vagy a villamosszék?

Kívülről nézve, kicsit eltávolodva magunktól érthetővé válik annak az afrikai diáknak a megrökönyödése, aki a temetkezési szokásainkról beszélve azon háborodik fel, milyen tiszteletlenül és főleg felelőtlenül bánunk a halottainkkal. Egy Angliába látogató indonéz pedig azon sajnálkozik, milyen kár, hogy az angol lányok, akik pedig annyira szépek, olyan visszaszítóan piszkosak. Állítása szerint soha nem hallott még undorítóbb szokást, mit a WC-papír használata.

Az arra való képesség, hogy saját magunkat, szokásainkat, társadalmi, kulturális világunkat kis távolságtartással kezeljük, mintegy kilépve önmagunkból rácsodálkozunk magunkra, segít abban, hogy elfogadjuk, de legalábbis megkíséreljük megérteni azt, ami a másokban olyannyira idegennek tűnik. Ez visszafelé is igaz: a másik éppen idegenségével, különbözőségével segít saját magunk jobb megértésében. A kiállítás csak látszólag szól a kultúrák sokféleségéről, valójában rólunk szól.

A következő terembe lépve a másik legijesztőbb arcával találkozunk: a szörnyeteggel. A szörnyetegben nem állatiassága a legfélelmetesebb, hanem az, hogy hasonlít ránk. Ezért aztán felmerül a gyanú, esetleg mi is hasonlítunk rá. A szörnyetegekről való fantáziálásban, a torzszülöttekben való perverz gyönyörködésben az a borzongással teli kíváncsiság fejeződik ki, amellyel az ember saját létének határait pásztázza. A háttér kettős természetéből ered – egyszerre zár le és ereszt át –, hogy ez a portyázás olykor az illuzórikus biztonság érzetét kelti, máskor rémisztő szakadékok előtt nyitja meg az utat. A középkorban – de később is – a torzszülötteket különös érdeklődés vette körül. Amíg azonban a természet játékaról vagy a gondviselés kiszámíthatatlan útjairól lehet beszélni, nincs szükség általánosításra, egyedi esetekről van szó. Az utazók beszámolóí Homérosztól a reneszánszig hemzsegek azonban az olyan leírásoktól, amelyekben az egyszemű óriások, a mell nélküli nők, a kutyafejű, sőt fej nélküli emberek már mint egy köztes faj képviselői jelennek meg. A középkori világtérképeken Európa biztonságot adó középpontjától távolodva a világot egyre ismeretlenebb és ijesztőbb lények népesítik be. Ezt a világgépet népszerűsítik és terjesztik a korabeli krónikák is. Az emberiség határai ekkor egyértelműen a megszokott, az ismert határaival esnek egybe. Az utazók olykor tárgyakat vagy a helyszínen készített illusztr-

rációkat hoztak magukkal. A macskafejű, sokkarú vagy éppen elefántormányos istenségek ábrázolásai megerősíteni látszanak a másik redukálhatatlan különbözőségéről kialakult elképzeléseket. A falon körbefutó, falusi karneválokon használt maszkok, melyek akár a mi busó maszkjaink testvérei lehetnének, arra emlékeztetnek, hogy a félig emberi, félig állati lények iránti, borzongással teli csodálat az európai folklórnak ma is integráns része.

Amerika „felfedezése”, a fehér ember találkozási pontja az indiánnal a másikhoz való viszony különösen fontos fordulópontja volt. Ami addig evidenciaként élt a fejekben, a másik radikális mássága, most életbevágó filozófiai kérdéssé vált. Halaszthatatlan lett annak kiderítése, vajon az indiánok lélekkel bíró emberek-e, vagy lelketlen állatok, akik csupán külsejükben hasonlítanak ránk. Sepulveda és Las Casas történelmi jelentőségű vitájára 1550-ben került sor. Las Casas győzött, sikerült bebizonyítania, hogy az indiánok emberek. A másság univerzalista felfogásának hívei hatalmas csatát nyertek. Úgy tűnt, mostantól elvitathatatlan, hogy a fajok, tekintet nélkül a fizikai különbségekre, egy közös töről származnak, egy családhoz tartoznak.

Az az örömdetes és elismerésre méltó nagylelkűség, amellyel Európa kitérte karját vadságban élő testvérei felé, sajnos nem jelentett egyértelmű jó hírt az indiánok számára. Mivel bebizonyosodott, hogy lelkük van, állati módon kizsákmányolni nem, tűzzel-vassal megtéríteni azonban lehetségessé vált. A vitatkozó felek ráadásul ügyes megoldást találtak arra a gazdasági problémára is, hogy ha az indiánok nem, vajon ki fog dolgozni a telepesek ültetvényein. Az afrikai rabszolgák behurcolása rövid időn belül általános gyakorlattá vált. Ez azért is volt praktikus, mert az afrikaiak az indiánoknál sokkal jobban bírták a nehéz fizikai munkát és különösen a fehérekkel való kontaktust, amely az indiánok immunrendszere számára a legtöbb esetben végzetesnek bizonyult. A történelmi esetről színdarab, sőt film is készült.

A filmből vett részletek szolgálnak bevezetőként a következő terem anyagához, amely a „felfedezés” következményeivel foglalkozik. Két nagy tárló áll szemben egymással, két világrész, két kultúra vallási, díszítő- és harcművészetének legszebb darabjait csodálhatjuk meg itt. Az egyik oldalon fantasztikus tollkoronák és prekolumbián arany ékszerek, a másik oldalon gyönyörű, gazdagon díszített keresztény kegytárgyak, drága fegyverzetek. Művészi érték szempontjából nehéz lenne sorrendet felállítani közöttük. A párhuzam mégsem tökéletes, mivel a jobb oldali tárló csodálatos tárgyai az indiánoktól elrabort nemesfémekből, drágakövekből készültek. A hódítás szörnyűsége, a megszállók terrorja, az indiánok elnyomása nem múlt el nyomtalanul, ma sem pusztá történelmi emlék, az újkori latin-amerikai nemzetek identitásának fontos része. Ezt mutatják a kortárs dél-amerikai művészek tiltakozó, politikailag elkötelezett alkotásai, amelyek átvezetnek bennünket a következő terembe.

Láttuk, a vallás nem volt igazán segítségünkre abban, hogy legyőzzük a másik leigázásának, megvetésének, eltiprásának kísértését. A felvilágosodás racionalitása új reménnyel kecsegtet: talán majd az ész, vagyis a tudomány szolgálhat ezentúl józan mércéül. A tudomány azonban a 20. század folyamán csúnyán megcsúfolta a belé vetett reményeket. Visszanézve úgy tűnik, nem is valamilyen baleset, óvatlan kisiklás áldozatai lettünk. A darwinista elméletből nem következik egyenes úton a rasszizmus, de a pozitivista emberképbe valamilyen módon bele volt írva már a kezdet kezdetén

az ember tárgyiasításának lehetősége. Az objektivitásra törekvésből egyenesen következett az objektivizálásra való hajlam. És azt, hogy az embereket tárgyként leírjuk, csoportosítjuk és osztályozzuk, már csak egy lépés választja el attól, hogy tárgyként is kezeljük őket, egy gépezet utolsó láncszemeként. A második világháborút követő fájdalmas ébredés és döbbenet sürgetővé tette, hogy a nyugati világ újragondolja az azonosság és különbség kérdéseit, és a természettudósok után a társadalomtudósokra várt az a feladat, hogy állást foglaljanak a kérdésben. Több irányból is jelentős erőfeszítéseket tettek a faj fogalmának dekonstruálására, helyesebben az egységes emberi faj gondolatának helyreállítására. Lévi-Strauss könyve is ebben a tudományos-politikai légkörben született, az UNESCO felkérésére.

A fajelmélet az etnocentrizmus ad absurdumig vitele, a rasszizmus ideológiai megalapozása. Ennek szörnyűségeken logikus kimenetele volt a fajüldözés, az eugenetika és a haláltáborok. De az alsóbbrendű fajokról szóló tudományos és népi elméletek ekkor már hosszú ideje részei voltak az európai gondolkodásnak, és megalapozták a gyarmatosítás gyakorlatát. A gyarmatosító adminisztráció mindazonáltal nem szükségszerűen a fajelméletre alapozva tekintette a gyarmatosítottat alsóbbrendűnek. Sokszor – éppen úgy, mint Las Casas – az emberiség egységességre hivatkozott, amikor hozzánk hasonló, ám elmaradott, felemelésre váró gyermeki lényként írta le a gyarmatosítottat, akit csak a fehér ember jóindulatú tanítása – civilizációs vállalkozása – segíthet kiemelni természeti vagy ahhoz közeli állapotából. Megközelítés (és vérmérséklet) kérdése, hogy ez a természetközelség megvetést, borzadályt vagy csodálatot, vagy – ne adj isten – érzéki vágyat vált-e ki a gyarmatosító társadalomban. Általában mindezek keverékét. Nem kell olyan nagy utat bejárni az 1896-os évtől, mikor Genf kíváncsi polgárai a vidámparkban csodálhatják meg az afrikai falu autentikusan primitív lakóit mint vadakat egy állatkertben, az 1930-as évek Párizsáig, ahol a legelegánsabb lokálokban Josephine Baker dobogtatja meg a férfiszíveket, nagyon is rafinált egzotikusságával.

E két példa, az imperializmus és a fasizmus mementója figyelmeztet arra, hogy sem a partikularizmus, sem az univerzalizmus álláspontja, azaz sem az egységesség hangsúlyozása, sem a különbségek kiemelése (vagy akár ünneplése) nem nyújt automatikusan védelmet a bennünk szunnyadó barbárság ellen. Akármelyik úton induljunk is el, ha végigmegyünk rajta, a végponton könnyen az embertelenség falába ütközünk. A kérdés tehát nem az, melyik tábornak adjunk igazat, sokkal inkább az, hogyan egyeztessük össze az emberiség egységességének belátását a különbségek elismerésével és tiszteletben tartásával.

Itt lehetne nagy szerepe a modern antropológiának, amely maga is korának gyermeke lévén, részben a gyarmatosítással való korai szövetségének, részben a vele való szembefordulásnak köszönheti létét. Bronisław Malinowski, Franz Boas, Marcel Griaule, Clifford Geertz és egy svájci etnológus, Daniela Weinberg nagyon különböző helyekről, nagyon különböző anyagokat gyűjtöttek össze, és nagyon eltérő elméleti keretben próbálták értelmezni tapasztalataikat. A különbözőségek ellenére kutatásaik végső tanulsága egymással összecseng. E szerint a világ kultúráinak gazdagsága nem vezethető vissza semmilyen elsődleges, egyetemlegességre számot tartó mintára. Magyarul nem mi vagyunk a világ közepe, ami szerint minden más megítéltetik. A kultúrák csa-

kis önmagukban, belülről értelmezhető, megértésükhöz azonban időre van szükség, a belső összefüggések lassú kibogozására, és nem utolsósorban a lakmuspapírként funkcionáló antropológusra, aki nemcsak intellektuálisan, de testi jelenlétével és morális-pszichológiai involválódásával is részt vesz a másik megismerésének erőt próbáló folyamatában, amihez a megfigyelt jelenségek fáradhatatlan dokumentálása segíti hozzá. A *potlecs*, a *kula* vagy a kakasviadal intézménye így válik egyszersmind egy bonyolult, lokálisan beágyazott rendszer semmi mással nem összecszerélhető manifestációjává és egy egyetemesen értelmezhető logika partikuláris kifejeződésévé.

Az antropológus is egyszerűsít, általánosít – ezért képes modellek felállítására –, a részt vevő megfigyelés azonban csökkenti azt a veszélyt, hogy saját spekulációi, előítéletei, mástól készen kapott gondolatai alapján mondjon véleményt. Az 1980-as évektől egyre több hang figyelmeztet az antropológiai látásmód, értelmezés és leírás objektivitásának korlátaira, sőt illuzórikus voltára. A kritika jogos, mégis tagadhatatlan, hogy az antropológia a maga tökéletlen eszközeivel sokat tett azért, hogy csökkentse a saját és a másik kultúra közötti távolságot, anélkül hogy megfosztotta volna a másikat egyediségéhez való jogától.

Ilyen értelemben példamutató, sőt alighanem megkerülhetetlen. És még egy darabig várhatóan az is marad, annak ellenére, hogy Malinowski világa vajmi kevésbé hasonlít mai világunkra. Ahhoz, hogy a másikkal találkozzunk, egyre kisebb távolságokat kell megtennünk. A világ zsugorodni látszik, és a különböző már nem egy másik kontinensen várja, hogy felfedezzük, hanem saját lépcsőházunkban ütközünk bele.

A közelség azonban nem jelent kiegyenlítődést. Bár félrevezető napjaink nagy konfliktusait szeptember 11-től Koszovóig kulturális háborúkként beállítani, ahogy azt Huntington teszi, azzal hogy a szembenállásokat pusztán hatalmi harcokként értelmezzük, azt kockáztatjuk, hogy kiöntjük a gyereket a fürdővízzel. Ahogy Appadurai mondja, lehet (sőt valószínű), hogy a kultúra mint olyan nem létezik, azonban tagadhatatlanul hat. Aki ezt a hatást kihagyja a számításból, nemcsak hogy megérteni nem tudja a társadalmi folyamatokat, de következképpen fel sem készülhet következményeikre.

Annak ellenére, hogy a globalizáció nem új keletű jelenség, intenzitásában és hatásában erősödni látszik. Azt mondhatnánk, a globalizáció globalizálódik. A migráció, miközben soha nem látott méreteket ölt (az OMI 2007-ben 192 millió migránst tart számon), egyre nagyobb távolságokat kapcsol össze. A kérdés ma már nem az, akarunk-e multikulturális társadalmat, sokkal inkább az, hogy ha már itt van, mit kezdünk vele.

A magyarok, akik már ma, a külföldiek minimális jelenléte mellett is azt gondolják, hogy a bevándorlás túrhetetlen terheket ró rájuk, várhatóan még csak a jövőben fognak szembesülni azzal, mit jelent, amikor egy ország néhány éven, évtizeden belül alakul át kibocsátó társadalomból befogadó társadalommá. A politikának, bármit állítson is magáról – és ez Magyarországra éppen úgy vonatkozik, mint a többi európai országra – egyre kevésbé az a szerepe, hogy ezt a folyamatot megakadályozza, lelassítsa vagy csatornázza, meg kell elégednie annyival, hogy megfelelő stratégiákat alakítson ki a menedzselésére. Ebbe beletartozik az állampolgárok felkészítése is. Az antropológia ebben partner lehet, ha máshogy nem, azzal hogy továbbra is végzi a dolgát, azaz

dokumentál. Ma már nem szükségszerűen az őserdőben vagy a szavannán, inkább a kórházban, az iskolában, a lakótelepen. A kiállítás vége felé bemutatott antropológiai-film-részletek arról szólnak, hogy a mai európai társadalmakban, különböző kontextusokban milyen egyeztetési folyamatok zajlanak a kollektív és egyéni identitások között a másikkal való együttélés érdekében.

A diverzitásról ma sokan, sokszor, sok helyen beszélnek. Jó lenne azt feltételezni, hogy a 2008-as év esélyt jelenthet arra, hogy olyan programok kerüljenek bemutatásra, amelyek – mint ez a kiállítás – nem elégszenek meg jelszavak hangoztatásával, de gondolkodnak és gondolkodtatnak, valós tapasztalatokra, esettanulmányokra és az antropológia hozzáadott értékére alapozva.

658 MB kollektív emlékezet

Centrul pentru Memorie Audiovizuală /
Center for Audiovisual Memory
București: Fundația Arte Vizuale /
Pro Helvetia, CD-ROMania é. n.

Miközben belépek az Audiovizuális Memória Központjába (*Centrul pentru Memorie Audiovizuală/Center for Audiovisual Memory*), és a virtuális előcsarnokban nyelvet választok (román, angol), a szavakkal játszom magamban: vajon itt a *memória* inkább csak digitális tárhelyet vagy a kollektív emlékezet valamiféle szofisztikáltabb kifejeződési formáját jelenti-e? Hiszen a központot megtestesítő CD-ROM leporellószerű kísérlapjairól már tudom: a romániai *Fundația Arte Vizuale* (Vizuális Művészetek Alapítványa, www.fav.ro) digitális archívumáról van szó, amit a svájci *Pro Helvetia* kulturális közalapítvány támogatásával, illetve a *Muzeul Țăranului Român* (Román Parasztok Múzeumával) együttműködésben hoztak létre azzal a céllal, hogy az „eltűnés veszélye által fenyegetett hagyományos tevékenységeket” (mesterségeket, szokásokat és művészeteket) digitálisan megörökítsék. Ismét kiderül tehát: még mindig a huszonegyedik órában vagyunk, ezúttal pedig a digitális forradalom – összekapcsolódva a folklorizmus legújabb hullámával – teszi érdekessé a gyors, mégis mindenre kiterjedő leletmentést. A koncepció hangsúlyos része továbbá, hogy alapvetően nem elkészült alkotásokat, tárgyakat, hanem gyakorlatokat, az alkotás folyamatát helyezi a középpontba. Ez mindjárt előrevetíti, hogy az archívumban – sok egyéb mellett – helyet kapó tárgyak nem használatuk, személyes vonatkozásaik és jelentéseik alapján, hanem még mindig elkészítési módjuk miatt jogosultak a digitális megörökítésre. Ugyanakkor ez a megörökítési mód összefügghet a mesterségbeli tudás szellemi kulturális örökségként való jelenlegi felértékelődésével is. A részben új gyűjtésekből származó, részben az ország különböző múzeumaitól kapott, folyamatosan szaporodó digitális felvételek teljes korpuszát az alapítvány őrzi, a kutatók és érdeklődők ott, a szervezet valós tereiben (Bukarestben) és idejében tekinthetnek bele az összesbe. A CD-ROM a korpusz valamifajta válogatása során állt össze, de a szelekció módja és pontos célja – csupán ízelítő – homályban marad.

Amint a központ virtuális folyosóira továbblépek, a leporelló által ígért koncepció igen egyszerű képe tárul elém. Öt bejáratot (menüpontot) találok itt, melyek különböző körítés nélkül egyes médiumok és azok eredete szerint engednek tovább: sorrendben jelenkori videofelvételek (132 felvétel hagyományos néprajzi tematika szerint tagolva: népművészet, szokások, mesterségek), film- és videoarchívum (33 felvétel népművészet, szokások és „egyéb” besorolásban), recens fotófelvételek (közel négyszáz darab földrajzi tagolásban), archív fotók (közel ezer darab az eredeti gyűjtemények

szerinti tagolásban), végül hangarchívum (127 felvétel ugyancsak földrajzi egységek szerint) követik egymást. Örülhetnék is akár, mondván, a nem túl eredeti „konceptió” megáll a fotográfus és az operatőr témaválasztásának, fókuszpontjának, illetve a digitalizáló muzeológusok szelekciójának szintjén, és nem kínál föl az audiovizuális állomány mellé szűkre szabott textuális értelmezéseket. Vagyis lehetővé teszi számomra az egyéni olvasat és emlékezeti stratégia kialakítását, azt az élményszerű befogadást, amire manapság a legnagyobb kereslet van (lásd Ébli 2003; Fejős 2003a; György 2003). Az archívum azonban oly mértékben nélkülözi a kísérő szövegeket, hogy helyenként nemhogy a nyilvántartási adatokat nem lehet rendesen megtalálni, hanem többnyire a legalapvetőbb paraméterekre sem derül fény. A képek alatt például csupán a fájl neve olvasható, ami olykor a felvétel helyszínét, netán évszámát foglalja magában, de sokszor ezeket sem (ráadásul az angol verzióban is a román szavakat tartalmazó fájlnevek olvashatók). A vizualitás és az élményszerűség már annyira fontossá vált, hogy a felvételek egyéb adatszerű vonatkozásai, kontextusai végképp lényegtelenné válnak? A potenciális kutatók számára biztos nem, holott nekik is ajánlják az anyagot. Mind ezen túl a médiumok szelekciója és elrendezése teljes véletlenszerűségről tanúskodik – ez akkor is meglepő, ha a CD-ROM csak ízelítőt kíván nyújtani. A video- és hangfelvételeknél érezhető némi következetesség, de a képeken városi és falusi épületektől tárgyakon, múzeumi installációkon, szokásokon, táncokon át zsánerképekig és portrékig (beleértve szakemberek arcképeit is) már minden megtalálható, vegyítve a fényképet nyomatokkal, rajzokkal és festményekkel. Az archív anyagok forrásai csak a mozgóképek és fotók esetében derülnek ki (a bukaresti Román Akadémiai Könyvtár, az Etnográfiai és Folklorisztikai Intézet, a nagyszebeni Astra Múzeum, a brassói és máramaroszigeti néprajzi múzeumok, a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum és néhány felvétel esetében egyéb intézmények is). Maguk a felvételek jó minőségűek (igaz, az alig néhány másodperces mozgóképek a mondat/ének/tánc közepén megszakadnak – talán az „ízelítő” szándék miatt), az állomány védelme (másolhatatlansága) ugyanakkor könnyen megkerülhető.

A CD-ROM a múzeumok fokozódó versenyhelyzetét és hálózati betagozódását is kellőképpen érzékelteti. A különböző intézmények anyagai az alapítvány munkatársai által készített recens felvételek között egyenrangúan jelennek meg, mindenfajta hierarchia nélkül. S mik ezek a recens anyagok? A digitális forradalommal (egyrészt az újfajta identitáskonstrukciók és azok reprezentációja, másrészt a „leletmentés” potenciális új technológiája miatt) többszörösen összefüggő legújabb folklorizmus több helyütt tetten érhető. Ahogy a „huszonnegyedik óra”, úgy az „etnográfiai jelen” (vö. Fejős 2003b) is kitolódik: a CD-ROM-on megjelennek olyan jelenkori „néphagyományok” (kismesterségek, szokások és művészeti tevékenységek egyaránt), melyek a néprajztudomány egykori kánonjában nem szerepeltek, vagy egyenesen ismeretlenek voltak még, azonban ezek újfent mintha valaminek a „továbbélését”, „ápolását” reprezentálnák. Kérdéses ugyanakkor, hogy hova helyezhetők az olyan fényképek és mozgóképek, melyek például állatvásárokon készültek, vagy melyeken – mint téma – Románia-szerte ismerős lovas szekér halad el a kamera előtt. Semmi nem utal arra, hogy ezek nem az „etnográfiai jelenre”, hanem egy másfajta jelenkor-dokumentálási koncepcióra építenének. És a készítők mégsem elégednek meg az „etnográfiai jelen” meg-

lévő múzeumi anyagaival, hanem a projekt 1999-es megindulása óta folyamatosan új felvételeket készítenek országszerte.

Miközben az archívum egyszerre tanúskodik a mai társadalom *információs, hálózati és konvergáló* jellegéről (technológiája és az együttműködő intézmények révén), illetve a *civil szféra* növekvő jelentőségéről (az archívumot fenntartó alapítvány révén), ezáltal az emlékezet kanonizálásában egykor monopóliumot élvező múzeumszentélyek rejtett anyagainak demokratikus szándékú, az interaktivitást és a nemzetközi örökségszerepet is serkentő hozzáférhetővé tételéről (vö. Ébli 2003; Fejős 2003a; György 2003: 145–182, más megközelítésben: Rab 2004), a kiadvány egésze mégiscsak valamiféle zavart, kánon hiányában keletkező koncepciónélküliséget sejtet. A leporelló mindössze így összegzi a munka fő célját: „[...] a konzerválási eljárás révén olyan kulturális örökséget gyűjtünk össze, amelyre hitünk szerint a jövőben Romániának és Európának is szüksége van”. Az alapítvány, amely egyébként a dokumentálás mellett például a kortárs kísérleti filmezést is támogatja, úgy tűnik, a „népi kultúrát” illetően nem keresi új diskurzusok lehetőségét, hanem – a múzeumszentélyek memóriatáraihoz hasonlóan – egyfajta archívumi láz részeseként muzealizál, és legfeljebb a nemzetközi turisztikai piacon jelenik meg közvetítőként, „kontaktzónaként”. De nemcsak a tartalom, hanem a forma is fölvet kérdéseket: mivel nyújt többet egy ilyen kiadvány az interneten hozzáférhető archívumokhoz képest az egyre terebélyesedő globális faluban, ahol a CD-ROM-ot éppúgy csak az szerezheti be, aki a világháló vonatkozásában is a „digitális szakadék” innenső oldalán találja magát? Amennyiben a CD-ROM nem koherens kulturális terméként jelenik meg, csupán adathalmazként, akkor zártsága és statikussága révén még kevesebbet is nyújt a világháló dinamikus, globális archívumaihoz képest. Hiszen az internet kínálatát figyelve még érzékletesebb a múzeumoknak és magának az alapítványnak a versenyhelyezete: ha csak a Youtube-on vagy a Google képkereső segítségével körülnézünk, néhány keresőszóval rengeteg – persze a mobiltelefonos felvételtől a stúdiófelvételig igen eltérő minőségű – hasonló anyagot találunk. És tegyük hozzá: az imént említett inkoherencia következtében – most csak állóképekre gondolva – a könyv formátumú katalógusokkal szemben is csupán kapacitása és alacsony költségigénye miatt élvezhet előnyt a CD-ROM. Természetesen mindez a kritika érvényét veszti, amennyiben az archívum határozottabban megjelenik az áramlások tereiben (az alapítvány honlapja átépítés miatt a kritika megírásakor épp nem volt elérhető).

IRODALOM

ÉBLI GÁBOR

2003 Ellentmondások forrása: a múzeum. *Café Babel* 45–46:77–85.

FEJŐS ZOLTÁN

2003a A Néprajzi Múzeum az ezredfordulón. Múlt, jelen, jövő. *In* uő: *Tárgyfordítások. Néprajzi múzeumi tanulmányok.* 17–38. Budapest: Gondolat.

2003b Az etnográfiai jelen mint időszemléleti probléma. *In* *Léptékváltó társadalomtörténet.* K. Horváth Zsolt – Lugosi András – Sohajda Ferenc, szerk. 65–74. Budapest: Hermész Kör – Osiris.

GYÖRGY PÉTER

2003 Az eltörölt hely – a Múzeum. A múzeumok átváltozása a hálózati kultúra korában. New York, Természettörténeti Múzeum – egy példa. Budapest: Magvető.

RAB ÁRPÁD

2004 Néprajz az információs társadalomban. A kulturális örökség digitalizálása. Információs Társadalom 4(1):109–120.

„Kis tündérvilágra leltünk” A csángók megjelenítése a sajtóban

Csángó reneszánsz? – tették fel nemrégiben a kérdést a *Korunk* című folyóiratban (Tánczos 2003), és bár a kérdőjel messzemenően arra utal, hogy a téma további kiterjedt vizsgálódást igényel, nem áll messze az igazságtól, aki a csángókérdés soha nem látott újjáéledéséről beszél. A csángók (és különösen az etnikai hovatartozásukat tekintve megosztott moldvai csángók) kérdése lassan két évszázada izgatja a magyar kutatókat, az utóbbi években is nagy számban jelennek meg a csángó témájú könyvek, tanulmányok és fényképalbumok. Ami azonban még ennél is fontosabb, hogy a téma iránt már nemcsak az Erdélyt járó folkloristák vagy társadalomtudósok érdeklődnek, hanem egyre fokozottabb mértékben a magyarországi, sőt európai közélet is, erre utal a csángókérdés soha nem látott reprezentációja a magyar médiában, valamint a Moldvába és Gyimesbe irányuló igen élénk turizmus. Ez a helyzet számos új kutatási területet tár a társadalomtudósok elé, a csángókhöz irányuló turizmus kutatására például már több kísérletet is láthattunk (Szilágyi 2006; Ilyés 2003). Ugyanakkor mindenképpen fontos azon egyedi és különleges viszonyulás alakulásának feltárása, mely egész országot kapcsol egy távoli, elzárt népcsoporthoz. A moldvai csángók nem vettek részt a nemzetépítésben, ám az „anyaország” természetesnek mondható különleges figyelemben részesíti őket mint a magyar múlt egy igen régi, archaikus arcának őrzőit, és ezt a kapcsolatot talán – a turizmus mellett – a csángókról való beszéd kutatásával lehet leginkább feltárni. Ennek igen szerves része a csángók médiareprezentációja, jelen dolgozat éppen ezért arra tesz kísérletet, hogy kijelöljön néhány olyan kutatási irányt, mely hasznosnak bizonyulhat a csángókról való beszéd mélyebb megértésében. A dolgozat a sajtóbeli reprezentációra koncentrál, és az utóbbi években megjelent cikkek, írások elemzésével igyekszik kijelölni egy leendő kutatás útját.

Illúzióvesztettség

A magyar tudományos élet már a 19. században – párhuzamosan a magyarság eredetkutatásával – aktívan foglalkozott a csángókkal – mint a magyarság „keleti bástyájával” –, és az érdeklődés rendületlenül aktív volt egészen az 1950-es évekig. Míg ez az időszak olyan jelentős munkákat hozott, mint Domokos Pál Péter *A moldvai magyarság* vagy éppen Mikecs László *Csángók* című műve, az ezután következő négy évtized nem sokat tett hozzá a csángókutatáshoz; igaz – főként Kallós Zoltán gyűjtései révén – a folklóranyag ekkor is gazdagodott. A csángókutatás feléledése az 1990-es években kezdődött, majd ez az aktív érdeklődés az 1990-es évek közepétől a magyar sajtóban és a média egyéb területein is rendületlenül folytatódik. Tánczos Vilmos a már említett

Korunk-interjúban elmondta, hogy az intenzív érdeklődés természetes, hiszen a csángókérdésen keresztül a magyarság saját sorsproblémájával szembesül. Véleménye szerint a csángók példáján jól követhető egy etnikum nyelv- és identitásvesztése, ami egy nemzetet akaratlanul is érdekel.

A csángókról való beszéd tehát élénken folytatódik, ugyanakkor kétségkívül differenciálódik is, Hatos Pál például egyenesen azt veti fel, hogy a csángókutatás illúzióvesztett lett, és hogy a csángókhoz való viszonyból eltűnik a korábbi hangnem (Hatos 2002). Míg korábban a romantikus, idealizáló hangnem a csángókról folyó beszéd állandó része volt, véleménye szerint ma az illúziók leépítése folyik. Tény, hogy az 1990-es évektől a Magyarországon még gyermekcipőben járó antropológia is bekapcsolódott a csángókutatásba, melynek tudományos hangvétele és nem utolsósorban kutatási témája, kérdésfelvetése és módszere alapvetően más, mint például a néprajzé. Hatos Pál szerint a csángókra vonatkozó kutatások az 1990-es évek második harmada óta nem tesznek mást, mint próbálják lerombolni azt a romantikus illúzióvilágot, ami az előző évtizedekben a csángókról kialakult. Ennek ellenére érdekes módon a sajtóban – és ezzel együtt természetesen a tudományon kívüli világban – éppen ekkor kezdődött el a csángók igazi romantikája, a csángók kitörtek a történészek és a tudományos művek közegeiből, és egyre nagyobb ismertséget értek el. A csángók mint igaz magyarok kategóriájának vizsgálata különösen érdekes lehetett abban a feszültségekkel terhelt időszakban, amely a 2004. decemberi, kettős állampolgárságról szóló népszavazás után kialakult. A csángók igazi romantikája talán még csak most kezdődik, ha nem is a tudományos életben, de a magyarországi és a nemzetközi médiában, mely a csángókat a „világ legrejtélyesebb” népcsoportjaként emlegeti.

Nem azok, akik voltak

A már említett *Korunk* című folyóirat idézett írásában Tánzos Vilmos felveti, hogy eljön az idő, amikor a fiatal antropológusok a csángókérdést mint „a már megírt, csángó tárgyú szövegekben létrehozott világot fogják vizsgálni”, ekkorra azonban a csángók már nem azok lesznek, akik addig voltak. Ez az idő valószínűleg nincsen már túl messze, mint ahogyan az is egészen biztos, hogy a csángók már most sem azok, akik voltak. A csángó tárgyú szövegeken azonban legtöbbször a magyar – esetleg román – tudományos élet által kitermelt szövegeket érthetjük, holott jelen esetben, mikor a csángók reprezentációja a médiában folyamatosan igen magas, feltétlenül hasznos lenne megvizsgálni a médiában fellelhető vonatkozásokat, hiszen ennek alapján kristályosodik ki az a viszonyulási rendszer, amely egy egész országot egy, a határon túl élő, ámde azonos nemzetiségű csoporthoz köt.

Szövegvizsgálatok esetében természetesen a sajtó jöhet szóba, és ezzel párhuzamosan egy olyan kutatás, mely összehasonlítja a magyarországi és erdélyi magyar, valamint román és egyéb nemzetközi sajtóban napvilágot látott, csángó témájú írásokat. A legkevesebb meglepetést talán a román és magyar sajtó összehasonlítása hozhatja, annál izgalmasabb azonban az erdélyi és magyarországi magyar nyelvű sajtó közötti különbség. A magyar sajtóra ugyanis szinte feltétel nélkül jellemző a már említett romantikus és idealizáló hozzáállás, hacsak nem vesszük számításba olyan könyv-

kritikákat, melyek azon sajnálkoznak, hogy manapság már bárki megjelentethet csángós fényképalbumokat, melyeknek még különösebb minőségi feltételeknek sem kell megfelelniük (Rab 2005).

Az erdélyi magyarokat azonban alapvetően más viszony kapcsolja a csángókhöz, kérdés azonban, hogy ez a kapcsolat mennyire csapódik le a sajtóban.

Tömény romantika

Az elmúlt öt évben a két legolvasottabb nyomtatott napilap, a *Népszabadság* és a *Magyar Nemzet* is rendszeres gyakorisággal hozott csángó témájú cikkeket; mint az várható is, a *Magyar Nemzet* többet, mintegy ötször annyit. Az utóbbiban szintén több az elemző írás, ám többségük így is csak hír, programajánló vagy éppen élménybeszámoló. Emellett már-már kötelező műfajjá nőtte ki magát a csángókról szóló riport, azaz amikor az újságíró a helyszínre utazik, majd bekezdésekbe foglalja egyéni élményeit. A médiabeli reprezentációt tekintve érdekes megfigyeléseket hozhat egy olyan tanulmány, mely e riportok hangnemét és kötelező szófordulatait vizsgálja. Az írások többségében ugyanis az újságíró kötelező jelleggel csodálja meg a harmatos zöld füvet, a nagy hegyeket, a csilingelő juhnyájakat és a poros földutakat, „ahová csak a legel-szántabb folkloristák merészkednek be”, majd kétségbeesetten keresi ki a szakirodalomból az *esztena* szót (Halász 1999; Schäffer 2005).

„Gyimes völgyében, az egykori Csík vármegye keleti szélén, a Tatros mentén sajátos kis tündérvilágra lelünk. Erdély mesés szép hegyei, völgyei, fenyvesei között, az ezeréves határnál mintha megmaradt volna a múltnak egy kis szelete, olyan archaikus formában leljük fel a régi magyar kultúra emlékeit. Azonban megőrizni a több száz éves hagyományt, a régi szokásokat és dallamokat nem is olyan könnyű még a Gyimesekben sem. Egyre nagyobb a modern világ kísértése, például a popzené.” (Kiss 2004.)

Könnyfacsaró, érzelmileg túlfűtött riportok az elszegényedő, nyelv- és kultúraveszítő emberekről és az őket rajongásig szerető itthoniakról. Érdekes, hogy ez a rajongással fűtött látogatás a tündérvilágba nemcsak a magyarországi, de sokszor az erdélyi magyar sajtót is jellemzi, ami előtt az ember akár értetlenül is állhat, hiszen feltételezhető, hogy az ott élők számára kevésbé tűnnek átütőnek a kvázitradicionális életformák jellegzetességei.

„Az első háznál újra megállunk, s elbeszélgetünk a ház gazdjával, Antal Károllyal (Ángor) és feleségével a vidék jellegzetes életformájáról, a kalibázásról. Elmesélik, hogy a távoli kaszálókra, legelőkre épült tanyára tavasszal kihajtják az állatokat, teheneket, borjakat, juhokat, sertéseket, még majorságot is, s azok szabadon legelnek a tanyán. Este kimennek a tanyára, megfejik a teheneket, juhokat, ellátják az állatokat, éjjel pedig ott alszanak” – olvashatjuk a *Hargita Népe*-ben, ami nevéből adódóan természetesen helyi lap, az említett hegyektől mintegy harmincöt kilométerre lévő csíkszeredai központtal (Pomjének 2006).

Minden személyes beszámoló, riport általános nézőpontja, hogy a csángóknak nem túl jó, és a csángókat meg kell menteni. Meg kell menteni a szegénységtől, a románoktól és nem utolsósorban a globalizációtól.

„[A csángó] Nemcsak a végtelen szegénységet jelenti, a lassú nyelvi identitásvesz-

tést és beolvadást, hanem egy ősi, szépséges kultúra belesodródását is a körülötte régóta hömpölygő »modernitásba.« (R. Székely 2005.)

A csángók sorsa a sajtóban a hazátlan magyarok hányatott sorsát szimbolizálja, akik nem szeretnék mást, mint saját nyelvükön imádkozni, ám még ez sem adatik meg nekik.

„Megrendítő volt a Duna televízió »Árva magyarok földjén – Moldva« című filmjét végignézni. Pedig nem először láthattunk dokumentum beszámolót a Kárpátokon túli csángó magyarok sorsáról. Mégis, ahogy a 10-12 éves gyerekek meghatottan szent énekeket énekelnek kinn a szabadban, mert a templomban ezt nem szabad, az felháborító. Odahaza vagy a szabad ég alatt lehet magyarul imádkozni, a templomban nem.” (Bernáth 2006.)

A csángókkal kapcsolatban az üzenet minden írásban egyértelmű, valami el fog veszni, ki fog halni, valami, amit meg kell menteni. Valami pusztul, és a magyarországi magyarok segítsége kell a megmaradásához. Legjobban talán a *Népszabadság* egyik írása szemlélteti ezt a felfogást, e szerint a csángók helyzetének jobbítása érdekében egyenesen Magyarország köztársasági elnöke, Sólyom László járt el a pápánál tett látogatása során, 2006 novemberében.

„Sólyom László nyilatkozata szerint a pápánál szóba került a csángók ügye, s ő ezzel kapcsolatban javasolt egy jogi megoldást, amelyet az egyház régóta ismer. Arról van szó, hogy nemcsak területi alapon lehet egyházat szervezni, hanem személyi elven is. Ahogy van például tábori püspök, úgy lehetne a szórványban élő magyarok részére magyar püspököket kinevezni. A hivatalos ebéden egy ezzel kapcsolatos tanulmányát ajándékozta az államelnök az őt vendégül látó bíborosnak.” (Hovanyecz 2006.)

A csángók megmentésének kérdése már annyira átjárta a sajtót, hogy nem egy magyar híresség sorakozott fel a moldvai csángók megmentésének ügye mögött. Nemrégiben például egy Hobóval eltölthető vacsorára lehetett licitálni, az énekes a befolyt összeget egy csángó település, Magyarfalva javára ajánlotta fel. A sajtó *megmentő* felfogása egyébként nehezen mérhető módon ugyan, de visszahat a csángókra, mint arra Tampu Ferenc is rámutat:

„A csángók nagy része a magyar megmentési akciók és a román asszimilációs politika keresztüzében ma már nem tudja pontosan megnevezni etnikai hovatartozását, ezért egyszerűen katolikusnak vallja magát, sokszor furcsa módon a »római katolikus« kifejezést használva.” (Tampu 2006.)

Az ilyen jellegű riportokat olvasva érvényesnek tűnhet tehát az „illúzióvesztett” szó használata egy tudományos írás tekintetében, míg egy újságíró és egy turista ugyanis legszívesebben feltartóztatná a globalizációt, (legalábbis néhány tőle távol eső helyen), egy antropológusnak eszébe sem jut ilyesmi (vagy nem nagyon hangoztatja).

Mindezek ellenére a sajtóban megjelenő írások szerint a csángók vidámak, „örülnek, ha magyar szót hallanak”, és rendkívül szívesen látnak mindenkit. Kevés az olyan írás, amelyben a romantika mellett helyet kapnak a csángók problémái és a valódi élet képei. Viszonylag kevesen említik meg például a tömeges munkanélküliséget, és érdekes módon sokszor az alkoholizmus, a pálinkaivás sem több romantikus gesztusnál, szó sincs tönkrement családokról, elvesztett földekről és fejszével rohangáló férfiakról.

„A kocsmába belépve mintha egy Kusturica-film elevenedne meg. Kedélyes káosz

fogad. Cigarettafüst és hangzavar. A bent lévők, főleg öregasszonyok és öregemberek igyekeznek a manelét (a lakodalmás rock román változata) harsogó televíziót túlordítani.” (Hankó 2005.)

Ha némely írásban meg is említik a munkanélküliség és az alkoholizmus gondjait, ezt legtöbbször egyféle távolságtartással teszik, és nem mint a csángók általános jellemzőit emlegetik. Az előbb idézett cikk szerzője például pár sorral lejjebb kifejti, ahogy egy öregasszony sörrel itatja karon ülő gyereket, de mivel nem bírja nézni, inkább visszamegy szállásadójaához. A sajtó a legtöbb esetben nem ad helyet a devianciáknak egy olyan idealizált népcsoport estében, mint a csángók, másrészt azonban az elkülönülés érthető, hiszen az újságírókat és a nyári tánc táborok résztvevőit vendégül látó vidám csángó asszonyok nyilvánvalóan nem igyekeznek az idegen elé tárni a közösség gondjait, a problémákkal küzdő családok pedig nem vállalnak elszállásolást.

Ellenpontként hozhatjuk fel az Index „romantikamentes riportját”, mely keményen tárja fel a gyimesi csángókat sújtó szűkösséget, alkoholizmust, munkanélküliséget, azonban ez a riport sem éppen vegytiszta újságírás, hiszen antropológushallgató tollából született (Thüringer 2005).

„Nekünk az ősünk egy бүдös, silány gazember volt. Most haragszok rájuk, miért nem mentek 100 kilométerrel alább vagy feljebb, ahol legalább a szőlő megterem, és asszonyok vannak, mert ennél hitványabb hegyek sehol sincsenek, semmi se marad meg rajta. Én most úgy káromkodok a nemzedékemre, hogy mért baszta bele ide az anyját, hogy legalább tudnánk megélni, ez az igazság” – idéz az írás (Thüringer 2005) egy idősebb csángó embert annak bizonyítására, hogy a csángók korántsem látják olyan tündérvilágnak az ő kis lakhelyüket, mint ahogyan a magyarországi turisták és újságírók. Az írásban egyébként tényleg nincs sok romantika, csak a rideg tények: a csángók többsége munkanélküli, pénzét leginkább a kocsmában költi el, gazdálkodásuk a 19. századot idézi. És ugyanilyen hangnemet üt meg az Index kolozsvári testvérlapja, a Transindex is, mely külön elemzést érdemelhetne, hiszen az újságíró olyan sztereotípiákba burkolva érkezik Erdélyből Moldvába, melyeknek ilyen explicit megnyilvánulása ritkán fedezhető fel.

„Míg az MCSMSZ tömbház-lakásban berendezett székháza felé tartunk, meg is szabadulunk attól az előítélettől, hogy a Kárpátokon túl sötétség honol. A barátok-ismerősök beszámolóival ellentétben Bákó semmivel sem rosszabb, mint bármely más romániai város.” (Sipos 2005a.)

A romantikus misztikát elhagyva a Transindex is kizárólag a nyers tényeket sorolja, hogy értelmiség nélkül a csángók nem sokra mennek, és hogy a moldvai csángóknál a munkanélküliség gyakorlatilag százszázalékos, aki dolgozni akar, Olaszországba vagy Spanyolországba megy. A cikk szerint a legemlékezetesebb eset az volt, amikor a Via Spei nevű csángó szervezet kiment Németországba egy néptáncfesztiválra, végigtáncolták a rendezvényt, majd hazaküldték a buszt üresen, ők meg elindultak délnek. A Transindex riportja ugyanakkor élesen rámutat arra a tényre, hogy a moldvai csángók szerint a magyar újságírók szeretik erősen eltúlozni a dolgokat, és minden írásból azt kihozni, hogy „a románok csesztetik a csángókat, ami nem feltétlenül van így”, ráadásul valódi rálátást az újságírók a csángók helyzetére nem is szerezhetnek, hiszen jó, ha tíz percig beszélgetnek valakivel. Mindemellert azonban a moldvai csángók azt is panaszzolják, hogy nem kapnak elég segítséget az erdélyiektől, akik nem is tekintik

őket igaz magyarnak – szemben a magyarországiakkal. Itt tehát ismét olyan kérdésekkel állunk szemben, melyek bővebb kifejtést érdemelnének, nevezetesen, hogy a csángók (moldvai és gyimesi) szerint milyennek láttatja őket a magyar sajtó, és hogy milyen hierarchikus rendszer irányítja az erdélyi magyarok kapcsolatait.

Gyimesben végzett terepmunkám során tett megfigyelésem szerint a gyimesi csángók nem tartják túl sokra a moldvai csángókat, akik szerintük nem igazi magyarok, a székelyek azonban – akiktől a csángók lassan átveszik az igaz magyar titulust – viszont nemhogy a moldvai csángókat, de még a kizárólag magyarul beszélő, ámde mégiscsak a román népviselethez hasonló tradicionális öltözékkel rendelkező gyimesieket sem tartják igazán magyarnak. A gyimesiek, akik évek alatt megszokták a turisták egyre növekvő áradatát, nem értik, miért mennek most át a turisták Moldvába is. Úgy gondolják, Moldvában sötétség és fejletlenség uralkodik, és örülnek, hogy elmúltak azok az idők, amikor még a Regátba kellett átjárniuk, hogy a krumplit kukoricára cseréljék. Ennek ellenére éppen Gyimesfelsőlók az egyik „magyarosító” központ, itt nyílt meg 1994-ben az Árpádházi Szent Erzsébet Katolikus Gimnázium, mely bentlakásos líceumként fő feladatának tekinti a moldvai csángó gyerekek oktatását. A gyimesiek szerint ugyanakkor a Felsőlókra hozott gyerekek sokszor „nem is tudnak magyarul, és csodálkoznak, hogy folyik a víz a falból”.

Érdekes pillanat, amikor ez a kapcsolatrendszer az erdélyi magyar sajtóban is felbukkan egy-egy pillanatra:

„Sokáig úgy tekintettünk Moldvára és az ottani magyarságra, mint szegény rokonainkra, akiktől tanulni nem tudunk semmit. Viszont a figyelmes szemlélődő az utóbbi években egyre gyakrabban láthatta azt, hogy a turistabuszok (melyek a kötelező múzeumlátogatás után korábban húztak vissza a Hargita megyei szállásokra) nem Csíkszereda felé indulnak tovább, hanem az úti céljuk távolabbi, egzotikus tájak, például a moldvai csángóság felfedezése lett” – írja a *Székely Hírmondó* egyik tudósítója, aki Somoskán járva megdöbbenve tapasztalta, hogy a csángók falvai hemzsegnek a magyar, angol, svájci turistáktól, míg hozzájuk lassan már be se néz senki (Sántha 2006). A csángó mára a sajtóban a legigazibb magyar, hiszen

„[...] a moldvai csángók esetében állítható, hogy egy sajátos kincsestárat alkotnak népünk életében. Ők ugyanis a magyar művelődés más és más korszakaiban kerültek jelenlegi lakóhelyükre. Mivel más kulturális hatás nem érte őket, ellentétben a kárpát-medencei magyar lakossággal, ők megtartották századokkal ezelőtti műveltségüket, viseletüket, építkezésüket, meséiket, mondáikat, nyelvüket” – írja például a *Demokrata* (Fülöp é.n.).

És igen érdekes elemzési szempontként vetődik fel az a kérdés, amit a Transindex írásában a moldvai csángó maga vet fel, hogy milyen képet vetít a magyar olvasók elé a csángók kapcsán a magyarországi sajtó a románokról. Hiszen például a magyar sajtóban többnyire szó sincs arról, hogy a csángókat – a magyarokhoz hasonlóan – a románok is magukénak követelik, mondván, hogy elmagyarosított (azaz Dimitru Martinus elmélete szerint annak idején elszékelyesített) románokról van szó. A románok valóban csak mint a csángók „csesztetői” kerülnek elő a magyar sajtóban, például a magyar misézések és a magyaroktatás vagy nemrég az Európa Parlamentben bemutatott csángókról szóló film kapcsán (Vitézy 2003), amire a román sajtó igen hevesen reagált, főként a csángó elnevezést kifogásolva. A románok felháborodásáról akkor a

Népszabadság és a *Magyar Nemzet* is beszámolt (Román–magyar 2006; Kristály 2006), sőt az utóbbi üdítő kivételként rövid magyarázattal is szolgált arról, miként terjedt el a román tudományos életben a csángók román eredetének nézete – mindezt a meg lehetőségen ironikus, *Román lapokban kutatják a csángók eredetét* cím alatt.

Nem utolsósorban vizsgálatot érdemelne, hogy a csángókról szóló írások milyen mértékben mutatnak rá, hogy a csángók nem alkotnak egységes csoportot, hanem többek között gyimesi, hétfalusi és moldvai csángókra tagolódnak, az utóbbiak etnikai viszonyulása pedig valóban többoldalú.

A csángó ügy tehát az a téma, amit egyik sajtóorgánium sem tud érzelem nélkül megközelíteni. A jobboldali sajtó több csángókérdéssel kapcsolatos esetet közöl, és jobban utánajár a témának, például a *Magyar Nemzet* cikkei alapján több évre visszamenőleg össze lehet rakni a csángók körül történt közéleti eseményeket, míg ugyanez a *Népszabadságról* nem mondható el. Még hézagosabbak a hetilapok híradásai, a *HVG* például teljesen véletlenszerűen közöl egy-két hírt a csángókkal kapcsolatban (szinte mind MTI utánkölzéssel), és utánkövetés egyáltalán nincs, mint a *Magyar Nemzetben*. Szinte minden jelentősebb magyarországi sajtóorgánumban jelent már meg csángókról szóló riport, és minden újság küldött munkatársat Moldvába. Megállapíthatjuk, hogy a magyarországi lapokat egy egységes, romantizáló hangnem jellemzi, míg az erdélyi magyar sajtó differenciáltabb, és a csángó témájú írásokon keresztül néhol megvillannak a mai, erdélyi magyar társadalom viszonyrendszerei is.

Rejtélyesek

A csángók nemzetközi médiabeli szereplését érdekes módon nem a magyarok érték el – bár a korábbiakban voltak erre irányuló kísérletek –, hanem egy finn képviselőasszony, Tytti Isohookana-Asunmaa. Az Európa Parlament képviselője turistaúton gyakran járt Moldvában, majd később az Európa Parlament megbízásából is, és miután korábban tanítónőként tevékenykedett, feltette magának a kérdést, miért nem tanulhatnak a csángó magyarok a saját nyelvükön az iskolában? Tytti asszony 2001-ban jelentést készített az Európa Parlamentnek, melyben a csángókat „Európa legréjtélyesebb népcsoportjának” titulálja, és ezek után ez a jelző minden idegen nyelvű újságba és internetes oldalra elkíséri a csángókat. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy nemcsak az idegen nyelvű, de sokszor a magyar sajtó is igyekszik hangsúlyozni a csángók rejtélyességét, különlegességét, nemegyszer mint valami misztikus jelenségről számol be róluk.

„Csíkszereda iskoláiban egyre-másra tűnnek fel a valamilyen furcsa, magyar–román keveréknyelvet beszélő gyerekek, akik ráadásul sosem hallott magyar szavakat is használnak. Délutánonként különórákra járnak, haza pedig – a Kárpátokon túli kis falujukba – csak ritkán jutnak el. Ők a csángó diákok, most tanulnak írni-olvasni magyarul.” (G. Juhász 2005.)

Bár a nemzetközi médiában nem tűnt érdekesnek a csángókérdés, a „legréjtélyesebb népcsoport” (mely nem máshol él, mint a nyugat számára szintén meglehetősen misztikus, Drakula lakta Romániában) azonban beindította sokak fantáziáját. Hamarosan a helyszínre küldte kutatócsoportját a *National Geographic* is, aminek eredményeként

2005 nyarán napvilágot látott az a cikk, amely egészen bizonyosan sokáig befolyásolja majd Európában a csángókról kialakult képet (Viviano 2006), és amely az újság magyar nyelvű kiadásából kimaradt.

Halász Péter és Domokos Pál Péter már 1982-ben kínáltak alapos kutatómunkával megírt cikket a *National Geographic*nek, akkor azonban az újság úgy gondolta, a csángókérdés nem több pusztán magyar–román vitánál, ezért nem kívántak a kérdéssel foglalkozni. Húsz év elteltével sem magyar szerzőket választottak, és igyekeztek, hogy igényes képanyaggal illusztrált cikkük megfeleljen az Európa legmisztikusabb népcsoportjával szemben támasztott követelményeknek. Az *Attila árnyékában* című cikkben a szerző boszorkányokkal találkozik, fehér mágának veti alá magát, és gyakran jutnak eszébe az ázsiai nomádok, főként az ujugurok, a mongolok és a kínaiak. Az írás meglehetősen melankolikus, bár tényanyagban gazdag, részletesen ír a csángók csoportjairól – a szerző Moldvába és Gyimesbe is ellátogat –, és feltűnik neki a gyimesi társadalom nöközpontúsága, valamint az, hogy szinte mindegyik családból dolgozik valaki külföldön.

A *National Geographic* cikke minden bizonnyal megadta a hangnemet a további, csángókról szóló nemzetközi írásokhoz, mint ahogy már most is megfigyelhető, hogy ez az egyetlen angol nyelvű írás, melyre külföldi fórumokon hivatkoznak. A csángók nemzetközi sajtóreprerentációjának kiterjedtségéről még nem beszélhetünk, ezt nagyrészt az itthon üzemeltetett angol nyelvű internetes oldalak, illetve külföldi szervezetek látják el. Ilyen például az 1999-ben Olaszországban megalapított Csángó Baráti Egyesület (*Association of the Friends of the Csangos*), mely célja szerint a moldvai csángó magyarokra kívánja felhívni a figyelmet, és több olvasnivalót is kínál a témában; emellett legérdekesebb vállalkozása a csángó nyelvi kurzus, melynek keretében az érdeklődő olaszok csángóul tanulhatnak. A szervezet legaktívabb csoportja egyébként Izlandon működik.

A fentiek ismeretében tehát talán nem alaptalan azt gondolni, hogy a csángók igazi romantikája még csak most kezdődik, legalábbis nemzetközi szinten. Lassan valóban a csángók lesznek a mi indiánjaink (Tánczos 2003), a média és a turisták számára egy kihalás szélén lévő misztikus, archaikus, rejtélyes, de minden gondja ellenére vidám népcsoport, melynek tagjai a szembejövő újságírótól értetlenkedve kérdezik: „Ugyan, mi a fenétől kéne minket megmenteni?” (Sipos 2005b.)

IRODALOM

BERNÁTH LÁSZLÓ

2006 Árva magyarok. Népszava augusztus 21.

FRIDA BALÁZS – KALAS GYÖRGYI

2004 „Mejek, pusztítom el magamat”. Az öngyilkosság antropológiai vizsgálata a gyimesi csángók-nál. In Motogoria. Tanulmányok Sárkány Mihály 60. születésnapjára. A. Gergely András – Kemény Márton, szerk. 67–91. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport – MTA Politikai Tudományok Intézete.

FÜLÖP TIBOR ZOLTÁN

é.n. Csángók Attila városában. Magyar Demokrata. Internetcím: http://heti.demokrata.hu/index.php?option=com_content&task=view&id=2650&Itemid=65.

HALÁSZ PÉTER

1999 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. In Csángósors. Moldvai csángók a változó időben. Pozsony Ferenc, szerk. 33–53. Budapest: Teleki László Alapítvány.

HALÁSZ TAMÁS

1999 Gyergyótól Gyimesig: Diszkó és templom. Magyar Narancs szeptember 29.: 20–21.

HANKÓ ILDIKÓ

2005 Csángó elégia – remény és kilátástalanság Moldvában. Magyar Demokrata június 15. Internetcím: http://heti.demokrata.hu/index.php?Itemid=36&id=750&option=com_content&task=view.

HATOS PÁL

2002 Szempontok a csángókutatás kulturális aspektusainak értelmezéséhez. Pro Minoritate tél: 5–16.

HOVANYECZ LÁSZLÓ

2006 Csángó krónika: kinek fontos a magyar mise? Népszabadság november 16. Internetcím: <http://www.nol.hu/cikk/424527/>.

ILYÉS ZOLTÁN

2003 Az emlékezés és az újratanulás terei – a „honvagyaturizmus” mint tér- és identitásszervezés. In Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata. Tanulmányok. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 51–58. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 5./

2005a Az identitás mint kistérségi erőforrás – Gyimes példája. Kisebbségkutatás 4:460–467.

2005b A gyimesi „ezeréves” határ olvasatai. In Erdély-(de)konstrukciók. Feischmidt Margit, szerk. 35–49. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. /Tabula könyvek, 7./

G. JUHÁSZ JUDIT

2005 Az elfeledett nép. Magyar Nemzet február 2. Internetcím: <http://mn.mno.hu/portal/264693>.

KISS ESZTER VERONIKA

2004 Gyimesvölgyi tiszta forrás. Magyar Nemzet július 24.: Internetcím: <http://www.mno.hu/portal/230744>.

KRISTÁLY LEHEL

2005 Román lapokban kutatják a csángók eredetét. Magyar Nemzet február 13. Internetcím: <http://www.mno.hu/portal/336732>.

POMJÁNEK BÉLA

2006 Naskalat. Hargita Népe szeptember 9. Internetcím: <http://www.hhrf.org/hargitanepe/>.

RAB LÁSZLÓ

2005 Elkóborolt magyarok. Népszabadság január 29. Internetcím: <http://www.nol.hu/cikk/350081/>.

ROMÁN–MAGYAR

2005 Román–magyar szóváltás az EP-ben egy csángó film miatt. HVG február 8. Internetcím: <http://hvg.hu/vilag/20060208esango.aspx>.

SÁNTHA ATTILA

2005 Turizmus Csángóföldön. Székely Hírmondó augusztus 22. Internetcím: <http://www.szekelyhirmondo.ro/article.php?id=3980>.

SCHÄFFER ERZSÉBET

2006 Messze, hol a nap leszentül. Nők Lapja május 18. Internetcím: <http://www.nlcafe.hu/cikk.php?id=54&cid=17917>.

SIPOS ZOLTÁN

2005a Értelmiség nélkül 1. „Mi a fenétől mentsük meg a csángókat?” Transindex december 12. Internetcím: <http://lektur.transindex.ro/?cikk=3777>.

2005b Értelmiség nélkül 2. „Korcsitok”, akik nem tudnak „igaz magyarul”? Transindex december 13. Internetcím: <http://lektur.transindex.ro/?cikk=3780>.

SZÉKELY JULIANNA, R.

2005 A világtól elvágva. Magyar Hírlap július 19. Internetcím: <http://www.magyarhirlap.hu/cikk.php?cikk=95539>.

SZILÁGYI ESZTER

2006 Képek és elképzelések Gyimesről a turizmus kontextusában. Anthropolis 2(1–2): 128–140.

TAMPU FERENC

2004 Román elméletek a moldvai csángó-magyarokról a II. ezredfordulón. Moldvai Magyarság V. (július, augusztus, szeptember) Internetcím: <http://erdely.com/moldvaimagyarsag.php#11>.

TÁNCZOS Vilmos

2003 Csángó reneszánsz? Korunk szeptember: 61–73.

THÜRINGER BARBARA

2005 Gumicsizmával a mennyországba. Index szeptember 24. Internetcím: <http://index.hu/kultur/életmod/rom0922/>.

VITÉZY ZSÓFIA (rendezte)

2003 Made in Romania. 44 perc. Internetcím: http://www.docuart.hu/docuart/hu/adatbazis/adat_film/58/dialektus.

VIVIANO, FRANK

2006 In the shadow of Attila. Romania's Csángós cling to fading customs and beliefs—folkways of the nomadic Asians they claim as ancestors. National Geographic június. Internetcím: <http://www7.nationalgeographic.com/ngm/0506/feature4/?fs=www3.nationalgeographic.com&fs=plasma.nationalgeographic.com>.

Szerzők

BATA TÍMEA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

FENSKE, MICHAELA néprajzkutató, Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie (Göttingen)

HAUPTMAN GYÖNGYI néprajzkutató, muzeológus, Városi Múzeum (Nagyatád)

ILLÉS PÉTER kulturális és vizuális antropológus, Savaria Múzeum (Szombathely)

KALAS GYÖRGYI PhD-hallgató, Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi Doktori Program (Pécs)

KEMÉNY MÁRTON néprajzkutató, kulturális antropológus, Néprajzi Múzeum (Budapest)

N. KOVÁCS TÍMEA kulturális antropológus, Geisteswissenschaftliches Zentrum (Lipcse)

KOVÁCS ZSUZSA néprajzkutató, muzeológus, Göcseji Múzeum (Zalaegerszeg)

MÉSZÁROS BORBÁLA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

MÉSZÁROS CSABA etnológus Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Doktori Program (Budapest)

SZÁNTÓ DIANA kulturális antropológus, Artemisszió Alapítvány (Budapest)

SZIJÁRTÓ ZSOLT kommunikációkutató, Pécsi Tudományegyetem Kommunikáció-
és Médiatudományi Tanszék (Pécs)

VASPÁL VERONKA történelem és irodalom szakos egyetemi hallgató, ELTE BTK (Budapest)

Tabula 2007 10(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
MÉSZÁROS BORBÁLA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1200 Ft. Példányonkénti ára: 600 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATA

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, 2007

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



OKM

Támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alap