

# Identitás(szimbólum)-brókerek. Bazár jellegű ügyletek és kockázatmenedzselés a gábor presztízstárgygazdaságban

Az alábbi tanulmány az identitásszimbólumokkal kapcsolatos tulajdonlasi verseny egy típusával foglalkozik: a gábor néven ismert erdélyi roma csoport presztízstárgygazdaságával, amelyben egyének és csoportok versenyeznek korlátozott forrást képező, presztízsjavakként és (többszörös) identitásszimbólumokként értelmezett ezüstpoharak és -kannák megszerzéséért. A tanulmány fókuszában a tulajdonlasi verseny menedzserei: a tárgyak társadalmi eloszlását koordináló brókerek állnak, akiket megbízóik elsősorban a presztízstárgyügyletekhez társuló nagyfokú bizonytalanság és az áralku kiemelkedő gazdasági jelentősége miatt alkalmaznak. A tanulmány bemutatja a bizonytalanság forrásait, különös tekintettel a tárgyakhoz társított kvalitatív érték számszerűsítését és a nominális autentikusság ellenőrzését megnehezítő körülményekre, és amellet érvel, hogy a presztízstárgy-tranzakciók hasonlóak a bazár jellegű ügyletekhez, a brókerek pedig kockázatmenedzselésre szakosodott alkalmi vállalkozók. Tevékenységük részletes bemutatását követően az utolsó fejezet arra hívja fel a figyelmet, hogy a gazdát cserélő presztízstárgyak társadalmilag konstruált, kontextusérzékeny kombinációkban megjelenő identitásokkal jellemezhetők, ezért az ügylet kontextusától függően a brókerek feladatai és tranzakcionális identitásai is különbözőek lehetnek. A közvetítők hol gazdasági és politikai, hol pedig gazdasági, valamint etnikai és kulturális brókereként vesznek részt e tárgyak személy- és csoportközi áramoltatásában.

## Bevezetés<sup>1</sup>

Simon Harrison (1995) az identitásszimbólumok köré szerveződő társadalmi konfliktusok négy típusát különíti el: egyrészt a szimbólumok értékének összehasonlításával és manipulálásával, másrészt a társadalmi eloszlásukkal kapcsolatos versenyeket (értékelési és tulajdonlasi verseny), továbbá azokat a konfliktusokat, amelyek középpontjában a versengő identitásszimbólum-másolás és -alkotás, valamint „a Másik” szimbólumainak a bekebelezése-megsemmisítése áll (újítási és kiterjesztéses verseny). Tulajdonlasi verseny (Harrison 1995:258–260) akkor jön létre, ha egyszerre több csoport is igényt formál arra, hogy az adott szimbólum használatával, birtoklásával kapcsolatos társadalmi felügyeletet kisajátítsa. A tulajdonlasi versenyben érintett, vitatott hovatartozású szimbólumok közös vonása, hogy korlátozott forrást alkotnak (vö. Harrison 1999:249). Olyan javak, amelyek egyszerre több csoport identitásprojektjeiben is fontos szerepet játszanak, és amelyek „Mások” általi használatát a rivális csoportok gyakran illegális másolásként, „kalózkodásként” (Harrison

1999:241), illetve a saját identitásukra irányuló szimbolikus provokációként értelmezik. A kizárólagos használat/tulajdonjog legitimálására az érintett csoportok különféle ideológiák és stratégiák (például a kulturális copyright) segítségével tesznek kísérletet.

Az alábbi tanulmány az identitásszimbólumokkal kapcsolatos tulajdonlási verseny egy típusával foglalkozik: a Gábor néven ismert erdélyi roma csoport presztízstárgy-gazdaságával, amelyben egyének és csoportok versenyeznek korlátozott forrást képező, presztízsjavakként és (többszörös) identitásszimbólumokként értelmezett ezüstpoharak és -kannák megszerzéséért. A tanulmány fókuszában a tulajdonlási verseny menedzserei, a kérdéses tárgyak társadalmi eloszlását, személy- és csoportközi áramlását koordináló brókerek állnak.

A második fejezet összefoglalja a romákkal foglalkozó antropológiai irodalom brókerekkel kapcsolatos fontosabb megállapításait. A harmadik fejezet bemutatja a Gáborok ezüstpoharait és -kannáit, valamint a pohárbrókerség<sup>2</sup> fogalmát. A negyedik fejezet arra a kérdésre keresi a választ, hogy a Gáborok miért bíznak meg brókereket a pohárügyletek során. A fejezet mellett érvel, hogy alkalmazásukat az ügyletekhez társuló bizonytalanság és az áralku kiemelkedő gazdasági jelentősége teszi szükségessé, majd sorra veszi a bizonytalanság forrásait, különös tekintettel a poharakhoz társított kvalitatív érték számszerűsítését és a nominális autentikusság ellenőrzését megnehezítő körülményekre. Az ötödik fejezet mellett foglal állást, hogy a pohártranzakciók hasonlóak a bazár jellegű ügyletekhez, a brókerek pedig kockázatmenedzselésre szakosodott alkalmi vállalkozók. A megbízók voltaképpen a kényszerhelyettesítés stratégiájához (vö. Kornai 1993:257) folyamodnak akkor, amikor bevonják őket az ügylet lebonyolításába. A hatodik, hetedik és nyolcadik fejezet ismerteti a brókerekkel szembeni bizalmatlanság forrásait, majd bemutatja fontosabb feladataikat és díjazásuk stratégiáit. Végül az utolsó fejezet arra hívja fel a figyelmet, hogy a gazdát cserélő poharak társadalmilag konstruált, kontextusérzékeny kombinációkban megjelenő identitásokkal felruházott tárgyak, ezért az ügylet kontextusától függően a brókerek feladatai és tranzakcionális identitásai is különbözőek lehetnek. A brókerek hol gazdasági és politikai, hol pedig gazdasági, valamint etnikai és kulturális brókerekként vesznek részt e tárgyak személy- és csoportközi áramoltatásában.

## A közvetítő a romákkal foglalkozó antropológiai irodalomban

Az üzletkötés létrejöttét elősegítő bróker alakja nem ismeretlen a romákkal foglalkozó szakirodalomban. Michael Stewart több munkájában (Stewart 1992; 1994; 1997) is jelentős figyelmet szentel a lókereskedést koordináló közvetítők tevékenységének, amelynek tágabb kontextusául az 1980-as évek szocialista Magyarországára szolgál. Értelmezése szerint a közvetítő „az emberek menedzsere” (Stewart 1997:158), tevékenységének célja az, hogy „másokat összeszervezzon, meggyőzzön vagy manipuláljon annak érdekében, hogy üzletet kössenek egymással. Feladata tehát az emberek irányítása” (Stewart 1994:157).

A közvetítők tevékenysége és társadalmi megítélése, érvel Stewart, a romák között részben etnicizált. A „romák és gázsók”<sup>3</sup>, illetve a „tisztán gázsók közötti alkuban”

(Stewart 1994:155) közreműködő közvetítőkre a romák a cincár kifejezéssel utalnak. A cincárokat a haszonszerzés vágya motiválja, illetve az az „élvezeti érték” (Stewart 1994:158), amely abból fakad, hogy megmutathatják: „képesek hasznot húzni abból, ahogyan a szavaikat forgatják. [...] A cincár olyan ember, aki »tud bánni a szavakkal«. A romák számára ez azt jelenti, hogy minden fizikai erőfeszítés nélkül húz hasznot a gázsókból” (Stewart 1994:158; vö. Stewart 1992:104, 108). A „romák és gázsók”, illetve a „tisztán gázsók közötti” ügyletek során tehát a cincár tevékenységéért cserébe munkadíjhoz: „cincárpénzhez” jut.

Stewart szerint a romák közötti tranzakciók során is gyakran bíznak meg a „roma-paraszt ügyletek cincárjához hasonló” (Stewart 1997:176) közvetítőt, rá azonban „nem alkalmazzák a *cincár* megnevezést, és [...] pénz sem jár neki ilyen alkalommal. A romák közötti közvetítés a segítség kategóriájába esik...” (Stewart 1994:155), vagyis alapvetően a „testvériség” ethosza által meghatározott tevékenység. A munkadíj és a cincár terminus hiányával rokon, ugyancsak a „testvériség” ethoszára visszavezethető gyakorlat, hogy a romák közötti lőügyletek leggyakoribb típusa, vagyis a csere (Stewart 1992:103) esetében általánosan elvárt magatartás, hogy se az eladó, se a vevő ne próbáljon meg hasznot húzni a másik félből. A csere ideális esetben olyan tranzakció, amely „per definitionem a hasonlót a hasonlóért elv alapján történik, és mindkét fél számára egyenlőnek kell látszania” (Stewart 1994:159), szemben az eladással, amelynek „mindkét felet kielégítő módon kell lezajlania, de nem kell feltétlenül »egyenlőnek« lennie” (Stewart 1994:159–160; vö. Stewart 1992:104). A kizárólag romák között lezajló ügyletekből származó haszon ugyanis morálisan stigmatizáltnak és kerülendőnek minősül.

Mivel magyarázható, hogy az utóbbi tranzakciók esetében is találkozunk a „roma-paraszt ügyletek cincárjához hasonló” (Stewart 1997:176) közvetítőkkal? Stewart (1997:176; vö. Stewart 1994:164) szerint azzal, hogy „semmi sem hoz ki nagyobb valószínűséggel a sodrából egy *romot*, mint amikor egy másik *rom* irányítja őt, akinek – miközben megpróbál eladni vagy cserélni – testvérként kellene cselekednie”. A közvetítő jelenléte a vevő és az eladó közötti közvetlen egyezkedést mediált, azaz indirekt viszonyra alakítja. „Néhány szörnyű átok kimondásával [a cincár] lehetővé tette, hogy az egyik fél ne a másiknak engedjen, hanem neki. Néhány esetben a lovakat ugyanilyen módon, két közvetítő segítségével cserélték (mindkét fél rendelkezett eggyel-eggyel), mivel egyik fél sem akart közvetlenül a másikkal üzletelni” (Stewart 1997:176; vö. Stewart 1994: 163-164). A fentiek szerint a közvetítő jelenlétére azért van szükség, mert így az üzletkötéssel kapcsolatos felelősség kérdése és az ágensia problémája sajátos megvilágításba kerül. Maga a közvetítő tűnik fel ugyanis az egyezkedés voltaképpeni irányítójaként, látszólag ő cselekszik a vevő/eladó helyett, akik az áralku során elsősorban neki engednek korábbi követeléseikből, és nem közvetlenül egymásnak. A közvetítő bevonása az ügyletbe végső soron a konfliktuskerülést szolgálja, annak megelőzését, hogy a felek közötti viszony – legalábbis az ügylet kontextusában – hierarchikusnak tűnjön, olyan kapcsolatnak, amelyben az egyik fél irányítja a másikat, és így nyíltan szembefordul a „testvériség” és az „egyenlőség” ideológiáival (Stewart 1997:55–58; 1992:104), amelyek alapjaiban meghatározzák a férfiak közötti viszonyokat a Stewart által vizsgált roma közösségben.

Mivel éri el a cincár, hogy az ügylet létrejöjjön? A közvetítő hatalma elsősorban a

rábeszélés képességéből származik: „bárki lehet cincár, akinek »megvannak hozzá a szavai«, az a meggyőző stílus, amellyel az embereket rábírja, hogy megváljanak a pénzüktől vagy a tulajdonuktól, és »üzletet kössenek«” (Stewart 1994:157–158; vö. Stewart 1997:161).

## A gábor presztízstárgygazdaság és a cenzár

A gáborok – az ideális esetben elidegeníthetetlen – presztízstárgyak két csoportját különböztetik meg: az ezüsből készült poharakét (*taxtaj*), illetve a fedeles kupakét (*kana*, lit. kanna). E tárgyak mindegyikéről elmondható, hogy azokat egykor gázsó – főként erdélyi szász és magyar – ötvösök készítették, és társadalmi karrierjük legelején, mielőtt a gáborokhoz kerültek volna, erdélyi arisztokraták, polgárok, céhek stb. tulajdonában voltak. (A tárgybeszerzés külső, gázsó forrásairól lásd Berta 2006.) E tárgyak tehát transzkulturális társadalmi karrierrel rendelkező darabok. Miután a gázsóktól a gábor etnikai alcsoport valamely tagjához kerülnek, jelentős szimbolikus, a jelentés és az érték dimenzióit érintő átalakuláson mennek keresztül. A presztízstárgy-definíciónak megfelelő tárgyakat a gáborok egyrészt etnikai, illetve – ha apáról fiúra öröklődnek – apai ági identitászimbólumokként definiálják. Másrészt úgy tekintenek azokra, mint a tárgyi javak fogyasztásának elitregiszterére. A poharaktól és kannáktól – legalábbis az értékesebb daraboktól – csak gazdasági krízishelyzetben válnak meg.

Ahhoz, hogy egy gázsóktól vásárolt pohár vagy kanna idővel *teljes értékű* gábor presztízstárggyá váljon, négy feltételnek kell teljesülnie.

A tárgyi feltételek az alábbiak: a) A tárgynak ezüsből kell készülnie. b) A gábor presztízstárgyfogalom értelmében nem válhat presztízstárggyá az a darab, amely a közelmúltban készült, vagyis amely *na-j phurano*, 'nem öreg' (azaz: anyaga nem antik ezüst). c) Korántsem minősül azonban minden, a fenti feltételeknek megfelelő tárgy potenciális presztízstárgynak: ez a definíció csak bizonyos pohárformatípusok esetében használatos, amelyek közül a trombita formájú talpas (vagy más néven „kettős”) poharak (*taxtaj kuštikasa*<sup>4</sup>) minősülnek a legértékesebbeknek. Amíg a poharak formájuk alapján több alkategóriába sorolhatók (lásd Berta 2006), addig a *kana* fogalma egy formatípusra korlátozódik: a fedeles kupákéra. A presztízstárgyak tárgyi aspektusaira a tárgyi patina kifejezéssel utalok.

A negyedik – szimbolikus – feltétel az, hogy a tárgy az etnikai alcsoportba érkezését követően legalább két-három gábor tulajdonos „kezén átmenjen”, vagyis belőlük álló genealógiára, saját etnicizált társadalmi karrierre tegyen szert. Azokra a tárgyakra, amelyek mind a négy előfeltételnek megfelelnek, *teljes értékű* presztízstárgyakként utalok.

A gáborok számára a *béváló*<sup>5</sup> (*bevalovo*) tárgyak mindaddig, amíg át nem lépik etnikai alcsoportjuk határát, elsősorban árucikk poharaknak minősülnek, a nekik tulajdonított érték pedig lényegében azonos a gázsó műtárgypiaci értékkel. A *béváló* árucikk poharakból csak azután lesznek *teljes értékű* gábor presztízstárgyak, miután túljutnak a tárgyidentitás-váltás liminális fázisán, vagyis „szert tesznek” két-három gábor tulajdonosra. Azt az értéknövekedést, ami a gázsó és a gábor roma értékrezsim közötti határátlépést követően a poharak esetében végbemegy, pontosan szemlélteti az érték-



rezsimekhez kapcsolódó ártartományok közötti feltűnő különbség. Amíg a műtárgypiacon e tárgyak ára ma általában nem haladja meg a 9–11 ezer USA-dollárt, néhány évtizeddel később, *teljes értékű* gábor poharakként rendszerint az említett összeg sokszorosáért cserélnek gazdát a gáborok között. (A keresettebb poharak ára akár a 200–400 ezer USA-dollárt is elérheti.) Az etnikai alcsoportban ma több száz presztízstárgy található (ezek száma csak a terepmunkám központjául szolgáló településen meghaladja a három tucatot), és mivel jelentős presztízshozam csak a már egy ideje a gáborok között forgó tárgyak megvásárlásától remélhető, a pohártranzakciók túlnyomó többségére nem gáborok és gázsók között, hanem az etnikai alcsoporton belül kerül sor.

A poharak transzkulturális életrajzának nem roma szakasza iránt a gáborok elhanyagolható érdeklődést tanúsítanak. A közöttük gazdát cserélő tárgyak értékének összehasonlítása, illetve vételárának meghatározása során a gázsó társadalmi karriert rendszerint nem tekintik értékforrásnak, említésre és emlékezetben tartásra érdemes tényezőnek. Az egykori szász vagy magyar ötvösök, illetve a korábbi nem roma tulajdonosok helyét, akik a műtárgypiacon gazdát cserélő tárgyak értékének felbecsülése során gyakran fontos szerephez jutnak, a gáborok között forgó poharak esetében a *gábor tulajdonosok* veszik át. Az ő csoportjuk – pontosabban: az általuk „felhalmozott” hírnév – alkotja a poharak etnicizált, *szimbolikus-mnemonikus patináját*, azt a minőséget, amelyet a gáborok az etnikai alcsoportjukban lezajló adásvételek (*forók*) során elsősorban „megfizetnek”.

Habár a gáborok gyakran és a legkülönbébb ügyletek során alkalmaznak közvetítőket (házvásárlás, presztízstárgyügyletek, apatársi szövetségek létesítése), a cenzár<sup>6</sup> (*cenzeni*) terminus romani dialektusukban elsősorban a presztízstárgyügyletek közvetítőire utal. A cenzár alkalmi jövedelemszerző tevékenységet folytató vállalkozó (vö. Boissevain 1974), aki közvetítőként vesz részt az ezüstpoharak és -kannák kereskedelmében, oly módon, hogy ő maga nem válik a gazdát cserélő tárgyak tulajdonosává. Az általa koordinált ügylet létrejöhet kizárólag gáborok között (*intraetnikus tranzakciók*), illetve két különböző erdélyi roma etnikai alcsoport tagjai: a gáborok és a cārharok<sup>7</sup> között (*interetnikus/transzkulturális tárgykereskedelem*).<sup>8</sup>

Annak eldöntése, hogy az eladó/vevő alkalmazzon-e cenzárt, gyakran korántsem egyszerű feladat. A pohárügyletekhez társuló bizonytalanság (lásd később) általában arra ösztönzi a résztvevőket, hogy vegyék igénybe a cenzárok szolgálatait, mivel így kevésbé valószínű, hogy *dilo forót*, vagyis 'rossz (bolond) vásárt' csinálnak. A cenzár közreműködése azonban jelentős költséggel jár, amit a megbízó a legszívesebben megtakarítana. Az alkalmazásával kapcsolatos döntéshozatalt ezért gondos helyzetértékelés előzi meg, különös tekintettel arra, hogy a közreműködéstől remélt haszon és az azzal járó kiadások várhatóan miként viszonyulnak majd egymáshoz.

Mikor veszik igénybe a brókerek segítségét? Egyrészt a poháradásvételek folyamán, másrészt akkor, ha a gazdasági krízishelyzetbe kerülő tulajdonos nagyobb összegű kölcsönt vesz fel egy másik gábor *romtól* (azaz a gábor férfiak egyikétől), és fedezetként (*fedezíko, garancije*) a hitelezőnél hagyja, vagyis elzálogosítja poharát.

Kölcsönügylet esetén egyrészt a hitelfelvétel megtervezése folyamán lehet szükség közvetítőre, akitől azt várják, hogy kutassa fel a tulajdonos számára az ideális hitelezőt, vagyis azt a személyt, aki birtokában van a remélt pénzüsszegnek, várhatóan

betartja majd a leendő megállapodásban foglaltakat, és a fedezetként felajánlott poharat értékes darabnak tekinti.

Akkor is gyakran kerül sor cenzár alkalmazására, ha a tulajdonos elzálogosított pohara már majdnem „elmerült az adósságban” (vagyis a kölcsönvett összeg és a kamatok együttes értéke elérte a tárgy becsült értékének 75–80 százalékát), és az iránta mutakozó kereslet intenzív, vagyis több gábor *rom* is szívesen megszerezné azt. A bróker feladata ilyenkor az, hogy az érdeklődők között találjon legalább egy olyan *rom*ot, aki nagyobb értéket tulajdonít a zálogba helyezett pohárnak, mint a jelenlegi hitelező. Sikeres tevékenysége két módon hajthat hasznot az adósnak. Az adós egyrészt abban bízhat, hogy a zálogtárgyat többre becsülő *rom*ok egyike vállalja majd az új hitelező szerepét, vagyis hajlandó lesz az adósság „megvásárlására”. Az ő szemében a kérdéses darab még nem „merült el” teljesen az adósságban, vagyis az adós várhatóan kaphat némi haladékot a kölcsön visszafizetésére és a tárgy kiváltására. (Az ilyenkor felbukkanó új hitelező célja rendszerint akkor is a zálogtárgy megvásárlása, ha fellépését önzetlen segítségnyújtásként, a szolidaritás jeleként definiálja.) Másrészt a zálogtárgyat a jelenlegi hitelezőnél többre becsülő érdeklődő akkor is kedvezőbb alternatívának tűnhet az eladósodott tulajdonos számára, ha a futamidő meghosszabbítására ugyan nem hajlandó, de a jelenlegi hitelezőnél magasabb vételárat kínál a pohárért, mivel így a zálogtárgy eladása és az adósság visszafizetése után az adós több készpénzre tehet szert.

A továbbiakban kizárólag az adásvételeket koordináló közvetítőkkal foglalkozom. A cenzár és a megbízó közötti megállapodás az alábbi két „forgatókönyv” valamelyikét követve jön létre. A kezdeményező fél gyakran a poháreladásra kényszerülő, vagy vásárolni szándékozó *rom*, aki maga keresi fel a sikeres közvetítőként ismert személyek valamelyikét, és bízta meg a feladattal. Máskor – a küszöbön álló ügylettől remélt jelentős haszon reményében – maguk a potenciális brókerek kopogtatnak be a leendő eladó/vásárló otthonába, és ajánlják fel neki szolgálataikat. A megbízás többnyire az „*As paša man!*”, ’Állj mellém (értsd: a tervezett ügylet során)! / ’*Asē paša man?*’ ’Mellém állsz?’ mondatok kimondásával valósul meg (de ezek nélkül is létrejöhet), és elmaradhatatlan eleme a cenzár sikerdíjával kapcsolatos megállapodás.

A megbízó egyszerre több cenzárt is felkérhet az ügylet lebonyolítására vagy valamely részfeladat (a keresleti-kínálati viszonyok feltérképezése, az árfelhajtás stb.) el látására. Különösen igaz ez az értékesebb tárgyak áruba bocsátása esetén. Ilyenkor a küszöbön álló ügylet hírére számos, a cenzárkodás terén több-kevesebb tapasztalattal rendelkező *rom* keresi fel a leendő eladót/vásárlót, felajánlva neki szaktudását és pártfogását. A fontosabb poharak adásvételében való közreműködésben sokan látnak egyszeri, jelentős jövedelemforrást, és ez gyakran vezet a megbízás elnyeréséért folyó verseny kialakulásához a szolgálataikat felkínáló cenzárjelöltek között.

Az ügylet szervezésében gyakran nemcsak pénzorientált brókerek vesznek részt. A pohárügyletek ugyanis együtt járnak a vevő/eladó érdekeit támogató társadalmi hálózatok mozgósításával, különös tekintettel a vele harmonikus viszonyt ápoló apatársak (*xanamik*) és fivérek csoportjára.<sup>9</sup> E hálózatok tagjainak egy része – a kölcsönös segítségnyújtás morális elvárását szem előtt tartva – az ügylet során önként ajánlja fel közreműködését, és tevékenységéért (legalábbis nyíltan) nem kér pénz formáját öltő ellenszolgáltatást.<sup>10</sup> Az ide sorolható cenzárok a vevő/eladó jóváhagyásával, de

akár annak előzetes értesítése nélkül is elláthatják a közvetítői teendők valamelyikét: részt vehetnek az ideális vevő/eladó felkutatásában, vagy „emelhetik” az áruba bocsátott tárgy értékét a férfiak közötti beszélgetések folyamán oly módon, hogy dicsérik, méltatják szimbolikus és tárgyi tulajdonságait.

A közvetítő teendőit tehát gyakran nem egyetlen személy, hanem a *romok* egy olyan, az ügylet folyamán esetenként változó összetételű kis csoportja látja el, amely pénzorientált közvetítőket, valamint a közreműködést morális kötelezettségként értelmező támogatókat egyaránt magában foglalhat. Esetenként maga a cenzár is alkalmaz segítőt: teendőit fiaival vagy fivéreivel együtt látja el.

A cenzárság – legalábbis a fontosabb tárgyak esetében – elválaszthatatlan a versengés, a manipuláció és a frakcióharc fogalmaitól. A cenzárt érintő rivalizálás kontextusai az alábbiak:

a) A cenzárjelöltek rivalizálnak egymással a megbízás elnyeréséért.  
b) A cenzár megpróbálja maga mögé utasítani azokat a cenzárokat, akiket nem saját megbízója, hanem az ügyletben ugyancsak érdekelt más *romok* alkalmaznak (az eladó brókere verseng a vevő brókerével; egy értékes poharat egyszerre több *rom* is meg akar szerezni, és mindegyikük cenzárt fogad fel, akik így egymás versenytársaivá válnak, stb.).

c) Előfordul, hogy az egy oldalon álló cenzárok között is verseny alakul ki azzal kapcsolatban, hogy melyikük tudja hatékonyabban képviselni a megbízó érdekeit.

A közvetítő csak részben nyitott gazdasági szerep, vagyis annak betöltéséhez az egyéni ambíció és vállalkozókedv önmagában nem feltétlenül elegendő. A bróker kompetenciáiról később részletesen lesz szó, ezért itt csak két korlátozó tényezőre hívom fel a figyelmet. Egyrészt arra, hogy a gábor presztízstárgygazdaság alapvetően genderizált: elsősorban a férfiakhoz társított, általuk irányított jelenség. Kizárólag a *romok* lehetnek a poharak és kannák tulajdonosai, illetve örökösei, és a cenzár szerepét is csak ők tölthetik be. A cenzárrá válás szempontjából az etnikai identitás ugyancsak perdöntő tényező, amit elsősorban az intraetnikus tárgykereskedelem koordinálásához szükséges kompetenciák etnicizált volta magyaráz (lásd később).

A gábor eladó-gábor vevő közötti ügyletek szervezésében kizárólag gábor közvetítők vesznek részt. Az internetikus ügyletek esetében azonban más a helyzet. Ha a gábor eladó úgy dönt, hogy poharát a cärharok között értékesíti (ennek leggyakoribb okairól lásd Berta 2008), felkeresheti közvetlenül azokat a cärhar *romokat*, akikre potenciális vásárlóként tekint, vagy az általa ismert cärhar cenzárok valamelyikét. (Ritkán alkalmazott eljárás.) Ha nem tudja, hogy a cärharok között kihez forduljon, valószínűleg egy olyan gábor brókert bíz meg a feladattal, aki már rendelkezik némi ismerettséggel a cärharok között: hosszabb ideig élt az általuk is lakott régióban, vagy korábban részt vett internetikus pohárügyletek lebonyolításában. Ha a gábor cenzár ismer olyan cärhar személyt, aki potenciális vásárló lehet, felkeresheti közvetlenül őt, de gyakori, hogy először egy olyan cärhar *romhoz* fordul segítségért, aki maga is cenzárkodik saját etnikai alcsoportjában, és vele együtt próbálja meg felkutatni az ideális vásárlót.

Terepmunkám ideje alatt három olyan internetikus pohárügyletre is sor került, amikor a felkért gábor cenzár azt a cärhar *romot* kereste fel (mint potenciális cenzárt vagy vásárlót), akinél korábban saját poharát zálogba helyezte. A gáborok nézőpontjából a

cărhar cenzárok saját presztízstárgyiacuk „kapuőrei”, akik – munkadíj ellenében – a romániai gazdaság egy olyan informális, etnicizált szegmensében könnyítik meg a tájékozódást, amelynek keresleti-kínálati viszonyairól a legtöbb gábor cenzár is csak felületes ismeretekkel rendelkezik. (Ha a megbízó gábor és cărhar cenzárt is felfogad, az értelemszerűen költségesebb megoldás, mintha csak egyiküket bízna meg a feladattal.) Gázso közvetítők alkalmazása a gáborok, illetve a gáborok és a cărharok közötti ügyletek során szóba sem kerülhet, mivel ők nem rendelkeznek a cenzárkodáshoz szükséges kompetenciák többségével.

A közvetítő jelenléte azonban nem elengedhetetlen feltétele az adásvételeknek és a pohárelzálogosítással járó hitelügyleteknek.

A cenzár nélküli tranzakciókra részben a közeli rokonságban álló férfiak (fivérek, unokaöcs-apai nagybácsi stb.) között kerül sor. Mivel a tárgy ilyenkor „a családban marad”, az áralkut befolyásoló körülmények rendszerint kiszámíthatóbbak, az érintett felek az átlagosnál jobban megbíznak egymásban, és jól ismerik a kérdéses poharat, vagyis a közvetítő tevékenységét feleslegessé teszi a közeli férfi rokonok közötti szolidaritás és társadalmi közelség.

Máskor a cenzár mellőzését az indokolja, hogy az adós poharával kapcsolatban, amely már „elmerült az adósságban”, maga a zálogba vevő *rom* teszi a legjobb árajánlatot. A hitelező és az adós legalább két alkalommal felbecsülte már a tárgy értékét: egyrészt a zálogba vétel, vagyis a kölcsön átadásának pillanatában, másrészt akkor, amikor mindketten elismerték, hogy a tárgy „elmerült az adósságban”. Az áralku folyamata itt az értékbecslés előrehaladott volta miatt mutatkozik kiszámíthatóbbnak, ráadásul akkor, ha nincs más potenciális vevő, az adós mozgástere a minimálisra zsugorodik: kizárólag a hitelezővel tud üzletet kötni. Amint arra már utaltam, egy „elmerülőfélben lévő” elzálogosított pohár tulajdonosa csak akkor alkalmaz cenzárt, ha annak megvásárlása iránt többen is érdeklődnek, és a tulajdonos feltett szándéka, hogy a pohár ne a hitelező birtokába kerüljön.

A cenzár nélküli ügyletek egy további típusát alkotják azok az esetek, amikor a gyakran cenzárkodó *rom*ok valamelyike kényszerül rá arra, hogy eladja vagy zálogba helyezze poharát. Ilyenkor a szerepátfedés csökkenti a *foró*val kapcsolatos bizonytalanságot: az eladó önmaga képviseli saját üzleti érdekeit.<sup>11</sup>

A leendő vevőnek/eladónak azonban nemcsak abban a kérdésben kell állást foglalnia, hogy ő maga alkalmaz-e cenzárt, hanem a mások által felkért, őt felkereső brókerekkel kapcsolatos viselkedéséről is döntést kell hoznia. Két stratégia közül választhat: vagy elhatárolódik az idegen cenzároktól, vagy – titokban – maga is sikerdíjat ígér nekik, így próbálva megnyerni jóindulatukat. Az utóbbi esetek hátterében rendszerint az alábbi két ok (vagy azok egyike) áll. A felkeresett potenciális ügyfél gyakran azért ajánl sikerdíjat az idegen brókernek, mert annak megbízójával mások is szívesen üzletet kötnének, és a felkeresett *rom* így akarja elérni, hogy a piacfelmérés lezárultával a bróker végül őt nevezze meg ideális vevőként/eladóként, akivel megbízójának elsőként érdemes alkuba bocsátkoznia. A titokban felkínált sikerdíj emellett annak elérésére is szolgálhat, hogy a bróker a majdani áralku folyamán ne csak megbízójára legyen tekintettel, hanem a felkeresett *rom* pénzügyi érdekeit is tartsa szem előtt. A titokban felkínált sikerdíj elfogadása azonban nem jelenti azt, hogy a cenzár teljesen elpártol korábbi megbízójától.

## Miért van szükség cenzúra? A pohárügyletekkel kapcsolatos bizonytalanság forrásai

Miért alkalmaznak cenzúrt a pohárügyletek többsége során? Elsősorban a vevő és/vagy az eladó részéről jelentkező, nagyfokú bizonytalanság miatt. Ez az attitűd az alábbi okokkal magyarázható:

- a) az eladó tárgy értékének számszerűsítését és
- b) nominális autentikusságának<sup>12</sup> ellenőrzését érintő nehézségekkel,
- c) a gábor (illetve a cārhar) presztízstárgypiac aktuális keresleti-kínálati viszonyai-  
val kapcsolatos információk szűkösségével, valamint
- d) a rábeszélés-meggyőzés képességének relatív hiányával.

Az említett okokra vezethető vissza, hogy az áralku gazdasági jelentősége, valamint az azt koordináló bróker mozgástere kifejezetten nagy. A hozzáértő közvetítő támogatása akár dollártízekre mérhető megtakarítást/többletbevételt is eredményezhet a megbízó számára, és gyakran elsősorban a közvetítő tevékenységének köszönhető, hogy a vásárló/eladó az egymással versengő, potenciális üzletfelek közül épp az ő megbízójával köt üzletet. A bizonytalanság fent említett okai közül a két utóbbi nem szorul bővebb magyarázatra, az első kettő azonban annál inkább.

### Az érték számszerűsítését megnehezítő körülmények

Az érték számszerűsítése minden egyes tulajdonosváltás<sup>13</sup> során nélkülözhetetlen, ám gyakran korántsem problémamentes folyamat. A poharakkal kapcsolatos értékdiskurzus sajátosságai, valamint a tárgyi és szimbolikus tulajdonságok szingularizáltsága ugyanis megnehezítik annak előrevetítését, hogy egy tárgy várhatóan mekkora összegért cserél majd gazdát.

### *A kvalitatív értékkijelentések dominanciája*

A poharakkal kapcsolatos értébecslés során a gáborok két szempontot vesznek figyelembe: a tárgy szimbolikus-mnemonikus, valamint tárgyi patináját. Az előbbi a tárgy korábbi gábor tulajdonosainak sorára (és kizárólag rájuk!) utal, a tárgyi patina fogalma pedig a történelemben ágyazottsággal, valamint a gáborok által kidolgozott presztízstárgy-esztétikával áll szorosabb kapcsolatban.

Ez az esztétika arra vonatkozó egyezményeket tartalmaz, hogy a poharak mely tárgyi tulajdonságai veendő hangsúlyosan figyelembe az értébecslés során, illetve hogy egy tárgyi tulajdonság különböző megjelenési formái közül melyek minősülnek inkább, és melyek kevésbé értékesnek. A gáborok kitüntetett figyelmet szentelnek például a pohárformának, mivel presztízstárgy-definíciójuk szerint csak azok a poharak válhatnak presztízstárgyakká, amelyek a pohárformatípusok egy társadalmilag meghatározott, szűk készletéhez tartoznak. Az utóbbiak sem minősülnek azonban azonos értékűeknek: a legértékesebbek az osztógyűrűvel ellátott talpas poharak, amelyeket a vizes-pohárhoz hasonló formájú, néhány milliméter mély talpüreggel rendelkező *ščobo tax-*

tajok csoportja követ. A díszítmények esetében hasonló, többé-kevésbé kanonizált értékegyezményeket találunk. A legkeresettebb díszítmények az uralkodóportrék és a „kimagyarázhatatlan állatok” (vö. Berta 2006), szemben például a különféle növényi motívumokkal, amelyek csupán a díszítmények nélküli pohárfelülethez viszonyítva képviselnek több-kevesebb értéket.

A gáborok a szűk (például családi) körben vagy a nagyobb nyilvánosság előtt zajló beszélgetések során gyakran vitatják meg két vagy több tárgy egymáshoz viszonyított fontossági sorrendjét, részletesen ecsetelve értéknövelő szimbolikus és tárgyi tulajdonságaikat, illetve „hiányosságaikat”, és gyakran rangsorolják az egyes apai ágakban, erdélyi településeken vagy (mikro)régiókban található gábor poharakat. A pohárdiskurzus visszatérő témái ezenfelül a presztízstárgy-esztétika részét képező értékegyezmények, valamint az akörül kialakuló viták, hogy korábbi gábor tulajdonosai közül ki járult hozzá elsősorban egy konkrét tárgy hírnevének és értékének növekedéséhez. Külön tematikus egységet alkot az aktuális adásvételek vagy az akár évtizedekkel ezelőtti, fontos pohárügyletek felelevenítése, különös tekintettel arra a hatásra, amelyet a tranzakciók a pohártulajdonosok lokális vagy regionális fontossági sorrendjére gyakoroltak, valamint a vételár és az ügyletben részt vevők „viselkedésének” etikai szempontú minősítésére. Mivel a presztízstárgygazdaság a különbség politikájának színtere, a pohárdiskurzusok során minden érintett érdekcsoport a saját poharait szeretné előnyös színben feltüntetni, és ezzel párhuzamosan megpróbálja szimbolikusan leértékelni, leblamálni (*tele blamalil*) a riválisai tulajdonában lévő tárgyakat. Ez a gyakorlat kiváló példája az identitás-szimbólumok körül kialakuló „értékelési versenyeknek” (Harrison 1995:256–258).

A gáborok közötti pohárdiskurzusra nem a kvantitatív, hanem a kvalitatív értékjelentések dominanciája a jellemző. Egy pohár tulajdonságainak leírása során a résztvevők nem alkalmaznak olyan mértékegységet, amely „közös nevezőül” szolgálhatna, azaz pontosan összemérhetővé tenné azok értékét, vagyis nem számszerűsítik (nem fejezik ki például pénzben) a tulajdonságok közötti értékviszonyokat. Ennek következtében eldönt(het)etlen marad, hogy egy konkrét darab esetében az egyes értékösszetevők pontosan miként viszonyulnak egymáshoz, vagyis egy adott értékösszetevő mekkora hányadát teszi ki a tárgyhoz társított vételárnak, illetve értéknek.

A kvantitatív értékjelentések ritkasága a pohárügyletekre és az áralkukra is jellemző. Amikor egy eladó tárgy értékét számszerűsítik, a romák csupán egyetlen (vég)összegekről, a valamennyi értékösszetevőt magában foglaló vételárról alkudoznak. Ez az összeg olyan „oszt(hat)atlan egész”, amelyet nem bontanak részekre sem az áralku során, sem pedig az ügylet vagy a vételár minősítésével kapcsolatos későbbi beszélgetések folyamán.

A pohárhoz társított kvalitatív érték számszerűsítésére rendszerint akkor kerül sor, ha a tárgy már nyilvánvalóan közel áll az áruba bocsátáshoz vagy az elzálogosításhoz. Ettől eltekintve azonban a gáborok közötti pohárdiskurzusban többnyire olyan kvalitatív érték kifejezésekkel találkozunk, mint az „értékesebb”, a „többet ér”, a „híresebb”, a „világmarkás pohár”, a „világbajnok pohár” vagy az olyan értékmetaforákkal, mint a „poharak apja” (pozitív értékmetafora), illetve a *tripidjili*, ’bádogosmunkák során használt kisméretű lyukasztó’ vagy a *konzerua*, ’konzervdoboz’ (negatív értékmetaforák).



Melyek azok az értékviszonyok, amelyekről a gáborok gyakran beszélnek, de amelyek sohasem válnak számszerűsítetté?

a) *A presztízstárgy-esztétika értékegyezményei.* Nem számszerűsítik a pohárforma, a díszítmények vagy az úrtartalom különböző megjelenési formái közötti kvalitatív érték-különbségeket. Így nem definiálják például azt, hogy a poharak számszerűen mennyivel értékesebbek a kannáknál, a talpas poharak értéke mennyivel múlja felül a *šebo* poharakét, az uralkodóportréké pedig a növényi motívumokét stb.

b) *A szimbolikus és a tárgyi értékforrások viszonya.* A romák nem számszerűsítik azt, hogy egy pohár értékén vagy vételárán belül hogyan viszonyul egymáshoz, mekkora jelentőséggel rendelkezik a szimbolikus és a tárgyi értékforrások csoportja.

c) *A korábbi tulajdonosok csoportja.* Végül nem számszerűsítik azt sem, hogy a tárgy korábbi gábor tulajdonosai közül ki milyen mértékben járult hozzá a tárgy hírnevének, társadalmi jelentőségének kialakulásához.

A kvalitatív értékijelentések túlsúlya a poharak kulturális definíciójával áll összefüggésben. Ezek a tárgyak ugyanis elsősorban nem árucikkek, hanem olyan szimbólumok, amelyek ideális létállapota – legalábbis az értékesebb daraboké – a tartós elidegenít(het)etlenség. Vagyis a romák azt jutalmazták elismeréssel, ha a tulajdonos minél hosszabb ideig képes megőrizni egy értékes poharat saját tulajdonaként, illetve képes azt örökül hagyni valamelyik fiának. A pohárvásárlástól remélt elsődleges, ideális haszonforma éppen ezért nem az árucikké alakítás révén nyerhető profit (pénz), hanem az elidegeníthetlenség fenntartásából, valamint a tárgynak tulajdonított értékből fakadó hírnév és társadalmi elismerés. A gáborok nem azért adják és veszik egymás között e tárgyakat, hogy mielőbb továbbértékesítsék azokat a legkedvezőbb vételi ajánlatot tevő *rom*nak, vagyis nem azért, hogy rövid idő alatt a lehető legnagyobb, pénzben kifejezett haszonra tegyenek szert. A poharak értékesítésére csak gazdasági krízishelyzetben kerül sor, vagyis az áruba bocsátás pillanatát elsősorban nem a presztízstárgypiacon tapasztalható kedvező tendenciák (a kérdéses tárgy iránti kereslet megnövekedése stb.) jelölik ki.

Erdemes röviden kitérni arra, hogy a vételár milyen szerepet tölt be a tárgyaknak tulajdonított érték megalkotásában, illetve a velük kapcsolatos értékdiskurzusban. Egy *taxtaj* értékét a romák jellemzően nem az érte korábban kifizetett vételárak formájában tartják számon, és elsősorban nem azok segítségével fejezik ki. Ezzel összhangban az áruba bocsátott tárgyhoz tartozó korábbi vételárak rendszerint nem válnak hangsúlyos vonatkoztatási ponttá az áralku folyamán (sem a vásárló, sem az eladó részéről). Ugyancsak általános gyakorlat, hogy két vagy több tárgy értékének az összehasonlítása során a gáborok nem az értük kifizetett vételárakra támaszkodnak, nem azokat tekintik kiindulópontnak, hanem kvalitatív értékijelentéseket hívnak segítségül. Számmomra úgy tűnik, hogy a poharak esetében korántsem a korábban kifizetett vételárak csoportja az érték elsődleges kulturális reprezentációja.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az értékesebb tárgyak tulajdonosai ne lennének büszkék arra, hogy milyen hatalmas összeget fizettek ki egy-egy fontosabb pohárért, ahogyan azt sem, hogy alkalmanként ne igyekeznének oly módon is demonstrálni gazdasági erejüket, hogy mások előtt kijelentik: ha – „Legyen távol tőlünk!” – poharuk eladására kényszerülnének, kiugróan magas összeget kapnának érte cserébe. Az utób-

bi kijelentések gyakran tartalmaznak számszerűsített értékeket, ezek azonban többnyire irreálisan magas összegek, és nem körültekintő, az aktuális piaci viszonyokat tükröző értékbecslések eredményei.

Az érték számszerűsítése esetenként konfliktusba is torkollhat. Különösen igaz ez az olyan fontosabb poharak esetében, amelyek áruba bocsátása már csak ideig-óráig halogatható. A gáborok között ilyenkor megindulnak az arra vonatkozó találgatások (a gáborok szófordulatával élve: „mérlegezések”), hogy a kérdéses tárgy mekkora összegért cserél majd gazdát, amelyeket a tulajdonosok gyakran inzultusként, társadalmi arculatukat fenyegető provokációként értelmeznek. A nekik címzett olyan kérdések, amelyek az eladás lehetőségét firtatják, vagy arra vonatkoznak, hogy egy elzálogosított tárgy „elmerült-e már az adósságban”, a presztízstárgydiskurzus etikettje szerint többnyire ugyancsak kerülendőek, mivel könnyen konfliktushoz vezethetnek. Miért minősülhet provokációnak az áruba bocsátás küszöbén álló pohár értékének számszerűsítése? Ne feledjük, hogy a tulajdonos célja az, hogy poharát minél tovább távol tartsa az árucikklétmódtól, vagyis elkerülje annak értékesítését, mivel az több-kevesebb presztízsveszteséget okoz számára – a „nemkívánatos” árucikklétmód legfontosabb markere pedig épp a számszerűsített érték, vagyis a vételár. Egy valószínűleg hamarosan eladásra kerülő tárgy leendő árának nyilvános latolgatásával a beszélő implicit módon azt állítja, hogy a tulajdonos már nem lesz képes adóssága törlesztésére, illetve arra, hogy a poharat megőrizze saját tulajdonaként. A „számszerűsített érték (vételár) = árucikklétmód (értékesítés) = presztízsveszteség” asszociációsort a tulajdonos gyakran az iránta való szolidaritás hiányának jeleként, illetve a káröröm nyilvánvaló bizonyítékként értelmezi. A már nyíltan áruba bocsátott poharak értékével kapcsolatos találgatások és az eladó érdekeit képviselő árfelhajtók tevékenysége, amint arra már utaltam, más megítélés alá esik.

A tárgy tulajdonságaihoz rendelt kvalitatív értékek pontos összehasonlítását lehetővé tevő „közös mértékegység” (a számszerűsítés) hiányában tisztázatlan marad, hogy az egyik értékösszetevő pontosan miként viszonyul a többihez, és mekkora részt képvisel a tárgyhöz társított vételáron/értéken belül. Amíg a személyautók vagy a számítógépek alkatrészei önmagukban is árral ellátott termékek, így esetükben nem okoz nehézséget a rész-egész viszony definiálása, addig a poharak esetében egészen más a helyzet.

### *A tárgyi és a szimbolikus tulajdonságok standardizáltságának relatív hiánya: a szingularizáltság*

A gáborok csupán három olyan tárgyi előfeltételt tartanak számon, amelyek teljesülése nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egy gázsóktól érkező árucikk pohár idővel *teljes értékű* presztízstárggyá váljon saját etnikai alcsoportjukban. Ez a minimáldefiníció az anyag és a kor kérdésével, illetve a formával kapcsolatos (lásd Berta 2006). A poharak azonban számos további, az értékbecslés során hangsúlyosan figyelembe vett tárgyi tulajdonsággal is rendelkeznek, amelyek a megjelenési forma, a minőség és a mennyiség vonatkozásában egyaránt változatosak lehetnek. Egyes poharakon alig találunk díszítményeket, míg másokon nagyra becsült díszítőelemek sora látható; bizonyos

tárgyak űrtartalma megegyezik az ideálissal (egy liter), amíg más poharak legfeljebb négy-öt vagy éppen harminc-harminchárom decisek. A poharak egyediségét fokozza, hogy bizonyos tulajdonságok előfordulása esetleges (ide sorolható például a tűzaranyszomszolás), szemben azokkal, amelyekkel valamennyi tárgy rendelkezik (ilyen például az űrtartalom). Egyes díszítmények (például feliratok, portrék, állatábrázolások, antik pénzérmeutánzatok stb.) a gábor poharak közül csak egy-egy tárgyon fordulnak elő, ezért egyedi megkülönböztető jegyeknek minősülnek. A gáborok gyakran ugyancsak egyedi tulajdonságokként tartják számon a különböző sérüléseket (például a szájpereem hiányos voltát), illetve az azokhoz kapcsolódó javításokat. A fentiekkel magyarázható, hogy minden egyes gábor pohár a tárgyi tulajdonságok egyedi csoportjával rendelkezik, vagyis – a romák értelmezése szerint – nincs két olyan tárgy az etnikai alcsoportban, amelyek tárgyi tulajdonságai teljesen azonosak lennének.

Az egyediség a pohár etnicizált genealógiájára: korábbi gábor tulajdonosainak sorára is jellemző.

A poharak tehát a tárgyi tulajdonságok és a genealógia vonatkozásában egyaránt hangsúlyosan szingularizáltak:<sup>14</sup> minden *taxtaj*hoz a tárgyi tulajdonságok egyedi kompozíciója és a gábor tulajdonosok egyedi sora kapcsolódik. Az egyediség tekintetében a tárgyak hasonlóak a képzőművészeti és szépirodalmi alkotásokhoz. A szingularizáltság lehetetlenné teszi az egyes darabok helyettesítését, és megnehezíti két vagy több tárgy, illetve a nekik tulajdonított érték összehasonlítását. Vagyis egyike azoknak a tulajdonságoknak, amelyek csökkentik annak valószínűségét, hogy *a mások tulajdonában lévő gábor poharakért* korábban kifizetett vételárak megbízható vonatkoztatási pontként szolgáljanak egy konkrét tárgy értékének számszerűsítése során.

A poharak tehát élesen elkülönülnek az olyan terméktípusoktól, amelyek tulajdonságaikat tekintve jórészt standardizáltak, ezért az adott típushoz tartozó különböző termékek relatíve könnyen helyettesíthetők egymással, és legalább részben megbízható viszonyítási pontként szolgálnak egymás értékének felbecsülése során.

Részben a tárgyi és szimbolikus tulajdonságok alacsony szintű standardizáltságával magyarázható, hogy a poharak értéke széles skálán mozog, az érték kifizetett árak esetében pedig kifejezetten nagy a szóródás. Az árszóródás mértékét szemléletesen érzékelteti a terepmunkám ideje alatt kifizetett legnagyobb, illetve legkisebb összegű vételár összehasonlítása. A legalacsonyabb vételár (10 ezer USA-dollár) egy olyan négy deciliteres *kuštikasa taxtaj*ért cserélt gazdát, amely nemrég került az etnikai alcsoportba, és amelyet anyagi nehézségekkel küzdő első gábor tulajdonosa adott el idősebb fivére fiának 2005 januárjában. A vásár az idősebb fivér jóváhagyásával és irányítása mellett zajlott le, annak pedig, hogy az idősebb fivér hajlandó volt üzletet kötni, egyetlen oka volt: a testvérek közötti szolidaritás és kölcsönös segítségnyújtás elvárása. Ez az adásvétel egyike volt a morális gazdaság fogalmához kapcsolódó presztízstárgy-ügyleteknek. Az általam dokumentált adásvételek közül a legnagyobb összegű vételárat 2006 tavaszán adták át, amikor a gábor *romok* egyike egy évek óta elzalogosított, nagyra értékelt poharat vásárolt meg 400 ezer USA-dollárért.

A szingularizáltság azonban nemcsak a tárgyaknak, hanem *az egyes ügyleteknek* is jellemző tulajdonsága: minden egyes tranzakció a körülmények<sup>15</sup> változó összetételű, egyedi kompozíciójával jellemezhető, önálló „mikrokozmosz”. A pohárügyletekre jellemző hármas szingularizáltsággal magyarázható, hogy a gáborok közötti ügyleteket

vizsgálva nem találunk két teljesen azonos vételárat, vagyis maga a *vételár* (és a „korrekt ár” mindenkori jelentése) is szingularizált.

A fentiekkel maguk a romák is tisztában vannak. Ennek köszönhető, hogy egy pohár aktuális értékének számszerűsítése során nemcsak a mások birtokában lévő *taxtajok*ért kifizetett vételárakat, hanem a *kérdéses pohár korábbi vételárait sem tekintik mértékadó tényezőnek*. Az aktuális vételár meghatározásában a korábbi vételárak még azokban az esetekben is legfeljebb marginális szerepet játszanak, amikor az eladó tárgy a közelmúltban többször is gazdát cserélt, ezért a vételárak értékének felbecsülése nem okoz nehézséget.<sup>16</sup> A szingularizáltság mellett más körülmények is problematikussá tehetik azt, hogy a korábbi vételárak megbízható vonatkoztatási pontként szolgáljanak az érték számszerűsítése során.

A korábbi vételárakat gyakran az 1950-es, illetve 1960-as években fizették ki, vagyis akkor, amikor a romák életkörülményei még jóval szerényebbek voltak a maiaknál. A visszaemlékezések szerint a gáborok ekkor még apró sárházakban éltek, többnyire bocskorban jártak, és előfordult, hogy a poharak nem pénzért cseréltek gazdát, hanem olyan „vagyon tárgyakért”, mint a vevő által hizlalt disznók. Habár beszélgetőtársaim szerint ebben az időszakban is a poharak képezték a fogyasztás elitregiszterét a tárgyi javak csoportján belül, az elitregiszter, a létminimum és az átlagos életszínvonal fogalmához ekkor még egészen más jelentések társultak, mint manapság. Az életszínvonal jelentős emelkedésének köszönhetően a 20. század közepén kifizetett vételárak mára elveszítették azt a „képességüket”, hogy vonatkoztatási pontokká válhassanak valamely pohár értékének számszerűsítése során. Más *taxtajok* esetében az okoz nehézséget, hogy a közelmúltból egyáltalán nem állnak rendelkezésre velük kapcsolatos vételárak. Ezek a tárgyak egy ideje már ugyanabban az apai ágban öröklődnek, a tulajdonosváltás e típusa esetében pedig nincs szükség az érték számszerűsítésére.

A korábbi vételárak felhasználását gyakran a pénznemek közötti átváltás problémája, illetve a román lej vásárlóértékében bekövetkezett jelentős változások is megnehezítik. Terepmunkám során számos olyan – nemcsak poharakhoz kapcsolódó – esettel találkoztam, amikor a romák számára komoly fejtörést okozott annak meghatározása, hogy az 1960-as, 1970-es években kifizetett összegek ma mekkora értéket képviselnek. A poharak vételárát – akárcsak a lányokkal adott összegét (vö. Berta 2005) – a gáborok az 1990-es évek közepéig román lejben határozták meg, azt követően rendszerint német márkában számolták és fizették ki, a német márka megszűnése óta pedig eurót vagy USA-dollárt használnak ugyanerre a célra. Leggyakrabban az átváltás alábbi kontextusaival találkozunk: „régij lejt” „új lejre”; „régij” vagy „új” lejt német márkára vagy USA-dollárra, vagy euróra, illetve német márkát euróra vagy USA-dollárra.

Az átváltással kapcsolatos bizonytalanság egyik forrása az, hogy a szocializmus évtizedeiben a román állampolgároknak nem álltak rendelkezésükre olyan államilag meghatározott átváltási arányok, amelyek a román lej és a különböző „kemény valuták” közötti értékviszonyt egyértelművé tették volna, nem is beszélve arról, hogy legálisan nem tarthattak maguknál „valutát”, annak birtoklását törvény tiltotta (vö. Chelcea 2000:148). Vásárlóértékét tekintve a román lej sem volt mindig stabil, megbízható fizetőeszköz. Értékének felbecsülését kifejezetten megnehezítette például a romániai rendszerváltás utáni hiperinfláció, amelynek mértéke 1991-ben 170,2, 1992-ben 210,4, 1993-ban 256,1, 1994-ben pedig 136,7 százalékos volt. Elsősorban a lej rend-

szerváltás utáni elértéktelenedésével, illetve az ehhez társuló bizalomvesztéssel magyarázható, hogy a gábor romák az 1990-es évek közepétől – relatív értékállósága miatt – a német márkát részesítették előnyben a pohárügyletek során.

Az általam dokumentált adásvételek közül egyetlen esetben fordult elő, hogy a résztvevők az aktuális vételár megállapítása során az adott tárgyért korábban kifizetett vételárat hangsúlyosan figyelembe vették. Az ügylet, amely nyilvánvaló példa arra, hogy a valamikori vételár értékének felbecsülése gyakran milyen problematikus folyamat, két fivér között jött létre. A fiatalabb fivér (Laji<sup>17</sup>) 1984-ben vásárolta meg bátyja (Máté) poharát 1 400 000 román lejért.<sup>18</sup> Miután időközben kilátástalan gazdasági helyzetbe került, és feltétlenül pénzre volt szüksége, Laji 2004-ben rávette bátyját, hogy vásárolja vissza tőle a poharat. Laji azzal érvelt, hogy 1984-ben elsősorban bátyja kedvéért, az ő presztízstörekvéseit támogatandó vette meg a tárgyat, azért hogy Máténak elegendő pénz álljon rendelkezésére egy ennél értékesebb pohár megvásárlásához. (Laji nem örökölt, és korábban nem is vett poharat. Mivel az általa megvásárolt tárgy legalábbis „közepesen értékesnek” számít a gáborok között, az egykori ügylet korántsem csak segítségnyújtás volt, hanem Laji saját társadalmi előmenetelét is szolgálta.) Laji tehát a fivérek közötti segítségnyújtás általános elvárását hangsúlyozó morális diskurzus segítségével próbálta kikényszeríteni a visszavásárlást, feltételül szabva, hogy Máténak a tárgyat ugyanazon az áron kell megvennie tőle, mint amennyiért az 1984-ben elkelt. Máté végül beleegyezett a vásárba. A fivéreknek azonban, akik a közöttük lévő rokoni kapcsolatra tekintettel nem alkalmaztak cenzárt, rendhagyó kihívással kellett szembenézniük: hogyan számítható ki az akkori vételár mai megfelelője? Mi számít a jelen esetben (2004-ben) „korrekt árnak”?

A bizonytalanságot elsősorban az idézte elő, hogy a feladat megoldásához nem álltak rendelkezésre megbízható eljárások: az 1984-ben kifizetett vételár értékét nem tudták automatikusan megadni euróban vagy USA-dollárban, tehát azokban a pénznemekben, amelyekben 2004-ben a poharak árát rendszerint meghatározták. Az értékazonosság megteremtésével kapcsolatos bizonytalanság tág teret engedett a frakcionálásnak. Nagyaluban<sup>19</sup> és környékén azonnal megindultak a találgatások az átszámítás lehetséges technikáival, illetve azzal kapcsolatban, hogy jelen esetben mi tekinthető „korrekt árnak” – ezek a kérdések hetekig vezető témái voltak a férfiak közötti beszélgetéseknek. Laji támogatói: affinális rokonai és barátai értelemszerűen azt akarták elérni, hogy a 2004-es vételár minél magasabb legyen, a Máté érdekszférájába tartozó romok pedig rendre jóval alacsonyabb összegeket jelöltek meg ideális vételárként, mint a másik oldal hangadói. Mindkét tábor arra törekedett, hogy minél több fontos romot állítson maga mellé.

A különböző pénznemek (a rendszerváltás előtti lej, illetve az euró/USA-dollár) közötti átváltás problémáját a fivérek végül egy olyan „alkalmi mértékegység” segítségével oldották meg, amely mindkét pénznem használata idején jelen volt: a Dacia típusú személyautók segítségével. A romák gyakran folyamodnak ehhez az eljáráshoz („X akkor ennyi és ennyi Daciát ért”), ha az a céljuk, hogy a szocializmus évtizedeiben kifizetett összegek vagy egyes vagyontárgyak valamikori gazdasági jelentőségét érzékeltesék. A két fivér érdekei azonban értelemszerűen különbözőek voltak. Laji számára az lett volna a kifizetődőbb, ha az 1984-es vételár mai értékének meghatározása során a gyári futószalagról legördülő, alapfelszereltséggel rendelkező, új Daciákat



vették volna alapul, amelyek 1984-ben darabonként egyes *romok* szerint 65 ezer, mások szerint 70 ezer, illetve 72 ezer lejbe kerültek. Ezzel szemben Máté arra törekedett, hogy a darabár minél magasabb legyen. Ezért – kihasználva azt, hogy ő vásárol, illetve azt, hogy kettejük közül ő az idősebb és befolyásosabb *rom* – az áralku folytatását ahhoz a feltételhez kötötte, hogy az egykori vételár értékének megállapítása során azokat a drágább Daciákat tekintsék viszonyítási pontnak, amelyek az 1980-as években a legkeresettebbek voltak a gábor *romok* között. Ezeket a személyautókat, miután legördültek a futószalagról, első román vagy magyar tulajdonosaik az alapfelszereltségen túli, kényelmi és esztétikai célokat szolgáló kiegészítővel látták el, majd így értékesítették a használtautó-piacokon. Azok ára a romák visszaemlékezései szerint az 1980-as évek közepén körülbelül 100-110 ezer lej volt.

A fivérek végül egyezsége jutottak: egy Dacia 1984-es vételárát százezer lejből állapították meg, így kiszámíthatóvá vált, hogy az 1 400 000 lejes egykori vételárból pontosan tizennégy személyautót lehetett volna vásárolni. Lajinak tehát akkora összeget kellett kapnia Mátétól, amely legalább ennyi Dacia beszerzését teszi lehetővé az ügylet lezárásának pillanatában, 2004-ben.

Ezen a ponton azonban újabb vita alakult ki a két fivér között akörül, hogy a kérdéses autómárka 2004-ben elérhető típusai közül melyiket tekintsék viszonyítási pontnak a vételár kiszámítása során. Laji érthető módon a legújabb, éppen ezért drágább típus: a Dacia Solenza mellett érvelt, Máté azonban az ennél olcsóbb, 2000 és 2003 között gyártott Dacia SuperNovát szemelte ki erre a célra. Végül Máté javaslatát fogadták el, és – figyelembe véve a pillanatnyi autópiaaci árakat – az egyes személygépkocsik árát egységesen 6 ezer USA-dollárban állapították meg. Az értékazonosság megteremtésére irányuló, hetekig tartó egyezkedés végeredményeként a pohár vételárát 87 ezer USA-dollárban határozták meg<sup>20</sup>, amelyből 84 ezer USA-dollárt Máté 2004 decemberében át is adott Lajinak. A vételár egyrészt a tizennégy Dacia árát tartalmazta ( $14 \times 6$  ezer USD = 84 ezer USD), valamint egy 3 ezer USA-dollárba rúgó összeget, amelyet évekkor elzárta Laji kért kölcsön Mátétól, és amelyet most „beszámítottak” a vételárba.

*Részösszefoglalás: az érték- és áralkotás társadalmi és hatalmi viszonyokba ágyazottsága. Az érték számszerűsítésével kapcsolatos nehézségek azonban önmagukban nem adnak magyarázatot arra a kérdésre, hogy miért érdemes cenzárt alkalmazni. A kvalitatív értékijelentések túlsúlya és a szingularizáltság ugyanis olyan jelenségek, amelyekre a cenzár ugyanúgy képtelen érdemi hatást gyakorolni, akár csak maga a megbízó. Miért kifizetődő mégis a bróker felfogadása?*

Azért, mert a bizonytalanság tág teret biztosít az áralku számára, az abban részt vevő *romok* érdekérvényesítő képessége pedig jelentős eltéréseket mutat: egyesek jóval hatékonyabbak a benyomáskeltés és a meggyőzés terén másoknál. A hatékonyság forrása egyrészt a presztízstárgygazdaságban való jártasság és az ezzel kapcsolatos „szakmai tekintély”, másrészt a kérdéses *rom* társadalmi státusa és presztízse. Ahhoz, hogy a társadalmi státus és az áralkut érintő érdekérvényesítő képesség kapcsolatát világosabbá tehessem, ki kell térnem az érték- és áralkotás kulturális logikájára, illetve arra, hogy ezek a folyamatok miként ágyazódnak be a társadalmi viszonyok rendszerébe.

A poharak értékének felbecsülése és számszerűsítése során a gáborok csak a saját



etnikai alcsoporthoz tartozó *romok* tanácsaira hagyatkoznak, szemben a gázsók és más *romák* véleményével, amelyet tudatosan és következetesen figyelmen kívül hagynak. Eszükbe sem jut például az, hogy az ügyletek során nem *roma* művészettörténészekről vagy régiségkereskedőktől kérjenek szakvéleményt, mivel azok egy, az övéktől alapjaiban eltérő értékrezsim alapján definiálják e tárgyak jelentését és értékét. A *gáborok* – legalábbis a poharak vonatkozásában – egy relatíve zárt, etnicizált értékközösséget alkotnak. A presztízstárgygazdaság résztvevői keretének etnicizáltsága abból fakad, hogy a *taxtajok*hoz társított érték forrásai (a korábbi *gábor* tulajdonosok sora, a *gábor* presztízstárgy-esztétika) maguk is etnicizáltak. Azok a személyek tehát, akik a *gábor romok* között zajló ügyletek során az értékalkotás és az árképzés folyamatára érdemi hatást tudnak gyakorolni, kizárólag saját etnikai alcsoporthoz tartozó tagjai.

Az értékbecslés és az áralku esetünkben olyan fogalmakkal jellemezhető, mint a (gyakran elhúzódó) tárgyalás-egyezkedés, a társadalmi konszenzuskeresés kényszere, a nagyfokú szubjektivitás, valamint a frakcióharc. Az értékalkotás és -manipuláció legfontosabb színtere a *gábor romok* között zajló pohárdiskurzus, az érték társadalmi létének, tartósságának alapja pedig az egyes *taxtajok*kal kapcsolatos, többé-kevésbé széles alapokon nyugvó társadalmi konszenzus. Az értékalkotás elmaradhatatlan része a mások általi ratifikáció: maga a tulajdonos hiába nyilvánítja poharát értékesnek, hiába jelöli ki annak helyét a *taxtajok* lokális vagy regionális értéksorrendjében. Véleménye csak akkor alakulhat át „tartós társadalmi tényé”, ha azt számos más *rom* is helybenhagyja, hitelesíti. A *taxtajok* értéke tehát nem statikus tulajdonság, hanem képlékeny, állandó karbantartásra szoruló, nemegyszer vitatott minőség.

Az értékalkotáshoz nélkülözhetetlen ratifikáló erő társadalmi eloszlása azonban korántsem egyenletes, hanem a hatalmi és presztízviszonyokhoz igazodik. A poharak értékével foglalkozó beszélgetések során ugyanazok a *romok* rendelkeznek a legnagyobb közvélemény-formáló erővel, akikhez a konfliktusok és együttműködések (házassági szövetségek, gazdasági ügyek) idején is gyakran fordulnak támogatásért és tanácsért, vagyis a tekintélyes és vagyonos, jobbára ötvenes éveik elején járó vagy annál idősebb családfők. Mivel az „ő szavuk után hallgatnak” a legtöbben, a tulajdonosok elemi érdeke, hogy a poharaik értékével kapcsolatos konszenzusépítés folyamán minél több ilyen személy támogatását szerezzék meg. A jelentős ratifikáló erővel rendelkező *romok* pártfogásának elnyeréséért intenzív verseny folyik az etnikai alcsoporthoz tartozók között.

Azt, hogy a pohárdiskurzusok hangadói milyen jelentős hatást gyakorolnak az értékalkotás folyamatára, pontosan érzékeltetik az alábbi – esetenként túlzó – szófordulatok. Az ilyen *romok* „egyetlen szavukkal képesek lemosni vagy felemelni egy poharat”, „a konzervdobozból is képesek aranyat csinálni”. Az egyik legsikeresebb cenzár tevékenységét minősítve a *romok* egyike például így fogalmazott: „*Vov te thol lehki štampila kã lašo-j kodo taxtaj, t'ela vužã konzerva, the vi kade lašo kãrdjol! [...] Dend'ol konzerva kãrdjol somnakuno pe tje vast, pe tji štampila!*” (Ha ő teszi a pecsétjét /értsd: ha azt állítja – *B. P./*, hogy jó az a pohár, ha csak egy konzervdoboz /értsd: ha értetelen – *B. P./* lenne is, úgy is jóvá /értsd: értékessé – *B. P./* válik! /A beszélő a szóban forgó cenzárhoz fordulva folytatja:/ A konzervdoboz arannyá válik a te kezében, a te pecséted miatt!) A „pecsét” kifejezés itt a bróker szakvéleményének és társadalmi presztízisének metaforája. Egy másik szófordulatot idézve: a ratifikáló erővel rendelkező *romok*nak *lipilpe lengi vorba* (‘ragad a szavuk’), véleményük „rajta marad a poháron”,

annak felülbírlására pedig – legalábbis a nyilvánosság előtt – csak kevesen tesznek kísérletet.

A cenzárok többnyire épp a fent említett befolyásos *romok* közül kerülnek ki. Különösen annak az eladónak érdeke, hogy olyan személyt kérjen fel brókernek, aki nem pusztán szakértője a presztízstárgy gazdaságnak, hanem kifejezetten befolyásos *rom* is, akit környezete alacsony társadalmi státusú személyként, „gyenge gazda”-ként tart számon. Olyan *rom*ként, aki „nem tudja határozni az árat”, vagyis nem tud elég hatékonyan érvelni saját pohara jelentősége mellett az áralku folyamán. Amint azt több ügylet is bizonyítja, előfordul, hogy társadalmi súlyát latba vetve a befolyásosabb vevő esetenként képes meggyőzni az alacsonyabb státusú eladót arról, hogy pohara jóval kevesebbet ér annál, mint amekkora összeget kér érte, így sokkal olcsóbban juthat hozzá a tárgyhoz, mint azt az aktuális piaci viszonyok valójában indokolnák.<sup>21</sup> A kevésbé befolyásos eladó gyakran épp azért alkalmaz cenzárt, hogy elkerülje az aszimmetrikus státusviszonyból fakadó kiszolgáltatottságot, és ily módon *javítson alkupozícióján*. Reményei szerint a tekintélyes bróker hitelesebben ecseteli majd pohara értékes tulajdonságait, mint ahogyan arra ő maga képes lenne, az ő szakvéleménye nagyobb súllyal esik latba az érték számszerűsítése során, így könnyebben ráveszi a vásárlót arra, hogy jelentős anyagi áldozatot hozzon. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a pohárvásárlásra vállalkozó, „stratégiai fontosságú” *romok*nak nincs szükségük a brókerek szolgálataira. Az, hogy a lehető legtöbb rábeszélőerőt „halmozzák fel”, nekik is érdekük, például akkor, ha egy tárgy megszerzéséért rajtuk kívül más tekintélyes *romok* is versenybe szállnak, vagy ha a kiszemelt pohár tulajdonosával fenntartott viszonyuk konfliktusokkal terhelt.

A pohárelzálogosítással járó hitelügyletek során a bróker társadalmi befolyása más módon is hasznosulhat. A hitelező/adós ugyanis gyakran bizalmatlan partnere *patjiv le lovengijét* (‘üzleti tisztességét’) illetően, vagyis tart attól, hogy a másik fél csak részben teljesíti vagy megmásítja a megállapodásban vállalt kötelezettségeit. A másik fél etikátlan manővereivel, „ügyeskedésével” szemben a befolyásos cenzár nyújthat – legalább részleges – védelmet, akit a *romák* „tisztelnek, de félnek is tőle”, és akinek morális kötelessége, hogy tanúsítsa a megállapodás részleteit, illetve szükség esetén nyomást gyakoroljon megbízója partnerére azért, hogy az felhagyjon a szerződésszegéssel. Ne becsljük le a brókertől remélt effajta pártfogás jelentőségét! A gáborok ugyanis konfliktusaikkal csak a legkritikább esetben fordulnak a gázso hatóságokhoz, azokat elsősorban a saját etnikai alcsoportjukon belül próbálják megoldani, vagyis a konfliktusmenedzselés során elsősorban a befolyásos *romok* közreműködésére, támogatására számíthatnak.

A fentiek emlékeztetnek Stewart érvelésére, miszerint a *romák* a közöttük lezajló ügyletek során azért alkalmaznak a „roma-paraszt ügyletek cincárjához hasonló” (Stewart 1997:176) közvetítőket, mert a felek nem akarnak közvetlenül egymással alkuozni. A cenzárt gyakran a gáborok között is azért veszik igénybe, mert jelenléte a felek közötti kommunikációt indirektté teszi, az indirektségtől remélt haszon azonban a két esetben nem azonos. Az alacsonyabb státusú gábor eladó/vevő nem az „egyenlőség” látszatának fenntartása érdekében fogad fel cenzárt, hanem azért, hogy a lehető leghatékonyabban tudja érvényesíteni saját üzleti érdekeit.

## A poharak részleges dematerializálása, avagy a vizualitás politikája

A potenciális vevő gyakran azért alkalmaz cenzárt, mert nem biztos abban, hogy a megvásárolni kívánt poharat – annak szemrevételezése során – kétséget kizáróan azonosítani tudja, és tart attól, hogy az eladó ezt kihasználva nem a kiszemelt tárgyat adja el neki, hanem egy ahhoz hasonló poharat vagy egy antikizált másolatot. A pohárvásárlásra vállalkozó *romok* ezért nagy hangsúlyt fektetnek a nominális autentikusság felülvizsgálatára. A cenzár kiválasztásának egyik gyakori szempontja éppen az, hogy a felkért *rom* korábban már maga is látta, így azonosítani tudja a megvásárlandó tárgyat.

Mi teszi problematikussá a nominális autentikusság felülvizsgálatát a potenciális vevő számára? Értelmezésem szerint a poharak társadalmi létmódjának egyik sajátossága: a velük kapcsolatos hivalkodó fogyasztás/hivalkodó használat természete.

Amint arra Veblen (1975) és mások is rámutattak, a hivalkodó fogyasztás során az „üzenet” elsősorban a vizualitás csatornáján keresztül jut el a címzettekhez. A vásárlóerő, illetve az általa megjelenített csoporttagság és társadalmi státus reprezentálásának leghatékonyabb módja kétségtelenül az, ha a fogyasztás minél nagyobb nyilvánosság előtt zajlik, vagyis ha a pozicionális vagy státusjavakat a tulajdonos minél több szemlélő számára teszi személyesen megtekinthetővé vagy a média segítségével elérhetővé. Meglepő módon azonban a poharak esetében a vizualitás, a tárgyak mások általi megtekintésének lehetősége korlátozott forrást alkot. A gáborok – szemben a gázsó műgyűjtőkkel – nem szerveznek kiállításokat poharaik nyilvános bemutatása érdekében, nem jelentetnek meg olyan katalógusokat, amelyek e tárgyak fotóit tartalmazzák, és nem tárolják azokat a lakás olyan pontjain, ahol a hozzájuk betérő vendégek bármikor megpillanthatják őket. A poharakat rendszerint különböző rejtékhelyeken, a lakás eldugott szegleteiben helyezik el, ott ahol a látogatóknak még véletlenül sem szúrhatnak szemet. Gyakran alkalmazott stratégia – különösen akkor, ha a tulajdonos és családja hosszú ideig kereskedik egy lakóhelyétől távoli településen –, hogy a megőrzéssel egy olyan környékbéli gázsót bíznak meg, akivel hosszú múltra visszatekintő, kölcsönös megelégedésen alapuló szomszédsági viszony vagy gazdasági együttműködés köti össze őket. Vagyis olyasvalakit, akinek a lojalitására, titoktartására feltétlenül számíthatnak. A poharak gázsó „őrzői” a megőrzésért és az ezzel együtt járó titoktartásért rendszerint kisebb pénzösszegeket és egyéb ajándékokat kapnak.

Miközben a férfiak közötti társalgásnak a poharak gyakori és kedvelt témái, magukat a tárgyakat a tulajdonosok csak ritkán teszik hozzáférhetővé – szemügyre vehetővé és megérinthetővé – más gábor *romok* számára. Habár első hallásra ez furcsának tűnhet, a nagyfalusi *romok* többsége személyesen csak egy részét láthatta annak a több mint három tucat presztízstárgynak, amely ma a településen található. Gyakran megesisik, hogy egy-egy tulajdonos – legközelebbi családtagjain kívül – évekig senkinek sem mutatja meg poharát. A relatív láthatatlanság nemcsak azokra a kevésbé értékes tárgyakra jellemző, amelyek iránt csekély társadalmi érdeklődés mutatkozik, és amelyeket éppen ezért csak ritkán *kérnek elő* tulajdonosaiktól (az *előkerés* fogalmáról lásd később), hanem gyakran a keresettebb, nagyra értékelt poharakra is. Az utóbbiak tulajdonosai nemegyszer tudatosan folyamodnak a „láthatatlanság” maximalizálásához, azért hogy

manipulálják a tárgy hírnevét: fenntartsák, illetve fokozzák az iránta mutatott társadalmi érdeklődést és kíváncsiságot.

Ugyanannak a *rom*nak csak ritkán mutatják meg ugyanazt a poharat rövid időn belül – a legtöbb gábor beszélgetőtársam azokat a tárgyakat, amelyek nem szűkebb családjá tulajdonában vannak, rendszerint csak egyszer vehette szemügyre. Az, hogy egy poharat ugyanaz a személy például havonta *előkerjen* a tulajdonostól, ismeretlen jelenség. A megtekintéssel kapcsolatos korlátozások értelemszerűen enyhülnek akkor, ha a poharat értékesíteni kívánják, és a potenciális vevők és cenzárok sorra felkeresik a tulajdonost, hogy megvizsgálják a tárgyat. A legtöbb pohár megtekintésére azoknak a köztisztelőben álló családból származó, befolyásos *rom*oknak van lehetőségük, akiknek legközelebbi rokonai maguk is pohártulajdonosok, és akiket emellett gyakran kérnek meg arra, hogy cenzárként vagy tanúként vegyenek részt a különböző presztízstárgyügyletekben.

Mikor láthatták/láthatják a gáborok egymás poharait? A relatív láthatatlanság ideiglenes felfüggesztésére rendszerint az alábbi okokból kerül sor: a) ha a poharat szakrális segédeszközként kívánják használni (*szakrális használat*); b) ha a mások iránti tisztelet és nagyrabecsülés kifejezésére törekednek (*honorifikus használat*); c) ha céljuk a társadalmi viszonyok újratermelése (*hálózatépítő használat*); d) és végül akkor, ha poharaik és saját hírnevük, társadalmi (el)ismertségük gyarapítására tesznek kísérletet (*hírnévnövelő vagy hivalkodó használat*). Ezek a motivációk, illetve tárgyhasználati módok gyakran jelennek meg különböző kombinációkban.

Mindaddig, amíg a romák jelentős része nem lett a Heted Napot Ünneplő Adventista Egyház tagja, vagyis az 1990-es évek elejéig, a presztízstárgyak megtekintésére szolgáló alkalmak egyike volt a Román Ortodox Egyházban zajló húsvéti pászkaszentelés, mivel addig a *rom*ok egy része saját *taxtájában* hoz(at)ta haza a pászkát a templomból (szakrális használat). A negyvenes évei végén járó Pista szavaid idézve: „... édesapám is kidőtt engemet, vótam egy tizenégy-tizenöt éves, és vette a poharát, s azt mondta: »Menj a templomnál s hozzál haza abból a páckából, amit a pap készített. S akkor hazahoztam, letakartam egy szép törölközővel (...), s akkor hoztam haza, édesapám már várta, a bárány le vót vágva, akkor várta a borral, na, s akkor összehívta az egész fiait. És a családját, és aki vótak közeli rokonok, s akkor odatette azt az egész nagy bárányt, kiterítette a hosszú asztalt, az unoka, gyermekek, minden-mindenki ottan, s akkor kezdtek imádkozni (...). Istennek hálát adott az eledelről (...), s akkor legelőbbször az öreg vette a kanalat, s ő kóstolta. S akkor adta a másik fiának, a nagyobbik fiának, s akkor ő is vette (...), s úgy sorba ment. A nagyobbik fiú, akkor a második, amelyik utána, s úgy, a fiúk, s azután az asszonyok is, mindenki vett egy kanalat, és imádkozott, és úgy vette azt a páckát. (...) És úgy volt, hogy akinek nem volt pohara, az is hozott magának páckát, de az már hozta más edénybe, vagy egy más csuporba, vagy egy valamibe, ami vót. De a legtöbb a cigányok közt a poharakba hozták.» Terepmunkám idején – ismereteim szerint – a poharakat már nem használták szakrális segédeszközként.

A pohármegtekintések további – gyakoribb – alkalmi a fontosabb naptári ünnepekhez (karácsony, húsvét) vagy az olyan társadalmi eseményekhez kapcsolódó „asztalok”, mint az esküvők és az eljegyzések. Az „asztalok” a közeli rokonok – fivérek, fontosabb apatársak, sógorok – és barátok megvendégelésére szolgáló, étel- és italfogyasztással járó összejövetelek, amelyek során a házigazda a vendégek iránti tisztelet jeleként

esetenként elővette és megmutatta poharát, amit a jelenlévők a tárgy méltatásával, illetve különböző jókívánságokkal viszonyoztak (hálózatépítő, honorifikus és hivalkodó használat). A pohármegmutatás mellett a házigazda egy további gesztus révén is kifejezhette a jelenlévők iránti nagybecsülését: úgy, hogy bort töltött poharába,<sup>22</sup> amivel megkínálta a vendégeket. Erre a célra a gáborok kizárólag bort használtak, illetve a kétosztatú talpas poharak esetében az üreges talprészbe pálinkát, amíg a pohár felső részébe bort töltöttek. Szemben az „asztalokhoz” kapcsolódó pohármegmutatással, a szeszes itallal kínálás terepmunkám idején már nem volt dokumentálható gyakorlat, elsősorban azért nem, mert az alkoholfogyasztás tilalma az adventista életvezetési stratégia egyik hangsúlyos eleme, ugyanakkor a romák szerint a poharakba „nem illő” más italféléket, például vizet vagy üdítőitalt tölteni, mivel azok különböző minőségű, lényegében összeegyeztethetetlen dolgoknak minősülnek. A gábor *romok* egyikét idézve: aki vizet töltene bele, az „levenné a pohár értékét”.

A pászkaszteneléshez kapcsolódó pohárhasználat során maga a tulajdonos, amíg az „asztalok” esetében vagy a tulajdonos, vagy a vendégek valamelyike kezdeményezi a „láthatatlanság” ideiglenes felfüggesztését. A vendég által kezdeményezett pohármegmutatásra a gáborok az *előkérés* kifejezéssel utalnak (vö. Berta 2006:171–172). *Előkérésre* nemcsak a nagy nyilvánossággal járó „asztalok” folyamán kerülhet sor, hanem akkor is, ha a vendég egyedül vagy egy kisebb csoport tagjaként keresi fel valamelyik pohártulajdonos ismerősét.

A *pohárelőkérés* rendszerint néhány percre tartó, társadalmilag jelölt esemény, amelynek kezdeményezése nagy körütekintést, gondos helyzetértékelést igényel a vendég részéről. Mindenekelőtt azért, mert a gáborok az *előkérés* megfogalmazását vagy az arról való lemondást, ahogyan az *előkérés* teljesítését vagy elutasítását is az egyének és apai ágak közötti státusviszonyokról, a társadalmi távolságról-közelségről való egyezkedés indirekt eszközeként definiálják. Az *előkérés* oka rendszerint a poharak tárgyi tulajdonságaival kapcsolatos kíváncsiság, amit jórészt épp a tárgyak relatív „láthatatlansága” idéz elő. Megjegyzendő, hogy a *romok* többsége számára elsősorban ezek a helyzetek kínálnak lehetőséget arra, hogy a poharak tárgyi tulajdonságaival kapcsolatos ismereteiket gyarapítsák, illetve gyakorlatra tegyenek szert azon eljárások alkalmazásában, amelyek a tárgyi patina valódiságának (a tárgy életkorának stb.) ellenőrzésére irányulnak. A korlátozott hozzáféréssel magyarázható az is, hogy a gáborok előszeretettel gyűjtenek minden olyan fotót, múzeumi és árverési katalógust vagy művészettörténeti kiadványt, amelyek *béváló* poharak fotóit tartalmazzák.

A *pohárelőkérés* a tulajdonossal bizalmas viszonyban lévő személyek (fivérek, apatársak, szomszédok), valamint a köztisztelőben álló, befolyásos *romok* esetében okozza a legkisebb nehézséget, vagyis azok számára, akiket a tulajdonos az önmagát és családját támogató társadalmi kapcsolatháló jelenlegi vagy leendő tagjai között tart számon (hálózatépítő használat). A riválisok ugyanakkor szinte egyáltalán nem férhetnek hozzá egymás poharaihoz. Az *előkérés* teljesítésének valószínűsége akkor is csekély, ha az *előkérés* és a tulajdonos közötti státustávolság – az utóbbi javára – jelentős.

A kérés visszautasításának üzenete az, hogy a tulajdonos szerint a vendég nem tartozik azon *romok* közé, akik érdemben befolyásolhatják pohara értékét és hírnevét, illetve saját társadalmi presztízsét és kapcsolati tőkéjét. Mivel az társadalmi arculatu-



kat, jó hírüket kedvezőtlenül érintené, a tulajdonosok csak ritkán fogalmazzák meg nyíltan az említett üzenetet, inkább az elhárítás indirekt stratégiáihoz folyamodnak. Miközben kijelentik, hogy szívesen megmutatnák poharukat a vendégnek, egy tőlük független, pillanatnyilag elháríthatatlan – gyakran fiktív – akadályra hivatkozva végül mégis elutasítják az *előkérés* teljesítését. Az ilyenkor használatos érvek sora lényegében végeláthatatlan (jelenleg nincs itthon az a személy, aki a poharat őrzi; nem elérhető a tulajdonos fia, aki el tudná hozni a poharat a rejtkehelyről, stb.). A visszautasítással járó szégyen miatti aggodalom nemegyszer olyan jelentős, hogy a magukat a tulajdonoshoz képest alacsony státusú személyek közé soroló *romok* gyakran kísérletet sem tesznek az *előkérésre*. Tehát nemcsak az *előkérés*, de esetenként az arról való lemondás is része az interakcióban részt vevő felek közötti társadalmi távolságról-közelségről való egyezkedésnek.

A gáborok számára egy konkrét pohár értékének, társadalmi jelentőségének markere nem az, hogy a kérdéses darabot hányan vették eddig személyesen szemügyre, hanem az, hogy a fontosabb *romok* hányan és milyen gyakran beszélnek róla egymás között, illetve hogy mások mekkora erőfeszítéseket tesznek azért, hogy a kérdéses poharat megszerezzék, vagy ha erre nincs is lehetőségük, legalább rábírják a tulajdonost annak áruba bocsátására. A poharak társadalmi létmódja tehát elsősorban a diszkurzivitáshoz kapcsolódik: a domináns médium, amelyet a tárgyhasználat és a tárgyakkal való hivalkodás során a gáborok elsősorban igénybe vesznek, nem a vizualitás, hanem a beszéd.

Annak következtében, hogy tárgyi mivoltukban lényegében elzárják a poharakat a külvilág elől, vagyis részben láthatatlanná teszik, dematerializálják őket, az értékesebb darabok a politikai titkolózás tárgyaivá válnak, ami maga is hozzájárul az irántuk megnyilvánuló társadalmi érdeklődés újratermeléséhez. A tárgyhasználat e stratégiája a legpontosabban a tárgyak *láthatatlan* vagy *diszkurzív hivalkodó fogyasztásaként* definiálható. A relatív dematerializálás, a korlátozott vizuális hozzáférés az elsődleges oka annak, hogy a poharak esetében a *vizualitás/reprezentáció politikájáról* beszélhetünk, ahogyan annak is, hogy az áruba bocsátott tárgy nominális autentikusságának felülvizsgálatát a gáborok gyakran a cenzárookra bízják.

## A pohárügylet mint bazar jellegű tranzakció.

### A cenzár mint kockázatmenedzser

A poharak számszerűsített értékével és nominális autentikusságával kapcsolatos tudás természete jelentős mértékben hasonlít azon információkéhez, amelyekkel a Geertz által vizsgált bazar vásárlói rendelkeznek.

Geertz (1978; vö. Geertz 1963; 1979) szerint a bazárban az árucikkkel kapcsolatos információ „...szegényes, ritka, rosszul elosztott, nem kielégítő módon kommunikált és nagyra értékelt. [...] A tájékozatlanság szintje [...] a termékminőségtől kezdve az aktuális árakon át a piaci lehetőségekig és a termelési költségekig kifejezetten magas...” (Geertz 1978:29.). A vásárlók számára gyakran komoly nehézséget okoz annak eldöntése, hogy a felkínált árucikkhez jutányos áron vagy éppen kifejezetten



drágán juthatnak hozzá, ezért az „információkeresés, amely munkaiigényes, bizonytalan, összetett és rendszertelen, a bazár életének központi tapasztalata. [...] A bazárlátogatók legtöbb energiája arra irányul, hogy átfésüljék a bazárt olyan használható jelek után kutatva, amelyek kulcsot jelenthetnek annak megállapításához, hogy bizonyos ügyek pontosan hogyan is állnak az adott pillanatban. [...] a legkitartóbb aggodalmak az árral és a javak minőségével kapcsolatosak.” (Geertz 1978:30.)

Appadurai (1986:43) szerint az árucikkek minőségével és értékével kapcsolatos információk szűkössége, valamint az összegyűjtésükért tett jelentős erőfeszítések nemcsak a marokkói bazár vásárlóira jellemzőek, hanem az ipari társadalmak gazdaságainak bizonyos szegmenseire is. Ezért egy általánosabb érvényű, nemcsak a bazárra összpontosító definíció szükségessége mellett foglal állást, amellel érvelve, hogy „a bazár-stílusú információkeresés valószínűleg bármely olyan cserehelyzetre jellemző, ahol a javak minősége és megfelelő értékelése nem standardizált, habár a standardizáció hiánya, az árak változékonysága, valamint a dolgok [...] minőségének megbízhatatlansága mögött álló okok meglehetősen eltérőek lehetnek.” (Appadurai 1986:43). A „komplex, kulturális alapon szerveződő információs labirintusok”, valamint a bennük való tájékozódást elősegítő „bazár stílusú információkeresés” (*bazaar-style information search*, Appadurai 1986:43) az ipari társadalmakban többek között a keleti szőnyegek és a használt autók piacát jellemzik. (A használtautó-piacról mint a bazár stílusú gazdaságok leggyakrabban említett esetével kapcsolatban lásd még Rees 1971:109–118; Geertz 1978:31; Fanselow 1990; Alexander 1992:84–85.)

Fanselow értelmezése szerint a bazár vásárlóit sújtó kiszolgáltatottságért elsősorban a vevő és az eladó közötti „információ-aszimmetria” (Fanselow 1990:251) a felelős. A bazárban, érvel, a pénz különleges státusza: a leginkább standardizált és így a legmegbízhatóbb árucikk. A legpontosabban a pénz értéke jósolható meg, szemben a bazárban gazdát cserélő más árucikkkel, amelyek „nem-standardizáltak és ennek következtében [...] megbízhatatlanok; az ilyen árucikkek ellenőrzése nehéz, időigényes és ennek következtében költséges” (Fanselow 1990:251). Így tehát az eladó, aki pénzt kap, megbízhatóbb ismeretekkel rendelkezik annak értékéről és minőségéről, mint a vevő az általa megvásárolt, kétes eredetű árucikkéről. A bazárelemzések (Ichinosa-wa 2007:128 stb.) arról tanúskodnak, hogy a vásárlók kétféleképpen tesznek kísérletet a bizonytalanság enyhítésére, vagyis a kockázatmenedzselésre. Egyrészt az „intenzív információkeresés” stratégiája révén, másrészt oly módon, hogy bizonyos kereskedőkkel hosszú távú, kölcsönös bizalmon alapuló üzleti kapcsolatot próbálnak meg kiépíteni (*clientelisation*).

Amellett érvelek, hogy a gáborok között zajló pohárügyletek több szempontból (a nagyfokú bizonytalanság, a rögzített árak hiánya, az áralku nagy szerepe stb.) is hasonlítanak a bazár jellegű tranzakciókhoz. A bizonytalanság potenciális forrása esetünkben a kvalitatív érték számszerűsítésének és a nominális autentikusság ellenőrzésének problematikus volta, az aktuális piaci viszonyokkal kapcsolatos ismeretek szűkössége, valamint a rábeszélés-meggyőzés képességének relatív hiánya. A pohárügyletek esetében a vevő és az eladó közötti „információ-aszimmetria” csak a nominális autentikusság vonatkozásában jellemző,<sup>23</sup> szemben az érték számszerűsítésével kapcsolatos bizonytalansággal („Hogyan jellemezhető a kvalitatív érték és a vételár viszonya?”, „Mit jelent a »korrekt ár« fogalma?”), amellyel a vevőnek és az eladónak

egyaránt szembe kell néznie. Az eladó és a vásárló esetünkben nem elsősorban a kiszemelt tárgy értékességében bizonytalan (bár az áralku során ezzel kapcsolatban is kialakulhatnak viták), hanem abban, hogy az említett érték miként fejezhető ki a számok nyelvén.

A gáborok a kockázatmenedzselésre elsősorban a „kényszerhelyettesítés” (vö. Kornai 1993:257) révén tesznek kísérletet: cenzárokat fogadnak fel, akik az „intenzív információkeresés” szakértői, ám számos egyéb feladatot is ellátnak a tranzakciók során. (Mivel a pohárügyletek relatíve ritkák és rendszertelenek, annak esélye, hogy rendszeres munkakapcsolat alakuljon ki az eladó/vevő és valamely cenzár között, viszonylag csekély. A gáborok tehát nem számíthatnak az ugyanazon személyek közötti, rendszeres üzleti kapcsolatból fakadó előnyökre.) Elsősorban a pohárügyletekhez kapcsolódó bizonytalansággal magyarázható, hogy az áralku jelentősége, akárcsak az azt koordináló cenzár mozgásterét és gazdasági súlya, esetünkben kifejezetten nagyra mondható.

## A cenzárral szembeni bizalmatlanság forrásai és a lojalitás biztosításának technikái

A megbízók közvetítőkhöz való viszonya korántsem ellentmondásmentes. Habár részben azért veszik igénybe szolgálataikat, hogy enyhítsék a vásárral kapcsolatos bizonytalanságot, gyakran magukra a cenzárokra is a bizonytalanság forrásaként tekintenek. Ez az attitűd a lojalitás problémájával kapcsolatos, és két okra vezethető vissza.

Egyrészt arra a tényre, hogy a közvetítő elsősorban a sikerdíj miatt vállalja el a feladatot. Megbízója ezért sohasem lehet biztos abban, hogy a cenzár által felkeresett potenciális üzletfelek nem tesznek-e kísérletet arra, hogy titokban a saját oldalukra állítsák őt, vagyis pártfogásáért cserébe nem kínálnak-e fel neki jelentős pénzszeget. Amint arra már utaltam, a cenzár a minél nagyobb sikerdíj reményében – megbízója mellett – gyakran az általa felkutatott személyekkel is megállapodást köt. (Ahogyan a romák fogalmazzák: a közvetítő gyakran „mind a kettőtől szop csicset”, „innen is, onnan is vesz mitát”;<sup>24</sup> „mind a kettőről bőrt húz le”.) Annak elhallgatása, hogy nemcsak eredeti megbízójától remél sikerdíjat, a cenzár számára elengedhetetlen, hiszen csak így tarthatja fenn a látszatot, hogy továbbra is a legjobb tudása szerint képviseli a megbízó érdekeit. A sikerdíj felajánlásának lehetősége és a gazdasági titkolózás kényszere együtt eredményezi azt, hogy a közvetítő személyéhez gyakran kapcsolódik a morális megbízhatatlanság, illetve a megvesztegethetőség sztereotípiája.

A bizalmatlanságnak azonban van egy további forrása is: az, hogy a bróker rendszert nemcsak közvetítői minőségben vesz részt a presztízstárgygazdaságban, hanem további szerepekkel is rendelkezik. Gyakran maga is pohártulajdonos, vagyis egyike a presztízstárgygazdaságban versengő romoknak, illetve része a rivalizáló érdekcsoportok egy részének, lojalitás és érdek tehát nemcsak a megbízóhoz fűzi, hanem egyidejűleg számos más gábor romhoz (apatársak, fivérek stb.), illetve csoporthoz is. A megbízók bizalmatlanságának egyik forrása épp e lojalítások párhuzamos jelenléte, pontosabban az, hogy a cenzár időről időre rákényszerül arra, hogy rangsorolja (el)kötelezettségeit.

Kit nevezzen meg megbízója előtt ideális vásárlóként: a hozzá közel álló, de kevésbé jelentős vásárlóerővel rendelkező apatársát, vagy – kizárólag megbízója gazdasági érdekeit szem előtt tartva – azt a számára idegen *rómot*, aki a legkedvezőbb vételi ajánlatot teszi? A megbízók nemegyszer úgy ítélik meg, hogy a brókerként tevékenykedő *róm* párhuzamos szerepei (bróker, pohártulajdonos, potenciális vásárló/eladó, többszörös frakciótag) közötti „távolság” zavaróan csekély (vö. Fanselow 1990:251), ami szerepkonfliktus kialakulásához vezethet, és azt is maga után vonhatja, hogy a cenzár végül nem a megbízó érdekeit részesíti előnyben az ügylet koordinálása során. Terepmunkám idején többször is előfordult, hogy a közvetítő időközben elpártolt megbízójától, és végül megghiúsította a folyamatban lévő tranzakciót, mert belátta, hogy az kedvezőtlenül befolyásolná a presztízstárgy gazdaságban elfoglalt pozícióját, vagy sértené valamely közeli szövetségese érdekeit.

A megbízók különféle stratégiák révén igyekeznek mérsékelni a cenzárokkal kapcsolatos bizonytalanságot, amelyek társadalmi ellenőrzésük kiépítésére: a szereptávolság fenntartására, illetve a cenzár lojalitásának maximalizálására irányulnak, másként fogalmazva annak biztosítására, hogy a bróker valóban a lehető legjobb tudása szerint válaszoljon a megbízót leginkább foglalkoztató kérdésekre („Ki lenne az ideális vevő/eladó?”; „Mit jelent az adott helyzetben a »korrekt ár« fogalma?”; stb.).

a) A hiteles értékbecslés és a lojalitás „kikényszerítésének” legfontosabb eszköze a felajánlott sikerdíj vonzereje.

b) A megbízó azt elkerülendő, hogy félrevezető szakvéleményt kapjon tőle, arra is felszólíthatja a brókert, hogy „menjen hitre”, vagyis esküdjön meg legközelebbi hozzátartozói és saját életére, hogy a piaci viszonyokkal, a poharak értékével stb. kapcsolatos szakvéleményét legjobb tudása szerint fogalmazza meg. Az esküben szereplő feltételes átkok – a „hitre menés” gábor ideológiája szerint – várhatóan beteljesednek, ha a bróker mégis kísérletet tenne a megbízó megtévesztésére. Pista kommentárját idézve:

„Hát kell vegyél magad mellett két-három okos cigánt. És annak kell ígérjél mitát [értsd: sikerdíjat – B. P.], jó mitát. S akkor megmondod nekije:

– Melyik a legjobb pohár itt köztetek? Melyik eladó?

– Ez van eladó, ez van, három-négy pohár van eladó.

Na, te most nem ismered egyiket se, de megkérdezed őket:

– Melyik a legjobb? Aztat akarom megvenni!

S aztán őket, hogy ne tegyenek tégedet félre [értsd: ne vezessenek félre – B. P.], meg-  
esküöd [értsd: esküre teszed – B. P.] őket, hogy [...] mondják meg, a három közt melyik a legjobb! [...] Kell trušulra (értsd: esküre – B. P.) tegyed őket, hogy ne hogy tegyenek vaj egy bolond poharat rajtad! Hogy aztán maradjál bolond a pénzzel is, a pohárral is, érted? (...Mit jelent a »bolond pohár«?) Hogy gyengébb! Az a leggyengébb minőségű, s nem veszi meg senki, s akkor rajtad sózzák. Érted? Mer te nem ismered, s akkor rajtad teszik. S akkor attól, akitől megvásárolod te, attól háromszorosan megveszik a mitát. Azér mer azt mondják a pohár tulajdonosának:

– Te, én eladom neked a bolond poharadat, mer nem ér annyit s annyit, de én annyiér s annyiér el tudom adni neked! Az enyim [értsd: a vételárból – B. P.] ennyi!

S akkor ő [értsd: az eladó – B. P.] biztos benne, hogy menyen a rossz portéka, s ad sok lóvét, ígér sok mitát, és tőled is veszik a mitát. [...] De ha te megesküöd őket, hogy melyik a legjobb pohár, akkor ők azt mondják:

– Ez a jó!

*S nem bánom, ha többet is fizetek rajta, de ne vegyek rossz dógot a pénzemre! Hogy maradjak dilo [értsd: bolond – B. P.], s a pohár is semmit ne érjen, s a pénzem is menyen. [...] Na, s ha te megesküöd őket, akkor... Nem... nem smekeriáznak [értsd: nem vezetnek félre – B. P.], mer akkor nincs hol. Mer akkor azt mondják:*

*– Tettük a gyermekeket esküre [értsd: esküdtünk a gyermekeink életére – B. P.], akkor ne tegyünk neki bolond poharat a fejire!*

*S akkor jó.”*

Megjegyzendő, hogy a feltételes önátok következményeire vonatkozó ideológia szerint az átok „a mištimóban (értsd: ha a poharakkal és kannákkal kapcsolatos ügyben hangzik el – B. P.; vö. Berta 2007:45) jobban fog”, mintha más típusú konfliktushelyzetekben alkalmazták azt.

c) Végül a szakvélemény hitelességéről a megbízó gyakran oly módon gondoskodik, hogy közeli férfi rokonai közül választja ki a cenzárt. Ebben az esetben épp a párhuzamos lojalitások jelenlétéből próbál meg tőkét kovácsolni: a sikerdíj mellett a férfi rokonok közötti szolidaritás morális diskurzusra támaszkodva igyekszik biztosítani a bróker lojalitását.

## A cenzár tevékenysége az ügylet során

Milyen teendők hárulnak a cenzárra az ügylet során? A tevékenységével kapcsolatos elvárásokat megfogalmazó kommentárok, valamint az általam megfigyelt tranzakciók elemzése alapján hét, a cenzárság fogalmához társuló feladatkör különíthető el.

a) *A cenzár mint felhajtó, piackutató.* Nem ritka, hogy a potenciális vásárló/eladó csak hiányos ismeretekkel rendelkezik a presztízstárgypiac pillanatnyi helyzetéről, így egyedül valószínűleg nem vagy csak nagy nehézségek árán tudna rátalálni az ideális üzleti partnerre. A megbízó ezért gyakran azzal a kérelemmel keresi fel a kiszemelt cenzárt, hogy felhajtóként kutassa fel az ideális vevőt vagy eladót számára. Aminek a megbízó híján van, az az arra vonatkozó tudás, hogy éppen akkor hol található eladó poharak az etnikai alcsoportban, illetve az elérhető darabok milyen minőségűek (vásárlás esetén); avagy annak ismerete, hogy kik rendelkeznek a saját poharának megvételéhez szükséges politikai ambícióval és elegendő pénzzel (eladás esetén).

A bróker a potenciális vevők felkutatása során rendszerint előnyben részesít bizonyos csoportokat. Ezek egyikét azok a tehetős *romok* alkotják, akiknek a felmenői korábban birtokolták és nagyra értékelték az eladó poharat, de időközben kénytelenek voltak megválni tőle. A visszavásárlás ugyanis orvosló aktus, amivel a leszámazottak – legalább részben – ellensúlyozhatják a családjuk társadalmi arculatát és presztízsét ért szimbolikus veszteséget, ami akkor különösen jelentős, ha a tárgy az egykori tulajdonos apai ági identitásszimbóluma is volt. A cenzárok érdeklődése ezért fordul a korábbi tulajdonosok leszámazottai felé, mert ők rendszerint megkülönböztetett érzelmi értéket tulajdonítanak a tárgynak, és valószínűleg az átlagosnál nagyobb áldozathozatalra lesznek majd hajlandóak azért, hogy megszerezzék azt. A potenciális vásárlók virtuális listájának elején szerepelnek azok a vagyonos *romok* is, akiknek a felmenői

korábban kísérletet tettek a tárgy megszerzésére, de végül kudarcot vallottak a vásárlójelöltek (és brókereik) közötti versenyben.

A cenzár által felkeresendő potenciális vásárlók között ugyancsak előkelő helyet foglalnak el azok a *romok*, akik köztudottan „égnek egy jó pohár után”, vagyis akik régóta szeretnének bekapcsolódni a presztízstárgygazdaságba, vagy javítani a tulajdonosok fontossági sorrendjében elfoglalt pozíciójukon, ezért ugrásra készen várják, hogy megvásárolhassanak egy értékes darabot. Mivel poháradásvételre az etnikai alcsoportban viszonylag ritkán kerül sor, és előfordul, hogy évekig egyetlen értékes pohár sem „mozdul meg” (értsd: cserél gazdát), a fontosabb poharakra vágyó, tehetős *romok*nak nemritkán évtizedeket is várniuk kell arra, hogy egy számukra „ideális darab” eladóvá váljon.

Előfordul, hogy a közvetítő nem válogathat szabadon a potenciális üzletfelek közül. A megbízó nemegyszer előre kijelöli azon személyek csoportját, akikkel semmiképpen sem kíván üzletet kötni. Poháreladás esetén rendszerint a megbízó legfontosabb riválisai tartoznak ide, akik valószínűleg nem érnék be a pusztá tárgybirtoklással, hanem a nyilvános társadalmi összejöveteleken időről időre a tranzakcióra terelnék a szót, amivel megszegyenítenék az eladót és családját. A megbízók emellett igyekeznek elkerülni azokat a személyeket is, akikről úgy gondolják, hogy üzleti tisztességük nem kifogástalan, és féltő, hogy nem fogják tiszteletben tartani az ügylet során kötött megállapodást.

A vevő/eladó felkutatása esetenként csak néhány telefonhívást igényel, vagyis percek vagy órák alatt lezajlik, máskor azonban a bróker arra kényszerül, hogy személyesen keresse fel a gyakran különböző erdélyi régiókban élő potenciális üzletfeleket, titokban puhatolózva vagy nyíltan érdeklődve az iránt, hogy részt vennének-e a küszöbön álló ügyletben. Ha sorozatos elutasításban van része, vagy ha az az üzletfél, akivel már előrehaladott tárgyalásokat folytatott, eláll a vásárlástól/eladástól, a piacutató hét napig is elhúzódhat.

b) *A cenzár mint értékbecsülő.* Miután feltérképezte a gábor presztízstárgypiacot, a cenzár tájékoztatja megbízóját arról, hogy kivel érdemes alkuba bocsátkoznia. Ha a megbízó vásárolni akar, a brókernek szakvéleményt kell adnia az éppen eladó poharak minőségével, becsült értékével, illetve azzal kapcsolatban, hogy mindent számításba véve melyik tárgy megvásárlása tűnik a legkedvezőbbnek. Ha a megbízó saját poharát kívánja áruba bocsátani, a cenzárnak arról kell nyilatkoznia, hogy az eladó tárgy szerint milyen értéket képvisel, és az általa összegyűjtött árajánlatok közül akad-e olyan, amely feltétlenül megfontolásra érdemes. A kulcskérdés mindkét esetben ugyanaz: mit jelent a „korrekt ár”, illetve „az előnyös, kedvező üzlet” az adott pillanatban? Milyen engedményeket érdemes tenni az áralku folyamán? Amint arra már utaltam, a megbízók részben épp az érték számszerűsítésével, illetve az ár-érték viszony megítélésével kapcsolatos bizonytalanságok miatt alkalmaznak cenzárt, és veszik figyelembe annak tanácsait. A körületekintésre azért van szükség, nehogy a vevő egy *dilo taxtajt*, vagyis egy relatíve értéktelen poharat vásároljon, akár többszörösen is kifizetve azt az összeget, amelyet a gáborok többsége értékarányos vételárnak tekint.

c) *A cenzár mint „rábeszélőgép”.* A presztízstárgy-adásvételek többnyire elválaszthatatlanok a versengés fogalmától. Ennek egyik oka az, hogy a keresleti és a kínálati



oldal viszonya ritkán kiegyenlített, vagyis gyakran előfordul, hogy egy eladó, nagyra értékelt pohár megszerzéséért több *rom* is versenybe száll, és esetenként az is megtörténik, hogy egyszerre több tulajdonos is saját pohara értékesítése mellett dönt, pillanatnyi túlkínálatot idézve elő a gábor presztízstárgypiacon. A sikeres üzletkötéshez ezért a potenciális üzlettársak, illetve az eladó tárgyak felkutatása önmagában nem mindig elegendő. A cenzárnak – maga mögé utasítva a vele rivalizáló többi brókert – gyakran arra is rá kell vennie a kiszemelt üzletfelet, hogy az ő megbízójával kössön üzletet, és ne vegye figyelembe a másoktól érkező ajánlatokat.

A rábeszélés képességére azonban nemcsak ilyenkor, hanem a piacfelmérés idején is szükség lehet. Előfordulhat ugyanis, hogy nincs eladó pohár a piacon, vagy legalábbis nincs olyan értékes eladó darab, amelyet a megbízó szívesen megvásárolna. A bróker ilyenkor arra kényszerül, hogy olyan *romokkal* lépjen kapcsolatba, akik a megbízó nézőpontjából ideális tárgyak tulajdonosai, és akik a közeljövőben valószínűleg rákényszerülnek majd azok eladására (például azért, mert köztudottan az eladósodás küszöbén állnak). A közvetítő célja az, hogy a kiszemelt, még hezitáló tulajdonosokat meggyőzze arról, hogy a tranzakció halogatásával csak rontanak saját alkupozíciójukon, vagyis most érdemes belevágniuk az ügyletbe. Mivel az eladásra irányuló nyílt rákérdezést a tulajdonos könnyen inzultusként értelmezheti, az információgyűjtést a cenzárok rendszerint „kerülő szavakkal”, az indirektség különböző stratégiái révén végzik el. (A puhatolózás gyakori stratégiája, hogy a közvetítő nem fedi fel a potenciális eladó előtt, hogy megbízást kapott. A vele folytatott beszélgetés során mintegy mellékesen megemlíti, hogy nemrég összefutott X-szel [megbízójával], aki elpanaszolta neki, hogy milyen régóta „esekedik egy jó pohár után”, és szinte bármit megadna azért, hogy megszerezhesse az értékesebb darabok valamelyikét. A beszélgetés e pontján csak a potenciális eladó üzleti tervein és helyzetfelismerő képességén múlik, hogy azonosítja-e a burkolt ajánlattételt.)

Ha a cenzár poharat árul, vagyis a célja az, hogy rávegyen egy vagyonos, még hezitáló *romot* a vásárlásra, rendszerint ugyancsak a felkínált tárgy „alkalmi vétel”-jellegét hangsúlyozza. Mindkét esetben gyakori érv a presztízstárgypiac egyik – már említett – sajátossága: a kereslet/kínálat alakulásának relatív kiszámíthatatlansága. A cenzártól ezenfelül elvárják, hogy szükség esetén „mozgósítsa”, illetve fokozza a potenciális vásárló politikai becsvágyát és vásárlókedvét. Ezt gyakran arra hivatkozva éri el, hogy a hezitáló *romnak* már majdnem mindene megvan ahhoz, hogy a tekintélyes személyek között tartsák számon az etnikai alcsoportban, „csupán egyvalami hiányzik még: egy értékes pohár”. A bróker feladatainak tehát gyakran az is része, hogy rávegye a kiszemelt, potenciális vevőt arra, hogy valóban vásároljon, vagy a potenciális eladót arra, hogy valóban eladja poharát.

d) *A cenzár mint a nominális autentikusság szakértője.* Amint arra már utaltam, a poharakhoz való vizuális hozzáférés korlátozott forrást képez a gáborok között, vagyis nem ritka, hogy a tulajdonoson és közeli hozzátartozóin kívül csak néhány *romnak* volt lehetősége arra, hogy a közelmúltban szemügyre vegye az áruba bocsátott tárgyat. A pohárvásárlást tervező megbízónak, ha nem tartozik az utóbb említett *romok* közé, olyan brókerre van szüksége, aki már legalább egyszer maga is megvizsgálhatta az eladó poharat, így az üzleti tárgyalás részét képező szemrevételezés során bizonyosan



meg tudja állapítani, hogy a megmutatott tárgy valóban azonos-e azzal a darabbal, amiként azt az eladó bemutatja.

A megbízások elnyeréséért és a sikeres cenzárrá válásért folyó versenyben az is előnyt jelent, ha a brókernek már számos poharat volt alkalmja személyesen megvizsgálni, így az átlagosnál nagyobb gyakorlattal rendelkezik a különböző darabok tárgyi tulajdonságainak, illetve értékének összehasonlításában.

e) *A cenzár mint alkusz.* A lehetséges üzleti partnerek felkutatását követően a megbízó alkuba bocsátkozik azzal a *rómmal*, akitől a legkedvezőbb ajánlatot kapta. Az eladót képviselő közvetítő tevékenysége az ügylet e fázisában arra irányul, hogy a leendő vásárlót rávegye egy olyan összeg kifizetésére, amely meghaladja a megbízója által megállapított minimális vételárat, vagy legalábbis azonos azzal. Ha a bróker a potenciális vásárlók egyike fogadja fel, legfontosabb célja az, hogy mérsékelje, „letörje” az eladó által megnevezett árat, és eközben minél kedvezőbb színben tüntesse fel saját megbízója árajánlatát. Miután megbízója üzleti partnerétől is megtudakolta a „végső árat”, a cenzár mindkettejükkel külön-külön tárgyalva megpróbálja a minimálisra csökkenteni a két összeg közötti különbözetet. Erre a folyamatra a *cirdel ke ekh than* (‘összehúzás’<sup>25</sup>) kifejezés utal. Ha az álláspontok jelentős mértékben közeledtek, a bróker megszervez egy olyan találkozót, ahol mindkét fél jelen van, és a küszöbön álló ügylet előnyeit, valamint a fennmaradó különbözet „jelentéktelenségét” hangsúlyozva megpróbálja meggyőzni őket arról, hogy felezzék meg (vagy más módon osszák el) a különbözetet, és egyezzenek meg a vételárban.

Ha mindkét fél alkalmaz cenzárt, azok az áralku során hol saját megbízóikkal, hol egymással vagy közvetlenül megbízójuk üzleti partnerével egyeztetve próbálnak meg egyezsége jutni. Az, hogy a felek közötti megállapodás napokig vagy hetekig tartó egyezkedés során jön-e létre, vagy a megbízók és a közvetítők már az első találkozás alkalmával megállapodnak a vételárban, az ügylet körülményeitől függ, ahogyan az is, hogy a vevő és az eladó elsősorban személyesen vesz-e részt az áralkuban, vagy inkább a közvetítők révén próbálja meg érvényesíteni érdekeit.

Milyen érvekkel veheti rá a cenzár az eladót arra, hogy csökkentse a korábban meghatározott minimális vételárat, illetve a leendő vásárlót arra, hogy a tervezettnél nagyobb anyagi áldozatot hozzon?

A vevő áldozatkészsége a felkínált tárgy előnyös tulajdonságainak ecsetelésével: jelentőségének és értékének méltatásával<sup>26</sup> növelhető a leghatékonyabban. A bróker hosszasan részletezheti például a korábbi gábor tulajdonosok társadalmi jelentőségét, a pohár – tőlük származó – hírnevét (*veste; vesteko taxtaj* – híres pohár) vagy az értékforrásnak számító tárgyi tulajdonságokat. Az eladó darab gábor társadalmi karrierjének más elemei is vágykeltő-értéknövelő hatással rendelkezhetnek. Ide sorolható például az, ha egy pohár megszerzéséért korábban intenzív, nagy visszhangot kiváltó rivalizálás alakult ki egyes gábor *rómok* között, aminek köszönhetően a tárgyhöz a „harcos” jelzőt kapcsolják (vö. Berta 2006). A vásárlástól remélhető presztízshozam hangsúlyozása, vagyis az, hogy a vevő olyan tárgyhöz juthat hozzá, amelyet számos *róm* irigyelni fog, és amely jelentős hírnévgyarapodás forrása lehet, ugyancsak hatékony érv a vásárló meggyőzése során.<sup>27</sup> A cenzár ugyanakkor hivatkozhat a pillanatnyi piaci viszonyokra is, amellet érvelve, hogy jelenleg nincs másik, ennél értékesebb eladó

pohár, és ha a potenciális vevő sokáig vár az üzletkötéssel, mások is szemet vehetnek a tárgyra, vagy megtörténhet, hogy a pohárvásárlásra elkülönített összeget időközben más célokra kell elköltenie, vagyis ha végső árajánlatát nem módosítja, könnyen eleshet ettől az „alkalmi vételtől”.

Az eladó által megfogalmazott minimális ár csökkentése többnyire kisebb ellenállásba ütközik. Ne feledjük, hogy a gáborok csak akkor válnak meg poharaiktól (legalábbis az értékesebb daraboktól), ha gazdasági krízishelyzetbe kerülnek. Az áruba bocsátás idején tehát az eladó már súlyos pénzügyi gondokkal küzd, ami korlátozza mozgásterét az áralku során. Szemben a potenciális vevőkkel, akik bármikor dönthetnek úgy, hogy kivárnak, és elhalasztják a vásárlást, az eladó esetében rendszerint elkerülhetetlen, hogy belátható időn belül vevőt találjon.

A bróker azonban nemcsak az áralku során befolyásolhatja a vételárat. Az árfelhajtásnak számos egyéb stratégiája is használatos a gáborok között. A leggyakoribbak ezek közül a bróker által kezdeményezett, az eladó tárgy értékének számszerűsítésére irányuló beszélgetések, amelyekre a nyilvános társadalmi összefüggéseken (például a virrasztók folyamán) éppúgy sor kerülhet, mint az olyan találkozási helyzetekben, amelyek résztvevői véletlenszerűen botlanak egymásba.<sup>28</sup> A bróker ilyenkor igyekszik minél értékesebbnek feltüntetni a tárgyat, és nem ritka, hogy annak várható vételárát egy irreálisan magas összegben határozza meg. E stratégia nyilvánvaló célja a közvélemény befolyásolása: a tárgy értékének „emelése”, illetve az értékkel kapcsolatos társadalmi konszenzus „kiszélesítése”. Ne feledjük, hogy a fontosabb cenzárok maguk is azon stratégiai fontosságú személyek közé tartoznak, akiknek az értékítélete számos más *rom* számára irányadó. Amint arra már utaltam, a gábor presztízstárgygazdaság relatíve zárt résztvevői struktúrával rendelkezik, vagyis esetünkben nem létezik olyan külső autoritás (múzeumi kurátorok, művészettörténészek, régiségkereskedők stb.), amely felülről, megváltoztathatná a befolyásos *romok* által hitelesített értékítéleteket.

Egy másik, szintén gyakori stratégia az eladó tárggyal kapcsolatos, nagy összegű, fiktív árajánlat elterjesztése az etnikai alcsoportban (az a személy, akinek a bróker az árajánlatot tulajdonítja, értelemszerűen megnevezetlen marad). A fiktív árajánlatot gyakran akaratlanul kiszivárgott információknak álcázzák, amelyet a bróker látszólag véletlenül mond ki éppen akkor, amikor egy olyan *rom* kerül hallótávolságon belülre, aki várhatóan gondoskodik majd a hír továbbadásáról. Ez a stratégia egyrészt a piac-felmérés eszköze. Arra szolgál, hogy „mozgósítsa” a tárgy iránt érdeklődő, de még kivárási potenciális vásárlókat, arra készítetve őket, hogy mielőbb fogalmazzák meg vételi szándékukat és árajánlatukat. A stratégia másik célja az árfelhajtás: a bróker ugyanis azt a látszatot kelti, hogy azok a *romok*, akik elszánták magukat a vásárlásra, már csak olyan összegek felajánlásával maradhatnak versenyben, amelyek meghaladják a fiktív árajánlatban szereplő vételárat. A szóban forgó stratégia megjelölésére, amelynek hangsúlyos eleme a gazdasági titkolózás, vagyis az, hogy a kívülállók számára eldönthetetlen marad: a kiszivárgott árajánlat fiktív-e vagy valódi, a gáborok gyakran használják az „ugrasztás” kifejezést.

f) *A cenzár mint tanú.* A vételár átadásakor nemcsak a szerződő felek vannak jelen, hanem egy második csoport: a tanúk csoportja is, amely egyrészt magukból a cenzárokból, másrészt rendszerint olyan férfiakból áll, akik az üzletfelek vér szerinti és affinális rokonai. A tanúk jelenlétére azért van szükség, mert a pohárügyletek során kötött

megállapodások többnyire szóbeli szerződések: azok „dokumentálására” elsősorban a tanúk személyes emlékezete segítségével kerül sor. A tanúk jelentősége az esetleges későbbi konfliktusok során válik nyilvánvalóvá, vagyis akkor, ha az egyik fél szerződésszegéssel vádolja meg üzleti partnerét. (Az ezzel kapcsolatos félelmek tapasztalataim szerint gyakoriak és intenzívek.)

Az ide sorolható viták többnyire a pohárelzálogosítással járó kölcsönügyletek alkalmi kísérőjelenségei, és a kamat összegével vagy a kölcsön futamidejével kapcsolatos nézeteltérések miatt jönnek létre. A tanúk segítségével a hitelező elkerülheti többek között azt, hogy az egyre kilátástalanabb helyzetbe kerülő adós megpróbálja manipulálni a megállapodást azért, hogy időt nyerjen, és elodázza pohara értékesítését. (Például arra hivatkozva, hogy eredetileg hosszabb futamidőben állapodtak meg annál, mint amire a hitelező hivatkozik, vagyis még van némi ideje adóssága törlesztésére. Terepmunkám során az elkeseredett adósok több alkalommal is ehhez a stratégiához folyamodtak.) Az adósok viszont többek között azért érdekeltek abban, hogy a szerződéskötés pillanatában tanúk is jelen legyenek, nehogy a hitelező később azt állíthassa, hogy a közöttük létrejött tranzakció valójában nem kölcsönügylet volt, hanem adásvétel – vagyis a pohár már a hitelező saját tulajdonát képezi. A tanúk felkeresése és kikérdezése révén a szerződés világosan rekonstruálható, a fent említett nézeteltérések tisztázására tehát roma módon, az etnikai alcsoporton belül kerülhet sor.

A tanúkra további feladatok is hárulnak. Egyrészt annak felügyelete és tanúsítása, hogy a szerződésben rögzített összegeket hiánytalanul átadták. A tanúk emellett hírvivők, a presztízsgazdaságok számára nélkülözhetetlen nyilvánosság menedzserei is, akik később részletesen beszámolnak majd a megállapodás tartalmáról, az ügylet körülményeiről azoknak az érdeklődő romoknak, akik személyesen nem lehettek jelen az üzletkötésnél. A közvetítő, aki a legtöbb információval rendelkezik a tranzakcióról, és abban meghatározó szerepet játszik, a legfontosabb, elsőként segítségül hívott tanúk egyike.

g) *A cenzár mint hírnévmenedzser.* A vevő által alkalmazott cenzár tevékenysége az ügylet befejezését követően még nem ér véget. Mivel megbízójától jelentős összegű sikerdíjat kap, a roma üzleti etika értelmében morális kötelessége, hogy „népszerűsítse” az ügyletet, és gyarapítsa a vevő, valamint a pohár hírnevét a különböző társadalmi összejövetelek folyamán. A publicitás a brókernek is elemi érdeke, mivel a sikeres ügylet újabb bizonyítéka szakértelmének. A névéhez fűződő sikeres tranzakciók – mint szimbolikus trófeák – a bizalomépítés hatékony eszközei: hozzásegítik őt népszerűsége gyarapodásához, ezen keresztül pedig újabb megbízásokhoz.

Az ügylet nyilvános reprezentációjával kapcsolatos lehetőségek és kényszerek értelemszerűen nem azonosak a vásárló, illetve a vevő cenzárja esetében. A pohárvásárlás, illetve -eladás társadalmi megítélése ugyanis alapvetően eltérő: amíg az előbbi hírnévnövelő, társadalmi elismerést kiváltó esemény, addig az utóbbi társadalmiarculat-romboló gyakorlat, amelyhez a szégyen és az elhallgatás fogalmai társulnak. (Még abban az esetben is, ha az eladó hiánytalanul megkapja azt az összeget, amelyet korábban „korrekt árként” definiált.) Az eladó brókere ezért nem „népszerűsítheti” nyilvánosan az ügyletet anélkül, hogy ne okozna megbízójának szimbolikus veszteséget azzal, hogy hallgatói figyelmét időről időre egy számára kényes és kényelmetlen eseményre irányítja. Amíg a vásárló által felfogadott cenzár szinte akadálytalanul hival-

kozhat az ügylettel és azzal a szereppel, amelyet abban betöltött, addig az eladót segítő közvetítő mozgástere jóval korlátozottabb. Az eladó és brókere közötti érdek-közösség, mivel az ügylet nyilvános reprezentációjával kapcsolatos érdekeik eltérőek, a tranzakció befejezése után hamar felbomlik, amíg a vásárló és cenzárja között rendszerint tartósabb marad.

## A cenzár díjazása

A cenzár közvetítői tevékenységéért háromféle juttatásban részesülhet.

a) Egyrészt pénz formáját öltő *sikerdíjat* kap abban az esetben, ha az ügylet a megbízóval kötött megállapodás szerint létrejön. A sikerdíj pontos összegéről rendszerint már a megbízás pillanatában döntés születik. (Amint arra már utaltam, ha a bróker titokban megbízója üzleti partnerével is egyezséget köt, tőle is számíthat sikerdíjra.)

b) A cenzárnak az ügylet szervezése során gyakran jelentős kiadásai adódnak (gondoljunk csak az ideális partner – akár hetekig is elhúzódó – felkutatásával járó úti-költségre vagy a vendéglátással kapcsolatos kiadásokra), amelyeket ugyancsak a megbízónak kell megtérítenie. Az útiköltség ellentételezhető készpénzben, de azt a megbízó oly módon is magára vállalhatja, hogy személyautót és sofőrt biztosít a bróker számára. Nevezzük e kiadások összességét *költségtérítésnek* vagy *munkadíjnak*.

c) Létezik továbbá egy harmadik, ritkán alkalmazott juttatástípus: a brókernek az ügylet szervezése folyamán átadott kisebb-nagyobb ajándékok csoportja. Ezek lehetnek kisebb pénzösszegek vagy olyan szívességek, mint a bróker fuvarozása saját ügyes-bajos dolgainak elintézése során (orvosi kezelés, rokonlátogatás stb.) vagy az éttermekbe való meghívás. Ezek az ajándékok a cenzár iránti tisztelet, elkötelezettség és lojalitás kifejezésére szolgálnak, ezért azok a *lojalitás ajándékaiként* definiálhatók. Átadásukra főként akkor kerül sor, ha a megbízó és a cenzár közötti státuskülönbség – az utóbbi javára – viszonylag nagy, és a megbízó ily módon is biztosítani szeretné a bróker jóindulatát. Az utóbbi ajándékokat, hasonlóan a munkadíjhoz, a cenzárnak akkor sem kell visszaadnia, ha az ügylet végül nem jön létre.

## Javak és cenzárok: kontextusérzékeny tranzakcionális identitások

Boissevain (1974:147) amellett érvel, hogy a vállalkozók a források két típusát manipulálják. Az első típust olyan, a vállalkozó közvetlen ellenőrzése alatt álló javak alkotják, mint a „földterület, a munkahelyek [...] a szaktudás”. A források második típusába az olyan személyekkel kialakított „stratégiai kapcsolatok” sorolhatóak, akik a) birtokában vannak a források első típusának, illetve b) akiken keresztül az a) pontban említett személyek elérhetők. Boissevain azokat a gazdasági szereplőket, akik a források első típusát birtokolják, patrónusoknak (*patron*) nevezi, amíg azokat, akik a stratégiai kapcsolatokkal rendelkeznek, brókereknek. „A bróker a vállalkozó sajátos típusa”, aki nemcsak felügyeli a stratégiai kapcsolatokat, hanem manipulálja is azokat azért,

hogyan haszonra tegyen szert. „A brókerek nagy tapasztalattal rendelkező hálózatszakértők” (Boissevain 1974:148).

A stratégiai kapcsolatok azonban, akár csak a Stewart által említett retorikai képesség (a cincár olyan ember, aki „tud bánni a szavakkal”), csak egy-egy szegmensét alkotják annak a kompetenciának, amellyel a cenzár ideális esetben rendelkezik. Milyen tulajdonságok jellemzőek a sikeres gábor közvetítőkre? Másként fogalmazva: milyen szempontok alapján választja ki a megbízó a cenzárt az ügylet előkészítése során?

a) *Üzleti tisztesség, gyakorlat és hírnév.* A cenzárok népszerűsége annál nagyobb, minél valószínűbb, hogy a megbízójukkal kötött megállapodást tiszteletben tartják, illetve minél több sikeres, a gáborok között nagy visszhangot kiváltó ügylet lebonyolításában vettek részt. Mivel a brókerválasztás hangsúlyos szempontja az előbbieken alapuló üzleti hírnév, a közvetítők nagy hangsúlyt fektetnek annak megalkotására, illetve megóvására.

b) *Etnicizált tudástípusok és tudásmenedzsment.* A cenzárra háruló feladatok ellátása lehetetlen lenne a presztízstárgygazdaság lényegéhez tartozó, etnicizált ismeretegyüttesek elsajátítása nélkül. Az ügylet sikeres lebonyolításához nélkülözhetetlen egyrészt

– a presztízstárgy-esztétika, valamint az ahhoz kapcsolódó értékegyezmények beható ismerete. Ennek hiányában a cenzár képtelen lenne felbecsülni, illetve összehasonlítani két vagy több tárgy értékét. A presztízstárgy-esztétikával kapcsolatos tudás társadalmi eloszlása azonban nem egyenletes: azzal még az ambiciózus, pohárvásárlásra készülő *romok* egy része is csak részben rendelkezik.

– Az értékbecsléshez, valamint a potenciális vásárló meggyőzéséhez nélkülözhetetlen az „etnikus panteon”, vagyis az etnikai alcsoport történelmének ismerete. A cenzárnak részletes tudással kell rendelkeznie az áruba bocsátott tárgy korábbi gábor tulajdonosairól, tisztában kell lennie előnyös, vagyis a tárgy értékének „emelésére” alkalmas tulajdonságaikkal (gazdasági státusukkal, az általuk kötött apatársi szövetségek „minőségével”, társadalmi megbecsültségük fokával stb.), amelyek hatékony érveként szolgálhatnak a potenciális vásárló meggyőzése során. Mivel a vevő az ügylet során részben épp a korábbi tulajdonosok hírnevét „fizeti meg”, az etnikus történelem és a tárgy kulturális életrajzának ismerete nélkül a közvetítő képtelen lenne arra, hogy hitelt érdemlően felbecsülje egy tárgy értékét, és hatékonyan képviselje megbízója érdekeit.

– A cenzárnak emellett figyelemmel kell kísérnie a gábor presztízstárgyiac történéseit. Naprakész ismeretekkel kell rendelkeznie például a keresleti-kínálati viszonyok alakulásáról (arról, hogy kik rendelkeznek a vásárláshoz szükséges pénzzel és politikai ambícióval; várhatóan kik kényszerülnek poharaik eladására a közeljövőben; stb.), akár csak a presztízstárgyügyletek nyomán kialakult fontosabb konfliktusokról.

– Végül a cenzár számára nélkülözhetetlen az etnikus, illetve interetnikus kapcsolati tőke, vagyis a Boissevain által említett stratégiai kapcsolatok felhalmozása, amelyeket kétféleképpen is hasznosíthat. Egyrészt ha számos gábor család asztalánál szívesen látott vendég, valószínű, hogy a bróker számára nem okoz majd nehézséget a keresleti/kínálati viszonyok gyors és megbízható feltérképezése. Minél több *rommal* léphet akadálytalanul kapcsolatba, annál nagyobb az esélye annak, hogy végül rátalál az ideális üzleti partnerre. Másrészt az a cenzár, akinek az ismerősei között c



cenzárok is akadnak, illetve akinek a nevéhez sikeres interetnikus tranzakciók fűződnek, vonzóbb alternatívának tűnik az olyan megbízók szemében, akik kifejezetten a cārharok között szeretnék értékesíteni poharaikat. A kapcsolati tőke egyike azoknak a szimbolikus javaknak, amelyek egy cenzárt keresetté tehetnek, és megnövelhetik annak valószínűségét, hogy az ügylet lebonyolításával éppen őt bízzák meg.

Az említett tudástípusok mindegyike döntően etnicizált: elsajátításuk – eltekintve néhány, a gáborokkal régóta kapcsolatban álló gázsó régiségkereskedőtől, antropológustól és cārhar rómtól – kizárólag a gábor romákra jellemző.

c) *Retorikai képesség és gyakorlat.* Végül a brókernek rendelkeznie kell a potenciális üzletfél szándékainak kipuhatolásához, illetve a meggyőzéshez, rábeszéléshez szükséges retorikai képességekkel és gyakorlattal (vö. Stewart 1994:158).<sup>29</sup>

A felsorolt kompetenciatípusok alapján nyilvánvaló, hogy – szemben a Stewart által vizsgált lóvásárral (Stewart 1994:155) – a gáborok között, illetve a cārharok és gáborok között zajló pohárügyletek során miért nem tevékenykedhet cenzárként egy gázsó: a presztízstárgygazdaság és az abban való részvételhez szükséges kompetencia etnicizált jellege miatt.

A brókereket a szakirodalom többnyire az általuk közvetített javaknak tulajdonított identitások és/vagy azoknak a szimbolikus és nem szimbolikus határoknak a természete alapján osztályozza, amelyeken a gazdát cserélő javak áthaladnak. A közvetítők legismertebb csoportja kétségtelenül a *gazdasági brókereké* (lásd például a tőzsdén, a munkaerő- és az ingatlanpiacon tevékenykedő közvetítőket; vö. a *development broker* fogalmával<sup>30</sup>). A politikai brókerek olyan személyek, akik politikaiként definiált javak személy- vagy csoportközi áramlását koordinálják (szavazatokért, illetve politikai lojalitásért *cserébe* állami támogatások és megbízások, pénz stb.; lásd Auyero 1999; Komito 1992; Wang és Kurzman 2007a; 2007b; vö. Murphy 1981)<sup>31</sup>, amíg a *kulturális brókerek* (vö. Hagedorn 1988; Richter 1988; Steiner 1994; Szasz 1994; Hosmer 1997; stb.)<sup>32</sup> kulturális reprezentációkkal: kultúraspecifikus tudástípusokkal, illetve kulturális identitásszimbólumokkal teszik ugyanezt. Az utóbbiak tevékenységét gyakran írják le a tolmácsolás vagy a fordítás metaforákkal. Ide sorolhatók például „a Másik” kultúráját tanulmányozó, illetve „kiállító” antropológusok, múzeumi kurátorok vagy az interkulturális találkozási helyzetekben mediátori feladatokat ellátó egyéb személyek (lásd például a kulturális javak kultúraközi áramlását koordináló kereskedők esetét Afrikában /vö. Steiner 1994/ vagy az „Aboriginal health worker”-ek tevékenységét Ausztráliában /az utóbbival kapcsolatban vö. Soong 1983/). A brókerek tehát meglehetősen változatos tevékenység, amelyhez különböző specifikáló jelzők kapcsolódhatnak.

A brókerek fenti tipológiája alapján azonban tévedés lenne arra következtetni, hogy a javak ugyanazon típusa minden tranzakció során ugyanúgy viselkedik: a politikai vagy kulturális javak mindig kizárólag politikaiak vagy kulturálisak maradnak. A gáborok presztízstárgyai esetében korántsem ez a helyzet. Amellett érvelek, hogy a gazdát cserélő javak – a személyekhez hasonlóan – gyakran maguk is társadalmilag konstruált, kontextusérzékeny kombinációkban megjelenő identitásokkal jellemezhetők (vö. Berta 2008), ezért az őket közvetítő *brókerek identitását* is *többszörös, kontextusérzékeny minőségként* érdemes értelmeznünk. Vizsgáljuk meg ezt az állítást közelebbről!

a) *A cenzár mint gazdasági státusszimbólumok brókere.* A poharak, akár az intra-,

akár az interetnikus<sup>33</sup> tárgykereskedelem folyamán cserélnek gazdát, a tárgyi javak fogyasztásának elitregiszterét alkotó vagyontárgyaknak minősülnek, amelyekért a vásárlók nemritkán dollárszázakat fizetnek ki. A cenzárok tehát egyrészt gazdasági szereplők, a vagyontárgy-identitás pedig a gazdát cserélő poharak állandó tranzakcionális identitásának tekinthető.

A *taxtajok* azonban nemcsak gazdasági jelentőséggel rendelkeznek, hanem bizonyos identitásprojektekben is fontos szerepet játszanak, ennek köszönhetően további identítások társulnak hozzájuk. Ennek megértéséhez érdemes elkülöníteni az ügyletek két típusát. Egyrészt az intraetnikus, gáborok közötti ügyletek csoportját, ahol a poharak – vagyontárgy-identitásuk megőrzése mellett – politikai jelentőségre is szert tesznek. Másrészt a gáborok és a cārharok között zajló interetnikus tranzakciókat, amelyek során a poharakhoz társuló gazdasági jelentőség mellett az etnikai és kulturális különbségek ismerete és menedzselése is meghatározó szerephez jut.

b) *A cenzár mint politikai identitásszimbólum-bróker* (intraetnikus tárgykereskedelem). A *taxtajok* a gáborok számára politikai jelentéssel és jelentőséggel rendelkező, korlátozott forrást alkotó szimbólumok. Olyan „politikai trófeák”, amelyek birtoklásáért gyakran bontakozik ki intenzív verseny. Maga a presztízstárgygazdaság pedig a *romani politika* (‘roma politika’) része: az egyének és apai ágak közötti státusversengés, illetve a presztízsvizonyokról való egyezkedés egyik fontos színtere. Olyan szimbolikus küzdőtér, amely a résztvevők közötti társadalmi, illetve gazdasági különbségek megalkotására, megjelenítésére és manipulálására szolgál. (A gáborok által kidolgozott politikafogalom, a *romani politika* aspektusairól lásd Berta 2007.) A poharak politikai karaktere tehát annak köszönhető, hogy maguk is meghatározó elemei a különbség politikájához tartozó szimbolikus eszköztárnak.

A *taxtaj* megjelenítheti az individuális sikert (ez nem szorul bővebb magyarázatra), de a politikai entitásként értelmezett apai ág szimbólumává is válhat, feltéve, hogy a tulajdonos képes azt örökségként fiára hagyni. Ha a tárgy generációkon át apáról fiúra öröklődik, az adott ág múltjának (egykori és mai vagyonságának stb.) reprezentációjaként tekintenek rá, és az ág tagjai megkülönböztetett érzelmi értéket tulajdonítanak neki. A poharak több tekintetben is hasonlóak a politikai pártokat és párttagságot megjelenítő identitásszimbólumokhoz.

Az apai ág politikai önreprezentációjához való viszonyuk alapján az értékesebb poharak két kategóriába sorolhatók. a) Egyrészt a más *romok* tulajdonát képező *taxtajok* a potenciális vásárlók nézőpontjából a politikai identitásszimbólum-alkotás „nyersanyagainak” minősülnek, vagyis az érdeklődő riválisok maguk is örömmel saját apai águk identitásszimbólumaivá alakítanák azokat, ha erre lehetőségük nyílna.<sup>34</sup> b) Másrészt arra a darabra, amely apáról fiúra öröklődik, az adott ág tagjai „kész” apai ági identitásszimbólumként tekintenek. (Gyakran előfordul, hogy az utóbbi minőség létrehozására irányuló kísérlet végül kudarcba fullad, mert a tulajdonos – anyagi gondjai miatt – azelőtt kénytelen megválni poharától, mielőtt örökül hagyhatná azt.) A tulajdonlási versenyben részt vevő *romok* végső célja voltaképpen az, hogy ők maguk és örökösök is „beépüljenek” tulajdonosként a pohár kulturális életrajzába, vagyis annak elérése, hogy a megvásárolt tárgy idővel elsősorban saját águk gazdasági sikerességét és társadalmi presztízst jelenítse meg, és csak másod- vagy harmadsorban azokét a gábor ágakét, amelyekben korábban birtokolták.<sup>35</sup>

A cenzárok, mivel tevékenységük jelentős hatást gyakorol a presztízstárgygazdaság alakulására (miközben egyeseket hozzásegítenek a pohárvásárláshoz, másokat megfosztanak ettől a lehetőségtől), nem passzív szemlélői a római politikának, hanem a konstitutív politikai cselekvés ágensei. Olyan politikai brókerek, akik „befejezett”, illetve leendő politikai identitászimbólumokat közvetítenek rivalizáló személyek és társadalmi csoportok között. Másként fogalmazva: az egyéni és apai ági identitásprojektek „beszállítóiként” és menedzsereiként tevékenykednek, bizonyos értelemben pedig e projektek dinamikájának „forrásai” is, mivel cenzárok nélkül a pohárügyletek egy része valószínűleg nem jönne létre.

c) *A cenzár mint etnikai identitászimbólum-bróker* (a gábor–cärhar interetnikus tárgypereskedelem). A gáborok azonban gyakran nem saját etnikai alcsoportjukban, hanem a cärharok között értékesítik poharaikat. Ebben a kontextusban a poharak továbbra is elsősorban vagyontárgyak, de egy további identitásuk: etnikai identitászimbólum-létük is előtérbe kerül. Amint arra másutt már utaltam (Berta 2008), a cärharok ugyancsak a fogyasztás elitregiszterébe sorolják a poharakat, és jórészt hasonló módon és szempontok alapján becsülik fel értéküket. A tulajdonosok célja esetükben is az, hogy az értékesebb tárgyak minél tovább saját apai águk birtokában maradjanak. A cärhar és a gábor értékrezsim azonban nem teljesen azonos: a poharak korábbi tulajdonosait tekintve mindkét etnikai alcsoport a saját tagjait tekinti értékforrásnak, és az általuk kialakított presztízstárgy-esztétikák között is vannak bizonyos eltérések.

Ahhoz, hogy a gábor bróker a cärharok között értékesítendő poharat az utóbbiak igényeihez igazodva tudja bemutatni, s így a lehető legmagasabb vételárat érje el, a cärhar értékrezsimmel kapcsolatos kulturális háttértudásnak is birtokában kell lennie. A gábor és a cärhar presztízstárgygazdaság közötti hasonlóságok és különbségek ismerete olyan szimbolikus tőke, amely ebben a kontextustípusban felértékelődik, számottevő gazdasági jelentőségre tesz szert. A gábor cenzárok az interetnikus ügyletek során ezért olyan *etnikai és kulturális brókerek*<sup>36</sup> is, akik a két értékrezsim és kulturális kontextus közötti különbségek és hasonlóságok elemzése, tolmácsolása és manipulálása révén igyekeznek a lehető leghatékonyabban képviselni megbízóik érdekeit.

A poharak gazdasági jelentősége a vizsgált ügyletek során tehát mindvégig fontos marad, ugyanakkor az ügylet társadalmi kontextusán múlik, hogy emellett a tárgyak politikai karaktere vagy etnikai identitászimbólum-jellege válik-e hangsúlyossá. A cenzárság fogalmához kapcsolódó tranzakcionális identitások közötti viszony ugyanígy változatos és szituációérzékeny: a tárgyak szimbolikus határátlépéseinek menedzserei hol gazdasági és politikai, hol pedig gazdasági, valamint etnikai és kulturális brókereként vesznek részt e „szimbolikusan sűrű” (Weiner 1994:394) javak áramoltatásában.

## JEGYZETEK

1. A tanulmány alapjául egy tizennyolc hónapos terepmunka szolgál. Hálával és köszönettel tartozom mindazoknak a romáknak, akik megajándékoztak bizalmukkal és türelmükkel; Szalai Andreának, az MTA Nyelvtudományi Intézete munkatársának, aki a terepmunka során mindig társam és kollégám volt, illetve Michael Stewartnak a londoni tanulmányutak során nyújtott segítségével. A terepmunkát az alábbi szervezetek támogatása tette lehetővé: Fotoplus Kft., Magyar Állami Eötvös-ösztöndíj, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Open Society Institute (Budapest), OTKA (F 029504), Soros Alapítvány. Támogatásukat ezúton is köszönöm!
2. Az egyszerűség kedvéért a továbbiakban nem „poharakról és kannákról”, hanem csupán „poharakról” beszélek, de észrevételeim a kannákra is vonatkoznak.
3. Gázsó = nem roma.
4. A *kuštik* kifejezés a hengeres pohártestet tagoló osztógyűrű/öv megnevezésére szolgál. A *taxtaj kuštikasa* szó szerinti fordításban tehát 'osztógyűrűvel/övvvel tagolt pohar'-at jelent.
5. *Béváló* tárgy = a gábor presztízstárgy-definícióban rögzített tárgyi előfeltételeknek megfelelő ezüsttárgy.
6. A továbbiakban a bróker és a közvetítő kifejezéseket a cenzár szinonimáiként használom. Az ettől eltérő esetekben a szövegkörnyezet ad eligazítást.
7. A gáborok által a cārhar etnonimával megnevezett erdélyi roma etnikai alcsoport tagjai elsősorban Szeben és Brassó megyében, vagyis a gáborok „központjának” tekintett Maros megye szomszédságában élnek. A két csoport közötti társadalmi távolság és a szimbolikus elkülönülés iránti igény jelentős: tagjaik etnikai endogámiát tartanak fenn, és csak elvéve vesznek részt a másik etnikai alcsoportban zajló társadalmi eseményeken. A csoportok közötti érintkezés az alkalmi gazdasági együttműködés egyes típusaira korlátozódik; ezek többségét a poharakkal kapcsolatos különféle ügyletek alkotják. A cārharok között ugyancsak az apáról fiúra öröklődő ezüsttárgyak presztízstárgyakként definiált csoportja alkotja a tárgyi javak fogyasztásának elit-regiszterét.
8. Ha a romák gázsóktól vásárolnak olyan árucikk poharakat, amelyek reményeik szerint idővel *teljes értékű* presztízstárgyakká válnak birtokukban, illetve ha a közöttük elértéktelenedett tárgyakat gázsó régiségkereskedőknek vagy műgyűjtőknek próbálják meg értékesíteni (az utóbbi ügylettípus kifejezetten ritka), esetenként ugyancsak alkalmaznak cenzárszerű közvetítőt, aki lehet gázsó vagy roma. A gázsókkal létesített pohárügyletek során a közvetítő szerepe többnyire a „felhajtásra”, a potenciális vásárló/eladó felkutatására korlátozódik, ezért ezeket a gazdasági szereplőket érdemes megkülönböztetnünk az összetett feladatkörrel jellemezhető cenzároktól. A gázsókat érintő ügyletekkel ebben a tanulmányban nem foglalkozom.
9. Az értékesebb poharak megvásárlására vagy zálogba vételére gyakran csak családi összefogás révén nyílik lehetőség, vagyis oly módon, hogy a fivérek, apatársak kedvező feltételek mellett nagyobb összegű kölcsönrel segítik ki a vásárlót vagy azt a *romot*, aki hitelnyújtásra vállalkozik, s eközben zálogtárgyként „bekéri”, magánál tartja az adós poharát.
10. Habár a cenzárkodást morális okokból vállaló személyek számára a vevő/eladó rendszerint nem helyez kilátásba konkrét sikerdíjat, az ügylet lezárulása után ők is számíthatnak a közreműködést honoráló, pénz formáját öltő köszönőajándékra.
11. Az említett helyzettípusok azonban nem fedik le az összes olyan ügyletet, amikor a gáborok nem alkalmaznak cenzárt. A közvetítő hiányát egyéb okok is előidézhetik (a vevő/eladó úgy dönt, hogy inkább kockáztat: nem fogad fel cenzárt, hogy megspórolhassa a neki járó sikerdíjat stb.).
12. A gábor poharak egyedi tulajdonnévvel és genealógiával rendelkező tárgyak. Egy szemügyre vett *taxtaj* akkor minősül nominálisan autentikusnak, ha a jelenlévők szerint kétséget kizáróan azonos azzal a darabbal, amelynek a tulajdonnévvel megnevezték (vö. Dutton 2003).

13. Eltekintve az örökléstől, ahol nincs szükség az érték számszerűsítésére.
14. A szingularizáltsággal kapcsolatban lásd még a tulajdonnévadás gyakorlatát (Berta 2006).
15. A résztvevői keret, a presztízstárgypiacra jellemző pillanatnyi keresleti-kínálati viszonyok stb.
16. Nem mond ellent ennek az a tény, hogy minden tulajdonos bízik abban, hogy pohara eladására kényszerülve nagyobb összeget kap majd annál, mint amennyiért a tárgyat korábban megvásárolta. Gyakran előfordul, hogy az így létrejött pozitív különbözetet – az eladással járó presztízsveszteség részleges orvoslása érdekében – az egykori tulajdonos olyan értéknövekményként definiálja, amelyet a tárgy annak köszönhet, hogy egy ideig épp az ő tulajdonában volt.
17. Anonimitásuk megőrzése érdekében a tanulmányban említett valamennyi *rom* nevet megváltoztattam.
18. 1984-ben a gazdaság és a tárgyév egészére vetített, egy főre jutó bruttó havi átlagkereset 3224 lej volt, vagyis a pohár vételára 434,2 havi átlagkeresetnek felelt meg.
19. Nagyfalu: álnév, amellyel a terepmunkám központjául szolgáló Maros megyei településre utalok.
20. Ez az összeg az USA-dollár 2004. december közepi árfolyamát figyelembe véve 2 575 374 000 lejt tett ki, a gazdaság egészére vetített, egy főre jutó bruttó átlagkereset pedig ebben a hónapban 9 733 512 lej volt, vagyis a 87 ezer dolláros vételár az akkori átlagkereset 264,5-szörösével ért fel.
21. Néhány olyan ügylettel is találkoztam, amikor az eladó – a vevőnél jelentősebb – társadalmi súlyát arra használta fel, hogy a becsült értékénél jóval magasabb áron adja el neki saját poharát, vagy cenzárként járt el hasonló módon.
22. Hasonló gyakorlatról tesz említést Téglás István (1912a:54; 1912b:130).
23. A vásárlóval szemben az eladó pontosan tudja, hogy az általa X-ként megnevezett pohár valóban azonos-e az X nevű tárggyal.
24. A *mita* kifejezés ebben a kontextusban a sikerdíj, illetve a csúszópénz szinonimája.
25. Az összehúzás kifejezés emellett a 'konfliktus/vita előidézése' jelentésben is használatos.
26. „Az én cenzárom, hogy én adom el a poharát, [...] mondja neked: »Na maj dikh koccem, and' ekh šäl mile dollare so maj dikhä? Sar deh o šovšäla mile dollare, deh v' ol jefta šäla. Kä kăso taxtaj na pre rakhä! Kăso taxtaj na rakhä ko sakon koleo! Kado kăso-j, kä pengil, čengil and' ol trin gava!«”. (Annyit már ne nézz, százezer dolláron mit nézel? Ahogyan a hatszázezeret kifizeted, kifizeted a hétszázezeret is. Mert ilyen poharat nemigen találsz! Ilyen poharat nem találsz minden sarkon! Ez olyan, hogy cseng, peng /értsd: hírneve van, sokan beszélnek róla – B. P./ a három faluban /értsd: Nagyfaluban, illetve a vele szomszédos két másik település gábor közösségeiben/!)
27. Mivel számos olyan *rom*, aki szívesen részt venne a presztízstárgygazdaságban, nem engedheti meg magának, hogy az értékeesebb poharakért versenybe szálljon, a kevésbé fontos darabok is többnyire gyorsan gazdára találnak. A cenzárok, illetve a pohárvásárlást méltató *romok* azonban ilyenkor csak mértéktartóan utalhatnak az ügylettől remélt presztízshozamra. Ha a vásárló fiatal *rom*, gyakori stratégia, hogy az ügyletet saját életkorához viszonyítva definiálják sikerként, vagyis amellel érvelnek, hogy a vevő „még fiatal, kezdetnek egy kevésbé fontos pohár is jó lesz neki”.
28. A közeli megyeszékhely főterén két olyan vendéglátóhely (egy talponálló és egy cukrászda) is található, amelyeket a romák sűrűn látogatnak, és olyan helyszínekként tartanak számon, ahol mindig összefuthatnak más romákkal. Ezek az üzletek az információgyűjtés és -áramoltatás kedvelt színterei.
29. Megjegyzendő, hogy több gábor beszélgetőtársam szerint a cenzárrá válás egyik „előfeltétele”, hogy a cenzárjelölt maga is pohártulajdonos legyen. Habár a sikeres közvetítőként ismert *romok* egy része valóban rendelkezik egy vagy több pohárral, tapasztalataim cáfolni látszanak a fenti kijelentést: több olyan befolyásos brókerrel találkoztam, akik nem voltak pohártulajdonosok,



vagy a közelmúltban arra kényszerültek, hogy eladják/zálogba helyezték poharukat (a brókerkedést ezután is folytatták). A tulajdonviszony ebben az esetben sokkal inkább a presztízstárgy-gazdaságban való jártasság markere vagy legalábbis a jártasságot valószínűsítő tényezők egyike, semmint általánosan elfogadott „előfeltétel”.

30. A fejlesztési brókerek a gazdasági értelemben hátrányos helyzetű térségek felzárkóztatása érdekében elkülönített, többnyire nemzetközi szervezetektől érkező támogatások elosztásában segédkező közvetítők. Tevékenységük hasonló az Európai Unió által kiírt pályázatok elkészítésére szakosodott hazai vállalkozókéhoz.
31. Szándékosan nem tesztek említést azokról a politikai brókerekről, akik a politikai egységek közötti konfliktusmenedzselésben „békéltetőként” vesznek részt. Megjegyzendő, hogy azok a romák is politikai brókereknek tekinthetők, akik vezető szerepet játszanak a saját lokális közösségük és a többségi, nem roma társadalom hatóságai közötti kommunikációban (például a gázsó hatóságokkal folytatott ügyintézés vagy a gázsóktól érkező segélyek elosztása során), és akiket a romákkal foglalkozó szakirodalom gyakran „vajdaként” vagy „bulibásként” határoz meg. A konfliktusmenedzserként tevékenykedő brókerek kiváló elemzését adja például Piasere (1997) a *xoraxano* romákkal kapcsolatban.
32. Lásd még a *Journal of Folklore Research* 1999-ben (36:2–3) megjelent alábbi dupla különszámát: *Cultural Brokerage: Forms of Intellectual Practice in Society*.
33. Az internetikus tárgykereskedelem kifejezés itt kizárólag a gáborok és a cārharok közötti pohár-ügyletekre utal.
34. A gáborok azokra a poharakra is az identitászimbólum-alkotás „nyersanyagaiként” tekintenek, amelyeket gázsó forrásokból vásárolnak meg azért, hogy idővel *teljes értékű* poharakká váljanak közöttük.
35. Habár arra a jelen tanulmányban nem térek ki, a gáborok által is keresett ezüstpoharakért folyó tulajdonlási verseny internetikus dimenziókkal is rendelkezik. A gábor *romok* és apai ágak nemcsak egymással rivalizálnak e tárgyak megszerzéséért, illetve megtartásáért, hanem az irántuk érdeklődő más csoportokkal: a cārhar *romokkal*, valamint egyes múzeumokkal, régiségkereskedőkkel és műgyűjtőkkel is.
36. Jegyezzük meg, hogy a cenzárnak elemi érdeke, hogy a cārharoknak bemutatott pohár etnikai identitását: *gáborságát*, vagyis azt, hogy a tárgy nagyra becsült, *tejes értékű* gábor pohár, hangsúlyozza, mivel csak így érheti el, hogy a cārhar vásárló olyan jelentős összegű vételárat ajánljon fel érte, mint amekkora összegekért ezek a tárgyak a gáborok között gazdát cserélnek.

## IRODALOM

ALEXANDER, PAUL

1992 What's in a Price? Trading Practices in Peasant (and other) Markets. *In Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Dilley, Roy, ed. 79–96. Edinburgh: Edinburgh University Press.

APPADURAI, ARJUN

1986 Introduction: Commodities and the Politics of Value. *In The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Appadurai, Arjun, ed. 3–63. Cambridge: Cambridge University Press.

AUYERO, JAVIER

1999 „From the client's point(s) of view”: How poor people perceive and evaluate political clientelism. *Theory and Society* 28(2):297–334.

BERTA PÉTER

2005 A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiai egy erdélyi roma (Gábor) közösségben. *In Ethno-Lore*. Vargyas Gábor, szerk. 71–154. Budapest: Akadémiai. /MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve, XXII./

2006 Tárgyhasználat, identitás és a különbség politikája. Az etnikai identitásszimbólum-alkotás gyakorlata az erdélyi Gáborok között. *In Ethno-Lore*. Vargyas Gábor, szerk. 147–191. Budapest: Akadémiai. /Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve, XXIII./

2007 Ethnicisation of value – the value of ethnicity. The prestige item-economy as a performance of ethnic identity among the Gabors of Transylvania (Rumania). *Romani Studies* (17) 1:31–65.

2008 Politics of Objects. Commodifying Ethnicity: Interethnic Trade of Counterfeit Identity Symbols (The case of Gabor Roma, Rumania) *Journal of Material Culture* (Megjelenés alatt.)

BOISSEVAIN, JEREMY

1974 *Friends of friends. Networks, manipulators and coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.

CHELCEA, LIVIU

2000 A hiány kultúrája az államszocializmus idején. Áruk, fogyasztók és stratégiák egy román faluban a nyolcvanas években. *Replika* 39:135–156.

DUTTON, DENNIS

2003 *Authenticity in Art*. *In The Oxford Handbook of Aesthetics*. Jerrold Levinson, ed. 258–274. New York: Oxford University Press.

FANSELOW, FRANK S.

1990 The Bazaar Economy or How Bizarre is the Bazaar Really? *Man* 25(2):250–265.

GEERTZ, CLIFFORD

1963 *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.

1978 *The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing*. *The American Economic Review* 68(2):28–32.

1979 *Suq: the bazaar economy in Sefrou*. *In Clifford Geertz – Hildred Geertz – Lawrence Rosen: Meaning and order in Moroccan society. Three essays in cultural analysis*. 123–244. Cambridge: Cambridge University Press.

HAGEDORN, NANCY L.

1988 „A Friend to Go Between Them”: The Interpreter as Cultural Broker During Anglo-Iroquois Councils, 1740–70. *Ethnohistory* 35(1):60–80.

HARRISON, SIMON

1995 *Four Types of Symbolic Conflict*. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(2):255–272.

1999 *Identity as a scarce resource*. *Social Anthropology* 7(3):239–251.

- HOSMER, BRIAN C.  
1997 Reflections on Indian Cultural „Brokers”: Reginald Oshkosh, Mitchell Oshkenaniew, and the Politics of Menominee Lumbering. *Ethnohistory* 44(3):493–509.
- ICHINOSAWA, JUMPEI  
2007 Economic Anthropology of Bangkok Go-Go Bars: Risk and Opportunity in a Bazaar-Type Market for Interpersonally Embedded Services. *In Choice in Economic Contexts: Ethnographic and Theoretical Enquiries*. Donald, C. Wood, ed. 125–150. Amsterdam: Elsevier. /*Research in Economic Anthropology*, 25./
- KOMITO, LEE  
1992 Brokerage or Friendship? Politics and Networks in Ireland. *Economic and Social Review* 23(2):129–145.
- KORNAI JÁNOS  
1993 *A szocialista rendszer. Kritikai politikai gazdaságtan*. Budapest: HVG Kiadói Rt.
- MURPHY, WILLIAM P.  
1981 The Rhetorical Management of Dangerous Knowledge in Kpelle Brokerage. *American Ethnologist* 8(4):667–685.
- PIASERE, LEONARDO  
1997 *A xoraxano romák békéltető emberei*. *In Leonardo Piasere: A ciganológusok szerelmei. (Válogatott tanulmányok.)* Prónai Csaba, szerk. 90–109. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia.
- REES, ALBERT  
1971 Information Networks in Labor Markets. *In Economics of Information and Knowledge*. David M. Lambertson, ed. 109–118. Hammondsworth: Penguin.
- RICHTER, DANIEL K.  
1988 Cultural Brokers and Intercultural Politics: New York – Iroquois Relations, 1664–1701. *The Journal of American History* 75(1):40–67.
- SOONG, F. S.  
1983 The role of Aboriginal health workers as cultural brokers: Some findings and their implications. *Australian Journal of Social Issues* 18(4):268–274.
- STEINER, CHRISTOPHER  
1994 *African Art in Transit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEWART, MICHAEL  
1992 Gypsies at the Horse-Fair. A Non-Market Model of Trade. *In Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Roy Dillely, ed. 97–111. Edinburgh: Edinburgh University Press.  
1994 *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.  
1997 *The Time of the Gypsies*. Boulder: Westview.

SZASZ, MARGARET CONNELL, szerk.

1994 *Between Indian and White Worlds: the Cultural Broker*. London: University of Oklahoma Press.

TÉGLÁS ISTVÁN

1912a Czigány-kincsek. Első közlemény. *Néprajzi Értesítő* 13(1):50–55.

1912b Czigány-kincsek. Második közlemény. *Néprajzi Értesítő* 13(2):124–130.

VEBLEN, THORSTEIN

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

WANG, CHIN-SHOU – KURZMAN, CHARLES

2007a Dilemmas of Electoral Clientelism: Taiwan, 1993. *International Political Science Review* 28(2):225–245.

2007b The Logistics: How to Buy Votes. In *Elections for Sale. The Causes and Consequences of Vote Buying*. Frederic Charles Schaffer, ed. 61–78. Boulder–London: Lynne Rienner.

WEINER, ANNETTE

1994 Cultural Difference and the Density of Objects. *American Ethnologist* 21(2):391–403.

PÉTER BERTA

**Brokers of identity (symbols).**

**Bazaar-style transactions and risk management in the prestige item economy of the Gabor Roma**

The study deals with a type of proprietary contests concerning identity symbols: the prestige item economy of a Transylvanian Roma ethnic subgroup known as „the Gabors.” In the context of this informal economy individuals compete for the acquisition of silver beakers and tankards that constitute a socially constructed scarce resource and are interpreted as contested prestige items and (multiple) identity symbols. The analysis focuses on the managers of these contests: the brokers coordinating the flow of objects. It argues that the necessity of their commission and their economic significance comes from the significant uncertainty characterizing the object transactions, that is, the brokers are occasional entrepreneurs specialized in risk management. The study delineates the main sources of transactional uncertainty and points out that the items changing hands are objects endowed with identities appearing in socially constructed, context-sensitive combinations, thus their brokers’ tasks and transactional identities can be also manifold.

## „...jött ez a rendszerváltásnak nevezett valami...” Az 1989-es rendszerváltást követő földprivatizáció a bihari régióban

Az 1989-es rendszerváltozással jelentős átalakulás vette kezdetét a magyar mezőgazdaságban, amely napjainkig ható változásokat indukált a lokális társadalmak életvilágában. Ez az írás az egykori Bihar vármegye, a jelenlegi Hajdú-Bihar megyehatárához és az országhatárhoz közel eső öt, halmozottan hátrányos helyzetű településén: Kórószigeten, Csökmön, Újirázon, Komádiban és Magyarhomorogon végzett terepkutatáson alapszik. Interjúmódszerrel gyűjtött adatokra alapozva dokumentálja és értelmezi a magyarországi rendszerváltozás első évtizedében végbement földmagánosítás okozta változások néhány jellemzőjét, valamint a társadalomnéprajz szemszögéből követi nyomon azt, hogy a külső, felső elemként megjelenő országos döntések milyen módon realizálódnak a helyiek érték- és normarendszerében, hogyan befolyásolják a termelési és a magatartási formákat.

### Privatizáció és kárpótlás

Ez az írás az egykori Bihar vármegye, a jelenlegi Hajdú-Bihar megyehatárához és az országhatárhoz közel eső öt, halmozottan hátrányos helyzetű településén: Kórószigeten, Csökmön, Újirázon, Komádiban és Magyarhomorogon végzett terepkutatáson alapszik. Interjúmódszerrel gyűjtött adatokra alapozva dokumentálja és értelmezi a magyarországi rendszerváltozás első évtizedében végbement földmagánosítás okozta változások néhány jellemzőjét, valamint a társadalomnéprajz szemszögéből követi nyomon azt, hogy a külső, felső elemként (Wolf 1966: 1–20) megjelenő országos döntések milyen módon realizálódnak a helyiek érték- és normarendszerében, hogyan befolyásolják a termelési és a magatartási formákat (Silverman 1983: 89–105).

Az 1989-es rendszerváltás egyik legfontosabb eleme volt a privatizáció. A megváltozott politikai feltételrendszer lehetővé tette a tulajdonviszonyok átalakítását.<sup>1</sup> Az új demokratikus hatalom célja a központi tervgazdálkodás megszüntetésével, az állami tulajdon dominanciájának és a mezőgazdasági termelőszövetkezetek túlsúlyának felszámolásával társas és egyéni vállalkozások magántulajdonán nyugvó nemzetgazdaság kialakítása volt (Csáki–Macher 1998: 7).

A privatizáció lehetőségének jogi alapjait már a hivatalos rendszerváltás előtt megteremtette az 1989. évi alkotmánymódosítás, amely deklarálta a tulajdonhoz való jogot, a vállalkozás szabadságát, valamint kinyilvánította a különböző tulajdonformák azonos és egyenjogú jogi elbírálását és védelmét. Az intézményes privatizáció tömeges formája 1990-ben kezdődött Magyarországon, az Állami Vagyonügynökség létre-



jöttével. Az Antall-kormány 1992-ben jelentette meg a kormány *Tulajdonosi és privatizációs stratégiáját*, amely a „privatizációs törvények” alapjául szolgált.

A törvényhozóknak két módszer közül kellett választaniuk: az *elosztásos* és a *piaci alapú* privatizáció között. Magyarország rendszerváltó kormánya a *piaci alapú* privatizáció mellett döntött.<sup>2</sup> Ugyanakkor a kárpótlás és az önkormányzati vagyonjuttatás kapcsán az *elosztásos* privatizációs stratégiát alkalmazták a magyar jogrendben.<sup>3</sup> Ezért a kilencvenes években az a sajátos helyzet alakult ki, hogy miközben az ipari és szolgáltatászektorokban a piaci alapú privatizációval a külföldi befektetőket kifejezetten a magyar állami vállalatok és telephelyek megvásárlására sarkallták,<sup>4</sup> a külföldiek hazai földvásárlását gátolta a rendszerváltó kormány (Csáki–Macher 1998:7). Burgerné Gimes Anna az eltérő privatizációs stratégiákat ideológiai okokkal magyarázza. Véleménye szerint a külföldiek földtulajdonból való kizárása már az első demokratikusan választott, 1990–1994-es jobbközép kormányban alapelveként vált. Álláspontjuk szerint az „igazi hazafiak” nem engedhetik, hogy „a magyar anyaföld idegenek kezébe kerüljön”. A későbbi szocialista kormányok, félve attól, hogy nem tartják őket hazafiaknak, egyetértettek a föld idegenektől történő védelmével (Burgerné Gimes 2003).

A földmagántulajdon kiépítése és a nagyüzemi földmonopólium megszüntetése piacgazdasági feltételeket teremtett, és ezzel új fejezetet nyitott a földhasznosításban, mert egyszerre jelentek meg a piaci palettán az eltérő tulajdonformák és üzemméretek (Laczkó 2005). A privatizáció során a megváltozott gazdasági rendszer maga után vont, hogy a termelésbe és ezzel együtt a települések életébe új szerepkörű, más jogállású és feladatú résztvevők kapcsolódtak be (Romány 1995).

A gazdaság teljes körű reprivatizációjára, azaz az egykori tulajdonosok vagy leszármazottaik 1949 előtti tulajdonának maradéktalan visszaszolgáltatására nem kerülhetett sor. Az Antall-kormány úgy döntött, hogy közvetlen reprivatizáció helyett kárpótlási jegyek bevezetésével, árverések útján próbálja meg a gazdasági ésszerűséget és az egymással gyakran szemben álló egyéni érdekeket összeegyeztetni (Wunderlich, ed. 1995; Minamizuka, ed. 1996; Swinnen, ed. 1997a; 1997b; Csáki–Lerman 1997:428–452; Hann 2005:28).

A kárpótlási folyamaton belül a földtulajdonviszonyok átalakítását négy lépcsőben szabályozták:

– Az 1991. évi XXV. törvény az 1949. június 8-át követően kárt szenvedett állampolgárok és leszármazottaik kárpótlását szabályozta.

– Az 1992. évi XXIV. törvény (második kárpótlási törvény) részleges kárpótlást ajánlott a magánszemélyeknek, akiket az állam 1939. május 1-je és 1949. június 8-a között anyagilag megkárosított.

– Az 1992. évi XXXII. törvény (harmadik kárpótlási törvény) az életüktől, szabadságuktól politikai okokból 1939. március 11. és 1989. október 23-a között jogtalanul megfosztottakat kárpótolta.

– Az 1992. évi II. törvény (negyedik kárpótlási törvény) meghatározza azokat a szabályokat, amelyek szerint a mezőgazdasági tevékenységet kezdő igénylők elsőbbséget élvezhettek a korábbi kárpótlási törvények szerinti kárigény rendezésének és a kárpótlási jegyek kiutalásának folyamatában.

A birtokvagyronról, amelyet a rendszerváltást követően kárpótlásként visszaigényelhettek a korábbi tulajdonosok vagy azok leszármazottai, az első és második kárpótlá-

si törvény rendelkezett. Kárpótlásban azok részesülhettek, akik földkárpótlási igényt nyújtottak be. A földtulajdonosok, illetve örököseik kárpótlását a törvény ezer aranykorona felső értékhatárhoz kötötte. A korábbi tulajdonosok földtulajdonuk ellenértéként kárpótlási jegyeket kaphattak. A kárpótlási jegyek értékét az elvesztett földek aranykorona-értéke alapján határozták meg. Ezeket a „kvázi értékpapírokat” tulajdonosaik az állami vagyon- és a mezőgazdasági privatizáció során használhatták fel, illetve földet vásárolhattak értük.<sup>5</sup>

A falvak határában 1993 januárjában kétféle földalap várt tulajdonosra: a „tagi földek” vagy más néven „részarány-tulajdoni földalap”, illetve a „kárpótlási földalap”.

## Szövetkezeti vagyonnevesítés és tagi földtulajdonlás

A szövetkezeti részaránytulajdon megállapítása a tsz-szel fennálló munkaviszony időtartama, a halmozott személyi jövedelem és a bevitt vagyon együttes figyelembevételével történt. Az indulatok már a tulajdoni hányad kiszámítása kapcsán elszabadultak. A vagyonnevesítés előtt a törvény értelmében minden szövetkezetben ki kellett számolni a tagok tulajdoni hányadát. A kiszámítás módjáról a szövetkezeti közgyűlés döntött. Attól függően, hogy milyen arányban vették figyelembe a *szövetkezetben eltöltött időt, a bevitt vagyont* és a jelenlegi *fizetést*, az aktív dolgozók vagy a nyugdíjasok érdeke érvényesült. Magyarhomorogon az érdekkülönbségek válságba sodorták a termelőszövetkezeteket. A 152 fős tagság felénél kevesebb, hetven fő volt aktív dolgozó. A nyugdíjasok bármikor leszavazhatták az aktív szövetkezeti tagok érdekeit képviselő indítványokat. Ezért az üzletrészfelosztás során a nyugdíjasok számára kedvező döntés született, a fizetést negyven, a ledolgozott éveket pedig hatvan százalékban vették figyelembe a tulajdoni hányad megállapítása során.<sup>6</sup> Az aktív dolgozók célja a szövetkezet egyben tartásával munkahelyük megőrzése volt, míg azokat a nyugdíjasokat, akiknek gyermekei elköltöztek a faluból, elsődlegesen a gyors készpénzhez jutás motiválta.<sup>7</sup> Ők egyrészt a részjegyeiket kívánták készpénzben érvényesíteni (tíz-, húsz- vagy ötvenezer forint értékben), másrészt sok nyugdíjas a vagyontárgyban kivitt üzletrészét is pénzzé kívánta tenni.

„A tíz tehenet nem akarja ő fejni. Leadja vágóba, kész, viszontlátás, megkapja a pénzt, mit tudom én, nyolcvanezer forintot, egy FI-es tehénért!<sup>8</sup> Neki a pénz kell. Az aktív dolgozónak viszont munkahely kell.”<sup>9</sup>

A tulajdoni hányadukat és üzletrészüket menteni kívánó nyugdíjasok az így szerzett pénzzel többnyire a falun kívül élő gyermekeiket kívánták segíteni, ezzel kipumpálva a községből a tőkét, és válságba sodorva a szövetkezetet.

A föld vagy a mezőgazdasági tulajdon – mint a család gazdasági potenciáljának növelését szolgáló eszköz és legbiztosabb érték – alkalmas volt arra, hogy a család létkeretei köré szerveződjének. Ezért a néprajzi szakirodalomban a föld mindig mint a lokális társadalmakban élő földművelők számára egyedül biztos anyagi alap jelentkezik, amely még a szocialista érában is képes volt átmenteni a jelentőségét, a háztájiban realizálódva. A rendszerváltozást követő néhány évben azonban hangsúlyosan megmutatkozott a földbirtoklás szerepének és jelentőségének – a szocializmus évtizedeiben végbement – devalválódása. Azoknál a családoknál, ahol a fiatal generáció már

tartósan más (többnyire városi) létformára rendezkedett be, a szülők egyetlen utat láttak gyermekeik jövőjének biztosítására: ha a korábbi földvagyon (a megoldhatatlan működtetés okán) pénzvagyonna konvertálják. Ezeknél a családoknál azzal, hogy a fiatalok kiléptek a földművelő életformából, értékét veszítette a földtulajdon, ezért sokan akár értékén alul is igyekeztek megszabadulni vagyongyűjeteiktől, tulajdoni hányaduktól, üzletrészüktől.

A 19–20. századi néprajzi szakirodalom mint alapértéket tekinti a paraszti földszertet. Nyilván a 19. század értékrendszere napjainkra jelentősen átalakult, ami azonban megmaradt belőle, felveti a kérdést, hogy a néprajzi gyűjtés formalizálódásától eltelt közel kétszáz év alatt a parasztság sokszor hangoztatott földszertete vajon nem tekinthető-e a korai néprajzi interpretáció által létrehozott romantikus képnek, miközben a hozzátapadt külső magyarázatoktól függetlenül a föld csupán eszköz, olyan anyagi potenciál, amely hosszú távon képes a következő generációk életének biztosítására. A hangsúly tehát nem magán a termőföldön, a gazdaságon van, hanem a következő generációk létkereteinek biztosításán.

Nem csak a készpénzre váltott üzletrész okozhatta a szövetkezetek szétesését. Az üzletrész vagyontárgyban való kivétele többnyire szintén a nagyüzemi gazdálkodás főszámolásához vezetett, akkor is, ha nem értékesítési céllal történt, mert a nagyüzemi rendszerek önmagukban nem voltak feloszthatók, és azokat az üzletrész-tulajdonosok nem voltak képesek nagyüzemi szinten működtetni.

„[...] mert a fejőberendezést soha a bűdös életbe nem fogja kivinni senki, mert az egy nagyüzemre szabott fejőberendezés, az csak így kompletten működtethető. Ha te kiviszed a tíz tehenet, és a másik is tíz tehenet, de a fejőház ott marad az enyészetnek.”<sup>10</sup>

Ugyanakkor a kivitt üzletrész működőképességének megőrzésére is akadt példa a térségben. A csökmői tsz akkori elnöke összefogva néhány taggal, így vitte ki saját üzletrészként a szövetkezet halastavát, amelyet aztán bérbe adott.

### *A részarány-tulajdoni földalap kiadása*

A részaránytulajdon kiosztásának megszervezésében az állam nem vett részt, a helyi közösségek hatáskörébe utalta azt. Az 1992. évi II. törvénynek megfelelően minden faluban választottak földkiadó bizottságot, amely feladatához híven kiosztotta a részaránytulajdonokat. A földkiadó bizottságok megválasztásának módját törvény szabályozta. Minden településen szövetkezeti közgyűlést hívtak össze, amelyen a részarány-tulajdonnal rendelkező személyek vehettek részt. Ezeken a gyűléseken demokratikusan legalább héttagú bizottságot választottak, amelynek az volt a feladata, hogy kijelölje a falu határában azokat a területeket, amelyeket a tagok részaránytulajdonuk arányában kapnak. A bizottságokat többnyire úgy igyekeztek összeállítani, hogy azokban az idősebb és fiatalabb korosztályból egyaránt legyenek magas társadalmi presztízzsel bíró tagok. Annak ellenére, hogy munkájukat a kárpótlási hivatal képviselője ellenőrizte, a földkiadó bizottságok jelentős része szakemberek hiányában nem működött megfelelően.

„Hát jobban a területismeret számított, mert maga az elnök is villanyszerelő volt.

De ezek mind olyan parasztyerek, nem volt egyetlenegy ember, aki olyan tanult ember lett volna, olyan egyetemet végzett. És volt egy a tanácsi részről, aki titkár volt, tanácsi titkár volt, na az segített be mindenbe, ha valamit nem értettünk, akkor ugye, mert annyi papírt kiküldtek, hiába olvasta az ember, sokszor nem értette, hogy miről van szó, akkor szóltunk neki, akkor oszt ugye elmagyarázta.”<sup>11</sup>

A térségben földosztásokra, azaz a tagi földek kiadására 1993 kora tavaszán került sor. A földkiadó bizottságok feladatukhoz híven földterületekben realizálták a tagok tulajdonát jelképező aranykorona-értéket.<sup>12</sup> A bizottság nyilvánossá tette, hogy melyik táblák jelentik a részarány-tulajdoni alapot, majd összeírta, mekkora az igény az egyes táblákban, azaz ki melyik földterületet szeretné. Minden területnek ismert volt az összes aranykorona-értéke, és ennek az értéknek a felső határáig helyezhették bele a tagok a részaránytulajdonba kapott földjük aranykorona-értékét. Ha egy területre több volt az igénylés, mint a tábla összes aranykorona-értéke, akkor sorsolás útján választották ki, hogy kiknek teljesítik másik táblából az igényét.

„[...] itten van egy terület, 51 hektár. Kórósszigeten a legjobb föld. Háromszázan igényelték. Én is igényeltem. De amikor megtudtam, hogy cédulát húznak rá, akkor kiléptem. Sorsot húztak, mer’ ugye ötvenegy hektárból nem mérhető ki háromszáz hektár.”<sup>13</sup>

Amikor megtelt egy terület, újat kezdtek. A földosztás gyakorlata is településenként változott. Csökmőn például nem sorban haladtak, nem kötötték meg, hogy melyik táblából választhatnak az igénylők, a teljes osztásra kijelölt földterületből igényelhettek.

Miután a földkiadó bizottság behelyezte az egyének tulajdonának megfelelő aranykorona-értéket a kijelölt területekre, osztatlan közös tulajdonok jöttek létre. Ezért következő lépésként az új tulajdonosoknak ügyvédet kellett volna fogadni, aki megszünteti az osztatlan közös tulajdon státusú föld együttes birtoklását, valamint földmérő szakembereket kellett volna alkalmazni a földterület szétosztásához. Az ügyvédi és földmérői költségek kiadást jelentettek volna, ezért a tulajdonosok összefogtak, és saját pontatlan módszerekkel mérték ki egymás között a területeket, napjainkig húzódozó problémát okozva ezzel, mert a földet használják, de senki sem tudhatja biztosan, hogy a saját földjét műveli-e. Az új tulajdonosok által alkalmazott „olcsó” megoldás a földeladást is megnehezítette. Bár a részaránytulajdon hivatatosan el lehet adni, de a „házilag” kimért tulajdon csak akkor értékesíthető, ha a többiek is beleegyeznek. A tulajdonosok közül többen nem élnek már, vagy külföldön tartózkodnak, és címük ismeretlen. Így a közös tulajdonú földterületek értékesítése gyakran akadályokba ütközik. A földek kimérése kapcsán az is konfliktus forrásává vált, hogy a legtöbb falubeli pontosan tudta, hol húzódtak a korábbi családi földtulajdon határai, ám az új elosztásnál gyakran eltértek a mérések a falubeliek elvárásaitól. A földkiosztásnak ez a formája nemegyszer pénz vagy szakértelem hiányában működésképtelenné bizonyult. Akadt olyan település, ahol végül állami beavatkozásra volt szükség, és az FM-hivatal bonyolította le a földkiadást.<sup>14</sup>

„[...] Mán úgy rendesen kimértük, mikor ugyanazt a területet mérte ki a mérnök, akkor az pontosan ellenkezőleg mérte. [...] Pontosán mink így mértük, ő meg amúgy mérte. Pont a másik irányból. De hát ugye ők térkép után mérték.”<sup>15</sup>

A földek tényleges tulajdonba adása során a részarány-tulajdonú földalapnak csupán egy része kelt el. A tagság többsége csak részben vagy egyáltalán nem vette ki a neki

járó földet a szövetkezetből, illetve sokan az így megkapott földet is bérbe adták a szövetkezetnek. Mivel nemcsak a földkimérést, hanem a földkiosztást is a szakértelem hiánya jellemezte, szerencsés volt, hogy a tagság jelentős része nem vette ki a földjét.

### *A privatizáció hatása a birtokstruktúrára*

A vidéki lakosság körében jelentős volt azoknak a száma, akik szakértelem, tőke, felszerelés és munkaerő hiányában meg sem próbálkoztak magángazdaság kialakításával. Miután mérlegelték a szükséges ráfordítások mértékét, önálló gazdaság létrehozását és rentábilis működtetését eleve reménytelennek ítélték. Alaptőke hiányában ugyanis hitelek felvételére kényszerültek volna, ám a magas kamatú kölcsönök visszafizetése nem látszott reálisnak (Szilágyi 2002:13).

Az önálló gazdálkodás elkerülésére több lehetőség kínálkozott. A legkézenfekvőbb volt a földtörvény életbelépése után tulajdonrészüket teljes egészében bérbe adni a szövetkezetnek. Mások gyorsan kivették és értékesítették a tulajdonukat, mert attól féltek, hogy a szövetkezet csődbe jut, és elvesztik a vagyონrészüket.<sup>16</sup>

Akadnak olyanok is, akik a földterületből csak egy kisebb, egy-három hektárnyi részt mértek ki, a többi területet bérbe adták a tsz-nek. Mások eleve nem számíthattak néhány hektárnál nagyobb kárpótlásra.<sup>17</sup> Ez az üzemméret nyilvánvalóan nem volt alkalmas új típusú mezőgazdasági vállalkozás létrehozására, az önellátó kisgazdaságok birtokosai a szocialista érában kialakult háztáji modelljét kívánták így folytatni, nagy részük a rendszerváltás és a környék foglalkozási szerkezetének megváltozása előtti formában igyekezett gazdálkodni (Nemes–Heilig 1996:149–181). A mezőgazdasági termelés az önellátást szolgálta, a háztartás részeként működő kisgazdaságokat a lokális társadalom legkülönbébb rétegei működtették. Megtalálható volt ebben a kategóriában az idős nyugdíjas és a munkanélküli éppúgy, mint azok, akik a pénzjövedelmüket ipari munkásként szerezték. A gazdák eltérő motiváltságának és az önellátó gazdaság háztartásellátó szerepének megfelelően különbözött a termelés jelentősége is. A kistermelők számottevő része csak ház körüli gazdálkodást folytatott, némileg kiegészítve vele a család élelmiszer-ellátását (Burgerné Gimes et al. 1990:2).

A tíz–húsz hektáros magángazdaságok hagyományosan középparaszti mintára szerveződtek. A „több lábbon állás” biztonságára való igény és a kockázat minimalizálása jellemezte ezt a kollektivizálás előtti gazdálkodói mentalitás és gazdasági struktúra fenntartására törekvő termelői csoportot. A nagyrészt „örökölt anyagi tőkével”, vagyis számottevő kárpótlási földvagyonnal rendelkezők a helyzetek kihasználására, a változások kivédésére rendezkedtek be (Borsos–György 1999:76–78). Ezekben a gazdaságokban hiányoztak a piaci ismeretek és a kapcsolati tőkefajták (Kemény 2005:180). Sok esetben nem a jövedelmezőség, csupán a biztonságos termelés volt a fő cél. A kockázatkerülés azonban korlátozta az elérhető haszon mértékét is (Nemes–Heilig 1996:149–181). Ragaszkodtak azokhoz a termékfajtákhoz, amelyek előállításához szakértelmük predesztinálta őket. Ezek kudarca esetén csak a rendelkezésre álló termelési repertoáron belül változtattak.

A tulajdonosra és családjára hárult a fizikai munka jelentős része. A birtokok roszsul gépesítettek voltak, tulajdonosaiknak nem volt fejlesztésre fordítható tőkéjük. Így



a termelőknek jelentős összegeket kellett bér munkára költeniük. A térségben leginkább állattenyésztésre szakosodott önálló gazdaságok jöttek létre, amelyek többnyire sertést, szarvasmarhát és juhot tartottak. A tejtermelés és a sertéstartás veszteséggé válásával sokan hízóbikatarással igyekeztek kilábalni a bajból. Birtokméretük elegendő volt ahhoz, hogy megtermeljék az állatállomány takarmányszükségletét, a fölösleget pedig értékesítsék. Az 1990-es években a megváltozott piaci feltételek között a nem tervezett állatszaporulat értékesítése egyre nehezebbé vált, mert az előre nem kalkulált termelés felvásárlópiaca megszűnt. A termelés legproblematikusabb részévé az értékesítés vált. Mivel a kistermelők nem rendelkeztek érdekképviseléssel, rendkívül kiszolgáltatottak voltak. A romló gazdasági feltételek között általánosan jellemző volt a termelési kedv csökkenése, mert a tradicionális keretek nem tették lehetővé a gazdaságos termelést. Az átalakításhoz szükséges lehetőségekkel nem rendelkeztek, és a változtatáshoz nélkülözhetetlen tőkét ekkora birtokméreten nem tudták megtermelni, ugyanakkor fedezet hiányában kölcsönt sem tudtak felvenni. A legtöbb tíz–húsz hektáros gazdaság már a kezdetektől veszteséget termelt, és fokozatosan kiszorult a piaci termelésből.

Az ötven–hetven hektáros vállalkozásokra a gazdaság modernizálása, gépesítése és az intenzív ártermelés volt jellemző. Tulajdonosaik gyakran a termelészövetkezet felső- és középvezetői közül kikerült, magas szintű mezőgazdasági szakismeretekkel rendelkező vállalkozók voltak (Kotics 2001:145). A velük készített interjúkból kirajzolódott, hogy önreprezentációjuk során milyen morális és anyagi értékekre helyezik a hangsúlyt, valamint hogy miben látják a sikeres gazdálkodói magatartás főbb összetevőit. Más morális alappal rendelkeztek, mint a szövetkezeti alkalmazottak. Értékrendszerükre a „*self-made man*” ideáltípus követése volt a jellemző. A falusi közösségekben kizakadó és életpályáját individuusként tervező vállalkozó magát az individualizációt és az ehhez kapcsolódó mentalitásbeli változásokat testesítette meg (Benda 1991:172). Vállalkozásuk történetét elmondva a szorgalomra, az általánosnál intenzívebb és több munkavégzésre, valamint a külső kényszerítő körülményekre fektették a hangsúlyt. A visszaemlékezések fontos eleme volt, hogy az 1990-es évek első felében, a vállalkozások létrejöttének idején „szinte a semmiből”, saját tartalékaik mozgósításából kezdtek gazdálkodni. A hajdani kényszervállalkozók szerint helyzetük azért sajátos, mert a rendszerváltást követően könnyebb volt vállalkozásba kezdeni, újabb vállalkozók a szigorodó gazdasági viszonyok között csak nehezen tudják követni őket. Ugyanakkor a gazdaságteremtés reprezentálásában még az ezredforduló idején is jelen volt a mentegetőzés az újszerű piacra szervezett gazdálkodási stratégiák miatt, amelyeket a lokális társadalom gyakran elutasított. A témakör kutatása során körvonalazódott, hogy a rendszerváltás során nyereséges gazdálkodásba csak azok foghattak, akik a rendszerváltás előtt elegendő mennyiségű gazdasági és szimbolikus tőkét halmoztak fel vagy örökölték, és azt a piacgazdaságba fektették (Tóth 1992). Az egyén társadalmi-gazdasági hierarchiában elfoglalt helyét az egyes tőkefajtákból (örökölt, hatalmi, kapcsolati, emberi és tekintélytőke) származó részesedése határozta meg. Az intenzíven kockáztató gazdálkodók főként „hatalmi tőkével”<sup>18</sup> bírtak, vagyis az anyagi előnyökhöz jutást elősegítő pozícióval rendelkeztek (Borsos–György 1999:76–78).

A piacra szerveződő gazdasági magatartás jellemző rájuk, céljuk a profitszerzés. A termelést kalkuláció előzi meg, a pénzhasználat minden elemében vállalkozói. A kal-

kuláció a saját munkavégzésre is kiterjed. A gazdaság pénzügyeit könyvelik, rendszeresen megtervezik a várható kiadásokat és bevételeket (Kovács 1988:91–93). Ez a gazdálkodási forma megkívánja a kínálózó lehetőségek folyamatos keresését, s megtalálásuk esetén azok azonnali megragadását, maximálisan mozgósítva a rendelkezésre álló energiákat, élettapasztalatot, kapcsolatrendszert. Megkövetel bizonyos túlbiztosítást. Kényszeríti az egyént a tartalékok koncentrálására (Bíró A. et al. 1994:29).

## Kárpótlás és földárverés

Arról a szocializmus előtti – Bourdieu (1997:156–177) által örök anyagi tőkének nevezett – birtokvagyonról, amelyet a rendszerváltást követően kárpótlásként visszaigényelhettek a korábbi tulajdonosok vagy azok leszármazottai, az 1991. évi XXV., illetve az 1992. évi XXIV., XXXII. és XLIX. törvény rendelkezik. Kárpótlásban a földkárpótlási igényt benyújtó személyek részesülhetnek.

Még a szocialista érában a tsz-ek megváltották a földet azoktól, akik nem voltak tsz-tagok. A megváltott földterülettel rendelkező és nem mezőgazdasági munkából élő személyeknek lehetőségük nyílt kárpótlási igényt benyújtani, amiért kárpótlási jegyet kaptak. Ugyanakkor a tsz-tagok nem részesülhettek ilyen módon kárpótlásban, hiszen ők tulajdoni hányaddal rendelkeztek, a földjeik tsz-használatban voltak, ezért nekik a bevitt földek alapján részarány-tulajdonuk volt. Tehát ha egy tsz-tag az ötvenes években bevitte a földjét a tsz-be, elhunytá után örököseire szállt a föld. Ha az örökös a tsz-ben dolgozott, akkor maradt neki a tsz-ben tulajdonhányada, ha pedig az iparban, akkor azt a tulajdonrészt megváltották. Ez gyakorlatilag azt jelentette, hogy egy családon belül két testvér közül az, amelyik tsz-tag volt, megkapta a földet, a másik testvér, akinek annak idején megváltották a földjét, kárpótlási jegyet igényelhetett. Tehát a részarány-tulajdon ennek alapján csak a tsz-tagokat illette meg. Közülük azonban mindenkinek vissza kellett kapnia a földjét.

Az 1990-es években megszűntették a szövetkezeti közös tulajdont, minden területet nevesíteni kellett, és a tulajdonos alapján meg kellett állapítani, hogy kinek milyen arányban jár földterület. A tulajdonosok a szövetkezetben eltöltött idő, illetve a bevitt területek alapján kaptak földet. Előfordult, hogy aki elköltözött a faluból, nem is tudta, hogy földterülethez jutott, mert elérhetőség hiányában nem tudták értesíteni. Ezek a földek sem maradtak azonban parlagon, többnyire a telekszomszéd művelte.

A földárverések 1993-tól kezdődtek, amikor a kárpótlási jegyek már rendelkezésre álltak. A tsz-eket törvény kötelezte kárpótlási és részarány-tulajdoni földalap létrehozására. A kárpótlási jeggyel rendelkezők földárverésen, „liciten” jutottak remélt tulajdonukhoz. A kárpótlási földalapba került földekre hirdették meg az árveréseket. Az első két körben a kárpótlási jeggyel rendelkező gazdák és cselédek helyben lakó leszármazottai vehettek földet. Az utolsó két körben – amíg tartott az alapból – már az ország bármelyik pontjáról jöhettek földet vásárolni a jegyükért az idegen vállalkozók és a politikai kárpótoltak nem helyben élő leszármazottai.

Az első körben nem volt jellemző az egymásra licitálás, a résztvevők megegyeztek egymás között: egy aranykorona ötszáz forintért kelt el. Azért ennyiért, mert az 1991. évi XXV., tulajdonviszonyokat rendező törvény 22. § (1) bekezdése értelmében az

árverésen részt vevők az egy aranykoronának megfelelő forintértékre licitáltak. Ha a kikiáltási áron vagy afelett nem volt ajánlat, a kikiáltási ár folyamatosan, de legfeljebb 500 Ft/aranykorona értékig volt csökkenthető (Nagy, szerk. 1991:67).

„Az emberek nem buták, előre megegyeztek, tudták, ki mit akar megvenni, tehát nem is nagyon volt itt vita, ha volt, már előtte lerendezték, tehát magán a kárpótlási árverésen mindenki csak nyugodtan tárcsázott, tehát előre megbeszélték, hogy ne legyen veszekedés.”<sup>19</sup>

A magyarországi földmagánosítás sajátja, hogy a vagyonosabb, tőkével rendelkező szereplőket hozta előnyösebb helyzetbe, mert közvetett eszközökkel, kárpótlási jegyekkel oldotta meg a föld elosztását (Borsos et al. 1999:26). Amikorra elérkezett a kárpótlás ideje, az összeomló szocialista gazdaság következtében az elmaradott, hátrányos helyzetű térségekben élők jelentős része már elvesztette munkahelyét. A családok felérték tartalékaikat, nem volt tőkéjük, hogy földet vásároljanak, miközben ekkor emelkedtek fel a földárak, és 1000–3000 forintért kerültek kalapács alá aranykoronaként. Amikor nyílttá vált a licit, és az egész országból érkezettek a nagy mennyiségű, nem csak földből szerzett jegyekkel rendelkező földvásárlók, akik úgy ítélték meg, hogy a földvásárlás jó befektetés lesz a későbbiekben, a helybeliek nagy része esélytelenül állt velük szemben. Összességében azonban már nem nagy területre licitálhattak, mert a helyi gazdák földkiigényléseit követően ekkorra nagyon kevés föld maradt a falvak kárpótlási földalapjában. A földek kilencven százalékát elárverezték az első két körben. (Például Újirázon csupán néhány tíz hektár maradt.) Az utolsó körre megmaradt földek gyakran azért nem keltek el korábban, mert nagyon távoli vagy rossz minőségű területek voltak.

Mivel a hiányos tájékoztatás következtében sokan nem ismerték fel a földvásárlásban rejlő lehetőséget, kárpótlási jegyeiket eladták, így az árverések során a kárpótlási földek nem helybeli tulajdonosok kezébe is kerülhettek. A „kívülről” érkezők között akadtak olyanok is, akik nagyobb mennyiségű kárpótlási jeggyel érkeztek a licitálásra, de nem érdekelte őket a megvásárolni kívánt földek minősége vagy elhelyezkedése.

„Körösújfaluban, utolsó körön volt még kimaradva negyven hektár föld. Jött egy ismeretlen fickó egy nagy aktatáskával, kiderült, hogy az Almássy grófnak volt a megbízottja, és mondta, hogy neki kell föld. Tehát egyezzenek meg, ő elviszi a felét, a húsz hektárt, a többit meg vihetik az emberek, ahogy akarják. Erre megverték először, mert azt mondta, hogy ha nem egyeznek meg, ő mindet megveszi, és a táská teli volt kárpótlási jegyekkel. Tehát neki mindegy, hogy mennyiért, de megveszi, mert kell a föld, muszáj volt megegyezni. Annyi tisztesség volt benne, hogy a felit átengedte az embereknek, a helyieknek. Nem lehetett volna rálicitálni, mert tele volt a táská jeggyel, több tízmillió forint értékű kárpótlási jegy volt benne. Mondta, hogy neki mindegy, mennyiért, ő megveszi. Ő is jól járt, mert ötszázért vette meg végül.”<sup>20</sup>

Az általam vizsgált térségben a kárpótlás körüli konfliktusok kialakulásában négy tényező játszott jelentős szerepet: a földbirtoklási tradíciók hiánya, történelmi előzményekből fakadó óvatosság, kivárá magatartás, a hiányos információk és a kárpótlási törvények fogyatékoságai.

## *A földbirtoklási tradíciók hiánya*

A 20. század végére a falvak lakosainak életmódja, érték- és normarendszere sok tekintetben különbözött a szocialista éra előtti paraszti mentalitástól. Az ipari, városi életforma elterjesztése néhány évtized alatt átformálta a lokális társadalmakban élőket, és az életformaváltás következtében átalakult a gazdálkodási mentalitás is. Bár az egyes társadalmi csoportok esetében az élethelyzetekben vagy normákban találunk kontinuitást a korábbi beállítódásokkal és gondolkodásmódokkal, a gazdálkodás – különösen a fiatal nemzedékek körében – mégsem volt vonzó életmód minta. A földhöz való visszafordulás gyakran csak alternatív lehetőségként vagy kényszerként merült fel (Molnár Á. 2005:127–138), és az esetek többségében nem volt meghatározó szerepe a jövedelemszerzésben. A szocializmus negyven évében a falusi életforma és a mezőgazdasági munka presztízsvesztésének lehettünk tanúi. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a továbbtanuló, a kistelepülésekről középfokú iskolákba eljáró fiatal nemzedék kimaradt a szocializációból, mert nem volt jelen, és így nem sajátíthatta el az előző nemzedékek gazdálkodási gyakorlatát,<sup>21</sup> hanem a szocialista propaganda mindent megtett azért, hogy a hagyományos paraszti gazdálkodás és életmód presztízst ki-sebbitse.<sup>22</sup>

A rendszerváltozás idején a korábbi földművesek jelentős része már nem rendelkezett földbirtoklásra vonatkozó ismeretekkel. A tsz-szervezések és a kuláküldözések idején a legsúlyosabb atrocitások éppen a színvonalasan termelő közép- és nagygazdaságok tulajdonosait érték, akik védekező reakcióként gyakran a falusi, kvázi paraszti létforma felszámolásával válaszoltak, és a városokba költözve megszűnt a földműveléshez fűződő kapcsolatuk.

A kollektív gazdálkodás során specializálódott a munkavégzés, ezért a rendszerváltás idejére a mezőgazdaságban dolgozók jelentős része a nagyüzemi gazdaságokban csak részmunkákat látott el, nem látta át a termelés egész folyamatát, sem tapasztalata, sem ismerete nem volt az önálló üzemszervezet kialakításához.

„[...] itt a legnagyobb probléma az, hogy az emberek szakosodtak. Traktoros nem tudja, hogy mennyi vetőmag, búza kellene. Viszont traktorosnak tökéletes. De ezért nem is mer hozzányúlni a saját földjéhez.”<sup>23</sup>

Az önálló gazdálkodás felvállalása tekintetében ugyanakkor az ország egyes tájegységein jelentős eltérések tapasztalhatók, még csekély földrajzi távolság esetén is más-más stratégiákat figyelhetünk meg. Mivel nem beszélhetünk zárt területi jellegű közösségekről (Tönnies 1983:7–35), egyetlen település lokális társadalmán belül is teljesen eltérő viszonyulások vannak jelen, gyakran társadalmi csoportonként más módon élték meg a privatizációt.<sup>24</sup>

Az általam vizsgált bihari térségben az egyéni gazdálkodás hagyományai nem jelentősek. Bár Magyarhomorog kisnemesi településnek számított, és a második világháború előtt Komádiban is számottevő volt a földtulajdonnal rendelkezők száma, mégis a 20. század elejéig a bérbeadás dominált (Molnár B. 1952:370–386). Ugyanakkor a térség földbirtokszerkezetére jellemző volt, hogy a terület néhány nagybirtokos kezében összpontosult (Dankó 2001). A telepített falvaknál még kevésbé tapasztalhatók földbirtoklási tradíciók, hiszen olyan napszámosok érkeztek ide, akik korábban

is bérmunkásként dolgoztak, és csak a káptalantól kapott néhány katasztrális holdnyi földtulajdonnal rendelkeztek. A föld megmunkálásához értettek, de a földtulajdonlásban nem volt tapasztalatuk. Bár jelentős volt azok száma, akik kezébe a rendszerváltozást követő privatizáció során visszakerült a föld, de ebben a térségben ezek többnyire olyan kis területek voltak, melyek az önálló gazdálkodást nem tették lehetővé. Újirázon eleve kisbirtokokat osztott a káptalan, és még az ügyesen gazdálkodók is csak 10-11 katasztrális holdra tudták feltornáztatni az induló 4,5 holdat a második világháborúig. Kórósszigeten pedig csak néhány nagycsaládos betelepülő rendelkezett 25 katasztrális holddal (Lovas Kiss 2007:255). A kárpótlási törvény értelmében is kis összegekhez jutottak, hiszen kicsi volt az elvett földterület. Nagyobb summát a második kárpótlási törvény folytán a hadifogságot megjáró személyek kaphattak. Az itt élők vállalkozói ismereteiket leginkább háztáji gazdaságok működtetése során szerezték, ám ez a gazdaságszervezési forma a kilencvenes években a termelőszövetkezetek háttérbázisa nélkül nem bizonyult életképesnek.

### *Óvatos, kiváráó magatartás*

Sokaknak a földvisszaigénylésekre válaszként adott kiváráó magatartása mögött kockázatminimalizáló gazdasági stratégia állt, azaz a külső változtatási szándékra addig nem reagáltak, amíg az átalakulás haszna nem volt látható, nem volt mérhető. Bár a rendszerváltás után legtöbbször megtapasztalták megszokott gazdálkodási stratégiáik életképtelenségét, de nem változtatással, hanem kiváráással, a termelés visszafogásával igyekeztek alkalmazkodni. Az óvatos, kockázatkerülő gazdasági magatartás következtében kiesett jövedelmet a fogyasztás csökkentésével, takarékos életvitellel ellensúlyozták, és fokozatosan felélték a tartalékaikat (Bíró et al. 1994:29). Ezzel azonban jelentős hátrányba kerültek a helyzetet átlátó, illetve kockázatvállaló társadalmi csoportokkal szemben.

Újirázon például a bizonytalan helyzetben – kollektív szinten is – a lehetséges legjobb létstratégiának a kiváráás látszott, vagyis addig tolni a döntési szituáció időpontját, amíg a manőverezés módját ad a változás irányának és hatásának felmérésére (Kiss 2002:101): „[...] Jött ez a rendszerváltásnak nevezett valami, és akkor nagyon óvatosak voltunk, hogy bele ne tenyereljünk valamibe, maradjon a tsz, majd alakul.”

Azonban a kiváráó magatartás az alkalmazkodás kudarcává vált, sikerült ugyan a döntéshelyzetet hosszú távon elodáztatni, ám közben csődbe jutott az újirázi tsz.

### *Hiányos információk*

A rendszerváltással járó változásokat a rurális térségben élők jelentős része a szóbeszédre támaszkodva követte nyomon. Általánosan jellemző problémaként vetődött fel a privatizációval kapcsolatos információk hiánya. Kezdetben a tsz-tagok nem merték kivenni a részarány-tulajdoni földeket, teljes tulajdoni hányadukat a szövetkezetben hagyták, mert a közvélekedés szerint elbocsátották volna azt, aki kiveszi a földjét (vagy

annak egy részét), és így „hűtlen lesz a szövethozó”. Az idős generáció körében elterjedt, hogy akik visszaigénylik a földjüket, azok elvesztik a nyugdíjukat, és ez visszariasztotta őket.

A fiatal, képzett tsz.-tagság sem minden esetben ismerte fel a kínálkozó lehetőséget, mert az új helyzet eltért a saját szocializációs mintájától.

„Nekem itt a gazdaságban mint fiatal vezető lett volna lehetőségem – gyakorlatilag fillérekért – földet vásárolni, és nem ismertem fel annak a lehetőségét, hogy ez anyagiilag is egy jó befektetés lenne a későbbiekben. A mi nemzedékünk azon nőtt fel, hogy nagyüzem meg kollektív gazdaság, és én nem láttam a rendszerváltáskor, hogy mi lesz ennek a vége.”<sup>25</sup>

A hiányos tájékoztatással magyarázható, hogy az általam vizsgált térségben a lokális társadalmak egyes rétegei a tervgazdálkodást követő piacgazdaságot nemcsak elfogadni, hanem sok esetben megérteni sem voltak képesek, csak lassan látták át a privatizáció lényegét. „Nem is nagyon hitték el az emberek, hogy visszakerülnek a földek a termelőszövetkezeti tagság tulajdonába, és tényleg ki lesznek azok jelölve, és igazából megtörténik a rendszerváltás. Mert a mindennapokban nem volt ez olyan egyértelmű, hogy ez így végig fog menni, és vége annak, hogy szocializmus.”<sup>26</sup>

A történések hátterével sem voltak mindig tisztában. A földosztás során többen úgy gondolták Újirázon, hogy a komádiak felvásárolták az újirázi földeket, holott csupán annyi történt, hogy az újirázi Arany Láp Tsz Komádi határában lévő földterületeire a komádi gazdák licitálhattak először, és így visszakerült az eredeti településhez a terület. Mindezt az újiráziak közül sokan úgy élték meg, hogy kifosztották őket, mivel ezeket a területeket Újirához tartozónak gondolták. „Itt mindenünket elvitték. Egyszerűen nem is tudtuk. A komádi emberek azt mondták: – Itt még van egy földterület, meg még egy. Pár száz forintokért elvitték. Például a kijárótunkat is egy komádi ember ellicitálta. Nem volt, aki tisztába tegye ezt, hogy ugye ki lesznek ezek a földek írva, hogy figyeljenek oda. Vagy, hogy összehívták volna a polgármestereket. Sok bosszúságot okozott ez.”<sup>27</sup>

### *A kárpótlási törvények fogyatékoságai*

Az agrárreform mesterségesen, felülről szervezett, folyton változó szabályrendszere gátolta a birtokviszonyok formálódását, így a rendszerváltozással bekövetkező tulajdoni szerkezetváltás az agrártársadalmat megosztó konfliktusforrássá lett.

Az 1992. évi II. törvény lehetővé kívánta tenni a tagok számára, hogy tulajdonrészükkel együtt kiválhassanak, és önálló gazdálkodásba fogjanak, ezért határozott a mezőgazdasági szövetkezeti vagyon értékeléséről és nevesítéséről. Több adatközlőm vélekedett úgy, hogy ennek a törvénynek a valóságos célja a szövetkezetek felszámolása volt. A megkérdezettek közül többen a tsz-ek „tudatos” szétveréséről beszéltek. „A tsz is megszűnt. Tönkrevettek mindent. Minket nem úgy hajtottak be a tsz-be. Az emberek vidéken nem akartak elköltözni, itt akartak élni. Ez munkahely volt, és ez nekünk nagyon megfelelt. Bármit mondanak az okosok!”<sup>28</sup>

Visszatekintve az egyik legjelentősebb problémát az okozta, hogy az állami gazdaságok, kombinátok, valamint a termelőszövetkezetek dominanciája a tulajdonviszonyok



átalakulása miatt, törvényi úton és nem versenyhelyzetben szűnt meg. A szövetkezeti törvény értelmében a tsz-ek földjeit szétszétvágták a tagság között. Mivel a szövetkezetek tulajdonában nem lehetett földterület, kénytelenek voltak bérelni, ami jelentősen rontotta gazdálkodási lehetőségeiket. Ennek ellenére sok közülük átalakulva egy ideig még működőképes volt. A nagyüzemek rendszerváltást követő, jogszabályi úton, felülről vezérelt felszámolása gyakran erőteljes ellenállásba ütközött, mert szemben állt a tagság érdekeivel. A tagok közül sokan a rendszerváltás után sem vették ki földjüket, a szövetkezettel műveltették és értékesítették a megtermelt gabonát. 1993-ig a szövetkezeti vagyonnak csupán 6,7 százalékát privatizálták. Az alacsony magánosítási arány jelzi, hogy a tagság bízott a szövetkezeti termelési forma folytathatóságának lehetőségében (Harcza et al. 1994:34).

Az adatgyűjtés során tapasztalható volt, hogy a kollektív gazdálkodás emléke a bizonytalan gazdasági viszonyok következtében egyre inkább megszépült. A vizsgált térségben a tsz-ek és a háztáji köré a visszaemlékezésekben a nyugodt és kiegyensúlyozott élet mítosza épült. Nemcsak az új élethelyzetben lecsúszók gondoltak a munkahelyet és anyagi létbiztonságot jelentő tsz-ekre nosztalgiával, hanem a gazdálkodás szakszerűségét, technikai színvonalát illetően a vállalkozók körében is követendő példa lett a hajdani szövetkezeti ökonómia. Az adatközlők narratíváikban a nyolcvanas évek „szövetkezeti jólétére” emlékeztek, és a „világszínvonalú magyar mezőgazdaság” toposzát fogalmazzák meg.

Tévesnek bizonyult a döntéshozók azon feltételezése, hogy az egykor volt tulajdonosok örökösei a mai kor lehetséges gazdálkodói. Figyelmen kívül hagyták az a tényt, hogy a volt gazdák leszármazottainak jelentős része városi polgárrá vált, akik a földhöz való visszatérést presztízvesztésként élték volna meg. Nem értettek a gazdálkodáshoz, és nem is kívántak gazdálkodni, hacsak a munkanélküliség rá nem kényszerítette őket.<sup>29</sup> Így a mezőgazdasági földterület számottevő része nem az adott településen lakó gazdálkodók között oszlott meg, hanem a máshol élő (gyakran városi), földműveléssel nem foglalkozó tulajdonosokhoz került, akik bérbe adták földjüket a helyi gazdálkodóknak. Az új földtulajdonosok birtokukat befektetésnek tekintették, ezért az eladást rendszerint elhalasztották, magasabb földárakra várva.

„Ez a fölparcellázása a földnek, ez egy elképesztő dolog, a politika ökörködött. Hogy még a városból hazajövő embereknek is eltartást biztosít, oszt’ még akik itt voltak, annak se. A faluból kivonódott a jövedelem, mert a földjára meg egyéb nem helybe ment.”<sup>30</sup>

Más földhöz juttatottak ugyan a mezőgazdaságban dolgoztak, vidéken éltek, de felszerelés, tőke hiányában, illetve életkoruk miatt már nem tudták megművelni földjeiket.

Késedelmes és szűkös volt az állami tulajdon megszerzését lehetővé tevő értékpapír-felajánlás is, így mélyre süllyedt a kárpótlási jegyek tőzsdei árfolyama, ami elbizonytalanította a gyakran tájékozatlan helyi tulajdonosokat. Ezért sokan áron alul „szabadultak meg” kárpótlási jegyeiktől.

Bár a privatizációs törvény követelményként határozta meg a kárpótlási jegyekkel szembeni megfelelő vagyoni kínálat biztosítását, valójában az állam a kárpótlási jegyek többcélú felhasználásához nem nyújtott széles körű kínálatot, így a kárpótlási jegyek tulajdonosait a termőföldek megszerzésében tette érdekeltté. Következésképpen a

termőföld privatizációja alárendelődött a történelmi jóvátételnek, és a paraszti magántulajdont ért sérelmek részleges orvoslását más állampolgári tulajdoni problémák kárpótlásával azonos eljárás alá vonták (Laczkó 2005).

Az általam vizsgált térségben a lakosság egy része a kárpótlási törvényeket több ponton is sérelmezte. A kárpótlásnál az 1949-es állapotot vették alapul, így – a helyiek véleménye szerint – azokat is kárpótolták, akiket szolgálataikért a szovjet hatalom juttatott földhöz. Mivel a hadifoglyok kárpótlása a falu földjeiből történt, így – megítélésük szerint – ezeket az embereket a falu kárpótolta, nem az ország.

A térségben élők leginkább saját tulajdonukat szerették volna visszakapni, más földjére nem formáltak jogot, viszont a reprivatizációt a kárpótlási törvény nem tette lehetővé.<sup>31</sup>

A néhány száz lelkes települések lakói ismerték egymás múltját, pontosan tudták, ha valaki valótlan állított, ezért morálisan rossz hatással volt, és kiábrándultságot gerjesztett a lokális társadalom tagjaiban, hogy a kárpótlási törvény teret engedett a nyereszkesedésnek. Újirázon például az egyik lakos sajátjaként tüntette fel a háború előtt a településen működő Hangya Szövetkezet tejjgazdaságát. (Annak idején az üzem őrzését látta el, így kerülhetett hozzá néhány olyan okirat, amellyel a tulajdonjogát igazolni tudta.) Bár a helyiek tisztában voltak a valósággal, csupán a kiközösítés eszközával éltek a csalóval szemben, de jogi úton semmit sem tettek a közösség érdekeinek érvényesítésére.

A kárpótlás végletesen szétaprózott birtokviszonyokat alakított ki. A licitálás során megszerzett földtulajdon arra elég volt, hogy a vidéki emberek egy része ne legyen nincstelen, de arra nem, hogy egy elfogadható, polgári életforma háttérét biztosító termelés alapja legyen.<sup>32</sup>

1. táblázat. A földtulajdonos háztartások és a földterület megoszlása birtokméret szerint az 1996. május 31-i adatok alapján<sup>33</sup>

Birtokméret	A földtulajdonos háztartások	A földterület (ha) megoszlása (%)
– 0,2	57,0	3,4
0,2– 1,0	22,4	7,5
1,0–10,0	18,3	41,2
10,0–50,0	2,1	29,4
50,0–	0,3	18,5
Összesen	100,0	100,0

## Összegzésképpen

A települések vizsgálata alapján úgy tűnik, hogy a privatizáció befejeztével senki sem elégedett. Egyes társadalmi rétegek egzisztenciális és anyagi hátrányba kerültek a privatizáció során, de akik földhöz jutottak, azok közül is csak kevesen voltak képesek önálló üzemszervezeti egység létrehozására, és az ezredfordulóra még kevesebben maradtak, akik nyereségesen tudtak termelni. Az általam vizsgált térségben gyakori,

hogyan a megkérdezettek narratíváikban nosztalgikusan emlegetik fel az elmúlt „tsz-világot”.

Az átalakulás során a döntéshozók nem vették figyelembe a lokális társadalmakban élők hagyományosan kódolt gazdaságszervezési stratégiáit és alternatíváit. A szövetkezetek „ellehetetlenítése” még a javakat szerzők számára sem volt egyértelműen kedvező. A megkérdezettek jelentős része úgy ítélte meg, hogy a fejük fölött döntöttek, nem volt beleszólásuk saját lokális életviláguk alakításába. A hetvenes évektől konszolidálódó agrárviszonyok között fokozatosan „magára találó” falusi lakosság létkereteit ismét fenekestül felforgatta a földmagánosítás. A kárpótlás sokak számára bonyolult és rosszul kommunikált volt, ezért a kapcsolati és gazdasági tőkével rendelkező társadalmi csoportok jutottak előnyhöz, míg az elosztásból kimaradtak kénytelenek voltak tartalékaikat felélni, ami miatt sem a vagyonszerzésben nem tudtak részt venni, sem korábbi gazdálkodási stratégiáikat működtetni.

Lényegében nemcsak a veszteséges, de nagyrészt a jól működő, korábban nyereséges termelőszövetkezeteket is csődbe juttatták a privatizáció kapcsán hozott agrárpolitikai döntések. Különösen azok a települések jártak rosszul, ahol a szövetkezet volt az egyetlen munkalehetőség. Felszámolásuk után nagyrészt életképtelen kisüzemek jöttek létre, amelyek hosszú távon nem voltak alkalmasak a fennmaradásra. Az agrárreform következtében a földtulajdon felaprózódott, a termőföld egy része kihasználatlanná vált. 1996-ra a háztartások 79,4 százaléka árutermelésre alkalmatlan birtokméréssel, egy hektár alatti földterülettel rendelkezett, ezen belül a háztartások 57 százalékának legfeljebb 0,2 hektár földje volt. Az 1,8 millió földtulajdonos közel nyolcvan százaléka privatizációval sem jutott nagyobb törpebirtokhoz, mint amit korábban a háztáji és az illetmény-földhasználat nyújtott számára (Laczkó 2005:15). Jelentős részüknek veszteségesé vált a gazdálkodása, és fokozatosan kiszorultak az árutermelésből. Mindez hosszú távon előrevetítette a földtulajdoni viszonyok újabb átstrukturálódását.

A volt szövetkezetek utódszervezetei túlnyomórészt tagjaiktól vagy más tulajdonosoktól bérelt földön gazdálkodnak. A korábban költségesen megépített mezőgazdasági épületek, öntözőrendszerek karbantartás hiányában fokozatosan tönkrementek.

A kárpótlás és a szocialista típusú gazdasági hálózatok megszűnése miatt a mezőgazdasági össztermelés 1988 és 1993 között mintegy harminc-negyven százalékkal esett vissza (Kovács 1994b). Miután a földtulajdon és földhasználat különvált, részlegesen elveszítettük a földkoncentrációból származó nemzetközi versenyelőnyünket.

Mivel késett a másodlagos kárpótlás, így a mezőgazdasági termelők kör az élelmiszeriparban és kereskedelemben nem szerezhettek érdekeltséget. A tulajdonosok tökeszegényekké, elszigetelteké, a termelők üzleti kapcsolataikban kiszolgáltatottakká váltak (Dancs 1999:291). A piaci lehetőségek véletlenszerűek és alkalmi jellegűek voltak. A termékek piaci értékesítése egyre nehezebbé vált, az árak kiszámíthatatlanul ingadoztak. Az agrárium szereplőinek körében a bizonytalanság vált jellemzővé (Márton 1999:278–279). Így a rendszerváltozással bekövetkező tulajdoni szerkezetváltás konfliktus forrásává lett, ami az ezredfordulóra megosztotta az agrártársadalmat.

## JEGYZETEK

1. Ez a tanulmány az OTKA PD73403 számú kutatási program támogatásával készült.
2. A *piaci alapú privatizáció* esetén az állam kivonul a vállalati szektorból. Az állami vagyontárgyakat piaci értékesítés formájában juttatják magántulajdonba. Ennek a privatizációs formának az a hátránya, hogy a külföldi befektetők nagyobb tőkeerejük és hitelképességük következtében kedvezőbb pozícióba kerülnek, ezért nem segíti elő a hazai tulajdonososztály kialakulását (Csáki–Macher 1998:5).
3. A kárpótlásnál alkalmazott *elosztásos privatizáció* során az érdekeltek egyenlő mértékben jutottak valamilyen tulajdonná konvertálható értékpapírhoz, amely voltaképpen a nemzeti vagyon bizonyos hányadára való jogosultságukat igazolja. Az elosztásos privatizációs forma alkalmazását az indokolta, hogy gyorsabban lebonyolítható volt, mint a piaci alapú típus, és többségében hazai magántulajdonba kerül a korábbi állami vagyon (Csáki–Macher 1998:7).
4. Minél több a működő tőkeimport, annál sikeresebbnek tekintik az ország gazdaságát.
5. A társadalmi változások méretét és jelentőségét híven tükrözik az alábbi adatok: az első és a második kárpótlási törvény alapján 896 495 kárpótlási igényre 62,5 milliárd forint értékű kárpótlási jegyet juttattak a jogosultaknak. 1993 végéig több mint 14 000 földárverést tartottak, ahol 340 227 fő 27,5 millió aranykorona értékű föld tulajdonjogát szerezte meg (Kovács 1994a).
6. Tázlárón éppen ellenkezőleg történt az elosztás, itt nagyobb jelentőséget tulajdonítottak a szövetkezetben kapott fizetéseknek. A helyiek azonban itt sem voltak elégedettek, mert az elosztásnál, a szakszövetkezet tulajdonának vagyonjegy-tulajdonosok közötti szétosztása során a szövetkezet vezetői váltak főrésztvényesekké (Hann 2005:24–25).
7. Az idősebb nemzedék és az aktív dolgozók nem csak Magyarhomorogon kerültek konfliktusba. Derecskén a Petőfi Mgtsz vezetése 1998-ban kísérletet tett a nagyüzem társas vállalkozássá alakítására, ám a szövetkezeti kontinuitást a piaci sikereknél többre tartó nyugdíjas tagság hosszasan késleltetni tudta a szövetkezet kft.-vé alakítását (Rácz 2005:94).
8. Az „FI-es tehén” a holstein-fríz és a magyar tarka marha keresztezéséből létrehozott, a magyarországi nagyüzemi tejtermelés kívánalmainak megfelelő szarvasmarhafajta nőivarú egyede.
9. Egy volt tsz-vezető közlése, 1999, Magyarhomorog.
10. Egy volt tsz-vezető közlése, 1999, Magyarhomorog.
11. Volt földkiadó bizottsági tag közlése, 1999, Kóróssziget.
12. A föld értékének meghatározása az Osztrák–Magyar Monarchiában használt aranykoronaérték-számítással történt. Az 1870-es években bevezetett aranykorona-értékelési rendszerrel az egy katasztrális holdon elérhető tiszta jövedelmet számíthatták ki, ökológiai és közgazdasági faktorok figyelembevételével. A kataszteri tiszta jövedelem kiszámításánál szerepet játszottak a gazdálkodási módok, a terményárak és a gazdálkodási költségek is. A politikai határok változása, a technikai fejlődés, valamint a közgazdasági adottságok módosulása a rendszer korrekcióját indokolná, erre azonban az 1910-es évek óta nem került sor. Mégis – jobb híján – ezt a földértékelési rendszert alkalmazzák.
13. Nyugdíjas, volt téeszvezető közlése, 2001, Kóróssziget.
14. Csongrád megyei kontrollvizsgálataim során tapasztaltam, hogy egyes földterületek megközelíthetetlené váltak, mert a földmérő gazdák az oda vezető utakat is kimérték. Így megtörténhetett, hogy egy reggelre fóliásátrat húzott az új tulajdonos a dűlőút közepére.
15. Volt földkiadó bizottsági tag közlése, 1999, Kóróssziget.
16. Mint ahogyan ezt az előbbieken néhány magyarhomorogi nyugdíjas esetében láthattuk.
17. Újirázon 4,5 katasztrális holdat kaptak az 1912-ben betelepülők, ám a két világháború között ez a birtokméret sok család kezében elaprózódott.

18. A legkoncentráltabb tőkefajta, csak a gazdasági és a politikai elit birtokolja. Olyan pozíció, amely alkalmas anyagi előnyök megszerzésére (Borsos–György 1999:76–78).
19. Egy agrárszakember közlése, 2002, Újiráz.
20. Egy gazdálkodó közlése, 1999, Magyarhomorog.
21. Eleve megváltak a felnőtt generáció gazdálkodási stratégiái is a szocializmus idején.
22. Bár a munkáshatalom látszólag szövetségre lépett a parasztsággal, mégis burkolt formában degradálta a paraszti létformát. A hatalom képviselői különösen a kisüzemi gazdálkodás létjogosultságát kérdőjelezték meg, hogy ezzel a nagyüzemi termelés jelentőségét és fontosságát kiemeljék. A kommunista propaganda szívesen állította fejlődési sorba a termelési módokat, ahol a jelenben, fejlett ipari nagyüzemben dolgozó gyári munkás oppozíciójaként a múltban kis parcelláját hagyományos eszközökkel művelő paraszt állt. (A szocialista időszak oktatási rendszerében nyomon követhető, hogy a modern, a városi, a szép, a tiszta ellenpontjaként a kicsi, a falusias, a sötét, az ócska, a kopott állt, már az általános iskolás tankönyvekben is.)
23. Egy gazdálkodó közlése, 2000, Komádi.
24. Porkoláb Péter (2005:123–124) tiszadobi kutatásának eredményeként azt hangsúlyozza, hogy ott a rendszerváltozást követően kialakult agrárszerkezetben éppen az a gazdaréteg látszott alkalmasnak a rendszerváltás okozta agrárgazdasági nehézségek túlélésére, amely jórészt az 1945 előtt a faluban önállóan gazdálkodó parasztgazdacsaládok leszármazottja. Ezek a családok háztáji gazdaságot tartottak fenn, így a szocialista érában is intenzív kapcsolatban maradtak egyfajta utóparaszti gazdálkodásmodellel. Ezért a folyamatosság eredményeként gazdálkodási ismereteik elsajátításában jelentős szerepet játszott a belenevelődés.
25. Egy agrárszakember, volt téeszvezető közlése, 1997, Újiráz.
26. Egy gazdálkodó közlése, 1997, Újiráz.
27. Egy gazdálkodó közlése, 1997, Újiráz.
28. Egy tsz-nyugdíjas közlése, 2000, Komádi.
29. Kényszerparasztok (Borsos et al. 1999:43).
30. Egy mezőgazdasági vállalkozó közlése, 2002, Komádi.
31. Romániában végbement a reprivatizáció. A korábbi földtulajdon visszaszerzésének szimbolikus jelentőségéről Peti Lehel írt (Peti 2006:31).
32. Az 1990-es évek végén Hajdú-Bihar megyében egy mezőgazdasági fórumon felállt egy idősebb gazdálkodó és a következőket mondta: „Ami itt az elmúlt csaknem tíz évben történt, az röviden összefoglalható. Én ugyanis úgy jártam, hogy visszakaptam a földemet, de elvesztettem a kegyeremet.”
33. Tények és adatok a mezőgazdaságról és a falusi életkörülményekről. KSH 1997:7.

## IRODALOM

BENDA GYULA

1991 A polgárosodás fogalmának történeti értelmezhetősége. Századvég (2–3):169–176.

BIRÓ A. ZOLTÁN – GAGYI JÓZSEF – OLÁH SÁNDOR

1994 Gazdálkodási gyakorlat a Székelyföldön. (A paraszti mentalitás működése a gazdálkodásban és korlátozó szerepe a piacgazdasági átalakulásban.) Antropológiai Műhely 4(1):7–41.

BORSOS ENDRE – CSITE ANDRÁS – HELLA FERENC – KOVÁCS RÓBERT – LETENYEI LÁSZLÓ

1999 Rendszerváltás után. Falusi sorsforduló Ökörítőfülpösön. In Rendszerváltás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében. Borsos Endre – Csité András – Letenyei László, szerk. 17–48. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – SZÁMALK.

BORSOS ENDRE – GYÖRGY ISTVÁN

1999 Gencs: egy erdélyi falu a parasztosodás útján. *In* Borsos Endre – Csíste András – Letenyei László, szerk. 51–90. Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – SZÁMALK.

BOURDIEU, PIERRE

1997 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. *In* A társadalmi rétegződés komponensei. Angelusz Róbert, szerk. 156–177. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.

BURGERNÉ GIMES ANNA

2003 Földhasználati és földbirtok-politika az Európai Unióban és néhány csatlakozó országban. *Közgazdasági Szemle* 50(9):819–832.

BURGERNÉ GIMES ANNA – KESZTHELYINÉ RÉDEI MÁRIA – SALAMIN PÁLNÉ

1990 A mezőgazdasági kistermelők háztartásainak jövedelmei és kiadásai. *Gazdálkodás* 34(6):1–12.

CSÁKI CSABA – LERMAN, ZVI

1997 Land reform and farm restructuring in East Central Europe and CIS in the 1990's: Expectations and achievements after the first five years. *European Review of Agricultural Economics* 24(3-4):428–452.

CSÁKI GYÖRGY – MACHER ÁKOS

1998 A magyarországi privatizáció 10 éve (1988–1997). Budapest: Állami Privatizációs és Vagyongazdálkodási Rt. /Privatizációs füzetek./

DANCS LÁSZLÓ

1999 Az agrárgazdaság megújulásának esélyei az Alföldön. *In* Az Alföld a XXI. század küszöbén. Baukó Tamás, szerk. 291–294. Békéscsaba: Nagyalföld Alapítvány.

DANKÓ IMRE

2001 Magyarhomorog. Egy bihari falu etnokulturális képe. Debrecen: Ethnica.

HANN, CHRIS M.

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

HARCSA ISTVÁN – KOVÁCH IMRE – SZELÉNYI IVÁN

1994 A posztoszocialista átalakulási válság a mezőgazdaságban. *Szociológiai Szemle* (3):15–43.

KEMÉNY MÁRTON

2005 A mezőgazdaság helyzetének változása egyéni és közösségi szinten Muraszemenyén. *In* Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken. Schwarz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk. 169–181. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.



KISS ANTAL

2002 Magánvállalkozók és a hagyományos értékrend. *In Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999.* Szilágyi Miklós, szerk. 89–108. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

KOTICS JÓZSEF

2001 Gazdálkodói mentalitás és paraszti polgárosodás. Egy régióvizsgálat tanulságai. *In Uó: Mások tekintetében.* 107–155. Miskolc: Miskolci Egyetem. /A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék könyvei, 4./

KOVÁCH IMRE

1988 Termelők és vállalkozók. Mezőgazdasági kistermelők a magyar társadalomban. Budapest: MSZMP Társadalomtudományi Intézet. /Rétegződés-modell vizsgálat, 9./

1994a A mezőgazdasági privatizáció társadalmi hatásai. *In Magyarország átalakulóban.* Mészáros József, szerk. 125–140. Budapest: Népjóléti Minisztérium.

1994b Privatization and Family Farms in Central and Eastern Europe. *Sociologia Ruralis* 34(4): 369–382.

KSH

1997 Tények és adatok a mezőgazdaságról és a falusi életkörülményekről. Budapest: KSH.

LACZKÓ ANDRÁS

2005 Földhasználat, földtulajdon Magyarországon. Kovács László Miklós, szerk. Budapest: Magyar Agrárkamara – Szaktudás Kiadó. /Szakmai füzetek./

LOVAS KISS ANTAL

2007 Telepített földművelők. Újiráz telepítési szempontjainak hatása a lokális identitásra. *In Föld és társadalom.* Bánkiné Molnár Erzsébet, szerk. 253–265. Kiskunfélegyháza: Kiskun Múzeum Baráti Köre. /Bibliotheca Cumanica, 7./

MÁRTON JÁNOS

1999 Agrárfejlődés, élelmiszergazdaság, konfliktusok az Alföldön. *In Az Alföld a XXI. század küszöbén.* Baukó Tamás, szerk. 273–283. Békéscsaba: Nagyalföld Alapítvány.

MINAMIZUKA, SHINGO, ED.

1996 The Transformation of the Systems of East-Central Europe Rural Societies Before and After 1989. Kecskemét: MTA RKK Alföldi Tudományos Intézet.

MOLNÁR ÁGNES

2005 Kényszervállalkozások és előrelendülés. A mezőgazdasági kisüzemek helyzete a rendszerváltás után Kiskanisán. *In Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken.* Schwarz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk. 127–138. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

MOLNÁR BALÁZS

1952 Adatok a komádi tanyák történetéhez és a tanyasi lakosság életmódjának mai átalakulásához. *Ethnographia* 63(3–4):370–386.

NAGY FERENC, SZERK.

1991 Kárpótlás Magyarországon. Budapest: Magyar Tudományos-Üzemi és Szaklapok Újságíróinak Egyesülete. /Kárpótlási füzetek./

NEMES GUSZTÁV – HEILIG BALÁZS

1996 Önellátás és áruterelés. Mezőgazdasági kistermelők egy észak-magyarországi faluban. Szociológiai Szemle 3–4:149–181.

PETI LEHEL

2006 Rendszerváltozás utáni agrárszerkezeti és társadalmi változások Héderfalván. In Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén. Peti Lehel – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 17–61. Kolozsvár: Nis.

PORKOLÁB PÉTER

2005 Parasztság és modern gazdálkodás a 20–21. század fordulóján Tiszadob példáján. In Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken. Schwarz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk. 119–125. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

RÁCZ KATA

2005 A kalákától a TÉSZ-ig. A termelői együttműködések formaváltozásai az agrárszektorban. In Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken. Schwarz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk. 89–103. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

ROMÁNY PÁL

1995 Agrárstruktúra és az új kihívások falun. Gazdálkodás 39(5):1–4.

SILVERMAN, SYDEL

1983 A parasztság-tanulmányok alakulása az antropológiában: a paraszt fogalma és a kultúra fogalma. Ethnographia 94(1):89–105.

SWINNEN, JOHAN F. M., ED.

1997a Political Economy of Agrarian Reform in Central and Eastern Europe. Aldershot: Ashgate.

1997b Agricultural Privatization, Land Reform and Farm Restructuring in Central and Eastern Europe. s.l. Ashgate.

SZILÁGYI MIKLÓS

2002 Mai kisüzemi agrárgazdaságok néprajzi kutatásának lehetőségei. In Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999. Szilágyi Miklós, szerk. 7–15. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

TÓTH ISTVÁN GYÖRGY

1992 Rendszer- és századváltás Magyarországon. Az Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság és a TÁRKI konferenciája az MTA Nemzeti Stratégiai Kutatási Programok keretében. Szociológiai Szemle 2:151–155.

TÖNNIES, FERDINAND

1983 Közösség és társadalom. Budapest: Gondolat.

WOLF, ERIC R.

1966 Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies. *In* The Social Anthropology of Complex Societies. Michael Banton, ed. 1–20. London: Tavistock Publications. /ASA Monograph, 4./

WUNDERLICH, GERHARD, ED.

1995 Agricultural Landownership in Transitional Economies. Maryland: University Press of America – Inc. Lanham.

ANTAL LOVAS KISS

„...und came this so-called political turnover ...”

### Land privatisation in 1989 after the political turnover in the region of Bihar

After the political turnover in 1989 important changes happened in the Hungarian agriculture. This had caused changes in the local communities' life-world too. The paper is based on field-work made in five places in the former region of Bihar: Kórósziget, Csökmő, Újiráz, Komádi és Magyarhomorog. It analyses and interprets the interviews made on these locations with a focus on land privatisation and the changes that was caused by t.



## Találkozási pontok. A kulturális „idegenség” narratív megjelenítése a moldvai Lujzikalagorban

A tanulmány a kulturális 'idegenségnek' mint a Saját és a Másik közötti reflektált viszonyrendszernek a különböző elbeszélések formájában megjelenő sajátosságait elemzi. A munkamigráció vonzataként megjelenő külföldi utazások tették lehetővé, hogy a 61 éves lujzikalagori asszony, Klára, eljusson Magyarországra, majd több alkalommal is Olasz- és Németországba. A turisztikai mobilitás résztvevőjeként Klára és a moldvai falvak lakossága számára is „kinyílt” a világ, ugyanakkor egyben be is szűkültek annak mindennapi keretei a kiscsaládon kívüli kapcsolathálót és a szomszédsági viszonyt helyezve előtérbe – hiszen a gyermekek huzamosabb ideje élnek távol szülőfalujuktól. A tanulmány bevezeti továbbá a *transzkulturális tér* fogalmát a moldvai „csángó” faluközösségek életvilágára vonatkozóan – figyelve napjaink moldvai „csángó” szociokulturális realitásának és a modern európai diaszpórákhoz kapcsolódó transznacionális tér sajátosságai közötti megfelelésekre. A moldvai „csángó” szociokulturális realitás *transzkulturális* társadalmi tér: egyazon térbeliséghez kötődő életvilágon belül követel meg folyamatos eligazodást két kulturális viszonyrendszer, a „csángó” és a román kultúra különbözőségei között; az egyéntől egyaránt elvárja a részvételt és a megfelelést a „csángó” és román kulturális rendszerek kihívásainak.

Tanulmányomban a kulturális „idegenségnek” mint a saját és a másik közötti reflektált viszonyrendszernek a különböző elbeszélések formájában megjelenő sajátosságait elemzem. A munkamigráció vonzataként megjelenő külföldi utazások tették lehetővé, hogy a hatvanegy éves lujzikalagori asszony, Klára eljusson Magyarországra, majd több alkalommal is Olasz- és Németországba. A turisztikai mobilitás résztvevőjeként Klára és a moldvai falvak lakossága számára is „kinyílt” a világ, ugyanakkor egyben be is szűkültek annak mindennapi keretei, a kiscsaládon kívüli kapcsolathálót és a szomszédsági viszonyt helyezve előtérbe – hiszen a gyermekek huzamosabb ideje élnek távol szülőfalujuktól.

Továbbá tanulmányomban bevezetem a *transzkulturális tér* fogalmát a moldvai „csángó” faluközösségek életvilágára vonatkozóan – figyelve napjaink moldvai „csángó” szociokulturális realitása és a modern európai diaszpórákhoz kapcsolódó transznacionális tér sajátosságai közötti megfelelésekre. A moldvai „csángó” szociokulturális realitás *transzkulturális* társadalmi tér: egyazon térbeliséghez kötődő életvilágon belül követel meg folyamatos eligazodást két kulturális viszonyrendszer, a „csángó” és a román kultúra különbözőségei között; az egyéntől egyaránt elvárja a részvételt és a megfelelést a „csángó” és a román kulturális rendszerek kihívásainak.

A moldvai „csángó” tematika mindenkori uralkodó narratív struktúrái a kutató és a

vizsgált közösség számára is alapvetően kijelölik és kijelölték az interakciókban megnyilvánuló és az ábrázolásban megjelenő szerepeket,<sup>1</sup> egyben tehát a kulturális és társadalmi értelmezéseket, illetve olvasatokat is. A csángó narratíva éppúgy ötvözi a magyar és a román média írásait, a politika és a tudományos szféra szövegeit, ahogyan a különböző kulturális rendezvények, az erdélyi, a magyar és a román katolikus egyház, valamint a csángók érdekképviselésében fellépő szervezetek tevékenységéhez kapcsolódó funkcionális textusokat és cselekvéseket is.<sup>2</sup>

A csángók a kutató és a vizsgált közösség közti kölcsönös viszonyban rendszerint az elnyomott, ugyanakkor még archaikus hagyományokat őrző, de már az ellenállás különböző formáival is élő közösségként tűnnek fel. Mindez annak ellenére így van, hogy a „csángók” mindennapi élettapasztalata és életmódja nem természetesen egyezik meg a kutatók által ábrázolt múlt, jelen és jövő folyamatával. Mindazonáltal napjainkban a rájuk osztott romantikus múltképben vagy a jelenben politikai áldozatként bemutatott szerepkörben igen kevesen osztoznak. Egyszerűen saját, a változás különböző formáinak kitett életviláguknak megfelelően szervezik hétköznapijait és ünnepeiket.

A csángókutatás napjainkig elsősorban narratív tevékenységként végzett tudományos munka, azaz különböző szövegeket előállító tevékenység. A „valaki beszél valamiről valakinek” (Rákai – Z. Kovács 2003:251) eszközt alkalmazó tudományos beszédmódszerűségben a saját szemszögből előállított elbeszélések is az értelmezés tárgyaként jelennek meg – ily módon a csángó narratíva egyszerre tartalmazza a külső szemlélő alkotta képeket és textusokat, a kultúra képviselőinek rendszerint reflektálatlan önelbeszéléseit és a kutatási beszédhelyzetben konstruálódó élettörténeteit is.

Jelen tanulmány az utóbbi két szövegtípust is magában foglaló kutatási anyagokat dolgozza fel:<sup>3</sup> egy moldvai csángó asszony saját életvilága (szűkebb értelemben szülőfaluja, Lujzikalagor<sup>4</sup> és a közeli város, Bákó, tágabb értelemben Románia) és az ezen kívül elhelyezkedő szociokulturális környezet kapcsolódási pontjait értelmezi – a munkamigráció vonzataként megjelenő külföldi utazások tükrében.

## Moldva és a transzkulturális „jelenben való lét”

Moldva évszázadokon keresztül a közelből érkező vallási, politikai és társadalmi üldözöttek „menedékeként” is funkcionált. A moldvai faluközösségek szervesen együtt éltek a különböző okokra visszavezethető, a lakosság belső egyensúlyának megtartását szolgáló vándorlás jelenségével. Ezek a megoldások a 20. század végi és 21. század eleji modernizáció, illetve globalizáció határozott ütemű előretörésével új formákat öltöttek/öltöttek.

A modernizáció nemcsak gazdasági, hanem társadalmi, kulturális és politikai változásokat is generál, amelyek összekapcsolódva kölcsönösen formálják a közösség belső strukturális viszonyait. Ezzel párhuzamosan megsokszorozódik a kétnyelvű moldvai csángó szociokulturális színtér és a sajáttól eltérő kulturális rendszerek közötti találkozások száma, mélységében és terjedelmében is megnő a kettő közötti érintkezési felület, ami konfliktusokat von maga után, krízishelyzeteket teremt. Mindez újfajta alkalmazkodási modellek kialakítását követeli. Ehhez egyes szerzők a normavesztés



veszélyét társítják (Peti 2005:161) – amit azonban más szemszögből tekintve a normák fokozatos és természetes átértékelődési folyamatának is nevezhetnénk.

A körülmények hatására a földműveléssel együtt járó gazdasági és társadalmi rendszer átalakulása, illetve a tradicionális életforma perifériára szorulása, tudatos hátrahagyása következtében az egyén újraértékeli azonosságtudatát, új énkép kialakításával alkalmazkodik az aktuális helyzethez. Közösségi szinten az egyén számára a korábban bevett hagyományos életstratégiák mellett megjelenő újfajta életvezetési modellek választási lehetőséget biztosítanak. Ebben a helyzetben az elsősorban az „egyéni boldogulástól” vezérelt individuum a számára kedvezőbb, rendszerint társadalmi státusa megváltozásával járó gazdasági körülményekhez igazodik.

A gazdasági, társadalmi és kulturális változások komplex szövetében véleményem szerint érdemes figyelni napjaink moldvai csángó szociokulturális realitása és a modern diaszpórákhoz kapcsolódó európai transznacionális tér sajátosságai közötti megfelelésekre.<sup>5</sup> A transznacionális tér fogalma a területiségtől független, egyidejűleg érvényben lévő, eltérő kulturális kötődések társadalmi színterét jelöli. A szereplők lakhelye, a különböző társadalmi folyamatokban és interakciókban való részvétel helyszíne, életük valós földrajzi lokalitása nem egyezik meg kulturális és/vagy társadalmi azonosulásuk közegével, az identifikáció helyével – ami ezáltal imaginárius lokalitásként jelenik meg. Transznacionális tér a kulturális viszonyulások egyidejű halmozódását előidéző háromféle társadalmi szituációban jöhet létre: 1. „két nemzet között, a két kultúra közötti folyamatos és reflexív mozgáson keresztül” mint például az országok között folyamatosan ingázó, le nem telepedő „csángó” vendégmunkások esetében; 2. egyazon időben való párhuzamos jelenléttel több társadalom politikai, gazdasági és kulturális életében – ez igaz lehet például a rendszerváltást követően a Magyarországon letelepedő, a „csángók” érdekvédelmét szolgáló kulturális vagy egyéb szervezetekben dolgozó „csángó” származásúakra; 3. multikulturális metropolisokban, ahol egy földrajzi térben eltérő kultúrák kerülnek egymással mindennapi kapcsolatba (Niedermüller 2006:41). Az utóbbi a külföldi, elsősorban az olasz, illetve spanyol nagyvárosokba költöző csángó migránsok körében figyelhető meg. A különböző területek (valós vagy szimbolikus terek) és a kulturális valóság közötti rendszeres mozgással az egyén sikeressége már az adott lokalitáshoz kötődő szociokulturális környezetben való helytállás és nem az egy és kizárólagosan domináns identitás megfelelő alkalmazása mentén fogalmazódik meg (Niedermüller 2005:59–64).

Tereptapasztalataim szerint a moldvai „életvilágokat” is ugyanezek a folyamatok szervezik. Éppen ezért vezetem be, a transznacionális térhez kapcsolódva, a *transzkulturális tér* fogalmát a moldvai „csángó” faluközösségekre vonatkozóan. A moldvai csángó szociokulturális realitás *transzkulturális* társadalmi tér: egyazon térbeliséghez kötődő életvilágon belül követel meg folyamatos eligazodást két kulturális viszonyrendszer, a „csángó” és a román kultúra különbözőségei között; az egyéntől egyaránt elvárja a részvételt és a megfelelést a csángó és a román kulturális rendszer kihívásainak.<sup>6</sup>

A napi élethelyzetekben szervesen egymás mellett élő, funkcionalitásukban azonban eltérő közösségi tradíciókat tömörítő moldvai mindennapi élet során a lakosság csoportspecifikus életvilágokat működtet azonos földrajzi adottságok által meghatározott térben. Itt a mindennapok szintjén történik a csángó és a román kultúra közötti rend-

szeres és természetes átjárás, a mindkét kulturális közegben való egyidejű és folyamatos jelenlét – a megkettőzött, azaz két eltérő kulturális hagyományban bennlét. Ebben a helyzetben a transzkulturális tér tagjai számára egyáltalán nem választási kényszerként tétéleződik az asszimiláció vagy az etnikai kisebbség kulturális örökségének megtartása.

A moldvai csángó közösségek kimaradtak a 19. századi magyar nemzetépítési folyamatokból, mint ahogyan az egyesített, egységes román állam és nemzeti identitás létrehozásából is.<sup>7</sup> Szociokulturális valóságukat kultúrákközöttség jellemzi, a csángó–román kulturális sajátosságok egyéni színezetű hálózata, amelyben az egyes lokalitásokhoz más-más viszonyt alakítanak ki. A transzkulturális tér létezése és az ebben való mindennapi „jelenvaló lét” magyarázhatja azt is, hogy a moldvai csángó közösségekben nem a nemzeti identitás megmutatkozását szervező elemek lépnek működésbe, hanem az adott kulturális környezetben való helytállást biztosító tényezők használata kerül természetes módon előtérbe.

Ebben a sajátos helyzetben az asszimilációs változások többirányúsága (a befogadás aktusa és a „valaminek valami máshoz történő hasonlóvá válása”), valamint a közvetlenül hozzá kapcsolódó folyamatoknak (akkulturáció, akkomodáció, adaptáció és integráció) az asszimiláció egyes aspektusait megvilágító funkciója<sup>8</sup> felhívja a figyelmet a különböző helyszíneken és szituációkban formált, illetve megélt valóságok közötti átjárhatóságra és ezek mobilis alkalmazására is.<sup>9</sup> Minden valószínűség szerint esetünkben a kulturális, etnikai identitás alkalmazása „az egymás mellett élés nem kizárólag elválasztó értelmű megkülönböztetése, hanem éppen ellenkezőleg a másikkal való azonosság legnagyobb lehetőségét” is magában hordozó opció (Biczó 1999:175).

## Emlékezés, elbeszélés, kulturális „idegenség”

A kulturális „idegenség” narratív megjelenítésének formáit feltérképező kutatás közép-pontjában a hatvanegy éves lujzikalagori asszony, Klára áll.<sup>10</sup> Klára sokgyermekes családból származik; hatan vannak „ecsések”, azaz testvérek. Rajta kívül „idősebb húga”, azaz nővére lakik még a faluban. Klára hét gyermeket nevelt fel, jelenleg kettesben él férjével. A lujzikalagori asszony nem a Kárpát-medencei közbeszéd és a tudományos kutatók által életre keltett és táplált romantikus vonzódással ábrázolt csángó múltban, hanem a kétnyelvű moldvai csángó közösségeket jellemző transzkulturális jelenben éli mindennapjait.

A Klára által az önmaga és az „idegenség” közötti viszonyrendszerben megalkotott képek és képzetek az emlékezés során a tapasztalatokat és élményeket bemutató elbeszélések formájában fogalmazódnak meg. A történetekben leképezett nyelvi, etnikai-kulturális eltérések a saját és az abszolút idegen síkjának két végpontja közötti részen helyezkednek el. A különbözőség elemei pozíciójukat szituatív módon, értéküket a megismerési és a befogadási folyamatban való elhelyezkedésük függvényében változtatják.

Az emlékezés szövegszerűen nyilvánul meg, elbeszéléseket teremt. Klára az emlékezés aktusán keresztül eleveníti meg élete különböző történeteit. Megőrzi vagy változtatja azok sajátos formai jegyeit és tartalmát. Az ember Keszeg Vilmos találó kife-

jezésével élve „homo narrans”, azaz folyamatos elbeszélésben, illetve narratív folyamatosságban él, az elbeszélés eszközt alkalmazva demonstrálja létezését.<sup>11</sup> Az elbeszélés, a narratíva az ember jelentésteremtő tevékenységének egyik alapvető formája (Orosz 2003:11), amelynek segítségével Klára is értelmezi a körülötte zajló eseményeket, és leképezi a világot. Az elbeszélés kétféle jelentéssel bír: egyrészt magát az elbeszélés folyamatát jelenti, másrészt pedig az elmondott történetet. Az elbeszélés során keletkezett szövegek azonban sohasem alkotnak zárt egységet: Klára történetei diakronikusan és szinkronikusan is éppúgy kapcsolódnak a moldvai csángó közösség kulturális és társadalmi kontextusaihoz, az asszony egyéni körülményeihez, mint az élete során megismert más történetekhez is.

Az emlékezés és a történetmesélés strukturális és kiegészítő elemei egyaránt változhatnak. A megbízhatóság kritériuma akkor érvényesül, ha Klára egy-egy történetet vagy emlékfoszlányt több alkalommal is azonos szerkezeti séma szerint mond el. Itt szembesülünk egy másik módszertani sajátossággal, amit szintén figyelembe kell vennünk. Klára történeteiben többszöri elmondás során egyes elemek megszilárdulnak, más részek pedig kihullanak – valóban megtörtént jellegűktől függetlenül. A strukturális elemek cserélődése, a hangsúlyok eltolódása megbontja az eredeti alapszerkezetet, és új alapformát hoz létre, ami a körülményektől függően egészül ki újabb vagy régebbi elemekkel. S ekkor már megváltozott értelemmel telített, új történetről beszélhetünk.

Emellett az emlékezés sajátja, hogy a külső tényezők megváltozása során a korábban történt események új fényben tűnhetnek fel; átíródhat az emlékezet korábban felépített váza. Ennélfogva az emlékezés aktusa Klára esetében is éppúgy magában hordozza a felejtés mechanizmusait, ahogyan Klára a szelektálás eszközével választja ki a megőrzésre szánt elemeket. Az egyéni emlékezés-felejtés dialektikájához kapcsolódó kulturális, társadalmi és pszichológiai eszköztár a lujzikalagori asszony számára önazonossága megfogalmazását teszi lehetővé, éppúgy ahogyan ezáltal Klára az önmaga és mások közötti elhatárolódás megteremtését is elvégzi.

## Turizmus és mobilitás<sup>12</sup>

Az 1989-es rendszerváltást követően, de különösen az 1990-es évek második felétől kezdve gyors ütemben az alapvető életstratégiák közé épülő külföldi munkavállalás Klára számára is a világ térbeli és kulturális kereteinek kiszélesedését jelentette. Mivel ő maga nem dolgozott másik országban, a kulturális idegenség reprezentációs formáival közvetve, a televízióban, illetve férje, gyermekei,<sup>13</sup> rokonai és szomszédjai elbeszélésein keresztül, valamint a turisztikai mobilitás résztvevőjeként szembesült. A szóbeli közlések, a vizuális közvetítés azt is jelentették, hogy számára az előbbi két esetben egy áttételeken és mások sajátos értelmezéseinek keresztül konstruálódó idegenségképzet formálódott. Tehát a személyes megtapasztalás fázisát nélkülöző Másik és másik kultúra.

Napjainkban a középkorú generáció tagjai a rokoni látogatáson alapuló turizmus vagy sok esetben önálló munkavállalás révén jutnak el külföldre – interperszonális kapcsolatokon keresztül kerülnek közvetlen kontaktusba egy idegen közeg kulturális

sajátosságaival. Klára is szívesen elment volna Olaszországba „munkázni” a szolgáltatászektor kelet-európai, női vendégmunkások uralta munkakörébe, azaz vállalta volna idős emberek gondozását vagy akár a gyermekfelügyeletet is – „Vigázol egy gyermekre, s pénzt kapsz”. Mindazonáltal tisztában van azzal, hogy a munkaerőpiacon való helytálláshoz erőre és egészségre lenne szüksége, s gyermekein keresztül azt is helyesen érzékeli, hogy külföldön „sem hull a pénz az égből. S (a fiatalok) úgy kell tartsák meg a munkát, mint a szemiket.”

Klára a tudás, a képzettség és a munkalehetőség összefüggéseit is adekvát módon képezi le a maga számára. Jól látja, hogy „végzettségének” megfelelően, azaz ennek hiányában csak az élettapasztalatok felhasználását követelő, tehát az általa belátható és korábban is végzett feladatok teljesítésére képes. „Nem fogsz dolgozni a birou-ba [az irodában]!” – mondja magáról, elfogadva az írásbeliség, a tanulásra fordított idő és a tudás társadalmilag elismert értékét. Emellett más alkalommal maga is hangsúlyozza az egyes foglalkozásokat a társadalmon belül különböző helyi értékekkel felruházó előnyöket és hátrányokat.<sup>14</sup>

A nők munkába állása és munkamigrációba való bekapcsolódása elindította a hagyományos női-férfi szerepek feloldódását és a nemekhez tapadó alapvető jelentések átírását is. A családban betöltött tradicionális szerepkörök átformálódása a kor gazdasági változásaihoz igazodva már az 1960-as évek közepétől megkezdődött, a falusi lakosság tömegméretű kilépési gyakorlatával párhuzamosan (Pozsony 2003: 149–150). „Én vótam az ember es, az asszony es” – vallja magáról Klára, miközben elmeséli, hogy férje sötétben ment munkába Bákóba, és sötétben érkezett haza, gyakran még vasárnap is dolgozott. A városba ingázás nemcsak a családot mint társas viszonyok rendszerét, hanem a moldvai falvak hagyományos társadalomszerkezetét is átalakította. Napjainkban a családbeli funkciók összekeverednek, illetve felcserélődnek, az asszonyok gyermekeiket és férjüket hátrahagyva, tőlük hetekig, hónapokig távol maradván dolgoznak külföldön, a férfiak pedig a háztartás és a gyermeknevelés gondjaival igyekeznek megbirkózni – rendszerint a „mezei”, illetve egyéb idényjellegű vagy álladó munkák mellett.

Klára ugyan elsősorban közvetve érintett a külföldi munkamigráció folyamatában, mégis cselekvő résztvevője az ebből fakadó, országok közötti turizmusnak. A magyar idegenséggel és a magyarországi kulturális „másssággal” lánya, Krisztina révén került először közvetlen interakcióba. Másodszülött lánya János Pál pápa 1991-es látogatása alkalmából utazott Budapestre, majd hazatérte után édesanyját is magával vitte a fővárosba. Klára Magyarországhoz kapcsolódó története a következő: az egyik városnézés alkalmával Klára elhagyta kezításkáját. Rövid pihenőjük helyszínén felejtette, az egyik épület alapjának kiszögellésén. Idővel azonban észrevette, és Krisztinával gyorsan visszasiettek a helyszínre. A táskát eredeti helyén találták. Az elbeszélés a saját falujával való összehasonlítással zárul, amelyben Lujzikalagorhoz a „nem biztonságos” jelző társul egy lehetséges utcai rablás helyszínékként, ahol kiveszik az ember kezéből a táskát, nemhogy ott hagyják!

Ez egyrészt azt mutatja, hogy a falu értékrendje és a korábban zártabb egységet alkotó, sajátos moldvai világ az átalakulás folyamatában van. Emellett azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a faluban is érzékelhető változások egyes aspektusai – minőségüktől függetlenül – gyakran eleve negatív tulajdonságokkal párosulnak, és a kö-

zösség, elsősorban a középkorú, illetve idősebb generáció automatikus elutasításában részesülnek. Klára mindazonáltal az emlékezés során a nagyvárosi környezethez kapcsolódó pozitív benyomást keltő eseményeket jeleníti meg. Valójában azonban félreérti a történeteket, hiszen értelmezésében a táska a budapestiek becsületességét és a város biztonságos voltát bizonyítja, miközben számára fel sem merül a lehetőség, hogy a nagyvárosi tömegben az eltelt rövid idő alatt valójában senki sem vette észre az őri-zetlenül hagyott tárgyat.

## A „némentség”

Klára másik, személyes „idegen”-élménye Németországhoz kötődik. Elsőszülött fia, Adrián 1990 nyarán vándorolt ki Németországba. Az ezt megelőző időszakban Klára számára az ország és a „némentség” a teljes ismeretlenség homályába veszett – így nélkülözötte az „idegenség” kialakulásához szükséges alapvető sajátosságokat. Nem került a saját és az abszolút ismeretlen közti horizontális sík két végpontját összekötő értelmezésen belülré. A német kultúra számára a „kölcsonviszony sajátos formáján” kívül helyezkedett el (Simmel 2004:56). Először fia elbeszélései és a gondosan figyelt hírek teremtettek kapcsolatot közte és a német kultúra között. Ezek a közvetlen tapasztalatokat nélkülözö narratívák közvetítették a Másik „idegenségét”.

Klára és a német kulturális különbözőség viszonyrendszere évekké később, 1995-ben minőségi változáson ment keresztül. A moldvai csángó asszony ugyanis ekkor került közvetlen kapcsolatba a „némentséggel”, személyközi interakciók, városnézés, családi vásárlás és templomlátogatás során tapasztalta meg a német kultúra sajátjától eltérő jellegzetességeit. A megismerkedési folyamat alatti találkozások és felfedezések azonban egy érzelmekkel és előfeltevésekkel telített alapviszonyra épültek, hiszen magához Németországhoz mint az elvándorlás színhelyéhez kötödo konnotációk – az Adrián életét meghatározó eseményeknek és történéseknek megfelelően – pozitív és negatív helyi értékekkel bírtak.

A fiatalemberben a szülői elbeszélések kanonizált formája szerint a Securitaténál töltött katonai szolgálat hatására érlelődött meg a Németországba való kivándorlás, az „elfutás” gondolata. Adrián felsőbb utasításra, az 1989-es rendszerváltozás sűrűjében találta magát a román fővárosban, ahol közvetlen közlelről látta meghalni a teherautóról leszálló, a „revolúció” leverésére Bukarestbe vezényelt társait. Azért „szaladott ki a halál markából”, mert konyhai szolgálatosként nem közvetlenül a lövöldözés aktuális helyszínén szállt le a gépkocsiról. A mitikus elemekkel is tarkított történet szerint „bokáig ért a vér a metrónál”, s a rajtaütéses támadás negyven katona azonnali, „büntelen” halálát követelte. Talán az átélrt borzalmak belsővé tétele, empatikus átélése adja meg Adrián számára a szülői feloldozást a kivándorláshoz szükséges ott-honi pénztartalék ellopásának bűne alól, illetve legitimálja az „elfutás” aktusát – a Németországba való menekülést.

Ezek után Adrián majdhogynem tűzön-vízen át menekülve (folyón átúszva) jutott el Kelet-Berlinbe. Innen ment tovább Stuttgartba, ahol egy évig nyelvtanulási kötelezettséget is előíró menekülttáborban élt, majd ezután további tizenkét hónapig érvényes munkavízumot kapott. Ennek lejártá előtt ismerkedett meg jelenlegi feleségével,

akit találkozásuk után hamarosan eljegyzett. A „láger” Klára számára a német nyelvvel való ismerkedés színhelyét jelentette, ahonnan fia rendszeres időközönként küldött haza pénzt, hogy a félretett összeg eltulajdonításával okozott kárt megtérítse. Tizenhét év után érkezett el az ideje annak, hogy Adrián édesanyja bocsánatát kérje a történetekért: a „lopásért”, a félretett tartalék többszöri kérésének megtagadását követő drasztikus megoldásért, illetve a bujdosva tartott esküvői szertartásért.<sup>15</sup>

Klára nem vett részt fia lakodalmán, a családot egyedül az egyik lánytestvér képviselte, akinek jelenléte kifejezte a család beleegyezését a házasságba. Moldvában az 1990-es évek közepén még igen kevésbé volt elfogadott, hogy a fiatalok Lujzikalagoron vagy esetleg a közeli falvakon kívülről származó fiatallal kössék össze életüket.<sup>16</sup> A konvencióknak megfelelően Klára is igyekezett legidősebb leánygyermekét utalásokkal és példákkal „helyes” irányba terelni, amikor felismerte a másik faluból való legény határozott érdeklődését és közeledési szándékait, annak tisztelettudó udvarlási gesztusai és a külső nyomás hatására megszakított egyházi tanulmányainak nagyra becsült értéke ellenére is. A faluban elfogadott erkölcsi értékeknek megfelelően a nem helybeli férfival kötött házasság igen nagy „szemérem” lett volna.<sup>17</sup>

A házasságkötést megelőző levelezés során Klára, a falubeli hagyományoknak megfelelően, aggódva figyelmeztette elsőszülött fiát, hogy „dógozni és pénzt keresni ment Dzsermánéba”, és nem házasság céljából. Hiszen Adrián édesanyja felé közvetített érvelésében az önálló élet megteremtéséhez szükséges pénzügyi alap megszerzése adott elfogadható legitimációs alapot a kivándorláshoz – elmegy Németországba, hogy majd az ott keresett pénzzel visszatérve Kalagorban építsen házat. Adrián élete azonban új fordulatot vett: megnősült, azaz sietve és látatlanban, a szülőknek való bemutatás tradicionális mozzanatát kihagyva vett el egy lányt, akinek szüleivel költözött el Temesvárról Németországba.<sup>18</sup> Klára meg is kérdezte fiától, hogy „din dragostea sau din interest” (azaz szerelemből vagy érdekből) kötöttek-e házasságot, hogy a hivatalos követelményeknek eleget téve ne kelljen elhagyniuk Németországot.

Mindezen „németség”- és a Németország-fenoménhez kapcsolódó előzetes, ám viszontagságos élmények ellenére Klára az első személyes találkozás elbeszélésekor a „németséget” és a kulturális különbözőséget teljes mértékben saját életvilága érték-skálájának legfelső rétegében elhelyezkedő képekkel társítja. Klára 1995-ben utazott először fiához és családjához Stuttgartba. Egyedül. Már ekkor úgy érezte, hogy a bibliai leírásokon alapuló, képzeletében megformált Kánaánba jutott. A németekhez és országukhoz kapcsolódóan a rendezettséget, a tisztaságot vette észre – gyakorlatilag a sztereotipikus formában is hozzájuk illesztett sajátosságokat. Egyszerűen elképzelték a gondosan ápolt virággyakkal és zöld növényzettel beültetett nyilvános terek. Az elbeszélések alkalmával a jelenleg számára éppúgy ismerős másik nyugat-európai országban, Olaszországban uralkodó körülményeket egyszerűen nem találta összehasonlításra méltónak a németországbeli helyzettel. Klára történeteiben a Kánaán-érzés és -kép rendszeresen feltűnt a németországi utazások említésekor, függetlenül attól, hogy ott élő fia – Klára nagy fájdalmára – a gyermekkori neveltetés ellenére sem tartja már „úgy a hitet”, nem jár rendszeresen templomba.

Klára hamarosan elfogadta Adrián új szokásait, és önmaga számára a következőképpen értelmezte: „Elkoptathatod a templom falait, de ha kijössz, s csánod a rosszat, semmit sem ér!” „Elkophatnak a térgyeid is, ha jót nem csánsz!” Tehát nem a temp-



lomba járás aktusa, hanem maga a mindennapi élet vezérfonalául szolgáló hitbeli tartalmakkal való együttélés, a jó cselekedet, a tettek és a jó szándék képezik az általa helyesnek tartott élet alapkövét ebben a konkrét szituációban. Ahhoz, hogy az ember tudja, a különböző helyzetekben mit és hogyan kell cselekednie, nem kell egyfolytában az Isten házába járnia, hanem a Szentírásban foglaltakat kell átültetnie a mindennapi gyakorlatba – annak lényegi tartalmát kell megélnie. Adrián életformájának elfogadása ugyan semmit sem változtatott Klára saját életmódjára vonatkozó általános és eredeti elképzelésein, de a „más” életforma mint az életvitel egy lehetséges és elfogadott kategóriája bekerült annak határai közé.

A moldvai csángó asszony életvilágában a vallásosság és a katolikus egyház előírt szertartások, illetve kötelezettségek következetes betartása a mindennapi tevékenységek természetes része. Ez azonban nem jelenti a Biblia kizárólag betű szerinti, szigorú értelmezését, a bűnt elkövetőkkel szembeni „törvényezést”, hiszen csak az Isten tévedhetetlen, és minden ember követ el kisebb-nagyobb vétkeket. Az „Én nem törvényezhetek!” felkiáltás magában foglalja azt is, hogy nem az emberek tisztsege a másik megítélése és cselekedeteiknek isteni rendbe állítása. S az egyén, amiként másokkal is, úgy önmagával szemben is tanúsíthat megengedő és megértésen, tolerancián alapuló magatartást, hiszen „nem lehet mindennel szaladj a paphoz!”.

Klára „németsséggel” kapcsolatos első és meghatározó személyes élményei sorában kell megemlítenünk azt az elbeszélést is, amelyben a moldvai csángó asszony a német nyelv ismeretlensége ellenére is szerencsés módon talál sajátjaként ismert kommunikációs közegre. Az első utazás alkalmával Klára véletlenül Stuttgart külvárosában szállt le, ahol azonban egyetlen taxi sem várakozott. Így a közeli benzinkutat választotta a várakozás helyszínéül. Bizonyos idő elteltével érkezett is egy taxis, akinek Klára odaadta a papírra írott stuttgarti címet. A férfi félhangosan számolt, miközben a város térképét az utcát mutató oldalra lapozta. Klára felfigyelt az ismerősen csengő szavakra, és nagyon megörült a találkozásnak. Öröme nem annak szólt, hogy az általa használt két nyelv valamelyikét külföldi környezetben hallja, nem az egyik vagy másik nyelvhez kapcsolódó érzelmek és tudati elköteleződés megnyilvánulási formája volt, hanem a közösen birtokolt kommunikációs csatorna otthonosságérzetet teremtett, biztonságot nyújtott számára, és a kölcsönös megértés alapját hozta létre egy idegen környezetben.

A kultúrák közötti különbségek abban is kifejezésre jutnak, hogy a nyelvhasználat során milyen verbalizált információk nélkülözhetetlenek a megértéshez, mit tart verbalizálандónak, illetve verbalizálhatónak, és a közösség tagjai mit értenek meg szóbeli megfogalmazás nélkül, átvitt értelmű szavakkal vagy szókihagyásokkal (Hidasi 2004:75–76). A lujzikalagori asszony véletlenszerű egybeesés következtében egy taxisofőrként dolgozó, a Klára beszélte két nyelv egyikét ismerő kelet-európai bevándorlóval találkozott, így megérkezésekor nem szembesült sem a nyelvismeret hiánya okozta nehézségekkel, sem a nyelven túli kommunikációs tényezők dialógusbeli szerepének kérdésével. A sofőr révén az évekkel korábban az ismeretlen területéhez tartozó „némettség” mint a kulturális jellemzők köre azonnal a kölcsönviszony azonos nyelvi közegét is magában foglaló interperszonális kapcsolattá alakult – az „idegenség” „foka” rögvest a *saját* határvonalain belülre került, még ha Klára korántsem az „idegen” közösség autochton tagjával került is kapcsolatba.

## „Itálé” (Olaszország)

Az olasz városokba irányuló munkamigráció az 1990-es évek utolsó harmadában hatalmas intenzitással szívta el a moldvai falvak munkaképes fiatalságát. Adriánon kívül Klárának mind a hat gyermeke ebben az időszakban költözött Olaszországba, először különböző észak- és középosztás kisvárosokban éltek, majd Torinóban és annak közvetlen környékén telepedtek le. Az „Itáléval” kapcsolatban elbeszélte történetekben sokkal többször jelennek meg a gyermekek jelen életmódjának eltérő sajátosságait, az életstratégiák és a világszemlélet változásait megvilágító elemek.

Klára is tisztában van vele, hogy a külföldi munkavállalás esetenként alapvetően a kiscsaládi vagy affinális rokonsági rendszerben kialakult problémák megszüntetése érdekében tett stratégiai lépés. Lényegében a különélés egyik formája, válás „nu cu H mare, cu h mic”, azaz „nem nagy, hanem kis H-val” – tehát a hivatalos és tekintéllyel rendelkező intézmények előtt és által el nem ismert módon. Ez a családon belül másképpen elsimíthatatlan nehézségek legitim, falubeli megoldását is jelenti – felillantva a családi béke helyreállításának esélyét is. Az újfajta gondolkodásmód mindennapi jelenlétét Klára heves kitörése is szemlélteti: „Nem néznék én szembe egy iszákossal! Mennék Itáléba bábát (idős asszonyt) őrizni!”

Ez a fajta problémamegoldás áttételesen Klárát is érinti, hiszen egyik testvére szintén hasonló módon „maradt el” feleségétől és gyermekeitől, akik mindannyian külföldön alakították ki új életüket. A létfenntartás problémáival egyedül maradt és arra az ital segítségével megoldásokat kereső férfin Klára először szép szóval és „olvasóval”, a hit és az istenfélő életforma utat mutató és bátorító erejét felkínálva igyekezett segíteni. Mindhiába. A következő lépés a felismerés és az elfogadás volt – az először elsősorban kölcsönadott pénz formájában realizálódó segítségnyújtást fokozatosan a létfenntartás nélkülözhetetlen biológiai szükségleteinek kielégítését célzó támogatás váltotta fel: „az Istenébe adott” enni- és innivaló (kukoricaliszt, bab, pityóka, tojás, bor stb.).

Klára először 2000-ben látogatott Olaszországba. Ez alkalommal nagyon megharagudott középső fiára, mert a titkolózások ellenére is rájött, hogy a fiatalok házasságkötés nélkül élnek együtt. Ezzel szemben Klára gyermekeinek is továbbadott neveltetése, valamint a falusi közerkölcs és a nyilvános büntetés rendszere egészen az 1990-es évek elejéig nem engedte, hogy „összeálljanak a fiatalok”. A tradicionális paraszti társadalom különböző ellenőrző mechanizmusok segítségével folyamatosan közösségi felügyelet alatt tartja tagjait – önmaga termelve újra és újra a közösség és az egyén identitásmodelljeit. A szegény, illetve a büntetést meghatározó szankciók szabják meg a társadalmi szintéren elfogadott és rendszeresített normák követésének paramétereit, a külső tekintélynek való engedelmességet (Kotics 1999:56).

Klára ezen történethez kapcsolódóan fogalmazza meg a kérdést: „Más az Isten Itáléba, mint Romanéba? Nem egy az Isten?”, szembesülve a különböző bibliaértelmezésekkel és az egyház életmódra vonatkozó változó kitételeivel, miután megtudja, hogy az „itálián” pap hivatalosan is engedélyezi az együttélést. A kulturális idegenséggel való találkozási pontok felvázolása a moldvai falvak sajátos kultúrájának viszonylag zárt rendszereiben végbement változások, elsősorban a strukturális nyitottság jelenlétének felismerését, megértését és elfogadását segíti elő.

Klára legkisebb lányát olasz férfi jegyezte el. Először furcsállta, majd sokáig „kacagta”, ahogy lánya a legnagyobb természetességgel „tette oda” a fiatalembert, hogy mosson, mosogasson, és segítsen közösen elvégezni az egyéb házimunkákat. Kérdésére magyarázatul az öntudatos, emancipált nőértelmezés szolgált, miszerint a létfenntartáshoz szükséges anyagi javak közös előteremtése értelemszerűen feljogosít a „női munkák” megosztására is. Két évtized alatt sokat változott a házasság intézménye. A rendkívüli példáktól eltekintve korábban szigorúan endogám faluközösségből származó fiatalok között az utóbbi években teljesen elfogadott és bevett szokássá vált a külföldivel való házasságkötés, ami azonban a faluban maradt házasulandók esetében elfogadott, de nem alkalmazott gyakorlatot jelent. Ez egyrészt a moldvai kibocsátó közeg és az elvándoroltak társadalma közötti különbségekre hívja fel a figyelmet, másrészt pedig a szülő-gyermek intergenerációs változások mellett a fiatalok közösségén belül végbemenő intragenerációs átalakulásokat is mutatja.

A rendszerváltás utáni időszakban a moldvai szociokulturális „valóság”, a kibocsátó közeg, az „otthon” szerves átalakulása figyelhető meg a kapitalista modernizáció és a nagymértékű elvándorlás következtében beinduló változások folyamatoknak köszönhetően. Nemcsak a párválasztási stratégiák, a női-férfi/édesanya-édesapa viszonyrendszer, hanem a házasságkötéshez kapcsolódó szokások is a megragadható transzformáció állapotában vannak. Ez azt jelenti, hogy a fiatal párok a korábban szinte kötelező érvénnyel a faluban tartott lakodalmakat a munkavállalás helyszínén rendezik meg. Elsősorban Olaszországban, függetlenül a fiatal pár nemzeti hovatartozásától. A szülőföld és a moldvai kibocsátó közeg normái már nem kötelezik hazajövetelre és a falusi rítus megtartására a fiatalokat, hiszen mára elsősorban csupán szimbolikusan működik az otthoni közeg legitimációs tekintélye.

Ebben a felszíni és felszín alatti transzformációs térben azonban a föld még mindig tradicionálisan értékkel bíró és alapvető megélhetési lehetőségnek számító tulajdon – elsősorban az idősebb generáció esetében. Ahogy Klára mondta, ha az embernek van földje: „Nem vesz el étlen! Fiatal vagy, erőd van, és tudsz dolgozni!” Mindazonáltal ezzel párhuzamosan már megindult a földtől való megválás folyamata, a földhöz való viszony átalakulása is – a családban az öröklés rendjének megfelelő tulajdonosváltás mellett egyre gyakoribbá válik a föld részes bérbeadása vagy értékesítése eladással. A lujzikalagori asszony és férje is több alkalommal felajánlotta részesedés fejében művelés alá nem vett földterületük használati jogát szegény, sokgyermekes családoknak, de azok nem a munkaerő, hanem az előzetes művelési költségek hiányában nem éltek a lehetőséggel.

Ugyanakkor a földműveléshez mint eleve adott és központi életstratégiához vagy mint a létfenntartást kiegészítő tevékenységhez való ragaszkodás nem jelent teljes elzárkózást az agrárkultúrát érintő újdonságoktól. Sőt egyfajta igényként jelenik meg a külföldön szerzett tapasztalatok falubeli hasznosítása, hiszen a fiataloknak ott kinn „kinyílt az eszük, és sokat láttak”, amit hazajöve beépíthetnének a mezőgazdasági munkavégzést szervesen magában foglaló mindennapi életvitelükbe.

A nyitottság az újításokra és azok elfogadása egyet jelent a külföldön munkát vállaló fiatalság vágyott hazatérével. A munkamigráció jelenségével mint életstratégiával szemben tanúsított magatartás gyakorlatilag kettősséget mutat: egyrészt működik a „vándorlást” elfogadó és legitimáló, az annak jelenvalóságába beletörődő beszédmód,

másrészt létezik egyfajta értetlenséggel és kérdőjelekkel telített viszony, ami arra kérdez rá, hogy a fiatalok vajon miért nem térnek vissza szülőfalujukba, és ültetik át az idegen országokban tanultakat a gyakorlatba.

Klára elsősorban a külföldi utazások és a városba látogatás alkalmával szembesül a „megváltodzott” világ különböző jelenségeivel. A gyermekei és a saját életében hasznosnak bizonyuló újdonságokért igen hálás, például az internet létezéséért – még ha működését egyáltalán nem is érti. „De sok mindent adott az Úristen!” – mondja hálás szavak kíséretében Klára, megköszönve a Mindenhatónak, hogy lehetővé tette modern dolgok létrejöttét, amelyek segítségével például ő maga is zökkenőmentesebben kommunikálhat gyermekeivel és testvéreivel (mobiltelefon), vagy az internet webkamerás szolgáltatásaiért, amikor két év után újra láthatta Németországban élő fiát Olaszországban dolgozó lánya segítségével.

## Zárógondolatok

A transzkulturális tér és folyamatok moldvai jelenléte, ezáltal a különböző társadalmi, kulturális és gazdasági szférák közötti természetes átjárás, az eltérő elvárásokhoz alkalmazkodó, megsokszorozódott valóságban való jelenlét, valamint a moldvai csángó szociokulturális realitásnak a paraszti társadalom értékrendjéből eredeztethető „boldogulás-központúsága” teremtette meg a külföldi munkavállalás mint bevett életstratégia elfogadottságának alapját a kibocsátó közösség tagjai, az „otthon maradtak” számára.

A lujzikalagori asszony a szűkebb és tágabb hazájától eltérő kulturális „idegenséggel” a gyermekein keresztül szembesült, a rokonlátogatáson alapuló turisztikai mobilitás szerves részeként.<sup>19</sup> Számára és a moldvai falvak lakossága számára is „kinyílt” a világ, ugyanakkor egyben be is szűkültek annak mindennapi keretei, a kiscsaládon kívüli kapcsolathálót és a szomszédsági viszonyt helyezve előtérbe – hiszen a gyermekek huzamosabb ideje élnek távol szülőfalujuktól. Mindazonáltal az elsősorban társadalomproblematikai tartalom mellett politikai színezetet is öltő kérdés, hogy vajon a fiatalok mikor térnek vissza, vagy hazaköltöznek-e egyáltalán, leginkább csak szülői felvetésként nyer értelmet.

## JEGYZETEK

1. Vö. Bruner 1999. A moldvai „csángó” kultúra kifejezés alkalmazását az teszi indokolttá, hogy mind a témával kapcsolatos tudományos beszédmódban (az etnográfiai, történettudományi és nyelvészeti diskurzusban), mind a Kárpát-medencei magyar nyelvű közösségek köznapi gyakorlatában rendszerint a *moldvai csángó*, illetve *csángó magyarok* elnevezés használatos a Moldvában élő katolikus vallású, magyar eredettel bíró etnokulturális kisebbség megkülönböztetésére – ami nagyrészt napjainkig érvényes. Ez azonban nem minden esetben egyezik meg a lokális közösségek önmeghatározásával, és az etnokulturális kisebbségen belüli diverzitást is figyelmen kívül hagyja. Az idézőjelbe tett csángó szócska hivatott ezt a viszonyt szemléltetni. A továbbiakban az idézőjelet a könnyebb olvashatóság érdekében elhagyom.

2. Ilyés Sándor *Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón* című tanulmányában vizsgálja a csángókép és az erről folyó diskurzus konstruktív jellegét, amelynek kialakításához a magyar média éppúgy, mint a tudomány, a politikum és a román média is hozzájárult/hozzájárul. A szerző a romániai magyar sajtó csángókról írott szövegeinek tartalmát elemzi. Maga a csángó terminus és fogalom is – a Niedermüllert idéző Ilyés Sándor szóhasználatával elve – „narratív abbreviatúrává” vált, „előre értelmezett, nem kevés érzelmi és történeti töltettel rendelkező konstrukció” formájában (Ilyés 2006:108). Peti Lehel vázolja fel és értelmezi a rendszerváltás utáni „csángómentés” szerkezetét a különböző aspektusokhoz (média, tudomány, politika, katolikus egyház, rendezvények, magyar nyelvű oktatás) kapcsolódó tevékenységeken keresztül – a helyi lakosság viszonyulásait elemezve, a közösség nézőpontját is érvényesítve (Peti 2006).
3. A kutatás alapját a Lujzikalagorban végzett tíz hónapos állomásozó terepmunka jelenti. A tanulmány elkészültéhez szükséges kutatásokat a MÖB ösztöndíja, az MTA DE Néprajzi Kutatócsoportjának támogatása tette lehetővé.
4. Lujzikalagor (Luizi-Căugară) Bákótól (Bacău), a megyeszékhelytől mindössze tíz kilométerre fekvő település Măgura közvetlen szomszédságában. A községben (*comuna*), ami magában foglalja az 1968 előtt önálló faluként létezett Osebiți-et is, a 2002-es népszámlálási adatok szerint 4590 lakos él. Ebből 4527 fő római katolikus (98,62 százalék), 59 ortodox vallású, tizenegy az adventista közösség tagja, egy ágostai hitvallású és egy fő görög katolikus. (2007-es adatok alapján lakóinak száma 4555.) Az 1990-es évek végétől azonban a falusiak nagy számban vándoroltak külföldre munkavállalás céljából, így a munkaképes lakosság nagy része külföldön, elsősorban Olaszországban, Spanyolországban, Magyarországon, Izraelben vagy Németországban dolgozik (vö. Pozsony 2005:178). A külföldi munkamigráció sajátos társadalmi struktúrát hoz létre a faluközösségben, és a lakosság új életstratégiákkal alkalmazkodik a megváltozott körülményekhez. Az utóbbi két évtizedben a munkaerő-felesleg „elváándorlásának” mértéke erőteljesen fokozódott – gyakorlatilag egész Romániában jellegzetes tendenciaként.
5. A modern diaszpóráközösségek tagjai migráció útján kerültek jelenlegi lakhelyükre, ahol etnikai kisebbséget alkotnak. A csoportba tartozók eredeti lakhelyükhöz számos szállal kötődnek, érzelmileg és a gyakorlati kapcsolatokon keresztül rendszeres összeköttetésben állnak „szülőföldjükkel”, rokonaikkal, barátaikkal, illetve a közösségen belül rendszerint egymással is (Fejős 2005:13). Igaz ez például a Bákó környéki moldvai csángó falvakból kivándorolt, rendszerint falvaként egy adott városba és annak környékére települő közösségekre is. A transznacionális tér és folyamatok elméleti hátteréhez és empirikus kutatásokban való alkalmazásához lásd például Glick-Schiller et al., eds. 1992; Hannerz 1996; Kearney 1995; Kennedy–Roudometof 2002; Portes et al. 1999; Vertovec–Cohen, eds. 1999.
6. Ehhez kapcsolódik a „térbeli fordulatnak” (*spatial turn*) nevezett szemléletváltás, ami a teret önálló társadalmi entitásként, a társadalmi viszonyrendszerek sajátos megnyilvánulásaként tetelezi. A transzkulturalitás és a térbeliség mint viszonyfogalom összefüggéseinek árnyaltabb kidolgozása később elvégzendő feladat. A „térbeli fordulathoz” lásd Gyáni 2007:4–12. Az etnikai terek, kontaktzónák elemzési lehetőségeiről lásd például Keményfi 2004.
7. A „csángók” nemzeti identitásának kérdésével számos tanulmány foglalkozik, vagy érinti azt. Lásd például Árens–Bein 2004:114; Benda 1989:40; Bodó 2004:156; Halász 1999:34; Pozsony 2005; Tánczos 2001; 2003:61.
8. Mindazonáltal ezek a folyamatok nem megragadhatóvá és leírhatóvá teszik, hanem körbefonják az asszimiláció fogalmának szűkebb értelmezési tartományát és társadalomtudományi mozgásterét (lásd Biczó 2004:23–31).
9. A transzkulturális térről mint a kétnyelvű moldvai „csángók” szociokulturális realitásáról és az ehhez kapcsolódó gondolatokról lásd még Lajos 2006:177–184.
10. Klára eredeti nevét családtagjainak nevével együtt az anonimitás érdekében megváltoztattam.

11. A szerző a következőképpen ír a „homo narrans”, azaz az elbeszéléseket gyártó, azokat étellel telítő és azokban élő emberi lény és a világ kapcsolatáról: „A történeteket kreáló és őrző, a történetek által viselkedő és irányított ember, a homo narrans történetei receptálható módon, megkerülhetetlenül benne vannak a világban. [...] A dolgokat, legyenek azok körültapinthatóak vagy láthatatlanok, épp a történetük teszi létezővé.” (Keszeg 2002:6-7.)
12. A turizmus kifejezés használatát az indokolja, hogy az utazás a családtagok meglátogatása mellett rendszerint a legjellegzetesebb helyi, regionális vagy országos emlékművek, templomok, múzeumok stb. megtekintését is magában foglalja.
13. Klárának nyolc gyermeke született, de az első még csecsemő korában elhunyt. Négy leánya és három fia érte meg a felnőttkort. Közülük hatan Torinóban és környékén élnek, a legidősebb fiú pedig Németországban lakik temesvári feleségével és kisleányával. Az Olaszországban élők közül ketten még nem házasodtak meg. A családalapítók közül a legkisebb lány az egyedüli, aki nem falubeli vagy bákói származású párt talált, hanem olasz férfihoz ment feleségül.
14. Klára a kollektivizálás és iparosítás generálta változó körülményekhez alkalmazkodó anyaként maga is szeretne volna taníttatni gyermekeit, a tanulást mint pozitív értéket építve be a családi preferenciaskálába. Mindazonáltal a gyermekek saját, az 1980-1990-es évek légkörében született döntéseit tiszteletben tartva nem kényszerítette őket erre – mindössze a rábeszélés és a szóbeli érvek meggyőzőerejét igyekezett a továbbtanulás érdekében minél hatékonyabban kihasználni.
15. Klára a pénz első, másodszeri, harmadszeri, majd az egyik nővéren keresztüli kérésének sem tett eleget. Betegsége, halálra tartogatta, hogy „legyen bár mivel eltemessenek”. A tartalék összeg engedély nélküli elvételének bűnét hazugság is tetőzte: Adrián az utazáshoz szükséges tőkeként a parókiánál végzett munkából megspórolt pénzre hivatkozott. A bocsánatkérés Klára sok korábbi bánatát feloldotta, hiszen mindig fájdalommal és szomorúsággal gondolt fia tettére, a lopás bűnére – annak ellenére is, hogy Adrián rövid időn belül az összes pénzt visszaküldte szüleinek.
16. Lásd Halász 1998:427-428.
17. Lásd Kotics 1999; Pozsony 2005.
18. Adrián feleségének édesanyja magyar, édesapja román származású. A család az 1990-es évek elején vándorolt Temesvárról Németországba.
19. A kétnyelvű moldvai „csángó” közösség és a kulturális „idegenség” közötti viszonyrendszert tárgyaló téma további kérdések felvetésével folytatható – például a kettős morális viszonyrendszer problematikája, ami a gyakorlati alkalmazásban térbeli különbséget tesz a saját, azaz falubeli és az idegen, azaz városi környezet között, miközben például a házasság előtti együttélést mint a másik ember megismerésének lehetőségét elméletben helyesnek és követendőnek tartja.

## IRODALOM

ARENS, MEINOLF – BEIN, DANIEL

2004 Katolikus magyarok Moldvában. In Rendhagyó nézetek a csángókról. Miskolc: Ambrus, szerk. 111-156. Budapest: ELTE Román Filológia Tanszék – Központi Statisztikai Hivatal.

BENDA KÁLMÁN

1989 Moldvai csángó-magyar okmánytár. Budapest: Magyarságkutató Intézet.



**BICZÓ GÁBOR**

- 1999 Gondolatok egy vak gyimesi muzsikusról. *In* Változó társadalom. Borbély Éva – Czégényi Dóra, szerk. 170–175. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- 2004 Asszimilációkutatás – elmélet és gyakorlat. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – Etnoregionális Kutatóközpont.

**BODÓ CSANÁD**

- 2004 Nyelvek és közösségek vitalitása Moldvában. *In* Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Kozma István – Papp Richárd, szerk. 150–160. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

**BRUNER, EDWARD M.**

- 1999 Az etnográfia mint narratíva. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 181–196. Budapest: Kijárat.

**FEJŐS ZOLTÁN**

- 2005 Diaszpóra és az „amerikai magyarok” – háttér egy fogalom alkalmazhatóságához. *In* Tanulmányok a diaszpóráról. Kovács Nóra, szerk. 9–24. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

**GLICK-SCHILLER, NINA ET AL., EDS.**

- 1992 Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. New York: The New York Academy of Sciences.

**GYÁNI GÁBOR**

- 2007 „Térbeli fordulat” és a várostörténet. *Korunk* (7):4–12.

**HALÁSZ PÉTER**

- 1998 A moldvai csángó falvak társadalmának néhány sajátossága. *In* Az Alföld társadalma. Novák László, szerk. 423–430. Nagykőrös: Arany János Múzeum /Az Arany János Múzeum közleményei, 8./
- 1999 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. *In* Csángósors. Moldvai csángók a változó időkből. Pozsony Ferenc, szerk. 33–53. Budapest: Teleki László Alapítvány.

**HANNERZ, ULF**

- 1996 Transnational Connections. Culture, People, Places. London – New York: Routledge.

**HIDASI JUDIT**

- 2004 Interkulturális kommunikáció. Budapest: Scolar.

**ILYÉS SÁNDOR**

- 2006 Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón. *In* Fiala kutatók a népi kultúráról. Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 99–128. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. / Lenyomatok, 5./

**KEARNEY, M.**

- 1995 The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24:547–565.

KEMÉNYFI RÓBERT

2004 Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. Etnikai és felekezeti terek, kontaktzónák elemzési lehetőségei. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.

KENNEDY, PAUL – ROUDOMETOF, VICTOR

2002 *Communities Across Borders: New Immigrants and Transnational Cultures*. London: Routledge.

KESZEG VILMOS

2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár: KOMP-PRESS – Korunk Baráti Társaság.

KOTICS JÓZSEF

1999 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. *In Csángósors: moldvai csángók a változó időkben*. Pozsony Ferenc, szerk. 55–67. Budapest: Teleki László Alapítvány.

LAJOS VERONIKA

2006 Modernizáció és társadalom a moldvai csángó közösségekben: kérdésfelvetések a migráció témakörében. *In A moldvai csángók*. Diószegi László, szerk. 177–184. Budapest: Teleki László Alapítvány.

NIEDERMÜLLER PÉTER

2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. *In Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László: Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések*. 52–66. Budapest: Balassi.

2006 A lokális metamorfózisai. Replika 56–57:33–44.

OROSZ MAGDOLNA

2003 „Az elbeszélés fonala”. Narráció, intertextualitás, intermedialitás. Budapest: Gondolat Kiadói Kör.

PETI LEHEL

2005 Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. *In Pozsony Ferenc – Kinda István: Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. 157–192. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

2006 A csángómentés szerkezete és hatásai az identitásépítő stratégiákra. *In Fiala kutatók a népi kultúráról*. Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 129–155. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Lenyomatok, 5./

PORTES, ALEJANDRO ET AL.

1999 The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies* 22:217–237.

POZSONY FERENC

2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate* (2):142–165.

2005 A moldvai csángó magyarok. Budapest: Gondolat – Európai Folklor Intézet.

RÁKAI ORSOLYA – Z. KOVÁCS ZOLTÁN

2003 A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban. Budapest–Szeged: Gondolat Kiadói Kör – Pompeji.

SIMMEL, GEORG

2004 Exkurzus az idegenről. *In* Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig. Biczó Gábor, szerk. 56–60. Debrecen: Csokonai.

TÁNCZOS VILMOS

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

2003 Csángó reneszánsz? *Korunk* (9):61–73.

VERTOVEC, STEVEN – COHEN, ROBIN, EDS.

1999 *Migration, Diasporas, and Transnationalism*. London: Edward Elgar.

VERONIKA LAJOS

## Meeting points. Narrative representation of cultural “foreignness” in Moldavia

This article tries to give an analysis of the concept “foreign” seen as a reflected relationship between the Own and the Other. The focus is on the peculiarities of narrative forms containing this topic on the basis of a case study about a Csángó woman who as a migrant was able to get to Hungary, Italy and Germany. Mobility opened the world for the villages in Moldavia too, but at the same narrowed the everyday social relations considerably because children lived far away from their families. The term transcultural space will also be introduced in the paper, indicating the twofold social space of the Csángó: it claims an on-going orientation between the Csángó and the Romanian cultural worlds.



## „Sokan akaszthatnák föl magukat.” Az öngyilkosság elbeszélésének sajátosságai a gyimesi csángóknál

Az utóbbi években egyre több helyen szerepelnek a csángók mint az archaikus magyar kultúra és nyelv képviselői, múltunk feltétlen megőrzői. Emellett alig esik szó arról, hogy a Gyimesekben, ebben a többnyire még mindig tradicionális paraszti jegyeket viselő közösségben évente több ember válik meg önként az életétől. A Gyimesközéplekon végzett antropológiai terepmunka alkalmával kiderült, hogy az öngyilkosságok száma a falu lakosságához képest igen magas, és az utóbbi évtizedekben nem telt el úgy év, hogy ne lett volna a faluban öngyilkosság. A terepmunka alkalmával a szerzőt leginkább az érdekelte, hogyan értelmezik a csángók az önpusztítást, és ehhez legjobb módszernek a mélyinterjú kínálkozott. A tanulmány a terepmunkák során készített gyimesközépleki interjúkat elemzi annak érdekében, hogy feltárja, miképpen értelmezi a csángó társadalom az ember önmaga ellen fordulását. Az interjúk többsége 2005 őszén és 2006 tavaszán készült.

Az utóbbi években egyre több helyen szerepelnek a csángók mint az egyik legrejtélyesebb, hányatott sorú népcsoport, az archaikus magyar kultúra és nyelv képviselői, múltunk feltétlen megőrzői. Emellett azonban szinte egyáltalán nem esik szó arról, hogy a sokak által idilli tündérkertnek titulált Gyimesekben, ebben a többnyire még mindig tradicionális paraszti jegyeket viselő, mélyen katolikus közösségben évente több ember válik meg önként az életétől. A Gyimesközéplekon végzett antropológiai terepmunkám alkalmával kiderült, hogy az öngyilkosságok száma a falu lakosságához képest igen magas, és az utóbbi évtizedekben nem telt el úgy év, hogy ne lett volna a faluban öngyilkosság, sokszor két-három eset is.<sup>1</sup> Hagyományos katolikus közösség lévén, Gyimesben az öngyilkost nem temetik a temetőbe, csak a kerítésen kívül, nem jár neki papi temetés, sem tor, nem mondanak érte misét, és többnyire nem kap sírkövet, úgy tűnik azonban, az egyház ezen szankciói nem elegendőek az öngyilkosságok visszaszorításához. Terepmunkám alkalmával leginkább az érdekelt, hogyan értelmezik a csángók az önpusztítást, és ehhez legjobb módszernek a mélyinterjú kínálkozott, mely interjúk elemzésével, úgy gondolom, közelebb juthatunk egyrészt az öngyilkosságról való kommunikáció sajátosságaihoz, másrészt valamilyen szinten az öngyilkosságok okaihoz is. Az alábbiakban a terepmunkáim alkalmával készített gyimesközépleki interjúimat veszem górcső alá, és szedem darabokra annak érdekében, hogy feltárjak valamit abból, hogy miképpen értelmezi ez az egyre inkább a figyelem középpontjába kerülő, ám mégis rejtőzködő csángó társadalom az ember önmaga ellen fordulását. Az interjúk többségét 2005 őszén és 2006 tavaszán készítettem, de az elemzésbe belevettem néhány régebben készült interjút is. A beszélgetések mind-

egyikét nőikkel folytattam, az a kísérletem azonban, hogy férfiakkal próbáljak meg az öngyilkosságról hosszabban beszélgetni, rendre kudarcot vallott. Ennek legfőbb oka, hogy férfiakkal ritkán lehet úgy együtt maradni, hogy ne legyenek jelen nők, ez azonban nem jelenti azt, hogy a továbbiakban ne próbálkoznék. Jelen dolgozat nem kíván okokat megjelölni – melyek az öngyilkosságkutatásban mindig kérdések –, sem általános igazságokat feltárni, kizárólag arra fókuszál, hogyan interpretálják a gyimesiek az öngyilkosságokat, és miként alakul egy öngyilkosság narratív rekonstrukciója.

## Beszélnék róla

Az öngyilkosságról, akasztásról való beszéd a gyimesieknél, ha nem is szerves, de állandóan jelen lévő része a mindennapoknak. A csángók nem használják az öngyilkosság szót, néha nem is értik az erre vonatkozó kérdéseket. Az öngyilkosságot minden esetben az akasztás szóval fejezik ki, ami egyúttal elárulja, hogy Gyimesben ez az egyedüli öngyilkossági mód. A gyimesi csángó gyakran használja viszonyítási alapként az öngyilkosságot, gyakran mond olyat, hogy inkább felkötöm magam, mint hogy megtegyem ezt vagy azt, sőt egy anya is a legnagyobb természetességgel mondja lányának, hogy „inkább kösd fel magad arra az almafára, mint hogy férjhez menjél”.<sup>2</sup> Ugyanígy kisgyermeknek is a legnagyobb természetességgel mondják, hogy ne tedd ezt vagy azt, „mert anyád felakaszt”. Hogy az akasztásról való beszéd milyen mélyen beleivódott a csángók szóhasználatába, azt talán jól jelzi, hogy a húsz éve Gyimesközéplekon szolgáló katolikus pap is természetesnek tartja ezt az általa szólásként emlegetett jelenséget.

Aki figyelemmel kísérte a 2005-ös romániai árvizekről szóló tudósításokat, megfigyelhette, hogy több gyimesi úgy nyilatkozott, „nincs, amit tegyünk, fel kell magunkat akasztani”, ezzel a kifejezéssel utalva arra, milyen kárt okozott nekik a lezúduló víz. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezek az emberek valóban fel is kötik magukat, az önakasztás állandó emlegetése azonban arra utalhat, hogy az élet kioltása ebben a közösségben olyan jelenség és menekülési mód, amivel igenis számolnak. Miután jelen dolgozatnak nem célja a gyimesi öngyilkosságok okainak részletes feltárása – mely önmagában is hatalmas kihívás egy társadalomtudós számára –, így tartózkodnék annak felbecsülésétől, hogy milyen mértékben serkenti az önakasztást az önpusztítás gyakori emlegetése.

## Bárkivel megtörténhet

Az öngyilkosokról szóló beszámolóiban rendre jellemző annak hangsúlyozása, hogy az öngyilkos *elvégezte a dolgát*, mielőtt felakasztotta volna magát. Szinte mindegyik beszámolóban szerepel, hogy az áldozat még elment misére, áldozott, kitakarított, az állatoknak enni adott. Megfigyelésem szerint az elbeszélő legtöbbször fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az akasztott valamely hétköznapi rutinba burkolva követi el az öngyilkosságot. A férfiak például rendre az istállóban akasztják föl magukat, hiszen mindenki azt gondolhatja – sőt az elbeszélők szerint mondják is –, hogy éppen a



mindennapi rutint végzik, szénát hánynak, vagy lovakat itatnak.<sup>3</sup> „Reggel még, azt mondták, a tüzet megrakta, s kiment, hogy az állatokat még fejje meg, vagy mi, s a felesége, hogy nem mejen, nem mejen, s kiment, hát a lajtorjához láncsal felakasztotta magát.”

És egy több mint száz éve történt eset elbeszélése: „Az én édesanyámnak az édesapja is azt csinálta volt, felakasztotta magát. Azt mondták, még esze sem vett a férjével, húsvét volt-e, karácsony, nem tudom. És akkor kiment, hogy hátramejek az istállóba, a teheneknek vizet adok. Felment a hiuba, s a felesége, a nagymama azt mondja, nem tudom, Péter hová lett el, meg kéne nézjem. Elment, hát a tehenek úgy ordítottak, tán az az állat megérzi, s ment föl, s hát a öreg felakasztotta magát, térgyen állt, s valamibe belé volt akasztva.”

Az események ilyenkor interpretációja valószínűleg azt hivatott hangsúlyozni, hogy az akasztott ember tevékeny tagja volt a társadalomnak, élte az életét, és semmilyen előjel nem utalt arra, hogy fel akarta volna akasztani magát – ezáltal lehetőség nyílik nemcsak az öngyilkos, de a közösség erkölcsi felmentésére is. Egyúttal tükrözheti az elbeszélő azon gondolatát, miszerint az öngyilkosság elkövetése nem jár különösebb előzményekkel, az öngyilkos semmiben sem különbözött a többi embertől, és tulajdonképpen bárkivel előfordulhat, hogy egy reggel fölkel, és felakasztja magát. Az állatok etetése gyakran visszatérő motívum, ugyanakkor érdekesnek tűnt, hogyha nem is volt szó mindennapi rutinról, előfordult, hogy az elbeszélő akkor is úgy adta vissza a történetet. „Béla itt ment le reggel, hordta le a tejet, s ő látta, hogy egy mosószéken áll a fehérszínű, s még jó, s azt mondta, hogy komaasszony ott áll, s pucolja az ablakot. Éppen esett az eső, s hát mondom, jaj, ebben az esős időben, istenem! De mikor ment le, akkor nem látta, csak mikor felfelé jött, úgyhogy lehet, hogy akkor még nem volt ott. Hát azután nagy siratás, s szaldunk, s akkor meg volt halva a fehérszínű.”

A helyi katolikus pappal, Szilveszter Imrével folytatott beszélgetésekből kiderült, ő is azért érzi magát tehetetlennek az öngyilkosságokkal kapcsolatban, mert legtöbbször csak annyit lát, hogy valaki este eljön a misére áldozni, majd másnap felakasztja magát. Maga is úgy véli, sokan emlegetik az akasztást, de megfigyelései szerint olyanok is elkövetik, akik előtte nem is hangoztatták.

## Nem ő volt

Az általam készített eddigi interjúk összehasonlításakor feltűnő volt, mennyire más-ként beszélnek a csángók azokról az öngyilkosságokról, melyek helyben, a faluban történtek, illetve azokról, amikor egy, a falutól távol élő gyimesi máshol, Csíkszeredában vagy nem egy esetben éppen Budapesten akasztja fel magát.<sup>4</sup> Az interjúkban megfigyelhető, hogy ha valaki a falun kívül akasztja fel magát – tehát ha ténylegesen nem látta valaki ismerős lógni a kötélben –, akkor az elbeszélő hangsúlyozza, hogy az illető nem biztos, hogy felakasztotta magát, sokkal valószínűbb, hogy felakasztották. Így próbálják felmenteni az akasztottat a római katolikus vallás által súlyos bűnnek ítélt öngyilkosság alól. Ugyanakkor az öngyilkosság teljes tagadásával sosem találkoztam, talán azért sem, mert az öngyilkosok temetőn kívüli elhelyezése örökké emlékezteti az arra járót, hogy az ott nyugvó semmiképpen sem természetes körülmények

között halt meg.<sup>5</sup> Az elbeszéléseknél a falun kívül öngyilkosságot elkövetett személyekkel kapcsolatban a hivatalos változat után mindig hozzáteszik a nem hivatalos verziót, ám ettől minden elbeszélő mindenkor elhatárolódik. Ezekben a történetekben az öngyilkos mint áldozat tűnik fel, akit részeges férje vagy irigyei felakasztottak, hangsúlyozva, hogy az áldozat egészen biztosan nem tehetett olyat. „Olyant is mondtak, csak azt nem látta senki, hogy voltak Felsőlokról valakik, s azokkal összeveszett, s azok felakasztották, no de ezt ugye nem látta senki, csak valami rossz emberek voltak azok a társai, s ivászat közben megütték, s felakasztották.”

Az öngyilkost igyekeznek mindenáron megvédeni – főleg a hozzátartozók –, még akkor is, ha ezáltal ellentmondásba kerülnek önmagukkal. Erre utal egy idős néni beszámolója, akinek fia Budapesten akasztotta fel magát. „Egy felsőloki asszony mondta, mert az ő fia is ott lakott valahol, és mesélte, hogy nyugodjak meg, mert azt nem ő csinálta, hanem a pénzéért megverték, s felakasztották. Mert szorgalmas volt, és sok pénze volt, és csak egy keveset hagytak nála, a megtévesztés végett.” A beszámoló többi részéből azonban az derült ki, hogy az asszony menyét hibáztatja fia öngyilkosságáért, mert a nő elhagyta, és tartásdíjat követelt tőle, amit az elbeszélő szerint fia nem tudott megfizetni, mivel csak alkalmi munkákból élt, és alig volt pénze. Ugyanennek az asszonynak a lánya is öngyilkos lett egy Csíkszereda melletti helységben, róla is az a hír járta a faluban, hogy valószínűleg a férje akasztotta föl. „Úgy es mondták, hogy a férje megverte, s a pincébe felakasztotta magát, s olyant is mondtak, hogy italozott, s azért verekedtek, s az ember megütte s felakasztotta, sok mindent mondtak.”

Az áldozat édesanyja is valószínűsítette, hogy lányát az iszákos férje akasztotta fel, a beszélgetés későbbi részében azonban az is elhangzott, hogy a boncolóorvos egy búcsúlevelet talált az áldozat ruhája alatt, ami viszont öngyilkosságra utal.

Szeretném még egyszer hangsúlyozni, hogy ezek a történetek kizárólag olyan személyeknél fordulnak elő, akik Gyimestől távol lettek öngyilkosok, míg a faluban öngyilkosságot elkövetőknél nem vonják kétségbe az önkéz szerepét. Megjelenik viszont az ördög motívuma, aki addig bujtogatta az illetőt, míg az végül nem tudott mást tenni, mint hogy felakasztotta magát. Ha az ördög valakit megkörményez, már nagyon nehezen lehet tőle szabadulni, és ha az illető nem ismeri a védekezés lehetőségeit, könnyen akasztott lesz belőle. Aki az öngyilkosság gondolatával játszani kezd, azt az ördög nem engedi, tuszkolja állandóan a kötél felé, és minél jobban próbál valaki szabadulni, annál közelebb kerül a halálhoz. „Örökké azt mondta, azt nem Tibike csinálta, valaki őt oda bévitte, s felakasztotta. S akkor én mondom a testvéremnek, az ördög csinálta, az ördög segített neki, amikor már arra reá tette magát.”

Az öngyilkosságból megmenekült személyeknek a közhiedelem szerint azért sikerülhetett a szabadulás, mert a kötélén lógva, az utolsó pillanatban kimondták Isten nevét, amitől az ördög meghátrált. Az ilyen, öngyilkosságtól megmenekült személyek a közösség szerint rendre ugyanarról a vízióról számolnak be, miszerint látták az ördögöt piros csizmában hegedülni.

## Így kell lennie

Itt is megmutatkozik tehát a szándék az öngyilkos felmentésére, és eddigi terepmunkám alkalmával még nem találkoztam azzal, hogy az öngyilkost nyíltan elítélték volna tetteért.<sup>6</sup> Az öngyilkosságról szóló történetekben az elbeszélő mindig igyekszik felmenteni az illetőt, és átruházni a felelősséget egy másik személyre vagy az ördögre. Ha még ez sem biztosítana teljes felmentést, az elbeszélő hangsúlyozza, hogy az ember állítólag nem tud kitérni a sorsa elől, nem tudja elkerülni azt, ami neki rendelve lett. Az öngyilkosságról készített interjúk mindegyikében feltűnt az a fatalista, determinisztikus szemlélet, amely szerint az öngyilkosság eleve el lenne rendelve az ember számára, annak ellenére, hogy ez a viszonyulás a katolikus vallással merőben ellentétes. Azt nehéz megmondani, hogy ezért van-e vajon, hogy az elbeszélő mindig elhárulódik ettől a felfogástól, tény azonban, hogy a sors beteljesedésének szükségességét mindig mások szájába adják, utalva arra, hogy ez nem az ő gondolatuk: „Mondják, mindenkinek a sorsa fogamzáskor el van rendelve, de mostanában már nem hiszünk az ilyesmiben.”<sup>7</sup> Találkoztam ennek az elméletnek a továbbgondolásával is, miszerint: „Azt, mondják, mindenkinek a sorsa hordozza az életét s a halálát. Csak én azt mondom, van, aki kevésbé érzékeny, s jobban el tudja viselni a nehéz sorsot, hogy ezek mért nem viselték, nem tudom. Pedig nehéz sorsom volt nekem is.” Emellett ismert az az elképzelés is, miszerint ha valaki megszületik, a Szentlélek egy párnára száll, ami arra utal, hogy az újszülött ágyban fog meghalni, de ha a Szentlélek egy fa ágán pihen, akkor akasztott lesz belőle.<sup>8</sup> Az interjú során a közösség papja is elmondta, a hozzátartozók az öngyilkosságok kapcsán egyre csak azt ismételték, hogy „a Jóisten így akarta”. „Jönnek és mondják, hogy a Jóisten így akarta. De hát mondom, hogy a Jóisten nem akarja, hogy bárki felakassza magát. Az Isten szabad akaratot adott, de az életet Istentől kapjuk. Az a keresztény szemlélet, hogy bármilyen csapás ér, a megpróbáltatást viselni kell. Mi azt tanítjuk, hogy az életet és a halált is Isten adja, ő adja, és ő veszi el, tehát saját kezünkkel nem vehetjük el, amit Isten adott.”

Látható tehát, hogy a gyimesiek szerint az ember nemigen tudja elkerülni a sorsát, elbeszéléseikben az ember nem más, mint életének passzív szemlélője, tehetetlenül sodródik sorsának beteljesülése felé, teljesen ellentmondva annak, miszerint az individuum saját, szabad akarattal rendelkezve dönthetne sorsa felől.

## A pap is mondja

Amikor felmerül annak a kérdése, hogy az öngyilkosság helyes cselekedet-e, a gyimesiek úgy ítélik meg, nem helyes „hiszen a pap bácsi is eleget mondja, hogy nem szabad ilyet csinálni”, és véleményük szerint a pap bácsinak igaza is van. „Sokan akaszthatnák föl magukat, ha csak azt számítanák, hogy azzal hamar lehet végezni, s nincs tovább. A pap is eleget mondja, azért nem is temeti, a sírhoz kicsit kimegy, ott elmagyarázza, hogy ezt nem kell, a jóra inti, nem a rosszra, az biztos.”

Mindemellett azonban a gyimesiek nem gondolják, hogy a pap intézkedéseinek erős foganatja lenne, mint ahogy azt sem gondolják, hogy az öngyilkos lelke különösebben zaklatott lenne amiatt, mert nem megszentelt földbe temetik el a testét, legalábbis

erre utalnak beszámolóik. „S hogy mi lesz az akasztottakkal, és hova lesznek, mert nálunk ugye ki vannak rekesztve, de annak mindegy, ha a szemét behunyta, hogy belül eszi meg a dudva, vagy küjjel.”

Az öngyilkossággal kapcsolatos intézkedéseket a csángók a paphoz, nem pedig a valláshoz kötik. Úgy gondolják, az öngyilkosnak azért nem jár temetés, harangszó és mise, mert a pap így rendelkezett, és mindig ellenpéldaként hoznak fel más papokat, akik eltemetik az öngyilkosokat is. Míg a dologban nem érintettek elfogadják a pap intézkedéseit, az öngyilkosok családtagjainál a tisztelet mellett kritika is megfogalmazódik. „Misét nem mondathatok, mert ez a pap nem mondja, most már Szeredában szoktam, ott lehet. Egy ismerősünk felakasztotta magát, s voltunk a temetésén Szeredába, s olyan szépen eltemette a pap, még szebben, mint a többit, s oda a többi közé” – mesélte az egyik csángó asszony, akinek mindkét gyermeke felakasztotta magát. Fiát, aki Budapesten lett öngyilkos, nem tudta hazavitetni, így különösen nagy fájdalma, hogy sem eltemetni, sem a tisztességet megadni nem tudja gyermekének Gyimesben.

A gyimesközéploki csángók különösen azt szokták sérelmezni, hogy a felsőloki pap úgymond rendszeren eltemeti az öngyilkosokat, szemben az ő papjukkal. A helyzet érdekessége, hogy a három gyimesvölgyi településen – Gyimesfelsőlokon, Gyimesközéplokon és Gyimesbükkön – különbözőképpen történik az öngyilkosok temetése, annak ellenére, hogy a három falut szinte semmi sem határolja el egymástól. Az eredeti, ősi egyházközség Gyimesbükk volt, ott ma is a régi hagyományoknak megfelelően folyik a temetés, azaz nem megy ki a pap se a házhoz, se a temetőbe, temetésnél csak a kántor van jelen. Gyimesközéplokon már kissé enyhült a szigor, temetéskor kimegy a pap a temetőbe, de nem fehérben, hanem csak feketében, és harang nem szól a halottért. Felsőlokon pedig – ami a legújabb egyházközség – elvégzi a pap a szertartást is, bár jóval visszafogottabban, énekszó nélkül, és el is kíséri a halottat az utolsó útjára.

A fentebbi interjúrészletből az is látszik, hogy a gyimesiek kiépítették a maguk kis stratégiáit arra vonatkozólag, hogy az öngyilkosoknak is megadhassák a kellő tiszteletet. Ha a gyimesi pap nem fogadja a misét, mondatnak a szeredai pappal, ha az öngyilkosnak nem jár a temetéshez harangszó, eltemetik délben, amikor egyébként is szól a harang. Az öngyilkosok temetését és a pap hozzáállását jól mutatja a következő idézet, melyből szintén az tűnik ki, hogy a gyimesiek a papjukat feltétel nélkül tisztelik.

„Még a pap se hitte el, mert ministrált örökké, de aztán megadta a szabadalmat. Egy szép őszi nap volt, szépen sütött a nap, a temetés. A pap akkor megállott, s azt mondta: mér nem imádkoztok? Idejöttetek, hogy mert ez a fiatal valaki, s hogy csudájkoztatok, s kapjatok egy pohár pálinkát, s menjetek, beszéljétek, hogy mért csinálta? De akkor a pap elvégezte, s elöl elment tiszta feketébe, amikor a déli harangszó megkondult, hogy akkorra érjenek le, és akkor tegyék be a purba.”

Az utóbbi években már sírkövet is készítenek az akasztottaknak, élve a sírfelirat erejével, mely gyakran hirdeti a gyimesiek azon elképzelését, miszerint az öngyilkos nem tehet tettéről. „Jóindulatom áldozata lettem, ne úgy ítéljenek, amit látnak” – hirdeti a felirat az egyik síron, míg a másikon a „harcotok megszűnt, tietek a nyugalom” felirat utal arra, hogy az öngyilkosoknak megszűntek a fájdalmaik, a kínok elől menekültek el ebből a világból, és valószínűleg most jobb nekik. Hogy az öngyilkosok meg-

könnyebbültek a túlvilágon, az az interjúban is előbukkan, az egyik elbeszélő például arról számolt be, hogy álmában megjelent neki testvérének öngyilkos fia, és azt mondta: „ejsza mondd meg édesanyámnak, hogy ne sírjon, nem búsuljon engemet, ejsza én egy olyan szép virágos kertben vagyok, és én milyen jól vagyok”.

Ezzel szemben a közösség egyházi vezetője úgy érkezi, hogy a szankcióknak van elrettentőerejük, ezért is ragaszkodnak a mai napig az öngyilkosokhoz fűződő megkülönböztetésekhez. „Mi nem a család fájdalmát akarjuk növelni, hanem védeni őket, ezt kívánják egyrészt a közösségi hagyományok, másrészt ez elrettentés. Gyergyóban egy időben annyira elharapózott az öngyilkosság, hogy a pap megtiltotta, hogy részt vegyenek a temetésen, csak a családtag mehetett el. Hiszen mindig nagy tömegek voltak, és azt láthatták a hívek, hogy érdemes így meghalni, és ez ragályos, veszélyes. A temetés inkább az élőknek szól, hogy vigyázz, veled is ez következik, ha ezt teszed, a halott úgyszem látja, hová temetik” – mondta Szilveszter Imre, aki ugyanakkor azt is hozzátette, húsz éve, amikor idekerült, megpróbált változtatni ezeken a hagyományokon, érdekes módon azonban ő pont azt látja, hogy a helyiek ragaszkodnak hozzá.

## Semmit sem ér

Az interjúkat elemezve még egy fontos dolgot meg kell említenünk, mégpedig annak a negatív nyelvi kódoknak a jelenlétét, melyet Kézdi Balázs fejtett ki az öngyilkosságról (Kézdi 1995) szóló könyvében. Ez azt jelenti, hogy öngyilkosság előtt növekszik a tagadásra irányuló kommunikáció és a jövő negatív módon való előrevetítése. A beszélgetések alatt sokszor úgy gondoltam, hogy a csángók maguk is felismerték az áldozat tagadásra irányuló kommunikációját, ám ezt nem kapcsolták közvetlenül az öngyilkossághoz, inkább a nélkülözéshez.

„Van olyan, hogy valakinek minden van, és az is megcsinálja, akinek nincs semmi, az is. A semmin eszeakadunk, és mondogatjuk, hogy e' sincs, a' sincs, úgyse ér semmit nekem az életem, semmit se ér, mert e' sincs, a' sincs, s akkor így nekem csak kén az életem. Kén és nyomorúság.”

Valamint: „reggel felkölt, és kezdte mondani, hogy az élet nem ér semmit, semmit se ér ez az élet, semmit se ér, csak így mondta, hogy semmit sem ér. Csak ezt hajtogatta, az urát valahova elkütte, s akkor valahová az ablak elé magát elintézte.”

A negatív nyelvi kódok tehát Gyimesben is előkerülnek az öngyilkosságokkal kapcsolatban, de hogy pontosan hogyan és milyen mértékben, annak feltérképezése további terepmunkát és interjúkat igényel.

## Miért?

Ha feltesszük a kérdést, miért lett valaki öngyilkos, többnyire azt a választ kapjuk, hogy „csak a Jóisten tudja”, esetleg még azt, hogy „csak a Babba Mária tudja”. Ami arra utal, hogy a gyimesiek nem kapcsolnak konkrét kiváltó okokat az öngyilkos tettehez, elfogadják az öngyilkosságot, melyet – mint azt már láttuk – nem az egyén szabad döntésének, hanem Isten és a sors rendelésének tartanak. Így viszonylag hamar

megtanultam, hogy ezt a kérdést nem érdemes feltenni, egy hosszabb interjú alkalmával azonban kiderül, hogy minden öngyilkossággal kapcsolatban élnek bizonyos hiedelmek és történetek, melyekkel közvetve magyarázzák az öngyilkosságot. Ezek a motívumok többnyire ismétlődnek a különböző elbeszélőknél, ami arra utal, hogy a gyimesiek – legalábbis az asszonyok – átbeszélnek, megvitatják ezeket az eseteket, és a beszélgetések végére többnyire azonos elképzelésre jutnak. Az egyik általam vizsgált esetben – melyet többen is elmeséltek – például minden elbeszéléstörténetben megjelent, hogy az akasztott férje „beteges volt” (mint kiderült, szellemileg meglehetősen leépült), és senki nem állította, hogy ezért lett volna öngyilkos, az a tény azonban, hogy fontosnak tartották ezt hangsúlyozni, erre utalhat.

Egy-egy öngyilkosság elmesélésekor az elbeszélők sok esetben felvázolják a halott életútját, soha nem csak az akasztás napjára szorítkoznak, mindig sokkal régebbről kezdik a történetet, ami mégis arra utal, hogy ha nem is látták semmi jelét annak, mire készült az akasztott, utólag próbálják értelmezni a tettét. Az öngyilkosságot legtöbbször globális kontextusba ágyazva mesélik, az élettörténet részeként, konkrét okot azonban ritkán jelölnek meg.

„Ott a kovácséknál az idősebb asszony, ahhoz egy erdész járogatott fel, s illogattak, s a férje megrészegetett, s elaludt. S ejsze az erdősszel a kicsi asszony valami budo-gálást elkövetett, s akkor nagy hasa volt, nagy hasa volt, meg kellett azt szülni, Szeredában szült. De a férje nem ment oda, mondta, nem hozza haza egyáltalán, mert nem tőle van. A férje biztosan tudta, mert ha egyszer nem úgy dolgozta, hogy legyen gyerek, akkor kellett, hogy tudja. De aztán [a férj] csak hazavitte és elfogadta, csak azon ők gyakran zsémbelődtek, mikor ivott a férfi, akkor is részeg volt, s reggelre az asszony felkelt, s felakasztotta magát.”

Egyetlen olyan motívum bukkant fel az interjúkban, amelyet az elbeszélők konkrétan az öngyilkosság kiváltó okának tartanak, ez pedig a munka elvesztése. És valószínűleg nem is tévednek nagyot, hiszen minden ilyen esetben az akasztott tette előtt pár nappal vesztette el munkáját. Az öngyilkosságot elkövető személy ebben az esetben nem attól félt, hogy nem lesz mit ennie, hanem a munkanélküliség szégyenétől. Mint azt számos kutatás kimutatta, a szégyenérzet amúgy is elválaszthatatlan része az öngyilkosságoknak (Bakó 1992), Gyimesben azonban ennek valószínűleg még nagyobb szerepe van. Egy tradicionális, a mai napig mélyen vallásos közösséggel állunk szemben, ahol a bűnbánat központi szerepet tölt be, mint azt a Bűnbánó Magdolnának felszentelt gyimesközéploki templom is mutatja.

„Az én testvéremnek egy fiacskája felakasztotta magát. A munkahelyiről elcsapták vót. A nagyobb lánytestvérjei azt mondták, hogy Tibike, ne mondjuk meg édesanyáknak, hogy ne búsuljon. És akkor hazajövet, hogy mit gondolt magában, mit nem, gondolta, hogy neki munkahelye nem lesz, most már mit tud csinálni. Olyan volt a gazdasági épület, hogy hátul es ajtó volt, s elöl es. Hátul a sarkából a csúrajtót kivette, felment a hiúba, s ott ő elintézte magát egy drótval. S akkor reggel az édesapjéék várták, oszt nem mejen. Reggel az édesapja örökké ment ki ötkor, hogy az állatokat lássa el. Felment, hogy vessen szénát, s amikor oda felment, a fiának a lábai így fityegtek le a hiú szádán, s neki beléakadott a feje.”

A helyi pap megfigyelései szerint az erős, mezőgazdasági munkát végző férfiak hirtelen lebetegedése sokszor egyenes út az öngyilkossághoz, és az interjúban egyedül



a betegséget jelölte meg az öngyilkosság lehetséges okának. „Főleg a betegség az, ami megviseli az embereket, hiszen ha nem tudnak dolgozni, az nagy veszteség. Ebben a helyzetben sokszor nem látnak kiutat, és megtorpannak, hogy nem tud dolgozni, mi lesz akkor most vele. Volt, hogy kérdeztem feleségét, anyját, mért tette, és mondták, hogy rosszul érezte magát egy nap. Volt olyan, hogy feleségét elküldte gyógyszerért, és mire az visszaért, addigra már felakasztotta magát.”

A szégyenhez köthető leginkább a fiatalok öngyilkossága is, ami szintén nem elszigetelt eset Gyimesben. Példa lehet erre annak a tizenhat éves fiatal fiúnak az esete, aki éjjel elkötötte apja autóját, majd az árokba hajtott vele, s bár a fiúnak semmi baja nem lett, az autó összetört. Nem ismervén azokat a kommunikációs kódokat, amelyekkel egy ilyen erős szégyenérzet – akár a családon belül is – enyhíthető, a kamasz hazament, és a csűrben felakasztotta magát.

## Összegzés

Mint azt a dolgozat elején jeleztem, nem célom, hogy az öngyilkosságok okait tárgyaljam ebben az írásban. Sokkal inkább az öngyilkosságról való beszéd érdekelt, amely – mint látható – állandóan jelen lévő része a gyimesi csángó közösségnek. Az öngyilkosság nem tabu téma, erre utalt az is, hogy viszonylag könnyen lehetett a témáról beszélgetést kezdeményezni, még a hozzátartozókkal is. A fentiekben arra tettem kísérletet, hogy az öngyilkosságról való beszéd elemzésével kiszűrjem azokat a motívumokat, melyek közelebb vihetnek ahhoz, hogy miként értelmezi a közösség az ember önmaga ellen fordulását. Az interjúkból kitűnik, hogy a közösség nem ítéli el az öngyilkosokat, sőt a legtöbb esetben igyekszik őket felmenteni. Ha a katolikus vallás szankcióit nem is tudják elkerülni, a közösség megvetése nem sújtja az öngyilkosokat. Az elbeszélők az esetek leírásakor igyekeztek hangsúlyozni, hogy az öngyilkos szerves része volt a közösségnek, és senki nem gondolta róla, hogy fel akarná magát akasztani. Az öngyilkosokról nem szoktak rosszat mondani, élettörténetük felvázolásakor nem hangsúlyozzák negatív tulajdonságaikat, sőt több ízben másra hárítják a felelősséget. Az öngyilkossággal kapcsolatban a mai napig erősen élnek bizonyos népi hiedelmek, melyeket többnyire az ördöghöz kötnek, aki elképzelésük szerint megkörnyékezi az öngyilkosság gondolatával játszadozó embereket. Az öngyilkosság a gyimesiek szerint „megtörténik”, tenni ellene többnyire lehetetlen.

## JEGYZETEK

1. A halotti anyakönyvek vizsgálatát a gyimesközéploki katolikus pap tette számomra lehetővé, ebből derült ki, hogy Gyimesközéplokon 1977-től minden évben történt öngyilkosság (kivéve 1980), de előtte is viszonylag gyakran előfordult. Az 1990-es évektől minden évben átlagban két öngyilkosság van, bár előfordult négy is, ami egy 5300 fős településnél magas arányszámokat eredményez. Az anyakönyvben természetesen bizonytalan adatokat is találunk, több helyen casus fatalis, mérgezés, vagy vonatgázolás van bejegyezve. Míg Magyarországon az 1990-es

évek eleje óta folyamatosan csökken az öngyilkosságok száma – bár az ország még így is az ötödik helyen áll –, Hargita megyében, ahová Gyimesközélpok is tartozik, épp ellenkezőleg: azóta növekszik (Veress–Vadas 1996).

2. Bár jelen dolgozatnak nem témája a férfi–nő kapcsolat feltárása a gyimesi társadalomban, annyi azonban elmondható, hogy a nők többnyire féltik lányaikat a férfiktól, és igyekeznek kitolni a férjhez menés idejét, amennyire csak lehet.
3. Egyelőre nem készítettem pontos adatokkal alátámasztott statisztikákat arról, hogy hol milyen gyakorisággal akasztják fel magukat a nők és a férfiak. Mégis az eddigi esetek ismerete alapján azt mondhatjuk, hogy a férfiak inkább a csűrben, míg a nők inkább a kertben, almafára, esetleg a konyhában akasztják fel magukat.
4. Gyimesből is sokan járnak Magyarországra dolgozni, de számuk lényegesen kisebb, mint Erdély más területein vagy a székelyek körében. A gyimesi csángókra alapvetően jellemző, hogy nem szívesen hagyják el falujukat.
5. Ismét egy rendkívül fontos, ám nem jelen dolgozat témáját érintő kérdés, hogy mennyiben befolyásolja az öngyilkosságok gyakoriságát az öngyilkosok állandó közszemlére tétele. Hogy pontosan kik és hányan vannak a temetőben, azt senki sem tudja, az öngyilkostemetőben nyugvók neve azonban mindenki emlékezetében jelen van. A öngyilkostemető puszta léte önmagában is generálhatja az öngyilkosságokat, mint ahogy számos kutatás bebizonyította, hogy egy gyógyszer betiltása vagy egy vasúti átjáró lezárása jelentősen csökkentette az öngyilkosságok számát helyi viszonylatban (vö. Fekete–Osváth 2004).
6. Arra már Buda Béla (1977:620) is rámutatott, hogy a magas magyar öngyilkossági számokban szerepet játszik, hogy a magyar kultúra hagyományosan elfogadó az öngyilkosságokkal szemben. „A krízisek, konfliktusok nyomán öngyilkosságot elkövető embert a környezet megérti, tettét helyesli, és ezzel hozzájárul ahhoz, hogy az öngyilkossági esemény modell, mintá legyen mások számára.”
7. A sorsszerűség nemcsak az öngyilkosságokban, hanem egyéb szerencsétlenségekben is megjelenik. Egy idős néni például elmesélte, hogy amikor gyermek volt, édesanyja megmérgezte az édesapját. Az eset különösen nagy visszhangot keltett, mivel a mérgezés nem gyakori eset azon a vidéken, ám erről is úgy nyilatkoztak, hogy az asszonynak születésekor elrendeltetett, hogy mérgezze meg a férjét.
8. Ez nem széles körben elterjedt nézet a csángó közösségben, eddig egyetlen helyen, Borospatakon talákoztam ezzel a történettel, mely rokonságban állhat azzal a csángók között elterjedt hiedelemmel, miszerint születésétől fogva mindenkinek van egy fája, mely életét tükrözi (vö. Forrai, szerk. 1994).

## IRODALOM

BAKÓ TIHAMÉR

1992 Titkok nélkül. Lélektani vizsgálódás az öngyilkosságról. Budapest: Cserépfalvi.

BUDA BÉLA

1977 Az öngyilkosság pszichiátriai vonatkozásai. Világosság (10):618–626.

FEKETE SÁNDOR – OSVÁTH PÉTER

2004 Az öngyilkosság. Az öröklődéstől a kultúráig. Pécs: Pro Pannónia. /Pécsi tudománytár./

FORRAI IBOLYA, SZERK.

1994 Csángók a XX. században. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Néprajzi Közlemények, 33./

KÉZDI BALÁZS

1995 A negatív kód. Kultúra és öngyilkosság. Pécs: Pro Pannónia.

VERESS ALBERT – VADAS GYULA

1996 Öngyilkosság Hargitában (1991–1996). (Elektronikus közzététel.) Internetcím: <http://www.hhrf.org/korunk/9812/12k14.htm>. (Letöltés 2008. november 23-án.)

GYÖRGYI KALAS

## “Many could hang up themselves” Narrative peculiarities of suicide by the Csángó in Gyimes

In Gyimes you can find communities that until now have their living on an agricultural base. And yet in this region, yearly more than one person commit suicide. During field-work it became clear that no year has passed without one or more suicides. This article deals with the question of how the local people are interpreting suicide. The method chosen by the author became the in-depth interviews. Most of them were made between 2005 and 2006. The paper is based on the analysis of these interviews.



## „Meghitt, romantikus helyek, napos strandok, csendes erdők, nyüzsgő városok, álomhelyszínek.” Az utazási irodák nászút képe

A tanulmány napjaink nászutazásának meghatározó irányadójával, az utazási irodák ajánlataival foglalkozik. A szerző a nászutak három típusát különíti el. A csoportosítás két szempont szerint történik. Az első a meglátogatott hely típusa alapján működik: „hétköznapi”, egzotikus vagy egzotizált hely, extrém helyszínek. A második a pár életében betöltött szerep, élmény szintjére kérdez rá: ezek az „ürügyként” történt utazás, a többivel egyenértékű és végül a valóban kitüntetett funkcióval rendelkező utazás. A két halmaz nem vethető össze, azaz a desztináció holléte és az élményszerűség nincs kölcsönhatásban egymással. Az áttekintő ismertetést követően a tanulmány elsősorban a Coral Tours utazási iroda példáin keresztül mutatja be a nászút idealizált formáját, illetve az elmúlt években megfigyelhető változásokat. Részletesen elemzi az utazási iroda papíralapú és online katalógusainak szöveges és képi világát, valamint a nászúttal egybekötött esküvő dominanciájának kérdését.

### Élménykínálat: az utazási irodák ajánlatairól

Tanulmányomban napjaink nászutazásának meghatározó irányadójával, az utazási irodák ajánlataival foglalkozom. John Urry megállapítása értelmében a „szolgáltatások fogyasztása esetében nagyobb társadalmi különbségeket figyelhetünk meg, mint az anyagi javaknál.” (Urry 1990b:24.) A nászúttal foglalkozó kutatásom jelen állapotában úgy gondolom, hogy amennyiben kategorizálni kellene a nászutakat, akkor alapvetően három „típust” különítenék el. A csoportosítás két szempont szerint történhet, az első a meglátogatott hely típusa alapján: „hétköznapi”, egzotikus vagy egzotizált hely, extrém helyszínek. A második pedig a pár életében betöltött szerep, élmény szintjén: az „ürügyként” történt utazás, a többivel egyenértékű és végül a valóban kitüntetett funkcióval rendelkező utazás. A két halmaz nem vethető össze, azaz a desztináció holléte és az élményszerűség nincs kölcsönhatásban egymással. Az élménypiacon előretörő nászutasajánlatok a témámra vonatkozó skála felső régióját mutatják meg. A felsejében jelzett hármasságból – a nászút „kategóriái” helyszínek szerint – az egzotikus, egzotizált desztinációknak feleltethető meg az irodák kínálata.

Az áttekintő ismertetést követően elsősorban a Coral Tours utazási iroda példáin keresztül mutatom be a nászút idealizált formáját, illetve az elmúlt években megfi-

gyelhető változásokat. Részletesen elemzem az utazási iroda papíralapú és on-line katalógusainak szöveges és képi világát, valamint a nászúttal egybekötött esküvő dominanciájának kérdését.

Az *Utazás*, illetve az *Esküvő* kiállításon és vásáron (évek óta) összesen három utazási iroda mutatkozik be nászutasajánlataival (Esküvő 2008; Utazás Magazin 2008), azonban több szálláshely is propagálta magát esküvői és nászutasajánlataiként (például Puchner Kastélyszálló, Hotel Lövér). A(z élmény-) szolgáltatóipar tehát két irányból (esküvő és turizmus) kínálja az utazás ezen speciális formáját. Nemcsak a kiválasztott helyszínek (kiállítások), hanem szimbolikájuk is ezt a kettősséget erősíti: a plakát esküvői ruhában álló párokat mutat a tengerparton. Az esküvői ruha és tengerpart egyvelegéből adódik napjaink nászútjának új képi és élménykínálati iránya, világa: a távoli vidék esküvői szertartásával egybekötött nászút.

Az egyének tájékozódásában, az utak megszervezésében, árusításában az utazási irodák, utaztatócégek meghatározó szerepet játszanak. Az utazási irodák szerepéről a társadalomtudományi megközelítésű, turizmussal foglalkozó írásokban is rendre olvashatunk. Ian Munt szerint az utazást érintő, a huszadik század második felében történt változások oka a fogyasztási szokások és a fogyasztásban részt vevők – így az utazási irodák – szerepének megváltozásában keresendő, ezek közül a professzionalizáció (utazásszervezők, idegenvezetők) és a diskurzus/gyakorlat (utazási katalógusok használata) súlyának változása érinti leginkább témámat (Munt 1994:110–119).

Az antropológiai megközelítésű írások a helyek, helyszínek és a hozzájuk kapcsolódó mítoszok, képzetek és divat kialakulásának, kialakításának több példájával és problémájával is foglalkoznak. A feldolgozás egyik lehetséges útja az irodák által létrehozott és az utazók által megélt (más) világ(ok) összevetése. Jelen fejezetben a kortárs nászutasajánlatokat mutatom be, bepillantást engedve a kínálat létrehozásának mechanizmusába. Az irodák a fogyasztás befolyásolásának eszközei. John Urry szerint „a turisztikai célpontok kiválasztásában az a – főleg álmodozásból, a fantáziavilágából származó – várankozás játszik szerepet, mely szerint a hétköznapitól eltérő erősségű vagy jellegű öröme, élmények érik az odalátogatót” (Urry 1990b:26). A turisztikai szolgáltatók közül részben az utazási irodák felelőssége a turista úgynevezett nem materiális élményeinek megformálása, vagyis a remények, vágyak befolyásolása. A turizmus és vizuális kultúra kapcsolatát vizsgáló David Crouch és Nina Lübben szerint ugyanis „a turisták nem feltétlenül a gazdasági és társadalmi tényekre, hanem a turistacélpontokról cirkuláló kép(zet)ekre reagálnak” (Crouch–Lübben 2003:4). A nászút „élményének” megszerzéséhez az irodák – személyesen, katalógusokkal és az interneten – segítséget, mintát adnak. Ezáltal részben ők teremtik meg a nyilvánosság számára követendő (majd a privát szférában életre kelő), valamint a globális (első-sorban amerikai, nyugat-európai) mintákat modellező, utánzó nászutat. Az irodák kínálatukon keresztül az utazási keretek, minták megadásával tulajdonképpen a standardizáció alapjait fektetik le. Orvar Löfgren fel is veti a kérdést: a turisztikai élmények esetében az utazási iroda vagy az utazó kezében van-e a szabályozás lehetősége? Mit is tükröz valójában ez az élmény? Az utat az irodák elő- és elkészítik, a turistának pedig fel kell készülnie rá, mindez azonban magában hordozza az autentikusság hiányából adódó csalódottság lehetőségét is (Löfgren 1999). John Urry szerint a turizmushoz kötődő szolgáltatások fogyasztásával – az anyagi javakat illető fogyasztással



hasonló módon – foglalkozni kell (Urry 1990b). Urry a fogyasztásban bekövetkezett, világszerte tapasztalható változásokat *Tourism, Travel and the Modern Subject* című tanulmányában foglalja össze (Urry 1995:151). Úgy gondolom, hogy az Urry által összegzett tendenciák az irodák kínálatában is tetten érhetőek.

Az alapvetően két funkcióval rendelkező utazási katalógusoknak egyrészt olyan praktikus tanácsokat, információkat kell tartalmazniuk, melyek megkönnyítik az úti cél kiválasztását és később az utazás megtervezését. Másrészt a kiadványban megjelenő úticélokról olyan képzetet hoznak létre, mely életszerű választási lehetőségeket biztosít a tervezéshez (Fesenmaier 2003). A nászutak észak-amerikai történetével foglalkozó Bulcroft szerint „A hirdetések szövegei és képei arra készítetik az olvasót, hogy elképzelje, és önmagára vonatkoztassa a sugallt élményeket és a nászutas párokat arra ösztönzik, hogy »megírják« saját változatukat.” (Bulcroft et al. 1999:66.) Urs Keller a nászutas-konstrukció egyik pilléréként kezeli az „ipari nászutat” (Keller–Elasser 2006:201–202), azonban nem végez mélyebb elemzést a nászutas-katalógusok tekintetében, piackutatás segítségével vázolja a svájci irodák kínálatát. Felmerül a kérdés, hogy milyen is a magyarországi irodák ajánlataiban létrejött/létrehozott „álom-nászút”? Milyen kritériumoknak kell megfelelniük az ajánlatoknak, és milyen korlátok közé szorítják a nászutazni vágyót?

Az utazási irodák működésének, ajánlatainak és a magyarországi piacon való létjogosultságának vizsgálata elsősorban a turisztikai szakág részéről, gazdasági szempontok szerint releváns. A nászutakat is kínáló irodák 2006–2007-es állapotának piacképességi szempontú felmérését szakdolgozati szinten elvégezték (Udvardy 2007). A dolgozat alapvető kérdésfeltevése: van-e létjogosultsága Magyarországon az esküvőhöz kapcsolódó utazásokat (is) kínáló irodáknak? Idetartoznak a leány- és legénybúcsúk, az otthontól távoli (külföldi vagy belföldi, szálláshelyet igénylő) esküvőkötések és a nászút. Az ad hoc irodalmat, internetes hivatkozásokat és adatokat felsorakoztató írás nélkülözi a társadalomtudományos szemléletmódot, az ajánlatokat desztináció, időtartam és árak szerint összegzi. Valóban ennyi aknázható ki az utazási irodák katalógusaiból, adataiból? Az ajánlatok közelebbi olvasata megmutatja az irodák nászútfogalmát, hiszen különféle típusú élményeket kínálnak a potenciális vásárlóknak.

A hazai anyag vizsgálata tekintetében meghatározó, hogy a rendszerváltást követően a monopolhelyzettel bíró utazási irodák (IBUSZ, Cooptourist, Expressz) egyeduralma megszűnt. Ezek az irodák elsősorban belföldi nászutascsomagokat kínáltak (például Debrecen, Szombathely, Szeged), egy-egy szálloda nászutasajánlatával, hasonló konstrukcióban, mint napjainkban (árengedmény, ajándék vacsora). Az 1990-es évek második felétől találkozunk gyakrabban külföldi úti célokkal is, például: álomesküvők (Jamaica, Hawaii), egzotikus nászutak (Ciprus, Málta, Gambia; Esküvői divat 1998). Napjainkban az egymással versengő nemzetközi és hazai irodák a globális trendekhez és az utazók igényeihez igazítják ajánlataikat. A többszereplős ágazatban az utazási irodák mellett az utaztatócégeknek és a szálláshelyeknek van meghatározó szerepük.<sup>1</sup> Az egyre népszerűbb internetes ajánlatok átjárható és sokfelé ágazó csoportosítási lehetőségeket, egymásba visszataláló hálózatokat kínálnak a tájékozódók számára. Nemcsak utazási irodák oldalai, hanem egyes országok és érdeklődési körök szerinti tematikus oldalak is lehetőséget nyújtanak a nászúttal kapcsolatos tájékozódásban.<sup>2</sup> A fogyasztóorientáció következtében a piaci szegmentáció is megnőtt, új

„turizmusfajtákkal” találkozhatunk, új turisztikai „termékek” kerültek piacra (például örökség-, kulturális és etnikai turizmus stb.).<sup>3</sup> Bár a nászút nem szerepel ezen új „fajták” között, mégis úgy gondolom, hogy az 1990-es évek óta egyre nagyobb hangsúllyal jelenik meg, és a kínálaton belül is specializálódás figyelhető meg. A turisztikai ágazat mellett az esküvőszervező cégek is vállalják a nászút elrendezését, ily módon a két esemény (esküvő és nászút) üzleti szinten is összekapcsolódik.

Az utazási irodák többsége nászutaskezdvényt biztosít, egy részük önálló nászutasajánlatot állít össze. Egy 2005-ös felmérés alapján a magyarországi nászutas-célállomások a következőképpen alakultak: „A hazai nászútkínálat középpontjában azok az európai desztinációk állnak, amelyek viszonylag alacsonyabb költségvetés mellett is az átlagosnál különlegesebb, egzotikusabb élményt kínálnak. Ilyen népszerű európai nászutas célpontnak számít Ciprus, Málta és Spanyolország. A nászutas lefoglalásánál ugyanakkor elsőrendű szempont, hogy igazán egzotikus országban töltsék el mézes-heteiket a párok, így aztán felkapott célpontnak tekinthetők a trópusi szigetek – Mauritius vagy a Maldív-szigetek – a délkelet-ázsiai országok és szigetek – Thaiföld, Bali – vagy a Karib-térség szigetei és Mexikó.” (Indul 2005.)

Egy-egy utazási iroda ajánlatai közt bolyongva a kortárs (álom)nászút képével találjuk szembe magunkat. Ez a kváziutazás egy olyan földrajzi-tematikusan élményt kínál, mely a turizmusban és fogyasztói kultúrában tapasztalható tendenciákhoz – divatokhoz – igazodik. Az élmény árucikként való forgalmazása nem újszerű dolog. A nászút kapcsán az „árucikken” belül – vagy éppen afelett – a romantika fogyasztását kínálják az úti cél szállodái, valamint az utazási irodák.

## Variációk egy témára: utazási katalógusok elemzése

Mivel az utazási irodák katalógusai dolgozatomban meghatározó forrásként szerepelnek, ezért rövid áttekintést nyújtok a szakirodalomban fellelhető, az utazási brosrút kutatási terepként hasznosító munkákból. Az utazási katalógusok – adott esetben – távoli desztinációt mutatnak be, az általa közvetített szövegek, képek meghatározóak a területről kialakított képzet létrejöttében.

A katalógusok idegenforgalmi fogalomrendszer menti feldolgozása viszonylag kidolgozott, ezek az írások elsősorban a reklámozás, a promóció stratégiája felől közelítik e kiadványokat, és azok fogyasztókhöz kerülését és hatékonyságát vizsgálják (például Wicks–Schuett 1991). Az antropológiai szempontú feldolgozások egyike Tom Selwyn írása – *Peter Pan in South-East Asia: Views from the Brochures* –, melyben a szerző a turistamítosz fogalmával párosítja a katalógusok vizsgálatát (Selwyn 1994). Cikkének kiindulópontja azon állítása, mely szerint ahogy a turista és a turizmus megközelítése is történhet strukturalista (MacCannell) és posztstrukturalista (fogyasztás, attrakciók határainak elmosódása) felfogás mentén, ugyanakkor az észak-ázsiai területeket propagáló brosrút olvasatában is alkalmazható a fenti kettősség. Írásában kimutatja, hogy a kortárs turizmus (a kínálati és a fogyasztói oldalon egyaránt) kifejlesztette saját lexikonát a másság és a mítosz fogalmkörében, ennek vizsgálata pedig lehetővé teszi, hogy megértsük a modern kori turizmus természetét és kereteit.

Graham Dann a katalógusok „emberképét” elemző cikkében (*The People of Tourist*

*Brochure*; Dann 1996) azok „szemiotikai etnográfija” mentén a képeken és szövegekben megjelenő embereket csoportosítja (vendéglátó – turista), előfordulásuk gyakoriságát vizsgálja: ezekből kiindulva megalkotja a két csoport közti kapcsolódási pontokat és a vendéglátóról kialakított képet. Cikke kiindulópontja a katalógusok elemzésével foglalkozó későbbi írásoknak, hiszen először ő használja kizárólagos forrásként az utazási katalógusokat. Kvalitatív és kvantitatív analízise eredményeképpen különféle „paradicsomtípusokat” állít fel, melyek jól tükrözik az adott hely turistaképét. Szintén a fotográfiák vizsgálatára helyezi a hangsúlyt Olivia H. Jenkins a Stuart Hall-féle „reprezentációs körök” (*circles of representation*) fogalmából, elméletéből kiinduló, *Photography and travel brochures: the circle of representation* című írásában (Jenkins 2003). Jenkins hátizsákos turisták eseteit kutatva azt vizsgálja, hogy az utazási katalógus képei miként köszönnek vissza a turisták felvételein, melynek eredményeképpen a kör helyett a „reprezentációs spirál” fogalmát alkotja meg.

A médiakutatás és az antropológia határán mozog Molina és Esteban munkája (*Tourism brochures. Usefulness and Image*), akik a turistakatalógusokat hasznosságuk és képzetalkító hatásuk, az úticél kiválasztásában betöltött szerepük szerint vizsgálták (Molina–Esteban 2006). A többértékű vizsgálat eredményeként megállapítják azokat a tényezőket, melyek a kiadványok fogyasztásban betöltött hatékonyabb szereplését teszik lehetővé, illetve leszögezik a vizualitás, vizuális élmény döntő szerepét egy-egy úti cél kiválasztásában. Részben a fentieket gondolja tovább Chiou, Wan és Lee kutatása (*Virtual experience vs. brochures in the advertisement of scenic spots: How cognitive preferences and order effects influence advertising effects on consumers*; Chiou et al. 2008), melynek alapvető tézise: a virtuális élmények meghatározó szerepet játszanak a turizmusipar marketingjében és promóciójában. Felmérésük eredményeként megállapítják, hogy a virtuális élményekből (internetes hirdetések, katalógusokból) táplálkozó potenciális utasok elsősorban vizuális, míg a hagyományos hirdetési formákat választók elsősorban verbális kognitív „stratégiát” alkalmaznak fogyasztási szokásaik megválasztásában, így az úticél kiválasztása kapcsán is.

A fent röviden összefoglalt írások mindegyike – kimondva-kimondatlanul – érinti a reprezentáció kérdését. Az alábbiakban elsősorban az antropológiai megközelítésű munkák módszertanát hasznosítom, különösen a képi reprezentáció, a fotográfia és vizualitás szerepét is érintő kérdések kapcsán.

## „Ha nászút, akkor Coral Tours!”

A kínálatban megjelenő, többször említett álomnászutat és az ajánlatokban mutatkozó változását elsősorban a Coral Tours utazási iroda példájával mutatom be. Választásom azért esett erre az irodára, mert „Magyarország első nászutazási irodájaként” hirdeti magát, illetve a „Ha nászút, akkor Coral Tours!” szlogent használja. Mindkettő betagozódik az utazási iroda „Tengernyi utazási ajánlat” reklámfogásába. Az interneten a [www.naszut.hu](http://www.naszut.hu) oldalról is a Coral Tourshoz jut el a felhasználó. Mint említettem, az utazáshoz és esküvőhöz kapcsolódó kiállításokon is jelen van. Az iroda tudatosan keresi a megjelenési lehetőségeket ezeken a speciális fórumokon, hiszen egyedül ők szakosodtak a nászutakra.

A Coral Tours évente tematikus katalógusokat ad ki, illetve az interneten is hozzáférhető ajánlatai. Az alábbiakban elsősorban a katalógust vizsgálom, de nem hagyom figyelmen kívül az internetes ajánlatok struktúráját sem (tartalmát tekintve a kettő megegyezik). Mivel a potenciális nászutasok körében az internet használata domináns, ezért felvetődhet a választás miérettje. Az iroda internetes oldalának (www.coral tours.hu) struktúrája, képe nem változott az elmúlt években, ezzel szemben a katalógusokon keresztül nyomon követhető a kivitelezés, a design és a tartalom változása is. A két tájékoztató forma – a nyomtatott katalógus és az internetes adatbázis – azonban szorosan kapcsolódik a Chiou–Wan–Lee-féle friss kutatáshoz, mely a virtuális élmény és a brosúrák reklámozási lehetőségét vizsgálja (Chiou et al. 2008).

A tizenkét éve működő Coral Tours kezdetektől az egzotikus utakra specializálódott. Az iroda 2001 óta adja ki a *Nászutak katalógusa* című kiadványt. Az egykori tulajdonos, Zimonyi Magdi saját tapasztalatait kamatoztatva kezdte el az iroda nászutasarculatát kidolgozni. Saját esküvője kapcsán szembesült az esküvői szertartás és a nászút szervezésének összetettségével (Világra szóló 2005).

„Bizony, nehéz a választás, hiszen nászút csak egyszer van az életben... de akár tanácstalanok, akár pontosan tudják, hogy mit szeretnének, mi, a Coral Tours nászutas utazási irodában részletes tanácsokkal, pontos, naprakész információkkal látjuk el Önöket. S ha még így is nehéz lenne a döntés, a 200 féle, a világ (nász)úti céljairól gyűjtött homokmintánk alapján könnyen kiválaszthatják: Földünk melyik legszebb pontján fogják Életük legcsodálatosabb napjait eltölteni...” (Világra szóló 2005).

Mivel a Coral Tours tematikus katalógusa, a *Nászutak* nem egy adott helyszínt, hanem egy típust (egzotikus és nászutak) fog össze, ezért a válogatás, „élménygyűjtemény” az álomnászút képzetét erősíti az olvasókban. Tom Selwyn a posztmodern felfogású turizmus elemzése kapcsán azt a megállapítást teszi, hogy az utazásokhoz kötődő, demokratizált tudás következtében a katalógus írója is szabad kezet kap (Selwyn 1994:160). Az ajánlatok összeállításánál a Coral Tours munkatársai figyelembe veszik a külföldi trendeket is, a nemzetközi piacon fellelhető nászutas-katalógusokat, ajánlatokat ismerik.<sup>4</sup> Emellett természetesen beépítik a hazai piacon megjelenő új úti célokat, a hozzájuk érkező potenciális utasok igényeit, az előző év tapasztalatait. Meghatározó szerepet tölt be a nászutasok véleménye, a párokat az utazás után telefonon felhívják, és kikérik véleményüket az útról. Ezek a beszélgetések általában élménybeszámolóval egyenértékűek, nincs kérdőív típusú kérdéssor, csak megkérdezik a párokat, hogyan érezték magukat. Mivel alapvetően egzotikus utakra specializálódtak, ezért a nászutak esetében is elsősorban egzotikus helyszíneket kínálnak. Minden évben igyekeznek új desztinációkat bevonni az ajánlatokba (ez 2008-ban a Fülöp-szigetek).

A Coral Tours 2006-os nászutas kiadványa a Turizmus Trend és a Hungexpo Rt. által szervezett „Kiadvány Trend” versenyben, témakatalógus kategóriában a nagyközönség első díját kapta. 2003 óta a katalógus designja és felépítése nem változott. A címlapon egy-egy esküvői ruhában, virágcsokorral álló fiatal párt látunk a tengerparton. Ez a sztereotípiák, sablon köti össze a nászutat és az esküvőt. Ez azonban elmentmondásban áll a hagyományos nászút fogalmával, hiszen ott készült felvételeken nem esküvői ruhában láthatjuk a párt. A címlapon a Coral Tours logóját láthatjuk, és szlogenjét olvashatjuk, *Nászutak, nászutas utalványok, házassági évforduló, esküvő* „alcímmel”. 2007-ig a címlap alsó felében pedig a katalógusban fellelhető országokkal,

szigetekkel szembesülünk. Később ezen felsorolás eltűnik, és a Noémiről és Zsoltról készült fotográfia foglalja el a címlap jelentős részét. A címlap szöveges és képi világa is az esküvő és az utazás kapcsolatát emeli ki (esküvő, nászutak, nászutazási, házassági utazás).

A katalógus megszólításában – a kezdetektől – a következő olvasható:

„Kedves Nászutasok! [...] Bízunk benne, hogy ajánlataink között megtalálják az igényüknek és pénztárcájuknak legmegfelelőbbet, s útjukról elégedetten térnek majd haza. Újszerű prospektusunk összeállításánál arra törekedtünk, hogy széles választási lehetőséget biztosítsunk Önöknek a magyarországi kastélyszállóktól a klasszikus európai nászutas-városokon át egy álombeli Seychelle-szigeteki nászútig. Reméljük, hogy utazásuk során mindenhol érezni fogják azt a megkülönböztetett figyelmet, ami a nászutasoknak a szervezés első lépésétől a hazautazásig jár.” (Coral 2006, 2007:1).

Ez a bemutatkozás rímel arra a nászúttal kapcsolatos tanácsra, mely egy internetes esküvői oldalon olvasható: „Meghitt, romantikus helyek, napos strandok, csendes erdők, nyüzsgő városok, álomhelyszínek, a lehetőségek tárháza végtelen. A nászút kiválasztásánál találjuk hát meg a leginkább nekünk való úticélt, és eközben ne az vezessen bennünket, hogy vajon mások hová is mennének, hanem hogy minket mi tesz majd boldoggá, és bár tekintettel kell lenni az anyagi lehetőségekre is, de a nászút attól még álmút legyen.” (Nászutak 2005.)

Mindkét szöveg a nászút sokféleségéről, egyénreszabottságáról beszél: tehát bárhová mehetünk nászútra. Azonban azt sugallják, hogy az igazi, álomnászút mégiscsak egy távoli, trópusi, egzotikus vidéket jelent (Seychelle-szigetek). A Coral Tours 2003-ig címlapján is hangsúlyozta a testreszabottság lehetőségét.

Jelen tanulmányban elsősorban a Coral Tours katalógusait és internetes felületét elemzem, kiegészítve az iroda munkatársának információival. Fontosnak tartom a szöveges és képi reprezentáció vizsgálatát. A Coral Tours katalógusa a három, szakirodalomban szereplő brosúratípus közül – információhordozó, reklámozó és „csábító” (Molina–Esteban 2006:1042) – leginkább az információhordozónak feleltethető meg. Mint látni fogjuk, a szöveges és a képi világ egyensúlyban van, tehát azok a vizuális és verbális „fogyasztók” igényeit is kielégítik. Az *Encyclopedia of Tourism* „katalógus” szócikke értelmében (Fesenmaier 2003:59) a kiadványok alapvetően négy elkülöníthető stratégiát, reprezentációs modellt alkalmaznak: attrakciók (vágyak és szükségletek), túrák (attrakciók és tevékenységek csomagja), térképek (alapvető helyismeret) bemutatása és információk (részletes és adatgazdag leírások) átadása. Mint látni fogjuk, a fentiek keverékét állítja elő a Coral Tours, elsősorban az attrakciókra koncentrálva.

A fogyasztók jelen esetben jól körülhatárolhatók: fiatal párok, akik az esküvőt követő utazást – a szokásoknak megfelelően vagy saját indíttatásból – közös életük legemlékezetesebb útjává szeretnék varázsolni. Az iroda munkatársa szerint a potenciális utasok többsége tájékozatlan, nem igazán tudja, hogy hová utazzon. Ezért a papíralapú és az internetes katalógus nagy hangsúllyal dönt a választásban. Vidékről is többen utaznak a fővárosi irodába, ahol személyes tanácsadás keretében tájékoztatják az utasokat. Ezt segítik az üzletben fellelhető, az egyes területeket bemutató képes és szöveges prospektusok, útikönyvek. Az iroda munkatársai által készített fotóalbumok és a korábbi utasok fényképei hoznak közelebb egy-egy területet, könnyítik meg az élményátadást. Az iroda különlegessége a fűszertartókban tárolt, a világ



különböző területeiről származó, 150 darabos úgynevezett „homokgyűjtemény”. A tárolás módja, felcímkézése konyha képzetét kelti, ahol a dobozokba zárva „megízlelhetjük” egy-egy terület esszenciáját: a tengerpartot.

## Nászutásajánlatok – úti célok, szolgáltatások és presztízs

Az alábbiakban a Coral Tours katalógusait és on-line hozzáférhető ajánlatait mutatom be az úti célok változása és a szolgáltatások leírása mentén. Ebből kirajzolódik az ideális nászút „helyszíne” és a nászutas-időtöltés jellege. A katalógusok sajátos „turistanyelvet” használnak, mely részben az utazásmitosz (autentikusság) kapcsolatára vezethető vissza.<sup>5</sup>

### Változás és állandóság: az úticélok

Egy adott év kínálatát tekintve a Coral Tours nászutas- és utazási katalógusának és internetes oldalának ajánlatai nem térnek el egymástól nagymértékben. Mivel az iroda elsősorban az egzotikus utakra specializálódott, ezért mindkettőben ez dominál. A 2008-as ajánlatot figyelembe véve az utazási katalógus – *Pihenés pálmafás partokon. Kiemelt kulturális körutak* címmel (Coral Tours 2008) – részben ugyanazokat a helyszíneket kínálja, azonban itt a nászutas trópusi területek mellett Afrika, Dél-Amerika és Ausztrália is szerephez jut.

Ami az úti célokat illeti, Magyarország „nászutas” utazási irodájának ajánlatai a következőképpen alakultak. Az első, 2001-es nászutas-katalógusban az úti célokat még nem csoportosították, a városlátogatásokat a távolabbi, egzotikus helyek követik a tartalomjegyzékben. A 2006-os ajánlatban már három nagy kategóriával találkozunk: európai városlátogatások, európai nyaralások és egzotikus nyaralások (Coral Tours 2006: 11). Az európai utazásokon belül az „egzotikus üdülések” (például Horvátország, Madeira) és a „charter üdülések” különülnek el. Az egzotikus nyaralás „világszerte” értendő, az iroda legtöbb ajánlata ebbe a kategóriába tartozik. Később ez a felosztás nem igazán érvényesül, kontinensek és „régiónok” szerint ajánlják az utakat. A katalógus struktúrájában első látásra nem szerepelnek a belföldi nászutasok, ennek ellenére a kiadvány elején, elkülönítve megtaláljuk őket. A 2007-es katalógusban a három nagy kategória (európai városlátogatások, európai és egzotikus nyaralások) marad csupán, a kisebb felosztás eltűnik. A 2008-as katalógusban ez a kategorizálás is eltűnik, csupán a területekre lebontott ajánlatok követik egymást. A katalógus struktúrájának eltűnése az utazásszervező hozzáállásának változását mutatja, azaz az úti célok egységesebb kezelését és a határok összemosását.

Az interneten megjelenő ajánlatok (2006–2008) fő kategóriái a következők: last minute, utak mindenkinek, nászutasok, szingliutak, céges utazások. Ezeken belül kisebb szócikkkel találkozunk, melyek részben a megszervezés módját, részben alcsoportokat kínálnak fel (például szingli egyedül, szinglitársasutak, szingli gyerekkel). A Coral Tours internetes oldalán (2008. április 15.) húsz utazásszervező 4781 ajánlatát ismerhetjük meg,<sup>6</sup> ebből 419 nászutasajánlat. A számok megtévesztőek, mert egy-egy



szálloda szobái típusainak megfelelő számú ajánlattal képviselteti magát. A tematikus csoportok mellett egy közös keresőrendszer is működik a nyitólapon, mely az utak típusai, helyszínei közt egy újabb, többkomponensű keresésre ad lehetőséget.<sup>7</sup>

Az utazási iroda ügyfelei részéről elsősorban külföldi, egzotikus nászutak szervezésére van igény. Az utasok túlnyomó többsége külföldre utazik. Ennek okát az iroda egyik munkatársa abban látja, hogy a belföldi utakat megszervezik maguknak az utasok, lényeges árkülönbség nincs a Coral Tours ajánlatai javára. Mivel az iroda az egyetlen nászutakra specializálódott ilyen cég az országban, ezért az őket felkereső utasok többsége, nyolcvan százaléka nászutas-szolgáltatásaikat veszi igénybe. Az iroda munkatársának közlése szerint a tavalyi-idei legnépszerűbb célpont Bali, mert ez az egyik legolcsóbb egzotikus desztináció, és nyáron jó idő van, nem esik sokat az eső.

A nyomtatott katalógusban az elenyésző számú magyarországi ajánlat általában az első három oldalon tömörül (Velem, Sopron, Tihany, Visegrád, Lillafüred, Tapolca, Balatonszepezd, Siófok). Az ajánlatok a turisztikai szempontból kitüntetett balatoni és hegyvidéki területen találhatók, a wellnessdivathoz igazodó szolgáltatásokkal (szauna, uszoda, fitneszterem). A megszólításban ígért „magyarországi kastélyszállodának” két épület felel meg az összesen tizenegy ajánlatból: a neoreneszánsz lillafüredi Hotel Palota és az ír stílusú, Sebestyén Gyula néprajzkutató által építtetett balatonszepezdi Sir David Balaton Castle.

„Igazi különlegesség a kastélyok világában a »Magyar tenger« északi partján, Szepezdfürdőn található. Az 1900-as évek elején épült kastély egyedülként képviseli a hagyományos ír stílust. Elegáns lakosztályainak ablakain kitekintve szemet gyönyörködtető panoráma tárul elénk. A világ zaja elől menekülő vendégek, tiszta levegőjű nyugodt környezetben, félrevonulva élvezhetik pihenésüket, ugyanakkor ideális környezet azoknak is, akik igényes szórakozással szeretnék egybekötni üdülésüket. Felejthetetlen élményt nyújt egy-egy sétahajózás. A teniszezés, lovaglás után felfrissülni vágyók kellemes mártózhatnak a kastély üdezőld parkjában található nyitott medencében. A strandolást kedvelőket a 200 m-re lévő Balaton fátyolosan csillámló hullámai csalogatják. A nap örömei után nemesi hangulatú étterem várja ínycsiklandozó finomságokkal a vendégeket.” (Coral 2007:7.)

A Sir David Balaton Castle internetes portálján ugyanez a bemutatkozó szöveg olvasható, egy mondatnál megtoldva: „Romantikus esti séták után, hegedülő tücskök ringatnak álomba.” (Lásd [http://www.sirdavidcastle.com/hu/hu\\_01.htm](http://www.sirdavidcastle.com/hu/hu_01.htm).) A szöveg igyekszik a kastélyhoz kötődő hangulatot visszaadni, mely egyfajta idilli, természetközeli állapot sztereotípiájában keresendő. A környezet leírása mellett a szöveg az „úri közönség” által kedvelt sportokat emeli ki: lovaglás, teniszezés. A nászutaslakosztály felszereltsége (hidrokádas fürdőszoba és bidé, tv, hálószoba baldachinos ágygal, társalgó, parkra néző szoba) tekintetében a komfortérzet fokozásával és a különleges ágygal emelkedik ki a többi szoba közül.<sup>8</sup> A környezet és egyes ajánlások – az esküvő kapcsán rendre előforduló – királylányhasonlatot alkalmazzák, ezen a ponton az esküvői ceremónia, szimbolika továbbfűzéséről beszélhetünk.<sup>9</sup>

Az egzotikus, trópusi hangulatú helyek divatjához igazodva a magyarországi nászutas kínálatban is megjelenik az egzotikumra, luxusra való utalás és törekvés: „helyi” vagy „hazai egzotikum” létrehozását kísérik meg. A tér egy elkülönült, érintetlen mikrovilág, az idő pedig a magyar történelem korábbi évszázadába „repíthet vissza”.

A luxus- és wellness-szállodák mellett Magyarországon egyre kedveltebbek a fent említett kastélyszállók – melyek „korabeli” milióval, a környék szépségének kiemelésével és egyéb kedvezményekkel csalogatják az ifjú párt. Az utazási irodák és szállodák szolgáltatásainak elnevezésében is megjelenik az egzotizálásra törekvés. A siófoki Hotel Azúr nászutasajánlata távoli, „egzotikus” tájakat idéz: „Forever Love” gyertyafényes vacsora, „Szerelmi Bájtal” koktél, „Titkok Illata” aromaterápia, „Honeymoon” meglepetésajándék.<sup>10</sup> A zalakarosi Hotel Karos Spa ajánlata „Mézesetek az édenkertben”.

A Coral Tours katalógusaiban a magyarországi ajánlatokat a külföldiek követik. Az indító, 2001-es katalógusban Párizs, Róma, Velence és Verona önálló ajánlattal szerepelt, 2003-tól azonban már csak egy fél oldalt szentelnek az európai városlátogató-soknak. A megszólító szöveg alapján ezek lennének Európa nászutasvárosai: Amszterdam, Barcelona, Isztambul, Koppenhága, London, Madrid, Párizs, Prága, Róma, Velence. A konkrét ajánlatnál azonban már pontosítás történik: „Töltse nászútját Európa legkedveltebb nagyvárosainak egyikében...” (Coral 2007: 11). A felsorolt városok közül Párizs (a szerelem városa) és Velence társítható leginkább a nászút fogalmával. A többi esetben inkább árukapcsolásról beszélhetünk. Az esetlegességet jelzi, hogy az iroda nem fektet hangsúlyt a helyszínek leírására, azok képszerű bemutatására, hiszen csak egy listát találunk itt árakkal, illetve egy-egy képet az Eiffel-toronyról, a Colosseumról és a londoni órségyváltásról, a kötelező látnivalók példájaként. Az iroda egyik munkatársa szerint ezeket az úti célokat ritkán veszik igénybe utasaik, hiszen az internet segítségével már önállóan is megszervezhető utazásokról van szó.

A városlátogatásokat követő ajánlatokban egy meg nem magyarázott színrendszer használatával különülnek el a tengerparti területek. A 2008-as katalógusban a színek helyett egy-egy háttérfénykép vezet fel az adott területet. A sorrendben területi vagy típus szerinti rendszert nem fedeztem fel, a legtöbb szín (kék, sárga, zöld árnyalatai), később fénykép a tengerpartra, a természetre utal. Egy-egy terület, ország általános ismertetését követően a szállodákról olvashatunk.

Az országismertető összeállításához több forrást használ az iroda: a munkatársak élményeit; az ország promóciós anyagait, útikönyveket (melyek az irodában kézbe vehetők); illetve az adott ország partnerének bemutatkozó anyagát. Ezekből állítja össze a referens az adott terület leírását. Az egyik legtöbb speciális nászutasajánlatot kínáló desztináció, Mauritius kedvcsináló szövege<sup>11</sup> (is) a fenti sablont követi. A felvezető az iroda utazási katalógusában, internetes adatbázisában azonos. Mit is rejt ez a pár, például Mauritius leíró mondat, mit kínál a turistának? Az úti cél mint attrakció egyrészt a terület általános jellemzőit, szolgáltatásait sorjázza (környezet, időjárás, vendéglátás, vásárlási lehetőségek), másrészt sajátos élményeket/attrakciókat kínál (sportolási, szórakozási lehetőségek, minőségi és autentikus események) (Puczko–Rätz 2000:26). A leírás a hely sokféleségét hangsúlyozza – így próbál megfelelni többféle elvárásnak, igénynek.

A bemutató szövegekre jellemző a kultúrák találkozásának, a lehetőségek sokszínűségének kidomborítása (Mekka, kavalkád, olvasztótégely, sokarcúság, az álom és valóság szigete, a látnivalók széles tárháza). Emellett a mobil kategóriának nevezhető egzotikusra, trópusra való utalás számtalan variánsával találkozhatunk (paradicsom, örök tavasz, álomstrand, érintetlen természet, háborítatlan nyugalom, a Bounty-reklámokat idézik, burjánzó, karibi hangulat, esőerdők, felfedezésre váró vízesések, földi

paradicsom, álom, időutazás). A legszélesebb tárházzal a tengeri élővilág, a tengerpart és a természeti környezet leírása rendelkezik.

A bemutató szöveget követően minden területnél kis térképpel, azon a kínálatban szereplő települések feltüntetésével találkozunk. Az egyes szigetek, régiók nem kerülnek egy átfogó térképre, így a képekkel-szöveggel elmondott mikrovilág képzetét erősítik. A térkép közelében a helyszínrre jellemző átlagos nappali, éjszakai levegő- és a vízhőmérséklet, csapadékmennyiség havi bontását is megismerhetjük. Az utazás részvételi díjairól is itt tájékozódhat az olvasó (repülőjegy, transzfer). Ezt követi adott esetben egy-egy partszakasz részletesebb bemutatása, esetleg körútra vagy városlátogatásra kapacitálják a potenciális turistát. Ezek között a fél-háromnegyed oldalra tömörített információk közt „elvész” az árakat felvonultató lista; ennek racionalitása a táj, kultúra leírásai, képei közt kevésbé mellbevágó. Ugyanakkor rögtön szembesül az olvasó azzal, hogy milyen gazdag kínálat várja őt, mennyi élményben lehet része ennyi pénzért. Az is látszik a szövegekből, hogy a tengerpart önmagában már nem eladható árucikk – a turisztikai igényekben megfigyelhető tendencia a nászút esetében is tetten érhető: a természeti környezet és a kulturális örökség, az ezekkel kapcsolatba hozható autentikusság felértékelődik.

Az elmúlt években (lásd I. melléklet) az egzotikumnak való megfeleltetés, a hétköznapi utazások során sablonossá vált célpontok kiiktatása (az elmúlt két évben Horvátország tűnt el, előtte Egyiptom és Tunézia), új desztinációk be- és régiók visszaemlése (Kanári-szigetek, Holland Antillák és Ciprus, Málta) jellemzi a külföldi utakat. A 2006-os katalógusban a *Mediterráneum* főcímmel utalnak Máltára, Egyiptomra, Tunéziára és a térség egyéb tengerparti helyszíneire, konkrét ajánlatokat azonban csak az irodában lehet kérni. 2007-re az ajánlatok egy része eltűnik (Egyiptom, Tunézia), mások önállóan jelennek meg (Málta, Ciprus). A 2008-as változások új szigeteket hoznak (Bahama, Fülöp-szigetek, Jamaica, St. Lucia), másokat azonban hiába keresünk (Holland Antillák, Kanári-szigetek, Srí Lanka). Ezek a tendenciák új élményhelyszínek felé tolják a kínálatot: minél egzotikusabb, a tömegek által kevésbé látogatott (drága vagy a köztudatban még nem szereplő) helyszínek jelennek meg a katalógusban. Az iroda ajánlatai között Horvátország, Tunézia, Egyiptom megtalálható az úgynevezett nyaralóprogramok között. Ez jelzi, hogy ezek az országok mint utazási célpontok léteznek, azonban az általuk kínált élmények (közeli tengerpart) már nem elegendőek ahhoz, hogy nászutasajánlatként szerepeljenek az éves kínálatban.

A Coral Tours úti céljainak jelentős része Ázsiában található. Ez jelzi, hogy jelenleg a távol-keleti világok számítanak különlegesnek, egzotikusnak, romantikusnak. A desztinációk tekintetében és az ajánlatok textúrájában kiemelt szerephez jutnak a szigetek. Bulcroftnak és társainak kutatási eredményei azt mutatják, hogy az észak-amerikai nászút „terepe” egzotikus, trópusi hely, melynek jelzői a friss, romlatlan, ősi, paradicsomi (Bulcroft et al. 1999). Ez a Coral Tours ajánlataiban is dominánsan jelen lévő „mesebeli” szigettel feleltethető meg. Kevin Meethan a fogyasztás és turizmus kapcsolatát vizsgáló munkájában az üdülőhelyeket „a fogyasztás arénáiként” mutatja be.<sup>12</sup> „A tengerparti üdülőhelyek tisztán elválaszthatók a munkától, helyük, időbeliségük és a hozzájuk kapcsolódó tevékenységek tekintetében.” (Meethan 2001:9.) Meethan a tengerpartok „fogyasztása” kapcsán az elhaló és megújuló formákat is bemutatja, ezzel párhuzamosan a modern és posztmodern turizmusa közti változásokat is megvi-

lágítja. A turisztikai célpontok esetében egyre rövidebb idő alatt emelkednek fel és hanyatlanak le az úgynevezett turistabirodalmak, -helyek. A terekért (és a turistákért) folyó harcban az utazási irodák meghatározó szerepet játszanak annak ellenére, hogy nem is igazán az irodák, hanem a helyek közti harc tanúi vagyunk. Adott időszakban a különféle utazási irodák ajánlataiban hasonló, ha nem azonos helyszínekkel találkozunk. Ami a nászutat illeti, a trendinek mondott úti célok helyüket illetően változtak, azonban jellegüket tekintve a tengerparti üdülőhelyek dominálnak. A nemzetközi turizmusban megfigyelhető „négy S”, vagyis a *sun, sex, sea, sand* példájával találkozunk. Ez kiegészülhet az ötödik „S”-sel, vagyis a *sight*tal – ebben a felfogásban a nap, a tenger és a homok is a látványosság részévé válik.<sup>13</sup> Bulcroft és társai szerint a romantikus nászút elemei a tengerpart, a napfény, a víz és a pálmafa – lényegében ez adja a romantika alapját (Bulcroft et al. 1999:65–67). A tengerpart, a természet, a sziget és az egzotikum, romantika, szexualitás hármassága, egymásra hatása az úti célokban és az azokat bemutató szövegekben jól tetten érhető. Otnes és Pleck szerint a nászutas-desztinációk, -ajánlatok „a tökéletes helyet, tökéletes szexet és egymás tökéletes megértését” is kínálják (Otnes–Pleck 2003:137). Mindezek ellenére a nászút és szexualitás szoros kapcsolata, mely a mézesheteket korábban körülölelte, napjainkra nem bír meghatározó jelleggel a szöveges ajánlatokban. Ennek oka a nászutat megelőző hosszú párkapcsolatokban keresendő.

A tengerpart a Coral Tours ajánlatai esetében a turisták által tömegesen látogatott helyektől térben és időben távoli, hiszen a legtöbb esetben a szállodák partszakaszait „árusítják”. Az egzotikumhoz kapcsolódó szinonimák (trópusi, friss stb.) az utazó szempontjából térben és/vagy időben távoli helyre utalnak. Az úti célok megfeleltethetők azzal a tendenciával, mely a 2005-ös összegzésben olvasható (Indul 2005): Ciprus, Málta és Spanyolország, egzotikus szigetek (Mauritius vagy a Maldív-szigetek), a délkelet-ázsiai országok és szigetek (Thaiföld, Bali), a Karib-térség szigetei és Mexikó a legkedveltebb úti célok. A Coral Tours három utolsó évének katalógusában (2006–2008) hetven település százötven szállodájának ajánlatával találkozunk, térségenként változó számban. A szállodák neve részben a globális nyelvezethez idomul, hiszen a legtöbbjük angol, és a régióra, a tengerpartra utal. A Maldív-szigetek esetében például Helengli Island Resort, Kuredu Island, Elaidhoo Resort, Lily Beach Resort, Meeru Island Resort, Sun Island, White Sand Resort & Beach. A globalizáció tényét erősíti az is, hogy ezen szálláshelyek lényegében ugyanazt kínálják. Ezáltal egy homogén, az otthonihoz hasonlító világot sugallnak, Ritzer „mcdonaldizációs” tézisének (Ritzer 1998) erősítik a nászút esetében is: azaz a szállodák – az igényeknek megfelelően – a biztonságot jelentő hétköznapi megszokott, kiszámítható kényelmet biztosítják a turisták számára – a megfelelő, „érintetlen” természettel a háttérben.

### *Autentikus és modern ütközése: élményforrások*

Ahogy fentebb láttuk, George Ritzer szerint a „mcdonaldizációs” korszak turistái kiszámítható, hatékony nyaralásra vágyanak. Pénzükért a lehető legtöbbet szeretnék kapni, azaz annyit látni, és annyi élményt szerezni, amennyit csak lehet. Ez az élmény-

hedonizmus szemben áll a nászút hivatásával, azaz az együtt töltött idő intimitásával. Ennek ellenére a nászutas-élménykínálat nem válik el az egyéb utazási ajánlatoktól; specifikumát jelenti, hogy kiegészülhet a külföldön kötött esküvő élményével. Aki szeretné a helyszín minden lehetőségét megismerni, és később kedvére kihasználni, az a Coral Tours ország- és szálláshely-ismertetőjében tájékozódhat. Ez a kulturális értékekre (városlátogatás, halászfalu, fesztiválok, táncelőadások), kulináris élvezetekre (ételek, éttermek, rumkészítés), aktív üdülési (vitorlázás, szörfözés, búvárkodás, golfozás) és kirándulási (nemzeti park, szafari, vulkántúra) lehetőségekre, valamint vásárlásra (piac, kézművestermékek) és természetesen strandolásra hívja fel a figyelmet. Az egyes lehetőségek részletesebb kifejtése történik a szállodák bemutatkozásánál. Itt a környezet pár soros leírását követően a szobákról, a felszereltségről, a szórakozási és sportolási lehetőségekről, valamint az árakról tájékozódhatunk. A felépítés megfeleltethető a területeket bemutató szövegek struktúrájával, vagyis itt is az általános jellemzőkről és szolgáltatásokról, valamint a sajátos élményforrásokról olvashatunk. Például a kedvencek között számon tartott mauritiusi hotel ajánlata a következő:

„Merville Beach – Grand Baie

Grand Baie nyüzsgő kikötőjétől mindössze 1,5 km-re, egy kedves öbölben található ez a hangulatos szálloda. 170 szobája, nappal és este az alkalomnak megfelelő hangulatú étterme és saját, homokos partja ideális kikapcsolódást nyújt. Fekvése miatt azoknak ajánljuk, akik egyszerre szeretnék a város és a tengerpart közelségét élvezni. [...]

Sport: ingyenes szörf, minivitorlás, snorkelling, kenu, kajak, vízibicikli, vízisí (korlátozott idő), üvegfenekű hajó, világított teniszpálya, asztalitenisz, video-játékok, darts, térítés ellenében: búvárkodás, mélytengeri halászat.” (Coral 2007:33.)

A kínálat a fentihez hasonlóan alakul a többi hotelnél, apartmannál is. A látóvalók tekintetében a közeli természetvédelmi területekre, városokra és kulturális értékekre támaszkodnak a szálláshelyek, a szórakozási lehetőségek tekintetében pedig a sportolás és egyéb kikapcsolódási formák (video, tánc) játszanak szerepet. A fogyasztásra kínált attrakciókban misztikus és kézzelfogható (azonnal megtapasztalható), valamint egzotikus és ismerős keveredik egymással. A helyszín az autentikus, tradicionális lehetőségeket a modern kor vívmányainak kihasználásával teszi hozzáférhetővé. Emellett a szállodák felszereltsége – még nádkunyhóban is – és az épített környezet nyugati szintű. Az ambivalencia már a katalógus olvasásakor is szembeötlő. Tom Selwyn az észak-ázsiai desztinációk brosúráját elemezve a látóvalók tekintetében a történelem-vallás-fikció határait is keresi; úgy gondolja, hogy ezek a határok az ajánlatokban elmosódnak (Selwyn 1994). Úgy vélem, hogy ez a kettősség a Coral Tours által felkínált élmények esetében is felfedhető. Saját anyagomban a történelem-vallás érintőlegesen megjelenik ugyan a bemutató szövegekben és a kirándulási alternatívákban, azonban a fő hangsúly egyértelműen a természeti kincsekre helyeződik – ennek leírása pedig a fikció határát súrolja.

A Coral Tours katalógusaiban szereplő kikapcsolódási, szórakozási formák a családi életciklusban fiatal felnőttként és/vagy fiatal párként definiált rétegek igényeinek tesznek eleget. A fiatal felnőttek esetében az új élmények, cselekvési szabadság, más fiatal felnőttek társasága, aktív részvétel, a fiatal pár esetében szintén az új élmények, romantika, egyedüllét és intimitás játszik szerepet (Puczkó–Rátz 2000:30). A fiatal



felnőttek elvárásainak leginkább a sport- és szórakozási lehetőségek feleltethetők meg, míg a fiatal pár számára a szövegben rejlő utalások (hangulatos, kedves, csendes stb.) és a szobák leírásai rejtik a romantika, intimitás lehetőségét.

Az iroda ajánlatainak egyik helyszínéről írok még bővebben, ez a mexikói Cancún, mely a 2007-es katalógusban öt szállodával képviselteti magát. Az utazási iroda azon ajánlatai között szerepel Cancún, ahol a természet varázsa mellett kulturális programokat is kínálnak: régészeti feltárás, ókori temetkezési helyek megtekintése. Cancún – a Niagara Falls<sup>14</sup> és Poconos<sup>15</sup> mellett – az egyik legkedveltebb nászutascélpont (volt) az Amerikai Egyesült Államok nászutasai számára. Az 1970-es években felfejlesztett trópusi térség azért ragadta meg a nászútban rejlő lehetőségeket, mert az itteni piacutatók kimutatták, hogy a nászutasok háromszor annyi időt töltenek el a térségben, mint a „mezei” turisták. Cancún egyik internetes oldalán<sup>16</sup> nemcsak nászutasszállásokat találunk, hanem annak magyarázatát is, hogy miért kedvelt nászutascélpont a helyszín, és tíz tippet arra vonatkozóan, hogy milyen saját, Cancún adottságait kihasználó élményekkel gazdagodhat az ifjú pár.<sup>17</sup> Az ajánlatban tulajdonképpen hétköznapi, bármelyik tengerparton megtalálható szolgáltatások, helyszínek töltődnek fel romantikus tartalommal. Az amerikai piacon mára már Cancún – sok más helyszínnel együtt – túlzásfolttá és klisészerűvé vált. Helyükre – a trópusi, tengerparti kategóriában – többek között Tahiti, Bali, a Seychelle-szigetek léptek, illetve a már említett tematikus nász utak kerültek. Ezekkel a tengerparti helyszínekkel a Coral Tours ajánlatában is találkozhatunk: a globális kínálatban egyre inkább közelednek a nászutas-helyszínek.

A nászutasajánlatokhoz hozzátartoznak a szállodák által felajánlott ajándékok. Ezekről a szállás melletti kis piktogramba illesztett listából kaphatunk képet. Az ajándékok egy része fogyasztható (gyümölcskosár, pezsgő vagy habzóbor, ajándék vacsora vagy reggeli), a szoba díszítésének része (virágdekoráció), kényeztetés (masszázs, magasabb kategóriájú szoba, limuzin a reptérre), más részük hazahozható (póló, páreó, emlékfotó). Ezen apró gesztusok szinte természetes elvárásként jelennek meg a fiatal pároknál, a Coral Tours munkatársa szerint azonban nem döntő tényezők az úti cél vagy a szállás kiválasztásánál.

Az épületek a tágabb környezettől hermetikusan lezárt egységet alkotnak (egyfajta szigetként), ahonnan van ugyan lehetőség kirándulásra, városnézésre menni, de ezek nélkül is élménydús és változatos napokat tölthetnek el a vendégek sportolással, az ajánlatban szereplő lehetőségek kihasználásával. Ezek a terek elválnak az adott térség társadalmi, gazdasági és politikai kontextusától – gyakorlatilag „bárhol” lehetnek.

### *„Tehát miénk a Világ, legfeljebb zsebünk szab határt”: az élmények ára*

Az egzotikus helyek nászútjainak ajánlatát az ifjú házaspárok azon fogyasztási szokására alapozzák, mely szerint ez az utazás újdonság kell hogy legyen, saját lehetőségeinkhez képest luxus, olyan új dolgok kipróbálása, amelyeket még sohasem tapasztaltunk meg (búvárokodás, delfinekkal úszás, szafari, vulkántúra stb.) és nem utolsósorban olyan attrakciók meglátogatása, amelyekről lehet majd mesélni. Otnes és Pleck szerint – akik az esküvő és a nászút esetében is a túlzó fogyasztásra hívják fel a figyelmet –



„valójában a nászút sokkal inkább a megszerzett élményről szól, mint a megvásárolt anyagi javakról” (Otnes–Pleck 2003:138). A szálláshelyről származó és vásárolt ajándékok is inkább az emlék rögzítését szolgálják, elsősorban nem a költségek csökkentése a cél.

Mindezek ellenére az utazási irodák sugallta kép esetében a presztízstre törekvés, a túlzott fogyasztásra ösztönzés kiemelt helyen áll – ennek indokaként az „egyszer az életben” passzusa jelenik meg. „Ne felejtsük el: ha voltunk is más közös nyaraláson vagy más utazáson, ez az út más lesz, hiszen a nászút akkor is mindig különleges, megismételhetetlen esemény.” (Neckermann 2006.)

A luxus hangsúlyozása ellenére az irodák kedvezményes árakkal csábítják a fiatal párokat. A Coral Tours éves utazási ajánlataiból hétszázalékos kedvezményt biztosít a nászutasoknak, tematikus katalógusuk azonban ennél több kedvezményt kínál, hiszen a szállodák is csökkentett árral dolgoznak. Nem véletlen, hogy a nászutas- (és egyéb) katalógusok jól áttekinthetően közlik az utazás, szállás, kirándulások, városlátogatások és esküvőkötések árát, hiszen a turisták a kiszámítható árú nyaralást kedvelik (Urry 1990a).

A Coral Tours külföldi desztinációinak mindegyike repülővel közelíthető meg. Az ajánlatban tájékoztatást nyújtanak a repülőjegy áráról, a légitársaságról, a repülőtérről, a transzfer összegéről és az utasbiztosításról. A magyarországi ajánlatok egy hétre, két fő részére 60–230 ezer forint közöttiek. A külföldi szállások minimum háromcsillagos hotelben vannak, a legtöbb esetben reggelivel és félpanzióval, illetve *all inclusive* ellátással. Ami az árakat illeti: két fő részére 75–800 ezer forint között mozognak, a többségük meghaladja a 200 ezer forintot. Ha a nászutasok ebből a katalógusból választanak, akkor fejenként átlagosan 3-400 ezer forintot szánnak a nászút útiköltségére és szállására. A katalógusokban és az internetes ajánlatban kedvencként megjelölt hotelek legtöbbje Balin és a Maldív-szigeteken található. A kedvenc szállások közt alacsony árfekvésű és luxuskategóriájú is van. A katalógus tulajdonképpen a képek és szövegek segítségével igyekszik különbséget tenni a helyszínek közt. A kedvenc rovatok kapcsán megállapítható, hogy a katalógusból választók számára nem az ár az elsődleges szempont, hiszen a szolgáltatások a legtöbb helyen azonosak. Tom Selwyn szerint „a helyszínek, árak, hőmérséklet, szolgáltatások és lehetőségek közti választás határtalannak tűnik. Ebből a szempontból a broszúrák egy szupermarkethez hasonló világot mutatnak be.” (Selwyn 1996:16.) Ez a nászutas-katalógus esetében is elmondható. Akciókkal itt is találkozhatunk: a kiállításokon, vásárokon tízszeres kedvezményrel lehet lefoglalni az utakat.

Az ellátást tekintve a szállodák harmada választhatóságot biztosít (reggeli, fél- vagy teljes panzió), harmada kötött (reggeli vagy félpanzió), a fennmaradó rész pedig *all inclusive* ellátást ad (függetlenül a besorolástól). A szállodák harmada nem éri el a négycsillagos besorolást, ötöde ötcsillagos vagy annál magasabb kategóriájú. Ebből a képből nem feltétlenül tükröződik a nászút reprezentatív, luxus mivolta. A középszintű, teljes vagy *all inclusive* szolgáltatást nyújtó apartmanok a leginkább kelendőek.

A Coral Tours katalógusaiban összesen harmincegy szálloda nyerte el a kedvencek titulust, ezen szállodák többsége indonéziai. A kategóriába tartozó hotelek besorolása változik, nem köthető a luxus- vagy a legolcsóbb ajánlatokhoz.

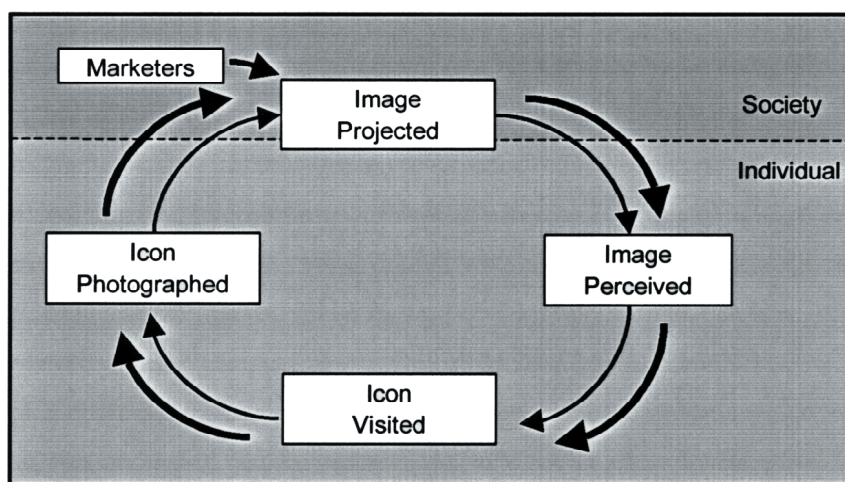
Külön tételt jelenthet a külföldön kötött esküvő, mely a helyszín ajánlatától függetlenül a nászutascsomag része lehet (minimális adminisztrációs költséggel), de akár

250 ezer forintba is kerülhet egy pár számára. Ennek fényében tehát a szolgáltatás választása nem kizárólag pénztárca függvénye. Az ingyenesség – mely a 2008-as katalógusban jelenik meg – az élménykínálat bővítését jelzi egy-egy szálloda esetében, azaz az extra szolgáltatással igyekeznek több párt a helyszínre csábítani.

Az ajánlatokban a vizuális, kézzelfogható élmények sokfélesége hangsúlyos, az árak mindig ennek háttérében szerepelnek. Részben igazolódni látszik Urrynak a turizmus fogyasztásával kapcsolatos egyik kijelentése, azaz az, hogy „az aktuális költségek (a hotel, étkezés, jegyek) a gyakran csak egy pillanattig tartó látvány velejárái” (Urry 1990b:26). Más szempontból azonban igenis fontos, hogy mennyibe kerül az adott szolgáltatás, ezért a legnépszerűbb a kedvezőbb árú egzotikus desztináció, Bali. Az iroda (irodák) sugallta kép megfeleltethető az élménytársadalom azon tézisével, mely szerint „a kínálat élményértéke meghaladja használati értékét” (Schulze 2000:151). Úgy gondolom, hogy a nászutasok egy részére is érvényes lehet John Urry egy másik megállapítása: „a modern társadalom embere esetében elmondható, ha nem utazik, elveszti státusát: az utazás a társadalmi rang jelzője” (Urry 1990a:5).

### Turistaggettó és a nászút vizualitása: képi reprezentáció

Az utazás, a turizmus vizualitása – természetesen – több szinten értelmezhető. A katalógusok esetében a képekkel is ellátott broszúrák nagyobb súllyal bírnak (Fesenmaier 2003). A hivatalos kiadványok (katalógusok, útikönyvek, képeslapok) képanyagának elemzése az azokban megjelenő helyszínek irányított olvasatát adja, és befolyásolja a fogyasztást. „A tömegeknek közvetített fényképek megformálják azt, amit a turista lát és azt is, hogy hogyan lásson és hogyan értelmezze a látott dolgokat.”<sup>18</sup> A turisták a számukra közvetített fotókon megjelenő tájképhez, látványosságához, attrakcióhoz mérik saját élményeiket, saját fényképeiken ugyanazokat a képeket igyekeznek haza-



1. ábra. A turistadesztinációk reprezentációs köre (Hall, ed. 1997 nyomán Jenkins 2003:308)

hozni. Ez a folyamat a reprezentációs körök elméletének bevonását teszi lehetővé vizsgálatom során.

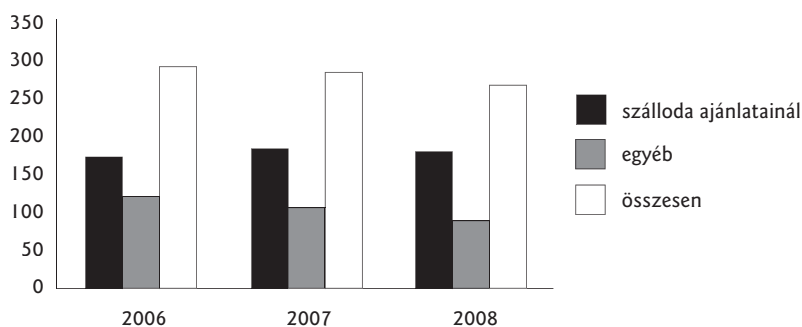
Ennek első lépcsőfokát a broszúrákban megjelenő életvilág adja, második lépcsőfokát pedig a nászutasok által készített felvételek. Az alábbiakban az elsőt vizsgálom.

A Coral Tours katalógusai a fotográfiák mellett különböző piktogramokat, jelzéseket használnak. Ezek megkönnyítik a tájékozódást, és felhívják a figyelmet az esküvőkötésre, a különleges ajánlatokra. Ilyen például az esküvői pár „kedvenc” felirattal: „Ez a szálloda utasaink megítélése alapján is az adott kategóriában a »kedvenc« jelzót kapja.” Az utazási iroda egyik munkatársának közlése szerint az utasok visszajelzései alapján osztják ezt a kategóriát.

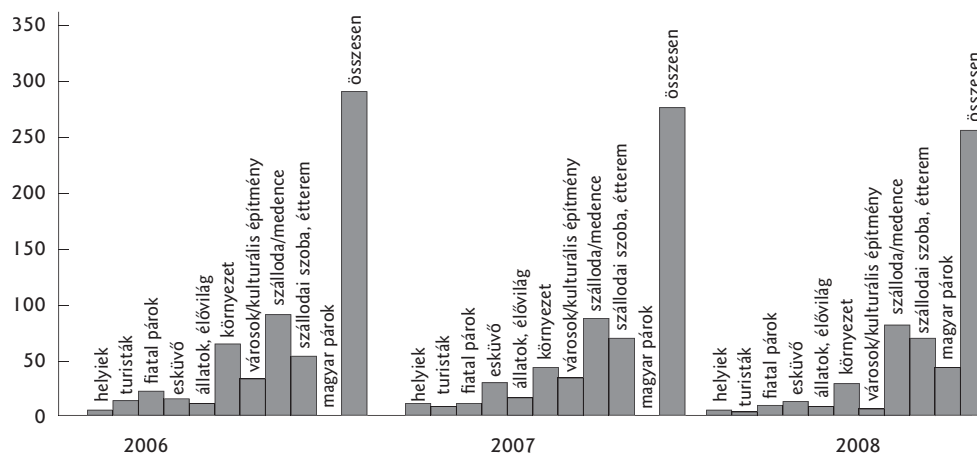
A szívvel jelölt szállodákban „a nászutasok különleges figyelmet élvezhetnek, meglepetés, ajándék”. A karikagyűrű: „ebben a szállodában lehetőség van házasságkötésre”. A 2008-as katalógusban egy újabb piktogram jelenik meg, az iratkerccsel átkötött karikagyűrűk, mely szerint „Ebben a szállodában lehetőség van hivatalos házasságkötésre.” Amellett, hogy ezen jelzések megkönnyítik az ajánlatokon belüli tájékozódást, egymás mellé is rendelnek egymástól térben távol eső helyszíneket.

A továbbiakban, részben Dann és Jenkins kategóriáit használva, részben a Coral Tours katalógusának struktúrájához igazodva az ajánlatok képi világának tartalom-elemzését<sup>19</sup> végzem el. Az Olivia Jenkins által is hangsúlyozott tétel szerint a képek szöveggént értelmezhetők (Jenkins 2003:306), hiszen ezt az olvasónak le kell fordítania saját nyelvére; ez az ismertetőikkel ellátott katalógus esetében kétféle mutat: egyrészt a szövegek a képeket magyarázzák, és fordítva, a fotók a verbális információkat támasztják alá, erősítik meg. A képek és a szövegek tulajdonképpen egy távoli, még ismeretlen világot reprezentálnak, és hoznak közelebbé. A képek jelként értelmezhetők, mely jelek a turizmusáruikk kontextusában az emberek legfőbb vágyait, álmait és fantáziáit elégíthetik ki.<sup>20</sup>

A fényképek részben az általános információk illusztrációjaként, kedvcsinálónként szolgálnak, részben egy adott területet/szállodát mutatnak be. A térségek bemutatásánál kiemelt szerepet kap a sziget, terület távlati képe, a helyi élővilág és az épített kulturális örökség. A képek túlnyomó többsége a szállodák bemutatásánál szerepel, tehát erre helyeződik a legnagyobb hangsúly. Egy-egy hotel, apartman két-három képpel ad magáról ízelítőt, mely képek a közeli tengerpartot, a szigetet és a szálloda kül-



2. ábra. A képek elhelyezése



3. ábra. A képek témája

sejét, egy-egy belső helyiséget (szoba, hall) mutatnak meg. Az internetes hozzáférés a szállodák esetében tíz-húsz képet hoz, bélyegnagyságban, helyenként rossz minőségben. Ezáltal az on-line közlés nem használja ki a vizualitásban rejlő lehetőségeket – ezzel szemben a katalógus elrendezése és képei elsősorban esztétikai élményt nyújtanak. Általánosan elmondható, hogy a katalógusban (és az interneten) látható képek egyrészt a szöveges ajánlatok világát erősítik (táj, tengerpart), másrészt a szálloda adottságait mutatják be.

A képek témáját, tartalmát tekintve mindhárom évben a szállodákat, szabadtéri és fedett medencéket, valamint a szállodai szobákat, éttermeket bemutató felvételek teszik ki a többséget. Emellett csökkenő tendenciával ugyan, de kiemelkednek a természeti környezetet ábrázoló fényképek. Az esztétikai érzékre ható felvételek a hely szépségét, tisztaságát, érintetlenségét hangsúlyozzák. A helyek esztétizálására való törekvés meghatározó szerepet tölt be a térségek árusításánál (Meethan 2001:39), a trópusi helyszínek esetében ez egyértelműen a természetes környezet dominanciáját hordozza.

A vendéglátókat bemutató képek száma elenyésző, a 2007-ben történt minimális növekedést a kulturális programok dominánsabb jelenléte okozza, emiatt nőtt a városokat, építményeket bemutató felvételek száma is. Az országismertető szövegek random módon ugyan, de hangsúlyt helyeznek a helyiekre. Bár az így kirajzolódó kép homogén: barátságos szigetlakók, vidám filippínók, vendégszerető lakosok, mindig mosolygó helyiek. A vendéglátók „jellemzése” megfelel a helyszínek bemutatásának – steril, tökéletes. Turisták és vendéglátók együtt két képen szerepelnek: egy esküvői szertartás zenei kísérőiként és szingapúri népviseletbe öltözve. Mint leszögeztem, a fotográfiai témájukat tekintve „ugyanazt” mondják el, amit a szöveges ajánlat. Mégis, a fotók hangsúlyos szerepet kapnak, hiszen egy-egy oldalra átlagosan nyolc kerül. Igaz, a képek mérete a legtöbb esetben egy nagyobbfajta bélyeggel egyenértékű, a legkisebbek általában a szobabelsőket ábrázolók.

A Dann-féle, turistaparadicsomra vonatkoztatott koordináta-rendszer – mely a ké-

peken szereplő helyiek és turisták függvényében rajzolódik ki – kategóriái közül a Coral Tours esetében a „korlátozott paradicsom” és a „kigondolt paradicsom” közti átmenettel találkozunk (Dann 1996:68–72). Vagyis a képeken turisták szerepelnek, de mivel számuk elenyészően csekély, ezért átfedés figyelhető meg az emberek nélküli fotográfiák irányába. Mindkettő a „turistagettó” (Dann 1996:71) képzetét erősíti, a fotókon felbukkanó magyar nászutas párok azonban kiemelkednek ebből a sematikus ábrázolásmódból.

A nászútra (és nagyrészt a szexualitásra) történő konkrét képi utalás két formában történik. Az egyik a nászutasság szimbólumának tekintett, már említett baldachinos ágy szerepeltetése, valamint az ágyra szórt, szívet formáló virágok, a szobába bekészített gyümölcskosár és pezsgő, a tengerpart homokjába rajzolt szív. Problémát jelent a tengerparton sétáló fiatal pár szerepeltetése, hiszen azok nem feltétlenül nászutasok, ezért a mézeshetek ajánlataihoz kapcsolódó képeken menyasszonyt és vőlegényt láthatunk – a tengerparti hangulathoz idomulva a vőlegény is fehér öltönyben van (Coral Tours 2006:1, 49–50). Itt részben az esküvővel egybekötött nászútra történik utalás. Ezáltal nem a fürdőruha lesz a tengerparti utazás, nyaralás „szimbóluma”. Ugyanakkor az esküvői ruha és kellékei jelentik az egyik módját annak, hogy képileg érzékeltethető legyen, hogy a fiatalok nászúton (is) vannak. Ezen a ponton már maga az esküvő is különlegessé válik – túlmutatva a ma túlhangsúlyozott romantikán. A képekben megjelenő változás is ebbe az irányba mutat – míg a 2006-os katalógusban 13 (4,4 százalék az összes kép és 10,8 százalék a szállástól független képek esetében), addig a 2007-es katalógusban 24 (8,3 százalék az összes kép és 23 százalék a szállástól független képek esetében) ilyen jellegű képet helyeztek el. A 2008-as katalógus újdonságot hozott ezen a téren: az előző évben meghirdetett fotópályázat pályamunkáit helyezték el a külső és a belső borítón, valamint az esküvői szertartást biztosító szállásoknál (36 darab fotó). A képeken a fiatal házaspár keresztnéve olvasható. A tizenhét párról általában az esküvői szertartás során készültek a felvételek. A személyiséggel ellátott, magyar párokat szerepeltető fotók az iroda ajánlatait személyessé és kézzelfoghatóvá teszik. Egy-egy pár rengeteg felvételt juttatott el a fotópályázatra, a katalógusbeli megjelenéshez ezekből válogatott a tördelő. A kimaradt felvételek azonban nem vesztek kárba, hiszen az irodába betérő érdeklődőknek ezeket is megmutatják az egyes desztinációk ajánlásánál.

A szexualitás képi megjelenítése a szöveges tartalommal párhuzamos. A fotókon bemutatott fiatal, fürdőruhás – „májd” valószínűsíthetően esküvői ruhában szereplő – párok bárkivel behelyettesíthetők. Jenkins szerint a romantikus pár sztereotípiája nyugodt háttérrel az elmélyülő vagy megerősített szexuális kapcsolatra utal (Jenkins 2003:318).

A képek forrása a szállodák bemutatása esetében a szövegek létrehozásánál már említett promóciós anyag. Például a máltai Hotel Bayview szobáját bemutató felvétel a Coral Tours és a Neckermann 2007-es ajánlatában ugyanaz (Coral Tours 2007:9; Neckermann 2007:178). A többi, illusztrációs, az „esküvői pár a tengerparton” tematikájú fotó közül jó pár hasonló vagy ugyanaz fellelhető külföldi internetes oldalon és más utazási irodák ajánlataiban is. Ezáltal a magyarországi utazási irodák is bekapcsolódtak abba a globális ikonográfiába (helyesebben inkább rákapcsolódtak), mely a ten-



gerpart-romantika-esküvő hármasságát fejezi ki. Egy másik, jól elhatárolható forrás a már említett fotópályázatból beérkezett anyag.

A katalógusban közölt képek készítőiről nem tudunk semmit, az interneten, DVD-n, promóciós anyagokban cirkuláló anonim felvételek születését nem rekonstruálhatom, azonban Carol Crawshaw és John Urry kutatásai azt mutatják, hogy „a fotográfusok megegyeznek abban, hogy munkájuk része mentális képzetekre reagálva szelektálni, a természeti környezet részleteit formába és rendszerbe önteni. Ez a mentális képzet pedig a fotográfusok és klienseik képzete, vagy a turisták álmai.” (Crawshaw–Urry 1997:188.) A magyar párok készítette felvételek az iroda szűrőjén keresztül „cím-lappá” válhatnak, azaz a privát fotó közösségi használatúvá lesz. Mivel ezeken a felvételeken a menyasszony és a vőlegény együtt látható, ezért feltételezem, hogy a kiválasztott fényképek az esküvői szertartáson készült ajándék vagy emlékfotók.

A szövegekben megjelenő képiség és az ajánlatokhoz válogatott fotográfiák John Urry azon elméletét erősítik, mely szerint „a turisztikai fogyasztás középpontjában a megkülönböztetett jegyekkel bíró tájkép vagy városkép szemlélése áll, melyet a turista egyénileg vagy kollektíven fogad be, és élménye hétköznapi tapasztalatával ellentétben áll” (Urry 1990b:26). Urry nagy hangsúlyt helyez a turista tapasztalatban megjelenő vizualitás értelmezésére és értékelésére: „A turistatekintet (*gaze*) elsősorban vizuális, esetleg nem tart tovább egy másodperc tört részénél, és az igénybe vett egyéb szolgáltatások a turisztikai fogyasztás szempontjából nem – ami a vizuális élmény megragadása, megpillantása – játszanak lényeges szerepet.” (Urry 1990b:30.) Ezen élmény előkészítései a katalógus képei és szövegei. Löfgren szerint a csomagutárakban megfigyelhető jelenségek egyike a képek-szolgáltatások, nyelvezet globálissá válása (Löfgren 1999:194). Ez az állítás a Coral Tours katalógusai esetében is igazolódik. Általánosan elmondható, hogy a tengerpart egyfajta háttérként szolgál, a légüres térben ritkán látunk embereket. Tehát a környezet egy tartalmasan vagy – jelen esetben – romantikusan eltöltendő hét díszleteként szolgál. Ugyanilyen állóképszerűek és sterilek a szállodák épületei, medencéi – az esetek többségében üresen – és szobái is. Hiányoznak a városi forgatagot idéző felvételek – a nyugalom, városi nyüzsgéstől való elszakadás ezen a ponton is megerősödik. Kulturális markerekkel, a „mássággal” a képek túlnyomó részénél nem találkozunk, tulajdonképpen bármelyik tengerparton készülhettek. Ez alól kivételt jelentenek az európai és ázsiai városlátogatások képei. Csupán ezeken a felvételeken találkozunk az úgynevezett kötelező látnivaló (például Colosseum, Eiffel-torony) kategóriájával, számuk azonban elenyésző. A fényképeken a hazaitól való eltérés, a másság csupán a környezetben mutatkozik meg. Ugyanakkor ezek a semleges, már-már jellegtelen képek adják a nászút (vagy tengerparti üdülés) esszenciáját, és sugallják azt, hogy ezeket a tereket az egyedi intimitás, romantika töltheti meg. Azaz így válhat egyedivé a felkínált (hát)tér. Ugyanakkor az egyedüllét lehetőségével kecsegtetik az ifjú párt – holott nyilvánvaló, hogy a több száz szobás hotelekben a medence és a tengerpart is tömve lehet.



## Speciális ajánlatok

Az észak-amerikai palettán már korábban megjelentek a különböző típusú (kaland-, relaxációs, tengerparti és szórakoztató – például Disneyland –) nászutakra szakosodott irodák. Ezekben az esetekben már egyértelműen a különleges, egyénre szabottnak hitt élményfogyasztás dominál. Egyre inkább az élmények (attrakciók) összesűritése, koncentrációja jellemző egy-egy út során. A szállodák, irodák által felkínált lehetőségek is ezt erősítik, illetve erre az igényre reagálnak.

### *„Éld meg az élted”: kalandos nászutak*

A schulzei élménytársadalom központi mottójához, az „Éld meg az élted”-hez (Schulze 2000:135) legközelebb a kalandtúrák világa áll. A Coral Tours szintén ajánl programokat kalandot kedvelő nászutasoknak 2007-es katalógusában:

„Nászutas programok kalandokat kedvelőknek. Kirándulások Kuchingból: Batang Ai Resort és a Lemanak folyó hosszúházai. 2 nap/1 éj 72.500 Ft/pár

1. nap: Elutazás a Batang Ai kompállomásra, útközben betérés Serian igazi trópusi piacára, ebéd Lachauban. Hajós transzfer a tavon keresztül a szállodába, szállás a Hilton Batang Ai szállodában. A szálloda az Iban törzs hosszúházainak mintájára épült, az egyetlen dzsungelben található Hilton szálloda.

2. nap: Reggeli után Batang Ai Nemzeti Park felfedezése, amely egy víztározó körül létesült: az Ulu Ai folyón egy hagyományos hosszú maláj csónakkal történő vízi utazást követően eco-piknik ebéd a dzsungelben, a folyó mentén található Iban törzs hosszúházainak megtekintése, délután evezés lefelé a folyón, majd visszatérés a kuchingi szállásra.

Csomagárunk tartalma: 2 nap/1 éjszakai program kétágyas elhelyezéssel, a program szerinti ellátással, angol nyelvű idegenvezetéssel, hajós és buszos transzferekkel.” (Coral 2007:21.)

A program szervezettsége, kidolgozottsága (járművek, étkezés, idegenvezető biztosítása) miatt nem tartalmaz olyan kockázati tényezőket, melyek a valóban veszélyes helyzeteket hordozó, „borzongató élményeket” (Puczkó–Rátz 2000:42) kínáló utakat jellemzik. Mivel azonban a kaland szó használata egy új színt jelent a Coral Tours ajánlatában (2006-ban még nem szerepelt), ezért ezzel is ahhoz az általános trendhez próbálnak igazodni, mely az amerikai nászutasajánlatokban már évek óta megfigyelhető. Mit is takar ez a kalandos utazás? Hegymászást, szafarit, bennszülött-települések látogatását – mindazt, ami a szálloda zárt világából való kitörést jelenti, azonban nem egy nagyvárosba vezet minket. A tényleges veszélyforrást itt maximum az eső vagy az állatok közelsége jelentheti. Kuriózumnak az számíthat, hogy a meglátogatott helyszínek infrastrukturálisan nem érik el az otthon megszokottat.

## Esküvő külföldön

A külföldön tartott esküvői szertartásról és/vagy az ezzel egybekötött nászútról már többször szóltam írásomban. Napjainkban elsősorban az Amerikai Egyesült Államok és Japán nászutasainak kedvelt utazási formája ez, de egyre inkább tért hódít Európában és Magyarországon is. Ez az új turizmusfajta – melynek belföldre átültetett változata is egyre divatosabb<sup>21</sup> – még nem találta meg a saját szótárát. Itthon „esküvő külföldön” megnevezéssel szerepel, az angolban „*destination wedding*”, a németben pedig „*Heiratsreise*”<sup>22</sup> kifejezéssel találkozunk. Egyrészt a kedvelt nászutas helyszínek kínálják az esküvőkötés lehetőségét (hivatalos/egyházi vagy a helyi szokásokat követő). Másrészt hazai szállodák ajánlják fel a lakodalom lebonyolítását, egy éjszakára szállást biztosítva a násznépnek is. A Coral Tours az előbbit közvetíti az érdeklődőknek. Azonban nem ez az iroda az egyetlen, mely ilyen szolgáltatást is nyújt; például a Tensi Tours „trendi” programjai közt találhatjuk a Seychelle-szigeteki esküvő ajánlatát. A Coral Tours négy éve szervez külföldi esküvőkötéseket is. Az iroda elmúlt három évének katalógusában – ahogy már jeleztem – képi és szöveges szinten is egyre hangsúlyosabban jelenik meg ez a szolgáltatás. A 2007-es katalógusban külön jelzést (két jeggyűrű) is kapott. 2006-ban 16, míg 2007-ben 27, 2008-ban 22 szálloda vállalta esküvők szervezését is. 2006-ban három, míg 2007-ben négy oldalt szenteltek a külföldön kötendő esküvőkről való tájékozódásnak. A 2008-as katalógusban külön jelölést kapott a hivatalos és a nem hivatalos házasságkötés lehetősége, és az adott szállodánál kiemelt, keretes szövegben adnak tájékoztatást az esküvői csomag tartalmáról és áráról. A már említett magyar párokról készült képek is az ajánlócsomaghoz tartoznak.

A külföldi esküvő iránti keresletet és a kínálat bővítését mutatja a 2008-as, megújult felvezető szöveg: „2000 óta évente kb. 25 esküvőt szervezünk külföldön. Tapasztalunk minden nászutas-pár igényeinek teljesítésével egyre nő. Külföldi esküvő szervezésünk már minden részletre kiterjed: mint például az itthoni menyasszonyi ruhával megegyező színű virág megrendelése az adott álomszigeten, esküvő egy temperált légtérű tengeralattjárón, maldív-szigeteki esküvőnél a fényviszonyok biztosítása a megfelelő filmfelvételekhez, esküvő egy hőlégballonban [...] Minden egy helyen a Coral Tours-nál!” (Coral Tours 2008:1.) Emellett „A Coral Tours a nász-utazási iroda. Megannyi egzotikus utazási ajánlat! Hazánkban elsőként és egyedülállóan külön ajánlat csak nászutasok részére. Esküvőjét megszervezzük belföldön és külföldön, lélegzetelállító helyszíneken: akár egy üvegfenekű tengeralattjárón, vagy balinéz templomban, illetve szikrázó tengerparton, esetleg egy hegycsúcson! Várjuk jelentkezésüket!” (Magyar Esküvő Online 2008.)

A 2007-es ajánlatban az összes mauritiusi és Seychelle-szigeteki hotel vállalja esküvők lebonyolítását. A Coral Tours utasai közül ebben az évben Balin, Mauritiuson, Kubában és Barbadoson kötöttek házasságot a legtöbben. A szolgáltatást igénybe vevők száma évről évre nő. A külföldön kötött esküvők helyszínük és típusuk szerint csoportosíthatók. Lehetőség van tengerparton, egy kis szigeten (a szálloda közelében, sátorszerű építmény alatt) vagy extrém helyszíneken – tengeralattjárón, katamaránon, léghajón – történő házasságkötésre. 2007-ben az iroda már tizenkét esküvői csomagot is összeállított, és területek szerint listázva közli őket. A típusokat illetően hivatalos

(polgári és egyházi<sup>23</sup>) és nem hivatalos (hagyományos ceremóniák) különülnek el. Ez utóbbira egy példa:

„Maldív-szigetek

Hagyományos maldív népviseletbe öltözve (ill. kívánságra saját esküvői ruhában) a sziget igazgatója, a főszakács és a tanúk üdvözlik a párt, majd együtt mennek a kiválasztott helyszínre, ahol érkezéskor a zenészek meleg fogadtatásban részesítik az ifjú párt. A helyszín lehet a »Thulifushi« lakatlan sziget, melynek törzsfőnöke ősi rituálék szerint adja össze a párt. A ceremónia után hagyományos esküvői édességekből kapnak kóstolót, majd »boduberu« dobosok kísérik Önöket a várakozó hajóhoz, ahol fényképeken örökítik meg a különleges pillanatot. Zárásképpen meghitt, gyertyafényes vacsora várja Önöket a szobájuk előtti tengerparton... (Sun Island).” (Coral Tours 2006:50.)

A 2008-as katalógusban egyes helyszínek saját elnevezésű esküvőt kínálnak. Ezek a jelzők tovább ragozzák, hangsúlyozzák a nászút-escüvő trópusi, egzotikus jellegét, például „mennyei menyegző”, „paradicsomi menyegző”.

A házasságkötés kellékeiről, extra szolgáltatásairól összehasonlító táblázat szerepel a 2006-os katalógusban, 2007-től pedig helyszínekre lebontva böngészhetjük az ajánlatokat. Ezekből világosan látszik, hogy itt nem csoportos lakodalomról van szó, hiszen maximum nyolc fő részére biztosítanak étkezést, ezt is csupán egy-két helyen. Ezáltal a közösségi, társadalmi eseménynek számító házasságkötés és az azt követő kvázilakodalom résztvevői csupán az ifjú pár. Így az esküvői szertartás ugyanolyan privát, intim eseménnyé válhat, mint a nászút.

Ami a választható élmény képi világát illeti, a magyar párok esküvői szertartásának „jelmezei” alapvetően egy típusba sorolhatók. A hagyományos fehér, hosszú menyasszonyi ruhával, koszorúval és annak férfiöltöny párjával találkozunk. Azonban a tengerparti nyárhoz igazodva a menyasszonyi ruha lehet lazább is, az öltöny pedig a legtöbb esetben fehér színű. Az Urs Keller és Hans Elsasser (Keller–Elsasser 2006) által vizsgált svájci párok esetében előfordul, helyi viseletbe öltözött menyasszony és vőlegény gyakorlata nem tükröződik a Coral Tours utasainak felvételein és az iroda által válogatott, más forrásból származó fotók esetében sem. Úgy gondolom, hogy a „törzsi megjelenés” hiánya az esküvő emelkedettségét, komolyságát hivatott hangsúlyozni.

A nászút költségeit érintő alfejezetben az esküvőkötést illetően jeleztem, hogy a szállások egy része (bizonyos vendégéjszaka letöltése fejében) ingyen kínálja az esküvői szertartást, más részük azonban extra költségek fejében vállalja a ceremónia bonyolítását. A szolgáltatás igénybevétele az egzotikus helyszínek kategóriáján belül a módosabb rétegek számára volt elérhető, azonban a fent említett ajándék következtében a párok többségének a kiutazás fejében megvalósítható ez az esküvő. A beszámolókból kiderül, hogy hivatalosság választhatósága ellenére a párok jelentős része itthon is házasodik a rokonok, barátok körében. Ez a duplázás tehát a hely adottságainak kihasználásával megerősítésként új – intimebb – élmény begyűjtését, a nászút emlékezetesebbé tételét szolgálja.

## Összegzés

Visszatérnék a tanulmány elején feltett kérdésekre. Milyen is ez az álomút? Milyen kritériumoknak kell megfelelniük az utazási irodák ajánlatainak, és milyen korlátok közé szorítják ezek a nászutazni vágyót?

A Coral Tours-katalógus felépítéséből, úti céljaiból, szöveges és képi világának elemzéséből az egzotikus, egzotizált (álom)nászút imaginációja tárul elénk, vagyis a nyilvános ideaként megjelenő, nemzetközileg „elfogadott” nászút képzete rajzolódik ki. Ebből egyértelműen a Gerhard Schulze által körvonalazott, élménypiacon megfigyelhető tendencia nyert igazolást: azaz az élménysűrűség növekedése, az élményanyag finomodása (távoli és egzotikus vidékek, kalandos nászút, esküvő külföldön – akár extrém helyszínekkel; Schulze 1998:195) jellemzi a kortárs nászutat. Az árnyalások, a specializációk ellenére még mindig a tengerpart tekinthető az ideális desztinációnak. A helyszín hosszú ideje stabil képet mutat, a hozzá kapcsolódó szolgáltatás és „textúra” azonban változik: az irodák ajánlatai újraalkotják, a kortárs vizuális és szöveges szótárhoz igazítják azt. Az extra szolgáltatás, a nászút specifikuma a „kellékekben” (lakosztály, pezsgő stb.) és az esküvőkötés lehetőségében nyilvánul meg. A fogyasztásra felkínált helyek egymáshoz és más egzotikus utazáshoz viszonyítva is hasonló álomvilágot reprezentálnak, a desztinációk részt vesznek a turizmusban tapasztalható materiális és szimbolikus árukörforgásban (Meethan 2001:39).

A katalógusok jelképes életvilágot hoznak létre: az irodák szelektálják, strukturálják és formálják a képeket, szövegeket, majd szimbolikus valósággá szerkesztik azt kiadványaikban.<sup>24</sup> Ebben a szimbolikus valóságban szimbolikus nászutazásra van lehetőség, ténylegesen szimbolikus kellékekkel (pezsgő, virág) és árendeménnyel.

Az álomnászút imaginációját jelzi az is, hogy bizonyos dolgok – a más típusú ajánlatokhoz hasonlóan – teljes mértékben hiányoznak a „képből”. Ilyen például az „ők” és „mi” viszonya: a vendéglátók marginálisan vannak jelen a szövegekben, a képeken jelzésszerűen, a két fél közti kapcsolat pedig egyáltalán nem mutatkozik meg. Az élményekből tehát a helyiekkel való érintkezés, ismeretkötés teljesen kimarad. Szintén hiányzik – az útikönyvekkel ellentétben – a valós veszélyek lehetőségének felvetése. Az időjárás kellemetlenségei kiolvashatók ugyan az átlaghőmérsékletekből, a napos órák számából, azonban ennél messzebbre nem merészkedik a felvilágosítás. A különféle oltásokról, betegségekről, politikai incidensekről sem esik szó – a schulzei élménytársadalom élményorientációjának szépre törekvése kap hangsúlyt ezen elhallgatások kapcsán is. A képi világ is ezt erősíti, hiszen a tenger mindig nyugodt, az ég felhőtlen. A desztináció múltját érintő utalások is szegényesek, az egzotikus utazás, a nászút ezáltal egy állandósult jelenben helyezkedik el, a halvány áthallásokkal a jövőbe.

## MELLÉKLET

### I. A Coral Tours nászutas-desztinációi 2001 és 2008 között<sup>25</sup>

Ország	2001	2003	2004	2006	2007	2008
Magyarország	X		X	7	7	7
Párizs	X			0	0	0
Róma	X			0	0	0
Velence	X			0	0	0
Verona	X			0	0	0
Las Vegas	X			0	0	0
Málta	X		X	0	2	2
Ciprus	X		X	0	2	3
Rodosz	X			0	0	0
Kanári-szigetek				0	2	0
Horvátország				4	0	0
Madeira		X	X	6	5	2
Kenya		X	X	3	2	2
Barbados				0	2	1
Holland Antillák				0	3	0
Malajzia		X	X	6	2	1
Indonézia		X		0	0	0
Bali	X		X	13	12	8
Srí Lanka			X	2	2	0
Maldív-szigetek	X	X	X	3	7	6
Mauritius	X	X	X	7	7	6
Seychelle-szigetek	X	X	X	6	7	6
Tahiti			X	5	5	5
Thaiföld	X			0	0	0
Mexikó		X	X	7	5	5
Kuba		X	X	6	6	7
Dominikai Köztársaság		X	X	8	5	4
Bahama-szigetek	X			0	0	1
Fülöp-szigetek				0	0	1
Jamaica				0	0	1
St. Lucia		X		0	0	1
Szállás összesen				83	83	69
Desztináció összesen	15	11	15	14	18	19

## JEGYZETEK

1. Egy-egy utaztató, szálloda ajánlatai több utazási irodában is helyet kapnak (saját katalógusok, internetes linkek formájában).
2. A [www.naszut.lap.hu](http://www.naszut.lap.hu) 2008-ig működött, ezt követően megszűnt a felület.
3. Puczkó–Rátz használja a turizmusfajták kifejezést, elsősorban a turisztikai szakirodalom alapján (Puczkó–Rátz 2000).
4. Például a Thomas Cook 2008-as nászutas- és külföldi esküvői katalógusának desztinációi nagymértékben megegyeznek a Coral Tours ajánlatával (Thomas Cook 2008).
5. Selwyn 1994. Az angolszász területek feldolgozási szempontjai közt döntő szerepet játszik a kolonizáció szerepe, hatása. Ennek hiánya a magyarországi egzotikum, paradicsom, mítosz fogalmát nehezebben értelmezhetővé teszi.
6. 2007–2008 téli időszakban 17 utazásszervező 1734 ajánlatát hozta az oldal.
7. „Mihez lenne kedve? Kalandtúrák, körutazás üdüléssel, kulturális körutak, különlegességek, nászutas ajánlatok, nyaralóprogramok, városlátogatás, városlátogatás üdüléssel.”
8. A baldachinos ágy a nászutaslakosztályok többségében (az intimitás, a különleges pillanat szimbólumaként) megtalálható. A szállodaiparban domináló, jelentős nászutas hagyománnyal bíró, amerikai szállodák lakosztályaiban a szív alakú, pezsgőspohár formájú káddal kényeztetik a nászutasokat, ennek hazai gyakorlatával még nem találkoztam. A szív alakú fürdőkádat 1963-ban találták fel a Ceasars Cove Haven nászutas-paradicsomban, szintén itt fejlesztették ki a pezsgőspohár formájú üvegjacuzzit (Bulcroft et al. 1999:136).
9. „Az izgalmasnak is mondható időutazást a kúriák korhű berendezése, királyi lakomákat idéző menüsor és számos egyéb apróság teszi érdekessé. A hétköznapi forgatagától távol lévő ódon falak közt maximálisan kényelemben pihenhetek, miközben egy kicsit királylánynak és királyfinak is érezhetitek magatokat.” (Utazás a világ körül 2007:278.)
10. Internetcím: <http://www.hotelazur.hu/index.php?pid=32&sid=36&hid=26>.
11. „Miért éppen Mauritius?
  - kultúrák különleges kavalkádja... mókás bérautók és légkondicionált luxuslimuzinok, olcsó piac és elegáns promenád, indiai-kínai-francia-angol-kreol konyha, indiai templomok, muzulmán mecsetek és katolikus kápolnák, vörös talaj és hófehér homok,
  - méregzöld ültetvények és azúrkék óceán, csicsérgő madarak és csendes hegységek, nyüzsgő kikötők és romantikus öblök...
  - csodálatos fehérhomokos partok, azúrkék tenger, a sziget körüli korallgyűrű a part mentén nyugodt lagúnákat alkot
  - egész éves úticél, »téli« azaz július–augusztusban is 20–25 C (víz és levegő egyaránt)
  - különleges kedvezmények nászutasoknak és évfordulósoknak
  - gazdag programválaszték (katamarán, dzsipszafari, tengeralattjáró, ültetvénylátogatás
  - vadvízi evezés, madárpark, krokodilpark, botanikus kert...)” (Coral 2007:32).
12. Meethan 2001:66. Ez nem azt jelenti, hogy Meethan mindenben egyetért Urry elméletével, több ponton kritizálja azt, azonban a vizualitás felé fordulását mindenképpen meghatározónak tartja (Meethan 2001:81–89). Meethan szerint a turista fogyasztása nem végpont, hanem a látottak értelmezésének kezdete.
13. A negyedik S kérdésében Löfgren a „spirit”-et hozza (Löfgren 1999:173), míg Otnes és Pleck a „seedy”-t (Otnes–Pleck 2003:146).
14. Bővebben lásd Shields 1991.
15. Poconos az első amerikai nászutas-paradicsomként az 1950-es években élte fénykorát. A „világ nászutas fővárosaként”, illetve a „szerelem földjeként” tartják számon. (Bővebben lásd Otnes–Pleck 2003:134–163.)
16. Internetcím: [www.gocancun.com](http://www.gocancun.com).



17. „Kószáljatok a tengerparton. Mondd: »ó fürdő...«. Lovagoljatok a környéken. Vadásszatok a fényekre. Ízleljétek meg a szerelmet. Köszöntsétek egymást. Vitorlázatok. Szerelmeskedjétek a romok között. Bolyongjatok a lagúnán. Táncoljatok az éjszakában.”
18. Mellinger 1994:758. Wayne Martin Mellinger afrikai amerikaiak képeslapok segítségével megalkotott „másságát” elemzi 19–20. század fordulóján született lapok segítségével.
19. A képek tartalomelemzéséről lásd Collier, J. – Collier, M. 1986.
20. Erről bővebben lásd Watson–Kopachevsky 1994:649–651.
21. Szállodák, rendezvényhelyszínek vállalják az esküvő megszervezését, szállást biztosítva a násznépnek (például Lázár Lovaspark, Tata Pálma Rendezvényközpont stb.).
22. A tengerentúli, egzotikus „esküvői utazások” (*Heiratsreise*) svájci gyakorlatáról lásd Keller–Elasser 2006.
23. A külföldön kötött házasságokat Budapesten lehet honosíttatni, így az itthon is érvényes lesz.
24. Jenkins 2003:314, Hall nyomán.
25. Az iroda archívumában a 2002-es, 2005-ös katalógus nem fellelhető, ezért az idevonatkozó adatokat nem tudtam felvenni. A szállodák számának rögzítésére csak 2006-tól nyílt lehetőségem.

## IRODALOM

BODEN, SHARON

2003 Consumerism, romance and the wedding experience. New York: Palgrave.

BULCROFT, KRIS – SMEINS, LINDA – BULCROFT, RICHARD

1999 Romancing the Honeymoon. Consummating Marriage in Modern Society. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

CHIOU, WEN-BIN – WAN, CHIN-SHENG – LEE, HSIM-YI

2008 Virtual experience vs. brochures in the advertisement of scenic spots: How cognitive preferences and order effects influence advertising effects on consumers. *Tourism Management* 29(2):146–150.

COLLIER, JOHN – COLLIER, MALCOLM

1986 Visual anthropology: Photography as a research method. Albuquerque: University of New Mexico Press.

CORAL TOURS

2006–2008 Nászutak. Magyarország első nászutazási irodája. Coral Tours (utazási katalógus).

2008a Pihenés pálmafás partokon. Kiemelt kulturális körutak. Coral Tours (utazási katalógus).

CRAWSHAW, CAROL – URRY, JOHN

1997 Tourism and the photographic eye. In *Touring cultures. Transformation of travel and theory*. Chris Rojek – John Urry, eds. 176–195. London – New York: Routledge.

CROUCH, DAVID – LÜBBREN, NINA

2003 Introduction. In *Visual culture and tourism*. David Crouch – Nina Lübbren, eds. 1–20. Oxford – New York: Berg.

DANN, GRAHAM

1996 The people of tourist brochures. *In* The Tourist Image: Myths and myth making in tourism. Tom Selwyn, eds. 61–81. Chichester – New York: Wiley Son.

ESKÜVŐ

2008 Esküvő 2008, kiállítás és vásár. Katalógus.

ESKÜVŐI DIVAT

1998 Hová menjünk nászútra. *Esküvői divat* 2:146–149.

FESENMAIER, DANIEL R.

2003 Brochure. *In* Encyclopedia of tourism. Jafar Jafari, ed. 58–59. London – New York: Routledge.

GO CANCÚN

é. n. Welcome to honeymoonplace Cancun. Internetcím: <http://www.gocancun.com/honeymoon.asp>.

HALL, STUART, ED.

1997 Representation. Cultural representations and signifying practices. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

INDUL

2005 Indul a nászútszezon. Internetcím: <http://www.gkrte.hu/public/magazin4.php?id=150>.

JENKINS, OLIVIA H.

2003 Photography and travel brochures: the circle of representation. *Tourism Geographies* 5(3): 305–328.

KELLER, URS – ELASSER, HANS

2006 Die Heiratsreise – eine moderne Spielart eines traditionellen Brauches. *Wirtschaftsgeographische Studien* 32–33:166–179.

LASH, SCOTT – URRY, JOHN

1996 [1994] Mobility, Modernity and Place. *In* Economies of Signs and Places. Scott Lash – John Urry, eds. 252–278. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

LÖFGREN, ORVAR

1999 On holiday. A history of vacationing. Berkeley: University of California Press.

MAGYAR ESKÜVŐ ONLINE

2008 Nászutak. Internetcím: <http://www.eskuvo.hu/index.php?mitholid=18&megyeid=0&kulcszo=&mitholkeres=Keres%E9s>.

MEETHAN, KEVIN

2001 Tourism in global society. Place, culture, consumption. New York: Palgrave.

MELLINGER, WAYNE MARTIN

1994 Toward a critical analysis of tourism representation. *Annals of Tourism Research* 21(4): 756–779.

MOLINA, ARTURO – ESTEBAN, ÁGUEDA

2006 Tourism brochures. Usefulness and image. *Annals of Tourism Research* 33(4):1036–1056.

MTV

2006 Álomesküvő Kubában vagy Balin – a gazdag magyar párok kint házasodnak? 2006. január 24.  
Internetcím: <http://www.mtv.hu/magazin/cikk.php?id=89893>.

MUNT, IAN

1994 The 'other' postmodern tourism: Culture, travel and the new middle classes. *Theory, Culture & Society* 11(3):101–123.

NÁSZUTAK

2005 Nászutak. Internetcím: <http://www.weddings.hu/modules.php?name=News&file=article&sid=39>. (Letöltve: 2005. március 1-jén.)

NECKERMANN

2006 Utazások repülővel. Katalógus.

2007 Utazások repülővel. Katalógus.

OTNES, CELE C. – PLECK, ELISABETH H.

2003 *Cindarella dreams. The allure of the lavish wedding*. Berkeley: University of California Press.

PUCZKÓ LÁSZLÓ – RÁTZ TAMARA

2000 Az attrakciótól az élményig. A látogatómenedzsment módszerei. Budapest: Geomédia.

RITZER, GEORGE

1998 *The McDonaldization thesis*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.

SCHULZE, GERHARD

1998 A Német Szövetségi Köztársaság kulturális átalakulása. *In A kultúra szociológiája*. Wessely Anna, szerk. 186–205. Budapest: Osiris.

2000 Élménytársadalom. A jelenkor kultúraszociológiája. *Szociológiai Figyelő* 4(1–2):135–157.

SELWYN, TOM

1994 Peter Pan in South-East Asia: Views from the brochures. *In Tourism in South-East Asia*. Michael Hitchcock – Victor T. King – Michael J. G. Parnwell, eds. 117–187. London: Routledge.

1996 Introduction. *In The tourist image: Myths and myth making in tourism*. Tom Selwyn, ed. 1–32. Chichester – New York: Wiley Son.

SHIELDS, ROB

1991 Niagara Falls. Honeymoon capital of the world. *In Places on the Margin: Alternative geographies of modernity*. Rob Shields, ed. 117–161. London – New York: Routledge.

SIR DAVID CASTLE

é. n. Bemutakozás. Internetcím: [www.sirdavidcastle.com](http://www.sirdavidcastle.com).

Thomas Cook  
2008 Weddings and honeymoons. Internetcím: <http://www.holidaywizard.co.uk/weddings-abroad.htm>.

UDVARDY, DOROTTYA

2007 Analysis of the matrimonial tourism business through wedding ceremonies and honeymoon journeys. Budapest Business School. Kézirat. Idegenforgalmi Szakkönyvtár (SZA 75).

URRY, JOHN

1990a The tourists gaze. London: Sage.

1990b Consumption of tourism. *Sociology* 23(1):23–35.

1995 Tourism, travel and the modern subject. *In* Uő: Consuming Places. 141–151. London – New York: Routledge.

UTAZÁS A VILÁG KÖRÜL

2007 Utazás a világ körül. Nászút – nászéjszaka. *Nők Lapja Esküvő* 274–278.

UTAZÁS

2008 Utazás Magazin 2008 kiállítói katalógussal. Katalógus.

VILÁGRA SZÓLÓ

2005 Világra szóló nászutak. Internetcím: <http://www.eskuvo.hu/?menuid=41&cikkid=28&nyomat>.

WATSON, LIEWELLYN – KOPACHEVSKY, JOSEPH P.

1994 Interpretations of tourism as commodity. *Annals of Tourism Research* 21(3):643–660.

WICKS, BRUCE E. – SCHUETT, MICHAEL A.

1991 Examining the role of tourism promotion through the use of brochures. *Tourism Management* 12(4):301–312.

TÍMEA BATA

## ”Intimate and romantic places, sunny beaches, calm forests, buzy cities, and dream-locations.” Honeymoon’s picture in travel bureaus’ offers

The article deals with travel bureaus’ offers as they influence today’s honeymoon trips. Three types of honeymoon trip will be distinguished. The classification is done according to two aspects. The first one concerns the visited location’s type. It could be ”normal”, exotic or exotised places, or extreme ones. The second one focuses on the experience. The two sets can’t be compared, that means that the destination and the experience are independent factors. After surveying the topic, the paper focuses on a case study: a travel bureau’s practice will be used in order to show the honeymoon trips forms and their changes during the last years. The travel bureau’s traditional and online catalogues will be analysed according to their pictorial world.

## Dunaújvárosi Garázs Projekt, 2008

**A**Dunaújvárosi Kortárs Művészeti Intézet meghívására kezdtünk foglalkozni Dunaújváros legnagyobb garázsstelepével 2007 végén. A projekt jelenleg még befejezetlen.

A Volántelegen levő garázsváros 1200 garázból álló szövetkezet. Ezeket az 1970-es évek derekán építették fel a Vasmű dolgozóinak. A város szabályos, tervezett struktúrájához hasonlóan, a telep garázsai is szigorú hálóban helyezkednek el. Blokkokat utcák választanak szét, és mindegyik blokkban húsz tökéletesen egyforma garázs található. A garáztulajdonosok mai napig a Volán szövetkezet tagjai.

Ma a telep elsősorban férfiak találkozóhelye, a hétvégi család elől való menekülés helyszíne. Ezért a garázsok privát és titkos terek. Mindegyik más-más hobbit, szakmát és múltat rejteget. A rengeteg zárt ajtó életutak sokaságát rejtegeti.

### A projekt

Munkánk eddig három részből állt. Az elsőben igyekeztünk minél több garásról felvételeket készíteni, hogy megismerjük a garázsok felhasználásának számos módját és belsőépítészeti sokszínűségét.

A projekt második fázisában egy garázst béreltünk, melyet újra és újra beépítettünk, elképzelt identitások, tetszőleges felhasználása szerint. Pályázatot hirdettünk barátaink számára (köztük képzőművészeknek, reklámszakembereknek, filmeseknek stb.), hogy tervezzenek nekünk garázsokat. Saját és beküldött ötletek alapján eddig összesen tizenkétszer rendeztük be ugyanazt a garázst. További fotók készülnek még.

A projekt harmadik részében *Garázsfesztivált* rendeztünk helyi önkéntesek bevonásával a Vasmű főbejáratánál kezdődő garázssoron (azaz nem a Volántelegen). A garázsfesztivál 2008. szeptember 26. és 28. között került megrendezésre. A fesztivál alatt öt garázshelyszínt rendeztünk be, és további hat garázs nyitotta meg ajtaját és csatlakozott a garázsfesztivál programjához. Létesítettünk garázsmozit, melyben kizárólag helyi vonatkozású filmeket vetítettünk, garázsmúzeumot, garázsfesztivál irodát, garázsszínpadot és garázskocsmát. Továbbá berendeztünk egy kultéri „nagyszínpadot” is a fellépőknek. A garázsfesztiválon összesen 12 helyi zenekar lépett fel. A fesztivál helyszínét, önkénteseink segítségével a fesztivál előtt és után feltakarítottuk.

Az első Dunaújvárosi Garázsfesztivál a 2008-ban kiírt Public Art program keretein belül valósult meg.

TEHNICA SCHWEIZ: GERGELY LÁSZLÓ – PÉTER RÁKOSI

## Garage project in Dunaújváros, 2008

We have started working on one of the largest garage-streets of Hungary, in Dunaújváros end of 2007. This project is still going on.

The garage-settlement is a union of 1200 garages on the side of the IRON-factory, upon which the development and construction of the entire city of Dunaújváros was built on in the early 1950s. These garages were only built in the late 1960s, for some workers of the factory. The garage-street, in a perfect grid, resembles the structure and masterplan of the city of Dunaújváros (former Stalin-város).

Today, the garage-city is mostly a meeting-place for men, a location for escaping family life, or a scene of alternative youth culture. Large quantities of locked garage-doors hide secrets, private spaces, hobbies and professions.

### The project

Our work consists of three stages, so far. First, we started to take as many pictures of garage-interiors as possible, to understand the varieties of garage usage and to get to know garage-design better.

In the second phase of our project, we rented one of the garages. In this garage we started to install and stage ideas of what we, our friends and relations imagine to find behind a locked garage-door. We asked them to plan garages for us, which we have then started to realize. We have built 12 garage-interiors until today.

Finally, 26–28 September 2008, we have organized a large Garage Festival, with the participation of almost all local amateur bands. For the festival we rented five garages altogether, which we have used for the following purposes: Garage museum, cinema, free stage, festival office and a bar. Also, we have built a large “mainstage” in the middle of our garage settlement.





Garázssorozat, 2008



Garázssorozat, 2008



Garázsorozat, 2008



Garázsorozat, 2008





Garázssorozat, 2008



Garázssorozat, 2008





Garázssorozat, 2008



Garázssorozat, 2008





Garázssorozat, 2008



Garázssorozat, 2008



Garázssorozat, 2008



Garázssorozat, 2008





Garázsorozat, 2008



Garázsorozat, 2008



Garázsorozat, 2008, Surányi Miklós ötlete alapján



Garázsorozat, 2008, Zafir Dániel ötlete alapján





Garázsorozat, 2008, László Gergely & Rákosi Péter ötlete alapján



Garázsorozat, 2008, Katarina Sevic ötlete alapján



Garázssorozat, 2008, László Gergely & Rákosi Péter ötlete alapján, 2008



Garázssorozat, 2008, Uliczki Soma ötlete alapján





Garázssorozat, 2008, Kukorelli Péter ötlete alapján



Garázssorozat, 2008, Katarina Sevic ötlete alapján



A Garázs fesztivál önkéntesei, 2008





Garázsfesztivál, 2008



Garázsfesztivál, 2008



Garázsfesztivál, 2008



Garázsfesztivál, 2008





Garázsfesztivál, 2008



Garázsfesztivál, 2008



Garázsfesztivál, 2008

## Az *alaas*: egy szimbolikus táj Jakutiában. Tradíció és nyilvánosság egy szibériai köztársaságban

A Szovjetunió felbomlása és az azt követő decentralizációs folyamatok eredményeképpen az etnikumok közötti – korábban csak lappangó – feszültségek a nyilvánosság színterein változatos formákban (a tudományos vitáktól a fegyveres konfliktusokig) öltöttek testet. Esettanulmányom helyszíne, a Szaha Köztársaság, vagyis Jakutia már kettős (szaha, illetve orosz eredetű) nevében is kifejezi azt a vetélkedést, amely a központi (orosz) és a regionális (szaha) politizálás hívei közt folyik a föderatív Oroszországban. A peresztrojka utáni Szibéria etnikus és centralizációs konfliktusainak jellemzésére egy szimbolikus tájnak, az *alaas*nak a jakutiai nyilvánosság terein való megjelenítését mutatom be. Az elemzett anyag egyszerre alapul a 2002–2005 közötti jakutiai terepmunka adatain, az orosz és a szaha nyelvű szakirodalom, illetve az antropológia posztkolonialista és posztszocialista diskurzusainak eredményein.

Jakutia egyike az Oroszországi Föderáció azon öt köztársaságának, amelyek az ország Urálon túli részén helyezkednek el.<sup>1</sup> Ma a köztársaság lakosságának hozzávetőleg felét helyi, szibériai népek adják: evenkik, evenek, jukagirok, csukcsák és dolgánok, s mindenekelőtt a köztársaságnak nevet adó szahák/jakutok. A szahák részaránya a köztársaság népességén belül a 2002-es népszámlálás adatai szerint meghaladta a negyvenöt százalékot (432 290 fő), amellyel Jakutia azon kevés köztársaság és autonóm terület közé sorolható Szibériában, ahol még mindig jelentős a helyi népesség. Ennek következtében a szahák képviselete a köztársasági parlamentben és kormányban a többi szibériai népnél erőteljesebb (ebből a szempontból csak a Tuva Köztársaság van kedvezőbb helyzetben; Giuliano 2006:305–308). Nem meglepő tehát, hogy a köztársaság kulturális és oktatási politikájának irányítása, illetve forrásainak előteremtése (ellentétben sok más köztársasággal) valóban a szaha érdekeket képviselő szaha származású politikusok kezében van,<sup>2</sup> akik a szaha kultúra hagyományos(nak vélt) elemeit sikeresen illesztik be azon nyilvános események programjába, amelyek a külvilág felé a köztársaság *egésztét* hivatottak képviselni. E politikának köszönhetően – Oroszország más régióihoz hasonlóan – az államilag irányított és támogatott nyilvánosság terein egyre-másra jelennek meg a korábban más jellegű közegben (vagy a mai formájukban még ott sem) létező tradicionális megnyilvánulások, így például a sámánszertartások bemutatása, a szóbeli költészeti alkotások előadása vagy éppen a népviseletbe öltözött fiatalok tánca, amelyek így hivatalosan is a szahák önazonosságának és közösségi emlékezetének kifejezőeszközeivé lépnek elő (Cruikshank–Argounova 2000: 102). E folyamat eredményeképpen Jakutia multietnikus nyilvánosságának terein a



jellegzetesen szaha etnikus szimbólumok tömeges szerepeltetése mára meglehetősen általánossá és elfogadottá vált.

E politika egyik legjelentősebb eredménye az volt, amikor 2005-ben a szahák szóbeli epikus énekét (az *olonxot*) jelölte Oroszország az UNESCO *Az emberiség szellemi örökségének mesterművei* elnevezésű programjának harmadik listájára.<sup>3</sup> Részben annak a rendezvénysorozatnak és konferenciának köszönhetően, amelyet 2005 májusában rendezett Párizsban a Jakut Köztársaság, az *olonxo* valóban bekerült az UNESCO által kiemelten támogatott szellemi örökségek közé. Ezzel a jakutiai vezetés – a szibériai népek közül egyedüliként – képes volt a tradicionális szaha kultúrát igen sikeresen reprezentálni a nemzetközi nyilvánosság porondján. Ez a siker, ha lehet, még inkább meggyőzte a szaha vezetőket arról, hogy a szaha szóbeli költészetet és általában a hagyományos kultúrát eredményesen lehet kifelé képviselni, ezáltal egységként megtestesítve az egész köztársaságot és annak különféle etnikumait.

A hagyományos szaha kultúra államilag támogatott elemeinek eredményes előadásához, bemutatásához azonban olyan hátteret, „színpadot” is biztosítani kell, amely összhangban áll mind a szaha kultúra szimbolikus nyelvével (megkülönböztetvén a szahák sajátosságait más etnikumoktól), mind pedig az Oroszországon belüli nemzeti politika kereteivel és lehetőségeivel. A szaha kultúra megfelelő elemeinek ilyen jellegű kiválogatása és bemutatása nyilvánvalóan a szaha nemzeti tradíció megteremtésének egy fontos lépése is (Hobsbawm 1983:7–8.)

E tanulmányban közelebről azt mutatom be, hogy Jakutia egy sajátosságos táját, a rétet (szaha nyelven: *alaast*) – amely egyben az 1950-es évekig a szahák hagyományos életmódjának színtere is volt – miképpen használja fel a mai jakutiai kultúrpolitika sajátos céljainak elérésére. Különösen arra a folyamatra szeretnék rámutatni, amely a lokális szaha emlékezet konstruálta helyekből, az egyes *alaasok*ból a köztársasági nyilvánosság terein olyan egységesen kezelt, szimbolikus tájat hoz létre, amely a szahák és nem szahák korábban össze nem tartozó csoportjait hivatott összekovácsolni (Vardaki 2006:50). Emellett arra a kérdésre is választ keresek, hogy a szimbolikus terek és tájak (amelyek közé sorolható az *alaas* is) közötti versengés a jakutiai nyilvánosság színterein miként példázza a különféle jakutiai etnikumok (különösen a szahák, az oroszok és az evenkik) vetélkedését a köztársasági szintű szimbolikus hatalomért. E vetélkedés egyik jele az, hogy egyre gyakrabban kerülnek ki a köztársasági ünnepek a sportcsarnokok, stadionok, felvonulási terek és utak szovjet kort idéző arénáiból az *alaasokra* vagy mesterségesen *alaas*ként kialakított helyekre.

Annak érdekében, hogy megérthessük az *alaas* szerepeltetésének indítékait és módjait, előbb megkísérlem leírni az *alaas*nak a szaha életmódban, gazdálkodásban és gondolkodásban betöltött szerepét. Ezt követően azt mutatom be, hogy az *alaas* nem csupán a szaha kultúra egy fontos eleme, de egyben olyan táj is, amely azáltal, hogy jellegzetesen a szahákhoz köthető tájtípus, jelképesen legitimálja a szahák vezető szerepét Jakutiában. Ennek tudatában néhány jellemző példát sorolok fel, bemutatandó, hogy miképpen jelenik meg a mai Jakutiában az *alaas* a nyilvánosság színterein. Végezetül azt vizsgálom, hogy a szaha gondolkodásban a peresztrojka utáni időszakban miként homogenizálódik az *alaas*ról való gondolkodás sokszínűsége annak hatására, hogy a mindennapi élet természetes környezete helyett mára ez a sajátos táj és tájkép egyre inkább elvont nemzeti szimbólumként kezd jelen lenni a szaha fiatalok

gondolkodásában. Ez a változás jól példázza azt a különbséget, amely az érzékileg felfogható természeti, nyitott tér (*tangible space*), valamint a kulturálisan konstruált zárt helyek és tájak (*intangible space*) között megfigyelhető (Tilley 1994:11–13; Gray 2003:224–225).

## Az *alaas* helye a szaha gondolkodásban

Az *alaas* minden szempontból sajátos és jellemző tája Jakutiának. Az *alaas* olyan rét a vörösfenyők uralta tajgában, amelynek közepén egy tó vagy pedig egy tó kiszáradt mocsaras medre található (Crate 2006:3). Az *alaasok* mérete igen eltérő lehet: félhektáros kis kaszálókat, ám esetenként ötszáz négyzetkilométernyi kiterjedésű, hatalmas füves területeket (két-három faluval) egyaránt jelölhet e megnevezés. (E nagyobbak közé tartoznak például Közép-Jakutia *alaasai*, a *Tüngülü* és a *Mürü*.) Az *alaas*, ez a sajátos táj kizárólag Jakutia speciális klimatikus viszonyai között jött létre, itt ugyanis az évi 350 milliméternyi csapadék sem tud elszivárogni, mivel a talaj örökké fagyott. Bár vitatott, hogy pontosan milyen földrajzi folyamatok játszottak közre az *alaasok* kialakulásában, ám az általánosan elfogadott, hogy ezek a nagy rétek olyan, korábban meglévő, nagy kiterjedésű tavak területén találhatóak, amelyek a fagyott talaj részleges felolvadása által jöttek létre. E tavak azután később kiszáradtak, vagy mesterségesen szárították ki őket (Bosikov 2003:86). Az *alaasok* a tajgával és tundrával borított Jakutia meglehetősen kis részén, elsősorban Közép-Jakutiában, az Aldan és a Léna folyók völgyében, valamint (kisebb mértékben) a Viljui folyó mentén helyezkednek el.

A szahák számára ez a speciális táj, az *alaas* jelentette elsődlegesen mindennapi életüknek azt a környezetét, ahol a területet korábban használó, rénszarvastartó evenkiktől eltérő,<sup>4</sup> Dél-Szibériából eredeztethető, elsősorban ló- és marhatartáson alapuló gazdálkodási rendszerüket fenn tudták tartani. Jakutia szélsőséges éghajlati adottságai miatt<sup>5</sup> a sokszor nyolc hónapos istállózás és takarmányozás igényeit szarvasmarhánként átlagosan négy-öt tonna szénával lehetett csak kielégíteni, ami kiterjedt és fejlett rétgazdálkodást hozott létre. Ennek megfelelően minden túlzás nélkül állítható, hogy a kaszálók és rétek a szahák életmódjának alapjai (Crate 2007:2–4). Ugyanakkor Jakutiában mégsem csak az *alaas* az egyetlen, rétgazdálkodásra alkalmas táj, ezért a szahák kaszálóként használják a folyók nedves öntésterületeit (*xočo*), a lápos vidékek magasabban fekvő szárazabb területeit (*kyrdal*) és a füves síkságokat (*xonuu*) is. Ezek a tájak a szaha gondolkodásban szintén jelentésekkel átitatottak (különösen a *xočo*),<sup>6</sup> ám mégsem tettek szert olyan komplex szimbolikus jelentésre, mint az *alaas*.

Az *alaas* kiemelkedő jelentősége abból fakad, hogy a szahák legkorábbi – az oroszok 1632-es megérkezését megelőző – szálláshelyei olyan vidéken (az Aldan és a Léna találkozásánál) terültek el, ahol a legjellemzőbb táj az *alaas* volt (Gogolev 1990). Ennek révén az *alaas* a szahák hazaképeinek is fontos elemévé vált (Ventsel 2005:146–149), s a nemzeti összetartozás szimbólumrendszerének fontos pilléréként működik, mivel az *alaas* ily módon nemcsak a szahák egy bizonyos csoportjához (azaz a közép-jakutiai megyék lakóihoz) kötődik, hanem őshazaként és eredeti szálláshelyként értelmezve mindegyikhez.

Egy táj *alaas*ként való kategorizálása azonban nem kizárólag a természeti környezet adottságain múlik, hanem a szaha kultúra *alaas*képének jellegzetességein is. Pontosabban egy-egy rét *alaas*ként való felfogása nemcsak az érzékileg adott tájképi elem sajátosságaitól, hanem az azt értelmező szahák tudásától is függ (Ingold 2000). Másként fogalmazva, nem csupán a feltároló látvány, hanem az emlékezetben őrzött, a korábban látott helyek kategorizálásából fakadó sémák is meghatározzák az egy-egy tájhoz kapcsolódó jelentések szerkezetét (Verdi 2004:360). Emiatt tehát nem elégséges pusztán a természeti környezet leírásával meghatározni az *alaas*t, hanem olyan kritériumrendszer felállítása is szükséges, amely kulturálisan is értelmezi a táj tulajdonságait.

Először is a szahák számára az *alaas* semmiképpen sem az érintetlen természeti környezetet jelenti, éppen ellenkezőleg: az *alaas* szemben áll a natúraként felfogott tajga behatárolhatatlan és vad terével. Az *alaas* ugyanis olyan – kaszálóként – művelés alá vont terület, amelyet a szahák saját tevékenységeik színhelyeként értelmeznek, létrehozva gazdálkodásuk és életmódjuk által az *alaas*ra vonatkozó élményeknek és az emlékeknek egy olyan szövetét, amely meghatározott *helyeket* teremt a *terekből*. Ennek megfelelően az *alaas*hoz nemcsak egyfajta természeti környezet, hanem a hozzá illő emberi tevékenység lenyomatát tükröző építmények is hozzátartoznak, így például a *kürüök* (a széna tárolásához szükséges kerítések), kis kunyhók, istállók vagy éppen azok romjai: tehát mindaz, amit a szahák *ötöxnék*, *szállásnak* neveznek. Az *alaas* tehát a szahák számára a természetben mesterségesen, emberi kéz által létrehozott *helyeket* jelenti – egy *humanizált tájat*.<sup>7</sup>

Ez a humanizált táj, amely *helyként* interpretálódik a szahák számára, a kultúra szigeteként jelenik meg a tajga hatalmas erdőségtől körülvéve, és a biztonság, az otthon képét is bevonja az *alaas* felfogásába (Zumthor 1993:243). A kapcsolat azonban a szahák gondolkodásában nem egyirányú: az *alaas* és a szahák inkább kölcsönösen hatnak egymásra, hiszen túl azon, hogy a táj jellegét befolyásolva a szahák művelik és sajátos építményekkel látják el a rétet, az *alaas* is meghatározza a szahákat. A szahák feltevése szerint ugyanis az *alaason* élő emberek jelleme az *alaas* behatároltsága (illetve a rajta található kerítések) miatt meglehetősen zárttá, behatárolttá és makacsul kitartóvá vált. Ezt az *alaas*hoz kötődő mentalitást írják le a *bütei kivi* ('zárt ember') vagy a *kürüö kivi* ('kerítésember') kifejezésekkel. Talán ezzel is magyarázható az a jelenség, amelyet Marjorie Mandelstam Balzer területi vagy megyei mentalitásként (*ulus mentality*) ismer fel (Mandelstam Balzer 2004:243–244). E fogalom arra a kategorizálásra vonatkozik, melynek révén a szahák egy-egy jakutiai megyéhez olyan jellegzetes emberi mentalitásokat kapcsolnak, melyeket e felfogás szerint az onnan származó, ott élő emberek hordoznak. E besorolás szerint például az *alaas*okban gazdag Čurapčy megye lakói sokkal zártabb, könyörtelenebb emberek, mint az *Amma* megyéből származók, akik folyó mellett élnek, és „ennek megfelelően” sokkal lágyabb, nőiesebb lelkűek.

A kölcsönös függés kifejezője az is, hogy az *alaas* adja a szahák elsődleges élelemforrásait is: a szahák ugyanis az *alaas* tavaiban tenyésző kárászt jobban kedvelik, mint a folyók lazacféle halait (Maj 2006), illetve a folyók vize helyett az *alaas*ok tavainak vizét isszák. Még akkor is így tesznek, ha egyébként lehetőségük lenne arra, hogy az oroszok és az evenkik számára is értékesebb lazacféle halakat fogyasszák, illetve a

folyók, patakok vizét igyák. Amikor például a kelet-jakutiai Kűben egy vegyes, evenki–szaha népségű faluban folytattam terepmunkát, már csupán annak alapján is meg lehetett állapítani, hogy ki szaha, és ki evenki, hogy milyen vizet iszik. Ahol az udvaron felhalmozva álltak a tavakból kihasított, később kiolvasztandó jégtömbök, ott szahák, ahol pedig vizeshordók feketéllettek, ott evenkik laktak. Vagyis az *alaas*hoz egyfajta, bordieau-i *habitus*képzet köthető, amely a szahák gondolkodását, cselekvéseit vezérli (Low 2003:10).

Az *alaas* jelentőségének megértéséhez azonban még további lépéseket is tenni kell, mivel az *alaas* a szahák számára nem csupán emberi tevékenység révén létrehozott hely, természeti és ember által megalkotott tereptárgyak halmaza, hanem társadalmilag megképzett hely is. A terek *társadalmi termelése* (*social production*) és *társadalmi alkotása* (*social creation*) közötti különbségtétel jól megfigyelhető az *alaas*ok esetében is, hiszen az *alaas*okat olyan „szimbolikusan megtapasztalt” terekként érdemes fel fogni, amelyek érzékelése a maga teljességében kizárólag az azon végbemenő cselekvések, szertartások, konfliktusok és munka révén lehetséges (Low 1996:361–362). Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy a szahák nem egyszerűen bele vannak helyezve az *alaas* terébe, hanem immanens részei, alkotói annak. Ezt az is megerősíti, hogy a szahák számára az a kaszálónak alkalmas füves terület, amelyen semmiféle tevékenység nem folyik, igazából nem is *alaas* (annak elnevezése inkább *xonuu*). Vagyis sajátos többletjelentést éppen a rajta zajló cselekvések által nyer a táj (Durranti 1992). Ezzel magyarázható az is, hogy az *alaas*oknak általában *nevük* van, s ezek az ott élt ősökhöz vagy azok cselekedeteihez kapcsolhatók (Bagdaryyn Sülbe 1992). Az ősök és cselekedeteik – amint az *alaas*okhoz köthető egyéb történeti események (például csaták, elhalálások, ünnepek stb.) – egy összetett kommunikáció bázisát képezik (Mészáros 2007a).

Az *alaas*ra vonatkozó verbális kommunikációban nem kizárólag a rokoni csoportokról beszámoló történeti narratívák játszanak szerepet, hanem más szövegek is, mint például a dalok, az epikus énekek vagy a találósok. A szóbeli költészet ezen szöveg-típusai egyaránt utalnak az *alaas* látványára, hangjaira és a rá jellemző illatokra is. Példaként az *alaas*ról szóló népszerű szaha műdalok szövegei közül idézek egyet:

„Min *alaaspar* kellim, *alaaspar*  
Maṅṅajgy kötörü kytary,  
Köğönü, küöregeji kytary...  
...Min *alaaspar* kellim, *alaaspar*  
N'irejin merijiirin isteeri  
Kulunchuk kistiirin isteeri”

(„Megérkeztem az *alaas*omra, az első madarakkal együtt, a vadkacsával és a pacsirtával együtt... megérkeztem az *alaas*omra, hogy hallhassam a borjak bögését és a csikók nyerítését.”<sup>8</sup>)

Hasonlóképpen a frissen vágott fű és a vörösfenyő friss hajtásainak illata is gyakori eleme az *alaas*ok leírásának. Terepmunkám során számos alkalommal fogalmazták meg a vidéki szahák azt, hogy a látványon túl az *alaas* levegőjének íze, a hangok, sőt az *alaas* „kisugárzása” egyaránt hozzátartozik a táj élményéhez, és ez az összetett ta-

pasztlalat alakítja ki az *alaas* iránti vonzódásukat. Olyan erőforrás ez, amelyből a mai szaha sámánok spirituális erőt merítenek (Yamada 2004:224–225), és amelyet a szahák mélyen tisztelnek.<sup>9</sup> Egy beszélgetés során például ötvennyolc éves férfi adatközlőm elmondta, hogy gyermekként az iskolában megismert szovjet-orosz irodalmi hősöket is az apai *alaas* egy-egy sarkába helyezve képzelte el. További példát hozva megemlíthető, hogy a tipikus szaha álomelbeszélés színhelye – gyűjtésem tanúsága és más munkák szerint (Nohsorova 1993) – az *alaas*, még akkor is, ha az elbeszélő máskülönben városban él.

A *verbális kommunikáció* mellett fontos még az *alaasokhoz köthető szertartások és ünnepek* számbavétele is. Ezek közül a legjelentősebb az *yhyax*, a szahák legjelentősebb ünnepe. Nehéz pontosan meghatározni az *yhyax* funkcióját, azonban termékenységet hozó és közösségi kapcsolatokat összekovácsoló szerepe egyértelmű – a 19. század végéig menyasszonyt lehetett ekkor szerezni, vezetőket kiválasztani, vagy szövetségeket kötni. Az *yhyaxot* ma júniusban, a nyári napforduló környékén vagy inkább azt követően rendezik meg (Mészáros 2007b). Az ünnepnek dátumhoz köthető pontos időpontja nincsen. Az ünnep elnevezése, az *yhyax* a szóráldozatra utal: a szahák ilyenkor a lókikötő oszlopokat (*sergeket*) és a csikókat kumisszal szórták meg. Az *alaasokat*, ahol *yhyaxot* rendeztek, megáldották, és az emberi tevékenység egy újabb jelével, lókikötő oszloppal jelölték meg őket. Az *yhyaxon* a szahákra és az *alaasokra* jellemző ételeket (tejtermékek, kárász, csikóhús) és italokat (kumisz, joghurt, aludttej) áldoztak, ekképpen újítva meg a kapcsolatot a szahák és az általuk benépesített helyek között, szimbolikusan birtokba véve az *alaasokat*, illetve legitimálva ott saját jelenlétüket. A korábbi hagyományokkal ellentétben, mikor az *yhyaxot* egy-egy tehető ember vagy nemzetségvezető szervezte a saját *alaasán*, ma az ünnepséget leggyakrabban bizottságok szervezik falvak és megyék szerint.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a szahák gondolkodásában az *alaasról* igen összetett kép él, amely amellet, hogy változatos módon meghatározza és kifejezi az *alaas* mibenlétét, bensőséges viszonyt épít ki a szahák és az *alaas* vagy másképpen fogalmazva a szaha tudat és az *alaashoz* kapcsolódó térélmény között (Paul 1976.)

## Az *alaas* mint a szahák tulajdona

Azonban nem ez a bensőséges viszony az egyetlen oka annak, hogy az elmúlt tizenöt évben az *alaas* alkalmas hátteret nyújthat a hagyományos szaha kultúra bemutatására. Az *alaas* ugyanis a szahák szimbolikus és valóságos *tulajdona* is egyben, amely ily módon kizárja azt, hogy az *alaas* bármely más jakutiai etnikumhoz kapcsolódjék. Ennek több oka is van. Egyrészt a szibériai népek tulajdonformáról kialakított képétől jelentősen eltérve, a szahák már egészen korán, az oroszok megérkezésének idején – a 17. század első felében – a kaszálók *tulajdonosainak* s nem pedig *használóinak* tekintették magukat. Vagyis a kaszálókat, *alaasokat* szénáért, jószágért adni és venni lehetett már a 17. században (Basharin 1956:31), az *alaas* a menyasszony hozománya lehetett. Ez a szemlélet jelentősen eltért az evenkik vagy a dolgánok földtulajdonról alkotott elképzeléseitől (akik számára a tajga nem lehetett áru), és sajátos (Szibéria



más területein ismeretlen), cári adóztatási rendszert, kollektivizálási formákat és privatizációt eredményezett a szahák által lakott területeken.<sup>10</sup>

Az *alaas* olyan óvott tulajdon, amely az ősök sírjait rejt, és amely egy rokoni csoporthoz tartozik (habár ma már inkább csak szimbolikusan). Az *alaas* tulajdonként való felfogása mutatkozik meg a szaha epikus énekek tipikus kezdő részében is, ahol is a főhős (az ember, a szaha) tulajdonának, azaz jószágának és *alaas*ának számbavétele és leírása történik meg (enumerációjelleggel), szembeállítva ezeket a gonosz (nem emberi, nem szaha) ellenség alvilági vagyontárgyaival (Resetnyikova 2005). Az ismert szaha proverbium szintén a rokoni csoportok és az *alaasok* eredendő összetartozását fejezi ki: „*Tuspa xočo oğoto atyn alaas yčata* [Külön mező fia, más *alaas* sarja]” (Bravina 2002:14), azt példázva, hogy a rokoni csoportok és az *alaasok* egyszerre és kölcsönösen határozzák meg egymást. A szaháknál tehát a terület használata és a területet használó csoport társadalmi felépítése együtt hozza létre a területhez tartozó émiikus földrajzi ismeretek teljességét.<sup>11</sup>

Ez a szemlélet némiképpen megváltozott a cári adóztatás bevezetésével és annak 1822-es reformjával, ettől kezdve ugyanis a kaszálók elosztása a szahák adófizetési képességén alapult, s egy olyan rendszert vezettek be, melyben a helyi szaha vezetők feleltek egy terület adóztatásáért, valamint a kaszálók elosztásáért. Az adóztatás négy csoportra osztotta a szahákat: azokra, akik a coboly adóját (*kiis ölbügete*), akik a róka adóját (*sahyl ölbügete*) és akik a mókus adóját (*tiin ölbügete*) fizették, illetve azokra, akik nem fizettek adót. Míg az első három csoport az adója szerint jutott teljes, fél, illetve negyed kaszálóhoz, addig az utóbbiak egyáltalán nem kaptak földet (Basharin 1956:55). Mivel az adófizetési képesség megváltozhatott, ezért az *alaasok* felosztása sem volt állandó. Ez a dinamikus rendszer megszüntette a rokoni csoportok és az *alaasok* összetartozását, ám azok tulajdonként való felfogását megerősítette, hiszen ezen *alaasok*at évről évre pénzzel kellett megváltani. Az *alaasok* tulajdonként való számontartását talán csak a szovjetrendszer kollektivizálási és centralizálási politikája ingatta meg azáltal, hogy az elszórt (*alaasonként* rendeződő) szállások lakóit falvakba telepítette, a családi kaszálókat pedig szovhoz- és kolhozbrigádok munkahelyévé tette.

Mindazonáltal a szahák a szovjet időszakban is tisztában voltak azzal, hogy kihez is tartozik egy-egy *alaas*. A családok, rokoni csoportok például őseik számára áldozatot bemutatni jártak saját *alaasaikra*. Hasonlóképpen a régi tulajdonformák búvópatak-jelleggel tovább éltek a szovhozok és a falvak gazdasági környezetében is, mivel az állam által alig vagy csak részben ellenőrzött helyi gazdasági tevékenységek (halászat, vadászat) térbeli megoszlása a kollektivizálás előtti tulajdonviszonyokat tükrözte és tükrözi ma is. A halban gazdag és jó leshelyekkel körbevett tavak *alaasai* ma sem használhatók bárki által halászatra, vadászatra, hanem egy-egy család rendelkezik a használatbavétel jogával. Tőlük kell engedélyt kérni, ha valaki vadkacsát lőne, vagy káraszt fogna az adott helyen. Ez a rendszer azért is érdekes, mert a tavak használati joga leggyakrabban nem esik egybe a privatizált kaszálók eloszlásával, mivel ez utóbbiakat már a szovhozok brigádjai szerint osztották el. Ez a kettősség természetesen potenciális feszültségforrás is a vidéki szahák körében, és többek közt olyan diskurzust generál a falvakban, amely a családfák és családtörténetek számbavétele által igyekszik

legitimálni a rokoni csoportok tulajdon- és használati jogát a termékeny, dús fűvű kaszálókra (Mészáros 2007a).

Az *alaas* azonban más módon is a szahák tulajdona. A rokoni csoportokon túl a szahákhoz mint etnikumhoz az *alaas* szimbolikus tulajdonként kapcsolható. Ennek legfőbb oka az, hogy a szahákkal ellentétben a többi helyi etnikum, vagyis az evenkik és az evenek életmódja elsősorban a tajga és a folyók alkotta természeti környezethez kötődött, így az evenkikhez kapcsolható tipikus tájak az *alaas* ellentétéként az erdők és hegyek voltak. Velük szemben a szahák háborúban szerezték meg szállásterületeiket a 14–15. században, mégpedig azért, hogy a tajgát felégették. Egy szaha történeti monda így számol be az eseményekről: „Saxa keliitiiger biliŋŋi saxa oloror ürexterin syndyystara, ojuurdara oločču bultaax-altaax ebitter. Tonus sylgy-ynax süöhüleęge billibet, taba süöhüleex buolar. Onon taba ahylyktaax bultaax sirderinen usta-köhö, sorox bultaan, biir siri tulalaan oloror buolallara. Otton saxalar buollaxtaryna sylgy-ynax süöhüleex buolannar, ottuur xoduha taxsar, üösküür sirderinen tarğanarga baattara. Urukku xara tyaga, maar, taba ahylyktaax sirderi saxalar öttöön-uottaan ispittere. [Amikor a szahák megérkeztek arra a helyre, ahol most is élnek, a folyó mente és az erdő vadban gazdag volt. Úgy tudni, hogy az evenkiknek nem voltak marhái, lovai, csak rénszarvasai. Így azután azokon a helyeken, ahol sok vad élt, és a rénszarvas is élelmet talált, vadászgatva vándoroltak /az evenkik/ egy terület körül. Amikor megérkeztek a szahák, akik lovakat és marhákat tartottak, olyan területeken telepedtek le, ahol kaszálók voltak. Azokat a területeket pedig, ahol korábban sötét erdők, mocsarak és a rénszarvasnak táplálékot nyújtó helyek voltak, felégették.]” (Sehen 1994:41–42.)

Az a mozzanat, ahogyan az erdők felégetésével létrehozták a réteket és kaszálókat, az *alaas*okat egyszersmind a szahákhoz is rendelte. Voltaképpen azonban (egy másik szaha monda szerint) az *alaas*hoz és a marhatartáshoz köthető ételek (a kárász és a tejtermékek) vadhússal szembeni fölénye volt a szahák evenkik felett aratott győzelmének egyik legfőbb oka (Mészáros 2008). Azt is fontos megjegyezni, hogy a közép-jakutiai szahák azokat a szahákat, akik az oroszok megérkezésekor, előlük menekülve rajzottak szét az Aldan–Léna könyökét elhagyva a korábban evenkik lakta Viljuj vagy Verhojanszk környékére, mindmáig nem tekintik „igazi szaháknak”. A közép-jakutiaiak számára az ott élők (bármilyen felmenővel is rendelkeznek) *sienčerek*, azaz félig evenkik, félig szahák, és az ottani kaszálók sem igazi *alaas*ok, csak rétek.<sup>12</sup> Azok a területek pedig, ahol a 17. század végétől oroszok telepedtek le (*Xaŋalas* és *Ölökminsk* megye vagy az *Amma* folyó mente, azaz Jakutia déli és délkeleti része), s kezdtek földet művelni, a szahák számára szintén elvesztették *alaas*jelleget. Ezeket a területeket *baahynának* nevezték, amely szahául szántót jelent, lakóikat pedig *baahynajok*-nak, amit talán szántóvetőnek lehet lefordítani. A *baahynaj* azonban ennél többet is jelent, így nevezik ugyanis a félig szaha, félig orosz kevert népeiséget, és egyben a ravasz, zsugori, megbízhatatlan jellemű embereket is. Az tehát, hogy ki birtokolja a területeket, meghatározza a terület besorolását is, és *alaas*nak csak azokat a területeket tekintik, amelyek a szahák tulajdonai, és ahol ők kaszálnak.

## Nyilvánosság, reprezentáció és az *alaas*

Egyes területek *alaas*ként való megítélése a fentiek értelmében attól is függ, hogy ki az, aki nyilatkozik a területről, és e személynek milyen az etnikai hovatartozása. A tájakról, helyekről szóló kommunikációban alapvető jelentőségűnek tűnik az a kérdés, hogy kinek (*speaking to*) és milyen pozícióból (*speaking from*) adunk át információkat (Rodman 2003:205). A táj értelmezésének e polifóniája teljesen természetes, és nem kizárólag etnikus meghatározottságú jelenség (Stoller 1980). Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy egy hely, egy táj fizikai adottságai mindenki számára hasonlóképpen adóttak, a táj identifikálása és érzékelése (*sense of place*) azonban korántsem egységes (Massey 1998:156–157). A mai Jakutia kulturális politikája és populáris kultúrája azonban e polifóniát támadja meg azáltal, hogy a köztársasági nyilvánosság terein homogén módon nyilatkozik az *alaas*ról.

A következőkben azt igyekszem bemutatni, miként jelentkezik a szahák *alaas*felfogásának két sajátossága – az *alaas* egyfelől a szaha életmódot jelképezi, másfelől pedig a szahákhoz tartozó szimbolikus tulajdon – abban a politikában, amely az *alaas*t a köztársaság reprezentatív terévé kívánja alakítani. Azt kívánom bemutatni, hogy egy olyan táj, amely az emberi tevékenység révén *helyé* vált, és hozzá bensőséges viszony fűzi használóit, miképpen válik elvont szimbolikus jelképpé, amelyhez közvetlen élményeken át már nem lehet viszonyulni (Low 2003:10), ezenkívül egy szimbolikus táj miképpen képes metonimikusan egész Jakutia helyett állni, azt példázva, hogy a regionális (köztársasági) politika miképp fogalmazhat meg alternatív értékeket a centralizáló föderatív törekvésekkel szemben, illetve hogy milyen esélyei vannak a szaha értelmiségieknek és politikai vezetőknek *etnikus értékek* felvonultatásával az Oroszországi Föderáció egy köztársaságában birtokba venni a helyi nyilvánosság tereit.<sup>13</sup>

Még a szovjet időszak kultúrpolitikájának sem sikerült az *ünnepi terek* közül kiszorítani az *alaas*okat, habár 1924-ben, a jakutiai kommunista párt határozatának megfelelően az *yhyax* lekerült a vállalható ünnepek listájáról, és helyette egy úgynevezett „nyárünnepet” vezettek be (Alekszeev 2000:203). Az *alaas*ok azonban az *yhyax* nélkül is a fontos közösségi események elsődleges helyszínei maradtak. Ma is meglepően sok *alaason* lehet megtalálni a szovjet időszak emlékműveit, azokat a helyeket jelölve, ahol korábban partizánok harcoltak, haltak meg, vagy ahol jelentősebb agitátorok, pártvezetők tartottak beszédet. Mindazonáltal a szovjet rendszer speciális igényeinek megfelelően az *alaas*ok ünnepi térként való felhasználása kommunista formát öltött, létrehozva a természetbe helyezett szovjet típusú művelődési házak térélményét azáltal, hogy a falvak vezetősége színpadot, tribünöket, büfésort és táncteret helyezett el az ünnepi térként használt *alaas*okon.

A peresztrojkat követően, 1991-ben – amikor Jakutia köztársaságként lett része az Oroszországi Föderációnak – kezdődtek el azok a változások, amelyeknek ma is tanúi lehetnek a jakutiai ünnepeket leíró és értelmező kutatók. Először is a köztársasági szervezésű *yhyax* állami ünnep és munkaszüneti nap lett egész Jakutiában, és az ünnepség átkerült a jakutszki stadionból (ahol a szovjet időszak utolsó évtizedeiben rendezték az eseményt) egy nagyobb füves területre, az úgynevezett *küöx xonuura* ('zöld mező'-re), Jakutszk határában. Ezután 2002-ben már egy Jakutszktól húsz kilométerre északra fekvő területen, a 'három nyírfa' (*üs xaty*) elnevezésű réten rendezték

meg az ünnepet. Hasonlóképpen került ki a fiatalok és egyetemisták *yhyaxja* a fővárostól hatvan kilométerre északra, *Nam* megyébe. Ezek a helyszínek nem minden esetben valódi *alaasok*, hanem csak kaszálók, mégis a tér kialakítása, *sergékkel* való ellátása, körszerű elrendezése *alaasszerűvé* tette őket. A köztársasági *yhyax* szervezői (a kulturális minisztérium munkatársai) azonban nem elégedtek meg azzal, hogy az ünnep Jakutszkból különféle mezőkre került ki, s további lépéseket tettek a köztársasági ünnep „még hagyományosabbá” tételére. Ennek megfelelően nagy hírű szahákról elnevezett, speciális köztársasági *yhyaxok*at kezdtek el szervezni. Ezeket az ünnepeket immár valódi vidéki helyszíneken, valódi *alaasok*on rendezték meg, s a Jakutszk melletti *yhyax* a főváros *yhyaxja* lett.

Így rendezték meg elsőként 2004-ben *Ojuunskaj yhyaxját* *Taatta* megyében, *Čörkőx* mellett, egy nagyobb *alaason*. Ezt az *yhyaxot* a szervezők a hivatalos szaha kultúra és művészet, illetve a hagyományos szaha tudás képviselőinek a köztársaság nyilvánossága előtti reprezentálása érdekében helyezték erre a speciális helyszínre. *Čörkőxtől* nem messze egy *alaason* született a sztálini elnyomás áldozata, az író Platon *Ojuunskaj* (1893–1939), aki a szaha folklór lelkes gyűjtője, az első hosszabb szaha epikus hőségnek (*N’urgun Bootur*) kompilátora, illetve a jakut kommunista párt egyik fontos vezetője volt. Ugyanitt alapított skanzent 1996-ban *Suorun Omollon* (1906–2005), egy másik szaha író, költő és drámaíró, aki az *yhyax* megrendezése idején Jakutia legidősebb írója volt. Az elhunyt, illetve az élő író tisztelete mellett az is a *Čörkőx* közeli megrendezés mellett szólt, hogy a 20. század elején megalkotott szaha irodalmi nyelv a *Taatta* megyei nyelvjáráson alapult, mivel annak megteremtésében a legnagyobb szerepet a megyéből származó szaha értelmiségiek (nyelvészek, írók, költők) játszották. *Taatta* tehát a „tisztá és szép” szaha nyelv bölcsőjeként értelmeződik. Fontos üzenetet hordozott az a tény is, hogy a szaha irodalmi nyelven túl *Taatta* a tradicionális szaha tudásnak (például a szóbeli költészetnek, orvoslásnak) is mindmáig otthona (*Androsov* 1993:5).<sup>14</sup> A *Čörkőxi yhyax* helyszíne által a szaha nyelv és hagyományok köztársasági szintű ünnepévé vált.

2005-ben más helyszínre került a köztársasági *yhyax*, *Maajába*, *Meŋe Xaŋalas* megye központjába. Az *yhyax* más nevet is kapott: *Mančaary yhyaxja* lett. *Mančaary* szaha betyár volt a 19. század közepén, aki a róla szóló mondák szerint a gazdag szaha kereskedőket és urakat kirabolta, a szegényeket pedig segítette. *Mančaary* börtönviselt ember volt, akinek kezéhez a mondák tanúsága szerint igen sok ember vére tapadt, ám a szahák számára az ellenállás és a szabadságvágy jelképe lett. Különös módon a szovjet időszak is megtúrte *Mančaary* szerepeltetését az iskolai tankönyvekben és a népköltészeti gyűjteményekben, hiszen tevékenységét a korai osztályharc jelenségeként lehetett feltüntetni. *Mančaary yhyaxja* ennek megfelelően más jelleget öltött, mint a korábbi ünnep *Čörkőx*ben. Itt nem az irodalmat és a szóbeli költészetet jelenítették meg, hanem a hagyományos szaha sportokat. Ezek a sportok (ugróverseny, birkózás, bothúzás, lovaglás) hagyományosan is részei az *yhyax*nak, de a rendezők új játékot is kitaláltak, *Tygyn*<sup>15</sup> játéka néven. Ez az *yhyax* a fiatalokat is mozgósítani kívánta azáltal, hogy (az egyébként önmagában is igen népszerű) szaha hagyományos sportokon túl modern sportágakat (például röplabda) is beillesztett programjába.

A köztársasági *yhyax* – párhuzamosan azzal, hogy városi közegből kikerült az *alaasok*ra – egyre markánsabban fogalmazta meg a szahák igényét arra, hogy kultúrájuk

szimbólumrendszere révén dominálják a köztársasági nyilvánosság tereit. E két-három napig tartó, nagyszabású *hyax*okat rendszerint a köztársaság elnöke, Jakutszk polgármestere (mindkettő orosz származású) vagy egy miniszter nyitja meg. Az ünnepen (standokkal, műsorokkal, vezetőikkel) képviseltetik magukat a felsőoktatási intézmények, a megyék és a nagyobb vállalatok is. A szahák dominanciáját az is megerősíti, hogy az *üs xatyň* ("három nyírfa") nevű réten tartott, a főváros kulturális bizottsága által szervezett jakutszki *hyax*ok terébe a köztársaság más etnikumai is bekerültek, és ott, egy *tőlük teljesen idegen térben* (alárendelve a szaha *alaas*koncepció térszervezésének) kellett megjeleníteniük sajátos etnikus értékeiket. A kaszálón felvert, valójában pedig a tajgába illő *evenki* sátor s az *hyaxra* hajtott, ám a nyílt mezőn enyhet nem találó rénszarvasok szemléletesen jelképezték az etnikumok közötti jakutiai hierarchiát.

Érdeemes a szaha *alaas*ok egyre határozottabb megjelenését az *evenkik* Jakutszk melletti, köztársasági *evenki* találkozókra szánt közösségi terének, a *Bakaldy*nnak kialakításával és használatával is összevetni. A *Bakaldy*nt szintén Jakutszk közelében, attól húsz kilométerre nyugatra alakították ki egy erdős területen. Aszfaltozott út nem vezet a helyre, s az erdőt, folyót, dombokat tartalmazó tájkép egyetlen háznak és tucatnyi rénszarvasnak ad otthont. Ez a hely nemcsak a táj sajátosságaiban különbözik a köztársasági ünnepek helyét adó rétektől, *alaas*októl, hanem abban is, hogy megrendezendő *állami* ünnepek híján ma már alig használatos, és leginkább külföldi turisták fogadásából tartja fenn magát.

Emellett – az *hyax*hoz, az ünnepi térhasználathoz hasonlóan – a *múzeumok alaasra költöztetése* is jól mutatja a szaha kultúrpolitika aktuális céljait. A peresztrojka után számos vidéki skanzen hoztak létre, amelyek immár az *alaas* terébe helyezve (vagyis nem a múzeumépületek szovjet időszakot idéző közegében) kívánják bemutatni a szahák, az oroszok és az *evenkik* jakutiai kultúráját. Ezek közül a legjelentősebb a Jakutszktól északra, a Lénától nem messze felépített *suottui* múzeum. Ezt a múzeumot szintén egy korábbi kaszálón alakították ki, és Jakutia népeinek barátságát hivatott kifejezni azáltal, hogy egy helyen mutatja be a 17. századi kozákok hajóját, valamint a szahák és az *evenkik* lakóhelyeit. A múzeum emellett a szovjet időszak Jakutiáját bemutató jelentősebb tárlatot is magában foglal. Ez a *suottui* múzeum (és *alaas*) lett például az „Ázsia Gyerekei” (*Deti Azii*) verseny megnyitójának színhelye 2005-ben. Ezt a gyermekolimpiát hagyományosan kétfévente rendezik meg Jakutszkban, a köztársaság egyik legnagyobb jelentőségű eseményeként. A korábban említett *Čörköxi* múzeum pedig szintén jó példa arra, hogy a szaha kultúra miképp állhat a köztársaság etnikumai, illetve egy *alaas* Jakutia egésze helyett, de *Suottu*val ellentétben a *Čörköxi* helyszín kizárólag a szahákra összpontosít, és szintén gyakran válik köztársasági reprezentatív események színhelyévé.

A múzeumok és a közösségi emlékezés *alaasra* helyezésének egy másik típusát alkotják azok a szaha szállásokon található múzeumok és emlékhelyek (elsősorban Taatta megyében), amelyeket egy-egy jelentősebb szaha író vagy politikus szülőházából alakítottak ki. A felújított szállások tájékoztató felirattal ellátva, eredeti helyükön (az *alaas*okon, ahol a ház neves szülöttje felcseperedett) állítanak emléket lakójuknak. Platon Ojunszkaj, Suorun Omollon, Öksöküleex Ölöksöj<sup>16</sup> és mások *balagánjai* (azaz félig földbe mélyesztett, ferde falú, szaha típusú faházai) ma egyaránt fogadják a szaha turistákat, a külföldi látogatókat és azokat a helybelieket, akiknek kaszálója a szov-



hoz területének felosztása után éppen arra az *alaasra* esett, ahol ezek az emlékmű jellegű szállások állnak. Emiatt a 20. század elejéről származó muzeális tárgyak mellett a kaszálóra kijáró helyiek mindennapi használati tárgyait is meg lehet találni a szállásokon. Ezek a példák azt támasztják alá, hogy az *alaasok* a nemzeti emlékezet megnyilvánulásainak, a múlt modern kori számontartásának is színteret adhatnak a jakutiai kultúrpolitika szerint (Cruikshank–Argounova 2000:104).

Amellett, hogy ünnepi események helyszíne és az emlékezés színtere, az *alaas* más módokon is megjelenik a mai jakutiai kultúrában. Filmekben, könyvekben, a pop- és rockzenében az *alaas* megjelenítése igen általános. A teljesség igénye nélkül mutatok be néhány példát. A szaha filmek jelentős részének cselekménye, illetve annak tetemes része egy-egy *alaason* játszódik, ami természetes is, hiszen ez a szahák által lakott vidéki Jakutia legjellegzetesebb tája. Néhány film azonban másképpen is középpontba állítja az *alaast*. A *Setteex sir (Átkozott hely)* című film például egy család és az *alaas* szellemeinek (akik az *alaason* korábban élt szahákat jelképezik) konfliktusát mutatja be. A film az *alaas* győzelmével és az *alaasra* újonnan beköltözött fiatal család elmenekülésével végződik. Egy másik alkotás, a *Tüüññü kyys (Álombeli lány)* szintén az *alaas* spirituális erejét jeleníti meg. Ez esetben egy kamasz esik szerelembe az *alaas* gyönyörű nőként megjelenő szellemalakjával. A fiú reménytelen és kilátástalan kötődése az *alaas* szelleméhez csak azáltal ér véget, hogy Jakutzskba kerül, ahol az egyetemen megkezdni tanulmányait, majd beleszeret egy szaha diáklányba.

A szaha pop- és rockzene érzékenysége az etnikus értékek iránt köztudomású jelensége a köztársaság zenei életének (Ventsel 2004:77–79), ám az kevésbé ismert, hogy az etnikus sajátosságok zenei megfogalmazása együtt jár a természettel való szoros kapcsolattal is. Több szaha zenész, így a rockzenész Tumus Mexeele, a *ŋolbon* ('Vénusz') együttes alapítója vagy German Xatylaev, a szaha világzene fontos képviselője is úgy nyilatkozott, hogy zenei pályafutásában volt egy olyan szakasz, amikor az emberek társaságától elvonulva, egy időre a faluból kiköltözve csak a természetre, a szaha táj hangjaira, zajaira figyeltek. Elbeszéléseik szerint ez volt az a fordulópont, amikor vérbeli zenésszé válásuk megindult. Mindennél beszédesebb azonban Vitalij Vlasovnak, a Taatta megyei kulturális osztály vezetőjének és egyben a –72 C° együttes frontemberének vallomása: „...bejem oĝo erdexpitten, im küühünen ajylĝalyyn altyhar, is d'ijmer Xallaan kömötün-öñötün iteĝejer iteĝelleex etim. Baĝar ol dojdubar Taattaĝa xas aartyk, kienj alaas aajy salamalaax Ytyk Mastarga belex-tuhax yjyyrbytyttan, baĝar Dorĝon Süöder, Böĝö Lögöntöj, Ehee Büötür dien, üs aaryma Oĝon'n'ottorum okko-maskä takyjbyttaryttan, ajylĝaĝa ild'e syld'ybyttaryttan buoluo. [...én magam gyermekkorom óta, belső erőm által a természettel jártam együtt, és a lelkem legmélyén hittem az Ég erejének-áldásának hitét. Talán azért, mert szülőházamban, Taattában minden út és széles *alaas* felszalagozott Szent Fájára ajándékot-áldozatot akasztottam, de talán azért is, mert a három tisztelt, vén, nagy Öregem, *Dorĝon Süöder*, *Böĝö Lögöntöj* és *Ehee Büötür* ismerte és tisztelte a növényeket, és engem is elvittek magukkal a természetbe.]”

Az *alaas* a szaha zenészek dalszövegeiben rendszeresen mint az otthon, a szaha haza képe jelenik meg, és számukra még most sem a falvak közege jelenti az otthont, hanem az *alaas*, amely viszont a valóságban már egyáltalán nem volt felnevelkedésük színhelye. Még egyértelműbb az *alaas* szimbolikus tájként való használata a mai sza-

ha rapzenészek szövegeiben. A *Jeada* ezen rapegyüttesek közül ma talán a legnépszerűbb Jakutiában. A két fiatal énekes (akik zenei kultúrájukban sokkal deklaráltabban kötődnek a jakutszki városi kultúrához, mint a rockzenészek) *Maajáról*, a szülővárosukról szóló számban így fogalmazza meg kötődését a tájhoz: „Belextee sylaaskyttan, min araaskyta, sataan araxsybappyn en alaaskyttan, min Majaam kördöhöbün bahaalys-ta.” [Én *Majaám*, kérlek, ajándékozz nekünk a melegségedből, mert úgy tűnik, nem tudok elszakadni a te *alaasodtól*.]” Számukra az *alaas* már egyértelműen nem egy konkrét, korábbi személyes élményekkel átítatott helyként jelenik meg, hanem olyan szimbolikus tájként, amely a hivatalos kultúra *alaas*képére hasonlít. Vagyis az *alaas*-hoz köthető szimbolikus tartalmak immár nem a Basso által megfogalmazott megfigyelés, használat és kommunikáció hármasságán alapulnak (hiszen a szerzők közvetlen kapcsolata az *alaas*okkal ez esetben elhanyagolható), hanem sokkal inkább a sokfajta kommunikációs csatornán keresztül népszerűsített szaha nemzeti szimbólumrendszeren, amelyet a jakutiai kultúrpolitika épít, és amelynek az *alaas* – szimbolikus tájként – fontos alkotóeleme.

Befejezésül még egy olyan példát hoznék fel, amely egyértelműen jelzi, hogy a mai jakutiai kultúrpolitikában az *alaas* reprezentatív és szimbolikus funkciókat kap. Amikor 2005-ben Párizsban Jakutia az UNESCO vendége volt, és a jakutiai népek művészetének sokféleségét bemutató koncertet megelőzően a szaha rendezők fogadást adtak, a színház előterében *sergeket* (lókikötő oszlopokat), *kürüöket* (szénát védő kerítéseket) és egy stilizált szaha szállást állítottak fel. A fogadás terének kör alakja, valamint az *alaas*hoz tartozó épített környezetre jellemző tárgyak halmozása egyértelművé tette, hogy a színház előtere a fogadás erejéig Jakutia szimbóluma, egy darabnyi *alaas* lett.

## Következtetések

A szemle azt mutatta be, hogy miként kerülnek be ünnepi cselekvések az *alaas* terébe, azonban az *alaas* fogalmát e folyamatban változatlanak tételezte. Mivel minden társadalmilag használt tér a hozzá kapcsolható cselekedetek révén nyer többletjelentéseket (Durranti 1992:660), ezért ez állandóság helyett inkább azt kell feltételezni, hogy az *alaas*hoz kapcsolódó jelentések a falvasítás, illetve az újfajta nyilvánossággal együtt járó közösségi események megrendezése miatt lassú változáson mennek át. Ez a fiatal generáció *alaas*képében már megfigyelhető. Először is az *alaas* és az *alaas*hoz kapcsolódó mezei munkák (kaszálás, szénagyűjtés) már korántsem olyan vonzóak számukra, mint a középkorúaknak. Ennek oka az, hogy ezek a fiatalok már csak a falu közegéből ismerik meg az *alaast*, és leginkább úgy, mint egy munkahelyet, melyet csak évente néhányszor (kaszálaskor, júliusban és vadászatkor, májusban) látogatnak meg. Így számukra sokkal kevésbé társul az *alaas*hoz az ősök, a rokonok, az otthon és a biztonság képe, tehát mindazon pozitív értékek, amelyeket a fentiekben leírtam. E generációnak tehát az a jellegzetes, bensőséges viszony sem sajátja, amely az odatartozás (*belonging*) érzését létrehozhatná; számukra az *alaas* inkább képvisel (*represent*) valamit. Azért hangsúlyozom e különbséget az odatartozás és a képviselés közt, mert ez az új viszony különösen alkalmassá teszi az *alaast* arra, hogy a szaha vezetők po-

litikai célokat érthessenek el általuk (Melucci–Avritzer 2000:508). Könnyebb ugyanis ezt a már standardizált *alaas*képet etnikus szimbólumként felhasználni a köztársasági politikában és abban a versengésben, amelyet az egyes etnikumok folytatnak a helyi hatalomért sajátos szimbólumrendszereik által, mint ennek az *alaas*képnek egy összetett, sokszínű és személyes élmények által helyekhez kötött változatát. Összevethető ez a folyamat azzal a gondolattal is, amelyet Leopold Schmidt fogalmazott meg a földművelés eszközkészletével kapcsolatban (Schmidt 1952). Ennek értelmében azáltal kap egy-egy tárgy, illetve az arra jellemző forma szimbolikus jelentést, hogy az már nem a mindennapi élet része, és praktikusán nem határozza meg a gazdálkodást. Az *alaas* esetében egy ehhez hasonló folyamat figyelhető meg, lépésről lépésre változtatva meg az *alaas*hoz kötődő viszonyt és annak tartalmait.

Egy másik fontos kérdés az *alaas* és a kutatiai kulturális politika kapcsolatában az a versengés, amely az oroszokhoz, valamint a szahákhoz köthető szimbolikus terek között zajlik a helyi nyilvánosság terein. Hiszen nem mindegy, hogy az ünnepi, jelentőségeltjes, szimbolikus cselekvések milyen térben zajlanak, hogy például a köztársaság vezetői hol nyilatkoznak meg. Az *alaas* szerepeltetésére adott válaszként egy, az orosz közösségre jellemző szimbolikus tér kialakítása és megjelenítése is kezdetét vette 2001-ben. Jakutszk belvárosában a város vezetősége és a jakut kormány egy „óváros” építésébe kezdett. Ennek megfelelően a 19. századi cári kolonizációs gyakorlatot megtestesítő épületeket (például kereskedőházakat, a 18. századi jakutszki faerőd egy bástyáját stb.) építettek néhány év alatt, közvetlenül a kormányzati központoknak helyet adó, centrális Lenin tér mellett. Ezek az épületek kisebb részben régi épületeik újraépített másai, ám többségük csak stílusában és kialakításában idézi a cári időszakot. Az épületek nemcsak az oroszokra jellemző urbánus kultúra elemeit jelenítik meg, hiszen erre alkalmas lenne Jakutszk eredeti, valóban 19. század végi orosz épületekből álló *Zalog* negyede is, hanem ezen túlmenően hivatottak az oroszok domináns pozícióját is bemutatni, mintegy demonstrálva Jakutszk, a köztársasági székhely alapításától máig tartó orosz voltát.

Az új városrész a jakutszki ortodox székesegyházat veszi körbe, és a második világháború hősi halottainak örökmécsese, valamint a Kultúra Palotája határolja. A területen található az ALROSA, Jakutia gyémántkitermelő cégének központja, valamint a Gyémántmúzeum is. A gyémántbányászat Jakutia gazdaságában központi szerepet tölt be, s a köztársaság bevételeinek jelentős része ebből származik, ám a kiaknázást irányító cég, az ALROSA vezetői – akiket Moszkva nevez ki – és dolgozói nagyobb részben oroszok, ukránok. Ez a helyszín és épületei szimbolikusán (a hősi halottak, a városi kultúra és a szovjet tudomány megtalálta kincs által) legitimálják az oroszok jelenlétét Jakutszkban és Jakutiában. A csaknem városrészként működő épületegyüttes ma már gyakran olyan ünnepi események helyszíne, amelyek szintén (az *alaas*hoz hasonlóan) a köztársaság egészét kívánják képviselni. Így az a kérdés, hogy különféle szimbolikus események lebonyolításakor kinek a terét, kinek a táját használják fel, egyben a szahák és az oroszok helyi hatalomért folytatott vetélkedésére is vonatkozik (vö. Kuper 2003). Ez a vetélkedés, valamint az *alaas*ról alkotott elképzelések változása határozza meg, hogy végül is mi lesz a funkciója az *alaas*nak, és mennyiben marad a szaha kultúra, illetve Jakutia egységének bemutatására alkalmas eszköz.

## JEGYZETEK

1. A Szaha Köztársaság (Jakutia) területe 3 103 200 négyzetkilométer. A köztársaság népessége a 2002-es népszámlálás idején 949 280 fő volt.
2. Ellentétben más köztársaságokkal és autonóm területekkel, ahol kevésbé jelentősek a helyi bevételek, és ahol a kedvezőtlenebb etnikai összetétel miatt a kulturális politika vezetői jobban rá vannak szorulva Moszkva és a föderatív központ forrásaira.
3. A *Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* nevű programot 1997-ben hozta létre az UNESCO, annak érdekében, hogy az eredeti, 1972-es konvencióban megfogalmazott természeti és kulturális értékek mellett a szellemi mesterművek is védelem alá kerülhessenek. Eddig három alkalommal nevezték meg a „mesterművek” listáját, legutóbb 2005-ben. A listára bekerült mesterműveket az UNESCO kiemelten támogatja.
4. Az evenkik és az evenek az altaji nyelvek mandzsu-tunguz nyelvei északi ágának képviselői. Megjelenésüket a mai Jakutia területén általában a 10–11. századra datálják.
5. Három hónapnál rövidebb tenyészidőszak, kevés (350 milliméter körüli) csapadék (Matveev 1989.)
6. A *xočok* szimbolikus jelentőségét mutatja az is, hogy a szahák egyik legjelentősebb vezetője, a 17. század elején élt *Tygyn Darxan* régi szálláshelyei a mai Jakutszknak otthont adó, hatalmas *xočón*, a *Tujmaadán* található. A *Tujmaada* mellett a Léna mentén még két nagyobb *xočo* helyezkedik el, az *Enkeeri* és az *Engseeli*, amelyek szintén fontos történelmi események helyszínei voltak (például békekötések, csaták), és itt nyugszanak a korábbi nagy hatalmú sámánok is.
7. Keith H. Basso hasonlóan értelmezi azt a folyamatot, ahogyan egy *táj helyé* válik (vagy tipikus tájak helyekké válnak) az apacsok körében. Szerinte e folyamat a teret használó csoport szimbolikus tudásán alapul, amely a terület *megfigyelésén*, interpretálásán, majd annak *használatán* és végül az arról szóló (elsősorban verbális) *kommunikáción* alapul. Ez a három tevékenység az alapja a humanizált helyek létrehozásának (Basso 1988:100–101).
8. A dal szerzője N. Bosikov és G. Slepšov. A dal szinte valamennyi szaha CD-összeállítás része, és szerepel a szaha daloskönyvekben is.
9. Ismert szaha hiedelem az, hogy az *alaason* nem szabad hangoskodni, alkoholt inni, mert baleset érheti az embert (lábtörés, zúzódás stb.). Emellett az is általánosan elfogadott, hogy minél nagyobb egy *alaas*, annál nagyobb tisztelettel kell viseltetni iránta.
10. E különbséget az evenkik és a szahák közt jól mutatja meg Ventsel 2005 és Crate 2006 összevetése.
11. Thornton a szahákhoz hasonló természeti környezetet használó tlingit indiánoknál a kategorizálás alapelveiként a társadalmi rendszert (*social structure*) és az önellátást (*subsistence production*) jelöli meg (Thornton 1997:295).
12. A Viljuij mentének elnevezése *arğa tya* ('nyugati erdő'), lakóit pedig *Bülüü symahyttara* ('a Viljuij folyó halevői') vagy *Bülüü tonustara* ('a Viljuij evenkijei') névvel is illetik.
13. Hasonló jelenséget mutat be Spanyolországban Fernandez (2003), Andalúzia szerepét értelmezve a tipikus spanyol táj megalkotásában.
14. A 19. század végén és a 20. század elején azért *Taattából* származtak a szaha értelmiségiek, mivel ez a megye volt a politikai száműzöttek letelepedésének egyik fő területe. A száműzöttek iskolákat alapítottak és tartottak fenn. A szóbeli költészet hagyományainak megmaradása pedig a megye viszonylagos perifirikussága által magyarázható.
15. *Tygyn Darxan* a mondák szerint az összes szaha ura kívánt lenni, és számtalan hódító háborút vezetett. *Tygyn yhyaxjainak* fontos része volt a harcosok küzdelme, amikor az egyes nemzetségek legerősebbjei vívtak meg egymással.
16. Aleksandr Kulakovskij, azaz szaha írói néven *Öksöküleex Ölöksöj* az első szaha író és folklór-gyűjtő volt, aki a 19. század végén–20. század legelején élt és alkotott.

## IRODALOM

ALEKSEEV, E[GOR] E[GOROVICS]

2000 Federativnij centr I avtonomija na primere Jakutskoj ASSR. Jakutsk: Bičik.

ANDERSON, DAVID G.

2004 Nationality and aboriginal rights in Post-Soviet Siberia. *Senri Ethnological Studies* 66:247–267.

ANDROSOV, E. D.

1993 Taatta otohuttara. [Taata gyógyítói.] D'okuuskaj: Bičik.

BAGDARYYN SÜLBE

1992 Aal uotu ottunan. [Meggyújtva a nagy tüzet.] Jakutskaj: Bičik.

BASHARIN, G. M.

1956 Istorija agrarnyh otnoshenii v Jakutii. Moskva: Nauka.

BASSO, KEITH H.

1988 "Speaking with names". Language and landscape among the Western Apache. *Cultural Anthropology* 3:99–131.

BOSIKOV, N. P.

2003 Climate and cryogenic processes along linear structures. *In* Permafrost. M. Phillips – S. M. Springman – U. Arenson, eds. 85–88. H. n.: Taylor and Francis.

BRAVINA, ROZALIA INNOKENTIVNA

2002 Kihi uonna d'ylğa. [Az ember és sorsa.] D'okuuskaj: Bičik.

CRATE, SUSAN A.

2006 Cows, kin and globalization. An ethnography of sustainability. Lanham – New York – Toronto: Altamira Press.

2007 "Eating Hay": The ecology, economy and culture of Viliui Sakha smallholders of Northeastern Siberia. *Human Ecology* 35. Internetcím: [www.springerlink.com/index/658201867v037182.pdf](http://www.springerlink.com/index/658201867v037182.pdf) (letöltés: 2008. március 8-án).

CRUIKSHANK, JULIE – ARGOUNOVA, TATIANA

2000 Reinscribing meaning: Memory and indigeneous identity in Sakha Republic (Yakutia). *Arctic Anthropology* 37:96–119.

DURRANTI, ALESSANDRO

1992 Language and bodies in social space in Samoan ceremonial greetings. *American Anthropologist* 94:657–692.

GIULIANO, ELISE

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

GOGOLEV, A. I.

1990 Jakuty (problemy etnogeneza i formirovanija kul'tury). Jakutsk: Izdatel'stvo JaGU.



GRAY, JOHN

2003 Open spaces and dwelling places: Being at home on hill farms in the Scottish borders. *In* The anthropology of space and place. Setha M. Low – Denise Lawrence, eds. 224–247. H. n.: Blackwell. /Blackwell Readers in Anthropology, 4./

INGOLD, TIM

2000 The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge.

HOBBSBAWM, ERIC

1983 Introduction: Inventing traditions. *In* The invention of tradition. Eric Hobsbawm – Terence Roger, eds. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.

KUPER, LINDA

2003 The language of sites in the politics of space. *In* The anthropology of space and place. Setha M. Low – Denise Lawrence, eds. 247–264. H. n.: Blackwell. /Blackwell Readers in Anthropology, 4./

LOW, SETHA M.

1996 Spatializing culture: the social production and construction of public space in Costa Rica. *American Ethnologist* 23:861–879.

2003 Embodied space(s): Anthropological theories of body, space, and culture. *Space & Culture* 6:9–18.

MAJ, ÉMILIE

2006 Croyances et convenances iakoutes autour du sobo. *Ethnographie du poisson où tout est bon. L'Homme* 177–178:303–327.

MANDELSTAM BALZER, MARJORIE

2004 Whose homeland is it? Shifting boundaries and multiple identities in the Russian Federation North. *In* Properties of culture – culture as property, pathways to reform in Post-Soviet Siberia. Erich Kasten, ed. 233–257. Berlin: Dietrich Reimer.

MASSEY, DOREEN

1998 Space, place and gender. Cambridge: Polity Press.

MATVEEV, I. A., PRED.

1989 Atlas sel'skogo xojajjstva Jakutskoj ASSR. Moskva: Glavnoe Upravlenie Geodezii i Kartografii.

MELUCCI, ALBERTO – AVRITZER, LEONARDO

2000 Complexity, cultural pluralism and democracy: Collective action in the public space. *Social Science Information* 39:507–527.

MÉSZÁROS CSABA

2007a Az ágazati mondáktól a családtörténetekig és a memoárokig. Az írásbeliség hatása a múlt-szemléletre Jakutiában. *In* Folklor és történelem. Szemerkényi Ágnes, szerk. 44–70. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2007b Az isiax és közege. *In* Változó folklór. Tanulmányok Verebélyi Kincsó tiszteletére. Ambrus Vilmos – Schwarcz Gyöngyi, szerk. 135–148. Budapest: ELTE Folklore Tanszék. /Folcloristica, 10./

2008 Dairy-food at contemporary Sakha Yhyakh. (Megjelenés alatt: Etudes Sibiriennes et Mongo-liennes.)

NOHSOROVA, LJUCIJA

1993 Tüüller tügenneritten. [Az álomeseményekről.] D'okuuskaj: Bičik.

PAUL, ROBERT A.

1976 The Sherpa temple as a model of the psyché. *American Ethnologist* 3(1):131–147.

REŠETNIKOVA, A[IZA]. P[ETROVNA].

2005 Fond sjužetnyh motivov i muzyka olonho v etnografičeskom kontekste. Jakutsk: Bičik.

RODMAN, MARGARET C.

2003 Empowering place: Multivocality and multilocality. *In* The anthropology of space and place. Setha M. Low – Denise Lawrence, eds. 204–224. H. n.: Blackwell. /Blackwell Readers in Anthropology, 4./

SCHMIDT, LEOPOLD

1952 Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde. /Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1./

SEHEN, BOLO

1994 Lieneže nuučča kelien innineeği saxa oloğo. [A szahák élete a Lénánál az oroszok megérkezése előtt.] D'okuuskaj: Bičik.

STOLLER, PAUL

1980 The negotiation of Songhay space: Phenomenology in the heart of darkness. *American Ethnologist* 7(3):419–432.

THORNTON, THOMAS F.

1997 Know your place: the organization of Tlingit geographic knowledge. *Ethnology* 36:295–307.

TILLEY, CHRISTOPHER

1994 A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments. Oxford–Providence: Berg.

YAMADA, TAKAKO

2004 Symbiosis with nature: a message for the reconstruction of Sakha ethnicity and identity. *Senri Ethnological Studies* 66:217–230.

VARDAKI, ELIA A.

2006 Cultural memory, social fame. The role of memory in the social construction of local community. *Anthropological Yearbook of European Cultures* 15:49–63.

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. 67–87. Berlin: Dietrich Reimer.

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

VERDI, LAURA

2004 The garden and the scene of Power. *Space & Culture* 7(4):360–385.

VLASOV, VITALIJ

1999 Min Saxabyn. [Szaha vagyok.] D'okuuskaj: Bičik.

ZUMTHOR, PAUL

1993 *La Mesure du monde*. Paris: Editions du Seuil.

CSABA MÉSZÁROS

## The *alaas*, a symbolic landscape in Yakutia. Tradition and public representation in a Siberian community

In north-eastern Siberia, in the larch-tree taigas of Central-Yakutia, various sized lakes can be found that are surrounded by smaller and bigger meadows. These meadows are called *alaas* in Sakha/Yakut and serve as major sites of pre-Soviet Sakha settlements and – after the Soviet time centralization – of today's villages. This special landscape is of eminent importance for the Sakha people, since these fertile meadows are the only possible sites for performing their traditional husbandry: cattle and horse breeding and hay collection. Sakhas often symbolize (in their oral literature and by their festive events) the contrast between their own and other native cultures by emphasizing the opposition between *alaas* (which embodies culture and cultivation) and taiga (which is for them identical with nature and with the land of reindeer-breeders and hunters). Moreover *alaas*, perceived as representing the real, traditional Sakha lifestyle as opposed to the walk of life of the Russian majority, is one of the possible symbols that constitute Sakha national identity within the confines of federative Russia.

In this article the author put representations, representative use and the practical role of *alaas* side by side. Whereas the practical importance of the *alaas* in cattle-breeding and hay-working gradually diminishes, in the meanwhile its symbolic importance increases (being the site of several state celebrations, visualized in museums, theatre-scenes etc.). The aim of conceptualizing the peculiarities of Sakha cultural heritage by the help of the image of this landscape is explicit at any levels of the politics of the Sakha Republic. This policy results in more and more rigid representations of *alaas*. Due to this process by now the different generations have a dissimilar view on *alaas*. For people who were born (usually before the 1950s) and brought up in lone settlements situated at an *alaas*, the meadows evoke tender emotions, and it is the very locus, being part of their *personal* identity, that connects them with their ancestors. Younger generations, however, has a different attitude towards these meadows. For them the *alaas* is primarily a site of hay-collecting and fishing in summer. Members of the younger generations, therefore, are more influenced by the state policy, which creates the image of *alaas* as a representative place, characteristic of the Sakha culture, and part of *national* identity.



## A nem (*gender*) problematikája Oroszország északi közösségeinek életében

Gender “Shift” in Northern Communities of Russia? Workshop,  
 2008. május 2–6., Cesvaine, Lettország.  
 A Wenner-Gren Foundation és a Max Planck Institute  
 for Social Anthropology támogatásával.  
 Szervezők: Joachim Otto Habeck,  
 Olga Povortoznyuk és Virginie Vaté

**M**ég 2003 augusztusában fogalmazták meg az akkor szerveződő Szibéria-kutató központ (*Siberian Studies Centre*) munkatársai azokat a lehetséges közös kutatási irányokat, melyeket mértékadónak tekintenek a továbbiakban a maguk számára. Ezek között az első helyen szerepeltek a gendert és a nemzedékeket szem előtt tartó kutatások. A téma kezdeményezői a hallei régi (a 2000–2002 között Chris Hann vezette *Siberian Project Group*) és új (a fentebb említett, 2003–2007 között Joachim Otto Habeck koordinálta) Szibéria-kutatócsoport német kutatói, akiket nemcsak szakmai és etnikai, de baráti szálak is egymáshoz fűznek, melyek alapvetően közös németországi etnológiai szocializációjukon alapulnak. Az előző csoport nem csak a Szibéria tekintetében megfogalmazott tágabb problematikába kapcsolódott be, mely elsősorban a tulajdonviszonyokra vonatkozott; mindenekelőtt résztvevőinek személyes kutatói ambíciói határozták meg azt, hogy a második csoport milyen kutatási irányt választhatott magának. Ennek értelmében rendeztek meg 2003 novemberében Halléban és 2004 októberében Tartuban két konferenciát, mely elsősorban a fiatalok helyzetére és problémáira összpontosított. A második csoport azt kapta feladatul az intézet vezetésétől, hogy külső forrásokat is mozgósítson projektjei megvalósításakor. Így az egyik sikertelen pályázat is a genderek vizsgálatát tűzte ki céljául. 2006 végén Olga Povortoznyuknak – az Orosz Tudományos Akadémia moszkvai Néprajzi és Régészeti Intézete keretében működő, Dmitrij Funk vezette Szibéria-kutató csoport munkatársának – hallei megjelenésével olyan új folyamat kezdődött, melynek eredményeként rendezték meg ezt a meghívásos alapon szervezett workshopot Lettországban. Az amerikai Wenner-Gren alapítvány támogatásra méltónak találta a kezdeményezést, melyhez tudományos szervező politikájának megfelelően a Max Planck Intézet is csatlakozott.

A pályázat és a workshop célja az volt, hogy felvessen egy, a genderekkel kapcsolatos problematikát, ezzel lehetőséget teremtve arra, hogy az orosz északkal foglalko-



zó kutatások is bekerülhessenek a nemzetközi antropológia vérkeringésébe. A workshop színhelyének megválasztása is azt a célt szolgálta, hogy kommunikáció jöhessen létre nyugat és kelet közt e témában. A workshopot Rigától 178 kilométerre délnyugatra, Lettország belsejében, egy vidéki kastélyban rendezték meg. A kutatók egy jelentős része Halléhoz kapcsolódott, másik részét az orosz feminista kutatók adták; Németországon (egy fő) és Oroszországon (öt fő) kívül Anglia, Franciaország, Finnország, Észtország, az Amerikai Egyesült Államok és Magyarország képviseltette magát egy-egy résztvevővel.

A workshop programját két és fél napon át előadások, majd különböző munkacsoportok plenáris ülései alkották. A harmincperces előadásokat tízperces, előzetesen felkért személyek által tartott vitafelvezetések és húszperces viták követték. Esténként vacsora közbeni informális beszélgetésre, a környéken tett kirándulásra, szaunázásra is lehetősége volt a meghívottaknak. Az előadások regionálisan Északnyugat-Oroszországra (Karéliára, Szentpétervárra és Moszkvára), valamint Szibériára (Novoszibirszk-re, Csukcsföldre, Jakutiára, a Krasznojarszki területre, a Jamal-félszigetre és Burjátíára) vonatkoztak, a kutatott közösségeket alapul véve: női (politikai, feminista) aktivistákra, nagyvárosi életre, réntartó és vadászközösségekre irányultak. Három kutatási irányzat képviseltette magát: míg a szociológusokra inkább a feminista megközelítés, addig a szociálintropológusokra a regionális leírások mellett a szovjet etnográfia kutatási hagyományainak továbbélése volt jellemző, és egyes (kivételes) esetekben szélesebben értelmezhető antropológiai megfontolásokat is megfogalmaztak.

A szervezők ötlete, hogy tudományos összejevetelt rendezzenek a nemek helyzetéről, a tipikusan posztsovjett megfontolások közé tartozik. Az októberi forradalom után az őslakos nők progresszív, haladó szerepet kaptak a szovjet társadalomban, miközben az őslakos férfilekosságot a hagyományos kultúra és a patriarchális értékrend képviselőiként bélyegezték meg. Ezt az álláspontot olyan gyakorlati lépések követték a hivatalos politika irányítói részéről, melyek e szerepeket emelték ki. Például az északi kis népek leningrádi (Herzen) főiskolájára elsősorban nőket vettek fel, és regionális viszonyok között is mindinkább nőket találtunk a bürokrácia gépezetében a kisebbségi kultúra képviselői között. Ez a kisebbségeket „támogató” politika a hetvenes évek második felére olyan szintre jutott, hogy a helyi értelmiséget képviselő nők már egyre gyakrabban választottak maguknak orosz (idegen) származású férfiakat életük párjául. Az őshonos társadalmak nemek szerinti szétválása mindmáig tart, egyre inkább elmélyül. A workshop ötlete és az előadások e problémakör köré szerveződtek. Azt hívatottak megvilágítani, hogy mi is a valós helyzet mind helyi alapon, mind a tudománypolitika érdekeit figyelembe véve. A workshop célja az volt, hogy a mai helyzet megvilágításán keresztül alapvető módszertani általánosítások levonása, kategóriák megfogalmazása után bekapcsolódjon a nemzetközi antropológia nemekre vonatkozó diskurzusába.

A workshop egyik nagy blokkjaként a tréfásan „nem réntartó” nagyvárosokra és modern környezetekre vonatkozó kutatások foghatók egybe. Ezek közül is kiemelkedett három előadás, melyek együtt tárgyalhatók, és nem tematikusan illeszkednek a fentebb megfogalmazott eredeti koncepcióhoz, hanem inkább csak akkor lesz igazán érthető a szerepük, ha az előzetes célkitűzést vesszük számításba. Erről a hármadról az mond-

ható el, hogy mindannyian szociológiai megközelítésűek, s minden esetben megkérdőjelezhető az előadók pártatlan (kutatói) szerepe. Arra kaptunk belőlük példát, hogy a posztszovjet társadalom felé irányuló nyugati (politikai) érdeklődés mennyiben határozza meg a kutatók és aktivisták hozzáállását mindkét, orosz és nyugati részről egyaránt. A Finnországból érkezett Meri Kulmala előadásában a karéliei női aktivisták önkéntes szerepét és hitvallását elemezte. A finn támogatók genderszemponitú változásokkal (a nők aktív szerepe és aránya különböző helyi társadalmi és politikai szerveződésekben) szembeni pozitív elvárásainak megfelelően az általa erős asszonyoknak (*power women*) nevezett réteg is pozitív képet és hozzáállást igyekszik mutatni az ilyen változásokról, hiszen ez anyagi érdeke is mind a karéliei aktivistáknak, mind a finn kutatóknak. Kulmala előadásában kizárólag pozitív szerepet tulajdonít ezeknek a nőknek. Ez az egyöntetűség az orosz társadalom nyilvános tereken és eseményeken tapasztalható alapvető társadalmi szerveződésére, a *pokazukha*, színlelés jelenségére hívja fel a figyelmet, melybe láthatóan a finn kutatót is sikeresen bevonták. Kulmala kutatói szerepét gyakorlatilag az is lehetetlenné teszi, hogy ugyanaz a finn állam támogatja őt is, mint a karéliei női aktivistákat „önkéntes” tevékenységük során. Tulajdonképpen a finn kutató terepkutatását kézenfekvő a finn állam ellenőrző körútként látni, hiszen beszámolója az illetékes finn bürokraták asztalán landol, a gyakorlati döntések mérlegelését szolgálva. Kutatása során Kulmala civil társadalmi szerveződések létrejöttét kezdeményezi, melynek vízióját – legalábbis véleményem szerint – a karéliei aktivisták a színlelések során könnyen keltették fel a finn kutatóknál. Az északi államok vonzódása a civil társadalmi szerveződésekhez könnyen megjeleníthető az orosz emberek által a gyerekkori szocializáció során elsajátított és nyilvános tereken, eseményeken kézenfekvőnek mutató magatartási normák (*pokazukha*) megjelenítésén keresztül. Natalja Puskarjova, a moszkvai Néprajzi Intézet munkatársa előadásában a feminista aktivisták, köztük saját maga számára kézenfekvő északi modellt mutatta be. Kulmalához hasonlóan ő is csak a pozitív jelenségeket veszi észre az idegen rendszerben (Skandinávia/Karélia), mely ugyanazon forrásból táplálkozik, mivel az orosz feminista elköteleződésű kutató munkáját is a Kulmala előadásában említett finn szervezetek támogatják anyagilag. Kulmala hozzászólásában kritikai megjegyzéseket tett a skandináv országokra vonatkozó adatokat illetően, míg Puskarjova a karéliei adatokat egészítette ki. Jelena Zdravomüszlova, a pétervári Európa Egyetem tanára a nevelőnők (hagyományos bébiszitter) kiválasztásának szempontjából rajzolt képet egy nagyváros női társadalmáról. Mégis, legalábbis számomra, azon megjegyzései lettek mértékadóak, amelyeket azzal kapcsolatban tett, hogy a civil társadalmi kezdeményezések anyagi forrásaiban nyugati szervezeteket lehet megnevezni. Minden nem állami kutatótevékenység Oroszországban kereskedelmi, melynek során az orosz partner a nyugati fél elvárásainak megfelelő eredményeket produkál (kutatósi) jelentéseiben. Ezzel összhangban a nyugati civil társadalmi kezdeményezések és az oroszok *pokazukha* (színlelésen alapuló) társadalomszervező magatartási formája egy ciklusban értelmezhető, melyben a különböző megközelítéseknek köszönhetően más szakaszok lesznek hangsúlyosak. A finn kutatók a pályázat írása során festenek dinamikus képet, vetítenek előre eredményeket a karéliei jelenségről, míg a karél nők a finn kutatók kutatóútját ellenőrző körútként fogják fel, melynek során szituatív jel-

leggel, mintha egy zárójelentés megírásáról lenne szó, mutatnak aktív magatartást. Az orosz résztvevők megközelítéseiben ellentmondások voltak megfigyelhetők annak tekintetében, hogy a posztszovjet feminista elköteleződések mennyiben tekinthetők a húszas–harmincas években életre kelő korai szovjet feminista hagyományok szerves folytatásának. A fenti szociológiai szempontú kutatásokhoz kapcsolható Tatjana Barcsunovának a novoszibirszki leszbikusokról szóló előadása. A Novoszibirszkben tapasztaltak több lehetséges értelmezési kontextust vetettek fel. Az egyik a posztszovjet nagyváros Oroszország-szerte általános szerepére hívja fel a figyelmet. E tekintetben Novoszibirszket Szentpétervárral, Moszkvával és Jakutszkkal hasonlítja össze. A kutató előadásának megközelítése az Északnyugat-Oroszországban felerősödő orosz feminista mozgalommal való kapcsolatot vetette fel. Ezenfelül a családtól való elkülönülésre való törekvés az evenkik körében tapasztalható *manakan*- (egyedülvalóság-) érzés kontextusával mutat párhuzamot (lásd lentebb a Tatjana Szafonova és Sántha István előadásáról szóló beszámolót). Az előadásban taglaltak az oroszországi fiatalsághoz kötődő identitáskeresés koronként változó, posztszovjet kifejezési eszköztárára hívták fel elsődlegesen a workshopon részt vevők figyelmét. Petra Retmann nem tudott személyesen eljönni Kanadából a workshopra, hogy megvitassa előadása vonatkozásait. Natalja Puskarjova ismertetésében a réntartó korjások számára egyértelműen csak jóként jelentkezett az őket körülvevő táj (a kanadai kutató alapfelvetése volt, hogy a korjások számára a természet, az időjárás, az őket körülvevő táj kizárólag pozitív értékeket hordoz magában), amiben Meri Kulmalának, a karjalai nőmozgalomnak és az interpretálónak a skandináv államokban a nők egyértelműen pozitív szerepéről vallott megközelítését lehetett felfedezni. Ez arra enged következtetni, és e vonatkozásban még Aimar Ventselnek Lilija Vinokurova dolgozatáról szóló interpretációját kell még itt talán tárgyalnunk (lásd lentebb!), hogy az előadók személyes jelenléte nélkül nincs értelme dolgozatokat megvitatni, hiszen akkor csak az interpretálók személyes elköteleződéséről és tudományos megközelítéséről lehet véleményeket ütköztetni, és kevésbé magukról a dolgozatokról. Azzal a tanulással zárhattuk az előadásokat, hogy nemcsak a terepen, hanem a konferenciákon is hasznos szétválasztani a narratívákat és a gyakorlatot.

A workshop másik nagy blokkjába sorolható kutatások réntartó közösségek genderviszonyait igyekeztek bemutatni, tisztázni. Elsőként vegyünk két előadást, melyekben az előadók demográfiai adatokat igyekeztek interpretálni. Jelena Liarszkaja eredetileg a pétervári Orosz Néprajzi Múzeum és a helyi Európa Egyetem, majd a Max Planck Intézet Szibéria-kutató központjának harmadik, női nemzedékét képviselte a lettországi tudományos ülészen. Kutatása középpontjába a Jamal-félsziget nomád nyelveire vonatkozó demográfiai adatok kerültek. Úgy gondolta, hogy a jamali példa jól használható lesz más szibériai réntartó csoportok nemi alapú szétválásának összehasonlító értelmezésénél is. Sajnálatos módon esete sajátos történeti okok miatt nem érvényes más vonatkozásokban, ugyanis a jamali nyelvek az orosz és a szovjet réntartás kirakatpéldái lettek, így elszigetelten fejlődtek, azaz nem „romlottak” a többi északi tundrai és tajgai réntartó közösségekhez hasonlóan. Liarszkaja azt találta, hogy a Jamal félszigeten nem tapasztalható nemek menti eltolódás a házasságokat alapul véve. A másik demográfiai kutatásról szóló beszámoló John Ziker nevéhez fűződött,

aki az Amerikai Egyesült Államok Idaho állambeli Boise Egyetemének antropológiatanára. Előadásában a Tajmír-félszigeten élő vadász dolgánok adataihoz keresett megfeleléseket az 1926–1927-es északi népszámlálás kérdőíveit elemezve. Tulajdonképpen kategóriákat feleltetett meg egymásnak a két időszakból. Arra jutott, hogy érdekes módon a nők lényegesen kisebb arányban jelentkeznek, mint a férfiak, a census adataiban. A nők illetén láthatatlansága azzal hozható összefüggésbe, hogy a kérdőívek elsősorban a tulajdonviszonyokat hivatottak tisztázni, melyek férfiakhoz kötődtek, a kérdőíveket összeállító szovjet tudománypolitika irányító szervei előzetes elvárásainak megfelelően. E népszámlálás alapján telepítették le és összpontosították Szibéria több nomád népcsoportját. A népszámlálás több további, a tulajdonviszonyok tisztázását célzó kutatóút alapjául szolgált, ami azért fontos, mert a fiatal szovjet hatalom híján volt anyagi forrásoknak, és ezzel összefüggően azért is, mert ezek a vizsgálódások szolgáltak alapul a harmincas évek közepén, a sztálini represszió során a sámánok és a kulákok üldözésekor.

A réntartó blokk másik sorozatába a jakutiai (és kapcsolódó) anyagok sorolhatók. Kezdjük mindjárt Piers Vitebsky (Cambridge, Scott Polar Research Institute) előadásával a tajgai even réntartó brigádok ellátó asszonyának (*csumrabotnyica*) szerepéről! A szovjet rendszer az addig családi alapon vándorló csoportokat kolhozok keretében működő brigádokba rendezte. Így idegenek kezdtek el együtt vándorolni, és a brigád férfi tagjait kiszolgáló nő személye is kérdéses lett. A *csumrabotnyica* a brigádvezető vagy egy másik munkás feleségeként a többiekben irigységét és agressziót keltett, melyet a faluban (italozással vagy/és „csajozással”) vezettek le. A gorbacsovi peresztrojka után ezek a nők már mint nagymamák kapnak szerepet a nomád réntartó evenek életében. Vitebsky vitatja, hogy a szovjet időkben a brigád tagjainak szexuális igényeit is kiszolgálták volna. Zdravomüszlova kapcsolatot lát a posztszovjet nagyvárosokban megjelenő kaukázusi, elsősorban örmény építőbrigádok szervezeti felépítésében, melyben a háztartásvezető nőnek van az even réntartókhoz hasonló szerepe. Ez esetben e szerveződés gyökere az örmény nagycsalád szerveződésében lelhető fel. Lilija Vinokurova nem tudott személyesen részt venni a workshopon, így előadását Aimar Ventsel interpretálta a résztvevők számára. A téma – a férfiak hagyományos (falusi) szférákban való általános hiánya –, ahogy Ventsel állítja, tabunak számít Jakutiában, ezért kivételes, hogy egyáltalán szóba kerülhet egy (jellemző módon) külföldi konferencián. A szovjet értékek háttérbe szorulása után a hagyományos társadalom patriarchális értékei jelentkeztek alternatívaként a jakutok számára, miközben posztszovjet kontextusban, a jakutiai nacionalizmus felerősödésével párhuzamosan – a szovjet társadalmi viszonyok eredményeként – a mindennapi életben olyan hagyományosan nacionalista szférákban, mint a család, a férfiak hiánya jellemző. Az előadás és az interpretálás módja (titokképzés) megfelel a mindennapi életben jelentkező jakut kommunikációs stratégiáknak. Másrészt a jelenség egybeesik a család Oroszország-szerete tapasztalható, hagyományos krízisével, amely a férfiak hiányával áll kapcsolatban, amely arra vezeti a nőket, hogy máshol nézzenek pár, férj után, aminek következtében az interetnikus házasságok előnyben részesítése figyelhető meg mindenfelé, különösen az intelligencia körében. Aimar Ventsel, a tartui Irodalmi Múzeum munkatársa a fiatalok szexuális gyakorlatának rejtett jelenségéről értekezett, amit a dolgánok körében

végzett terepmunkája során tapasztalt. A felnőttek és az idősek normái gyakorlatilag nehezen összeegyeztethetők a fiatalok gyakorlatával. Az idősek narratívái tiltanak mindenféle házasság előtti nemi gyakorlatot. Ennek az a következménye, hogy a fiatalok kénytelenek kvázi titkos, csak az egy nemzedékbe tartozók számára nyilvános partikat szervezni, melyek a házasság előtti szexuális élet tereit is jelentik számukra. A dolgozók inkább jakutos társadalmi szervezet mentén szervezik életüket, fogalmazzák meg az ezekre vonatkozó normákat. A fiatalság számára a mindennapi élet gyakorlata mégis több tekintetben nincs összhangban ezekkel a merev normákkal. A nemzedékek közötti különbségek inkább arra hívják fel a figyelmet, hogy a felnőttek és a fiatalok hasonló gyakorlatot folytatnak, melyre a fiatalok számára kevesebb tér és alkalom adódik. Vitebsky szerint ez az értékeltolódás nem elsősorban nemzedékek közötti diakronikus folyamatként, hanem a posztszovjet korszakban jelentkező szinkron divatként értelmezhető.

Tatjana Szafonova és Sántha István provokatív témáikkal és elemzési módjukkal keltették fel mások figyelmét. Mindkét előadás a 2006-os, burjátiai evenkik körében végzett közös terepmunkájuk során tapasztaltakon alapul. Az első előadásban Tatjana Szafonova arra hívta fel a figyelmet, hogy a nyugati társadalmunkban oly szokatlannak leírt jelenség, mint a fiús leány (*pacanka*), természetes jelenség az evenkik körében. Senki nem talált semmi különösöt abban, ha egy leány egyedül él. A jelenség értelmezése nem azon alapul, hogy egy anya egyedül áll, mert például leánya van, hanem az evenki társadalom azon jelenségei közé tartozik, melyeknél az egyenlőségi alapon való társadalomszerveződés lesz meghatározó. Nyugati megközelítésben egy nőnek joga van bármilyen eseményen részt venni vagy távol maradni, ami alól a család sem jelent kivételt. Nem is igazán családról kellene beszélnünk az evenkik esetében, hanem egy férfi és egy nő párosáról (*conjugal unite*), mely nem feltétlenül stabil és megmaradó egység. Ennek legfőbb funkciója, ha egyáltalán beszélhetünk funkcióról az evenkik tekintetében, a gyerekek nemzése, de például a nevelés már nem kizárólag a szülők feladata, hanem mindenki másé is legalább annyira. Az egyedülállóság (*manakan*) alapvető és meghatározó érzelmi állapota egy evenki egyén létének; a jelentősége abban nyilvánul meg, hogy annak, aki egyedül van, mindig lehetősége van szabadon részt venni más evenkikkel egyenlőségi alapon szerveződő tevékenységben. Ezért az egyedülvalóság a társadalomszerveződés egyik alapvető és meghatározó jelensége. Az evenkiség sokkal inkább az egyénben megfogható jelenség, aki nyitott más evenkikkel közösen végezni valamit, és nem a családdal, ahol a megszokott kötelékek zavaró tényezőként jelentkeznek a másokkal való kapcsolatok gyakorlásakor. Még amikor egy nem egyedülálló evenkivel találkozunk, akkor is megfigyelhetők bizonyos helyzetekben az egyedülvalóság iránti vágyak. Sántha István előadásában az evenkik körében meghatározó agresszív viselkedés és flörtölő magatartás kapcsolatáról értekezett. Saját tereptapasztalatai alapján azt állította, hogy a mindenhol jelentős kisebbségben élő evenkiknél a nemek szerinti munkamegosztás nem alapvetően evenki bélyeg, hanem a többségi hierarchikus külvilág (oroszkok, burjátok) elvárásainak felelnek meg ekkor az evenkik. Másrészt az evenki társadalom a szegénységi társadalmak között tárgyalandó, melyek körében egy-egy ritka dolog, mint az alkohol vagy a benzin rendkívüli jelentőségű; az evenkik gyakorlatilag nem tudnak nemet mondani olyan cselekvéssorokra,



melyek ilyen eredménnyel kecsegtetnek. A burjátiai evenkik nem réntartók sok hasonló evenki csoporthoz hasonlóan, hanem vadászattal és lótarással foglalkoztak hagyományosan. Igaz, hogy ma nem vadászhatnak szabadon területeiken, hanem a szomszédos burjátokhoz hasonlóan elsősorban marhatartással foglalkoznak. Az állattartással kapcsolatos mindennapi feladatokat a férj és a feleség közösen igyekszik elvégezni. Nem beszélhetünk olyan jellegű munkamegosztásról, mely a burjátokra jellemző, hogy egy-egy munkafolyamatot kizárólag csak az egyik nem képviselője végezhet el. Az állattartással kapcsolatos munkamegosztásnál a szituatív jelleg lesz jellemző, melyet az idegenek jelenléte mélyít el igazán. Az állattartással kapcsolatos munka monotonitását megtörendő a nomád evenkik minden alkalmat megragadnak, hogy a faluba menjenek. A faluban a szegénységi kultúra képviselőiként fellépő evenki pár úgymond versengésbe kezd, mely a vodkához jutást segíti elő. A férj és a feleség külön lép fel ezekben a helyzetekben. Kerülik egymás társaságát, de így is alkalmuk lesz, hogy kifejezzék szabadságérzésüket, a férj agresszivitásával, a nő flörtöléssel, az idegenek irányába. A nomád evenki gyerekek tevékenységei során nem figyelhető meg a nemek szerinti megosztás. Sántha István és Tatjana Szafonova fényképfelvételeken elemezte az elkapás-megtartás-elengedés magatartásorát, ami arra enged következtetni, hogy míg az elkapás élvezetet okoz, addig a megtartás már vegyes érzelmekkel jár, és az elengedés már igazán nehéz feladatnak bizonyul nemcsak a gyerekek, de a felnőttek számára is. A kutatók azt állítják, hogy az agresszió és a flörtölés a gyerekeknél nincs még szétválasztva, hanem ez később az idegenek hatására történik meg. Saját társadalmuk normáit vetítik rá az idegenek az evenkikre, mikor a férfiakat agresszívnek, a nőket pedig flörtölőnek látják. A nomád evenkik manapság a falusi környezetben a férj és a feleség által különváltan folytatott agresszív-flörtölő magatartással ellensúlyozzák monoton állattartó életmódjukat, frissítik fel párkapcsolatukat. Az előadás második felében Sántha István az idegenekkel folytatott hagyományos (kereskedő) kapcsolatot elemezte különböző antropológusok elemzésén keresztül, hogy miként változtak ezek a szokások különböző korokban. Az *andaki* kapcsolat az evenki vadász és az idegen kereskedő között működik. A kapcsolat nemcsak gazdasági jellegű, de társadalmi vonatkozásokat is magában foglal. A társadalmi vonatkozások posztszovjet kontextusban mobilitást adnak az evenki nőknek idegen környezetbe kerüléskor.

A workshop záróbeszélgetésén a résztvevők közül többen aggályukat fejezték ki, hogy nem tartják jó ötletnek a mindenáron való ragaszkodást a „shift” kifejezéshez a főcímben, mivel több tekintetben nem váltásról, hanem (kör)folyamatokról lehet beszélni, melyeket egy-egy közösségnek a környezetében történt változásokra való természetes reagálásaként (is) lehet értelmezni. Mások inkább megkérdőjelezték volna a *gender shift* egyértelmű jelentőségét. A konferencia szervezőinek többsége, úgy tűnt, mégis inkább ragaszkodott volna eredeti elképzeléseihez (és a címhez), hiszen ezzel tudták a workshop létjogosultságát mások számára a legkézenfekvőbben magyarázni. A záróbeszélgetés másik kulcsfontosságú kérdése az előadások alapján a közeljövőben készítenő cikkek leghasznosabb publikálása körül vetődött fel. A konferencia szervezői a *Sibirica* című folyóirat különszámát találták a közreadás legjobb fórumának. Ám többen ezzel kapcsolatban kifejezték azon aggályukat, hogy ez esetben csak a szűkebb regionális szakmához jutna el a workshop üzenete, míg egy neves kiadó, mondjuk az

Ashgate gondozásában más, nem Szibériával foglalkozó antropológus, szociológus, genderkutató is betekintést kaphatna a workshop során kialakuló diskurzusba. Végül a résztvevők kifejezték azon véleményüket, hogy a workshop legfontosabb eredményének a különböző álláspontú kutatók diskurzusának beindulását lehet tekinteni. És szerencsés lenne, ha a jövőben lehetőség adódna ennek folytatására és elmélyítésére. A Riga felé vezető úton a különböző megközelítésű csoportok már ismét saját szakmai köreiket építgették a (közel)jövő vonatkozásában, ami arra utal, hogy a kezdeti lépések után az áttörő koncepcionális (teoretikus és módszertani) változásokra még várunk kell.

## Extrém? A női rockzene, az extrém sport és az Ultimate Fighting etnológiai elemzése

Anna-Maria Ånes – Janina Lassila – Ann-Helen Sund:  
 Extremt? Etnologiska analyser av kvinnorock, Extremsport och  
 Ultimate Fighting. Etnologi vid Åbo Akademi, Rapport 12.  
 Åbo: Gummerus, 2007. 208 p.

**A** mai világban, ahol a tér dimenziói kitágultak, fontossá vált ezzel összefüggésben a testélmény megerősítése is. Ez megnyilvánulhat a ruhadivatban, egy speciális zenei stílusban, de extrémebb formákat is ölthet. Mindegy, hogy ez miként történik, mindenképpen hat az egyén énképére, és az önérzet és önismeret is gyakran erősödik ezáltal. Sokan keresnek a posztmodern közösségekben kihívásokat, ahol egyszerre kerül próbatétel elé a test és az identitás. Tartozni szeretnének valahová, ám csak oly módon, hogy személyiségük ne sérüljön.

Anna-Maria Ånes Anthony Giddens szociológust idézi, aki szerint a késő modern nyugati társadalmakban megkérdőjeleződnek a társadalom alapvető „igazságai”, az individuuum tradicionális normája és értékrendje (Giddens 1990). Ez megnyilvánul a 21. századi sportok terén is. Mivel még nem született sok munka az extrém sportokról magyarul, tanulságos lehet a külföldi szakirodalom áttekintése az érdeklődőnek. Az *Extremt?* a finnországi extrém sport-kutatás jelenlegi állásáról ad képet.

Természetesen hazánkban is felkeltette az antropológusok érdeklődését a sport. Az 1990-es évek elejétől szép számmal születtek tanulmányok itthon is, ezt megelőzően azonban a kutatási problematikákat a kutatási terephez igazították, és a sportot nem tekintették antropológiai módszerrel kutatható és kutatandó területnek.

Az *Extremt?* három tanulmányból álló kötet, ami az Åboi Akadémia gondozásában jelent meg. Az északi hétköznapiok állandó témájával, az egyenlőségi kérdéssel (*Jämställdhetsfråga*; Ejdestam 1980), valamint az extrém sportok és az Ultimate Fighting nevű, egészen új keletű küzdősport antropológiai elemzésével foglalkozik.

Janina Lassila és Ann-Helen Sund kutatási ösztöndíjakat nyert el a finnországi Svéd Irodalmi Társaságtól. Ezeket néprajzi terepmunka során használták fel, melyek a tanulmányok nagy részét adják. Minden kutatás 2000 és 2004 között zajlott.

Az első tanulmány, annak ellenére, hogy talán nem tűnik ideillőnek, mivel nem a sportok antropológiai jellegű kutatásáról van benne szó, jól kapcsolható az azt követő két tanulmányhoz. Részben, mert a tér (Åbo/Turku) és az idő (2000) megegyezik, valamint mert a női rockzenekarok érvényesülését vizsgálva eljutunk a gender studies

és a feminizmus világába, melyeket nemcsak a zenéhez, de a sporthoz kapcsolódva is kutatnak a szerzők. A társadalmi nemek kutatása Skandináviában és Finnországban már a hetvenes években megkezdődött, és az érdeklődés ma is jelentős.

Anna-Maria Ånes tanulmányában az åboi női rockzenészek a rockzene hagyományosan férfias mivoltával küzdenek. A nők is szeretnék részt venni a rockkultúrában, az autentikus rockkultúra azonban nem fogad el semmilyen szintű nőiességet. A nők testükkel nem felelnek meg a férfias normának. Az åboi rockzenész nők szerint ez a felfogás továbbra is tartja magát, bár mára a rockzenei életben is egyre inkább van helye a nőiességnek és a nőknek is. Ez elsősorban a rockszférában térhódító opera- vagy melodikus irányzatnak köszönhető, mivel gyakran képzett operaezenekesnők énekelnek ezekben a zenekarokban.

A tanulmány célja annak feltérképezése, hogy a női rockzenekarokban tevékeny nők miképpen érvényesülnek ebben a férfias világban. A fő stratégiájuk, hogy a zenét helyezik előtérbe, és a rockzenét autonóm kulturális egységként értelmezik, ami életük szerves része, amivel minden szabadidejüket töltik.

A dolgozat alapjául hat interjú szolgál, melyeket a szerző koncerteken végzett megfigyelésekkel egészített ki. Az adatközlők négy különböző női zenekarban játszanak, svéd vagy finn anyanyelvűek, és 17–29 évesek. Minden együttes komolyan és gyakran próbál, és koncerteket is ad, ám lemezszerződésük nincsen.

Fontos annak figyelembevétele, hogy nagyon kevés nő játszik rockzenét Åbóban. Anna-Maria Ånes a zenészeket mint egyéneket közelíti meg. Ebben a posztmodern individualizálódott társadalomban az egyén beléphet egy csoportba, annak részévé válhat. Ebben az esetben a rockzenészek csoportja segíti az egyént az önmegvalósításban.

A rockzene történetével foglalkozva Anna-Maria Ånes rámutat, hogy a világ egyik legelterjedtebb és legszerteágazóbb zenei kultúrájáról van szó, ami a második világháború idején kezdett kibontakozni az USA-ban. A tömegtársadalom elidegenedés-érzése csak erősítette a rockzene fejlődését. A fiatalok a rockkultúrában találták meg a teret, ahol levezethetik a feszültségüket, és kifejezhetik fájdalmukat, hogy a mai társadalomban nem tartoznak sehová és senkihez. Így a marginális helyzetben lévő lázadók szerepébe kerültek. Kialakultak e szerep fontos jellemzői és kellékei, amelyek elsősorban férfiakhoz köthetők, és a rockzene világában ma is elengedhetetlenek, mint például a hosszú haj vagy a bőrnadrág. Az åboi rockszféra női tagjai ezeket a kellékeket használják fel az érvényesüléshez, akkor is, ha ezzel veszítenek nőies megjelenésükből. Minél férfiasabb és keményebb a külső, annál közelebb kerülnek a lázadó modellhez, valamint nem éri őket vád, hogy a zenéjüket nőiességükkel, testükkel szeretnék eladni, nem pedig a zenei tehetségükkel és tudásukkal. Mivel ezeknek a zenészeknek lényegében szórakozás és szabadidő-eltöltés a muzsikálás, fontos szempont, hogy a játékokat értékelje a közönség, és mivel nem származik ebből jövedelmük, a manapság erotikusan túlfűtött média és reklámpar nem gyakorol rájuk nyomást, hogy másképp cselekedjenek. Így az alapvetően kissé feminista hangulatú tanulmányból az derül ki, hogy a rockzenét, ha megfelelő zenei tudás van mögötte, mindegy, hogy férfiak vagy pedig nők játsszák, csak a nőknek nagyobb erőfeszítést kell tenniük az elismerésért.

Janina Lassila tanulmánya a *Korunk és kultúránk határainak kitágulása. Tanulmány az extrém sportot űzők énképéről* címet kapta, és ebben remekül rendszerezi a sport antropológiai kutatásának eddigi fejleményeit.

A tanulmány jelentős részében megpróbálja tisztázni, hogy mi is az extrém sport, bár konkrét definíciót nem talál. Horst W. Opaschowski csoportosítását hívja segítségül a sportfajták csoportosításához, mely szerint a sportok három csoportra oszthatók: hagyományos sportok, mint például a futás vagy az úszás, a „divatsportok”, mint az aerobik vagy a görkorcsolyázás és veszélyes sportok, mint a hegymászás vagy a búvárkodás. Lassila szerint az utóbbi kettőben sok az átfedés, és mind az első csoportba tartozó hagyományos sportokból alakultak ki. A szerző az extrém sportok történetét 1995-ig vezeti vissza, mert ekkor került műsorra az *X-Games* című, extrém sporttal foglalkozó tévéműsor, mely ismertté tette a kifejezést, és felébresztette az érdeklődést e sportok iránt.

Az összetömörített extrém sport-történetet antropológiai szemszögű megközelítés követi. A szerző megállapítja, hogy a sport egy korai rituális specializáció, ahol a versenyzés hangsúlyosabb, mint maga a sport, és a cselekvés alapvető szociális üzenetet hordoz egy speciális csoport számára. Ám a modern sportra ez utóbbi kijelentés nem igaz, ugyanis ma a sport sok esetben csak verseny, önmagáért, a versenyért, és a cél a győzelem.

Lassila kilenc mélyinterjút készített, mint néző részt vett számos versenyen, valamint regisztrált az extrém sportokkal foglalkozó internetes oldalakon, és így folyamatos kapcsolatba került a sport szerelmeseivel. Mindegyik adatközlője Finnországban élő svéd. Az életkor szerint három kategóriába (19–27, 31–35, 69) sorolható alanyok a legkülönbözőbb sportokat űzik, például búvárkodás, repülés, ejtőernyőzés, vadvízi evezés.

A legfontosabb kérdése, hogy miért űzik az extrém sportokat, mi a motiváció. Az interjúalanyok magyarázata szerint részben a kalandvágy, részben a testtudat erősítése; minden elért eredményükkel saját fizikai, szellemi és szociális határaikat próbálják túlszárnyalni, hogy eljussanak egy mélyebb önmegismerés szintjére, és hogy csak önmaguk irányíthassák tulajdonságaikat. Minden interjúalany túl akar nőni önmagán, és egyidejűleg kontrollálni szeretne minden olyan problémafaktort, mely ebben a gyors és összetett, késő modern társadalomban megakadályozhatja a környezet teljes átélésében.

Szintén fontos, egyben az interjúalanyok individuálisnak tűnő válaszait is firtató kérdés, hogy miért nő az érdeklődés egyre inkább az extrém sportok iránt. A szerző szerint a technika egyre gyorsabb fejlődése és a felszerelést gyártó cégek vonzó reklámjai is hozzájárulnak a sikerhez. Az extrém sport mindenkihez eljut a tömegmédiá csatornáin keresztül, és hétköznapijaink részévé válik.

Az extrém sportok vizsgálata párhuzamba állítva a médiával és a késő modern közösségek alakulásával új képet adhat a nyugati társadalmakban élő emberek énképéről és vágyairól, hiszen a társadalmi hiányjelenségek, valamint az ipari és gazdasági fejlődés által kitágított határok formálják vágyainkat is. Tudjuk, hogy speciális felszereléseket szerezhetünk be, amelyekkel a fizika törvényei is „legyőzhetőek”. Megszűnt a kisebb közösségek visszatartó ereje és bíráló hatásköre. Az emberben ma már nem alakul ki erős felelősségtudat sem magával, sem környezetével szemben. Nem egyértelműek a határok, ezért ugyanattól az érzéstől hajtva, mint a régi korok felfedezői, a ma embere is elindul a veszélyektől nem visszariadva, azokat a lehető legjobban kiélvezve megtalálni saját határait, ezzel kivívva saját és környezete elismerését.



Ann-Helen Sund *A sport, a klub és a test. Tanulmány az Ultimate Fighting nevű küzdősportról* című tanulmányának központi kérdése egyrészt a férfiaság és az erőszak kapcsolata, másrészt az, hogy milyen e sport társadalmi elfogadottsága Finnországban. Érdekes megvizsgálni egy aktuális jelenség és a korszellem kapcsolatát. Az Ultimate Fighting Európa igen sok országában tiltott, ám Finnországban engedélyezett.

A szerző a tanulmány alapjául a szakirodalmon kívül újságcikkeket és az internetet használta fel, valamint interjúkat készített sportolókkal és nézőkkel egyaránt. Részt vevő megfigyelést is folytatott az åbói Finnfighters sportklubban, ahol több versenyt is dokumentált. Finnország vezető Ultimate Fighting klubja a Finnfighters gym, ami valójában kicsi klub, de a Team Skandinavia szervezet tagja, ami magában foglalja a jelentősebb északi Ultimate Fighting klubokat, és nemzetközi kapcsolatai is vannak.

Az Ultimate Fighting űzői olyan tevékenységnek tekintik hobbijukat, ahol főleg az ügyesség, a kemény tréning és a tudatosság számít. Ez nekik az önmegismeréshez vezető utat és saját korlátaik legyőzését jelenti, nem pedig módot arra, hogy kiéljék erőszakosságukat. Az Ultimate Fighting lehet a tradicionális sport szabályozottsága elleni reakció, és lehet új kaland, lehetőség, aminek során az ember megismerheti saját korlátaikat, és fejlesztheti testét is.

Az Ultimate Fighting különböző küzdősporttechnikákból épül fel. Gyakorlatilag a harapáson kívül mindent szabad, bár az utóbbi években szigorítottak a szabályokon, amennyiben eddig beszélhettünk egyáltalán szabályokról. Az Ultimate Fighting a modern sport kategóriájába eshetne, és a nézők aszerint is kezelik, ám a sportolók szeretik az antik görög küzdősportokhoz hasonlítani, és onnan eredeztetni, valószínűleg azért, mert a valódi eredettörténet nem eléggé heroikus. Az USA-ból terjedt el világszerte az 1990-es évek elején, mikor egy angol csatorna műsorára került az Ultimate Fighting Championship (UFC). A műsor nézettsége igen magas volt. Ahogy telt az idő, egyre több szabályt hoztak létre a sportolók védelmében, például kialakítottak egy pontozási rendszert. Ezt megelőzően a versenynek KO-val kellett véget érnie. A küzdelem szerelmesei szerint ekkor kezdett az „egyszerű utcai verekedés” kemény küzdősporttá átalakulni. Ez az „elsportosodás” kibillentette a média és az Ultimate Fighting kapcsolatát az egyensúlyi helyzetből, ugyanis a szabályok nélküli véres brutalitás magasabb nézettséget eredményezett, mint a még így is igen agresszív sport. Az Ultimate Fighting gyakorlói szerint – ellentétben a nézőkkel – ez nem sport, és nem is show-műsor, hanem küzdelem, ami közel áll a valós élethez, ugyanakkor teret ad a fantáziának is.

Finnországban a sportklubok által szervezett versenyekkel a média nem foglalkozik különösebben, de a küzdő feleket sem érdekli igazán a versenyzés vagy a hírnév, a céljuk inkább az edzés és az erősödés. Mind a hat adatközlő szabadidős elfoglaltságként űzi ezt a sportot. A Finnfighters klub egyik tulajdonosa szerint nincsen szükség reklámra és cégtáblára sem, hiszen aki meg akarja találni a klubot, az meg is fogja. Az edzőterem egyébként egy kocsmá alagsorában van, úgyhogy nincsen könnyű dolguk a sportolni vágyóknak.

Sund szerint az ok, amiért sokan klubokban töltik a szabadidejüket, az az, hogy megszűntek a kisebb közösségek kollektív kereteikkel, melyekben az ember érezte, hogy odatartozik, melyek alakították a tagok identitását. Ezek nélkül hiány lépett fel, amit mindenki a maga módján próbált betölteni.

A klubban nincsenek nők, mivel az interjúalanyok szerint a szűkös hely csak egy zuhanyzó kialakítását tette lehetővé, ám a valódi ok az, hogy nem tartják nőknek valóznak ezt a sportot. Hivatalosan mehetnének, még sincs jelentkező. Az edzőteremben hiphop zene szól, az edzések résztvevői pedig általában kopaszok, és sokuknak van tetoválása. Semmi sem látható, ami ne volna jellemzően férfias dolog. Vajon a férfias identitás erősítése az ok, amiért egyre többen gyakorolják ezt a sportot? Az interjúk alapján nem vitás az igenlő válasz.

Tipikus dolognak tekinthető, hogy a férfiak csoportot alkotnak egy bizonyos elfoglaltság úzésére. Itt fejlődik az egyéni férfiasság a nőiességgel szemben, ugyanakkor a férfiak elsősorban a többi férfinak akarják bebizonyítani saját férfiasságukat, versenyezni akarnak. A férfiasságot egy avatási próba során lehet bebizonyítani, és az Ultimate Fighting is ilyen próbának tekinthető. Arto Jokinen filozófus szerint az agresszió és az erőszak eszközök lehetnek a férfiasság bizonyítására. A népi sportokban és játékokban is megfigyelhető volt, hogy a verekedés és a birkózás a résztvevő értékeinek és férfiasságának bebizonyítására és elismerésszerzésre is szolgált.

A küzdelem színhelyeként általában az edzőtermet és az utcát jelölték meg az adatközlők, ám az utca a kontrollálatlan erőszak helye, és az utcai valósággal mutatnak rá a különbségre az utcai verekedés és az edzés során tökéletesített Ultimate Fighting között. Ez az elképzelés segíti a sportolókat, hogy a tulajdonképpen agressziót magukban és a nézőkben is legitimálják, amire szükség van, mivel az Ultimate Fighting hivatalosan nem minősül sportnak, márpedig a sport legitimálóintézmény.

Az Ultimate Fighting lényege és vonzereje a szabadság, ugyanakkor sokakban megfogalmazódott a félelem, hogy esetleg e szabadidős tevékenység kontrollálatlanná és agresszívvá teszi a férfiakat. A tanulmány viszont arra mutat rá, hogy a férfiak a küzdelem során próbálják levezetni a mindennapjaik során felgyülemlt agressziót, amit mindenképpen megtennének valamilyen módon, és ennek egy törvényes, a társadalom szempontjából is biztonságos módja az Ultimate Fighting.

Sund végső soron arra kérdez rá, mi a test szerepe egyrészt a sportban, másrészt pedig a mai posztmodern társadalomban. Vajon ma a test csak az élvezet eszköze, vagy az elsődleges szerep még mindig az érzékelés? Leginkább magántulajdonként tekintünk testünkre, és csak rajtunk áll, hogy eleget foglalkozunk-e fejlesztésével.

## IRODALOM

EJDESTAM, JULIUS

1980 *Mannen och kvinnan i svenska folktradition*. Uddevalla: Bouslenningens AB.

GIDDENS, ANTHONY

1990 *The consequences of modernity*. Oxford: Polity Press – Basil Blackwell.

NÉMETH BOGLÁRKA

## Autó, távolság, szégyen és szivárvány

Wetterauer, Andrea: *Lust an der Distanz. Die Kunst der Autoreise in der „Frankfurter Zeitung“*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2007. 290 p.

„**M**inthyogy az angol nem azért utaz, hogy angolt lásson, visszatértem szobámba.” (Sterne 1976:17.) Így szólt az utazását épp megkezdő hős honfitársával találkozáskor az *Érzékeny utazásokban*. Laurence Sterne 18. századi regényének főszereplőjéhez hasonlóan Andrea Wetterauer tanulmányának „hősei”, a weimari köztársaság „úri vezetői”, vagyos és művelt polgárai (*Wirtschaftsbürger, Bildungsbürger*) sem azért kelnek útra, hogy honfitársaikkal találkozzanak, hanem sokkal inkább azért, hogy *ne* találkozzanak velük; azért ülnek autóba, hogy fenntartsák a másokkal szembeni távolságot, megőrizték zárt individualitásukat.

Andrea Wetterauer könyvét a tübingeni egyetem Ludwig-Uhland Intézete adta ki disszertációkat közlő sorozatának 104. köteteként. A tanulmány a weimari köztársaság hét évét, az 1923–1929 közötti időszakot vizsgálja. A szerző az automobillal, ahogy a cím is utal rá, az „autózás művészetével” (*Kunst der Autoreise*) kapcsolatos publicisztikákat elemzi a *Frankfurter Zeitung* tárcarovatának és utazási mellékletének, a *Bäder Blatt*nek írásain keresztül. (A tárcarovatot ebben az időszakban olyan elismert nevek fémjelzték, mint Siegfried Kracauer, Joseph Roth, Bernard von Brentano.) A szerző a cikkek elemzése révén áttekinti az automobil társadalmi meghonosodásának, kulturális elsajátításának (*Aneignung*) folyamatát. Wetterauer érvelése szerint azért érdemes az autót vizsgálni tárgyul választani, hisz az oly módon alakította át a társadalmak mindennapjait, a szabadidő és a munka világát, ahogy egyetlen más technikai innováció sem. Az elemzés elsődleges tárgya az, hogy az automobil a polgárság utazási és észlelési eszközeként miként szolgálja ki a polgári réteg távolság- és elhatárolódási igényét, illetve hogyan hat vissza arra.

A tizennégy főcímről és számos alcímre tagolt kötet első fejezetei az automobilizációval, az automobil-kultúrával, a weimari köztársaság automobil-politikájával és -gazdaságával, utazás- és turizmustörténetével foglalkoznak, azzal hogy miként vált az automobil luxuscikkből tömeges használati tárggyá. A szerző feltérképezi az automobil, utazás és sajtó egymásra hatását, összefüggéseit. Megvilágítja, hogy a sajtónak – a reklámok, autóversenyek támogatása, automobil-témájú publicisztikák révén – kiemelkedő szerepe volt az automobil társadalmi elterjedésében.

A kötet vezérfogalmi a távolság, eltávolodás (*Distanz*) és az elhatárolódás, distinkció (*Distinktion*). E két fogalom egyesíti a térbeli és társadalmi aspektust; egyszerre jelölnek fizikai távolságot és szociális távolságtartást, elhatárolódást. A szerző elsősorban Pierre Bourdieu kultúrszociológiai, Georg Simmel kultúrtörténeti és Helmut

Lethen irodalomtudományi közelítése nyomán értelmezi a *Distanz* és *Distinktion* fogalmát. Míg a bourdieu-i távolságfogalom (*Distanz*) a hatalomgyakorláshoz kötődik, addig Simmel a távolságfogalmat pozitív értelemben használja; azt mondja, hogy a nagyvárosi polgárság elveszti azt a távolságot, azt a szellemi-lelki teret, amely életmódját, individualitását, produktivitását lehetővé tette, s ezért kell újakat keresnie. Simmel írásai – elsősorban *A pénz filozófiájában* kifejtett nézetei – nyomán Wetterauer azt vizsgálja, hogy hol jelölhető ki a polgári individuuum helye a kommercializálódott nagyvárosi tömegkultúrában; hogy a 20. század elején megjelenő új társadalmi, esztétikai és pszichológiai távolságviszonyokat miként szemlélteti az autós utazásokkal kapcsolatos publicisztikai diskurzus. Lethen életfilozófiai kultúrkritikája egy újabb szemponttal bővíti az elemzést: bemutatja, hogy az első világháború után a középrétegeket érintő státuszbizonytalanság, gazdasági és társadalmi depriváció, a megszégyenüléstől való félelem miként hozza magával az automobilizmust mint viselkedéstanulást, a „hideg”, távolságtartó viselkedés elsajátítását az új tárgyiasság szellemében. Wetterauer a polgárság helyzetével kapcsolatos társadalomtörténeti meglátásokból vezeti le – elsősorban kultúrszociológiai aspektusból – a polgárságot jellemző s az automobilizmusban testet öltő távolságtéremtő viszonyokat, igényeket, stratégiákat.

A szerző a források és módszerek ismertetése keretében részletesen bemutatja a *Frankfurter Zeitung* és a *Bäder Blatt* létrehozását, jelentőségét, kifejti érveit amellett, hogy az útítárca és az utazási melléklet miért alkalmas arra, hogy kultúratudományi forrásként tartalomelemzés kiindulási pontja legyen; ismerteti az utazás s elsősorban az autós utazás leírásait az 1923–1929 közötti útpublicisztikák alapján. A *Bäder Blatt* utazással kapcsolatos írásaiban a technikai feltételeknek és társadalmi lehetőségeknek megfelelő – ma már mosolygásra ingerlő – gyakorlatorientált javaslatokat tesz (például azt, hogy hőségben nyissuk ki, és úgy rögzítsük az egyik kocsiajtót a jobb szellőzés végett); ezek a cikkek jól tükrözik a konkrét autós utazási igényeket és a fennálló utazási gyakorlatot, illetve annak alakulását. Az utazási mellékletben tehát az automobilizmus mint új utazási mód s ezzel együtt mint a világ észlelésének, érzékelésének új eszköze jelenik meg. A *Frankfurter Zeitung* tárcarovatában hangsúlyosan s az utazási mellékletben is – bár csekélyebb mértékben – annak ábrázolása jelenik meg, hogy az új technika milyen messzemenő következményeket von maga után az utazási kultúra tekintetében. A cikkek költői eszközökkel, ironikus, humoros fordulatokkal tárják az olvasó elé a megváltozott érzékelési és interakciós mintákat. (Ilyen például annak ecsetelése, hogy a sétáló lányok minden férfit kedvesnek tartanak, aki autóban ülve közeledik.)

A kötet terjedelmének közel harmadát teszi ki a *Frankfurter Zeitung* tárcarovatának publicisztikáiból és a *Bäder Blatt*-ban közölt cikkekből létrehozott válogatás, illetve a kiválogatott szövegrészek elemzése. A gazdag empirikus anyag kvantitatív elemzése során a szerző az írások három aspektusát számszerűsíti: az újság/melléklet megjelenésének számához képest hány cikk foglalkozott valamilyen módon automobil- vagy utazással, milyen közlekedési eszközöket említettek, milyen utazási célok és módok jelentek meg. A kvalitatív elemzés szempontjai a következők: milyen kölcsönhatások érvényesülnek a polgári utazási kultúra és a korai automobil-kultúra között (milyen új úti célok, utazási módok jellemzőek a polgári utazási kultúrára), milyen habitus képzetét kötik az automobil-használathoz, az utazás helyszíneire és az ottani lakosok-

hoz való viszony leírása a publicisztikákban (különös tekintettel arra, hogy az utóbbi milyen konfliktusokat indukál), a térszemlélet megváltozása.

A *Frankfurter Zeitung* publicisztikáiban az autós utazás kezdetben örömteli, felszínes, technikaorientált, sportos, férfias tevékenységként jelenik meg, mely dekonstruálja a korábbi polgári értékekhez szabott művelődéscélú utazást (*Bildungsreise*). A vidék és az emberek megismerése, művészeti kincsek feltérképezése helyett a sebesség és a technika élvezete, a dolgok hátrahagyása, a modernitás, az új idők sebességének átélése kerül előtérbe. De éppen a sebesség, a nagyobb intenzitás miatt az autós utazást és élményeit a mulandóság jellemzi. Ahogy az egyik cikkben írják, az autózás „valami különleges”, valahogy „közvetlenebbül vezet az életbe” (259. p.), mint a vonaton utazás, az „élmények új minőségét” jelenti. Az autóvezetés az utazót teljesen igénybe veszi, épp ezért válik az autózás öncéllá, ahol nem az a tér a fontos, ahol keresztülhajt az autó, hanem maga a jármű, a vezetés élménye.

Barthes írja az útikalauzról, hogy „egyetlen olyan kérdésre sem ad választ, amely felötlik a modern utazóban, amikor egy valódi és időt álló tájon halad keresztül” (Barthes 1983:108). Ezzel szemben a publicisztikák sok helyütt foglalkoznak a modernitás valós kérdéseivel, s Wetterauer sikeresen éri tetten ezeket a mozzanatokat. Az egyén élményén túl az elemzés kitér arra is, hogy mit jelent az autós utazás a társadalmi konfliktusok kontextusában. A cikkekben előkerül a háborús felelősség, a demokrácia és a társadalmi problémák kérdése. Így az automobil ürügyén a polgárság politikai és társadalmi önképe rajzolódik ki.

Az elemzés általános háttere, mint ahogy korábban volt már róla szó, az 1920-as évek demokratizálódása és kommercializálódása, melyet a polgárság – elsősorban a munkásmozgalmak sikerei, a szavazati jog kiterjesztése miatt – saját társadalmi helyzetét megkérdőjelező tömegesedésként érzékelt. E státusbizonytalanság következtében az autózás központi jelentőségűvé vált a polgárság számára egyrészt azért, hogy az automobilt státusszimbólumként, reprezentálás céljára alkalmazta, másrészt azért, mert individualitásának kifejezőjévé vált. Simmel szerint az individualitás „[...] egyfelől mindig a szűkebb vagy tágabb világhoz való gyakorlati vagy eszmei, elutasító vagy elsajátító, uralkodó vagy szolgáltató, közömbös vagy szenvedélyes viszonyt jelenti, másfelől viszont arról tanúskodik, hogy az adott lény önmagáért létező világ, középpontja saját magán belül található, valamiképpen önmagában zárt és önmaga számára elégséges” (Simmel 1973:535). Simmel nyomán Wetterauer úgy elemzi az automobilos utazást, mint ami ideális eszköze a távolságtartásnak, az elhatárolódásnak. Az elemzés hangsúlyt fektet annak vizsgálatára is, hogy a fent említett távolságtartó-elhatárolódó attitűdhez kapcsolódóan miként jelenik meg a publicisztikákban az autós utazás helyszíneinek és a lakosoknak a leírása. A szerző azt a következtetést vonja le, hogy a társadalom demokratizálódása ellenére a vagyonos réteg automobillal megtett útjai során a társadalmi távolságot igyekszik fenntartani, s ez mint a város és vidék, az automobillal rendelkezők és nem rendelkezők közti társadalmi konfliktus jelenik meg. A publicisztikák arról számolnak be, hogy az automobilos utazások révén a középréteg tagjait a sofóri büszkeség jellemzi, de a szégyenérzés is megjelenik a velük szemben táplált ellenszenv, lenézés miatt (*Schiebernek*, széltolónak gúnyolják őket). A társadalmi megszegyenülést a polgárság úgy védi ki – mondja Lethenre hivatkozva a szerző –, hogy az új tárgyiasság szellemében elsajátítják a hideg távolságtartást, s



az automobil mint védelem, maszk, másokkal szembeni szűrő jelenik meg. De az elhatárolódáson túl egy újfajta társadalmi érintkezést, a szociális távolságok átlépését is magával hozza az autós utazás: az automobillal utazó kapcsolatba kerül többek között szerelőkkel, garázstulajdonosokkal, közlekedési rendőrökkel, sajátos módon valósítva meg Henry Ford elképzelését, a társadalmi osztályokon átívelő automobilizmust. Ezért mondhatjuk, hogy az autós utazás nem egyértelműen distinkcióteremtő, hanem távolság és közelség között egyensúlyoz.

A társadalmi vonatkozásokon túl az elemzés egyik további fő szempontja a térszemlélet megváltozása. A tanulmány sajátos perspektívaváltást tár fel, melyben az országismeret helyébe az út- és utcacentrikus szemlélet lép; a társadalmi észlelés redukcióját éri tetten. Bourdieu negatívabb közelítését alapul véve tehát úgy tekinthető az utazás, mint a világ megtapasztalásának elidegenedett, esztétizált módja, ahol az automobil egyrészt az „én”-re koncentrálás, másrészt a többiektől való elhatárolódás eszköze. Bourdieu kritikaként fogalmazza meg a vidékre és lakóira vetett elhatárolódó, „résztveletlen tiszta tekintetet” („*Teilnahmslosigkeit des reinen Blicks*”, 81. p.). A *Frankfurter Zeitung* és a *Bäder Blatt* lapjain azonban csak ritkán jelennek meg kultúrpszichista, az új technikával ellenséges írások. Ezek egyrészt a külvilágtól való elhatárolódást, az emberektől, vidéktől való eltávolodást kárhozzatják, másrészt a gyalogosok, gyerekek testi épséget féltő véleményeknek adnak hangot.

Az autós utazás komolyabb aspektusain túl Wetterauer elemző figyelme kiterjed a könnyedebb témákra is. Arra, hogy a publicisztikákban megjelenik az önfeledt csavargás, kószálás érzése, több helyen poétikai magasságokban szárnyalva. „Mintha csak szivárványon utaznánk, úgy siklunk át a táj felett” – olvashatjuk valamelyik beszámolóban (229. p.). Az autó mint „utazó szoba” („*fahrbares Zimmer*”, 274. p.) megtesteíti a láthatóság és izoláció paradoxonát; megteremti a lehetőséget a zavartalan gondolkodásra, impressziók rögzítésére, a képzelőerő használatára s ezáltal a jelenből a nem jelenbe menekülésre. Az autózás esztétikai létként való megközelítése is megjelenik a cikkekben, elsősorban az éjszakai utazások leírásaiban. Ekkor az utazás miszticizálódik, az autós láthatatlanná válik, de az ő pillantásának szuverenitása megmarad a fényező által. Éjszaka fokozódik a külvilág iránti érzékenység is, a félelem, az elhagyatottság érzése (például a reménytelen éjszakai szálláskeresés kapcsán).

Összegezve azt mondhatjuk, hogy az útipublicisztikák új tárgya az út során ki- és átalakuló „én”-, idegen- és tértapasztalat – ezek mentén rajzolódik ki az írásokból az „autós utazás művészete”.

Anyagi források híján a könyv csupán a disszertáció megkurtított változatát adja közre. Talán ez lehet a magyarázata annak a hiánynak is, amely végigkíséri a kötetet: a szerző említ neves német automobil-típusokat, ír a vasút- és úthálózat kiépüléséről, autós reklámokról. Ezekről olvasva hiányérzet alakul ki az olvasóban, hisz térkép, reklám, fotó – mind olyan dolog, amit inkább látni, mint olvasni kell. Különösen a tanulmány végén, a modern automobilizmus illusztrációjaként említett fotónak, a World Press Photo kiállítás 2006-os győztes képének leírásával kapcsolatban érzi az olvasó, hogy ezt a fényképet lehetetlen úgy elmesélni, hogy az akárcsak közelítse a fotó látványának élményét. Ezért volna jó, ha a fent említettek képmellékletként a kötet végére kerülhettek volna.

De ezt a hiányt leszámítva – a megrövidített kiadás ellenére is – kerek egész a ta-

nulmány. Wetterauer túllép elemzésében azon a hagyományos szemléleten, amely csupán termék- és termelésközpontúan foglalkozik az automobilizáció hatásával. Nem az autó objektív-technikai tulajdonságaira koncentrálnak, hanem arra, hogy a tárgyi adottságokból miként következnek a polgári utazási kultúra kor- és osztályspecifikus stratégiái és távolságigénye, hogyan válik az automobil átmenetté a nyilvánosság és a teljesen lezárt privát szféra között, melybe a vezető vissza tud vonulni, el tud zárkózni. Azt vizsgálja, hogy az automobil-kultúra miként alakít ki egy újfajta tudás- és viselkedésrepertoárt a mindennapokban. A szerző sikeresen rekonstruálja azt a tapasztalati horizontot, melyen az autós utazások életfilozófiai jelentést nyernek, ahol az autó a polgári réteg individualitását s szociális viszonyait átstrukturáló médiummá válik.

Sterne regényében olvashatjuk: Az utazás az „[...] egy lépés létszen az ő magais-mérete felé; mert feltehetni tizet egyyre, hogy abból, amit útazáskor magával vitt, vagy útazásból hazahozott, valami kevés hasonlóságot és mázt mind a mostani óráig meghagyott magán” (Sterne 1976:14). Ami 21. századi magyar nyelven annyit tesz – s ez Andrea Wetterauer tanulmányának is egyik fő tanulsága –, hogy az utazás visszahat az önszemléletre, alakítja az önismeretet és a tapasztalati horizontot.

## IRODALOM

BARTHES, ROLAND

1983 Mitológák. Budapest: Európa.

SIMMEL, GEORG

1973 Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. Budapest: Gondolat.

STERNE, LAURENCE

1976 Érzékeny utazások Francia- és Olaszországban. Budapest: Magyar Helikon.

## Kutatónak való vidék

Paddy Woodworth: *The Basque Country. A Cultural History.*  
Oxford: Signal Book, 2007. 320 p.

Ha már jártunk Baszkföldön, akkor nemcsak természeti környezetének kontrasztjaira csodálkozhatunk rá, hanem – ha kutató tekintetünk egy kicsit továbblát a lenyűgöző sziklákon és a mesébe illő erdőkön – annak kulturális, társadalmi, politikai ellentmondásait (?), paradoxonjait (?), opozícióit (?) is megfigyelhetjük. A három feltételezés és kérdőjel azért esedékes, mert egyfelől a térséget tárgyaló tengernyi tudományos irodalom, gyakran anélkül, hogy hangoztatná ezt a fajta diverzitást, szintén megosztott az épp vizsgált témában; másfelől mint Baszkföldön gyakorló kutatót olykor engem is bekebelez ez a kaotikus rendbe oltott kulturális kaleidoszkóp, a traditionalitás és a modernitás (valamint ezek narratíváinak) történelmi/politikai/kulturális pluralizmusa. Ellenben az antropológusoknak ezek a szembenállások, az értelmezések és az interpretációk gazdagsága mindig gyümölcsöző terepnek számít, persze azon felelősség tudatában, hogy a kutató miként is igyekszik pozicionálni magát, legalábbis ami az írását illeti. Persze lehet, hogy bizonyos baszk szerzők mindezt másképp látják, és az is előfordulhat, hogy csak nekünk, „kívülállóknak” (vagy ahogy a baszk nyelv egyik neologizmusa mondja, *maketoknak*) tűnik a térség nagy és meglehetősen összetett képletnek.

Azzal, hogy Paddy Woodworth is ekképp tekint Baszkföldre, és igyekszik ezt a kulturális komplexitást eltérő interpretációk mentén „kihasználni”, maga sem tesz másként. Az író, akit újabban a Franco utáni korszak egyik legfontosabb szerzőjeként is szoktak emlegetni, elsősorban publicistaként ismert, 1991 és 1997 között az *Irish Times* művészeti vezetőjeként dolgozott, 1998-tól 2002-ig ugyanitt a külföldi témájú rovatot szerkesztette. Politikai tárgyú írásait neves spanyol és külföldi lapokban közölte. A *World Policy Journal* publicistájaként néhány fontosabb cikk mellett első könyvét a spanyol demokrácia piszkos háborújának, az ETA és a GAL erőszakhullámainak szentelte. A több nyelven megjelent és több kiadást is megért *Dirty War, Clean Hands: ETA, the GAL, and Spanish Democracy* (Woodworth 2001; 2002) című kötete azt a kérdést igyekszik körbejárni, hogy az állam milyen messze mehet el a terrorizmus elleni küzdelemben; egy demokratikus adminisztratív rendszer válaszolhat-e a szeparatista terrorra állami megtorló, represszív erőszak-politikával. Mindemellett a *Sebastian Balfour* által szerkesztett, a mai spanyolországi politikai viszonyokat tárgyaló fontos esszégyűjteményben is jelent meg írása (Balfour, ed. 2005).

Első ránézésre jelen könyv címe alapján arra gondolhatunk, hogy egy újabb kultúrtörténeti összefoglaló műről van szó. Ha fellapozzuk a tartalomjegyzéket, és gyorsan végigfutjuk a fejezetek címét, valójában olyan kultúrtörténeti és útikönyveket idéző témákkal találkozunk, mint a térség lokalizálása és általános történelmi áttekintése, a

jellegzetes baszk sportok, mitológia, tánc, zene, gasztronómia, város, vidék, politikai berendezkedés stb. Viszont amit Paddy Woodworth elfelejtett feltüntetni a könyv elején, hogy „haladók részére”, vagyis egyáltalán nem egy hagyományos értelemben vett útikönyvet tartunk a kezünkben. Annak függvényében, hogy különbözőképpen képzeljük el műfaját, másfajta magyarázatokat kaphatunk annak küldetéséről és jelentőségéről, akár olyan antropológiai dilemmák mentén is, hogy kinek, mit és hogyan is ír a szerző; vagy mi is ő valójában: riporter, utazó, megfigyelő vagy kutató?

Ha utazási esszék gyűjteményeként képzeljük el, mely leírások sokszor voltak forrásai nemcsak az otthon ülőknek, de az otthon ülő antropológusoknak is, akkor olyan munkának számít, amely mindenképp elengedhetetlen forrásértékkel bírna, még akkor is, ha nélkülözne a tudományos munkát és szemléletet. Ha kultúrtörténetet feltételezünk, amelyben a kultúra és a történelem kulcsfogalomnak számít sok író és olvasó számára, akkor kétségtelenül számolni kell a két fogalom olyan konnotációival, mint a kultúra esetében a megközelítési lehetőség, kapaszkodó, hívószó, a történelem esetében pedig mint egyfajta magyarázó elv, paradigma, érdekesség, kiindulópont, primátus egy kultúra megismerésében. A kettő együtt pedig jelenthetne egy összefoglalót, bevezetést, tudományos navigációt, kezdő lépést azok számára, akik kevésbé ismerik az adott kultúrát, közösséget. Itt azonban közel sem egy ilyen spekulációról van szó, és kiváltképp nem átlagos kultúrtörténeti írást olvashatunk. Mindinkább egy olyan körút lenyomatát, ahol az eltérő kulturális tekintetek és társadalmi kitekintések, pillantások másfajta panorámát feltételeznek, valamint másképp vázolják fel a látottak kulturális/társadalmi/politikai konstellációit. Érdekes eljátszani a gondolattal, hogy egy hagyományos útikönyv mellé Paddy Woodworth írása tökéletes mellékletet vagy a könyv mellé egy átlagos útleírás csak lábjegyzetet jelentene-e. Természetesen, mint sok más esetben, ez is „csak” paradigmák vagy tudományos beállítódás kérdése.

De nem (csak) emiatt beszélhetünk antropológiáról a könyv kapcsán. Woodworth hatalmas adag kulturalista szemlélettel, antropológiai tudással rendelkezik, nem véletlen, hogy kutatásaira, írásaira felfigyelt a szakma, például *Joseba Zulaika*, aki a baszk antropológia egyik legnagyobb hatású kortárs művelője. Mindettől függetlenül a sajtó kritikája (*The Dubliner*, *The Hot Press*, *Irish Times*, *Financial Times*) is inkább magasztaló, de kevésbé emeli ki a könyv tudományos érdemeit.

Felmerül a kérdés, hogy valóban hiánypótlónak számít-e a könyv. A baszk identitás, nacionalizmus, kultúra, migráció, politikai erőszak témaköreinek nemzetközi irodalma meglehetősen frekvenciát mondható, számos kortárs kutató, kutatóintézet, folyóirat közöl írásokat Baszkföldről és a baszk kultúráról.<sup>1</sup> Kuriózumot a baszk kultúráról legfeljebb csak magyar viszonylatban jelentene egy-egy könyv vagy egy-egy fordítás, hiszen a baszk terrorszervezetről szóló néhány tanulmányon, valamint Daniele Conversi vagy Michael Keating írásán (Conversi 2003; Keating 2003) kívül igen keveset tudunk a Baszk Autonóm Közösségről (és az autonómián kívül eső baszkok lakta térségekről). Jelen kötet azonban fontos, mondhatni mérföldkövet jelent a maga nemében, hiszen egy egész más nézőpontba helyezi az általa tárgyalt kérdéseket. Ahogy *Joseba Zulaika* is megjegyezte, Woodworth azonfelül, hogy számos eleddig ki nem mondott és le nem írt dolgot vet papírra, úgy beszél Baszkföldről, mint az utóbbi években senki más. És épp ettől a másfajta kulturális tekintettől válik érdekessé társadalomtudósok számára is, amolyan „Baszkföld másképp”, persze a megfelelő tudományos ismeretek-

kel alaposan felvértezve, mondhatni antropológusként. Így a kötetnek ott a helye a baszkföldről szóló írások között, leginkább az antropológia címke alatt.

A könyv számos más erényt is magáénak tudhat. Az egyik, hogy az általa tárgyalt témákról nem egy száraz vagy túlzottan elméleti áttekintést igyekszik nyújtani, hanem érdekes oppozíciókkal, példákkal, történetekkel és vizuális anyaggal gazdagon árnyalja mondanivalóját, melyek mindenképp feltételezik a terepmunkát vagy az előzetes kutatások meglétét. Már az első néhány sor után világossá válik, hogy Paddy Woodworth intim viszonyban áll a régióval, vagyis belülről, közvetlenül ismeri terepét. Az írás stílusát szintén pozitívumként lehet említeni, könnyen olvasható, mégis éleslátóan kritikus, intenzív és lendületes, olykor pedig maró, de mindenképp releváns (és szubjektív) megjegyzésekkel tarkított. Ezekben a megjegyzésekben nem értékítélet, hanem álláspont, kutatói magatartás jelenik meg. A szubjektív annotációk valójában nem is annyira megjegyzések, mint inkább konzekvenciák, ami közel sem kelti a popularitást vagy a populista tudomány, kiváltképp nem a dilettantizmus és szakmai inkompetencia gyanúját. Hogy mindezt miképpen értelmezzük, az már az olvasó álláspontjától és beállítottságától is függ. A lendületes következtetések, annak ellenére, hogy a téma alapos ismeretéről adnak számot, olykor kissé akadályozzák a problémák alaposabb tárgyalását, ez azonban talán a könyv küldetéséből ered: nem fér bele több. Talán szerencsésebb lett volna a kötetet leszűkíteni bizonyos témakörökre, hiszen minden fejezetről külön értekezéseket lehetne írni, ez azonban nem illett volna bele a kiadó vagy a szerző eredeti elképzeléseibe. Ugyanakkor az antropológia apológiája, hogy igyekszik a kulturális pluralizmust a maga egészében vizsgálni, mint azt teszi a szerző is. Talán nem is a kiadó *Lanscapes of the Imagination* sorozatában kellett volna megjelentetni, hiszen ebben jórészt valóban útikönyvek jelentek meg, a könyv azonban ennél jóval több.

A kötet tizenöt nagyobb fejezetet tartalmaz a fentebb jelzett témákban, melyet kiegészít az előforduló idegen kifejezések magyarázata, valamint a további ajánlott olvasmányok listája. A fejezetek már önmagukban is érdekes, figyelemfelkeltő címeket viselnek (mint például *A halászati ipar repülni tanul; Gasztronómia: néhány válasz a legégetőbb baszk kérdésre; Wow, Bilbao! Az egész város átalakulása, Fétis az erőszaknak, divát a forradalomnak; A szenvedés szocializálása: Tini intifáda* stb.). A frappáns és kreatív felütések azt feltételezik, hogy az író nekünk beszél, közvetlenül, nyitottan, de tovább olvasva, mégsem érezzük azt, hogy a nyelvi közvetlenség vagy a stílus az írás hátulütője lenne.

A fejezetek nagy része egy-egy helyet, térséget jár körül, mint az *Urdaibai-völgy, Guernica, Bilbao, Cinco Villas, Asteasu, Languardia*, a *Vizcayai-öböl* egyes városai, *Navarra* tartomány vagy a franciaországi baszkok lakta terület. Azonban nem ez jelenti a kötet szervezőelvét, hanem inkább azok a lényeges és égető kérdések, amelyek ezekhez a helyekhez kötődnek, vagy épp fordítva, a problémák találnak maguknak kulturális és társadalmi színtereket.

Bevezetésképp Baszkföld térbeli lokalizálásán túl néhány alapvető információt szolgáltat – természetesen nem a szokványos „szabványbemutató” írói eszközeivel élve –, melyeket két ellentétpár, az antik és a modern, valamint a vidék és a város rendez keretbe. Ez a rövid nyitány meg is adja a könyv alaphangját, hiszen az oppozíciós párok folyamatosan jelen vannak az írás további témáiban, fejezeteiben. A tradicionaliz-



mus, a folklorizmus, a konzervativizmus és a fejlődés, a fejlesztési projektek, illetve az ezekhez a kategóriákhoz kapcsolódó vidéki ideáltípus kulturalista-nacionalista eszméje, valamint a városi modernizmus és modernitás, az eltérő miliók és társadalmi minták, életmódok, stratégiák egymásnak feszülése (vagy feszítése) mintegy Baszkföld sajátosságaként jelenik meg. Mindez nem kevés politikai felhanggal, teljes mértékben átítatja a társadalmi élet és a kulturális identitás minden elemét.

A következő nagyobb rész egy történeti áttekintés, az őstörténettől a spanyol polgárháború hatásáig bezárólag. Persze itt sem arra kell gondolni, amit ez a fejezetcím takar; nem a fontosabb történelmi események villámgyors áttekintéséről, a baszk történelem „instant gyorstalpalásáról” van szó, nem is kulcsmomentumok randomszerű kiválasztásáról, hanem egy elmés eszmetörténeti panoptikumról, ahol nem az igazság és az egyetlen elfogadható történet és történelem megteremtése és elfogadtatása a cél, inkább annak kritikája és alulnézete, olykor kicsit „Gombrich-áthallással”, remek példákkal fűszerezve. A baszk egyediség keresése, leginkább a biológiai, evolucionista narratívák és tudományos magyarázatok olyan lendületet adtak a 19. század vége nacionalista ideológiájának, amitől bizonyos nemzeti önképet meghatározó diskurzusok a mai napig nem képesek elszakadni. A felsőbbrendű faj keresése, az európai egyedi nép ígérete vagy az ősi nép eszméje számos tudós munkájának központi ideológiájává vált. *Paul Broca*, a párizsi *Société d'Antropologie* megalakítója több titkos ásatást végzett baszk temetőkből koponyákat vizsgálva, amelyek erőteljesen az európai felsőbbrendű népcsoport felkutatását szolgálták. A nemzeti régészet egy olyan speciális baszk elődöt feltételezett, amely később a *Homo sapiens*-be involválódott.<sup>2</sup> A „misztikus nép” ideája nem hagyta érintetlenül az etnográfiaát sem. Számos kutatást a későbbi tudományos munkák megcáfoltak, azonban – és amire Woodworth is felhívja a figyelmet – ezen eredmények jelentőségét nem szabad figyelmen kívül hagyni; inkább egy olyan identitásépítési folyamatot és historikus momentumot kell látni bennük, amely aztán a modern nacionalizmusban megkövült önkép eszméjévé válik. Mindezt a revitalizált történelemből oltott nemzeti-etnikai múltat Baszkföldön legalább annyian utasítják el, mint amennyien magukénak vallják.

Bár a szerző a továbbiakban kitér a régiót jellemző nacionalizmusok jelenlétére (baszk, spanyol, francia), azonban – és ezt kétségkívül nem szabad figyelmen kívül hagyni – nem beszél a *baszk nacionalizmusokról*, a baszk nacionalizmus belső pluralitásáról. A témát persze érinti, és remekül hoz fel példákat a politikai diverzitásra, azonban a baszk nemzeti eszme ettől jóval fragmentáltabb. Ez egyrészt az identitás különböző szintjeivel magyarázható, melyben a politikai álláspont csak egy a többi komponens közül. Baszkföldön egyáltalán nem meglepő, ha egy családi asztalnál a legkülönbözőbb politikai hovatartozásokkal találkozunk, ugyanúgy megtalálható az inkább spanyol kapcsolódású néppárti szavazó, mint a baloldali vagy az illegalitásba kényszerített *Batasuna*-támogató.<sup>3</sup> A baszk identitás olyan mátrixszerű komplexum, amelyben az egyes szintek (mint a nyelv, a kultúra, az etnicitás, a politikai beállítódás, a vallási meggyőződés vagy épp a „vidékiség-városiasság”, a társadalmi osztályok, kulturális miliók, illetve ezek történelmi narratívái) kizárólagos kritériumként jelentkeznek, de olykor külön-külön egyáltalán nincs jelentőségük.

Mindezt, ha nem is ekképp megfogalmazva, Woodworth remek példákkal világítja meg. Az egyik ilyen problémás kérdés a baszk kiváltságok és azok eltörlése kapcsán

kirobbant karlista háború, majd a későbbi spanyol polgárháború történelmi reflexiói. A szerző elmesél egy történetet egy idős navarrai *bertzolariról* (tradicionalis énekes, aki baszk nyelven improvizál dalokat), aki annak ellenére, hogy alig beszélt spanyolul, mégis Franco oldalán harcolt a polgárháborúban. Mindezt egy vacsora során egy erősen baszk érzelmű fiatal kikérte magának, és magyarázatot követelt. Az idős úr egyszerűen azt felelte, hogy a karlista milícia a falusi sorozás során azt kérdezte tőle, hogy keresztény vagy kommunista, amire ő kereszténységével felelt. Így lett egy önmagát etnikai értelemben baszknak valló személy a nacionalizmus számára annyira gyűlölt francóista rezsim szolgáloja. Egy másik történetben azt meséli el, hogy egy bilbaói baszk „óslakos” Franco tábornokaként mint spanyol hódító tekint hazájára. Két másik fejezet a lokális identitás szerepét mutatja be. Az egyik egy bilbaói neves elit család, a *Basagoiti* (egy meglehetősen tradicionalis baszk név) tagjának elbeszélése saját bilbaói identitásáról, ami a baszk nacionalizmus számára két okból is „spanyolnak” számít: a családi háttér és társadalmi helyzet, valamint a spanyol Néppárt (*Partido Popular*) vizcayai képviselősége miatt. Az interjú részletéből remekül kitűnik a tárgyalt identitáskép komplexitása és a politikai-lokális dimenziók összefonódása; elmondásában *Basagoiti* inkább érzi magát bilbaói polgárnak, mint baszknak; a baszk nyelv használata itt egyáltalán nem játszik szerepet. A várost egy multietnikus, multikulturális képződményként értelmezi, amelyben egyaránt megfér a *Sabino Arana*-féle nemzeteszmény, a monarchista, a republikánus és a szocialista ideológia, s amelyben a szokások, hagyományok gazdagsága inkább eltávolodik a „spanyolista” kategóriáktól. Ugyanakkor kitér arra, hogy a baszk nacionalizmus miképpen igyekszik mindezt kisajátítani, illetve a baszk identitást monopolizálni. Vagyis megkérdőjeleződik az a nézet, hogy a baszk identitás egyet jelent baszk etnicitással és patriotizmussal.

Egy másik történet egy volt ETA-tag, akkoriban *Batasuna*-képviselő álláspontját mutatja be, amelybe közvetetten szűrődik be a lokalitás ereje. Woodworth megkérdezte tőle, hogy mit tenne, ha megtudná, hogy a terrorszervezet merényletet tervezne egy néppárti képviselő ellen, aki jelen esetben az ő gyermekkori barátja. A képviselő erre azt válaszolta, hogy mindent megtenne, hogy ezt megakadályozza. És egy másik város néppárti képviselője esetében? A kérdésre az volt a válasz, hogy a másik körzet képviselőit nem ismeri személyesen... Azonfelül, hogy mindez egyértelműen önmagában foglalta a választ, egyben a baszk társadalom intimitását is jelzi.

Ezek a történetek azt példázzák, hogy az önkép bizonyos kategóriái mennyire (vagy mennyire nem) számítanak az önmeghatározás folyamatában, ami inkább egy szituatív identitást feltételez. A karlista és a polgárháborús harcokban a baszk identitás különböző szintjei álltak egymással szemben; a *vidék*, amit a későbbi formálódó nacionalizmus ideálképének tekint, illetve az *urbánus* milió, amely megformálta ezt a nemzeti ideológiát. Hogy ki melyik oldalon állt, annak gyakran egyáltalán semmi köze nem volt az etnicitás vagy a kulturális identitás kérdéséhez. Mindennek azért van jelentősége, mert a baszk nemzeti gondolkodás és identitáspolitikája még mindig erőteljesen kapaszkodik ezekben a diskurzusokba.

Tény, hogy Baszkföldön mindent átítatott egy intenzív politikai felhang, még akkor is, ha ettől egyesek próbálnak is elhatárolódni. Nincs a kulturális életnek olyan jelensége, ahol ne jelenne meg valamilyen vonatkozásban, akár a közbeszéd szintjén is valamilyen politikai diskurzus. Paddy Woodworth a továbbiakban olyan témákat mu-

tat be, vagy inkább vizsgál, mint a baszk szimbólumokban (és megosztottságokban szintén) gazdag *Urdaibai* minirégió ökológiai és (gazdaság)politikai alakváltásai és az ETA találkozásai, valamint *Guernica*, a demokrácia és a bombák paradoxonjai. Néhány rövidebb és könnyedebb fejezetben kitér a kulturális élet meghatározó jelenségeire, a híres baszk labdajáték, a *pelota* örökségére, a gasztronómia kapcsán a baszk „egzisztencializmus” egyik alapkérdésére (Honnan jövünk? Kik vagyunk? Hová megyünk enni?), és kiderül, hogy miként is kerül egy lapra a boszorkányság, egy Bizet-opera, a tradicionális baszk vidéki ház, Velence és egy BMW.

A könyvből számos fejezetet ki lehetne még ragadni hosszabb-rövidebb méltatásra. Azonban egy, a városantropológia számára is érdekes rész, Bilbao átalakulásának története és ezzel párhuzamban a ruralizmus és a nacionalista ideológiák összekapcsolódásait még meg kell említeni. Ha a kettőt egymás tükrében vizsgáljuk, Baszkföld gyakran valóban az ellentmondások földjének tűnik. Woodworth rámutat, hogy a kulturális identitásukat újra felfedező, a tradíciókhoz visszaforduló, az emlékezetbe kapaszkodó, a múltat mint az önkép legmeghatározóbb értékét tisztelő hagyományörzés mellett a késő modern társadalmi folyamatok (urbanizáció, globalizáció vagy épp az ezeknek való ellenállás) is egyre nagyobb mértékben kérnek helyet az identitáskonceptiókban. Mindez a folyamat jól megragadható a ruralitás és az urbanizáció kategóriái mentén. Itt egyrészt elkülöníthetők a város és a vidék két kulturális elképzelése és az erről való gondolkodás szintjei, vagyis maga a két hely- és tértípus, illetve a hozzájuk csatolt ideológiák. Másrészt – ami esetünkben fontosabb – az, hogy ez a két társadalmi (és konstruált) tér miként ér össze, hogyan folyik egymásba, és miképpen értelmezhetők ezen összefonódások.

Egyfelől (ahogy azt többek között bizonyos etnográfiai elméletek is hangsúlyozták) a vidék tradicionalista felfogása a nemzeti (etnikai) hagyománykészlethez való visszanyúlásként értelmeződik, amely a formálódó korai európai nacionalizmusok ideológiájában is tetten érhető. Nemcsak az olyan gondolkodók munkájában jelentkezik ennek hatása, mint *Baroja*, *Unamuno* vagy más kortárs kutatók, hanem olyan modern költők és írók munkáiban is, mint például *Bernardo Atxaga*, akinek írásaiban a falu egyfajta sajátos kulturális univerzumként jelenik meg.<sup>4</sup> Ahogy ezt az utóbbi író is megfogalmazza, a helyek sokkal többek annál, mint amennyit látunk belőlük. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy a modern nacionalizmus születésével *Sabino Arana* miképpen teremtette meg a baszk nemzeti identitás számára a falu, a közösség, az egység (és az akkor még ki nem mondott etnicitás) képzetét. Zárójelben jegyezzük meg, hogy tanulságos lenne azt is megvizsgálni, hogy *Arana* polgári bizkaizmusa miképpen fedezte fel és hogyan kapcsolódott magához a baszk vidékhez. Mindemellett arról sem szabad megfeledkezni, hogy a baszk identitásban milyen szerepet töltött és tölt be a természeti környezet, a mitológiákon át a természethez kötődő sportokig. Innen pedig már csak egy lépés a falu, a tér, a táj, az ökotáj, az etnotér, a nemzeti tér értelmezésin keresztül eljutni a nacionalista ideológiák hatása felé.

Másfelől a város mint újfajta társadalmi színtér gyakran épp a (modern) folklorizmus helye. Azáltal, hogy a népi viseletbe öltözött csoportok rendszeresen képviseltetik magukat a nagyvárosok utcáin, mintha azt éreznék, hogy a falu beköltözött a városba. Abba a városba (itt gondoljunk Bilbao példájára, amely kulturális szolgáltatásaival és információs technológiáival a 21. század egyik modellértékű városává vált), amely

a hihetetlen mértékű átalakulások helyszíne, a tradicionalitás ellentétje, és amely a tradíciókhoz visszanyúló nacionalizmus egyik ellenségképe lett. Ez a képlet azonban korántsem ilyen egyszerű, hiszen a baszk nacionalizmus és identitás fragmentálódása egyfelől épp abban a történelmi folyamatban ragadható meg, hogy az ősi kiváltságok eltörlése során kitört karlista háború hogyan osztotta meg a vidéki konzervatív szemléletet és a városi haladó polgári gondolkodást, amely konfliktus aztán a baszk nacionalizmus pozícióiba rendeződött.

A kötet az identitásért folyó küzdelem egyik értelmezéseként is felfogható, amely, ha közvetetten is, de kiválóan mutat rá, hogy a baszk önkép legalább annyira összetett probléma, mint amennyire az aktuális baszk szituáció (politikai megosztottság, tárgyalási és békefolyamatok, a terrorizmus veszélye, autonómiakérdés, az EU-s integráció kihívásai stb.) önmagában. Woodworth akaratlanul is kitágítja az önmeghatározás fogalmát és folyamatát azzal, hogy a kulturális kérdésekben megtalálható identitásképzeteket az önértelmezés tárgyaiként vizsgálja. Talán ebből is adódik az interpretációk tág spektruma és lehetősége. Paddy Woodworth antropológiai érdeme talán abban ragadható meg, hogy egy látszólag hétköznapi (ha létezik ilyen egy antropológusnak) jelenség hagyományos és akár evidensnek is tűnő értelmezése helyett annak egy teljesen új dimenzióját vázolja fel, egy kevésbé reflektált aspektus új arcát mutatja meg. Egyfelől olyan témákat ragad ki, melyek egy átlagos kultúrtörténet-írásból kimaradnak, másfelől az általában érintett kérdéseket egészen másfajta (tudományos) pozícióból kezelve kontextualizálja, amit akár a könyv „antropológiai fordulatának” is nevezhetünk.

Összességében elmondható, hogy a szerzőt az átmenetek, a kulturális, politikai, társadalmi élet „kényes szituációi” érdeklik. Igyekszik ezeket a lehető legtöbb oldalról körbejárni, ami bár nem mindig bizonyul egyszerű feladatnak, mégis elmésen pozíciónál (és oppozíciónál). Az amatőr és hivatásos kutatók, akiknek a térség az egzotikumot és a folklór hívószavát jelentette, hosszú ideig európai „bennszülöttként” tekintettek a baszkokra, és ami bármilyen kapcsolatot mutatott a régióval és a baszk kultúrával, az maga volt az „eredeti” és „ősi”. Baszkföld a tudósok paradicsomává vált, ahol kényelmesen vizsgálódhattak, anélkül hogy számolni kellett volna egy távoli dzsungel veszélyeivel. Ezek a narratívák később jócskán a nacionalista gondolkodás malmára hajtották a vizet, és nem véletlen, hogy a mai napig a kollektív (nemzeti, etnikai) identitás részei. Hogy a baszkok mennyire jelentenek kulturális unikumot Európa történetében, arról erősen megoszlanak a vélemények, mint ahogy a mai napig az *euskara* jelenti a nyelvészek számára a legnagyobb szakmai kihívást; az egyetlen olyan nyelv, amelyet –néhány konszenzusos álláspontot leszámítva – mind ez ideig nem sikerült teljes mértékben beazonosítani, és parázs vitákat szül a szakma művelői között. És a nyelv csak az egyik „kulturális talány” egy olyan kultúrában, mely valóban gazdag terepet jelent antropológusoknak, történészeknek, néprajzosoknak, demográfusoknak, politológusoknak, nyelvészeknek, irodalomároknak egyaránt. Paddy Woodworth mindennek kiváló összefoglalóját adja egy jól megírt és szerkesztett kötetben. Utólag újra végigolvasva azt kell mondanom, hogy mégiscsak antropológiáról van itt szó, nem is akármilyenről: tökéletes bevezető szeminárium lehetne a további baszkokról szóló tanulmányokhoz (amelyből akár a baszkok is sokat megtudhatnak önmagukról).

## JEGYZETEK

1. Az egyik ilyen műhely a már említett nevadai központ, illetve néhány egyetem tanszéki munkája (*Universidad del País Vasco, Universidad de Navarra*), melyek jószerevével ontják a könyveket, tanulmányköteteket. Emellett ki kell emelni olyan folyóiratok munkáját, mint a szociális antropológiai szemléletű *Ankulegi*, az *Inguruak*, a *Sancho el Sabio*, a *Bitarte*, a *Gerónimo de Uztariz*, az *Eusko Ikaskuntza*, a *Zer*, a *Hermes*, az argentin *Los Vascos Euskaldunak* vagy az amerikai *Journal of the Society of Basque Studies in America*.
2. A régészet és az etnicitás összefonódásáról bővebben lásd Brather 2006.
3. Baszkföld politikai életét néhány kisebb formáción és szindikátuson túl több nagyobb, egymással szemben álló politikai erő határozza meg, mint a Spanyol Szocialista Munkáspárt (PSOE), a szélsőségesebb baszk nacionalisták szemében lojalista Baszk Nacionalista Párt (PNV), az ETA politikai háttéréként is értelmezett Batasuna vagy a spanyol Néppárt (PP).
4. Bernardo Atxaga műveit több mint húsz nyelvre fordították már le, 1989-ban az *Obabakoak* elnyerte a spanyol nemzeti narratíva díját.

## IRODALOM

BALFOUR, SEBASTIAN, ED.

2005 *The politics of contemporary Spain*. London: Routledge.

BRATHER, SEBASTIAN

2006 „Etnikai értelmezés” és struktúratörténeti magyarázat a régészetben. *Korall* 24–25(6):23–73.

CONVERSI, DANIELE

2003 A sima átmenet: Spanyolország 1978-as alkotmánya és a nemzetiségi kérdés. *Regio* 14(3): 3–36.

KEATING, MICHAEL

2003 Spanyolország új kisebbségi nemzetei és az európai integráció: új keretfeltételek az autonómia számára? *Regio* 3:69–88.

WOODWORTH, PADDY

2001 *Dirty War, Clean Hands: ETA, the GAL, and Spanish Democracy*. Cork: Cork University Press.

2002 *Guerra Sucia, Manos Limpias: ETA, El GAL y La Democracia Española*. Barcelona: Crítica.

2004 Using terror against terrorists: the Spanish experience. *In The Politics of Contemporary Spain*. Sebastian Balfour, ed. 61–80. London: Routledge.



## Szavak dolgainkra. A szellemi örökség értelmezési lehetőségei

Mariannick Jadé: Patrimoine immatériel.  
Perspectives d'interprétation du concept de patrimoine.  
Párizs: L'Harmattan, 2006. 273 p.

**M**i a közös az El Güegüense nevű nicaraguai színdarabban és a vanuatui homokrajzolásban? Az egyik esetben egy általában nyolc férfiból álló utcai csoport színes maszkokat öltve táncol, míg a másikban a rajzoló egy ujjal geometrikus mintákat rajzol a homokba. Az álarcosok Szent Sebestyén ünnepén a gyarmatosítók ellen tüntetnek táncaikkal, a homokrajz igazi mestere pedig – mondják – nem csupán a formákat ismeri, de jelentőségük mélységét is mesterien érzi, és tovább is adja nézőinek. E sokféle minta nem annyira képek ismerete tehát, *mint inkább a dolgok kiveszőben lévő tudása*. Végső soron mindkét imént említett esetben – Európán kívüli – gyakorlatok, rituálék átadásáról van szó, valamiképpen *megfoghatatlan* cselekvésről. Olyan tevékenységről, mely ráadásul eltűnőben van, ezért védettnek nyilvánították, és immár fel is került az emberiség szellemi öröksége mesterműveinek listájára.<sup>1</sup>

A „szellemi kulturális örökség” (*Intangible Cultural Heritage; Patrimoine culturel immatériel*) viszonylag új fogalom. Mariannick Jadé a szellemi örökség értelmezéseinek lehetőségeit tárgyaló kötetéhez írt előszavában Jacques Maigret az örökség eszméjének és a Másikhoz való viszonyulásunknak a megváltozásához köti megjelenését, hangsúlyozva, hogy a fogalom alkalmazását és kiterjesztését néhány éve zömmel a nem nyugati kultúrkör országainak képviselői szorgalmazzák, akik nem azonosulnak maradéktalanul a kulturális örökség markánsan tárgy-, csont- és épületközpontú felfogásával. Jadé könyvében arra a történeti folyamatra reflektál, melynek során az – Európában az ereklyekultuszhoz kötődő – örökség fogalma számtalan jelentésárnyalattal gazdagodott.

A kötet nagy teret szentel az UNESCO-nak mint intellektuális és szellemi műhelynek, mivel e „gondolatlaboratórium” a 20. században a világörökség-fogalom kapcsán, míg az ICOM a múzeumokkal összefüggésében dolgozik valamilyen kulturálisörökség-fogalommal.

Azonban a kulturálisörökség-fogalom ma meghatározhatatlanul szétfolyó, diszciplínák fölötti, provokatív terminus, melynek intézményesülése párhuzamos a társadalomtudományok kulturális-nyelvi fordulatával (Sonkoly 2008:248).

Jadé könyve egyszerre eszme-, fogalom- és intézmény-„történeti” kísérlet, episz-

temológiai munka. *Európai* könyv, amennyiben európai – elsősorban francia – talajon sarjadt, a jelenkor emlékezetintézményeiben a többi kontinens felől érkező kérdésekre való válaszok keresését mutatja.

A fenomenológiai iskolázottságú szerző konzekvensen megkülönbözteti az örökségtényt (*fait patrimonial*) és az örökséget. Ugyanígy beszél a múzeum jelenségéről és a múzeumból. Az örökség kapcsán olyasféle paradigmaváltást emleget, mint az etnográfáról az etnológiára való áttérés, mely egyértelművé tette, hogy nem a tárgy, hanem az ember (a felhasználó) a fontos. Ezért az iméntiek mintájára megkülönböztet patrimonográfiát (heritográfiát) és patrimonológiát (heritológiát). Jadé számára tehát létezik külön, a kulturális örökséggel foglalkozó szaktudomány, jóllehet a terület heterogenitása miatt ezt többen kétségbe vonják. Hozzá kell tennünk nyomban: Jadét a szemléletváltás érdekli, s ezen belül is az, hogy mi az új diszciplína alapkérdése: mit őrizünk, és mit őrzünk meg? Hogyan és milyen prioritások szerint?

Az „örökség” integratív voltából következően egy sor olyan lényeges kérdés sorakoztatható fel, mint a megőrzés politikája és technikái, a muzeológia új útjai. A muzeológusok fő feladata a megváltozott viszonyok közepette az ismeretek átadása, a különböző nemzedékek közötti kommunikáció biztosítása. Ilyenformán a muzeológus nem őr, hanem közvetítő. De ne vágjunk a dolgok elébe, lássuk, hogyan építkezik Jadé!

A kötet négy fő részre oszlik. Az első fejezetben a szerző áttekinti a francia példát, a fogalom gall elterjedését és használatát. A franciában a szó latin gyöke a *patrimonium*, ám az *heritage*, *héritage* is használatos örökség értelemben. Az *héritage* a magánszférában a hagyaték átszállását, a megöröklést jelenti, a *patrimoine* ezzel szemben a közszférában átszálló örökségre vonatkozik. Történetileg a francia forradalom során az elkobzott vagyomból a népre szálló örökséghez és az úgynevezett „közjó” fogalmához kötődik, ezért a *patrimoine* leginkább az angol *legacynak* felel meg, és nem a *heritage*-nek. A példák alapján nyilvánvaló, hogy a *szellemi* örökség fogalmának mind szélesebb körű használata destabilizálja magát a korábban bevett örökségfogalmat.

Jadé a könyv második részében a világörökség fogalma felől közelít; azt vizsgálva, hogy az 1972-ben elfogadott, a világörökség védelméről szóló egyezmény milyen örökségfelfogással operál. Jóllehet az egyetemest célozta meg, a világörökség fogalma korántsem egyetemes – mondják a kritikusok. Az emlékművekre (épületekre) és tárgyakra ragasztott „az emberiség világöröksége” címke ugyanis kizárja a nem nyugati kultúrköröket. Ezért volt történelmi esemény – hangsúlyozza Jadé – a szellemi örökség fogalmának felvetése és a védelméről szóló egyezmény elfogadása 2003. október 17-én. Több szinten is jelképes eseményről van szó tehát, a kulturális sokszínűség, egyúttal a nem nyugati kultúrák elismeréséről. Úgy is mondhatnánk persze, hogy a kulturális örökségfogalom immár hivatalos dekolonializációjáról.

Az egyezmény előzményének tekinthető egyfelől az UNESCO 1989-es ajánlása a hagyományos népi kultúra védelméről, másfelől pedig a kulturális sokszínűség éve (2002), mely a globalizáció kihívásaival szemben kívánta propagálni a veszélyeztetettnek érzett kulturális diverzitást. A szóhasználat nem véletlen. Jadé több ponton felhívja a figyelmet a szellemi kulturális örökség és a fenntartható fejlődés fogalma közti hasonlóságra. Az utóbbi esetében a tárgyhoz kötődő reflexiók középpontjában az áll, miképpen tartható mederben az ipari fejlődés. Az előbbinél az egyik legfontosabb

kérdés: hogyan óvható meg egy élő közösség dinamizmusa? Vagyis egyik esetben sem dolgok anyagi fenntartásáról, hanem a folyamatos megújulás biztosítását célzó védelmi stratégiákról van szó.

A biodiverzitás említett analógiájánál maradva a kérdés úgy vetődik fel immár az örökségvédelemben is, hogy miképpen óvjunk egy rendszert, egy ökoszisztémát. A védelem definíciója az egyezmény szerint: „a szellemi kulturális örökség fennmaradását célzó intézkedések” összessége, „beleértve az ilyen örökség azonosítását, dokumentálását, kutatását, megőrzését, védelmét, támogatását, megerősítését, terjesztését – különösen az iskolarendszeren belüli és kívüli oktatás segítségével, csakúgy, mint az ilyen örökség különféle aspektusainak felélesztését”.<sup>2</sup>

Nemzeti szinten a feladat eszerint a hozzáférés biztosítása, az „oktatás, a tudatosság erősítése”. Vagyis az örökségvédelmi technikák lényege éppen nem a múlt mumifikálása, hanem a kreatív lényeg megóvása, mely a természet és a kultúra megújulásának folyamatosságát biztosítja. Az örökségvédelem-politika itt a változóhoz kötött, és nem a rögzítettet. Ez pedig – mutat rá Jadé – lényeges különbség. A 2003-as egyezmény előmozdítja az emberi kreativitás tiszteletét is, szétzúzza a régi bipolaritást, és rehabilitálja az örökséget mint fogalmat. Mögötte dinamikus időszemlélet van.

E konvenció szerint a szellemi kulturális örökség „olyan szokás, ábrázolás, kifejezési forma, tudás, készség – valamint az ezekkel összefüggő eszköz, tárgy, műalkotás és kulturális színhely –, amelyet a közösségek, csoportok, esetenként egyének kulturális örökségük részeként elismernek. Ez a nemzedékről nemzedékre hagyományozódó szellemi kulturális örökség – amelyet a közösségek, csoportok a környezetükre, a természettel való kapcsolatukra és a történelemre adott válaszként állandóan újratemetnek – az identitás és a folytonosság érzését nyújtja számukra, ily módon segítve elő a kulturális sokszínűség és emberi kreativitás tiszteletét.”<sup>3</sup>

Ámde mit értünk azon, hogy *élő*? Mi történik például akkor, amikor egy ökoszisztéma vagy kulturális rendszer épp kihalóban van? És mi mindent jelenthet az új értelmezési keret? A kötet harmadik része (*Perspective d'interprétation du concept de patrimoine*) azokat a diskurzusokat járja körül, melyek a fenti kérdéseket feszegetik. A 2003-as egyezmény mindenekelőtt utat nyitott a Nyugat egyeduralmának letöréséhez, s az élő/eleven múlt fogalma a kulturális egyediség biztosításához. Az univerzalizmus eszméje immár egészen más szinten jelenik meg. E felfogás szerint az örökség folyamat. A veszteségre, eltűnésre adott, mélyen emberi választ tükrözi. Az örökségvédők együttes célja pedig a szellemi kulturális örökség fogalmának bevezetésével az, hogy megértsék a megőrkítés folyamatát, ami mozgatja az embert. Ez ugyanis minden kultúrában jelen van, bár különbözőképpen: míg Nyugaton inkább materiális, másutt inkább szóbeli természetű.

Amennyiben a szellemi kulturális örökség a megóvás és nem a konzerváció dinamikájába ágyazódik, akkor joggal kérdezhetjük: magát az anyagot mentsük tehát, vagy létrehozásának ismeretét? Egyáltalán: kik óvnak meg, mit és kiknek? Ezen a ponton a kollektivitás, a közösség problémájába ütközünk. Jadé részben történeti példát hoz: a franciában a forradalom óta az örökségnek alapvető jelentésrétege a 'közjó'. De ki a 'köz', akinek a javára megóvunk valamit? Hogyan értelmezzük azt? Jadé frappánsan matrjoskabáéhoz hasonlítja a közjó (*bien commun*) fogalmát, vagyis mindegyik baba egy kollektivitást jelöl – a legkisebbtől a legnagyobbig: közösségi, nemzeti, kontinentális

és világörökség – s jóllehet ezek egymástól független fogalmak, együtt is tudnak létezni.

Végül a kötet negyedik, számunkra talán legizgalmasabb részében Jadé azt tekinti át, hogyan adaptálják a jelenkori múzeumok a szellemi örökség fogalmát, miképpen tart a Nyugat a hagyományos *kriptamúzeumoktól* (*musée cimetière*) az élő emlékezet múzeumai felé.

Az örökségtény és a múzeum fenoménje kölcsönösen gazdagítják egymást, és kölcsönösen függenek a társadalmi mezőtől, amelybe születnek. Az új muzeológia az ember viszonyulásait vizsgálja az őt körülvevő valósághoz. Ebből a szempontból a múzeum mint elnevezés intellektuális eszköze a folytonosan változó történeti valóság tanulmányozásának. Ennek elemzésében Jadé öt mozzanatot különít el:

1. az örökségtény megértése, hiszen a „múzeum” ennek szolgálatába állított eszköz;
2. az alkalmazott politika természetének azonosítása aszerint, hogy megóvásról és/vagy konzervációról van szó;
3. a médiatípus meghatározása (intézmény, kutatóközpont, botanikus kert, állatkert, ember stb.);
4. kulturális környezet;
5. történelmi kontextus.

Jadé a következőkben azt vizsgálja: milyen a múzeum kortársi értelmezése, milyen variációi vannak, hogyan adaptálódnak ezek az aktuális örökségtény követelményeihez, milyenek az elsajátítás formái, és végül milyen elméleti következményei vannak az új szemlélet elterjedésének.

A klasszikus nyugati múzeumkép szerint a múzeum *tárgyak* őrzési helye. A hagyományos múzeumot általában temetőhöz hasonlítják, ahol a kontextusvesztett műtárgyak halotti csendjében a vitrin és a látogató közötti távolság áthatolhatatlan. Az emlékezés azonban – ha végigvitt folyamat – a megújuláshoz visz közelebb. A hagyományos múzeumok háttérbe szorítják a projektív emlékezetet, lévén hermetikusak. Pedig ez a fajta intézmény csak egyik konfigurációja a múzeumnak – figyelmeztet Jadé. A 21. századi elméleti viták immár szembeállítják a hagyományos, illetve a modern múzeumokat, valamint az eleven emlékezet múzeumait. A modern múzeumok közé azokat az intézményeket sorolják, melyek – szembefordulva a megszállott tárgyhalmozással – már többfunkciós kultúrközpontok: könyvtárak, fotótékák, kutatóközpontok is egyben. Alkotóik számára a múzeum médium, mely a jövő alakítására szolgál. Falai között a múlt dicsőítése helyett erősebb a közművelődési célzat. Lényegesen eltérő ideológiai reprezentációval van tehát itt dolgunk, mint a hagyományos múzeumok esetében.

Az élő emlékezet múzeumai előtérbe kerülnek akkor, ha tekintetbe vesszük a régóta húzódo disputát az emlékezetmunkáról és a múzeum fenoménjeinek erre gyakorolt hatásáról. A szellemi örökség fogalmának megjelenése és megerősödése az élő emlékezetmúzeumok malmára hajtja a vizet. Az emlékezethez azonban emlékezők is keltenek. Itt jutunk el egy lényeges ponthoz: a modern múzeum és a közösség viszonyához. E felől közelítve Jadé a közösségeken belül megkülönböztet *a)* akkulturált közösségeket (a gyarmatosítás áldozatait), *b)* közösségi kollektivitásokat (több egyénből álló csoportokat) és *c)* úgynevezett nacionalista csoportokat. Az elsőben az identitás sé-

rült, a másodikban az identitás forrása a kultúra, a harmadikban a kulturális identitás politikai fegyver az ellenségként megfogalmazott másikkal szemben.

A cselekvők alapján a szerző a modern múzeumokon belül legalább három aktort különböztet meg: az államot (amennyiben a nemzeti múzeumok kormányzati és diplomáciai direktíváknak, a fenntartó politikájának vannak alávetve); a tudományos szakembereket (kutatóintézeteket) és végül a muzeológusokat (akik az előbbiekkal együtt tudományos közegként/közösségként védik a „saját” örökségüket).

Ezen a ponton egyébiránt fontos megjegyezni, hogy a közösségek is érdekeiket védik. A következő évtizedekben épp ezért az etnológusok például olyasféle korlátozásokkal szembesülhetnek majd, melyekhez eddig nem szoktak hozzá. Várhatóan a copyright új módozatai terjednek el, s így például egy védett személy meséi korántsem biztos, hogy hozzájárulása nélkül sokszorosíthatók lesznek. Az UNESCO jelen álláspontja szerint az ember immár nem a tudomány tárgya, hanem saját identitásának birtokosa. A tudósok ennek elismerésével lemondanak a birtokukba jutott örökség kizárólagos használatáról. Megkérdőjeleződik tehát a másik bemutatásának múzeumi módja, illetve lehetősége.

E gondolatmenetnél maradva a hogyan tovább rendkívül fontos kérdése úgy fogalmazódik meg: hogyan szakítsunk a túlságosan a(z el)múlt felé forduló koncepciókkal, melyek tagadják a közösségek jogát a megújulásra? Miként mutassunk be egy eleven közösséget? Az egyik lehetséges megoldás, hogy a kortárs alkotások nagy szerepet kapnak a kiállításokban. Az átgondolt és módszertanilag következetes kiállítás képes összehangolni a különféle aktorokat. Az ismeretek visszaadásának (*restitution*) objektivitása a muzeológusokat igazi közvetítőkké teheti. Ezen a ponton kölcsönös érdekek ismerhetők fel a modern múzeumok és a közösségek között.

Francia földön részben terminológiai innovációkkal próbálták felülírni a hagyományos múzeumot: így például a *Historial* bevezetésével (a *memorial* mintájára). Ez természetesen szemléletbeli megújulást is jelent. Magyar kontextusban a szóbeli hagyományok megóvásának, az interaktív kiállítások megrendezésének és a múzeumpedagógiai módszereknek lehet jelentős szerepük a múzeumfogalom kitágításában, a megőrzött ismeretek átadásában.

Az új utak megtalálása céljából a partnerségi politika ezért rendkívül időszerű. Az eredményes információ- és tapasztalatcsere segítheti a szellemi kulturális örökség megóvását.

Nincs azonban általános recept – figyelmeztet Jadé –, minden esetben az adott kultúra dönti el a védelem gyakorlatát. E gondolat jegyében nem normákat, hanem eszköztárakat kell kidolgozni, melyek alkalmazhatók egy adott helyi közegben. Vagyis gyakorlatokat lehet/kell megközelíteni, ugyanakkor a cél az emberi kreativitás serkentése, nem pedig a kultúrák befagyasztása. Jadé – aki ügyes kézzel foglalja össze a témához kötődő diskurzusokat – éppen ezért tartja történelmi eseménynek a szellemi örökségről szóló egyezmény elfogadását. A konvenciót valóságos fordulatként értelmezi az örökségfogalom történetében, s a továbbiakban fölveti azt a kérdést: vajon a szellemi örökség fogalma nem teszi-e lehetővé, hogy elhagyjuk azt a zsákutcát, ahová a „kulturális örökséggel” jutottunk? A Nyugat/nem Nyugat bipolaritása vajon meghaladható-e így? Jadé szemében az új interpretáció pozitív alternatívát kínál, és utat



nyit a kulturális sokszínűség elismerése, egyben a nyugati, „klasszikus” múzeumkép akkulturálódása felé.

Mindezek mögött persze nem nehéz tetten érni a veszteségtől, a tájak, ökoszisztémák, életközösségek eltűnésétől való félelmet. A kötet olvastán nem szakadunk ki a felvilágosodás századának nyugati progressziónézetéből s az önmagát is megkérdőjelezni képes kritikai gondolkodás köréből. Ezért tán nem véletlen, ha e recenzió végén éppen Kazinczy sorai jutnak eszembe: „Egyedül a pók az, ami mindent magából szed, fon és szöv: az embernek az az elsőség jutha, hogy egy ponton vesztve ne álljon, hanem tehetségeit használván, s mások találmányait eszmélettel követvén, a tökéletesedés útján előbbre haladhasson. Valamivé ő lesz, e két szernek egyesítése által lesz. S midőn az ortológus a nyelv elváltozásától retteg, nyilván összetéveszti a nyelv mostani színét és magát a nyelvet. Pedig e kettő éppen nem egy.”

## JEGYZETEK

1. Hosszas előkészítő munka után fogadták el az UNESCO Közgyűlésének 32. ülésén, 2003. október 17-én a szellemi kulturális örökség védelméről szóló nemzetközi egyezményt, mely 2006. áprilisától lépett életbe. E konvenció megszületésének (és ratifikálásának) köszönhetően a szájhagyomány útján terjedő tradíciók és kifejezések, az előadóművészetek, társadalmi gyakorlatok, rituálék és népszokások, valamint a hagyományos népművészetek védelmére és megőrzésére mostantól kezdve megfelelő jogi eszköz is létezik – adja hírül a Magyar UNESCO Bizottság honlapja. Az egyezmény előírja többek között a megfelelő nemzeti intézményrendszer kiépítését, egy nemzetközi kormányközi bizottság felállítását a szellemi kulturális örökség védelmére, valamint két lista összeállítását: jelesül az emberiség szellemi örökségének reprezentatív listáját és a sürgős védelemre szoruló szellemi örökség-listát. Alapítása óta a nemzetközi kormányközi bizottság többször is összeült; legutóbb Odaiba szigetén, a tokiói öbölben 2007. szeptemberében. A tokiói ülés megerősítette a korábbiakat: a cél az eleven örökség védelme. Lásd bővebben az alábbi internetcímen: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00107> (letöltés: 2007. november).
2. <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-HU-PDF.pdf>.
3. [http://www.unesco.hu/documents/2006\\_evi\\_xxxviii.pdf](http://www.unesco.hu/documents/2006_evi_xxxviii.pdf) (letöltés: 2008. április 4-én).

## IRODALOM

SONKOLY GÁBOR

2008 Nemzeti örökség – világörökség. A kulturális örökség-paradigma. *In* Atelier-iskola. Granasztói György tiszteletére. Czoch Gábor – Klement Judit – Sonkoly Gábor, szerk. Budapest: Atelier.

## A törzsi művészet rituális háttere – egy óceániai példa

Philippe Peltier – Michael Gunn, eds.:  
New Ireland: Art of the South Pacific. Paris–Milan: Musée du  
quai Branly, 2006. 300 p. /5 Continents./

Az Új-Írország művészetével foglalkozó kötet egy, a Saint Louis Art Museum, a Musée du Quai Branly és részben az Ethnologisches Museum Berlin összefogásából született vándorkiállítás katalógusa, a közölt tanulmányok viszont túlmutatnak a kísé-  
sérő és magyarázó szövegek szintjén. A művészet különböző megjelenési formáit rituális kontextusban, terepmunkával kiegészítve vizsgálták, így több esetben az eddigi tudományos álláspontoktól eltérő válaszokkal szolgáltak. A vállalkozásban Új-Írország etnográfijának vezető kutatói működtek közre, a szervező *Michael Gunn* és *Philippe Peltier* volt, akik az említett múzeumok vezető óceánistáiként tevékenykednek<sup>1</sup>, illetve részt vett *Markus Schindelbeck*, a berlini Néprajzi Múzeum Óceánia-gyűjteményének kurátora is. A könyv két-három oldalas alfejezetekből áll, kitűnő minőségű és nagyméretű illusztrációit a szöveg közben vagy a fejezetek végén közli. Hasonlóan igényes a Saint Louis Art Museum honlapjáról elérhető, a kiállítás anyagának nagy részét bemutató nagyszerű interaktív oldal is.<sup>2</sup>

Maga a kiállítás Saint Louisban nyílt meg 2006. október 15-én, Párizsban április 2-től július 8-ig mutatták be, Berlinben pedig 2007. augusztus 10-től november 11-ig láthatta a nagyközönség. A két múzeum vezetője a kötet bevezetőjében azt jelöli meg célul, hogy a terület igen termékeny, de kevésbé ismert művészetét széles közönség számára elérhetővé tegye.<sup>3</sup> A kiállítás és a kötet készítői viszont elsősorban a változás-vizsgálatok fontosságát hangsúlyozzák, amelyekre még később visszatérünk. A bemutatott anyag Új-Írország és a környező kisebb szigetek egymástól eltérő, hagyományos művészetét reprezentálja. Elsősorban az említett múzeumok gyűjteményeiből mutattak be mintegy 131 darab tárgyat, de több más európai és ausztrál múzeumból is kölcsönöztek anyagot, így a budapesti Néprajzi Múzeum Óceánia-gyűjteménye is a rendelkezésükre bocsátott öt darabot.

A címben szereplő Új-Írország Ausztráliától északra, a Csendes-óceán délnyugati felében található sziget, Pápua Új-Guinea állam része. Lakói nyelvük és lokális kultúrájuk szerint legkevesebb huszonkettő, egymással többnyire ellenséges viszonyban élő nemzetségek szerint szerveződő, letelepült földműves csoport. A tőlük származó tárgygyűjtemény jellemzően a német gyarmatosítás idején, az 1880 és 1914 közötti időszakban került a nyugati múzeumokba, illetve magángyűjteményekbe, ahol a kötet szerzői szerint nagy népszerűségnek örvendtek, egzotikusságuk mellett ugyanis az

alkotóművészet itteni formái szemmel láthatóan összetettebbek más őslakos népek művészeténél. Ennek köszönhető, hogy később a német expresszionisták és a francia szürrealisták is merítettek belőlük (ez utóbbit nem a kötet, hanem a Musée du Quai Branly honlapja emeli ki).<sup>4</sup>

Úgy gondolom, a kötettel való ismerkedést érdemes egy rövid áttekintéssel kezdenünk. A terület legismertebb „kulturális terméke” az úgynevezett *malagan* (*malangan*, *malanggan*), amely egyszerre jelenti a halotti rítust és annak kellékeit, például a kultikus maszkokat, szobrokat és egyéb tárgyakat. Ezen rítus alapvető szerepet játszik a helyi társadalom életében, amit a szerzők az állandó háborúskodás révén folyamatosan jelen lévő haláltudattal magyaráznak. Egy-egy fontos személy halála után évekig zajlanak a szertartás előkészületei, majd zenés-táncos, lakomákkal kísért ünnepsorozatral újratemetik az illetőt, eltávolítva ezzel az addig bolyongó és ártó lelkét is. Itt jelennek meg a faragványok, maszkok és szobrok, amelyek az elhunytat jelenítik meg.

A hat főfejezetből az első (*Presentation & Overview*) Új-Írország művészetének jellemzőit szélesebb földrajzi környezetén, Melanézián belül mutatja be. A későbbiekre nézve érdemes megjegyeznünk, hogy helyet kap az egyéni alkotókészség és az újjáéledv, természetesen csak bizonyos keretek között, a rituális formák megtartásával. Ebben a közegben egy-egy faragóspecialista nagy népszerűségnek örvendhet, és távolabbi területeken is felismerik az alkotásait. A szóban forgó *malagan* figurák azt a személyt jelenítik meg, akinek az újratemetésére készülnek, azt az illetőt idézik vissza, de nem külső jegyeikben, nem portrészerűen. Ezért alapvető fontosságú, hogy a faragó képes legyen mélyebb összefüggéseket látni, például megálmodni, hogy milyen új „burok” felel meg a léleknek, amely, mint már említettük, az újratemetésig negatív erőként bolyong a nemzetség területén. Itt kell utalnunk a kötet nagy érdemére, hogy a művészetet funkciójában, rituális kontextusban mutatja be és értelmezi. Ez azért volt lehetséges, mert módszerük a múzeumokban őrzött, jegyzetek nélküli tárgyak terepen való újradokumentálása volt. A múzeumi tárgyak fotóit megmutatva beszélgettek a helyiekkel, illetve részt vettek a még meglévő rítusokban. Ismertetik elemzésük azon sarokpontját, amely megkülönbözteti a helyi kultúra és művészet két típusát. Ezek egyikében a tárgyak előállítás és birtoklása speciális jogokhoz kötött, ami nemzetségen belüli csoportok vagy egy-egy vezető személy sajátja. A másik lehetővé teszi a tárgyaknak és a rítus elemeinek, például a táncoknak a szabad felhasználását és másolását. A kötet anyagának csoportosításakor arra is figyelmet fordítottak, hogy bizonyos tárgyak nagyon korán, a gyarmatosítás első időszakában turisztikai terméké váltak, míg mások századunkig megmaradtak eredeti funkciójukban, bár – mint például a *tatanuamaszkok* – sztereotipizálódtak, és elvesztették a készítő népcsoportra jellemző sajátosságait. Az első fejezetben a területen végzett gyűjtések történetéről is áttekintő képet kapunk, amely – bár ez a címből nem derül ki – a német gyarmatosítás történetét tárgyaló rövid esszében folytatódik.

A második nagy fejezet a rítus és a művészet összefüggéseit vizsgálja (*Ritual, Life and Art in New Ireland*). Bővebben kitér a rituális elemek felett gyakorolt tulajdonjogokra, ezzel összefüggésben pedig a társadalmi vezető szerep tárgyakkal való szimbolizálásának fontosságára is. Ismerteti magát a *malagan* rítust, amely tulajdonképpen a kötet hátterét adja. A földöntúli világ és a tárgyak összefüggésében a szerzők ki-

emelik, hogy az utóbbiak teszik lehetővé a természetfölöttivel való kapcsolattartást, ennek reprezentálása egyúttal megerősíti az egyén társadalomban elfoglalt helyét is.

A harmadik fejezetben, amely az esztétika (*Aesthetics*) címet kapta, *Philippe Peltier* a *malagan* rítust komplex esztétikai tapasztalatként elemzi, amelyben a tárgyak a zene, a tánc és különféle gesztusok által nyerik el valódi jelentésüket. Újra hangsúlyozza tehát, hogy önmagukban nem értelmezhetők, ezt az is alátámasztja, hogy a rítus végzetével összetörik a tárgyakat – ha épp nem jár arra egy gyűjtő. Ehhez a cikkhez kapcsolódik Antje Denner 2001-es terepmunka-beszámolója, amely különböző helyszíneken és apropóból lezajlott rítusokat értelmezve arra az álláspontra jut, hogy a rituális háttér eltűnésével a szórakoztatás lesz a hangsúlyosabb, a kapcsolódó tárgyak ezzel párhuzamban pedig profanizálódnak és sztereotipizálódnak.

A negyedik fejezetben (*Art and Ritual*) kerülünk a tárgyakkal valódi közelségbe. A kötet innentől *Művészet és rítus* címmel három kisebb területre osztva ismerteti Új-Írország művészetének jellemzőit; ezek Új-Írország déli és középső része, a keleti partvidék kisebb szigetei – amelyek jellemzőit külön tárgyalja –, valamint Új-Írország északi vidéke, amelynek jellemzőit alaposabban ismerjük a többinél. Itt megismerkedhetünk a terület népességével, hitvilágának alapelemeivel, majd a jellemző tárgyakkal. A szerzők a használattal és a funkcióval kapcsolatos kérdésekre néhány esetben így utólag már nem tudnak választ találni, de arra is van példa, hogy az újabb terepmunka révén a teljes hátteret fel tudták vázolni. Észak-Új-Írország művészetének részletes tárgyalásakor a korábbiaktól eltérően előbb találkozunk a tárgyakkal, mint hogy ismerjünk vallási hátterüket. Ennek a fejezetnek viszont az az értéke, hogy részletes betekintést nyújt az anyag és a technika kérdéseibe az európai terjeszkedés okozta változásokkal, például a fémeszközök megjelenésével összefüggésben. Ebben a fejezetben a szerző szól az építészetéről, amelynek kiemelkedő alkotásai a férfiházak, az úgy nevezett *uli figurákról*, amelyek a nemzetségi ősoket jelenítik meg, a szintén *malagan* tárgyaknak tartott modellált koponyákról, illetve a rítushoz kapcsolódó hangszerekről, szobrokról és kenukat ábrázoló faragványokról. Az utóbbiak funkciójával kapcsolatban a könyv érdekes újdonságot közöl, helyszíni gyűjtés alapján ugyanis cáfolható volt az az elfogadott tétel, amely szerint ezek a halottak szellemének túlvilágra költözését jelenítik meg, valójában ugyanis a nemzetség vándorlását szimbolizálják.

A kötet végén a szerzők statisztikát közölnek a különböző európai, amerikai és ausztrál múzeumokban és gyűjteményekben őrzött új-írországi tárgyokról, amelyek számát 17 ezer darabra becsülik. Nem tudhatjuk viszont, hogy adataik mennyire megbízhatók, a Néprajzi Múzeum Óceánia-gyűjteményével kapcsolatban ugyanis az angol nyelvű kiadásban hibás információ szerepel, bár a német és a francia kiadvány már a valós adatot közöl.

## JEGYZETEK

1. Michael Gunn ezt megelőzően a Metropolitan Museum of Art (New York) Óceánia-gyűjteményének, illetve a darwini Northern Territory Museumnak a kurátora volt. PhD-dolgozatában, amit Új-Zélandon írt, Új-Írország rituális művészetével foglalkozott. A Csendes-óceán több területén végzett terepmunkát. Philippe Peltier a Musée du Quai Branly (Párizs) óceániai és délkelet-ázsiai gyűjteményének kurátora. Terepmunkát Pápua Új-Guineában és Új-Írországban végzett.
2. New Ireland: Art of the South Pacific, <http://www.slam.org/remoterviewing/newireland/index.html> (letöltés: 2008. március 17-én).
3. A szakirodalom kedvelt témái a malaganok, hogy néhány fontosabb szerzőt említsünk: Susanne Küchler, Brigitte Derlon és Phillip H. Lewis.
4. Musée du Quai Branly, New Ireland: Art of the South Pacific, <http://www.quaibrantly.fr/en/programmation/exhibitions/last-exhibitions/new-ireland-arts-of-the-south-pacific/index.html> (letöltés: 2008. március 17-én).



## Terrorista, aktivista, antropológus. Clifford Geertz futása után

„És te, *baszk*, te mit kérsz?” – fordult hozzám az egyik barátom ismerőse egy helyi bárban egy kiadós futás után. Kíváncsian végigmérett, majd valamit *baszkul* mondott a mellette álló másik fiúnak. Az mosolygott, fejével felém bökött, és a vele szemben állóval egyszerűen közölte, hogy én is *baszk* vagyok. Szemükben furcsa csillogást és cinkosságot láttam, olyat mint egy gyerekbanda valamelyik csínytevése után, vagy mint ahogy a bajtársak szoktak összenézni, ugyanakkor mindez egyszerre tűnt hamiskásnak és komolynak. A bár tele volt, jórészt fiatalokkal, a pultos láthatóan már fel volt készülve az ilyen helyzetekre, a sorra érkezőknek automatikusan szervírozta az innivalókat, miközben mindenkit végigkérdezett, hogy mi történt, vagy épp az aktuális fejleményekről tájékoztatott. Mire meglepettségemben válaszolni tudtam volna az előző kérdésre, már mindenki az utcára vonult, és megkezdődött az este tíz órára meghirdetett zajos tiltakozás egyik jól ismert és népszerű formája, a *cacerolada*. Az utca és a környező házak ablakai, erkélyei hirtelen megteltek emberekkel, a kezében valami zajkeltésre megfelelő alkalmatossággal mindenki igyekezett a lehető legnagyobb csatazajt imitálni, miközben táncolva, ugrálva, vagy épp egy helyben állva *baszk* forradalmi dalokat, frázisokat és jelszavakat kántált, énekelt, üvöltözött, ki így, ki úgy.

Akarva-akaratlan is Clifford Geertz híres bali futása jutott eszembe 2004 augusztusában Pamplona utcáin, amikor a helyi *gaztetxe* kilakoltatása és lerombolása egyhetes intenzív, a spanyol nemzeti rendfenntartó erőkkel való összeütközésbe torkollott (Geertz 2001). Mint ahogy az általa is idézett mondás tartja, ha Rómában vagy, viselkedj úgy, mint a rómaiak; és ahogy ő is viselkedett Balin, én is úgy tettem, mint a pamploniaiak: futottam. Többéves tereptapasztalatom, *baszkföldi* munkám során rengeteg módszertani és etikai kérdéssel is szembesültem, melyek többek között az „antropológusi lét” és szerep végiggondolására, önvizsgálatra készítettek. A terep intenzív megélésének vagy a szokatlannak ható konfliktusos élményeknek a hatására olyan alapvető metodológiai problémák merültek fel bennem, mint a kulturális idegenség megtapasztalása egy-egy ilyen feszült szituációban, az adaptáció lehetősége és az erre tett kísérletek, az elfogadhatóság megszerzése, illetve az antropológus és a saját határain mibenléte, különösen annak a klasszikus antropológiai dilemmának és problémának felelevenítése, kontextualizálása és bennem lezajló (újra)konceptualizálása, hogy hol helyezkedik el az antropológus az adott társadalomban, az milyen képet alakít ki a kutatóról, és vice versa. A kutató hogyan éli meg az idegen kulturális környezetet, miként interpretálja és interpretálhatja, és nem utolsósorban hogyan reprezentálhatja azt, mindez milyen további dilemmákat rejt, valamint, ha már önkéntelenül is meg kell határozni saját helyzetét, hová is pozicionálja önmagát. Tegyük hozzá, hogy a két futás kontextusa több dologban eltér, alapvetően azonban hasonló helyzetbe

kerültem, mint a nagy antropológus doyen: „ártatlan” antropológiai kutatás (már amennyiben létezik ilyen, lásd Barley 2006) céljával érkeztem Baszkföldre, azzal a szándékkal, hogy a városi társadalmi mozgalmakat vizsgáljam, mégis már terepmunkám érdemi megkezdése előtt menekülnöm kellett a „terepről”, és épp ezáltal nyert antropológusi ottlétem relevanciát. Amíg Geertz egy nagy ívű elemzést ad futása kapcsán a bali társadalom bizonyos szegmenseiről, addig bennem ezek az események akkortájt módszertani kérdések sorozatát indították meg.

Baszkföldön a társadalmi mozgalmak új hullámai (elsősorban az ökológisták, az antimilitaristák, a lakásfoglaló mozgalom, a feministák stb.) reneszánszukat élik; egymást érik a tüntetések, lakossági mobilizációk, szimbolikus foglalások, valamint gyakran a nemzeti gárda beavatkozásával járó, nem kevésbé brutális utcai összecsapások. A mozgalmi paletta széles, legalább annyira nehéz ezeket felsorolni, mint amennyire problémás a terminus pontos definiálása. A társadalmi mozgalmakhoz sorolható lakásfoglaló jelenség szintén nem új Európában, számos történettel, társadalmi és politikai háttérrel rendelkezik, mégis a spanyolországi és még inkább a baszkföldi mozgalmak külön életet élnek, a fiatalok a város nem használt intézményeit szociális és kulturális központnak rendezik be, amelyek teljesen nyitottak azok előtt, akik mindebben részt vesznek vagy részt vállalhatnak. Alternatív kulturális igényeikkel és szociális válasszaikkal nemcsak eltérő értékrendet képviselnek, hanem az aktuális lokális (és globális) társadalmi problémákra (lakáskérdés, a szórakoztatóipar monopolizációja, túlzott fogyasztói magatartás, globalizáció, fokozott urbanizáció, társadalmi kirekesztés stb.) is megoldást keresnek. A mozgalmat nagyrészt szélsőséges eszközökkel igyekeznek megtörni és szétverni országszerte, amibe jómagam is belecsöppentem. A hatóságok, az önkormányzatok és a társadalmi mozgalmak között óriási kommunikációs és ideológiai szakadék tátong, melyet a helyek megszerzésére tett radikális kísérletek, valamint a militáns eszközökhöz forduló városi elit magatartása határol.

## Idegenségek

Munkám során egyfolytában az motoszkált a fejemben, hogy hol vannak azok a határok, melyek meghatározzák kulturális idegenségemet, illetve melyek azok a momentumok, melyek megtörik mindezt, anélkül (vagy épp azzal) a tudattal, hogy bármivel is azonosulnom kelljen. Mint Castanedának, nekem is megvoltak a magam Don Juanjai, akik elkalauzoltak egy számomra akkor még idegennek tűnő világban.<sup>1</sup> Sokat beszélgettünk a történelemről, a társadalmi szolidaritásról, és ez bizonyult az egyik olyan pontnak, ahol megnyíltak a kapuk a megértő tekintet előtt. Tudtam, hogy a történelem bizonyos momentumairól való diskurzusok, például az elnyomásról, a diktatúráról, nacionalizmusról, történelmi igazságokról (ha létezik ilyen) stb. azok a pontok, kulcsmomentumok, amelyek iránt kölcsönös érdeklődés alakult ki, s ennek az irántuk megnyilvánuló érdeklődésnek és toleranciának a kinyilvánítása közelebb engedte egymáshoz az eltérő interpretációkat, amelyek később gazdagítani igyekeztek aktuális történelemszemléletünket. Talán azért, mert egyszerűen azt gondolták, hogy a „nem baszkok” egészen egyszerűen nem ismerik kultúrájuk sajátos és olykor nem hétköznapi jelenségeit, amit még inkább erősített az idegen kutató kulturális távolsága. Ugyan-

ez természetesen számtalan problémát felvetett, hogy egyáltalán kinek, kiknek a történetéről beszélünk, és milyen aspektusban. Rájöttem, hogy a baszk történelem ismerete nélkül lehetetlen megértenem mindenfajta társadalmi, politikai, szociális kérdést és diskurzust, vagy akár az olyan hétköznapi jelenségeket, mint az étkezés vagy a sport. Mindezek minden egyes momentumát áthatja az a rendkívül komplex narratíva, amit nevezhetünk politikai reprezentációnak, az eltérő nacionalizmusok versengésének vagy akár a baszk identitásnak.

Dilemmáimat tovább fokozta az a kérdés, hogy előttük bizonyos momentumokban idegennek kell-e lennem, értve ezen a kutatói attitűdöt és a gyakran nem létező objektivitást. Hogyan is közelít a kutató egy-egy ilyen szituációban? Antropológus vagyok-e, amikor a rendőrök elől menekülök (és egyáltalán, kell-e menekülnöm), amikor elmegyek megnézni egy tüntetést, vagy amikor heves vitákban veszek részt a történelem moralitásáról? Tudjuk, hogy mindegyre nem létezik adekvát válasz.<sup>2</sup> És vajon ezekben a szituációkban nekik is kutatónak számítok, vagy társként tekintenek rám? Nem egyszer épp ezekben a helyzetekben való másság és „mássá válás” hatott varázsszóként, melyek megteremtették a közelebb kerülés és a megértés feltételeit.

Ugyanakkor tisztában voltam azzal is, hogy a híres-hírhedt baszk közvetlenség gyakran az objektív pozíció gátja. Alapvető kérdés továbbá, hogy az első ilyen pillanatban miképpen reagálunk: antropológusként vagy inkább hétköznapi emberként, akin először az érzelmek, a sokk, a megdöbbenés lesz úrrá – ami ritkán jelenik meg az írásokban. Olyan ez, mintha a terepen először hétköznapi emberek lennénk, és az otthoni írásoknál válunk antropológusokká, értelmező hermeneutákká.

Ez a szituativitás, amiben az antropológiatörténet jócskán bővelkedik, nem bennszülötté válást jelent, hanem olyan helyzetekbe való belecsöppenést, ahol a lehetőségek hiányából adódóan nincs megfelelő taktika. Ilyenkor nem a metodológián, morálon vagy etikán gondolkodunk, vagy nem azon, hogy vajon antropológusok, szemlélők vagy résztvevők vagyunk-e, hanem csak szedjük a lábunkat, majd később realizáljuk, hogy mi is történt valójában. Ugyanakkor legyen az antropológia apológiája, hogy a kutató, mint a (jó vagy rossz?) pszichológus, nehezen tud kiszakadni szakmaiságából, és gyakran nem veszi észre, hogy akarva-akaratlan is antropológusként tekint környezetére.

Persze abban a pillanatban nem az volt az első gondolatom, hogy mindez később tereppé válik. A kölcsönös elfogadás már azelőtt kialakult, hogy érdemben megkezdtem volna terepmunkámat, ami számomra annyiban jelentett problémát, hogy a mobilizációk során milyen magatartást is kell gyakorolnom, kvázi hogyan mondhatom, hogy én itt most antropológus vagyok, anélkül hogy mássá kellene válnom. Kíváncsi lettem volna arra, hogy mennyiben változott volna minden, ha a munka megkezdése és az elfogadás előtt azonnal antropológusként tekintenek rám, ami az antropológus hiúságának szegezne egy másik kérdést: a megismerés vagy a kutatói szerep megőrzése a fontosabb? Az, hogy nem vagyok „bennszülött”, nekem természetes, de ők is ugyanezt várják tőlem, hogy bizonyos helyzetekben ne legyek az? Hogy az antropológus mint színész ne kapjon még egy szerepet, és hogy mindez ne tűnjön kijátszásnak, nyilvánvalóvá kellett tennem, hogy mi a különbség a két „másság”, attitűd között, és hogy a kölcsönös elfogadás és tolerancia megléte mellett mégsem lehetünk „azonosak”, és nem is kell annak lennünk.

A befogadás vagy az elfogadás nemcsak a terepen jár felelősséggel, hanem az otthoni írásnál is ugyanakkora terhet jelent. Nemcsak a megismerés, hanem az értelmezés folyamatánál is ismernem kell a lehető legtöbb nézőpontot, a számukra kényes másik oldal álláspontját, hogy létrejöjjön az én (ki tudja hányadik) interpretációm, mindezt anélkül, hogy a terep kivessen magából, és fenntartható legyen a már kialakult (munka)kapcsolat. Az írás és az értelmezés során – amikor próbálunk otthon lenni az idegenben, vagy épp otthon vagyunk idegenek – egy olyan másságot/eredetiséget kell megjelenítenünk, ami utána – ahogy Geertz mondta – diskurzusokat nyit. De kinek/kiknek is? Változik az antropológusi szerep attól függően, hogy kinek ír? Az otthoniaknak, akik idegenek az adott témában, ahol az antropológus van „otthon”, vagy a kutató mint „idegen” ír azoknak, akikről ír? Ha idegenekről írunk otthon, akkor számunkra is idegenné válnak az írás során, és ezáltal megtartjuk otthoniségünket. Biztos, hogy így az otthon az antropológus biztonságát jelenti, kilépést egy szerepből, vagy épp otthon még inkább átalakul egy modern Hermésszé? Geertz javaslata, hogy úgy kell írunk, mint hogyha más is ugyanazt tapasztalta volna a terepen, figyelmen kívül hagyja az írás és az értelmezés, valamint ez utóbbi differenciáit és pluralitását.<sup>3</sup> Ha mindenki ugyanazt írná egy-egy kulturális jelenségről, akkor nem léteznének eltérő tekintetek, nem létezne tudományos diskurzus. Az antropológus csak egy ezen tekintetek közül, akire – ugyanúgy, mint a többiekre – ugyanannyi felelősség hárul.

## Merre is?

Visszatérek baszk ismerősöm kijelentésére, arra hogy mit jelentett mondatában a „baszk”. Cinkos elfogadást vagy cinikus megkülönböztetést? Vagy csak az én félreértésemet? Nem hagyott nyugodni a hangsúly és a kontextus, és az, hogy a szavak és azok mögöttes tartalmai egybeesnek-e. Lefedik vagy keresztezik egymás útját, esetleg elmennek egymás mellett, vagy épp szemben állnak? Ha a kifejezést elfogadásként mondta, akkor mitől is lettem egyszerre az, ami? Együtt futásunk (ezután ez többször is megtörtént) egy kvázi beavatási ceremónia, turneri rituális folyamat volt? (Lásd Turner 2002.) Innentől megváltozott minden, mint Geertz esetében a kakasviadal után? Tény, hogy a helyi közösség, akikkel együtt dolgoztam, nyitottabbá vált, egyre több embert ismertem meg, mintha kinyílt volna a helyi társadalom, beljebb léphettem a közös meneküléssel. Antropológiai-etikai dilemmám viszont tovább erősödött, hiszen épp azáltal, hogy nem volt más választásom, az ő szemükben aktivista, a társadalom másik fele számára viszont terrorista lettem. Akarva-akaratlan is visszatértem eredeti kérdésemhez: hol vannak az etikai, gyakorlati, metodológiai határok az asszimiláció és elfogadás, illetve elfogadtatás között?

Ha viszont ismerősöm hangjában cinizmust hallunk, akkor szintén az elfogadás és az integritás problematikája kerül előtérbe. Nyilván az egyik oldalról megkerülhetetlenek azok az alapvető etikai, identitásbeli, kulturális határok és jellemzők, melyeken nem lehet, nem is kell átlépnie egy antropológusnak. Mindazonáltal kell-e, és ha igen, miként lehet egy közösség tagjaként kutatni úgy, hogy közben nem lépjük át annak szimbolikus és valós határait? A válasz egyszerű: nem vagyunk „bennszülöttek”, azonban vannak olyan helyzetek, ahol „rómaiként” kell viselkednünk, még akkor is, ha ez

mindenfajta antropológiai etikát sért. Ez nem biztosít integritást az antropológusnak, inkább csak egy váratlan szituációba csöppenés esetén szükségszerű helyzetmegoldást, amely az asszimilációt és a kulturális megértést segíti elő.

Ha mindössze játékos cinkosságként, „kacsintásként” értelmezzük ismerősöm megnyilvánulását, a kulturális idegenség ellenére így is előrébb jutottunk a közösségi elfogadás útján. Baszkföldön nem mindegy, hogy ki elől fut az ember, kiváltképp nem lényegtelen, hogy *merre is, melyik irányba*. Itt nagy jelentősége van a „tekintetek irányának”, a világ egyik legmegosztottabb és legpolarizáltabb politikai/társadalmi szituációjából adódóan talán még nagyobb, mint bárhol máshol. Hiszen a kutató nem szembemegy a kutatott közösséggel, nem „szemben állva” kérdez. A konfrontációkban jelentkező kulturális átkontextualizálódása miatt az antropológus itt nem a kevésbé megtúrt újságírói szerepet jelenti, aki a „másik oldalon”, „szemben” áll a rendőrök mögött. Mint ahogy a legtöbb tudósítás is a tömeggel szemben készül, a média jórészt csak kriminalizáló, kirekesztő fényképeket közöl; kevés tudósítás születik belülről, az ő „irányukból”, róluk, az ő társadalmi önazonosságukból, leszámítva némely szubjektív független médiát.<sup>4</sup> Így esetünkben a „*baszk*” nem egyszerűen baszkot jelent, hanem az értelmezések és értelmezési kontextusok találkozásának lehetőségét. Annak reményét sugallja, hogy ők és a kutatók olykor azonos értelmezési mezőben tájékozódnak, még ha a kutatott közösség nem is ugyanazt érti rajta, mint a kutató, és még ha a kutató olykor másfelé is orientálódik, és nem is mindig ugyanabból a pozícióból. El kell fogadni, hogy a kutatónak nem feladata az igazságszolgáltatás és az ideológiai elkötelezettség, ahogy azt is, hogy nehéz megtalálni azt a nézőpontot, ahonnan mindenkinek tetsző interpretációt, elemzést, munkát lehetne végezni.

Mindennek ellenére nekik sokszor nem is annyira antropológus, inkább szimpatizáns és társadalmi szolidaritást gyakorló valaki voltam, illetve csak annyiban tekintettek antropológusnak, amennyiben közvetítek, megértek és hírt viszek, olyan hírt, amit ők gondolnak, hogy vinnem kellene. Az antropológus nem társ vagy barát számukra, inkább egyfajta remény, lehetőség arra, hogy mások is tudjanak a világról, a bonyolult baszk konfliktushelyzetről és annak rendezési esélyeiről, a társadalmi mozgalmak erejéről és lehetőségeiről. Az én interpretációm ellenben lehet, hogy nekik már nem ezt az antropológust jelenti, hanem megértő baráti gesztust, egy kívülálló véleményét. Antropológusként tanítottak, barátként megmutattak. Míg a barát nyitottabb, az antropológus olykor zártabb szerepet jelentett, formálisabb kommunikációval.

Az együtt átélt helyzetek aktivistává tettek a szemükben, és hiába az antropológiai jelenlét, a közvetlen ottlét mint magyarázóelv, mégis ilyenkor úgy tekintettek rám, mint egy mozgalmárra, akivel együtt tevékenykednek. Ezek a helyzetek tettek át egy – számukra – másik szerepbe, olyan valaki szerepébe, aki azonfelül, hogy megért, ott is van. Mégis a kulturális idegenség és az antropológusi szerep „kiváltsága” adta ennek a tekintetnek a külön esszenciáját, mert bár a tömegeből bárki vagy az egész tömeg lehet barát, velem azt éreztették, hogy én nem egy vagyok a tömegeből, hanem valaki, és ez a valaki a kutató, akinek el kell mondani bizonyos dolgokat.



## Terrorista antropológus

És mi vagyok a társadalmi mozgalmakon kívül állók számára a helyi társadalomban? Az egyik félnek, amely számára a társadalmi mozgalmak a terror népi bázisait jelentik, annak bizonyosan terrorista, a másik félnek, amely nem határolja magát el szélsőségesen ezektől, annak számára csak szimpatizáns, egy újabb csoportnak pedig csak egy külföldi kutató. Ha pedig önmagam számára kell definiálnom helyzetemet, akkor első-sorban kutató, aki igyekszik megérteni, átlátni és dekódolni az adott társadalom nem kis mértékben bonyolult kulturális, politikai, társadalmi jelenségeit. Az antropológia aktivista és alkalmazott iránya szerint ez a kissé „ódivatú” státus valójában azt az „idilli” képzetet keltheti, amikor a kutató igyekszik objektivitásra és teljesen tárgy-szerű interpretációra törekedni. Mindemellett az antropológia egyik kardinális kérdése, hogy ez a szerep, illetve az álláspontok ezen két véglete mennyire tartható fenn, vagy épp mennyire hozható közös nevező alá. Tény, hogy bizonyos terepeken nehéz manapság „el nem kötelezett” kutatónak lenni, ugyanakkor az is tény, hogy sok esetben az aktivizmus inkább emocionális alapon szerveződik, mint racionális kutatói magatartáson és koncepciókon. Mindazonáltal le kell szögezni, hogy az újabb antropológia-koncepciók egyre intenzívebben készítenek az elméleti antropológiát hagyományos státusának felülvizsgálatára. A megoldás valahol a kettő között keresendő: az elmélet és a gyakorlat alkalmazásában és az antropológia alkalmazott tudománnyá válásának irányában. Az antropológia tárgyának táguló flexibilitása a módszertan átalakulását is magával hozta; azzal, hogy az extrém szituációk, marginalitások kutatása egyre gyakoribb, azok vizsgálatának módszerei is folyamatosan változnak.<sup>5</sup>

Az antropológia története során nemegyszer előfordult, hogy egy adott kutató munkája során maga is aktivistává vált. Ez értelmezhető etikai problémaként, azonban kérdés, hogy melyik oldalon áll az etika: a kutató oldalán, aki egy-egy extrém helyzetben segíteni igyekszik, vagy a kutatón kívül létezik valamilyen magatartásforma, konvenció, amelyet a társadalomtudós nem kerülhet meg. Mindez tehát inkább morális, mint módszertani kérdés, melyet épp az extrém szituációkban rejlő embertelenség (vagy emberiség) tesz azzá, és ez a szituatív magatartás túlmutat a kutatói attitűdön. Gyakran az antropológus egyfajta mérlegként vagy egyensúlyra/homeosztázisra törekvő rendszerként „működik”. Kérdés, hogy a mérleg melyik tányérjában van több súly.

Annak megítélése tehát, hogy manapság valaki, aki egy-egy társadalmi mozgalom oldalán akár ideológiai hovatartozás nélkül is megjelenhet, miért is lesz a közösség szemében radikális, ellenség, barát vagy terroristagyánús – legalább olyan komplex probléma, mint a jelenlegi, mély történelmi gyökerekkel rendelkező baszk politikai szituáció. Egyrészt a baszk mozgalmak kriminalizációjának megvannak a maga racionális okai, ezek sokszor összeértek a radikális nacionalizmussal, vagy gyakran maga a nacionalizmus használta fel azokat saját céljaira. Mindez több esetben is megfigyelhető, akár az ökológiai mozgalmak nagyobb mobilizációinak történelmi példáin is. Tény, hogy a politikai erőszak és a társadalmi mozgalmak viszonya és rendezése az elmúlt néhány év alatt a civil mozgalmak részéről átalakulni látszik, és tény az is, hogy mindennek ellenkezőjét gyakran generálják a média, a városi vezetés vagy akár a társadalomtudományok diskurzusai is. A párbeszédnek nagy részében mindig felbukkan

ez a nexus vagy erre való utalás, a történelem mélyen rásütötte a nacionalizmus bélyegét bizonyos mozgalmakra és politikai, félpolitikai erőkre, így a reprezentációkban sem válik el a két jelenség. Mindez a baszk nacionalizmus végeláthatatlan értelmezésén és képzeleteinek komplexitásában, a baszk kulturális identitás eltérő meghatározásaiban és a politikai pártok különböző nacionalizmuskoncepcióiban rejlik. Másfajta képzetekkel rendelkezik a nacionalizmust illetően egy vidéki agrármunkás, egy nagyvárosi ipari dolgozó vagy értelmiségi, vagy az generáció, amely a szenvedés és az üldöztetés szocializációján és az utcai konfrontációkban nevelkedett, mint ahogy másfajta diskurzust hoznak létre a különböző politika formációk is. Ebből egyenesen következik a nacionalizmus és a hozzá kapcsolódó jelenségek eltérő megítélése is. Van, aki a lakásfoglaló mozgalmakban a baszk fegyveres terrorszervezet bunkereit látja, van, aki erős lakossági összefogást, és van, aki egyszerűen csak egzisztenciateremtést. A nacionalizmuskoncepciók diverzitása és a politikai pluralizmus olyannyira számottevő, hogy nem meglepő, ha egy családban ugyanúgy találunk konzervatív szavazót, mérsékelt nacionalistát, vagy épp egy radikális szindikátussal együtt érőt.

Másrészt a baszk nacionalizmus is erős megosztottságtól és hullámzó megítéléstől szenved. Míg a hatvanas években a baszk politikai erőszak ideológiája világszerte szinte héroszokká, patrióta mártírokká avatta azok követőit, addig a demokratikus átmenet után a forradalmi gerilla egyet jelentett a terroristával (Zulaika 1999:149). A kilencvenes évektől pedig újra az intenzív spanyol nacionalista hangnem vált uralkodóvá, mely a diktatúra vége után egyáltalán nem volt jellemző, és amelynek hatására a baszk nacionalizmus, így a társadalmi mozgalmak is másfajta visszhangot kaptak (Woodworth 2007).

És hogy kapcsolódik mindez a társadalomtudományokhoz és az antropológusi szerepkörhöz? Gyakran a társadalomtudományok is megosztottak ebben a kérdésben. Vannak szerzők, akik egyes műveiket a baszk szabadságnak ajánlják, vannak, akik anélkül értelmeznék bizonyos jelenségeket, hogy megvizsgálják annak komplexitását és kontextusát, vannak, akik politikai meggyőződésük szerint írnak, de találunk olyanokat is, akik igyekeznek holisztikusan látni, még ha az lehetetlennek is bizonyul. Persze ebben a megosztott társadalmi közegben egyáltalán nem meglepő a tudományos munkák sokszínűsége sem. Ugyanakkor, szintén az antropológus apológiája – aki csak egyvalaki a tömegben, „jelen van”, mint a *helyiek*, de akit a helyiek története (is) érdekel –, hogy nem hord magán semmilyen megkülönböztető jelet arról, hogy hová is tartozna. Nem tartozik egyik félhez sem, nem *baszk*, mint ahogy azt állítják róla, de nem is gerilla, hanem egész egyszerűen terepmunkát végez. Így kétségkívül azok *tekintetében*, akik terrorizmust akarnak látni, azoknak terrorista, akik mozgalmárt akarnak látni, azoknak aktivista, akik baszkot akarnak látni, azoknak baszk marad.

## „Terror”: totem és tabu

Joseba Zulaika baszk antropológus egyik írásában hasonló (bár az ő szituációjában jóval nagyobb) antropológiai dilemmáról számol be. A hetvenes évek végén szülőfalujában végzett terepmunkája során többek között arra a kérdésre kereste a választ, hogy a helyi – az ETA fegyveres harcához vonzó – fiatalok körében mi a különbség

a heroizmus és a terrorizmus megítélése között, valamint hogy milyen problémákat vet föl az, hogy miközben terroristákkal dolgozik, a közösség tagjának is lennie kell. Zulaika elmeséli, hogyan környékezte meg többször az ETA azzal a céllal, hogy lépjen be militánsai sorába, amire folyamatosan nemet mondott. Egy alkalommal azonban igennel válaszolt, azonban azzal a feltétellel, hogy elutasítja az erőszakot, nem vezérlik heroikus mártír- és patriótaelvek, senkit nem fog megölni, és nem fog engedelmessékedni egyetlen erőszakot szorgalmazó utasításnak sem. Mindebből később nem lett semmi, azonban érdemes elgondolkodni döntése és dilemmája etikai aspektusain. Egyrészt ő úgy volt más, hogy közben azonos volt (vagy épp fordítva), ugyanakkor az a közösség nem feltétlenül az, amihez érzése szerint tartozik, értve ezen a nacionalista szervezetet. Nem szükséges hosszan elemezni, hogy mi mindennel járt volna akár antropológiai, akár morális/etikai szempontból, ha mégis csatlakozott volna az ETA-hoz. Felmerül még az a kérdés is, hogy egy ilyen helyzetben, amikor többek között a szülőfalujáról, a gyerekkori barátairól és szomszédjairól van szó, hol van az antropológus szerepének, felelősségének, státusának etikai határa?

Zulaika szépen rávilágít arra, hogy a diskurzusok találkozása miként képes feloldani bizonyos történelmi nézeteltéréseket és tabukat, hogy a találkozások képesek más-képp interpretálni a kulturális jelenségeket és szimbólumokat, így a megértés tekintetivé válhatnak.<sup>6</sup>

Lényeges kérdés, hogy ezek a találkozások miképpen válhatnak később társadalmi jelenségé, a terror mítoszának és tabuvá avanszált allegóriájának lerombolásává. Szintén Joseba Zulaika mutatott rá, hogy a kriminalizáció, a közvélemény nem ismeri ezeket a személyes találkozásokat, az antropológus személyes jelenléte során megszerzett lényeges kulturális tapasztalatokat; a témával foglalkozó kutatók, elemzők el sem mennek megnézni ezeket a „terroristákat”.

Zulaika véleménye szerint azonban épp az ilyenfajta szembesítések szabadíthatnák fel a terror mint tabu diskurzusát. Baszkföldön a város számos nyilvános és közösségi helyén található fényképes tablók baszk terroristák vagy börtönben lévők fényképeivel, melyeken a már büntetésüket letöltöttek fotóit „szabad” felirattal látják el. Az egyik legnagyobb társadalmi mozgalom nem véletlenül a baszk elítéltekkel és azok hozzátartozóival szolidaritást mutató csoportosulásokból áll össze. A baszk foglyok ügye egyike a legaktuálisabb és legégetőbb társadalmi kérdéseknek, melyekhez szintén számtalan eltérő narratíva és diskurzus kapcsolódik. A tablók – ha nem is szüntetik meg a terrort, és ha sokak számára inkább propagandának, mint dialógusnak tűnnek – hivatása ráirányítani a tekinteteket a város nyilvános terére, diskurzust nyitni a társadalom felé, ahol a párbeszéd eszközeként másfajta fegyverré alakulhatnak, és felszabadíthatják, újra humanizálhatják a terror allegóriáját (Zulaika–Douglas 1996). Mindezzel együtt érthető, hogy nehéz morális relativizmust gyakorolni. Ugyanakkor biztató, hogy a kommunikációra és a diskurzusra, a baszk konfliktus rendezésére már számos szociális platform és társadalmi mozgalom épül.

## JEGYZETEK

1. Eltekintve itt most attól a tudományos vitától, amit a szerző műve generált hitelességével kapcsolatban. Lásd Castaneda 1997a; 1997b.
2. Lásd Malinowski meglehetősen szubjektív naplóját, illetve Whyte 1999.
3. Az antropológiatörténet több példával szolgál minderre, lásd a legeklatásabb és gyakran idézett esetet Margaret Mead és Dick Freeman szamoai terepmunkájáról.
4. Terepmunkám alatt és azt követően a helyi és néhány állami sajtótermék, valamint egyes helyi politikai erők erősítették ezt a kriminalizáló diskurzust. Néhány évvel ezelőtt a spanyol belügy-miniszter az egyik állami kiadványban egyértelműen kijelentette, hogy a baszk lakásfoglalók bizonyítható kapcsolatot tartanak fenn az ETA-val.
5. Az aktivista antropológiának számos irányzata alakult ki (társadalmi változás, élelmezés, HIV/AIDS-megelőzés, politikai változás, művészeti és ökológiai aktivizmus, békemozgalmak stb.). Néhány fontosabb módszertani jegyzet: Fals-Borda – Rahman 1991; Greenwood–Levin 1998; Gonzalez 2004; Price 2004; Sanford et al. 2006; Sillitoe 2006.
6. „[...] confrontar los rostros de los vecinos para entender el significado de sus palabras y de sus silencios [magyar fordítás kell]” (Zulaika 1999:156).

## IRODALOM

BARLEY, NIGEL

2006 Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból. Budapest: Typotex.

CASTANEDA, CARLOS

1997a Don Juan tanításai: a tudás megszerzésének yaki módja. Budapest: Édesvíz.

1997b Ixtláni utazás. Don Juan újabb tanításai. Budapest: Édesvíz.

FALS-BORDA, ORLANDO – ANISUR RAHMAN, MOHAMAD

1991 Action and Knowledge. Breaking the Monopoly with the Participatory Action-Research. New York: Apex.

GEERTZ, CLIFFORD

2001 Mély játék. Jegyzetek a bali kakasviadalról. *In* uő: Az értelmezés hatalma. 144–194. Budapest: Osiris.

GONZALEZ, ROBERTO J.

2004 Anthropologists in the Public Sphere: Speakint Out on War, Peace, and American Power. Austin: University of Texas Press.

GREENWOOD, DAVYDD J. – LEVIN, MORTEN

1998 Introduction to Action Research: Social Research for Social Change. London: Sage.

PRICE, DAVID H.

2004 Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologist. Durham: Duke University Press.

SANFORD, VICTORIA – BOURGOIS, PHILIPPE – ASALE, ANGEL-AJANI  
2006 *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*. New Jersey: Rutgers University Press.

SILLITOE, PAUL  
2006 *Local Science vs. Global Science: Approaches to Indigenous*. Oxford – New York: Berghahn Books.

TURNER, VICTOR  
2002 *Liminalitás és communitas. In Uő: A rituális folyamat*. 107–145. Budapest: Osiris.

WHYTE, WILLIAM FOOTE  
1999 *Utcasarki társadalom*. Budapest: Új Mandátum.

WOODWORTH, PADDY  
2007 *The Basque Country. A Cultural History*. Oxford: Signal Books.

ZULAIKA, JOSEBA  
1999 *Enemigos, no hay enemigo. Polemicas, imposturas, confesiones post-ETA*. Tolosa: Erein.

ZULAIKA, JOSEBA – DOUGLAS, W. A.  
1996 *Terror and Taboo. The Follies, Fables and Faces of Terrorism*. New York: Routledge.



## SZERZŐK

BATA TÍMEA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

BECZE SZABOLCS kulturális antropológus, PTE BTK Modernitás kultúratudományi doktori program (Pécs)

BERTA PÉTER kulturális antropológus, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

BIRÓ ANNA kulturális antropológus, PhD-hallgató, PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola (Pécs)

FISLI ÉVA történész, Magyar Nemzeti Múzeum (Budapest)

KALAS GYÖRGYI PhD-hallgató, PTE BTK Modernitás kultúratudományi doktori program (Pécs)

LAJOS VERONIKA néprajzkutató, MTA DE Néprajzi Kutatócsoport (Debrecen)

LOVAS KISS ANTAL néprajzkutató, DE BTK Néprajz Tanszék (Debrecen)

MÉSZÁROS CSABA kulturális antropológus, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

NAGY NOÉMI egyetemi hallgató, ELTE BTK (Budapest)

NÉMETH BOGLÁRKA egyetemi hallgató, PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, (Pécs)

SÁNTHA ISTVÁN kulturális antropológus, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

TEHNICA SCHWEIZ: LÁSZLÓ GERGELY – RÁKOSI PÉTER fotóművészek (Budapest)

# Tabula 2008 11(1–2)

Főszerkesztő  
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők  
KEMÉNY MÁRTON  
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](mailto:tabula@neprajz.hu) · Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó  
Fejős Zoltán főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2008

A Néprajzi Múzeum fenntartója az



OKM

Támogatta



a Népi Hagyományok Alapítvány