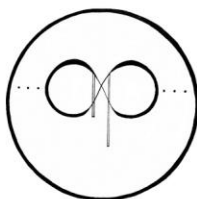


antro-pólus



2017. 01.



FELELŐS KIADÓ

Bakó Boglárka

ROVATSZERKESZTŐK

Bejelentkezések | Székely Dóra

Fókuszban: Gender | Bakó Boglárka

Pillanatképek | Szikra Balázs

Módszertanok | Székely Dóra, Varga Zsófia

Egypercesek | Varga Zsófia

Szemle | Madácsy Tímea

GRAFIKÁK

Székely Dóra

Varga Zsófia

TÖRDELÉS

Szikra Balázs

OLVASÓSZERKESZTŐK

Kacsó Csenge Réka

Horváth Mária Ilona

Szentpáli Ildikó

Varga Zsófia

IMPRESSZUM

Felelős kiadó: Bakó Boglárka

Felelős szerkesztők: Székely Dóra, Varga Zsófia

Szerkesztők: Madácsy Tímea, Szikra Balázs

Kiadja: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

Kiadó posta címe: 1117 Bp. Pázmány Péter sétány 1/A, 2.72

Tartalomjegyzék

Bejelentkezések

Madácsy Tímea: Felismert idegen	8
Balla Réka: Bogotában újra és újra	16
Megyeri Nóra: Szakadék a terepen	22
Káplán Szofia: Ismét gyerekcipőben A battonyai terepnaplóm alapján	26

Fókuszban: Gender

Kató Julianna: „A normalizálódás az, hogy én ebbe belevágtam” Átmeneti rítusok egy transznemű közösségben	34
Bodó Julianna: A nők szerepe a székelyföldi munkamigráció társadalmi folyamatában	61
Szabó Szandra Zsuzsanna: „A férfi a fej, a nő a nyak” Nemi identitás egy fővárosi „néptáncos” közösségben	103
Kiss-Pál Hanga Eszter: „Vele szentül élek” Nemi szerepek, család és szexualitás egy református vallási közösségben egy esküvői rítus bemutatásán keresztül	115

Pillanatképek

Purgel Zsuzsa: „Ott az ajtó belülről bezárva, oda nem léphetett be senki...” Egy nemzedék Martfűn	144
Géza J. Holzinger: A sárga levelek szellemei	147
Kézdi-Nagy Géza: Maszkok és táncos rítusok a mexikói totonák indiánoknál	151
Balla Réka: Hogyan lehet párhuzamot vonni Katalónia függetlensége és a világon bármi között?	154

Módszertanok

Vargyas Gábor: A „tigrisbőrös etnográfus”	158
Tesfay Sába: Egy halfie antropológus dilemmája.....	171
Murányi Veronika: Kalibatörténet Nyomozati szakaszok a megértésében.....	199
Almási-Szabó Lili: Igazságok és hazugságok egy meggyilkolt transzvesztita animitájáról.....	214
Bakó Boglárka: A Tanítás Valótlanságok valósága egy kárpáti cigány közösségben	227

Egypercesek

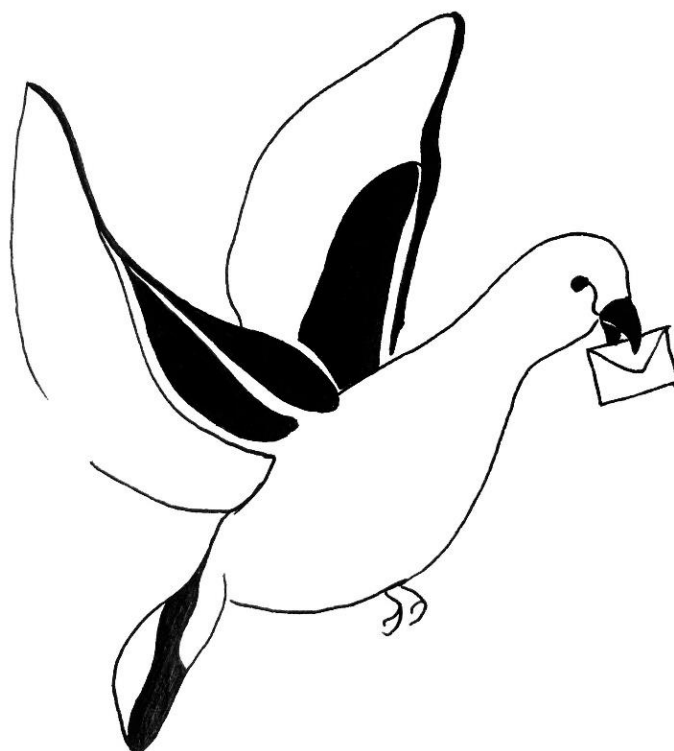
Bakó Boglárka: Szembenezés, avagy a határ régi történet egy terepmunka elejéről	243
Székely Dóra: Kiűzetés	246
Almási-Szabó Lili: Egy szál cigi a gyógyulásért? Chile: Egy "csodatévő" lélek nyugvóhelye előtt egy 15 éves lánnyal.....	249
Madácsy Tímea: Narratívák (három vagy négy – vagy több).....	250

Szemle

A.Gergely András: Sztárolás, szakralitás, modernitás (I. rész) Sztárolás-korszak, kortárs mítosz, celebritások.....	257
Juhász Péter: Az olvasni tudó aposztázisa Antropológiai pesszimizmus a Farkas totem című film strukturális értelmezésében	275

Bejelentkezések

mi történik velünk, kutatókkal azon az ismeretlen „szigeten”, miután az a bizonyos lélekvesztő végleg eltűnik a horizonton | antropológia a kulisszák mögül | a terepnapló publikus részei



Madácsy Tímea

Felismert idegen

*„És az lesz kutatásunk vége,
Ha megérkezünk oda, ahonnan elindultunk
És először ismerjük fel azt a helyet.”¹*

És akkor úgy döntöttem elmegyek futni.

Három hete voltam utoljára, már hiányzott a mozgás, a hajnali rutin. Nem melleleg a futás fejszellőztetésnek is mindig bevált, amire szintén nagy szükségem volt.

Úgy terveztem a szokottnál is korábban indulok, csak azért, hogy mire a csorda is eredni kezd kifelé, én már a falun kívül legyek. Nem a teheneket akartam elkerülni, inkább a hajtóikat. Szerettem volna egyedül lenni, teljesen egyedül. Csak én, meg a gondolataim.

Útvonalnak a falu frissen aszfalozott utcáját² választottam, ami egyben bekötő út is: egyfelől az országút, másfelől az egyik szomszédos falu felé. Látni akartam milyen. Fekete volt és olajos, teljesen sima felülettel. Ránézésre akár a Margit-sziget gumírozott futópályája is lehetett volna, csak szélesebb méretben és feketében.

Két saroknyira volt tőlem az aszfalozott utca, sétálva indultam bemelegítésként. Jól haladtam nem találok senkivel. Amikor az utcát elértem, s futni kezdtem a jobboldali mellékutcából két férfi lépett elő. Egy fiatal, meg egy idősebb. Távolabb voltak tőlem, nem vettem egyből észre. Az út közepén álltak meg, dohányoztak, beszélgettek. Az egyikén világos horgászsapka volt. Furcsán állt fején, mintha gyerekméretű darab lett volna. Neki egyébként vastag, ősz bajusza volt. Erről ismertem meg. Rémllett, ahogy sok-sok évvel ezelőtt lovakat hajtott, még fiatalon. Már melléjük értem, amikor ő is észrevett. Köszöntem, de csak nézett. Nézett hosszan, némán csak a fejét fordította utánam. Úgy nézett, amiből már nagyon sokat kaptam érkezésem óta. A fiatal rám sem hederített, csak beszélt tovább. Én meg futottam előre.

Két kanyar – gondoltam – s kint vagyok a faluból; ott már nem lesz senki.

¹ T.S. Eliot: Négy kvartett

² Amiből egyébként összesen kettő van a faluban.

Az utolsó kanyar után pedig ott volt ő, Hitler.

Nem ez volt az igazi neve, persze hogy nem. Talán ő mondta, hogy hívjuk így, vagy csak rajta maradt, a Hitler bácsi, már nem emlékszem. De egészen kicsik voltunk még, talán három-négy évesek, amikor azt mondta, így köszönjük neki: „Heil Hitler”. Kiáltunk hangosan, mondta, kiáltunk utána akkor is, ha ő nem is látta minket. Aztán mindenfélét motyogott, meg kacsintott, hogy *ezek* úgy sem értik. Mi sem értettük igazán. Nem tudtuk kik azok az *ezek*, ha megkérdeztük tőle, akkor csak tovább kacsintott, és bökdösött a fejével más felnőttek felé, akik nekünk ugyanúgy csak felnőttek voltak, talán egyik-másik kedvesebb, vagy épp mogorvább, de igazából csak felnőtt mind. Ha meg otthon kérdeztünk rá, akkor annyi volt a válasz, hogy Hitler bácsi vicces bácsi, és kész, de azért még egyáltalán nem kellene kiabálni utána – mert, ha már kérte, mi aztán kiáltottunk, ha látott, ha nem és heilhitlereztünk szófogadóan. Ha meg otthon kérdeztünk rá, akkor igencsak szűk volt a válasz megint, legfeljebb ennyi: „dologtalanok”, „ingyenélők.” De akkor, ez sem volt több magyarázat az *ezek*nél.

Aztán, évekkel később – jó pár évvel később –, amikor már nem kellett sorban állni sem kenyérért, sem gázpalackért, sem más fejadagért, és mindenféle árukkal megteltek a boltok, s nem a kollektíva jegyezte a normát, de megint mindenki a magáét kapálta, és volt már kábeltévé meg egyéb földi jó, akkor, egyszer nyáron, ugyanezen az úton, ami akkor még jóféle földút volt, találkoztunk. Nagyapa mellett ültem a szekéren, talán a Gyékényesbe, talán a Pici mama kertjébe mentünk, nem emlékszem már, de itt haladtunk el Hitler bácsi háza előtt. Nagyapa megbökött, s cinkosul súgta hozzám hajolva „Köszönj neki”. Mire jó hangosan kiáltottam az udvarba: „Heil Hitler!”

Nem értettem minek örül, de szinte futva jött kifelé. Visszakiáltott ő is, nagyapával kezét rázott, majd tőlem kérdezte „Jól vagy tündike, a másik tündike³ nem jött?” A választ meg sem várta, mondta várjunk egy percet, azonnal jön. Jött is, nekem piros szőlőt hozott, nagyapának egy pohár bort. Míg én majszoltam ők beszélgettek. Valamit a régi időkről, emlékekről, emberekről. A nagy részét nem értettem. Majd azt láttam, azt figyeltem, ahogy Hitler bácsi szipog, gyűrött kis zsebkendőjét végighúzza az arca előtt, s valami olyat mond: „Nem féltek *ezek* senkitől se, nem félnek *ezek* most se”. Mikor rám nézett, s látta, hogy figyelem, hozzá tette mosolyogva: „Igaz tündike? Nem félnek Hitlertől se, pedig az volt még egy veszedelmes rongy ember.” Valami ilyeneket

³ A nővéremre gondolt. Tulajdonképpen valamennyiünket így hívott, minden kislány gyereket, akit a sajátos „üdvözlésbe” bevont.

beszéltek ketten, valami ilyeneket mondott akkor. Akkor, amikor már én is tudtam Hitlerről, amikor már tudtam, hogy őt a faluban csak úgy hívtuk, de nem ő az, mert ő kedves és jó, de Hitler nem volt az. Tudtam ezeket, de egészen addig, nem gondoltam erre. Nem így gondoltam erre. Csak ott, akkor a szekeren majszoltam végig, hogy ő velünk tényleg csak játszott és viccelődött, de azoknak a felnőtteknek, azoknak az ezeknek ő mondani akart valamit, talán üzent is valamit. Soha nem kérdeztem mit, talán senki nem kérdezte tőle.

S most itt állt előttem az utolsó aszfalt kanyar végén, az utolsó előtti ház előtt az árokparton egy kis fatalicska mellett. Ezt biztos ő csinálta. Nem egy mai darab az látszik, de egészen egyedi, egészen rávall. Nagy ezermester volt mindig, törött üveg, lyukas fazék vagy kanna, rozsdás eresz, beakadt zárnyelv neki sosem volt akadály, bármit megjavított, és a régi, eldobott mások kacatából is új holmikat gyártott. Nem egy mai darab ő sem. Megöregedett. Valahogy összement.

Nem látott meg, gazol a parton. Szólok neki, mint régen: „Heil Hitler.” Visszaköszön, hallom, mint régen, de ahogy néz az új. Értetlenül néz. Nem állok meg, futok tovább. El akarom érni a végét. Most nem akarok mást, csak az aszfaltos út végére érni. A kérdések, a gondolatok azért nem hagynak. Kocognak mellettem:

„Miért néz? Miért így néz? Miért így?

Úgy néz, ahogy nem sokkal előbb a bajuszos férfi nézett.

Néz, mintha nem ismerne.

Nem ismer? Honnan ismerne?

Néz, mert nem ismer!

Néznek rám ők ketten a bajuszossal, ugyanúgy, ahogy idegenre „szokás” nézni.

Bámulnak rám együtt, férfiak és nők, ahogy az idegenre „szokás” bámulni.

Néznek, mert nem ismernek.

Bámulnak, mert nem ismernek.

Ha egyedül vagyok, vissza sem köszönnek, csak bámulnak.

Nem köszönnek, mert nem ismernek.

Csak néznek és bámulnak.

Nem!

Kérdeznek is! Némán, de kérdeznek!

Nem azt, hogy „Hova megy ez? Mit csinál ez?”

Nem!

Azt kérdezik: „Ki ez?”

Nem ismernek fel.

Már nem ismernek.

Ahogy én őket, úgy ők sem ismernek.”

Itt értem a végére. Az aszfaltút végére. S ekkor kezdett összeállni.

Nem akartam mást, csak visszafordulni. Visszafordulni, és meglátni újra a fatalicskát és mellette Hitler bácsit. Nagyon siettem, mintha legalábbis éremért küzdenék.

Csak visszafelé tűnt fel, hogy nincsenek már nyárfák, amik ezt az utat valamikor mindkét oldalon sűrűn szegélyezték, de vannak egyen árokpartok, fehérre mázolt kőhidak, baloldalt egy magányos ház, sűrűn nőtt gazzal az udvaron, a fapad elkorhadt. Jobbra magas távközlésű antenna és telepház, valamelyik telefon szolgáltatóé lehet. És ott van ő is, látom már, mindjárt mellé érek, még néhány méter. Levegőért kapkodva lassítok, felém tart ő is.

– Csókolom – mondom én.

– Jó napot hölgyem – mondja ő.

– Nem tetszik ismerni, igaz?

– Ne haragudjon hölgyem, nem hölgyem.

– És, ha azt mondom, hogy ... bácsi unokája vagyok?

– Tündike, te vagy az?!

...

Csak beszélünk és beszélünk, és közben néztem hogyan változik az arca, hogyan változik meg a szemében az a valami, amitől másképp néz rám, az a valami, ami én vagyok. Már nem egy idegenre bámult, hanem engem nézett. Nem csak az ő tekintete, az, ahogy ettől fogva rám nézett változott, de még valami más is; emlékszem mialatt beszélünk talált rám az a felvillanó pillanat is, amelyben minden összeállt: a kérdések rendeződtek, a válaszok felsorakoztak.

Azt éreztem, *megvagyok*.

Azt éreztem *végre igazán készen állok*.

Az elmúlt hónapok kétségeire és összemosódott gondolataira visszatekintve, beszélgetésünk alatt úgy láttam magamat, mint frontra küldött katonát, aki a parancs

hallasán fegyverei után kapkodna, de semmit nem talál, miközben minden az oldalán van már. Vagy mint öreg professzort, aki a szemüvege után kotorászik hosszú percek óta, miközben az mindvégig ott van a homlokára tolva.

S mintha az addig viselt szemüveg rossz lencsével lett volna bélelve. A homály végre elszállt, a részletek kitisztultak. *Idegen és kutató, otthon és terep* zavaros katyvasza, amit magamnak kevertem, a különféle módszertani olvasmányokkal, mások tapasztalatainak megismerésével és egyéb külső hatásokkal fűszerezve, kezdett szépen elemeire különülni az edényemben. Mert egészen addig egy homogén, pépes főzeléket vártam, de itt értettem meg, hogy ennek mondjuk úgy, csomósnak kell maradni; hogy az összetevők egymásnak ízfokozói, s hogy az elkészítés során, ezeknek jól kivethetőnek kell maradniuk. Méghozzá azért, mert nem egyetlen elkészítési mód létezik, mert két „szakács” (értsd: kutató), két különböző „főzeléket” (értsd: kutatást) fog készíteni, még akkor is, ha ugyanazokat az alapanyagokat kapja, ugyanolyan mennyiségben, egyazon térben és időben.

A felismerésem arra vezetett:

1. igen volt félnivalóm a „vakságtól”⁴. A várttal szemben azonban nem azért, mert „saját kultúra” kutatásába fogtam. Éppen ellenkezőleg, a túlzott óvatosság, eltúlzott óvatosságba vitt, ami elvakította előttem a tényt: nem saját kultúrát kutatok, hanem egy olyan kultúrát, amelybe beleszülettem ugyan, de soha nem éltem benne. Csak *bejáratos* voltam, nem *bentlakó*;
2. ennél fogva kétségtelenül részkultúrámmá vált, azonban a rész-bejáratos státus miatt (ahogy az az eddigi tapasztalatok alapján kiderült), ma a közösség inkább *idegenként* tart számon. Legalábbis addig, amíg igazolását nem adom annak, hogy ki vagyok, kihez tartozom a közösségben (ahogy az a fenti beszélgetésben történt). Ennek következtében egyazon pillanatban válok egyrészt felismertté (rész-bejáró voltommal együtt), másrészt megszűnök idegennek lenni. Ezt a két felismerést értelmezhetjük egyetlen, vagy még inkább egymásból következő folyamatokként, de ott és akkor, úgy éltem ezt meg, és úgy tekintek a felismerés pillanatára azóta is, mintha a kezembe nyomtak volna egy érmét, aminek mindkét oldalára ugyanazt a mintázatot préselték, mégis mintha pontosan tudnám, melyik a felismerés, s melyik

⁴ „Az ismerős környezetnek megvan az az előnye a kulturálisan távoli helyvel szemben, hogy az ember jól tudja a nyelvet és kiismeri a kulturális konvenciókat, ugyanakkor félő, hogy sok mindent természetesnek vesz. Ezt a jelenséget az ismerőssel szembeni vakságnak (homeblindness) hívjuk...” (Eriksen 2006:48)

az idegenség megszűnése. De ez csak ott, csak a terepemen átélhető pillanat és felismerés, ott kint érhető meg, különben megragadhatatlan marad. Ahogy terepmunka tapasztalatok nélkül számomra is csak elképzelhető volt, de nem teljesen megértett.

Mindazonáltal ez a folyamat, nem azt jelenti, hogy a felismeréstől számítva, a közösség tagja volnék. Nem. Ez csupán annyit jelent, hogy mint térképen felrajzolt pont, én is láthatóvá váltam a közösség falán, de a jelmagyarázatban a közösség tagjaitól eltérő jelet kaptam. Más szavakkal, éppen a felismerés rajzolja át azt a mezsgyét, ami egyénként is és kutatóként is köztem és a közösség között húzódik, mint új határvonal;

3. *otthon* és *terep* tekintetében már az 1. és a 2. pont is részmagyarázattal szolgál, hiszen a határvonal nagyjából ugyanott húzódik: amíg idegen vagyok, semmiképp nem vagyok a közösség tagja; amint felismertté válok, ugyanúgy nem leszek teljes tag, csak az a korábban bejáró, aki azért nem *itt* él. Az *itt* lesz a *hely*. Ez a *hely* a közösségnek az *otthon*, amit – akár idegenként, akár bejáróként könnyvel el – rám nézve ő maga sem azonosít otthonként. Még hozzá azért nem, mert minden emberi kötelésem ellenére én magam nem *itt* élek, hanem egy másik *helyen*, ahová – bármeddig maradok is *itt* –, előbb vagy utóbb elmegyek, *haza* megyek. Még ama furcsa kettősség ellenére sem, hogy amikor ide jövök is *hazajövök*, s amikor elmegyek is *hazamegyek*.

A *kettősség* kérdésének (*otthon* és *terep* kettőssége, *hazajövök* és *hazamegyek* kettőssége) tisztázása és megértése elengedhetetlennek bizonyult terepmunkámban. Jelenleg olyan, a kulturális antropológiában elenyészően megtapasztalható *általános érvényű intelemként* tekintek erre a megértési folyamatra, amelyről úgy gondolom, nem csupán egyéni kutatói szinten mondható elengedhetetlennek, de vélhetőleg a kulturális antropológus kutatók mindegyikére igaz és szükséges folyamatról van szó. Először is azért, mert ez a folyamat tulajdonképpen a kutató tereppel való kapcsolatának tisztázása, amely minden kutatásban az egyik alapvető és megválaszolendő kérdés. Másodsorban pedig azért, mert amíg ez az alapvető kérdés előttem is tisztázatlanul állt, addig úgy éreztem a kérdéseim homályosak, csak sötétben való tapogatózások. Továbbá szinte minden kérdésemet ugyanaz az újabb nyomasztó kérdés terhelte: „*Ez a megfelelő kérdés?*” S amíg, minden kérdésem fölött ott lebegett ez a teher, addig a válaszokat szintén megkérdőjeleztem. Amint pedig

megértettem helyzetemet a terepen – amelyet tulajdonképpen a közösség tagjai tisztáztak számomra –, felszabadultam, s mély kétségek nélkül tudtam tovább dolgozni és kérdezni.

Terepmunkám során úgy tapasztaltam, hogy mindazok az intelmek, amiket egy kezdő kutató a szakirodalomból felszív és magával visz (jelen esetben a sajátnak nevezett kultúra kutatására nézve), csupán a kezdőkészlet kötelező részei, amiket vinnie kell. Menet közben azonban egyes eszközök teherré, fékező tényezőkké válhatnak, olyan fölösleggé, amelyek egészen addig gátoltak engem is a kutatói munkában, a kutatott közösség dolgainak megértésében, a megértéshez vezető tényleges mélyre hatolásban, amíg önállóan rendezni nem tudtam a ténylegesen szükséges eszközöket és módszereket. Kétségeim mindaddig megbélyegezték kutatói magatartásomat, amíg az *elméleti* felkészültség kellő *gyakorlati* tapasztalattal nem társult, amelyek egymást kiegészítve végül a kezembe adták azokat a reflexiókat, amelyek folyamatosan segítettek a módszerek megválasztásában és alkalmazásában, a közösség sajátosságainak megfelelében.

Összefoglalóan: egy hajnali futás, egy kora reggeli találkozás hoztak fordulatot kutatói munkámban. Ez a találkozás segítette a kérdéseim rendezését, és ez vezetett a fenti gondolatok megfogalmazásához, pontokba rendezéséhez, ahogy tulajdonképpen a kutatói státus világossá tételét és a terep körülhatárolását is a fenti eseménysor tette lehetővé. S mindezeket követően, jutottam arra a következtetésre: egy terepmunka a kulturális antropológia módszereivel nem egy egyforma erővel mért, ütemes csákánycsapásokkal lebontott kőfal munkáját jelenti. Az antropológiai kutatómunka először is a szükséges eszközök felismerésének, a megfelelő módszerek megválasztásának és mindezek alkalmazásának folyamata. Másod sorban pedig egy örökös ismerkedés a világgal és magával a kulturális antropológia tudományával, melynek módszerei újabb és újabb képet rajzolhatnak elénk. S ezek a képek úgy változnak kutatóról kutatóra, ahogy az egyforma receptek alapján készült ételek egyik vagy másik szakács keze alatt.

Hivatkozott irodalom:

1. Eriksen, Thomas Hylland (2006): Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest
2. Eliot, Thomas Stearns (2003): Négy kvartett. Magyar Elektronikus Könyvtár.
Online: <http://mek.niif.hu/00300/00378/>

Balla Réka

Bogotában újra és újra

Az elmúlt hét évben harmadjára vagyok Bogotában. Amikor először volt lehetőségem idelátogatni, tizenhat éves voltam, magam sem tudom, hogy mertem ennyi idősen idejönni egyedül, de talán pont a koromnak köszönhetően indultam el. Fel sem fogtam, mi minden történhet velem, és a gyermeki jóhiszeműség és a mai fejemmel már ismert félelmek, aggodalmak hiánya tette lehetővé, hogy létrejöjjön az utazás.

Legutóbb 2016. januárjában és februárjában jártam itt, és érdekes módon nem éreztem idegennek a környezetet, ahogy ez alkalommal sem. Mindez valószínűleg az emberek kedvességének, az egész légkörben tapasztalható szívéllyességnek köszönhető. Annak, hogy amikor megérkezik az ember, nemcsak a helyiek tekintete, de minden más is azt sugallja, amit az első helyi személy, a vámellenőr, aki így köszöntött: „*Bienvenida mujer!*”, azaz „*légy üdvözölve!*”, „*Isten hozott, te nő!*”. És elhiszed neki, hogy őszintén, szívből mondja, látszik a tekintetén és a mosolyán is. A fogadtatás meg sem közelíti az Európában használatos mindenféle nyelven kiírt, teljesen rideg és személytelen „Üdvözöljük”-et, ahol – miközben haladsz át a tranzitónákon – az ellenőrök még csak a szemedbe sem néznek. Bár Kolumbiában is abban reménykednek, hogy minél több pénzt költesz majd el az országukban, mégis megvan bennük az igyekezet, hogy mindezt úgy tedd, hogy közben igazán jól érezd magad és egyedi élményekkel távozz, így azt remélhetik, hogy egyszer majd visszajössz.

A 2016. januári látogatásom során voltak olyan elképzeléseim, hogy a latin-amerikai identitást fogom vizsgálni a kolumbiai társadalomban, ami már akkor sem tűnt egyszerűen körvonalazható feladatnak. Igyekeztem viszont nyitott szemmel járni, azt kutatva, hol tudnám elkapni a fonalat, amin elindulhatnék.

Ahogy az első napok teltek, sokként ért, hogy szembesültem vele, mennyit változtam én az elmúlt hét év alatt, és mennyit változott Bogota. Az utakon kerestem a füstölgő minibuszokat, amiknek a teteje a vállamig ért és az ablaktetőn kukucskált ki a fejem és ott szálltam fel és le, ahol kedvem tartotta, és az autók között mindenhol bolyongó, agresszív, de mégis kedves vándorárusokat. Ehelyett rengeteg élénkebbnél élénkebb, színes rajzokkal díszített épületet találtam a város minden részén és néhány kósza buszmegállót, ahol reménnyel teli, csillogó fekete szemek várták a „modern”,

európai típusú, menetrendszerinti busz érkezését. „Képzeld, már vannak zebráink és jelzőlámpáink is!” hangzott közben az autóban, az anyuka¹ büszke hangja. Ekkor megkérdeztem: “miért akartok olyanok lenni, mint az európaiak vagy az amerikaiak, vagy bárki más? Hiszen látjuk, itt működik ez a rendszertelennek tűnő rendszer...” Az ilyen jellegű kérdéseimre mindig ugyanazt a választ kaptam: „Ti, európaiak olyan kulturáltak vagytok.”, „Európa a kultúra bölcsője!”, „Európában minden jobban működik, minden rendezettebb, rendszerezettebb, és az életminőség mennyivel magasabb.” Ilyenkor mindig vitába szálltam, mondván, hogy mindezek ellenére Európában az emberek nem mosolygósak, sőt, a nagy részük kifejezetten boldogtalannak és betegesnek tűnik, sokat panaszkodik és a két legfontosabb dolog, aminek a hajkurászásával elfecsérli az életét, az a pénz és az idő. Persze ez csak az én meglátásom, ami leginkább szembetűnik összehasonlítva Kolumbiát az Európában tapasztaltakkal. Ezek a viták általában úgy végződtek, hogy „igen, mi akkor is táncolunk ma, ha nem tudjuk mi lesz holnap.” Na, ez az, ezt szerettem volna megérteni: Vajon mi tartja őket nem csak életben, de boldog életben?

Azt tapasztaltam, hogy csakúgy, mint hét évvel ezelőtt, még mindig az az elképzelés él a fejükben, hogy pont azok miatt a tulajdonságok miatt (a zene szeretete, a szenvedély, a tánc, a pillanatnak élés, testi-lelki szabadság, stb.), ami őket boldoggá teszi, és kívülről kaotikusnak tűnik, ők önmagukat alacsonyabb rendűnek, a kultúrájukat kevésbé értékesnek vélik az európaiakénál. Ezek a tulajdonságok az ő szemükben mind profán, igazán emberi, e világhoz köthetőek, míg az európai kultúrának egyfajta nemességet, felsőbbrendűséget tulajdonítanak annak történelméből kifolyólag, szemben a sajátjukkal, amely egy leigázott, meghódított kultúra. Mindez azt vonja maga után, hogy az értékeiket és a sokszínűségüket defekteként vagy hibákként fogják fel, és ezáltal degradálják kultúrájukat és saját magukat is. Azt hiszik, ahhoz hogy ők is érnének valamit a világon, olyannak kell lenniük, mint az európaiak vagy az észak-amerikaiak. Mindez persze nem véletlen és visszavezethető a gyarmatosítás időszakára, amely korszak politikája teljes mértékben az erre irányuló nevelésre és ezáltal e hibás berögződésre törekedett, valamint az Egyesült Államok folytonos gazdasági és politikai intervenciójának hatásaira. Mindezt meg is magyarázzák: „Nézd meg, Réka, ha

¹ A kolumbiai ott-tartózkodásom alatt két családnál szoktam megszállni, akik az én kolumbiai cserediák testvéreim vérszerinti családjai. A fenntartott jó viszonyunk köszönhetően, engem is családtagnak tekintenek, így olyan mintha fogadott lányuk lennék.

visszatekintünk, kik hódították meg ezt a földet? Rablók, tolvajok, szélhámosok... Mit várunk? Milyen legyen a társadalmunk, ha ezek az emberek gyarmatosítottak és az ő leszármazottjaik vagyunk mind? Nézd meg Argentínát, vagy Chilét, ott másféle emberek telepedtek le, meg is látszik az országon.” Ismét olyan latin-amerikai országokkal példálózunk, amik sokkal inkább európaiasodtak. Számomra itt tovább bonyolódott a helyzet, ugyanis felmerültek bennem olyan kétségek, miszerint kutatható-e egyáltalán a latin-amerikai identitás egy ország kultúráján keresztül vagy hogy egyáltalán létezik-e olyan, hogy latin-amerikai identitás, hiszen országonként különbözőképpen definiálják magukat és kultúrájukat...?

Ahogy tovább figyeltem a várost és a változásokat, észrevettem, hogy bár sokat fejlődött a közlekedés és új polgármestert választottak, aki teljesen más elképzelésekkel irányít, mint az előző, a felfordulás továbbra is állandó Bogotában. Az Andok láncolatai között mostanra a város a külvárosi részekkel együtt kb. 13 milliósra nőtt ki magát. Bárhová nézek, rengeteg az 1 m²-re jutó ember, mindenki rohángál föl s alá, fél másodperc sem telik el dudaszó nélkül, továbbra sincsenek felfestett sávok az utakon, a pár létező szabályt senki sem tartja tiszteletben, hiszen az egyetlen esély a továbbhaladásra a mérhetetlen pofátlanság. Mégsem szitkozódik senki.

A Nap sugarai, bár 2600 méteren fekszik a város, csak nagyon gyengén érnek át a füstfelhőn, és a gyakori eső ebben a szürkeségben egy pillanatnyi megváltást jelent a tisztább levegő reményében. Már mindennel próbáltam eltakarni az arcom, mert szinte fájdalmas napközben lélegezni, amikor észrevettem, hogy mellettem disznóorr és -fül perzselődött egy hordozható sütőgetőn, majd a másik oldalamon egy öreg autóból ordított a mikrofon: „*Három mézédés ananász 5000 peso² a kislánynak, a nagylánynak az egész családnak!*”. És akkor már csak elnevettem magam; mégis van egy bája ennek a zűrzavarnak... A mérhetetlen mennyiségű és fajtájú áron aluli, lédús gyümölcs láttán, amiket bárhol beszerezhet az ember, máris megfeledkezik a „tüdeje fájdalmáról”.

Ez a zűrzavaros, áttekinthetetlen rendszer mégis működni látszik. A fejletlen vezetésmód ellenére a törött vagy horpadt autók száma meg sem közelíti azt, amit például Olaszországban lát az ember. Senki sem ideges vagy türelmetlen, minden halad a maga rendjén, abban a rendben, ami egy kívülről érkezőnek első látásra egy óriási felfordulás. Itt jöttem rá, hogy a kocsiban lévő dudát teljesen másképp is lehet használni,

² Kb. ötszáz forintnak felel meg.

hiszen amikor valaki nálunk dudál, azt már a szitkozódás kíséri, miközben Kolumbiában az emberek jelzésként használják a dudaszót: mint „vigyázz jövök”, „figyelj oda, itt vagyok” vagy „menj arrébb, nem férek el”, de mindezt nyugodt, türelmes, emberi hangnemben.

Miután úgy éreztem, épp elég időt töltöttem az autóban az utakon, hét év után először megkértem a szállásadóimat, hogy vigyenek be a belvárosba és hagyjanak egy napra egyedül. Nagyon izgatott voltam, eddig szó sem lehetett arról, hogy végigmenjek az utcán kíséret nélkül, mert bármikor kést vagy pisztolyt szoríthattak volna az oldalához és kirabolhattak volna, ahogy ez meg is történt a család több tagjával az ott tartózkodásom alatt. Úgy tűnik, a helyzet mára sokat javult, bár továbbra is jobb, ha nem vesz elő az ember sem telefont, sem egyéb értéket az utcán, de már legalább egy-két városrészben lehet rövidebb sétákat tenni különösebb félelem nélkül. Kihhasználva ezt a szabadságot, elindultam a 13-as utca múzeumokkal és smaragdlelőhelyekkel teli részétől a totális káoszba, ami a „centro-t” azaz a központot jelenti. Itt a világon mindent lehet kapni, amit nem, az valószínűleg nem létezik. Feltűnt, hogy annyian sűrűnekforognak, hogy a „jó napot”, „köszönöm” és a „vizontlátásra” használata szinte már teljesen elveszett, csak a célirányos, lényegre törő kérdések és válaszok maradtak, és ez senkit sem zavart. Azok a mondatrészek, amik nem közölnek hasznos információt a kereskedelem tárgyáról, már nem részei a kommunikációnak, egyszerűen nincs szükség és igény rájuk. Ez nem azt jelenti az emberek számára, hogy bunkó, neveletlen a másik, vagy *micsoda felháborító kiszolgálás*, hanem az üdvözlés, a köszönetnyilvánítás, a formalitás elvesztette a jelentőségét és az értékét, mindezt a keresett tárgynak tulajdonítják. Egyetlen fontos dolog van, a cél, hogy megtaláld, amit vásárolni szeretnél, a lehető leggyorsabb és leghatékonyabb módon, mert a drága idődet ezután majd a forgalmi dugókban kell töltened, amíg eljutsz egyik pontból a másikba. „Nem bírom tovább - gondoltam magamban miközben már másfél órája próbáltunk hazajutni a központból, ami mindössze 10 km távolságra volt otthonról.

A legtöbb időt tehát bogotai tartózkodásom alatt a kocsiban töltöttem. Eközben volt időm megfigyelni, hogy az emberek próbálnak védekezni egy csomó, számomra érthetetlen dolog ellen. Például orvosi maszkkal a szennyezett levegő ellen, téli csizmákkal és aránytalanul vastag kabátokkal a hideg ellen, miközben 12-13 foknál szinte sosincs hűvösebb, gázpisztollyal a rablások ellen, minden nap naptejrel a Nap káros sugarai ellen, annak ellenére, hogy 10-ből jó esetben egyszer van napsütés.

Felháborítóan ellentmondásosnak tartottam ugyanígy, hogy a bevásárlóközpontból kimenet a biztonsági őr minden egyes alkalommal elkérje a blokkot vásárlótól ellenőrzésre, miközben a kijáratot elhagyva bármikor kirabolhatták az embert... Minek ez a sok, felszínes, megjátszott biztonsági intézkedés, miközben a város egyáltalán nem biztonságos? Aztán arra gondoltam, hogy talán ez a sok, kisebb jelentőségű dolgok elleni védekezés azért alakulhatott ki, mert a „veszély”, a valódi, az emberi életet fenyegető veszély folyamatosan jelen volt, és bár mérsékeltebben, de még jelen is van az országban. Talán ez az egész egy tudatalatti védekező mechanizmus, ami a mindennapi apróságokban jelenik meg, mivel a valós veszélyre nem igazán lehet felkészülni, az elkerülhetetlen.

A megfigyeléseim során úgy találtam, hogy általánosságban, minden téren nagyon fontos a külső, a látszat, hogy mások az általuk megítélt „jót” lássák belőlük. Ezt támasztja alá számomra az is, hogy sokkal több kozmetikai és szépségipari cikk kapható Kolumbiában, mint Európában, illetve a plasztikai sebészeti beavatkozások magas száma³ és azok viszonylag alacsony ára is. A plasztikai sebészet elterjedése a helyiek szerint a droggartellek aranykorára vezethető vissza, amikor a legnagyobb hatalommal bíró és leggazdagabb drogbárók elkezdtek a barátnőiknek mindenféle plasztikai beavatkozást finanszírozni. Ekkor vált ez a külső megjelenés, és maga a szokás is divattá Kolumbiában, ami azóta a társadalmi normákból adódóan, egyre inkább a virágkorát éli. Mindebből következik egy olyan értékrend, amiben manapság az első helyeket az anyagi, tárgyi dolgok foglalják el, mint maga a pénz, az autó, a felmutatható és nehezen beszerezhető, drága holmik. Eközben az emberi élet és az ember belső, erkölcsi értékei egyre lejjebb és lejjebb csúsznak a ranglétrán, a terület elképesztő természeti kincseivel együtt, amiket mára már szinte senki sem vesz figyelembe.

Amíg mindezen gondolkoztam, rájöttem, hogy már úgy érzem, nemhogy a latin-amerikai identitás kutathatóságával kapcsolatban vannak kételyeim, hanem azzal kapcsolatban is, egyáltalán ki vagyok én magam, és mit keresek ott tulajdonképpen. Lehet, hogy a szemem előtt van a válasz mindarra, ami után kutatok és mégsem látom, mert annyi a megismernivaló körülöttem? Sokszor már az is felmerült bennem, hogy lehet, nem is tudnék ott kutatni, mert olyan erős érzelmeket táplálok az ország iránt az

³ 2015-ös felmérések szerint Kolumbia a világon a 8. helyen áll szépsészeti beavatkozások számát illetően. forrás: <http://www.elpais.com.co/elpais/colombia/noticias/colombia-esta-top-10-cirugias-plasticas-mundo>

ott szerzett élményeimnek köszönhetően, tehát nem tudnék nem elfogult lenni. Néha egyszerűen csak úgy éreztem körbe-körbe járok, a leírt körök nagysága és színei talán különbözőek, de tengelyük egy és ugyanaz...

Megyeri Nóra

Szakadék a terepen

2015 novemberében választottam az egyik politikai pártot kutatásom terepének. Hamar sikerült megtalálni a helyemet a terepen kutatóként. Az aktivisták örömmel fogadtak minden egyes alkalommal, amikor mentem hozzájuk. Egy héten többször jártam: különféle találkozókra, rendezvényekre és kampányokra.

Első alkalommal egy rendezvényen vettem részt, ahová egy egyetemi tanárt hívtak meg. Izgultam, hogy hogyan fognak majd fogadni. Megjelenik egy számukra ismeretlen valaki, aki majd beül közéjük, figyel, hallgat és jegyzetel. Amikor beléptem a terembe, az már tele volt emberekkel. Én egy félreeső helyet választottam magamnak, gondoltam ez jó lesz nekem, hogy kívülről figyeljem az eseményeket. Aztán hirtelen megszólítottak, hogy menjek és üljek előre, a többiekhez. Odaültem közéjük, igyekeztek megismerni, és legfőképpen azt próbálták megérteni, hogy én mit akarok itt csinálni? Miért érdekel ez engem? Azt is megkérdezték, hogy „*Miért van ilyen furcsa »hobbid«?*” Megpróbáltam választ adni arra, hogy mi is az az antropológia. Mit csinálok én itt, és miért érdekel az, ahogyan ők gondolkodnak a világról, társadalomról és emberekről. Számukra pedig az volt érdekes, hogy engem ez miért foglalkoztat, és hogy nekem ez nem olyan hétköznapi dolog, mint nekik.

Nem tudom, hogy milyen sikerrel értették meg a céljaimat és magát az egész tudományágot, mindenesetre széles mosollyal az arcukon mondták, hogy örülnek, hogy ott vagyok. Majd, ezt követően, az egyik idős hölgy elkezdte mesélni az életét, hogy neki miért fontos, hogy ide jár és mit ad neki az, hogy a politikai párt aktív tagja. Hihetetlen volt számomra, hogy kérdések nélkül már beszél nekem arról, ami engem érdekel. Én pedig minden egyes érzékszervemmel figyeltem rá, hogy mit mond nekem. Nagyon izgalmasnak találtam az életét, ő pedig szívesen mesélt nekem. Így az első alkalmat nagyon sikeresnek éltem meg, amit csak erősített az a tény, hogy a következő előadások alkalmával, amikor vendégelőadók jöttek, ő már foglalt nekem helyet maga mellé.

Ezután pedig elhívtak magukkal kampányolni több vidéki városba. Három egymás utáni nap mentünk. Február volt, egész nap kint álltunk a hidegben, esőben, és vártuk az embereket, hogy odajöjjenek, vagy ők szólították meg a járókelőket, és újságokat adtak nekik. Ezeken az alkalmakon is rengeteg lehetőségem nyílt arra, hogy jobban

megismerjem őket mint közösséget és külön-külön is a tagokat. A kampányok alkalmával két személy vált kulcsadatközlőmmé. Nagyon érdekes volt számomra, hogy folyton meséltek magukról, az életükről és mindig volt olyan információ, ami új és a kutatásom szempontjából fontos és hasznos volt. Nagyon örültem annak, hogy ennyire nyíltak, őszinték és hogy ennyire szerettek nekem beszélni. Úgy éreztem, hogy „befogadtak.”¹

Addig a pontig tartott ez a befogadottság-érzés, amíg el nem kezdtem felvenni az interjúkat. Akkor kezdtem el érezni, hogy a jelenlétem terhelő lett számukra. Mindez hirtelen történt, és abban nyilvánult meg, hogy többször megkérdezték - viccbe burkolva-, hogy „*Te kinek kémkedsz?*”. Ezután hamarosan meg is szakították velem a kapcsolatot. Hiába kerestem őket telefonon és közösségi oldalakon, először csak halasztgatták az újbóli látogatás esélyét és az interjúzást, majd végül semmilyen üzenetre és telefonhívásra nem válaszoltak. Kezdetben csak kifogásokat kerestek, hogy a megbeszélte időpont nem jó, mert hirtelen valami sürgős jött közbe. Ekkor még nem gyanakodtam, előfordul az ilyesmi. Aztán egyre többször történt meg. A legrosszabb az volt, amikor már szálltam fel a buszra és vettem meg a jegyet, jött az üzenet, hogy „*bocsi, megint félrenéztem, és ma is dolgozok. Nem érek rá.*” Ezután vártam másfél hetet. Úgy éreztem, hogy nem adhatom fel, mert akkor minden munkám odatesz. Ez velem nem történhet meg, hogy így kudarcot vallok. De mégis megtörtént. Többet nem válaszoltak.

Úgy éreztem, hogy számukra elég volt az én jelenléteimből. Hogy nem kívánatos személy vagyok ott.

Nem kaptam választ többé. Elkezdtem gondolkodni azon, hogy vajon mit ronthattam el? Mi volt az a pont, vagy akár mondatom, ami ezt váltotta ki belőlük? Vagy én nem vagyok kutatónak alkalmas?

Sokáig ez járt a fejemben, hiszen nem tudtam végigcsinálni ezt a kutatást. Kerestem a válaszokat, hogy vajon miért nem? Miért ilyen hirtelen? Talán rossz kérdéseket tehettem fel? Rosszul alakítottam ki a kutatói szerepemet a terepen? Ha igen, akkor legközelebb egy újabb közösségben és számomra egy újabb „idegen világban” hogyan ne kövessem el ezt a hibát?

¹ A befogadón azt értem, hogy elfogadtak a közösségben, mint kutatót. Nem feszélyezte őket a jelenlétem. Nagyon segítőkészek voltak. Mivel tudták, hogy kutatást csinálok, többször adtak könyveket, folyóiratokat, amikből sok hasznos információt szerezhettem.

Viszont itt arra is rájöttem, hogy egy politikai antropológiai kutatásnak milyen nehézségei vannak. Hiszen, ahogyan én tapasztaltam, van bennük egyfajta folyamatos félelem a többi párttal szemben. Vannak olyan dolgok, amik nem tudódhatnak ki. Legyen szó politikai programokról vagy személyekről. Utólag visszagondolva, valószínűleg az akkori változások és kisebb-nagyobb botrányok miatt volt egyfajta szelektálás is az egész párton belül. De ez engem akkor, abban a pillanatban nem igazán vigasztalt.

Miért mondja egy közösség egy kutatóra, hogy azért van itt, mert „spicli”? Miért alakult ki rólam ez a képük? Talán úgy gondolták, hogy más pártnak vagyok a besúgója. Aki a szakdolgozatával valójában egy jelentést ad le a kormánynak. Ehhez hasonló dolgok jutottak eszembe, abból kiindulva, hogy ezek az aktivisták mindenben összeesküvés-elméleteket láttak.

Sajnos ezekre a kérdésekre soha nem fogok választ kapni. Viszont, ahogy fentebb írtam, elgondolkodtam a témám nehézségein és azokon a dolgokon, amik miatt elbukhatott.

A történetek miatt felmerült bennem a szakmával kapcsolatban is jó pár kérdés és az, hogy nekem való-e? Hogy vajon mennyire helyes az, amit egy antropológus csinál? Vagy valóban javára válhat ez egy közösségnek, hogy mi ott kutatunk? Hová vezethet az, hogy amit megtudunk, azt kiadjuk a kezünkéből?

Ekkor több ismerősöm is megkérdezte tőlem, hogy miért csinálod ezt az egészet? Miért nem választottál egy olyan szakmát, ahol csak beülsz egy könyvtárba, és már meg is van a szakdolgozat? Őszintén szólva, akkor sokkal jobban örültem volna ennek a lehetőségnek, nem kellene sehova se menni, csak leülni, és olvasni. Úgy éreztem, hogy sok időm, energiám veszett el ebben a kutatásban. Hiszen szakirodalmakat olvastam, figyeltem a napi híreket, gyűjtöttem a terepen lévő anyagokat, és velük együtt áztam-fáztam a kampányok során. Próbáltam őket megérteni, hogy miért gondolkodnak úgy a világról, ahogyan. Mindez hiába, mert egy pillanat alatt a munkám semmissé vált. Úgy éreztem magam, mint akit cserben hagytak.

De pár héttel később újra éreztem, hogy valami élteti, erősíti bennem a szakma iránti elköteleződést, hogy van bennem egyfajta kíváncsiság. Rájöttem, hogy ez az a tudomány, ami közelebb vihet az emberek megismeréséhez.

Végül elővettem az antropológiai tanulmányokat, és elkezdtem olvasni őket újból. Kicsit akkor már más szemmel. Próbáltam meglátni egy kutatásban a nehézségeket, az

akadályokat, amiket leküzdve megismerhetünk egy teljesen új világot. Úgy gondolom, hogy ez egy nagyon nagy kincs egy kutató számára, amikor az idegent megismeri, és azután már nem is lesz az olyan idegen. Emellett az antropológia feljogosít arra, hogy olyan közösségekbe juthassunk el, ami egy nem kutató számára nem igazán lehetséges. Így is sokan örülteknek hiszik az antropológusokat, akik elmennek „veszélyes” helyekre, de számunkra pont, hogy ez a tudomány kínál lehetőséget arra, hogy beléphessünk, ezáltal megismerhessünk, és megkíséreljük megérteni az embereket.

„...vagy megismerjük egymást és együtt élünk ezzel a tudással, vagy egymásnak ütköző monológok beckett viláágában végezzük.” (Geertz 1994:347-348)

Döntöttem! Úgy döntöttem, hogy tudni, ismerni akarom a *másikat*, és szeretném átélni egy sikeres kutatás érzését. Milyen benne lenni és mégis távolról figyelni egy közösséget. Tovább koptatom az iskola padjait, miközben újból nyitott szemmel kezdem figyelni, azokat a lehetőségeket, ahol ismét próbára tehetem magam. Megpróbálhatom az antropológiát művelni.

Utólag pedig szeretném megköszönni a terepemnek, hogy rájöhöttem arra, hogy milyen jó dolog az antropológia és milyen sokat vesztettem volna, ha abbahagyom. Hiszen számomra az antropológia egy kapu a világ és a benne élő emberek megismerésére. Így az antropológia a megismerés által hozzásegít ahhoz, hogy el tudjuk fogadni, ezáltal tiszteletben tartani és tiszteletet adni azoknak az embereknek, akikkel együtt élünk ezen a világon.

Felhasznált irodalom:

1. Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, Budapest

Káplán Szofia

Ismét gyerekcipőben | A battonyai terepnaplóm alapján

Izgulok. Mint minden alkalommal, amikor megérkezem a terepre. Azonban ez a fajta izgalom különbözik a hétköznaptól, ez az „antropológus-láz”. Az az izgalom, amely a kutatás megkezdése előtt jár át, ami tudásvágygal és kérdések halmazával párosul: Vajon mindent eltettem? Feltöltöttem a diktafont? Milyen hangulatban lesz, akihez megyek? Tudni fog majd válaszolni a kérdéseimre? Megtalálom-e amiért jöttem?

Október végén hasonló gondolatokkal a fejemben szálltam ki az autóból Battonyán, a Szerb Intézet tagjaival és a belgrádi Tudományos Akadémia (SANU) munkatársával együtt. Utazásunk célja kettős volt, egyrészt egy állapotfelmérés az intézet korábbi battonyai kutatásához viszonyítva, másrészt fényképek gyűjtése és ahhoz kapcsolódó interjúzás a „Kép és emlékezet” projekt keretében. Korábban már volt alkalmam ehhez hasonló, rövidtávú, intenzív kutatáson részt venni, azonban még sosem kellett csoportban terepmunkát végezni, így volt, ami okot adott az izgalomra.

Első napunk javarészt az utazással és a hiányzó technikai felszerelés beszerzésével telt. Késő délután érkeztünk meg a román határ melletti faluba, a vegyes lakosságú Battonyára. Interjúalanyaink magukat szerbnek valló,¹ főként idősebb életkorú emberek voltak, akik feltehetően több régi, számunkra értékesnek ígérkező fényképpel rendelkeztek. A terep nem volt ismeretlen, magánemberként már többször is megfordultam a faluban, s mivel a saját kutatásomat is a szerb közösség tagjai között végzem, számos kapcsolódási pontom volt a helyi szerb lakossággal. Mindezekből adódóan a kutatás nehézségeit nem is a közösségi „elfogadás” okozta a számomra, hanem az a kutatói szerep, melybe a csoportmunkánk révén kerültem. Mivel már több éve kutatok a szerb közösségen belül, mára kirajzolódott előttem, hogy hogyan is mozogok kutatóként a terepen, azonban a Battonyán eltöltött időnk alatt, ez a kép egy kissé meginogott bennem.

¹ A helyi elbeszélések alapján – melyet egyébként, más kutatások is említenek – a battonyai szerb és román családok igen nagymértékben keveredtek egymással, ez részben a közös pravoszláv vallásnak és szokásvilágnak volt köszönhető. Több interjúszituációban is elhangzott, hogy bár valamelyik szülő/felmenő román volt, magát mégis szerbnek tartotta az illető.

A közös munka megkezdése előtt tisztában voltam azzal, hogy kikkel is fogok együtt dolgozni, de mivel csak hallomásból ismertük egymást, a másiktól alkotott preconcepcióink nem tükrözték a valóságot. Az első közös találkozás már a helyszínen, Battonyán történt, nem sokkal a megérkezésünk után. Mivel időszűkében voltunk, csak egy sietős bemutatkozásra volt ideje mindenkinek.

A csapat résztvevői közül én voltam a legfiatalabb és az, aki a legkésőbb csatlakozott a projekthez, így az ismerkedés az én esetemben közvetve történt. A projektfelelősünk mutatott be a kutatócsoport többi tagjának, mint a csapatuk *új tagját*, akinek *diákként* egy ilyen intenzív kutatás óriási tapasztalatszerzési lehetőségeket rejthet magában. Mindeközben elhangzottak a korábbi néprajzos tanulmányaim alatt végzett kutatásaim, illetve a jelenlegi terepmunkámról is szó esett, mivel a meghívott belgrádi kutatónak az egyik legkedvesebb terepe az a falusi szerb közösség, ahol én is kutatok. A rövid „bemutatásom” után úgy éreztem, hogy a *többiek kutatói szerepe* és az *enyém eltér* egymástól, ez talán a belgrádi kutatóval kapcsolatban mutatkozott meg a legerőteljesebben, akivel egy *előd-utód* viszonyrendszerbe kerültem. Az volt a benyomásom, hogy a kettő közti különbség a tapasztaltság és a tapasztalatlanság gondolatával egészült ki.

Ez a különbségérzet a tényleges munka megkezdésekor sem enyhült. Az első interjún mind a négyen részt vettünk, a beszélgetés menete úgy zajlott, hogy négyünk közül ketten a fényképek alapján beszélgettek az interjúalanyokkal családjairól, életükről, a másik kettő pedig digitalizálta a megkapott fotókat. Nekem az utóbbi munka jutott, az effajta gyakorlati feladatok minden hátulütőjével együtt (értem ez alatt az eszközök hordozását és összeszerelését is).

Helytelenül fogalmaznék, ha azt mondanám, hogy nem látom hasznát az ilyen jellegű munkának, hiszen a projekt jelentősebb részét a technikai munka teszi ki, az, hogy megtanultam kezelni a magas teljesítményű szkennert és az adatbázist, a későbbi munkámat tekintve is több előnnyel jár. Azonban mégis, abban a pillanatban ez a feladat jelentéktelennek tűnt. Olyan érzésem volt, mintha az én munkám nem lenne egyenértékű azokéval, akik interjúznak. Azt feltételeztem, hogy a nekem szánt feladat azzal az „*újonc*” szereppel van összefüggésben, amit a bemutatkozásnál kaptam. Ráadásul előtört belőlem a már korábban említett tudásvágy, az *információra éhes antropológus* énem. Interjúzni akartam, vágytam arra, hogy beszélgethessünk a

fényképekről, hogy elmondja nekem a diktafon másik végén ülő ember a saját történetét. De a feladat már ki volt jelölve a számomra, így hát elnyomva magamban a hiányérzetet folytattam tovább a munkát.

Ez az élmény azonban másnap sem hagyott nyugodni. A felállás egy kissé megváltozott, innentől kezdve párosával jártunk interjúzni a faluba. Engem a belgrádi kutatóval tettek egy „csapatba”, amit egyrészt nagyon vártam, mert valahol elismerésnek éreztem, hogy egy ilyen neves kutatóval dolgozhatok együtt, de mivel a digitalizálás már az én feladatkörömmé vált, úgy éreztem, hogy a tegnapihoz hasonló szituációba fogok kerülni.

A megérzéseim nem csaltak. Miután befáradtunk az első interjúalany lakásába rögtön éreztem, hogy nekem ismét a „*segéd*” szerepe jutott. Ez a térbeli elhelyezkedésben is megfigyelhető volt, a kutató az idős nénivel szemben, az asztalnál ült le, míg én egy félre esőbb fotelt kaptam. Bekapcsoltam hát a szkennert, a diktafont, és aztán elkezdődött az interjú. Egy darabig minden folyt a maga rendjében, de aztán az egyik pillanatban észrevettem, hogy a beszélgetés szaggatottá válik, olyan téma került elő, amiről az interjúalanyunk nem szívesen akart beszélni, pontosabban elkezdett ugrálni a monológok között. Ezt azonban a kutató nem vette észre. Úgy éreztem most közbe kell lépnem, így hát belekérdeztem. Mindkettőjük reakciója meglepetésszerűen ért. A néni a kérdésekre ugyanazzal a nyugodtsággal válaszolt, mint a másik kutatónak, nem tett különbséget közte és köztem, számára valószínűleg ugyanolyan érdeklődő antropológus voltam, mint az asztalnál ülő. A kutató pedig egy rövid szünettel reagált, nem vágott közbe, teret adott nekem, teret arra, hogy kibontakozzak, hogy kilépjek abból a szerepből, amit talán nem is a környezet, hanem én teremtettem magamnak.

Eddigi terepmunkám alatt több szereppel is kellett már azonosulnom. Voltam már „*kíváncsi diák*”, „*néprajzos palánta*” és „*külső szemlélő*” is, azonban ezeket többnyire a közösség aggatta rám. A battonyai eset viszont eltért az eddig tapasztaltaktól, az a szerep, amit felvettem, nem a közösség, hanem a kutatócsoport révén fogalmazódott meg bennem. A reakciók, melyek alapján ezt kialakítottam magamban, nem *kívülről*, azaz a közösség felől érkeztek, *hanem belülről*, a kutatócsoport felől. Épp ezért sokkal jobban nehezemre esett elfogadnom őket. Úgy éreztem, hogy sokkal nehezebb a saját képemre formálni azt szerepet, amit a kutatásban résztvevőktől kapok, mint azt, ami a közösség

felől érkezik. Ennek az új helyzetnek az lett a következménye, hogy olyan gátakat állítottam magam elé, amik hátráltattak a kezdeti munkában. A negatívan értelmezett reakciókat felnagyítottam magamban, így a saját korlátaim közé szorultam.

Úton a faluba az járt a fejemben, hogy mennyire tudom majd elfogadtatni magamat a helyiekkel, vajon megnyílnak-e majd nekem az emberek, s ha igen, mindez hogyan fog történni. Fel sem merült bennem, hogy a beépülés nehézségeit nem a közösségen belül kell majd megtapasztalnom, hanem a saját kutató csoportunkon belül.

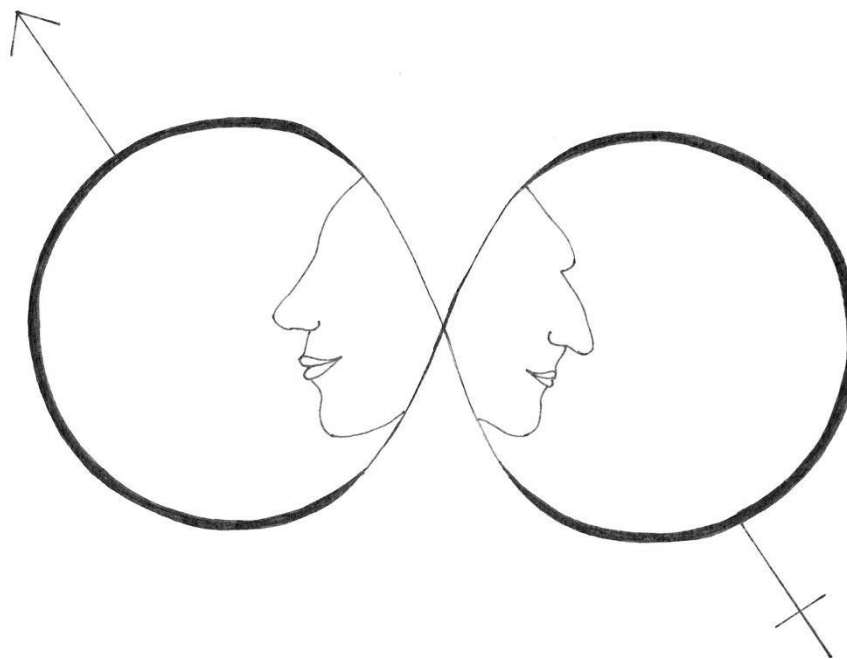
Mindent összevetve, tanulságos volt számomra ez a két hét. Miután szembesültem azzal, hogy ki kell lépnem abból a hibás kutatói szerepből, amit eddig teremtettem magamnak, sokkal könnyebbnek tűnt a csoportban végzett munka is. A „feloldódás” persze nem ment egyik pillanatról a másikra, azonban tudtam, hogy minden egyes lépéssel közelebb kerülök ahhoz a kutatói képhez, amit elképzelttem magamnak. A következő interjúalanyunknál a munka technikai része ismét az én feladatomban lett, azonban már sokkal oldottabbnak éreztem magamat, így az interjúzásban is nagyobb szerepet vállaltam. Az idő előrehaladtával egyre sűrűsödtek az interjúink és a fényképek gyűjteménye is bővült, ezért a munkát végül kettéosztottuk, a digitalizást áthelyeztük a nap végére, így a beszélgetéseket már teljes figyelemmel tudtam kísérni én is.

A battonyai terepmunka eszembe juttatta azokat az emlékeket, amelyekkel a saját terepmunkám kezdetén találkoztam. Az itt eltöltött időnk alatt hasonlóan kellett kialakítani a gyűjtési módszert, mint ahogyan annak idején, a saját terepememen végeztem. A korábbi tapasztalataim felidézése nem csak a munkamódszer miatt volt hasznos, hanem a már említett szerep megtalálásában is. Az interjúk készítése során felidéztem magamban azokat a helyzeteket, amelyekbe korábban kerültem. Az első benyomásokat, az illatokat, a kérdéseket, amelyeket szintén a szerb közösségben élő időseknek tettem fel, a reakciókat, válaszokat, amelyekkel korábban találkoztam. Ahogyan azt már fentebb említettem, a terep nem volt ismeretlen a számomra, azonban az, hogy ez mekkora előnyökkel járt a munkánk közben, szintén tudatosítanom kellett magamban. Az a magabiztosság, amit mindezek után éreztem a kutatókkal való viszonyunkban is visszatükröződött. A terepmunkánk utolsó fázisában már én is egyedül gyűjtöttem a fényképeket, beszélgettem a helyiekkel. Úgy éreztem, hogy a kutatóként végzett munkám most már azon a megfogható szinten van, mint a kutatócsoport többi tagjának.

Az, hogy hogyan viselkedem kutatóként a terepen egy hosszú fejlődési folyamat eredménye, az elmúlt 4-5 év alatt többször is kerültem már olyan szituációba, ami mind a kutatásomat, mind a saját szerepemet a terepen megnehezítette, azonban ez is hozzájárult ahhoz a kutatói attitűdhöz, amit a magaménak mondhatok. A battonyai kutatás azért is volt hasznos, mert kizökkentett ebből a képből, újból visszabújhattam a gyerekcipőbe, hogy aztán új lépésekkel egészíthessem ki *azt a kutatót, aki én vagyok.*

Fókuszban: Gender

nemi kapcsolatok | nemek közti kapcsolatok | nemeken túlmutató
kapcsolatok | a társadalmi nem, mint a kutatás témája



Kató Julianna

„A normalizálódás az, hogy én ebbe belevágtam” | Átmeneti rítusok egy transznemű közösségben

A transznemű embereknek hatalmas szerepe volt abban, hogy elindult az ellenállás a fennálló heteronormatív rend ellen, amely üldözte a szexuális kisebbségeket. Az 1969-ben, a Stonewall Inn nevű transzvesztita bárban razzizáló rendőrök ellen tiltakozva együtt lépett fel az egész lesbikus, meleg, biszexuális és transznemű (LMBT) közösség, útjára indítva így a meleg felszabadítási mozgalmat. Először arra kötelezték el magukat, hogy eltörlik a társadalmi nemek közti különbségeket, később azonban inkább a polgári jogokért – jogegyenlőség, házasság – folytatták a küzdelmet (Jagose 2003).

Ha a gender-elméletet vesszük alapul, láthatjuk, hogy a patriarchális társadalomban a „férfi” az alap, a kiindulópont, ehhez képest konstruálódik a „nő”. Ez a dichotómia azonban, azáltal, hogy a biológiai nemet kulturális környezetben interpretálja, kizár mindent, ami nem illik bele ebbe a kettősségbe. Az LMBT emberek kívül kerülnek az értelmezhetőség körén, hiszen a társadalom egyszerűen nem tudja őket egy kategóriában elhelyezni (Butler 2006). Aki nem illik bele a megszokott kerékvágásba, a szokványos normákba, az kítaszított lesz, és tabuvá válik – „szennyezetté”, ahogy ezt Mary Douglas is kifejtette *Purity and Danger* c. művében (Douglas 1984).

Annamarie Jagose összefoglaló művében ír arról (Jagose 2003), hogy a queer elmélet mindazzal foglalkozik, ami nem fér bele a merev társadalmi nemek és heteroszexualitás felfogásába. A szavak árulkodóak: angolul a köznyelvben a heteroszexuális szinonimája a straight, vagyis „egyenes”, ennek pedig szintén a köznyelvben, a queer az ellentéte – melynek jelentése „különös”, „szokatlan”, „bizarr”. A meleg- és lesbikus stúdiumok művelői ezt a terminust választották a homoszexualitásnál tágabb témák leírására, és így, beemelve a tudományos kánonba, meg is fosztották pejoratív jelentésétől.

Michel Foucault szerint a többségi, heteroszexuális társadalom és a hatalom nemcsak elnyomásra képes a másfajta szexualitásokkal szemben, hanem teret is ad nekik, mivel diskurzust teremt (Foucault 1996). Ugyanakkor a Pierre Bourdieu által leírt szimbolikus erőszak továbbra is tudattalanul érvényesül, és éppen ezért nehéz leépíteni

azt, hiszen annyira mélyen gyökerezik a társadalomban, és észrevétlenül hat annak minden aspektusára (Bourdieu 2000). Az LGBT kisebbség tagjai is ugyanabban a szimbolikus erőszakban, heteronormatív alapokon szocializálódtak, mint bárki más. Szükségszerűnek tűnik tehát egy olyan keret, amely nem ezt veszi alapul, és megkérdőjelezi ennek minden alapvetését. A queer fogalma pontosan ezt teszi: nem identitáspolitika, hanem inkább arra való törekvés, hogy átlépjük a társadalmi nem konstrukcióit. A feminizmussal karöltve a queer mozgalom is alapjában változtatja meg azt, ahogy a nemi szerepeket és azok ideológiáit látjuk a modern társadalomban.

A transzneműség

Minden társadalom legalább két csoportra osztja az embereket nemük szerint, és ezekhez a kategóriákhoz aztán elvárt viselkedéseket, kötelességeket és jogokat csatol. A nemek kérdése azonban nem csupán biológiai és nem csupán társadalmi. Cecil G. Helman leírása is jól megvilágítja, hogy a „nem” maga tulajdonképpen több összetevőből áll: genetikai, szomatikus, pszichológiai és társadalmi aspektusai vannak (Helman 1998). Azonban mind az első két (biológiai) szint, mind az utolsó kettő jóval bonyolultabb annál, mintsem az embereket gondolkodás nélkül, egyértelműen be lehessen sorolni a „nő” vagy „férfi” kategóriába.

Társadalmi szinten a férfi és a nő különbségének meghatározása kultúrafüggő, különböző területeken más és más az ideálisnak tartott viselkedés az adott nem számára. Pszichológiailag pedig emberenként változó, hogyan áll valaki a saját nemi identitásához, és hogyan fejezi ki azt. Vannak olyanok is, akik – bár a szélesebb környezetük férfiként vagy nőként határozza meg őket – az ellentétes nemmel azonosulnak (Helman 1998).

Ezt a jelenséget *transzneműségnek* nevezzük: a fogalom tulajdonképpen mindazokat az egyéneket jelöli, akiknek a nemi identitása vagy nemi önkifejezésük különbözik biológiai nemüktől, illetve a nemtől, amelyet születésükkor meghatároztak számukra (Mallon 1999, idézi Burdge 2014). Ilyenek például a transzvesztiták vagy más néven cross-dresserek, akik a másik nem ruháit veszik fel; azok a személyek, akik nem határozzák meg magukat valamilyen nemhez tartozónak, mint a genderqueerek; vagy éppen a transzszexuális nők és férfiak. A különbség az, hogy amíg a transzvesztiták

csupán alkalmanként hordják az ellenkező nem ruháit, addig utóbbiak „egyértelműen férfiként vagy nőként azonosítják magukat és ez nem azonos a születés kori besorolásukkal.” (Transvanilla Transznemű Egyesület szótár 2016). A nem transznemű személyek jelzője ezzel szemben a *cisznemű*: ők azok, akiknek a születésekor meghatározott nemével megegyezik a nemi identitása, és a nemének kifejezése (Levitt & Ippolito 2014).

A transzszexuális szó tehát olyan embereket jelöl, akiket születésükkor férfinek soroltak be, de akik nőként határozzák meg magukat (transz nők); illetve akiket születésükkor nőnek soroltak be, de akik férfiként határozzák meg magukat (transz férfiak). A kifejezés nagyon is vitatott, hiszen a szexualitásra utal, holott itt a nemi identitásról van szó. Tanulmányomban igyekeztem azt a szóhasználatot követni, amit interjúalanyaim is. Volt, aki transzszexuálisként, és volt, aki transzneműként hivatkozott saját magára. Az utóbbi általában azokra volt jellemző, akik aktivistaként is tevékenyek voltak, és igyekeztek precízen fogalmazni. Ahogy Clifford Geertz írja, jelkésztünk, a nyelvünk is konstruálja a valóságot (Geertz 2001) – ezért a szóhasználattal is próbálom átadni a transznemű emberek tapasztalatait.

A transzszexuális emberek tehát meg szeretnék változtatni a nemüket: a folyamatot, amely során ezt a célt eléri, jelen dolgozatban tranzíciónak nevezem. Interjúalanyaim az átmenet kifejezéssel is hivatkoztak erre a folyamatra: számukra ebbe beletartoznak a hormonkezelések és egyéb orvosi beavatkozások, melyeknek alávetik magukat a nemváltás érdekében. Ide tartozik ezen kívül az utónév és a nem megváltoztatása a személyi okmányokon.

A transznemű közösség az LMBT gyűjtőfogalomba tartozik bele, lényegileg mégis különbözik attól. A transznemű személyek *nemi identitásuknál* fogva különböznek a többségi társadalomtól, míg a leszbikusok, melegek és a biszexuálisok a *szexuális irányultságuk* által.¹

Terepmunkám során a Transvanilla Transznemű Egyesület körül szerveződött közösséget kutattam. Az egyesület tagjainak elmondása alapján adatbázisukban jelenleg körülbelül 500 embert regisztráltak, mint transznemű személyt, azonban országos szinten a transznemű emberek számát több ezerre becsülik. A közösség magja körülbelül 10-20 ember, ők néhány havonta találkoznak, önszervező csoport, a

¹ Ugyanakkor a transznemű emberek is lehetnek heteroszexuális, homoszexuális vagy éppen biszexuális irányultságúak.

Transvanilla által szervezett kötetlen találkozók, illetve más LMBT szervezetek eseményei keretében.

A kutatás célja és módszerei

A transzszexualitást tudományos kontextusban sokszor medikalizáltan tárgyalják, figyelmen kívül hagyva az emberi tényezőt. Ez összefügg azzal, hogy a transzneműség még mindig szerepel a Betegségek Nemzetközi Osztályozásában „transzszexualizmus” név alatt (BNO-10. 1995), valamint azzal is, hogy a legtöbb transzszexuális ember orvosi beavatkozásoknak veti alá magát, hogy a magáénak érzett nem szerint élhessen. A tudományos diskurzus sokszor nem veszi figyelembe a társadalmi dimenziót, a betegség stigmáját, ami sokszor ellehetetleníti az integrációt is. A különböző érdekvédelmi szervezeteknél is pont ezért fektetnek egyre több hangsúlyt arra, hogy a transznemű emberek ne elmebetegként legyenek számon tartva.

Kutatásom² során arra törekedtem, hogy a transzszexuális emberek csoportját olyan sorsközösségként vizsgáljam meg, amelynek tagjait tapasztalataik és élményeik kötik össze. A célom tehát jelen írással, hogy az orvosi és pszichiátriai előfeltételezések és eredmények helyett a transzszexuális emberek saját narratíváját helyezem előtérbe. Úgy vélem, hogy társadalomtudományi szempontból fontos tanulságokat vonhatunk le egy nemi szerepeket áthágó közösség beszámolóiból arról, ahogy a társadalom miként konstruálja és tartja fenn a genderhez köthető szerepeket.

² A közösség jellegénél fogva nem tudtam a szó klasszikus értelmében résztvevő megfigyelést végezni, így a kutatásomat, mint résztvevőként megfigyelő (Babbie 2008:320) folytattam, 2015 tavaszától 2016 elejéig. Igyekeztem a Transvanilla Transznemű Egyesület és más transznemű érdekvédelmi szervezetek köré szerveződött közösség és az LMBT közösség transz tematikájú megmozdulásain részt venni, ott megfigyelni és bekapcsolódni a történésekbe.

A közvetlen megfigyeléseim mellett a kutatás másik alappillére az interjúzás volt. Tizenegy tematikus életútinterjút készítettem, a tranzícióban különböző szinteken álló transzszexuális nőkkel és férfiakkal is: volt, aki az interjúkor még csak pár hónapja kezdte el a nemváltogatást, míg volt, aki már több éve lezárta az átmenetet. Életkorukat tekintve 25 és 38 év közöttiek, mind Budapesten élnek, vagy éltek a tranzíciójuk során. Beszélgetőpartnereim tudták, hogy témám a transzszexualitás, az életüket is ennek a keretei közt mesélték el. Mivel a transznemű nők számban többen voltak, és aktívabbak voltak a közösség életében is, dolgozatom fókuszában is ők állnak. Személyiségi jogaik védelmében neveiket és minden egyéb szenzitív adatot megváltoztattam.

Rituális folyamat a transznemű közösségben

A rituális folyamat leírását Victor Turner Arnold van Gennep átmeneti rítusainak elmélete alapján alkotta meg. Gennep meghatározása szerint az ilyen rítusok hely, állapot, társadalmi helyzet és életkor változását kísérik (Gennep 2007). Írásomban azt vizsgálom, hogy megjelenik-e a „rítus” a transzszexuális emberek által átélt tranzícióban, illetve felismerhetőek-e preliminális, liminális, poszliminális fázisok. Kitérek a Turner által leírt „communitas” kialakulására a liminális fázisban (Turner 2002), és a társadalmi integráció mikéntjére is.

Elkülönülés – a preliminális fázis

„[...] bármi, amiben benne voltam – legyen az iskolai táborozás, iskolás napok, barátokkal kocsmázás, koncert, bulik [...], mindig volt egy keserű utóíze minden dolognak. Valahogy nem volt semmi se teljes.” (Lilla, 25)

A transznemű személyben az elkülönülés mentális szinten már jóval előbb kialakul, mint hogy megfogalmazódna, hogy ő tulajdonképpen más nemi identitást szeretne felvenni. Ahogy az interjúalanyaim fogalmaztak, valami „furcsaságot”, „másságot” már egészen korán megtapasztaltak.

Első olyan emlékeik, amelyekre utólag már a transzszexualitásukat vetítették, egészen kis korukból valók.

„[...] amikor az első testnevelésórámra mentem be az általános iskolában, [...] én a lányok közé álltam be, [...] a tesitanárnőnk [...] rám rivallt, hogy – nem is tudom, hogy volt pontosan – hogy „ha legközelebb is lányokhoz akarsz állni, akkor vegyél fel [...] tornadresszt. És akkor átkullogtam a fiúk közé kicsit fájó szívvel – ez volt, úgy hiszem, a legelső ilyen élményem ezzel kapcsolatban.” (Kludia, 33)

A tornasor itt tulajdonképpen magát a társadalmat szimbolizálja. Kludia nem illett bele abba a kategóriába, amelybe saját magát „sorolta” – és ennek azonnal szankciója is volt a hatalmat képviselő tanárnő által.

Az interjúk arra is rámutattak, hogy az elkülönülési folyamat hosszas és bizonytalansággal tarkított volt mindenki számára. Interjúalanyaim feszülten keresték útjukat, a társadalomba való beilleszkedést. Ez sokszor abban nyilvánult meg, hogy

erőltetetten próbáltak megfelelni annak a nemi szerepnek, amelyhez „hozzárendelték” őket születésüktől fogva, és eközben próbálták elnyomni azokat az érzéseket, amelyek ennek ellenkezőjéről szólnak. Így volt ezzel Klaudia (33) is, aki egy hagyományőrző közösség tagjaként próbálta elnyomni magában az érzéseit:

„Ez nagyon érdekes része volt az életemnek, igaz ugyan, hogy a férfiasságomat is kerestem benne, meg valamilyen szinten azt a nemzeti érzelmet is megtaláltam, ami egyébként bennem van. [...] De hát aztán elsodródtam közülük, mert nem kapaszkodtam többé beléjük.”

A közösség tehát egy fogódzó volt Klaudiának, hogy jobban beleilleszkedjen abba a szerepbe, amit a társadalom elvárt tőle: az erős, fegyelmezett, hagyományokat (így a társadalmat is) védő férfi szerepébe. Azonban, mikor rádöbbsent, hogy nem itt teljesezhet ki az igazi személyisége, ott is hagyta ezt a csoportot.

Azt mindegyik interjúalanyom világosan látta, hogy ez a téma tabu lenne a többségi társadalom színtereiben, mint az iskola vagy a család. *„De hát rögtön jött az érzés, hogy úristen, ez tabu, ez nehogy kitudódjon, meg mi lenne, ha a suliban kiderülne? Ilyen dolgok.”* (Lilla, 25)

Volt, aki azonban otthon, a négy fal között mert próbálkozni, hogy megtalálja a saját maga felé vezető utat, és női ruhákat vett fel. Lilla például azt vette észre, hogy tetszenek neki az osztálytársnői, de nem úgy, ahogy a többi fiúnak – ő hasonlítani szeretett volna rájuk.

„Úgy volt, hogy a lányok egyre lányosabban jöttek be, és minden fiú [mondta], hogy „fú ha, ezek a lányok!”. Én nem tudtam így rájuk nézni, engem nagyon vonzott a ruhájuk, az, hogy milyen a hajuk, egy-kettő már sminkelte is magát. Otthon anyuci szekrénye kinyit, rucik föl, beállsz a tükörbe, és akkor látod, hogy: aha, ennek valahogy tényleg így kéne lennie, ez a teljesség.”

Ezt a korai szakaszt az igazodni vágyás (megfelelési kényszer) és a titkolózás jellemzi. Kialakulóban van az új identitás, de még túl frissek az élmények, hogy azt a külvilág felé is kommunikálják az érintettek.

Az útkeresés szakasza a felismeréshez vezetett az interjúk tanúsága szerint. Az általam megkérdezett transzszexuális nőknek fogalmuk sem volt, hogy mi az, amit éreznek, és hogy vannak-e rajtuk kívül mások, akik ugyanezzel a problémával küszködnek. Ebben a szakaszban másságuk fogalmait keresték. A *transzvesztita*

valamennyire ismert fogalom a mindennapokban, ebből indultak ki – de tudták, hogy esetükben másról van szó. Volt, aki az internetről, volt, aki a tévéből informálódott, és ismerte fel, hogy nem elég ruhát váltaniuk, itt az identitásuk forog kockán.

Egyik interjúalanyom így beszélt erről a mindent megváltoztató élményről, amely véletlenül érte: „[...] én egyébként nem tudtam, hogy engem így hívnak, tehát ez a definícióm, hogy transzszexuális. Én azt tudtam, hogy lány akarok lenni, vagy lányként kéne élnem. 19 éves koromban jött a szent hír, a megváltás, a tévéből. Úgy, hogy én nem is nézek a mai napig tévét, anyuék nézték, és akkor volt az Aktívban egy ilyen [műsor] – azt hiszem, úgy volt beharangozva, hogy „A transznemű pár vallomása”. A férfiből nő, a nőből férfi. Akkor elkaptam, hogy hú, ez valami nagyon aktuális téma, és visszaneéztem a neten. Akkor ott kész, a csoda. Öt percig néztem a képernyőt, hogy basszus, aha – ez van.” (Lilla, 25)

Lilla tehát a televízióban látott először olyan embert, akiben felismerte a sorstársat, ott hallott először olyanról, hogy más is van, aki a születésekor neki kijelölt nemet hátrahagyva nőként szeretne élni. Megneveződött a szóban forgó identitás, az, hogy ő transzszexuális.

Réka ezzel szemben nem tudta kiemelni a rádöbbenés egyetlen egy olyan momentumát sem. Azt mondta, a felismerés maga is egy folyamat, amely évekig is eltarthat. „Nem egy esemény volt, hanem ahogy mondtam, ez elemekből épült fel. [...] Én ezt úgy szoktam mondani, hogy ez olyan, mint egy puzzle, egy kirakós játék. Miután már elég elem összekerült, onnan már látjuk a teljes képet, még akkor is, ha itt-ott hiányoznak belőle darabok.” (Réka, 38)

Ő tehát különböző jelekből „rakta össze”, hogy mire vágyik. A felismerés szakasza tehát rendkívül sokszínű: lehet egyetlen pillanat vagy akár egy lassan megérő bizonyosság is. Mindez az egyéntől függ, attól, hogy milyen hatások érik az útkeresése során.

Az életútinterjúkból körvonalazódott, hogy a beszélők számára a felismerés még nem volt egyenlő azzal, hogy bele is mertek volna vágni a nemük megváltoztatásba. Sokan a várakozás időszakaként jellemezték ezt: várták, hogy elmúljon az érzés, de az mindig egyre erősebben jött vissza. A közösség ezt egy nyaggató, újra fel- és felbukkanó érzésként jellemezte, egy közösségi beszélgetésen valaki rendkívül érzékletesen fogfájáshoz hasonlította. „Aztán nyilván ezeket [az érzéseket] elrejtettem, és jött egy ilyen huzavona játék: elnyomod magadban – visszajön, elnyomod – visszajön.” (Lilla, 25)

A kényelmetlen érzés többek között abból adódik, hogy a transzszexuális emberek nem akarják elveszíteni a cisznemű emberek privilégiumait, de ugyanakkor egyre világosabban látják, hogy a régi „szerepük” már csak szenvedést okoz nekik. A transzszexuális személy belső rendje már megborul, a társadalom e normájával – miszerint el kell fogadni a nemet, amelybe beleszületünk – való szakítást akár több év tépelődés előzi meg.

A tépelődés fázisát azonban – ahogy az interjúalanyaim utaltak rá – egy idő után szükségszerűen eldöntötte a belső meggyőződés. Bár az előttük álló út nehéznek, lelkileg, fizikailag és anyagilag is megterhelőnek látszott, mégis, úgy érezték, megéri, hogy ne „valaki másnak az életét” éljék – ahogy egyikőjük fogalmazott.

Victor Turner úgy írja le az elkülönülés fázisát, mint szimbolikus leválást a társadalmi struktúráról, illetve az adott kultúra feltételrendszeréről (Turner 2002). Ha egy addig társadalmilag férfinek tekintett egyén lemond a privilégiumairól, és kijelenti, hogy időt és fáradságot nem kímélve társadalmilag nőként szeretne élni, az egyrészt valódi leválás az addigi társadalmi szerepéről, másrészt viszont szimbolikus aktus. A férfi és női szerepek eleve szimbolikusak, mint láttuk, Butler szerint performatívak (Butler 2006); Kessler és McKenna szerint attributív módon keletkeznek (Kessler – McKenna 1978) és így is örökítik át magukat a kultúrában. Azzal, hogy valaki kilép az egyik társadalmi nemből, hogy aztán később egy másikban folytassa az életét, liminális állapotba kerül. Hiszen mint Mary Douglas is leírja, amit a társadalom nem tud besorolni, az szükségszerűen a tabu kategóriájába esik (Douglas 1984).

A társadalom tabusítása miatt is rákényszerülnek tehát a transzszexuálisok arra, hogy megváltoztassák a nemüket. Ők is szeretnének kinézetükben is hasonlítani *ahhoz* a nemhez, és a társadalom is ezt várja el, hogy a folyamat végén újra be lehessen sorolni őket az egyik nemi kategóriába.

„Nagyon sokáig úgy voltam ezzel, hogy amit én érzek, az majd idővel elmúlik, megváltozik, normalizálódik. De ugye ez nem történt meg, mert most itt ülünk és beszélgetünk róla. A normalizálódás az, hogy én ebbe belevágtam.” – fogalmaz Klaudia. A „normalizálódás”, tulajdonképp az lett volna, hogy „elmúlik” a transzszexualitása, de ez nem történt meg. Így hát azt az utat választotta, hogy megéli azt: nemet vált, – azaz liminális állapotba kerül – és a későbbiekben már nőként integrálódik újra a társadalomba. A nőként való létezés távoli, de a tranzícióval már kézzelfoghatóbb

ígérete, amit a társadalom a normán kívüliként fog fel, a transznemű emberek számára már egy lépés a későbbi integráció felé.

Az előbújás mint preliminális rítus

Ez a szakasz a „coming out”-tal, a szűkebb környezetben való „előbújással” kezdődik, ez az öndefiníció és az új identitás kiépítésének első lépcsőfoka. Mindez a körülöttük levő társadalmat reakcióra készíti, ami többféle is lehet, a hozzátartozók ellenséges, passzív, vagy éppen támogató pozíciót vesznek fel.

Ezt így rekonstruálták adatközlőim: „[...] tehát az elég nehéz időszak volt, amikor én coming outoltam, és akkor egy fél évig nem beszéltem anyámmal, meg rosszban voltam a szüleimmel. Nem tudom, nem volt kapcsolat...” (Judit, 30 éves)

„Hát apám [reakciója]: Síri csend. Halál kuss. Hozzá ne szóljunk, ő most nincs itt kábé.” (Lilla, 25 éves)

„Édesapám először viccesen fogadta. Mondta is, hogy nem baj, legalább lesz egy lánya is. De utána azért kérdőre vont, és nem volt olyan hű, de barátságos a hangja, hanem feddő, inkább. De miután beszélgettünk egy nagyot erről a dolgról, elfogadta, hogy ez van, és kész.” (Kludia, 33)

Interjúalanyaim elhatározását azonban nem vetette vissza az ellenállás sem. Vágytak elfogadásra is, de jobban motiválta őket, hogy végre a saját életüket éljék. A coming out tehát nem segélykérés volt részükről, hanem eszköz, hogy kijelöljék saját identitásukat, és megfogalmazzák céljukat, miszerint a továbbiakban nőként szeretnének élni. Mire idáig eljutnak a transzszexuális emberek, tisztában vannak azzal, hogy mindez az egész kapcsolatrendszerüket meg fogja ingatni, de már meghozták a döntést: a tranzíció, az önbeteljesítés fontosabb a mindennapi kapcsolataiknál.

Úgy vélem, a coming out mozzanatára ráillenek a preliminális rítusok jellemzői. A preliminális vagy más néven elválasztó rítusok elkülönítik a beavatandókat a többségi társadalomtól (Gennep 2007). A transzszexuális emberek közösségében a coming out a pozitív, akaratos rítus, amellyel a külvilág, a társadalom felé kinyilatkoztatják, hogy ők mások, mint a többiek, és ennek megfelelően is szeretnének élni. Az előbújással a társadalom különböző szintjein és színterein, a családjukban, barátaiknak, esetleg a munkahelyükön is transzszexuálisnak identifikálják önmagukat. Ezzel önként elkülönítik magukat korábbi szerepüktől és a többségi társadalomból, és belépnek egy

határhelyzetbe. Arnold van Gennep definíciója, hogy „minden olyan rítus elválasztónak számít, amelyben elvágunk valamit” (Gennep 2007:81), megfeleltethető a transzszexualitás kinyilatkoztatásának: az egyén elvágja az addigi társadalmi kötelekeit, azt az elvárást, hogy neki a születésekor meghatározott nem tagjaként kell élnie. Itt is látható, hogy a beszéd ontológiailag is átalakítja az adott személy létezését (Turner 2002:116).

Liminalitás és communitas

A transzszexuális emberek az „előbújással” léptek át egy liminális helyzetbe. „Küszöbemberek” (Turner 2002:108) lettek, hiszen már nem tartoztak a korábbi társadalmi helyzetükbe, viszont még nem is integrálódtak egy másik szerepbe, mivel ehhez előbb át kellett menniük a tranzíció folyamatán. Addig azonban nincs arra szabály, hogyan kell viselkedniük, mik a kötelezettségeik és a jogaik. Ahogy Turner írja: „a liminalitás vagy a liminális personae („küszöbemberek”) jellemzői szükségképpen bizonytalanok, hiszen ez a helyzet és ezek az emberek kicsúsznak vagy átfolynak az osztályozások azon a hálóján, amelyek rendes körülmények közt meghatározzák a kulturális térben elfoglalt állapotokat és pozíciókat.” (Turner 2002:108).

A liminalitás turneri definícióját (Turner 2002:108-109) követve fogom elemezni, hogy a communitas jellegzetességei mennyire jellemzőek a transznemű közösségre. Jelen esetben a liminalitást két párhuzamos részre osztottam: a közösségi és egyéni életre. Ez utóbbi a tulajdonképpeni tranzíciót, a férfiből nővé (és hasonlóképpen a nőtől férfivá) való átmenetet takarja.

A transznemű közösség mint communitas

Internetes közösség

Miután felismerték, hogy transzszexuálisok, interjúalanyaim az internet segítségével igyekeztek több információt megtudni a lehetőségeikről. Így jutottak el a transznemű

közösségekhez is, melyek közül a Transvanilla Transznemű Egyesület a legaktívabb és a legismertebb.

Az egyesület a honlapján is kifejezetten azt tanácsolja a transzszexuális embereknek, hogy lépjenek kapcsolatba egymással, és osszanak meg minél több információt egymással a különböző orvos specialistákról, illetve az elérhető egészségügyi szolgáltatások minőségéről.

A Transvanilla kialakított egy titkos és zárt Facebook csoportot is, aminek jelenleg 226 tagja van. Itt a legtöbbször a témába vágó cikkeket osztanak meg egymással a tagok, de arra is használják, hogy kérdezzenek egymástól, illetve hogy támogassák egymást – akár a coming out-ban, akár később.

Annak, hogy a transznemű emberek nagyrészt az interneten cserélnek eszmét, főleg az az oka, hogy ez a virtuális közeg lehetőséget ad a kapcsolatok kialakítására, úgy, hogy megmarad az anonimitás. A sokszor ellenséges és elutasító többségi társadalomtól függetlenül itt meg tudják választani, kivel akarnak kapcsolatba kerülni, beszélgetni, informálódni – így az internet gyakran az LMBT emberek legfőbb identitásformáló színtere (Gruszczyńska 2007).

Élő közösség

A Transvanilla Transznemű Egyesület az internetes jelenléten felül találkozókat és szabadidős programokat is szervez a transznemű emberek számára, tudván, hogy a tranzíció alatt nehezebb nyíltan megélni az „új” nemi identitást. Jelenleg a legnépszerűbb programjuk az önsegítő csoport, ami egy pszichológus önkéntes munkájának eredményeképp havi szinten kerül megrendezésre.

Kutatásom alatt több rendezvényen részt vettem, amelyeknek általában két indíttatása volt: erősíteni a transznemű közösség összetartását, illetve információt szolgáltatni LMBT vagy éppen heteroszexuális és/vagy cisznemű személyeknek, akik érdeklődtek a téma iránt. A Transvanilla egyébként nagyon igyekszik, hogy minden ilyen lehetőségről megfelelően tájékoztassa az érintetteket, többszöri emlékeztető bejegyzéseket tesznek például közzé a Facebook-oldalukon és a honlapjukon is. Az internetes közösséghez képest azonban még így is jóval kevesebben jelennek meg ilyen alkalmakon, körülbelül tíz-húsz fő az, aki rendszeresen jár találkozásokra.

Réka is egy ilyen találkozón csatlakozott először „élőben” a közösséghez. *„Amikor már elhatároztam, hogy tényleg, valóban tettelesen teszek az identitásom felé való haladás érdekében, [...] akkor már én egy ideje angol nyelvű transznemű közösségekben, fórumokban részt vettem, de nyilván magyarországi joghoz kellett igazodnom, hiszen ott éltem. És akkor kezdtem el keresgélni, hogy Magyarországon hogy megy ez. Ezáltal jutottam el a Transvanilla közösségéig, először még csak online, majd a... nem is tudom, második vagy harmadik élő találkozójukra már elmentem, nekem ez volt az első ilyen élmény.”* (Réka, 38)

Interjúalanyaim nagyrészt pozitív véleményüknek adtak hangot Transvanilla Transznemű Egyesület kapcsán. Sokan rendkívül hálásak nekik, hogy segítették őket a tranzíció alatt, mind információval, mind baráti támogatással. *„Amit ők leművelnek magyar viszonylatban, az úristen. Ha ők nem lennének, nem lenne transz élet Magyarországon konkrétan. Nagyon hiteles, nagyon hasznos, nagyon széleskörű, amit nyújtanak, tényleg csúcsmínőségű.”* (Lilla, 25)

A Transvanilla holdudvarában kialakult közösség a legtöbb transzszexuális ember számára egyfajta védelmező, bajtársias csoportot jelent, ahol hozzájuk hasonló emberek között lehetnek, biztonságos érzelmi helyzetben. *„Alapvetően sorstársi közösség, ahol az embereket leginkább a közös nehézségek hozzák össze. [...] a legtöbb ember, aki jelen volt, akár online, akár élőben, alapvetően a közös sors miatt jön és a legtöbben azért jönnek, mert egy időszakban útmutatásra, támogatásra, információra van szükségük.”* (Réka, 38)

Réka azt is megemlíti, hogy a közösség folyamatosan alakul, tagjai folyamatosan cserélődnek. Akik már elérték a céljukat, és integrálódtak a társadalomba, szép lassan lemorzsolódnak. *„Viszonylag csak egy szűkebb réteg az, aki miután már nincs szüksége ezekre a dolgokra, ennek ellenére is továbbra is a közösségen belül marad.”* Aki marad, az pedig gyakran maga is aktivistaként vagy legalábbis önkéntesként folytatja pályafutását a közösségben.

A közösség tehát két szintéren működik, amelyek azonban, mint láttuk, összefüggnek. Az interneten és élőben is arra épül a csoport, hogy sorsközösséget vállaljanak egymással. Azok, akik már több éve átestek a tranzíción, vagy éppen már előrébb vannak, mint a többiek, igyekeznek megkönnyíteni a többiek dolgát, akik esetleg még nem is biztosak abban, hogy szeretnék megváltoztatni a nemüket. Ez főleg

információcserét, olykor tanácsadást jelent, de lelki támaszt is nyújtanak egymásnak az emberek. Sőt, van, hogy alapvető materiális szükségletekben segítik egymást: a vidékieknek szállást ajánlanak a fővárosiak, hogy ne kelljen hazamenniük egy-egy találkozó vagy csoportterápia után.

A tranzíció mint beavatási rítus

A tranzíció mindazt jelöli, amelynek a transzszexuális személy aláveti magát a nemváltás érdekében, legyen az hormonterápia vagy műtéti beavatkozás; de ide tartozik a nem- és névváltoztatás folyamata is, amit az illetékes hatóságokhoz fordulva intéznek el.

„Nagyon kemény, költséges, de meg kell csinálni, mert nincs máshogyan.” – Így foglalta össze gondolatait a tranzícióról Lilla, a 25 éves interjúalanyom, aki nemrég esett át nemi megerősítő műtétjén. Mesél egy rajzáról, amely az életét ábrázolja, és ahol az átmenetet jelképesen jelenítette meg:

„És ugye volt a coming out meg a transition, és úgy csináltam, hogy elválasszam ezt a két oldalt, hogy egy folyó jön ki – akkor itt átúsztam, a szöges kerítést átvágtam, a téglafalon van egy lyuk, ott átjutottam.” Tehát úgy jellemzi az átjutást a „másik oldalra”, a női létbe, mint egy kemény erőpróbát, ahol a természet akadályait és az emberek által emelt akadályokat is le kell győzni, illetve meg kell találni azokat a kikapukat a rendszeren, amelyek átengedik az embert a magához illő valóságba.

Turner leírása a beavatódásról határozottan megfelel ennek a küzdelmes útnak: „A gyakran kemény fizikai megpróbáltatások és megaláztatások, amelyeken a beavatásban résztvevőknek keresztül kell menniük, részben a korábbi állapot szétrombolására hivatottak, részben viszont a beavatandók felkészítésére szolgálnak, hogy majd képesek legyenek megbirkózni az új felelőségekkel [...]” (Turner 2002:117). Tehát egyfajta pusztítást, erőszakot kell véghezvinni, fájdalmat kell kibírni, hogy a liminális helyzetben levő emberek megmutassák, méltóak és képesek új szerepkörükre. Hogy néz ez ki konkrétan a transzszexuális nők esetében?

A természet akadályait a legtöbben a hormonterápiával kezdik el lerombolni, vagyis inkább legyengíteni, a férfihormonokat gátló és női nemi hormonokat tartalmazó tablettákkal. A terápia nagyon hatásos tud lenni, már pár hónap alatt látszik a hatás, például a szőrnövekedés és az izomzat csökkenése.

Több interjúalanyom számolt be arról, hogy sokkal intenzívebben kezdték el megélni az érzelmeiket, olykor depresszióval határos levertséget és szomorúságot éreztek, majd ezek a hullámok szépen elcsitultak. *„Egyébként a hormonkezelésnek elég komoly lelki, pszichés hatásai voltak. [...] Hát igen, mert ez egy második kamaszkor, második pubertás, mondhatni. Szóval eléggé megviselt lelkileg. Hát persze, mert azért nagyon sok minden átrendeződött. De ezt tudtam, hogy küzdelem nélkül nem megy.”* (Anna, 30)

Az átmenet már e szakaszában is veszélyes, nehéz és fájdalmas is lehet, és ezután következnek csak a kisebb-nagyobb nemi megerősítő műtétek. Minden sebészeti beavatkozás komoly veszélyeket hordoz magában, és pénzügyileg is megterhelő az érintettek számára³.

Pozitív példák is vannak, de az általános vélekedés a közösségben, hogy bár drágább, de biztonságosabb és profibb szolgáltatást nyújtanak a külföldi szakklinikák. Anna (30) például így nyilatkozott erről: *„Magyarországon szerintem csak kasztrációt ajánlott [elvégeztetni]. Legalábbis ezt így ennyi év távlatából el tudom mondani. Mert nagyon megbízhatatlan a hazai egészségügy. Tudjuk, hogy mennyire kizsigerelt.”* A transzszexuális nők közül így van, aki Szerbiába, Thaiföldre vagy éppen az Egyesült Államokba utazott nemi megerősítő műtétjére.

A női szerepbe való tranzíciónak van még egy fontos lépése, a társadalom akadályainak lebontása. Mert bárhogyan is dönt és viselkedik az ember, végső soron a „társadalom nyomja rá a formát” (Turner 2002:117) minden tagjára. Ennek egyik aspektusa a nem jogi elismertetése, amely Magyarországon egy meglepően könnyű eljárás. A nem- és névváltoztatás előfeltételei és menete jelenleg ugyanis nincs jogszabályban rögzítve, csupán a Bevándorlási és Állampolgársági Hivatal honlapján található meg egy leírás az általában megszokott ügymenetről. Ez alapján három szakvélemény (pszichiáter, klinikai szakpszichológus és nőgyógyász vagy urológus által kiállítva) szükséges ahhoz, hogy elinduljon a kérelmező utónevének és nemének

³ Több olyan esetről is tudomásom van, amikor a nemi megerősítő műtét nem sikerült, és az operáció alanya azóta is kénytelen visszajárni a kórházba, hogy megpróbálják helyrehozni a szervei működését. Van olyan orvos, akinek különösen rossz a híre, mégis évi több műtétet végez el, illetve olyan is, aki megtagadta a kezelést és közölte a pácienssel, hogy ő sosem lesz nő, mert túl magas vagy túl férfias a csontozata. Ezért is olyan fontos az információcseré a közösségen belül, hogy az érintettek kikerülhessék a hasonlóan rossz vagy épp tragikus élményeket.

megváltoztatása a hivatalos okiratokban is (Bevándorlási és Állampolgársági Hivatal honlapja, 2016).⁴

Erről a folyamatról Anna így számolt be: „Ebből az a vicces, hogy valahogy legkönnyebben még a névváltoztatás és a nem jogi elismerése ment. Kritikával állok hozzá, mert korrupt alapon nagyon könnyű magánklinikai pszichológussal és magánpszichiáterrel [megszerezni a szükséges papírokat]. Jó sok pénzt elkérnek, és akkor, hipp-hopp, megadják [a szakvéleményt]. Bárkinek, ami szerintem nagyon szakmaiatlan.”

Megoszlanak egyébként a vélemények a közösségen belül arról, hogy milyen sorrendben kövessék egymást a tranzíció állomásai. Az azonban általános vélekedés, hogy saját preferenciák szerint, fokozatosan kell előrelépni a folyamatban, és nem erőltetni azt. Volt olyan adatközlőm, aki bármilyen kémiai vagy sebészeti beavatkozás előtt egy évig nőként élt, hogy megtapasztalja, milyen, és hogy eldönthesse, valóban ezt akarja-e. Egyesek épp ellenkezőleg, előbb letudták az adminisztratív dolgokat, azaz elkezdtek intézkedni nem- és névváltoztatásuk ügyében, majd ennek lezárásakor kezdték el a hormonterápiát. Volt, aki lassan már egy éve hormonokat szed – a neve azonban még mindig férfinév, és olyan is, aki szintén így áll, de már van egy alternatív Facebook-profilja, amelynél a női neve szerepel.

Az értelmezés kérdései

Láthattuk tehát, hogyan jelennek meg a rítusok elemei a transznemű emberek neváltási folyamata során. Vajon létezik-e communitas a közösségben, illetve ráilleszthetők-e a liminális személyek jellemzői a transzszexuális emberekre?

Vegyük a homogenitás kérdését. Bár az általam vizsgált transzszexuális emberek csoportja nagyon sokrétű, bizonyos szempontból mégis beszélhetünk homogenitásról. A közösség tagjai ugyanazért a célért küzdenek: egy másik társadalmi nem szerint akarják élni az életüket. Tapasztalataik ennek megfelelően szintén hasonlóak: ugyanúgy hormonterápiát, esetleg műtéti beavatkozásokat vesznek igénybe, és jogilag is megváltoztatják a nemüket.

⁴ A Transvanilla legfrissebb (2017. február 15-ei) információi szerint már elkészült és aláírásra vár a nem- és névváltoztatást szabályozó jogszabálytervezet, tehát hamarosan lesz jogi alap, amelyre lehet majd hivatkozni.

A tranzíció alatt, míg az integrációra készülnek a transzszexuális emberek, sajátos „spontán communitas”-t alakítanak ki. Ez a közösség arra épül, hogy a hasonló tapasztalatokkal és célokkal rendelkező egyének felelősséget éreznek egymás iránt, és próbálják egymást segíteni, akár információkkal, akár materiális javakkal (mint például lakhatás), vagy „anyagi és társadalmi technikák” elsajátításában (Turner 2002:153). A csoport tagjai teljesen egyenlők egymással: semmilyen hierarchia nem alakul ki köztük, sem nemek, sem vagyon vagy tudás alapján.

Bár a passzivitás nem jellemző rájuk, hiszen aktívan tesznek az elérendő cél érdekében, mégis egyfajta alávetettségben teszik meg ezeket a lépéseket. Ahhoz, hogy a női (illetve férfi) léte társadalmilag elfogadott módon elérjék, „alávetik magukat a rituálét vezető idősebbek általános tekintélyének és hatalmának.” Ha úgy vesszük, hogy a tranzíció a rítus, akkor a transzszexuális emberek igenis meghajlanak a politikai intézmények és az egészségügy hatalma előtt a nem jogi elismertetésének folyamata és az orvosi kezelések során.

Turner a ndembu beiktatási rítus kapcsán említi még a nemnélküliséget mint a liminalitásra jellemző tulajdonságot (Turner 2002:117). Ez itt is megállja a helyét: a tranzíció során a transzszexuális nők lassan elhagyják a férfiasságra utaló fizikai ismertetőjeleket, hogy felvehessék azok női megfelelőit. Nemi jellemzőik bizonytalanok. Klaudia ezt „félállapotnak” nevezi: *„Ezt kicsit nehéz időszaknak is élem át, mert ez szinte még egy félállapot, amiben most vagyok. Ilyen mély hanggal, csaj megjelenéssel, de azért még nem elégedetten a testemmel – mert én még nem tudnék elmenni egy strandra vagy fürdőbe, bikiniben. Az még abszolút nem a vágyott állapotomat sugározná vissza az emberek [felé].”* (Klaudia, 33)

Ez az állapot jellemző rájuk addig, amíg már nem lehet megkülönböztetni őket egy cisznemű nőtől. Kezdve attól, mikor megjelennek a változások, amelyeket a hormonterápia idéz elő, egészen addig, míg már alig lehet férfias vonásokat felfedezni rajtuk. Interjúalanyaim mind boldogságot éreztek, hogy láthatóan megindultak a nővé válás útján, ami türelmetlenséggel is párosul, hogy minél hamarabb nőként élhessék az életüket. *„Azóta, hogy ezt elkezdtem, úgy érzem, hogy ez életemnek a legjobb döntése volt. Ehhez nem tudok mást hasonlítani az életemben, ami ekkora volumenű és ennyire jónak tartom. Annak ellenére, hogy vannak negatívumai is. De hát ennek a tudatában voltam,*

hogy ez vele jár. És vannak kicsi pozitívumai is, bár lassan megy a változás, nagyon lassan, és sokszor nagyon türelmetlen vagyok.” (Klaudia, 33)

De vajon tekinthetjük-e rítusnak a tranzíciót?

A liminális rítusok, amelyeket Arnold van Gennep határhelyzeti rítusoknak is hív, általában a liminális személy beavatását célozzák. Jelen esetben két rítus is jellemzi az átmenetet: az egyik a nemi megerősítő műtét, amelyet az orvos végez el, a másik pedig a névadás, ami a transzszexuális egyénre van bízva.

A határhelyzeti szakaszban fontos szerepe van a testnek és annak módosításának, legyen az hajnyírás, tetoválás vagy valamilyen szintű csonkítás, például körülmételés (Gennep 2007:96). A transznemű emberek esetében a test a hormonterápia és nemi megerősítő műtétek során változik meg, hogy az később megfelelő legyen a társadalom által elvárt női, illetve férfiszerepnek. Levetkőzik régi énjüket, megszabadulnak férfias jegyeiktől, az izomzattól, a mély hangtól, és nőies külső jegyeket vesznek fel – vagy éppen fordítva. Ahogy Anna is mondta, ez egy második serdülőkor, a testi változások nagyon is hasonlóak, és párhuzamba állíthatók azzal, ami a kamaszkort jellemzi. A testi és társadalmi pubertás nem feltétlenül esik egybe, ez kultúránként változik, és a liminális rítusok mind társadalmi jelentőségű aktusok, nem pedig a biológiából következnek (Gennep 2007:95). A céljuk is szimbolikus tehát: az egyén felkészítése a társadalomba való integrációra.

A másik rítus a névadás, azaz jelen esetben a nem- és utónév-változtatás jogi aktusa. Ezáltal individualizálódik és nyer felvételt az adott személy a társadalomba (Gennep 2007:87), immár a kívánt nemének megfelelően, a hatalom intézményei által is szentesített iratokkal.

A transznemű emberek áthágják ugyan a nemek határait, de különböző aktusokkal mégis azt a célt kívánják elérni, hogy integrálódhassanak a többségi társadalomba. Ezért mondhatom azt, hogy ezek a cselekedetek tulajdonképpen rítusok, hiszen a céljuk az, hogy egy „meghatározott helyzetből egy másik, szintén pontosan meghatározott helyzetbe juttassák az egyént.” (Gennep 2007:42).

Egyesülés – integráció a társadalomba

Az általam vizsgált transzszexuális nők csoportja elválasztódott tehát a többségi társadalomtól azért, hogy társadalmi, születésekor rá osztott nemével nem akar többé azonosulni. Egy köztes helyzet ez, amelyre jellemző, hogy családi, baráti kapcsolataik nagy részét elvesztik, ha csak időlegesen is. Férfiszerepüket maguk mögött hagyták, amivel közvetlen környezetük sokszor nem tud mit kezdeni.

Az értetlenség sokszor az információhiányra és az előítéletekre vezethető vissza. Az LMB emberekről és a nemi identitásokról sincs elég tudás. Ahogy egy másik interjúalanyom összefoglalja:

„Elég magas szintű a magyar társadalomban a bármilyen másságnak az el nem fogadása, teljesen mindegy, hogy milyen jellegű másságról van szó. És nyilván ezen belül, hogy, ha meg már a nemi dolgok, akár a szexuális orientáció, akár a nemi identitás kérdésbe kerül, ez az el nem fogadás még fokozottabb szintű. És ez még társul az ismeretek hiányával is. És ez az, ami a legtöbb nehézséget okozza. Eleve azzal indul, hogy egy transzneműre az átlag reakció, hogy jaj, még egy buzi. [...] Ez aztán kivetül a társadalom minden rétegére, úgy az oktatásra, úgy az államigazgatásra meg bürokráciára, úgy az egészségügyre, meg mindenre.” (Réka, 38)

A társadalom minden rétegén, minden szintjén más és más kihívások jelennek meg a transzszexuális emberek integrációjában. Fredrik Barth három szinten modellezte a társadalom erőinek egymásra hatását az etnicitás reprodukciójára (Barth 1996). Elmélete szerint az etnikai identitás mikro-, közép- és makroszinten konstruálódik, tehát a személyközi interakció, a közösségek és az intézmények, avagy a politika szintjén.

Úgy vélem, ezek a szintek jelennek meg a transzszexuális emberek identitásának kialakulásának fő színtereiként is. Barth egyébként maga is az identitásukat felcserélő emberekre fókuszált kutatásában, az etnicitást úgy vizsgálta, mint ami besoroláson és önbesoroláson is alapul – ez, mint láthattuk, a társadalmi nemek esetében is így van. Úgy véli továbbá, hogy a kultúra újragondolása nélkülözhetetlen az etnicitás újragondolásához – hasonlóképpen én is úgy gondolom, a kultúra újragondolása vezet el a társadalmi nemek dekonstrukciójához is.

Tehát jelen elemzésemben a mikro-, a közép- és a makroszintre vetítve vizsgálom interjúalanyaim az integráció során felmerülő problémáit és az ezekhez kapcsolódó különböző stratégiákat, azokat, amelyek a társadalom követelményeinek való megfelelést célozzák meg.

Mikroszint: személyközi interakciók

A mikroszintet Barth úgy írja le, mint a személyek és a személyközi interakciók terepe. Itt alakul ki az identitás. Ez a szocializáció szintje, amely során jelen esetben az is bevésődik a személybe, hogyan kell viselkednie a társadalmi nemének megfelelően. Ezt később is következetesen képviselik mind a család, mind a barátok, egyértelmű nemi szerep vállalására ösztönözve a transzszexuális személyeket is.

Annát közvetlen környezetében több ember is ellátta a nemi szerepeket meglehetősen leegyszerűsítő tanácsokkal. *„Annak idején ugye még anyukám próbált kedveskedni azzal, hogy akkor jött különböző szexista – de jóindulatú szexista – tanácsokkal. Hogy mit tudom én, egy nőnek hogy kell öltözködni, meg hogy akkor milyen ruhát vegyek fel, milyen legyen a testtartásom [...]. Meg [...] például egy pszichológus ismerősöm tartott egy-két előadást [LMBT embereknek tartott eseményeken], és ő jött mindig olyan dolgokkal, hogy egy férfinak mit kell csinálnia, műszaki dolgokban kell jónak lennie, ilyesmi. A nők a háztartásban jeleskedjenek, meg főzzenek, és akkor mossanak-takarítsanak.”*

Anna egyébként ebből a szempontból nagyon tudatos, feminista nőként határozza meg magát, aki rendkívül károsnak és elnyomónak tartja a nemi szerepek struktúráit. De a többi adatközlőm is visszautasította a gender leegyszerűsítését és esszencializálását, hiszen minden embernek vannak „férfiasnak” vagy éppen „nőiesnek” bélyegzett érdeklődési körei vagy éppen vonásai, legyen transznemű vagy cisznemű. *„[...] vannak bennem férfias vonások, de nem akarok mindentől megszabadulni, van, amit meg akarok azért tartani, [...] mert az énem részét képezik, jól érzem magam bennük és... nem lesz az emberből egyszer csak ilyen emberből olyan ember.”* (Klaudia, 33)

A transzszexuális nők között volt, aki heteroszexuális vagy éppen lesbikus párkapcsolatban élt. Akik nem, azok is arról számoltak be, hogy szeretnének

párkapcsolatot, és később házasságot és gyereket is, de jelenleg a párkeresés nehéz téma az életükben.

Judit, aki szintén egy feminista csoport tagja, nagyon kritikusan áll ahhoz az egydimenziós és szexista szépségideálhoz, amelynek minden nőre rá van erőltetve a párkereséshez. *„Tényleg van a szépségnek is egy ilyen nagyon cisznemű emberekhez szabott definíciója, ami... meg nem csak cisz-szerű, hanem amúgy is ilyen tök torz, tehát nem kell ahhoz transzsnak lenni, hogy csúnyának érezd magad. [...] Egyébként nagyon érdekes – nekem az –, hogy én mióta egy csomót fogytam, azóta van ez, hogy [...] sokkal több férfi is közeledik. Na, mármint ennek nincs olyan jó üzenete, hogyha lefogysz, tehát ez tök nevetséges, hogy ez kell hozzá [hogy szépnek tartsanak].”*

Eleve nehéz tehát modern nőként megfelelő párt találni, de transznemű nők számára kevés biztonságos tere van az ismerkedésnek. *„Elmehetsz egy LMBTQ buliba, de ott senki nem fog... hacsak nem leszbikus vagy és csajokkal szeretnél, akkor kénytelen vagy kimenni a ciszheteró bulikba és ott ismerkedni, és ezen görcsölni, hogy most mi lesz, vagy mit gondol a másik, vagy ha elmondod, akkor mit fog gondolni, vagy, hogy fog viselkedni. Vagy, hogy meg fog-e támadni vagy lesz-e még rosszabb.”*

Legyenek leszbikusok vagy heteroszexuális irányultságúak, a transzszexuális nők tehát nagyon ritkán lehetnek teljesen biztosak abban, hogy egy megfelelően elfogadó közegben vannak, ahol vállalhatják önmagukat, nemi identitásukat és szexuális irányultságukat is.

Egy párkapcsolat integráló tényező lehetne a transzszexuális ember számára, sokszor azonban pont azért nem sikerül kapcsolatot kialakítani, mert a lehetséges partnerek túl kívülállónak érzik az ő helyzetüket. Egy transznemű emberrel párkapcsolatba lépni tulajdonképpen azt jelenti, hogy sorsközösséget vállalnak vele, és ugyanazokkal a nehézségekkel és sztereotípiákkal kell szembenéznük, mint nekik.

Középszint: közösségek

Középszinten Barth elméletét követve a közösségeket elemzem, ahol a transzszexuális emberek integrálódhatnak a társadalomba: ez az oktatás és a munkaerőpiac szegmense.

Az iskola mind a gyerekek, mind a tanárok részéről a diszkrimináció színtere. Ma Magyarországon, ha egy tanuló sejti magáról, hogy az LMBT csoportba tartozik, akkor

alig van lehetősége tanácsot kérni. A tanárok sokszor nem lépnek fel támogatóan, és ha van is iskolapszichológus, stigmatizáló lehet a szolgáltatásait igénybe venni, mert mentális zavart feltételez, legalábbis a magyarországi közfelfogás szerint. *„Magyarországon ennek nincs divatja, meg még cikizámba megy: gyenge vagy, nem vagy elég erős. És főleg a suliban, nem is tudom, hogy volt-e iskolapszichológusunk, de ha lett volna, ez [lehetetlen] lett volna. Mert [kérdezték volna, hogy] úristen, te pszichológushoz jársz, mi a bajod?”* (Lilla, 25)

A pedagógusokat azért is lenne jó informálni, mert sokszor a fiatalok sem tudják, mi a „bajuk”, csak azt érzik, hogy valahogy mások, mint a többiek. Egyik interjúalanyom is úgy érezte, hogy nincs hova fordulni, így most aktívan tesz azért, hogy a felnövekvő generáció már ne legyen annyira elveszett LMBT kérdésekben, mint ő. Az Iskolai Élő Könyvtár kezdeményezés szereplője, mint „transznemű könyv”, és középiskolákban, egyéb helyszíneken végez érzékenyítő tevékenységet.

Az elfogadás a felsőoktatási intézményekben sem bevett, volt olyan interjúalanyom, aki emiatt hagyta félbe a tanulmányait. *„Meg hát [a főiskola] se volt egy ilyen elfogadó környezet, hogy így... azt mondhattam volna, hogy „Bocs, én csaj vagyok” és akkor minden oké lett volna, persze, szeretünk és gyere nyugodtan. Vagy csak békén hagyunk, és élj nyugodtan, tehát ezt nem hiszem, hogy lett volna.”* [...] Szóval nem merek visszamenni felsőoktatásba, mert azt gondolom, hogy sok olyan évfolyamtárssal, vagy olyan emberrel kerülnék így kapcsolatba, akik biztos, hogy így gázak, vagy csak bántanának, vagy nem tudom.” (Judit, 30)

Ami a munkaerőpiacot illeti, a transzszexuális emberek ott is számos előítélettel küzdenek. A Transvanilla Transznemű Egyesület által megvalósított TransCare kutatása szerint a megkérdezettek 29,4%-a csak részmunkaidőben dolgozik vagy egyáltalán nincs állása (Hidasi 2015).

Ennek több oka van: sokszor már állásinterjúra sem jutnak el a jelöltek, mert a hangjuk túl mély, és ez elrettenti a munkáltatót, vagy éppen a kiválasztás közben derül ki, hogy nem vesznek fel olyan személyt, akinek esetleg nem egyértelmű a nemi identitása. *„Nekem is volt olyan, hogy elküldtem az önéletrajzot, [...] és akkor visszahívtak telefonon, és akkor ott is ugyanez a hang-probléma, hogy ez nem egyezik a képen láthatóval, és lecsapta a telefont. Esélyt se adott, hogy eljuthassak akár állásinterjúra, akár bárhova. Ez nagyon rossz dolog. Az a baj, hogy ebből lazán bele tudsz kerülni egy ördögi körforgásba,*

mert ha nincs melód, nincs pénzed, ha nincs pénzed, akkor nem tudsz a transition-ben haladni, ha meg nem tudsz a transition-ben haladni, akkor még mindig nem lesz melód.”
(Lilla, 25)

Ha valaki az állandó munkahelyén jelenti be, hogy transzszexuális, akkor jogilag védett helyzetben van, nem bocsáthatják el a nemi identitása miatt. Mégis volt olyan, hogy valakit mondvacsinált okkal küldtek el, vagy ellehetetlenítették a munkáját. Juditot például többször érte sérelem a tranzíció miatt. „[...] volt két munkahelyem, ahol az átmenetemkor kikerültem azért, mert, hogy transz vagyok. Az egyikből így kvázi kirúgtak, a másik helyről meg így... annyira transzfób környezetet csináltak, hogy el kellett jönnöm.”
(Judit, 30)

Ennek azonban az ellenkezőjére is van példa. Több adatközlőm, általában nagyobb nemzetközi cégek alkalmazottai, pozitívan élték meg az előbújást a professzionális közegen belül: kollégáik nem szakították meg velük a kapcsolatot, sőt érdeklődtek hogylétük iránt. Ezért is van az, hogy – mint említettem – a transzszexuális emberek többsége ragaszkodik a munkájához, és igyekszik jól teljesíteni.

A munkavégzés tehát nem csak az önfenntartás miatt fontos, hanem azért is, mert a tranzíció költségeit fedezi. Emellett pedig lehetőséget ad arra, hogy a transzszexuális ember – azon túl, hogy az állam felé megjelenik adófizető polgárként – integrálódjon a munkahelyi közösségbe.

Makroszint: állam és politika

Barth elméletében a makroszint az állami politika, a bürokrácia, a jogok és tilalmak szintje. A transzszexuális emberek tranzíciójának egy része is ezen a szinten játszódik, hiszen a jogi és politikai intézmények szabályozzák a társadalom életét. A nem jogi elismertetése tulajdonképpen a bürokráciával való elfogadtatása az adott egyén nevének és nemének, hogy aztán e szerint élhesse az életét. A jogi intézmények tiltásokat is megfogalmaznak: például azt, hogy Magyarországon jelenleg nem engedélyezett az azonos nemű párok házassága. Az anyakönyvi eljárásról szóló 2010. évi I. törvény értelmében tehát amennyiben egy transzszexuális ember házasságban vagy élettársi kapcsolatban él, előbb el kell válnia ahhoz, hogy nemet változtasson (Bevándorlási és Állampolgársági Hivatal honlapja 2016). Ez egyébként a legtöbb európai országban

hasonlóan működik, kivéve például Dániát vagy Csehországot (Trans Rights Europe Index, 2015).

A makroszinthez tartoznak még az ideológiák, a társadalom egészének hozzáállása az LMBT emberekhez és ennek nyilvános diskurzusa mely végigkövethető a médiában és a politikusok nyilvános felszólalásaiban. Bár a magyar politikusok nem tárgyalják a transzneműséget, az LMBT emberekről és a társadalmi nemeket áthágó viselkedésekről általában elítélően nyilatkoznak. Jó példa erre Kövér László parlamenti házelnök egyik felszólalása: *„Nem akarjuk a genderőrületet. Nem akarjuk Magyarországot a férfigyűlölő nők és a nőktől rettegő feminin férfiak [...] társadalmává tenni. [...] Azt szeretnénk, ha fiaink nem csak tanulhatnák, hanem értenék is Petőfinek „Ha férfi vagy, légy férfi” című versét.”* (Kövér László beszéde 2015). Nincs helye tehát a mai Magyarországon semmilyen olyan törekvésnek, amelynek a társadalmi nemek kitágítása, megváltoztatása lenne a célja.

Interjúalanyaim is kifejezték aggodalmaikat, hogy a politika egyre kirekesztőbbé válik. Juditnak „vészterve” erre az esetre az, hogy kivándorol egy befogadóbb országba – ahogy egyébként Réka is tette, igaz, ő gazdasági okok miatt is döntött így.

Integrációs stratégiák

A transznemű emberek tehát integrálódni akarnak a társadalomba. Lilla fogalmazta meg a legjobban a stratégiát, amit az integráció érdekében követnek: *„Mindannyiunknak az a vágya – [...] hogy teljesen be tudjon integrálódni feltűnésmentesen a társadalomba.”* (Lilla, 25, kiemelés tőlem)

A hangsúly a *feltűnés kerülésén* van: ez az úgynevezett *passing*, amit Butler is elemez Nella Larsen azonos című könyve alapján (Butler 2005). A *passing* megjelenhet az etnicitás, az osztály, a szexualitás, és mint látjuk, a nem kontextusában is. A magyar fordításban használt *színlelés* szó helyett a „feltűnés kerülése” jobban leírja ezt a stratégiát, mert utal annak passzív mivoltára. A társadalom az, ami ebben az esetben aktív szerepet tölt be, és könyveli el ciszsneműnek a „megfelelően” kinéző, azaz a társadalmi nem normáiba beleillő transzszexuális nőket is. Egyértelmű tehát, hogy a befogadás „ára” az alárendelt viselkedés, a liminális állapoton túl is.

De vajon megfeleltethető-e a passing a Turner által leírt álcázásnak? „[...] az álcázás – a gyengéket agresszíven erősnek, ezzel párhuzamosan az erőseket megalázkodónak és passzívnak – arra szolgáló eszköz, hogy megtisztítsa a társadalmat saját, strukturálisan generált bűneitől [...]” (Turner 2002:199).

Jelen esetben az álcázás abban jelenik meg, hogy olyan emberek lesznek nők, akiket születésükkor még férfinak határoztak meg. Nők lesznek, illetve mindig azok is voltak, csak a társadalom egyik kategóriájából a másikba kerülnek, pénzt és fáradságot nem kímélve. Ezek a nők ellenszegülnek az esszencialista, materialista, szexista felfogásnak, mely szerint a biológiai jegyek határozzák meg egy személy társadalmi nemét is. Ez az a bűn, amit fel kell fedni és megkérdőjelezni, hogy továbbblendülhessen a társadalom, és végül már ne legyen „szenzáció”, vagy éppen diszkrimináció táptalaja, ha valaki transznemű. Megteszik ezt az aktivisták, akik azért dolgoznak, hogy a transzneműség látható legyen, és ne kapcsolódjon hozzá stigma. Kampányokat szerveznek, összefognak emberi jogi szervezetekkel, segítik az újságírókat, hogy megfelelő szavakat használjanak a témába vágó cikkeik megírásakor.

Bár interjúalanyaim többsége nem militáns aktivista, mégis fontosnak tartják a láthatóságot. Nem bújnak el többé, ha felmerül a téma, vállalják identitásukat. Csupán arról van szó, hogy már nem a tranzíció áll életük fókuszpontjában.

Lilla így beszélt erről: *„De ez a transz dolog velem él. Ugyanannyira pici pontja most már az életemnek – nyilván a transition előtt ez egy nagyon kimagasló pont volt, egy nagyon nagy hullám volt, amit meg kellett lovagolni – de most már ugyanolyan része, mint bármi más [...] Ha szóba kerül, szóba kerül, ha nem, nem.”*

Az integráció, a nőként élés tulajdonképpen egy posztliminális rítus szerepét láthatja el. Ez a Butler által leírt tulajdonképpeni performativitás, amely létrehozza a nemi identitást. A nem tehát egy „ritualizált produkció, illetve termelés (ritualized production), kényszer alatt és által, tiltás és tabu erejénél fogva létrejött, ismétlődő rituálé, ahol a produkció milyenségét a kiközösítés [...] réme irányítja és kényszeríti ki [...]” (Butler 2005:99).

Ha tehát egy transzszexuális ember úgy viselkedik, úgy öltözködik, úgy nevezi magát és úgy él a társadalomban, mint egy nő, ez vitán felül nővé teszi őt. Ez tulajdonképpen minden emberre igaz: ahogy él, az lesz az identitása. A transznemű emberek csupán azt teszik, hogy időközben váltanak, melyik performatív

cselekvéssorozatot követik. Ahogy Butler is írja, ez egy rítus, amely lehetővé teszi, hogy a transzszexuális emberek is besoroljanak a társadalom egyik nemi kategóriájába, és így magába a társadalom egészébe.

Mind Gennep, mind Turner aláhúzza, hogy az ember társadalmi élete tulajdonképpen folyamatok sokasága (Gennep 2007:42; Turner 2002:153) – a tranzíció tehát csak egyike azoknak az átmeneteknek, amelyekben része van egy transzsexuális embernek.

Összegzés

Kutatásom során a transznemű közösségben folytatott terepmunkám és interjúim alapján azt jártam körbe, hogy ráillenek-e a rituális folyamat jellemzői arra az tranzícióra, amin a transzszexuális emberek mennek át.

Elemzésem alapján arra jutottam, hogy a társadalmi nem ilyen jellegű megváltoztatása, amely mind fizikai, mind lelki és társadalmi változásokkal jár, rituális folyamat. Az a szerepe, hogy az adott személyeket, egy meghatározott új státusnak megfelelően, beavatás után, integrálja a társadalomba.

Az átmenet folyamatában jól körülhatárolható az elkülönülés, a határhelyzet és az egyesülés a társadalommal. A transzszexuális emberek a coming out aktusával lépnek ki addigi szerepükből, és egy liminális helyzetbe kerülnek. Ebben a ciklusban csatlakoznak ahhoz a communitas-hoz, amelyet a többi transznemű ember sorsközössége jelent. A közösség, amely interneten és élőben is aktív, anyagilag és lelkileg is segíti egymást, hogy a tranzíció zökkenőmentes legyen. A fizikai átmenet, a nemi megerősítő műtétek és a hormonkezelés tulajdonképpen egy beavatási rítus, ami már az új társadalmi nemből való életre készíti fel a transzszexuális embereket.

Ez tehát bármennyire is medikalizált kontextusban zajlik, mégis egy szimbolikus aktus is, amelynek célja, hogy megkönnyítse az egyének azonosulását az új, magukénak érzett társadalmi nemmel, és ugyanakkor a társadalom számára is zökkenőmentessé tegye ezt a befogadást. Azzal, hogy a transzszexuális ember beolvad új szerepébe, legitimálja is azt, és okafogyottá tesz minden olyan kérdést, amely régi, beavatása előtti életét firtatja.

Láthattuk, hogyan konstruálódik tehát a társadalmi nem, és melyek azok a mozzanatok, amelyek által a transzszexuális emberek megpróbálják követni ezt a konstrukciót. Bár sok transznemű ember nem definiálja magát nőként vagy férfiként, az általam vizsgált közösségre nagy általánosságban ennek ellenkezője jellemző. Ez a törekvésük összecseng a társadalom kategorizációs kényszerével.

Akit nem lehet besorolni egyik nemi kategóriába sem, vagy több, ellentétes tulajdonsággal rendelkezik, az a társadalom szemében nem illik bele a „rend”-be, és magát a társadalmi intézményeket veszélyezteti. „There is no order in them.” (Douglas 1984:57).

A transzszexuális emberek nem veszélyeztetik ezt az építményt, de létük és küzdelmük arra emlékeztet mindenkit, hogy a társadalom kategóriáit időről időre felül kell vizsgálni.

Felhasznált irodalom

1. A nem- és névváltoztatás menetének leírása. Bevándorlási és Állampolgársági Hivatal honlapja. Elérhető: <http://bit.ly/1pKi5TD> [Utolsó megtekintés: 2016. december 28.]
2. Babbie, Earl (2008): A Társadalomtudományi kutatás gyakorlata. Balassi, Budapest
3. Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. Regio. 7. évfolyam 1. szám 3–25.
4. BNO-10. (1995) A betegségek és az egészséggel kapcsolatos problémák nemzetközi statisztikai osztályozása (10. revízió). Budapest: Népjóléti Minisztérium. Elérhető: <http://www.eski.hu/surjan/SE/kod1/BNO-I.pdf>
5. Bourdieu, Pierre (2000): Férfiuralom. Napvilág, Budapest
6. Burdge, Barb J. (2014): Being True, Whole, and Strong: A Phenomenology of Transgenderism As a Valued Life Experience. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 26:3, 355-382, DOI: 10.1080/10538720.2014.926232
7. Butler, Judith (2005): Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól. Új Mandátum, Budapest

8. Butler, Judith (2006): A problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása. Balassi, Budapest
9. Douglas, Mary (1984): Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. New York: Routledge
10. Foucault, Michel (1999): A szexualitás története. A tudás akarása. Atlantisz, Budapest
11. Geertz, Clifford (2001): Az értelmezés hatalma. Osiris, Budapest
12. Gennep, Arnold van (2007): Átmeneti rítusok. L'Harmattan, Budapest
13. Gruszczyńska, Anna (2007): Living 'la vida' internet. Some notes on the cyberization of Polish LGBT community. In: (ed) R. Kuhar - J. Takács Beyond the Pink Curtain. Everyday life of LGBT people in Eastern Europe. Ljubljana: Mirovni Institut
14. Helman, Cecil G. (1998): Kultúra, egészség és betegség. Melania, Budapest
15. Hidasi Barnabás (2015): TransCare Kutatási Zárójelentés 2014. Transvanilla Transznemű Egyesület, Budapest
16. Jagose, Annamarie (2003): Bevezetés a queer-elméletbe. Új Mandátum, Budapest
17. Kessler, Suzanne J. & McKenna, Wendy (1978): Gender: An ethnomethodological approach. New York: Wiley-Interscience
18. Kövér László beszéde a Fidesz XXVI. kongresszusán, 2015. 12. 13. Be kell vonni a fiatalokat. [Videófelvétel]. Elérhető: A Fidesz Youtube-csatornája, <http://bit.ly/1VKeuB9> [Utolsó megtekintés: 2016. december 28.]
19. Levitt, Heidi M. & Ippolito, Maria R. 2014 Being Transgender: The Experience of Transgender Identity Development. Journal of Homosexuality, 61:12, 1727-1758, DOI: 10.1080/00918369.2014.951262
20. Transgender Europe honlapja. Trans Rights Europe Index, 2015. Data as of 24 April 2015. Transgender Europe and ILGA-Europe. Elérhető: <http://tgeu.org/wp-content/uploads/2015/05/trans-map-Side-B-may-2015.pdf>
21. Transvanilla Transznemű Egyesület honlapja. Elérhető: www.transvanilla.hu [Utolsó megtekintés: 2016. december 28.]
22. Turner, Victor (2002): A rituális folyamat. Osiris, Budapest

Bodó Julianna

A nők szerepe a székelyföldi munkamigráció társadalmi folyamatában

*Az itt következő tanulmány az MTA Domus Szülőföld Ösztöndíj pályázata keretében 2009-2010-ben folytatott egyéni kutatómunka – **A nők szerepe a székelyföldi munkamigráció társadalmi folyamatában** – eredményeit tartalmazó tanulmány rövidített és némileg átdolgozott változata. A kutatás folyamán felhasználásra kerültek azok a kutatási anyagok és tapasztalatok, amelyek a székelyföldi munkamigráció témájában jelen kutatást megelőzően halmozódtak fel, és amely vizsgálatokat kutatócsoportok keretében vagy egyéni kutatási projektek formájában folytattam. Az első migrációs vizsgálatok a KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja keretében zajlottak le (Biró 1994, 1995, Bodó 1996, Oláh 1996), majd következtek azok a csoportos kutatások, amelyeket a Sapientia Egyetem Kutatási Programok Intézete (KPI) támogatásával végeztem (Bodó 2008 (1, 2, 3.), Bodó – Biró 2009, Bodó 2009 (1, 2, 3.), Bodó 2011(1, 2.)). Ezt követően került sor a Domus által támogatott, a nők munkamigrációját vizsgáló egyéni projektre. Ez alkalmat ragadom meg, hogy köszönetet mondjak azoknak a diákjaimnak, akik a KPI projektek keretében végzett terepmunkájukkal hozzájárultak jelen munka eredményességéhez – Aczél Zsuzsának, Incze Melindának, János Csillának, Kovács Ottiliának, Medvés Zsuzsának és Silló Ágotának.*

Bevezetés

A székelyföldi térségben végzett migrációkutatások – ideértve a kulturális antropológiai és szociológiai kutatásokat egyaránt – egyértelműen jelzik, hogy a térség kibocsátó közegként való működése 1989 után is folyamatosan fennmaradt. Az elmúlt két évtized ilyen jellegű térségi eseményeit és tendenciáit elemezve (Bodó 1996, 2008 (1, 2, 3)) joggal mondhatjuk, hogy ez a társadalmi folyamat sokszereplős, komplex és tartalmában változó.

A sokszereplős jellegre utal, hogy a térségi migrációs folyamat változó intenzitással, változó mértékben, de minden társadalmi csoportot és minden földrajzi területet érint. A migrációs folyamatokban közvetlenül érintettek köre jelentős, a

közvetett hatások (pl. a távollétből adódó munkamegosztási feladatok újrászervezése, a társadalmi kapcsolatok terén mutatkozó hatások, a társadalmi normák részleges újrendeződése terén megjelenő változások, a lokális szintű diszkurzív folyamatokban tetten érhető tematizációs újdonságok, a tudás- és technológiatranszfer térségi következményei, a migrációnak a fiatalok szocializációs folyamatában való implicit szerepvállalása) gyakorlatilag minden térségi szereplőt érintenek. Különösen így van ez azóta, amióta a vendégmunka-vállalási gyakorlatban fokozatosan előtérbe került a transznacionális elem, az „ide is, oda is tartozás” gyakorlata, illetve ennek nyelvi-szimbolikus megélési módja.

A folyamat komplex jellegére utal, hogy a migrációs folyamatok a mindennapi életvezetési gyakorlat több fontos területére hatást gyakorolnak (munkaerőpiaci helyzet, anyagi helyzet, fiatalok szocializációja, családi munkamegosztás, munkahelyi és rokoni hálózaton belüli munkamegosztás, korábban domináns kulturális patternek újrafogalmazása stb.), ugyanakkor a lokális, mikroregionális vagy tágabb léptékű társadalmi szerveződés többféle szintjén megfogalmazódnak (társadalmi magatartások szintje, narratív szint, normák és értékek szintje, ideológiák szintje, politikai diszkurzus).

A térségi migrációs folyamatok tartalmi változása elsősorban azért fontos, mert a kibocsátó közeg valamiféle szabályozó erejére is utal. Arra, hogy a migrációs folyamatok alakulását nem csupán a befogadó célpontok vonzerejének változása határozza meg, hanem azon kulturális patternek és társadalmi hasznosságok együttese is, amelyek a kibocsátó közeg általánosabb működését alakítják. Ebben a vonatkozásban a legfontosabb tartalmi változás kétségkívül az, amikor a térségi külföldi munkavállalási trendben megjelennek, majd megerősödnek a transznacionális migrációra mutató jelek (Bodó 2008 (2), Bodó-Biró 2009). Ez az utóbbi aspektus minden bizonnyal nagyon fontos meghatározó elem a női migrációs szerepvállalás jelentőségének gyors növekedését, valamint a nők migrációs szerepvállalásának „itthoni” és „idegen” tartalmait illetően.

A fentiekből értelemszerűen következik az, hogy a kibocsátó közeg működése szemszögéből a nők migrációs folyamatokban való szerepvállalása direkt és indirekt módon egyaránt meghatározó mértékű. Ebben a kutatási programban az volt a célom, hogy a közvetlen szerepvállalás dimenzióját vizsgáljam. Ez a szakmai megközelítés nyilván csak leíró jellegű lehet, hiszen a vizsgált kibocsátó közegre vonatkoztatva eddig csak szórványos utalások történetek a nők migrációs szerepvállalására vonatkozóan.

A székelyföldi munkamigráció komplex jelenségkörének kutatásán belül a nők szerepének elemzése többféle megfigyeléssel, szakmai érveléssel, illetve térségfejlesztési indokkal is alátámasztható. Mindenekelőtt azzal, hogy a nők szerepvállalása ezen a téren mennyiségi léptékben fokozatosan növekszik, ez a folyamat a két nem közti szerepvállalási arányt egyre nagyobb mértékben a nők irányába tolja el, ugyanakkor a munkamigrációban való női szerepvállalás dinamikájában és mikrotársadalmi hatásaiban is módosulni látszik. A mikrotársadalmi hatás változására is számtalan jel, tapasztalati megfigyelés utal: a munkamigrációban való szerepvállalás hatására módosulások jelei mutatkoznak olyan területeken, mint a családon belüli szerep, a különféle kapcsolathálókból betöltött szerep, a döntéshozatalban vállalt szerep. Mindezek olyan változások, amelyek egyrészt szemmel láthatóan ellentmondanak a női munkamigrációval kapcsolatos közéleti-publicisztikai diskurzus több elemének, amelyek korábban a külföldi munkavállalásban való női szerepvállalást igen gyakran előítéletes, stigmatizált formában, többnyire negatív jelenséggént kezelték. A térségi női munkamigráció esetében tehát a mindennapi tapasztalatok változó, belső dinamikáját és társadalmi hatásait tekintve többféle kimenetű társadalmi folyamatra utalnak, amelynek szakmai elemzése a térségi társadalmi átmenet elemzési feladatainak egyik kulcsfontosságú komponensét jelenti.

Szakmai kiindulópontok, párhuzamok, referenciák

A globalizációs folyamatok fokozatos térnyerésének egyik szemléletes példája lehet az, hogy a migrációs folyamatok kutatása egyre szélesebb körben ugyanolyan vagy legalábbis nagyon hasonló kérdéseket vet fel. Egy-két évtizeddel korábban sokkal könnyebbnek mutatkozott különféle, nagy magyarázó értékkel bíró taxonómiákat, tipológiákat és modelleket alkotni a migráció és a munkamigráció folyamatairól (ilyen volt a hangzatos vonzás-taszítás elmélet, vándormadár elmélet stb., legújabb hazai átfogó ismertetését és kritikáját lásd: Anghel – Horváth 2009:17-38.), ugyanakkor az egyes osztályozási rendszereket és értelmezési modelleket is viszonylag könnyű volt kisebb-nagyobb földrajzi térségekhez kapcsolni.

Mára ez a helyzet lényegesen megváltozott, a migráció és a munkamigráció jelenségköre egy-egy kisebb vagy nagyobb térségen belül is sokarcúvá vált, a rendezőelveket – és burkoltan: a szabályozási lehetőségeket – kereső taxonómiák

szerepe csökken, helyüket elfoglalják újra Ravenstein több mint egy évszázados kérdésfelvetései, amelyek a migrációt az ember természetes tevékenységeként jelölték meg, és a megválaszolandó szakmai kérdéseket a migráló ember „megértéséhez” kapcsolódó megközelítésmódok köré csoportosították. Ma már a migrációkutatók arról beszélnek (Castles – Miller 2003), hogy az emberiség a migrációnak egy újabb korszakába lépett, és ez nem csak a migrálók számának növekedésével, társadalmi csoportok szerinti tagolódásával függ össze, hanem a migrációhoz kapcsolódó, korábban rendszerint egységesen kezelt/értelmezett jelenségek, társadalmi magatartások egyre növekvő diverzifikálódásával és a heterogenitás növekedésével is.

A migrációs folyamatok diverzifikálódásának, tartalmi és funkcionális „szétfejlődésének” hangsúlyos bizonyítéka a transznacionális migráció előtérbe kerülése (ezzel kapcsolatban lásd különösen: Glick Schiller-Basch-Szanton Blanc 1995, Portes 1997, Hannerz 1996, Faist 2002, Levitt 2001, Vertovec 2009), valamint a női munkamigráció mértékének fokozódása. A két folyamat összefüggésének kérdése külön téma, amelynek elemzésére jelen tanulmány keretében nem térhetek ki, de az egyértelműnek mutatkozik, hogy ezeknek a témáknak az előtérbe kerülése a „migrációkutatás mint nyílt vagy burkolt szabályozáskeresés” és a „migrációkutatás mint az emberi magatartások elemzése” típusú megközelítések közül egyre inkább a másodikra helyeződik a hangsúly.

A transznacionális migráció és a női munkamigráció ugyanis a társadalmi tanulás (Badescu et al 2009), a társadalmi szerepvállalás, az identitásépítés aspektusait hozza előtérbe, csupa olyan összetevőt, amelyet a korábbi szakmai megközelítésekben a migrációs folyamatok egyfajta társadalmi anomáliaként való kezelése nem is hozhatott felszínre.

A fentiekben röviden jelzett szemléleti, tematizációs fordulatnak a női munkamigráció kutatása nemcsak kifejezője, hanem egyben sajátos terepe, hordozója is. Nem csupán a munkamigrációban részt vevő nők száma változik (ennek kapcsán a Castles-Miller szerzőpáros egyenesen a „feminization of migration” kifejezést használja, Castles- Miller 2003:67), hanem a női munkamigráció megítélésének módja is, ezzel összhangban a szakmai megközelítések szemléleti háttere és módszertana is alakulóban van.

A női munkamigrációt több tényező hozta a figyelem előterébe (Carling 2005, Morokvasic 2007), többek között az, hogy a jóléti társadalmakban az idős, vagy időseket

is magukba foglaló családokban, valamint a kétkeresős családokban jelentősen megnövekedik a különféle háztartási munkákat vállalni tudó időszakos női munkavállalók iránti igény (idősgondozás, háztartásvezetés, gyerek gondozás stb). Más területeken is növekszik a kifejezetten női munkát igénylő elvárás (aprólékos, kézi munkát igénylő foglalkoztatások), vagy pedig olyan lehetőségek nyílnak meg, amelyek igénybevétele nem mutat nemi specifikus jegyeket, például ilyen a tanulás és néhány szolgáltatási terület. Mindehhez jön még a szexipar növekvő vonzása vagy a házassági céllal történő migráció.

A jelenleg növekvő szakmai érdeklődést azonban nemcsak a vizsgált társadalmi jelenség térnyerése mozgatja, hanem sok esetben a gender-kutatások olyan ideologikusabb törekvései is, amelyek a női munkamigrációban – okkal vagy ok nélkül – többnyire a „cselédipar” továbbélését látják.

A migrációkutatásokban a női migránsok iránti érdeklődés az 1970-es évek közepén jelent meg, azonban Mirjana Morokvasic munkái helyezték igazán az érdeklődés középpontjába ezt a kérdéskört (Morokvasic 2007). A korai munkák már felhívták a figyelmet arra, hogy a női migráció más gyakorlatokat és más tapasztalatokat termel, azonban ezek az észrevételek még nem voltak elég hangsúlyosak ahhoz, hogy a női migrációval kapcsolatos megfigyelések önálló területként épüljenek be a kérdéskörrel foglalkozó szakmai értelmezésekbe és összegzésekbe. Ez a helyzet az 1990-es évek első felétől változott, az ekkor született elemzések már nem csupán esettanulmányok formájában mutatták be a női migrációt, hanem kísérletet tettek a sajátosan gender-típusú megközelítésre is (Anthias – Lazaridis 2000). A női nem migrációs folyamatba való beépítését célzó elemzések (lásd. Anthias – Lazaridis 2000) jelzik a posztfordista gyakorlat térhódításából adódó folyamatokat (a szolgáltatói szektor megerősödése, a flexibilitás és az informális előtérbe kerülése) és a munkaerőpiac szegmentációjából eredő gondokat. Úgy vélik, hogy a női munkamigráció előtérbe kerülése egyfajta válasz a strukturális váltás okozta nehézségekre, a nők számára menekülés egy patriarchális struktúrából, és mindebben központi cél a család anyagi helyzetén való segítség. Mindez a női munkavállalók számára egyfajta kényszerhelyzetet eredményez, ezért a nők általában rossz munkakörülmények között dolgoznak, munkaerejük kihasználtsága igen magas fokú (kizsákmányolás), és mindez gyakran eredményez számukra társadalmi elszigeteltséget (az azonos státusúak között szerveződő csoportkohézió vagy network ellenére is). Mindezek nyomán az a vélemény

fogalmazható meg, hogy a női munkamigráció egyfajta lefele mutató társadalmi mobilitást testesít meg, jellemző példa az, hogy a munkamigrációra vállalkozó nők képzettségükhöz vagy képességeikhez mérten alacsonyabb rangú munkát kénytelenek vállalni. E gondolatmenet eredményeként a női munkavállaló egyfajta „áldozat” státusában jelenik meg, úgymond „viktimizálódik”.

Természetesen a fentebb ismertetett modellre is van bőven példa, azonban – amint Carling megjegyzi (Carling 2005) – a migrációs gyakorlatnak a nemek közti viszonyokra gyakorolt hatása gyakran ellentmondásos, és kultúránként, kibocsátó közegenként a női munkamigráció megélési módja, társadalmi konzekvenciái tekintetében is sokféle „eredménnyel” találkozunk. Amint Morokvasic az utóbbi évtized folyamatait és szakmai értelmezéseit áttekintő tanulmányában jelzi (Morokvasic 2007), a transznacionális migráció előtérbe kerülése továbbra is napirenden tartja a „gender” témát, az ezen a téren zajló folyamatok azonban nem feltétlenül vezetnek a nemi normák és viszonyok valamiféle destabilizálódásához, hanem adott esetben épp ellenkezőleg, megerősítik a létező struktúrákat. Azonban mindezen jelenségekről még korai lenne valamiféle végső következtetést levonni, hiszen jelenlegi ismereteink szerint a tradicionális nemi szerepek és viszonyok megerősítésére és megváltoztatási kísérletére egyaránt bőven van példa (Morokvasic 2007:94).

A fenti szemléleti megközelítések és egymásnak gyakran ellentmondó következtetések akkor is nagyon fontosak egy adott térség munkamigrációjával foglalkozó kutató számára, ha a nők migrációs szerepvállalását nem a gyakran túlhajszolt gendervita pro vagy kontra érveinek kimutatása céljából kívánja vizsgálni, hanem egyszerűen arra törekszik, hogy a térség társadalma szemszögéből értelmezze a nők munkamigrációban való szerepvállalását. Fontos feladat, hogy képet alkossunk a női munkamigráció térségi jellemzőiről, rákérdezve arra, hogy mennyire felel meg ez a modell (vagy jelenségegyüttes) a szakirodalom által oly gyakran emlegetett viktimizációs modellnek.

A kutatási anyag elemzése

A vizsgált társadalmi csoport legfontosabb jellemzői

A vizsgálat során 38 eset került elemzésre. Megjegyzendő, hogy eddigi, a munkamigrációval foglalkozó kutatásaink során ennél jóval több, külföldi munkára járó nő esetét volt alkalmam megismerni, de az itt elemzésre kerülő anyag csak azokat az eseteket tartalmazza, amelyek az elmúlt egy év során, a jelen kutatási anyag periódusában készültek. Az ennél gazdagabb tapasztalat szerencsés háttérrel biztosított jelen vizsgálat számára, de az anyag részletesebb, alább következő elemzéséhez csak ezeket a frissen készült beszélgetésanyagokat használtam fel. Ezen esetek főszereplői olyan migráns nők, akik vagy most is ezt az életformát folytatják, vagy a közelmúltban (az elmúlt egy év során) jártak külföldön dolgozni. A visszatértek közül többen nem tekintik teljesen lezártnak a külföldi munkavállalások sorozatát, további alkalmakat terveznek, vagy épp csak rövid időre szakították meg ezt a tevékenységet. Az egyes esetek szereplőivel hosszú (egyenként tíz oldalnál terjedelmesebb) interjúk készültek, ezek nyújtják legfontosabb háttérét az itt következő elemzésnek.

Az elemzés első részében a vizsgált csoport legfontosabb paraméterei kerülnek bemutatásra. Ebből a jellemzésből az is kiderül, hogy igyekeztem úgy összeállítani a vizsgált csoportot, hogy az minél átfogóbb és színesebb képet adjon arról a társadalmi közegről, ahonnan a vizsgálat alanyai származnak. A jelzett paraméterek a következők: életkor, családi állapot, lakóhely, iskolai végzettség, munkaerőpiaci életút, célország és a külföldön végzett munka típusa. A következőkben csak rövid jelzésekkel utalok az egyes paraméterek közti kapcsolatokra, az elemzés során az összefüggések nyilvánvalóan fontos szerepet kapnak majd. Főleg azok, amelyek esetében az egyes jellemzők összefüggései olyan jelentéseket hoznak létre, amelyek releváns megállapításokat tartalmaznak nemcsak a jelzett csoportról, hanem napjaink székelyföldi munkamigrációjáról is, azon belül pedig az egyre hangsúlyosabbá váló női részvételről.

Életkor

A vizsgálati csoportba bekerült nők életkora 19 és 60 év között van. A legnépesebb korosztályok a huszonévesek, valamint a negyvenes éveikben járó, középkorú nők. A két,

életkori hovatartozás szerint elhatárolható csoport más olyan, nagyon karakteres jellemzőkkel is rendelkezik, amelyek indokolttá teszik az elemzési szempontok egyik fontos mozzanataként kezelni az életkort. A huszonévesek kategóriájába jobbra egyetemisták vagy nemrég egyetemet végzettek tartoznak, ez a paraméter a külföldi vendégmunka jellegét is befolyásolja. A negyvenes vagy ötvenes éveik elején járó nők csoportja nagyrészt szakközépiskolai végzettséggel rendelkezik, sok köztük az egyedül élő vagy gyermekeit egyedül nevelő nő.

Családi állapot

A fiatal korosztály a huszonévesek, mindannyian független, még nem férjezett nők. Jellemző rájuk, hogy legtöbben közülük még a szüleikkel élnek közös háztartásban. Mindez természetesen anyagi függőséget is jelent, főleg azok számára, akik még tanulnak. A külföldi munkavállalás melletti döntés egyik motivációja épp a viszonylagos, nem végleges anyagi függetlenség vágya, illetve a szülőktől való, nemcsak anyagi természetű függőség lazítása. Azok a fiatal nők, akik már befejezték tanulmányaikat, szintén erősen motiváltak ebben a tekintetben, mert a saját, önálló élet elindítását is lényegesen megkönnyítheti egyrészt a külföldi munkával szerzett pénz, másrészt a szülőktől távoli szocializációs, individualizációs helyzet megélése.

A középkorúak, illetve a néhány viszonylag idősebb nő családi állapota természetesen más, érdekes módon heterogénebb képet mutat. Majdnem teljesen egyformán oszlik meg összetételük a következő kategóriák között: hajadon (5 nő), férjezett (6), elvált (5), özvegy (6). Az utóbbi két csoportra jellemző, hogy gyerekeiket, akik többnyire az egyetemisták kategóriájába tartoznak, egyedül nevelik, és vállalniuk kell az összes ezzel járó nehézséget, de ezzel együtt egy megnövekedett felelősségtudatot és önálló döntési képességet is felfedezhetünk esetükben. Az elemzés további részében bővebb kifejtésre kerül majd az egyes életkori csoportok, az egyes családi állapotú nők különböző kategóriáinak motivációja, döntési helyzete, és a külföldi munkavégzés által életükben bekövetkezett változások jellege.

Lakóhely

A vizsgálat alanyait képező migráns nők mindannyian a Székelyföldön élnek. A vizsgálat terepéül szolgáló régió – a Székelyföld – alapvetően rurális térségnek mondható, de a csekély különbség a városi és falusi személyek motivációi, döntései között nemcsak a ruralitás erősségét mutatja jelen esetben, hanem azt a vonást is, amelyet épp a migráció transznacionalizálódásához kapcsolódik: a kizárólagosságok felszámolódása, a több térhez (nem csak egyhez) tartozás elemeinek megjelenése eljelentékteleníti a falusi származás – városi származás különbségeit.

Iskolai végzettség

A huszonévesek korosztályának csoportjában azok dominálnak, akik nemrég fejezték be egyetemi tanulmányaikat, vagy azokat éppen most végzik. Találunk köztük ugyanakkor olyan középfokon végzetteket is (tanítóképző vagy technikum), akik tervezik a továbbtanulást. Az egyetemet végzettek is terveznek továbbtanulni, valamilyen képzésbe bekapcsolódni. Iskolai végzettségük tekintetében tehát nem beszélhetünk végérvényesen lezárt állapotról. Sokan közülük magát a külföldi munkavállalást is a tanulási periódus részének tekintik (nyelvtanulás vagy más jellegű képzés, akár formális keretben is).

A középkorúak nagy része középfokú végzettséggel rendelkezik, jellemző, hogy legtöbbször szakközépiskolában szerezte meg az érettségi diplomát, néhányan szakiskolát (10 osztályt) végeztek. Esetükben természetesen már lezárt tanulmányi időszakról beszélhetünk. Ennek megfelelően a vendégmunkán szerzett ismeretek is sokkal inkább az élettapasztalatok, semmint a szakmai tapasztalatok körébe sorolhatók.

Munkaerőpiaci életút

Az életkor és az iskolai végzettség természetesen befolyásolja a vizsgált csoport tagjainak munkaerőpiaci helyzetét, életútját. A fiatal korosztály esetében a még tanulók nyilvánvalóan ennek az útnak az elején járnak. Az egyetemistákra az a jellemző, hogy a vakáció alatt, vagy egy viszonylag rövidebb, a tanulmányi időt megszakító periódusban vállaltak először munkát életükben. Olyan esetekkel is találkozhatunk, amikor a frissen

végzett fiatal, mielőtt otthon végzettségének megfelelő munkahelyet keresne magának, ki akarja használni még meglévő függetlenségét, és beiktat az otthoni munkavállalás előtt egy külföldi munkát. Ezekre a munkákra általában jellemző, hogy nem az iskolai végzettségnek megfelelő munkavégzések, de mivel a fiatalok nem tekintik ezt a helyzetet véglegesnek, hanem a pénzkereset, a tapasztalatszerzés, a kaland lehetőségeinek, a nem végzettségüknek megfelelő munkát (amely a leginkább jellemző külföldi munkavállalásukra) nem tekintik „lealacsonyodásnak”, csupán egy hasznos, néha nehéz, de legtöbbször izgalmas és kihagyhatatlan kitérőnek. Arra is van ugyanakkor példa, hogy sikerül valakinek az érdeklődéséhez, végzett tanulmányaihoz közelítő munkát találnia, ezt kimondottan szakmai tapasztalatszerzéseként, az otthoni jövőbeli elhelyezkedésre nézve előnyös helyzetként értékelik.

A középkorúak és idősebbek esetében más a helyzet. Közülük kerülnek ki azok, akiknek a rendszerváltás utáni leépítések, munkahelyi átszervezések miatt megszűnt a munkahelyük és nehezen találnak maguknak másikat. Vagy ha találnak is, a keresetükkel nincsenek megelégedve. Számukra nem az átképzés, új szakma megtanulása merül fel megoldásként, hanem a külföldi munkavállalás.

Célországok, a külföldi munka helyszínei

A célországok tekintetében a kép meglehetősen tarka. A külföldi munkavállalás területe még néhány évvel ezelőtt is elsősorban, sőt szinte kizárólag Magyarország volt. Ez a helyzet most erőteljesen változni látszik, és nemcsak a fiatal nők esetében tágult ki a választott országok köre. Magyarország mellett Németország, Anglia, Olaszország, Csehország, Ciprus, Görögország, Skócia, az Amerikai Egyesült Államok, Ausztria, Luxemburg és Belgium is megtalálható. Vannak olyanok is, akik munkavállalás céljából már egynél több helyszínen is megfordultak. A helyszínek és a munkavégzés típusa helyenként összefüggést mutat.

A külföldi munkavégzés típusa

Mivel a továbbiakban erről a témáról bővebben is szó esik majd, most csupán röviden utalnék a legelterjedtebb munkavégzési formákra, jelezve ugyanakkor azt is, hogy ezek

mennyiben kötődnek az egyes célországokhoz, az életkori csoportokhoz, valamint az iskolai végzettséghez.

Jellemző és elterjedt a mezőgazdasági szezonmunka. Ez értelemszerűen az évszakokhoz igazodik, főleg a nyarat foglalja magában, de megkezdődhet már tavasszal és belenyúlhat az őszi periódusba is. Ezeknek a munkáknak a helyszíne elsősorban Németország, kisebb számban járnak ilyen típusú munkára Olaszországba és Csehországba vagy Magyarországra. Az életkori, iskolai végzettség általi meghatározottság nem kizárólagos: sok diák jár ezekre a munkákra a nyári vakáció ideje alatt, két vagy három hónapos periódusra, de a középkorú nők közül is sokan választják ezt a munkalehetőséget hosszabb időtartamra és évenként rendszeresen visszajárva, vagy akár egyszeri alkalomra is. Jellemzően ezt tartja szinte mindenki a legnehezebb munkának.

Majdnem hasonló gyakorisággal találkozunk a gyermekfelügyelet, a bébiszitternek vagy au-pair-nek nevezett munka jelenségével. Ezt szinte kizárólagosan fiatal lányok vállalják. Jellemző erre a munkavégzésre, hogy sohasem csupán a gyerekekre történő felvigyázást jelenti, hanem a háztartási munkák kisebb-nagyobb részének elvégzését is. Helyszíne elsősorban Anglia, de találkoztunk Skóciában és Németországban dolgozó bébiszitterekkel is. Ezek azok az esetek, amelyeknél a konkrét munkavégzés nyelvtanulással vagy valamilyen más típusú tanulással párosul. A tanulás itt nemcsak a „menet közbeni” nyelvtanulást jelentheti, hanem nagyon gyakran valamilyen formális képzésben (iskola, egyetem, tanfolyam) való részvételt is, amiről a munkavállaló bizonylatot is kap.

A harmadik, tapasztalataink szerint az utóbbi időben egyre jobban elterjedő munkavégzési forma az idős és/vagy beteg emberek gondozása. Ezt a munkát a középkorú vagy idősebb nők vállalják. A munkavégzés helyszíne változó, a felsorolt országok közül bármelyik lehet. A legtöbb esetben ez a munka is társul a háztartási munkák elvégzésének kötelezettségével.

A vizsgált csoportban van még néhány olyan eset, amikor a munkavállaló nőt kimondottan csak háztartási munkára alkalmazzák vagy takarítóként dolgozik panzióban, árufeltöltőként üzletben vagy gyári munkát végez.

A külföldön végzett munka típusa témájához természetesen hozzátartozik a kérdés: mi a helyzet a kimondottan női munkákkal, valóban növekszik-e az ilyen munkavégzés iránti társadalmi igény és a rá felelő munkavállalási igyekezet és döntés.

Eddigi kutatásaink és jelen vizsgálat eredményeinek e téren történő összehasonlítása azt mutatja, hogy a világszerte tapasztalható trendeknek megfelelően nálunk is kimutatható az a jelenség, hogy nő a kereslet a kimondottan „női munkák” iránt, és a külföldön munkát vállalni kívánó nők rá is felelnek erre az igényre. Jelen esetben a gyermekfelügyezés, az idősek és betegek gondozása, a háztartási munka, valamint ezek kombinációja, illetve az ezeken a területeken dolgozó nők növekvő aránya jelzi ezt a tendenciát. Ugyanakkor azt is el kell mondani, hogy a mezőgazdasági idénymunkák továbbra is nagyjából hasonló arányban foglalkoztatnak nőket és férfiakat, ez a munkavégzési lehetőség továbbra is komoly vonzerőt jelent azok számára, akik valamilyen okból kifolyólag (szezonális, periodikus) szívesebben vállalják ezt a munkát. Az elemzés további részében a női külföldi munkavállalásnak ezekre a szegmenseire és összefüggéseire bővebben kitérek majd.

A térségi női munkamigráció elemzése

A következőkben a kutatási anyag részletes elemzése következik. Az anyag feldolgozása sokféle szempont szerint lehetséges. Elemzésemben arra törekedtem, hogy egyrészt a megelőző kutatási tapasztalatokat is felhasználva a kibocsátó közeg kontextusában érvényes migrációs modellek trendszerűségeire figyeljek, másrészt pedig, hogy a vizsgált csoport meghatározottsága – női külföldi munkavállalók – szerint keressem azokat az elemzési szempontokat, amelyek napjaink migrációs folyamatainak a női részvétel általi jellegzetességeiben mutatkoznak meg. Ezeket a kiindulópontokat véve alapul, az anyag elemzését a következő szempontok szerint végeztem el:

1. A külföldi munkavállalás motivációi, a kiváltó okok és a kitűzött célok
2. A döntés meghozatala
3. A választott munkaterület – tipikus vagy kevésbé tipikus „női munka”

Célszerűnek mutatkozott ugyanakkor a vizsgálati csoporton belül elkülönített két életkori kategória szerint figyelni az egyes szempontok megjelenési módját. Ez a két csoport ugyanis sok esetben elég markáns különbségeket mutat a migrációs viselkedés különböző szegmenseiben. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy az életkori meghatározottság más paraméterekkel társulva mutatja meg az eltéréseket: az iskolai végzettséggel és a családi állapottal összefüggésben érdemes ezek jelentéseit keresni és kontextualizálni azokat. Azt sem kell ugyanakkor figyelmen kívül hagyni, hogy a két

életkori csoport viselkedésében hasonló elemek is felfedezhetők, tehát nyilvánvaló, hogy napjaink női migrációjának trendszerűségei nem csupán az életkor (vagy még más néhány ide kapcsolható paraméter) mentén írhatók le és kategorizálhatók, hanem olyan összefüggések mentén, amelyek egyrészt a kibocsátó közeg, másrészt pedig a női (és nem csak női) munkamigráció nemzetközi jelenségekörének kontextusában nyerik el jelentésüket.

A külföldi munkavállalás motivációi, a kiváltó okok és a kitűzött célok

A munkamigrációval foglalkozó kutatók számára mindig feltevődik a kérdés: egy adott régióból miért mennek el az emberek dolgozni más, távoli helyekre. Mi az oka annak, hogy egyes helyek inkább kibocsátó, mások pedig befogadó közegként működnek. Az okok természetesen mindig összetettek, hiba volna csupán egyetlen, vagy akár csak néhány tényezőre redukálni a választ, illetve bezárni a kutatás területét a válaszlehetőségek körének beszűkítésével. Az elmúlt majd két évtizedben a székelyföldi régióban végzett migrációs kutatásaink azt bizonyítják, hogy a kérdést tágabb kontextusban érdemes szemügyre venni.

Az elmúlt időszakban többször is kutattuk a székelyföldi munkamigráció jelenségét, ezen belül mindig kitértünk a motivációk kérdésére is. Jelen esetben az erre a témára vonatkozó kérdéseket a kiválasztott célcsoport vonatkozásában (női migránsok) fogom megközelíteni. Természetesen nem lehet elvonatkoztatni azoktól a trendszerű jelenségektől, amelyek némileg függetlenek a nemi hovatartozástól, és nem látszik szerencsésnek erőltetni a női jelleget azokban az esetekben, ahol az nem mutatkozik relevánsnak. Érdeemes viszont elidőzni azoknál az aspektusoknál, amelyek – pontosan a női részvétel által – napjaink migrációs tendenciáiról teljesebb képet adnak. Hogy a nők migrációs motivációi és tapasztalatai némileg eltérnek a férfiakétól, az természetesnek mondható. A kutató számára tehát az válik szakmai kihívássá a téma megközelítésében, hogy felfedezze és leírja a finom különbségeket, de ne igyekezzen ott is női és férfi jellegzetességeket felfedezni, ahol azok nem egyértelműen azonosíthatók a társadalmi nemek mentén.

A leginkább általánosítható – férfiakra és nőkre egyaránt vonatkoztatható – motivációk természetesen a munkamigráció anyagi vonatkozásaihoz kapcsolódnak. A legegyszerűbb magyarázat ezen a területen az lehetne, hogy mindenki a szűkös

lehetőségek elől igyekszik elmenni egy olyan helyre, ahol jobb kereseti lehetőségek mutatkoznak. Nem mellőzendő nyilván ez a tényező sem, de nézzük meg alaposabban a „miért?” kérdését és az arra adható válaszokat. A női migránsokat vizsgáló szakirodalom ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a nők motivációi között hangsúlyosabb szerepet kapnak a családra vonatkozó okok, a család anyagi helyzetének segítésére vagy fellendítésére irányuló törekvések, amelyek motiválják a külföldi munkavállalást. Ide kapcsolódnak gyakran azok a viktimizáló magyarázatok is (lásd a bevezetőt), amelyek a külföldi női munkavállalást egyértelműen és szinte kizárólagosan az áldozathozatal és kiszolgáltatottság keretfeltételei közé helyezik: a nő mint áldozat és a nő mint kiszolgáltatott, aki az otthoni és a befogadó környezetben is alárendelt, illetve akit a vendégmunka (is) kiszolgáltatott és szenvedő helyzetbe kényszerít. Ezen a sztereotipizált képen meglátásom szerint úgy van esélyünk túllépni, ha a migráló nőket úgy tekintjük, mint a „migráló ember” egyik esetét, amelyben – nőkről lévén szó – azért érdemes megnézni a női mivolt által valóban létező sajátosságokat, hogy általuk színesebb és teljesebb legyen az a kép, ami napjaink migrációs tendenciáiról megrajzolható.

Az okok és célok feltérképezése terén is termékenynek mutatkozik az elemzés szempontjából a két életkori csoport mentén (is) megnézni a kérdésre adható válaszokat.

Az anyagi vonatkozású motivációk minden egyes személy esetében fontosnak bizonyulnak. Mint ahogy ezt már eddigi kutatásainkban is jeleztük, a külföldön remélt jó kereset, a több pénz – mint migrációs szándék motivációja – esetében nehezen lehet az okot és a célt különválasztani. A jó kereset motivációja megjelenhet úgy, mint ami az itthoni szűkös kereseti lehetőségek vagy egyenesen az elvesztett munkahely, a munkanélküliség kényszereként, mint taszító hatás érvényesül. De megjelenhet vonzasként is, mint ami két választható lehetőség közül (gyengébb itthoni kereset – jó fizetést biztosító külföldi munkalehetőség) a jobbik lehetőség irányába történő orientálódást mutat, és mint húzó hatás érvényesül. A vizsgált csoport esetében ez a két hatás nem mindig válik el élesen egymástól, a korosztályok közt viszont a különbség mégis megragadható.

A fiatal, huszonéves korosztály esetében a rövid idő alatt remélt jó kereset igen vonzó célként jelenik meg. Beszélgetőpartnereink viszont – amikor feltettük nekik a

„miért?” kérdését – minden esetben rögtön kiegészítették az anyagi vonatkozásokat más indokokkal is. Lássunk néhányat a válaszok közül:

„Szeretek utazni, világot látni, és pénzt is szeretnék keresni.” (A/1)

„Azért döntöttem úgy, hogy kimegyek külföldre, mert világot szerettem volna látni elsősorban, majd nyelvet tanulni, és elegendő pénzt összegyűjteni a következő tanulmányomra, mert otthon az otthoni fizetéssel nem tehettem volna meg.” (A/4)

„Független szerettem volna lenni... Meg akartam keresni magamnak a pénzt. Azt akartam, hogy legyen egy saját lakhelyem, és azt akartam csinálni, amit akarok, amit szeretek... A legfőbb célom, amikor eljöttem otthonról, az volt, hogy Angliában folytathassam tovább a tanulmányaimat, tehát hogy egyetemre járjak.” (S/6)

A fenti, a migráns nőkkel készített beszélgetésekből kiválasztott részletek (több ezekhez hasonló lehetett volna még idézni) azt mutatják, hogy a fiatal nők motivációiban nem feltétlenül az anyagi indíttatás kapja a legelső helyet. Számukra a jó kereset, amire itthon kevés a remény, ritkábban társul valami nagyon konkrét dolog megszerzésével, és ha igen, az is elsősorban a vágyott függetlenség, önállóság elérését szolgálja (saját lakás, saját pénzen vásárolt autó).

A konkrét anyagi célok megvalósításának szándéka- amikor mégis találkozunk vele – a fiatalok közül elsősorban az egyetemistákat jellemzi, közülük is azokat, akik a nyári szünidőt használják fel pénzkeresetre. Ők a nyári mezőgazdasági szezonmunkát választják, mert ez az az alkalom, ami viszonylag rövid időre szól, nem kell megszakítani a tanulmányi időszakot, de néhány hónapnyi kemény munkával annyi pénzt lehet keresni, ami egy egyetemista számára elegendő néhány kitűzött cél megvalósításához. A lányok motivációi ezekben a történetekben nem nagyon különböznek a hasonló korú, szintén még diák férfi munkavállalóktól, akik ezen a módon szeretnék a szünidő idején pénzt keresni. Sokan közülük a megkeresett pénzből tanulmányaik folytatását szándékozzák finanszírozni Tulajdonképpen senki sem mondta azt, hogy szüleik egyáltalán nem tudnák vállalni taníttatásuk költségeit. A megszerzett pénz, a tanítási költségek egy részének fedezése inkább az önállósodás egyik útját jelenti a fiatalok számára, ebben pedig fiúk és lányok között eltéréseket nem fedezhetünk fel. Megvan ugyanakkor az az igyekezet, hogy ebből a pénzből olyan kiadásokat fedezzenek, amelyek némely családban valódi anyagi megterheléssel járnának, viszont a vágyott javak már elengedhetetlenek az egyetemista életformához. Ezek a javak: laptop, fényképezőgép, telefon, más „elektronikai cuccok”. Azt tapasztaltuk tehát, hogy a konkrét célok, amelyek

a megszerzett pénz elköltésére vonatkoznak, elsősorban az itthoni tanulási időszak bizonyos költségeinek fedezésére irányulnak.

A fiatalok motivációi között tehát nem a pénz az elsődleges szempont. Ahogy a beszélgetések idézett részleteiből is láthattuk, számukra sokkal fontosabb húzóerő a függetlenedési, önállósulási vágy. Mivel még szinte mindannyian a szüleikkel élnek együtt, és többnyire anyagilag is függnek tőlük, számukra a külföldi vendégmunka jelenti azt a lehetőséget, hogy ebből a közegeből kilépve mintegy „kipróbálják magukat”. Ezt az elképzelést leginkább azok a lányok látják megvalósíthatónak, akik a nyári szezonmunkáknál hosszabb időre tervezik a kilépést. Ők a bébiszitterek, akik egy-egy külföldi családnál helyezkednek el, többnyire egy évnyi időt töltenek távol, de nem ritkák ugyanakkor a több éves távolmaradások sem. Ez esetben fontos motiváció társul az eddigiekhez (pénzkereset és nyelvtanulás): a továbbtanulás. A megismert esetek közt van olyan is, amikor a fiatal munkavállaló munkája mellett egyetemre is beiratkozott, miután nyelvtudásáról kiderült, hogy megfelelő alapot jelent angliai tanulmányaihoz. A leggyakoribb tanulási motiváció ugyanakkor az idegen nyelv elsajátítása, illetve továbbfejlesztése. Ezt szinte mindenki megemlíti, aki gyerekfelügyeletet vállal, bevallásuk szerint igazi célja munkavállalásuknak épp ez.

A pénzkereset és a tanulás mellett mindenhol megjelenik a „világot látni”, „megismerni egy másik országot, egy másik kultúrát” igénye. Mint ahogy néhány megfogalmazták, talán vissza nem térő lehetőségnek tekintik fiatal életkorukból fakadó szabadságukat, amikor még családi vagy munkahelyi kötöttségektől mentesen vághatnak neki a világnak.

Akadnak olyanok is ebben a csoportban, akik külföldi tartózkodásukat más indokokkal is alátámasztják, ők a hazai munkaerőpiaci esélyek növelését látják a külföldi munkavállalásban. Az idegen nyelv elsajátítása, a továbbtanulás, esetleg szakmai tapasztalatok szerzése az itthoni elhelyezkedési esélyeket növelhetik. Hozzá kell tennem, hogy ezeket az indokokat nem az indulás előtt fogalmazzák meg célként, hanem inkább az utólagos hasznosulások számbavételekor beszélnek róluk, mintegy visszavetítve a vendégmunka hasznosulását.

Azok a fiatalok (a vizsgált csoportban ezek vannak kevesebben), akik nem tanulnak (már lezárták tanulmányaikat, bizonytalan időre megszakították az iskolát, egyelőre nem terveznek továbbtanulást), sokkal kevésbé fogalmazzák meg konkrét, belátható célokat. Számukra is fontos a pénzkereset, de mivel a vendégmunka utáni

időszakra nincsenek határozott elképzeléseik, magának a külföldi munkának a motivációit is nehezen tudják konkretizálni. Van közülük arra is példa, hogy a migráns nő egyelőre csupán „jó bulinak” tartja mostani életét, keresetével, tapasztalataival, azok konkrét felhasználásával kapcsolatban nincsenek kidolgozott elképzelései. Megjegyzendő, hogy a hasonló korú fiúk esetében több ilyen példát találtunk. Úgy tűnik, a fiatal lányok valamivel céltudatosabbak, és határozottabb periódusokban gondolkodnak, amikor a külföldi munkát el kell helyezniük életútjukban. Ezt a következtetést tulajdonképpen óvatos észrevételnek szánom csupán, de annyi biztos, hogy a fiatal, nem diák munkavállalók körében több példát találtunk a „majd csak lesz valahogy” mentalitásra a fiúk körében, mint a lányok esetében.

A női külföldi munkavállalást vizsgáló kutatások azt jelzik, hogy a nők körében a motivációk, a célok sokkal inkább kapcsolódnak a családi közeghez, mint a férfiak esetében. A férfiak munkavállalási motivációit elsősorban gazdasági jellegűnek nevezik, ezek a családi gazdaságok feljavítására, esetleges vállalkozói elképzelésekre orientálódnak. A nők körében a konkrét gondok megoldása, a családtagok segítése – mint a munkavállalást motiváló tényező – inkább jellemző. Ezt a jelen kutatás is alátámasztja, de kimondottan a másik életkori kategória, a középkorú nők esetében. Jeleztem már, hogy ezt a csoportot nemcsak az életkor különbözteti meg a huszonévesektől, hanem az iskolai végzettség és a családi állapot is. Többségükben középfokú (vagy néhányan annál alacsonyabb) végzettséggel rendelkeznek, ez pedig behatárolja munkaerőpiaci lehetőségeiket. Többben vannak közülük olyanok, akiknek a rendszerváltás után bizonytalanná vált a munkahelyük. Jó néhányan a könnyűiparban, mások a szolgáltató szektorban dolgoztak. A rendszerváltás utáni periódusban a gyár, ahol dolgoztak, bezárt vagy kénytelen volt leépítéseket eszközölni, így több nő került anyagilag nehéz helyzetbe, amely természetesen az egész család helyzetét negatívan befolyásolta. Ezen csoportba tartozó nők elmesélték, hogy vagy hosszabb-rövidebb időszakra munka nélkül maradtak vagy nagyon gyengén fizetett állásokba kényszerültek. Ilyenformán olyan anyagi nehézségekkel kellett a családnak szembenéznie, amelyre mindenképpen valami megoldást kellett találni. Mindehhez hozzá kell tenni azt is, hogy feltűnően sok olyan esettel találkoztunk, amikor a nőnek egyedül kellett viselni ezeket a terheket: ezek az elvált vagy megözvegyült asszonyok, akiknek már középiskolás vagy egyetemista gyerekeik vannak, és a megnövekedett költségeket nem volt módjuk előteremteni. Amikor történeteiket mesélték, az is kiderült,

hogyan új szakma megtanulására nem igazán gondoltak. Nem az kínálkozott számukra megoldásként, hogy eredeti végzettségük, valamikor megtanult szakmájuk mellé valami újat tanuljanak. Legtöbbjükben ez az alternatíva fel sem merült. Sokkal kézenfekvőbb megoldásnak tűnt számukra a külföldi munka vállalása, olyan munkáé, amely nem igényel különösebb szakértelmet. Esetükben egészen konkrétan is megfogalmazódnak a vendégmunka okai és céljai, és sokkal inkább a taszító, mint a húzó hatás érvényesül, ami inkább a fiatalokra jellemző. Habár nem tekinthetünk el most sem attól, hogy a kettőt ezen nők esetében sem mindig könnyű elválasztani: vannak ugyanis olyan esetek is, ahol a helyzet nem éppen kilátástalan, de mégis a külföldi, jó keresettel biztató munkát vállalják.

Lássuk tehát, melyek azok a konkrét kiváltó okok, amelyek miatt ezek a középkorú, a család anyagi helyzetét orvosolni kívánó nők a külföldi munkavállalás mellett döntenek.

Leggyakoribb közvetlen motivációként a gyerekek haladásához, továbbtanulásához és a lakás felszereltségéhez, modernizálásához kapcsolható okok szerepelnek:

„Azért, mert nagy a család és a gyerekek nőnek, nem volt elég a pénz, és muszáj volt erre az elhatározásra jussak.” (I/19)

„A pénzhiány miatt, nem jöttünk ki a keresetünkből. A férjem elég jól keres, de soha nem tudtunk valamit megvenni a házba, hogy valami modern nekünk is legyen. A gyerekek kívánják a tévét, de nem tudunk venni, mert nem futja. Akkor soha el nem tudtunk menni sehova. A szomszédok mennek ide is, oda is, hegyekbe, tengerre, látom a gyermekeken, hogy úgy kívánják, hogy ők is lássák meg a tengert.” (I/17)

„Rövid ideig munkanélküli maradtam, mert a válóper ideje alatt elvesztettem a munkahelyemet, és fél éven át voltam munkanélküli. Más gyors megoldást nem találtam, ami jövedelmező is lett volna igényemnek megfelelően, és emellett ott volt a lányom, aki egyetemre készült, és nem akartam megvonni tőle ezt a lehetőséget, nem akartam, hogy azt érezze, hogy nem tudom eltartani és biztosítani neki ezt a vágyát.” (I/4)

A hasonló tartalmú kijelentések sorát hosszan lehetne még folytatni. Ezek a motivációk jelentkeznek azoknál a nőknél is, akik egyedül maradtak mint családfenntartók (özvegyek, elváltak), de ott is megtaláljuk őket, ahol a férjükkel együtt osztoznak hasonló gondokon. A családanyai szerep és felelősség minden esetben hangsúlyosan jelentkezik ott, ahol a családi bevételek nem fedezik azokat az igényeket, amelyek kielégítése a nők

szerint elengedhetetlen. A gyerekek továbbtanulása (egyetemi tanulmányok) és egy bizonyos igényszint szerinti életvezetés (öltözködés, modern eszközök, nyaralási lehetőségek) olyan alapvető összetevői a családi életnek, hogy a nők úgy gondolják, mindenképpen elő kell teremteni az ezekhez szükséges pénzt. A nőknek a migráció okairól tett kijelentései megerősítik azokat az észrevételeket, amelyek a családi élet bizonyos vonatkozásaiban a nők szerepének kiemelt jelentőségét hangsúlyozzák. Ezek a területek: a gyerekek továbbtanulása és olyan életfeltételek biztosítása számukra, amelyek lehetőleg nem sokkal rosszabbak annál az átlagnál, amelyet a kulturális közeg megfelelőnek tart és előír.

Van a családi életvezetésnek néhány olyan aspektusa, amely nem csak szorosan a privát szférát, a tulajdonképpeni családi élet területét érinti. Nézzünk meg néhány ide vonatkozó kijelentést:

„A gyerekek megnőttek és egyre szűkebb lett a családi kassza, ezért muszáj volt menni valahova, mert a leányom egyetemre készült és a fiamnak is közeledett lassacskán a kicsengetése, s ezekhez mind pénz s pénz kell.” (I/14)

„Nem volt elég az a fizetés, a fiam készült nőszülni és esküvőt akartak, és nem lett volna elég pénzünk, hogy esküvőt csináljunk...” (I/1)

A fenti indoklásokban két olyan érvként működő esetre kell figyelni, amely az egyéni életút kiemelt fordulópontjaihoz kapcsolódik: az egyik a gyermek kicsengetése, a másik az esküvője. A megkérdezett nők azt mondják, hogy ezek megrendezéséhez sok pénz kell. Ezen kijelentések mögött egy olyan világ életvezetési gyakorlatára, normarendszerére lehet rálátni, ahol az egyéni élet fordulópontjait jelző rituáléknak (ballagás, esküvő) nagyon erős közösségi kontextusuk van, meghatározott forgatókönyv szerint zajlanak le, amelyektől nehezen vagy egyáltalán nem lehet eltérni. Eltérést jelent az is, ha valaki nem a megfelelő „igényszint” szerint bonyolít le egy ilyen alkalmat, nem „adja meg a módját” úgy, ahogy a közösségi normarendszer azt előírja. A normáknak való megfelelés mint erős kényszer jelentkezik ezekben az esetekben, ilyenformán kell értelmeznünk azokat a kijelentéseket, amelyek a vendégmunka vállalásának motivációiként említik a fenti eseményeket. Más területeken végzett megfigyeléseink is erősítik a fenti állítást, miszerint ezek a rituálék közösségi kontextusban zajlanak, és meghatározzák az egyén helyét, rangját a közösségen belül. Nem mindegy tehát, hogy milyen mértékben sikerül egy ballagási esemény megszervezésével, egy esküvő lebonyolításával megfelelni a közösségi elvárásoknak. A migráció témakörében szerzett

tereptapasztalatok még külön megerősítették ezeket a meglátásokat, ugyanakkor rávilágítottak még egy tényre: a családon belül a nők jobban figyelnek az ilyen rituális események általi presztízs-megerősítésre/-megtartásra, jobban megjegyzik az ide vonatkozó szabályok megszegésének/nem megfelelő teljesítésének alkalmait, érzékenyebbek az esetleges közösségi kulturális szankciókra (megszólás, pletyka), és a családi életvezetés ágendájába sokkal előrelátóbban és precízebben iktatják be ezeknek az eseményeknek az előkészítő mozzanatait. Ebben a kontextusban válik igazán érthetővé, hogy a nők beszámolóiban miért jelennek meg nagyobb számban és kiemelten ezek az események a munkamigráció közvetlen motiváló tényezőiként.

Szintén nagyon erős kulturális parancsként jelentkezik az a tény, hogy a szülők kötelezőnek érzik, hogy gyermekeiket azok önállósodása után is támogassák. Erre utalnak a felnőtt és már házas fiú lakásvásárlására tett utalások, amelyet az anya akkor is kötelező érvényű parancsként érzékel, amikor férje halála után egyedül marad ezzel a gonddal. Ő továbbra is meg akarja tenni a tőle telhető legtöbbet azért, hogy ez az elképzelés – lakást vásárolni a fiának – megvalósuljon. A külföldi munkavállalás pedig jó lehetőségként kínálkozik ehhez.

A középkorú nők esetében meg kell említenünk még néhány motivációs tényezőt. Ezek közül az egyik: lelki problémák orvoslása, a kényszerű helyzetekből való kilépés lehetősége. Ilyen esetekről azok a nők számoltak be, akiket férjük halála vagy a válás, esetleg az ezekhez társuló munkahelyi problémák annyira megviseltek, hogy úgy érezték: valami drasztikus lépést kell tenniük annak érdekében, hogy a válságból ki tudjanak lépni. Van, aki életének egy nehéz döntése előtt áll, de ezt nem egyedül kell meghoznia, a kilépéssel pedig tulajdonképpen tisztelni akarja a helyzetet és sürgetni a döntést. Nézzük ezeket a kijelentéseket:

„A férjem elhunyt... tavaly februárban lettem munkanélküli... a munkanélküliség szinte depresszióval végződött, ugyanis én voltam a családfenntartó, a kereső, ugyanakkor ebben a korban, amikor az ember már nem fiatal, bizony akkor nem veszik fel akárhová.” (I/13)

„Tanítottam szinte húsz éven keresztül, de öt éve, mikor váltunk a férjemmel, kénytelen voltam otthagyni a munkahelyem, mert nagyon megviselt a válás, az egész herce-hurca, és a depresszióhoz voltam közel... úgy éreztem, hogy már nem akarom azt a munkát végezni, valami újat akarok kipróbálni, és ez a lehetőség [megj.: a külföldi munka] tökéletesnek ígérkezett.” (I/18)

Nem teljesen kivételesek a fenti esetek mint a külföldi munkavállalás indoklásai. A kilencvenes évek első felében végzett kutatásainkban, majd később az elmúlt tíz év hasonló vizsgálataiban már talákoztunk hasonló példákkal. Akkori megfigyeléseink szerint viszont inkább a fiatalabb korosztály esetében fordult elő ez a jelenség, és inkább a férfiak körében, amikor valaki egy válságos élethelyzetet próbál megoldani a megszokott környezetből való kilépés által. A középkorú nők eme viselkedése, amikor egy nehéz élethelyzetre keresnek megoldást a kilépéssel (ami nem feltétlenül csak anyagi természetű), új jelenségnek mutatkozik. Azt az individualizációs folyamatot jelzi, amit migrációs kutatásaim során – más tematizációk esetében – már alkalmam volt megfigyelni. A döntések meghozataláról szóló fejezetben még vissza fogok térni erre a kérdésre.

Meg kell említenem még egy esetet, amely a legidősebb munkavállaló, egy 61 éves elvált, nyugdíjas falusi asszony történetéből bontakozik ki. Az elmesélésből kiderül, hogy nagy szüksége lett volna pénzre a lakás modernizálásához, bővítéséhez, amelyben fiával és annak családjával él. Kiderült azonban, hogy ezen hiányok ellenére nem a pénz volt az igazi motiváció, amely ebben a korban a külföldi munkavállalásra ösztönözte. *„... mert hát kell azt tudni, hogy nekem nagyon régi vágyam, hogy kikerüljek külföldre. A rendszerváltás után nagyon sokszor eszembe jutott és gondolkodtam azon, hogy vajon én hogyan tudnék kikerülni külföldre. A húsz éves vágyam hatvanéves koromra teljesült.”* (M/5)

Összegzés, következtetés

A vizsgált csoport esetében a külföldi munkavállalás motivációi színes képet mutatnak. Mindazonáltal – ahogy a fentiekben már láthattuk – kirajzolódnak azok a trendek, amelyek a vizsgált környezetben a leginkább meghatározóak. Jól látszanak azok a különbségek, amelyek a vizsgálati csoporton belüli a két korcsoportot elválasztják egymástól. Az életkor szerinti különbségeket az iskolai végzettség, a munkaerőpiaci életút és a családi állapot szerinti különbségek még tovább árnyalják. Ennek megfelelően a két nagyobb csoport motivációi a következő sommás kijelentésekkel írhatók le:

A fiatal, huszonéves nők motivációi közt kiemelt szerepet kap egy idegen világ megismerésének vágya, a tapasztalatszerzés és az önállósodás. A megszerzett pénz elköltésére legtöbbjüknek határozott elképzelése van, többnyire a diák életmód

finanszírozására szánják azt. Ezzel a szándékkal társul ugyanakkor az előbb említett önállósodási igyekezet.

A középkorú nők esetében a külföldi munkavállalás okai és céljai a családi élet területéhez kötődnek: gyerekek iskoláztatása, a családi életvitel jónak tartott és a közösségi normák szerint elfogadott szintjének a megteremtése, illetve fenntartása. Találkoztunk ugyanakkor olyan esetekkel is, amikor a motiváció sokkal inkább egy egyéni élethelyzet megoldásához (válságos élethelyzetek, döntési kényszerek) kapcsolódik. Viszonylag előrehaladott életkorban sem hiányzik egy másik világ megismerésének a vágya.

A döntés meghozatala

Hogy ki hozza meg a döntést a migrációs szándékkal és az elmenéssel kapcsolatosan, azt kulcskérdésként szokták kezelni a női migrációval foglalkozó szakemberek. Ezek a munkák többnyire abból indulnak ki, hogy a nő kevésbé rendelkezik döntési joggal, mint a férfi – főleg egy ilyen fontos kérdés esetében, mint amilyen az otthontól távol történő, külföldi munkavállalás. A változás ebben a kérdésben ott látszik bekövetkezni, hogy ma már nem egyértelműen úgy kezelik a migrációt, mint ami férfi privilégium, ahol a nőnek mellékszerep jut csak. A hagyományos elképzelések (és az ezekhez kapcsolódó elemzések) annyira magától értetődőnek tekintették ezt a kérdést, hogy a migráció különböző területein – így a munkamigráció terén is – nem is tekintették vizsgálendő témának a nők részvételét. A nő szerepe sokáig arra redukálódott, hogy ő az, aki követi a férjét, vagy esetleg a férje oldalán vesz részt ebben a társadalmi folyamatban. Mindenképpen árnyalt képről van szó, hiszen a világ különböző országaiban – és itt főleg a kibocsátó országokra gondolok – közel sem egyforma megítélés alá esik a női munkamigráció jelensége. Az intézményes tiltástól és/vagy sajátos esetként való kezeléstől a teljesen a férfiakkal egyenrangú részvételig sok változatra lehet példákat találni. Oishi (Oishi 2002) az ázsiai országok női munkamigrációját vizsgálva három szinten vette szemügyre ezt a társadalmi gyakorlatot, és megvizsgálta ennek működését több országban is. A három szint: makro, mezo és mikro szint. Az első az állam szerepét jelenti, amely alkalmazhat teljesen egyforma vagy különböző migrációs politikákat a nők és férfiak esetében. A mezo szint azt a társadalmi-kulturális környezetet jelenti, ahol a migráns személy él, illetve amely kibocsátó közegként működik számára. Ennek a

szintnek nagyon erős befolyása lehet a migrációs döntések meghozatalában: megtilthatja a női migrációt, nem a hivatalos állami szint eszközeivel, hanem kiközösítéssel, megszólással, különböző, az illető társadalmi-kulturális közegben működtetett szankciókkal. Ezen a szinten természetesen nem csak tiltások, hanem elfogadások, támogatások, biztatások is működhetnek, az illető hely normáinak megfelelően. Itt hangzik el például az az elgondolkodtató – és az elemzésekben különösen termékeny, számomra mindenképpen hasznos – megállapítás, hogy azokban a társadalmi-kulturális környezetekben (mezo-szinteken) fogadják el leginkább a külföldi női munkavállalást (akár mint a férjtől vagy más férfi rokontól függetlenül hozott döntést és működtetett gyakorlatot), ahol a nőknek az otthonuktól távol történő munkavállalása nem teljesen új jelenség, hanem annak valamilyen formája már a múltban is létezett. Ez a forma lehet a faluról városra járás gyakorlata is. Ennek a kutatási tapasztalatnak a mi régióinkban is megvan a relevanciája. A székelyföldi régióban ugyanis a nők (főleg a fiatal lányok és a fiatal asszonyok) faluból kilépő, városi környezetben történő munkavállalása nagyon is bevett és elfogadott, mi több, szorgalmazott társadalmi gyakorlat volt. Gondoljunk itt akár a városi cselédkedésre vagy később a szocializmus éveiben a nők szerepére az iparban, akár a falusi lányok és asszonyok napi városba történő ingázására. Ezeket a munkamigrációs formákat a falusi közösségek – mint társadalmi-kulturális szintjei az egyéni létformának – teljes mértékben elfogadták és támogatták. Nem túlzás tehát azt a következtetést levonni, hogy a székelyföldi térségben a nők egyre nagyobb szerepvállalása napjaink külföldi munkamigrációjában olyan múltra tekint vissza, amely előzményként tételeződik a mai folyamat társadalmi elfogadottsága terén. Ez az előzmény pedig azt jelenti, hogy a nők külföldi munkáját a kibocsátó közeg nagyon hamar elfogadta és mára már természetesnek találja. Megjegyzendő, hogy az elítélő, megbélyegző vélekedések, amelyek ezt a társadalmi folyamatot devianciaként kezelik és károsnak ítélik meg, szinte kizárólag a média területéről származnak. Külön elemzés tárgyát képezhetnék azok a média-megnyilvánulások, amelyek a szenzációkeltés eszközeivel viktimizálni igyekeznek a jelenséget, különösen a nők távolléte és az itthon hagyott gyermekek viszonylatában. Ezek a megjelenítések patetikusak és moralizálók; gyakran néhány kivételes vagy szomorú esetet általánosítva negatív képet festenek a jelenségről, azt a „társadalmi rossz” kategóriájába helyezve. Nyilvánvaló, hogy ezek a megjelenítések távol

állnak azoktól a társadalmi-kulturális közegekből származó vélekedésektől, amelyek a migráns nők kibocsátó közegét képezik.

A harmadik szint a családot jelenti, a családi háztartást, ahol a nő él. Ennek a szintnek mindenütt komoly hatása van a külföldi munkavállalást meghozó döntés esetében. Természetesen ez is nagyon különbözően működik az egyes térségekben, országokban. Van, ahol teljes körű autonómiája van a nőnek, hogy döntést hozzon ebben a kérdésben, máshol nem dönthet egyedül.

Az általunk vizsgált helyzetről elmondható, hogy sokkal inkább megengedő és elfogadó a női migrációt illetően, mint tiltó vagy akadályozó. Ha sorra vesszük az egyes, Oishi által felvázolt, az elemzésben jól hasznosítható szinteket, a következő képet látjuk: az ország migrációs politikája nem tartalmaz külön szabályokat a női és a férfi külföldi munkavállalásra vonatkozóan. A középső szintről, a társadalmi-kulturális környezetről fent részletesebben szóltam. Ezen a szinten a jelzett történeti előzmények jó feltételeket biztosítanak a mai gyakorlat elfogadására és támogatására. Kutatásaink során nem tapasztaltunk erős ellenállást, amely a migráns nők hátrányos megkülönböztetését vagy megbélyegzését eredményezné. A család szintjén nyilván sokkal tarkább a kép, hisz mondhatnánk, ahány család, annyi sajátos helyzet és annyi döntés. Ez csak részben igaz. Jelen kutatás ugyanis azt mutatja, hogy az egyes családok körében meglepően hasonló megítélések és döntési mechanizmusok mentén megy végbe a nők külföldi munkavállalása. Tiltásokkal nem is találkoztam a vizsgált csoportban, szinte egyöntetű a vélemény, hogy a család elfogadja és támogatja a nő döntését, amit, mint sokan kihangsúlyoztak, egyedül hoztak meg. Az elfogadást és támogatást természetesen megelőzheti a meglepődés, időnként rövid és egyre gyengülő ellenállás, valamint az aggodalom. Ezt követi a beleegyezés és a támogató, biztató magatartás.

Nézzük meg a továbbiakban, hogy a jelzett két csoport – a fiatalabbak és az idősebbek – esetében hogyan történik a döntések meghozatala, kik befolyásolják a nőket döntésükben. Azért érdemes most is a két csoport mentén követni a kérdés elemzését, mert jelen esetben is termékenynek mutatkozik ez az eljárás, figyelembe véve természetesen az összes paramétert, amely a két csoport megkülönböztetésében releváns jegyeket tartalmaz.

A fiatalok és az idősebbek esetében a legfeltűnőbb, ugyanakkor legnyilvánvalóbb különbség az, hogy az előbbieket könnyebben, az utóbbiakat kissé nehezebben, több

tényezőt figyelembe véve döntenek afelől, hogy elutazzanak-e viszonylag hosszabb időre dolgozni, vagy ne.

A fiatalok szinte egyöntetűen állítják, hogy senki sem befolyásolta elhatározásukat, és nem is akadályozta őket döntésük meghozatalában. Amikor a döntésükről kérdeztük beszélgetőpartnereinket, magától értetődően mindenki csupán a családjára gondolt, arra a közegre, amely egyáltalán bármi befolyást gyakorolhat elhatározásukra. A rokoni, baráti, ismerősi környezet véleményére is rákérdeztünk, de itt a válaszok sokkal szűkre szabottabbak voltak, néha kis csodálkozás is övezte az erre vonatkozó kérdést. A rövid válaszok és a csodálkozás azt tükrözi, hogy ezek a nők nem is tartják relevánsnak azt a kérdést, hogy a családjukon kívül bárkinek is beleszólási joga volna döntésük meghozatalába.

Nézzük először a fiatalok döntési helyzetét. A legsommásabb vélemények a következő kijelentésekhez hasonlíthatnak, sok ilyent találhatunk a beszámolókból:

„A családom mindenben támogatott, és ez sokat segített nekem.” (S/6)

„Az elején nem értették, hogy miért akarok kijönni, de aztán támogatták a döntésemet.” (M/4)”

„Hát valójában támogattak, hogy elmenjek, mert támogatás nélkül nem vágtam volna bele.” (A/5)

Vannak, akik részletesebb magyarázattal is szolgálnak:

„Valójában inkább támogattak a szüleim, csak féltettek, hogy mi lesz, hogy egy idegen, teljesen idegen családhoz mentem ki, nem tudtam semmit, és nem hivatalosan volt, úgyhogy, ha valami lesz... Tényleg csak féltettek, amúgy támogattak, mert elmagyaráztam, és anyukámék is megértik, hogy tényleg most van lehetőségem, hogy ha nekifogok dolgozni, akkor már vagy szabadságot kell kivenni, vagy ott kell hagyni, tehát már bonyodalmak, és jön a család is lassan, és megértették. Inkább nagytatám mondta, hogy ne menjek, ő is féltett.” (J/2)

„A szüleim nagy segítség voltak számomra, habár minden nap megpróbálták meggyőzni arról, hogy jobb lenne itthon maradni mellettük. Sajnáltam szegényeket, mert még előtte soha nem engedtek el ilyen sok időre maguk mellől, és érthető volt, hogy féltenek. Emlékszem arra, hogy anyukám minden nap sírt és győzködött, hogy ráérek még dolgozni, és hogy inkább valami itthoni munkával próbálkozzak... Nem bántam meg a döntésemet azóta sem.” (K/2)

A fenti megjegyzések azt mutatják, hogy a fiatal nők viszonylag könnyű döntési helyzetben vannak. Legtöbbjük akkor közli elhatározását a családdal (szüleivel), amikor az már megérlelődött benne. A fiatalok maguk is tudják, hogy később, az évek előrehaladtával nehezebb döntési helyzetbe kerülhetnek. Többen is megjegyzik, hogy amikor már saját családjuk, munkahelyük lesz, a kötöttségek is erősebbek lesznek, és több tényező figyelembevételével határozhatják csak el magukat erre a lépésre. Ez saját maguk számára is megerősítésként szolgál a döntés gyors meghozatalában, ugyanakkor sikeresen használják érvként családjuk meggyőzésére is. A döntést ugyanakkor megkönnyíti a környezetben észlelhető számos pozitív történet, amely a külföldi munkavállalás sikerességét, hasznosságát példázza. A fiatalok számára modellértékűek azok az esetek, amelyeket korosztályuk tagjai körében tapasztalnak. A pozitív példák a fiatalok befolyásoló környezetére (pl. a családra) is olyan hatással bírnak, amelyek az elfogadás és nem az akadályozás irányába billentik el a lányok munkavállalásával kapcsolatos vélekedéseket. A fenti példák közt is olvashattunk utalást arra, hogy a család anyagi lehetőségei nem tennék szükségessé a munkavállalást, tehát nem feltétlenül ez a taszító hatás érvényesül a támogatásban. Vagyis: nem mindig a pénz hiánya az, ami a szülőket is meggyőzi lányuk döntése helyességéről. Inkább azt az álláspontot fogadják el, hogy „most fiatal, most kell/lehet menni, menjen, lásson világot, tapasztaljon, keressen pénzt”. A szülők oldaláról inkább a féltés az, ami akadályt gördíthetne az elhatározások elé, de a megismert esetek azt mutatják, hogy a fentihez hasonló érvekkel az aggodalmakat is lehet csillapítani. Az sem mellékes szempont, hogy napjaink migrációs gyakorlatában a kapcsolattartási módok (telefon, internet) lehetővé teszik a napi kapcsolatot a migráló és az otthon maradottak között, így az esetleges aggodalmak a rendszeres kapcsolattartás által is feloldhatók.

Az idősebb munkavállaló nők esetében a döntést már valamivel nehezebb meghozni. Elsősorban azokra vonatkozik ez az állítás, akiknek gyerekeik vannak. Az egyedülállók számára ez nem jelent problémát, ők döntésüket sokkal könnyebben hozzák meg, akár csak a huszonévesek. Számukra szintén a szülők – értelemszerűen már idősebb szülők – jelentik azt a közeget, ahol ellenállásba vagy még inkább a féltésbe ütköznek. A férjzett vagy elvált, illetve özvegy nők esetében a gyerekek helyzetét kell átgondolni, de ezt is megkönnyíti a következő szempont: az ő gyerekeik már vagy felnőttek, vagy a felnőttkor küszöbén vannak, így az időleges, akár hosszabb távollét is – ha támaszt is áthidalandó nehézségeket – megoldható.

Nézzünk a továbbiakban néhány vélekedést a középkorú nők döntési helyzetével kapcsolatosan. Olyan nők beszámolóiból válogattam az alábbiakban, akik családosak, gyerekeik vannak, tehát némileg nehezebben hozták meg döntésüket.

„Szüleim mind a mai napig ellenzik azt, hogy kimenjek, de hát ha nincs munkalehetőség itthon, rá vagyok utalva, hogy kint vállaljak munkát. A lányaim, azok már megszokták [megj.: a lányok egyetemi hallgatók, nem otthon élnek, egyikük már dolgozik is], hogy mennem kell, hiszen csak azért megyek, hogy tudjam őket segíteni.” (I/8)

„Néha lebeszéltek volna róla, de elég nyitottak az új dolgok irányába, úgy elfogadták, hogy a kiutazás mellett döntöttem, s főleg amikor kijöttek az elején leváltani, akkor ők is látták, hogy jó helyre menetem, s utána már nem volt baj ebből” (I/4)

„Mivel a tanulás és egyéb más teendők lekötik a gyermekeim figyelmét [megj.: mindkét gyerek egyetemista], ezért szerintem nem érzik annyira a hiányomat, de sajnos, én még inkább. Sokat aggódom értük, hogy vajon, ebédeltek-e, vajon mit csinálhatnak éppen. De hát már felnőttek, tudom, hogy tudnak magukra és egymásra vigyázni. Sokat beszélünk telefonon, mindent elmesélnek, hogy melyikkel mi történt aznap, mi volt az egyetemen...” (I/13)

Egy 45 éves, férjezett, két gyermekes családanya részletesen, plasztikusan meséli el, milyen volt az a helyzet, amikor családjával közölte szándékát, miszerint Olaszországba akar menni dolgozni, egy idős férfi gondozásának munkáját vállalta el. *„Én közben összehívtam a családot, s bedobtam ezt az ötletet. A férjem csak kacagott, hogy milyen bolondságokat ki nem találok, a fiamat nem hatotta meg nagyon, de a lányom, ő ki volt akadva, hogy szóba se jöhet, s nehogy megforduljon még egyszer a fejemben, rendesen tombolt. Úgy láttam rajtuk, mintha azt hinnék, hogy viccelek, vagy nem tudom, úgy nem vették komolyan.”* Egy hét múlva a kimenési szándék konkretizálódott, a döntés a családanya részéről megszületett. *„Este, mikor mind otthon voltunk, éppen vacsoráztunk... mondom, hogy két hét múlva kint kell legyek Olaszországban. Hát, ha te láttad volna... azok mind a hárman akkorát néztek, hogy nagyot. Most már látták ők is, hogy nem csak vicceltem. De aztán nem volt baj... nagy nehezen, de beleegyeztek, s majd a lányom főz, a férjem elintézi a számlákat, már ott a vacsoránál előre kiosztották, hogy ki mit csinál majd, ha én elmegyek.” (I/5)*

A fenti esetek szemléletesen mutatják, hogy a középkorú családos nők egyedül hozzák meg a döntést munkavállalási szándékukról. Ők is többnyire akkor közlik családjukkal az ötletet, mikor már számukra eléggé megérlelődött az elmenés gondolata.

Helyzetüket megkönnyíti, hogy gyermekeik már nem kicsik, és az anya távolléte alatt is tudnak gondoskodni magukról, és a testvérek számíthatnak egymás segítségére. A testvérek egymást támogató magatartása főleg azokban az esetekben elengedhetetlen, amikor a nő elvált vagy özvegy, tehát nem számíthat egy társ segítségére.

A döntés meghozatalának erős érzelmi befolyásoltságát természetesen nem szabad bagatellizálni. A megismert esetekből kiderül, hogy ezzel a helyzettel minden nőnek szembe kell néznie. A viszonylag hosszabb ideig tartó távollét viszont olyan racionális érvekkel támasztódik alá (ezt láttuk a motivációkról szóló fejezetben), amelyek az érzelmi hatást (amely az elutazás ellen szól) képesek ellensúlyozni. A fenti megjegyzések – és még sok hozzájuk hasonló – azt bizonyítják, hogy a nők saját magukat is, és környezetüket is a racionális érvekkel győzik meg arról, hogy a külföldi munkavállalás az egyik legjobb megoldás, amelyet adott helyzetükben választhatnak. A család, a gyerekek segítése, a kívánt és mintának tekintett életvitel eléréséhez szükséges javak megszerzése olyan indokok, amelyek a döntések pillanatában meggyőzőnek bizonyulnak. Mint ahogy azt már megjegyeztem, a nők azok, akik a család előmenetelének kulturális és morális parancsát lebontják a napi feladatok, az életút állomásainak epizódjaira. Számukra ezek olyan kihívások, amelyek mintegy kötelezővé teszik az esetlegesen nehéz döntés – az otthontól távol történő munkavégzés – meghozatalát.

Összegzés, következtetés

A döntési helyzetek elemzése nyomán az látszik, hogy ebben a társadalmi-kulturális közegben a nők döntését komoly akadályok nem fenyegetik. A fiatal lányok számára mintegy próbatétel, a középkorúaknak pedig a családi életvitelnek, az épp elfogadott modell szerinti életvitelnek az elérése diktálja ennek a lépésnek a megtételét. A vizsgálat azt mutatja, hogy a nők külföldi munkavállalását mind a társadalmi-kulturális, mind a családi környezet sokkal inkább támogatja, mint ellenzi. Ehhez kapcsolódik az a meglátás is, amely a női munkamigráció jelenségét nem a viktimizálás, a női kiszolgáltatottság helyzeteként értelmezi. Saját helyzetüket maguk a főszereplők – a munkavállaló nők – sem így élik meg. Nem áldozatként és nem szenvedésként érzékelik és interpretálják helyzetüket, hanem egy szükséges – ha nem is mindig a legjobb és nem mindig szívesen választott – lépés megtételének tekintik, amely számukra inkább

elégtételt, mint kiábrándultságot, a környezet részéről pedig inkább megbecsültséget, mint lenézettséget jelent.

A választott munkaterület – tipikus vagy kevésbé tipikus „női munka”

A vizsgálat alanyaira vonatkozó legfontosabb jellemzők bemutatásakor már szó esett a migráns nők által választott leggyakoribb munkaterületekről. Ugyanott utaltam az egyes munkatípusok és a célországok kapcsolatára, valamint arra, hogy ezen munkák és a nők életkora között milyen kapcsolat van. A következőkben arról lesz szó, hogy a kutatásban vizsgált nők választása mennyiben tartozik a valóban „női munkáknak” nevezett munkavégzések körébe, és hogy a nők ezeket a helyzeteket mennyiben tekintik kiszolgáltatottnak, áldozatoknak érzik-e magukat.

Az előzőekben jeleztem, hogy három nagy munkaterületet preferálnak a vizsgálat alanyai: a nyári mezőgazdasági szezonmunkát, a gyermekfelügyelést (bébiszitter, au-pair) és az idős és/vagy beteggondozást. Negyedikként említhetjük a háztartási munkavégzést. Kevesen dolgoznak kimondottan csak a háztartási alkalmazott munkakörében, az viszont általánosnak mondható, hogy a gyerekfelügyelés és az idősgondozás a háztartási teendők ellátásával is párosul.

Mezőgazdasági szezonmunkák

A mezőgazdasági szezonmunkáról elmondható, hogy nem kimondottan női munkának számít. Ezen a területen a legheterogénebb a kép, itt férfiak és nők, fiatalok és középkorúak egyaránt megtalálhatóak. A fiatal egyetemista lányok azért vállalkoznak erre a munkára, mert nem szükséges emiatt megszakítaniuk a tanulmányaikat, és két-három hónap alatt keresnek annyi pénzt, amiért érdemesnek tartják a kemény, szinte egész napos, sokak számára szokatlanul nehéz munkát. A mezőgazdasági szezonmunka gyümölcs- vagy zöldségszedést, csomagolást, válogatást jelent, a férfiak esetében a gépek kezelését is. A vendégmunkások általában egy település szélén vagy attól távolabb, erre a célra berendezett barakk-szerű lakásokban laknak, étellemezésükről maguknak kell gondoskodniuk. A lakáskörülményeket senki sem dicséri, első alkalommal mindenki elszörnyed annak sivársága, kopottsága, elhanyagoltsága láttán. Mindenkinek leleményességén, találékonyságán múlik, hogy miképp tudja lakhatóvá varázsolni az

átmeneti szálláshelyet. Nem mellékes, hogy kik lesznek a szobatársak, a legjobban azok járnak, akik már itthonról baráti társaságokba szerveződve mennek el, így a külföldi életkörülmények megszervezését is könnyebben meg tudják oldani. A mosás, a főzés, a takarítás, a környezet tisztántartása ugyanis nem kevés vitára, kellemetlenségre ad alkalmat, amikor sok ember szinte összezárva kénytelen élni több hónapon keresztül. A nők ezeket a körülményeket jobban nehezményezik, mint a férfiak, de jellemző, hogy a megoldásokat is hamarabb megtalálják és több időt is áldoznak a környezet elfogadhatóvá tételére. A hosszas összezártságnak pozitív oldalai is vannak: egymás segítése és a „közös ellenséggel” (munkafelügyelők, más országból érkező csoportok, akik közt megvannak a már hagyományosan működő elfogadó vagy elutasító magatartások) szembeni összefogás az egész napos együttlét előnyeit is hordozzák.

Azok a fiatal lányok, akik sohasem végeztek még ilyen munkát, nehezen szoknak hozzá a fizikai megpróbáltatásokhoz. A kora reggeltől késő délutánig tartó mezei munka már önmagában is kemény próbatétel, emellett maguknak kell főzniük, mosniuk. Kevesen vannak ugyanakkor olyanok, akik ne szoknának viszonylag hamar bele a kemény fizikai munkába. Sokan utólag úgy értékelik ezt, hogy próbatételnek tekintették az egészet, kipróbálták saját határaikat, és büszkéek arra, hogy helyt tudtak állni. A középkorúak hosszabban ecsetelik a nehézségeket, a fiatalok narratíváiban viszonylag könnyebb az átsiklás a negatívumok felett, és hamarabb áttérnek azokra az élményekre, amelyek az együttlét pozitívumaihoz kapcsolódnak, vagy az idegen világgal való találkozás érdekes epizódjait jelentik. Az együttlét azt is jelenti a fiatalok számára, hogy új barátokat szereznek, bulikat rendeznek, megünneplik egymás születésnapját vagy bevásárló- és felfedezőútra indulnak kevés szabadidejükben.

Az idősebb nők számára – annak ellenére, hogy többnyire faluról származnak – a fárasztó munka nagyobb megpróbáltatást jelent. Tőlük lehetett hallani olyan beszámolókat is, hogy az első napokban legszívesebben megfutamodtak volna. Nem kevés öniróniával vallják be ugyanakkor, hogy az első időszak nehézségei után elhatározták, hogy soha többé nem vállalkoznak ilyesmire, de most már csak a hasznát látják a dolognak, és tervezik a következő kimenést – hasonló munkára.

A fizikai megpróbáltatások mellett a lelki próbatételeket sem hallgatják el a szezonmunkán dolgozó nők. Sokan nehezményezik a munkavezetők, csoportfelelősök lekezelő, néha egyenesen megalázó bánásmódját. A nők számára, úgy tűnik, ez sokkal kevésbé elviselhető, mint a férfiak számára. A férfiak legalábbis beszámolóikban ilyen

momentumokra nem nagyon tértek ki. A nők a helyi vagy más csoportokból származó munkavezetők magatartásában – akik többnyire férfiak – azt sérelmezik leginkább, hogy kiabálva beszélnek velük, durvák és szemmel láthatóan lenézik a kelet-európai vendégmunkásokat. Azt fejtegetik, hogy ezek a férfiak kihasználják hatalmi helyzetüket, ezt a magatartást ugyanakkor egyértelműen a munkavezetők primitívségének számlájára írják. Ennél nagyobb sérelemről, fizikai vagy lelki bántalmazásról senki sem számolt be. Ezek a beszámolók néha kiegészülnek olyan megjegyzésekkel, amelyekben a nők elmondják, hogy ehhez a bánásmódhoz vagy hozzá lehet szokni, vagy inkább egy idő után semmibe vették azt, és miután látták, hogy a méltatlan viselkedés mögött nem rejlik semmilyen hátsó szándék, csupán parancsolgatási, hatalomfitogtatási készlet, többé nem tulajdonítottak annak jelentőséget. A helyzet kerektségéhez hozzátartozik, hogy szinte mindenki beszámolt korrekt bánásmódról is. Beszélgetőpartnereink csak hírből ismertek olyan eseteket, hogy valakinek nem fizették ki a megígért bért, vagy becsapták valamilyen más módon.

Gyermekfelügyelet, háztartási munka

Ezt a munkavégzést a külföldön dolgozó nők egyik jellemző munkaterületeként emlegetik. Az idősek gondozásának munkájához hasonlóan, a külföldi munkaerőpiacon erre a munkára keresnek a leginkább külföldről érkező munkavállalókat. A témával foglalkozó szakemberek ezt mint többszörös helyzetet magyarázzák: a helyi (a fogadó országbeli) nők teljes munkaidős lekötöttsége otthonukon kívül, valamint az a tény, hogy az állam nem tudja teljes mértékben felvállalni, megszervezni a gyerekek felügyeletét, a betegek és az idősek gondozását. Ebből a két irányból érkezik az igény, amelyre a külföldi munkavállalói igények is ráfelelnek. Ugyanakkor ez az a terület, amely – miképp a témával foglalkozó kutatók és emberjogi szervezetek rámutatnak – a legkevésbé ellenőrizhető. Mivel ez a munka az otthonok falai között zajlik, a hatóságoknak kevés a rálátásuk, így ebben a helyzetben a nők sokkal inkább ki vannak téve a visszaéléseknek, a kihasználásnak, az atrocitásoknak, a zaklatásoknak. Előrebocsátom, hogy az általam megismert esetekben kirívóan rossz bánásmódról senki sem számolt be. Nagyon sok tapasztalatot meséltek, pozitívat és negatívat egyaránt. Azt mondhatom, hogy épp ezektől a lányoktól származnak a legrészletesebb, legszínesebb beszámolók, valószínűsíthetően azért, mert egy sajátos munkaterület lévén – egy

külföldi, egy más kultúrához tartozó család otthona – „női szemmel” sok olyan mozzanatát megfigyelhették az életnek, amelyre a más területeken dolgozóknak kevés a rálátásuk, vagy egyáltalán nincs is alkalmuk abba betekinteni. Habár a gyerekfelügyezés és az ehhez társuló háztartási munka sok időt vesz igénybe, az itt dolgozó nők más területen munkálkodókhoz képest mégis több szabadidővel rendelkeznek. Nem kevesen iskolába is járnak, ugyanakkor szabadidejüket arra is fel tudják néha használni, hogy megismerjék az ország néhány nevezetességét. A beszámolókat összehasonlítva az derül ki, hogy a bébiszitterek azok, akik a befogadó ország legtöbb területéről szereznek tapasztalatokat. Ezt természetesen az is alátámasztja, hogy külföldi tartózkodásuk időtartama jóval hosszabb (leggyakrabban egy év), mint a mezőgazdasági munkát végzőké (akik csupán néhány hónapot töltenek a célországban).

Említettem már, hogy a gyerekgondozásra ritka kivételektől eltekintve fiatal lányok vállalkoznak. Motivációik között első helyen a nyelvtanulás szerepel, emellett a világlátás, egy másik kultúra megismerése erős vonzerőt jelent, legtöbbjüknél a pénz csupán ezek után következik. Mivel még függetlenek, saját életútjuk, jövőbeni terveik alakítják a munkavállalás motivációs tényezőit. A gyermekfelügyezés és házi munka kimondott női foglalkozásként jelentkezik, de a beszámolókból az látszik, hogy ezek a lányok, amikor a munkára vállalkoznak, nem rendelkeznek tapasztalattal ezen a téren. Olyan munkáról, elvárásokról van szó tehát, amelyeket menet közben meg lehet tanulni, amelyeknek meg lehet felelni. Tehát nem a feladatra való felkészültség dönti el a munkaadói és a munkavállalói elképzelések és elvárások tekintetében azt, hogy erre a munkára nőket kell keresni, illetve nőknek kell erre vállalkozni, hanem egy, a társadalmi munkamegosztásban hagyományosan meglévő sztereotípiára, ami szerint ezek a feladatok – gyermekfelügyelet és házimunka – kimondottan női munkák. Akár azt is lehetne állítani, hogy ez a helyzet a hagyományos női szerep megerősítésének a mozzanata. Úgy vélem ugyanakkor, hogy kellő óvatossággal kell kezelni ezt a meglátást, mert e helyzetek aktorai nem úgy tekintenek erre a típusú munkára, mint ami alárendelt, kiszolgáltatott helyzetbe kényszeríti őket. A kiszolgáltatott helyzetet az jelentené, ha a bébiszitterek úgymond „cselédként” élnék meg a saját helyzetüket, vagy ha elfogadnák a bánásmódnak azokat az aspektusait, amelyek ilyen magatartások felé hajlanak. Ezek a lányok, mint már említettem, nagyon határozott célkitűzésekkel vágnak neki a világnak, tudják, hogy mit akarnak. Tapasztalataikról részletes beszámolóiban mesélnek, pontról pontra leírják munkakörüket, napi tennivalóikat, a munkaadó családról alkotott

véleményüket, a családi életről, a gyereknevelésről szerzett tapasztalataikat. Ezeket összevetik az otthoni, hasonló területekhez köthető tudással. Ugyanakkor rendkívül kritikusak, és ez a kritika mindkét oldal irányába – az otthoni és az idegen világ irányába – megnyilvánul.

A történetekben rákérdeztünk arra is, hogy érezték-e úgy, hogy kihasználták vagy lekezelték őket. Olyan esetek valóban előfordulnak – derült ki –, hogy munkaadók túl sok mindent vártak el a bébiszittertől, egyre több munkát bíztak rá, és ilyenkor rá kellett jönni a megoldásra, meg kellett tanulni, hogy le kell ülni a munkaadókkal, le kell szögezni, hogy mi az, amit elvégez, és mi az, amit nem. Nem szabad bármibe belemenni, és nem kell minden helyzetben feltétlenül elfogadónak mutatkozni. Igaz, hogy ezek a tapasztalatok néha már elég későieknek bizonyultak ahhoz, hogy a munkavállaló a helyzetén érdemben változtatni tudott volna, de tapasztalatot szerzett arra nézve, hogy egy munkavállalónak már az elején tisztázni kell, hogy mik a vele szemben támasztott elvárások, és hogy ő ebből ténylegesen mit vállal el. Ezt annak a fiatal lánynak a beszámolójában olvashattuk, aki elmondta, hogy a kert rendben tartását is elvárták tőle, pedig ő olyat soha életében nem végzett. Később jött rá, hogy már az elején közölnie kellett volna, hogy erre a munkára nem hajlandó, de mivel jó benyomást akart kelteni, az elején nem tiltakozott ezen elvárások ellen. Egy másik eset szereplője arról számolt be, hogy első munkaadó családját azért hagyta ott, mert a ház asszonya még az ennivalót is zsugorian mérte. Ez történetünk szereplőjét önérzetében annyira megbántotta, hogy egy ismerőse segítségét kérve más munkahelyet keresett, és otthagya a szerinte őt megalázóan kezelő családot. Nem lehet kizárni tehát azt az eshetőséget, hogy egy viszonylag zárt, családi környezetben, „a falakon belül” dolgozó nőket érhetik bántások, megalázó bánásmódok. Az általam megismert esetek többségében a beszámolók nem említettek ilyeneket, akikkel pedig a fenti példákhoz hasonló dolgok történtek, azok megpróbálták változtatni helyzetükön, és olyan tapasztalatokként könyvelték el a negatívumokat, amelyekkel szemben mostanra megtanultak védekezni. Azt állítják, hogy az önérvényesítés terén, önmaguk megvédése terén sokat fejlődtek, és ez elkövetkező életükben is használható ismeretként működhet. Az mindenképpen állítható, hogy senki sem megadással, a „cselédsorssal” járó alázattal viselte el a kellemetlenségeket vagy épp megalázó szituációkat, hanem megpróbált megoldásokat keresni.

Beteggondozás, idős emberek gondozása

Ezt a munkát is hagyományosan női munkának tekinthetjük, és valóban, az utóbbi időben egyre több esettel találkoztunk, amikor a térségből külföldi munkát kereső nők ilyen munkakörben helyezkedtek el. Erre a feladatra a vizsgált csoportban kimondottan olyan nők vállalkoztak, akik negyvenes-ötvenes éveikben járnak, és nem rendelkeznek felsőfokú végzettséggel. Ezt a korosztályt már bemutattam egy előző fejezetben. Az ott mondottakat most még azzal egészíteném ki, hogy esetükben rendkívül jó munkaalkalomnak kínálkozik ez a tevékenység, hisz nem igényel speciális szaktudást, iskolai végzettséget, ugyanakkor maguk is olyan „női” foglalkozásnak tekintik a betegápolást és idős emberek ellátását, amelyet saját otthoni környezetükben is elsősorban a nők látnak el, sőt, maguk is saját családjukban magától értetődő módon végzik el ezt a munkát. Ez eddig – úgy tűnhet – a hagyományos női szerep megerősödésének egyik bizonyítékaként értelmezhető. Kérdés ugyanakkor, hogy mennyiben jelent alárendelődést, mennyiben jelent kihasználást? Egy beszédes megfigyelésre hívnám fel a figyelmet: ezek a nők szinte mindannyian azt mondják beszámolójukban, hogy ez a munka nem jelentett számukra nehézséget. Ahogyan leírják munkakörüket, ahogyan részletesen taglalják, hogy mit kell elvégezniük az idős vagy beteg ember mellett, abból az derül ki, hogy ez a munka mennyiségét nézve kevesebb, mint amit otthon, saját családjuk körében, munkahelyi és otthoni munkájukat összevetve elvégeznek. Sokkal több a szabadidő, a pihenésre szánható idő, mint amit otthon megengedhetnek maguknak. Jelentős különbség viszont - például a bébiszitterek munkájához viszonyítva-, hogy kevésbé szabadok, kevesebb lehetőségük van munkaadójuk házában-lakásán kívüli alaposabban körülnézni. Az idős vagy beteg ember gondozása sokkal inkább helyhez köti őket (természetesen itt nagy különbségek lehetnek, hisz vannak olyan könnyebb esetek, amikor a szabadság foka is nagyobb). Még van egy mozzanat, amelyben ezeknek a nőknek a beszámolóit egybeesnek: mindannyian elmesélték, hogy milyen bensőséges kapcsolatot alakítottak ki az idős vagy beteg, gondozásukra bízott személlyel. Ez még abban az esetben is működött, amikor a gondozónő nem ismerte munkaadója nyelvét, és verbális kommunikációt csak nagyon nehézkesen tudott lebonyolítani. A munkaadó családdal a kapcsolat, ha nem is volt mindig, minden esetben felhőtlen, a gondozott személlyel olyan szorosra szövődött a viszony, hogy az elválás – még ha az ideiglenes volt is – komoly nehézségeket okozott.

A beteggondozó nők esetében találtunk egy olyan példát, ahol beszélgető partnerünk elmondta, hogy nem volt megelégedve munkaadói bánásmódjával, akik adott esetben „megszidták” őt, ha nem minden a tetszésük szerint történt. Ez a nő valóban megalázásként élte meg az ilyen helyzeteket, és az derült ki beszámolójából, hogy nem is találta meg a védekezés megfelelő módját. Legtöbbjük azonban nem cselédként, áldozatként élte meg helyzetét. Mint említettem, a munkát nem találták túlságosan nehéznek, a bérezéssel pedig mindenki meg volt elégedve.

Háztartási alkalmazottak

A vizsgált csoportban néhány olyan középkorú nő esetét is megismertem, akik kimondottan háztartási alkalmazottként dolgoztak külföldön. Két esetről van szó, mindketten Magyarországon vállaltak ilyen típusú munkát, mindketten hosszabb ideje, két-három éve dolgoznak ebben a munkakörben, az egyik a férjével együtt, ugyanannak a családnak a mezőgazdasági vállalkozásában, a másik egyedül. Ezekre az esetekre jellemző, hogy a nők nincsenek megelégedve a keresetükkel, és úgy érzik, hogy kihasználják őket. Elmesélésükből kiderült, hogy munkaadó családjaik nagyon kedvesek, „igazi úriemberek”, de az idők során egyre több feladat elvégzését várják el tőlük, olyanokat is, amiről eredeti megállapodásukban nem volt szó, fizetésüket ezzel szemben nem emelik. Azt is elmondják, hogy ezért a helyzetért tulajdonképpen magukat hibáztathatják, mert megfelelési igyekezetükben túlteljesítettek, és munkaadóik „ezt aztán jól megszokták”. De, teszik hozzá, ezen a helyzeten már nem tudnak változtatni, mert bárminemű változtatás kényelmetlen, kellemetlen lenne, és a hátralévő időt, amit még külföldi munkavállalással szándékoznak eltölteni, inkább kellemetlenségek nélkül szeretnék átvészelni. Ezzel együtt nagyon sok megfigyelést tesznek ők is az idegen világban, éles szemmel és kritikusan vesznek szemügyre környezetüket, véleményüket nem is mindig rejtik véka alá. Mivel mindkét nő olyan munkát végez, amit otthon is megszokott – háztartásvezetés, kerti munka –, nem találnak munkavégzésükben semmi lealacsonyítót. Csupán a bérezésükkel nincsenek teljesen megelégedve, de azt is elmondják, hogy otthon még ennyit sem keresnének, tehát mindenképpen megéri még maradniuk addig, amíg terveiket valóra nem váltják (az otthoni lakás renoválása, gyerekeik támogatása).

Összegzés, következtetés

A nők családon belül betöltött szerepe, státusa megerősödik a külföldi munkavállalás által. Ez a szerep alapvetően nem változik meg, hisz a nők ezzel a vállalkozással tulajdonképpen olyan feladatokat teljesítenek, amelyeket az adott kulturális mentalitás szerint is vállalniuk kell. A megerősödést az mutatja, hogy – mivel ezeket a feladatokat az otthonuktól meglehetősen távol eső helyen végzett munkával és hosszabb távollét vállalásával tudják csak megoldani – a vállalkozás bátorsága mindenképpen pozitív megítélés alá esik. Különösen azoknak a nőknek az esetében jelenthető ez ki, akik egyedül kénytelenek vállalni a családi életvezetés összes gondjait és kihívásait. A mikrokörnyezet reagálása is egyértelműen pozitív. Az a tény, hogy ezek a nők nem az igény szint csökkentésével, a fogyasztás visszafogásával (ne menjen a gyermek egyetemre, nem veszünk számítógépet, nem újítjuk fel a lakást, nem rendezünk megfelelő lakodalmat) válaszolnak a nehéz helyzetre, mindenképpen megbecsülést vált ki a környezetből.

Összefoglalás

Jelen kutatásban arra tettem kísérletet, hogy a Székelyföldről külföldre irányuló vendégmunka típusú migráció (munkamigráció) jelenségkörén belül föltárjam a nők migrációs gyakorlatának főbb jellemzőit. E szakmai feladat érdekében újra elemeztem mindazokat a térségben korábban végzett migrációs kutatásokat, amelyek a női munkamigráció értelmezése számára releváns térségi kontextust képeztek. A térségben terepmunkát folytatva, a személyes megfigyelések, valamint a mélyinterjúk anyagait elemezve az alábbi témakörökben mutattam be a vizsgálat legfontosabb eredményeit:

- A külföldi munkavállalás motivációi, a kiváltó okok és a kitűzött célok
- A döntés meghozatala
- A választott munkaterület – tipikus vagy kevésbé tipikus „női munka”.

Összefoglalásként az alábbi aspektusokra szeretném fölhívni a figyelmet:

- A térségben a női munkamigráció volumene ma már meghatározó mértékű és várhatóan tovább növekszik. A női munkamigrációs gyakorlat praxisa és implicit értékrendje (munkavállalási, munkavégzési és értékelési modell) strukturális

átfedést mutat a kibocsátó közeg hasonló komponenseivel, ezért a női munkavállalás nem termel kifejezetten alulértékelt vagy másodlagosnak minősíthető szerepeket és önértelmezéseket.

- A térségből külföldi munkára jelentkező nők nem úgy élik meg a folyamatban való részvételt, mint akik eleve rá vannak állítva egy "sajátosan női", a kiszolgáltatottság és valamiféle alacsonyabb rangú státuszjellemzők által azonosítható pályára, amelyről nem lehet lelépni. A vonatkozó szakirodalom által gyakran emlegetett viktimizációs modell trendszerűen nem jelentkezik.
- A nők munkamigrációjában tapasztalható trendek és jelenségek arra utalnak, hogy még mindig változó, bővülő, még mindig a diverzifikálódás stádiumában lévő társadalmi folyamatról van szó, amely egyfelől egyre inkább „természetesként” megélt folyamat, másfelől pedig – éppen változó jellege folytán – újabb trendeket termelhet ki. Ezek rendszeres vizsgálata, a térségi társadalmi változások folyamataival való összevetése továbbra is kiemelten fontos kutatási feladatként definiálható.

Felhasznált irodalom

1. Anghel, Remus Gabriel – Horváth István (coord.) (2009): Sociologia migrației. Iași:Editura Polirom
2. Anthias, Floya – Lazaridis, Gabriella (eds.) (2000): Gender and migration in Southern Europe Women on the Move. New York: Berg
3. Bădescu, Gabriel – Stoian, Oana – Tănase, Andra (2009): Efectele culturale ale migrației forței de muncă din România. In: Anghel, Remus Gabriel – Horváth István (coord.) Sociologia migrației. Iași, :Editura Polirom, 268-288.
4. Biró A. Zoltán (1994): Adalékok a vándorló ember ikonográfiájához. Migrációs folyamatok a Székelyföldön 1985-1989. In: Sik Endre–Tóth Judit (szerk.): Jönnek? Mennek? Maradnak? MTA PTI, Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve, Budapest, 19-39.
5. Biró A. Zoltán (1995): The Socio-Cultural Bases of the Migration Process in Eastern Transylvania, 1985-1989. In: Sik Endre–Tóth Judit (eds.): Refugees and Migrants: Hungary at a Crossroads. Yearbook of the Research Group on

- International Migration, the Institute for Political Science of the H.A.S., Budapest, 237-244.
6. Bodó Julianna (szerk.) (1996): Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
 7. Bodó Julianna (2008 (1)): Új idők, új terek. A transznacionális tér építésének módozatai a székelyföldi vendégmunkásoknál. In: Bodó Julianna (szerk.) Diskurzusok és életutak a migráció tükrében. Scientia Humana, Budapest, 39-84.
 8. Bodó Julianna (2008 (2)): Itthon vagy külföldön? A székelyföldi fiatal korosztály munkamigrációja. In: Bodó Julianna: Diskurzusok és életutak a migráció tükrében. Scientia Humana, Budapest, 85-152.
 9. Bodó Julianna (2008 (3)): Diskurzusok és életutak a migráció tükrében. Scientia Humana, Budapest
 10. Bodó Julianna – Biró A. Zoltán (2009): Értékek a transznacionális térben. Székelyföldi munkamigránsok értékorientációi. Antropológiai Műhely (15) Évkönyv, 7-36.
 11. Bodó Julianna (2009 (1)): A kapcsolatok működése napjaink székelyföldi munkamigrációjában. In: Bodó Julianna – Kiss Adél (szerk.): Kultúra - Kommunikáció - Innováció. Státus Kiadó, Csíkszereda, 162-171.
 12. Bodó Julianna (2009 (2)): Transznacionális migráció – kutatási lehetőségek. In: Kultúra - Kommunikáció – Innováció. Szerk: Bodó Julianna – Kiss Adél, Státus Kiadó, Csíkszereda, 2009. 32-40.
 13. Bodó Julianna (2009 (3)): Ünnepek a transznacionális térben. Napjaink székelyföldi vendégmunkásainak ünneplési gyakorlata. In: Néprajzi Látóhatár (2010), 19/2., 4-29.
 14. Bodó Julianna (2011 (1)): Werte im transnationalen Raum. In: Zsuzsanna Gerner & László Kupa (Hrsg.) Minderheitendasein in Mittel- und osteuropa – interdisziplinär betrachtet. Hamburg : Verlag Dr.Kovac, 141-153.
 15. Bodó Julianna (2011 (2)): Labour Migration in the Seklerland after the Regime Change. A Review of an Anthropological Research Programme. In: Acta Universitatis Sapientiae, Social Analyses, 1, 1 (2011) 108-118.
 16. Castles, Stephen – Miller, Mark J. (1993): The Age of Migration. International Population, Movements in the Modern World. Basingstoke, London: Macmillan

17. Carling, Jorgen (2005): Gender dimensions of international migration. GCIM, Global Migration Perspective No.35, May. Online: <http://gender.gcim.org/attachements/Carling%20Gender%20dimensions%20of%20international%20migration.pdf>
18. Faist, Thomas (2002): Transnationalism in international migration: Implications for the study of citizenship and culture. In: Working Paper Series for the ESRC Transnational Communities Programme at Oxford University. WPTC-99-08 Online: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working-papers.htm>
19. Glick Schiller, Nina – Basch, Linda – Szanton, Blanc, Cristina (1997): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 1 (Jan., 1995), pp. 48-63.
20. Hanners, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London-New York: Routledge
21. Hanners, Ul (2002): Flows, boundaries and hibryds: keywords in transnational anthropology. In: Working Paper Series for the ESRC Transnational Communities Programme at Oxford University. WPTC-2K-02 Online: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working-papers.htm>
22. Horváth István – Anghel, Remus Gabriel (2009): Introducere In: Anghel, Remus Gabriel – Horváth István (coord.) *Sociologia migrației*. Editura Polirom, Iași, 13-44.
23. Levitt, Peggy (2001): *The Transnational Villagers*. U.C. Press.
24. Morokvasic, Mirjana (2007): Migration, Gender, Empowerment. In: Lenz, Ilse – Ullrich, Charlotte – Fersch, Barbara (eds.) *Gender Orders Unbound. Globalisation, Restructuring and Reciprocity*. Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers. Opladen; 69-97.
25. Oishi, Nana (2002): *Gender and Migration: An Integrative Approach*. San Diego: The Center for Comparative Immigration Studies, University of California, Online: <http://www.ccis-ucsd.org/PUBLICATIONS/wrkg49.pdf>
26. Oláh Sándor (1996): A kilépés társadalmi feltételei a Székelyföldön. In: Bodó Julianna (szerk.) *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 51-68.
27. Portes, Alejandro (1997): *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*. In: Working Paper Series for the ESRC Transnational Communities

Programme at Oxford University. WPTC-98-01 Online:
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working-papers.html>

28. Ravenstein, Ernest G. (1885): The Laws of Migration. In: Journal of the Royal Statistical Society, 2 (52), 241-301.
29. Vertovec, Steven (2009): Transnationalism. New York: Routledge

Szabó Szandra Zsuzsanna

„A férfi a fej, a nő a nyak” | Nemi identitás egy fővárosi „néptáncos” közösségben

„Néptáncos”¹-nak lenni nem csupán azt jelenti, hogy heti rendszerességgel hobbiszerűen eljárunk táncházba vagy egy együttesben táncolunk. A „néptáncos közösség”-hez való tartozás meghatározza a tagok gondolkodásmódját a nőiességről és férfiasságról, a nemek státusához kapcsolódó szerepekről, vagy éppen az öltözködésről. Egy „néptáncos közösséget” kutatva az alábbi kérdések merültek fel bennem: hogyan írható le a „néptáncos” nemi identitás? Hogyan definiálja a közösség a nőiességet és a férfiasságot? Mitől válik valaki nővé vagy férfivá? Milyen az ideális férfi, és milyen az ideális nő? Milyen szerepeket tulajdonít a közösség a két nem számára?

2014-ben több hónapon keresztül végeztem vizsgálatomat egy „néptáncos” csoportban. A kutatás során heti rendszerességgel vettem részt Budapesten a „néptáncosok” különböző közösségi színterein, egyfelől a táncházakban, amely a közösség fókuszpontját képezi, tulajdonképpen magát a közösséget hozza létre. A táncházak rendszeresen ismétlődő lehetőséget biztosítanak a „néptáncosok” számára a találkozásra, illetve a kutató számára a megfigyelésre. Az informális környezetnek köszönhetően alkalmam nyílt beszélgetéseket kezdeményezni a közösség egyes tagjaival, másfelől lehetőségem nyílt interjúk készítésre is². Az interjúalanyok hólabda módszerrel³ kerültek kiválasztásra. Az interjúk során a „néptáncos” nemi identitásukról

¹ Az interjúalanyaim által mondottakat idézőjelbe téve, dőlt betűkkel jelenítem meg a továbbiakban. Geertz szerint, „ha meg akarunk érteni másokat (...) az általunk vizsgált emberek tapasztalatait az énről alkotott saját elképzelésük fényében kell elemezni” (Geertz, 1994:232). Thomas Hylland Eriksen is hasonló megállapításokat tesz az „émikus” és „étikus” nézőponttal kapcsolatban. A fogalompár Kenneth Pike nyelvészhez köthető, aki a „fonetika és a fonológia (hangok közötti, illetve hangok jelentései közötti tényleges viszonyokra utaló) nyelvészeti ellentétpárja alapján vezette be az émikus-étikus dichotómiát” (Eriksen, 1995: 54). Émikus szinten a közösség tagjai „maguk” „írják le életüket” (Eriksen, 1995:54). Ennek értelmében, magam is „belülről” igyekszem értelmezni anyagomat és ehhez a közösség saját megfogalmazásait használom.

² 17 félig strukturált diktafonnal rögzített mélyinterjú és egy életútinterjú is készítem a közösség egyes tagjaival.

³ Az első interjú alanyát a kvalitásai és a témában való jártassága alapján választottam ki. Az interjú végén megkértem őt ajánljon nekem valaki mást, akit megfelelőnek talál egy hasonló interjúra. A felsorolt „néptáncosok” közül kiválasztottam egy valakit, aki szintén vállalta az interjút. A második interjú végén, őt is hasonlóra kértem, azonban ebben az esetben már a kiválasztottam olyan valaki volt, aki az első és a második felsorolt potenciális interjúalanyok listáján is szerepelt. Minden egyes interjú után ugyanígy került kiválasztásra a következő beszélgetőpartnerem, így tulajdonképpen a „néptáncos” közösségükhöz tartozók egy részét, ők maguk határozták meg.

és az ahhoz kapcsolódó ideológiákról kérdeztem őket. A tanulmány az interjúk részleteiből és azok elemzéséből, illetve a korábban megfigyeltekből és a megfigyelt jelenségek értelmezéséből áll.

A közösség

Az általam kutatott közösség tagjai önmagukat, és „néptáncos” csoportjukat egy kiterjedtebb közösség részeként, a táncházmozgalomhoz⁴ tartozónak tekintik. A szűkebb közösség tagjai között különböző társas kapcsolati típusok figyelhetők meg, ideértve a „testvéri” kötelékeket, az „érzelmi alapú” férfi- női kapcsolatokat, illetve az egyszerű „felebaráti” kapcsolatokat is. A közösség időszakosan, az egyes alkalmakkor, nevezetesen a táncházak, illetve a mozgalom életében fontos események, rendezvények, fesztiválok kapcsán válik megfigyelhetővé.

Kutatásom fókuszában lévő fiatal⁵ „néptáncosok” jelenleg a fővárosban élnek, de egyikük sem a fővárosban nőtt fel. Többségük rendszeres kereső munkát végez, akár „civilként”, akár táncművészként, emellett a csoport egy része főiskolai tanulmányokat folytat. A „fiatal néptáncosok” fontosnak tartják két, közösségen belüli csoport elkülönítését: az „amatőrökét” és a „hivatásos táncosokét”. Ily módon, a megértés érdekében, számomra is elengedhetetlen különbséget tenni a két belső kategória között, amelyet az interjúrészletek idézésekor is feltüntetek. Definíciójuk szerint, „hivatásos az, aki a néptáncot választja munkájának, ebből él”⁶. Ebből következően, „nem mindent csinál szívből, mivel sok mindent csak muszáj csinálnia”. „Az amatőr az, aki nem a néptáncból él, de mindig szívesen csinálja szívből”⁷. Az olyan táncosokat tehát, akik értelmezésük szerint „civil” munkát választottak maguknak, „amatőröknek” nevezik. Ezzel szemben, azokat, akik táncművészként végzik munkájukat „hivatásosnak” vagy „profinak” nevezik.

Tulajdonképpen mit is jelent „néptáncos”-nak lenni a „néptáncosok” számára? Az általam megkérdezettek a „néptáncot” a „lételem” jelzővel illették, illetve élesen elkülönítették a csak egy „szabadidős tevékenység” vagy a csupán egy „testmozgás”

⁴ A táncházmozgalom részletesebb elemzése jelen esetben nem célja a tanulmánynak, azonban érdemes megvizsgálni. (Ld. erről: Halmos Béla (2006): *A táncházmozgalomról*. In: Sándor Ildikó (szerk.): *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncházmozgalomról*. Hagyományok Háza)

⁵ A *fiatal* terminus alatt, olyan férfiakat és nőket értek, akik egy része már rendszeres kereső munkát végez, akár „civilként”, akár táncművészként, emellett többségük főiskolai tanulmányokat is folytat. Nem alapítottak még családot, egyikük sem házas, illetve gyermeket sem vállaltak még.

⁶ (Hivatásos néptáncos férfi)

⁷ (Amatőr néptáncos férfi)

kategóriáktól. Nem csupán annyit jelent „néptáncosnak” lenni, hogy „hetente többször elmész próbára, aztán ennyi”⁸, hanem azokat tekintik „néptáncosnak” akik „valaha tettek valamit a hagyomány őrzéséért”⁹.

A közösséghez tartozás kritériumának tekinthető a „hagyományőrzés”, amely elválaszthatatlanul kapcsolódik minden más attitűdhez. A „hagyományőrzés” fogalma a közösség számára, többek között a „hagyományos falusi” attitűdök átvételét, identitásuk részévé tételét, ezáltal megőrzését jelenti, amelyet az „archív filmekben” látott, „régiparaszti” világgal azonosítanak. Ezzel a folyamattal sajátítják el a „néptáncos” nemi identitást is, amellyel a későbbiekben foglalkozom majd részletesebben. Szükséges feltételként jelenik meg a közösség meghatározásakor az „aktivitás”, ami alatt a „folyamatos táncba járást” és a mozgalom életében fontos eseményeken, különböző fesztiválokon, rendezvényeken való részvételt értik. Összegezve az általuk mondottakat a beszélgetések során a „néptáncosok” a közösségüket a „régiparaszti szokásokat és viselkedéseket utánzó”, a „magyar nép hagyományait őrző”, „egy nyelvet beszélő” „családként” definiálta. Úgy vélik, olyan tevékenységet folytatnak, amelyet „őrzésnek”, pontosabban „hagyományőrzésnek” neveznek. A „régiparaszti világ értékeit” rekonstruálják, majd a modern, városi mindennapjaikban újra értelmezik azt. Mindezeket a „magyar nép hagyományai”-nak tekintik. A „magyar nép hagyományainak őrzését”, maga a „néptánc” tevékenysége jelenti, a „néptánc” tevékenysége által tanult attitűdöket építik be saját identitásukba, amely a „néptáncos” közösséghez való tartozást jelenti számukra. A közös narratívák, megteremtik az összetartozás érzését, magát a közösséget, amelyet a „család”-hoz hasonlítanak.

A „hagyományok őrzése” | A „néptáncos” ideológia

A „néptáncosok” közössége, egy a „régiparaszti szokásokat és viselkedéseket utánzó”, a „magyar nép hagyományait őrző” közösségnek tartja magát. Meghatározó szerepet tölt be közösségük életében a múlt bizonyos elemeinek „őrzése”, más szóval, ezekre a bizonyos elemekre való emlékezés. Mindez megszabja a közösség identitását, önértelmezését. „Hagyományos”, „falusi”, „paraszti” attitűddel való azonosulásuk

⁸ (Amatőr néptáncos férfi)

⁹ (Amatőr néptáncos nő)

folyamán, az ehhez az attitűdhez köthető férfi- női szerepek válnak identitásuk részévé. Hogyan is történik a „hagyományok őrzése”?

Jan Assmann *A kulturális emlékezet* című könyvében (Assmann 2013), az kulturális emlékezet és az identitás kölcsönösen egymásba fonódásáról ír. Meglátása szerint, az identitás megteremtéséhez és fenntartásához a kulturális emlékezet nélkülözhetetlen. A „néptáncosok” „hagyományőrzése” az emlékezethez kapcsolódó tevékenység. Az emlékezéssel „őrzik” meg a „hagyományokat”, amely pedig megteremti identitásukat. Mint Jan Assmann munkájában kifejti, az emlékezetben sohasem a múlt, mint olyan őrződik meg, hanem az rekonstruktív módon működik. Az marad meg belőle, amit a csoport vonatkoztatási keretei közt rekonstruálni képes. Az emlékezés rekonstruálja a múltat, a rekonstrukciónak, pedig elengedhetetlen feltétele az észlelés, hiszen a múlt csak akkor keletkezik, ha az ember kapcsolatba lép vele. A kapcsolat akkor alakulhat ki, ha létezik „bizonyíték” róla, és az „különbséget mutat” a jelenhez képest (Assmann, 2013: 29- 49)

Egy „néptáncos” közösség esetében, ilyen „bizonyítékokként” szolgálnak az „archív filmek”, a „gyűjtőutak” és a „folklór”¹⁰. Az „archív filmek” a tánc tanulásának, magának a tánc aktusához vezető útnak fontos eleme. Az „archív filmekben” látott emberek, az „adatközlők”¹¹ attitűdjeit és az őket körülvevő közeget „hagyományos”, „falusi”, „paraszti” jelzőkkel definiálják, amellyel a tanulás folyamán azonosulni próbálnak, így a különböző szokások, az illem, az öltözködés és a férfi- női szerepek „néptáncos” identitásuk részévé válnak. A „gyűjtőutak” során a táncosok, ellátogatnak olyan területekre, ahol a már korábban említett „adatközlőkkel” találkozhatnak. A „folklór” vagyis a jeles napok, az ünnepi szokások, a viseletek, a népdalok és a népzene ismerete alapvető feltétele a közösséghez tartozásnak. A „néptáncos” közösség olyan múltbeli állapotot örökít meg, amely ténylegesen nem így létezett, ennek egyes elemeit rekonstruálják a „falusi- paraszti” létnek, olyanokat, amelyeket például az „archív filmekben” látnak, vagy amelyeket a „folklór” révén tanulnak meg, esetleg a gyűjtőutakon hallanak, és ezeket sajátosan értelmezve jelenítik meg a modern, városi mindennapjaikban. A „néptáncosok” olyan körfogás részei, amely során először találkoznak a „folklórral”, és az „archív film”- en látottakkal, a tapasztalatok

¹⁰ A folklór a közösség értelmezésében „a népek táncának, zenéjének, ruháinak, hagyományainak egy összefoglaló neve, amely a múltból ránk maradt, amit örököltünk”. (Amatőr néptáncos nő)

¹¹ „Adatközlőnek” nevezi a közösség, azokat, „akiktől az adott tájegységre jellemző szokásokat, hagyományokat eredeti, autentikus formájukban megtapasztalhatunk, mert ez életük részét képezi.”

meghatározzák identitásukat, majd - újból visszaérkezve a kiindulópontához -, ezzel a tevékenységgel folyamatosan éltetik és „életben tartják” a „folklórt”.

A „néptáncos” öltözködés

A test felszíne, egy összetett határfelület az „én” és a „többiek”, az egyén és a társadalom között, így a testünkön levő ruhákat kommunikációs felületnek tekinthetjük, olyannak, amely információkat közvetít rólunk másoknak. Az öltözködés a „néptáncos” csoportban is jelentős szerepet játszik az identitás formálásában és közvetítésében, illetve az összetartozás szimbóluma is egyúttal.

Az öltözködést a nemektől elvárt nőiesség és férfiasság jegyeivel jellemzik. Stílusuk azonosul a „tradicionális” elemekkel. A nők mindennapi viseletében gyakran megjelenik a szoknya, amelyről a nőiesség egyik szimbólumaként nyilatkoztak: „*nekem a nőiesség a szoknyával kezdődött, azt is hordja a legtöbb táncos lány.*”¹² Megkérdezettjeim között volt olyan is, aki csak néhány éve csatlakozott a „néptáncosokhoz”, ily módon a közösséghez való tartozás az öltözködésüket is megváltoztatta, s ez a változás gyorsabban és látványosabban zajlott, mint azok esetében, akik kis koruk óta a néptáncos csoportba jártak. Így mesélt minderről megkérdeztem: „*régen olyan slamposan öltöztem, azóta figyelek, hogy nőiesebben öltözködjek. Teljes stílusváltáson mentem keresztül.*”

A nőiesség másik preferált szimbóluma a virágminta: „*a virágminta nőies és figyelemfelkeltő, odavonzza a tekinteteket, de mégse közönséges.*”¹³ Vagy mint egy másik interjú alanyom megfogalmazta: „*nekem nagyon tetszik a bolgár viselet, és ezért tetszik a sok virág, meg a nagy ékszerek*”¹⁴. Mint az előbbi interjú idézet is utal rá, a közösség tagjainak öltözködésére hatással vannak a különböző népviseletek, amelyek egyes szimbólumait saját öltözködésükben igyekeznek megjeleníteni. Az interjúk alkalmával, többen arról beszéltek, hogy a szoknya és a virágminta a nőiességet és a közösséghez tartozást szimbolizálja számukra.

A férfiak öltözködésében meghatározó, a „férfiasságot” kifejező kalap. Az interjúk során gyakran emlegették, hogy a „régii paraszti” világban, a kalap a férfiak jellegzetes

¹² (Amatőr néptáncos nő)

¹³ (Amatőr néptáncos nő)

¹⁴ (Hivatásos néptáncos nő)

viselete volt. A színpadon, a fellépéseken a néptáncos férfiak gyakran kalapot viselnek, amely idővel szokásukká válik, beépül mindennapi „viseletükbe”.

Egy interjúalanyom a kalap viselésével kapcsolatban a következőre emlékezett vissza: „nem tehettem be a táskába a kalapot, eleinte borzalmas volt, mint a véres rongyra úgy néztek, aztán már nem érdekelt, csakúgy is felvettem”¹⁵. Kezdetben a fellépések miatt kellett a kalapot viselniük, amely később, azért válhatott mindennapi öltözködésük elemévé, mivel a férfi „*paraszti*” attitűdök fokozatosan saját identitásuk részévé váltak. A férfiak hétköznapi öltözködésében is megfigyelhető a népviseletek hatása. Gyakran hordtak népviselethez kapcsolódó ruhadarabokat, ilyen volt például a „*bujka*”¹⁶, a „*pitykés mellény*”¹⁷, vagy a „*bricsesz*”¹⁸.

Összességében elmondható, hogy a „*néptáncos*” lét kelléktára, a viselet, és viselet kiegészítők, amelyet kezdetben kellékként használnak a színpadon, a fellépéseken, a próbateremben, beépül a táncosok „*néptáncos*” identitásába. A hétköznapi stílusuk részévé válik, amely egyfelől a közösséghez való tartozásuk hangsúlyozása a „*mások*” számára, de egyúttal a „*néptáncos*” nőiesség és férfiasság szimbóluma is az „*én*” számára.

„Az életben is így kellene működni” | Női- férfi nemi szerepek

A „*néptáncosok*” öltözködésének bemutatás után, a következőkben a „*néptáncos*” életszemlélet nemi identitásra gyakorolt hatását mutatom be.

A „*néptáncosok*” a „*néptánc*” során, olyan nemi szerepeket sajátítanak el, melyeket „*hagyományos*” nemi szerepeknek neveznek, és melyeket a „*régi paraszti*” kultúrában jellemző férfiassággal és nőiességgel definiálnak. Értelmezésük szerint, a „*férfi dominancia*” és a „*női alárendeltség*” jellemzi a „*néptáncos*” nemi identitást.

Egyik női interjúalanyom így vélekedett minderről: „*megtanulod, eljátszod, amit régen táncoltak, a férfi határozott, tudja, mit akar, de odafigyel a nőre, számításba veszi, azonban a férfi a domináns, a nő ezt elfogadja. A mai modern nőnek vissza kell fogni*

¹⁵ (Hivatásos néptáncos férfi)

¹⁶ A „*kalotaszegi bujka*” „rövid, könnyű kabát, amelyet általában a férfiak hordtak” a századforduló táján (Faragó, Nagy, Vamszer, 1977:276).

¹⁷ A „*pitykés mellény*” „a kis- magyarországi táncok egyik jellegzetes viselete, javarészt posztól készítik, a pityke, pedig többnyire ezüstből készült díszgomb” (Andrásfalvy, 1981:253).

¹⁸ „A *bricsesz* más néven *csizmanadrág*, olyan *férfinadrág*, ami térdtől lefelé beszűkül, és a lábszárra *simul*, hogy könnyen felvehető legyen rá egy hosszúszerű *csizma*” (Amatőr néptáncos nő)

magát, nem mondhatja meg, hogy mikor állj, forogj satöbbi”¹⁹. Az interjúrészletből körvonalazódik a tánc közben megjelenő nemi szerepek szituatív jellege. A „mai modern nők” szókapcsolat utalhat önmagukra, mint a modernitásban a „hagyományost” megjelenítő nőkre, de utalhat a többségi társadalomban élő nőkre is. A nemi szerepeket elsajátítják, és a tánc révén magukra öltik. Ezeket azonban, nem tartják magától értetődően „természetesnek”, erre utal a „mai modern”, az „eljátszod”, a „kell” és a „nem mondhatja meg” kifejezések. A nemi szerepek, a kezdetleges, csak a tánc szituációjában való megjelenést követően, idővel – úgy tapasztaltam - beépülnek a nemi identitás konstrukcióikba, olyan narratívákká válnak, amelyek követendő példaként fogalmazzak meg a közösség tagjai számára. Az alábbiakat mondta egyik interjúalanyom: „a nő kiszolgálja a férfit, a férfi irányító szerepet képvisel, de nem tud végrehajtani a nő nélkül semmit. A férfi a fej, a nő a nyak. A magyar nyelv is úgy ismeri el a házasságot, hogy az egyik fél benne a fél, mint a feleség és a két fél az egy egész. Az ember csak akkor ember, ha van mellette egy asszony, a néptánc pedig kiváló indikátora ennek. Igyekszem a saját párkapcsolatomban is ezt képviselni.”²⁰.

Az interjúk utaltak rá, hogy a csoport többségének nincsenek személyes tapasztalatai a „paraszti életről”, mégis interjúalanyom elérendő célként fogalmazza meg az általuk „paraszti” értékeknek gondolt szerepeket. A kezdetben csak „eljátszott” szerepek, amelyeket a tánc tanulása közben sajátítottak el, közösségi normákká alakulnak, amelyet jól szimbolizálnak azok a szavak, amelyekkel jellemezték a csoportban ideálisnak tartott férfi- női nemi szerepeket: „a férfi a domináns, de a nő ki tud teljesedni mellette, az életben is így kellene működnie”²¹, „ez az egészséges”, „abszolút jó, amilyennek lennie kell”.

Az egyik interjúalany a „néptáncos” közösség tagjainak férfi- női nemi szerepeit az „egészséges” jelzővel illette: „Ezért van olyan sok buzi társastáncos meg balettos szerintem, mert annyira egybemossák a két nemet, nem tesznek közte különbséget. Azért a néptáncba meg van határozva, hogy ki a férfi és ki a nő, és ez az egészséges”. A „néptáncos” „egészséges” nemi szerepekkel szemben a különböző táncműfajok képviselői helyezkednek el mondandójában, akik – úgy véli - „összekeverik” a férfiak és nők nemi szerepeit, így a más műfajhoz tartozók nemi szerepei „nem egészséges” minőséget nyernek értelmezésében. Jelen esetben a „nem egészséges”, illetve a nemi szerepek vélt

¹⁹ (Amatőr néptáncos nő)

²⁰ (Amatőr néptáncos férfi)

²¹ (Hivatásos néptáncos nő)

összekeveredése a homoszexualitással azonosul, amely a „régiparaszti” identitással nem kapcsolható össze értelmezésükben.

A „tradicionalis”²² mintákhoz alkalmazkodva, hasonló élményről számolt be egyik beszélgetőtársam, aki homoszexuálisként illeszkedett be a közösségbe. *„A társaim tulajdonképpen nem tudták, hogy meleg vagyok. Igazából, amíg táncoltam nem vállaltam fel, akkor vállaltam fel, amikor már abbahagytam. Úgy tudnám ezt megfogalmazni, hogy akkoriban még egy belső konfliktus volt bennem, határozatlanság, bizonytalanság, hogy meleg vagyok, vagy nem vagyok az? Amúgy a lányok közelsége nem zavart egyáltalán. Sokszor próbálkoztam is a lányokkal, kavartam is velük. A férfiasság elvárt volt, és mindig is figyeltem rá, szerintem személyiségileg pozitív hatással volt rám. Na, a lényeg hogy csak az után vállaltam fel nyilvánosan és vallottam be saját magamnak is, hogy igen én meleg vagyok, miután már nem jártam többet táncra.”*²³ Ahogy az idézetből látszik, a „néptáncos” közösségben érvényes normák, illetve a férfiktől és nőktől elvárt szerepek miatt, beszélgetőpartnerem elrejtette szexuális identitását, nem vállalta fel nyilvánosan, sőt megfelelési kényszertől hajtva „próbálkozott” a másik nemmel is. Az egyén eltért a közösségben érvényes normáktól, amely belső konfliktust eredményezett, mely végül a csoportból való kilépéséhez vezetett.

Felnőtté érés

Az eddigiekben láthattuk milyen nemi szerepek elvártak a közösség tagjaitól, milyen identitás tartalmak kapcsolódnak a „néptáncos” nemi identitáshoz. Ezt az elemzési kört folytatva a továbbiakban a nővé és férfivá válás tereit elemzem. . Egyik interjúpartnerem a következőkről beszélt:

„Minden kultúránál volt egy idézőjeles feladat, amire meg kellett érni, és hogy ha azt meg tudtad csinálni vagy teljesíteni tudtad, akkor már teljes értékű tagja voltál a közösségnek, mint egy felnőtt ember. Tehát nem, mint gyerek, hanem mint egy felnőtt ember. De ha te azt nem tudtad teljesíteni, akkor téged abból a közösségből kitagadtak,

²² A „tradicionalitás” fogalma a közösség számára, a „hagyományos” „falusi” attitűdöket jelenti, amelyeket az „archív filmekben” látott „paraszti” világgal azonosítanak.

²³ (Amatőr néptáncos férfi)

elkergettek, kiűztek, nem tűrtek meg. Tehát ott tovább nem maradhattál, el kellett, hogy hagyjad azt a közösséget.”²⁴

Arnold Van Gennep *Átmeneti rítusok* (2007) című művében olvasható az alábbi idézet, „mindaz, amit korként, korosztályként, korral együtt járó státusként természetesnek tartunk, döntő többségében társadalmi vagy kulturális konstrukció” (Gennep 2007:23). Gennep idézetéből és az imént idézett beszélgetőtársam gondolataiból kiindulva, hipotézisem szerint a „néptáncos” nővé és férfivá válás nem feltétlen korhoz kötött.

Kérdés először is, hogy a „néptáncos” közösségben milyen az ideális nő? És milyen az ideális férfi? Mihez köti a „néptáncos” közösség a lány státusból a női státusba illetve a fiú státusból a férfi státusba való átmenetet? Kapcsolódik az átmenethez valamilyen rítus?

A szüzesség elvesztése és a férfivé-nővé érés közötti kapcsolaton sokszor elgondolkodtak interjúalanyaim. A szüzességük elvesztésére visszaemlékező történetek és azok elemzése sok információval szolgálhat a nővé/ férfivá válás témakörében. Egy amatőr „néptáncos” férfi, így emlékezett vissza szüzességének elvesztésére:

„És igen, és akkor megtörtént, amikor először beleestem egy ilyenbe, az egy olyan dolog volt, hogy a húgomnak volt egy barátnője, van most is, akivel valamilyen szinten szimpatizáltunk, de ez sose volt kimondva és úgy esett, hogy jól esett. Ez külföldön volt egy fesztiválon, és jól esett. Esett jól annyira, hogy mikor ötödéven pályaválasztás elé kerültem, akkor a bátyám volt az, akitől bármilyen szintű tanácsot elfogadtam. Nem kérdezte meg, de ha megkérdezte volna, hogy tiszta szívvel mihez értesz, akkor kettő dolgot tudtam volna neki elmondani, a nőkhöz és a tánchoz. Montenegróban történt egy zuhanyzóban, egy 14 éves lánnyal. Táncsal kapcsolatos? Persze hogy. Kimentünk Montenegróba, nem tudom hány napra egy Örömforgató Fesztivál keretein belül. Mire jött az eredményhirdetés már mindenki vakon volt, nagyon eufórikus állapot volt és hát még mindig nem, még mindig nem és tudod ez mikor első közös út és megnyertük azt, hogy elmegyünk Montenegróba és nagyon jó volt. Nagyon sokat készültünk rá, nagyon sok időt töltöttünk el együtt, ami azt jelenti, hogy előtte egy hétig reggeltől estig próbáltunk, és ugye itt már ez elkezdte az ajtót rázárni a közösségre. De már ezelőtt ismertük egymást, és igen és akkor már volt ez a szimpatizálás ezzel a hölgygel, de ő, akkor ezt a nagyon nagylány életet élte így 14 évesen, és én meg 16 voltam, vagy várjál voltam 16? Vagy 16-17 éves lehettem és ugye én már

²⁴ (Hivatásos néptáncos nő)

akkor, az osztálytársak nagy része ott már mindenki nagyba volt, szóval dicsekedhetett azzal, hogy járt már ott, ahol én még nem, és na, hát én meg kitűztem ezt a nyarat. Ha török, ha szakad, ha fizetek érte, ha nem ez meg fog történni. És ez bennem, - erről még senkinek sem meséltem- ez bennem egy nagyon szépen felépített stratégia volt. Jó, megtörténhetett volna szebben is, de hát az alkohol az nagyon sok mindent elárul és hát a zuhanyzóba, a húgom akkori legjobb barátnőjét, aki akkor kezdte a művészetibe az első évet, akkor vele megtörtént.”²⁵

A kutatott csoportban levő „néptáncos” fiatalok szüzességének elvesztése átlagosan tizenhat és tizenhét éves korukra tehető. Úgy vélem, hogy a közösség életében fontos események, a fesztiválok, a táncházak, alkalmat biztosíthatnak a szexuális kapcsolatok létrejöttének. Ezeket az eseményeket „megelőző alkalmaknak” nevezem. Nem feltétlenül közvetlen helyet szolgálnak a szüzesség elvesztéséhez, de mindenesetre megfelelő körülményeket biztosítanak az oda vezető úthoz. Az eseményeken való részvétel a közösséghez való tartozás érzését erősíti a folytonosság és az intenzitás jegyében, mindamelllett, hogy az egyes tagok között meghúzódó határvonalak kitolódását is eredményezik. A határvonalak kitolódásához vagy akár elmosódásához, nemcsak a szóban forgó „megelőző alkalmak”, hanem az alkalmakon történő tánc is hozzájárul.

Tánc közben egy férfi és egy nő folyamatos érintkezéséről beszélhetünk. A test és az ehhez elválaszthatatlanul kapcsolódó bőr, vagyis a test felszín egy összetett határfelület az „én” és a „többiek”, az egyén és a társadalom között. Tánc közben, az érintéssel a két határfelület folytonosan találkozik, ahogy a testfelszínt képző bőr érintkezik egy másik bőrrrel. Így az „én” és a „többiek” közötti határ elmosódik. A másik „én” határvonala az „én” határvonalává válik, így a két határvonal egyesül vagy más szóval egybeforr „egy testté” válik. Ily módon, ahogy egy „néptáncos” férfi is emlegette, „a táncal gátlásokat lehet áttörni”²⁶. A tánc közbeni folytonos érintkezés feloldja a gátlásokat, ezzel lehetőséget biztosítva akár egy szexuális aktus kialakulásához.

A közösségi események, fesztiválok, táncházak komfortzónát teremtenek a táncosok számára, ahol könnyebben tudnak ismerkedni, így közvetett módon lehetőséget biztosítanak a szexuális aktusok létrejöttének a szexuális élet megkezdése

²⁵ (Amatőr néptáncos férfi)

²⁶ (Hivatásos néptáncos férfi)

előtt és után is. Ezek az események „rázárják az ajtót a közösségre”²⁷. A jelenségről többen is hasonlóan vélekedtek, mint azt az alábbi idézet is mutatja: „ha elmegyek táncba, és tényleg nagyon kanos vagyok és szexelni szeretnék, akkor egy olyan 80%, hogy fogok is, ha elmegyek egy diskóba, akkor marad a 20%, hogy fogok”²⁸.

A „megelőző alkalmak” szolgálta lehetőséggel a fiatalok tisztában vannak, így gyakran tudatosan, a szexuális kapcsolatok megvalósulása céljából is vesznek részt rajtuk. Gyakran megemlítik a szüzesség elvesztését megelőző időszak kapcsán, az azt előkészítő periódust is az interjú alanyai. Mivel a szüzesség elvesztése kétféleképpen történhet meg, egyrészt eltervezetten, másrészt spontán, az előkészületekről az előre eltervezett vagy éppenséggel már várt esetekben esett szó. Az első idézetben nem beszélhetünk spontánul történetekről, hanem előre eltervezett, tudatosan irányított „stratégiáról” árulkodnak megkérdezett szavai. Ez az idézet is mutatja, hogy a néptáncos közösség elvárásai milyen módon vannak befolyással az egyén döntéseire.

A szüzesség elvesztésének igényére ösztönzőleg hatottak azok a történetek, melyet a többiektől hallottak: „már akkor, az osztálytársak nagy része ott már mindenki nagyba volt, szóval dicsekedhetett azzal, hogy járt már ott, ahol én, még nem és na, hát én meg kitűztem ezt a nyarat”. A táncos férfiak többsége hasonlóan mesélt. „Sokat beszélgettünk így ezekről a dolgokról is, lányokról is, kinek volt már barátnője. Volt egy srác, akinek volt egy barátnője, aki felettünk járt, és akkor milyen jó lehet neki, és ő mesélt sokat. Nekem akkor úgy jött ki, hogy akkor leszel igazi tökös gyerek, ha már voltál csajjal. Neked volt csajod? Nekem volt. Egy ilyen x, egy ilyen pipa”²⁹. Mint látható, a szexualitáshoz kapcsolódó témákról, ezzel kapcsolatos tapasztalataikról nyíltan beszéltek a fiatal „néptáncosok”. A beszélgetések alkalmával, akik „jártak már ott, ahol [beszélgetőpartnereim] még nem”, látszólag elkülönülve olyan csoportot alkottak, amelyhez a még szüzességüket el nem veszített férfiak nem tartozhattak, és amelyhez való tartozás igénye ösztönzőleg hatott cselekedeteikre. Esetükben maga a szexuális aktus képezte az elérendő célt. A cél elérését követően a férfi a „szüzek” státust maga mögött hagyva a „nem szüzek” státusába lépett.

A szüzesség elvesztésével váltak teljes jogú tagjává a fiatal „néptáncos” férfiak a mozgalomhoz tartozó „néptáncos” közösségnek. Kérdés, hogy a szüzesség elvesztése révén érnek felnőtté a „néptáncos” gyermekek?

²⁷ (Amatőr néptáncos férfi)

²⁸ (Hivatásos néptáncos férfi)

²⁹ (Amatőr néptáncos, hivatásos népzeneész férfi)

A kutatás rámutatott, hogy a szüzesség elvesztése és a felnőtté válás között, a „néptáncosok” értelmezésében, már nincs összefüggés. Egyik megkérdezetttem így beszélt minderről: *„itt nem az van, mint régen, hogy elvesztette a szüzességét és most már nő, vagy, hogy bekötötték a fejét és most már nő”*³⁰. Mint interjú alanyom utalt rá, a szüzesség elvesztésével a csoport gyermek tagjai nem válnak felnőtté, mint a „népi kultúrában”.

A felnőtté válás a közösségben érvényes ideológiához kapcsolódik. A „néptáncos” ideológia meghatározza női, illetve férfi szerepeket, amely a „néptáncosok” saját élettörténetében, meghatározza életfelfogásukat, viselkedésüket egyszóval „néptáncos” identitásukat. A tanult „tradicionális” női és férfi nemi szerepekhez, amely az „alárendelt” női és a „domináns” férfi szerepet jelenti, „hagyományos”, nemektől „elvárt” feladatokat társítanak. A nők feladatai közé tartozik a családalapítás, a gyerekek táplálása, a gyerekek nevelése, a család egyben tartása. Egyikük például így beszélt minderről: *„a nő szerepe, hogy a magja egy családnak. Ugye hogy, megszüli a gyerekeket, életet ad, táplálja, ugye a tejével eteti, utána összefogja a gyerekeket, neveli, foglalkozik velük, elkészíti az ételt, minden, ami az otthoni”*³¹. Interjúalanyom a női lét feladataként a családdal és gyermekneveléssel kapcsolatos tevékenységeket értelmezi. Egy másik interjúalany is hasonlóan vélekedett a női szerepekről: *„hogy a férfi és a női szerep megmaradjon, a nőknek el kéne fogadniuk, hogy most igen így a női egyenjogúság ide vagy oda, de azt tudni kellene, hogy egy nőnek, attól függetlenül nem a karrier, és a munka, és a karrier a legfőbb dolga, hanem az, hogy a gyerekeket tanítsa, nevelje, foglalkozzon velük, tanítsa, mi az hogy értékrend”*³². Az interjúk többségében a „hagyományos” női szerephez az otthoni családi feladatokat párosították „hagyományos” női feladatokként.

A férfi szerepeket is hasonló tradicionális értelemben használták: *„a férfi, a család fenntartója, így kellene, hogy legyen a mai világban is”*³³, *„férfinak egy mozdíthatatlan sziklának kéne lennie”*³⁴, *„a férfinak meg az a feladata, hogy megadja ennek a, tehát, hogy miből...”*³⁵. A férfi „domináns” szerepéhez a család fenntartás kapcsolódik. A „néptáncos” gyerekekből akkor válik „néptáncos” felnőtt, amikor a „néptáncos” léthez kapcsolódó ideológiának megfelelően, a nemektől elvárt nemi szerepekhez és feladatokhoz

³⁰ (Hivatásos néptáncos férfi)

³¹ (Hivatásos néptáncos nő)

³² (Hivatásos néptáncos nő)

³³ (Hivatásos néptáncos nő)

³⁴ (Hivatásos néptáncos nő)

³⁵ (Hivatásos néptáncos nő)

igazodnak. A „néptáncos” gyerekeket a „megfelelő” életszemléletük és gondolkodásmódjuk teszi felnőtté a közösség értelmezésében, amikor a gyerek „ezekkel az értékekkel elkezd ismerkedni”³⁶. A „hobby világ” ideológiája beépül az egyén saját élettörténetébe, meghatározva az egyéni élettörténeteket, a nemek identitásáról alkotott narratíváit.

Összefoglalás

Tanulmányomban egy budapesti „néptáncos” közösség nemi identitásával foglalkoztam. Megállapítottam, hogy meghatározó szerepet tölt be a múlt bizonyos elemeinek „őrzése” a „néptáncosok” identitásának tekintetében, amelyet „hagyományőrzés”-nek neveznek. A „hagyomány őrzése”, a „néptáncos” léthez kapcsolódó ideológia. Az ideológia megszabja a közösség identitását, önértelmezését. A „néptáncosok” egy „hagyományos”, „falusi”, „paraszti” attitűddel azonosulnak, amelyet a tánc tanulásának folyamán sajátítanak el utánpótlás révén. A kezdetben eljátszott, majd elsajátított identitástartalmak követendő normákká válnak, amely kihat az egyének saját élettörténetére. Ezeket az identitástartalmakat, amelyeket a „néptánc” során sajátítanak el, a „hagyomány” és a „tradicionalitás” fogalmával jellemezzük, illetve a „régibb paraszti” kultúrában jellemző férfiassággal és nőiességgel ruházzák fel. Értelmezésük szerint, a „férfi dominancia” és a „női alárendeltség” jellemzi a „néptáncos” nemi identitást.

A fiatal „néptáncos” férfiak a szüzesség elvesztésével válnak a „néptáncos” közösség teljes jogú tagjává. A szüzesség elvesztése azonban nem elegendő a felnőtté váláshoz. A felnőtté válást a közösség nem köti egy tényleges alkalomhoz vagy cselekedethez. A felnőtté válásról akkor beszélhetünk, amikor a „néptáncos” léthez kapcsolódó ideológiának megfelelően, a nemektől elvárt feladatokhoz igazodva az ideális nő és ideális férfi nemi szerepeit vallják magukénak. Ezáltal születhet meg a „néptáncos” férfi, mint „fő elem, és a nő, aki a dísz körülötte”³⁷.

³⁶ (Hivatásos néptáncos nő)

³⁷ (Amatőr néptáncos nő)

Felhasznált irodalom

1. Andrásfalvy Bertalan (1981): Pityke. In.: Ortutay Gyula (főszerk.): Magyar Néprajzi Lexikon, Né- Sz. (4. kötet). Akadémia Kiadó, Budapest
2. Assmann, Jan (2013): A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Atlantisz Könyvkiadó Kft, Budapest
3. Eriksen, Thomas Hylland (2002): Kis helyek, nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest
4. Faragó József- Nagy Jenő- Vamszer Géza (1977): A Kalotaszegi Magyar Népvisélet (1949- 1950). Kriterion Könyvkiadó, Budapest
5. Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Századvég Kiadó, Budapest
6. Genep, Arnold van (2007): Átmeneti rítusok. L' Harmattan, Budapest

Kiss-Pál Hanga Eszter

„Vele szentül élek” | Nemi szerepek, család és szexualitás egy református vallási közösségben egy esküvői rítus bemutatásán keresztül

A kulturális antropológiában a társadalmi nemek (gender) és a vallás kapcsolatát többen vizsgálták¹, ám a két téma kapcsolata korántsem problémamentes. Míg az antropológiában Franz Boas munkássága révén a kulturális relativizmus már az 1920-as években szembement az evolucionizmus eszméjével, addig a nemi viszonyokra vonatkozó esszencialista megállapítások egészen a 1970-80-as évek fordulójáig érvényesként fogadtattak el. A társadalomtudományok az 1980-as évektől nagy érdeklődéssel fordultak a nemi viszonyok témája felé, ám a vallásos kontextusban való értelmezéséhez szükséges elméleti alapokról máig sincsen konszenzus. (Woodhead 2013) Dolgozatommal azon etnográfiai munkák sorába szeretnék beállni, amelyek a vallási közösségekben létrehozott nemi viszonyok rendezésére kialakított kategóriák és vallásgyakorlás formáinak összekapcsolódását vizsgálja.

Tanulmányom témája a nemi szerepek, a párkapcsolati formák és a szexualitás közösségi kontrollja egy protestáns gyülekezet hívó keresztény fiataljai életében. Alapanyagát egy budapesti református gyülekezet ifjúsági csoportjában végzett terepmunka adja. A dolgozat alapkérdését, azt, hogy a közösségben megélt vallási meggyőződés miként befolyásolja a fiatalok párkapcsolatról alkotott elképzeléseit, egy esküvői rítus elemzésén keresztül mutatom be. A megfigyeléseim alapján leírt és értelmezett esemény szimbolikus sűrítménye a csoportban élő emberek hit- és normarendszerének. Az elemzés keretét Clifford Geertz *Sűrű leírása* biztosítja. Geertz gondolatmenetét és fogalmait mintaként használom a bemutatás során.

A rítus elemzését megelőzi egy kisebb elméleti összefoglalás, amelyben a társadalmi nemekkel és a vallás kapcsolatával foglalkozom, ezután mutatom be az esküvői ceremóniát. A sűrített esemény egy igen összetett témát jelenít meg látható módon. Három szempont segítségével támasztom alá, hogy a nemi viszonyok vallási

¹ Annelin Eriksen (2014), Elizabeth E. Brusco (1992), Maya Malblin (2014), Saba Mahmood (2005)

közösségben való működésének vizsgálata része a közösség és egyén kapcsolatának elemzése, valamint a vallásos gyakorlatok köré épülő csoport szerveződésének bemutatása. A nőiesség és férfiasság protestáns keresztény kategóriáit egy esküvői rítus leírásán és értelmezésén keresztül bontom ki. Három nézőpontból vizsgálom az eseményeket, amelyek mindegyikével a közösség működéséről teszek alapvető megállapítást.

Kutatási pozíció és a közösség

Kutatási terepem egy olyan református közösség, amely ragaszkodik történeti hagyományaihoz. Ennek a gyülekezetnek tíz éven keresztül én magam is tagja voltam. Dolgozatom anyagát két hónapos, a közösségben való részvételen alapuló terepmunkám során szerzett megfigyeléseim, a közösség tagjaként szerzett tapasztalataim, illetve interjúim biztosították. Sajátos megfigyelői pozícióm mint „benszülött antropológus” (Clifford 1986:9) határozható meg legpontosabban. Ilyen minőségű jelenlétem nem kevés kutatás-, írásmódszertani kérdést vet fel, amivel itt terjedelemproblémák miatt nem foglalkozhatom. Kiegészítésként a továbbiakra nézve azonban fontos megjegyezni, hogy a vallás és nemiség témájának érzékenységből fakadóan helyzetem felbecsülhetetlen előnyökkel járt.

A közösség fiataljai öszgyülekezeti istentiszteleteken és korosztályok alapján megoszló csoportokban gyakorolják hitüket. Vallásuk normarendszere az élet minden területére kiterjed, s ezek naponkénti gyakorlása alapvetően határozza meg a hétköznapi létüket. A gyülekezet újratermelődése feltételének a családot tekinti. A stabil alapokon nyugvó család intézményét ezért gondos munkával ápolják mind öszgyülekezeti, mind pedig csoportszinten. A nemi viszonyok „helyes rendjét”, amelyet a jó keresztény házasság alapjának tekintenek, hosszú szocializációs folyamat során sajátítják el. Ilyen tekintetben a fiatalok különösen fontos részét képezik a közösségnek, hiszen ők azok, akik a jövőbeli családokat alkotják.

A gyülekezetbe mélyen beágyazott csoport 18 – 25 éves tagjai hetente többször vallásgyakorlás vagy szórakozás céljából gyűlnek össze. Ők azok a fiatalok, akik a gyülekezet bázisát jelentő nagy családok gyermekei. 1995-től kezdve egy szenvedélyes vezető lelkész munkája nyomán a közösség felvirágzott, sok fiatal pár érkezett a

templomba. A párok hitre jutásának következtében harmadik és negyedik gyereket is vállaltak. Az ő tevékenysége nyomán a család intézménye kiemelt szerepet kapott, a fiatalok élete olyan mértékben fonódott össze, hogy a közösség kiterjesztett családként működik életükben.

A társadalmi nem fogalma

A nő és férfi közötti társadalmi különbségtétel értelmezésének hosszú története van. A társadalmi nem, gender fogalmának megszületése elsősorban a feminista mozgalmaknak köszönhető. Európában és Észak-Amerikában a feminista mozgalmak korai változatai már az 1800-as években megjelentek, az 1970-es évekre a világ minden pontjára kiterjedtek. Egy évtizeddel később a társadalomtudományok is elkezdtek vele foglalkozni. (Freedman 2002)

Egészen az 1970-es évekig az emberi test biológiai objektumként a természettudományok tárgyát képezi, s csak az új korszak változásai hatására fordul társadalomtudományos érdeklődés a téma felé, többek között a modern feminizmus megjelenésének köszönhetően. A modern feminizmus két különösen fontos, korábban figyelmen kívül hagyott alapfeltevést fogalmaz meg. Egyrészt a testet, amely természetes módon biológiailag meghatározott, társadalmi terméknek tekinti elsősorban. A gondolat első renden Nietzsche-től származik. Követője, Michel Foucault a társadalmi hatások közül a hatalmat emeli ki. (Csabai – Erős 2000) A test emblemikus terepe a modern intézmények és tudományok diskurzusokon keresztül gyakorolt hatalmának: "Vajon az a bőbeszédű figyelem, amellyel idestova két vagy három évszázada tüntetjük ki a szexualitást, nem azt az alapvető törekvést szolgálja-e, hogy biztosítsák a megfelelő lélekszámot, újratermeljék a munkaerőt, megújítsák a társadalmi viszonyok formáját; egyszóval hogy a gazdaságilag hasznos, politikailag konzervatív szexualitást támogassák?" (Foucault 1999:39) Ez tehát a második nagyon fontos alapfeltevés: a test mint társadalmi termék „ellenőrzés” tárgya, hatalmi helyzetben meghatározott. A „bőbeszédű” figyelem funkciója, hogy mederben tartsa a szexualitásról való beszédet, s hegemoniát gyakoroljon annak „hogyan”-ja felett, belépve ezzel a legitimebb személyes emberi szintekre.

Joan Wallach Scott (1986) a társadalmi nem fogalmának megszületését összekapcsolja a feminista társadalomtudományi diskurzussal. A társadalmi nem, azaz gender fogalma politikai tartalommal bír. A női emancipáció következtében a tudományosságban, kifejezetten a történettudományban sokat tárgyalt témává vált. A gender fogalmának bevezetése a feminista tudományosság számára a fennálló paradigmák kritikai analízisének alapkategóriája. A fogalomnak két használata különíthető el. A gender fogalmát a tudományosságban egyrészt a nők szinonímájaként használták. Ebben az értelemben leíró fogalom, az 1980-as években a téma objektív, neutrális megközelítésére való törekvés jele. Semmilyen politikai tartalommal nem bír, és fenntartja a feminin és maszkulin társadalmi szférák kettősségét. Második értelmében azonban a gender egy társadalmi kategória, amelyet bizonyos biológiai jellemzőkkel rendelkező testekre vonatkoztatnak. A fogalom ilyen értelemben való használata összekapcsolódik a nemi jegyekkel, de túlmutat azon, a nemi viszonyokról alkotott társadalmi konstrukciókat jelöli. Nem lehet a nők helyzetét, történetét önmagában vizsgálni, csak a férfiak történetével, helyzetével való relációban. A gender kategóriájának vizsgálata így az emberi kapcsolatokat, szubjektív élményeket, és a nyilvános, illetve politikai tér együttes elemzését jelenti. (Scott 1986)

A modernkori feminizmus a szexualitásról beszéd „hogyan”-jában hoz változást. Judith Lorber *Paradoxes of Gender* (1994) című könyvének első fejezetében a társadalmi nem személyes szinten történő felépítésének aktív cselekvő mechanizmusára hívja fel a figyelmet. A gender „csinálásának” szükségességét azzal az egyszerű ténnyel magyarázza, hogy az ember, az állatoktól eltérően hosszú távon együtt élő közösségekbe tömörül. Különböző társadalmakból származó példák segítségével Lorber bemutatja, hogy a nyugati társadalom számára annyira természetesnek, esszenciálisan fennállónak tűnő rend a szocializáció során elsajátított normarendszer. A közösség klasszifikációs rendszerének megfelelően csoportok alakulnak ki, amely csoportokon belül „hasonlóságok”, a csoportok között „különbségek” kreálódnak. A csoport-hovatartozásból fakadó egymástól különböző élmények révén valóban különbözőkké válnak a más csoporthoz tartozó tagok. (Lorber 1994)

A gender fogalma szerint a férfi és nő elsősorban társadalmi és nem biológiai minőség. A test biológiai jellemzőinek természettudományos megközelítését meghaladva a szexualitással foglalkozó társadalomtudósok a testet társadalmi hatalomgyakorlás színtereként nevezik meg. A biológiai jellemzők a társadalmi térben

az egyén aktív közbenjárásával egy-egy közösség nemi klasszifikációs rendszerének alapjaivá válnak. A társadalmi nemek viszonyának adott közösségen belül történő vizsgálata következésképpen a klasszifikációs rendszerek társadalmi konstrukciójának vizsgálatát jelentik: hogyan teremődik meg mind egyéni, mind pedig közösségi szinten a nemek fogalma, mozgástere. E konstrukciók kisebb csoporton belüli működése szorosan összefügg azzal a társadalmi kontextussal, amelyben a csoport jelen van.

A vallás és a társadalmi nemek fennálló rendjének kapcsolata

Ahogy a bevezetésben is említésre került, vallás és gender kapcsolatában nem sok általánosan elfogadott összefogó elméleti megközelítés született. Így nagy részben Linda Woodhead (2013) *Gender Differences in Religious Practice and Significance* című tanulmányában ismertetett tipológiájára fogok támaszkodni.

A tanulmány alaptézise, hogy a vallás és gender kapcsolatának vizsgálata elkerülhetetlen módon a hatalmi viszonyok vizsgálata, mivel mindkét terület elemi módon kapcsolódik a hatalom kérdéséhez. Az emberi szexualitással kapcsolatban Foucault ezt a hatalmat az ellenőrzésben látja megtestesülni, amely ellenőrzés a fennálló társadalmi rend számára szükséges módon alakítja az intim viszonyokat. Ez a hatalom az ember legbensőbb tereiben is jelen van, interperszonális szinten működik, kialakítva ezzel egy társadalmi szinten legitimnek tekintett társadalmi nemekkel kapcsolatos rendet. (Foucault 1999) A vallás másfelől inherens módon függ össze a hatalommal, amennyiben az úgynevezett szent hatalom („sacred power”) társadalmi térben való megjelenése. Mivel társadalmi intézményeket alkot, szükségszerű módon kapcsolódik és viszonyt alakít ki a „szekuláris” hatalommal. (Woodhead 2013:62)

Woodhead a vallás és gender kapcsolatának négy típusát állapítja meg, annak alapján, hogy a vizsgált vallási jelenség a társadalmi renدهz képest milyen szituációban van, illetve hogyan viszonyul a hatalom jelenlegi elosztásához, tehát milyen stratégiát folytat. Ez alapján két tengelyt határoz meg. Az első elemzési szempont leírására szolgáló tengely két végpontja a főáramú és a marginális vallási jelenség, míg a második szemponté a megerősítés és a próbára tevés stratégiája. Ez alapján négy típust különböztet meg: a konszolidáló, a taktikus, a kereső és az ellenkultúrát képező jelenségeket. (Woodhead 2013:62)



1. ábra - Woodhead (2013) nyomán

Konszolidáló: A társadalmi nemek fennálló rendjének integráns része, s ezt a rendet igyekszik megerősíteni.

Taktikus: A társadalmi nemek fennálló rendjének integráns része, és ebből a hatalmi pozícióból igyekszik ezt a rendet megváltoztatni.

Kereső: Marginális vallási jelenség, de a rendet kívülről támogatja.

Ellenkultúrát képező: Marginális vallási jelenség, és teljes mértékben támadja a fennálló rendet.

A kereszténységet Woodhead az úgynevezett „különbségek vallásai” („religion of differences”) közé sorolja, amelyek a szent hatalmat természetfeletti lények létezéséből eredeztetik. Ezen vallások szerkezete hierarchikusan strukturált, a természetfeletti lény hatalmának földi képviselői (papok, lelkészek) e hatalom képviselői. A szent hatalom ezekben a vallásokban maszkulin természetű. (Woodhead 2013:63)

Woodhead a vallási jelenségeket a modernitás és szekularizáció kontextusában elemzi. A klasszikus szekularizáció elmélete szerint a vallás a modernkori gazdasági, társadalmi fejlődéssel, a gondolkodás átalakulásával visszaszorul, az emberek vallással való kapcsolata megszűnik. A szekularizáció ezen elmélete, amely a modernitással szorosan összefügg, sok kritikát kapott, többek között Bergertől (Lásd: Peter L. Berger: Meghamisított szekularizáció). A szekularizáció újabb elmélete szerint a vallásosság a korábban ismert formája alakul át, pluralizálódik. (Andorka 2006)

Woodhead a szekularizáció klasszikus elméletéből indul ki. Amellett érvel, hogy a vallásosság és a gender összekapcsolódásának vizsgálatakor meg kell különböztetnünk

annak férfiakra és nőkre gyakorolt hatásait. A szekularizáció a vallás tradicionális formáinak hanyatlását jelenti, amely formákban a maszkulinitás és a femininitás élesen elválík egymástól, és két szférára osztja a társadalmi világot. Erre válaszul a nagyvallások, amilyen a kereszténység is, konszolidáló és kisebb mértékben, csoportszinten taktikus szerepet töltenek be. A konzervatív kereszténység konszolidál, amennyiben a fennálló társadalmi rend élethosszig tartó heteronormatív kapcsolaton alapuló családmódelje alapjának a férfi vezetői princípiumot és a női engedelmességet nevezi ki. A nők számára ez a konzervatív keret vonzó. Egyrészt azért, mert a szentség és a nők számára kiszabott szerep ebben a keretben összeér. Az otthon, amelybe a nők visszaszorulnak, elsőszámú színtere lesz a szentség megélésének. (Woodhead 2014) Másrészt azért, mert világossá teszi a modern társadalomban elmosódó határokat. Lynn Davidman 1991-es ortodox zsidó nőkről írt tanulmánya szerint a konzervatív vallásos közösségek az ellentmondásos és zavaros szerepek helyett egyértelmű alternatívát nyújtanak. (Woodhead 2013) A konszolidáló funkció mellett gyakori, hogy a közösség mint formális keret, lehetőséget ad arra, hogy olyan kisebb csoportok alakuljanak ki, amelyek a rendszeren belül maradnak, de egyértelműen elutasítják a fennálló rendet. A női imacsoportok, amelyek belső szabályaikat saját elképzeléseik szerint alakítják, azonban csak a közösség keretein belül működnek. (Woodhead 2013)

A vallás és gender viszonya különös kapcsolat. A vallás használja a szexualitást. Össztársadalmi szinten a szexualitás a politikai hatalmi térben való pozíciók megszerzésére és fenntartására irányul. Ezzel betölti azt a szerepet, amelyet politikai szinten elvárnak a vallástól: bizonyos értékek mentén folytonosságot ajánl egy társadalomnak, amelyre az olyan intézmények, mint a család, épülhetnek. Csoportszinten a közösség tagjai felett gyakorolja kontrollját, megőrizve azt a bázist, amely a vallás fennállásának záloga.

A kálvinista hagyományok szerint megrendezett esküvői ceremónia tökéletes leképeződése a vallási közösségek konszolidációs törekvéseinek. A következőkben egy esküvői rítus sűrű leírásán keresztül mutatom be azt a folyamatot, amelynek során a református gyülekezet belső működése hozzájárul a vallás újratermelődéséhez.

A református esküvő

Clifford Geertz *Mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról* című esszéje hét részben hét különböző megközelítésből írja le az 1957-es első terepmunkája során megfigyelt kakasviadal rítusát. (1994) A geertzi antropológia központi eleme a kultúra egyes töredékeinek sűrű leírása, amely segítségével egy konkrét eseményt - mint szimbolikus jelentések hálózatát és mint társadalmi drámát - kontextusában és a lehető legtöbb jelentésréteget felfedve tár az olvasóközönség elé. A korábban említett esszé nagyon jól használható keretet biztosít rítusok bemutatásához. Erre teszek kísérletet az alábbiakban: a szöveget felhasználva egy esküvői ceremóniát mint társadalmi drámát szeretném bemutatni a sűrű leírás módszerén keresztül. A szerző kultúrafogalmát szem előtt tartva szeretném az általam megfigyelt eseményt prezentálni: a kultúra szimbolikus formákban kifejezett, szocializáció során elsajátított jelentéstartalmak rendszere. Az események leírása után szeretném kibontani azok jelentésének értelmezését.

Az esküvőt a leírás után három szempontból értelmezem. Ezzel kontextusba helyezem a gyülekezet nemi viszonyokról alkotott elképzeléseinek bemutatását. Az esküvő először is beavatási szertartás. A ceremónia során család jön létre, amely a gyülekezeti közösség számára a csoport újratermelésének eszköze, így az esemény a beavatottak felnőtté válása is, az újdonsült felnőttek gyülekezetbe fogadása. A családon belül válik továbbá megélhetővé a felnőtt szexualitás a maga teljességében. A házasságkötés továbbá intézményes rítus keretein belül lezajló performatív aktus, amely a református vallás nyelvi eszközein keresztül legitimálja az egyházat, az abban létrejövő család intézményét, megerősítve annak nemi viszonyokon alapuló egyensúlyát. Az esküvő harmadsorban a tisztaság ünnepe. A közösség a gyűrű és a fehér ruha szimbólumainak újraértelmezésével, a puritanizmusra való törekvéssel a tisztaság ideáljait mutatja fel. Ezen ideálok a csoport házasságról és családról alkotott elképzeléseinek alapvető szervező elemei. A szimbólumok felmutatásával a csoport kontrollt gyakorol a belső rendszere felett és lezárja a közösség határait.

Júlia és Gábor házasságkötése

Az általam leírni kívánt református gyülekezet temploma több okból kifolyólag is kedvelt esküvői helyszín. A hatalmas szecessziós épület monumentális belső tere körülbelül ezer ember befogadására képes. Fás környezetben fekszik, így az esküvői fotózások is gyakran a helyszínen történnek. A református templomok puritán megjelenésétől eltérően impozáns, de visszafogottan díszes belseje emelkedett hatást kölcsönöz neki. 2002 végéig, százéves fennállása óta hatezren esküdtek meg itt.²

A kovácsoltvas főkapun belépve a négyzetes alakú kupolás főszerkezetbe érkeztem, vörös szőnyeg futott az Úr asztaláig és a felette található szószékig. A szószéken a következő két bibliai idézetet olvastam: „Ő él!”, illetve „Istennek dicsőség, e földön béke.” Az idézett mondat mellett egy úrvacsorai serleg hímzett képe. A serleg Jézus vérével jelképező bor tárolóedénye, akinek a kereszthalála által üdvözülni az emberiség a keresztény református hit szerint. Az Úr asztalán Biblia. A szószék felett a karzaton egy nemrég teljesen felújított orgona volt. A szőnyeg két oldalán a fából készült padsorok a szószék felé néztek. A karzaton, amely három oldalról öleli körül a templom központi helyét, a szószéket és az oltárt, határon inneni és túli templomok képei függtek. A hatalmas, közepén színes üveggel díszített ablakok sok fényt engedtek a helyiségbe.

Júlia és Gábor esküvője egy augusztusi délelőttön történt. A hátsó kapun keresztül a kertbe jutottam, ahol Júlia, a menyasszony és koszorúseleányai álldogáltak pár ismerőssel. Júlia nagyon feszült volt. Évekkel ezelőtt elhagyta a közösséget, s most édesanyja tanácsára tért vissza az esküvő idejére. Amikor észrevettek, a nagy sietség miatt csak röviden, de örömmel köszöntöttek.

Az Úr asztala és a padsorok fehér virággal voltak feldíszítve. Az esküvő megtervezését, a vásárlást, díszítést Júlia és édesanyja végezték, Gábor a munka „férfias” részét, a szervezési jellegű feladatokat. Bent lassan szállingózott az ünneplő tömeg. A karzaton nem kellett megnyitni, de lent szinte minden hely megtelt, százan-százötvenen lehettek. Nagyrészt a pár családja, fiatalok és nagycsaládosok (báziscsaládok) voltak jelen. A fiatalok és a nagycsaládosok mindegyike templomba járó, a közösséghez tartozó ember. A gyülekezeti közösség a hétköznapi életük részét képezi, a vasárnapi

² A gyülekezet hivatalos honlapján található információ. A közösség anonimitása megőrzése érdekében nem mellékelem a linket.

istentiszteleten való részvétel mellett a hétköznapi kisebb csoportban tartott alkalmakon is jelen vannak. Évek óta összeszokott, a fiatalok esetében sokszor együtt felnövekvő emberekről van szó.

A ceremónia, ahogy a református istentisztelet is, orgonaszóval indult. A gyülekezet felállt, és állva várta az érkezőket. Elsőként két piros ruhába öltözött koszorúslány vonult be fehér ruhába öltözött kislány párjaikkal, közöttük a gyűrűket hozó kisfiú jött. Gábor, a vőlegény édesanyja az esküvő előtt pár hónappal elhunyt, így csak Júlia szülei voltak jelen. A koszorúslányok után a vőlegény érkezik a menyasszony édesanyjával. A fehér ruhás menyasszony édesapja oldalán érkezett. A házasulandó lány fehér ruhája, bár Európában szokásszerűvé vált, ebben az esetben többletjelentéssel bír. A sort a tanúk zárták: a vőlegény legjobb barátja és a menyasszony nővére. Miután az apa átengedte a vőlegénynek lányát, a pár a lelkéssel szemben az Úr asztalánál állt meg³, a gyülekezők háttal.

A meghívott, azaz nem a gyülekezethez tartozó lelkész köszöntötte a párt és a gyülekezetet, majd mindenki helyet foglalt. Júlia és Gábor ragaszkodtak a lelkész személyéhez: személyes ismerős, aki a házasságkötést megelőző több hónapos felkészülésüket vezette.

Az istentisztelet énekkel kezdődött, amit a menyasszony felkérésére ismerősei adtak elő. Ahogy az istentiszteleten, most is dicsőítő dal hangzott, ami az Isten és az ember kapcsolatáról, az imádott Isten jóságáról szól. Az istentiszteletekkel ellentétben - ahol nagyrészt reformáció korabeli énekeket énekel a gyülekezet - ez egy modern dal, amelyekhez hasonlóan az ifjúsági alkalmakon énekelnek. Az énekek a reformátusoknál elsősorban az alkalmakra való érzelmi ráhangolódást, elmélyülést segítik elő. Dallammal ellátott imádságok, amelyek keretező funkcióval rendelkeznek.

„A mi segítségünk jöjjön az Úrtól, aki Atya, Fiú, Szentlélek, teljes Szentháromság, egy örök és igaz Isten.” A lelkipásztor ezzel az istentiszteleteken is használatos mondattal kezdte igehirdetését. Ezután a következő szakaszt olvasta fel a Bibliából, amit a pár és a lelkész közösen választottak: „Jobban boldogul kettő, mint egy, fáradozásuknak szép eredménye van, mert ha elesnek, föl tudják segíteni egymást, de jaj az egyedülállónak, mert ha elesik, nem emeli föl senki. Épp így, ha ketten fekszenek egymás mellett, akkor megmelegsznek, de ha valaki egyedül van, hogyan melegedhetne meg? Ha az egyiket

³ A református gyülekezetekben így nevezik az oltárt.

megtámadják, ketten állnak ellent, a hármas fonál nem szakad el.” (Prédikátor könyve 4, 9 – 12)

A lelkész beszédét a felolvasott bibliai szöveg alapján mondta el. Prédikációjának középpontjában a jó házasság szövetségének fogalma állt. Igen személyes hangvétellő, utalt a közösen megélt személyes felkészülési folyamatra. A református házassági szövetség három szereplő együttes jelenlétével és akaratával jön létre: Isten, a nő és a férfi. A társ Istentől kapott ajándék, de a szövetség folyamatos munkát igényel, amelynek alapjául az őszinte kommunikációt jelöli meg. Az Isten áldásával megkötött házasság legfontosabb összetevői a másikra való figyelem, hallgatás, megértés, hűség. Az Istenbe vetett hit különös kapocsként tartja össze ezt a szövetséget. A jó házasság alapja a másikkért vállalt felelősség, a másikkak nyújtott támasz, amely az elkerülhetetlen kudarcok, bajok idején „fölemeli az elesett felet.” Az ilyen típusú kapcsolat nagy öröm a „világban”, amely azt üzeni, hogy bármi lecserélhető. A kudarcoktól való félelem helyett a hosszútávon működő házasság alapja az a hit, hogy semmi sem választhat el az Isten szeretetétől.

A gyülekezet az esküvőn elhangzó prédikációt annak „istenközpontúsága” alapján ítéli meg. Az „istenközpontú” igehirdetés Isten személyének jóságáról szól, ami által a bűnös ember bűnei terhétől megszabadul. Beszélgetések során megtudtam, hogy az elhangzottakat páran, többek között Júlia édesanyja is túl személyesnek tartotta. Emiatt kevésbé tetszett neki.

A beszéd után a gyülekezet tagjai, fiatalok, családok, lelkészek egy énekkel köszöntötték a párt. Az ének után „Isten áldását kérték a párra”, hogy az előttük álló utat Istentől kapott erővel tudják megtenni. A házasulandók meghívást kaptak, hogy a közösség által is járt út részeseivé váljanak. A dal egyúttal előkészíti a ceremónia csúcsmozzanatát, a házassági esküt.

A ceremónia tetőpontja a fogadalomtétel, amelyet követően a házasulandók hivatalosan is házastársakká lesznek. A pár „Isten és az ünneplő gyülekezet színe előtt állva” egymással szemben a másik jobb kezét fogta. Először a férfi, majd a nő ismételte a lelkész által mondott református esküvői fogadalom szövegét, a gyülekezet állva hallgatja – „Én (név), fogadom az élő Isten színe előtt, aki Atya, Fiú, Szentlélek, teljes Szentháromság, egy örök Isten, hogy (név)-t, akinek most Isten színe előtt kezét fogom, szeretem. Szeretetből veszem el őt feleségül / megyek hozzá, hozzá hűséges leszek, vele

megelégszem, vele szentül élek, vele tűnök, vele szenvedek, és őt sem egészségében, sem betegségében, sem boldog, sem boldogtalan állapotában, holtomig vagy holtáig hitetlenül el nem hagyom. Hanem teljes életemben hűséges segítőtársa leszek. Isten engem úgy segítsen, Ámen.” A szent eskü külső jeléül jegygyűrűt húztak egymás ujjára. Júlia és édesanyja elsírták magukat. A lelkész a következő szavakkal zárta az esküt: *„Legyen a ti igenetek igen, teljesítétek fogadásotokat maradéktalanul, és az Isten békessége meg fogja őrizni a szíveteket és gondolataitokat a Krisztus Jézusban”.*

A szövetség megkötése után a gyülekezet a lelkész vezetésével imádkozott a párért. Házasságukra áldást kérnek: reménységet, kitartást, nagycsaládot. Az áldás kérése mind a földi, mind pedig az örökkévaló életre kiterjed, a reformátusok hite szerint ugyanis a megtért hívő élet által elnyert üdvbizonyosság a halál utáni örökkévalóságra terjed ki. Végül közösen hangosan elimádkozták a „Miatyánk”-ot. A közös hangos imádság gyakorlata szintén a református istentiszteletek rendje szerint történt.

Az ének a ceremónia elején a hangulat bevezetésére szolgált, a záróének pedig a ceremónián átélt érzelmek feldolgozására. Az elhangzott ének Isten ember iránti „szerelmes” indulatáról szól. „Isten féltékeny szeretete” az ember teljes elköteleződését igényli: a szerelmesek egymás iránti hűségét ehhez a szeretethez hasonlítja. A szöveg szerint ez a pozitív indulat a halálnál is erősebb, a síron túl is elkíséri az embert. Az ének alatt a pár jelképes ajándékkal köszöntötte a menyasszony szüleit, megköszönvén az értük hozott áldozatokat.

A ceremónia utolsó mozzanata a záróének utáni lelkészi áldás, amit az egész gyülekezet állva fogadott: *„Semmiért se aggódjatok, hanem az imádság és könyörgés alkalmával mindenkor hálaadással vigyétek kéréseiteket az Isten elé és az Isten békessége, amely minden értelmet felülhalad, meg fogja őrizni a szíveteket és gondolataitokat a Krisztus Jézusban.”*

A kivonulás alatt orgonaszó hangzott, a párt és a lelkészt követi az egész gyülekezet. A templom előtt közös kép készült róluk. A pár állófogadással vendégelte meg az ünneplő embereket a templom által fenntartott általános iskola egy termében, külön vacsora már nem volt. A felszolgálásban a gyülekezeti tagok segítettek. Az ételt a vőlegény ismeretsége révén olcsón vették, ami nagy segítség a családnak. Az esküvőre

való felkészülés részét képezte a család jelenlegi lakásának két részre osztása, ami nagy anyagi terhet jelentett nekik. Júlia és Gábor az állófogadás alatt a bejáratnál fogadták az ajándékokat és köszöntéseket: a meghívóban jelezték, hogy szívesen veszik az adósságaik törlesztésére szánt pénzüsszegeket. Az esemény kora délután ért véget.

Értelmezés

A következőkben az esküvői rítus három aspektusból értelmezem. Az ünnepélyes ceremónia elemzésén keresztül a református keresztény közösség belső működésének pár igen fontos alapelvét ismertetem. Reményeim szerint látható válik továbbá a nemi viszonyokról alkotott elképzelések rendszere is. Van Gennep, Bourdieu és Mary Douglas szövegein keresztül három fontos szempontot emelek ki, amelyek tapasztalataim szerint a közösség működését és szexualitáshoz való viszonyát alapjaiban meghatározzák.

Az esküvő mint beavatási rítus

Arnold Van Gennep századfordulón megjelent műve, az *Átmeneti rítusok* korát messze meghaladó kiinduló gondolata, hogy a társadalmi és a biológiai lét szigorúan külön választandó a társadalomtudományi vizsgálat során. Az általa átmeneti rítusnak nevezett társas cselekvések az ember fiziológiai és közösségi minősége közötti feszültség látható kifejeződései: az egyén társadalmi státusa megváltozik. A rítusokat nem tartalmi, hanem formai alapon rendszerezi, a cselekvéssorozatok egymáshoz való viszonyát vizsgálja. (Vargyas 2007)

A továbbiakban amellet szeretnék érvelni, hogy az esküvői alkalom egy olyan beavatási szertartás, amely következtében Júlia és Gábor ebbe a gyülekezeti közösségbe egy új státusban fogadtatik be. Van Gennep alapján az esküvői rítust, mint események sorozatát három szakaszra bontom: az „elválasztó”, a „határhelyzeti” (azaz liminális) és a „befogadó” szakaszra. (Vargyas 2007:25) Van Gennep a beavatási rítusok tárgyalását azzal kezdi, hogy élesen elválasztja egymástól a biológiai és a társadalmi érés fogalmát. Amellet érvel, hogy a beavatási rítusok társadalmi kontextustól függően meghatározott felnőtté válási ceremóniák, amelyeket függetlennek kell tekintenünk fiziológiai érés folyamatoktól. Az átmeneti rítus mindig „szertartásokkal jár együtt, amelyeknek mindig

ugyanaz a céljuk: hogy meghatározott helyzetből egy másik, szintén pontosan meghatározott helyzetbe juttassák át az egyént.” (Gennep 2007:42) Vallási rítusok esetén a társadalmi státusváltozáson túl a szent és profán találkozása is megtörténik. A szentség Van Gennep számára nem abszolút minőség, ahogy Durkheimnél, hanem mindenkor relatív, helyzetfüggő. Mivel „... a profán és a szent világ összeférhetetlen, olyannyira, hogy az egyikből a másikba való átmenethez köztes stádiumra van a szükség.” (Gennep 2007:41), a vallásos közösségben zajló esküvő esetén az egyik státusból a másikba való átmenet csak a szenttel való találkozás jelenlétében történhet.

Ennek alapján az esküvőt, mint a közösségbe történő beavatási rítust mutatom be. Az elemzési szempontból következik, hogy ezzel azt is állítom, hogy a közösség központi jelentőséget tulajdonít az esküvői ceremónia révén létrejövő házasság, család intézményének.

Az esküvői rítus beavatásként való értelmezésének fókuszja a pár gyülekezeti közösségbe való befogadása. A ceremónián jelenlévő nagycsaládok, nagycsaládok gyerekei és fiatalok egy ébredési hullám következtében kerültek a közösségbe egy Fótról 1995-ben érkezett nagyhatású lelkipásztor munkája révén. Ebben az időszakban vált a templomi közösség alapelemévé a nagycsalád. Az akkor még házasesetük elején lévő házaspárok sokkal több gyereket vállaltak, mint amennyit a fiatalok osztálytársadalmi szinten. Ezen családok, akik most már több évtizede a gyülekezet szerves részei, gyakran négy-öt gyereket is neveltek, akik szinte egész gyerekkorukat a gyülekezetben töltötték.

A nagycsaládok között a gyülekezetben szoros együttműködés van. Nagy figyelemmel támogatják egymást. A hétköznapiakon és hévégén is valamilyen formában találkoznak, csoportokon vagy istentiszteleten. Ezek azok a családok, akiknek tagjai szinte minden gyülekezeti alkalmon igyekeznek ott lenni, s most az esküvőn is jelen voltak.

A gyülekezetbe elkötelezetten járó fiatalok amellet, hogy családjukkal részt vesznek a közösségi életben, már tizenhárom éves korukban, konfirmációjuk⁴ után elkezdnek saját, korosztályuknak megfelelő kiscsoportokba járni, amit ifinek neveznek. A célzott, tudatos nemi nevelés viszonylag kicsi korban, a konfirmáció (tizenhárom évesen

⁴ A teljes jogú egyháztaggá válás eseménye, amelyet kétéves felkészülési folyamat előz meg. Itt a református hit alapelveit tanulják meg a gyerekek.

történi) után elkezdődik. A konfirmációtól, amely során teljes jogú egyházztaggá válik egy gyerek, annyiban különbözik az ifi, hogy itt már a személyes életélmények értelmezése lesz az elsődleges cél. A konfirmáció során megtanult hitelvek gyakorlása sokkal hosszabb időt igényel: míg a konfirmációra való felkészülés két év, ifibe a fiatalok általában tizenhárom éves koruktól a házasságkötésig járnak.

Júlia és Gábor esetében a beavatási rítusként való értelmezés azért kézenfekvő, mert a pár az esküvői ceremónia következtében kapcsolódott be a közösségbe, mint rendszeresen jelen lévő tag. Nem egyedülálló eset, hogy egy ilyen esemény kapcsán térnek vissza tagok a gyülekezetbe, akik korábban elmaradtak. Júlia hosszú távolmaradás után tért vissza közösségébe, ahol gyermekként felnőtt. Édesanyja azzal csábította vissza, hogy itt mindenki gyermekkorától ismeri, s egy beszélgetésünk során azt is elmesélte, hogy érezte lányán, hogy nem találta a helyét sehol. Júlia az esküvői szervezés kapcsán több olyan akadályba ütközött, amelyre nem számított, s amelyek azt mutatják, hogy kívülállóként tért vissza a gyülekezetbe. A beavatás Gábor esetében még szembetűnőbb, hiszen ő Júliával való kapcsolata előtt nem volt „megtért” hívő, nem vallotta magát hívő kereszténynek. Júlia esküvője révén került kapcsolatba, majd kezdett újra közösségbe járni.

Az olyan eset sem ritka, hogy egy fiatal más közösségbe, vagy más felekezetbe tartozó párt választ magának. Ilyenkor az esküvőről szintén mint beavatási ceremóniáról beszélhetünk. Az ilyen párok az esküvőt megelőző időszakban pontosan megállapodnak abban, hogy hogyan gyakorolják vallásukat házasként, hiszen a gyülekezetbe való tartozást hosszútávra választják. Ideális esetben egy templomi közösségbe járnak, nem tekintik jónak, ha a házastársak egyénileg gyakorolják hitüket.

A bevonulás a koszorúslányok és tanúk kíséretében történik. Az ifjú párt a szülők vezetik a templomba, amit a gyülekezet állva figyel. A pár a szülőkkel az „Úr asztalához” ér. Az Úr asztala az a hely, ahol az ember az Isten színe előtt áll. Ez az a materiális átmenet, amely körülhatárolja a szentséget. (Gennep 2007)

A szülőktől való elválás, a gyülekezet elé való kiállást a rítus elválasztó szakaszaként értelmezem. Az elválasztó rítussal a fiatal a gyerek és felnőtt kor közötti „senkiföldjén”, a közösségen kívül helyezkedik. Egy alkalommal hallottam egy történetet, amelyben vita keletkezett a pár és a ceremóniát vezető lelkész között, a pár

elhelyezkedésével kapcsolatban. A lelkész azt szeretne volna, ha az egész esküvő alatt a házasulandók a gyülekezet felé fordulnak, mert elsősorban a közösségnek teszik a fogadalmat. Ez az igény mutatja a közösségnek tulajdonított jelentőséget. Abban a pillanatban ők nem a közösség részei, a közösségnek áll hatalmában, ha csak hallgatólagosan is, de elfogadni az esküt.

A határhelyzeti vagy liminális szakaszban két alapvetően fontos dolog történik. Az istentisztelet lefekteti a Biblia szövegén alapuló házasságról, családról alkotott elképzeléseket, amelyet a nyilvánosság színe előtt a fiatalok elfogadnak. Mindazon alapgondolatok, amelyek elengedhetetlenek egy működő keresztény házassághoz, elhangzanak, az ifjú pár a gyülekezet előtt megkapja a házasságról szóló „nevelést”, s szemtanúja lesz annak, hogy a fiatalok ezt elfogadják. A másik központi esemény a házassági eskü, amelyben a szent helyen az elvek elfogadásának aktusa megtörténik. Ebben a pillanatban válik érvényessé a házasság szövetsége a hívő ember számára. Ezt az is alátámasztja, hogy a polgári házasságot általában igen szűk körben tartják, legtöbbször a családon kívül senki nem tud róla, semmilyen különösebb ünneplést nem tartanak a családi körben zajló kis ünnepségen kívül. Az esküvő az Isten és a gyülekezet előtt lesz valóságos.

A befogadó szakasz a közös imádsággal kezdődik, amely során a lelkész a fiatalok számára nagycsaládot és keresztény erények beteljesülését kívánja. A megszületett házasság a közösség épülését szolgálja: utódokkal biztosítja a csoport továbbélését, s a hit megtartásával a közösség normáinak továbbvitelét. Jellegzetes befogadási rítusként jelenik meg van Gennep összehasonlító elemzésében a közös étkezés, vagy vendégség. (Gennep 2007) Ebben az esetben ennek azért van nagy jelentősége, mivel a közösség maga is hozzájárult a vendéglátás lebonyolításához, mint ahogyan az a nagy gyülekezeti alkalmakon szokott lenni.

A házasságkötéssel több olyan módosulás következik be a résztvevők életében, amely a gyülekezetben elfoglalt státusukra vonatkozik. Házasságuk után igen ritkán járnak ifjúsági csoportba, ehelyett egy házaspáros kör tagjai lesznek, s lehetőséget kapnak arra, hogy a gyülekezetben speciálisan erős, szinte családi jellegű viszony részeseivé váljanak. Halálesetknél, vagy magára maradt gyerek esetén nem ritka, hogy a hiányzó családtagokat a gyülekezet pótolja ki. A családok prioritást élveznek, s a házassággal egy

olyan társas tér nyílik meg a fiatalok számára, amely könnyebbé teszi a hozzáférést ezen „erőforrásokhoz”.

A rítus mint az intézményes rítus keretein belül lezajló performatív aktus

Az aktus Pierre Bourdieu által intézményes rítusnak nevezett esemény keretei között zajlik. Az intézményes rítus a társadalmi varázslat erejét használva megszenteli és legitimálja a közösség által önkényesen megalkotott kategóriák határait. (Bourdieu 1991) A varázslat következtében Júlia nőből feleséggé, Gábor férfiból férjjé válik. Júlia ezen túl feleség lesz, a közösség által a nők számára kijelölt feladatai lesznek. Gábor pedig férj lesz, aki a család vezetője, a közösség normái szerint a felelős döntéshozatal forrása. A nemi viszonyok nevet kapnak, a névvel felruházottaknak a csoport által meghatározott szerep adatik. Ez a szerep a közösség elképzelése szerint az Isten által eredendően megteremtett férfi és női princípium egyenes következménye, mely meghatározza a keresztény házasságban élők egymáshoz fűződő kapcsolatát. A szerepek finom egymáshoz illeszkedése tesz funkcionálissá egy keresztény házasságot. Az esemény a társadalmi konstrukciós folyamat önkényességének figyelmen kívül hagyását hozza létre azzal, hogy a specifikusan társadalmi jellemzőket (maszkulinitás/femininitás) kozmológiai oppozíciókként állítja be. Az intézményes rítus tehát szentesíti a különbségeket, s eltakarva azok társadalmi voltát természetes különbségként tünteti fel azokat. A házassági fogadalomtételben nyer értelmet mindaz a hosszú munka, amely során lányból nő, fiúból férfi lesz: „... társadalmi definíciót tulajdonítani, identitást adni egyet jelent a határok alkalmazásával.”⁵ (Bourdieu 1991:120)

A performativitás fogalmát szintén Bourdieu nyomán alkalmazom, aki a szimbolikus társadalmi valóság megalkotásának folyamatában különösen nagy jelentőséget tulajdonít a nyelvnek. A református esküvő fogadalomtétele performatív aktus, melynek során a nyelvi megnyilvánulásnak valóságteremtő ereje van. Ereje azonban nem magában a nyelvben rejlik, a valóságteremtő erő a közösségi szerződés,

⁵ Saját fordítás: „... to give a social definition, an identity, is also to impose *boundaries*.”(Bourdieu 1991:120)

megállapodás következménye. Ezt a valóságteremtő erőt nevezi Bourdieu társadalmi varázslatnak („social magic”). (Bourdieu 1991:111)

A performatív aktus nyelve az ima. A reformátusok a vallási meggyőződések alapján kialakított személyes hangvételű nyelvezetnek központi jelentőséget tulajdonítanak hétköznapi vallásgyakorlásuk során. A hívő fiatal az Istennel beszélő viszonyban van. A hétköznapokban gyakorolt vallás formailag imádságban, biblia-olvasásban nyilvánul meg, amelyet ők „*elcsendesedés*”-nek hívnak. Ebben a csendben „*megszóla*” az Isten. A kommunikáció legtöbb esetben verbális csatornákon zajlik. A fiatalok legbensőbb örömei, titkai, félelmei az egyéni szinten megélt vallásgyakorlásban is sokszor hangos imádságban fejeződnek ki, ám gyakran közösségi szinten is legintimebb dolgaikat beszélgetés helyett ebben a formában tárják mások elé. Az imádságban a csoport meggyőződése szerint a hívő ember az Isten jelenlétében van. Ezt a jelenlétet gyakran a teljes fényességhez hasonlítják, amelyben a még ki nem mondott, rejtett dolgok is felszínre kerülnek. A szóbeli megnevezés azonban különleges pillanata a hitéletben átélt élményeknek, hiszen számukra a megélt dolgok imában való verbális kifejezése az emberi akarat isteni hatalomnak való alárendelése: transzcendens hatalom jelenlétében kimondott szó tehát, mint a végső valóság mutatkozik meg a csoport tagjai szemében. Ez a végső valóság, amelyet bár a fizikai valóságban nem, vagy nem azonnal követ eredmény, egyfajta reménységként jelenik meg, amelyet a rendszeres „*elcsendeséssel*” erősíteniük, gyakorolniuk kell.

A világ teljességének szóbeli kifejezése tehát felmérhetetlen erővel bír a keresztény ember életében. Ebben a társas kontextusban, a korábban leírt ünnepi esemény keretében kerül kimondásra az esküvőn hangzó, a ceremónia csúcspontjának tekinthető házassági fogadalomtétel. A közösséggel és az Istennel ápolts személyes, elsősorban beszéden alapuló kapcsolat egymást kölcsönösen feltételező egysége nélkül nem jöhet létre a performatív aktus.

A házassági ceremóniát az egyház intézményének legitimációs kerete övezi. Ahogyan láthattuk, a ceremónia az istentiszteletekhez hasonlóan dalok, imádságok és biblia-versek szövegeivel tűzdelt: a szövegek mindegyike az összegyűlt közösséget, de ez esetben kiváltképp a párt emlékezteti az Isten jelenlétére. Ünneplés alkalom ez, egy férfi és egy nő kapcsolatának szentesítése, Isten és a gyülekezet előtt. Hosszú tudatos felkészülési folyamat előzi meg. A fiatalok házasságra való felkészülését összetett

szabályok rendszere határozza meg, amelyben elsődleges szerepet kap az egyén Istennel való kapcsolata. A Biblia olvasásában és imádságban gyakorolt mindennapi kapcsolaton keresztül a keresztény fiatal az Istennel „beszélget”. A közösség szerint ez a kapcsolat az ember fejlődésének alapja, erre nézve igyekszik meghozni minden döntését. A házassági fogadalom megtételét is a fiatalok életében legtöbb esetben hosszú imádsággal töltött hónapok előzik meg.

A fogadalomtétel a gyülekezet gyakorlatát követő istentiszteletbe van beékelve. A bibliai Prédikátor könyvéből felolvasott igeszakasz egy, a fiatalok által nagyon kedvelt és sokat idézett szakasz. Arról beszél ez a rész, hogy az Isten az embert házasságra teremtette, amely akkor a legerősebb, hogyha az Istennel való kapcsolaton alapul: „Jobban boldogul kettő, mint egy, fáradozásuknak szép eredménye van, mert ha elesnek, föl tudják segíteni egymást... Ha az egyiket megtámadják, ketten állnak ellent, a hármas fonál nem szakad el.” (Biblia, Préd 4, 9 – 12) A lelkész, aki a Bourdieu által felhatalmazott szószólónak nevezett pozíciót foglalja el, a keresztény értékeken alapuló házasságot a „világi” értékekkel állítja szembe. A „világ”, a nem keresztények társadalmának szabályai szerint bármi lecserélhető: a két hívő ember által kötött működő házasság alapja az Isten eltörölhetetlen szavában vetett hit. Kijelentéseivel a lelkész egyidejűleg szétválasztja a „világ”-ot a gyülekezettől, s a gyülekezet nő és férfi közötti szentesített kapcsolat szabályait is ismerteti.

A prédikációt követően a gyülekezet énekkel készül fel az ünnepi alkalom csúcspontját jelentő pillanatra, az ének az elcsendesedést segíti. Az egyházi gyakorlat alapján megírt szöveget a pár a lelkész után mondatonként ismételi hangosan. A szöveg Isten és a gyülekezet színe előtt kimondott tanúságtétel és egymásnak fogadott hűségeskü. Az első mondatban hitük közös alapját nyilvánítják ki: „*Én (név), fogadom az élő Isten színe előtt, aki Atya, Fiú, Szentlélek, teljes Szentháromság, egy örök Isten...*” Miután a nyilvános hitvallás megtörténik, csak ekkor lehetséges az egymás iránti érzelmek megvallása, amely szeretet az oka a házasságkötésnek: „*Szeretetből veszem el őt feleségül / megyek hozzá, hozzá...*” Az eskü örök hűségre kötelez, amely az emberi élet bármely váratlan, szerencsétlen eseménye következtében sem lesz semmissé: „*...hozzá hűséges leszek, vele megelégszem, vele szentül élek, vele tűrök, vele szenvedek, és őt sem egészségében, sem betegségében, sem boldog, sem boldogtalan állapotában, holtomig vagy holtáig hitetlenül el nem hagyom.*” Ez a hit tulajdonképpen az Istenben vetett hittel azonos, aki képessé teszi a hívő embert, hogy fogadalmát teljesítse. A fogadalomtétel

után a lelkész a párt arra inti, hogy az általuk kimondott igen legyen igen. Ezzel a kijelentéssel lép működésbe a társadalmi varázslatnak nevezett (social magic) hatás.

A performatív kijelentés sikere a társas rítusok kölcsönösen egymástól függő feltételrendszerének, azon belül is elsősorban az alkotás és a befogadás intézményes körülményei teljesülésének függvénye. (Bourdieu 1991) A liturgia körülményeinek megléte csupán egy eleme a rítus sikerességének: „... a legfontosabbak és felfüggeszthetetlenebbek azok, amelyek az elismerésre való hajlamot létrehozzák, miközben észrevétlenek maradnak, s a hit érzetét keltik...”⁶ (Bourdieu 1991:113)

Ezek a feltételek az esemény három résztvevőjével szemben más-más elvárásokat takarnak. Az ifjú párnak közös hitbeli alappal kell rendelkeznie. A jó házasság elsőszámú alapja a Jézus Krisztusba, mint személyes megváltóba vetett hit: „a hármas fonál nem szakad el”. Az esküvői ceremóniát vezető lelkész a Bourdieu által „meghatalmazott szószólónak” nevezett pozíciót foglalja el. (Bourdieu 1991:125) Az autoritással felruházott szószóló Isten és a közösség kiválasztottja. Szavai az egész csoport szavai egy testben összpontosulva. Beszéde stílusának sajátosságai a szószóló által elfoglalt pozíció folyamányai. A nyelvhasználatot, a beszédmódot és a tartalmat is a legitim kifejezés eszközeihez való hozzáférés határozza meg. (Bourdieu 1991:121) Az esemény harmadik igen fontos szereplője maga a közösség, amely tanúja a fogadalomtételnek. Az ünneplő gyülekezet nélkül a kijelentettek ismerete és elfogadása („known and recognized”) nem történik meg. (Bourdieu 1991:119)

Az esküvő, mint intézményes rítus során az egyház egyrészt legitimálja a házasságot és a családot. Hivatalosan szentesíti a közösség normáinak megfelelő családot, amelyben férfinak és nőnek meghatározott helye van. A társadalmi varázslat az ima nyelvének eszközével történik, amely következtében a házasság csak akkor nyilváníttatik működőképesnek, ha az Isten – férfi – nő kapcsolat fennáll. Az esküvői rítus és az így létrejövő házasság nagyon mélyen az Isten-ember kapcsolatba beágyazott. Bár az esküvői fogadalmat sokan elmondják, a hívő keresztény embereknél a család és a házasság kudarca az Isten személyével kapcsolatban ébreszt kételyeket. A házasság a hitről és Istenről is szól, nemcsak a házasságról.

⁶ Saját fordítás: „...most important and indispensable are those which produce the disposition towards recognition in the sense of misrecognition and belief...”

Az esküvő mint a tisztaság ünnepe

Mary Douglas elsőként 1966-ban kiadott *Purity and Danger* című kötetének alaptézise, hogy a mocsok a fennálló rendszerhez képest léteznek, mocsok az, ami nem a helyén van. (Douglas 2001) A tisztaság létrehozására irányuló cselekvés így nem negatív cselekvés, hanem a környezet meghatározott rendjének fenntartását célzó pozitív aktus. A tisztasággal kapcsolatos rítusokon keresztül a közösség szimbolikus mintáit alkotja meg és mutatja be. (Douglas 2001)

Douglas szerint a társadalomban működő tisztaságra vonatkozó hiedelmek két szinten működnek. A közösség egyrészt a tagjaira gyakorolható kényszerítő hatás egyik legerősebb eszközének tekinti, tehát a csoporton belüli rendezőerő, amellyel a tagok a csoport belső rendezőelveit betartatják. Douglas kiemeli, hogy ezen elvek rendkívüli hatásossága azon is múlik, hogy az egymás kényszerítésére használatos elvek az egyénre saját magára is ugyanolyan nyomást gyakorolnak. Másrészt ezek a hiedelmek a csoport fizikai határának kifejeződései. Az ideális társadalmi rend kialakításához gyakran a természeti jelenségek szolgálnak szentesítő eszközként. A közösségben gyakorta használt bibliai idézet is erre utal: „A bűn zsoldja a halál.” Ezen határok áthágása veszéllyel fenyeget, és az, hogy melyek azok a határok, amelyeket ilyen módon bástyáznak körbe, szimbolikus jelentéssel bír. A közösség általános rendre vonatkozó elképzelései irányítják ezeket a hiedelmeket. (Douglas 2001)

A református esküvő esetében Douglas gondolatai különösen jól használhatóak. A bibliai szimbólumok között kiemelt szerepe van a testnek, amely „használatát” Douglas, mint a társas rendszer leképeződését értelmezi. A test határai a közösség határai. (Douglas 2001)

Ennek alapján az esküvői rítus harmadik és talán legfontosabb értelmezési kerete a tisztaság. Geertz-höz hasonlóan, aki a kakasviadal bemutatásakor a kakast, mint a férfiasság szimbólumát alapul véve mutatta be a rítust, én is kiemelem a tisztaság két alapvető szimbólumát. A ruha és a gyűrű természetesen más keretek között is használt és sokféleképpen értelmezett szimbólum, a közösség új jelentéstartalommal ruházta fel őket. A gyülekezet az őt körülvevő társadalmi közeg ellenében fogalmazza meg magát, amikor ezeket a jelképeket visszahódítja.

A jegygyűrű és a fehér ruha a lelkiismereti és testi tisztaságra utal. A református keresztény ember tartózkodik a gyönyöröktől, mind gondolatban, mint pedig cselekedeteiben arra igyekszik, hogy az „Istennek” irányában való engedelmisség határozza meg viselkedését. A lakoma hiánya szintén ezt a puritán engedelmisséget jelzi. Az engedelmisség mindkét esetben a test szigorú szabályozásával jár. Az esküvő a szüzesség megtartásának ünnepe, a tisztaságot elvárásként jeleníti meg. A rítus során így az értékek felmutatása történik, amely értékek a közösség belső szabályozásának fontos elemei. Úgy hívja fel a veszélyesre a figyelmet, hogy azt mutatja meg, mi az, ami érték.

A református bibliai szimbolikában a test a szent egység jelképe: „a Szentlélek temploma”. A hívők szerint az emberi test mintájára épített földi templom, a gyülekezet működésében analóg az organikus folyamatokkal, de nem akárkinek, hanem Jézusnak, a feltámadott megváltónak a teste az ősminta. A gyülekezetbe tartozó emberek mindegyike más személyiséggel, kvalitásokkal van felruházva, így az emberi testhez hasonló módon különböző funkciókat képes ellátni: „Mert amint a test egy, és sok tagja van, az egy test tagjai pedig – noha sokan vannak – mégis egy testet alkotnak, úgy a Krisztus is. (...) Isten pedig az egyházban némelyeket először apostolokul, másodszor prófétáku, harmadszor tanítóku rendelt; ...” (Biblia, 2011, 1Kor, 12,12; 28a) A református keresztények számára így az emberi testben konkrétan leképeződik a gyülekezeti közösség, s ahogy az egyik, úgy a másik is szent. Az egyik határai a másik határait jelölik: „Úgy tűnik, hogy esetenként a test nyílásai a társas egységek be- és kijáratait reprezentálják...” (Douglas 2001:4)⁷

A testre vonatkozó bibliai szimbólumok ebben az esetben a közösség belső rendjének felépítését szolgálják. Mivel a hit alapjait jelentő rendbe szorosan illeszkedik, ezért elég erős hatása van ahhoz, hogy kényszerítő erővel bírjon. A fiatal szexualitással kapcsolatos viselkedésén, vélekedésén keresztül hitének komolysága is lemérhető: ha betartja a szabályokat, amik alapja isteni rendelkezés, a házasság szent szövetségén belülre korlátozza azt, akkor a közösség családról alkotott elképzeléseit is magáénak vallja egyúttal. Egészen a házasság megkötéséig a reformátusok tartózkodnak a szexuális érintkezéstől. Ez a norma a fiúk és a lányok egymáshoz való viszonyát is meghatározza,

⁷ Saját fordítás: „Sometimes bodily orifices seem to represent points of entry or exit to social units...”

betartásával a másik tiszteletben tartására is törekszenek. A határok világossá válnak. Eszerint a két nem egymáshoz való közeledésének formái is sokkal szabályozottabb formában történnek.

Akik elkötelezetten ragaszkodnak a normákhoz, és oszlopos tagjai a közösségnek, azok már viszonylag fiatal korukban magukévá teszik a tisztaságra vonatkozó elképzeléseket. A közösség oszlopos tagjai, akik a gyülekezetben nőnek fel, a keresztény világrend elsajátításával együtt ezeket a szabályokat is a lehető legtermészetesebbnek fogadják el. Douglas egy helyen erről így ír: „...minden törzs a törvényről és rendről alkotott belső dialógusban tevékenyen alkotja meg a saját világát. Az adott időben elfogadott törzsi bölcsesség az általa ismert fizikai világot erőteljesen csatolja vissza az erkölcsi rendezetlenséghez.” (Douglas 2003:25) A tisztaságra vonatkozó szabályok ez alapján a társadalmi kontextus erkölcsi rendezetlenségét hivatottak újratagolni. Közösségben szerzett tapasztalataim ezt alátámasztják, amennyiben a fiatalok a tisztasági fogadalmat, azaz a szexuális érintkezéstől való tartózkodást tartják az egyik legszembetűnőbbnek és legnehezebben teljesíthetőnek. A nem keresztény „világ” túlszexualizáltsága ellenében nagyon erős állásfoglalásként jelenik meg ez a szabály, amelyben sűrítve jelenik meg a keresztény fiatalok kívülállása nem keresztény közegben.

A házasság megkötésével a tisztasági fogadalom feloldódik. A házasság az a pillanat, amikor a szentséggel körülhatárolt intézmény, a család születik meg, amelyen belül a szexualitásra már más szabályok vonatkoznak. A szexualitás tulajdonképpen a házasságon belülre „lett teremtvé”. Beszámoltak olyan esetekről is, amikor ez megtörik, vagy az egyik, vagy mindkét házastárs már túl van első szexuális élményén. A legtöbb esetben azonban ezt az élményt vagy mély megbánás követi, vagy az isteni kegyelem következtében jelen lévő megbocsátásban való bizalom, amely a megtört rendet helyre tudja állítani.

Az előzőkben az esküvőről három értelmezési keretben írtam. Az esküvő egyrészt beavatási szertartás, amelyen keresztül a közösség a saját reprodukcióját kontrollálja. A családként befogadottak felnőtté lesznek, elfogadják a rájuk vonatkozó csoportnormákat. Az egyén és a csoport között a családot nevezik ki a közvetítő elemmé, amely ebben a rítusban jön létre. A ceremónia másodsorban performatív aktuson keresztül véghezvitt társadalmi varázslat, amely legitimálja az élethosszig tartó

házasságot, s amely házasság legitimálja a közösséget. A házasságkötés az egyház intézményes keretei között lesz valódi szövetség, amely szövetségben az Isten, a nő és a férfi szétbonthatatlan egység. A vallási világnézet és a közösség szerveződésének rendszere szorosan összekapcsolódik. Harmadrészt pedig az egység tisztasági szabályokkal való körülhatárolása ezt az egységet gondosan védi és közösségi kontrollt fejt ki. A rítusban a közösség visszafoglalja, és új jelentést ad a tisztaság szimbólumainak. Kontrollálja, hogy milyen módon jön létre és tartható fent ez az egység.

Az esküvő értelmezésével szépen megmutatkozik, hogy a vallás és a nemi viszonyok közötti összefüggések megteremtése során a közösség erős normatív funkciót tölt be. Az általam vizsgált református esküvői rítus Durkheim-i értelemben a házasságra, családra, szexualitásra vonatkozó morális rendet mutatja fel. A család intézményének egyházon belüli legitimálásával és középpontba helyezésével összekapcsolja a vallás legalapvetőbb hitelveit és a közösség újratermelésének folyamatát. Ez a rend a rítus során olyan szimbólumok formájában mutatkozik meg, mint a jegygyűrű, vagy a fehér ruha. A nyilvános és kötelező normák világában ezen szimbólumok jelentései a csoport belső rendszerének alapvető szervezőelemei, illetve a társadalmi kontextussal való kapcsolatot is meghatározzák. Ezek a szimbólumok a reformátusok számára a világról szóló tudás sűrítvényei, azok új jelentéssel való felruházása a „világ” ellenében való aktusként értelmezhető. A már létező szimbólumok új jelentéssel való felruházása egyik jele a társas rendszerben való változásoknak is. A „világ” struktúráját meghatározó értékekkel szemben a keresztény közösségiség communitas-típusú szimbólumokon nyugvó értékeket képvisel, mint a totalitás, a harmónia vagy az engedelmesség. Végül pedig a rítus érzelmeket kelt a résztvevőkben. Ezek a hatások olyan motivációkat és diszpozíciókat hoznak létre a fiatalokban, amelyek a rítus keretein túl arra ösztönzik őket, hogy a református keresztény családmodellt kövessék.

Az esküvői rítusnak erős performatív szerepe és kontrollfunkciója van. Az esküvő során köttetik a házasság, amely a család alapja. A keresztény család férfi és nő testi és lelki egységén alapul, amely egység együttműködést igényel. Az intézményes rítus során ennek az együttműködésnek az egyházi keretek között meghatározott rendjét legitimálja a közösség. Szentesíti és hivatalossá teszi a közösségileg konstruált nemi

viszonyok „biblikus” törvényszerűségeit, femininitás és maszkulinitás uralkodó mintáit.

Összegzés

Az általam kutatott református vallási közösség fennmaradásának feltétele a családról alkotott elképzelések és a szexualitás kontrollja. A család, mint a vallási elképzelésekbe mélyen beágyazott központi szimbólumok által körülhatárolt intézmény legitimálja és újratermeli a közösséget. A vallás általános és mindenkire nézve kötelező moralitást hoz létre, s az abba ágyazott család intézménye a fiatalok számára elfogadott, ez a férfiak és a nők számára különböző társas mozgástereket biztosít. A vallásos meggyőződésből fakadó szabadság ezeken a társas tereken, szerepeken belül érvényes. Mivel a férfi a családfő, aki tudatos, felelős döntéseket hoz, nagyobb mértékben vesz részt a nyilvános társadalmi életben. Ezzel szemben a nő engedelmes, lényegében passzív szerepe a férfi életének segítésére korlátozódik.

Az esküvő rítusában ez a fennálló helyes rend nyer a drámai megjelenítésen keresztül megerősítést. Az esküvő van Gennep alapján beavatási szertartás, amely során a legszentebb fizikai és mentális térben közösség és Isten színe előtt az ifjú pár befogadtatik a csoportba, annak felnőtt, felelősségteljes tagjaivá lesznek. Ez a befogadtatás a közösség belső meghatározott intézményes rendszerének elfogadása, performatív aktus, mely az ima nyelvén keresztül társadalmi varázslatot hoz létre, „világot” és „közösséget”, „férfit” és „nőt” szétválaszt, kategóriákat teremt. A rítus végül pedig ünnep, a testi és lelki tisztaság ünnepe, amely ebben az aktusban olyan szorosan eggyé válik, hogy a femininitás és maszkulinitás elfogadott mintái kinyilvánításával együtt a vallásos elköteleződés mértékévé is lesz, foucault-i értelemben teljes ellenőrzés alá kerül.

Linda Woodhead tipológiája alapján elmondható: az esküvő ezen vallási közösség egyértelműen konszolidáló szerepét igyekszik megerősíteni. A református közösségben a férfi számára felajánlott maszkulinitás mintái szinte minden esetben a fennálló rend konszolidációját segítik elő. A „szent hatalommal” való felruházottság, amely kivételes minőség, a közösség szerint a férfinak vezető szerepet kölcsönöz, olyan viselkedésformákat határoz meg a férfiak számára, amelyek nem ellentétesek a nem keresztény társadalmi kontextus maszkulinitásával. Ezért keresztény erényeinek

gyakorlása, mint az alázatosság vagy az engedelmesség a férfiak esetében gyakran az otthon terébe, a magán térbe szorul vissza. A nők ebben a térben szabadon mozoghatnak, s a közösség erős informális kapcsolati hálózata a kételyek kibeszélésére is lehetőséget ad, tovább erősítve ezzel az elfogadott rendet.

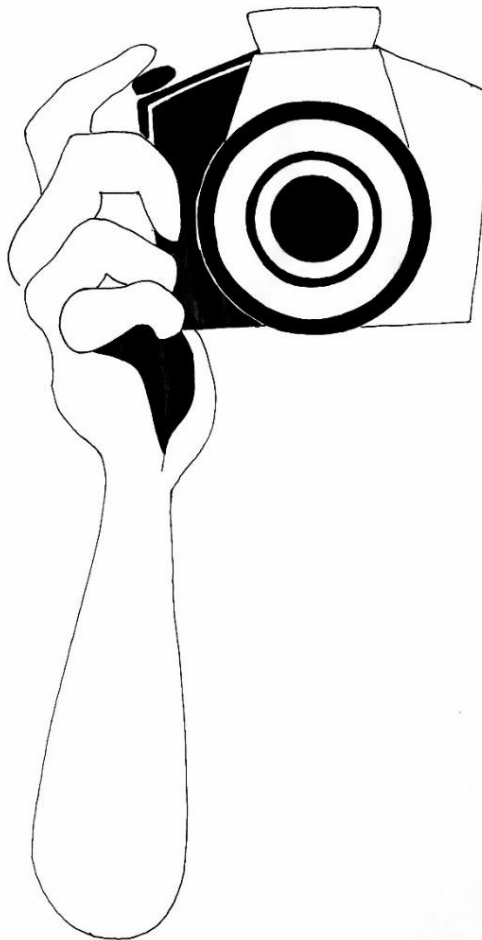
Felhasznált irodalom

1. Andorka, Rudolf (2006): Bevezetés a szociológiába, Osiris Kiadó, Budapest
2. Bourdieu, Pierre (1991): Language and Symbolic Power. Cambridge: Polity Press
3. Brusco, Elizabeth E. (1992): Missionaries of „Liberation” – Gender Complementarity in Columbian Pentacostal Leadership. Online: <http://gencen.isp.msu.edu/files/9414/5202/7063/WP227.pdf> (Letöltés ideje: 2016. 03. 20.)
4. Csabai Márta – Erős Ferenc (2000): Énhatárok, testhatárok – Az identitás változó keretei. József könyvek, Budapest
5. Douglas, Mary (2000): Külső határok, In: Café Babel, 38. szám. (Szenny), 23-30. o. (Fordító: Zentai Violetta) (letöltés helye: <http://www.cafebabel.hu/szamok/szenny/douglas>; ideje: 2016 03 16)
6. Douglas, Mary (2001): Introduction. In: Purity and Danger. London - New York: Routledge
7. Douglas, Mary (2003): Rejtett jelentések – Antropológiai tanulmányok, Osiris Kiadó, Budapest
8. Eriksen, Annelin (2014): Sarah’s Sinfulness - Egalitarianism, Denied Difference, and Gender in Pentecostal Christianity. In: Current Anthropology, Vol. 55, No. S10, The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (December 2014), pp. S262-S270
9. Foucault, Michel (1999): A szexualitás története I. - A tudás akarása. Atlantisz
10. Freedman, Estelle B. (2002): No Turning Back – The History of Feminism and the Future of Women. New York: Ballantine Books
11. Geertz, Clifford (1994): Mély játék – jegyzetek a bali kakasviadalról. In: Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma – antropológiai írások, Századvég Kiadó, Budapest

12. Geertz, Clifford (1994): Sűrű leírás. In: Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma – antropológiai írások, Századvég Kiadó, Budapest
13. Genep, Arnold van (2007): Átmeneti rítusok, MTA Néprajzi Kutatóintézete - PTE Néprajz - Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan
14. Lorber, Judith (1994): „Night To His Day” – The Social Construction of Gender. In: Uő.: Paradoxes of Gender, New Haven – London: Yale University Press
15. Mahmood, Saba (2005): Politics of Piety. Princeton – New Jersey: Princeton University Press
16. Malbin, Maya (2014): People Like Us - Intimacy, Distance, and the Gender of Saints. In: Current Anthropology, Vol. 55, No. S10, The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions (December 2014), pp. S271-S280
17. Scott, Joan Wallach (1986): Gender as a Useful Category of Historical Analysis. In: The American Historical Review, Vol. 91., No. 5. (letöltés helye: <http://www.westga.edu/~history/FacultyUpdated/EMacKinnon/Spring%202011%20Syllabi%20and%20Materials/Gender.pdf>; letöltés ideje: 2016. 03. 30.)
18. Woodhead, Linda (2013): Gender Differences in Religious Practice and Significance (Letöltés helye: <http://scholarism.net/fulltext/2013015.pdf>, letöltés ideje: 2016. 03. 09.)

Pillanatképek

pillanatok képi rögzítése | felvételek és leírások sajátos, komplex anyaga | a
fotó mint a társadalomtudomány eszköze



Purgel Zsuzsa

„Ott az ajtó belülről bezárva, oda nem léphetett be senki...”¹ | Egy nemzedék Martfűn



A bemutatott képeket Martfűn gyűjtöttem 2014-ben. A fotók az 1960-as évek végén, az 1970-es évek legelején készültek, és a helyi beat-nemzedék fiataljainak mindennapjait mutatják be. Maga a *Beat-korszak* az 1950-es évek Amerikájában alakult ki, s hazánkba az 1960-as évek közepén érkezett meg; nem volt ez másképpen Martfű esetében sem. Itt a helyi fiatalok klubokba² tömörültek, melyek általában tematikus módon szerveződtek. A képeken a *Magnós klub*³ alapító tagjait láthatjuk a *beatnikek*⁴ elhagyhatatlan eszközeivel.

A „*Magnósok*” – ahogyan a helyiek hívták őket – gyakran töltötték idejüket egy besötétített, zárt ajtajú szobában, ahol a *Tesla magnó* mellett felbukkant a nem kis mennyiségű *Polimer magnószalag* és egy-egy fejhallgató is. Szinte minden szabadidejüket a beat zenének szentelték, a *Szabad Európa Rádió* adásait hallgatták, s vették fel a nyugati (akkoriban) modern zenéket, vagy a sok esetben Jugoszláviából behozott szalagok másolásával, sokszorosításával foglalatostkodtak. Ezek a hanganyagok leggyakrabban saját



¹ Saját interjú idézet (H.I.)

² Volt magnós klub, fotós klub, ifjúsági klub, audiovizuális klub

³A Martfűn megalapított egyik tematikus klub, ahol a tagok magnószalagok másolásával foglalkoztak, a későbbiekben a helyi bálákat és zenei rendezvényeket is ők rendezték meg a művelődési központban.

⁴Olyan könnyűzenét kedvelő személy, aki lázadó magatartást mutat a hagyományos eszmerendszerrel szemben.

Purgel Zsuzsa: „Ott az ajtó belülről bezárva, oda nem léphetett be senki...” | Egy nemzedék Martfűn

használatra készültek, de akadt olyan időszak, amikor megkérték őket, hogy a helyi fiataloknak bált szervezzenek, s olykor-olykor becsempésztek néhány keményebb dallamot is (a Beatles mellett megjelent a Rolling Stones, vagy a Led Zeppelin is) az estébe. Ezek a dallamok nem minden esetben értek el osztatlan sikert. Sem a közönség, sem pedig a művelődési központ vezetője nem nézte jó szemmel ezeket a dalokat, többször jelezték is feléjük nemtetszésüket. Ez komoly szankciót nem vont maga után, de minden alkalommal felhívták a figyelmüket arra, hogy a bál a közösség érdekét szolgálja, s ehhez kell alkalmazkodniuk. Természetesen minden alkalommal megegyeztek abban, hogy ez többet nem fordul elő, ám a bálók végén mindig felfészólt egy keményebb dallam.



A Magnós klub tagjait különcknek tartották. Ebben szerepet játszott az, hogy milyen zenéket kedveltek, illetve sajátos életfilozófiájuk is különösnek, idegennek tűnt a kisvárosi miliőben. Világnézetük kialakításában nagy szerepet játszott a szabadságérzet fontossága és a nyugati szférához való erős vonzalom, ezért közvetlen környezetük gyakran inkább „nyugatimádóként” definiálta őket, mintsem beatniként. A nyugat imádata mind a zenében, mind a ruházatban megjelent (többnyire farmernadrágot, farmerdzsekit viseltek). Nagyon vonzotta őket a függetlenség; nem mások számára, csupán önmaguknak és egymásnak szerettek volna megfelelni.



A Beat-korszak rövid ideig tartott hazánkban, s nem is teljesen az amerikai mintát követte (bár annak mintájára jött létre). Az akkori fiatalok izgalmasnak tartották a nyugati világot, elérhetetlen volt számukra, s ezért próbálták lemásolni, utánózni. Természetesen e

Purgel Zsuzsa: „Ott az ajtó belülről bezárva, oda nem léphetett be senki...” | Egy nemzedék Martfűn

lehetőségek korlátozva voltak, hisz az országhatár nehezen nyílt meg, és egy-egy nyugati lemezhez, farmerhez csak nagy nehézségek árán⁵ lehetett hozzájutni. E korszak lezárult, ezek a fiatalok is felnőttek, és a lázadó tinédzser, aki bennük élt, már csak emlékkép.



⁵ Jugoszláviából hozták ismerősök által, vagy nyugati országokban élő rokonok, ismerősök csempészték be, illetve a hazai lelőhely az Ecséri piac volt.

Géza J. Holzinger

A sárga levelek szellemei

Az észak-thaiföldi hegyvidéken számos népcsoport él, amelyek nyelvükben és kultúrájukban is jelentősen eltérnek egymástól. A második világháború utáni thai kormány a fejlesztés és az integráció zászlaja alatt elkezdett durván beavatkozni ezen hegyi törzsek életébe. Ennek a folyamatnak a hatására drámai módon megváltozott a társadalmi-gazdasági helyzet, amelyet az erdőirtások és az illegális fakitermelések csak tovább rontottak.

A *mlabri* az egyetlen nomád vadászó-gyűjtögető törzs volt az észak-thaiföldi hegyvidéken. A változások, de leginkább az erdőirtások rájuk voltak a legnagyobb hatással, szó szerint kivágták körülöttük a fákat. Létszámuk mára 300 fő alattira csökkent. Eredetüket a homály fedi.

Egykoron kislétszámú, maximum 15 fős csoportokban vándoroltak az esőerdőkben. Amíg a férfiak elsősorban kismérsékelt vadászok és hüllőkre vadásztak, az asszonyok gyümölcsöket és gyökereket gyűjtögettek. Ha idegenek feléjük tartottak az erdőben, akkor a lehető leggyorsabban, mint a szellemek, eltűntek a sűrűben. Mivel a bizonyíték létezésükre jobbra csak az elhagyatott alkalmi kunyhók voltak, amelyeken a banánlevelek egy hét után már megsárgultak, innen kapták a nem hivatalos nevüket is: „A sárga levelek szellemei“.

Tökéletes szimbiózisban éltek a természettel addig, amíg a thai kormány letelepedésre nem kényszerítette őket. Ami a döntéshozó politikusoknak és a „szakembereknek“ a fejlesztést, az a *mlabrik* számára a vég kezdetét jelentette, és életük innentől fogva gyökeresen megváltozott. Akármennyire is nem szeretnék, a modern világ már ott kopogtat az ajtajukon. Életükben egyik napról a másikra megjelent a pénz, az alkohol, a televízió, és ezzel együtt a szappanoperák hamis világa. Az álmuk, hogy egyszer még szabadon éljenek az erdőben, mára már végérvényesen szertefoszlott. A fiatalok most egy, az egész *mlabri* társadalom számára döntő jelentőségű választás előtt állnak, követik a még megmaradt hagyományait, vagy integrálódnak a thai társadalomba. Hogy mi lesz a jövőjük azt sajnos pontosan még senki sem tudja, de nagy valószínűség szerint végleg eltűnnek. Mivel nincsenek írott emlékeik, egy napon velük együtt a történelmük, a kultúrájuk és a nyelvük is örökre a feledés homályába merül.



1. A vadászathoz elsősorban lándzsát, de különféle csapdákat, csúzlit és parittyát, újabban lőfegyvert is használtak. Az ehhez szükséges eszközöket cserekereskedelem révén szerezték be.



2. A jelenlegi iskolai oktatás egyáltalán nem fontos, az igazi tudás számukra még mindig az erdő állat- és növényvilágának az ismerete, amelyet generációról generációra az idősek adtak át a fiataloknak.



3. Félénk természetükből adódóan nagyon nehéz velük kapcsolatot teremteni, a kívülállókkal egyáltalán nem, vagy csak nagyon-nagyon ritkán érintkeznek.



4. A nem kívánatos etnikai turisták könyöradományai mellett nem maradt más megélhetési lehetőség a számukra, mint napszámosként dolgozni más törzsek földjein éhbérért.



5. Jellemzően nem ismerik a születési idejüket. Az új thai személyi igazolványukban is csak a születési évszám szerepel, amit a kiállító hivatalnok ránézésre állapít meg.



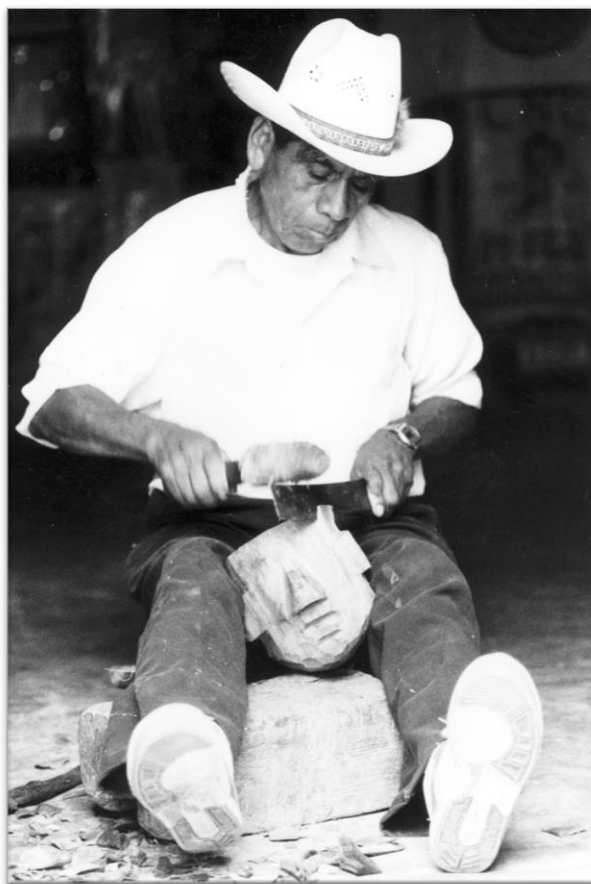
6. A nomád, vadászó-gyűjtögető életformájuk mára már a múltté, azonban az emlékeikben örökre élni fog.

Kézdi-Nagy Géza

Maszkok és táncos rítusok a mexikói totonák indiánoknál

Mexikói terepmunkáim során 1985-től folyamatosan gyűjtöttem a Veracruz és Puebla állam területén élő totonákok által a maszkos-táncos rítusaikhoz, ünnepeikhez használt maszkokat és viseleteket. Az eddigi öt kutatóexpedíció során (a '90-es és 2000-es években) sikerült feltérképezni az itt élő paraszti, földműves kultúrát képviselő totonákok életmódját és kulturális jellegzetességeit a régészeti múlttól napjainkig.

Vallási rítusaik egyik leglátványosabb példái a **maszkos táncok**. Még a hódítás előtti korszakokból származik a „*Volador*” (totonákul „*Coggsne*”), mely fontos ünnepeik elmaradhatatlan része. Tulajdonképpen egyfajta „Naptánc”, áldozat a Napistennek (*Chichiní*). Mivel hivatalosan katolikus vallásúaknak tartják magukat, először a templomba vonulnak be, és érdekes, hogy már itt elkezdődik a rítus. Ez a tánc még a spanyolok bejövetele előtt vált rendszeres áldozati szertartássá, de ma a helyi védőszenttől (pl.: *San Andres*) és a katolikus szentektől is kérnek áldást táncukhoz a templomban, melyhez a ritmust síppal, kis dobbal és csörgővel adják.





A rítus látványosabb része akkor kezdődik, amikor felmászna az általában 25-30 méter magas volador oszlopra. Közismert, hogy az amerikai indiánok nem szédülnek és nincsen félelemérzetük nagy magasságokban. Ilyen veszélyes áldozatot azonban csak a totonákok (és szomszédaik: az otomik és nahuák) mutatnak be. Öt volador táncos mászik fel az oszlop tetejére. Fent egy négyzet alakú fakeret van odaerősítve, erre ülnek négyen, és a derekukra kötik a korábban már feltekert és az oszlophoz is odarögzített kötelet. Fent az oszlop csúcsán egymás után mind az öten eljárák táncukat, majd pedig közülük négyen a négy égtáj felé a mélybe vetik magukat. Ötödik társuk ez idő alatt fönt az egyensúlyt tartva folyamatosan zenél. A „volador” repülőt jelent. A négy volador táncos fejjel lefelé körbe repül, folyamatosan közelítve lefelé a földhöz és közben csörgőjét rázza. Lassan körbe repülve egyre lejjebb érnek, végül átfordulva egymás után szállnak le és állnak lábra a földön. Ezt a rendkívül veszélyes mutatványt a totonákok közül sem csinálhatja bárki. Vannak falvak, melyekben a hagyományt őrző családok nevelnek és tanítanak erre ifjakat.

A kiválasztott családoknál apáról fiúra száll a volador tánc tudása és ismerete. Tisztán kell élniük a rítust megelőző időszakokban (asszonyt nem érinthetnek, alkoholt nem fogyaszthatnak), és áldozatot kell bemutatniuk isteneiknek. A volador oszlopokat

korábban fából állították, ma már öntöttvasból vagy acélból készítik. Az oszlop állításakor rendszerint egy lerészegített tyúkot áldoztak föl, torkát átvágták, és vérét az oszlop helyére folyatták. Ez a tyúk arra hivatott, hogy – mint a halál szimbóluma – megváltsa a táncosokat e veszélyes rítus során a végzetes zuhanástól.



A repülő táncosok a totonákok hite szerint hol madarakat – sas, kakas, bagoly, papagáj –, hol pedig a napot és annak sugarait személyesítik meg, de repülésük közben jelentik az égtájakat is, melyek felől az árvíz, a tűzvész, a szélvihar és az éhínség jöhet csapásként népükre. Táncuk és életveszélyes áldozatuk arra hivatott, hogy e fenyegető veszélyeket a Napisten segítségével távol tartsa a totonákoktól.

Balla Réka

Hogyan lehet párhuzamot vonni Katalónia függetlensége és a világon bármi között?

A képek 2016. november 6-a és december január 3-a között készültek az Assemblea Nacional Catalana (ANC), azaz a Katalán Nemzetgyűlésnél eddig eltöltött szakmai gyakorlatom során.



Minek után az évnnek egy ünnepekkel teli időszakában járunk, megfigyelhettem, hogy minden ünnep kapcsolatban lehet Katalónia függetlenségével vagy annak kérdésével. Az „Estelada”¹ is ünnepi hangulatba öltözött a karácsony előtt pár nappal megszervezett tüntetésen, méghozzá karácsonyi égősort viselve jelent meg a demonstráción, ami a Barcelonai Polgármesteri Hivatal előtti téren történt a Betlehemi jászol mellett. Hordozói mindezzel jelezvén, hogy nem csak a függetlenségre, de a karácsonyi hangulatra is készülődnek.

December 24-én még számtalan online karácsonyi képeslapot kaptunk mindannyian a kollégáktól, amiken nem csak kellemes ünnepeket kívántak egymásnak az emberek, de egy új, szebb, és független 2017-es évet is. Íme, az egyik a képeslapok közül, amelyen Darth Vader: „A függetlenség legyen velünk!” üzenete kíséri a „Boldog Karácsonyt és Boldog Új évet!” kívánságokat, amik szembeűnően a pozíciójuktól következtethetően kevesebb szerepet, azaz kisebb jelentőséget kapnak az üdvözlőlapon.



¹ Katalán függetlenségi zászló: sárga alapon 4 vörös csík, a bal oldalon egy kék háromszöggel, amiben egy fehér csillag található



Január 5-e a Napkeleti bölcsek eljövetelének ünnepe, a kis Jézus születése után. Gáspár, Menyhért és Boldizsár érkezését, akik végigvonulnak az egyes városokon és falvakon ezen az estén, a gyerekek lámpásokkal fogadják. A tradíció szerint régen fáklyákkal várták a királyok érkezését az esti órákban, manapság viszont papírlámpások sokaságával állnak a gyerekek az utcákon szüleik kíséretében, hogy lássák a felvonulást.

Vic városában 2012 óta a Nemzetgyűlés ottani

kirendeltsége hagyományszerűen függetlenségi zászlóval díszíti ezeket a lámpásokat, amik a belső megvilágított fénytől Estelada motívumú fény-árnyék játékot vetnek. Mindez azért érdekes, mert ez az ünnepség eredendően a gyerekekről és az ő ajándékozásukról szól, sok családnál nagyobb jelentőségű, mint a karácsony. Az által, hogy a szülei Estelada-val díszített lámpásokat adnak a kezükbe, saját politikai akaratukat, vágyaikat próbálják kifejezni ezen ünnepség alkalmával, és egyúttal továbbadni ezt a szokást a család többi tagjának, aminek eredetileg semmi köze nincs sem a politikához, sem Katalónia helyzetéhez. Ez egy egész Spanyolországban (és több volt kolónia, dél-amerikai országban) létező és ünnepelt hagyomány.



Összefoglalásként, ezzel a pár képpel, illusztrációval és a hozzájuk tartozó rövid történetekkel azt a megfigyelésemet szeretném bemutatni, miszerint a függetlenségi mozgalom résztvevői a világon minden létező tárgyi, vagy fogalmi dolgot megpróbálnak a saját érdekükben felhasználni. Bár sok esetben, mint például a lámpásokéban is, botrányt keltenek az effajta cselekedetek, és visszhangjuk tolokodásnak, furakodásnak minősül a velük egyet nem értők számára, mindig újabb és újabb váratlan „helyen” bukkan fel a függetlenségi törekvés. Számukra bármi azonosítható, kapcsolatba hozható a függetlenséggel, és a mozgalom maga is feltétel nélkül alkalmazkodik a körülményekhez. Kicsit úgy tűnik, hogy a cél érdekében, amely a függetlenség elnyerése Katalónia lakói és külföldi támogatók megnyerése által, bármit képesek felruházni, átítani függetlenségi szellemmel.

Módszertanok

a terep változatai | a kutató szerepe és viszonyrendszere | a kutatás
folyamatának jellege | megközelítési módok és az interpretáció
művészete | a megismeréstől a megértésig tartó „játék” természete



Vargyas Gábor

A „tigrisbőrös etnográfus”

1988. február 27-én váratlan látogatók érkeztek Coc faluba, ahol éltem, hogy rendkívüli eseményt tudassanak velem: a szomszédbeli Hoong és Xalo falvak lakói tigrist lőttek! Hívtak, hogy menjek, nézzem meg velük az elejtett állatot, s egyben nem felejtették el hozzátenni, hogy ugyan a többiek lebeszéltek őket arról, hogy szóljanak nekem, mondván, messzire lakom; de ők „szeretnek és tisztelnek” engem (*ayooq kúq*), így mégis eljöttek, hogy értesítsenek. Noha énem legmélyén valami rögtön azt súgta nekem, más is lehet a dolog mögött, mint az irántam érzett szeretet, értettem a szóból, s mielőtt útnak indultunk volna, fáradozásukat egy-egy használt góliát elemmel honoráltam, amelyeket magnóból szoktam az ilyesféle célokra kivenni és eltenni.¹ *Mpoaq* Tinh és *mpoaq* Xanh aztán elvezettek Xalo falu határába, ahol – a Xalo és Xabai falvak közti útmenti füves részen, körülbelül fél órányi gyaloglásra a falunktól – ott hevert a lelőtt tigris kiterítve, körötte vagy egy tucat ember.

Máig emlékszem arra a zsigeri rettenetre, amit az óriási állat² láttán éreztem! Aki még nem állt szemben *rács nélkül* egy ilyen vadállattal, ne akarja megtudni, milyen érzés az! Jóllehet az eszemmel tudatában voltam, hogy nem lehet élő, a szó szoros értelmében mégis le voltam nyugózva: a lábam mintha ólomból lett volna, a földbe gyökerezett, hideg verejték öntötte el az egész testemet; hosszas biztatás, hívogatás, sőt ugratás után mertem csak közelebb lépni hozzá. Amikor aztán letérdeltem mellé, s a még langymeleg állatot elkezdtuk szemrevételezni, az egyik résztvevő csúfot üzve belőlem idétlenül megtréfált: a kezembe helyezte a mancsot, majd középen váratlanul megnyomta, mire a karmai előcsúsztak a lábujjak közötti tokokból, s belekarmoltak a tenyerembe. (Ezt a mi macskáinkkal is el lehet játszani.) Nem szégyellem bevallani, üvöltve ugrottam fel, s

¹ A (félleg használt) góliát magnóelemeket a brúk nagy becsben tartották, mivel éjjeli vadászatra használták őket: a fejükre erősített bányászlámpaszerűségeket bekapcsolva az állatokat elvakították, amelyek így könnyen elejthetőek voltak. Mivel az elemekből, filmekből, magnószalagokból – amelyek akkoriban Vietnamban beszerezhetetlenek voltak még a nagy városokban is – egy évre való mennyiséget kellett magammal vinnem, én sem bővelkedtem bennük. Így azt a szokást alakítottuk ki, hogy amikor UHER 4200 Reporter Stereo magnóm mutatója kijelezte, hogy az elemeknek kb. 2/3-a elhasználódott, kivettem őket és félretettem brú barátaim számára, szívességeik viszonzására. Volt úgy, hogy az éppen „sorra kerülő” elemekért három-négy férfi is sorban állt!

² Sajnos nem volt nálam centi, nem tudtam megmérni, de a fejétől a kiterített farkáig hozzávetőleg 3 méter hosszú lehetett.

ijedtemben kis híján magam alá vizeltem...

Mint megtudtam, az állat lelövésére azért került sor, mert kis idővel korábban Hoong faluban megmart két bivalyt is. A brúk hiedelmei szerint ugyanis a tigris, amely „*valaha maga is ember volt*”, mindaddig nem szabad bántani, amíg legfőbb tulajdonukat, bivalyaikat és marháikat el nem kezdi tizedelni. S noha a háziállatokat ezúttal nem tudta elpusztítani, támadása mégis az emberi szférával szembeni durva erőszaknak minősült. A tigris megjelenése egyébként ómen-számba megy: A brúk elképzelései szerint a vidéket, a brúk által lakott földterületet felügyelő legfőbb istenség, *yīang* Sūr „engedi szabadon” (*akláh*), hogy üzenjen vele: az itt élők valamiféle „vétket” követek el vele szemben, például elmulasztották a neki járó szertartásokat bemutatni, „*nem kapott enni*”. Ha az áldozatbemutatást (*ntoǎng*) rövid időn belül el nem végzik a tiszteletére, a tigris „*meg fogja marni az állatokat és az embereket*” (*káp* = harap, mar). Mivel itt már ennél többről volt szó, Hoong és Xalo falu lakosai összefogtak, s az immár közellenséggé vált „bivalygyilkos” tigris ellen hajtóvadászatot indítottak. Először csak megsebezni tudták – állítólag 10 lövés érte! – majd amikor az állat visszavonult egy sűrű, vizes bozótosba, bátorság ide, férfiasság oda, senki se merte követni: hosszas tanácskozás után behajítottak hát egy kézigránátot, ami elvégezte a dolgát... A szerencsétlen állat magasra repült, majd oldalán kb. fél m²-nyi, a gránát okozta lyukkal a földre zuhant, lyukkal a föld felé úgy, hogy a kívülálló szemlélő számára – így számomra is – semmi sem jelezte a vadászatnak (inkább: az állat likvidálásának) ezt a dicstelen és szokatlan módját.

Mielőtt bárki meglepődne mindezen, hadd emlékeztessenek rá: alig tizenkét évvel vagyunk a vietnami polgárháború után, a szubtrópusi dzsungel borította vietnami-laoszi határövezetben, egy napi járóföldre az egykori demilitarizált övezettől, a 17. szélességi foktól, az egykori leghevesebb harcok színhelyétől. Itt a Kalasnyikov géppisztolyok – igaz, szigorúan kiporciózott munícióval, évente mindössze néhány tölténnyel – máig használatban vannak, többek között a kötelező milíciabeli szolgálathoz kapcsolódóan is, vagy vadászatra. Ezen a vidéken mindenki szokva van a lőfegyverekhez, a kézigránátokhoz, az aknákhöz, a bombákhoz, a robbanáshoz, a halál közelségéhez. Az egykor hagyományos számszeríjnak és dárdáknak mára hírmondója is alig akad – másfél éves terepmunkám során soha nem találkoztam a használatukkal.

A brúk amúgy sem valami nagy vadászok, mint ahogy nem is harciasak, közismerten agresszív, háborús szomszédokkal, a katukkal és a tau-oi-okkal ellentétben, akik kultúrájában – felületes benyomásaim, rövid látogatásaim alapján ítélve – a vadászat is nagyobb szerepet látszik játszani. Noha a brúk között minden faluban van néhány férfi, aki szenvedélyes vadász, az arányuk semmivel sem magasabb, mint minálunk, vagy általában az európai társadalmakban. Létfenntartásuk mindenekelőtt égetéses-irtásos rizstermesztésen alapul: mindennapi „kenyerüket”, a rizst hallal-hússal csak nagy ritkán egészítik ki, s mint sok trópusi vagy szubtrópusi erdőlakó nép, gyakorlatilag kényszervegetáriusok. Sokan csak az áldozati szertartások alatt esznek húst, még hozzá *per definitionem* háziállatok húsát; a vadállatok, mindenekelőtt a nagyobb testű emlősök: szarvasok, vaddisznók, majomfélék húsa a táplálkozásban elhanyagolható szerepet játszik. Ami a veszélyes nagyvadakat (medve, vadkutya, gaur, elefánt) illeti, itt-ott, nagy ritkán ugyan láthatunk egy-egy medvebőrt vagy vadkutya fogat, ám a trófea-vadászat ismeretlen a brúk között. Tigris vadászatára pedig, mint már említettem, önszántából egyetlen brú sem vetemedne.

Élettörténeteik ugyanakkor tele vannak a tigrisekről szóló elbeszélésekkel. Az általam ismert felnőtt korosztály gyermekkorában, tehát az 1930-40-es években a környék csak úgy „hemzsegett” a tigrisektől: legkedvesebb barátom, majdnem egy éven keresztül házigazdám 21 órás élettörténete úgy kezdődik, hogy *„amikor úgy 3-5 éves voltam, megette a tigris a nővéremet”*, aki szerelmeskedni volt az erdőben, s álmában vitte el a tigris szeretője karjai közül. Egy másik történetben *„éjszakánként csak úgy villogott a sok tigrisszem a falu házai körül az erdőben”*, ezért aztán kimenni a cölöpházakból éjjel a legkevésbé sem volt tanácsos. Ettől még terepmunkám idején is óvtak engem, jóllehet a körülmények az 1980-as évekre jócskán megváltoztak a korábbiakhoz képest! És noha a tigris-történetek közkézen forognak a brúk között, mégsem ismerek egyetlen olyan történetet sem, amikor a falu lakosai a tigrisek ellen fordultak volna, s a vadászatukra szánták volna el magukat! Az általam látott esemény tehát – még ha erősen kiábrándító is – minden szempontból unikálisnak tekinthető.

A periodikus halotti emlékünnepek során viszont annál több nyoma van a tigris okozta haláloknak. Temetkezési rítusaik során a brúk el szokták különíteni a „jó” és a

„rossz” halállal halt embereket egymástól. Az előbbi kategóriába a „normális” halálesetek (öregség, betegség) tartoznak, míg az utóbbiba minden, ami baleset eredménye, ahol – legalábbis elméletben – vér folyik. A lehetőségek széles tárából (háborúban elesik, vízbe fullad, elefánt tapossa agyon, mérges kígyó marja meg, irtásföldi tűzben ég meg, rádól a fa favágásnál, stb.) az első helyen szokták említeni a tigrist – s az egész kategória jelzéseként az így elkülönített halottak közös szimbolikus sírjára banánlevéllyéből faragott tigrisfejet tesznek. Vagyis a tigris maga a rossz halál szimbóluma! Amikor a periodikus halotti emlékünnepek halottait egyénenként megelevenítették, és felvettem a személyekhez kapott halálokokat, nem volt olyan ágazat, amelyben legalább egy (de időnként annál sokkal több) haláleset ne lett volna, amit tigrisek okoztak!

A vietnami polgárháború azonban nem csak az emberek között pusztított, visszavonhatatlanul átalakította, tönkretette az egykori természeti tájat is. Míg az 1930-40-es években a dzsungel borította dél-vietnami központi fennsík a francia gyarmatosítók számára valóságos vadászparadicsom volt, ahova kiváltság volt trófeavadászatra utazni, a polgárháború, s különösen a vele járó, az észak-vietnami katonai utánpótlás dél felé való továbbítását szolgáló ú.n. Ho Chi Minh ösvények kiépítése máig fel nem becsült méretű erdőirtással járt. Ez, párosulva az amerikaiak által a kommunista „felkelők” ellen leszórt defoliáns kemikáliákkal, közép-és dél-Vietnam erdőfelületét jelentős mértékben megtizedelte.³ Az élőhelyek radikális összezsugorodása, a háború okozta pusztítások, a túlvadászat, a vietnami lakosság a hegyvidékre való nagyszámú áttelepedése/áttelepítése stb. mind oda hatottak, hogy a tigrisek (mint ahogy más nagyvadak: pl. a medve, a gaur, az orrszarvú, az elefánt, stb. is) gyakorlatilag kipusztultak a brúk lakta területről, akárcsak jószérével dél-Vietnam egész területéről is. Az 1980-as évek közepén, ott-létem idején kezdtek az első tigrisek ismét megjelenni a vidékünkön: máig emlékszem, amikor 1986 októberében, majomvadászatra indulva egy brú barátommal a Xalo falu melletti állami tehénfarm közelében hatalmas, és nagyon friss tigrislábnymot mutatott nekem, izgatottságtól

³ Agent Orange was sprayed on roughly 10% of South Vietnam's *area*, ... to deny *cover* to the enemy transporting supplies on the *Ho Chi Minh Trail*, ... destroying over 5 million acres of upland and mangrove *forests* and 500,000 acres of crops. ... The *areas* that were repeatedly sprayed suffered the worst *damage*. [www.agentorangerecord.com/agent orange history/in vietnam/](http://www.agentorangerecord.com/agent%20orange%20history/in%20vietnam/) Letöltve 2016.11.03.

elfúló hangon: „lúm kula” = tigrislábnym! Ez akkoriban még komoly ritkaságnak számított, amiről hetekig beszéltek utána. 1988-ban aztán a lelőtt tigrisen túl is kaptunk tigris-híreket innen-onnan, sőt egy holdfényes éjjel, a falunk határában, 1988 júliusában vietnami kollégámmal kettesben magunk is összefutottunk eggyel – de megúsztuk! Ezzel együtt sem mondható, hogy olyasféle veszedelmet jelentettek volna, mint adatközlőink gyermekkorában; ekkorra már Vietnam szerte tilos volt a vadászatuk, s a vörös könyvben a tigris előkelő helyen szerepelt a szigorúan védett, kihalás szélén álló állatok listáján.

Mindezt én akkor, ott, az események hevében nem tudtam, vagy akartam végiggondolni, és nem bírva ellenállni a csábításnak, életem egyik legnagyobb hibáját követtem el: a felajánlott (és súlyosan sérült) tigrisbőrt 50.000 vietnami dongért⁴ „megvettem”. Életem nagy álma látszott valóra válni: Kittenberger Kálmán afrikai vadásztörténeteiben, Széchenyi Zsigmond *Naharján* és más szerzők vadász- és útleírásain felnőve gyermekkorom óta dédelgettem magamban valamiféle vadásztrófea megszerzését. Hiába tudtam, hogy a bőr kikészítése szakmunka, amihez nemcsak érteni kell, de amihez sok-sok kiló konyhasó is szükséges, ami nekünk nemcsak hogy nem volt, de ami a brúknál annyira ritka, hogy hagyományosan csereeszközszámba megy, gondolatban felruháztam a brúkat a bőrcserzés tudományával – hisz mi másért is ajánlották volna fel a bőrt nekem, ha nem azért, mert értenek hozzá? Végig se futott az agyamon, hogy valójában épp azért is ajánlhatják fel, mert potenciális vásárló híján mit sem tudnak kezdeni vele, s az csak rájuk romlana. Nem tagadom, már annak idején is volt bennem ilyen érzés, de így utólag *mpoaq* Tinh és *mpoaq* Xanh váratlan látogatását nehezen tudom másként magyarázni, mint a potenciális vásárló megkeresését és érdeklődésének felkeltését.

Ráadásul hibát hibára halmoztam: a részleteket, bízva brú barátaimban és feltételezett önzetlenségükben, nem tisztáztuk! Nem tisztáztuk például, hogy mi történik, ha a bőr,

⁴ Ekkor 1 U\$ = 3.000 dong volt, azaz az összeg 16,6666 dollárnak felel meg. Bármennyire elképesztően olcsónak tűnik is ez az ár mai szemmel nézve, tudni kell, hogy ekkor egy állami alkalmazott havi becsült jövedelme (nem a fizetése!) Vietnamban 117 U\$, egy mezőgazdasági dolgozóé pedig 52 U\$ volt, s hogy 1 éves terepmunkám fedezésére mindössze 1000 U\$ = 3.000 000 dong (azaz havi 250.000 dong) állt a rendelkezésemre. Ld. Dinh Hien Minh (principal researcher) – Trinh Quang Long – Nguyen Anh Duong: *Trade, Growth, Employment, and Wages in Vietnam*. Bangkok, 2011. <http://artnet.unescap.org/tid/artnet/mtg/symposium11-s5-minh.pdf> Letöltés időpontja: 2017.03.04.

mivel nem tudják konzerválni, elpusztul, tönkremegy? Nem tisztáztuk azt sem, hogy a vételárban benne van-e a nyúzáson kívül bármi is? Kinek a dolga a bőr megnyúzása után a konzerválása és nekem való átadása? Külön fizetségért végzi-e majd nekem ezt a munkát, s ha igen, mennyi lesz az? Annyit tudtam csupán, hogy az állatot 26 fő közösen ejtette el, többnyire Hoong falu lakosai, s hogy az áron közösen fognak osztozni. Az is csak utólag derült ki, hogy állítólagos laoszi vevők is érdeklődtek a bőr iránt, s hogy ők állítólag 1 *nent* adtak volna érte, épp a dupláját annak, mint amit én fizettem. Így 20.000 dongot lefizettem előlegként, majd felajzottan vártam a folytatást.

A történetet innentől naplóm alapján adom elő, ami csak a legfőbb részleteket tartalmazza: a hiányzó részeket erősen megfakult emlékeim alapján próbálom utólag rekonstruálni. A főszereplők, ahogy ez lenni szokott, szinte maguktól választódtak ki, az események előre nem tervezhetően folyamatosan változtak és alakultak, s én inkább passzív alanya, mintsem aktív alakítója voltam a történetnek.

Február 27-ei dátummal, de valójában három nappal később, utólag beírva a naplomba, már érezhetően gyülekeznek az első viharfelhők: „megvettem a bőrt látatlanban (mert a kézigránát által roncsolt másik oldalt nem láttam!) Szépen lenyúzták ugyan, de most három nappal utána derült ki, hogy a tartósításához nem értenek. Egész nap a nyúzással, a csontok tisztításával telt el.” Vagyis az alkut még ott, azon melegében, a tigris megfordítása és a kézigránát okozta lyuk észlelése előtt megkötöttük – ami a lezajlott események rendkívüli gyorsaságát, döntésem hirtelenségét, hogy azt ne mondjam, megfontolatlanságát jól mutatja.

Két nappal később, február 29-én már arra panaszkodom, hogy a brúk szokás szerint minden lehető és lehetetlen alkalommal „ajándékot” követelnek tőlem, így mindenekelőtt *mproaq* Yon, Hoong falu egyik vezéregyénisége, aki sámánsegéd is, a vadászatban is részt vett, és a bőrvételnél is vezérszerepet játszott, s akire – miután a többi ajánlkozó, ha volt is, „elpárolgott” mellőle – a bőr kikészítése is rámaradt. Hogy egyedül vállalta-e a bőr kikészítését, már nem tudom; naplómat újraolvasva annyi bizonyosnak látszik, hogy én végig abban a hitben voltam: ő a felelős érte, s hogy ez alkunk része volt – ő azonban már a legelső nap külön „ajándékot szeretett volna kapni érte”, s ez az „ajándék” egy itt meglehetősen nagy értéket képviselő karóra volt! Így

utólag megkockáztatom: ez az óra önmagában többet ért ott akkor, mint az egész vételár. De mivel karórája ekkoriban a környéken egyáltalán senkinek se volt, még a járásközpontbeli vietnami hivatalnokoknak és párttitkároknak sem, és boltban sem árulták, ára sem volt. Egyébként is „ajándék” volt! Mint későbbi beírásaimból kitetszik, többektől is tanácsot kértem ezzel kapcsolatban: előző évi házigazdám, *achuaih* Há diplomatikusan nem tanácsolt semmit, de ha van, adjak neki; az egyik fő helyi hangadó, *mpoaq* Phe, viszont majdhogynem nyersen felszólított rá, hogy adjak neki egy órát! Menteni akarván a mentendőt, váratlan hirtelenséggel *mpoaq* Yon még aznap megkapta az órát – csakhogy ez a bőr állapotán már nem tudott segíteni.

Március 1-én ugyanis már ezt írtam a naplómba: „Tigrisbőr! Azt hiszem, elmondhatom a rekviemet fölött. Tele kukacokkal, nyüvekkal. *Mpoaq* Yon ugyan (megkapta az órát) szárítja a tűz fölött, de hát ahol beleesett a nyú, ott foszlik a szőr, megy tönkre az egész. Talán ha a felét meg lehet menteni. S a szárítás avval jár, hogy a bőr elveszti a puhaságát. Szóval befürödtem vele! Soha többet!” És még aznap délután így folytattam: „Apropos, tigrisbőr: a végén már csak röhögtem. Fokozatosan vágtuk le a rohadt részeket: először a talpat, majd a térdből, a combokból, aztán a fejét, a farkát, a gránát okozta sérült részeket... s a végén mi maradt belőle? - a hátrész, az is sérülten. *Mpoaq* Yon el is ismerte, hogy ez az ő bűnük! Be is jelentettem neki, hogy többet nem is fizetek érte. Ha a bőrt így nem adják 20.000-ért, inkább hagyom veszni a 20.000-ret, minthogy összesen 50.000-ret veszítsek! De ez még egy nehéz menet lesz! *Mpoaq* Yon mondta [is], hogy ő egyedül nem dönthet ebben a kérdésben. A tűz fölött a kukacos, rohadt, avas bőrt pucoltuk vagy két órán keresztül.”

Közben a tigris elejtését követő „hagyományosabb” események is lezajlottak. *Achuaih* Palang, egyike azoknak, akiknek a bivalyát Hoongban a tigris megmarta, február 29-én elvégezte a hálaadó áldozatbemutatót (*ntoäng*) négy csirkével. Nem is voltam hivatalos rá, felvenni pedig magnó híján amúgy sem tudtam volna, ezért következő nap reggel, március 1-én visszasiettem Cocba a magnóért, és az „ajándékokért”, köztük az óráért is.

Így aznap délután már felvettem magnóra a „tigris lábnyomának eltüntetése/elsöprése” (*ntoäng kusel lúm kula*) névre hallgató engesztelő szertartást. Meglepetésemre semmi különös vonzata nem volt: pontosan követte az áldozatbemutatók szokásos sémáját:

mivel a tigrist a „bozótban”, vagyis a lakott téren kívül ejtették el, az áldozatbemutatás színhelye is a lakott téren kívül volt, azaz az öntözéses rizsföld szélén tartották meg. Ahogy az ilyenkor szokásos, kis négylábú oltárt (*prông*) emeltek bambuszból, amelynek „verandája” is volt, s amelyet az istenségek „szakállát” szimbolizáló kis bevágott bambusznylilacsok (*nchôi*) díszítettek. A *yĩang* Sũ földisten számára bemutatott áldozati állat egy közepes nagyságú disznó volt, amelyet szokás szerint két tálcára (egy fém és egy fonott tálcára) szétosztva tálaltak fel: felülre, a fémtálcára került a disznó négy lába és két csészényi rizs plusz egy csészényi víz. Az áldozatbemutatást elvégző hoongi falufőnök, *achuaih* Røam magyarázata szerint ez „valójában” két külön fémtálca volt, amit – hely híján – egyetlen tálcán szolgáltak fel. Az alsó „emeletre”, a „verandára” pedig fonott tálcán a disznó fejét tálalták fel, mellette egy csésze rizzsel és egy csésze vízzel. *Yĩang* Sũ-t „először a verandára hívják a fejet enni, majd mikor meglátja azt, utána bemegy a házba is enni!” – hangzott az újabb magyarázat a két tálca elhelyezésére. Maga az ima rövid és megint csak szokásszerű volt: 1. *Achuaih* Røam először állva, szertartásszerű kézmozdulattal (*kô-kôh*) üdvözölte *yĩang* Sũ-t. 2. Majd az oltár elé guggolva rizs szórásával és jóslófácskák (*asĩauq*) dobálásával kísért imát recitált. Az egyedüli, általam eddig még nem látott újítás itt mindössze annyi volt, hogy az oltár elé egy banánlevelet helyeztek, rajta néhány darab fával, ami a jóslófácskák dobását könnyítette meg: egyenetlen felületükön a fácskák könnyebben estek homorú vagy domború oldalukra. 3. A fő imarész végén *achuaih* Røam újra felállt, s rövid imában „kísérte ki”, „küldte el” *yĩang* Sũ-t, kérve, hogy távozzon haza békében és vigyázzon a „vidékre” (*kuruang*), ne engedjen ki több tigrist, s azok ne marják meg a bivalyokat.

E szertartás végén kerítettem sort rá, hogy utólag rögzítsem a tigris leöléséhez kapcsolódó rövid gyűjtéseimet, főleg a tigrishez fűződő tiltásokat, tabukat:

- 1) Mihelyst elpusztult, lepörzsölték a bajsát öngyújtóval, nehogy valaki el tudja tulajdonítani. A tigrisbajusz ugyanis a fekete mágiában előszeretettel használt hatásos szer: ha valaki belekeveri egy mágikus szubsztanciába, „orvosságba” (*chóq tâng rahâu*), köhögéssel együtt járó halált okoz vele.
2. A tigris karmait nem szabad fogdosni, mert azok „szúrni fognak, halált okoznak”.
3. Miután a tigrist lelőtték, hangosan „sírva fakadtak”, azaz úgy tettek, mintha sírnának (*táq nan nhiam*). Ha ezt elmulasztották volna, szigorú tabuelőírást (*tân tâng yĩang*) szegtek volna meg. Ezért az ujjukra köptek, majd a sírást imitálандó, bedörzsölték vele a

szemüket. Mindezt egy jelenleg értelmezhetetlen rituális mondat elmondásával párosították: „*kuchit padiên sana*” = „meghalt-tálca-élelem”, ami – ezt a magyarázatot még sikerült megértenem – szimbolikus formában valójában egy „hím-bivalyra” utal (*tariak tangkáh*), aki valamiféle „holnapi tálca” (*padiên parno*) [áldozata lesz?]. A szöveg az „*anhi oi, achuaih oi*” = „[fiatalabb fivértől számított] nagybácsi, oh, nagyapa, oh” megszólítással zárul. Akármilyen is e szöveg jelentése, valamiféle tigris-bivaly-ember azonosítás látszik kirajzolódni belőle, ami, úgy tűnik, kapcsolatban áll valamiféle áldozati tálccával, vagy esetleg maga a feltálatlalt áldozati állat.

4. Mindazon személyek, akik a tigris tetemét behozták a faluba, (például *achuaih* Roam, *achuaih* Há és mások), egy hónapig nem mehetnek vissza arra az útra, mert ők „*tõ têq mut tâng kula*”, azaz a tigris útját újfent nem keresztezhetik.

Nem sokkal ez után, március 6-án még tovább gyűrűztek a tigris-történet „hagyományos” következményei. A másik megmart bivalyt, *mpoaq* Phe bivalyát le kellett vágni: annyira megsérült, hogy remény sem volt a felépülésére. A húsát szétmérték „pénzért” – valójában rizsért, cserébe. Az elfogadott tradicionális váltási kulcs 1 egységnyi, liánra felfűzött nyers hús ([*kan*]sái *karsik*) egyenértékű 1 „vékányi” (*thõng*), az pedig a maga részéről 60 konzervdoboznyi (*long*) nyersrizsszel (1 [*kan*]sái *karsik* = 1 *thõng* = 60 *long* rizs).

E „kitérők” után térjünk vissza újfent a tigrisbőr körüli fejleményekhez! Március 2-án egy naplóbejegyzés jelzi, hogy megkezdődtek innentől fogva egyre gyakoribb tárgyalásaim, vitáim a 26 főnyi tigrisvadász-csoport hangadó képviselőivel, illetve a helyi politikai (tanácsi és párt) vezetőséggel. Március 2-án még Hoong faluban vendégeskedve tárgyaltam előző évi vendéglátó gazdammal, *achuaih* Hával, akivel kapcsolatban az alábbi bejegyzést tettem naplómban: „ő kemény dió! Nem véletlenül gazdag. Fukar is, és ragaszkodik a pénzéhez!” Két héttel később, március 15-én egyenest az engem annak idején a tigris lelövéséről értesítő, és a járás párttitkári tisztségét betöltő *mpoaq* Tinh-hez voltam hivatalos, késő este, vacsora után, Xalo faluba tárgyalni. Ő hajlik félig az én véleményemre! Mindenki hibás kis részt. A lehetséges megoldás: „*ha mpoaq Yon eladja az órát, elosztják a pénzt, s az ügy le lesz zárva. Hát majd meglátjuk!*” Öt nappal később, március 20-án újfent Xalo faluban, ezúttal a „Népi Bizottság elnökével” [kb. a magyar tanácselnök], *mpoaq* Tâmmal tárgyaltunk. „Először várunk kellett rá,

mert rekrutálni jönnek majd [a járásból] négy embert harcászati/partizán gyakorlatra. Ennek megtárgyalása kb. fél órát vett igénybe: kik menjenek? Utána végre mi is sorra kerültünk. Tãm megígéri, hogy beszél *achuaih* Hával, *achuaih* Laijal, és *mpoaq* Phevel. Ők a 26 fő közül a legfontosabbak. De a meetingre csak az itteni [nagy] áldozatbemutató (táq ntoǎng) után fog sor kerülni. 22 órakor haza.”

1988. április 2-án aztán végre eljött a nagy nap: vietnami kollégámmal és barátommal, Vĩ Đình Lợi-jal levonultunk Hoong faluba, a nyilvános nagy megbeszélésre. Innentől kezdve ismét a naplómnak adom át a szót.⁵ „A végeredmény végülis: itt a bőr, több pénzt nem adtam, de hogyan jutottunk el idáig!... Először, már lefele menet *mpoaq* Tinh-hez és *mpoaq* Tãmhoz Xalo faluba, *mpoaq* Hoa [Coc falu „tanácstikára”, egyik egykori kedves házigazdám] elkezd kihúzni magát szóban a dologból: ’ez a ti dolgotok, a ti hibátok, akik a tigrisbőrrel kereskedtetek’ (*chõng-chếq ngkâr*). Utána Tãm házában kiderül, hogy Tãm *mpoaq* Yonnal még nem beszélt, csak a fővezérekkel [értsd: a hangadókkal], s azok mind azt akarják, hogy én vegyem vissza az órát. [Vagyis egyikük sem szeretne szembe kerülni *mpoaq* Yonnal, ’a balhét vigyem el én’, szólítsam fel én őt a nyilvánosság előtt, hogy az órát adja vissza, amit aztán, ha eladok, mindannyian részesülhetnek a pénzből.] [...] Átmegyünk Hoongba, *achuaih* Lai házába. Odafele menet *mpoaq* Hoa és *mpoaq* Tãm váratlanul egy szempillantás alatt eltűnnek, úgy felszívódnak a ’ködben’, mint a sicc... Ketten Lợi-jal érkezünk Laiék házához. Odahívják *mpoaq* Yont, aki kerek-perec letagad mindent. Sőt: ’ő nem is mondta soha, hogy ő ért a tigrisbőr kikészítéséhez! Ő nem is követelt semmit (pénzt, órát), én mindent magamtól adtam...! *Mpoaq* Phé is csak ’viccelt’, amikor nyersen azt mondta nekem, hogy adjak egy órát neki, azaz *mpoaq* Yonnak! Sőt: mivel ő nem is ért a bőr kikészítéséhez, én magam mondtam, hogy együtt fogjuk majd csinálni...’ [Ezzel utalt rá, hogy a bőr „kikészítésénél” szinte végig jelen voltam, s hogy abban, ha passzívan is, nézőként, de részt vettem.] Oda-vissza érvek és viszont-érvek után végülis Yon kijelenti, hogy ’őt az óra immár nem teszi boldoggá (*tõ bũn bũi tâng mũt* = szó szerint: „nem boldog az epéjében”), ezért inkább visszaadja’. Ekkor én egyenesen felteszem neki a kérdést (mert nekem nem az óra kell): vihetem-e a bőrt? Mert ha nem, én nem veszem vissza az órát! Csak akkor veszem vissza, ha a bőrt megkapom, mert akkor az órát el kell adnom, hogy abból kárpótoljam a többieket. Na, erre megint néma csend, hogy a légy zümmögése is bombarobbanásnak tűnik, majd *mpoaq* Phe nyíltan

⁵ Az időnkénti fogalmazásbeli pontatlanságokat javítva, a szöveget némileg stilizálva közlöm.

kijelenti, hogy már így is sokat vesztek rajtam, s most még 30.000 dongot is elvesztenek (mert állítólag a laosziak megvették volna 1 *nenért*). Mire én: ez az ő nézőpontjuk. Hát az enyém milyen? Én elvesztek 20.000 dongot + 1 órát, és nem kapok cserébe semmit! Ekkor megint döbrent csend. Oda-vissza érvek, a végén elfogy a türelmem: 'most már én sem vagyok *bũi tâng mút*, nem kell a bőr, tartsák meg. Tudomásul veszem, hogy elvesztettem a pénzt, az órát, és bőrt sem kapok. Ez jó lecke, én tanultam ebből, többet nem fogok hibázni'... Na, ekkor késsel vágni lehetett volna a csöndet, főleg, mert Lõi-jal összenéztünk, s ő is azt mondta, amit én gondoltam: *hái chu* [menjünk haza – brúul]! Percekig néma csend, majd elkezdődik a békítés (ugyanis közben megérkezett a vezetőség: *mpoaaq Hoa*, *mpoaaq Tãm* és *mpoaaq Tinh*). Valójában mindenki azt szeretné elkerülni, hogy neki kelljen *mpoaaq* Yonnak megmondania az igazságot, mert akkor ő „vétkezik Yonnal szemben” (*lõih tâng Yon*). Arra szerették volna rávenni, hogy „magától” (= azaz rajtam keresztül, velem szembekerülve) adja vissza az órát! De mindenki sumákkolt, senki sem mert őszintén mondani bármit is neki; a piszkos munkát rám hagyták, mert én *idegen* vagyok! Tinh is, Tãm is, és mindannyian, akik odahaza olyan magabiztosak voltak, nem merték vállalni most az őszinte beszédet [és azt, hogy nyíltan a pártomra álljanak].

És főleg: mennyire más a stílus itt, mint minálunk, odahaza! Akárcsak egykor Új-Guineában: mindenki beszél, mindenki véleményt nyilvánít, oda-vissza, körbe-körbe, 2-3 órán keresztül – de soha, senki nem akarja 5 perc alatt nyíltan és nyersen, nevéen nevezve a dolgot, megbeszélni az ügyet. Mindenki mindenkinek a rokona; a sok óras fecsegés után aztán végre valahogy *kialakul a közvélemény*. Szépen ható, szívhez szóló frázisok („elvész a barátság, mit gondolnak majd rólunk, brúkról?”; *tõ bũn bũi tâng palhõm* [értsd: „nem boldog a szívében”, azaz „nem örül”] stb.), s a végén mindenki beleegyezik mindenbe... Én ugyan kötöm az ebet a karóhoz, hogy amíg mindenki (26 fő) egyet nem ért, addig nem viszem el a tigrisbőrt, de végülis megnyugtathatnak-bíztatnak, s láss csodát: a végén kedélyes beszélgetésbe csap át a dolog! A végén még épp *mpoaaq Yon* és *achuaih Lai* kér elsőként 2 darab magnóelemet (*2 ấk pĩl*), és Vermox [bélféreg őrő] tablettát! Lõi viszont csak otthon, lefekvés előtt árulja el, hogy ő komolyan fenyegetődzött: idehívja akár a Hướng Hóa kerületi, vagy a Bình Trĩ Tiên tartományi „Népi Bizottság” elnökét is! És hogy „ez az eset ártani fog a viet-magyar kapcsolatoknak” Ez már a szokásos viet pökhendiség a 'primitív' nemzetiségekkel szemben, de most jól jött, az az igazság. Hát így lett egy csonka tigrisbőröm, sok idegesség, keserűség és vita

után, 20.000 dongért, azaz 7 U\$-nyi pénzért és egy Rakéta óráért... Ez is egy emlék és egy lecke.”

Az már csak hab a tortán, hogy nyolc hónappal később, Hanoiba érve, hazatérés előtt kiderült, hogy a tigrisbőr kivitele, még ilyen csonka és sérült állapotban is, szigorú tilalom alá esik. És amire korábban volt példa, ezúttal már meg sem próbálkoztam vele: a törvényt nem akartam valamiféle (fél)hivatalos úton megkerülni: a fiaskómra emlékeztető *corpus delicti*hez immár semmiféle érzelmi viszony nem fűződött, ott hagytam vietnami kollégám padlásán, ahol azóta is várja a csontkemény bőr, hogy valaki a kezébe vegye és elcsodálkozzon rajta...

Epilógus

A történet itt még mindig nem zárul le: hat hétnyi távollét után, amikor is április 12. és május 12. között Hanoiba kellett mennem nem-várt egy éves kutatási engedélyem megérkezése és film/magnószalag/elemkészleteim feltöltése miatt, május 21-én visszaértem a terepre. Ez után került sor a járási párt- és tanácsi vezetőség szintjéig elvitt „nézeteltérés” hivatalos lezárására: saját pénzemen egy disznót kellett vennem, amivel „bankettet” kellett rendeznem a tigrisvadászatban részt vett 26 fő, valamint Dong Cho falu – ahol már ekkor éltem – férfiai számára... Amikor május 26-án megvettem a disznót, kellemetlen meglepetés fogadott este: eljutott a hír hozzám, hogy a 26 fő „tigrisvadász” megint elégedetlen velem: kicsi a disznó és sovány, amit vettem! „Ezen jól fölbosszankodva, mit is tehettem volna, újfent útnak indultam *mpoaq* Sonnel, ezúttal Xalo faluba, ahol *mpoaq* Thapék házábanál megalkudtunk egy szerintem épp ugyanakkora malacra, mint amilyent korábban vásároltam! És persze mondanom sem kell: amikor másnap, május 27-én este 8 körül leöltük a malacot és sor került a *liên hoan* (viet: „mulatozás, fesztivál”)-ra és a *đoàn kết* (viet: „szolidaritás”)-re, egykori hoongi házigazdám, *achuaih* Há még mindig (vagy inkább már megint?) elégedetlenségének adott hangot: „nem örült, hogy nem az ő disznóját vettem meg... Le is szólta ezt is: 'kicsi' – az övé persze minden bizonnyal nagyobb lett volna! De ekkorra már mindenkiből elszállt a harag vagy a keserűség: az egész falu boldogan evett és ivott az én kontómra,⁶

⁶ A rizst (fejenként 1 *longnyi* adagot) és a rizsvodkát (3 üveggel, egyet-egyét nekünk és egyet a falubeli öregeknek) a résztvevők hozták; ekkora már a bolti vodka ára felment és üvegenként 2000 *dongba* került.

majd a végén (újra) megindult a szokásos kéregetés: kiosztottam vagy 15 golyóstollat, *achuaih* On, „akinek még soha sem adtam semmit” egy öngyújtót kapott; *achuaih* Røam, a falufőnök egy alig használt magnóelemmel távozott”. A tigrisbőrös esetet végképp lezártuk, pontot tettünk egy mindannyiunkat feszélyező, kellemetlen eset végére, a szolidaritás újra visszaállt közöttünk. A bankett végén éjjel 2 után kerültünk az ágyba. Másnap reggel pedig már megint *mpoaq* Yonnál voltam, Hoongban, hogy átadjam neki az ígért öngyújtót, cserébe a tigriskaromért, amit nekem adott...

Az eset természetesen túlmutat önmagán. A tanulságok részletes tárgyalása meghaladná a jelenleg rendelkezésemre álló kereteket. Jobb híján legyen elég itt annyi, hogy soha a brúk közösségi döntéshozatali mechanizmusát és ahhoz kapcsolódó értékrendjét, vitás kérdésekben mutatott stratégiáit és habitusát, a szemtől-szembe való vitázás elkerülésének, a felelősség elhárításának, a konszenzus elérésének a módjait nem ismerhettem volna meg olyan mélységekig, mint tigrisbőröm történetén keresztül, a saját magam kárán. Emlékszem, Jacques Dournes, a Vietnamban 25 évet élt egykori francia misszionárius és kitűnő etnológus mesélte nekem, hogy egyszer a jöraik, akik között közel 15 évet töltött, azt mondták rá, hogy „olyan egyenes és közvetlen-hirtelen-direkt, mint a kilőtt nyíl.” Ő ezt kezdetben dicséretnek vette, s csak jó pár évvel később értette meg, hogy valójában nem az. A jöraik, akárcsak a brúk, kerülik a közvetlen konfrontációt, a gyors döntéshozatalt. A vitákat követő, véget nem érő paláverek célja épp az, hogy alattuk a konszenzus mintegy magától kialakulhasson. Mindenki mond valamit, hozzászól, oda-vissza forgatják a dolgokat, a közvetlen pengevágásokat elkerülve, egymás szemébe nem nézve, míg mindannyian úgy nem érzik, hogy a dolog megnyugtató módon elrendeződött. Az ügy akkor és avval zárul le, amikor már senkinek sincs több mondanivalója.

Én mindezt a magam kárán tanultam meg.

Tesfay Sába

Egy *halfie* antropológus dilemmája

Az antropológiai szakirodalomban nincsen hiánya a bennszülött antropológusok beszámolóinak, se azon javaslatoknak, hogy miként különböztessük meg az így nevezett kutatókat nem bennszülött kollégáiktól. A kérdés időszakonkénti felkapottsága ellenére továbbra sincsenek jól definiálva azok a kifejezések, melyekkel az „otthonában” kutató antropológust különböztetjük meg a prototipikus Malinowski-féle idegentől, mivel a kutatói perspektívák származás vagy hovatarozás alapján történő kategorizálását rendkívül megnehezítik, hogy a „bennszülött antropológus” fogalma egy épp annyira diverz képet rejt, mint a „mainstream antropológus”. A téma azonban kitüntetett figyelmet érdemel, ugyanis az idegenség, másság fogalmainak megértéséhez visz közelebb, ami egyrészt elméleti kérdésként, másrészt személyes tapasztalásként minden terepmunkához hozzátartozik.

A jelen tanulmányban az ideáltipikus „bennszülött antropológus” által felvetett főbb kérdések körüljárására teszek kísérletet. Arra vagyok kíváncsi, hogy rámutathatunk-e olyan tényezőkre, melyek ténylegesen megkülönböztetik a „bennszülött antropológust” kollégáitól. Miként tekintünk erre a már számtalanszor körüljárt, mégis jószerivel definiálatlan fogalomra? (Kuwayama [2003:9] szerint a „bennszülött antropológus” kifejezés használata még összetettebb magyarázatot kíván, mint a „bennszülötté”.) Ezeket a kérdéseket a fogalom tisztázására tett kísérletek eredményeinek bemutatásával igyekszem minél alaposabban körüljárni.

A tanulmány második felében a bennszülött / nem bennszülött kategóriák használatát saját példámon keresztül kérdőjelezem meg, azáltal, hogy hangsúlyozom a kutatói szerepek és módszertan diverzitását, illetve az egyedi esetekre épülő általánosítások sikertelenségét. Jómagam nem tartozom a „saját kultúrájában kutató antropológusok” közé, mivel se a nyelvet, se a kultúrát nem ismertem első eritreai látogatásomat megelőzően, ugyanakkor nem is idegenként érkeztem, és a velem szemben támasztott szerepelvárások viszonylag gyorsan befolyásolták terepélményeimet.

A bennszülött (native / indigenous) címkék alkalmazása, mint ahogyan az antropológia történetében más fogalmak kiüresedése kapcsán is elmondható, rávilágít arra, hogy a rugalmatlan kategóriák használata korlátozza a mélyebben rejlő ismeretek

feltárását. Például a kutató(ka)t és kutatott csoportot külön entitásként kezeljük, pedig egyrészt a kutatásból eredően van egy közösen megélt történetük, másrészt pedig az egymással összefüggő globális folyamatok részeiként is kapcsolódnak egymáshoz (Wolf 1995). Az „Én” (Self) és a „Másik” (Other) kapcsolatát ebben a közös térben és múltban kell értelmeznünk (Abu-Lughod 2006:468). Amikor az antropológus arra vállalkozik, hogy külön fejezetben foglalkozik saját kutatói szerepeivel, akkor azt is elismeri, hogy tevékenysége hatással lehet mind a kutatott csoportra, mind a kutatási eredményekre. A közös történet szolgáltat ugyanis anyagot a „kutatott csoport” bemutatásához. Az antropológus saját etnográfiai jelenét rögzíti, ami máskor, más résztvevőkkel más eredményeket hozna. Ezt bizonyítják azon, antropológusokat érintő, elhíresült viták, melyek az egy adott terepen végzett kutatók eltérő meglátásait és nézőpontját hozzák felszínre (lásd pl. Mead v. Freeman) A kutató szabadon választott döntései – a megválasztott technikák alkalmazása, kikkel készít interjút, kikkel beszélget, miért pont velük –, illetve szerzősége az írás során, megkérdőjelezhetetlenül beivódik a kutató és kutatott közös múltjába.

Ha tehát kutató és kutatott közös történetéből teremődik meg a leírás, milyen lényegi különbségre mutathatunk rá bennszülött és nem bennszülött antropológus munkája közt? A fentiek utalnak arra, hogy az antropológiai munka eredménye a kutató érdeklődésének, személyiségének és a terepen vállalt viselkedésének a lenyomatát hordozza, függetlenül attól, hogy helyi vagy nem helyi kutatóról van szó. Hogy az elemzésben pontosan miként van jelen mindez, abban vajmi kevés törvényszerűsége, ok-okozati relációra sikerült rámutatni mindezidáig. Egyelőre ezért azt javaslom, hogy a bennszülött antropológusok eseteit ne külön felcímkézett kategóriaként tartsuk számon, hanem tekintsünk rájuk úgy, mint amelyek csupán még tovább diverzifikálják az antropológia módszertanát.

Ki az az ún. bennszülött antropológus?

Kenyatta már rég megírta és publikálta kiváló leírását a kikujukról (1938 [1962]), Li An-Che, kínai antropológus már rég elvégezte terepmunkáját Kroeber támogatásával a zuniknál az 1930-as években, Boas is már jóval korábban szorgalmazta a nem nyugati antropológusok képzését (Kim 1990:196-197), és még sorolhatnám, mégis csak az

1970-es években kezdtek el szisztematikusan foglalkozni a bennszülött antropológiával, ugyanabban az évtizedben, amikor megalakult az Association of Third World Anthropologists azzal a céllal, hogy „csökkentse az antropológia előítéletességét a Harmadik Világ népei felé azáltal, hogy nyelvezetét és paradigmáit kevésbé etnocentrikussá tesz” (idézi Kim 1990:196; lásd még Kuwayama 2003). A téma előtérbe kerülése az 1970-es években azonban talán több kérdést vet fel, mint amennyit megold. Ugyanis kiket kell a harmadik világ antropológusainak tekintenünk? Mi a közös **Kenyatta, Abu-Lughod, Li An-Che** és **Narayan** munkáiban és kutatói szerepében? Eltérő nemű és korú kutatókként egészen más történelmi időben és társadalmi térben érthető módon más kérdésekre próbáltak meg választ találni, mégis ők maguk, vagy mások megkülönböztetik magukat/őket a mainstream antropológusok táborától. Van-e alapja ennek a megkülönböztetésnek?

Li An-Che és a nemzeti nézőpont

Li An-Che kínai származású, Amerikában tanult antropológus az egyik legkorábbi példát hozza a különböző kulturális háttérrel rendelkező kutatók eltérő perspektívájára. A zuniknál kutatott, igaz, csak pár hónapig 1935 nyarán, és a gyűjtött anyagot ütköztette Bunzel és Benedict munkáival, lényegében a különböző nézőpontok jegyében. A kínai kutató mindvégig törekszik az eltérő nézőpontokból fakadó különbségek bemutatására:

„A kínai családokban a fivérek feleségei közti viselkedés meglepően hasonlít ahhoz, ahogyan a zuni családokban a nővérek férjei viselkednek egymással. Kénytelen vagyok párhuzamot vonni, tudatos szándékom ellenére, hogy irreleváns asszociációkat érintsek. Miközben a kínai feleségek a férj családjába, vagy inkább a férj szüleinek családjába házasodnak, addig a zuni férfiak feleségeik szüleinek családjába házasodnak. Igaz, ahogyan Kroeber megjegyezte, hogy a zunik „nem nők által vezetett nép”, és hogy „a nő helye anyagi értelemben nem különbözik más azon nemzetek nőitől, ahol nincsenek matriarchális intézmények”, de egy kínainak a zuni nők szerepe nagyon fontosnak tűnik. A zunikat valóban nem a nők irányítják, de igaz és fontos az a megállapítás, hogy a nők feletti kontrollt sem a férfiak gyakorolják.” (Li An-Che 1937:75)

Végül pedig:

„Ez összevethető azzal a kínai nővel, aki egy férfi családjába beházasodik. Lehet, hogy jól bánnak vele, de már az, hogy másokra van utalva, számos nehézséget támaszt. Semmit nem vehet biztosra, bármennyire is jól bánnak vele. Neki kell alkalmazkodnia a férjéhez, apósához, anyósához, férje testvéreihez és azok feleségeihez. Hajlamosak vagyunk a fivérek feleségei közti vitákat a nő természetének tulajdonítani. Nagy felismerés a zuni nővérek férjeit ugyanebben a szituációban látni, és mi több, ezek a nehézségek a nemi hovatartozástól függetlenül a hasonló elrendeződésnek tudhatóak be. Egy amerikai nőnek furcsa lehet azt látni, ahogyan a társfeleségek együtt élnek, de épp ily furcsa egy kínai számára egy zuni nő volt férjeinek baráti kapcsolata” (Li An-Che 1937:76)

Az idézett részletek arról árulkodnak, hogy Li An-Che erősen tipizálja a kínai nemzetet és a zunikat, és ezt az általánosító képet közli a nyugati közönséggel. A „kikről”, „kinek” és „ki által” kommunikációs háromszög szereplői eltérnek a mainstream helyzetektől, mivel egy az akadémiai nyelvezetet és kultúrát jól ismerő „idegen” közöl látottakat egy „másik idegenről” a befogadó közönségnek. Ám azon túl, hogy saját kultúrájának töredékes bemutatását is beleszövi a tanulmányba, igazán nem viszi közelebb az olvasót a zunik megismeréséhez.

Ehelyett a nemzeti hovatartozás miatt adott nézőpontokat ütközteti egy népcsoport bemutatása során. A sztereotipizált nemzeti gondolkodást viszonyítási alapként használja fel, ezzel túlságosan leegyszerűsíti a problémát, ugyanakkor tükröt tart az amerikai olvasók elé. Kínai perspektívája nem megkérdőjelezi, hanem tovább erősíti azt a korabeli nyugati tudományos szemléletet, ami a kutató és kutatott csoport, vagyis az én és a másik közti dichotómiára építi érvelését. A szerző kínai révén ugyanolyan tárgyként, az írás szempontjából hatalom nélküliként mutatja be a zunikat, mint az amerikaiak, csak éppen a kínai nemzet kerül egy hatalmi térbe az amerikaival. A reprezentáció joga továbbra sem a zunikat illeti.

Kenyatta és a reprezentáció joga

Egy másik jeles szerző, Jomo Kenyatta, először 1938-ban megjelent könyve a kenyai kikujukról más példát szolgáltat a perspektívaváltás lehetőségeire. Kenyatta már tanulmányainak megkezdése előtt politikai pályára lépett, majd kulturális antropológiát tanult a London School of Economics-on Malinowski tanítványaként.

A könyvben a kikujuk szokásait, megélhetési módját, vallási életét belső szemlélőként dolgozza fel. Az egész könyvet átszövi az a gondolat, hogy Kenyatta magáénak tudja azt a jogot, amivel a nemzetközi tudományos diskurzusban képviselheti a népét. Szinte egyáltalán nem találunk benne hivatkozásokat, hiszen ő maga, kikuju neveltetése és tudományos felkészültsége az, ami alkalmassá teszi őt erre a feladatra. „Afrika európai barátairól”, úgy tartja, hogy az afrikait „ignorant savage”-nek (tudatlan vadnak) ábrázolják (Kenyatta 1965:xviii), és határozottan elvitatja tőlük a reprezentáció jogát. Miután ő maga kikujuként nőtt föl, „saját népének képviselőjében beszélhet” (1965:xx).

Azonban úgy tűnik, Malinowski nem látta indokoltnak a reprezentáció jogának elvitatását az európaiaktól csupán azért, mert a helyiek gyermekei közül is kerülnek ki antropológusok: „ha egy afrikai saját törzséről ír könyvet, szinte muszáj, hogy igazolja szándékát” (1965:viii). Igaz ugyan, hogy méltatja a bevezetőben a szerző képességeit, és üdvözli a Kenyatta-féle afrikai hangokat, ami tükröt tart a nyugati olvasó elé, de rövid megjegyzéssel utal az európaiak fölényére: „Annak felismerésére vezet, hogy Európában épp oly mélyre nyúlik az okkultizmus; a babona, a vak hit és a teljes tévelygés olyan veszélyes herpesz a nyugati civilizáció szívében, mint Afrikában. De mivel mi jobban tudjuk, és mindenünk megvan, hogy szembeszálljunk a babonával, Mr Kenyatta eredeti meglátásai saját szívünk vizsgálatára kell vezessenek bennünket, és nem pedig egy Afrika babonás szokásaira mért másik nagyképű támadásra”. (Malinowski 1965:xiii)

Kenyatta kenyai kikuju férfiként egy egész népről, országról, sőt, itt-ott kontinensről tesz általánosító megállapításokat, és ezeket a nyugati olvasó elé tárja. A gyarmatosítókkal szembeni álláspontja ambivalens, ugyanis néhol elfogadja az európaiak jelenlétét, és sürgeti, hogy jobban ismerjék meg az afrikai embert (például „A kikuju oktatási rendszer tanulmányozása feltárja az európai oktatás szakértőinek, hogy az egyén jelleme hogyan formálódik” (1965:95); illetve lásd még 1965:121). Máshol viszont az európaiak szemére veti, hogy az afrikaiakat szolgaságba kényszerítették, földjeikről elhajtották, ezáltal kultúrájuk anyagi bázisától fosztották meg őket (1965:305-306). Ekkor már nem csak saját népének bemutatása a célja, hanem az egész afrikai kontinens függő és elnyomott helyzetére kívánja felhívni a figyelmet.

Vagyis nemcsak az vita tárgya, hogy ki reprezentál, hanem az is, hogy kit.

Kenyatta a kikuju kultúra és társadalom egységét és integritását hangsúlyozza (1965:297), de már önmagában véve kutatói vállalkozása is erre a meggyőződésre épít,

és ennek részeként tekint önmagára is. Jones saját vizsgálódásai kapcsán ennek csapdájára mutat rá: „A bennszülött antropológust a bennszülött népességhez fűződő kapcsolatában kell látnunk, de a bennszülött népeiséget nem szabad homogén és összetartó entitásnak tekintenünk.” (Jones 1995:59) A bennszülött nép ugyanis rétegzett és változatos lehet. Semmi okunk nincs feltételezni, hogy Kenyatta az összes kikuju nevében szólhat, nem beszélve a kenyaiakról és afrikaiakról. Mégis akkor kit képvisel Kenyatta mint bennszülött antropológus? Kétség nem fér hozzá, hogy Kenyatta meggyőzően sokat tud a kikuju társadalomról és kultúráról, de ha ő maga fiúként és férfiként nevelkedett, miként tekinthetjük a női oldal hiteles ábrázolójának (különösen a klitoridektómia kapcsán merül fel ez a kérdés (1965:125-148)? Milyen képet kaphatunk a társadalmon belüli megosztottságról egy olyan férfitől, aki neveltetése folytán az elithez tartozik?

Az a társadalmi igazságosság, amiért Kenyatta küzd, népe és nemzete javát kellene szolgálnia egy nála dominánsabb hatalommal szemben; és ezt nem a nemzet összetartozása, hanem az elnyomóval szembeni lehetséges összefogása legitimálja számára. Miért ne tekintsünk erre úgy, mint ami elhallgattatja a belső különbségeket, a kikuju, illetve nemzeti összetartozás elleni hangokat? Tehát, miközben valamely csoportosulás nevében a társadalmi igazság mellett lép fel, addig ugyanaz egy másik csoportnak az elnyomását jelentheti.

A bennszülött antropológus munkája a csoport belső hatalmi viszonyaira irányítja figyelmünket, ugyanis soha nem lehet képes képviselni egy rétegzett, politikai összetételét tekintve megosztott csoport minden tagjának érdekeit.

Politikai részvétel

Kenyatta az antropológia eszközeivel igazolja a kikuju szokások legitimitását a brit gyarmati jelenléttel szemben. Szembeállítja a hagyományos tanulást a gyarmati oktatással, mintegy rámutatva arra, hogy a kettő közti űrt a kulturális meg nem értés uralja. Többek közt a britek és európaiak által legerőteljesebben kritizált szokás, a női klitoridektómia kulturális kontextusának bemutatására is vállalkozott. Azáltal, hogy a Kikuju Szövetség tagjaként majd főtitkáráként (Búr 2012:23) a britek által elítélt

szokások védelmére kel, a kulturális nacionalizmus jegyében az antropológiai leírást politikai hitvallásának eszközévé teszi meg.

A politikai szerepvállalás és aktivitás kérdése más bennszülött antropológus esetében épp úgy felmerül. Ifi Amadiume nigériai igbó antropológusnő saját szülővárosában kutatott, „ahol hiszem, hogy jogom van kérdezni, jogom van szószólóként jelen lenni, és javaslatokat tenni a változtatásra és fejlesztésre” (Amadiume 2015:9-10). A szerzőnő konkrét politikai célokat tűzött ki kutatásának, mégpedig azt, hogy hatalmat követeljen az afrikai nőknek. Egy másik szerzőnő, Morauta (1979) a Pápua-Új-Guineai kutatásokat hasonlítja össze aszerint, hogy a szerző és kutató külföldi-e vagy bennszülött. Az összevetés eredményeképpen rávilágít azokra a nézőpontbeli eltérésekre, melyek nagy általánosságban jól jellemzik a kétféle megközelítést. Bár Morauta eredményeit egyes szerzők túlságosan általánosítónak tartják (lásd Strathern 1979, Maher 1979), a szerzőnek sikerül egy lényegi kérdésre rámutatnia. A külföldi és bennszülött antropológusok közt fontos különbség a politikai részvétel. „A külföldi megközelítés, ami nagyrészt elválasztja a kutatást a társadalmi és politikai tevékenységtől, különbözik a Pápua új-guineai kívánalmaktól, ami a kutatás és akció szoros összefonódását tartja fontosnak” (1979:566) „Az akciókutatás igénye szerintem szorosan összefügg azzal, hogy a Pápua új-guineaiak nagyrészt azokban a falvakban végzik kutatásaikat, melyekben születtek, ahol sok embert szeretnek, és akik felé érzett elkötelezettségük állandó. Az akciókutatás megoldás arra, hogy a kutató hogyan tud megfelelni a közösség javára tenni. Az akciókutatás igénye összefüggésben lehet azzal a szereppel is, amit a tanult emberek Pápua Új-Guineán önmaguknak szánnak.” (ibid.)

Ez azonban még mindig nem különbözteti meg természeténél fogva a kétféle antropológust egymástól, ugyanis jószerivel ismerünk olyan példákat, melyek a külföldi antropológus aktív politikai szerepvállalásáról szólnak (pl. John Marshall a !kungok körében vagy Terence Turner a kajapóknál).

A kutatói én értelmezése és végig gondolása a bennszülött és nem bennszülött antropológus számára is szükségszerű. Az ilyen leírások általában egyedi, megismételhetetlen történetek. Jó esetben ilyenkor az antropológus olyan kérdéseket is igyekszik megválaszolni, mint hogy mit, miért, hol, hogyan, milyen céllal kutat. Mégis, egy szamoai diaszpórában felnőtt új-zélandi antropológus arra hívja fel kollégái figyelmét, hogy a hasonló kérdéseket („mit csinálunk, kinek csináljuk, miért csináljuk,

mit teszünk majd az eredménnyel” (Anae 2010:225)) tegyék fel önmaguknak, és ezzel késztessek magukat a bennszülött antropológus szerepének végig gondolására. Vajon e felhívás nem- éppen a különbségekre való rámutatást szorgalmazza? Nem éppen a diaszpóra antropológusait („mi”) kezdi elhatárolni a többiektől? Miközben a kérdések megegyeznek, a politikai kontextusuk nem. A bennszülött antropológus származásánál fogva és többes identitása miatt több nemzeti/ideológiai perspektívában belső szemlélőként lehet jelen, ennél fogva kutatói énjének értelmezését jelentős mértékben befolyásolják az aktuális politikai diskurzusok.

Insider v. outsider

Az antropológia módszertani diskurzusa alapján nem meglepő, hogy a bennszülött és nem bennszülött antropológus közt általánosítható, a tudományos gondolkodásba beemelhető különbségeket alapul veszik. Clifford írja a bennszülött antropológusról: „Beszámolóik sajátos módon erőteljesek és korlátozottak” (1986:9). Ez a jellegzetesség leginkább az insider – outsider oppozícióon keresztül ragadható meg. Az antropológus célja, hogy „bennszülötté válhasson”, de ez a bennszülött antropológusnak, akiről feltételezzük, hogy bentlévőként autentikus nézőpontot közvetít az antropológiai közösségnek (Narayan 1993:676), eleve adott. Ennél fogva a bennszülött antropológusnak inkább az eltávolodásra kell törekednie, ahhoz, hogy anyagát ne csupán egy személyes beszámolóban összegezze, hanem azt képes legyen a tudományos agendába beilleszteni.

Tehát, ahogyan már oly sokszor rámutattak, e kérdés kapcsán is célszerű kétfajta tevékenységet elkülönítenünk egymástól: a terepmunkát és az etnográfiai írás folyamatát. (Fabian 1983; Vidacs 2009; Gupta – Fergusson 1997). A kutatási anyag feldolgozása során az antropológus egyfajta „térbeli és időbeli távolságot hoz létre” (Vidacs 2009:141), ami végső soron fenntartja az intézményesült kutatói szerep és a kutatott közösség közti egyenlőtlenséget azáltal, hogy a „gyengébből”, „kiszolgáltatottabból” információkat közöl és tesz elérhetővé a kutatót kibocsátó közeg számára. Emellett a „saját” terepen végzett kutatás magában foglalja a belső tudás külsővé tételét (Abega 2006:130), amihez nem mellékesen a kutató a szakmai, az általában nyugati intézmény(ek) elvárásait veszi alapul, vagy legalábbis a rájuk jellemző

szellemben végzi kutatását. Más szóval, „minden etnográfiai szöveg a tudományos diskurzus nyelvére fordítódik” (Hoppál 2008:326), az etnográfiai írás ugyanis kontextuálisan, retorikailag, intézményileg, zsánerét tekintve, politikailag és történelmileg meghatározott, és mint minden írásnak, az etnográfianak is meg kell felelnie bizonyos diszciplináris elvárásoknak (Clifford 1986:6).

Az insider/outsider fogalmak e két területen eltérő módokon jelenhetnek meg. Vagyis egy bennszülött antropológus elemzése nem feltétlenül képviseli a belső nézőpontot. Malinowski például európai torzításokra mutat rá Kenyatta szövegében, utalva arra, hogy olyan európai fogalmakat tekint használhatónak egészen más kontextusban, melyek legalábbis magyarázatot igényelnének (1965:xi). Így, miközben a bennszülött kutató a kultúra autentikus ismerőjének tekinthető, az még nem jelenti azt, hogy ez az antropológiai hagyományok újra gondolására is készíti őt. Jones szerint, aki az antropológiai technikákban a gyarmati elnyomás hagyatékaként továbbörökített kolonialista gondolkodást és elnyomást hangsúlyozza, megjegyzi, hogy „A fő kérdés az, hogy vajon a bennszülött antropológia a társadalmi igazságosságot és egyenlőséget segíti, vagy csupán a mainstream antropológiát tükrözi” (Jones 1995:58).

Az insider-ousider különbségeket jól körüljárva az indiai és amerikai szülőpárostól származó Narayan szerint azonban a külső és belső nézőpontokból fakadó vélt különbségek sem indokolják, hogy az antropológusok e két csoportjáról az eltérések jegyében beszéljünk: „A bennszülött és nem bennszülött antropológus közti különbség megszilárdulása ellen érvelek. Az outsider/insider vagy megfigyelő/megfigyelt közti dichotómiákat hangsúlyozó paradigma helyett felteszem, hogy ebben a történelmi időben közelebb járunk az igazsághoz, ha minden antropológust úgy tekintünk, mint aki az egymásba nyúló közösségek és hatalmi viszonyok terepén adódó identitások közt mozog.” (Narayan 1993: 671)

Egyik érve, hogy az azonosulásnak különböző, szituatív szintjei vannak (Narayan 1993:676), ami miatt egy insider kutató is lehet outsider bizonyos helyzetekben. Akik támadták a merev különbségtételt bennszülött és nem bennszülött antropológus között, azok gyakran arra alapozva tették ezt, hogy a társadalom sehol sem homogén, hogy mindenhol létezik valamilyen féle megosztottság, és ha más nem, akkor a kutatás folyamata egészen biztosan valamilyen különbséget szül (Narayan 1993:671).

Kuwayama ugyanezt erősíti meg: „Alapvetően a (bennszülött) antropológus születésénél fogva a közösséghez tartozik. Habár képzett kutatókat ritkán találunk azokban a kis közösségekben, melyeket a kutatók tanulmányoznak. Hagyományosan a kutatott közösségen kívül élnek, és legtöbbször városi oktatási intézményekben dolgoznak. A helyi antropológusok tehát csak másodlagos értelemben bennszülöttek. Mégis, részei a nagyobb társadalomnak, melyet vizsgálnak, és céljaik közösek lehetnek a tanulmányozott emberekével. (...) Hozzá kell tennem, hogy a bennszülött egy relatív fogalom.” (Kuwayama 2009:9) Ez alapján feltételeznünk kell, hogy teljesen eredeti értelemben vett insider nem létezik.

Jó példa erre Jones, aki Narayannal mély egyetértésben a bennszülött/nem bennszülött különbséget szintén nem tekinti megalapozottnak, és aki afro-amerikaiként egy fekete közösségben kutatott Amerikában (all-black organization): „Nem volt elég, hogy fekete vagyok ebben a fekete közösségben. Identitásom társadalmi osztály dimenziója hamarosan felszínre került” (Jones 1995:64). Ezek után önmaga elfogadtatása a közösséggel folytonos kihívások elé állította.

Ennek fordítottjaként, pedig egy outsider kutató is eljuthat a megismerés mély rétegeibe, arról nem is beszélve, hogy a kutatás mint alkotási folyamat szubjektív megélése óhatatlanul velejárója a kutatott csoportban való jelenlétnek. A megszerzett „tudás ebben a sémában nem transzcendentális, hanem szituatív, kialakult és része egy folyamatnak. Ez a folyamat átível személyes, szakmai és kulturális területeket.” (Narayan 1993:683) Eszerint eredeti értelemben vett teljesen objektív kutatásról sem beszélhetünk.

Érvelésének nagy részét Narayan arra építi, hogy a globalizációs folyamatok, beleértve a migrációt, tömegmédiát, tőke mobilitást, szükségessé teszik az insider-outsider fogalmak újraértelmezését. A világ társadalmi egyazon folyamatoknak részesei, még úgy is, ha a részvétel egészen más módokon adott számukra. Ezzel együtt viszont a „native” keresése és azonosítása is nehézkessé vált. „Nagy valószínűséggel jobban tennénk, ha a bennszülöttek nézőpontját keressük, és úgy törekednénk az ő világuk megismerésére, miközben el kéne ismernünk, hogy „mi” nem az „ő” világukon kívülről szemléljük őket, hanem annak részei vagyunk (...): a terepmunkán, politikai viszonyokon és egy sor globális folyamaton keresztül.” (Narayan 1993:676)

Self and Other

Lila Abu-Lughod egy másik antropológusnő, aki palesztín - amerikai származásának köszönhetően az arab és amerikai kultúrákban egyaránt otthon van, bemutatja, hogy a „halfie” antropológus, aki összeköt régiókat, és személyén keresztül kultúrák olvadnak egygé, saját tapasztalása okán cáfolja a „mainstream” kultúrafogalom érvényességét. A „Writing against Culture” (2006) című tanulmányában a halfiek és feminista szerzők kivételes helyzetére reflektálva, a „Writing Culture” (1986) cikkei által felvázolt etnográfiai írás, reflexivitás, objektivitás és kultúrafogalom kérdéseivel folytat párbeszédet, miközben célja, hogy az „én” (Self) és a „másik” (Other) dichotómájának feloldására találjon lehetséges megoldásokat.

Szerinte a kultúrafogalom, és az, ahogyan az antropológiai gyakorlat visszaigazolja ezt a felfogást, konstruálja meg és tünteti fel örökérvényűnek a kultúrák által felismerhetővé lett és beazonosított „self” és „other” különbségeit. A kultúrafogalom tehát határokat képez ott (cf. Barth 1969), ahol az antropológiának az átjárhatóságért kéne küzdenie (és ez az, amire a feminista és halfie antropológiának fel kell hívnia a figyelmet). „Ha a koherencia, időtlenség és elkülönültség által árnyékolt „kultúra” a legfőbb antropológiai eszköz a „másik” megalkotására, és a különbség, ahogyan a feministák és halfiek rámutatnak, valójában egy hatalmi viszony, akkor talán az antropológusoknak azon kéne gondolkodniuk, hogy hogyan írjanak a kultúra ellen.” (2006:472) A kulturális korlátok lebontására három utat lát járhatónak (discourse and practice; connections; ethnographies of the particular; 2006:472-473).

Legerőteljesebb javaslata az „egyedi etnográfiaja”: „Azzal érvelek, hogy a kultúra fogalom megváltására és a hozzá tartozó, a „másikat” létrehozó folyamat visszafordítására hatékony eszköz az egyedi etnográfiajának írása. Az általánosítást, a társadalomtudományos írásokat jellemző stílust nem tekinthetjük többé semleges leírásnak.” (2006:473) „Ennél fogva azt javaslom, hogy kísérletezzünk az egyedi narratív etnográfiaikkal a terepmunkára épülő írás hagyományát megtartva” (2006:475).

Jó pár évtizeddel a malinowskiánus Kenyatta és a gyarmati antropológia végzés elutasítása után Abu-Lughod a „situational” és „positioned” tudás elismerésével szükségesnek érzi, hogy a halfiek dilemmáit e posztmodern keretekben próbálja meg értelmezni. A halfieknak szerinte nemcsak azzal kell szembenéznie, hogy az

antropológia művelése elvárja tőlük, hogy a tárgyukat eltávolodva szemléljék, és így megőrizték a „másik” integritását, de mindemellett számos dilemmával is meg kell küzdeniük: „Mint antropológusok más antropológusoknak írnak, főleg nyugatiaknak. Mivel más – nem nyugati – közösségekkel is azonosulnak, vagy szubkultúrákkal azokon belül, azon közösségek tanult tagjai elvárhatják tőlük, hogy feljűk is beszámoljanak. A fogadtatás teljes tudatában beszélnek nem csak azért, mert két közösség irányába pozicionálják magukat, hanem amiatt is, hogy mikor a másikat prezentálják, akkor magukat is prezentálják. A halfie és feminista antropológusok kényszerítve vannak, hogy reprezentációjuk politikai és etikai implikációival sarkosan szembenézzenek. Dilemmáikra nincsenek könnyen adódó megoldások.” (Abu-Lughod 2006:470)

Az awlad ali egyiptomi beduin közösségben végzett kutatásának módszertani összefoglalójában (Abu-Lughod 1999:1-35) ennek megfelelően bemutatja, félig arab származása hogyan könnyítette meg elfogadását, miközben egy betöltendő szerepre korlátozta mozgását. Apja elkísérte kutatása helyszínére, ezzel elérte, hogy lányát tisztelettel kezeljék, és egyből a helyi vezető családjának védelmét élvezte. Apjának elismerték arab muszlim származását, ami mindvégig támaszul szolgált a kutatása alatt. Amilyen hatalmas előnyt jelentett a kutatására nézve, hogy családtagként tekintettek rá, épp annyira behatárolta mozgását az, hogy a család megsértése nélkül nem látogathatta szabadon a többi családot, ugyanis ez hírbe hozhatta volna őt és házigazdáját is. A kulturális elvárások ebben az egyiptomi közösségben érvényesek voltak az Amerikában nevelkedett fiatal kutatóra arab származásának köszönhetően. Nehéz ebben az esetben bármilyen kulturális határról beszélni (cf. Barth 1996).

Előnyök és korlátok

Gyakran merül fel a bennszülött antropológus munkája kapcsán, hogy vajon annak előnyeivel vagy hátrányaival miként kell és lehet számolnunk. Egyes kutatók mellett érvelnek, hogy a saját kultúrában végzett kutatás megannyi nehézséget rejt magában: „Bármilyen meglepő, az olyan kulturális kontextusban végzett terepmunka, amelyről bensőséges, közvetlen tapasztalatokat szereztünk, sokkal nehezebbnek tűnik, mint az, amelyet a vadidegen végez a maga naiv szempontjaival. Amikor az antropológusok a saját társadalmukat tanulmányozzák, eredményeiket gyakran olyan előítéletek torzítják

el, amelyek többnyire privát és nem közösségi tapasztalataikból fakadnak.” (Leach 1996:107) Ezek után Leach négy kínai kutatóról számol be, melyek közül csak egyik esetében járt bármiféle előnnyel az, hogy bizonyos fokig a saját kultúrájában kutatott, mégpedig Fei Hsiao-Tung monográfiája az, amit amiatt tekint sikeresnek, mert kis léptékű közösség elemzéséhez funkcionalista magyarázattal szolgált (Leach 1996:107-109). Vidacs a magyarországi és kameruni kutatásai alapján ugyancsak megkérdőjelezi azt a feltételezést, hogy az antropológus, ha saját kultúrájában végez kutatást, szükségszerűen jobban meg fogja érteni a kutatás alanyait (Vidacs 2009:139). Magyarországi kutatásáról ugyanis megjegyzi, hogy a vidéki és városi lakosságot jellemző különbségek eleve korlátokat állítottak közé és a kutatás alanyai közé (Vidacs 2009:138). Mindkét szerző meglátása kapcsán megint abba a kérdésbe ütközünk, hogy mikor tekinthetünk valakit a saját kultúrájában kutatónak. Elég, ha az anyanyelvükön és a nemzeti hovatartozáson osztozkodnak, vagy az egyes országok határain belüli megannyi kultúráról beszélünk, melyek határai nehezen beazonosíthatóak? Ez utóbbi esetén a „nemzeti” kultúrához való tartozás miatti hasonlóság és kölcsönös megértés feltételezése csakis tévedéseket szülhet, tehát maradjunk inkább az „egyedi etnográfiaiknál” (Abu-Lughod 2006).

Kapitányék a szimbólumok megismerésének lehetőségeivel együtt a „saját kultúrájában kutató antropológus” szerepét tanulmányozva számos előny mellett csupán egy hátrányt említenek meg: „Szabályainak felméréséhez mindenesetre nincs feltétlenül szükség adatközlőre (egy torzítási lehetőség máris kiesik), a résztvevő megértéshez nincs szükség egy idegen nyelv (tökéletesen ritkán sikerülő) elsajátítására, a „befogadtatásért” folytatott küzdelmekre; eleve tisztában vagyunk a társadalom tagoltságával, az egyes jelenségek szubkultúránként eltérő használatával (...) Kétségtelen hátrány, hogy a saját társadalom vizsgálatához meg kell teremtenünk azt a megfigyelői távolságot, ami egy idegen terepen eleve adva van” (2008: 372-372). Fontosnak tartom, hogy Kapitányék a nyugati társadalom szimbólumainak megértéséhez kívánnak hozzájárulni módszertani megfigyeléseikkel. A nem nyugati társadalmak megismerésére használt technikákat, ahogyan azt a korai szociálintropológia alkalmazta a „primitív” népek körében, már évtizedek óta saját társadalmunkban és környezetünkben végzett kutatások során is igénybe vesszük. Kapitányék gondolata azt hangsúlyozza, hogy az antropológia hagyományához képest eltérő terepre téved az, aki saját társadalmában kutató, ezért módszertani kihívásokkal kell szembenéznie, vagyis az alkalmazott technikák

újrágondolását teszi ez számára szükségessé. A hagyományosan megszokott idegen terepen végzett kutatásban eleve biztosított volt az a távolság, ami Kapitányéknál a saját kultúrában folytatott kutatás alapkritériuma kell hogy legyen.

Ahhoz, hogy saját kultúránkra külső szemlélőként legyünk képesek tekinteni, más társadalmakban szerzett tapasztalataink lehetnek segítségünkre, hiszen ez az, ami a megfigyelői távolságot létrehozza köztünk.

Mi a közös az ismertett szerzők nézőpontjában?

Bajban vagyunk, ha az említett szerzők közti hasonlóságokat akarjuk összegezni. Nyilván nem tekinthetjük mindnyájukat bennszülött antropológusnak, és értelmetlen volna őket a nem európai/amerikai gyökereikre hivatkozva egy csoportként kezelni. Mégis ezeknek a szerzőknek a munkái érdemben járulnak hozzá az önreflexív antropológia irodalmához. Bizonyos idevonatkozó témák taglalásakor a nem mainstream antropológusok kutatásai kifejezetten fontosak lehetnek. Ilyenek a reprezentáció (ki kit képvisel, kifelé és befelé), az információszerzés és közzététel etikai vetületei (milyen képet közvetít) és a politikai relációk kérdése (alá-fölérendelt viszonyok a terepen kutató és kutatott között; a közösség belső differenciáltsága).

Láthatjuk, hogy az antropológiában korántsem jól körüljárt a kérdés, hogy kiket tekintünk bennszülött kutatónak. Jones (1995), a fekete amerikai antropológus a rasszista kontextus miatt tartja magát annak, miközben a Új-Zélandon élő szamoai Anae a magára vonatkozó definíciót így magyarázza: „ saját kontextusomban a bennszülött antropológus bennszülött amiatt is, hogy szüleik, nagyszüleik, aigájuk (kiterjedt családjuk) és templomi közösségük alkotják saját identitásuk részét, mindazt, amivel azonosulnak, ezáltal jellemzően etnikus identitást ápolnak, és erősen elköteleződnek csendes-óceáni kultúrájuk iránt, illetve kapcsolatot tartanak fenn az otthonukkal” (2010:228) Eltérő kulturális és társadalmi kontextusban a bennszülött fogalma egészen mást jelent, és más tapasztalásokkal jár.

Ezek szerint szükségtelen bármilyen kísérlet a „bennszülött antropológus” meghatározására, ehelyett lényegibb kérdés az, hogy azok, akik így definiálják magukat, mitől határolják el magukat. A kutatók általában önmaguk pozicionálására törekszenek, ahogyan én is a jelen tanulmányommal, amibe sokszor beletartozik az is, hogy

szakítanak az intézményesült hagyatékkal. Jogosan merül fel az eritreai oktató kollégákban, hogy „Eritrean Heritage” névváltoztatással törekedjenek az afrikai antropológia művelésére, és egyben megszabaduljanak az euro-amerikai, nyugati perspektívára épülő antropológia béklyóitól. (lásd még Amadiume 2015:xv egészen hasonló megjegyzését). Ha elfogadjuk az antropológia intézményesült hagyományába épült nyugati dominanciát, akkor különbséget kell tennünk nyugati és nem nyugati saját kultúrájában kutató antropológus között, akik más és más diszciplináris kihívásokkal néznek szembe.

Az alábbiakban saját kutatásom vonatkozó részeinek bemutatására vállalkozom. Elsősorban azon kérdésekre vagyok kíváncsi, hogy a származásom miként szolgált előnyként vagy hátrányként, miként segítette beilleszkedésemet, és hogyan zárt el engem bizonyos tudásoktól. A fentiek ismertetése után nyilvánvaló, hogy az enyém egy egyedi eset, ebből a bennszülött vagy halfie antropológusok kutatására általánosító következtetések nem vonhatók le. Viszont tovább árnyal az antropológia módszertanában jelentős kérdéseket, mint „jelen lenni”, belső/külső látásmód, befogadás folyamatai, rokoni hovatartozás stb.

Egy „halfie” antropológiai dilemmái¹

Eritreában az apai rokonaim állandó figyelmét és támogatását élvezve kutattam. Odatartozónak lenni esetemben azt jelentette, hogy egy eleve adott helyet foglaltam el a helyi társadalomban, ami egyrészt korlátozta kutatói lehetőségeimet, másrészt pedig óriási előnyökkel is szolgált számomra (cf. Abu-Lughod 1999). A terepen sokak rokona voltam, így megtapasztalhattam, milyen unokának, unokatestvérnek és unokahúgnak lenni, aki a közeli rokonság támogatására számíthatott (cf. Abu-Lughod 1999, aki a befogadó Haj család támogatását élvezte), másrészt voltam elszármazott eritreai, ez a csoport a migráció felerősödése következtében jelentős politikai befolyásra tett szert (ami a Jones (1995) által hangsúlyozott belső differenciáltságot növelte). Tehát ahhoz, hogy a számomra adott perspektívát jól definiálni tudjam, két társadalmi tényezőnek

¹ Lásd Abu-Lughod hivatkozott írását feljebb, akinek gondolatmenete a leginkább meghatározza a saját terepélményeim feldolgozását.

kellett a mélyére hatolnom: 1) a rokoni kapcsolatok szerepe, jelentősége; 2) a migráció felerősödése nyomán létrejött transznacionális mező differenciáltsága.

Első találkozások

Első eritreai látogatásom alkalmával, 18 évesen szembesülhettem azzal, hogy ottani rokonaim mennyire más kontextusban látják a köztem és köztük lévő kapcsolatot. Nagybátyáim házában saját fényképeim köszöntek vissza rám, és olyan „idegenekkel” találkoztam, akik tárt karokkal közelítettek felém, és akik hosszas puszkodás után mosolyogva azt kérdezték tőlem, hogy „Men ije?” (Ki vagyok én?). Ezt a gyerekektől szokták kérdezni, és mivel bizonyos értelemben én is annak számítottam, nekem is feltették. Az ilyen apró jelenetek megértése és kontextualizálása épp annyira egy tanulási folyamat részeként működhetett csak, mint amennyire egy rokoni kapcsolatokkal nem rendelkező kutatónak lett volna, ugyanakkor az az előny adott volt számomra, hogy a rokoni pozícióm megkérdőjelezhetetlenül az enyém volt.

Első két rövid látogatásom utáni időszakot – az elmúlt közel 20 évet – azzal töltöttem, hogy a kívülről megkonstruált világot, amit olvasmányaim, illetve az afrikai és európai világok különbözőségeiről kialakult társadalmi meggyőződések egyformán formáltak, darabjaira szedjem, és elemeiből felépítsem azt, amit személyemen és a nekem tulajdonított társadalmi identitásomon keresztül ott találtam. Ehhez viszont mindenekelőtt meg kellett értenem, hogy ki is vagyok én azon a terepen.

A rokoni szerepek „bennszülött” megélése egyáltalán nem volt könnyű feladat, még úgy sem, hogy a nagymamám végig segítette munkámat. Nagymamám első találkozásunk előtt már unokájaként tartott számon, holott 18 éves koromig nem is láttuk egymást, és közös nyelvünk sem volt, amin kommunikálhattunk volna. De ha lett is volna, azt akkor sem tudtam volna, hogy mit szóljak akkor, amikor dicsér, amikor hálát ad Istennek azért, hogy ott vagyok vele, vagy amikor jókívánságaival elhalmoz. Évekkel később már jól értettem, hogy mit jelentenek az általa formált szavak, de még mindig kínosan éreztem magam, ha reagálnom kellett rájuk. Látnom és hallanom kellett, hogy a gyermekei és unokái hogyan viselkednek ezekben a helyzetekben, hogy az amerikai diaszpórában felnőtt unokája hogyan fogadja szavait, hogy végül én is belülről megélve tudjak a megfelelő válasszal élni. Ehhez nem volt elég, hogy utánoztam a látottakat, hanem ott helyben kellett a szituációt megélnem, miközben a sok-sok

minta alapján megalkothattam a saját válaszom. Ezt tekintem rokoni szerepem belső megélésének.

Végül elfogadtam azt a szerepet, amit első látogatásom óta nekem szántak: a külföldön felnőtt unoka/unokahúg/unokatestvér szerepét, amit kezdeti nyelv- és kultúraismeret hiányából fakadó kívülállásom leküzdése előzött meg. Ez a szerep multilokális, a helyben értelmezett pozíció úgy jön létre, hogy lennie kell egy azon túli állomásnak, ami rajtam és másokon keresztül kapcsolódik a terepemhez. Jelenlétem emiatt mindig kiváltotta ennek a terepen túli világnak a tudatosítását, aminek rengeteg megnyilvánulásával találkozhattam.

Rokoni kapcsolatok a terepkutatás során

Édesapámon keresztül magam is része vagyok a terepemnek. Egyrészt rajta keresztül vagyok félig eritreai, másrészt pedig ő az általam megismert két kulturális közeg mediátora. A rokonság, amin keresztül kapcsolódom kutatásom tárgyához, hozzátartozónak vél engem is. Rajtam és édesapámon keresztül tehát az a „másság”, amivel a terepemben találkoztam, egészen közeli. (cf. Abu-Lughod 2006)

Kapcsolataimat mindvégig befolyásolta eritreai származásom, emberekkel találkoztam, akiket nagybátyámnak hívtam, és akik meséltek nekem a múltból, mert unokahúgukként tekintettek rám. Saját falusi szocializálódásomon keresztül tapasztalhattam meg, hogy az információátadást milyen módon befolyásolja a rokonsági faktor. Ezek alapján kénytelen voltam a rokonságra a terepemet módfelett meghatározó fogalomrendszerként tekinteni, ami nemcsak a kutatás kiterjedésére volt befolyással, hanem az adatok minőségére és értelmezésére is.

Kutatásom során többször folytattam ilyen és hasonló beszélgetéseket, ami a családon túli rokoni kapcsolatok látens szerepére hívja fel a figyelmünket:

Kinek a lánya vagy? – Tesfay lánya. – Tesfay ki? – Tesfay Haile. – Haile ki? – Haile Imnay – Hol lakik? – Szeggezzában (egyik része a falunak, a nevét az ott élő rokoni csoportról kapta) - a SEDAÓ-nál [a falu szélén épült erőmű], ott, ahol most a felesége, Addey Abrehet [a nagymamám] lakik. - Addey Abrehet unokája vagy? A nővéremé?

Kiderült, hogy a nő, csakúgy, ahogyan az én nagymamám is, a szomszédos Adi Nefasz faluból házasodott be a belezaiak közé, emiatt jól ismerik egymást, a nagyapám családját is jól ismerte, és amint ez számára kiderült, csókokkal üdvözölt. Ezt követően készségesen megérdeklődte, hogy miért keresem a férjét, és mit üzenek neki.

Számomra ez az eset jelentős kezdeti támaszt jelentett. Megértettem, hogy nemcsak a családom számára, hanem a falu, melyhez a családom tartozik, és a falun túl az egész kerület, és persze csupán a képzelet szintjén az egész magassági Kebessza (ahol a tigrinya nyelvet beszélő, magukat egy őstől származtató rokoni csoportok élnek) számára is létezem. Ezt kihasználva percek alatt része lehettem addig számomra ismeretlen családoknak.

Kiterjedt családom körében gyorsan és könnyen elfogadtam, hogy kognitív rokoni térképükön jelen vagyok, ami automatikus befogadással és attribútumokkal jár. A magától értetődő elfogadás természetesen sokban előre lendítheti a terepmunkát, és számomra különösen felbecsülhetetlen segítség volt egy olyan politikai közegben, ahol gyanakvással tekintenek minden városi és külföldi kíváncsiskodóra. A terepmunkának ezzel a negatív velejárójával szerencsémre a faluban csak elvétve találkoztam, viszont a szomszédos falvakban, ha nem valakinek az ajánlásával vagy társaságában érkeztem, akkor annál gyakrabban.

Kapcsolataim részben adottak voltak, még mielőtt valaha is a terepre betettem volna a lábamat. Ez hamar felismerhető hatással volt a kutatásomra, tehát mihamarább szükséges volt a rokonság biztosította lehetőségek és kötelezettségek átlátása. Ebben kétségkívül előnyömre szolgált az, hogy terepkutatásomat rokonaim figyelme és támogatása kísérte. Ráadásul ezáltal vélhetően egy jelentős ugrással kerültem közelebb a rokoni kapcsolatok megértéséhez, legalábbis Bourdieu szavai ezt hitetik el velem: „Az etnológus különösen előnytelen helyzetben van abban a tekintetben, hogy megsejthesse a különbséget hivatalos és a használatos rokonság között: mivel nincs sok kapcsolata magával a rokonsággal (legalábbis mások rokonságával, amelyet mint láthattuk, tárgyként, tehát objektumként kezel), legfeljebb annak kognitív felhasználásaival – így ki van téve annak, hogy készpénznek vegye azokat a hivatalos diskurzusokat, amelyeket az adatközlők mindaddig mondani fognak neki, ameddig a csoport szószólóinak tekintik magukat, olyanoknak, akik a csoport érdekében és a csoportról nyilatkoznak.” (Bourdieu 2009:102) Bourdieu különbséget tesz „használatos” és „hivatalos” rokonság szerint az

alapján, hogy a gyakorlat vagy a normák elvén értjük-e meg a rokonság működését. Jómagam tulajdonképpen mindvégig a használatos rokonsággal ismerkedtem. A nehézséget inkább az jelentette, hogy mennyire tekinthetem e tapasztalást általában érvényesnek az eritreai falusi társadalomra. Ezzel a módszerrel partikuláris ismeretekre tehettem szert, ami csak óvatos általánosításokra nyújt lehetőséget.

Rokoni kapcsolatokkal együtt járó „bennfentesség” és korlátok

Bent lévőségem számos etikai és módszertani kérdést vet fel, melyek körülménye a kutatás kontextualizálása miatt elengedhetetlen. Annak a kérdésnek a megválaszolása sem egyszerű, hogy vajon ez a terep nyújtotta adottság a kutatás előnyét vagy inkább korlátait szolgálta.

A rokonságban elfoglalt helyemnél fogva az én olvasatom (cf. Geertz 2001:202) a saját ágazatom, rokonságom, elszármazott édesapám tapasztalása, városban élő családtagjaim és a számos beszélgetőpartnerem diverz perspektívájának összessége. Ha éppen számomra értelmezhetetlen esetekkel vagy történetekkel találkoztam, azokat a családom tagjaival átbeszéltem, és gyakran az ilyen másodlagos vagy többszörös olvasatok által váltak az adataim beilleszthetővé a kutatási anyagomba. Lényegében tehát egy falusi és városi terepen élő család és rokoni csoport perspektívája dominál a kutatási anyagban.

A kutatásom kezdetén például egy idős adatközlőt kérdeztem a genealógiáról és a földosztás folyamatairól. Sokáig beszélgettünk, majd egyszer csak arra kért, hogy semmisítsem meg a papírt és hozzam el a nagybátyámat, aki majd igazolja, hogy a családjukba tartozom, és akkor én is részesülhetek a falu földjéből. Számára a genealógia hatalmat jelentett: egyrészt eszközt arra, hogy viszályt szítsunk (ezért kérte, hogy felejtsem el), másrészt jogosultságot arra, hogy földet kapjunk. Következésképpen érintettségemnél fogva lesznek falusiak, akik elhallgatnak előttem múlttöredékeket, ugyanakkor jobb hozzáférésem lesz a saját rokoni csoportom genealógiájához. Ezáltal egyszerre jelent korlátot és előnyt a rokoni viszonyok megismerésében.

Számomra az „önellentmondások” és „talányok” megfejtésének kulcsát a nagymamám őrizte. Az őt körülölelő tisztelet, kiváló emlékezőtehetsége, idős kora és aktívan ápolta társadalmi kapcsolatai nagyban járultak hozzá kutatásomhoz. Egyik

alkalommal egy ágazatunkbéli idős férfi csak a nagymamám unszolására volt hajlandó megosztani velem egy történetet, ami az agnatikus csoportunk mítoszaként ismert, és mint olyan, megőrzése elsősorban az ágazat férfi tagjainak a feladata. Egy másik – a kutatás szempontjából fontos – adatközlőm, a nagyapám féltestvérének a fia, mind a mai napig jó kapcsolatot ápol nagymamámmal, többek közt emiatt készséggel osztotta meg velem tudását a múlt eseményeiről és az aktuális kérdésekről.

A rokoni kötelékeim miatt tehát épp úgy szituatív és lekerékítetlen „részleges igazságok” megismerője lettem, ahogyan azt az etnográfiai tapasztalás általában magában hordozza (Clifford 1986:7). Clifford mégis különbséget tesz „indigenous” és nem bennszülött antropológus között, de ahogyan Abu-Lughod (2006) megjegyzi, nem szentel a jelenségnek különösebb figyelmet, ugyanis megelégszik azzal, hogy új szereplőként mutassa be a bennszülött antropológust, aki az antropológiai tudáskészlet birtokában elvitathatja a hagyományos társadalmak reprezentációját („Az antropológia többé nem beszélhet a neki járó hatalom tudatában olyanok nevében, akikről úgy tartják, nem képesek magukért beszélni” (Abu-Lughod 1986:10)). A gond ezzel a kurta megjegyzéssel az, hogy úgy mutatja be a bennszülött antropológust, mintha az antropológia művelőit határozottan bennszülött és nem bennszülött kutatókra oszthatnánk, a bennszülött kutatót a „másik” kategóriába sorolhatjuk, akiknek insider nézőpontjuk „nem feltétlenül segíti őket hozzá jobb kulturális beszámolókhöz” (Abu-Lughod 1986:9), bármit is jelentsen az a „jobb”. Clifford hozzáteszi, hogy „a jó beszámoló megítélése soha nem volt egyértelmű, és mindig változik” (u.o.), de ez nem kielégítő. Morauta tanulmányában bemutatja, hogy a bennszülött írások erősen bírálják a külföldi kutatók leírásait, mintegy eltérő diszciplináris követelményeket támasztva. Ez alapján úgy tűnik, hogy bennszülött antropológusnak nem születni kell, hanem azt művelni kell. Az intézményi háttér, a politikai kontextus, az akadémiai és nem akadémiai elvárások keltik életre a „bennszülött” antropológus figuráját, mint egy megkülönböztetetten „más” kutatói prototípust.

Ez a különbség nem oppozíciókban jelentkezik, hanem az arányokban és mennyiségekben. Így például az a kijelentés, amit Onyango-Ouma bennszülött kutató az otthon kutatás jellemzőjeként mutat be, hogy „Ha a saját társadalmadat kutató, megszlasz a tudomány irányába és az emberek felé tett kötelezettségeid között” (Onyango-Ouma 2006:262), nem kizárólag a bennszülött kutatókat festi le, de az ő

helyzetükben talán mégis erőteljesebb ez az elköteleződés, hiszen személyes indíttatásból és hivatásból is felelősséggel tartoznak közösségük/népük/nemzetük jólétéért. Ez a felelősség aztán a patriotizmus, nacionalizmus ideológiai által vezérelt kutatások előtt nyitotta meg a teret, amit találóan Akong'a kenyai társadalomtudós öltött szavakba: „eltávolodtunk az európai antropológiától, nem etnográfákat akarunk írni, hanem meg akarjuk oldani a társadalmak problémáját” (idézi Ntarangwi et al. 2006:27).

A megismerés korlátai

Az elemzés folyamatára nézve, a bennszülött kutatóra minden esetben az a felelősség hárul, hogy szerepét egészen alapos vizsgálat tárgyává tegye, hogy elkerülje a feltételezések tényekként való kezelését, illetve azt is, hogy bennszülöttként gyűjtött anyaga kritikátlanul egy „az idegen” kultúrák megértésére szakosodott technikák és elemzési módszerek áldozatául essen. Más szóval, az anyag mindvégig annak tudatában kell, hogy feldolgozásra kerüljön, hogy a gyűjtés körülményeit a bennszülött kutató személye meghatározta.

Egyrészt mindig vannak csoportok és különbségek, melyek eleve megkérdőjelezzik a „saját kultúrájában kutató antropológus” fogalmát, másrészt az antropológiai kutatás természetéből fakadóan adott egyfajta politikai viszony, ami egyenlőtlenséget feltételez a résztvevők között. Idegenségemet a terepen két tényező mindvégig fenntartotta: 1) a globális eritreai mezőben nyilvánvalóan adódó csoportok közti különbségek; 2) kutatói érdeklődésem és szerepvállalásom, ami egyfajta korlátot teremtett köztem és a kutatás alanyai között.

Az ország politikai és gazdasági helyzete miatt az eritreai diaszpóra jelentős és érzékelhető támasza az otthoniaknak. Nemcsak jelentős pénzforrást jelentenek az országnak juttatott segély és adó gyanánt, hanem az otthon maradt szülők és testvérek is nem ritkán a külföldön élő családtagoknak köszönhetik megélhetésüket. Egyik fiatal, Aszmarában felnőtt ismerősöm csodálkozva mesélte Amerikában tett hosszú látogatása után, hogy milyen meglepő volt számára, hogy azok, akik alkalmanként hazalátogattak Eritreába, és ott mérhetetlen költségekbe verték magukat, valójában a messzi kontinensen egészen szerény körülmények között élnek. A pénzjuttatásokon túl, a

kapcsolattartáson és látogatásokon keresztül ez a csoport része az otthoniak életének – a másság, az idegen kultúra rajtuk/rajtam keresztül jelen van „otthon” is.

Engem legtöbbször ezzel a csoporttal azonosítottak, és én hagytam, hogy a rokoni kapcsolatok árama magával sodorjon. Így tehát az olyan kérdések, hogy „Ki vagy?”, helyi kontextusban körvonalazódtak. Én része vagyok annak, aminek a kérdező maga is, a pontos válasz viszont attól függ, hogy ki és miért kérdezi. Ahogyan Cohen az ő terepén, úgy én is a sajátomon, önmagamat használtam mások megismeréséhez (Cohen 1992:221), mert a kapcsolatok érdekeltek. „Önmagam” ugyanakkor egy rám osztott eritreai szerep volt, aminek általában igyekeztem minél jobban megfelelni.

Nyilvánvalóan az ismerkedések időszakát erősen átpolitizált kapcsolat jellemzi, és ez a rokoni kapcsolatoktól függetlenül is létezik. (cf. Clifford 2003) Ennek kapcsán egy dolgot hamar megtanultam: a nyugatról érkezett rokon „feladata” az otthoniak anyagi támogatása. Ez már egyfajta kötöttséget jelent, és bármennyire is előrelendítette munkámat a családi hovatartozásom, az abból fakadó „feladatok” és „kötelezettségek” másrészt viszont elvárások rendszereként nehezedett rám. Az a kutatókat mindig kísértő probléma, hogy hogyan kell és lehet viszonzni a helyiek támogatását, a rokonoktól amúgy is gyakran elvárt.

Az egyenlőtlen hatalmi viszonyok minden antropológiai terepmunkához hozzátartoznak. Ezt a gyarmati antropológiai kutatásokra fokozottan érvényesnek tartják (Asad 1973). Ahogyan sok más volt gyarmat politikai elitje is, Eritrea is fenntartással fogad minden Európából vagy az Egyesült Államokból kezdeményezett kutató vagy egyéb tevékenységet, kifejezetten a kiszolgáltatottságra és információszerzésre hivatkozva. Hazánk elszármazott gyermekeként ezzel a problémával nem kellett szembenéznem. Azt a kérdést azonban felvetette számomra, hogy eritreai származásom vajon a nemzethez (ha egyáltalán van ilyen), a népcsoporthoz, rokonsághoz vagy ideológiához való tartozást jelent-e. Azzal is szembesülnöm kellett, hogy ezek megítélése önmagam és mások számára sokszor szituatív.

A diaszpóra és az otthoniak közti különbségek, vagyis a globális eritreai mezőben nyilvánvalóan adódó csoport különbségek, illetve kutatói érdeklődésem és szerepvállalásom bizonyos mértékben korlátot teremtett köztem és a kutatás alanyai között. Szokatlan kíváncsiságom és kérértlen látogatásaim sokak számára láthatóvá tettek. Társadalmi osztályhelyzetük, etnikai hovatartozásuk és származásuk gyakran

különbözteti meg a bennszülött antropológusokat a kutatás alanyaitól (Abu-Lughod 1999, Narayan 1993, Vidacs 2009:140), ami bizonyos esetben talán inkább hátráltatja a közösség megismerését, mintsem segíti azt. Arról nem is beszélve, hogy a terepmunka technikái, az elméleti érdeklődés és kultúra tolmácsolása mind olyan folyamatokat indítanak el, melyek a bennszülött antropológus munkáját a nem bennszülöttéhez hasonlónak teszik.

Információszerzés és rokonság

Insidernek lenni azt jelenti, hogy a kutató eleve ismeri és értelmezni tudja a csoport tudását. Ugyanakkor a tudások megosztása egy csoporton belül differenciált, illetve a kutató hozzáférése a kutatott közösség nem minden tagjához egyforma.

Utaltam már arra, hogy falusi terepemen az információkhoz legkönnyebben saját ágazatomon belül férhettem hozzá. Falusi szocializálódásomon keresztül tapasztalhattam meg, hogy az információ-átadást milyen módon befolyásolja a rokoni hovatartozásom. A saját rokonaim körében a segítőszándék és a szoros kapcsolat miatt a legtöbb kérdésem átbeszélésére lehetőségem volt. A családom elidegeníthetetlen története épp úgy a sajátom, mint a többieké, azon közösen osztozkodunk, tehát annak elhallgatott múlt töredékeit is el-elmesélték nekem. A többi család múltjának aligha lehetnék ilyen mértékben ismerője. Ezek a történetek magyarázattal szolgálnak a jelenre. Így volt ez egészen a legutóbbi évtizedekig. A múlt eseményei határozzák meg a család helyét és földjogait a faluban, következésképpen – mint egy genealógiai karta (L. Bohannan 1952) – a jelen viszonyait tükrözik. Az idősek óva intettek attól, hogy ezt a megállapodást bolygassam, többen tartottak attól, hogy ezzel galibát okozhatok, tehát inkább hallgattak.

A rokonságom jól behatárolta, hogy az információk mely része lehetett számomra könnyen, illetve nehezebben elérhető. Ez végigkísérte kutatásomat, és mindezt az adatok feldolgozása során is figyelembe veszem. Kutatásom ezek ismeretében az eritreai társadalom vizsgálata egy több generációs család szubjektív nézőpontjából.

Végezetül

A tanulmány megírásának azzal a szándékkal fogtam hozzá, hogy közelebb kerüljek annak megértéséhez, hogy személyes kapcsolataim és antropológiai érdeklődésem egybefonódása mit jelentett a kutatási anyagomra nézve. A terepen gyűjtött anyagok feldolgozása, az interjúk meghallgatása és a jegyzeteim átnézése során gyakran felötlik bennem a kérdés, hogy kit szólaltattam meg akkor. Beszélgetőpartnereimet, rokonaimat, interjúalanyaimat vagy a kutatásom alanyát? Az egyes interjúk anyagának olvasásakor rögtön eszembe jut valamely közeli családtagom gondolata, ami segít az elhangzottak kontextusba helyezésében.

Ez a személyes, ugyanakkor a kutatási anyagomat erőteljesen meghatározó élmény az, ami miatt úgy gondoltam, fontos lehet, ha mások munkáiban és a sajátomban vizsgálat tárgyának teszem azokat a kérdéseket, melyek felmerülnek a „benszülött” antropológus tevékenysége során. Ahogyan már több helyütt megjegyeztem, azok a módszertani problémák, melyekkel foglalkoznunk érdemes, épp úgy jelen vannak nem benszülött antropológusok kutatásai során is. Hiszen azokat a kérdéseket, hogy *ki a szerző, ki a kutatás tárgya vagy milyen mértékben leszünk magunk is a kutatásunk részei, illetve a szerzőség és a kutatás tárgya mennyire lesz elválaszthatatlan*, nem sajátíthatja ki a benszülött antropológia, viszont egy benszülött kutató esetében ezek a dilemmák sarkosabban lehetnek jelen, köszönhetően annak, hogy neki a saját közössége, nemzete és az antropológiai diszciplína viszonyában is el kell helyeznie önmagát.

A felmerült dilemmákon és kérdéseken túl azonban a bent lévőség a rokoni hovatartozás belső dimenzióinak megélését tette lehetővé számomra, amire úgy vélem, egyébként nem lett volna lehetőségem, persze annak megválaszolása, hogy ez hogyan illeszthető az akadémiai diskurzusba, még várat magára. Addig is jó példaként áll előttem az Amerikában élő tongai Ka’ili remek tanulmánya, melyben bemutatja, hogy insiderként hogyan tapasztalhatta meg a *vā*-t, azt a rokoni és térbeli kapcsolatot, ami egybefűzi a tongákat a transznacionális mezőben. A genealógia olyan társadalmi teret hoz létre a tengerentúl élő tongaiak számára, amin keresztül honfitársaikhoz kapcsolódhatnak. (Ka’ili 2005:104) A kérdésre bent lévőssége irányította rá a figyelmét, és vélhetően tapasztalata fontos tudásként épülhet be a tongai kutatások eredményei közé, emellett

Tesfay Sába: Egy halfie antropológus dilemmája

azonban van még helye bőven más nem bennszülött antropológusnak is, akiknek figyelme más lényegi kérdésekre irányul.

Felhasznált irodalom

1. Abega, Séverin Cécile (2006): The Practice of Anthropology in Francophone Africa: The Case of Cameroon. In: M. Ntarangwi – D. Mills – M. Babiker (eds.), *African Anthropologies*. London: Zed Books, 114-136.
2. Abu-Lughod, Lila (1999): *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press
3. Abu-Lughod, Lila (2006): Writing against culture. In: Henrietta L. Moore és Todd Sanders (eds.), *Anthropology in theory: issues in epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing, 466-479.
4. Amadiume, Ifi (2015): *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zedbookd
5. Anae, Melani (2010): Teu Le Va: Toward a Native Anthropology. *Pacific Studies* (3)3, 222-240.
6. An-Che, Li (1937): Zuñi: Some Observations and Queries. *American Anthropologist, New Series* (39)1, 62-76.
7. Asad, Talal (1973): Introduction. In: (ed.) T. Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 9-25.
8. Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove: Waveland
9. Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio. Kisebbség, politika, társadalom* (7)1. Online: http://epa.oszk.hu/00000/00036/00024/pdf/regio_EPA00036_1996_01.pdf
10. Bohannan, Laura (1952): A Genealogical Charter. *Africa: Journal of the International African Institute* (22) 4, 301-315.
11. Bourdieu, Pierre (2009): *A gyakorlat elméletének vázlata: három kabil etnológiai tanulmány*. Napvilág Kiadó, Budapest
12. Búr Gábor (2012): Nemzeti eszmék és folyamatok Afrikában, *AHU MATT*, 1–99. Online: <http://www.afrikatudastar.hu/index.php/HU/magyar-afrika-tudastar/item/37-nemzeti-eszmek-es-folyamatok-afrikaban>
13. Clifford, James (1986): Introduction: Partial Truths. In: J. Clifford – G. M. Marcus (eds.), *Writing Culture*. London: University of California Press, 1-27.

14. Cohen, Anthony P. (1992): Self-conscious anthropology. In: J. Okely – H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge, 221-241.
15. Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press
16. Geertz, Clifford (2001): Sűrű leírás. In: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 194-226.
17. Gupta, Akhil – Ferguson, James (1997): Discipline and Practice: „The Field” as Site, method, and Location in Anthropology. In: A. Gupta – J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1-46.
18. Hoppál Mihály (2008): Jegyzetek a terepmunkáról: módszer és technika. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 321-335.
19. Jones, Delmos J. (1995): Anthropology and the Oppressed: A Reflection on "Native" Anthropology. *National Association for the Practice of Anthropology Bulletin* (16) 1, 58–70.
20. Ka’ili, O Tēvita (2005): Tauhi vā: Nurturing Tongan Sociospatial Ties in Maui and Beyond. *The Contemporary Pacific* (17) 1, 83–114.
21. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2008): Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban – korszakok szimbolikája. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 369-410.
22. Kenyatta, Jomo (1965): *Facing Mt. Kenya*. New York: Random House
23. Kim, Choong Soon (1990): The Role of the Non-Western Anthropologist Reconsidered: Illusion versus Reality. *Current Anthropology* (31)2, 196-201.
24. Kuwayama, Takami (2003): 'Natives' as Dialogic Partners: Some Thoughts on Native Anthropology. *Anthropology Today* (19)1, 8-13.
25. Leach, Edmund (1996): *Szociálintropológia*. Osiris Kiadó, Budapest
26. Maher, Robert (1979): Comment to Morauta’s Indigenous Anthropology in Papua New Guinea. *Current Anthropology* (20)3, 570.
27. Malinowski, Bronislaw (1965): Introduction. In J. Kenyatta, *Facing Mt. Kenya*. New York: Random House, vii-xiii

28. Morauta, Louise (1979): Indigenous Anthropology in Papua New Guinea. *Current Anthropology* (20)3, 561-567.
29. Narayan, Kirin (1993): How Native Is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist, New Series* (95)3, 671-686.
30. Ntarangwi, Mwenda - Mills, David - Babiker, Mustafa (2006): Introduction: Histories of Training, Ethnographies of Practice. In: M. Ntarangwi – D. Mills – M. Babiker (eds.), *African Anthropologies*. London: Zed Books, 1-48.
31. Onyango-Ouma, W. (2006): Practising Anthropology at Home: Challenges and Ethical Dilemmas; In: M. Ntarangwi – D. Mills – M. Babiker (eds.), *African Anthropologies*. London: Zed Books, 250-266.
32. Strathern, Andrew J. (1979): Comment to Morauta's Indigenous Anthropology in Papua New Guinea. *Current Anthropology* (20)3, 571-572.
33. Vidacs, Bea (2009): Az etnográfától az antropológiáig: Megjegyzések a terepmunkáról. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 137-148.
34. Wolf, Eric C. (1995): *Európa és a történelem nélküli népek*. Akadémiai Kiadó, Budapest

Murányi Veronika

Kalibatörténet | Nyomozati szakaszok a megértésében

Néha mintha még a hozzánk legközelebb álló embertől is csillagtáv választana el, hát még egy másik kultúra személyeitől – és még akkor is így lehet ez, ha egy nyelvet beszélünk. Minél mélyebb a kapcsolat, a közelség és a szakadék is annál élesebben jelenik meg. Az itt megírt történetek Gyimes-völgy egyik *patakának fejénél*¹ játszódtak, a kalibák közt, a Naskalat-hegy lábánál. Nyolc évvel ezelőtt vásároltam ott egy hegyi szállásépületet, ennek sorsát mutatom be, amely többé-kevésbé folyamatosan tükrözi saját, közösségbeli helyzetemet. A kalibatörténet éveket átívelő eseménysorozatot ölel fel, melynek alakulásában mindeközben azt a világot is igyekszem felvázolni egy-egy pillanatkép erejéig, ahol maga a történet jelentést nyer – hiszen végső soron ennek a társadalmi térnek, a jelentéshálóból kirajzolódó kultúrának a megértése volna a cél, melyben a kaliba csupán háttér.

Komoly dilemma volt számomra, hogy mi az, ami megírható a történetekből. Mindenképpen szerettem volna elkerülni, hogy a leírtak bárkire is rossz fényt vessenek. Nem a *valóságot* vagy az *igazságot* írom meg – nem azt, ami történt, csupán azt, ahogyan a saját kulturális háttérrel az eseményeket láttam, ahogyan értelmeztem, és ahogyan mindezt később az emlékezetem egy természetes szelekció után megőrizte. Ezek közül is válogattam: bizonyos dolgokat elhallgatok, másokat kiemelek, és értelmezéssel látom el.

A kezdet a folytatás

Már több mint tíz éve voltam gyakori látogató a *patakon*² - mint kutató és mint barát -, mikor saját épületet, egy eladó kalibát kezdtem keresni. Jó ötletnek tűnt egy olyan hely, ahová a nap egy részében elvonulhatok a kutatás során, miközben mégis a közelben maradok. Egy éves tapogatózás után, 2009-ben hallottam egy eladó szállásépületről, amit dicsértek a hely szépsége miatt, de még inkább azért, mert jó szomszédaim

¹ A patak felső folyása vagy eredete értelemben használják a „fej” szót. Jelen írásban a helyi kifejezéseket dőlt betűvel jelölöm.

² A patak szót a vízfolyás és a településrész megnevezésére is használják, a továbbiakban én is ebben a két értelemben használom.

lennének, akiket részben már ismertem is. Rövid gondolkodás után úgy döntöttem, hogy megvásárolom.

Hivatalosan persze nem vehettem meg a kalibát és a területet, viszont tudtam, hogy valami módja biztosan lesz, hiszen számtalan magyarországi vásárolt már Gyimesben ingatlant. A vétel helyileg elfogadott módjával kapcsolatban egy, a közösségben megbecsült embert kerestem meg, akinek a véleményére környezetében sokan adnak. Átbeszéltük, hogy mi szerepeljen a *papíron*³, kik legyenek ott, s figyelmeztetett rá, hogy miután megírtuk a szerződést, tudassam minél több emberrel a vétel megtörténtét. Erre azért volt szükség, mert *a helyi tulajdonjogokat jelenleg csak félig az írás, félig viszont még az emlékezet őrzi*. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy nem attól kerül igazán a tulajdonomba egy dolog, hogy a vételt papírral igazolni tudom, hanem azáltal, hogy azt egyöntetűen így tudják a közösség tagjai.

A papírt a javasoltak szerint írtuk meg, illetve kiegészítettem néhány, a magyarországi adásvételi szerződésekben használt fordulattal. Ezután ahol csak lehetett, arról meséltem a patakon, hogy a vétel megtörtént. A témát tulajdonképpen szóba hoznom sem kellett, mivel mindenki erről kérdezett – *idehaza illetlenségnek számító részletességig*: miszerint miben egyeztünk meg egészen pontosan, megírtuk-e a papírt, mit vettem és mennyiért, kinek fizettem ki, milyen pénzben, kik voltak ott. Készséggel válaszoltam mindenre, és azt is tudattam beszélgetőtársaimmal, hogy a kalibát és a területet megvettem, az ott álló istállót azonban nem, hiszen azt már korábban a fiatalabb fiának ígérte a tulajdonos, aki valamikor a közeljövőben elbontja és el is fogja onnan szállítani. A hír terjesztése annyira jól sikerült, hogy pár hétre rá a vonatállomáson már számomra ismeretlenek is arról sugdolóztak a hátam mögött, hogy ez az a magyarországi, aki annak a bizonyos családnak a kalibáját megvette.

Egy régi eredetű és kiterjedt rokonság egyik ágának öröksége került hozzám. Olyan családé, akik több pataki családhoz hasonlóan saját eredetüket a hely benépesítéséig is vissza tudják vezetni, és a földterület birtoklása is részben folytonos. A gyimesi területek birtokviszonyai földhivatali szemszögből kaotikusnak tűnhetnek, csíkszeredai ügyvédek között állítólag az a pletyka (vagy jó tanács?) terjed, hogy *„csak gyimesi ingatlanügyet ne!”*. Telekkönyvük szerint ugyanis egyes területek nem ritkán

³ Helyi kifejezés, a „papír” jelentése ebben az esetben: informális szerződés. Máskor „írás”-ként is emlegetik.

több emberöltővel ezelőtt meghalt személyek nevén szerepelnek még ma is, azóta sem az öröklések sem az adásvételek egy része nem lett telekkönyveztetve. Ma a valós tulajdonjogokról pontosabb képet egy, a polgármesteri hivatal által vezetett regiszter ad, ám ez nem tartalmazza a területek rajzát, és helymegjelölésüket is csak megközelítőleg. (Az uniós támogatások folyamatosan ösztönzően hatnak a helyzet rendezésére, és a pontos telekkönyvezések minden jel szerint a közeljövőben megtörténnek.)

A boronákból épült kaliba, a vétel idején, gyenge lábakon állt, ugyanis egy, a hegyről leeresztett farönk az épület hegy felé eső oldalán olyan lendülettel törte át az épület falát, hogy a völgy felé néző oldalon ki is jött. Mindez még az előző tulajdonosok idején történt, és a kárt okozó nem állította helyre a hibákat. A falak és a tető rendbehozatalával egy helyi ismerőst bíztam meg, aki kiváló munkát végzett, így az épület hamarosan ismét egyben volt. A kaliba berendezéséhez rengeteg tárgyat és segítséget kaptam szomszédjaimtól és falubeli ismerősöktől: vaskályhát, amit két rúdon emelve fel is hoztak (a közel ötven százalékos emelkedőn!), tálaló kisszekrényt, lepedőt, szalmatartó zsákot az ágyba, és bele szalmát, rongyszőnyeget... rengeteg olyan ajándékot, melyek révén „jól eladósodtam”, amit a következőkben visszasegítéssel és ajándékokkal igyekeztem viszonzni. Ami még hiányzott a berendezéshez, azt vagy használtan, vagy a helyi boltokban vettem meg. Lassan összegyűltek a szükséges tárgyak, a vízfordástól a takarításon át a főzésig mindenre kerültek alkalmas eszközök.⁴ Míg a kaliba nemcsak kívül, de már belül is egyre inkább hasonlított a többi, használatban lévő kalibára, ugyanez nem volt elmondható lakójáról. A helyi szerepminták egyikébe sem illettem. „Minek a kaliba annak, aki nem tart állatot? Ha már nincs állata és nem is kaszál, minek a kertelés⁵? És egyáltalán mit keres egy nő egyedül ott a hegyen? Nem fél? Otthon van családja, gyermeke is, ha nem hozta magával, akkor elhagyta épp őket? És mit szeretne itt? Mit szeretne tőlünk?” A helyem megtalálása mégis egyre jobban alakult, nyáron jártam *takarni*⁶ és gombászni, ősszel pityókát⁷ betakarítani, tanultam a hegyen tájékozódni, többen értékelték, hogy nem félek (bár bevallom ez nem annyira a bátorságomnak, mint inkább részben naivitásomnak,

⁴ Az első két év beilleszkedési folyamatáról hosszabban és részletesebben írok itt (mely valójában az itt leírt történet első fele): Murányi Veronika (2013): Ami személyes, és ami nem. In: (szerk. Bacsák Dániel, Krámer Lili, Szabó Miklós) *Kulcskérdések a társadalomtudományban 2011-2013*, Budapest, 21-28.

⁵ kerítés

⁶ szénát betakarítani

⁷ burgonya

részben tudatlanságomnak volt köszönhető), és sokat segített, hogy egyre jobban értettem a helyi vicceket és pletykákat.

Az első évben hónapokat töltöttem ott, ám a következő években inkább csak heteket, és azt éreztem, hogy a kezdetekben olyan jelenlétem ígértem, ha nem is szóban, de a tetteimmel, amit később nem tudtam tartani.

A második évtől, amikor hosszabb időszakokat voltam távol, a tárgyak egy része zárt ajtók mögül⁸ is kezdett eltűnedezni a kalibából: két gumicsizma, egy fejsze, egy kenyérvágó kés, némi *kokojszás*⁹ pálinka stb. Az eltűnéseknek hangot adtam ugyan, de nem láttam értelmét komolyabb nyomozásba fogni. Az első komolyabb, a tulajdonjogomat érintő meglepetés egy fenyőfa kapcsán ért, mely egy forrás felett áll (ma is) őrt. A kalibához tartozik ugyanis egy forrás is, melynek vize vagy 10-20 méternyi csorgás után egy fatörzsből kivájt *váluba* vezetődik. A forrás felett idős fenyők állnak, az egyik közülük egészen hatalmas. A vétel után tén két évvel, azzal a hírrel fogadtak, hogy az öreg gazda, akinek fiától megvettem a kalibát, ki szeretné vágatni ezt az egyet, hogy legyen télre tüzelőjük. Addigi tudomásom szerint a forrással együtt adták el a helyet, ezért meglepődtem, másrészt viszont félőnek tűnt, hogy ha a fát kivágják, a forrás vize akár el is apadhat.¹⁰ Mivel nem szerettem volna komolyabb vitát, és a fa megmaradásához is ragaszkodtam, utánajártam, hogy nagyjából mennyi tűzifát lehetne venni a kivágott fa árából és annyi pénzért – nagyjából húszezer forintért – megvettem tőlük az élő fát, és a jogot, hogy ott élhessen továbbra is, ahol azt eddig tette. Egyúttal megkérdeztem tőlük, hogy van-e a területen még más fa is, amit meg kellene vásárolnom, mert igényt tartanak rá, vagy a többiek már maradhatnak a helyükön. A család egyértelmű válasza az volt, hogy több fát nem szeretnék elvinni, maradhatnak mind.¹¹

⁸ Egy kulcsot mindig hagytam valamelyik ismerősnél Gyimesben, de ebből még semmi bizonyosra nem lehet következtetni.

⁹ fekete áfonya

¹⁰ A legtöbb forrás felett közvetlenül áll egy fenyő. Egyesek szerint azért, mert oda húzza a vizet, mások szerint csupán azért, hogy árnyékot adjon a forrásnak, hogy a nap ne melegítse fel, és hideg maradjon a víz.

¹¹ A helyzetet bonyolítja, hogy az egyik szomszéd föld résztulajdonosa szerint az eladók a forrást és a *válut* nem ígérhették nekem, mert közös területen vannak, ahol az eladók csak az egyik tulajdonosok, a *válut* pedig annak idején közösen állították az állataik számára.

Eltörök

A fordulat pár évre rá, 2014-ben következett be. Éppen Nagyhétre mentem Gyimesbe valamelyik reggelre odaérkező vonattal. A szokásos módon gyalogoltam fel az úton végig a patakon – de mintha valami megváltozott volna. Ilyenkor elhaladok minden ismerős háza mellett, de most azok, akikkel összefutottam, mintha nem néztek volna úgy a szemembe, és nem kezdeményezett senki beszélgetést. Egyedül régi házigazdáimhoz mentem be, hogy letegyem végre a csomagom egy időre, és beszélgessünk is. A háziasszony örömmel fogadott, de pár perc múlva olyasmiket mondott, hogy gondolkozott, és nem lesz ez így jó, végre jó volna egy férfit magammal hozzak – miközben többször hangsúlyozta, hogy ő nem tud semmit, de higgyem el, jobb lesz, ha itt mindenki tudja majd, hogy van mellettem egy férfi. Később a hátizsákomat visszavéve továbbindultam, mert úgy gondoltam, hogy ott tartózkodásom során a hideg ellenére is a kalibában alszom. A települést elhagyva és az utolsó kanyarok valamelyikén az egyik kalibaszsomszédoddal találkoztam, aki szintén nem úgy viselkedett, mint máskor. Kérdezte, hogy annak idején én a területet is megvettem-e vagy csak a kalibát. Mondtam, hogy hát persze, a területet is, mire ő, hogy igen-igen, gondolta, mert különben miért is kerítetttem volna be pár éve olyan sok pénzért az egészet. (A munkát ő és a fiai végezték.) És, hogy ő mondta a másik kalibaszsomszédoddnak, hogy ez így nem biztos, hogy jó, de, hogy mi nem jó, arról nem mondott semmit. Elköszöntünk, de innentől a szívem a torkomban dobogott, hogy vajon mi az, amit nem tudok. Majd odaérve megláttam. A *kert*¹² részét képező hatalmas fákat kivágták és elvitték, szám szerint négyet. Az egyikük, egy matuzsálemi korú fa volt (határfa és sarokfa is egyben), a tehenek sokszor pihentek az árnyékában, a gyökerei pedig lépcsőket képeztek a felfele vezető úton. Mindig azt gondoltam róla, hogy ha mások ki is vágják a fáikat, legalább annyi hasznom legyen itt, hogy nálam addig élhet az a néhány, amíg kedvük tartja, nem szeretném pénzre váltani őket. A kivágott fák lehúzatásával a kerítés jó részét is ledöntötték. A *csapokat*¹³ viszont a kerten belül hagyták ott, ahol lenyesték a fáról, a földön így egy halott fa kontúrjai rajzolódtak ki olyan tizenöt méter hosszan. Szédülve, és szinte sokkos állapotban értem el a kalibáig. Kinyitottam a lakatot és a zárat is, bent nem volt rendetlenség, minden ép és tiszta volt – már ami ott volt. Mert a vödröt nem láttam,

¹² kerítés

¹³ fenyőágak

sem a serpenyőt. Le akartam ülni, hogy végre levegőt vegyek és feldolgozzam a történeteket, de döbbsen láttam, hogy a seprű nincs a helyén, és a lapát sem, aztán a vízmerő edény sem, és a napelemes lámpa is eltűnt a fiók mélyéről (a fiók egyébként szépen vissza volt tolv). A terepnadrág sem volt meg, és az esőkabát, az evőeszközök, a tányérok is eltűntek, még egy kést sem hagytak, így a magammal hozott kenyeret is csak harapni tudtam. Igazából a bútorokat, a tűzhelyet és az ágyneműket leszámítva mindent elvittek – még a táskákat is én adtam hozzá, mert az ajtó hátán lógó szegről azok is eltűntek. A napelemes lámpát leszámítva minden eltűnt tárgyat helyben szereztem be, nem voltak semmiben sem mások vagy különlegesebbek, mint más kalibák tárgyai. Egyik sem volt túlzottan értékes, csak éppen a funkcióját szolgálta.

Nem teljesen emlékszem a következő napokra. Azt tudom, hogy nem akartam a kalibában aludni, de azt nem tudom, hogy a csomagjaimmal mentem-e le, vagy egy későbbi nap még visszamentem értük. Régi házigazdáimhoz indultam, és este már 39 fokos lázam volt, majd a következő napokat végig lázasan töltöttem. Nem írtam terepnaplót, nem gondoltam, hogy a kutatást még folytatni szeretném. A következő pár nap nagyon megviselt, csak néhány kép, helyzet és beszélgetés égett be az emlékezetembe, másokat töröltem.

A falubeli pletykákból megtudtam, az a hír járja, hogy tán a területet nem is vettem meg, csak magát az épületet, mire felrémlent előttem a szabály, hogy itt valami akkor az enyém, ha mindenki úgy tudja, hogy az enyém. Vagyis, *ha az a hír terjed, hogy nem az enyém, akkor lassan valóban nem lesz az enyém*. Amennyire erőmből telt, a következő napokat látogatásokkal töltöttem, hogy lehetőleg minél több emberrel átbeszéljem a történeteket. Összetett feladatomból volt: elég erőt mutatva nem egészen baleknak tűnni, és képviselni, hogy a terület igenis az én tulajdonomban van (1), kideríteni, hogy ki vagy kik vágta ki a fákat (2), ki ment be kulccsal a kalibába, hogy elvigye a dolgokat (3), valamint vigyázni arra, hogy senkit érdemtelenül meg ne bántsak (4) – miközben biztos lehettem abban, hogy ismerem és szembe is fogok kerülni azokkal, akik ezeket tették.

A legnehezebb talán az volt, hogy hirtelen senkiben sem bíztam. Nem az elvitt fák és az ellopott tárgyak fájtak igazán, hanem hogy egy hazugság közém és közójük állt, és ezáltal kirekesztettnek éreztem magam. Ugyan csak egy vagy néhány ember tette, amit tett, de tudtam, hogy annál jóval többen tudják, hogy ki volt az, és még többen vannak, akik elég biztosan sejtik, vagy éppen tudják, hogy kik azok, akik tudják, és akik nem

mondják el nekem. Elképzelhetetlennek tartottam, hogy mindez ne lett volna beszéd tárgya az elmúlt hetekben (a favágások nyomai viszonylag frissek voltak). A bizalmasabbaktól azt hallottam, hogy vannak, akik meg tudnák mutatni, hogy ki volt, de tudjam meg, hogy senki semmit nem fog nekem mondani róla. A kaliba kifosztásáról azt a történetet terjesztették, hogy nem idevalósi volt, senki nem vinne el ilyesmi tárgyakat, hanem „*cigányok voltak*”, akik feltehetően az ablakon mentek be, és ezért találtam az ajtót épen és bezárva. Bár meggyőző ellenérveket hoztam fel – miszerint az ablakok érintetlenek, mint ahogyan az egyéves por is az ablakpárkányokon, és aki ott járt, tökéletes rendet hagyott maga után¹⁴ – a „cigánylopás” elleni érveim nem bizonyultak hatékonyak, ők pedig nem tudtak jobb megoldással előállni. Így hát én találtam ki egyet, és meséltem másoknak, hogy olyan egyszerű volt a zár és a lakat kulcsa is, hogy valakinek lehetett még ilyen kulcsa, esetleg egyszerűen egy hajtűvel nyitotta ki. Ezzel levettem a terhet azokról, akiknél a kaliba kulcsa volt távollétemben.

Volt itt azonban még egy rejtett kérdés, ez bennük tán nem merült fel, én pedig jobbnak láttam nem firtatni. A kérdés pedig az, hogy ha egyszer már elvitte, ami kellett neki, utána vajon miért zárta vissza gondosan az ajtót. Magam azt gondolom, hogy azért zárta vissza, mert tudta, hogy a gyakran arra járó helyi emberek (és ilyenek nem sokan vannak), tudják egymásról, hogy ki és mikor jár arra, így, ha észreveszik a lopást, beazonosíthatják az elkövetőt. Ezért látta jobbnak, ha kívülről nem látszik a kalibán, hogy belül már üres.

Gyimes-völgy patakjai ugyanis egyben információs csatornák is, a vízgyűjtő terület pedig egyben információgyűjtő terület is. A hegyről az információk a település felé csorognak, a Brazílnál¹⁵ kicsit megállnak, újrastrukturálódnak, majd újabb sodrással indulnak tovább, hogy konyhai kávézások során vagy a kertek mellett egy-egy örvény erejéig ismét megálljanak. (A vízfolyás hasonlat annyiban sántít, hogy az információfolyónak természetesen nem csak egy iránya van.) Senki nem tud úgy elindulni otthonról vagy hazaérni, hogy azt ne lássák többen is. A patak mellett halad az egyetlen út, házak övezik jobbról-balról. Az elhaladóra a kertből illik ráköszönni, néhány szót váltani, hová megy, mi járatban van stb. Ha hangot hall az út felől, az ember kinéz a házból – ezt

¹⁴ A korábbi években volt néhány olyan kaliba feltörés, amit a helyiek szerint cigányok követtek el, de az én esetemmel ellentétben ott minden alkalommal rendetlenséget és piszkot találtak, valamint az ajtók zárja is szét volt törve.

¹⁵ A patak felső szakaszának vegyesboltja és kocsmája.

számtalanszor tapasztaltam. (Sőt már magamon is észrevettem, hogy a kalibából lenézek az útra, ha szekeret vagy autót hallok közeledni. Az első kérdések, hogy vajon ki és hová megy. Később ezek az információk képezik az én tőkém, amelyeket másokkal megtárgyalhatok, vagy szükség esetén egy kirakós jellegű kérdés kapcsán előhívhatok.) Aki a kalibából elhozta a dolgokat, útban oda és hazafele többekkel is találkozott.

Azokban a napokban, noha senkit nem gyanúsítottam, többen is védekeztek, hogy ugyan őnekik nem kellettek azok a tárgyak, hát van nekik seprűjük meg tányérjuk meg vedrük, még annyi is, hogy másnak is tudnak adni. Mire nekem kellett még jobban szabadkoznom, hogy hát én nem is gondoltam egyáltalán, hogy ők lettek volna azok.

Ugyan azt terjesztettem, hogy valaki egy hasonmás kulccsal ment be vagy hajtűt használt, ebben egy percre sem hittem, bár épp ennyire nem gondoltam azt sem, hogy azok használták a kulcsot, akiknél hagytam. A kulcs az egyik szomszéd kalibás idősebb házaspárnál volt, akikkel a legelejétől igazán jó viszonyban voltam, és annyit segítettek, hogy még mindig adósuk vagyok. Egy időben a másik szomszéd családnál is volt a kulcs, s még azelőtt annál, aki a kaliba felújítását végezte, és akivel szintén nagyon jó a viszonyom. Kizártnak tartom, hogy ők lettek volna. És még azt sem gondolom, hogy valamelyik családtagjuk, inkább tán egyikük kölcsön adta egyszer a kulcsot. Vagy kölcsön sem adta, hanem többek számára is ismert helyen volt? Ezt a megoldást azért nem hoztam szóba, mert mint nem gondos kulcs őrzőket, azokat vontam volna felelősségre, akiket semmi esetre sem akartam gyanúba keverni. A kaliba kiürítésének rejtélye nem oldódott meg, és egy időre le is kellett tennem erről a célról.

Két logika

A következőkben a fakivágás ügyének nyomozati szakaszait mutatom be, majd a két ügy feltételezett összefüggéseit próbálom feltárni.

A kaliba területén kivágott fák felelőséről nem akartak beszélni velem a patakon, de sejtettem, hogy az egyik kalibaszomszédomat volna jó megkérdezni. Ő az, akivel az addigi években ottléteimkor a legtöbb időt töltöttem, egyenes, becsületes és szorgalmas embernek ismerem. A lázasan töltött éjjel másnapján, mikor elmentem hozzájuk, ő még a templomban volt, a konyhájukban ülve hosszan vártam rá, miközben nőtt bennem az értetlenség, miként férhet össze a templomba járás az illetéktelen fakivágással – ha

valóban ő volt az. Szembesíteni szerettem volna, de végül valami más történt: *két kultúra logikája sorolta az érveit*. Mind a kettőnknek igaza volt? Vagy mégis átverték?

Minden szépítés nélkül elmondta, hogy a fákat ő vágatta ki, megegyezve erről a kalibám volt tulajdonosával (akivel apai ágán rokonok). A rönkökre vágott és elszállított fákért a *gatternál*¹⁶ nagyjából negyvenezer forintnak megfelelő összeget kaptak, amiből tíz-tíz a két favágóé lett, és tíz-tíz a két tulajdonosé. Véleménye szerint jó döntés volt a fák kivágatása, hiszen már nem lehetett látni tőlük a teheneket¹⁷. Határfák voltak, amelyek esetében úgy számolják, hogy egyik fa a határ egyik oldalán lévő terület gazdájáé (vagyis itt az övé), a másik a másiké, tehát feleznék¹⁸. Ezt el tudtam fogadni, viszont nem értettem, hogy akkor mint szomszédot és a határ túloldalát birtoklót, miért nem engem keresett meg a szándékával, hanem azt az embert, akitől hat évvel azelőtt megvettem a területet. A válasza szerint azért nem, mert ő maga nem látta saját szemével a szerződésünket, s nem tudta, hogy mi volt benne; nem tudhatta, hogy csak a területet vettem-e meg, vagy a fákat is¹⁹. Kérdésekre, hogy akkor miért nem kérdezett meg róla engem, azt válaszolta, hogy azt az embert kérdezte meg, akitől vettem a területet. (Aki egyébként a helyi községi közvélekedés szerint nem számít igazán megbízhatónak, ezért döntését sérelmeztem.)

A kalibaszsomszédom itt *egyszerre két különböző elv szerint járt el*: egyrészt elfogadta, hogy a fák azt az embert illetik, akitől megvettem a területet, noha arról a tulajdonjogról nem volt papír – de még arról sem, hogy azelőtt az apjáé volt –, hiszen sok-sok év óta csak szóbeli rendelkezések szerint hagyományozódott. Ezzel szemben az én tulajdonjogomat nem fogadta el a fák esetében, mert nem látta róla a papírt. De hát, ha még úgy is lett volna, hogy a fák nélkül vettem meg a területet, azóta hat év telt el! Bármeddig elvihető lenne a más területén álló saját tulajdonjogú fa?

Nem jutottunk egyezségekre, és a történetekből leginkább azt olvastam ki ismét, *hogya nem vagyok ott, olyan, mintha nem is léteznék*. Igazságtalannak éreztem, ami történt, de hogy a helyi szabályok szerint is igazságtalan volt-e, abban nem voltam biztos. Ezt

¹⁶ fűrészüzem

¹⁷ Az átlátható, tiszta hely számít szép helynek, ez igaz, de ezzel egy időben szabály az is, hogy a határfák fontosak. A két cél ötvözésére a határfák alsó részéről, akár két méter magasságig is, általában levágják a *csapokat* (ágakat), így a kerítés léceit is könnyebb hozzászögelni és az állatokat is könnyebb szemmel tartani.

¹⁸ Később másoknál is rákérdeztem, és ez fő elvként igaz, amit azzal egészítettek ki, hogy akinek a kerítésén belül van, az kicsit jobban tarthat hozzá jogot. Ez jelen esetben én voltam.

¹⁹ Utóbb erre is rákérdeztem, s valóban létezik, hogy a területet eladják, de a rajta lévő fákat nem, ilyen esetben viszont ezt meg szokták jegyezni az egyezés megkötésekor. A miénkben a fákról nem eset szó, az viszont szerepelt, hogy az eladandó terület „per, teher és igénymentes”.

engedte sejtetni viszont, hogy amikor később a faluban nyíltan is beszéltem arról, hogy kik vágták ki a fákat, a hír hallatán nem azon lepődtek meg, hogy kik voltak azok (ezt nagyjából mindenki tudta), hanem azon, hogy a kalibaszsomszédom ezt elmondta nekem. A titoknak csak azért volt értelme, mert a tettet ők sem tartották helyénvalónak, és maguk tán nem mondták volna el nekem az ő helyében, ezért védték hallgatásukkal.

A kaliba kiürítése és a fák kivágása feltehetően összefüggnek, de nem olyan módon, hogy egyazon személyek tették volna, ennél áttételesebb az összefüggés. Egyrészt egy bolygatott, gazdátlanabbnak tűnő terület kiszolgáltatottabbá válik, másrészt szomszédom a fák kivágásával a közösség szemében levette rólam a kezét. Döntésében nem velem volt szolidáris, hanem egy olyan rokonával, aki a közösség normái szerint nem éppen példamutató életet él. Ezzel engem egy elképzelt helyi tekintély-ragsoron jóval hátrébb sorolt.

A két rejtély közül az egyik – a fák eltűnése – tehát megoldódott, a másik titok maradt. A patakiak részéről a történet során mind a két esetben ugyanazt a hozzáállást tapasztaltam, miszerint még egy távolinak számító, vagy akár egy bűnt elkövető pataki emberrel is sokkal inkább szolidárisak voltak a titkok tekintetében, mint velem, a kívülről érkező hol megjelenő, hol eltűnővel. Alapjában változott meg bennem a minta, amit a helyi jóval és rosszal kapcsolatban gondoltam. Mert a döntések és a szolidaritás határának meghúzása során *nem a „jó” ember van benn, és a „rossz” kinn, mint ahogyan azt addig gondoltam*, hanem sokkal inkább valami más számít...

Azokban a napokban a kirekesztettség mellett azonban valami más is megjelent, konyhai beszélgetések során olyan elbeszélések hangzottak el előttem, amelyek azelőtt sohasem, pedig az egyik ilyen történetnél akkor már több mint tíz éve ismertem az érintetteket. Egy halálos gázolás esete például, ahol a gázoló ittas volt. A sértett családja nem tett feljelentést, mert szomszédok voltak a gázolóval. Azt mondták, a halott már úgyszemint feltámasztható, a szomszédal viszont nem lehetnek életük végéig rosszban. *A szomszéd talán a rokonnál is fontosabb, mert ott van, helyben van, a mindennapok szempontjából kiemelt a szerepe.* Lehet tőle szívességeket kérni és adni, a szomszéd komává választása is rendszeresen megerősíti a szerepét²⁰. Mindezeket összegezve az

²⁰ Ennek a kölcsönös elköteleződésnek az intézményesült formája a komaság, és leggyakrabban az egymáshoz közel lakók lesznek komások egymással. Ez egyfajta szívességbank, ami a mindennapi munkáktól a fiatal párok elindulásán át a temetés költségeiig minden kritikussabb helyzetben támogatja a másikat.

egyik kulcs: az OTT-LÉT. Magam a kaliba szomszédjaimnak az a szomszédja vagyok, aki nincs ott. Az „ottlét értékem” tehát szinte a nullával egyenlő.

Ez alapján érthetővé vált az az érzésem, ami az évek során alakult ki bennem, hogy amikor nem vagyok éppen ott, az olyan, mintha a létezésem is megszűnne. Lassan húsz éve járok vissza, mégis sokszor hallottam egy-egy megérkezéskor, hogy „*Jaj Verácska, már azt hittük, nem is él!*”. Lehet, hogy azért vitték el néha azt a pár dolgot a kalibából, mert egyszerűen szabad forrásként/prédaként tekintettek rá? Azt gondolták már nem is lesz rá többet szükségem? Vagy azért, mert azt gondolták, ha nem ők viszik el, akkor más úgylis elvinné?

A favágások és a betörés felfedezése után pár nap elteltével hazajöttem, és azt gondoltam, képtelen leszek folytatni a kutatást. Azt éreztem, hogy senkiben sem tudok többet megbízni, és nem azért, mert konkrétan X és Y ne lett volna megbízható, hanem mert egy addig bennem egységesnek képzeltem elvhalmoz darabjaira szakadt, és képtelen voltam olyan logikai rendszert építeni, ahol minden elem összeáll, értelmes kapcsolatot alkotva egymással. Nagyon leegyszerűsítve olyan jellegű kérdések voltak bennem, mint hogy aki „jó”, az hogyan viselkedhet úgy, ami nem „jó”, és ez hogyan ne jelentse azt, hogy ő már „rossz”. Egyáltalán mi a jó és mi a rossz? Mi a hazugság és mi a lopás?

Leginkább az segített később a történetek megértésében és feldolgozásában, amikor már nem arra figyeltem, hogy mi történt, hanem arra, hogy *miért* történt. Visszatekintve azt látom, hogy az események nem ellenem irányultak, hanem a helyzetem *következményei* voltak (és lesznek mindaddig, amíg a helyzetem nem változik).

A patak *feje* környékén négy olyan kalibáról tudok, amely tulajdonosa vagy magyarországi, vagy olyan helyi értelmiségi, aki azt nem gazdálkodási céllal vette meg. Az egyiket, egy gyimesi orvosét az egyik hegy tetején, noha állítólag régen igen jól felszerelt volt, mára teljesen kiürítették, maga az omladozó épület maradt csak meg, ajtaja nyitva, félig leszakadva, tulajdonosa nem jár ki hozzá. Húszpercnyi járásra onnan van egy másik szép faház, ami magyarországi gazdája tervei szerint épült, és félkész állapotban van 8-10 éve. Az ajtaja nyitva, hogy ne törjék fel, és igazából nincs is mit elvinni onnan. A harmadik kaliba Szervátiusz Tiboré. A két Szervátiusz, apa és fia, még maga építette helyi segítséggel a gyimesi kalibák mintájára, bár egyéni megoldásokkal. Régen rendszeresen jártak itt gazdáik, de már vagy tíz éve nem jön az ifjabbik művész

sem. Az épület belül üres, aki az ott hagyott tárgyaknak valami hasznát látta, már elvitte, az épület ajtaja behajtván, de nyitva. A negyedik a sajátom. (Egy ötödik kaliba vagy tíz éven át magyarországiak tulajdonában volt, ám végig az eredeti tulajdonosok használták, s végül ők is vásárolták vissza.) Az erdők is a kalibákhoz hasonló sorsra jutnak, ha gazdájuk ritkán néz rá. A kalibámmal szemközti hegyoldal neve a Fejesé. Fejes Mihálynak²¹ valamikor hatalmas erdője volt itt, de az örmény családot kitelepítették, és amikor az örökösök visszajöttek, hogy eladják, szép és tágas *reglót*²² találtak az erdejük helyén, hát hazamentek. Még a helyben lakók is nehezen tudják megvédeni erdeiket, ha ritkán járnak arra, és szerényebb a kapcsolati tőkájük (például idősek, és nincsen örökösük, vagy van ugyan, de távolabb él).

A kaliba és a *kertelés* állapota a köztes helyzetemet írja le. Nem annyira „senki földje”, mint azoké, akik nem helybeliek és csak egészen ritkán látogatják a tulajdonukat, de nem is olyan, mint a patakiak kalibái, amiket a lakaton kívül egy láthatatlan háló is véd, ezért csak elvétve törik fel őket – akkor is szinte kizárólag nem helybeliek. A kalibákban télre mindazonáltal nem sok tárgyat hagynak. Ősszel, amikor Szent Mihály napja körül leköltöznek a hegyi szállásokról az állatokkal a faluba vagy tovább egy *őszelőre*²³, a szállásépületből elviszik az értékesebb dolgokat, de azért sok minden marad is, az ágyneműket a plafonra kötik fel a *férgek*²⁴ elől, és maradnak a különféle edények is, valamint a szerszámok egy része. Ezeket a tavaszi kiköltözéskor *megkapják*²⁵. Ha valaki többé már nem használja a kalibáját, leviszi, ami még kell neki, s az ajtaját nyitva hagyja, onnantól bárki bemehet.

További nyomozati szakaszok

A kalibatörténetet 2015 nyarán folytatódott, amikor is volt szállásadó asszonyom tanácsát megfogadva, a párommal érkeztünk (tehát vittem férfit), gondolatban felvértezve arra is, hogy esetleg meg kell küzdeni a területért. De nem kellett. Nem gondolták, és nem mondták már akkor, hogy ne volna az enyém. És mintha elsimultak volna a hullámok, az új lakat is érintetlen volt a kalibán. A nyugalom azonban továbbra is

²¹ Nem a valós nevén említtem.

²² legelőt

²³ Olyan kaszáló valamint hozzá tartozó kaliba és istálló, ahol a kaszálás után növő sarjút legeltetik le az állatokkal.

²⁴ egerek

²⁵ megtalálják

hullámvíznek bizonyult, mert amikor legközelebb, 2016-ban Pünkösd táján megérkeztünk, a kaliba ugyan érintetlen volt, de látszott, hogy télen sok fát húztak a területen át, a *kert* egy része le volt döntve²⁶, a föld pedig hosszan felhasítva a húzatás nyomán. A kerítést felállítottuk úgy-ahogy, minden *cüvek*²⁷ mellé egy-egy fenyőcskét is ültettünk, és a kalibába vettünk ismét néhány fontosabb eszközt: tányérokat, evőeszközöket, vödört, seprűt, vízmerítő edényt. Ott hagytam egy pár gumicsizmát is, hogy nyáron, amikor egyedül megyek, ne kelljen ismét felcipelni. Augusztusra viszont ismét betörték, ezúttal az ablakot verték be és a gumicsizmám lábra kelt ismét valakin. A kerítés nagyobb szakasza ismét romokban, amit a fenyőcskék egy része szerencsére túlél.

Fordulat történt viszont a betörések helyi magyarázatában. Míg 2014-ben a falubeliek többsége azt mondta nekem, hogy nem pataki ember vitte el a kalibából a dolgokat, ezúttal szinte ugyanazokat a szavakat súgták többen is a fülembé, higgyem el, hogy az, aki elvitte onnan a tárgyakat „*nem a pokolból jött*” – vagyis helybeli, és sejtették velem, hogy jól ismerem. Az azonos szófordulat használatából arra következtettem, hogy valószínűleg szóbeszéd tárgya volt az ügy a távollétemben.

Egészen bizalmasan azt a tanácsot kapom, hogy egy román pappal²⁸ mondassak misét, miszerint „*a keze lába száradjon le annak, aki elvitte onnan a dolgokat és kerüljön világra, hogy ki volt az*”. A misemondatás is fontos, de ami még fontosabb a tanács szerint, hogy erről tudassam a patakiakat, vagyis ahol csak járok, meséljem el, hadd beszéljenek tovább róla, mert az csak használni fog nekem. „*Azt fogják mondani, hogy ilyesmiben ők nem hisznek, de előbb-utóbb eljut a hír ahhoz is, aki a kalibában járt, és onnantól, ha csak egy ujja is megsérül – akárcsak egy szálka megy bele – az fog eszébe jutni, hogy talán ezért történt.*” Azután ahogyan az emberek beszélnek, előbb-utóbb világra fog kerülni, hogy ki volt. Hamarosan hírért keltettem, hogy ilyen misét fogok mondatni, s figyeltem a hír fogadtatását. Volt, aki érdeklődve fogadta, de nem szólt többet, volt, aki, helyeslően bólintott, hogy úgy-úgy, jól teszem, már korábban kellett volna, s volt, aki még azt mondta, senki nem hisz benne már, hevesen eltanácsolt attól, hogy megtegyem. Két

²⁶ Rendszerint nem állítja helyre, aki ledöntötte. Lehetne szebben is intézni, csak levenni a keresztben fekvő deszkákat és a cövekeket a helyükön hagyni, de inkább a sodródó fák erejére bízzák, hogy azok utat csináljanak maguknak. Sokakat kérdeztem, hogy mi ilyenkor a szabály? Elmondásuk szerint az a szabály, hogy aki fát *húzatott*, az kell helyreállítsa a kertet. Ennek ellenére majd mindenki hozzátette, hogy amikor épp az övét verték le, nem tették vissza, így neki magának kellett. Akkor hát kétféle szabály van valójában?

²⁷ faoszlop, cölöp

²⁸ Általában román anyanyelvű, ortodox szerzetes, aki „mágikus tevékenységet” is folytat.

hónappal ezek után, mikor ősszel visszaérkeztem, elterjesztettem a misemondatás megtörténtét²⁹. Azokban a napokban volt házigazdám elmondta nekem, hogy egy másik asszony, aki XY szomszédja – tehát jól ismeri XY-t – azt üzeni nekem általa, hogy tudjam meg: XY-ban egyáltalán nem szabadna megbízzak, mert nem véletlen a dologban. Közben ettől függetlenül, másoktól is rosszat hallottam róla. Mindezt arról az emberről, aki az egyik utolsó, akiben még valóban megbízom, és aki ráadásul azt mondta nekem a kaliba kiürítése után, hogy az elejétől csak benne kellett volna bízni. De szomszédjának mi érdeke lehet megvádolni őt? Vagy akár milyen érdeke lehet nekem segítenie, hiszen csak látásból ismerjük egymást? Az igazmondás vezet, vagy egyéb szálakat kellene keressek?

Kérdésekre vezet

A fejleményeket azóta már felvértézve hallgatom, és alig lepődöm meg. Mindent el tudok képzelni, és mindannak az ellenkezőjét is, és nem bánt a hazugság, mert nem egészen hazugságnak látom, és nem annyira fáj a lopás, mert nem egészen lopásnak látom. Egy olyan mintát alkotnak a történetek, a róla való beszédek, és mindezek helyi értelmezései, amely elemeit és összefüggéseit hol felfogom, hol nem, ha összeáll öröm, ha ismét szétesik újabb feladat.

A valósághoz az is hozzátartozik, hogy idővel nem csak ők nem mondtak minden esetben igazat, hanem én sem. Sőt, mintha akkor vált volna gördülékenyebbé a párbeszéd, amikor az ilyen típusú kommunikációs formákat elsajátítottam. Ezek a hazugságok azonban, most úgy látom, hogy inkább a saját, otthoni kultúráim szerint számítanak hazugságoknak, Gyimesben valószínűleg másképp ítélnék meg őket. Végül soron arról kellett döntést hoznom, hogy a saját vagy az ő kultúrájuk eszközeit és megoldási módjait használom-e a konfliktus során, és az utóbbi mellett döntöttem. Számtalan általános kérdés merült fel bennem a történetek kapcsán, amelyekre ma is keresem a választ: kijelenthető-e például, hogy egy bizonyos mennyiségű és típusú hazugság a kultúra része? Meg lehet-e tanulni a hazugságokat is megfelelően alkalmazni? És hogyan változik ez a minta a különböző helyi kultúrák esetében? Egyáltalán, mikor beszélhetünk hazugságról?³⁰ Hazugságnak nevezhető, ha mind a két

²⁹ Nota bene: A misemondatás hírének terjesztése nem feltétlenül jelenti a misemondatás megtörténtét... – ez maradjon a szerző titka.

³⁰ Mind a hazugság mind a lopás meghatározását kikerültem írásomban, e feladat összetettsége túlmutatna az írás keretein - csupán a saját kultúráim *hétköznapi* értelemben használom őket.

fél tudja, hogy ami elhangzik, az nem pontosan úgy értendő, hanem inkább helyi érvényességgel bíró játékszabályok, esetleg fedőtörténetek részei, melyek csupán utalnak a történések valódi értelmére? Amely értelemben értik, amit értenek, teszik, amit tesznek, és mondják, amit mondanak. Ennél persze még összetettebb a helyzet, mert egy-egy történés visszaidézésénél rendszerint annak több lehetséges értelmére mutatnak rá, és azok közül választják ki a jelen céljának megfelelőt.

A kaliba maga nem megvédhető. Tíz lakatnál is többet érne, ha a közösségbeli helyem stabilabb lenne. Segítene például, ha keresztgyermekeim lennének és komáim, bár ez sem tudná pótolni a helyi vérszerinti rokonság férfitagjait. Ugyancsak támogatná helyzetemet, ha sokkal több időt töltenék ott megbízható ritmusban, és olyan kölcsönös viszonyosságon alapuló kapcsolatokat alakítanék ki, ahol lehet rám számítani. Jelenleg kint is, bent is vagyok, így a kaliba nem annyira bolygatott hely, mint az egészen ritkán ott tartózkodóké, de nem is annyira védett, mint azoké, akik valóban ott gazdálkodnak. Nem tagadhatom, hogy a feszültség most is bennem van: vajon megérkezésemre mi marad abból, amit legutóbb ott hagytam? Egy olyan házát építem a helyi ottlétemnek, amely „leomlik” ismét és ismét, amikor nem vagyok ott.

Almási-Szabó Lili

Igazságok és hazugságok egy meggyilkolt transzvesztita animitájáról

A San Camilo negyed

A Santiago központjában lévő egyik legismertebb piros lámpás negyed kellős közepébe költöztem. A környék lakói nagyon változatos helyekről érkeztek ide, ám közös bennük, hogy mind legfeljebb az alsóbb középosztályhoz tartoznak. Az itt élő chileiek általában karrierjüket megkezdő fiatalok, akik olcsó lakást kerestek, vagy olyan középkorúak, akik a szolgáltató szektorban dolgoznak alacsonyabb fizetésért (pl. bolti eladó, varrónő, hentes, utcaseprő, takarító, szakácssegéd, sofőr, tanár, stb.). A külföldiek legtöbben gazdasági bevándorlók, akik a jobb jövő reményében érkeztek. Számos kolumbiai fodrász, kiskereskedő, ételfutár és biztonsági őr él itt és keresi kenyerét. Ismerek még egy iráni kiskereskedő családot is, valamint étteremben dolgozó indiaiakat és perui gyümölcsöst. A barrio San Camilot gyakran említik a hasonlóan hírhedt San Antonio, Madrid y és Esperanza negyedek mellett (Sturiza 2011). Már kezdtem hozzászokni a Parque Bustamantéhoz közeli emeleti lakáshoz, de még mindig nem sejtettem, hogy a nappal békésnek tűnő negyed éjszaka teljesen más arcot ölt.

Legelső benyomásom az volt, a közeli utcák mind csendesek, eltekintve az Av. Portugal és az Av. Vicuña Mackenna beszűrődő zajától. Az itteni lakásokban szerény emberek laknak. Az albérlet, amelyet én bérek is az olcsóbbak közül való. Az utcai árusok kedvesek és minden szükséges megtalálható a közértben. Azonnal szembetűnt, hogy a General Jofre és a Fray Camilo Henríquez utca kereszteződésénél található egy Ámbar nevű animita¹ is. Antropológusként éppen ezzel a témával foglalkozom, így még a Sorsnak is hálát adtam, amiért csak egy háztömbnyire lakom tőle. „Éppen ideális” – gondoltam. El is kezdtem utána járni.

¹ Az animita a nép kegyelme által épül a „rossz halál” helyszínén. Rossz halálnak a váratlan, tragikus, kegyetlen, nem természetes haláleseteket nevezik, többségben baleseteket, gyilkosságokat. Az animita egy népi kenotáfion, azaz népi díszsíremlék (eredeti nyelven cenotafio popular) amely az elhunyt lelkéről emlékezik meg, míg a test más helyen pihen. Ahol az egyén befejezi földi létének napjait, ott a valódiak hú másolataként kis méretben épül egy ház, templom, kápolna vagy katakombá. Az animiták a Latin-Amerika szerte gyakorolt halottkultusz chilei megfelelői.

Egy-két hónap telt el beköltözésem óta. Reggelente ahányszor csak kilépek a lakóépület ajtaján, kellemetlen szemét- és emberi ürülékszag facsarja az orrom. Emellett gyakran megakad a tekintetem egy-egy eldobált alsónadrágon, óvszeren és alkoholos üvegen. A parkot megpillantva azonban a fák látványa az efféle furcsaságokat részben elfeledteti velem. Frissen vágott gyümölcsöt áruló perui és haiti-i bevándorlók kiskocsijából édes illatot visz a szél. Ez azonban estére elszáll.

Útban hazafelé munkahelyemről átbiciklizem a parkon sötétedéskor. A kínálaton lévő gyümölcsök helyét ekkorra marihuánás sütemények veszik át. A pletyka szerint a pörkölt mogyorós kiskocsi árusa azért érkezik ilyenkor, mert marihuánát és/vagy kokaint árul. A finomság illata csak elfedi valódi megélhetési forrásának aromáját. Már látni a futni és a gördeszkázni járó fiatalokat is. Elég azonban még egy órát várni, és a hangulat még jobban átrendeződik. A közeli vegyes üzletek állandóan nyitva álló ajtaja elé este 9 óra után vastag rács kerül, amely kicsi ablakán keresztül az eladók még hajnalig kiszolgálják alkoholt vásárló vendégeiket. Hamarosan megérkeznek a környéken prostitúcióból élő férfiak és nők is. Közöttük dolgozott éveken át Ámbar is. Emlékét ma az utcasarkon álló animita őrzi.

Ámbar csodákat tesz?

Egyik délután beköszöntem az autószerelő műhelybe, amelynek falánál a halott Ámbar lelkének felajánlott tárgyak sorakoznak. A megkéselt csinos női alak sárguló fotója mellé napernyőt tűztek, körülötte falra firkált üzenetek olvashatók. Az elégett gyertyák viaszcseppjei az utca betonjába égtek a tűző napon, melybe felajánlasként elszívott cigaretták csikkjeit ragasztottak. Szembetűnt, hogy a felajánlások közt nem csak a szokásos képeket, keresztek, gyertyákat, művirágokat és játéktárgyakat, de ezek mellett mindig látok ott divatmagazinokat, pletykalapokat, női ruhadarabokat és alsóneműt, hajdíszeket, műanyag koronát, óvszert, sörösüveget, álarcot, nyakláncokat, fülbevalókat, parfümöt, rúzsot, púdert és szemfestéket is (*Kép 1-5*). Kíváncsi voltam, vajon a műhely dolgozói mit mesélnek az animita történetéről.

Don Luis és Don Daniel - a két autószerelő - nagyon kedves volt velem. Azonnal elkezdtek mesélni. Bár Don Daniel első benyomásra úgy tűnt, hogy a háta közepére sem kívánja ezt a kérdezősködést. „*Mit szeretnél tudni?*” –kérdezte félvállról. Mondtam, hogy

szeretném megismerni az animita történetét, és bármi érdekel vele kapcsolatban. Don Luis közelebb jött, és kikísért az animita elé. Elmesélte, hogy ezt a személyt megkéselték. A női neve Ámbar. Ő egy transzvesztita volt, aki itt dolgozott a General Jofre és a Fray Camilo Henríquez utca kereszteződésénél. A két férfi elmondása szerint a környéken Ámbart nagyon szerették. De pár évvel ezelőtt (2008-ban) valaki megkéselte, mert „nem tűrte a transzvesztitákat”. Sok barátja volt, akik a mai napig látogatják a lélekpihenőt. Hiszen ráadásul csodatévő is – mondták ketten párhuzamosan. „Azt mondják, csodatévő!” Visszakérdeztem: „Valóban? Önök már tapasztalták a csodákat?” Egymásra néztek, és elkezdtek hevesen tiltakozni. „Neeeeem, hát én nem adok felajánlásokat” –mondta Don Luis². „Ó, dehogya is, ezt csak úgy hallottuk”- tiltakozott Don Daniel is. Én nem nagyon akartam elhinni, hogy ezek a férfiak nem hisznek az animita csodáiban, hiszen mindketten mondták: őket Ámbar halála nagyon megviselte. Ha közvetlenül ismerték, vajon miért ne hihetnének a csodáiban? Jól tettem, hogy az efféle állításukat nem hittem el elsőre. (Terepnapló 2016)

A beszélgetésből kiderült, Ámbar lélekpihenőjét sok közelben lakó idős hölgy látogatja. De Don Daniel hozzáfűzte, sajnos nem csak jó szándékú emberek jönnek hozzá. Ha ugyan is összegyűlik az adományok között egy kisebb kupac pénzecske, akkor esténként az erre kukucskáló nénik azt észreveszik, és elviszik. Ez az említés Don Luist is mélyen érintette, azonnal keresztet is vetett Ámbar fotójára pillantva. „...hogya Ambarito bocsássa ezt meg nekik!” Don Daniel azonnal hozzátette: „visszakapják, mind visszakapják”. (Terepnapló 2016)

Megpillantottam néhány cigarettacsikket a három kisautó mellett. Éppen három csikk volt ott. Odaragadtak (vagy odaragasztották őket) az oltárra egy pár csepp gyertyaviaszba. „És a csikkek?” –kérdeztem a műhely dolgozóitól. A férfiak válaszából megtudtam, hogy ezeket a cigarettákat Ámbar szívta el, azaz neki hozták adományként. Már korábban hallottam a temetőben erről a szokásról, így nem lepődtem meg. Don Daniel mondta, hogy Ámbarnak szoktak hozni cigarettát. Egy közös dohányzás alkalmával a lélek hosszasan el tud beszélgetni a fohászoló személlyel. Ez előnyös,

² A segítséget kérők szokás szerint valamilyen felajánlást visznek az animitához – például egy kisebb tárgyat, virágot, gyertyát stb. – amelyért cserébe a lélek teljesítheti a személy kívánságát. Ezeket a teljesült kívánságokat a társadalom csodaként értelmezi. A csodatévő lelkeket a közösség idővel akár már szentként is tisztelheti. Az ilyen lelkeket *santitok*knak, azaz szentecskéknek is nevezik. Az animitát általában az elhunyt legközelebbi hozzátartozói és barátai építik, akiket a legnagyobb fájdalom érte a veszteséggel. A gyász idejének előrehaladtával ők hoznak újra és újra ajándékokat, ők tartják rendben a szent helyet. Ezért cserébe a lélek hálából segít rajtuk, teljesíti kívánságaikat.

ha valaki „biztosra szeretne menni” a kérés teljesítésének ügyében. Don Daniel nevetve megjegyezte: *„Hát valószínű marihuánával még sokkal erőteljesebben kérhetünk akármit is tőle. Persze akkor nem hagynál neki ott egy egész szálát. (Nagyot nevet.) Csinálsz egyet magadnak, aztán végül úgy is te fogod elszívni helyette. De akkor is szép gesztus.”*

Személyes következtetésem szerint a „biztos csodatétel” koncepciója egy ilyen ajándék ellenében a felajánlás értékével/árával lehet összefüggésben. A marihuána és az általános dohány esetében hasonlóan élvezeti cikkekről beszélünk, amelyek közt egyértelmű pénzbeli értékkülönbség van. A nagyobb értékű felajánlás ezek alapján *valóban* garantált eredményt hoz.

(...) Don Luis a beszélgetés közben egy pillanatra visszament a műhelybe letenni a kezében maradt rongyot. Don Daniel azonnal bizalmasabb hangnemre váltott, és megjegyezte: *„Jó, ... hát itt nem szoktam felajánlani neki (az animitának) semmit, de a házikónál igen!”*. A gyorsan hadart elmondásából kiderült, hogy Ámbarnak két animitája van: úgy következtettem, egyik a férfi, másik pedig a női életéhez köthető. Utóbbi itt a gyilkosság színhelyén, előbbi pedig az eredeti háza mellett. További információközlőkkel folytatott későbbi beszélgetések során ez a gondolatom beigazolódni látszott. *„Ott (a házánál) van egy casita³, olyan templomocska féle. Én oda szoktam vinni neki egy virágot vagy gyertyát. De csak nagyon ritkán. Tényleg. Egyébként csak elmegyek mellette. De oda viszek egy-két apróságot, ha a segítségére van szükségem. Hát ő (az elhunyt) egy tiszta lelkű, jó szándékú ember volt.”* A következő kijelentésnél már majdnem suttogott: *„Olyanról is tudok, aki szerelmes volt belé...”* Alig érthetően motyogott: *„Ezt nem volt nehéz, hiszen gyönyörű volt! Tudod... ha mindig itt van, találkozom vele, megismerem, és szerelmes leszek bele. Nekem van feleségem. De attól még engem nagyon mélyen érintett Ámbar halála. Nagyon... nagyon rosszul voltam...”* Ekkor váratlanul visszatért Don Luis és a beszélgetés ismét általánosabbá vált. (Terepnapló 2016)

Ezen a ponton tehát fény derült arra, bizony csak első kérdésre tagadta a férfi, hogy hinne Ámbar csodáiban. Ezek szerint nem csalt a megérzésem. Amint kollégája eltávolodott, már meg is tudhattam: Ámbarnak két animitája van, s ő a másikat látogatja, ahová még ajándékot is visz neki. Íme, néhány fejtörést okozó kérdés: Hogyan értelmezzem, ha interjúalanyom szándékosan *eltitkol* egy fontos részletet kutatói

³ Casita = házikó. A *casita* egy kicsi ház alakú építményt jelöl, amely a néphit szerinti funkciója szerint az elhunyt lelkének ad nyugvóhelyet.

személyem, vagy társa előtt? Mit gondoljak egy – az előbbihez hasonló – „elkottyantás” esetén?

Szerintem egy bizonyos személlyel folytatott beszélgetésnek különböző értelme van egyénileg és társaságban, azaz a privát és a publikus szférában. Az érintett közösséggel együtt beszélgetve megismerhetem az általánosan elfogadott „igazságot”, azaz a publikus szféra tényeit. Egy négy szemközti, bizalmas beszélgetés során viszont nem nyilvános, azaz személyes információra is fény derülhet. Jelenlegi esetben – a publikus információk szerint – a munkatársak nem adományoznak semmit az elhunyt lelkének. Hiszen „*azt csak a hívők teszik, és még ők is csak titokban*”. Ez viszont nem zárja ki, hogy ők is higgyenek a lélek csodatételeiben – nem nyilvánosan. Amint kettesben maradtam az egyik ott dolgozó férfival, a beszélgetésben már rá is tért saját személyes kapcsolatára az említett prostituálttal és animitájával. Munkatársa ismét megjelent, így a beszélő elhallgatott. A személyes szféra hirtelen publikussá vált. Egy ilyen érzékeny témájú kutatás során jobbnak látom a két szféra információit külön választani, s azt később összevetni elemzés céljából.

A szociológia tudománya elkülöníti a publikus és a bizalmas szférát. A két szféra véleményem szerint a hozott példában érintkezik, illetve ütközik is egymással.

Ámbar halálának körülményei

Az autószerelőkkel folytatott beszélgetés közben áttértünk Ámbar tragikus halálának körülményeire. Ahhoz ugyanis, hogy megértsem az animita kialakulásának okát, meg kell ismernem az Ámbar halálát taglaló történeteket is. A műhely dolgozóival elméltünk a szélsőséges filozófiákat valló rasszista közösségekről, amelynek tagjai gyakran fejezik ki agresszívan mások iránti gyűlöletüket. A két férfi elmondása alapján Ámbart ugyanis egy ilyen indokból gyilkolták meg: *„Felháborító, hogy ezt a tisztességes embert valaki megkéselte, hiszen a környékelieknek oka nem lehetett rá. Ők sosem balhézta”* – mondta Don Daniel az utcabeli transzvesztitákra utalva. *„Bezzeg a többi (a fő utcán dolgozók), azok mind mocskosan beszélnek. De Ámbar nem olyan volt. A rendőrök általában nem szeretik az ilyen embereket. Ezért az is lehet, hogy valamelyik szarházi zsaru benne volt. Elvégre nekik van stukkerük. Ámbart megkéselték, de utána rá is lőttek. Ki más lehetett? Ez felháborító! Azok bezzeg nem ülnek börtönben!”* (Terepnapló 2016) A

két férfi elmondásából következtethetünk arra, hogy az animita kialakulásának oka Ámbar nem-megérdemelt, és egyben agresszív halála, ami ráadásul fiatalon érte őt.

Rövid kutatás után megtudtam, hogy a környéken prostitúcióból élők száma az 1990-es évekre elérte a százat, amellyel a „piac” telítődött. Az itt dolgozók egy része új helyen próbált szerencsét. Ekkor épült a közelben néhány új lakóház, amelyekből több feljelentés is érkezett az éjszakai dolgozók ellen. A kormány biztonsági figyelőbódékat helyezett ki a negyedben, amellyel „a bulinak vége lett”. A kormány segélyprogramot is indított a korábban prostitúcióból élők számára. Fodrász- és varrótanfolyamokon próbálták átképezni az érintett nőket és transzvesztitákat, hogy új munkát találhassanak. Előéletük miatt azonban elutasításba ütköztek, így hónapokon belül újraindult a környék korábban virágzó iparága. A *La Tercera* napi hírújság szerint ma a negyedben dolgozók 80%-a transzszexuális, 20%-a pedig nő. (Sturiza 2011)

Elképzelhető, hogy Ámbar is a 2000-es években uralkodó területi viszály⁴ egy ártatlan áldozata? Rátaláltam egy másik cikkre a helyi *La Nación* című hírlapban, amelyben részletesen közölték az Ámbar számára végzetes este „valódi” eseményeit. Ez alapján úgy láttam, pontosabban körvonalazódik majd az animita megépítésének indoka is.

„15 év börtönbüntetésre ítélték két prostitúcióból élő transzvesztitát egy Ámbar nevű <<kollégájuk>> meggyilkolása miatt. A bíróság szerint a két transzszexuális mellett egy harmadik társuk is közrejátszott a bűncselekmény elkövetésében, így őt 10 év szabadságvesztésre ítélte. (...) Az áldozatot megkéselték, megütötték és rugdosták, majd eltörtek a fején egy üveget. Ennek darabjaival megvágták. Sérülései miatt az áldozat az utcán elvérzett. (...)” (Cortés, 2011) A hírközlésben a gyilkosság okaként a transzvesztiták érintett csoportjában kibontakozó belső feszültséget nevezik meg, amely egy adott terület „birtoklása” miatt alakult ki. De vajon a hivatalos hírekben közölt történések *igazak*? Furcsa, mert a cikk információi, szóhasználata és stílusa azt sugallja, Ámbar halála életformájának volt köszönhető, hiszen konfliktusba keveredett másokkal, „ahogyan az szokott történni”. A cikk ekképp összegez: „A gyilkosság 2008 júliusában történt, amikor Jonathan Pozo, azaz <<Yenny>> és Francisco Gaete, azaz <<Malva>> megölték az <<Ámbar>> néven ismert transzvesztitát. A támadás indítéka a földi bűnök

⁴ Az idézett újságcikk írója területi viszályként utal arra a prostituáltak közötti feszültségre, amely kialakul, ha a birtokolt, stabilitást nyújtó „saját hely” veszélybe kerül, mert azt más is használni szeretné, hogy ott kínálhassa a szolgáltatást. Ámbar esetében a Fray Camilo Henríquez és a General Jofre utca kereszteződéséről beszélünk.

területének⁵, a General Jofre és Curico utca környékének megszerzése volt, ahová erős érzelmek által felkorbácsolt mohó santiagoiak⁶ érkeznek éjjeli lények⁷ kíséretében. Ahogyan az a transzvesztiták által elkövetett bűntények esetében szokott történni⁸, az Ámbar ellen elkövetet erőszak rendkívül brutális volt. (...) A területi ügyész, Lorena Barudi jelentette: a transzvesztiták vad viselkedése szándékosan és embertelenül növelte az áldozat fájdalmát, megakadályozva, hogy bárhogyan is védekezni tudjon.” (Cortés 2011)

Számomra nem meglepő, hogy az interneten megjelenő cikkekre több hozzászólás is érkezett. Az idézett újságcikk soraiban felfigyeltem az újságírói túlzásokra, az elfogult szóhasználatra, amely az olvasóra - mind a környékről, a kuncaftokról és az üzlet jellegéről negatív benyomással lehet. Az érintettek a megjelent cikk alatti hozzászólásokban egyértelműen *hazugságnak* nevezik az leírt történetet. Sőt, a kommentálók még az *igazságra* is fényt derítenek, de csak miután őt erős szavakkal bántják válaszul. Szóhasználata és tapintatlansága miatt őt egyikük a „tanult emberek szégyenének” nevezi.

M.L.P leírása szerint Ámbar *valódi* gyilkosa egy Sacha becenevű 40 éves chilei transzvesztita, aki *hazugságaival* rábeszélte a többieket a gyilkosságra. Ámbar megütötte Sachát, mert az „összeszűrte a leveit” Cassandra (egy szintén a csoportban dolgozó női prostituált) férjével. Cassandra és Ámbar nagyon jó barátok voltak, így a tettekre válaszul Ámbar megverette Sachát. Sacha ezért mindenféle *kitalált történetet* kezdett róla terjeszteni, amellyel a többiek haragját váltotta ki. A környéken dolgozók így összefogtak Ámbar ellen, és meggyilkolták őt *igazságtalanul*. M.L.P. részletes leírása a *valódi* bűnös telefonszámával, lakcímével, „munkahelyének” és „munkaidejének” pontos megjelölésével, barátainak nevével támasztja alá információit. A bűnöst emellett több más bűncselekménnyel is vádolja, többek közt társai és kuncaftjai elkábításával és meglopásával. Az M.L.P által leírtakat még három hozzászóló *igaznak* találta. Köztük R.F.F. egy hozzászólásban kifejezte egyetértését, majd azt is hozzátette: a La Nación

⁵ A” *földi bűnök területe*” újságírói kép, amely a transzvesztiták által éjjelente használt utcák együttesére utal.

⁶ Az „*erős érzelmek által felkorbácsolt mohó santiagoiak*” kifejezés szintén újságírói kép, amely a transzvesztiták által kínált szolgáltatást igénybevevő kuncaftokra utal.

⁷ Az „*éjjeli lények*” kifejezés szintén újságírói kép, amellyel az író a szolgáltatást kínáló transzvesztitákra utal.

⁸ „*Ahogyan az a transzvesztiták által elkövetett bűntények esetében szokott történni*”: szintén újságírói elfogultság.

cikke nagyon lenézően ír az érintett közösségről, ezért *nem számít hitelesnek*. A kommentárok véleménye szerint tehát Ámbar ártatlanul halt meg. Az ártatlanság valóban a „rossz halál” egyik fontos eleme. A lélek pihenőhelye is csak „rossz halál” esetében épül meg, amit követően a benne lévő lélek alkalmanként „csodákat” tehet.

Egy kívülálló személynek elmeséltem a három különböző nézőpont lényegét: az autószerelők-, a hivatalos hírek-, és a környéken dolgozók *igazságát*. Kíváncsi voltam, mi a véleménye egy errefelé lakó fiatalnak, N.R.-nek, a történetekről. *„Egy fikarcnyit sem érdekel ki ölt meg kicsodát. A transzvesztitákat mindig is negatívan ítélték meg az emberek. Nem kellene, hogy meglepődj azon, hogy másokat egy ilyen ügy nem érdekel. Sajnálattal mondom ezt, de Santiagóban normális, hogy vannak ilyen negyedek, ahová transzvesztiták járnak esténként. Egy ilyen utcában nem kell meglepődni azon, ha efféle bűncselekmények történnek. Valószínű animitát is azért csináltak neki, mert jó fej volt, biztos szerették. Nem tudom, milyen érzelmeket táplálhat valaki egy transzvesztita prostituált iránt, sosem álltam kapcsolatban ilyen emberrel. De lehet, hogy egész mély érzelmekről volt szó a háttérben. De az is lehet, hogy a szexben volt jó, és ezért emlékeznek meg így róla. Nem tudhatom. (...) Egyébként ebben az alacsony társadalmi rétegben élők gyakran szeretik a transzvesztitákat, mert meg nem értett egyénekként látják őket.”* A megkérdezett helybéli N. R. tehát az animita megépítésének indokaként az elhunyt jóságára, pozitív tulajdonságaira asszociált a hírek, a környék és a szent hely ismeretével. Emellett egy bizonyos társadalmi osztályban és negyedben tipikusnak tartja a lélekpihenők kialakítását és tiszteletét. Ugyanakkor Ámbar szeretetére is gondolt párhuzamos indokként. Talán a kívülállónak lehet igaza abban, hogy társadalmi réteghez is köthető egy animita kialakulása? Ámbar pedig „csak egy eset” a rengeteg hasonló gyilkosság közül?

Kell tudnunk az igazságot?

Az *igazság* fogalmát egy fajta egyéni bírálathoz tartom. De az antropológus nem az általános értelemben vett igazságot keresi, hanem a kutatott közösség és a résztvevő egyének által követendő normarendszer milyenségét. Ezt a rendszert az egyének hasonlóan vagy épp eltérően ítélik meg bizonyos szempontok szerint épp ezért az

„igazság” fogalma is eltérően értelmeződik. A fentiekben végigkövethettünk négy nézőpontot. Az ötödik nézőpont pedig az én „antropológus fejemben” jelenik meg.

Az antropológus kutató *igazsága* szerint itt egy népi hitrendszerrel beszélünk, amely egyfajta spirituális és egyben gazdasági kapcsolatot feltételez az élők és a földön maradt halott emberek lelkei között. Egy adott gyilkosság jelentősége eltölpül ezer más gyilkosság mellett, amikor antropológiai nézőpontból vizsgálom az animiták építésének szokását. Helyette a fókuszpont a halott-tisztelet ezen formájára, és a „rossz halált” követő gyászszertartásra kerül. A néphagyomány szerint akkor épül ilyen kegyhely, amikor az adott személy igazságtalanul, kegyetlen körülmények között vagy túl fiatalon halt meg. A személy halála után a közösség oldaláról megkezdődik egyfajta „önbüntető” mechanizmus, hiszen egy ártatlan lélek a társadalom hibájából halt meg, Isten akaratán kívül, idő előtt. A váratlanul elhunyt ember lelke a hit szerint a baleset/gyilkosság helyszínén a földhöz ragad. Hiszen helye még az *Égben* nem volt előkészítve. Így a helyi földiek életére hatással lehet, segítheti vagy büntetheti őket. A környékbeliek és a hozzátartozók különböző felajánlásokat adnak a köztük járó léleknek. Az ajándékozás indoka lehet a szellem büntetésétől való félelem, egyszerű szeretet kinyilvánítása. Sőt, lehet az adomány egy kért csodatételért való „előre megfizetett ár” is, vagy egy már teljesített *csodáért* való köszönet. (Oreste 1993)

A chilei antropológus Ojeda a halál körülményét meghatározónak tartja az animiták kialakulásának szempontjából. A halál milyensége és az elhunyt kapcsolata a szeretteivel ugyanis hatással lesznek annak kidolgozottságára, látogatottságára, ajándékaira és a lélekhez intézett kéréseire. (Ojeda 2013)

Eddig tehát két fontos kérdésről írtam: Miért alakult ki Ámbar animitája és, hogy milyen körülmények közt halt meg. A harmadik fontos, eddig még kevésbé taglalt kérdés, miért nevezi a két autószerelő és az Urbatorium⁹ archívuma is Ámbar animitáját csodatévőnek.

Egy chilei interjúalanyom elmondása alapján például az *igazság* az, hogy a szóban forgó kegyhely „csodatévő”, ugyanis ajándékért cserébe bármilyen kérést teljesít. Egy temetőőr szerint az *igazság* az, hogy az emberek hite tesz egy animitát csodatévővé, nem

⁹ Az Urbatorium egy chilei, vallási témájú nemzeti internetes oldal, amely gyűjteményében az ország legtöbb animitájáról információ található. Olvasható az elhunyt neve, az animita pontos GPS koordinátája, címe, osztályozása, kérések melyeket a lélek teljesít, ideális ajándékok a lélek számára, a halál körülményeinek jellemzése és időpontja, legendák és egyéb kapcsolódó cikkek.

pedig a földön ragadt emberi lelkek jótételei miatt válik azzá. Egy járókelő szerint az *igazság* az, hogy akik kapcsoltságba kerülnek az animitákkal és nem visznek neki elég ajándékot, azokat a lélek meg is büntetheti. N. R. szkeptikusan áll a kérdéshez: véleménye szerint az animiták nem csodatévők, az emberek csak azért hisznek ebben, mert magára a hitre van szükségük.

Az antropológus kutató munkája az, hogy jellemezze a közösség által feltételezett igazságot. Emellett, hogy figyelembe vegye az egyéni igazságokat is. Az antropológus megpróbálja mindezt kívülállóként és egyben jelenlévőként is vizsgálni. Továbbá a kutató a közösséget bíráló kívülállók véleményét is meghallgatja, figyelembe veszi. Sőt, eközben saját gondolatait is érzelemmentesen, elfogulatlanul mérlegeli. Mindezt összevetve bizony nehéz feladatnak tűnhet egy antropológiai terepkutatás.

Ajándékok felajánlása mély hitről és egyben szeretetről is tanúskodik. Ezért számomra érthető, miért nem szerette volna egyik autószerelő sem, ha a műhelyben kiderül, valójában ők is szoktak Ámbarnak gyertyát gyújtani. Nem akarták, hogy társaik emiatt őket érzékenynek, érzelmileg sebezhetőnek, túlságosan hívőnek vagy babonásnak tartsák. Sőt, még egyikük házastársi hűtlensége is titokban kell, hogy maradjon. Amikor a két férfi először mesélte nekem, hogy őket nagy fájdalom érte, az ellentmondott a másik állításukkal, ami szerint nem hoznak neki ajándékokat. Az animitákat mindig azok az emberek építik, látogatják és tartják fenn, akiket a legnagyobb fájdalom érte. Ebben az esetben családtagok, barátok, barátnők, ismerősök, kliensek és munkatársak. Azt, hogy Ámbar „csodatévő” lenne a férfiak egyszer sem tagadták. Ha 1) erről tudomásuk van, és azt tényként is kezelik; 2) Ámbar halála fájdalommal érintette őket; 3) az animita közvetlen közelében töltik a heti ötször nyolc órás munkaidejüket, akkor első hangzásra nem indokolt, hogy miért ne kérhetnének ők is tőle néha egy-egy „csodát”. Tapasztalatom alapján a felsorolt három indokból egy is elég ahhoz az eshetőséghez, hogy egy egyén hittel forduljon egy animitához. Az esetből arra az egy magyarázatra tudtam következtetni, hogy amennyiben személyes kötődésük kiderülne a többiek előtt, negatívan befolyásolná érdekeiket.

A közösség és az egyén igazsága tiszteletet érdemel. Antropológusként egyértelmű számomra, semmiképpen sem kockáztathatom, hogy kutatói kíváncsiságom miatt olyan információk lássanak napvilágot, amelyek nem állnak az adatközlőim közösségi érdekeiben. Bizony a mítoszi homály nem csak a rég múlt

emlékeinek fakulására utalhat, hanem funkciója szerint az jelenlegi személyes érdekek védelmében kompromittáló információt is palástolhat.

Képek



Kép 1: Ámbar animitája az autószerelő műhely melletti falon, egy már nem használt ajtó nyílásában.



Kép 2: Az animita szentélyén egy söröskorsóba helyezett, nylonharisnyával átkötött virágokat látunk. Körülötte felajánlásoként adott játékautók, fésűk, óvszerek és



Kép 3: Ámbar megsárgult fényképe a szentély fölött látható, amit egy ajándékozott napernyő véd a nyári melegben.



Kép 4: Felajánlott játékok és cigaretta az oltáron



Kép 5: A felajánlott ékszerek között általában 10-15 pár fülbevalót, és 6-8 karkötőt is megszámoltam.

Felhasznált irodalom

1. Almási-Szabó, Lili. (2016): Terepnapló. Santiago de Chile
2. Chilenas, A. (2015. December 29). Animitas Chilenas, tradiciones, folklore y fe popular. Online: Animitas Chilenas: <http://animitaschilenas.blogspot.hu/>
3. Cortés, C. L. (2011. Szeptember 7). CONDENAN A TRAVESTIS QUE ASESINARON A UNA "COLEGA" EN DISPUTA DE TERRITORIO. La Nación, Online: <http://www.lanacion.cl/condenan-a-travestis-que-asesinaron-a-una-colega-en-disputa-de-territorio/noticias/2011-09-07/185030.html>.
4. Ojeda Ledesma, G. L. (2013). ANIMITAS: APROPIACIÓN URBANA DE UNA PRÁCTICA MORTUORIA CIUDADANA E INFORMAL. Distrito Federal, México, Asociación Nueva Antropología A.C.
5. Ojeda, L. P. (2012. Augusztus). Animitas. Una expresión informal y democrática de derecho a la ciudad. ARQ, núm 81, 78-85.
6. Oreste, P. (1993). L'Animita: hagiografía. Santiago, Pluma y Pincel.
7. Parker, C. (1992). Animitas, machis y santiguadoras en Chile: creencias religiosas y cultura popular en el Bío Bío. Arauco, Santiago, Rehue, Santiago FCE.
8. Sturiza, C. P. (2011. március 6). Las dos caras del Parque Bustamante. LaTercera, Online: <http://diario.latercera.com/2011/03/06/01/contenido/santiago/32-61520-9-las-dos-caras-del-parque-bustamante.shtml>.

Bakó Boglárka

A Tanítás | Valótlanságok valósága egy kárpáti cigány közösségben

Terepnaplómiban feljegyzett történet, 2014. június 15.

„Meleg nyári délutánon Tyislivel üldögélünk budapesti bérelt lakásában, és a gyerekvállalásról beszélgetünk. »Nekem nagy szégyen volt, amikor Zsizsivel terhes lettem, öreg voltam már akkor, 42 éves, nagy szégyen volt, öngyilkos akartam lenni. A kórházban – amikor megtudtam – nekiszaladtam az ablaknak, hogy kiugrom, az orvos fogott meg.«
Döbbenet nézek rá, egészen ezidáig meg voltam győződve, hogy egyidősek vagyunk, hiszen nemrég még örültünk is a közös generációnknak, annak, hogy egy évben születtünk. A kislánya most nyolcéves, akkor Tyisli 50 éves, azaz nyolc évvel idősebb nálam?

Visszatérve a faluba, ahol a kárpáti cigányok között lakom, a jegyzeteimet kutatom; levéltári adatok a családjukról, benne a családtagok pontos születési dátumával. Látom, hogy feltételezésem jó volt, az adatok szerint egykorúak vagyunk. Átmegyek Puci mamához, Tyisli édesanyjához beszélgetni, megkérdezem közben, hogy hány évesek a gyerekei, sorolja, Tyislihez érve megerősít abban, amit feltételeztem, 42 éves. Rossz érzés fog el, úgy néz ki, hazudott nekem.”

A kutatás helye

2007 óta végzek kutatást a településen.¹ Az eltelt években fokozatosan kerültem egyre beljebb a helyi romungro² közösségbe. A kezdeti években heti rendszerességgel jártam a faluba, megismerkedtem néhány családdal, majd később azok rokonaival. Később folytattam kutatásomat, és egyre hosszabb időszakokat töltöttem el a cigányok körében, szélesebb körben váltam ismertté és ez közösségi kapcsolatrendszeremet is kibővítette.

¹2007-2008-ban munkámat az Oktatási Minisztérium pályázata támogatta: Kulturális revival? 13-14 éves általános iskolások nemzetiségi kötődései. 2008-2009-ben az Országos Kutatási Alap, Bennmaradni vagy kimaradni? Romungro gyerekek középiskolai továbbtanulási esélyei. című pályázat segítségével folytattam a kutatást. 2011-2014 között az OTKA, PD101427 számú, „Két világ között” - romungro nők integrációs stratégiái 1960 és 2014 között című pályázata támogatta vizsgálataimat.

² A faluban kárpáti cigány nyelvet beszélő romungro cigányok laknak.

Végül 2013 májusában beköltöztem egy helyi romungro család portájára.³ A beköltözéssel átalakult kutatói szerepem, helybéli megítélésem és közösségi kapcsolatrendszerem. Egyrészt „jószándékú magyar” voltam, aki „segíti a cigányokat”, később megbecsült „rakli”, aki hozzájuk tartozik, végül „phral/testvér”, akit támogatni, segíteni akartak munkájában. Szerepeim alapvetően határozták meg anyagomat, azt, hogy hol, kik között és miről beszélgettünk, és a szerep, amiben voltam, mindig meghatározta azt is, ahogyan ők viszonyultak hozzám.

A kutatói szerepek

A kárpáti cigány közösség interetnikus kapcsolatrendszerét alapjaiban határozta meg a gádzsó világhoz való érzelmi viszonyulás. Viszonyuk a többségi társadalom tagjaival érzelmekkel átszőtt volt. A körülöttük levő nem cigány világot kétféle módon osztályozták: voltak, akik „szerették” és voltak, akik „utálták” a cigányokat. Úgy tapasztaltam, hogy köztes, azaz semlegesnek tételezett viszony nem realizálódott számukra. A „jó” magyar (aki „szereti a cigányokat”) és a „rossz” magyar (aki „nem szereti a cigányokat”) kategória alapvető viszonyulási pontot adott számukra a többségi társadalomban való mozgásukhoz. Kategóriáikat hamar, szinte a kapcsolatok elején felállították, minden gesztust, mimikát, minden kifejezést ebben osztályoztak. Később ez alapozta meg saját viszonyulásukat a nem cigány ismerőseikhez, és az első találkozáskor a velük kapcsolatba lépő nem cigányt hamar beillesztették valamelyik kategóriába. Mindez tükörképe volt a többségi társadalom előítélet-rendszerének, ám a kutatói szerepem szempontjából is meghatározó volt számomra.

Terepnaplómban feljegyzett történet, 2008. március 24.

„Mikor először beszélgettünk Irénnel, Gyimbi testvérével, gyanakodva méregetett: »Te cigány vagy?« – kérdezte végül. Akkor már percek óta beszéltem a kelderás cigányok közt évekkal ezelőtt végzett munkámról. Mielőtt bármit is mondhattam volna, Gyimbiből

³ Köszönöm Nektek Cumpi és családjá, hogy befogadtatok. Köszönöm Erzsi, a kánikulában, a délutáni sziesztában az izgalmas beszélgetéseket, Julis néninek a különlegesen finom fánkokat és a többieknek – Piciéknek, Giziéknek, Krisztinek, Szilviéknek, Violnak és Gyurikának – a délutáni udvari traccspartikat. Irén Neked pedig külön köszönöm a cigány nyelvórákat, azt, hogy amikor elbizonytalanodtam, hogy mit kell tennem, mindig segítettél. Nagyon sokat tanultam Tőletek, ezért mindig hálás leszek Nektek!

már folyt a szó: »Dehogy, csak ő olyan... ő szereti a cigányokat, tudod?«

Első szerepem, amibe beillesztettek, az volt, hogy olyan magyarrá tudtam válni, aki – az ő értelmezésükben – „szereti a cigányokat”. Ez az alapkategória határozta meg a viszonyukat hozzám, és ezzel együtt kezdeti kutatásomat is. Terepmunkámat végigkísérte ez a megítélésem, ami a közösségben hamar elterjedt, és így könnyen kategorizálható alakká váltam. (ld. bővebben Bakó 2016)

Beköltözésemmel alakult ki második szerepem: a „rakli”. Cigányul „rakli”-nak (fiatal, házasság előtti lány) neveztek cigány ismerőseim, annak ellenére, hogy korom és társadalmi helyzetem miatt már rég nem voltam az.

Terepnaplómban feljegyzett történet, 2013. május 25.

„Délutánonként Gyimbiék udvarán összegyűlt a család. Főleg ha Pici, Gyimbi nővére is ott volt, a szót kárpáti cigányra fordították. Ahogy teltek a napok, egyre több mindent tudtam kivenni a szóáradatból. Idővel figyeltem csak fel arra, hogy az a »rakli«, akit megemlítene a beszélgetésekben, én magam vagyok. Egy meleg délutánon történt, hogy Irén veje rákérdezett: »I rakli szo kirgya cilo dive?« (»A »rakli« mit csinált egész nap?«) „Miért nevezel »raklinak?«” fordultam döbbenet hozzá. »Te érted, amit mondok?«, lepődött meg ő is.”

Miért is lettem „rakli”? Bár korom alapján már bőven a „gádzsik” rétegébe tartoztam, ám viselkedésem ebbe a kategóriába nem illett bele. Túl sokat kérdeztem, gyakran triviális dolgokra, kezdetben többször is visszakérdeztek, hogy valóban nem tudom-e ezekre a választ. Furcsa és érthetetlen volt számukra, hogy középkorú, háromgyerekes családayaként főzéssel, gyerekneveléssel, mindennapi életvezetéssel kapcsolatos dolgokra kérdezek rá. Idővel úgy vélték, hogy „a magyarok” nem tudják ezeket (ld. bővebben Bakó 2016). A jólét által megkímélt, s ebből adódóan „tudatlan magyar” képe végigkísérte a terepmunkámat. Nehezen oldható ez az anomália, hiszen a kutatói kérdések óhatatlanul „gyerekszereppel” ruházzák fel a vizsgálatot végző személyt.

„Családom” a kárpáti cigány közösség magas presztízsű családjai közé tartozott. Egy portán élt az idős édesanya, „ősmama”, Puci mama, a legfiatalabb lányával, Gyimbivel, annak férjével, Cumpival és két gyerekükkel. A ház mögött egy kis

vályogépületben lakott Puci mama egyetlen fia, Pöpös, aki elvált és így egyedül élt. Volt egy barátnője, attól egy kisfia, ők a szomszéd faluban laktak, Pöpös időnként ott töltötte a napjait. A portán élt a kis szoba-konyhás lakrészben még Tyisli, a harmadik a gyerekek közül, a kislányával és a férjével, ám ők beköltözésem előtt hónapokkal elköltöztek Budapestre albérletbe. Így tudtam Tyisli lakásába költözni. A családhoz tartozott még Pici, a harmadik testvér, aki nem messze lakott Puci néniéktől egy házban férjével, két lányával és nagyobbik lánya családjával. A legnagyobb lány, Gizi, szintén a faluban élt, a település, magas presztízsű, csak magyarok lakta részében, magyar férjével. Napjainak egy részét Puci mama portáján töltötte. Lánya viszont Puci mamáék mellett lakott élettársával. A szűkebb családhoz tartozott még Sziszi, Tyisli nagyobbik lánya, aki a hegyen lakott férjével, három gyerekével, anyósával, sógornőjével, sógorával és annak feleségével. A család a helyemet Puci mama lányai sorában jelölte ki. Így lettem az ötödik, azaz a „legkisebb testvér”.

Terepnaplómban feljegyzett történet, 2013. július 12.

„Meleg nyári reggel van, Puci mamával ülünk a ház előtt és kávézunk. Békés hangulatban vagyunk mind a ketten, személyes, családi dolgokról beszélgetünk. A családomról mesélek, az édesanyámról, Puci mama csendben figyel, bólogat, *»olyan rendes anyukád van«, »igen«* mondom, *»tényleg az, mindenben lehet rá számítani«*. *»Rajtad is látszik ki nevelt, te is rendes vagy«,* folytatja, *»olyan vagy nekem is, mintha a lányom lennél«,* kötözködve nézek rá, *»még egy lány, Puci mama? Én lennék a harmadik?«* *»Nem«,* néz rám komolyan, *»te a legkisebb vagy, te ... olyan vagy.«*”

Fél évig éltem Gyimbiék portáján⁴, úgy-ahogy beilleszkedtem a cigány közösségbe, igyekeztem nem véteni a megkövetelt és mindenkire vonatkozó közösségi normarendszer ellen. A kárpáti cigányok megtalálták számomra azt a helyet, pozíciót, amiben „hétköznapiasodva” élhettem a településen. A hozzájuk tartozó „segítőként”, „rakliként”, „testvérként” beilleszkedhettem a csoportjukba, ami nem feltétlenül könnyítette meg életemet, de a mindennapok olyan szeleteit is látni engedte, melyet

⁴ Ősszel kiköltöztem a lakásból, elsősorban azért, mert nem tudtam fűteni a szobát, ám a következő tavasszal újra beköltöztem egy félévre. A köztes időszakban – és azóta is – napi/heti rendszerességgel látogattam a családokat.

másfajta terepmunkával nem lehet megismerni. Ennek ellenére bármennyire is úgy éreztem időnként, hogy a kárpáti cigány csoport „tagjává” váltam, „betolakodó”, „magyar” szerepem adott volt, mivel végig „értelmezte” kapcsolataimat a cigányokkal.

A „valótlanságok”

A kárpáti cigány közösség tagjai szerettek mesélni, sok mindent mondtak el az ismerős családokról, a falubeliekről. Mindez természetes volt, hiszen én magam folyton kérdeztem őket, s az információkat történeteken keresztül konstruálták meg számomra. A közösség mindennapjai is történetek sokaságából álltak; történetek a mindennapok szabályairól vagy szabálytalanságairól, az emberi kapcsolatokról, viszonyokról, apró-cseprő dolgokról.

A terepmunka hónapjai során számtalan számomra „nehezen hihető” történettel találkoztam, olyan történetekkel, melyek – mint idővel kiderültek – „tényszerűen nem voltak igazak”. Történetek, melyek apró részleteikben, de mérvadó módon különböztek a különböző beszélők előadásában, ahol a történetek alapelemein kívül, sem a tér, sem az idő, sőt gyakran a szereplők sem egyeztek. Történetek, melyekben összekeveredtek a szülők a gyerekekkel, a nagyszülők az unokákkal, és csak a történetek elemei voltak azok, melyek újra és újra ismétlődtek.

A Tyisli által elmesélt történet⁵ volt az első, amiben szembesültem azzal, hogy valami olyan hangzott el, amit nehezen tudok megmagyarázni mással, mint hogy „hazudott nekem”. Mit tehet a kutató egy ilyen szituációban? Túl azon, hogy önmagunkon való túllépésre van szükség ahhoz, hogy elvonatkoztassunk személyes sértettségünktől, hiszen őrlődünk a „miért csapnak be?” és „miért hazudnak?” kérdésén, kénytelenek vagyunk elgondolkozni azon, hogy mi lehet az oka a „hazugságnak”?

Mi lehet az oka annak, hogy egy velük lakó „jó szándékú magyarnak”, akit „*raklijuknak*” tekintenek, és „*testvérüknek*” fogadtak, nem mondanak igazat?

Mi van, ha célja van a tények elferdítésének?

⁵ Tyisli története után szisztematikusan gyűjtöttem azokat a történeteket, amiknek különböző variációi voltak.

Mi van, ha nem a tényeket ferdítik el, hanem a történetek konstruálódnak más módon?

A kulturális elemzések – írja Clifford Geertz – „a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a helyesebb találgatásokról”. (Geertz 1994:193) „Az a vállalkozás, amit a megértés megértésének nevezhetünk (...) egy hermeneutikai tevékenység, különösen akkor, ha kulturális világokról van szó”. (Geertz 1994:194)

Ha „találgatunk”, és ebből próbáljuk levonni a következtetéseinket, akkor ésszerű, ha a „valótlanságokat” a helyi cigány közösség mindennapi kommunikációs világába helyezzük bele. Meg kell próbálnunk ezeket a történeteket nem önmagukban, hanem a beszélő és a hallgató viszonyában értelmezni. Érdeemes átgondolni, hogy kinek és miért mesélte el Tyisli – a látszólagos valótlanságokon alapuló – szégyene történetét?

Én és Ő

Tyislivel közel 10 éve ismerjük egymást.

Terepnaplómban feljegyzett történet, 2008. március 24.

„Első találkozásunk Gyimbinél a testvérénél történt. Őt látogattam meg, amikor hirtelen azt mondta, »gyere, itthon van Tyisli, bemutatlak neki«. Tyisli szoba-konyhás lakásában lakott ekkor férjével és kisebbik lányával. Amikor beléptünk a szobába, éppen kislányával a tévét nézte. Bent kevés volt a hely, zsúfoltan szorongtunk négyen a két kicsi kanapén. Tyisli bizalmatlanul fogadott, »miért vagy itt?«, kérdezte gyanakvóan. Beszélgetni kezdtünk, órákat ültem nála.”

Aztán heteken át járogattam hozzájuk, Tyislihez mindig bementem, jókat lehetett vele beszélgetni, élveztük egymás társaságát. Egykorúak voltunk, bár nagyon különböző társadalmi háttérből jöttünk, de sok mindenben hasonlítottunk. Tyisli ekkor már elvesztette munkáját, korábban segédápolóként dolgozott egy szellemi fogyatékosoknak fenntartott intézetben. Nagyon szeretett dolgozni, tisztességes fizetést kapott érte, nem kellett utaznia, ott volt a falu határában a munkahelye, és így kislányával is többen lehetett. Szerette a munkáját is, élvezte a szellemi fogyatékosokkal való foglalkozást, úgy kezelte őket – és ezt gyakran hangoztatta is –, mintha a gyerekei lennének, gyerekek

módjára is bánt velük. Gondozottjai is ragaszkodtak hozzá. Cigányként vették fel⁶, ám munkahelyén soha nem érezte, hogy különbség lenne a cigányok és a nem cigányok között. Ideális munkahely volt számára. Ám munkaadójával egy igazságtalanságnak érzett ügyn összeveszett, felmondott. Ezután munkanélküli segélyre ment, de hónapokig nem kapott munkát. Ez volt Tyisli életének mélypontja. A családja segítette őket minden téren, és Tyisli mindent megpróbált, hogy munkához jusson. Olyan helyekről is elutasították, ahol „telefonon” még volt szabad állás, ám személyes jelentkezésekor már „betöltötték” azt. Nyáron könnyebben éltek, hiszen gombászni, diózni, szedezni járt, zöldséget és virágot árult feketén egy budapesti metróállomáson. Közben folyamatosan küldözgette önéletrajzát, jelentkezett segédápolói állásokra, de nem járt sehol szerencsével, egy-két hetes időszakos munkái akadtak csak.

Terepnaplómban feljegyzett történet, 2011. május 23.

„Tyisli egy délután azzal fordult hozzám: »Vágd le a hajam, olyanra, mint a tiedé!« – elhűlve néztem rá. »Mégis miért?« – szedtem össze magam. Folyt belőle a panasz, hónapok óta nincs munkája, és mindenhol elhajtják, pedig okleveles ápolónő, több éves szakmai gyakorlattal, nincs pénze, az édesanyja és a testvérei támogatják, most ott van egyedül a kislánnyal. Elege van, belefáradt már, változtatni akar. Elgondolkozva néztem. Derékig érő, dús, hullámos haja van. Az enyém a fülem mögött kunkorodik, úgy nevezett bubifrizura. Pásztáznak a gondolataim, korábbi tapasztalataim arról, hogy mit jelent egy cigány nőnél, ha levágják a haját. Oláh cigányoknál a megszégyenítés, a büntetés eszköze. Itt viszont, a romungro cigányoknál több nőnek is rövid haja van, s a tisztességes életvitelük nem függ össze a hajuk hosszával. »Rendben« – jutok elhatározásra. S az udvaron, ahol a nagyszülők, a testvérek együtt laknak, ezen a szép, napos délutánon levágom a haját. A végeredmény számomra is meglepő (és nem az én fodrásztudományomnak köszönhetően), hiszen dús, rövid, hullámos haja fiatalítja, füle mögé simítva középkorú, vagány, önálló nő benyomását kelti. Ő vidáman, én pedig megkönnyebbülve nézegetem a tükörképét: »na, most menj el munkát keresni« – viccelődöm vele, »így biztosan kapni fogsz!«. A következő héten izgatottan telefonál:

⁶ Egy EU által támogatott projekt keretében, melyben a romák munkaerőpiacra való visszatértét és a szellemifogyatékosok ápolóinak szakképzettségének növelését kötötték össze.

»Kaptam munkát!« Aztán félig nevetve, félig dühöngve meséli, hogy az állásinterjú készítője négy szemközt hangsúlyozta neki, hogy azért őt veszi fel, hogy ne az előtérben várakozó két cigány nő közül kelljen választania egyet. Idős emberek mellé keresnek ápolónőket, de romákat nem akarnak felvenni. »És tudod, nem mondtam neki, hogy én is cigány vagyok...« – hallgat el végül.”

Innentől összeköt minket még jobban ez a történet, egyrészt időnként újra és újra levágom a haját, közben beszélgetünk, olyan személyes dolgokról is már, mely nem „kutatói téma”, folyamatosan magyaráz, tanít, hogy hogy nézzem a világot, amiben ő él, tanít engem, a „raklit”, cigánynak lenni. Úgy tűnik, feladatának érzi, hogy átadja azt a tudást, mellyel ebben a közösségben „tisztességes” lehetek. És én jó diák vagyok, tanulok, már hetente többször is kárpáti cigány nyelvórákat veszek tőle. Aztán elköltözik a férjével, Budapestre, albérletbe, egy lakótelepre. Két nagyszoba, konyha, fürdő, nagyon jól elférnek, Tyisli dolgozni kezd, takarítónő egy irodaházban. Gyakran elmegyek hozzá beszélgetni, kávézni, beszélünk a gyerekeinkről, a munkánkról; változatlanul nagyon jól érezzük magunkat együtt.

Aztán egyszer csak elmeséli ezt a történetet, amit nem értek, és nehezen tudok magyarázni mással, mint, hogy becsapott.

Mi és a Történet

Miért is mesélte el nekem Tyisli a szégyene történetét? Aznap délután arról beszélünk, hogy milyen is egy jó cigány nő. Nehéz volt megragadni a témát, mert mit is lehet erről mondani közhelyes megfogalmazásokon kívül? Ezért fordítom meg a beszélgetés fonalát és terelem át a szót arra, hogy kik a „rossz nők” a faluban. Sorolja, jellemzi őket, felrója normasértéseiket, végül – jellegzetes gúnyos mosolyával – rám néz, és belevág abba a történetbe, ami arról szól, hogy ő is hogyan került „szégyene” miatt a megvetett nők sorába. Zavarban vagyok és nem értem a történetét, nem akarom megalázni azzal, hogy számon kérjem rajta a valótlannak tűnő tényeket. Tudom, hogy azért sem kérhetem rajta számon a valótlanságot, mivel a helyi cigányok között bárkit „hazugnak” nevezni súlyos sértésnek számít.

Számtalan sztereotípiát kering a többségi társadalomban a „hazug cigányokról”. A

falubeli kárpáti cigányok alkalmazkodnak ehhez a sztereotípiához és elhatárolódnak a „rossz, hazug cigányoktól”. Identitásuk meghatározó eleme a kárpáti cigány származásuk, mely nem csupán erős nemzetiségi öntudatot jelent, hanem szigorú kizárólagosságot is. Az „oláh cigányokkal” szemben erős, negatív sztereotípiáik vannak, önmagukat „másnak”, „jobbnek”, „fejlettebbnek” tartják náluk. Nemcsak nyelvileg tartják különbözőnek csoportjukat, hanem – úgy vélik – szokásrendszerük, hagyományaik, viselkedésmintáik is elkülönítik őket az oláh cigányoktól. A kárpáti cigányok számára az oláh cigányok egyfajta esszenciális és sztereotipikus cigányt jelentenek⁷. A többségi társadalom előítéleteiben erőteljes kép él a romák elképzelt világáról – a „vad és szabad cigányokról” –, mely olyan értékeket képvisel, mellyel nem akarnak azonosulni. Sztereotípiáik a környékbeli cigányokról gyakran a többségi társadalom cigány előítéleteire rímelnek, azzal a különbséggel, hogy ők ezeket önmagukra nem, csak az oláh cigányokra érzik jellemzőnek. Ez a képzetük határt von közösségük és bármilyen „oláh” cigány csoport közé.

Mindez magyarázza azt, hogy a falubeli kárpáti cigányok érzékenyen reagálnak minden olyan többségi társadalmi stigmára, mely őket, mint cigányokat közösségeként érintik, ezek közé tartozik a „koszos cigány”, a „lusta cigány”, az „alkalmazkodni képtelen cigány” és a „hazug cigány” sztereotípiája is.

Ez az oka annak, hogy nem szembesítem Tyislit azzal, hogy számomra úgy tűnik, nem mond igazat. Napok telnek el ezután, már megbizonyosodtam, hogy „nekem van igazam” és találgatom, hogy mi oka lehetett konstruált történet-valóságának. Aztán hetek, hónapok telnek el és egyre több „valótlan” történetet gyűjtök, és lassan, már nem a történetek „valótlanságát” vizsgálom, hanem egészen más következtetésre jutok.

A szerepviszonyok: a Mesélő, a Hallgató és a Történet

Egy történetnek mindig vannak szereplői, kettő biztosan: a Mesélő és a Hallgató. Ám ebben a Történetben a Mesélő és a Hallgató céljai nem ugyanazok. A Mesélő célja a tanítás. A Mesélő eligazít egy jó szándékú „raklit” a világában, támpontokat ad,

⁷ Bartos Tibor könyvében hasonló az elhatárolódást írt le az oláh cigányoktól a budapesti kárpáti cigányok esetében (Bartos 1958).

tanulást közvetít. Fontos számára, hogy meggyőzze arról, amiről beszél, hiszen hozzá közelálló személyt tanít.

A Hallgató célja az információszerzés. Kutató lévén, saját témájában igyekszik pontos, megfogható, tudományos célokká alakítható anyagot gyűjteni. Mindez egy antropológiai szituációban könnyűvé válik, hiszen a kialakult bizalmi viszonyban sok mindent megtud. Célja a tanulás, de nem a tanultak beépítése saját, személyes mentalitásába, hanem azoknak – a közösségre vonatkoztatva – megértése és értelmezése.

A Történet a Mesélő és a Hallgató szerepviszonya által válik meghatározottá. A Mesélő célja a tanítás („*sulari*” - tanító), hiszen a Hallgató tudatlansága („*buti*” - buta) nyilvánvaló. Ám a Tanítást befolyásolja az, hogy a Mesélő és a Hallgató közötti viszony szoros, közvetlen („*prhali*” - testvérek). A Mesélőnek nem a saját kultúrájára vonatkozó adatok átadása a célja, (aminek megszerzése a Hallgató célja), hanem egy történeten keresztül megtanítható tanulás, ismeret átadása egy majdnem „*testvérnek*”, de mindenképpen „*raklinak*”. Így, ha összevetjük az információ átadás és befogadás céljait, akkor világossá válik: ezek nem fedik egymást.

A tudományos elemzés – ténytyszerűséget elváró – céljai mások, mint a tanítás – az ismeret átadásának – célja. Az egyik adatszerűségen alapszik, a másik a tanulás levonásán. Ez utóbbi a szempontjából a Történet ténytyszerű adatai lényegtelenek.

„From the native point of view”⁸ – a bennszülött szemszögéből

Kérdés tehát, hogy mik lehetnek a kárpáti cigányok valótlán történeteinek valóságai.

A kárpáti cigányok között gyűjtött történetek elemzése sajátos képét tárta fel a közösség történetmesélésének. A Történetek tanítanak, ha befogadóra találnak, megtanítták, hogy hogyan nézzük a világot a kárpáti cigányok között. Ám a Mesélők tisztában vannak azzal is, hogy ezt csak akkor érti meg a Hallgató, ha „különbözőségüket” az ő ismereteihez kötik. Ha úgy tetszik: aktualizálják a Történeteket.

A történetet, amit Tyisli elmesélt az én világomhoz szabta, úgy mesélte el, hogy számomra érthetővé váljon. Tyisli, mint Mesélő jól ismerte Hallgatóját, ismerte annak

⁸ Ld. erről Geertz 1994:200-217.

élettörténetét, tudta gyerekvállalásait, korát, karrierjét. Tyisli bensőséges, barátságos viszonyban volt hallgatójával, fontos volt számára a történet tanulságának átadása. Ahhoz, hogy érthetővé tegye azt, hogy mit jelent „öregén szülni” és ezáltal „megvetetté válni”, úgy alakította a történetét, hogy a – baráti/testvéri viszonyban levő – Hallgató számára érthetővé váljon.

Érthető-e egy középkorú, felsőfokú végzettségű, háromgyerekes anya számára, ki a harmadik gyerekét a harmincas éveinek végén szülte az, hogy szégyen 34 évesen gyereket szülni? Valószínűleg nem, hiszen előre vetíthető tiltakozása, cáfolata, saját élethelyzetével való példálózása.

Ám, érthetővé válik-e a „szégyen” helyzetének érzékeltetése, ha a történet a negyvenes éveiben járó nőről szól? Valószínűleg igen, hiszen így megfogható közelségbe kerül a kor és a cselekedet a Hallgató számára is. Így válik értelmezhetővé a történet tanulsága, így lesz átvihető az üzenet, így éri el a Mesélő a célját: megtanítja a „kis raklit” arra, hogy mit jelent ebben a cigány közösségben normasértő cselekedet által a megvetett nő kategóriájába kerülni. Így valósul meg sikeresen a Tanítás.

Terepnaplómban feljegyzett történet, 2013. augusztus 3.

„Tyisli lányával, Sziszivel ülünk együtt a szobában, nézzük, ahogy a gyerekeink játszanak. Zotya kis gitárt penget, Dani dobol hozzá. Sziszi egyszer hozzám fordul, »azért nagyon felelőtlen vagy te, tudod, hogy ilyen öregén szültél, hogy fogod felnevelni?«, döbbsenten nézek rá »azért talán...«, kezdem, de nem hagyja végigmondani »ötven-hatvan évesen meghalsz, mi lesz velük utána?«”

A Tanítás komplex értelmezése

A kárpáti cigányok között gyűjtött történetek alapvető jellegzetessége volt, hogy önmagukban „nem léteztek” (Niedermüller 1988:380), gyakran az adott szituációban alakultak ki (Ferrarotti 1981:20-23). A Mesélők történeteiket mesterséges helyzetben alkották meg számomra, céllal alkották meg olyan helyzetben, mely kívül esett a mindennapok valóságán. A történetek eseményeit meghatározott logika szerint választották ki, bizonyos dolgokat hangsúlyozottan táltak, míg másokat elhallgattak, bizonyos dolgokat megváltoztattak, míg másokat megtartottak. Ennek határozott célja

volt: a történetek tudást adtak át egy olyan elfogadott, idővel megismert, majd megbízhatónak tartott „magyar” számára, akinek a munkáját segíteni, ismereteit bővíteni akarták. A történetek fő időindexe a „jelen” volt, és a „múlt”, csak annyiban vált fontossá, amennyiben a múlt „jelenben lett”. A múlt történetei a jelen dolgait, jellegzetességeit magyarázták, a jelen értelmezésben töltöttek be szerepet.

Az, amit egy kutatás során megtapasztal az antropológus, van, hogy soha nem érthető meg teljesen, részenként értelmezhetővé válik, helyenként homályban marad. Ahogy Clifford Geertz írja, „arra hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy 'létrehozzuk valamilyen olvasatát') - egy idegen, elhomályosuló, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem a hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott”. (Geertz 1994:177) Mindaz, amit a nyelv közvetít, túlmutat azon, ami szavakba foglaltan kijelentést nyer.

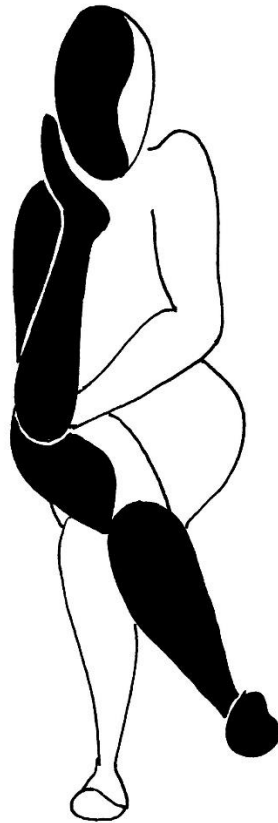
A nyelv értéséhez a nyelv kulturális fordítása szükséges.

Felhasznált irodalom

1. Bakó Boglárka (2016): „...hát ilyenek vagytok ti, magyarok...” | Párbeszéd, kapcsolatok és viszonyok a terepmunkában. *antro-pólus* 2016/1. 122-151.
2. Bartos Tibor (1958): *Sosemvolt cigányország. Szegkovács cigány történetek.* Európa Könyvkiadó, Budapest
3. Geertz, Clifford (1994): Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: uő. *Az értelmezés hatalma.* Századvég Kiadó, Budapest, 170-200.
4. Geertz, Clifford (1994): „A bennszülöttek szemszögéből”. *Az antropológiai megértés természetéről.* In: uő. *Az értelmezés hatalma.* Századvég Kiadó, Budapest, 200-217.
5. Niedermüller Péter (1988): Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnográfia* (3-4), 376-389.

Egypercesek

az irodalom és a társadalomtudomány határán | mi is az az 'antropológiai látásmód' | hogyan figyeljük meg a mindennapi élet legapróbb mozzanatait



Bakó Boglárka

Szembenézés, avagy a határ¹ | régi történet egy terepmunka elejéről

Egész napos forgatás után, egy hosszú nap koraestéje, amikor hozzád fordul Tyisli: „Menjünk le a Plandicsra, sörözzünk egyet”. És te, aki mindig örülsz annak, ha bárhova is elhívnak, kapva kapsz rajta, hiszen valami más, valami új. És mész velük boldogan, nem csak Tyisli, hanem a lánya, Kali, a menyé, Blonda, a fia, Thulo és még az unokák is jönnek. Beszélgettek útközben, persze miről is másról, mint a forgatásról, a napközbeni filmforgatásról, hogy kinél jártatok, te és az operatőröd, akit ők nagyon szeretnek. „Biztosan nem cigány?” teszik fel tizedszerre is a kérdést, mert nem hiszik, hogy az operatőröd nem roma származású, olyan „barna a bőre” és „úgy is viselkedik velünk, mintha közülünk lenne”, de te tudod, hogy nem és mondd is nekik, hogy „csak kreol”. Aztán a kocsmá udvara, ahova te és az operatőröd a nők közé ültök le, te azért, mert hova is ülnél, az operatőröd, mert bizonytalan és diák, és inkább ott marad veled, mintsem a férfiakkal bemenjen a belső térbe, a pulthoz. Hosszú asztal, majdnem üres, csak egy középkorú férfi ül a szélén, láthatólag ivott már. Te Tyisli és Blonda közé ékelődsz, előtted sör, cigaretta, élvezed - mint mindig - a helyzetet, azt a különös izgalmat, amit kutatás közben érzel, szeretsz velük beszélgetni, őszintén érdekel, amit mondanak, jól érzed magad, olyan, mintha közülük lennél, nem éreztetik, hogy „más” lennél. Fogynak a sörök, ürül a cigarettásdoboz, a gyerekek jégkrémekkel rohangálnak, mindenki beszél, magyaráz, te is legalább kétfelé beszélsz, az operatőrödet is újra és újra faggatják, mit tanul, tényleg nincs-e felesége, hány éves.

A férfi, az asztal végén bekapcsolódik a beszélgetésbe, „te cigány vagy, ugye, muro prhal?” folytatja cigányul, de az operatőröd tiltakozik, hogy nem, ő nem cigány, magyar. „Ugyan, nem kell azt szégyellni, látszik rajtad, akkor valamelyik ősöd”, de ő mondja, hogy „az sem az” és te próbálsz neki segíteni, mert látod, hogy kínosan érzi magát, hogy „nem cigány, de az mindegy is”. Ekkor villan először rád bosszúsan a férfi szeme, de nem vesz

¹ Durst Juditnak, mert vannak témák, ahol könnyebb az egyes szám második személy

rólad tovább tudomást. „*Maradj itt, - fordul újra az operatőrödhöz - megtanítunk cigányul, találunk neked feleséget is*” és beszélgetni kezdenek, hogy mégis mit csinál itt és te érzed azt a túsúrásnyi rossz érzést, hogy mennyivel könnyebben elfogadják őt, csak mert barnább a bőre. Ám tudod, hogy hibát vétettél, hiszen beleszóltál a férfiak beszélgetésébe, nem kellett volna, elfordulsz inkább, vissza a nőkhöz, folytatni a megkezdett beszélgetést, amikor provokálóan hangosan szólítanak meg „*és maga mit keres itt?*”. Először nem veszel róla tudomást, nem neked szól, hiszen te mindenkivel tegeződsz, és különben is, itt mindenki tudja a nevedet, de újra felhangzik a kérdés, „*magát kérdezem, mit csinál itt?*”

Csodálkozva fordulsz a férfi felé és magyarázni próbálsz, hogy róluk forgatsz filmet, azért, hogy megismerjék őket a „magyarok”, így ők mondhatják el, hogy „milyenek a cigányok” és kevesebb lesz az előítélet, több a megértés. Ám a férfit nem hatod meg a beszéddel, már közben is morog, „*persze, persze*” morogja gúnyosan, majd belevág: „*értem én, hogy magának jó ez, mert pénz kap érte, a magyaroknak is jó, mert megismernek minket, de nekünk miért jó, ha maguk idejönnek? Maguk pestiek...*” és folytatja, dühös, már kiabál, az asztalra csap és te még mindig próbálsz magyarázni, hogy félreérti, hogy nem is vagy „pesti”, nem is kapsz pénzt, hogy már rég itt vagy, de a szavak csak behullnak az indulatába és rájössz, hogy nem tudod neki elmagyarázni, nincsenek rá szavaid, olyan szavaid, amiket ő elfogadna. Segélykérően nézel körül, hiszen ott vannak a nők, akikkel hónapok óta jóban vagy, ott van Tyisli és Blonda, akiknek a házában most is alszol, Kali, aki a szobáját adta át, hogy legyen a forgatás ideje alatt helyed, de mindenki az asztalt nézi, nem vesznek védelmükbe, nem mondják, hogy te „*más*” vagy, hogy „*hozzájuk tartozol*”, hogy ne kiabáljon veled.

Csend van, csak a férfi kiabál dühösen, meg is üt talán, fut át az agyadon, de nem jön közelebb, az operatőröd dermedten ül, és te egy ideig még próbálsz, aztán feladod, felállsz és bemész a kocsnába. Ott vannak a férfiak, csodálkozva néznek, „csak a mosdóba” motyogod dühösen, és kell ott idő, hogy lenyugodj, hogy ki tudj menni közéjük újra. Aztán hazafelé, „*na, mi van*”, bök oldalba Thulo, miközben gyalogoltok a hegynek fel és belőled már ömlik is a szó, a harag, a megalázottság, „*ugyan már, az bolond!*” és a többiek is kontráznak rá, „*nem kell vele foglalkozni*”, „*részeg volt, mit foglalkozol?*”. És már otthon is vagytok, „*együnk valamit*”, mondja Blonda és már veszi is elő a déli maradékot, de te most úgy érzed, hogy nem tudsz leülni velük enni, beszélgetni, „fáradt

vagyok”, mondod és mész is fölfelé, a padlásra, Kali szobájába, ahol alszol ma. Látod az értetlen pillantásukat, hogy nem eszel velük, tudod, hogy megsértetted őket, mert együtt enni fontos, mert ez azt mutatja, hogy *„te olyan vagy, hogy eszel az ételünkből”* – ahogy Puci mama mondta – de ma nem fog menni. Bízol benne, hogy az operatőröd leül velük és megkönnyebbülsz, ahogy látod leereszkedni a székre, legalább ő is tudja már, de neked ma nem megy, ma eljutottál a saját határodhoz.

Aztán csak ülsz órákon át a terepnaplód előtt és beleírod a dühödet, azt hogy pont te, aki itt vagy, pont veled, aki azért vagy itt, hogy *„segítsen”*, beleírod mindazt, amit el akartál nekik mondani, hogy a történetekkel nem az a bajod, hogy az a férfi neked jött, hogy agresszív volt, hogy kiabált veled és megalázott, hanem az, hogy ők nem álltak melléd, hogy azt hitted, már bent vagy köztük, hogy megillet a védelem, mint mást is, és szembe kellett nézned azzal, hogy nem, hogy még nem, hogy talán sohasem.

Aztán másnap kora reggel kióvakodsz a szobából, szégyelled magad, Tyisli üldögél a teraszon, *„nem jössz kávézni?”*, kérdezi, *„még alszanak”*, int a szobák felé, aztán kávé töltsz neked, a bögre meleg a kezekben és az otthonosság érzete fog el, *„te is feketén iszod a kávé és én is, ebben hasonlítunk”*, néz rád, *„igen”* válaszolod és nem mondod, hogy te mindig szoktál tenni bele egy kis tejet, mert az már nem számít.

Székely Dóra

Kiűzetés

Van úgy, hogy az út egyszer csak megáll, és nem fut tovább. Függetlenül a helytől, időtől és az úton járóktól, állóktól, esetenként már ülőktől.

Badajoz | spanyol – portugál határhoz legközelebb fekvő kisváros | 12.00 | 38 C° - olvasztó napsütés

A városból kivezető úton, még mielőtt rácsatlakozna az autópályára, egy hatalmas szupermarket áll, parkolójában több száz autó. A parkolóból kivezető sáv bele fut az országútra csatlakozóba.

Ezen a ponton állunk, lábainknál a dagadó hátizsákok, kezünkben egy kartondoboz leszakított széle „Madrid” felirattal, arcunkon bizakodó mosoly. Hüvelykujjainkat az út fölött az ég felé emeljük. Autók húznak el mellettünk. A szélvédő mögött mosolyognak és bámulnak, fejüket rázzák. A szélvédő mögött vállait vonogatják, homlokukat ráncolják. A szélvédő mögött kifejezéstelen arccal néznek el mellettünk. Mutogatják, hogy tele van a kocsi. A sofőr alvó felesége felé int, hogy „hát sorry, de nem lehet”. A szélvédő mögött cinkosan böknek felénk ők is hüvelykujjukkal, és húznak tovább. Bizakodunk és várunk.

Badajoz | bekötőút | 13:20

Az első izzadságcseppek. A táskák már a bokorban, a hüvelykujjak lefelé kókadnak. Még több szélvédő, még több vállrándítás, fejrázás, és bámulás. A mosolyunk fárad, az arcunk piroslik.

Badajoz | bekötőút | 15:00

A ruháinkat átáztatta az izzadság, a fejünk bordós-lilás szeder színben játszik, a kartonlapot minden szélvédő felé lobogtatjuk, néha ugrálunk is, és inkább érzem a mosolyt kétségbeesett vicsorgásnak.

Badajoz | parkoló | 15:30

Táskáinkkal a hátunkon a szupermarket parkolójában tántorgunk a nagybevásárláson átesett, Madrid felé tartó sofőröket vadászva. A kocsik mindenképp tele vannak, az autók semmiképp sem arra mennek. Nincs mosoly, nincs bizakodás.

Badajoz | szupermarket | 16:00

Ahogy belépünk a fotocellás ajtón, meglegyint a hűvösség. Egy oszlop tövében a földön elnyúlva engedjük át a pórusainkon az áldott légkondi áldottra hűtött levegőjét. Amíg másikunk elmegy a mosdóba vízért, én a kartonnal legyezem magam.

Az emberek néznek.

Nem foglalkozom velük, épp befogadtatást nyertem a földi paradicsomba, mélyhűtött levegőjét, zárt, áthatolhatatlan tetejét ünneplem.

Csiklandó érzés a térdemen. Renyhe hessintő mozdulat. Nyugalom.

Zöngicsélés. Csend. Újabb zöngicsélés, viszkető érzés a vállon. Vállrándítás. Nyugalom.

Dupla zöngicsélés, viszkető érzés a bokán és a combon. Dobbantás, zöngicsélés, viszkető érzés a nyakon, a térden, a csuklón. Hadonászás. Zöngicsélés. Viszketés. Hadonászás, viszketés. Hadonászás csapkodás zöngicsélés káromkodás. Viszketés, rángatózás. Szempárokval való találkozás. Hadonászás, zöngicsélés, kendőbe burkolózás. Tekintetek. Zöngicsélés, zöngicsélés. Apró ízeltlábak a bebugyolált testeken. Alatta izzadás, idegesség.

Legyek.

Tekintetek.

Szégyen.

Badajoz | szupermarket | 16:15

Sietve szedelőzködünk, vissza a táska a hátra, vissza a melegbe, vissza a nap alá, a bekötőút mellé. Kalimpálás, erőltetett mosoly, kartontáblára mutogatás.

Mert mi a légy? Eme apró, aligszárny lebbentő, bőrünk alá zümmögő kreatúra?

Egy csodálatos élő, szakaszos, lassított látásával, az örökké dörzsölgető-tördelő ízelt lábaival. Melynek szárnyai többször olyan nehéz szőrös kis testet szállítanak, mint amilyen nehezek ők maguk.

Más azonban, ha nem a bogarológus szerelmetes szemeivel nézzük miként tündöklő testecskején a gombostű hajszálvékonysága átszalad.

Ekkor a zümmögő légy maga a fertő, a kór, a bűz, az enyészet. Karmos ízelt lábaival millió romlást hozó molekulát hord, alattomos cirógatással keni, köpi szét a baktériumok láthatatlan ellenség osztagait, pofátlan sebességgel és olyan privát testrészeinkre tör, melyekre bezzeg pillangó sose száll.

Felháborító, egyrészt mert hozza *azt*, és mert ránk teszi *azt*, minket is *olyanná* alakítva. Másrészt azonban ki tudja, hogy hozza-e vagy épp azért jött, hogy tőlünk vigye? És ez az a pont, amikor a dolog végtelenül kényelmetlenné kezd válni.

Árulás!

...vagy lelepleződés.

Ha e légkondicionált kolosszusban kettesben lettünk volna a legyekkel, az élményünk valószínűleg a *kellemetlenség* szintjén marad és kimerültségünkben mit sem törődünk a csiklandozással, sem a vélt kórokozókkal, amikkel az ízeltlábak rajtunk való tiporlása fenyegetett.

Azonban más volt a helyzet: jelen volt a *mások tekintete*.

A legyek megjelenése leleplezte azt, ami láthatatlan. A szagot, a kimerültség kipárolgását. A szaggal pedig alattomosan előkészítik a koszosság, igénytelenség, elhanyagoltság és szegénység képzettársításai.

Nem volt szükség se grimaszra, se nagyobb körben való kikerülésre, se gyerek arrébb húzására, még csak rosszalló motyogásra sem. Elég volt pusztán *a tekintet*, ami szemtanúként csattogott rajtunk, aktiválva tudatalatti ítéleteinket.

És a szégyen, mint az önmagunk felett való ítékezés hű csatlósa, már kúszott is lefelé a fejtetőtől, elernyesztve arcereink simafalú izmait és aktiválva énképvédő mechanizmusainkat, minden sejtünkkel kórusban üvöltve:

Menekülj!

És újra, te édes gyötrő bekötőút.

Almási Szabó Lili

Egy szál cigi a gyógyulásért? | Chile: Egy "csodatévő" lélek nyugvóhelye előtt egy 15 éves lánnyal

A santiagoói központi temetőben sétálva rábukkanok egy híres, csodatévő lélek pihenőhelyére. A tragikus halált halt, fiatal prostituált sírhelyénél álló fa roskadozik a segítségért fohászok ajándékaitól és a csodatételtért hálát mondó tábláskáktól. Játékmackók, virágok, női ruhadarabok, hajkefék, ékszerek csüngenek az ágakon.

Megszólítom a báméskodó 15 éves lányt, Mairát: "Azt hallottam, hogy ez a lélek csodatévő." Maira: *"Igen, én tudom, hogy az. Van ilyen. Tudod egyszer én is megkértem egy lelket arra, hogy gyógyítsa meg az unokatestvéretem. Elmentem a lélekpihenőjéhez és elszívtam vele egy szál cigit. Meg is gyújtottam neki! És adtam neki egy üveg kólát is. Tuti volt, hogy ezzel rá tudom venni, hogy segítsen. Elvégre ő fiatalon halt meg, hát akkor már hogyne szeretné a cigit és a kólát? Ücsörögtünk együtt és beszélgettünk a kéréséről. Jól esett neki a kedvességem, mert két év múlva meg is gyógyult az unokatesóm. (...)"*

Bármennyire is furcsán hangozhat a lány hite a gyógyító lélekben. Maira számára a „közösen” és hittel elszívott cigaretta is egy eszköz a „csoda”, azaz a gyógyulás elérésére. Ez nem csak a lány számára *valóság*, hanem sok más chilei fohászok számára is, akik beteg hozzátartozóik egészségéért imádkoznak.

Madácsy Tímea

Narratívák (három vagy négy – vagy több)

És akkor csendes lett minden. A vizek visszatértek szokott folyásukba.

Csak egy papucs maradt. Egy fél pár papucs. Puha gumipapucs, sötétkék színben, tucatnyi apró gumiszögecskével a belsejében. Sokan szeretik az ilyen, mert nem csúszik és enyhén masszírozza a talpat. Mások meg épp emiatt kerülnek, mert szúr és nyom, meg a kosz is jobban beletapad. Ahogy most is beletapadt a sárkavicsos hordalék. Beletapadt jó vastagon, hosszú fűszálakkal együtt.

Ez a fél pár, az erdő széléig futott, ahová a sodrás mosta el. Egy hajlott fűcsomó szegélyén akadt fenn végül, s úgy simult alá, mintha maga sem volna egyéb földnek nyomott fűnyalábnál. Mindössze egyetlen kis pontjával figyelt a világra: a lábfejpánt kis gumičímkéje úgy piroslott, olyan élénken, mint egy ízletes szamóca. Ebből lett az első.

Az első

- Apu, apu, ott egy pillangó! Milyen vörös... – ámult el Encsi.
- Az nem is pillangó – kontrázott Öcsi suttogva – az inkább egy óriás katica.
- Akkor hol vannak a pöttyei? – hitetlenkedett Encsi.
- Biztosan... talán... úgy értem... lehet csak elveszítette őket – próbálkozott Öcsi.
- Vagy az eső, az a sok víz mosta le – fontolgatta most már Encsi is.
- Gyere, keressük meg neki! – bökött Öcsire.
- Jó, keressük – bólintott az.

De csak álltak egymás mellett a vöröslő pont felé meredve. Majd...

– Hol kószáltak gyerekek? Megmondtuk, anyuval, hogy ne szaladjatok ennyire előre vagy a kirándulásnak lőttek. Na, mit bámultok ennyire, mi van ott?

- Nézd apu – mutatott előre a két gyerek – ott az...

Ebből lett a második.

A második

- Hol na? Mit? – kémlt az árok felé most már az apa is.
- Az ott, az a vörös, nézd – győzködte a két gyerek.
- Csak nem egy vörös szemű kobra? – nevetett fel az apa, majd kissé kényszeredetten hozzá tette – Vagy vipera, vagy mik vannak, izé lehetnek itt, erre.
- Dehogy apu – vetette közbe Encsi – az nem kígyó, az egy pöttymentes katica. Azt hisszük...
- Mi az, hogy pöttymentes? – értetlenkedett az apa.
- Hát – törte a fejét egy kicsit Encsi – mint az Öcsi teje, a laktózmentes.
- Vagy mint az anyu dugi keksze – tette hozzá Öcsi – ami gluténmentes.
- Na, jó, elég! Hol az a pöttymentes akármicsoda?
- Hát ott! – mutatott megint előre a két gyerek.

Az apa előre indult a mutatott irányba, a két gyerek követte, csöndes lépésekkel. Talán még két lépés volt hátra, amikor a szemközti irányból, egy dús cserje mögül váratlanul előtört a harmadik.

A harmadik

- Erre Józsi bá, erre! – lihegte sietve az első.
 - Ilyen piros gombát még maga sem látott, az biztos – hadarta loholva a másik.
 - Nem láttam, nem láttam – dörmögte iparkodva Józsi bá – aztán mér’ ne láttam vóna. Hát mit tudjátok ti mit láttam én mán.
 - De ez éppen csak akkora, mint a hüvelykujjam begye – lihegte hátra az első.
 - Belül tűzpiros, a széle meg szabályosan kerekedik fölfeli – hadarta a másik.
 - Olyan éppen, mint egy varázslatos harmatcsepp tölcsérke – így megint az első.
 - Na, mondom. Éppen, így a piros csészegomba... Idecitáltok valamiér’, amiből legalább százat is láttam mán. Az ugyan szokatlan, hogy nem márciusban rángattok ide, ami a piros csészegombához inkább illenék, de mondom, láttam mán annyit s annyi félit, hogy tulajdonképpen ezen sem kell meglepődni. Na, hun van hát?
- Ekkor a két fiú elől megtorpant, Józsi bá szinte rájuk esett.

– Na, mi a rosse...

– Vannak itt Józsi bá – vágta közbe a fiúk.

A két fiú mögöttük Józsi bával, s az apa maga mögött a két gyerekkel úgy álltak egy pillanatra egymással szemben, mint ringben a piros meg a kék sarok. Mielőtt bárki szólhatott, cselekedhetett volna:

– Csakhogy megvagytok, az uzsonna a kocsiban maradt, meg a váltó csizmák, visszaszaladtam, valóban elég nagy a sár, de az idő jó, a levegő kellemes, százszor jobb, mint bent a panelban hallgatni a szomszédok hétvégi zsörtölődését, porszívózúgást, mosógép dübörgést, csapkodást, fúrást, mert a fűrőgép az mindig előkerül valahol, nem is értem. Se sült olaj szag, se töltött káposzta, se égett sütemény, nagyon jó itt kint ugye?

– futott be az anya egy levegővételyi monológgal. – Na, megkukultatok? Áh, jó napot, ugye mondtam, hogy lesznek itt mások is, igazán szép nap a mai egy kis kiránduláshoz. Na, mit bámultok ott?

– Anyu nézd, ott a fűben – intette Öcsi és Encsi.

– Hol, mit? – hajolt oda anyu – Na, kíváncsi lennék ez meg, hogy került ide! Micsoda felelőtlenség! Mintha nem lenne már így is elég szemét a világban! Még szerencse, hogy jó nagy zacskót hoztam a szemétnek, még akkor is, ha nem számoltam azzal, hogy más itt hagyott szemetét is mi takarítjuk el ma.

Azzal előkapott egy sötétkék nejlonzacskót, s készült, hogy belemarkolja a piros pontot fészkestül.

– Hogyan?

– Mi?

– Micsoda?

– Tessék?

– Mi van?

– He?

Kérdezték egymásutánban a maguk módján a többiek.

Mire az anya a meglepett arcok láttán lehajolt, felkapta a fél pár gumipapucsot, sebesen megrázta, mire a sár, a kavics és a gazok nagy része lehullott róla.

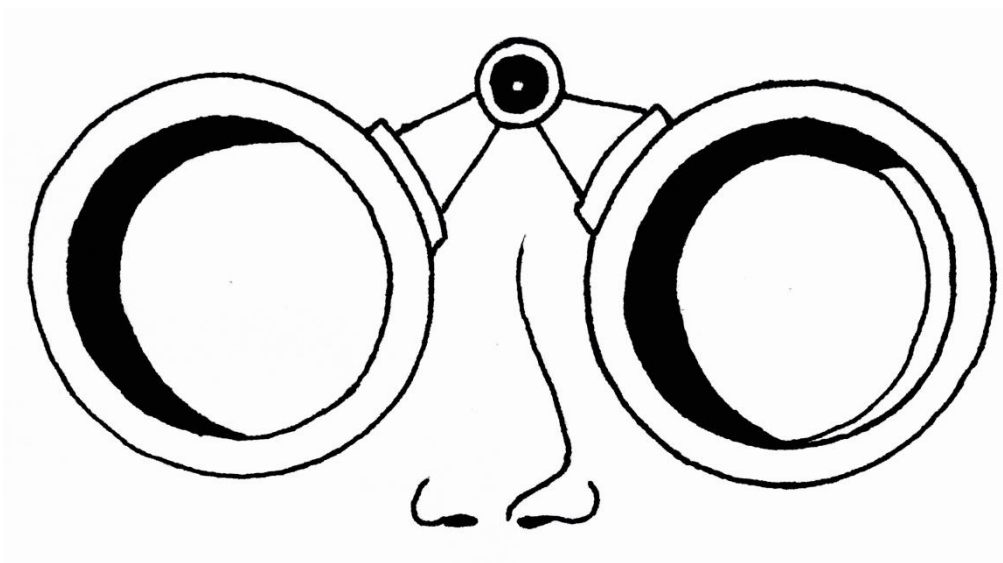
– Most mit néztek így? Ez egy papucs. Egy gumipapucs. Abból is csak egy fél pár. Ez csak szemét.

– Nem pillangó – így Encsi.

- Nem pöttymentes katica – így Öcsi.
- Nem is kobra, nem vipera – így az apa.
- Nem gomba – így ketten is.
- Ni-ni, biztoson a vízzel szaladt el valamék küszöbrűl. Tán a Ferkó kalapja is itt lesz?

Szemle

válogatott aktualitások | konferencia ajánló | publikációs felhívások |
ösztöndíjak, tanulmányi lehetőségek | film- és olvasmány ajánló



A. Gergely András

Sztárolás, szakralitás, modernitás (I. rész) | Sztárolás-korszak, kortárs mítosz, celebritások

A Szegedi Tudományegyetem Vallási Néprajzi Könyvtárának sorozata elérte és meghaladta az ötven kötetet! Külön-külön alighanem izgalmasnál is inspirálóbb lenne mindegyiket ismertetés nagyítója alá venni, de az is nyilvánvaló, hogy ennyi könyvet egyetlen szakmai folyóiratban sem lehet recenzálni, s nem is lenne, aki végigolvasná... Vagyis csak jelzés-értékű utalással szabad élnem, amikor néhány, a szegedi műhelytől kapott opuszról szemelgetek – melyek egyre jelentősebb hányada letölthető a <http://www.etnologiaszeged.hu/index.php/hu/kiadvanyok/szvnk> weboldaltól!

Amit tehát kiemelni lehetséges, csupán szerény figyelemborzó gesztusra elegendő. De ami a mennyiségnél fontosabb: a szakrális néprajz antropológiai, kortárs kultúrakritikai horizontja az, ami érdekességével kínálkozik számunkra. Merthogy sikeres, sőt impozáns kísérletekről van szó, melyek például szubkultúrák, vallások, politikai és szakrális közösségek korszakos együttélését, határait, kölcsönhatásaik természetrajzát, kultuszaikat, korszakaikat követik nyomon elemző tanulmánykötetekben és monografikus feltárásokban.

Az egyik első, amit apróbb fókuszfényrel érdemes megvilágítani, egy sajátlagos „kultúrkör”, a sztároké és hősöké, korunk „ikonjaié” – a mindennapok antropológiájához sorolható talán-. A Szentatya, a futballista, a színész, a hadvezér, a bokszoló, a sztárműsorvezető, celebritások a címlapon, felfogások és értelmezések a kelet- és közép-európai tekintély-térben, kortárs társadalomnéprajzi és antropológiai elemzésekkel a tanulmányok sorában. Ez a külszíne a Povedák István szerkesztette kötetnek,¹ melyben tizenhét szerző tizenhét írása világítja körül a hősiség, híresség, népszerűség, divatosság, a foglalkozásból eredő vagy kivagyisággal elért, provokatív vagy dicsőséggel kiérdemelt tisztelet és rajongás témaköreit. Ha ugyan rászorulnának erre – de hisz épp a szegedi tanszék nemigen szorul rá, hogy régies „folklorizmust” keressünk-kérjünk számon rajta –, így hát készséggel fogalmazhatnám: amennyiben van a

¹ *Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe*. (Ed) István Povedák. Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Szeged, 2014., Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 37., 321. Online: <http://vallasikultura.u-szeged.hu/index.php/kiadvanyok/49-hosok>

néprajztudománynak számos megújuló ága, bizonyos, ez, a vallási, turisztikai, alternatívan attraktív társadalomszerveződési és kommunikatív szféra az, amely a legteljesebb lendületben van napjainkban a kortárs etnográfia sikerre vitele irányában. Az Egyetem oktató-kutatói, s közöttük Pusztai Bertalan, Máté-Tóth András, Glässer Norbert, Povedák István, Barna Gábor a vallási kultúrakutatás akut módon jelenlévő folyamatainak és kultikus hagyományainak mind teljesebb, horizontálisabb trendjének követőiként a legmeglepőbb kérdésfeltevésekkel jelentkeznek itt (a Vallási Kultúrakutatás Könyveinek ez az 5. kötete, a Néprajzi Könyvtár 37. kiadványa), s benne a jelenkor visszaköszönő, sőt kihívó tüneményei kapnak reflektorfényt.

A kultúra közlési piacán, mai tájékozódási körülmények között talán mi sem reménytelenebb, mint rövid ismertetőt írni – nem egyetlen könyvről, hanem benne tizenhét írásról. E kötet gazdagsága jószereivel hónapokig tartó kaland-kínálattal, gondolati és kritikai áhítattal ajándékozta meg olvasóját, mintegy folyamatosan „újratervezendő” útvonalon haladva ahhoz a fogalomkörhöz, melyet a tekintély, a celebritás, a hősiesség vagy a hőstelen korok magatartás-ideáljai (s közöttük a kutatóik) formálnak. Hősök és antihősök egy totalitárius államban (Alexandre Golozubov írásában), vagy Jánošik nemzeti hősideálja (Eva Krekovicova elemzése szerint), hulangok vagy marginalizált figurák történelmi szerepnyerése (Alexandar Ivanovic, Maria Vivod dolgozatában), Lech Kaczinski (Kamila Baranieczka-Olszewska előadásában), vagy Orbán Viktor „egy mindenkiért!” hősiessége a „mindenki egyért!” szituációjába mártva (Povedák István tollán), mégúgy Bálint Sándor mentális emlékképe (Barna Gábor portréja alapján) és az underground egyházi értékrendben státuszt nyert közszereplők normaképző jelentősége (Máté-Tóth András tanulmányában) egyaránt kiválasztásra kerülhetne, ha lecke-könyvi fölmondásra vállalkoznék. Minthogy azonban a tünemények lánc és tánca itt nem pusztán képzet, hanem zord és izgalmas elemzések tárgya is, egy-egy opusz érdemi értékelése kevésbé a recenzens merszétől kell függjön, mint inkább a szakrális kommunikáció mellett szerepet nyerő antropológiai aspektusok érvényesülésétől, nemzetközi partnerségben szerzett rokon fölfogások harmonizálásától s mindezek kötetbe szerkesztésétől – így hát a köszöntő fohász mindenekelőtt Povedák Istvánnak kell szóljon, ki mindezt nyakába vette és a szervezést-szerkesztést elvégezte. A kortárs hősök és celebek rangsorában előfordul a mitologizálódott, a poétikai felszíneken lenyomatot hagyó, a zsvány mivoltában is kultikussá emelkedő, a

tömegkommunikáció piaca révén befutó, a közbotrányos fazonok sorából is felszárnyaló, vagy a veszélyes diktátorságig népszerűsödő alakok nem csupán a nép(i)es kíváncsiság, a nép-etetés, a manipuláció sodrában kényelmes fogyasztói alárendeltség figurái, hanem a kortárs etnográfának is kihívó témakört adó magyar és kelet-európai jelenkoriség alapkérdései felé vezetnek tova.

A kulturális értékek piacán – még ha nem is föltétlenül a rangot vagy kincset jelentő mivoltában –, sokrétegűen jelen van ez a kezeletlen, kibeszéletlenül is túlbeszél, de értelmezés nélkül megérteni vélt hősiesítési időszak, benne rejló félelmekkel és látványos felszínességekkel... – akárhogyan is, a vallástudomány és antropológia határán, etnográfiai szigorúsággal kiegészülve, fundamentálisan ott rejlik ez az értékfaggató kíváncsiság, amely bőséges teret kap a kötet írásaiban. Nem szakrális értékek vagy etnokulturális típusok révén, hanem a kortárs mitologizálódási folyamat részeként a rangra emelkedés esélyeit és kivételes példázatait felmutató tanulmányokban, melyek sokkal többek szeme és figyelme elé kíváncskoznak, mint ahányan érdeklődéssel vennék szemügyre a letölthető könyvek tanszéki weboldalát. Pedig kár lenne kihagyni, még a nem túl erős vallásnéprajzi érdeklődésű, vagy szociológiai szakmai érzékenységet sem mutató olvasók számára is kincsesbánya ez. Megéri a figyelmet, értékelő gondoskodást, önkritikai érzékenységet és reflexív válaszkészséget!

Az öröm, bánat, csók és érintés rítusai

Az elmúlt években Glässer Norbert és Zima András jóvoltából, többnyire szerkesztésében és olykor konferencia-szervezéssel egybekötve, megannyi új opusz jelent meg a Szegedi Tudományegyetem Vallási Néprajzi Könyvtárának kötetei között. Ezek közül most olyat emelnék ki, melynek filológiai, társadalomtörténeti és kultúraelméleti vonatkozásai is szenzációsak. A kötet (Barna Gábor írta) előszava szerint „Löw Immánuel (1854–1944), a szegedi főrabbi, sokoldalú tudós: nyelvész, botanikus, folklórkutató volt. A szegedi piarista gimnáziumban a folklorista római katolikus pappal, Kálmány Lajossal (1852–1919) járt egy osztályba, s mindvégig jó barátok voltak. A szegedi zsidó hitközség 1878-ban választotta meg főrabbijának. Rabbiként megtervezte

és megépíttette Szegeden Közép-Európa legszebb zsinagógáját (1900–1902). Séri filológiai dolgozataival, hitszónoklataival és botanikai tudományos munkásságával nemzetközi elismerést szerzett” (Bálint 2014,7) /.../ „Bálint Sándor Löw Immánuel a zsidó folklór világtekintélyének tartja. Péter László azt javasolja, hogy álljon fel egy Löw Immánuel kutatóközpont, amely mindkét Löw-nek, az atyának, Löw Lipótnak és fiának, Löw Immánuelnek összegyűjti minden munkáját, s «ahová zárandokolnának a világból mindazok, akik Löw Immánuel hatalmas életművéből meríteni akarnak»”. (Bálint 2014:8)

A szerkesztők legkevésbé sem feledkeznek meg arról sem, hogy „szétszórtan megjelent írásait Scheiber Sándor (1913–1985) szerkesztette és rendezte sajtó alá. Ahogy Löw Immánuel hű volt Szegedhez és magyarságához, úgy maradt hű Scheiber Sándor is. /.../ Lehetséges, hogy Löw Immánuel kapcsán kezdődő kapcsolat indította el Scheiber Sándor habilitációját a szegedi egyetemen 1948-ban. A magántanári eljárásban Bálint Sándor és Trencsényi-Waldapfel Imre professzorok írták meg a 'véleményes jelentést', s az 1949. március 30-i kari tanácsülésen mindkét bíráló javasolta Scheiber Sándornak *A magyar néprajz keleti kapcsolatai* tárgy köréből egyetemi magántanárrá habilitálását. Végül is az oktatási rendszer szovjetizálása miatt félbeszakadt Scheiber Sándor habilitációs eljárása”.

Jóllehet, Bálint Sándor vagy Scheiber Sándor megannyi szegedi kötődése sem hangsúlytalan momentumok, az itt szóban forgó kötet más horizontot is nyit az érdeklődő számára. Ha netán az egyetemes néprajz (és látszólag mintegy „mellesleg”) a zsidó folklorisztika bővöletes és hétköznapi, szakrális és megismeréstudományi területeinek komparatív szemlézése lett volna vállalt főadata, azt sem teljesítette volna kevésbé cizellált, alapos és meghökkentően részletező módon Löw Immánuel, kinek *Zsidó folklór tanulmányok* címen adták ki válogatott kötetét.² A könyv a bevezetőn, utószón kívül két szaktudományi közlönyben megjelentetett rövid cikket (*A fűrész és a nap, A Föld mint Ádám szűzi anyja*) és négy nagyobb tanulmányt tartalmaz (*A szegedi új zsinagóga ablakfestészete, A könnyek, A csók, Manapság*), melyekben varázsos arányban oszlik el az a felmérhetetlen kultúratörténeti és judaisztikai (általánosabban is

² Szerkesztette Barna Gábor, Glässer Norbert és Zima András. Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke. 2014. 171 oldal. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár /BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS/ 33. kötet. Szép gesztus a Szerkesztők részéről, hogy a kötet máris elérhető elektronikus úton is.

valláshistóriai, eszkatológiai, nyelvi, irodalmi, szakrális folklorisztikai) tudás, mely a Szerzőt jellemezte. Löw Immánuel (1854–1944) szellemi és rabbinikus hagyatéka Szegeden bár részint talán haloványan ismert lehetett (igaz, halálának 25. évfordulóján emléktáblával is illették lakóhelyét, Scheiber Sándor pedig „igazi kincs”-ként utalt folklorisztikai eredményeire, és az 1975-ös német-amerikai kiadású kötetben roppant elismerően és elemzően méltatta Löw Immánuel munkásságát és a Löw-család jelentőségét), „elismert” tudós azonban talán még ma sem lett a hazai „magyar néprajz” jelesei között vagy az akadémiai homlokzaton. Épp ezért korszakos vállalás a szegedi etnológusoktól, hogy sajtó alá segítették írásait, melyekhez hasonlatos aprólékosságú dolgozatokkal talán csak az egyetemes néprajz kivételes varázslóinak egynémely munkája vagy lexikon-szócikke büszkélkedhet.

Hagyománykövető tudós emberként Löw az adatok körbeadatolásával és változatok mellésorolásával látja el szinte minden sorát, ahol tézisei igazát keresi. Ahol pedig csak árnyaló-részletező, ott is végtelen Biblia- és Tóra-citációkkal, szentírási magyarázatok ó- és újszövetségi verzióival, értelmezések megannyi változatával, német, héber, angol, francia, latin, arámi s megannyi más fordulatával teszi. Ebben ugyan kétségtelenül nem a mai (vagy akár a két világháború közötti fővonalbeli) vallásnéprajz útján jár direkt módon, hanem megmarad a 19. századi szaktudományos mintáknál, de (emiatt nehezebben olvashatósága okán) a cizellált jelentésárnyalatok épp ilyesfajta színeképváltozataival nem sajtóhírekbe vagy népszerű folyóirat-rovatokba vezetnek témaválasztásai, sem pedig könnyed poétikai elemzésbe, mint azt kínálná mondjuk *A csók* című írása. Hanem a korszellem adta legteljesebb tájékozottsággal a latin, görög, német és magyar költészet szféráiba is, a nyelvészet világába is, a szokásjogok és történeti példázatok intimitásaiba is, a legkülönbélebb „érintések” legváltozatosabb gyűjteménye mellett... Hasonlóképpen áll ez a kéz ujjainak szerepe,³ jelképes használata, funkcionális és rituális verziói, vagy épp a könnyek jelentés-telítettsége esetében (az öröm, a bánat, a fájdalom, az ima, a szégyen, a boldogság, a félelem, a teremtés, a bűnbánat, a gyász, a belső sírás, a könnyek természettörténete, stb.) – mindezeknek „akkurátus néprajzos” és filológus módon adattárzott előfordulásai nemcsak életút-értékű munkát, hanem hasonló tágasságú továbbolvasási és értelmezési hagyatékot is

³ Írását Kaufmann Dávid az érzékekről írott 1884-es értekezéséhez kapcsolja, s az ujjak sorrendjében haladva a havdalá-szertartás funkcióját és a zsidó irodalmi, folklór-hagyományt is gazdagon adatozza.

kínálnak. Rögtön hozzáteszem: nemcsak néprajzos vagy filológus, szépíró vagy műtörténész bölcsész számára, hanem a zsidó folklorisztika ismerői, olvasói, értői számára még inkább.

Ez utóbbinak, befogadás és hatás, szaktudományi háttér és tudásbázis kiépítésének kiváló és méltó elvégzésében segít *Glässer Norbert* és *Zima András* közös, impozáns utószava, melyben Löw Immanuel és családja (szintén rabbi édesapja, Löw Lipót hasonlóképpen műves munkásságára is utalva, kinek régiségtana, zsidó írásbeliségről fogant műve és más opuszai, mintegy négy kötetben éppen fia által gondozva közzétett műveinek jelentőségével, továbbá reformhajlandóságú asszimilált értelmiségi attitűdjével is) kulturális összhatásukban már akként szólnak, mint az egyetemes judaisztika terén elismert személyiség szegedi örökségének közvetítő erejéről áttekintést adó Scheiber Sándor tette. Közvetítőről beszélnek, kinek lokális hatása és nemzetközi szakmai tekintélye egyaránt érdemben gyarapítja a szegedi, magyarországi, kelet-európai zsidóságot, mely a szétszóratott, a nyugat-európaiktól a kelet-európaiig „tolmácsra” szoruló kulturális kisebbség egyetemes örökségét segíti megérteni – épp a helyi dimenziók között, aktuális jelentésében. Csókkal, simogató vagy szimbolikusan érintő ujjakkal, a modernség mintázatait elfogadó vagy elvető hagyománytudattal, a zsinagógai vitrázsok jelentésháttérét pontosító árnyaltsággal hangzanak el ezek a Löw-tanítások.

A Löw-kötet tetszetős külleme, illusztráció-melléklete nem egyszerűen nyomdai bravúr, a képanyagból választott címlapfotó (a tíz méter átmérőjű szegedi üvegkupola égbolt-összképe és virágzó mezőinek harmóniája) kifejezetten csinossá varázsolja a szakkönyvet. S ne feledjük a harmóniák közt említeni Hrotkó Larissza végtelenül aprólékos nyelvi-fordítói munkáját se, melyhez kivételes nyelvi készségek is kellettek. Ekként már ismerjük Őt és aprólékos kultúratörténeti, viselkedéstudományi opuszait számos szakmai publikációjából, ám teljesítménye ezúttal is lenyűgöző intenzitású és értékű...

E rövid ismertetőt talán nem is szabadna tömérdek Löw-idézet nélkül útjára bocsátani. A recenzensnek azonban nem feladata a közlés minden kiemelhető értékének átvétele, csupán magasztalása, ha ok adódik erre. Márpedig adódna jelen esetben, de a végtelen számú hangzatos sorból és lényegkereső differenciálásból roppant felelősség lenne bármit is kontextusok nélkül kiemelni. Hadd zárjam ajánlómat azzal, hogy Löw

kötete mindannyiunknak jó példa lehet a forráskritikai, megismeréstudományi és interpretációs fordulatot félszáz évvel megelőző gondolkodói attitűdre. Aki úgy „empirikus”, hogy közben eleget tesz az értelmező feltárás legmélyebb kötelezettségének, s úgy elméleti, hogy életútja, életvitele és életműve legott mindennapi szakrális kultúraformálásba épül, az számunkra csak a modernitás alapozója, a szakralitás hiteles tolmácsa lehet – „sztárolás” nélkül is, de kortárs narratíváinkba kívánkozóan.

Intézményi beavatottság, lokális ortodoxia, sajtóértelmezés

Az empirikus másként-lét és az elméleti összerendeződések egy másik változata, a kapcsolati kultúrák, jövőképek és jelen-diskurzusok közötti egyensúly, a példakeresés és szakrális beavatottság modernizációs folyamata segítette elemzés tárgyává emelkedni a „zsidó-narratívát” Glässer Norbert munkájában, a *Találkozás a Szent Igazzal. A magyar nyelvű orthodox zsidó sajtó cádik-képe 1891–1944 című opuszban*,⁴ mely az MTA-SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport egyik legújabb köteteként bemutatja az orthodox zsidóság szervezeti sajtódiskurzusait, arra keresve a választ, hogyan kínál fel közösségi stratégiákat a modernitás és a szekularizáció jelenségeinek kezelésére a modern fórumnak tekinthető sajtó a vidéki hagyományos életvitelt folytató zsidóság számára, illetve hogyan mentik át a közösségi vallási élet premodern mintáit a megváltozott életvilág keretei közé. A vallási autoritás és intézményi legitimitás stratégiáit sajtóanyagból visszakereső kutatói vállalat a szakrális néprajzi kutatás háttérével doktori értekezéssé magasztosul, s ennek megfelelő komplexitású is. Ehelyütt most elsősorban a történeti tér, a mentális horizont és a szakrális instrumentalitás az, amit kiemelni igyekszem, lévén ismertetőm nem annyira a zsidóság Jakov Katz nyomán elbeszélte akadémiai zsidó társadalomtörténet-írást és modern verzióit követné nyomon, mint inkább azt a kulturális antropológiai aspektust, melyet a Szerző előszeretettel hangsúlyoz a „sokféle modernitás” elmélete, a Wolfgang Kaschuba javasolta

⁴ Glässer Norbert: *Találkozás a Szent Igazzal... 1891–1944*. MTA-SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport, a Vallási Kultúrakutatás Könyvei 8. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2014., 374 oldal. A mű elérhető ezen a linken: http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/4180/1/Szent_Igaz_online.pdf

„válaszreakció”-teória és a Shmuel Eisenstadt révén „kultúraként” elfogadott modernitás-felfogás téziseire építve. Nem lesz mód itt e pazarul kimunkált mű részleteit megvilágítani, így leginkább arra merészkedem, hogy a tradíció és tradicionalitás révén a modernitás-elméletekhez kapcsolt kérdésfeltevések némelyikét kiemeljem ebből a részben térségi (kelet-európai, Kárpát-medencei) horizontú, részint pedig budapesti fókuszú műből. Azok az egykori (s részben mai) közösségi terek, melyekben a Szerző terepkutatását és a szakrális örökség 20. századi történeti dimenzióinak átsugárzó hatásait vizsgálja, a hagyománykövetés kérdésében már nem mindenütt kellő rangban tartott közösségi örökségek, de az ilyen típusú elemzői kérdésfeltevések mentén éppen átkerülnek a mindenkori jelenkorba, s ezzel mintegy örökségesítés helyszínei lesznek (részben a – földolgozott, bemutatott – sajtó által is, de nem kizárólag ennek révén).

Glässer már szerzői célkitűzései között is hangsúlyozza, hogy a magyar politikatörténeti narratívák között nem könnyen elhelyezhető mentalitáshagyomány is sajátosan egysíkúan kezelte-kezeli a chászidizmus és az orthodoxia részkérdéseit, mert a visszatekintő pillantások sem képesek a lokális közösségek, vallási autonómia és hívőtábori perspektíva relatíve teljes átfogására. A vallási autoritás körüli fogalomkeresés, továbbá a zarándoklatok értelmezése révén a felekezeti sajtóban is leginkább a hangadó elit narratíváinak újraolvashatóságát mutatja föl, a tradicionalitásra törekvésnek ugyanakkor régi és új intencióira is figyelmet fordít. A Gesellschaft és Gemeinschaft közti határvonalon mutat rá a korábbi életvilágok modernizálódás közbeni kezelésére, mint korántsem „egyolvasatú” jelenségre, főképp azért, hogy mindezt a szokások, hatások, korszakos és hagyománykövető dimenziói közé vonja be. A fővárosi, modernizálódó életvilág szűk, véleményformáló körére kiterjesztett érdeklődés, „az Orthodox Irodához közeli középosztálybeli értelmező közösségre (interszubsztantívára)” koncentráció kutatás a hírlapírói elit kimutatásával, történeti távlatok pontosításával veszi körül témakörét, de nem ölelheti át teljes mértékben a vallási szocializációjuk során elsajátított ismereteket, a „való életvilág kereteit” és minden belenevelődés révén evidenciává váló hatás föltárását, vagy a mai társadalmi-kulturális térben megjelenő csoportstratégia értelmezéseit – ehelyett inkább volt vállalt szerzői célja „az árnyalt történeti rekonstrukció, a valóságot leginkább megközelítő értelmezés keresése” (Glässer 2014:15) Vagyis az interdiszciplináris modernizáció-elméletek alapján, a változás és innováció metaforája révén átlátható perspektívák új

területének megnyitását, a korábbi társadalomelméleti hagyomány kritikáját is figyelembe vevő „alternatív modernitást” is bázisként kezeli az áttekintés szempontjai között (Glässer 2014:20). Ebben Jakov Katz nyomán, de Hermann Bausinger, Ferdinand Tönnies közösségi határépítési gyakorlataira is alapozva, a tömegkultúra Kapitány-házaspár által kínált „beillesztési” teóriájára szintúgy támaszkodva, és Gerő András szimbolikus politika/reálpolitika nézőpontját is beszámítva a rendi, vallási és területi törésvonalak jelentőségében megfogalmazható „civil vallás” súlyára egyaránt figyelemmel van, mikor a hagyomány szimbolikus konstrukciójában (Eriksen, Hobsbawm és Honko, Assmann, Chadwick és Shils ismert munkáiból idézett) gondolatmenetekkel maga is azt illusztrálja, miképpen épül a szent szövegek interpretációjára és a hívőcsoportok önértelmezési gyakorlatára mindaz, ami a tradíció/modernizáció/szekularizáció területén érvényesül a közösségi törekvésekben. A folyamatként felfogott modernitás-képben így főképp az urbanizálódott közösségekre kerül a hangsúly, a kulturális közrehatások, fogyasztási gyakorlat és vallási kollektívákat inspiráló változások adják a komplex megközelítés keretét, üzeneteinek olvashatóságát. Minthogy a zsidó felekezeti sajtó tematikája roppant tág körű, de helyenként efemer és túl lokális jelentésű is, nem csupán magukat a sajtótermékeket elemzi, hanem a fővárosi magyar nyelvű orthodox hírlapírás szervezet-közeli együttesét, a pozsonyi és a német hatást, a rétegzett olvasói kör számára megjelenített összhatást is, ide értve, hogy a tudományos elméletek mellett részint az individuális vonzások és közösségi hatások összetételt kell belátnia, valamint azt is, miként lesz az individuumok sokasága közösséggé, értelmező és befogadó, válaszadó és kérdező szereplővé is. Nem hagyhatja ki a családi életek, a mindenkori államhatalom és a jogalkotás, a csoportérdekek megjelenése és a közösségi élet releváns volta, a neológia kultúrmissziós szerepe vagy a zsidóság társadalmi képviseleti szerepét ellátó egyéb intézményes hatások összességét sem. Sem a német tradicionalizmus-elemek, sem a magyarországi (kongresszusi) neológia, sem a cionizmus hatásai nem függetlenek az állam iránti lojalitás, a legalitás és legitimitás kérdéseitől, szerepektől és kölcsönhatásoktól, a hálózatos önszerveződéstől és uralkodó nemzeteszmétől, ezek jelentéstartalmaitól, amiket Glässer alapos kutatással, előzmény-feltárással jelenít meg (Glässer 2014:50-72) a hitbuzgalmi reneszánsz és a rebbék sajtó-prezentációi pedig a kötet meghatározó felét teszik ki, hogy azután még a zarándoklatok és a közösségformáló egyéb események-jelentések világa töltse ki a

tradicionalitás teljesebb háttérelmzésének maradék fejezeteit. Szégyenszemre, nem lehet itt aprólékosabb szemlét nyújtani a roppant alapos és lenyűgözően komplex műnek, de a recenzens is szükségképpen abban kell bízson, hogy a kortárs olvasó, hívó, elemző vagy értékelő önmaga is mérlegelő kérdéseket, befogadói válaszokat adhat hozzá a történetmesélés polgári kultúrában megjelenített variánsaihoz.

Virtuális neosámánság vagy újpogány szinkretizmus?

A kommunikációs és népi vallásossági dimenziók persze nem ritkák a szegedi műhely közleményei, kutatásai között. Bálint Sándor örökében nehéz is lenne elvadultan posztmodern etnográfát művelni, így e gazdag örökség nyomdokain is születnek opuszok az idők során. A kelet-európai kisebbségi és szakrális terek, szereplők, rítusok leírásmódjai igen sokfélék lehetnek, ha kisebbségtudományi, vallásnéprajzi, szociológiai, szakrális kommunikációs, közösségszerveződési vagy épp természetvallás-kutatási aspektusból vizsgálják ugyanazt a jelenséget. S ahogy Löw kisebbségisége és magyarsága közel evidens egyensúlyban van jelen a szegedi szakrális hagyománytörténetben, úgy a hazai rendszerváltás során a legkülönbözőbb politikai ideológiák, identitás-keresések, szakrális toposzok kerültek a kutatók fókuszába az elmúlt negyedszázadban. E jelenségek vallástudományi, szervezetszociológiai, etnospecifikus vagy a neonacionalizmus kérdéskörébe eső jelenségei nemegyszer „új egyházak”, nemzetmitológiák, újraértelmezett vallási terek, föllesztett szertartások, virtuális közösségek és re-konstruált múlt-narratívák körében kerülnek a kutatók elé, akik tovább elemzik, hasonlítják, párhuzamok közé emelik, térbeni és időbeni kiterjedéseket rajzolnak térképre, hogy valamelyest talán követni tudják azt a változatosságot, ahogyan a multidiszciplináris mezőben ezek együttesen mutatkoznak. A narratívák oldalán persze ugyanaz a sokszínűség, efemer kritika, túlértékelő lelkesültség, az alternatívítások önállóságként értelmezése és érvényesüléseik elbeszélése jelenik meg, mint maguk a hívek, papok, sámánok, szívcsakrák, rituális helyszínválasztások, behódolt körök, újraépített közösségek terében. A populáris világból érkező új kihívások, megformált legendák, szervezeti és élményközösségi építkezések ugyanakkor elvezetnek a vallási mező mikro-miliójába, ahol végső soron mindenütt emberek, közösségek, összetartozások, vágyképek, hitbéli univerzumok találkoznak és küzdenek

meg egymással vagy környezetük racionális/univerzalisztikus másságával. Ezt a szinkretizmust, a hitek és vallások kevercsét, a lokális közösségek szintjén keletkező szekuláris és spirituális tünet-együttest tárja föl a vallási kultúrakutatás szegedi műhelyének szervezésében megtartott konferencia, amelynek előadásai önálló kötetben érhetők el immár, s ha a hétköznapi élet vitele és a neopogány kultuszok konstruálása nem is mindig látványos, a kutatókat épp a megújuló szertartásrendek és a sámánság alapkérdései foglalkoztatják kitartóan. Mintegy akként is, hogy a sokasodó sámánizmusok és a kortárs pogányság miképpen tekinthető át többféle tudásterület, harmonikus vagy kontrasztos feltárásmód révén.⁵

Ahol egyesületek, önjelölt sámánok, szertartásrendek, rituális találkozók, a keresztény hitvilágba néhol beillesztett, másutt kontrasztokba fogalmazott természetvallási jelenségek összképe bontakozik ki, ott minden részjelenség, előkép, példázat, párhuzam, analógia és mintázat öntörvényű létre tart igényt, önálló mutatkozása pedig folytonos ellenpontját adja a nagyegyházak és elismert felekezetek intézményrendjének. A megértés igénye, az értelmezések közötti egyensúlyteremtés kockázata és a kortárs vallásosságot megkülönböztetett figyelemben részesítő sokoldalú feltárási mód csakis akkor képes elválni a „felülbíráló” vagy „leértékelő” gesztusoktól, ha ezeket együttesen, s mintegy közös értelmezési térbe vetíti a jelenségek és tünetek verzióit. Ezt a kortárs magyar világot (a nemzeti identitás-konstrukciók és nemzetvallások közegében) elhelyező áttekintés az egyik első és alapozó elbeszélésmód ebben a konferencia-szférában, mely ugyanakkor nem valamely felülnézeti konstrukciót jelent, hanem évekig tartó kutatások tapasztalati anyagát, melyet *Szilárdi Réka* összegzett (Povedák-Szilárdi 2014:11-23), doktori értekezésében bővebben, itt most inkább csak kivonatolva. Egyfelől a térségi/regionális nemzeti és társas identitások körét, az újpogányságnak a posztmodern léthelyzetekbe illeszkedését vázolja föl mint kisebbségi attitűdöt (így a csoportszolidaritás, az etnocentrizmus, a csoportbezárkózás jegeit mutatja ki a vallástudomány, pszichológia, nemzeti közösségépítés, narratív önmegjelenítés, individuál-lélektan, etnoszimbolizáció, és restauratív történeteszemlélet

⁵ *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata.* Szerkesztette Povedák István és Szilárdi Réka. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár /BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS/ 38; a Vallási Kultúrakutatás Könyvei 6. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke, Szeged, 2014., 147 oldal. Elérhető itt:

https://www.academia.edu/7210512/S%C3%A1m%C3%A1n_s%C3%A1m%C3%A1n_h%C3%A1t%C3%A1n_A_kort%C3%A1rs_pog%C3%A1nys%C3%A1g_multidiszciplin%C3%A1ris_vizsg%C3%A1lata

alapon mentén). A pogányság kutatásának rövid tudománytörténete és nyelvi diverzifikációja miatt vizsgálati „mintája” ősvallás-csoportok és importált hagyományú hittartalmak hermeneutikai olvasata volt, melyet számítógépes szemantikai modellezéssel tesztelt, bipoláris kereszténység-interpretációk és ősi vallási hiedelmek körébe vetített, hogy mindebből „a közép-kelet-európai dinamikájú etnikai nacionalizmus paradigmájához illeszkedő” (Povedák-Szilárdi 2014:19) változatokat átlássa. A mitikus emlékezet mint kulturális emlékezet, az etnikai azonosulás vallási tartalmak szerinti (re)integrálódása mint csoport-stratégia mindig a magyarság és a külső csoportok viszonyrendjére épül – állítja írásában –, de nem a kanonikus történetírás anyagához simul, hanem a nemzet mint áldozat, mint külső hatalmak szenvedő alanya depresszív ellenállásra késztetettséget él át és imitál, mintegy versengő reprezentációk potenciális győzteseként érzékeli önmagát és érvel a kulturális kvázi-autonómia szükségességével, a mitologizált múlt-értelmezés elemi jogosságával.

A konferencia kiemelt témakörként kínálkozó ezredforduló utáni újpogányság terjedésének és divatjának okai között a spiritualitás újonnan megjelenő igényét, a globális mezőben lehetséges „új-múlt” felé fordulást kínáló New Age mozgalmak és WoW-identitások a posztmodernitásban újfajta emlékezetépítési stratégiával hatni tudó tüneményekként érvényesülnek.⁶ Ezt a közösség és kultúra fogalmainak hagyományos tartalmaival már nehezen leírható jelentéskört, a „glokális” világok éledési folyamatát tekinti át *Bali János* a mítosz és kultúra ősmagyarosított kortársak révén gerjesztett jelentésrétegében (Povedák-Szilárdi 2014:24-33). A múlt és jelen, valóság és virtuális lét, keresztény államiság és azt is megelőző „ősmagyarság” ebben a tanulmányban izgalmas vetülettel egészül ki: a nemzeti mítosz és a kultúraépítés konvencionális gyakorlatai részint megjelennek már a középkori modernitásban (Árpád-házi uralkodók, geszták, 12–13. századi kompendiumok), majd a historizáló 19–20. századforduló újfajta kultúraképében, végül a posztmodernitás revitalizáló szakaszában. Az utóbbi időszak – mint az ősmagyar mítoszhoz kapcsolódó reprezentációk és jelképek populárisává, adott esetekben (szélső)jobbossá váló kisajátítási stratégiái – a mítosz- és kultúraépítés

⁶ A WoW fajok, kasztok és frakciók között zajló számítógépes szerepjátékos közösség és platform (World of Warcraft). Bővebben itt: http://eu.blizzard.com/en-gb/company/legal/wow_tou.html ; valamint Fromann Richárd 2013 Virtuális közösségek alternatív szabályrendszerei. In Bacskák Dániel – Krámer Lili – Szabó Miklós szerk. *Kulcskérdések a Társadalomtudományban 2011–2012*. Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar, Budapest, 103-120.

ellensúlyozó szerepével összhangban kifejezetten ellenkultúrává erősödő sajátos megnyilvánulásai (turul-élművek, nyugat-ellenes és EU-ellenes, globalizáció-kritikus nemzeti tónus térnyerése, rovásírás, baranta- és Kurultaj-csoportok éledése, Csodaszarvas-interpretációk, hun-magyar-szkíta ősnép víziói, emlékezetkultusz térnyerése, stb.) nemcsak Európa és a földrész múltjának újraértelmezési törekvéseit tükrözik, de a „fenyegető jövő” és az „elérhetetlen múlt” közé ékelődő jelen kitágítását, határok helyetti spirituális szándékok (paratudományos) prioritását éppúgy hordozzák. A globális keresztény (főként katolikus) vallási színtérrel összhangot nem kereső, sőt azt a multikulturalitás mézesházaival együtt ellentételezni próbáló önszervező gyakorlat persze nem eléggé tud önmaga fogyasztóiságának tudatára ébredni, hisz a világképek, stílusok, életmódváltó gyakorlatok csak részben szolgálják a mítosz és kultúra hiteles kapcsolatát... Így lesznek „kortárs ősmagyarok” a historizmusba átfordult világképek új harcosai, kultuszépítői, miután a spirituális mélystruktúrák átvevőiként, követőiként kívánják önnön kulturális örökségük szelektált rendjét kialakítani.

Az újpogányság kérdésköre és a „mitikus magyar történelem” avagy „új magyar mitológia” problematikája mint az utóbbi évtizedekben újraélesztett hithagyományok egyik lehetséges és divatos kerete adja témakörét *Hubbes László Attila* áttekintő elemzésének is (Povedák-Szilárdi 2014:34-54). Írásában az évek óta tartó újpogány szellemiség térhódítását, a táltoshit, az ősvallás és a populáris kultúrába mind mélyebben ágyazódó őstörténeti újraolvasatok jellegzetes vonásait foglalja össze, egyfelől alapkérdések és kulcsfogalmak, másrésztben meg a kortárs mitopoétikus művek, a mai magyar újpogányság szellemi háttérét adó szinkretikus jelenség-együttes sajátosságait vázolja fel illő részletességgel. Arra keres választ, hogyan és miért vált a magyar ősvallás-kutatásból kortárs társadalmi-vallási mozgalom, amelyben nem a kutatók és forrásfeltárók maguk, hanem valamely „rekonstrukciós neopaganizmus” buzgó hívei konstituálták ezt mint a keleti tanok, szaktudományi források, népi hagyománykutatások, egyházi tanítások szintetikus tanrendszerét, melynek legfőbb hordozójává a világháló lett, így kézenfekvően globális tünetei is mutatkoznak, de eszközévé válik a neonacionalista és a nemzet szakralizálását, önérzeti és morális kontextusba ágyazott fölértékelését szorgalmazó naiv hungarizmusnak ugyancsak. A kulcsfogalmak szociálpszichológiai, vallásszociológiai, fenomenológiai, szemiotikai, kommunikáció-tudományi paradigmáiból eredeztethető párhuzamaival (pl. az *etno-*

pogánység etnikai térbe ágyazott öntömjelező és felsőbbség-hirdető volta, a *szubverzivitás* mindenkori ellenálló, ellenbeszélő természete, a folytonos *önigazolás*, a *szertartásos viták* provokálása és kommunikálása, a nemzeti tudat *rekonstrukcionista* természete a kirekesztés és radikálkonzervatív beállítottság miliójében, az „*igazi kereszténység*” hitvallása a fennálló egyházi intézményesültséggel szemben, a városi és *világhálós* közösségekre fókuszáltság, a vallás nemzetpolitikai *jelentéstérbe* átemelése, interaktívvá válása és virtuskodó *rítusokká* facsarása, stb., lásd 37-40. old.) mind-mind és egyre jobban a hiedelmek és hitelvek rendszeréből az ideológiai tromfolásba átvezető tónusú kommunikáció részeseivé lesznek. Az alternatív mitológiák és szent helyek megnevezésére, kisajátítására irányuló narratívák térnyerése egyre inkább a misztikus ideológiákat hirdető, online hálózati diskurzusokban teret hódító felületeken válik jellemzővé (pl. írásformák, ábécék, ősműveltségi toposzokra épülő virtuális leigázások, öröklött magyar életrendet és hitet favorizáló agresszió, idealizált hősi kultuszok minimálműveltségi redukciója, „párthus Jézus” és „Pilis szívcsakra” jellegű víziók szolgálnak az „évezredes” tudás hivatott átadóinak, hogy mintegy „hidat” építsenek és Igazságot nyilatkoztassanak ki a maguk szellemi összekötő szereptudata révén). Az *Arvisura* (Igazszólás), a *Yongerit* apokaliptikus nyelvezetű „rábaközi titkos sámánok” révén népszerűsödő tana, a *Tamana* mint az özönvíz előtti emberiség Hawaii-szigeteki üdvtörténete, vagy tucatnyi más misztikus őstudás-sugárzó weboldal párban-ellentétben áll a magyar mitológia konvencionális interpretációival, Szent Korona tannal, szakrális földrajzzal, népmesei hősök *asztrálmítoszokba* átvezetett kulcsfiguráival, „kirajzás”-teóriáival is. Révükön új mitizálódott istenalakok, misztikus fogyasztói piacon megjelenő sok tucatnyi hevületek mind-mind teret és helyet keresnek a mitikus narratívák számára – „szemben a hivatalos, ’állami’, kanonizált narratívákkal”, a képi és nyelvi, szélesebben a kulturális emlékezetben éltető és működtető hatású kiegészítésekkel egyre fényesebbé váló paradigmaváltás csoportkulturális tükröződéseként. Hubbes az elmúlt években a legtöbb hasonló tematika egyik legfőbb szakértőjévé lett, különösen a kortárs sámánizmus-narratívák kurrens és még kurrensében erdélyi térségben elterjedt megjelenésmódjainak átfogó rajzával. Párban *Povedák Istvánnal*, aki nemcsak a kötet egyik értő szerkesztője, hanem az újpogány szinkretizmus recens tájképének megalapozásával mintegy „keretének” kialakítója is.

Povedák itt közölt írásában a keresztény és újpogány szinkretizmus mindennapi kultúrában és vallási kánonok mellett (pl. keleti filozófiákkal, nemzettörténeti mítoszok kapcsolásával) a kortárs gondolkodásmódok nemzeti identitásban és poszt-szocialista rekonstrukciós helykeresésben ötvöződő, fluiditásaiban megjelenő dimenziókat, szakrális befogadásra jellemzővé vált nyitottságokat tekinti át (Povedák-Szilárdi 2014:55-77). Ha minden, a jelenségekhez kapcsolódó rituális dimenzió bemutatására nem is vállalkozik, amit épp példaként hoz (Magyarok Országos Gyűlése, Kárpát Háza Temploma, Hétbodyogasszony Hajléka, Kurultaj, Szűz Mária és a parapszichológia, „Jézus a pártus rabbi”, Arvisura, stb.), abban az individuális konstrukciók és vernakuláris vallási szintéziskeresések brikolázs-jellegét, valóságból való menekülmódok keresztény-pogány fluid és kompenzációs rítusokba szuszakolt változatait mutatja fel egy eredeti szövegekörnyezetből szertartásosan kiemelt, egyénített és oda visszaillesztett keveredésmód leképeződéseiben. Az ezek mögötti motivációs készlet a katolikus tanrendszer legitimációs bázisán áll, de kimenekülésként értelmezhető a hétköznapok profán valóságából, és „középpontjában az újra életre keltett 'kitalált' mitológiával” kiegészített ráarakódások láthatók, melyekben „az új, alulról kiinduló (grassroots movement) társadalmi megújulási igényt” (Povedák-Szilárdi 2014:67) és a szakrális terek eseményeiben kiteljesedő szertartásosságot, szimbólumvilágot és megszemélyesítő törekvést (irredenta többletjelentések, rovásírásos közlésrend, a nemzetvallás szakrális etnikai jegyeivel kiegészített mondandókat) meg kavalkádot látja megnevezhetőnek. Ez „az alapvető újraértelmezés és remitológizációs folyamat figyelhető meg” (Povedák-Szilárdi 2014:61) a vallási hagyományt a kereszténység előtti képzelt időkbe visszavezető és mindazt újpogány elbeszélésmódokba illesztő narratívák verzióiban, ahol az uralkodó újpogány orientáció nemcsak a katolikus (például a pálos) rend és egyházi szimbólumrendszer történetjének követésében és újraértelmezésében vált érdekeltté, hanem a gyakorlati vallásosság esetében egy „valamennyi dimenziót” ötvözni próbáló önmegújítási stratégiában is. Írásának izgalmas részletei nem pusztán esettanulmányi és szövegszerű részletekben lakoznak, hanem a folyamat és jelenség egész politikai, kulturális, szakrális néprajzi és élményidentitásra alapozott mivoltában is lenyűgöző mixitásként lesz számára kihagyhatatlan elemzési témakörre, a „láthatatlan határok” látványos leképeződésévé.

Csáji László Koppány hasonlóképpen a virtualizálódott határok, az internet és a lokális közösségek vallásantropológiai „sűrű leírásában” a közösségkonstrukciók fogalmi körét veszi nagytitka alá (Povedák-Szilárdi 2014:78-91.). A „Belakjuk környezetünket és az internetet” című írásban a lokális vs. hálózatiság, közösségkonstrukciók és kapcsolati térszerveződési folyamatok vallásantropológiai kérdéskörét hozza terítékre, „klikkek-körök-hub-ok” klaszterezettségi, dichotóm kapcsolati köreit és tagsági érzemények („fészekmelengetők”) rendszerezhetőségi relációit vizsgálja át esettanulmányi szinten is, nemcsak teoretikus háttérrel... *Farkas Judit* a magyar élőfalu-hálózati, „megértésen túli” dimenzióit vizsgálja meg áttekintő esettanulmányban, újpogányság, „ökopogányság” ernyőfogalma alatt igen intenzív és megnyerő elméleti és térségi áttekintés alakjában bontja ki tapasztalati miliőben szerzett meglátásait.⁷ Értékes írása a pogányság- és a párhuzamos településkutatások számos további leképezése felé vezet tova. *Szeverényi Sándor* a magyar ponyvairodalom és az őstörténeti motívumokkal ékes nyelvi-vallási-historikus motivációk, stratégiák és történetfelfogások narratív gazdagságát veszi témaköre ürügyeként, a Da Vinci-kód szimbólumkutató szemléletvilágának földidézésével, összeesküvés-elméleti és irodalmi toposz-vizsgálatok hangsúlyaira is odafigyelve (Povedák- Szilárdi 2014:115-128.). *Kis-Halás Judit* ezután az ezoterizmus és újpogányság kortárs gyógyító apparátusaiban, „szellemsebészetben” és „pszichotronikában” föllelhető értelmezés-folyamatot mutatja be (Povedák-Szilárdi 2014:129-143.), a New Age, „táltos masszázst”, „égi kapcsolattartók” seregeit, etnokulturális specialisták autentikus „ősiséget és egyedülálló nemzeti sajátságát” sugalló kommunikatív renaissance vázlatára és esetelemzésére vállalkozva, úgyszintén végtelenül izgalmas közeget választva terepmunkája és témaköre helyszínéül.

Persze, hiába lihegek itt a tudnivalók nyomába..., nincs s nem is lenne épeszű funkcióvállalás a tanulmányok mintegy „kijegyzetelése” – maradjon ez az Olvasók öröme. De nem tartóztathatom magam annak üzenetével: mindez fontos lenne, s immár időszerű is! Merthogy kortárs tudásunk a kortárs ismeretekről akkor marad kortárs, ha

⁷ Alighanem az Antroport weboldalán is megtalálható írásban kicsit más kiterjedésben is érintett kérdéskör résztanulmánya lehetett ez..., lásd még:

<https://www.researchgate.net/publication/303769640> Egy tal frissen sult fank A kozosseg mitosz a a magyar okofalvakban 'One plate of fresh-baked nutcake' The 'myth' of community in Hungarian Ecovillages

beépült tapasztalat, forrás-gazdag ismeretanyag és a modernitással összhangba kerülő olvasati tapasztalat épül mögéje...

Folytatjuk!

Felhasznált irodalom

1. Bálint Gábor (2014): Bevezetés. In: Barna, Glässer, Zima (szerk.): Löw Immanuel: Zsidó folklór tanulmányok., SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár /BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS/ 33. kötet, Szeged, Online:
https://www.academia.edu/10370230/L%C3%B6w_Imm%C3%A1nuel_Zsid%C3%B3_folkl%C3%B3r_tanulm%C3%A1nyok
2. Glässer Norbert (2014): Találkozás a Szent Igazzal... 1891–1944. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA–SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport, a Vallási Kultúrakutatás Könyvei 8., Szeged, Online:
http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/4180/1/Szent_Igaz_online.pdf
3. Löw Immanuel (2014): Zsidó folklór tanulmányok. Barna, Glässer, Zima (szerk.), SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár /BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS/ 33. kötet, Szeged, Online:
https://www.academia.edu/10370230/L%C3%B6w_Imm%C3%A1nuel_Zsid%C3%B3_folkl%C3%B3r_tanulm%C3%A1nyok
4. Povedák István (ed.) (2014): Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe. Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 37., Szeged. Online:
<http://vallasikultura.u-szeged.hu/index.php/kiadvanyok/49-hosok>
5. Povedák István-Szilárdi Réka (szerk.) (2014): Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár /BIBLIOTHECA

A.Gergely András: Sztárolás, szakralitás, modernitás (I. rész) | Sztárolás-korszak, kortárs mítosz, celebritások

RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS/ 38; a Vallási Kultúrakutatás Könyvei 6.,

Szeged, Online:

https://www.academia.edu/7210512/Szt%C3%A1rol%C3%A1s_szt%C3%A1r%C3%A1n_h%C3%A1t%C3%A1n._A_kort%C3%A1rs_pog%C3%A1nys%C3%A1g_mu%C3%A1ltidiszciplin%C3%A1ris_vizsg%C3%A1lata

Juhász Péter

Az olvasni tudó aposztázisa | Antropológiai pesszimizmus a *Farkas totem* című film strukturális értelmezésében

„Tudatossá vált, hogy nincs már szüksége a természetnek természetfölötti magyarázatokra, mert a megértés kulcsát önmagában hordja.”¹

/Bitterli 1982:271/

„Foglyul ejtettél egy istent, hogy rabszolgát csinálj belőle.”²

A *Farkas totem*³ cselekménye, egyes műfaji toposzok megjelenése a filmben, szinte kikényszeríti, hogy nézői elvárásokat fogalmazzunk meg azzal kapcsolatban, mit fogunk látni. A széles, határtalan tájakon forgatott mű szüzséje részben igazolja is ezeket a várakozásokat: „egzotikus” környezetben játszódik (sztyeppvidéken), időben és térben távoli kulturális környezetben (mongol félnomád pásztorközösségben, melyben még erős kulturális *survival*⁴ a farkasok kultusza). Kognitív sémáink révén szinte „előre tudjuk”, mit fogunk látni: drámai, a hősök szempontjából nézve kiélezett fordulatokat és kalandos elemeket, rengeteg nagyotáltságot, szerelmet, jurtákat, epikusságot, grandiózus tablót a két kínai egyetemista mongol pásztorok között töltött időszakáról. Úgy tekinthető, hogy az Annaud-mozi (ihletője: fikcionalizált dokumentumregény), mint kritikai funkciót betöltő művészeti alkotás, mesei didaktikával, ember és természet kapcsolatának megbontásáról és megbonttatásáról szóló ökológiai példabeszéd. A tanulsága viszont csak látszólag ökokritikai, melyet a már említett toposzok és a motívumok sokasága sugall, a cselekményértelmezést ebbe az irányba mozdítva.

¹ Bitterli, Urs (1982): *Vadak és civilizáltak*. Gondolat Kiadó, Budapest

² Annaud, Jean-Jacques (2015): *Farkas totem* című filmben a pásztorközösség vezetője

³ A *Farkas totem* (2015) című film rendezője: Annaud, Jean-Jacques

⁴ A kulturális *survival* fogalmát E. B. Tylor vezette be a kulturális antropológia tudományának hajnalán, és olyan kultúrelemnek tekintette, mely a kulturális evolúció során, elvesztette eredeti jelentőségét és funkcionalitását, ám megszokásként tovább él a későbbi időszakokban is.

(Radikális) értelmezésemben arra teszek kísérletet, hogy bemutassam: a *Farkas totem* című film nem egyéb, mint a (felvilágosodás eszméjében fogant, majd minden bimbózó virágával és csökevényes oldalhajításával kibomlott) „civilizált ember” és „vadember” toposz eszmetörténeti bináris oppozíciójának a látszólagos öko-kritikába kódolt lenyomata. Egyszersmind előbbi bukás-, utóbbi pusztulástörténete, ezért nagyszabású, kalandfilmes kiállítására ellenére is pesszimista alkotás, és csak másodsorban öko-kritika.

Cselekményesítés, avagy a népművelő szemüvege

1967-ben, a kínai kulturális forradalom idején, a cselekvőképes értelmiséget, a fiatal tömeget szétküldik szerte Kínában. A szétrajzolt egyetemisták (elvhűek, meggyőződésesek, kényszerből és nyomás alatt cselekvők) a tanítást (azaz: integrálást, a kulturális asszimiláció kikényszerítését, a fiatalságuk naiv arcával bevezetett homogenizációt) kapják feladatuk. Mit értenek, mit tudnak, és mit gondolnak a hatalmas ország kommunista vezetésén belül zajló hatalmi játszmákról és az ideológiai palettával piktorkodásról, nem tudni, nem is szükséges tudni. Két fiatal férfit mongolok lakta vidékre irányítanak, hogy kínai nyelvre (a film értelmezésében magyarázóelvű különbségtételnek bizonyul: olvasásra és írásra) tanítsanak egy sztyeppe pásztorkodást folytató, nomadizáló (részben letelepült, részben vándorló állattartó) életmódot folytató közösséget. A fiatal értelmiségiek számára (mintha csak az antropológiai terepmunka egyik toposza elevenedne meg) a közösség vezetője kijelöli a lakhelyet, majd alig fél év alatt elsajátítják és megszokják új életmódjukat, a pásztorközösség tagjaiként maguk is lóról terelik a nyáját, űzik el a felbukkanó farkasokat. A vadállatok szaporulata, valahol a vidéktől távol, egy messzi-messzi íróasztalnál, tarthatatlannak tűnik, ezért a fiatal farkaskölyköket le kell gyilkolni – s egyébként valamennyi felső utasítás végrehajtására megbízható (a lovas népek között gépjárművel közlekedő) párfunkcionárius felügyel. Az egyik egyetemista megment egy kölyköt a pusztulástól, és titokban fiatal farkassá neveli. Miért? Hogy „tanulmányozza”. Pásztorok közé viszi a ragadozót, de ez csak egyik magva azoknak a konfliktusoknak és kibékíthetetlen ellentéteknek, melyek zárványként a farkas populáció lemészárlásához (mongolok és a természet „kulturális kapcsolatainak” felbomlásához) és a pásztorközösség eljelentéktelenedéséhez vezetnek.

A *Farkas totem* klasszifikáló filmes eszközökkel dolgozik: nagytotalok, klipesztétikától tartózkodó stilizáció-mentesség, nagyzenekari kísérőzene stb., de nem célozom a képi elbeszélés részletes tartalomismertetése, csak a narratívának az értelmezéshez szükséges részbeni skicce. A cselekményértelmezés és a beágyazott konfliktusok számos valós (vagy annak látszó) oppozíciót sűrítenek magukba, apró szimbólumokat, olykor nagyobb allegóriákat. Így a hagyományosnak tételezett csoportközi viszonyok esetében, ahol a legeltető életmód ciklikusságra és a sztyepei életvilág ismeretére építő pásztoréletmód hagyományosan ellentette a motorizációval és „szabványruhában” érkező, a központi politikai végrehajtó hatalmat képviselő pártfunkcionáriusnak. A végrehajtó pragmatikus szempontok alapján, az ember és természet egyensúlyi helyzetét felrúgva elégti ki egy másik, közeli falusi közösség élelmiszer-szükségletét, amelynek tagjai számára nem jutna elegendő élelem. A farkasfalka jégvermekbe úzi a gazellacsordát, és a pásztorok közössége is húshoz jut szükségletei szerint – jut is, marad is, és a farkasok nem a juhnyáját dézsmálják, így a pásztoroknak sem kell ritkítani a farkas-állományt. Amikor azonban ezt a jégvermet, mint természetes fagyasztót a lovak helyett motorizálva közlekedő pártkatona is kizsákmányolja, megfosztva ezzel a sztyepe csúcsragadozóit táplálékuktól, azok a pásztorok vigyázta ménesre támadnak, éppen azokra a lovakra, melyeket a távoli pártvezetés katonai célokra kívánna használni. A lovagló mongol és az autójában ülő funkcionárius ellenvágása (jó szándékú) képi didaktika. A pásztorok szimbiotikus együttélése a mongol vadtájjal és állataival a kölcsönösséget sugallja – ezt kódolja a film –, míg a feltöretlen területeket erővel feltörő kommunista rezsim a céltudatos és holizmus nélküli azonnaliságot. A megbontott-megbomlott egyensúly helyrebillentése csak a kimozdulással, az eredeti nyugalmi pozíció újbóli felvételével lehetséges: ezért költöznek át a pásztorok az *utolsó érintetlen* tóvidékre (ahogy a közösség vezetője nyomatékosítja), hogy beilleszkedni próbáljanak az utolsó zárt ökológiai mikroszisztémába.

A filmes cselekmény harmadik szakaszában, vagyis a pásztorok áttelepülését követően (első az egyetemisták megérkezése feladathelyükre, néhány percben, második a már részben a pásztorok életmódjához asszimilálódott szakaszuk, filmidő szerint hat hónappal későbbi kezdete) nincs és nem is lehet változás abban a párkák fonta struktúrában, mely a film egészének szerkezetét adja. Ez a szerkezet minden

vonatkozásban a *hármasság* körül forog. A *Farkas totem* végzettörténet, olyan bukásparadigmát közvetít, melyben az epikus jelleg, a gépesített civilizáció előtti életmódban való helytállás, a nézői várakozás ellenére sem termel ki katarzist elhozó hősöket. Sem a pásztorok, sem az őket tanító egyetemisták nem azok, csak kénytelenek alkalmazkodni a kívülről beékelődő változásokhoz (a pásztorok részben központi utasításra, részben nyájaik érdekében szisztematikusan felkutatják a farkas odúkat és leölik a túlszaporodott populáció kölykeit). A film szereplői csak bizonytalan és önös motivációjú, tudatlan beavatkozók (a Csen-zen nevű egyetemista tanulmányozni akarja a farkaskölyköt, nem megmenteni, ezért a közösségben rejtje el, a pásztorok tudta nélkül), vagy tehetetlen, letűnő mikrokozmosz letéteményesei (a mongol pásztorközösség), akiktől már nem a kulcsot veszik el a kívülről érkezők (a terjeszkedő pártállami Kína), hanem az egész világot, ahová az ajtó vezet.

Kognitív-medializált előképként, a befogadói elvárás-horizonton megjelenő központi kategóriaként tűnhet fel, hogy a filmet ökológiai tanmeseként vagy globalizációkritikaként értelmezzük. Ezt az interpretatív hajlandóságot erősítheti a farkasok és a sztyeppvidék helyenként dokumentarista jellegű *megmutatása*, a farkasokról készült közelik és totálok tudatosan ezt a „természetfilmes” jelleget idéző montázsa. Illuzórikus, imaginárius, mert a *Farkas totem* nem polarizálja a kommunista rezsimek terjeszkedését és a pásztorok nomád életmódját, nincs valódi minőség sem az egyik, sem a másik oldalon. Materializmus és pragmatikum sem csap össze transzcendens jelentéstulajdonításokkal. Csen-zennek ugyanúgy penicillint kell felhajtania, amikor nevelt farkasa megharapja az őrzőül rendelt fiút, itt már nincs naturális „pásztorgyógyomód”, ugyanakkor ő maga is elfogadja a sztyepp népeinek hiedelmeit a szellemvilágról, a karakterek tettei lehetnek szimbolikusak, ők maguk azonban nem. Mert a farkasok és velük egy életforma végzete elkerülhetetlen, de nem több a pásztorok meg nem írt eklogájánál. Elmúlásuk tényszerű, de nem katartikus, életmódjuk szimbiotikus vonásainak csak szeleteit őrzi már akkor, amikor a kínai kultúra Csen-zen és társa alakjában megjelenik náluk. Ők nomádok, *nem* „vademberek”, ezért integrációjuk a külvilágba szükségképpen meg fog történni (és ez a külvilág a pártkatona karaktere révén öntörvényű, makacs, de semmiképp nem elvetlen, akkor és ott mérsékelten goromba). Életük és életmódjuk önmagát képviseli, semmi mást, ahogy a benyomuló kommunista rezsimek, úgy a pásztorok ábrázolásának sincs valódi

értéktelített konnotációja – és ennyiben Annaud filmje sokkal inkább antropológiai, mint abban a tekintetben, hogy a medializált befogadói elme előképeit aktivizáló céllal, nyilvánvalóan referenciális kellék- és díszlethasználattal dolgozik. A pásztorok a hiábavalóság malasztjával tűnnek majd el, a harmadik szakasznyi filmidő után, hiszen a filmben is kimondásra kerül: nincs, aki *letűnésük után*, „nemes vademberként” bemutatva őket, írjon róluk. A több rétegen is értelmezhető filmes kulcsmondat korán elhangzik az egyik egyetemista szájából: „olvasni tudok, nem írni”. (S a film alapjául szolgáló irodalmi, fikciós-dokumentarista művet később mégis megíró volt egyetemista, aki nyilvánvalóan az írás készségével rendelkezett, a filmidőben valóban nem is tanult meg „írni”, azaz teremtő-értelmező gesztusokat elsajátítani.)

A pusztulásra ítélt „vademberek” nem a pásztorok, kikről Csen-zen nem tud és nem is akar „éneket költeni” (ők amúgy is csak *azáltal vannak*, hogy megjelennek náluk a diákok), de akaratlanul (és legalább) a comte-i pozitívizmus felfogásában viselkedik velük (úgy mint a lassú, tapasztalatokon alapuló változások vivője, az ember *természeti lényegének* feltételezése). A vademberek a farkasok, a másvilág legerősebb, más kultúrájú idegenjei. A struktúra hármas szerkezetének legerősebb pillérei az idegenek: a farka. A másik legerősebb pillér a csak szimbolikusan (a pártfunkcionárius karakterében) megjelenő kínai rezsim. A köztes mezőben a legerőtlenebbeket (a pásztorok) és a legönzőbbeket (a meghatározott feladattal érkezett, krónikásnak is alkalmatlan egyetemistákat) látjuk. Valójában eleve elrendeltetett, csendes sorsuk érdektelen akkor, amikor a farkasok dominálta öko-civilizáció feszül és bukik el a gépesített kommunista egyen-emberkép és szükséglet-kielégítés primátusa ellenében. Csak átvezetők két világ egymásnak feszülése között.

Kettős természet és strukturális szükségszerűségek

A *Farkas totem* farkasa totemként valójában egy átmeneti rítus alanya szakralitás és profán között a mongol pásztorok közösségében: tisztelete ősi hitvilágra és nyelvi berögződésekre épül, míg tettekre csak korlátozottan. *Vadnak* hagyott – és ez a vadnak hagyás indukálja, hogy a terjeszkedő hatalom a vadsága és értékes javakra (juh, vadlovak) gyakorolt káros hatása miatt megismerés helyett elpusztítsa, ahogy az történt és történik az őserdő-irtásoknál, vagy Észak-Amerika „Vadnyugatának” meghódításánál

is. (Jellemző vizuális megoldás, hogy a politikai-kulturális expanziót folytató rezsim képviselője általában a kép jobb, azaz a film tere szerinti keleti irányból lép be a képkeretbe, amennyiben elfogadjuk „vidék” és a „központi” Kína kelet-nyugati földrajzi viszonyának illetén leképeződését). A megismerés, a „farkascivilizáció” feltárása kizárt, a kirendelt értelmiségi Csen-zen, aki csak „olvasni tud, írni nem”, tanulmányozni akar, nem érteni vagy megérteni. Csak annyit, amennyit az állatokkal szokás. Teszi ezt annak ellenére, hogy a közösség vezetője felkészíti arra, hogy – a pásztorfelfogásban – a farkasok tudatos és intelligens, emlékezzettel rendelkező isteni természetű lények, akik képesek bosszút állni rajtuk, ha az ember borítja az egyensúly helyzetét. *Kettős természetűek*⁵ – ahogy számos természeti nép történetiségében és mitikus szájhagyományában megfigyelhető (Láng 1979) –, állati és emberi tulajdonságokat ötvöznek. S a bosszú be is teljesül: a farkasok a hatalom számára értékes ménest – mint egy kifinomult tervet valóra váltva –, a pusztulásba kergetik, megmutatva erejüket, helyismeretüket – mindazokat a „tulajdonságokat”, melyek azoknak a „vadembereknek” is sajátjaik, akik hasonló ellenakciókat hajtottak végre – leigázásuk és végzetük beteljesülése előtt – hódítókon, telepeseken, valamely civilizációtípus képviselőin. Ezzel a farkasok sorsa is eldőlt, kiirtásuk elrendeltetett, csak idő kérdése, hogy a távoli, de kétségtelen erőfölénnyel bíró hatalom, mikor hajtja végre. A totem kiüresedését mutatja az is, hogy a pásztorok környezetében rejtetten nevelt kölyköt a közösség tagjai is el akarják pusztítani, mikor felfedezik Csen-zen-nél.

A fiatal egyetemista csak a *tanulmányozandót* látja a nevelt kölyökben. Azzal, hogy magához veszi, a metafizikaiba vetett hitét (arra, amire a közösség idős vezetője tanította, és amelyet a film egyértelmű módon jelez) veszti el és vetkőzi le. „Rabszolgaságba taszít egy istent” – ahogy nevezi tettét később az öreg. Egoista és felelőtlen, közösség elleni tett, összebékíteni az *idegen* (állati) és a *saját* (pozitivist) természetét, holott a „fordításra” a két világ között csak csekély számú eszköz áll rendelkezésre (ételről-italról gondoskodás, melyet a „vad idegen” nem is tarthat többre, mint szükséglet-kielégítés, és nem is ígérhet érte semmit önkényes és önjelölt gazdájának). Az erőviszonyok illékony, de itt még létező hármas struktúráját az mutatja, hogy legalább a korlátozott fordítás lehetősége (és nem a domesztikáció) adott a sztyeppébe „beletanuló” ember és az idegen farkas világa között, mely közös szemantika

⁵ Láng János (1979): A mitológia kezdetei. Gondolat Kiadó, Budapest

viszont egyáltalán nem létezhet a távoli hatalom és az állatok viszonyában. Az összeegyeztethetlenségre egyre több, egyre nyomatékosabb figyelmeztetést és jelzést kap Csen-zen: a legegységesebb az, amikor a közösség egyik ifjú gyerekére bízta fiatal farkasa őrzését (két „ártatlan”, de változatlanul idegen világ), akit az állat megharap, és a felelőtlen diáknak a modern, sztyeppén kívüli világ segíthet csak (a már említett penicillin), hogy a fiút megmentve korrigáljon.

Az erőviszonyok hármas tagolódása mellett a film a teret is hármas felosztásban kezeli, úgy, hogy a képeken többnyire – érthetően – a horizontális mozgás (utazás a sztyeppén, a csordák vándorlása stb.) uralkodik. A hármas térfelosztás nem a láthatóságban, hanem a képen kívüliségben, a szereplők transzcendenshez való viszonyában jelenik meg. A pásztorok és vendégeik a földi, középső síkon jelennek meg, a tulajdonképpeni horizonton – a filmes cselekményt és metanarratív strukturát kialakító erőviszonyok közül a középső, a pásztoroké, uralja jelenlétével a képet, a horizont nagyjából egyezik az övékével. Az ez alatti világ, a „föld alattit”, a rejtettet, a cselekmény a farkasokhoz köti: a kölyköket több földbe vájt odúból húzzák ki a pásztorok, mikor elpusztításukra kapnak utasítást, és Csen-zen is csak egy földbe ázott verembe tudja rejteni a magával hurcolt kölyköt. De a felnőtt farka is – strukturális értelemben – a föld alá, *lefele*, a saját világába kényszeríti mind a jégvermekbe hajszolt gazellacsordát, mind a jeges tóba kergetett ménest. A *föld feletti* világgal csak az elpusztított kölykök találkoznak, ahogyan a pásztorok az ég fele hajítják azokat a szirtekről, hogy onnan zuhanva csapódjanak a földbe. De a föld feletti világra utalnak a pásztorok, és farkas formájú felhőt vél látni Csen-zen is, amikor a fináléban nevelt farkasát sikerül visszajuttatnia a sztyeppére a kilövésre küldött vadászpuskák előtt.

Az erőviszonyok – Farkasok, Pásztorok, Hatalom (benne az egyetemistákkal és pártfunkcionáriusokkal) Egyetemisták, Hatalom – hármas metafizikai strukturája a Pásztorok horizontján tétéleződik fel. Ezen a horizonton a saját transzcendens a Farkasban a rejtett, a megfigyelhető, de nem megszelídíthető, következésképpen mindig távoli, teljesen le nem fordítható, természetfeletti eredetű idegent látja, míg a Hatalomban („civilizált ember”, aki kapcsolatot veszett a természetfeletti, az istenivel) a saját metafizikai meghatározottság dimenzióján túli, nyers és pusztán földi természetű erőt. (Freudi parafrázissal élve: a kettős természetű farkasok a *Farkas totem* világában az „id”-et, az emberek az „ego”-t, a csak képi szimbolikus módon távol lévő,

célorientált hatalom a „szuperego”-t jelképezi, a film pedig az együttállás dramatizált és képileg komponált lajstroma.) S mivel a spirituális tagozódás a „közönséges halandók”, a cselekmény középső, földi síkján tételeződik fel és rendezi el magához képest az alsó (farkas) és felső (szellemi-isteni, természetfeletti) síkot, ezért a *Farkas totem* meglehetősen metafizikai film. Csen-zen-nek is egyetlen „mentsége”, hogy következetlen és önző „főhősként”, a felhő formájában megjelenő farkasisten előtt tud fejet hajtani azzal, hogy a filmidő végén megmenti nevelt állatát a kilövéstől. A hármas metafizikai keret két szélső strukturális eleme a halálban, az alsó, farkasvilág pusztulásában zárul össze az emberek síkja körül: először a farkaskölykök elpusztításakor, akik az ég fele „indulnak” mielőtt alászállnak, másrészt a záróakkordban, a farka kilövésekor és az utolsó farkasélet megmentésekor.

Anti-hérosz

A csak olvasni tudó, végrehajtó, egyetemisták küldetésük végén visszatérnek oda, ahonnan érkeztek, végérvényesen a sztyeppe viszonyai között hagyva annak lehetőségét, hogy – metaforikus értelemben – írni is megtanuljanak (változtatni, teremtő igét használni). A *Farkas totem* fentiekben értelmezett hármas tagozódású világában a transzcendencia középső síkja lehet csak az a sík, ahol történhet valami, ami kihatással lehet az alsó és a felső síkok monolitikus természetére és egymásnak feszülésükre. Csen-zen árulása, hogy a kétféle öntükrözés, az önismeret (a szembenézés az empirikusan értelmezett és mozgásba hozott személyiséggel) és a magát lehetőségben látó, rendeltetéssel és küldetéssel rendelkező önkép között csak az utóbbival nézett szembe, és elmulasztotta az első mozzanatot. Kizárólag ettől függ, hogy – a film univerzumában – milyen képet alkot tettéről, az egyezik-e a saját antropológiai képével és kultúrája képével (Király 2010:107), azok alapozó narratíváival⁶ (szociális intézményektől a legendákon át a nagy mítoszok és abszolutizált fantáziákig). Az öntükrözés elmulasztásának köszönhetően Csen-zent büszkeséggel tölti el tette, a farkasistennek látott felhő alakja azt a (hamis) illúziót (és az ökológiai tanulságok meglátásának sugallatát) adja neki és a befogadónak, hogy feloldozásra jutott az utolsó állat

⁶ Király Jenő (2010): A film szimbolikája I/2. Kaposvári Egyetem Művészeti Kar Mozgóképkultúra Tanszék – Magyar Televízió Zrt., Kaposvár –Budapest

megmentésével – holott csak a kettő állapot közötti defektust láthatjuk, amely önreflexió híján maga által fel sem ismerhető. Végzete a végzetesség fel nem ismerése.

A *Farkas totem* nem kulturális, nem katartikus hősökről, hanem a hármas erőviszony struktúrájának összedőléséről szól. A farkasok öntörvényű, idegen, zárt, „vademberi” világához képest a pásztorok szimbiotikusan, valójában annak peremvidékén, néma tanúi az eljövendő átrendeződésnek. Befolyás nélkül. A harmadik, külső, mindent elsöprő erőnek nem lehet ellenállni. Erre egyetlen esélye az egyetemistáknak lenne: ám társa nem tud, és nem akar cselekedni, Csen-zen pedig bizonytalan és önző (amikor magabiztos, az a józan realitásokkal szembeni makacsság), tisztázatlan, a farkasok világának morális egyértelműségéhez képest lealacsonyító motivációval. Jelenléte csak a működő rendszer struktúráját zavarja meg, akkor, amikor az már eleve átrendeződésre van ítélve. (Ennek remekbe szabott képi ábrázolása az a jelenetsor, amely a fiatalembert és farkasát idillikus tevékenységek között mutatja – ahogy a diák tanítani próbálja a vadat –, ám az ennek és talán egyes befogadói várakozások ellenére, megmarja őt is, a két világ közötti áthidalhatatlan különbség jelzéseként.) Zavarodottságára jellemző, hogy még a közösségi vezető lányával lehetséges romantikus viszony esélyével sem tud mit kezdeni, miközben dilemmáktól és küldetéstudattól mentes társa nála jóval korábban összebújik egy másik lánnyal a juhnyáj közepén. Lehetetlen hősnek lennie. A szellemvilággal való közvetlen kapocs hitét hagyja el akkor, amikor önkényesen magához veszi a kölyköt, és tetteiből nem származhat erkölcsileg igazolható következmény sem a farkasok, sem a pásztorok számára. Ezzel viszont a Farkasok és a Hatalom világa között „ragadt”, mert – noha felismerni nyilvánvalóan nem volt képes –, az „antropológiai hibát” elkövetve, *általa is* természetfelettinek elfogadottat akarta természetivel magyarázni. Egy másik szint működését, törvényszerűségeit a saját világának kategóriáival kívánta tanulmányozni, a természetfelettit transzponálni a pusztán természeti világába. A természetfelettit azonban nem lehet tanulmányozni (az idomítani próbált farkas meg is marja gazdáját), csak elfogadni lehetne akként, ahogy jelen van a saját síkján. A farkas vagy totemizmusától megfosztott állat, vagy kulturális survival isteni természetű alanya: a két dimenzió között – ahová a fiatalember megpróbálta magát elhelyezni –, nincs semmi. Csen-zen döntésképtelensége önmagában végzetes. Egyetlen igazolható tette a közben kifejtett farkassá lett példány szabadon engedése.

A *Farkas totem* az olvasni tudók hitehagyásának és írástudatlanságuk megmaradásának jegyzete, struktúrák összeomlásának és feledésbe indulásának epikus „kalandfilmese”, és a *trendi* öko-kritikák grandiózus és könnyen befogadható példája. Annaud filmje azonban csak látszatként illeszkedik ebbe a kulturális-diszkurzív áramlatba, mert pesszimista jóslata már filmidőn belül beteljesült. Az emberek (a pásztorok) síkján állunk, és már nem is keressük saját kultúránkat, nem is akarunk megtanulni írni, és nem is rendelkezünk kiforrott ember- és önképpel ehhez. Antropológiánkat csak az utolsó, még utoljára a volt gondozójára visszatekintő farkas, az utolsó *vad*, viszi magával. Mi pedig elbuktunk, csak még nem tudunk róla.

Felhasznált irodalom

1. Bitterli, Urs (1982): *Vadak és civilizáltak*. Gondolat Kiadó, Budapest
2. Király Jenő (2010): *A film szimbolikája I/2*. Kaposvári Egyetem Művészeti Kar Mozgóképkultúra Tanszék – Magyar Televízió Zrt., Kaposvár –Budapest
3. Láng János (1979): *A mitológia kezdetei*. Gondolat Kiadó, Budapest

