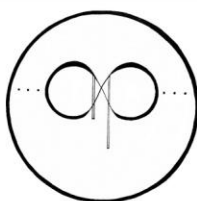


# antro-pólus



2017.



02.



## **FELELŐS KIADÓ**

Bakó Boglárka

## **ROVATSZERKESZTŐK**

Bejelentkezések | Székely Dóra

Fókuszban: Migráció | Tesfay Sába

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: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék  
Felelős szerkesztők: Bakó Boglárka, 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

**ISSN 2559-9763**

# Tartalomjegyzék

## Bejelentkezések

<b>Turóczy Ildikó:</b> Arabia.....	9
<b>Szakonyi Márton:</b> Emberi jogok és etnocentrizmus között.....	15
<b>Wilson Luca:</b> Női (?) dilemmák .....	19

## Fókuszban: Migráció

<b>Apor Péter:</b> Szocialista migráció, posztkolonializmus és szolidaritás: Magyarország és az Európán kívüli migráció .....	26
<b>Nagy Zsófia:</b> Táborból iskolába   menekült gyermekek részvétele a görögországi közoktatásban.....	45
<b>Horváth Mária Ilona:</b> Apropók elmenni   Bécs mint állomás és átmenet.....	72
<b>Tesfay Sába:</b> Migrációs folyamatok állandósulása   Transznacionális viszonyok az eritreai tigrinyák körében.....	90

## Pillanatképek

<b>Kézdi-Nagy Géza:</b> Maszkok és táncos rítusok a mexikói totonák indiánoknál 2.....	109
<b>Csányi János:</b> Malawi bányái .....	112
<b>Bakó Boglárka:</b> A kép, a történet és az „utólagos interpretáció” .....	116

## Módszertanok

<b>Czók Brigitta:</b> Gondolatok egy őszinte kihívásról, avagy a „nagy találkozás” előtti pillanatokról .....	123
<b>A.Gergely András:</b> Kisebb ösvények a politikai antropológiához   Módszer, „tan” helyetti iránytű.....	131

## Egypercesek

<b>Bakó Boglárka:</b> „Cigányt a színéről...” .....	147
<b>Varga Lujza:</b> Furcsa tükrök.....	149
<b>A. Gergely András:</b> Sárkányos verzió .....	151

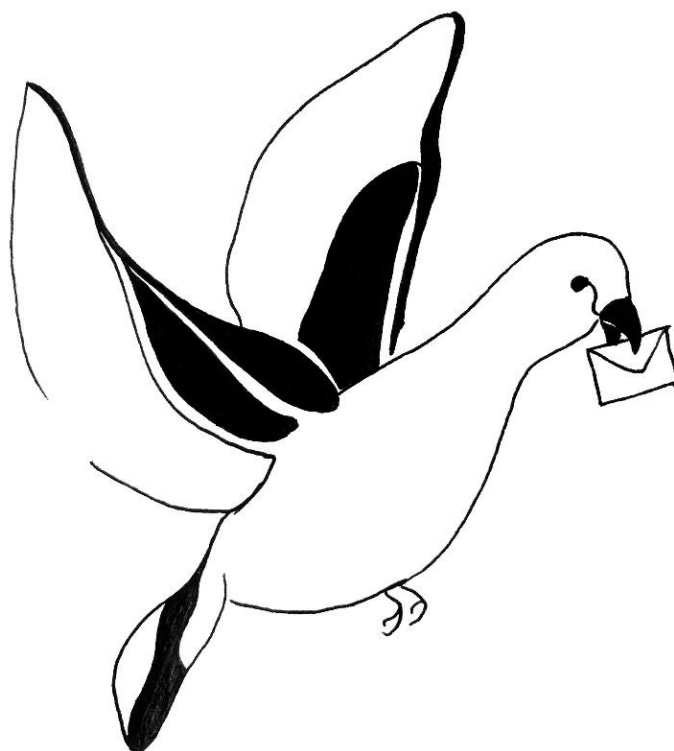
## Szemle

<b>A.Gergely András:</b> A „vad gondolkodás”, avagy az államellenesség antropológiája.....	157
<b>Juhász Péter:</b> Jegyzet az idegenség nélküli antropológiához   A gazdasági migráció antiesztétikája a Mediterranea című menekültfimben.....	163
<b>Keresztes Dóra:</b> Szocio-gasztronómia Bódvalenkén   Könyvajánló .....	172
<b>Jeney Anna:</b> Farkas Judit: Ardzsuna dilemmája   Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben.....	175
<b>A.Gergely András:</b> Sztárolás, szakralitás, modernitás (II. rész) .....	180



## 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







Turóczi Ildikó

## Arabia

Alkonyodott. Arabia felnyalábolta a sebtében összerakott cuccokat, tekintete Hassant kereste. A kétéves-forma kisfiú elvegyült a rozzant buszról leszálló tömegben, szakadt ingecskéjében, csípőjére kötözött nadrágjában ide-oda rohangált a szikkadt, poros úton. Testét csúnya kiütések borították, arcát véresre vakart pörkök, sebhelyek, s nyakán pikkelyszerűen hámlott a bőr.

Arabia szorosabbra húzta magán a kendőjét. Úgy hallotta, hogy ebben a kórházban ingyen gyógyítanak, bár lehet, hogy hiába jöttek, mert Hassan nem is beteg, csak a bőre lett ragyás. Hajira azt mondta, hogy megmérgezték, de szerinte az átok miatt van mégis. Mondta ő, hogy ne menjenek sehova, maradjanak otthon, de Ahmed nem hallgatott rá. Ment a saját feje után, elhitte, hogy jó termőföldet kapnak, letelepedhetnek, házat építhetnek, lesz munka, nem kell majd nyomorogni, éhezni... Mondta ő akkor is, hogy maradjanak otthon, ott legalább biztonságban vannak, de Ahmed csak mondta a magáét. Nem volt ő ilyen előtte, nyugodt ember volt, csendes, dolgos, aztán jött az az ember és telebeszélte a fejét, utána már nem volt többet nyugtuk. Hiába akarták észhez téríteni az öregek, ő csak nézett maga elé, nem hallgatott senkire, aztán indulniuk kellett. Hogy sírt az anyja, hogy könyörgött, a nővére meg átkozódott...

Hassan az anyjához szaladt, szoknyáját rángatta, Arabia leguggolt az út szélére, a gyermek szája éhesen tapadt anyja szikkadt mellére. Az út túloldalán álldogáló szamár néha elbőgte magát; hátáról jobb- és baloldalt vásott, kopott zsákok lógtak, a tejesember hozta a frissen fejt tejet. A nagy bögrét a kancsóba merítette, a bögre tartalmát a várakozó emberek edényeibe öntötte, minden bögrére egy kisbögrényi ráadást mért. Hassan anyja üres melleit cuppogtatta. A tejesember beszélt, csak beszélt, nagybögrényi tejre kisbögrényi ráadást tett, a pénzt az övébe gyűjtötte. Nekik is lehetett volna tehenük és Ahmed is mérhette volna a tejet, Musabbal legeltették volna, ő meg esténként étellel várta volna haza őket, ha a bolond embernek nem lett volna mehetnékje. Éhes ez a gyermek, napok óta csak a mellét szívja, de nincs más, minden pénz elment az utazásra...

Azt mondják az emberek, hogy itt ingyen gyógyítanak és ételt is adnak, de ki tudja... sokat mondanak. Bahja fiát is itt hozták helyre, pedig már mindenki azt hitte, hogy nem húzza sokáig.

Arabia tekintetével a kórházat kereste, itt kell annak lennie, a kerítés mögött valahol. A tejesember a kancsók maradék tartalmát a kisbögrébe csöpögtette, Arabia felé nyújtotta. Arabia alig észrevehetően biccentett fejével, a bögrét Hassan kezébe adta, a gyermek az embert bámulva lassan szürcsölte a tejet.

Ahmed azt mondta, hogy letelepednek, kapnak földet, építenek házat. Az összes pénzüket magukkal vitték, hosszú volt az út, alig maradt a pénzből valami, azt is a házra költötték. Aztán Ahmed elment másnak dolgozni, alig járt haza, csontra-bőrre fogyott, ő meg csak várta. A falu szélén telepedtek le, arra jártak a falubeli asszonyok, néha elment segíteni nekik, egy idő után már azt is értette, amit beszéltek. Az asszonyok adtak a munkáért cserébe édesgyökeret, kukoricát, mogyorót, mikor mi volt – ételre legalább nem volt gondjuk. Aztán Ahmed egyre ritkábban járt haza, kevés pénzt keresett és az utazás sokba került. Musab nem várta meg, hogy kiteljék a Hold, hamarabb megszületett. Az asszonyok vágták el a köldökzsinórt a kukoricaföldön, Musab életre való volt, rögtön felsírt és szopni akart. Nem volt neki semmi baja, aztán egyszer csak elkezdett fonnyadni, senki nem tudta mi okból; lehetett rontás is, de hiába próbálkoztak, nem tudták levenni róla. Az összes pénzüket gyógyszerre és kórházra költötték, aztán egyszer csak meghalt. Néhány hónap múlva megszületett Hassan; olyan volt, mint Musab, életre való ő is. Amikor neki is elkezdett a hasa nőni, Ahmed már csak arra keresett, hogy a rontást megszüntessék. Megpróbálták mindent, de hiába; mondta ő, hogy menjenek haza, megálmodta, hogy csak ez használ, de Ahmed inkább hitt a jósnak, aztán mikor Hassan bőre ragyásodni kezdett, Ahmed is megijedt. Összeszedtek mindent, elindultak haza, de Ahmed útközben beteg lett, belázasodott és elment a vize<sup>1</sup>, aztán meghalt a kórházban. A kórház mellett ástak gödröt neki.

Arabia ott maradt a faluban. Hassan egyre elevenebb lett, a bőre viszont nem javult, a sebek ráterjedtek a karjára, hasára, hátára. Sokan elkerülték őket, és Bahja azt mondta: vigye őt is a kórházba, aztán segít majd neki hazamenni, csak Hassan erősödjék egy

---

<sup>1</sup> Jelentése: kiszáradt

kicsit. A helyi doktor adott neki gyógyszereket, a bőrére mindenféle kenőcsöt és port, két hónapig dolgozott neki a szerekért, de nem használt semmi; a rontás miatt van, mondta a doktor is. Bahja adott pénzt, hogy jöjjenek és próbálják meg itt is. Bahja jó asszony. Egyszer majd visszaadja neki a pénzt; biztos, hogy visszaadja.

A tejesember a zsákokba rakta a kancsókat, elvette az üres bögrét, felült a szamár hátára. Arabia kézen fogta Hassant és a kerítés mögötti épület felé indult. A kerítés mögött, az udvaron, kisebb csoportokban emberek ültek a földön. Arabia is leült, Hassant ölébe vette, a gyermek elcsendesedett. Lassan besötétedett, az eget csillagok borították, az udvaron, az épület mellett újabb alakok bukkantak fel, leheveredtek a földre, nevetgéltek, beszélgettek, aztán elcsendesedtek ők is, már csak a tücskök ciripeltek, ők is egyre halkabban. A Hold fénye beragyogta a helyet, az árnyak a tájba épültek. Arabia azokra az időkre emlékezett, amiket nagyszüleivel töltött, kint aludtak ők is, mert bent meleg volt, kibírhatatlanul meleg, kint pedig a szellő fújdogált, akárcsak itt, az udvaron. A gyermek megmozdult, anyja ölébe fészkelte magát, nagyot sóhajtott, álmában anyjára pillantott, majd aludt tovább.

A nagyanya biztos tudja, mi a gyermek baja. Ismeri a füveket is, a rontást is le tudja venni. Hazamegy és elmondja nekik, hogy Ahmed és Musab idegen földben fekszenek; már azt sem tudja, hol van a hely, ahova temették őket. Hazamegy, dolgozni fog, és Hassant iskolába küldi, tanuljon írni, olvasni...

Egy asszony jött, melléje guggolt, Arabia nem értette, mit mond. Az asszony ételt hozott neki, egy darab kenyeret, egy bögre tejet. Arabia bólintott, a tejet megitta, a kenyeret zsákjába tette. A falnak támasztotta hátát, Hassan hegekkel, sebekkel borított testét nézte. Igen, az egész akkor kezdődött, amikor a gyermek belázasodott és megnőtt a hasa. Otthon, ahol ő volt gyermek, nem volt senkinek ilyen baja. Mondta Ahmednek, hogy rossz az a hely, sok embernek lesz nagy hasa, aztán meghalnak. Hassan életrevaló gyermek, ő túlélte, csak a bőre lett ragyás. Azt mondták, hogy a nagy hasa miatt van ez is, azt is, hogy Ahmed hozott valami nyavalyát a családra onnan, ahol dolgozott, ki tudja. Ahmed is sokáig lázas volt, le is fogyott, étvágya sem volt. Sokat mondanak, sóhajtott Arabia; ha Hassan helyrejön, rögtön hazamennek. Lehet, hogy Bahja is elkíséri őket, ki tudja.

Hajnalodott, az emberek szedelőzködtek. Volt, aki az épületbe ment, volt, aki mögéje. Arabia is szedelőzködött, az ébredező Hassan kezébe nyomta az asszonytól kapott kenyeret. A gyermek nem volt éhes, új volt neki a hely, leugrott anyja öléből és ide-oda rohangált a tágas udvaron. Rámosolygott az emberekre, akik visszamosolyogtak, tamam, tamam<sup>2</sup>, hallatszott innen is, onnan is, indult a nap, kezdődött a reggel.

Az épület előtti téren emberek gyülekeztek. Arabia beállt közéjük. Bent, az ajtó mellett egy férfi ült, kérdezett valamit, Arabia nem értette a nyelvét.

- Arabia, mutatott magára, Hassan, mutatott a fiúra.

A férfi egy lapot nyomott a kezébe, aztán vért vettek Hassantól, megvizsgálták, beküldték egy másik épületbe. A kórteremben sokan voltak, az ágyak fölött megszürcült szúnyoghálók, mellettük táskák, edények, az ágyakon asszonyok, gyermekek. Arabia megszédült, leült az egyik üres ágyra. Kibírja, mindent kibír, csak gyógyuljon meg a gyermek bőre.

A kórházban sok doktor volt, jöttek minden reggel, körülvették az ágyat, nagyokat nevettek, megcsipkedték a gyermek arcát, tamam, tamam. Hassan fájdalmas injekciókat kapott, egyre többet aludt. Bahja igazat mondott, nem kértek pénzt semmiért, Hassannak enni is adtak, tejet és kekszet is. A többi betegnek sok ételt hoztak, jutott belőle nekik is. Hassan egyre kevesebbet evett, egyre jobban félt, a doktorok jöttek, nevetgéltek, és amikor Hassan belázasodott, vért adtak neki, leállították az injekciókat, majd ismét újrakezdték. Már nyolcadik napja voltak a kórházban, amikor Hassan meghalt. Amikor látta, hogy nem mozdul, szólt az ügyeletesnek, ő hívta a doktorokat, de hiába. Lepedőbe csomagolták a gyermeket, odaadták neki. A fal mellett guggolt délutánig, aztán gödröt ástak neki, mélyebbet, mint Musabnak.

Arabia szorosabbra húzta magán a kendőjét. Lassan besötétedett, az eget csillagok borították, az udvaron, az épület mellett újabb alakok bukkantak fel, leheveredtek a földre, nevetgéltek, beszélgettek, aztán elcsendesedtek ők is, már csak a tücskök cirpelték, ők is egyre halkabban. Arabia leheveredett a földre; a Hold fénye beragyogta a helyet, az asszony arcán könnycseppek gördültek, tamam, tamam...

---

<sup>2</sup> tamam jelentése arabul: minden rendben van, minden jól van

-----

Egy orvosnak, ha antropológiai kutatásba kezd, aránylag könnyű dolga van, mert segítőfoglalkozásúként élvezheti a közösség bizalmát, betekintést nyerhet a közösség szokásaiba, hagyományaiba, gondjaiba, ünnepeibe, örömeibe, gyászaiba, el- és befogadást, mintegy közösségi beavatást nyerhet, és ez a vidéki, törzsi Afrikában sincs másképp. A befogadás elégtétele és öröme túlnövi a trópusi nyavalyák, fertőzések, kórok okozta aggodalmat, esetleges frászt, félelmet, hogy aztán, hónapok múltán, a kezdeti lelkesedést felváltsa a törzsi életforma szerves részét képező boszorkányság, varázslat, mágia, a hagyományos praktikák elleni védtelenség, védekezés-képtelenség döbbenete. Idővel a szegénység és gazdagság fogalma is más tartalmat, értelmet nyer; a halállal való mindennapos szembesülés pedig túlnövi a racionálisnak vélt elfogadhatóság kereteit.

Orvosként Afrika különböző országaiban naponta szembesültem a halállal, az elmúlással, az ezt kísérő fojtogató tehetetlenséggel, a halállal szembeni immunitásom, védettségem hiányával, és szinte irigyeltem kollégáimat, akik tényként fogadták el a visszafordíthatatlant.

Hogy némiképp megértsem a halálhoz való viszonyulásukat, vagy inkább, hogy oldjam egyre deprimálóbb tehetetlenségem és idegenségem, temetésekre jártam, részt vettem – már ahol lehetett – az ezt kísérő rítusokon, ünnepeken, a törzsi közösségek még ősi hagyományokat őrző, de az új keresztény formákat már magukban hordozó ceremóniáin, majd muszlim barátaimat, ismerőseimet faggattam a témáról.

Északnyugat-Kamerunban a jól „megélt” élet a család, valamint a tágabb értelemben vett közösség hagyományos férfi és női szerepeinek maradéktalan betöltését jelenti, a népmesék hőseihez hasonlóan számtalan buktatón, akadályon, betegségen, baleseten, szerencsén és szerencsétlenségen való győzelmet, egyszóval Erőt, Életerőt, avagy hát védettséget és kitartást, célt és megvalósítást, elhivatottságot és beteljesülést. Mindazt, ami az Életerő hitelét adja, a Túlélés képességének szavatosságát biztosítja.

Kamerun észak- és délnyugati törzseiben úgy tartják, hogy a Férfit a gyereknemzés, a család költségeinek fedezése, a közösség érdekében és annak javáért tett bármilyen jószolgálat jogosítja csak fel a méltóságteljes, kivételes módon ünnepelt, közösségi megbecsülést és rangot jelentő Férfitánkra, ami elmaradhatatlan feltétele a későbbi

háromnapos temetési ünnepségnek. Az ünnepségen való mulatozás közös evés, játék, éneklés és tánc a közösség elismerését jelzi, abbéli örömét, hogy az elhunyt szelleme befogadást nyert a nagymúltú Ősök szellemvilágába.

Az észak-szudáni kis falvakban az iszlám vallás követői a balzsamozott holttestet lemossák, fehér gyolcsba csavarják, arccal napkelet felé helyezik a földbe. A temetőt az esős évszakban dúsan növvő fű jelzi, állataik ide járnak legelészni, ide temetik felnőttkort megélt halottaikat, és a zajos ünnepség helyett csendes részvétnyilvánításnak, imának és megfelelő illattal kísért teázásnak, kávézásnak van hagyománya. Elhunyt gyerekeiket nem mindig viszik temetőbe, többnyire lakóhelyük közelében temetik el.

Egy gyerek halála mindkét helyen többnyire valamiféle rejtélyes kór vagy betegség okozta be nem fejezett életutat jelent. A különféle, inkább ártó, mint gyógyító praktikák, szakszerűtlen gyógyszerelések, félrecsúsztott diagnózisok, stb. háttérben és feltáratlanul maradnak, és marad a hit mágiában, boszorkányságban, vagy egy felsőbb akaratban, imában és fohászbán. Mindennek tudatában és mindezzel orvosként szembesülve igencsak frusztráló, néha dühítően elfogadhatatlan a már-túl-késő ideje, a szakmaiatlanság, a sekélyes, felszínes tudás okozta ártalom és bánthatalom, és a mindebből adódó kínzó, fojtogató tehetetlenség. Meg a „tamam” képtelensége is.

Az Arabia igaz története egy családnak, akik – mint sokan mások – egy élhetőbb jövő reményében hagyták el lakhelyüket, életterületüket. Hasonló mindazokéhoz, akik törzsi háborúk elől menekülnek, vagy éppen vizet keresnek maguknak és állataiknak. A férjét elveszítő, gyerekeit halálukig kísérő asszony beletörődő, hitében vigaszt kereső „tamam”-ja és fájaldalmának szimbiózisa, ennek megmagyarázhatatlan, paradoxális szépsége a szudáni orvosi misszióm legerőteljesebb élménye maradt.

## Emberi jogok és etnocentrizmus között

*„Rajta, nagy istennő, áruld el igaz szavaiddal:  
hogy tudnék menekülni a szörnű Kharübdisz elől is,  
s győzni a Szkülla fölött [...]?”<sup>1</sup>*

Ha egy beszélgetés során szóba kerül a kulturális sokk kifejezés, általában alig hallható sóhajtás hagyja el a számat. Sokszor próbálnak felkészíteni, hogy más országokban más az élet, de ilyenkor úgy érzem, mintha arra csodálkoznánk rá, hogy a hegyekben hó esik, a tenger pedig nedves. A cinizmus persze nem egészséges lelkiállapot. És megtörténhet, hogy valami nagyon hasonlót élünk át, amit én az értékrendek ütközésének hívnék: a fizikai környezet behatásai mellett a belső küzdelmek is komoly kihívások elé állíthatják azt az embert, aki mások életét szeretné tanulmányozni. A kutatásom során tapasztalt disszonanciámról fogok a következőkben beszámolni.

Lengyelországban, egy menekülttáborban dolgozom nagyon fiatal gyerekekkel, és kicsit idősebbekkel. Az országba szinte kivétel nélkül Ukrajnából, Csecsenföldről, vagy éppen Tádzsikisztánból érkeznek családok. Előbbiek a kelet-ukrajnai háborús helyzet, illetve a Krím megszállása miatt jöttek az országba. A helyzetük kényes, mert a hatóságok szerint egy belföldi áttelepüléssel megszabadulhatnának a gondjaiktól, ugyanakkor odahaza nehéz a megélhetés, a munkakeresés, és a kormány sem támogató. Itt ugyanakkor az építőipar, a mezőgazdaság és az idősgondozás felszívja ezeket a tömegeket, a gazdaságnak pedig szüksége van a munkaerőre – vízumot könnyebb szerezni, mint valamilyen státuszt. Csecsenföldön ugyan már nincs háború, és már nem kapnak automatikusan védelmet, ugyanakkor továbbra is érkeznek a menedékkérők. Ramzad Kadirov olyan diktatúrát épített ki, amiben a holdudvaron kívül élő tömegeknek mélyen a zsebükbe kell nyúlniuk, ha boldogulni akarnak: az országot mélyen behálózza a korrupció, az iskoláért, a „jó jegyekért”, a tudásért, az orvosért, a munkahelyért borítékokat kell a megfelelő zsebekbe csúsztatni, amihez a fedezetet a saját zsebeik mélyéről halásszák elő – megtörténik, hogy fél-, vagy egyévi jövedelem az ára egy-egy pozíciónak. A ellenvéleményt, a másságot szigorúan megtorolják, a kritikus hangadókról

---

<sup>1</sup> Homérosz: *Odüsszeia*. 12. ének. Szkülla és Kharübdisz. <http://mek.oszk.hu/00400/00408/html/02.htm#12>  
Olvasás ideje: 2017. 11. 01

a rendőrség „gondoskodik”. Az elvándorlásnak tehát politikai- és gazdasági okai is vannak. Az általam említett tábor lakói leginkább közülük kerülnek ki.

Az igazság megismerése távolinak tűnik, talán egy függvényhez hasonlíthatnám, amely sosem éri el a tengelyt. A kutatásban a nyelvi akadályok jelentik az egyik legnagyobb problémát: meg szeretném ismerni a szülőket, de ők nem beszélnek angolul, ahogy én sem beszélek oroszul. A lengyel közvetítő lehetne, ám, ha szóba sem állnak velem, vagy épp „nem állhatnak”, az kissé megnehezíti a kutatást. A férfiak nagy része, akivel a folyosón, vagy a tábor előtt találkozom, nem viszonzozza a közeledésem, a köszönésem. Talán nem olyan a státuszom, ami ezt lehetővé tenné – a gyerekeikre vigyázok, ebben a szakmában kevés a férfi, és nem is megbecsült pozíció. Megfigyeltem, hogy szinte mindig az autóikkal foglalkoznak: a tábor előtti parkolóban legalább egy motorháztető nyitva van, aköré csoportosulnak. Talán ez egy út lehet a közösségbe: ha alapfokú javításokat el tudok végezni, „megnyitják” a szívük. A feltételezések helyességét majd megmutatják az elkövetkező hetek. Igazság szerint a nőkről több szó esett, a gyerekekért felelős óvónő és a trénerünk is figyelmeztetett, hogy mit illik, és mit nem: férfiként nehéz a helyzetem. Az óvónő elárulta, hogy a konyha például egy kényes zóna: jobb, ha a *lányok* viszik oda a gyerekeket kezét mosni, mert férfiként zavarba hozhatom azokat, akik az ebédet készítik – aláhúznám, hogy ezt az anyáktól még nem hallottam, csak a személyzettől, tehát a forrásom csak másodlagos. De ők talán nem is mondanák. További jótanácsok hangzottak el – szintén a személyzet részéről – már az első munkanapon: kerüljük a testi kontaktust, a kézfogást az ellenkező nemű kollégákkal például a táncok során, mert ez is ellenérzéseket válthat ki. *Vegyünk kettőnk közé egy gyereket!* És figyeljünk, milyen táncokkal mozgatjuk át őket, ne legyen *illetlen*, a has, vagy a fenék mozgatása például olyasmi, ami botrányt kavarhat. De mégis miféle botrányt – gondoltam akkor, és gondoltam néhány napja újra: az anyáknak rendezett kiállítást egy olyan táncal nyitottuk meg, melynek során feltartottam a kezem, és óvatlanul ugyan, de kilátszott a csípőm. Az óvónő tájékoztatott az aggodalmáról, hogy mennyire zavarba ejtő volt a jelenet, a kollégáim viszont azt mondták, ők nem látták, hogy bárki is elképedt volna.

Ahogy korábban a kulturális sokkról nyilatkoztam: képmutatás lenne meglepődést játszani. Korábban is ismertem a fentiekhez hasonló szabályozásokat, amik ősi kinyilatkoztatásokon alapulnak, hagyományos férfi- és női szerepeken, sokszor megcáfolt, minden realitást nélkülöző alsóbb- és felsőbbrendűséget hirdető elméleteken.



Kevésbé, vagy jobban takart testről, különböző gyülekezési és elkülönítési szabályokról rég tudomásom volt. Ugyanakkor most mélységeiben is megismerem, közelről látom, amiről, távolról csak felszínes tudásom lehetett. Nehéz megfogalmazni, mi az, amire nem gondoltam, hisz sok dolgot el tudtam képzelni, de ez merőben más, mint a gyakorlati megvalósulás: kellemetlen, hogy hátra kell nézni, ha játszunk, vajon ott ül-e egy szülő, akit (a személyzet szerint) felháboríthatok.

Ezek a szabályozások, szokások, melyek szembe mennek a jobb híján emberi jogoknak, humanizmusnak nevezett értékekkel - melyekben hiszek - régóta felzaklatnak. Ha tudtam, tettem ellene, a világ azonban túl nagy, és a legtöbb eset kartávolságon kívül esik. Nehéz minden fronton harcolni. Ez is épp elegendő problémát okoz: ha bizonyos elvek mellett kötelezem el magam, nem kellene mindent megtenni az érvényesülésükért? Ám ha ezek között az elvek között ott a tolerancia is a másik másságával szemben, mit tehetek, meddig mehetek el? Ezért is érzem úgy magam, mint Odüsszeusz: nehéz megtalálni a középutat, áldozatot kell hozni.

Nem lehet elkerülni a kérdést: „jól van ez így?” Aztán a kérdésre kérdéssel válaszolok: „ki vagyok én itt, jogom van-e megkérdőjelezni a szabályokat, jogom van-e ítélni?”. S ha ítélni nem is, azt gondolni, vagy éppenséggel ki is mondani, hogy szerintem ez nem helyes. Egy kutatónak bizonyosan szembe kell néznie azzal, hogy a saját nézetei összeütközésbe kerülnek a felkeresett csoport nézeteivel. Ekkor professzionálisan kell viselkednie, leírnia, amit látott, részrehajlás, vagy ítélni nélkül, a tudomány legalábbis az objektivitást várja el tőle. Nekem is szembe kell most néznem ezzel. Tőlem is ezt várják. Egyes szám első személyben. El kell számolnom a lelkiismeretemmel: cinkos vagyok, hogy nem emelek szót, hogy passzívan bár, de részese vagyok a folyamatnak?

Persze arra is gondoltam, hogy nem missziót végzek, nem azért jöttem, hogy a saját értékeimre megtanítsam az embereket. Ez nem különbözne az etnocentrikus, kolonialista törekvésektől, melyek „fényt” akartak vinni az általuk elmaradottnak vélt területekre. Korábban, a lengyelországi munkám előtt is tapasztaltam már ezt az erős disszonanciát: egy csoportban, ahol az összeesküvés elméletek és az UFÓk hívei gyűltek össze, egy-egy előadáson, beszélgetésen tudtam, hogy az előadó félrevezeti a hallgatóságát, másként, a valósággal, vagy az én valóságommal ellentétesen számol be a történelekről. Látványos fizikai jelenségeket kvázi varázslatként adott elő, ami lenyűgözte

a kevésbé tájékozott közönségét, vagy egy ellenőrizhető, de szintén kevésbé ismert történelmi eseménynek adott teljesen más magyarázatot (az adott hajót nem egy japán torpedó, hanem az *idegenek* süllyesztették el az előadásában). Féligazságokkal, csúsztatásokkal fokozta a saját szerepét, a tekintélyét, ám kénytelen voltam hallgatni, hisz nem vitatkozni mentem oda, hanem kutatni. És az is igaz, hogy egy eseményt számtalan módon interpretálhatunk.

Mit lehet tehát tenni, ezen gondolkozom sokat. Elég nyitottnak érzem magam, és mégis, valamilyen szinten korlátoltnak. Nehezen tudom magam mögött hagyni azt a kultúrát, amiből érkeztem, vagy inkább azt, ahova tartani szeretnék, ami nélkülözi a megkülönböztetést, az elválasztást, vagy a kényszert, de ugyanezzel kell szembesülnie annak is, aki például Csecsenföldön, egy mormon közösségben, vagy akárhol máshol nőtt fel. Úgy vélem, az antropológiai kutatás egyik legnehezebb pontja ez, a szintézis megalkotása, az én függetlenítése – ha egyáltalán függetleníteni kell vagy lehet. Remélem, idővel megtalálom a választ.

### **Felhasznált irodalom**

Homérosz: Odüsszeia. Online: <http://mek.oszk.hu/00400/00408> 2017. 11. 01.

Wilson Luca

## Női (?) dilemmák

Nehéz a kapa, - állapítom meg, miután a közösség vezetője, a negyvenes éveiben járó holland mérnök, családapa, piaci alkudozó, közgazdász - és a lista még hosszan folytatódik - rövid útbaigazítás után a kezembe nyomja a számomra eddig csak mások kezében látott munkaeszközt. A fészerben találok bakancsot, és kesztyűt - teszi hozzá.

Lehetnék lelkesebb is, hiszen saját akaratomból vagyok itt, sőt még kísérőm is akadt a hosszú útra... Most azonban barátom sem tehet mást, csak biztatóan tekint felém, hiszen egyenlő felek vagyunk a közösségben. És ha ásni kell, öntözőrendszert bevezetni és ültetni, akkor mind ásni fogunk, öntözőrendszert bevezetni és ültetni, még ha negyvenöt fok is van és direkt napsütés. És mert nem akarnám, hogy helyettem, nélkülem dolgozzon a többi önkéntes. Akik történetesen mind férfiak.

Ez olyan mintha férfi önkéntes társaim nem segítenének a könnyű fizikai munkában, például a főzésben tizenöt főre, mondván hiányzik a kellő szakértelem részükről, pedig tapasztalatból tudjuk, gyorsabban haladunk, ha mindenki megosztja a napi teendőket, ügyesedni, tanulni meg lehet közben is. Ezeket a gondolatokat mantrázom magamban az egyre erősödő napsütéstől kicsit kótyagosan, hiszen kell a motiváció az ásáshoz.

Tovább töprengök, hogyan és mint lehetne ezt a napi öt kötelezően ledolgozandó órát az egyén számára kellemessé és kényelmessé tenni amennyire az lehetséges, a közösség szempontjából pedig praktikussá. Egy kósza gondolat erejéig felmerül bennem, feloszthatnánk nemek szerint a munkát, hiszen hiába próbáltam mind az ötven kilómmal gyors és hatékony lenni, kis túlzással, de fele annyit értek velem a fiúk a földeken és dupla annyit értek volna a házban.

Azután körbenézek önkéntes társaimon és jómagamon, és gyorsan el is vetem az ötletet. Egy kis ökofalu kialakításán serénykedik egy csapat lelkes haladó szellemiségű fiatal és poros sztereotípiák alapján szervezné meg a munkamegosztást? De vajon ezek a sztereotípiák mennyiben porosak és mennyiben praktikusak? Átmenetileg azonban a kérdés feleslegessé vált, mivel a fent említett holland férfi felesége elutazott, így én voltam az egyetlen nő, akinek a főzés egyedül szintén kemény fizikai munka lett volna ennyi emberre.

Talán érdekes megemlíteni, hogy mielőtt a fiatal lengyel feleség elutazott volna, gondosan mindent megmutatott a konyhában és ötleteket adott kizárólag nekem, tápláló, egészséges ételek elkészítéséhez. Minden bizonnyal az ő fejében nem volt zavar azt illetően, hogy ki fogja, vezetni a háztartást ameddig ő távol van. Bevallom meg is lepett mennyire magától értetődőnek veszi, hogy én fogom irányítani a főzést és az akörüli teendőket, de ellenkezni nem akartam, hiszen mégiscsak ő élt évek óta önfenntartó közösségekben, elképzelhető, hogy ő már tudott valamit, amit akkor én még nem és annak idején ugyanúgy teli volt kérdésekkel a közösségszervezés mindennapjait illetően.

De számít ez az egész nem szerinti felosztás?- teszem fel magamnak újra és újra a kérdést. Létezik-e egyáltalán női munka és férfimunka? Ki dönti ezt el? Az egyén, vagy a társadalom? És mi történik akkor, ha olyan társadalom olyan mikroközösségének tagja vagyok itthon, Budapesten, amely azon dolgozik, hogy ezek a kategóriák, sémák idővel feleslegessé váljanak, és egy olyan közösségbe csöppenek, ahol győz a praktikum bármit is jelentsen ez az adott helyzetben?

Amikor arra vállalkoztam, hogy megpróbálom megismerni, körüljárni, értelmezni, egy fiatal, alakulófélben lévő ökofalu működését és annak ideológiai hátterét; nem gondoltam volna, hogy a kutatásom, legelső lépései során tudatosulni fogok saját „nememmel a terepen”. Hirtelen nem csupán Wilson Luca vagyok, aki világ életében fiúkkal, férfikkal tanult, dolgozott és látszólag nem sok különbséget észlelt elérhető célok tekintetében önmaga és férfi társai között, hanem Luca a jelenlegi egyetlen nő ebben a csapatban. De hogy ez pontosan mit is jelentett, azzal még én magam sem voltam tisztában pontosan.

„Szerinted nekem kéne főznöm?” Hangzik a sátor sötétjéből a kérdés. „Ki mondja? „felel erre a barátom. „Hát a lengyel nő például.” „Nem kell vele foglalkozni, azt csináld, ami jól esik.” Esténként sok órát töltöttünk azzal, hogy a sátorban még átbeszéljük a nap eseményeit útitársammal, barátommal és legfőbb kritikusommal, és megpróbáljunk a másik egzisztenciális kérdéseire választ adni. Az esti „sátras” beszélgetésünket összegezve másnap mosogatás közben annyit mondott még: „figyeld a témát és magadat, esetleg kérdezd meg a többieket, ők mit gondolnak erről, de senki nem kötelezhet rá, hogy te főzz.”

Mit jelent egyáltalán a főzés ebben a közösségben? És mit jelent a kemény fizikai munka? A főzés sokszor magányos tevékenység, cserébe az étel készítője számíthat a dicsérő szavakra, hálás tekintetekre, a földművelés viszont hiába megerőltető sok szempontból, de közösségformáló szerepe is van. Ebben a tíztől háromig tartó időintervallumban ugyanis rengeteg történet, információ és vélemény fogalmazódik meg munka közben, amiről főleg nekem, mint antropológus, kár lenne lemaradni. Ezt szerencsére viszonylag hamar felismertem, így ha mondjuk nem is vettem részt a kőhordásban például, de előfordult, hogy kamerával elkísértem a fiúkat és úgy rögzítettem a beszélgetést. Ez ellen semmi kifogásuk nem volt, de azért igyekeztem a lehető legtöbbször részt is venni az adott munkában.

Angol, amerikai, vagy éppen osztrák önkéntes társaim, pedig nem éreztették egy percig sem, hogy nem „érnek” velem annyit a földeken, mintha megfőzném addig az ebédet. Hiszen valaki úgymint abbahagyja a kemény fizikai munkát majd egy óra körül, választ egy főzőtársat és ketten hamar elkészülnek a kertből, vagy a termelői piacról beszerzett hozzávalókból készült ebéddel.

Miért tört fel bennem egyre sürgetőbbben az érzés, hogy az a valaki én akarok lenni? Ugyanakkor viszont miért kényszeríteném bele magam egy sztereotip nemi szerepbe önként és dalolva, amikor olyan élvezetes együtt ásni, verejtékezni a többiekkel, és közben vicces történeteket mesélni országunkról, utazásainkról, vagy éppen a házigazdáról?

Mert nehéz a kapa, ahogy azt már beszámolóim elején is beismertem. És miért kell ennek egy magam számára is alig hallható beismerésnek lennie? Ha nehéz hát nehéz és legyen ez egy magabiztos kijelentés, hiszen szabad akaratomból folytathatom az ásást, vagy éppen tehetem le és dönthetek úgy, itt az ideje más tevékenységet folytatni, akár főzni. Azt már csak zárójelben jegyzem meg, hogy S. barátom, aki az Egyesült Királyságból érkezett, hasonlóan, de alig hallhatóan megkönnyebbült sóhajt hallatott, amikor megkérdeztem velem tart-e. Ekkor tudatosult bennem igazán, hogy az ő teste is elfáradt és szívesen hallgatna velem zenét a konyhában miközben aprítjuk a zöldségeket és ellenőrizzük a tésztát.

S. sóhaja ha nem is csitította el az összes kérdést a fejemben, ott és akkor választ adott legalább az egyik kérdésemre: ebben a mikrotársadalomban az egyéné az utolsó szó, ami

a munka jellegét illeti, amíg az praktikus és hasznos a közösség számára is. Ebből tehát arra a következtetésre mertem jutni, hogy ha már mindenképpen kategóriákban gondolkodunk, meglehet, hogy inkább a szerint kéne ezeket a kategóriákat megalkotnunk, hogy az adott munka fizikai szempontból nehezebb-e, vagy könnyebb, utóbbira pedig vágyhat bárki, három óra tűző napon történő ásás után.

Ezen sorokat már pesti otthonom kellemes hűvöséből írom és visszagondolok azokra az elvárásokra és ideákra, amikkel a hátizsákomban elindultam nyáron az ökofaluba és rá kellett jönnöm már időközben is, terepmunkám alatt, hogy azokat az ideákat, amiket túl nehéz tovább cipelni és semmi hasznukat nem veszem, le kell raknom az út szélén vagy épp a földeken. A nemi szerepekről alkotott véleményem a terepen tapasztaltak során megingott, és a Spanyolországban töltött hónapokra identitásformáló élményként tekintek vissza, mely új irányt adott dilemmáimmal kapcsolatban.

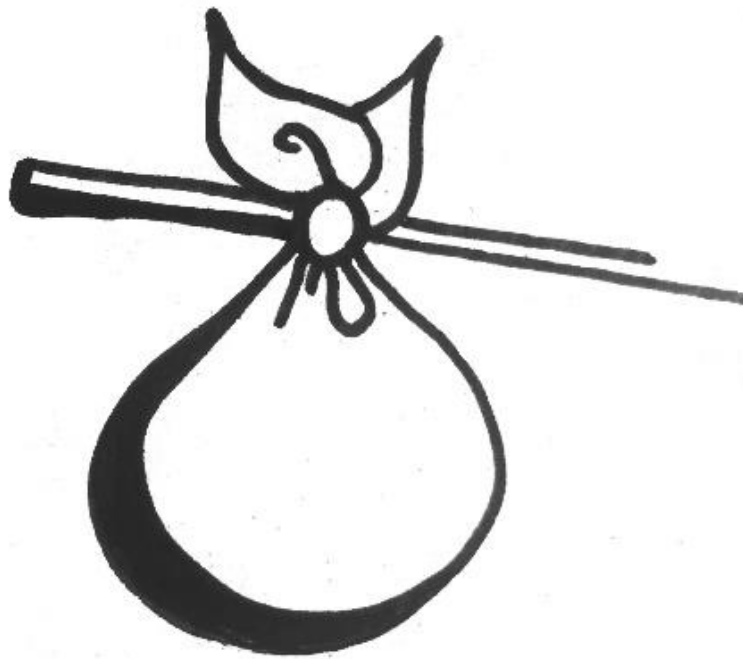






## Fókuszban: Migráció

elvándorlás | kapcsolatok | szolidaritás | oktatás



Apor Péter

## **Szocialista migráció, posztkolonializmus és szolidaritás: Magyarország és az Európán kívüli migráció\***

A harmadik világból Magyarországra irányuló migráció az 1960-as évek elején felerősödött. Ennek közvetlen kiváltó oka a kelet-európai szocialista államok nyitása Délkelet-Ázsia és Afrika volt gyarmati országai felé. Két évtizeden keresztül, az 1960-as és 1970-es években a fejlődő világból a szocialista Magyarországra érkező, és itt egy vagy két évet eltöltő személyek többsége diák volt, akik egyetemi vagy posztgraduális tanulmányok céljából jöttek magyar intézményekbe. A hallgatók számát és magyarországi tartózkodásuk feltételeit kétoldalú megegyezések szabályozták, többnyire ún. Kulturális és Tudományos-Technikai Együttműködési megállapodások. Ezeknek a megállapodásoknak a végrehajtása Magyarországon egy, ilyen feladatokra létrehozott szervezetre, a Kulturális Kapcsolatok Intézetére hárult. Az Intézet vezetője ebben az időszakban Bognár József, a volt gyarmati országok gazdasági fejlődésének elsőszámú magyar, és nemzetközileg is jelentősnek számító szakértője. Az intézet rögtön a kommunista hatalomátvétel után, 1949-ben megkezdte működését. A kormányzat célja az volt, hogy a már létező szovjet VOKSZ mintájára létrejőjön egy központosított szervezet, melynek kifejezett feladata „a magyar kultúra külföldön történő ismertetése és népszerűsítése, más népek kultúrájának Magyarországon történő ismertetése és népszerűsítése, kulturális egyezmények végrehajtásának elősegítése.” Az 1960-as években a KKI koordinálta az ENSZ szervezetekben való magyar részvételt is, különösen az UNESCO programjaira vonatkozókat. (Kosztricz 2015)

A szocialista szolidaritás politikájának keretében érkeztek Magyarországra is az első diákok és szakemberek. 1953-ban észak-koreai gyerekek jöttek Lengyelországba, Romániába, Magyarországra, majd Csehszlovákiába és az NDK-ba is. A gyerekek iskolába jártak és kelet-európai szakemberek gondoskodtak róluk. 1953 és 1959 között hozzávetőleg 100 000 észak-koreai gyerek utazott a régióba. A gyerekek egy jelentős

---

\* A tanulmány elkészítését az NKFIH 150711 számú, illetve az Arts and Humanities Research Council (AHRC) „Socialism Goes Global” című projektje támogatta.

része hadiárva volt, az Észak- és Dél-Korea között zajló háború áldozata. A Magyarországra érkező koreai gyerekek, a tanárok által is jól érzékelt beilleszkedési nehézségeire adott leggyakoribb válasz az volt, hogy igyekeztek velük megismertetni a nemzeti kultúra alapjait. A tanárokat igen gyakran őszinte szándék vezérelte: igyekeztek megtalálni a közös pontokat és osztályközösséget formálni az ázsiai és kelet-európai tanulókból. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy a koreai gyerekeket a nemzeti irodalom és történelem klasszikusaira oktatták. Kétségtől, a Koreából érkező gyerekek gyakran azonosultak a magyar hazafiság elemeivel. Az 1956 utáni Budapesten terjedő városi legenda szerint, az 1956-os felkelőknek koreai fiatalok tanították meg az utcai harc és a páncélosok elleni taktika fogásait (Mózes 2012).

Ugyanakkor, a közvélemény előtt lényegében ismeretlenek maradtak a szolidaritás azon formái, melyek személyes kapcsolatok kialakulásához vezethettek a különböző kultúrák képviselői között. Az észak-koreai gyerekeknek fenntartott árvaházakat általában eltitkolták a helyi lakosok elől. Hasonlóképpen, a kelet-európai és észak-koreai hatóságok is kölcsönösen megpróbálták megakadályozni, hogy polgáraik személyes kapcsolatokat építsenek ki egymással. (Armstrong 2013; Trelińska 2014) Számos esetben, még ha ilyen kapcsolatok ki is alakultak, nem a hasonlóságok és a közös problémák felismeréséhez vezettek. Még ha a hivatalos ábrázolások, mint amilyenek a Magyar Távirati Iroda fényképei is voltak, az azonosság és beilleszkedés tényét hangsúlyozták, a nyelvtudás és megfelelő kulturális előkészítő munka nélkül az iskolákba küldött koreai gyerekek osztálytársaik előtt mégis leginkább idegennek tűntek, és idegengyűlöletet keltettek. (Nemes Nagy 2004)

A legtöbb koreai 1956 után hazatért, ám a vietnami háború fokozódása új fejezetet nyitott a harmadik világbeli diákoknak a szocialista Kelet-Európába irányuló migrációjában. 1966-ban Észak-Vietnamból érkezett 80 hallgató magyar ösztöndíj segítségével, amit a KKI munkatársai jelentős számnak értékelték. Kétségtől, abban az évben Észak-Koreából csupán négy televíziós szakember utazott Magyarországra posztgraduális képzés keretében.<sup>1</sup> Amint a háború áterjedt Dél-Vietnamra is, a magyar kormány kiterjesztette az ösztöndíj-programot és kész volt fogadni a Dél-Vietnami Nemzeti Felszabadító Front által küldött diákokat is. 1968-ban 246 volt a vietnami ösztöndíjasok létszáma, amihez 26 dél-vietnami diák csatlakozott. A KKI jelentése

---

<sup>1</sup> Jelentés a kulturális kapcsolatokról: távol-keleti országok, 1966. szept. 7. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

szerint többségük villamosmérnök volt.<sup>2</sup> A következő években az ösztöndíjasok létszáma folyamatosan emelkedett, habár a pontos adatok tekintetében a KKI hivatalnokai is bizonytalanok voltak. A Művelődési Minisztériumnak írt 1969. januári levélben a KKI 744 észak-vietnami és 65 dél-vietnami ösztöndíjasról számolt be. Ezt a számot tervezték megemelni 130 észak- és 30 déli diákkal az 1969-70-es tanév során.<sup>3</sup> Amikor egy évvel később a KKI szocialista országokkal foglalkozó 1. Területi Osztálya a Vietnammal való kulturális együttműködés látványos fejlődésével büszkélkedett, az 1966-os 155 ösztöndíj számát vetette össze az 1969-ben Magyarországon tanuló 643 egyetemi hallgatóval és 143 aspiránssal.<sup>4</sup> Ezzel szemben, a magyar küldöttség távol-keleti útjáról beszámoló 1969. májusi jelentés 490 vietnami ösztöndíjasról és 98 aspiránsról tudott.<sup>5</sup> Az 1970-es években a Magyarországon tanuló észak-vietnami diákok létszáma hozzávetőleg 700 fő körül alakult, amihez jött még a körülbelül 70 dél-vietnami hallgató.<sup>6</sup> Habár a világméretű hallgatói mobilitás fényében ezek a számok eltörpülnek, a korabeli szocialista államközi viszonyok rendszerében a magyar kulturális diplomácia számára büszkeségre adtak okot. Egy 1975-ös, Vietnam és a szocialista országok kulturális kapcsolataival foglalkozó KKI jelentés lényegesen kevesebb Lengyelországba (103), Csehszlovákiába (85), az NDK-ba (150) és Romániába (75) érkező diákról számolt be. E lista szerint egyedül a Szovjetunió érte utol a magyar szolidaritási akciók eredményeit, 690, vietnami diákok számára biztosított ösztöndíjával.<sup>7</sup>

Láthatólag vietnami diákok érkeztek legmagasabb számban tanulni a szocialista Magyarországra. Ezzel együtt a harmadik világbeli hallgatók tábora kulturálisan sokszínű volt, még akkor is, ha a más országokból érkezők létszáma általában elmaradt a vietnamiakétól. A Külügyminisztérium 1967-ben 72 kubai diákról és 28 szakmunkásképzésben résztvevőről tudott. A szakképzésben résztvevő fiatalok 1961-

---

<sup>2</sup> Csonka Ernő: Összefoglaló jelentés a Vietnámmal való kulturális kapcsolatok fejlődéséről, 2. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

<sup>3</sup> Hídvégi István, KKI osztályvezető, levél Hegedűs Gyulának, Művelődési Minisztérium, osztályvezető-helyettes, 1969. január 27. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

<sup>4</sup> Az 1. Területi Osztály jelentése a Vietnámmal való kulturális és tudományos együttműködésről. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

<sup>5</sup> Jelentés a magyar küldöttség távol-keleti útjáról, 1969. május 17. 4. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

<sup>6</sup> KKI jelentés, A magyar-vietnami kulturális kapcsolatok és a Vietnammal nyújtott segítség alakulása (1964 után), 1972. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

<sup>7</sup> Jelentés Vietnám és a szocialista országok oktatási együttműködéséről az 1974-75-ös tanévben. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

ben kezdtek érkezni Kubából és 1967-ig 170-en töltöttek hosszabb időt Magyarországon.<sup>8</sup> Magyarország az évtized további részében is vonzó partner maradt a kubaiak számára. Egy külügyminisztériumi feljegyzés szerint 1967-ben a kubai kormány leállította lengyelországi ösztöndíjprogramját, bár ekkor már 120 hallgató tanult az országban, miközben továbbra is fenn kívánta tartani a magyar partnerkapcsolatot.<sup>9</sup> Az ugyanebből az évből származó, Tanzániával kapcsolatos minisztériumi jelentés tizenhárom onnan érkező diákról számolt be.<sup>10</sup>

A harmadik világból érkező diákok fogadása annak a tágabb szolidaritási és segítségnyújtási programnak volt a része, amely a fő formáját jelentette annak, ahogyan a szocialista Európa az egykori gyarmati világ felé fordult. Az 1955-ös bandungi konferencia fontos szerepet játszott abban, hogy a Sztálint követő szovjet vezetés fel- és elismerje, hogy a fejlődő országok népei képesek saját forradalmaik megvívására. Ez az elgondolás szembement a hagyományos sztálinista tétellel, amely szerint a gyarmati világ felszabadulása a munkásosztály által Nyugaton sikeresen megvívott szocialista forradalom függvénye lehetett csupán. A kapitalizmushoz csatlakozó kötelékek látszólagos elvágása, ugyanakkor arról is meggyőzte a kelet-európai kommunista eliteket, hogy a harmadik világ új államainak segítségre és segélyre van szükségük, hogy biztosítsák a szocializmushoz való átmenetet. A pénzügyi, technikai és esetleges katonai segélyeken kívül az új államoknak szakértőkre és tisztviselőkre is szükségük lehetett ahhoz, hogy esélyük nyíljon a szocializmus megteremtésére. A kelet-európai szocialista országok ösztöndíj-programokat hoztak létre a harmadik világbeli diákok számára, különleges iskolákat nyitottak (leginkább az NDK-ban), a Szovjetunióban és Csehszlovákiában pedig kifejezetten erre a célra szolgáló egyetemeket is alapítottak (Patrice Lumumba Népek Barátsága Egyeteme, illetve a November 17. Egyetem). Magyarországon nem létezett a harmadik világbeli hallgatók számára ilyen speciális intézmény, a kormányzat ugyanakkor kezdeményezte iskolák közti kétoldalú megállapodások megkötését. A legismertebb ilyen intézmény a Ho-Si-Minh Tanárképző Főiskola volt Egerben.

---

<sup>8</sup> A kubai-magyar kapcsolatok rövid bemutatása, 1967. ápr. 6., 6-7. Külügyminisztérium. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.

<sup>9</sup> Soós Lőrinc, a Magyar Népköztársaság kubai nagykövete: Levél a Külügyminisztériumnak, 1967. nov. 10., 2. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.

<sup>10</sup> Györke József: Tanzánia: összefoglaló jelentés, 8. Területi Osztály, Külügyminisztérium, 1967. május 24., 4. MNL OL XIX-J-1-j 1967. 90. d.

A Dél szocialista jövőjéhez szükséges szakemberek képzése azonban a vártnál nehezebben ment. A fejlődő országokbeli hallgatók megjelenése a magyar felsőoktatási intézményekben számos konfliktushoz vezetett, amelyek a kulturális hatóságokat és a külföldi diákokat is gyakran kényelmetlen helyzetbe hozták. Ezek a konfliktusok több ízben politikai nézeteltérések miatt alakultak ki. Különösen jellemző volt ez a kubai hallgatókra, akiket a havannai hatóságok fölmentettek a kötelező magyarországi politikai-ideológiai kurzusok látogatásától. A magyar egyetemek ezt nemtetszéssel fogadták, és gyakran emeltek panaszt a kubai hallgatók passzivitása miatt, akik nem vettek részt a politikai jellegű rendezvényeken.<sup>11</sup> E feszültségek hátterében a szocialista forradalom helyes értelmezésével kapcsolatos tágabb viták álltak. A kubaiak lényegében olyan elhajlónak tekintették Magyarországot, ahol a kapitalizmus restaurációja folyik. Ezt a tényt a magyar gazdaságirányítási rendszerbe bevezetett anyagi ösztönzők bizonyították a latin-amerikai diákok szemében. A magyar külügyi jelentések viszont a kubaiakat vádolták rendszeresen a magyarországi helyzet félreértelmezésével, amit azzal magyaráztak, hogy a hallgatók eleve ellenségesen viszonyultak a kelet-európai szocialista konszolidációhoz, illetve, hogy még otthon zavaros trockista nézeteket szívtak magukba.<sup>12</sup>

A leggyakoribb nehézségek azonban nem a politikai körülményekből következtek. A magyar kulturális hivatalnokok gyakran panasztolták el a vietnami jelöltek számára nyújtott doktori képzéssel (aspirantúrával) kapcsolatos problémáikat. A Magyarországon leghosszabb időt, többnyire négy-hat évet eltöltő diákok, a vietnami aspiránsok, rendszeresen kudarcot vallottak a magyar egyetemek szakmai és nyelvi követelményeinek teljesítésében. A Tudományos Minősítő Bizottság, mely a korszakban a doktori képzéseket felügyelő intézmény volt, így fogalmazott 1970. december 19-i, a KKI-nek írt jelentésében: „a hazánkba küldöttek felkészültsége, kutatási gyakorlata messze elmarad a nálunk megkívánt színvonaltól. Ezért a négy éves aspirantúra alatt áthidalhatatlan szakmai nehézségek állnak fenn. Egyetemi, olykor középiskolai szakmai ismereteket, a kutatómunka elemeit kell megtanulniuk a szakembereknek. A vietnami

---

<sup>11</sup> Jelentés a kubai küldöttség magyarországi útjáról, 1967. feb. 3., 1. Külügyminisztérium. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.

<sup>12</sup> Beck János, a Magyar Népköztársaság kubai nagykövete: Jelentés José Matar, Kuba magyarországi nagyköveteivel folytatott megbeszélésről, 1967. dec. 31., 2. Külügyminisztérium. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.

szakemberek döntő többsége csak anyanyelvén tud, világnyelvet elvétve ismer, legfeljebb olvasási szinten.”<sup>13</sup>

A TMB levele azt is hozzáfűzte, hogy a vietnami hatóságok sem kezelték megfelelően az ügyet, és gyakran mulasztották el kielégítő információval ellátni a magyar partnereket jelöltjeik végzettsége és fokozata tekintetében. (u.o.:3) A magyar kulturális hivatalnokok sokszor sajnálkoztak afölött, hogy „A vietnami hivatalos szervek az aspirantúra lényegét másként ítélik meg, mint mi.”(u.o.:2) A harmadik világbeli diákok képzésének politikai vonzatait, struktúráját és oktatási hátterét érintő eltérő értelmezések igen megnehezítették az ösztöndíjasok alkalmazkodását a magyarországi egyetemek által valójában kínált feltételekhez. Az egykori gyarmati világból érkező hallgatók ritkán kerültek egy társaságba helyi társaikkal, általában külön kollégiumokban laktak, gyakran a magyar hallgatóktól elszigetelten, és inkább saját honfitársaikkal keresték a kapcsolatot. (u.o.) Ebből következően kevés hasznát vehették azoknak az előnyöknek, amelyeket fogadó intézményeik ajánlhattak. Magyarországi tartózkodásuk alighanem jóval kevésbé volt hasznos szakmai képzésük szempontjából, mint azt a nemzeti kulturális diplomáciáik által megkötött kulturális együttműködési megállapodások eredetileg képzelték. Ezek a megállapodások, illetve az ezek keretében fogadott több száz harmadik világbeli diák itt tartózkodása nem annyira a szakképzés szempontjából volt sikeres. Sokkal inkább a világméretű szocialista szolidaritás erkölcsi parancsából következett.

A harmadik világbeli hallgatói mobilitás szakmai haszna nem a legfontosabb szempont volt a kulturális együttműködések megszervezése során. Amikor a hivatalos szocialista média, különösen a KISZ lapjai, vagy a fontosabb egyetemi folyóiratok, mint az ELTE-é, a Marx Károly Közgazdasági Egyetemé vagy a Műszaki Egyetemé, bemutatták e programok sikerét, egészen más elemeket hangsúlyoztak. A fejlődő világbeli hallgatói mobilitás olyan téma volt, melynek a kölcsönös szocialista segítségnyújtás és együttműködés ideáját kellett kézzelfoghatóvá tennie. A hivatalos sajtóban megjelenő történetek az egyszerű magyar emberek befogadó- és segítőkészségét hangsúlyozták, mellyel a Délről érkező diákok mindennapi problémái felé fordultak. Mikol Sarungi, a Szegedi Egyetemről egy lapnak elmesélte, hogyan segítettek neki megfelelő lakást találni a helyi párthatóságok. „Nincs semmiféle lakásproblémánk. A pártbizottságra mentem.

---

<sup>13</sup> A Tudományos Minősítő Bizottság a KKI-nak: Feljegyzés a vietnámi aspiránsok problémáiról, 1970. dec. 19., 2. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam

Kértem, hogy nyugodt helyen élhessünk, mert tanulni szeretnék. Sándor elvtárs, mint igaz kommunista megértett.” (Géza 1965) Az egyetemi lapok rendszerint azt hangsúlyozták, hogy milyen gyorsan alkalmazkodtak a Délről érkezett hallgatók, milyen sikeresen haladtak előre tanulmányaikban, és, hogy általában véve is, milyen jó hangulatban és körülmények között éltek Magyarországon. „A vidám Ali és Filip meg a csendes Fam Hai” vagy „Csodálatos, hogy Magyarországon mindenki barát...”

E beszámolók szerint, a Délről érkezett hallgatók egyetlen komoly gondja a többnyire a fagyos magyar tél volt... (*A jövő mérnöke* 1963) „No meg azután a magyarországi hideg...Brrr, brrr. Ezt a legnehezebb megszokni.” - fogalmazta meg Keomalavong Khamphó Laoszból a Budapesti Műszaki Egyetem lapja számára. (Abai 1964) Vagy esetleg, ha sajt volt vacsorára. „Néha főzni is kell. Főleg abban az esetben, ha sajtot adnak vacsorára. Akkor kénytelenek vagyunk valami hazai rizses vacsorát készíteni. Ugyanis a sajt veszedelmesen hasonlít a vietnami szappanra, néha nemcsak külsőleg, de ízre is...” - magyarázta el négy vietnami diák ugyancsak ennek az egyetemi újságírónak a számára. Az újságíró azonban gyorsan megnyugtatta olvasóit: „A vári diákokon, az egyetem, a barátok, a tanárok és Budapest otthont varázsolt számukra, olyan otthont, hol a tanulás gondolj mellett legnagyobb problémájuk csupán az, nehogy vacsorára, isten őrizz, sajt legyen...” (u.o.)

A vegyes házasságok általános pozitív fogadtatását, legalábbis ahogyan ez a kérdés a lapokban megjelent, a szocialista magyarok között széles körben érvényesülő egyenlőség bizonyítékeként értelmezték. A szegedi egyetem újságja hivatkozott egy fiatal orvosnőre, aki nem sokkal tanulmányai befejezése előtt kötött házasságot afrikai udvarlójával. Eszter, a magyar feleség, az egyetemi hivatalok és a család, nehéz időkben is előzékenyen nyújtott támogatását emelte ki. „Nehéz volt, bár az egyetem tanulmányi osztálya segített rajtunk, ahol csak tudott – mint a szüleink, úgy viselkedett velünk szemben. Évfolyamtársaim magatartásán semmi változást nem vettem észre, sőt barátságunk még erősödött a házasság után.” (Géza 1965)

A hivatalos nyilvánosságban az afrikai és dél-kelet ázsiai hallgatók témája a szolidaritás ábrázolásaivá váltak. Miközben valódi nehézségeik jelentőségét alulértékelték, pozitív tapasztalataikat egy olyan elképzelt világ keretein belül mutatták be, amelyben a faji egyenlőség és szolidaritás összekötötte a globális kapitalizmus perifériáin élőket. „A tizenhatos autóbusz kanyarog, csikorog a vári diákok felé. A buszban nevetgélő, a kanyaroknál egymásra bukfencező diákok. Magyarok, afrikaiak, kubaiak, vietnamiak. A



nyelvük más-más, de a nevetésük nagyon is egyforma. A jóízű, fiatalos kacagás majd szétveti az autóbust.” (Abai 1964) A volt gyarmatokról érkező hallgatók jelenléte a forradalom világméretűvé válását kellett volna, hogy kézzelfogható tapasztalattá tegye a magyarok számára. Egy olyan képzeletbeli világ létéről kellett volna bizonyítékot szolgáltatnia, ahol a fejlődő világból érkező fiatal emberek azon igyekeztek, hogy megismerkedjenek a fejlett európai szocializmus eredményeivel, a kelet-európaiak pedig alig várták, hogy bevonhassák színes bőrű elvtársaikat is a végre a világ minden népét felölelő imperializmus ellen küzdelembe.

Még ha a pártvezetők és a kulturális elit talán tényleg hitt is benne, hogy a szolidaritás valóban áthatotta az általuk kormányzott társadalmakat, a szolidaritás és az egyenlőség nem az egyetlen reakció volt, amit a volt gyarmati országokból érkező hallgatók kiváltak a magyarokból. Még ha a szocialista nyilvánosság meg is kísérelte jelentéktelenként ábrázolni a rasszizmust Magyarországon, utólag is jól érzékelhető, hogy számos Délről jött hallgató megtapasztalta a kirekesztést és az erőszakot. A Ghánából 1962-ben a szegedi egyetemre érkezett Johnnie Yonkson mesélte el 1965 novemberében egy újságírónak, hogy egyszer fiatal emberek támadtak rá a Dóm-téren. Habár a cikk az afrikai hallgatót idézve kiemelte, hogy az esetet ő egyedi kivételként fogta föl („Láttam, hogy a magyarok többsége rendes ember, és szeretnek bennünket.”), az afrikai hallgatóknak a magyar társadalom hétköznapijaiba való, nehézségekkel teli beilleszkedésének emléke egyértelműen átsüt a sorokon. „Meg kellett szokni az idegen környezetet, az eltérő szokásokat. Az utcán történt megállításokon, a ránk bámulásokon megpróbáltam felülemelkedni. Az előítéleteket nem vettem komolyan.”(Géza 1965)

Az újságok által előszeretettel publikált happy end-del végződő szerelmi történetek ellenére, egyáltalán nem volt könnyű nemzetközi házasságot kötni. Nem ritkán kényszerültek gyermekes házaspárok is arra, hogy fizikailag elváljanak egymástól. A Délről érkező hallgatók rendszerint csupán tanulmányaik idejére kaptak vízumot és tartózkodási engedélyt, ami igen nehezé tette a tengerentúli partner távozása után a családok újraegyesítését. A kubai nagykövetség által a magyar külügyminisztériumnak jelentett esethez hasonlóak gyakoriak voltak a korszakban: „fiatal magyar lány állított be hozzájuk kis gyermekkel a karján (a fiú már Havannában van, és a leányanya szeretne párjához utazni és összeházasodni, de a jogi problémák jelenleg még megoldatlanok.

Megemlítette, hogy összesen nyolc hasonló esetről van tudomása, és bizonyára Kubában is jelentkeznek fordított esetek.”<sup>14</sup>

Az Oktatási Minisztérium, a KKI és az egyetem hivatalnokai általában messze nem bátorították a magyar és az Európán kívüli hallgatók közti személyes kapcsolatok kialakulását. Az utóbbiak többnyire saját nemzeti-etnikai enklávékban laktak a diákszállókon, ami nem kedvezett nyelvtudásuk fejlesztésének, viszont tovább mélyítette az őket helyi társaiktól elválasztó szakadékot. A szolidaritás, amit a minisztériumi és egyetemi hatóságok megteremteni reméltek az egyes nemzeti csoportok között, nem feltétlenül volt egyénekre is kiterjeszhető. A kelet-európai szocialista kormányzatok a párt és állami tisztviselőik által megfelelően képviselt népek közti kapcsolatok létrehozásában voltak érdekeltek, nem pedig az emberek ellenőrizetlen személyes kapcsolatait lehetővé tételében.

Az Európán-kívüli hallgatók mobilitását nem valamiféle multikulturális, sokszínű, az emberek szabad keveredését lehetővé tévő világméretű szocialista közösség keretein belül bátorították. Valójában, a szocialista világon belüli hallgatói mobilitás igencsak korlátozott jelentésű volt: az Európán-kívüli hallgatók államközi szerződések által szabályozott módon érkeztek, integrációjuk az egyetemi környezetre szorítkozott, ideális esetben leginkább a tankönyvek segítségével, és végül ellenőrizhető módon elhagyták az országot, azzal a céllal, hogy az itt szerzett tudást hazavigyék.

Ez a fajta mobilitás csupán időlegesnek tétélezte az anyaországtól való elszakadást és az Európában való tartózkodást. A hosszabb távú itt tartózkodás az Európán-túli hallgatók mobilitásából adódó veszélyes kimenetelnek látszott. Ahogyan Dragon Ferenc, a Külügyminisztérium osztályvezető-helyettese 1967. december 13-án két bolíviai diák esetével kapcsolatban megállapította, akik esetleg Belgrádból Magyarországra érkeznének a moszkvai Lumumba Egyetem befejezése után: „illetékes hatóságaink bizonyos óvatossággal kezelik az ösztöndíjat igénylő házaspárokat, tekintettel arra, hogy az utóbbi időben több esetben történt, hogy a feleség nem annyira tanulmányok folytatására, mint inkább szülni jött Magyarországra, ami nyilvánvalóan rendkívülien

---

<sup>14</sup> Kepes Imre, osztályvezető, Külügyminisztérium, Feljegyzés Rafael Farinas Lumpuy, ideiglenes nagykövet-helyetessel és Tomás Ramirez Molina, másodosztályú titkárral való találkozóról, 1967. szept. 12. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.

sok zavart, utánjárást és nem utolsó sorban többletköltséget jelentett a fogadó hatóságainak.”<sup>15</sup>

Ebben állt a faji egyenlőség szocialista értelmezésének paradoxonja. Miközben a hivatalos politikai és kulturális megnyilatkozások őszintén magasztalták a különböző embertípusok közti alapvető egyenlőséget, ugyanakkor elutasították a multi-kulturális sokszínűséget. A különböző bőrszínű emberektől azt várták el, hogy vállvetve harcoljanak az imperializmus ellen és a szocializmusért, azonban semmiképpen sem úgy, mint egy világméretű multi-etnikus, multi-kulturális társadalom egyéni tagjai, amelynek mindannyian hasonlóképpen a részei lennének. Amiképpen azt a világméretű antiimperialista küzdelem szocialista ikonográfiája is mutatja, a „fajok” a világ alapvető összetevői maradtak. (Slobodian 2015) Az egyének egyértelműen különböző „fajokhoz” látszottak tartozni, amelyeket a bőrszín alapján könnyen meg is lehetett határozni. A különböző rasszok bőrszíne oly módon választotta el egymástól az embereket, mintha ez földrajzi elszigeteltségük, kulturális különbségeik, illetve ennek megfelelő világpolitika szerepeik látható fizikai bizonyítéka lenne. A rasszhoz tartozás olyan fizikai, testi tulajdonság volt, amely kézzelfoghatóvá tette a különböző geo-politikai térségek létének elgondolását. A sokféle bőrszín ábrázolása azt kellett, hogy bizonyítsa, hogy a szocializmus valóban világméretűvé készült lenni. A színes testek sokasága azonban azt is világossá kellett, hogy tegye, hogy a világ népei között alapvető különbségek vannak: a rasszok szigorúan körülhatárolt földrajzi-kulturális területekhez kötődtek, amelyek civilizációkat képviseltek, Európát, majdnem-Európát (Latin-Amerikát), Ázsiát vagy Afrikát.

Az 1960-as években a migrációt szabályozó nyugat- és kelet-európai rendszerek sok szempontból összevethetőek voltak. A volt gyarmati területekről multi-etnikus és multi-kulturális bevándorló népesség érkezett Nyugat-Európába, döntően olcsó és képzetlen munkaerő formájában. Az egyes vállalatok lényegében a hazai munkaerőhiány pótlására alkalmazták őket, jellemzően rosszul fizetett ágazatokban, és leginkább időleges lakosoknak tartották őket európai befogadó országaikban. „Vendégmunkásoknak” hívták őket, akik a várakozások szerint idővel hazatérnek majd azokra a helyekre, ahova természetből fogva egyébként is tartoznak. Sokan azonban soha nem tértek haza, amit elősegített az a tény is, hogy a vendégmunkások jellemzően rendelkeztek a célországok

---

<sup>15</sup> Dragon Ferenc, osztályvezetőhelyettes, Külügyminisztérium: Jelentés, 1967. dec. 13. MNL OL XIX-J-1-j. 1967. 24. d.

állampolgárságával. Az ezzel együtt járó jóléti és szociális szolgáltatások e vándor munkásokat, gyakran családjikkal együtt hosszú távú letelepedésre ösztönözték. Ez a fejlődési irány Nyugat- és Észak-Európát Kelet-Európától eltérő pályára állította. Először is, a nem-európai színes bőrű emberek lényegesen nagyobb számban telepedtek le ezekben a régiókban, mint Kelet-Európában. Másodszor, az újonnan érkezettek nagy száma arra ösztönözte a nyugati kormányokat, hogy sokrétű integrációs programokat dolgozzanak ki. Még ha e kormányzatok különböztek is abban a tekintetben, hogy hogyan vélték feldolgozhatónak a multikulturalizmus viszonylag friss tapasztalatait, mindannyian kezdték fokozatosan tudomásul venni azt a tényt, hogy az általuk kormányzott társadalmak kulturális értelemben sokszínű népeiséget alkotnak. Harmadszor, mivel a hosszútávra letelepedők integrációja az állampolgárság fogalmát is óhatatlanul érintette, a nyugat-európai integrációs rendszerek a migrációt és a sokféle etnikumok együttélésének kérdéseit az egyéni jogok és esélyek nyelvén kezdték el megfogalmazni. (Doomernik és Bruquetas-Callejo 2016)

Ezzel szöges ellentétben, a „fajok” közti egyenlőség szocialista paradoxonja, a kollektív egyenlőség eszméje és az egyéni integráció iránti érdektelenség közti feszültség egészen a kelet-európai szocialista rendszerek bukásáig érvényben maradt. A kulturális és etnikai sokszínűség elképzelése a kelet-európai politikai gondolkodásban a szocialista nemzet fogalmát követte az 1960-as, 1970-es és 1980-as években. Habár az első világháborút követő évek korai szocialista forradalmi nemzetközi közösség megteremtését tűzték ki célul, és lényegtelennek tekintették a nemzet szerepét a politikai közösségek létrehozásában, a szocialista nemzet sajátos fogalma mégis kikristályosodott abban a lenini javaslatban, amely a jövőbeni Szovjetunió nemzeti kisebbségeinek kérdésére vonatkozott.

A különálló etno-kulturális területi egységek fogalma kézzelfogható politikai szervezőelvvé vált a második világháború idején a Szovjetunióban, majd ezt követően Kelet-Európában is az 1950-es években megszülető sztálinista pártállamokban. Elméletben, a szocialista nemzet a történelmi fejlődés legmagasabb fokát jelentette. Ebben a felfogásban a nemzet korai gyenge formája a feudalizmusban csupán a nemeseket foglalta magába. Habár a „polgári nemzet” kiterjesztette a politikai közösség határait az összes tulajdonnal bíró osztályra, ismételten kizárta a népesség többségét kitevő dolgozó osztályokat. Csak a szocializmusban lett lehetőség arra, hogy a munkások és a parasztok, azaz a dolgozó nép a korabeli kelet-európai kommunista

terminológiában, a „nemzet” minden tagját egyetlen homogén politikai egységbe olvasszák.

A szocialista hazafiság ideológiái, melyeknek a burzsoá, elitistának tartott nacionalizmust kellett volna fölváltaniuk, a gyakorlatba is átültették a szocialista nemzet elgondolását, mint a társadalmi integráció programját. Ezek a politikai programok, melyek a tengerentúlról Kelet-Európa felé tartó mobilitás megélénkülésével párhuzamosan születtek meg az 1960-as évek közepén, egyszerre igyekeztek a kelet-európai társadalmak különböző társadalmi osztályait, illetve nemzeti kisebbségi csoportjait egy homogén közösség keretein belül egyesíteni. Ezeket a programokat széleskörű optimizmus kísérte, hiszen a térség politikai és intellektuális elitje is azt remélte, hogy a szocialista nemzetek véget vethetnek a régiót, nézeteik szerint régóta sújtó társadalmi választóvonalaknak és etnikai-nemzeti ellentéteknek. A gyakorlatban azonban ezek a programok az évtized végére ki is fulladtak, egyrészt a hagyományos nacionalizmus, főként Magyarországon és Lengyelországban tapasztalható tartóssága, illetve a többnemzetiségű államokban, elsősorban Jugoszláviában és Csehszlovákiában megerősödő nemzeti szeparatizmus miatt. (Kopeček 2012)

Ugyanakkor azonban, az ajánlat magja, a nacionalizmus megmaradt. Az integrációt célul kitűző szocialista hazafiság valójában a kulturális homogenitást pártolta azzal, hogy azok számára ígerte a megkülönböztetés megszüntetését, akik hajlandók voltak elfogadni a politikai és etnikai-nemzeti kultúra fősodrát. Való igaz, a kelet-európai szocializmus utolsó évtizedeiben a szocialista elitek előszeretettel kötöttek szövetséget nemzeti-nacionalista értelmiségiekkel. Ezzel párhuzamosan igyekeztek saját hatalmukat az anti-kapitalista kritika hagyományos és populista változataival is megtámogatni. A szocialista integráció egyre inkább az állam által támogatott középosztály konszolidációjára koncentrált, mely élvezte az oktatás és a jó álláslehetőségek nyújtotta előnyöket. Mindeközben pedig, marginalizálta azokat, akik nem tudtak belépni a fősodorba vagy követni a szocialista középosztályi kultúra előírt kereteit.

Ennek következtében, a szocialista nemzet fogalma hathatósan tartotta fenn az etnikai értelemben homogén, elkülöníthető politikai egységek elgondolását, melyek saját „nemzeti” kultúrájuk segítségével voltak feltételezetten megragadhatók. Ahogy a kelet-európai szocialista nemzetközi fesztiválok is jól mutatják, (Rutter 2013) ezeket a nemzeti kultúrákat leginkább a klasszikus 19. századi nemzeti magas kultúra és egyfajta etnicizált paraszti kultúra „civilizált” formáival vélték jellemezhetőnek, melyet többnyire

különböző állami népi együttesek segítségével jelenítették meg. A szocializmus elvileg képviselni igyekezett a nemzetek közti egyenlőség elvét, ám ahhoz, hogy társadalmak vagy szocio-kulturális csoportok kiérdemeljék ezeket a jogokat, létre kellett hozniuk megfelelően homogén, földrajzi területhez kötött, etnikai alapú egységeket. A vélelmezett homogén nemzeti kultúrák keveredése összekuszálta volna az ilyen értelemben vett helyes kategorizáció elveit, és csak fölösleges rendetlenséget hozott volna a világba.

Ezek az ideológiák és a hozzájuk kötődő politikai megoldások maradtak a meghatározóak a szocialista világon belüli, új típusú migráció keretezésében is. Hozzávetőleg az 1970-es évek közepétől a szocialista mobilitás új fajtája jelent meg. Ebben az időszakban, a kelet-európai szocialista országok a fejlődő világból, elsősorban Kubából és Vietnámból kezdtek munkaerőt toborozni. Ezek a munkások kifejezetten erre a célra megkötött államközi szerződések keretében érkeztek Kelet-Európába, és többnyire képzetlen munkaerőként dolgoztak a textil- és a fémiparban. Elsősorban azért toborozták őket, hogy betöltsék az alacsony bérköltségű képzetlen munkaerő egyre növekvő hiányát. Az efféle munkaerő hiánya gyakorlatilag az összes kelet-európai szocialista gazdaságot súlyosan érintette, ahogyan azt a Szabad Európa Rádió kutatási osztályának elemzői is – nem minden káröröm nélkül – megfigyelték.<sup>16</sup> Az 1980-as évek kezdetétől létszámuk folyamatosan emelkedett, különösen Csehszlovákiában, ahol az 1979-ben még 3200 fős vietnámi csoport 1982. decemberig 26 000 főre duzzadt,<sup>17</sup> illetve az NDK-ban, ahol az 1980-as években közel 60 000 szerződéses vietnámi munkás dolgozott. (Schwab 2016)

Magyarország is fogadott kubai idénymunkásokat, még ha kisebb létszámban is. A két ország munkaügyi minisztériumainak 1980. április 19-i megállapodása alapján 276 kubai érkezett az év augusztusában. Minden jel szerint a kubai hatóságokat sokkal inkább érdekelte az együttműködés, mint magyar partnereiket. A kelet-európai szocialista országokat a kubai kormány kérte, hogy nyújtsanak segítséget a fiatalok képzésében és alkalmazásában, hogy így enyhítsék az országban egyre növekvő munkanélküliséget. A magyar vállalatok általában véve kevésbé voltak nyitottak arra,

---

<sup>16</sup> RAD Background Report/113 from Radio Hvezda, concerning Comecom Council meeting Budapest, 29th session, 24 June 1975. Open Society Archives HU OSA 300-8-3:126-5-197.

<sup>17</sup> Vietnamese Workers in Czechoslovakia RFE Background report by Vladimir V. Kusin. 1982 15 Dec. Open Society Archives HU OSA 300-8-3:23-1-12.

hogy nagy létszámban fogadjanak idénymunkásokat, ami legalábbis részben magyarázza a Csehszlovákiához és az NDK-hoz képest alacsony számukat.

A vendégmunkások többsége nő volt (60%), annak következtében, hogy a magyar textilgyárak elsősorban a saját, egyre csökkenő számú hazai női munkaerőt igyekeztek pótolni a kubai munkások fogadása révén. A magyar hatóságok igyekeztek elkerülni azokat a problémákat, amelyeket Csehszlovákia és az NDK esetében tapasztaltak, és szigorúan ellenőrizték a kubai vendégmunkások munka- és életkörülményeit. Talán ennek is tudható be, hogy a pártvezetők és a vállalatigazgatók is meg voltak győződve a latin-amerikai bevándorló munkások integrációjának sikerességében.<sup>18</sup>

Mindezek ellenére, a kubai munkások jelenléte nem volt konfliktusmentes: az 1980-as években rendszeresen tapasztalhatóak voltak körükben az elégedetlenség jelei. Először is, a Karib-térségből érkező női és férfi munkások általában az ország különböző régióiban dolgoztak és laktak, ami jelentősen hozzájárult társadalmi és kulturális elszigeteltségükhöz. A kubaiak körében kitörő alkalmi verekedések aligha voltak elválaszthatóak ettől a ténytől. Az 1980-as évek közepén a kubai munkások gyakran kezdtek verekedésbe más munkásokkal (főleg lengyelekkel), saját társaikkal vagy éppen a rendőrséggel. (*Népszava* 1986) Az integrációs programok kudarca, illetve az ezt kísérő társadalmi deviancia jelenségei megerősítették a „latinokkal” kapcsolatos, a megbízhatatlanságot és a heves vérmérsékletet hangsúlyozó kulturális előítéleteket. Ezek az előítéletek főként a kubai női munkásokhoz kötődtek, akik más fiatal nőkkel, ideértve magyarokat is, laktak együtt a munkásszállásokon.<sup>19</sup> 1988-ra ezek az előítéletek a megszülető magyarországi szkinhed csoportok számára szolgáltatott muníciót és szoros összefüggésben álltak azzal a hírhedt, április 22-i támadással, amiben húsz, botokkal felfegyverkezett szélsőséges bántalmazott tizenhárom kubait egy budapesti metróállomáson.

---

<sup>18</sup> Jelentés a kubai munkások magyarországi alkalmazásáról. Budapest, 1982. május 21. MNL OL XIX-C-5-a 1550 d. Munkaügyi Minisztérium iratai.

<sup>19</sup> Jelentés a kubai munkásokról, Budapest, 1986. május 16. Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltár, 46. f. 3488 őe. Textilmunkások Szakszervezetének iratai.

## **Utóirat**

Az Európai Bizottság 2015-ös javaslatát, mely a háború sújtotta közel-kelet menekültjeire és emigránsaira vonatkozó letelepítési kvótákat kívánt felállítani a tagállamok számára, a visegrádi négyek (Csehország, Magyarország, Lengyelország és Szlovákia) kormányai egyöntetűen szilárd ellenállással fogadták. Álláspontjuk, melyet leglátványosabban Orbán Viktor, Magyarország miniszterelnöke képviselt, az emigránsok által az országba behozni vélt, nem kívánt kulturális sokszínűségtől tartva utasítja el a bevándorlást. A visegrádiak makacs ellenállása két érvelésen alapszik. Először is, a kelet-közép európai országokat történelmileg homogén kultúráknak vélik. Másodszor, azt gondolják, hogy mivel a térség államai nem vettek részt az európai gyarmatosításban, ezeket, a Nyugattal ellentétben nem terheli kötelezettség, hogy szembenézzenek a kolonializmus következményeivel.

Az interkontinentális migráció késő szocializmus-kori története azonban ellentmond ennek a képnek. Eltekintve a vallási és etnikai sokféleség térségbeli történelmi változataitól, különböző bőrszínű emberek együttélése, amitől a kortárs neo-tradicionalista hangok oly igen tartanak, messze nem jelentene radikális társadalmi változást ezekben az országokban. A faji sokszínűség legalábbis a kései hatvanas évektől kezdve a kelet-európai társadalmak része, vegyes házasságok formájában vagy színesbőrű szakemberek, művészek és sportolók jelenlétében. Ez még akkor is igaz, ha, mivel nem igen tudott mit kezdeni a jelenséggel, a késő szocialista nyilvánosság rendszerint nem vett tudomást ezekről az esetekről.

Másodszor, a kelet-európai államok viszonya a „globális Délhez” egyáltalán nem volt olyan ártatlan, mint ahogy azt gyakran remélni szokás. Csehek, magyarok, lengyelek vagy szlovákok is részt vettek a gyarmatosításban, európai expedíciók vagy hadseregek tagjaiként. Ettől alighanem fontosabb volt a térség értelmiségének és szakértőinek hozzájárulása az Európán kívüli világról szóló, orientalista tudás kialakításában. Ez azt is jól mutatja, hogy Kelet-Európa ebben az értelemben sem különül el a tágabb európai folyamatoktól. Eltekintve a történelmi előzményektől, a kelet-európai szocialista államok által a fejlődő világgal kialakított viszony szintúgy igencsak problémásnak bizonyult. Ezek az államok olcsó munkaerőt importáltak a volt gyarmati országokból, valamint olyan gazdasági együttműködési szerződéseket kötöttek az új független



államokkal, amelyek értelmében Kelet-Európa nyersanyagot és mezőgazdasági termékeket hozott be, illetve tudást és ipari termékeket, fegyvereket is beleértve, exportált. Ebben a tekintetben a kelet-európai szocialista országok lényegében újra teremtették a gyarmati kizsákmányolás struktúráját, miközben a visszavonuló Nyugat helyébe léptek. Ebben az értelemben ezek az országok is osztoznak a volt gyarmati országokban uralkodó társadalmi zavarokért, kulturális elszigeteltségért és politikai instabilitásért viselt felelősségben.

A kelet-európai társadalmak egy részének elutasító magatartása ezért is kevésbé alapszik valódi történelmi tapasztalatokon. Valójában, sokkal inkább az egykori szocialista nemzet öröksége alakítja mind a mai napig. Akárcsak a fajok és nemzetek közti egyenlőség szocialista ideája, a posztkommunista kelet-európai neo-tradicionizmus is elfogadja a nemzetek közti egyenlőséget. Sőt, valójában nagyra értékeli, mint a nemzeti kultúrák sokféleségét feltételezetten homogén és uniformizált köntösbe kényszerítő, rettegett multi-kulturális globalizáció elleni hatékony ellenszert. Ezeknek az aggodalmaknak a mélyén az a hit húzódik meg, hogy a kulturális sokféleség valójában az egyes kultúrák területhez kötött megkülönböztethezőségét jelenti. A kulturális különbség ebben a tekintetben fizikai értelemben elmozdíthatatlannak látszik: az egyének szintjén megjelenő kulturális sokféleség valójában összezavarja az etno-területi egységek homogenitását, és, következésképpen veszélybe sodorhatja a területhez kötött kultúrák sokféleségét. Az etno-nemzeti területi egységek közti szolidaritás politikájának el kell utasítania a mobilitást és következményét, a kulturális sokszínűség mozgását. Ez a politika, miközben a népek elvont közössége közti egyenlőséget és szolidaritást hirdeti, konkrét emberektől megtagadja az egyenlőséget és a szolidaritást.

## **Felhasznált irodalom**

1. Abai Pál (1964): Csodálatos, hogy Magyarországon mindenki barát. A jövő mérnöke, 1964. nov. 17., 2.
2. Armstrong, Charles K. (2013): Tyranny of the Weak: North Korea and the World, 1950-1992. Ithaca: Cornell University Press. 56.
3. (1963): A vidám Ali és Filip meg a csendes Fam Hai. A jövő mérnöke, 1963. jún. 24., 1. (szerző nélkül)

4. Doomernik, Jeroen és Bruquetas-Callejo, María (2016): National Immigration and Integration Policies in Europe Since 1973. In: Integration Processes and Policies in Europe: Contexts, Levels and Actors. Szerk.: Blanca Garcés-Mascareñas és Rinus Penninx. New York – Dordrecht – London: Springer Open. 58-61, 67-9.
5. Géza Ferenc (1965): Africa/Hungary. Egy család: két világrész. Szegedi Egyetem, 1965. nov. 8., 3.
6. Kopeček, Michal (2012): Historical Studies of Nation-Building and the Concept of Socialist Patriotism in East-Central Europe 1956–1970. In: Pavel Kolář és Miloš Řezník (Szerk.): Historische Nationsforschung im geteilten Europa. Köln: Böhlau. 135-50.
7. Kosztricz Anna (2015): A Kulturális Kapcsolatok Intézete. Archivnet 4. sz. Online: [http://archivnet.hu/politika/a\\_kulturalis\\_kapcsolatok\\_intezete.html](http://archivnet.hu/politika/a_kulturalis_kapcsolatok_intezete.html) (Hozzáférés 2017. szeptember 25.).
8. Mózes Csoma (2012) 'North Korean Students in Hungary in the 1950s, and Their Role in the Hungarian Revolution of 1956', Wiener Beiträge zur Koreaforschung IV (Vienna: Universität Wien), 23-30.
9. Nemes Nagy Ágnes (2004): Káin, Ábel, gimnázium. In: Uő.: Az élők mértana. Prózai Írások. 2. k. Budapest: Osiris. 170-173.
10. Népszava (1986) szeptember 29. (szerző nélkül)
11. Rutter, Nick (2013): Look Left, Drive Right: Internationalism at the 1968 World Youth Festival. In: Anne E. Gorsuch and Diane P. Koenker (Szerk.): The Socialist Sixties: Crossing Borders in the Second World. Bloomington: Indiana University Press. 193-212.
12. Slobodian, Quinn (2015): Introduction. In: Uő. (Szerk.): Comrades of Color: East Germany in the Cold War World. New York – Oxford: Berghahn. 3.
13. Schwab, Jan (2016): Ein neues Leben in der DDR: ehemalige Vertragsarbeiter erzählen ihre Geschichte. Amadeu Antonio Stiftung, Online: <http://www.amadeu-antonio-stiftung.de/projektfoerderung/gefoiderte-projekte/arbeit-mit-betroffenen-rechter-gewalt/neues-leben-in-der-ddr/> (Hozzáférés 2016. május 17.).
14. Trelínska, Paula Agata (2014): Kim Ki Dok: Korean orphans in Poland. PISK 2014. március 10. Online: <http://pisk.ca/korean-orphans-in-poland/> (Hozzáférés 2017. május 10.).

## **Levéltári források**

1. Jelentés a kulturális kapcsolatokról: távol-keleti országok, 1966. szept. 7. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
2. Csonka Ernő: Összefoglaló jelentés a Vietnámmal való kulturális kapcsolatok fejlődéséről, 2. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
3. Hídvégi István, KKI osztályvezető, levél Hegedűs Gyulának, Művelődési Minisztérium, osztályvezető-helyettes, 1969. január 27. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
4. Az 1. Területi Osztály jelentése a Vietnámmal való kulturális és tudományos együttműködésről. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
5. Jelentés a magyar küldöttség távol-keleti útjáról, 1969. május 17. 4. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
6. KKI jelentés, A magyar-vietnami kulturális kapcsolatok és a Vietnamnak nyújtott segítség alakulása (1964 után), 1972. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
7. Jelentés Vietnám és a szocialista országok oktatási együttműködéséről az 1974-75-ös tanévben. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
8. A kubai-magyar kapcsolatok rövid bemutatása, 1967. ápr. 6., 6-7. Külügyminisztérium. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.
9. Soós Lőrinc, a Magyar Népköztársaság kubai nagykövete: Levél a Külügyminisztériumnak, 1967. nov. 10., 2. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.
10. Györke József: Tanzánia: összefoglaló jelentés, 8. Területi Osztály, Külügyminisztérium, 1967. május 24., 4. MNL OL XIX-J-1-j 1967. 90. d.
11. Jelentés a kubai küldöttség magyarországi útjáról, 1967. feb. 3., 1. Külügyminisztérium. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.
12. Beck János, a Magyar Népköztársaság kubai nagykövete: Jelentés José Matar, Kuba magyarországi nagykövetével folytatott megbeszélésről, 1967. dec. 31., 2. Külügyminisztérium. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.

13. A Tudományos Minősítő Bizottság a KKI-nak: Feljegyzés a vietnámi aspiránsok problémáiról, 1970. dec. 19., 2. MNL OL XIX-A-33-a. 193. d.: Vietnam KKI 1. Területi Osztály (Szocialista országok). Vietnam
14. Kepes Imre, osztályvezető, Külügyminisztérium, Feljegyzés Rafael Farinas Lumpuy, ideiglenes nagykövet-helyettessel és Tomás Ramirez Molina, másodosztályú titkárral való találkozásiról, 1967. szept. 12. MNL OL XIX-J-1-j. 61. d.
15. Dragon Ferenc, osztályvezetőhelyettes, Külügyminisztérium: Jelentés, 1967. dec. 13. MNL OL XIX-J-1-j. 1967. 24. d.
16. RAD Background Report/113 from Radio Hvezda, concerning Comecom Council meeting Budapest, 29th session, 24 June 1975. Open Society Archives HU OSA 300-8-3:126-5-197.
17. Vietnamese Workers in Czechoslovakia RFE Background report by Vladimir V. Kusin. 1982 15 Dec. Open Society Archives HU OSA 300-8-3:23-1-12.
18. Jelentés a kubai munkások magyarországi alkalmazásáról. Budapest, 1982. május 21. MNL OL XIX-C-5-a 1550 d. Munkaügyi Minisztérium iratai.
19. Jelentés a kubai munkásokról, Budapest, 1986. május 16. Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltár, 46. f. 3488 őe. Textilmunkások Szakszervezetének iratai.

1.

Nagy Zsófia

## **Táborból iskolába | menekült gyermekek részvétele a görögországi közoktatásban**

Jelen tanulmány empirikus alapjául egy görögországi terepmunka szolgál; vizsgálatának tárgya egyrészt a görög kormányzat azon erőfeszítése, mellyel közoktatást igyekszik biztosítani Athénban élő menekült gyermekek számára; másrészt az ezen erőfeszítésben résztvevő aktorok közti viszony feltérképezése. Az írás további célja a „válság”, a „vendégszeretet” és a „szolidaritás” problematikus jelenségeinek és összekapcsolódó jellegének feltérképezése. Az elmúlt évtizedben Görögország két „válsággal” összefüggésben is a nemzetközi médiafigyelem középpontjába került, melyek ugyanakkor részben szélesebb körű, globális problémák lokális variációi is. Az első a gazdasági válság, mely különösen erősen megrázta az országot; olyannyira, hogy az azt követő megszorító intézkedések ellenére a jelenlegi Görögország egy olyan ország modelljének tekinthető, ahol normalizálódott a krónikus válságállapot. A második válsághelyzet előzménye, hogy egymással összefonódó nemzetközi események folytán a görögöket megnövekedett migrációs hullámok érték az elmúlt években; maga az ország a 2016-os EU-török megállapodás következtében olyan tranzitországgá vált, ahonnan a továbbhaladás a menekültek számára ellehetetlenült. 2017 elején így az országban 65 ezer menekült várakozott olyan állapotok közt, melyeket Bauman „megfagyott átmenetiségnek” nevez. A menekültek oktatásának kérdését ebben a kontextusban vizsgáltam. A tanulmány álláspontja, hogy a menekültek oktatásának megértése nem történhet meg pusztán gazdasági és/vagy politikai fogalmak segítségével, hanem ennél szélesebb kulturális kontextust kíván.

### **Bevezetés**

A tanulmány a menekült gyermekek közoktatásban való részvételét vizsgálja. Az oktatás a görög kormány által 2016 októberében indított, jelenleg is működő program keretében zajlik. A projekt elindításakor úgynevezett „előkészítő programot” alakítottak ki athéni állami iskolákban, melyekben az első hónapokban – amikor az adatgyűjtés zajlott – 1000 fő 6 és 15 év közötti gyermek vett részt. A menekült gyermekeknek tartott

órák nem nevezhetők integráltnak, mivel ezeket a helyi tanulóktól elkülönült osztályokban tartják meg. Ezen kívül nem vontak be minden menekült csoportot a programba, hiszen az kifejezetten olyan gyermekekre fókuszál, akik menekülttáborokban élnek. 2016 októbere és 2017 januárja között öt általános iskola lépett be a programba, melyekhez a következő hetekben további kilenc intézmény csatlakozott. Komoly sajtófigyelmet generáltak a Perama nevű munkásnegyedben történtek, ahol a helyben jelentős beágyazottságú szélsőjobboldali Arany Hajnal szimpatizánsai megfenyegették a menekült gyermekeket fogadó iskolát. Az eset ráirányítja a figyelmet a folyamatban résztvevő aktorok – szülők, tanárok, szervezetek, politikusok, az állam stb. – közti konfliktusokra és interakcióikra. E gondolatnak megfelelően a kutatás egyrészt a menekült táborokban lefolytatott terepmunkákon, másrészt tanárokkal, szülőkkel, a szolidaritási hálózat egyes tagjaival, NGO-k képviselőivel, és a görög Oktatási Minisztérium alkalmazottaival készített interjúkon alapul.

A tanulmány konceptuálisan három fogalom – válság, vendégszeretet és szolidaritás – komplex és dinamikus jellegét kívánja vizsgálni a menekültek görögországi oktatásának dimenziójában. Az írás célja másodsorban az e három fogalom között fennálló ambivalens és sokoldalú kapcsolatok feltárása. A fogalmak közti ambivalencia nem jelenti ugyanakkor azt, hogy a fogalmak egy analitikus vizsgálatban ne volnának megragadhatóak. Mivel mind a vendégszeretet, mind a szolidaritás fogalma egyfajta „shifterként”, váltóként azonosítható (Herzfeld 1987; Rakopoulos 2016), viszonyrendszerük megfoghatóvá és kiaknázhatóvá válik.

Mindhárom fogalomra igaz, hogy önmagukban véve is vitatott és összetett töltéssel rendelkeznek. A válság gyakran egyfajta dualitásként értelmeződik, mely a normális és a nem szokványos közti határvonalat jelöli (Koselleck 2006). Mint látni fogjuk, ez a dichotóm megközelítés nem feltétlen képes kezelni sem a válság krónikus jellegét, sem azt, hogy a normalizálódott válságot hogyan élik meg az érintettek. Ezzel szemben a vendégszeretet fogalmának kettőssége történelmi síkon jelentkezik: olyasmiként, ami egykor – a modernitás kora előtt – még tiszta volt, ám idővel elkorcsosult (Zeldin 1994). Az efféle kettős értelmezésen az olyan antropológiai munkák révén léphetünk túl, melyek a vendégszeretben divergenciák és határvonalak forrását látják. Végül, a szolidaritás fogalmát is gyakorta osztják ketté „exkluzív” és „inkluzív” típusokra (Sorokin 1947). Bármily jelentős és analitikus tekintetben gyümölcsöző is az

ilyen jellegű feszültségek figyelembevétele, alkalmazásuk nem csupán feltárni, de elfedni is képes, méghozzá olyan tényezőket, melyek kulcsfontosságúak a téma szempontjából fontos kérdések megértéséhez.

A kutatás empirikus alapjául egy 2017 januárja és februárja között a szélesebb Athén-körzetben végzett terepmunka szolgál. A menekült gyermekek közoktatásba való bevonására összpontosítva a terepmunka a tanulmányban leírt felelősségi láncolatot követte: az állami aktoroktól (mind az intézményi, mind a menekülttábori közeg képviselőitől) kezdve a tanárokon, NGO-kon, szolidaritási aktivistákon és egyéni szemlélőkön át az érintett menekültekig. A kutatás során egyrészt félíg strukturált interjúk készültek (összesen 14 interjú); tüntetéseken, iskolai értekezleteken, menekült táborokban, gyermekutaztatás közben, órákon, szolidaritási központokban és intézményi irodákban történő résztvevő megfigyeléssel párhuzamosan.

A tanulmány szerkezeti felépítése a következő: Az első rész a tanulmány elméleti kereteit vázolja fel. Lehetséges vizsgálati kiindulópontokként bemutatja a válság, a vendégszeretet és a szolidaritás fogalmait. Röviden felvázolom a válság kettős jellegének kérdéskörét, majd a vendégszeretet fogalmát, melyet egyfelől gyakran a görög társas hajlam megértésének kulcsszavaként használnak, de amely voltaképp önmagában is kétértelmű kifejezés. Ez után a szolidaritás kérdését járom körül a jelenkori görög társadalom kontextusában. Számos elemző mélyreható vizsgálatában a gazdasági válságot követően megerősödő *szolidaritási mozgalom* a hagyományos politika potenciális alternatívájaként jelenik meg (Pantazidou 2012; Douzinas 2013), bemutatása a konkrét szituáció megértéséhez elengedhetetlen. Az ezt követő rész tárgyalja az etnográfiai terepmunkát, a negyedik rész pedig elemzi ennek viszonyát a korábban felvetett kérdésekhez és dilemmákhoz.

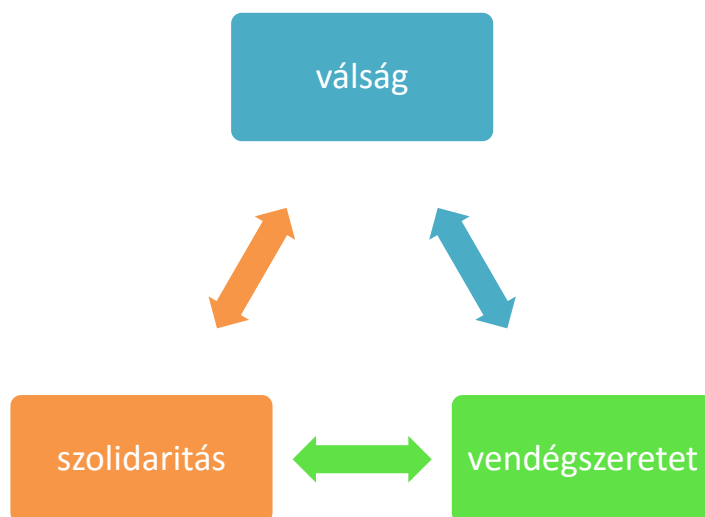
## **Elméleti keret**

Egyre növekszik azon kutatások száma, melyek a menekültek jelenkori oktatását vizsgálják - különösen az elmúlt évek eseményeinek tükrében. Számos kutatás bír azzal a hozzáadott értékkel, hogy az integráció és akkulturáció kérdéskörein túllépve az olyan problémák sokoldalúságával néz szembe, mint az elhúzódó menekültfogadási helyzetek, és a fogadó országok biztonságiasításának általános kontextusa. A kutatások egyik sodra a kérdéskör diagnózisaira koncentrál: mik a menekült gyermekek oktatásbeli nehézségei és szükségletei. A felmerülő kérdések közt szerepel a trauma-megelőzés és

védelem, az oktatási vészhelyzetek (Aras és Yasun 2016), oktatás zavarok és trauma (Sirin és Sirin 2015), tanulmányi akadályok és megszakítások (Dressler és Gereluk 2017). Egy másik irányzat a menekült gyermekek oktatásának lehetséges előnyeit vizsgálja, többek közt a „normalitáshoz” való visszatérés lehetőségét (Nicolai és Triplehorn 2003), technikai és tematikai dimenziókat (Dríden-Peterson 2017), illetve az oktatást mint gyógyító folyamatot. Fontos munkák foglalkoznak a menekült oktatás jogi vetületeivel, többek között a nemzetközi jog (O’Rourke 2014), illetve az oktatáshoz való emberi jog szempontjából (Warner 2017). Végezetül, kiváltképp az elmúlt időszak eseményeinek fényében, a kutatások egyik fontos új iránya a közösségi és partneri támogatás kérdésre koncentrál (Cairo, Sumney, Blackman, és Joyner 2013; Erden 2016; Hos 2016).

Bár e megközelítések önmagukban is számos értéket mutatnak fel, és nagyban hozzájárulnak a firtatott kérdések megértéséhez, arra szintén nagy szükség volna, hogy tanulhassunk azok konkrét tapasztalataiból, akik személyesen vesznek részt menekültek oktatásában, s ez által ismereteket szerezhessünk a projektben résztvevő aktorok közti kapcsolatokról. Ebből a célból kerül bemutatásra a 2017 elején készült görögországi menekültoktatásról szóló esettanulmány, mely elméleti kereteit az úgynevezett görögországi menekültválság kapcsán szintén virágzásnak indult antropológia irodalomból meríti. Alaptétele, hogy a kérdést a válság, a vendégszeretet és a szolidaritás összekapcsolódó fogalmain (1. ábra) és az ezekben érintett aktorok mindennapi tapasztalataiban való megjelenésén keresztül is meg lehet ragadni. Bár e fogalmakkal kapcsolatos tudományos diskurzust és a kapcsolódó elméleteket ilyen lélegzetvételű dolgozatban részleteiben ismertetni nem lehet, alább röviden kifejtem a válság, a vendégszeretet és a szolidaritás azon jellemzőit, melyek a tanulmány kapcsán leginkább relevánsak, ezt követően ismertetem az esettanulmányt, mely a vizsgálat empirikus alapját képezi.





1. ábra: válság, vendégszeretet és szolidaritás kapcsolata

### **Válság**

A válság elméleti megközelítéseiben számos alkalommal fejtették már ki a krízishelyzetek kettős jellegét. A válság ilyen értelemben több szempontból is kétarcú. Először is a „krízis” szó eredeti értelmét alapul véve - Koselleck magyarázatával élve - a válság az, ami különválaszt (Koselleck 2006). A görög *krinō* ige jelentése: „választ”, „dönt”, „elválaszt”, illetve „megítél”. A szónak a választáshoz kötődő jelentése vezetett oda, hogy a krízis úgymond kritikus pillanatot jelöl. Másodsor, szintén Koselleck fejt ki, hogy a válság mind az objektív állapotot, mind pedig ugyanennek az állapotnak a szubjektív diagnózisát is jelölheti (Koselleck 2006). Végül, hatását tekintve a válságot egyszerre tekinthetjük katalizátornak, illetve csapdának (Authers and Charlesworth 2014). A téma tudományos megközelítéseiben se szeri, se száma a válság katalizátorként való értelmezésének. Többek között Gluckman is ezt az értelmezést ragadja meg fogalommagyarázatával, mely szerint a válság „egyfajta feszültség vagy fordulat, a potencialitás, a lehetőségek sokféleségének gócpontja” (Kapferer 2005:89). E megfogalmazás visszhangjait hallhatjuk Morin és Kosseleck munkájában is. Oly elterjedt a válság katalizátor-értelmezése, hogy könnyedén „elterjedt kulturális narratívaként” tekinthető (Authers and Charlesworth 2014), mely Adam Harmest arra a kijelentésre sarkallta, hogy „a válság különleges helyet foglal el progresszív képeink között, mely olykor valósággal a politikai stratégia helyettesítőjévé válhat” (Harmes 2012:217).

Kétségtelenül nehezebb az irodalomban a válság csapda-értelmezésének megfogalmazására példát találni. Claus Offe a gazdasági válság kapcsán szolgáltat egy példát. Központi állítása az, hogy az optimista katalizátor-értelmezésekkel ellentétben a válság „nagy részt lebénította vagy elhallgattatta a problémák konstruktív orvoslásának erejét és forrásait” (Offe 2015:2). Fontos megjegyezni, hogy Offe nem a társadalom általános benuválságáról beszél, hanem egyes csoportokról, jelesen azokról, amelyek a válság kezelésére hivatottak. A bonyolult kérdések feltevése, tudniillik, hogy mit kell cselekednie és kinek, ahhoz vezet, amit Offe az európai politika „csapda-helyzetének” nevez: „Még ha meg is egyeznénk abban, hogy mi a teendő, következik a még kényesebb kérdés: 'Lesz-e valaki, aki megteszi?' Amíg ez utóbbi kérdésre nincs válaszuk, addig nem csupán válságban vagyunk, hanem mindennek tetejében csapdában is” (Offe 2015:3).

A válság katalizátor-, illetve csapda-értelmezése tehát eredendően az adott narratíva függvénye. Colin Hay rámutat, hogy a kettős, objektív-szubjektív jellege miatt a válság megértése mindig történetbe ágyazott, vagyis a válság egyebek közt olyan konstrukcióként is megjelenhet, mely kudarcok történetét tárja elénk (Hay 1995). Nem meglepő tehát, hogy az új keletű válságok elterjedt narratíváikban gyakran „eposzi” hangnemet öltenek, melyek végül happy enddel zárulnak (Wieviorka 2012).

A görög politikai retorikában a válságnak különösképpen a rendkívüli jellegére kerül hangsúly (Rakopoulos 2014). Ez az állítás könnyedén fenntartható, hiszen a görög gazdasági válság a második világháború óta Európa legnagyobb recessziója (Lapavitsas 2012). Továbbá, ahogy arra Schmitt és Agamben rámutat, a helyzet rendkívüli voltára hivatkozva a kormányok szélsőséges lépések megtételéhez szereznek alkalmat és felhatalmazást.

## ***Vendégszeretet***

Az Európában a menekültekkel szemben megjelenő feszültségek és gyakran nyílt erőszak láttán az ember reflexszerűen azt gondolná, hogy a vendégszeretet ennek antitéziseként az ellenségességre való normatív válasz. Érdekes módon a vendégszeretetet távolról sem ártatlan fogalomként, illetve gyakorlatként értelmezi sem a tudományos diskurzus, sem a politikai retorika. A társadalomelméletekben általánosan elterjedt nézet szerint a vendégszeretet egykor még tiszta volt, de idővel elkorcsosult. A legjobb példa erre Ritzer elképzelése a vendégszeretet „McDonaldozációjáról”, melyet

többben is hasonlóképpen fogalmaztak meg (Zeldin 1994). E megközelítés szerint a vendégszeretet egyszer, hajdanán sokkal inkább központi szereppel bírt az egyes társadalmak értékrendszerében (Lashley 2015). Mióta azonban elvesztette az eredeti kötelesség-orientált alapvonását, a modernkori vendégszeretet e szerzők számára csupán „nagyreszt érzelemmentes kereskedelmi kezdeményezések összessége” (Wood 2016). Híresnek számít Derrida megjegyzése a vendégszeretet fogalmának inherens belső feszültségéről (Derrida 2000). Szerinte a vendégszereteten (*hospitality*) „parazitaként élőködik ellentéte, az ellenségesség (*hostility*),” Aki felajánlja vendégszeretetét, ezen aktusán keresztül saját területe fölötti dominanciáját és uralmát hirdeti. Innen Derrida saját neologizmusa, a „vendégszeretetgyűlölet” (Derrida 2000). Vagyis - a vallásos gondolkodásban való gyökere okán - a vendégszeretet mindig együtt jár a vendéglátónak azzal a motivációjával, hogy védelme és uralma alá hajtja az idegent.

Érdeemes megjegyezni, hogy a vendégszeretet görög nyelvű párja, a *filoksénia* egyszerre gazdagabb etimológiailag, és eltérő jelentésében is a vendégszeretettől, mivel tartalmazza az „idegen” (*ksenos*) szót, akivel szemben vendégszeretőnek kell lenni. Ahogy Du Boulay meg is jegyzi, a *ksenos* számos alkategóriával rendelkezik, és jelentős erővel bír a görög nyelvben, ahol „*ksenosnak*, idegennek lenni szörnyű sorsnak számít” (Du Boulay 1991).

A görög vendégszeretet sztereotípiája kulcsfontosságú a görög társadalmon belül a vendégekhez való viszony megértése szempontjából. Herzfeld ennek gyökereit a XIX. századig vezeti vissza, a görög nacionalizmus megjelenésének koráig, amikor a görögök tudatosan törekedtek ősi viselkedési normák felelevenítésére (Herzfeld 1987). Herzfeld a görög vidéki életben a nagyvonalú vendégszeretet számos példáját dokumentálja, melyeket a pártfogó-pártfogolt viszony megnyilvánulásaként értelmez (Herzfeld 1987). Ezen kívül idézi Friedlt, mikor az ún. *Ksenios Zeus* mítoszt (Zeuszt, az idegenek pártfogóját) a görög énkép központi elemeként említi annak példajaként, amely szerint a *filoksénia* nem pusztán a görögökről alkotott sztereotípia egyik mellékes komponense, hanem annak aktív alkotóeleme. Derrida megközelítéséhez hasonlóan Herzfeld megjegyzi, hogy „A vendég fogollyá válhat.” A vendégszeretet tehát egyszerre eredményezhet társadalmi határokat és divergenciát (Rozakou 2012).

## **Szolidaritás**

Számos elemző mélyreható vizsgálatában a gazdasági válságot követően megerősödő *szolidaritási mozgalom* a hagyományos politika potenciális alternatívájaként jelenik meg (Pantazidou 2012; Douzinas 2013). A Görögországban újonnan kialakult, úgynevezett *szolidaritási mozgalom* nem minden előzmény nélküli jelenség. Ahhoz, hogy lássuk, mennyire újszerű a szolidaritás mint gyakorlat, a tanulmány háttérét képező görög civil társadalom XX. századi fejlődésének rövid áttekintésére van szükség.

A téma tudományos szakértői közt közmegegyezés van azt illetően, hogy a XX. század második felében a görög civil társadalmat leginkább gyengéneként lehet jellemezni (Sotiropoulos 2014), ez részben az erős pártkötődések megjelenésével magyarázható. Ezek a kötődések pedig, Arampatzi és Nicholls magyarázata szerint a felülről érkező kormányzás hagyományában gyökereznek, a hosszan tartó „diktatúra és párt-uralmi politika történelmének” eredményei (Arampatzi és Nicholls 2012). A klientelizmus, melyet egyébként a társadalomtudomány a válságot előidéző okok összességéként említ, a görög társadalom mélyére hatolt (Lyrintzis 1984).

Ennek ellenére számos kvalitatív változás is jelentős mértékben formálta a civil társadalmat az elmúlt 15 évben. Először is meg kell jegyezni, hogy a 2004-es athéni olimpia előkészítésében és szervezésében 58000 önkéntes vett részt. Ez az önkéntességre való készség azonban, mint azt látni fogjuk, az akkoriban zajló állami irányítású európaizálódási és modernizálódási erőfeszítések kontextusában jelent meg. Másodsor, a 2000-es évek vége felé több környezetvédelmi és korrupciós ügy civil szervezetek sokaságát készítette aktivitásra (Sotiropoulos 2014). Harmadrészt, a civil társadalom alacsony fejlettségi szintjét részben megmagyarázó erős pártkötődések 2009 és 2012 között látványosan szertefoszlottak. A két fő párt, az Új Demokrácia (Nea Dimokratia) és a Pánhellén Szocialista Mozgalom (Pasok), melyek addig a teljes mandátumok 77 százalékát adták, elvesztették támogatóikat, és együttesen is csupán a parlamenti helyek 33 százalékát tudták megszerezni (Sotiropoulos 2014). Végül, és a jelen tanulmány szempontjából legfontosabbnak, a gazdasági válság és az azt követő megszorító intézkedések burjánzó, élénk szolidaritási mozgalmat szültek (Pantazidou 2013). A kooperatívák, közösségi zöldség-gyümölcs kereskedések, konyhák, klinikák, gyógyszertárak, piacok, és szolidaritási bazárok formájában megjelenő mozgalom alulról jövő kezdeményezések révén, állami jóléti feladatok átvállalásával válaszolt a válságra.

A görög szolidaritási mozgalom sajátosságainak megértéséhez kulcsfontosságú kialakulásának émiikus narratívája. A szolidaritási mozgalom öndefiníciójának egyik fontos eleme az inkluzív, vagyis egyenlő, nem-hierarchikus viszonyokon alapuló jellege. Ugyanakkor bizonyos értelemben, éppen az ilyen jellegű öndefiníció miatt, a hasonló szolidaritási mozgalmak mégis szert tesznek egyfajta exkluzív jellegre: nyomatékosan elkülönülnek a karitatív és humanitárius logikára épülő szervezetektől (Rakopoulos 2016). Az „önkéntesi” és a „szolidaritási” mozgalom közötti ellentét gyökereit a mai Görögországban Rozakou térképezte fel. Az ő magyarázata szerint az önkéntes-mozgalom fentről lefele építkező kezdeményezés, melyet a 2000-es évek közepén indított a görög kormány egy átfogó európaizálódási és a modernizációs program részeként. Ezért a mai szolidaritási mozgalom által elítélt önkéntes-mozgalom elutasítása nem csupán a hierarchikusnak, állampártinak, és apolitikusnak vélt civil szervezetekkel való ideológiai szembehelyezkedés, hanem igen konkrét kritikája azoknak az állami gyakorlatoknak és törekvéseknek, melyek a gazdasági válságot megelőzték és vélekedésük szerint okozták (Rozakou 2016a).

A szolidaritási mozgalom émiikus narratívájának másik fontos eleme a szenvedők közti hierarchikus distinkciók megalkotásának elutasítása, mely egyértelműen az európai baloldali gondolkodásban gyökerezik. E hozzáállás értelmében nem számít, ki ad és ki kap, ki görög és ki idegen, ki menekült és ki migráns. Az egyik csoport bevonása gyakran a másikra tett utalás révén történik, és olyan émiikus fogalmak kialakulásához vezet, mint a „közös szenvedő társaink” és a „görög menekült” (rászoruló nem külföldi). Rozakou rámutat, hogy szolidaritási mozgalom által a menekültek megnevezésére használt *prosfighes* fontos konnotációja, hogy számos görög 1922-ben Kis-Ázsiából érkező menekülteként szintén hasonlókat tapasztalt (Rozakou 2012), s ezzel a menekültek és a görögök közös sorsát hangsúlyozza.

A saját narratíváik egyik közös eleme a mozgalmi aktivisták munkájának korlátait érinti: ahelyett, hogy a társadalom utópisztikus alternatívájának létrehozásán fáradoznának, inkább hiánypótló szerepet tulajdonítanak maguknak. E pragmatikus, jelenre fókuszáló utópia („nowtopia”) a szolidaritási mozgalom alapelveinek újraalkotásában ragadható meg. Bár az NGO-k önkéntesei és a szolidaritási mozgalom aktivistái között eredetileg fontos - és máig hangsúlyos - demarkációs vonalnak számított az utóbbiaknak az adományozók és rászoruló közti hierarchikus viszonyal való szembehelyezkedése (melynek következtében tilos volt mindennemű tényleges

pénzbeli tranzakció), ez a határvonal újabban eltűnőben van. A pragmatikus mozgalom, mely leginkább szükség-alapon működik, úgymond “robotpilóta üzemmódba” kapcsolt (Chatzidakis 2014), ezzel az ajándék-tabu gyengült (Rozakou 2016b).

## **Táborból iskolába – a felelősségi láncolata**

A Görögországba való migráció fokozatos növekedésével az elmúlt két évtized során egyre nagyobb kihívást jelentett a bevándorló gyermekek befogadása a görög közoktatásba. Néhány helyi szintű kezdeményezés megkísérelt választ adni e kihívásokra, miközben a legelterjedtebb gyakorlat továbbra is a bevándorló gyermekeknek a délelőtti oktatásba való egyenkénti integrálása maradt. Természetesen a gazdasági válság megakasztotta e kezdeményezéseket, mivel az állam 7 éve nem szerződtet új tanárokat.

Az oktatással kapcsolatos gondok már a migrációs hullám legkorábbi szakaszában jelentkeztek. Önkéntesek - nem feltétlenül képesített tanárok - ad hoc órákat tartottak táborokban élő gyermekeknek, melyek inkább voltak unaloműzésnek tekinthetők, mint tényleges oktatásnak.

A kormány által 2016-ban javasolt program a laza fordítással élve, úgynevezett „bevándorló oktatási befogadó intézetek” létrehozása volt, melynek keretében táborokban élő menekült gyermekek délutánonként, a görög gyerekek délelőtti óráitól elszeparálva, felkészítő kurzusokra járnak állami iskolákban. A felkészítő kurzusokon angol nyelvet, rajzot, matematikát, görög nyelvet és informatikát tanulnak. Mivel a kormány nem hajlandó újabb tanárokat teljes státuszban foglalkoztatni, a délutáni kurzusokat a jelenlegi tanárok részmunkaidős, határozott idejű szerződésben vállalják.

A kezdetek óta világossá vált az is, hogy a kezdeményezés egyszerre igen sok szegmenst érint: szülőket, tanárokat, szakszervezeti tagokat, szolidaritási aktivistákat, helyi és nemzetközi civil szervezetek önkénteseit, és különböző szintű állami aktorokat. A terepmunka fókuszpontjában tehát az az erőfeszítés állt, mely révén gyermekek oktatásban részesülnek, és amely az imént felsorolt szereplők interakciójaként manifesztálódik. A menekült gyermekek számára nyújtott oktatás kezdeményezése szó szerinti és metaforikus értelemben is elmozdulást jelent a „válság” mezejét jelentő menekült táborból a „normalitás” mezejét jelentő állami iskolába. A válsággal kapcsolatos alapvető felfogások és válaszok megértésében rendkívüli a jelentősége, hogy ez az elmozdulás miként megy végbe.

## **A tábor**

A multiszektorális erőfeszítés lévén az oktatási projekt rálátást biztosít az érintett résztvevők közti viszonyokra. Minden hétköznapi 13:30-kor buszok jelennek meg a menekülttábor előtt, hogy elszállítsák a programban részt vevő gyermekeket az iskolákba. A táboron belül az állam két irodát tart fenn, egyet a Bevándorlási Minisztérium és egyet az Oktatási Minisztérium részére. Az utóbbinak két alkalmazottja van, akik leginkább a projekt adminisztratív oldaláért - a résztvevők és hiányzók számának rögzítéséért és napi szintű statisztikai adatok készítéséért -, illetve a menekült szülőkkel való kommunikációért felelnek:

*„A gyermekek számára történő oktatás biztosítása egy felelősségi láncolatot igényel, és mi vagyunk ennek az egyik végén. Beszélünk a szülőkkel, felügyeljük a gyerekeket, meg persze kísérőket és tanárokat, de leginkább adminisztrációs feladatokkal foglalkozunk. Na most, ez a fajta munka, félre ne értse, én külön jelentkeztem, hogy itt dolgozhassak, de nem az a fajta dicsőséges önkéntes munka, amit egyes humanitáriusok elképzelnek. Nem jár sok jutalommal. Unalmas és legtöbbször rendkívüli stresszes. Én azért vagyok itt, mert segíteni akarok. De abban nem vagyok biztos, hogy szolidaritási aktivista volnék. Nem, másképp fogalmazok: biztos vagyok benne, hogy nem vagyok szolidaritási aktivista.”*

(Személyes kommunikáció, Oktatásügyi minisztériumi alkalmazott)

A minisztériumi alkalmazottak elmondásából kiderül, hogy az adminisztrációból álló munkájuk mentes az afféle kielégítő élményektől, mely a humanitárius munka gyakori velejárója. Ennek ellenére az alkalmazottak hangsúlyozzák, hogy önkéntesen vállalták, hogy menekültekkel foglalkozhassanak, vagyis a munka etikai vonatkozása fontos számukra. Az elhivatottság és a sivár munka nyújtotta körülmények között nyomatékosan elhatárolódnak a szolidaritási mozgalomtól: az ő megfogalmazásukon keresztül a mozgalom aktivistái szervezetlen, kalandot kereső, gondtalan egyéneknek tűnnek.

Az alkalmazottak beszámoltak arról, hogyan igyekeznek meggyőzni a menekült szülők egyharmadát, akik elutasítják a projektben való részvételt. A legtöbb szülő azzal érvel,

hogy mivel csupán ideiglenes a görögországi tartózkodásuk, felesleges görög nyelvet tanulniuk:

*„3 hónapja érkeztünk Görögországba, és jó esélyeink vannak rá, hogy relokációs interjúhoz jutunk. Természetesen Németországba szeretnénk menni, mert a feleségem családja már ott van, és egyébként is mindenki Németországba akar menni. Semmi kedvünk itt maradni. Nem a legszörnyűbb dolog ez a várakozás. Láttam és voltam én már rosszabb helyeken, és hálásak vagyunk Görögországnak a segítségért. De nem szeretnénk maradni. Ha az iskolában lehetne németet tanulni, annak volna értelme, de minek görögül tanulni, ha bármelyik pillanatban behívhatnak minket relokációs interjúra?”*

(Személyes kommunikáció, a táborban lakó menekült szülő)

A számtalan sok minden mellett, ami prekaritás áldozata lett a válság nyomán, ez esetben a jövőképről van szó. A szülők ellenállására egy adminisztratív megoldást kínál az Oktatási Minisztérium alkalmazottja. Egy beszélgetés során kifejti, hogy a szülőktől elvárják a gyermekeik iskoláztatását:

*„Hát, nem kötelező, de mégis kötelező, úgyhogy tulajdonképp azt mondjuk nekik, hogy az, és hogy jobb színben tűnnek majd fel, ha együttműködnek. Ez a legtöbbjükénél beválik. Nem akarnak rossz jegyet a bizonyítványukra. Viszont egy dolog elvben megállapodni velük, és más dolog minden nap rávenni a gyerekeket, hogy elmenjenek az iskolába. Ha valami rossz dolog történik, valami rossz élményük volt előző nap, vagy unalmas volt a gyerekeknek, unalmasabb, mint a táborban labdázni, akkor egyszerűen nem mennek el. Inkább azt mondom, hogy vihetik magukkal a labdát. Viszont a program kialakításánál nem volt alapkövetelmény, hogy szülőket, menekült szülőket győzködjünk. A görög szülőket győzködheti a kormány, de a menekült szülőkről megfelelnek. Lehetne az a következő lépés, hogy a menekült szülőket is elvisszük az iskolákba.”*

(Személyes kommunikáció, Oktatási minisztériumi alkalmazott)

Ez a hozzáállás jól mutatja a Görögországban élő menekültek létkörülményeinek légüres terével kapcsolatos kognitív nehézségeket. Az, hogy a menekültek azt sem tudják



megállapítani, hogy áthaladóban lévő vendégek, vagy inkább helyben maradó idegenek, ellehetleníti a jövőről való tervezést, de még a diskurzust is. A „megfagyott átmenetiség” (Bauman, idézi Rozakous 2012) által okozott kognitív akadály több és más, mint pusztán megrekedni valamely országban, mivel a menekültek azt sem képesek megállapítani, hogy megrekedtek-e, vagy sem. Egyik érintett aktor - beleértve a görög államot és az Európai Uniót - sem képes jelen pillanatban jövőre vonatkozó kérdésekre válaszolni.

## **A busz**

A következő és legjelentősebb láncszemet a gyermekeket szállító buszok képezik. A tábor naponta 16 buszt és kisbuszt fogad, melyeket az állam magáncégektől bérel. Minden busz egy sofőrrel és két kísérővel érkezik. A kísérők felét a buszokat üzemeltető vállalat, felüket az IOM alkalmazza. A kísérőknek sokoldalú szerepe van, és mivel ezt jellemzően rendkívül fontosnak ítélik, speciális képzésben részesülnek, hogy képesek legyenek megfelelően bánni a gyermekekkel. Ők felelnek azért, hogy a csoportokba rendezett gyermekeket elszállítsák a tábor elől, és átadják őket az iskola előtt a tanároknak. S ami ennél is fontosabb, az utazás alatt folyamatosan szóval tartják a gyermekeket, énekelnek és játszanak velük. A kísérőkbe fektetett bizalom kimagasló fontosságú, s ezért arra képzik őket, hogy semmiképp se fejezzenek ki ellenségességet fizikailag fenyegető viselkedéssel, vagy akár csak a hangjuk megemelésével.

Bár a magáncég által alkalmazott kísérők ugyanabban a képzésben részesülnek, mint az IOM alkalmazottai, eltérő háttereik ennek ellenére is kiütököznek, így a mentor-tanuló párba rendeződött kísérők igen gyakoriak a buszokon. Míg a tudományos irodalom az IOM-alkalmazottait önkénteseknek írná le, a valóságban megéltek ennél árnyaltabb képet festenek. Például N., szabadidejében a szolidaritási mozgalom aktivistája, viszont az IOM kísérőjeként biztosítja a megélhetését. Ez nem okoz számára „tudathasadást”, mivel mindkét szerepet fontosnak tartja, és azt teheti, amit szeret, mind a szabadidejében, mind pedig munka gyanánt:

*„Nem egyetlen dologgal definiálom önmagamot. A személyiségemhez hozzátartozik a szolidaritás. Nem hiszem, hogy különbséget tehetünk rászoruló emberek között; számomra ezt jelenti a szolidaritás. De sok minden mást is jelent. Elsősorban politikai tekintetben a kitzasztottság és a megfosztottság*

*gyökerei és okai elleni harcot jelenti. Valódi szolidaritási mozgalmat jelent, háborúellenes mozgalmat, mindennemű kizsákmányolás elleni mozgalmat. Másodsorban pedig praktikus segítségnyújtást jelent. Nem kizárólag politikai beszédeknek hangot adni, de anyagi javakat nyújtani, és követelni az államtól, hogy nyújtsa ezeket. Én pénzt is keresek azzal, hogy egy civil szervezet alkalmazottjaként segítek ezeknek a gyerekeknek. Rendkívül kielégítő munka. Ha pénteken meglátok egy gyereket, aki mezítláb fut a busz felé - ima miatt elkésett, - újra eszembe jut, milyen jelentősége van annak, amit teszünk.*

(Személyes kommunikáció, buszos kísérő)

Hála a buszbéli környezetnek, a 15 perces út után a gyermekek úgy érkeznek meg az iskola elé, hogy valamelyest távolabb kerültek menekült mivoltuktól, és könnyebben behelyezkednek a hétköznapi iskolás szerepébe. A „válságból” kivezető utazás ugyan korlátozott és ideiglenes megkönnyebbülést nyújt a menekülttábori gyermeklét élményével szemben, ez távolról sem valós normalizációként, hanem sokkal inkább egy válság közbeni mini-nyaralásként funkcionál.

## **A tanárok**

Mikor a gyermekek megérkeznek az iskolába, találkoznak a következő láncszemmel, a tanárokkal. Bár a munkájukat számos tényező nehezíti - a korábbi iskolai élmények hiánya a gyermekek részéről, a kulturális és nyelvi szakadék - a tanárok ritkán tapasztalnak áthidalhatatlan konfliktusokat. A láncolatban minden láncszem egyetért abban, hogy az oktatás látens funkciója ez esetben fontosabb a megvalósuló hasznánál:

*„Az a célunk, hogy visszaadjuk a gyerekeknek a méltóságukat, amitől megfosztották őket. Részben az tesz minket emberré, hogy képesek vagyunk tanulni. Az iskolában nem csak tényeket tanulunk, hanem méltóságot is. Minden gyermeknek biztosítani kell a tanulás lehetőségét, ez alapvető emberi jog. Az oktatás pedig nem csak könyveken keresztül történik, azokat csak elvéve használjuk, ami fontosabb, hogy értelmes dolgokkal töltsük fel az idejüket, visszaadjuk ezeknek a gyerekeknek a gyermekkorukat. Ezt minden normális tanár megérti.”*

(Személyes kommunikáció, tanár)

Az önkéntesek elmondása alapján a fegyelem, mely az oktatás egyik sarokköve, igen nehezen kezelhető probléma.

*„A gyerekeknek nehezebb esik dekódolni azt, amit én úgy hívok, hogy a tanár 'fegyelmű tekintete'. Mivel nyilván nem beszélnek a gyerekek nyelvét, a tanárok mimikát, gesztusokat használnak, vidám arcot, szomorú arcot, mérges arcot. A gyerekek azonban nem úgy értelmezik ezeket, ahogy görög gyerekek tennék, hanem gyakran őszinte utálatot látnak bennük. Ezt egy tanárnak meg kell értenie, és esetleg fel kell hagynia az ilyen gesztusok használatával, hiszen ezek traumatizáltak gyerekek.”*

(Személyes kommunikáció, buszos kísérő)

Egy jellegzetes probléma, amit a tanárok szavá tesznek, hogy nehéz a gyerekeket úgy leültetni, hogy egyhelyben maradjanak. Ez a gyerekeknek is feltűnik. Eva, egy 10 éves aleppói kurd menekült kislány, aki nem jár iskolába, arra a kérdésre, hogy mit gondol, milyen egy iskolás, azt válaszolja, hogy „az, aki leül.” A legtöbb gyereknek azonban nem jelent nehézséget az egyszerű angol kifejezések használata és népszerű dalok felidézése. A nemzetközileg ismert dalok – pl. „Ha jó a kedved, tapsolj nagyokat” („If you're happy and you know it, clap your hands”) – révén a gyerekek kapcsolódási pontokat találnak a folyamatosan változó környezetükben. Az olyan gyermekek számára, akik az elmúlt évek során számos országon, menekült-gócpontra, táboron haladták át, keresztül az önkéntesek, aktivisták és segítők hadától való búcsúmaratonokon, egy ilyen dal könnyen alkalmazható eszköz új kapcsolatok megalkotásához.

A kormány által kidolgozott felkészítő kurzusok programját a tanárok komoly szakmai kritikával illetik:

*„Azon a nyáron, 2016-ban volt a Görög Tanárok Szakszervezetének egy konferenciája. Írtunk egy nyilatkozatot az oktatási miniszter részére. Világosan kijelentettük, hogy a szegregált oktatás szerintünk rossz megközelítés. Mit gondol, kaptunk választ? Meghívtak egyáltalán egy vitafórumra? Hát, nem, és szerintem nem azért, mert a kormánynak gonosz szándékai vannak, hanem egész egyszerűen felkészületlenül érte őket ez az egész. Úgy gondolom, hogy hosszú távon a szegregált oktatás nehézségekbe fog ütközni, gyanút fog kelteni, és a kormánynak nem lesznek eszközei arra, hogy meggyőzzék a szülőket. De*

*szeretném hangsúlyozni, hogy nekünk, tanároknak az a szakmai álláspontunk, hogy integrált oktatásra volna szükség.”*

(Személyes kommunikáció, tanár)

Bár a közvélemény-kutatások szerint a görög lakosság 67 százaléka létezésének első néhány hónapjában támogatta az oktatási projektet, (“Around 10,000 refugee children to attend school this month” 2017) a tanárok az interjúk során kifejtik, hogy a kormány tulajdonképpen nem volt felkészülve arra, hogy válaszoljon a görög szülők reakcióira.

### **A szülők**

Ezek a reakciók leggyakrabban iskolai értekezleteken hangzanak el. A program 2016 októberében indult Athén belső kerületeiben található négy általános iskola részvételével, és a második félévben ezekhez további 5 intézmény csatlakozott. Az iskolai értekezletek olyan fórumként szolgálnak, amelyeken szinte minden érintett részt vehet és vesz: szülők, tanárok, szakszervezeti tagok, az oktatási minisztérium képviselői, helyi politikusok, civil szervezetek, sőt, még gyermekorvosok és papok is. A szülők által felvetett egyik legfőbb aggodalom, hogy a menekült gyermekek nem egészségesek, és nincsenek beoltva.

*„Van egy kérdésem, amire szeretnék választ kapni, és nem rasszizmusból mondom, de a gyerekem másnap reggel ugyanabban a teremben ül, úgyhogy szerintem érdemes erről beszélni. Szóval szeretném megtudni, hogy milyen fertőtlenítő szert fognak használni az osztálytermek tisztítására, miután elmennek a menekült gyermekek. Ezek a gyerekek táborokból jönnek, ahol nem tudom, nem is akarom tudni, milyen állapotok vannak, és higgyék el, hogy őszintén sajnálom őket ezért. De ez nem változtat a tényen, hogy ugyanakkor anya is vagyok, és nekem a saját gyerekem egészsége a legfontosabb.”*

(Személyes kommunikáció, görög szülő)

Bár az elterjedt elképzeléssel ellentétben a menekült gyermekek általában a szükségesnél több oltással rendelkeznek, mivel számos intézményen áthaladtak már, a ragályos betegségektől való félelem igenis figyelmet érdemlő jelenség. Ilyenkor kerül előtérbe a *filokséniának* az a vetülete, melyben a vendéglátó szabja meg a szíves vendéglátás feltételeit. A menedékkérő a közgondolkodásban “fertőző kórokozóként”

jelenik meg, mely a vendéglátó területét megszállva és szabályait megszegve fékezhetetlen járvánnyal fenyeget. A járvány gondolata így mind a kizárás diskurzusához, mind pedig a káosztól való félelemhez hozzákapcsolható.

Egy másik jelentős szülői aggodalom a gyermekek erőszakos természete. Bár külön osztályokban foglalkoznak velük, egyes iskolákban más időpontokban tartott szüneteket kellett bevezetniük a görög és a menekült gyerekek számára.

*„Hallgasson ide, én olvasok újságot, szerintem mind olvasunk. És mind látjuk, hogy ezek a gyerekek isten tudja, miket művelnek az utcán. Nem beszélnek görögül, az én fiam nem tud arabul, ha mondjuk éppen arabok. Mi történik, ha van valami félreértés? Ezek nem tudják, hogyan kell megoldani egy konfliktust, sose tanulták. Nem éltek úgy, mint a rendes gyerekek, hogy is mondjam, inkább, mint a vademberek. Szóval, hogy fog egy 50 kilós tanárnő megakadályozni egy verekedést? Mi van, ha ketten mennek egy ellen? Úgyhogy az én fiam fél. Máshogy néznek ki, máshogy viselkednek, lehet tudni, hogy idegesek, traumatizáltak, isten tudja, mik történtek velük. Miért nem lehet őket a táborokban tanítani? Nem értem.”*

(Személyes kommunikáció, görög szülő)

Érdekes módon a menekült gyermekek erőszakos viselkedésének képzete nem hordoz erkölcsi konnotációkat - nem gonosznak vagy bűnözőknek tartják őket, hanem barbároknak. Ez a kivetített másság, melyet Said igen alaposan körülír (Said 1977), egyfajta kolonialista attitűd hozadéka, mely szerint ahhoz, hogy a “barbárból” vendég váljon, meg kell őt fegyelmezni és szelídíteni.

Végezetül, egy szintén gyakori panasza a szülőknek az iskolai értekezleteken a problémák velejét az erőforrásoknak különösen a válság fényében igazságtalan elosztásában levőként fogalmazza meg:

*„Ez egy gazdag ország? Megengedhetjük magunknak azt a luxust, hogy vendégeket fogadjunk be? Az iskola már így is romokban van. Gyakorlatilag nem takarítják. Nézzenek körül. Minden évben, minden egyes évben csak azt halljuk, hogy erre nincs pénz, meg arra nincs pénz. Mind türelmesek voltunk, és mind tudtuk, hogy ez van, egymásra vagyunk utalva, szülők, tanárok, mindannyian. Na de. Most akkor kiderül, hogy mégis van pénz? És ahelyett, hogy reggel takarítanak az iskolát, ahelyett, hogy minőségi oktatást, minőségi*

*iskolákat adnánk a gyerekeinknek, nem görög gyerekekre költjük a pénzt, hanem más gyerekekre. Szerintem ez így nincs rendben.”*

(Személyes kommunikáció, görög szülő)

E szerint az érvelés szerint mivel az iskolákat súlyosan érintették a megszorító intézkedések, új tanárok szerződtetését befagyasztották, általános hanyatlás érzékelhető, mely egyebek közt a takarító személyzet hiányában is megmutatkozik, a menekült gyermekek oktatására szánt pénzt a „görög” gyerekekre kellene költeni. Az újraelosztást érintő kérdések tehát ebben a kontextusban a nemzethez tartozók és a befogadottak közti verseny diskurzusának részeként értelmezhetők.

Úgy tűnik, a felkészítő kurzusok esete szépen beleilleszthető Derrida igen frappáns vendégszeretetgyűlölet képletébe. A programba újonnan belépő iskolák vidám és kissé az öndicséret érzetét sugalló „üdvözlő bulikkal” ünneplik a *filokséniát*, miközben egyszersmind diktálják is a vendéglátás feltételeit. Míg egy iskolaközösséget önmagában is lehet olyan mikrokozmosznak tekinteni, ahol felmerülnek a vendégszeretet kérdései, a menekültek oktatásának hatásai és a projekt ellenzése a társadalom szélesebb köreiben is megjelenik.

### ***A társadalom szélesebb körei***

A projektet támogatók szélesebb körű hálózata veszi körbe, mely fenyegetés esetén képes mozgósítani saját erejét, ahogy ez Peramában meg is történt. A szolidaritási mozgalom aktivistái, civilek, és hétköznapi emberek képesek együtt megjeleni tüntetéseken, iskolai ünnepeken és a projekt politikai kereteit adó más nyilvános eseményeken. A menekültoktatási projekt politikai ellenzőinek megismerése céljából alább az úgynevezett Perama-incidenst mutatom be.

Perama Athén egyik, a Pireusz kikötő mentén található negyede. A negyedben leginkább munkásosztályhoz tartozóként jellemezhető lakosok élnek, akiket súlyos csapásként ért a válság, és akik nagy része az elmúlt évek során elveszítette a munkahelyét és a megélhetését. A peramai általános iskola egyike azon athéni intézményeknek, melyet kiválasztottak a *filoksénia* táborokban élő menekült gyermekeknek nyújtandó, délutáni, az állam által felállított befogadó kurzusok helyszínének. Az első befogadó kurzusok négy Athén belső kerületeiben található iskolában indultak 2016 októberében. A második félév januári kezdetekor újabb

intézményeket is kiválasztottak a csatlakozásra, köztük a peramait. Egy iskolai értekezleten, amit azért hívtak össze, hogy megbeszélhessék a szülők esetleges aggodalmait, megjelentek a szélsőjobboldali Arany Hajnal tagjai és politikusai, és erőszakosan megzavarták az eseményeket. Az eset országos médiafigyelem középpontjába emelte az oktatási kezdeményezést, és egy ellentüntetéshez is vezetett.

Bár a pártot 1983-ban alapították, az Arany Hajnal a gazdasági válságig szinte ismeretlen volt, mely után a görögországi és a nemzetközi nyilvánosságot és politikai eliteket is sokkolta 2012-es átütő eredményeivel (Ellinas 2013). Perama mind a párt, mind a közvélemény szemében az Arany Hajnal egyik bátyja, s ezért nem is volt meglepő, hogy ez volt a párthoz köthető egyik legerőszakosabb esemény helyszíne: itt gyilkolta meg 2013-ban az antifasiszta rapper Fyssis Pavlost egy férfi, akinek számos cáfolhatatlan kapcsolata volt az Arany Hajnalhoz. Az állam felhasználta az alkalmat, hogy erővel lépjen fel a párttal szemben, és perek sorozata következtében az Arany Hajnal egyes prominens politikusai börtönbe kerültek. Bár azt az implicit célt – a párt szervezetének és népszerűségének felszámolását – nem sikerült elérni, az Arany Hajnalnak sem sikerült politikai tőkét kovácsolnia abból, hogy mártírként állíthatja be magát.

Ezek után tehát az Arany Hajnal számára a migrációs kérdések gyümölcsöző lehetőséget jelentenek arra, hogy növelhesse népszerűségét és médiajelenlétéhez jusson. Vagyis a párt döntése, hogy fellép a peramai iskola ügyében, egyrésztől politikailag racionálisnak tűnik. Másrészt azonban, ahogy interjúalanyaim mindig készségesen rámutatnak, ironikus módon ellentmondásos is:

*„Fyssis Pavlos gyilkosának fia szintén ebbe az iskolába jár. Úgyhogy, ha már közbiztonságról van szó, én csak egyet kérdeznék: melyik a veszélyesebb egy gyerek vagy egy szülő szempontjából, egy kisgyerek, aki a háború elől menekül, vagy egy gyilkosnak a fia? És még csak azt sem állítom, hogy egy gyilkos fia feltétlenül veszélyes. Csak azt mondom, hogy elég ironikus az Arany Hajnaltól, hogy megjelenik itt.”*

(Személyes kommunikáció, buszos kíséző)

Az incidenst követő ellentüntetés egy kellemes peramai szombatra esik. Az esemény sokszínűséget és büszke ellenállást sugall, mégis csendes, annak ellenére, hogy körülbelül ezer tüntető sétál el egy helyi tértől az iskoláig feliratokkal, jelmondatokat

ismételve. A tüntetés ugyanakkor egyfajta enumerációra is alkalmat ad, melynek során megjelennek mindazok, akik részt vesznek a menekült gyermekek iskoláztatási integrációjának erőfeszítésében: civil szervezetek, tanárok, önkéntesek, szolidaritási aktivisták, illetve görög és menekült szülők.

*„A legtöbb iskolában nem történik ilyesmi, és a projekt egyáltalán nem kap semmilyen figyelmet. De ha gyerekeket támadnak meg, kötelességünk összejönni, és már másnap szervezkedni, hogy világos üzenetet küldjünk a vendégszeretetről. Látni, hogy együtt menetel az iskolaigazgató és az IOM-dolgozó, a szolidaritási mozgalom aktivistája és a civil szervezet alkalmazottja, tanár és szülő. Ez a görög társadalom valódi arca, és nem hagyjuk, hogy az Arany Hajnal diktáljon, hogy megfélemlítsen minket. Ha megint megjelennek, mi is újra eljövünk, és sokkal többen, mint ők.”*

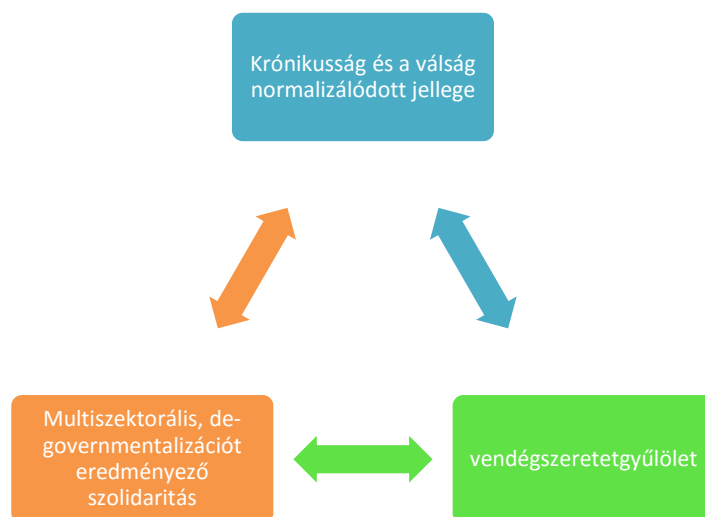
(Személyes kommunikáció, tüntető)

Végezetül érdemes megjegyezni, hogy a projekt igen szűkös keretek között működik. Az közoktatás kapacitása igen korlátozott: nem vonja be a város összes menekülttáborát, illetve az ún. „városi gyerekeket”, akik a hivatalos menekülttáborokon kívül, lakásokban vagy egyéb táborokban élnek. Mégis egy olyan kollektív kezdeményezés példája, mely számos aktort mozgósít, és terepet szolgáltat interakcióik vizsgálatához.

### ***Válság, vendégszeretet és szolidaritás kapcsolata***

A tanulmány célja a menekültek oktatásának vizsgálata volt a válság bizonyos kérdéseire, a vendégszeretetre és a szolidaritásra fókuszálva. Az esettanulmány megállapításainak e kerethez való viszonyát a 2. ábra jeleníti meg.





## 2. ábra: válság, vendégszeretet és szolidaritás kapcsolata a menekült oktatási projekt viszonylatában

A tanulmány első megállapítása, hogy a menekültoktatási projekt az állam és a társadalom konkrét válasza a válság egyik krónikus tünetére. A válság gyakran egyfajta dualitásként értelmeződik, mely a normális és a nem szokványos közti határvonalat jelöli (Koselleck 2006). E kettősségben gyökerezik a válság és annak következményei közti különbségtétel nehézsége. Mind a hétköznapi szóhasználatban, mind a tudományos diskurzusban megfigyelhető a „válságnak” saját utóhatásaival történő egybemosása, és valóban, szétválasztásuk bonyolult kérdéseket vet fel. Számos elméleti megközelítés a válságot nem eseményként, hanem folyamatként kezeli. Ugyanakkor a legtöbb makrogazdasági statisztika, a gyenge gazdasági mutatók, a magas munkanélküliségi arányok azt mutatják, hogy „válság utáni Görögország” helyett inkább a krónikus válság tüneteiről kell beszélnünk - miként azt Heath Cabot teszi (Cabot 2016), - valamint arról, hogy a válság hogyan normalizálódik. Miközben a kutatók a menekültek oktatásának a „normalitáshoz” való visszatérésben betöltött potenciális szerepét hangsúlyozzák, el kellene fogadniuk azt a realiztikus felismerést, miszerint az elhúzódnó menekültfogadási helyzetekben gyakran nem maga a menekültbefogadás, hanem a válság normalizálódik. A válság krónikus tünete az oktatási programban is megjelennek, ahogy ideiglenes struktúrái állandósulnak, s ezáltal számos viszony és jövőre irányuló terv szintén visszafordíthatatlanul átalakul.

A második fő megállapítás, hogy a menekültválsággal szemben a vendégszeretet mint normatív elvárás szintűgy problémás kérdésként kezelendő. A menekültprojektben

a fogadó társadalom oldalán résztvevő aktorok egyértelműen azt jelzik, hogy a projekt feltételeit kizárólag ők szabják meg, és a vendégek nézőpontja másodlagos fontosságú. Ezzel párhuzamosan a görög állam aktívan alkalmazza védekezésüként a „görög vendégszeretet” sztereotípiát, mikor hazai és nemzetközi fronton is azzal vádolják őket, hogy rosszul kezelik a migráns-helyzetet. A kormány az oktatási projekten kívül is beveti a „görög vendégszeretet” frázist a görögországi menekülttáborokra aggatott *filoksénia* („vendégszeret”) tábor elnevezéssel, mely fontos elvont és kézzelfogható jelentést is hordoz: hogy a táborok ideiglenes, formális megoldást képeznek, hogy ezek szabályait az állam szabja meg, és hogy az elszállásolt vendégeknek valamikor a jövőben távoznuk kell.

A vendégszeretet aszimmetrikus felfogását tovább bonyolítja a vendéglátás időbelisége: vajon meddig maradhat egy vendég, és mikortól nincs már szívesen látva? A Simmel által leírt idegen képzelet, aki ma érkezik, és holnap is marad (Simmel 1971), a balkáni útvonal archetipikus tranzit országának számító Görögországban néhány éve még fel sem merülhetett. Másrésztől egy UNHCR felmérés megállapította, hogy a szíriai menekültek 91 százaléka sem szándékozott Görögországban letelepedni, és Európa más részén keresett menedéket (Papataxiarchis 2016). Bár az EU-Török megállapodás elvben 65000 Görögországban rekedt menekült relokációját tenné lehetővé, a folyamat eddig kudarcnak bizonyult, és az ország olyan tranzitországgá vált, ahonnan a továbbhaladás ellehetetlenült, és ahol a menekültek „megfagyott átmenetiségben” várakoznak (Bauman, idézi Rozakous 2012). Ez jelenik meg a menekült szülőknek a projekttel kapcsolatos elutasításában, illetve abban az ambivalenciában, amellyel a kormány a kérdést kezeli.

Végezetül, a szolidaritásnak szintén speciális kapcsolata van a válsághoz. Rakopoulos érvelése szerint például a szolidaritást egyfajta „híd-fogalomként” kell értelmezni, vagyis nem a válságon kívülként (annak ellenszereként), hanem azon belül, mintegy a “válság másik oldalaként” (Rakopoulos 2016). Jó példa erre a görögországi szolidaritási mozgalom, mely a válságra úgy válaszol, hogy közben annak politikai gyökereit is kritizálja. Bár az állam, a civil szervezetek és a szolidaritási mozgalom analitikusan elkülönülnek egymástól, összehasonlításra kerülnek, és egymás ellen harcolónak tűnnek mind a tudományos irodalomban, mind a résztvevő aktorok öndefiníciójában; a menekült oktatási projekt esetében megjelenő, multiszektoriális együttműködés olyan platformot képez, mely közös célmegvalósításra készíti őket.

Ugyanakkor a közös platformot nem érdemes egy újfajta, utópikus, inkluzív kormányzási módként értelmezni. Sokkal inkább igaz, ahogy Rozakou is rámutat, hogy a társadalmi jóléti feladatok nem-állami aktorok általi átvállalása révén az állam „de-governmentalizációja” valósul meg ugyan (Barry, Osborn, és Rose 1996:11, idézi Rozakou 2016), ám ez nem más, mint a governmentalizáció erőteljesebb, módosult változata.

## **Következtetések**

A tanulmány a görögországi menekültoktatási projektet vizsgálta annak 2017-es bevezetési fázisában. Elméleti keretbe foglalása közben három fogalmi állítást tett.

Először, a válság fogalmára való tekintettel amellet érvelt, hogy a válság átvészelandő eseményként való értelmezése helyett azt folyamatként kell tekinteni, mely egyaránt képes felfedni és elfedni, s mely egyaránt okozhat invencióra való ösztönzést, illetve bénultságot.

Másodszor, a menekültoktatási projekt ellenzése és szervezése beleillik a Derrida és Herzfeld által vázolt vendégszeretetgyűlölet elméleti keretébe, melyben a vendégszeretet mindig az ellentétével, ellenségességgel párosul. Az iskolák és a tanárok jelentős erőfeszítéseik révén befogadó hozzáállást gyakorolnak az ünnepeelt filoksénia jegyében, miközben egyszersmind diktálják is a vendéglátás szabályait.

Harmadszor, a görög válság krónikus állapota új típusú társadalmi mozgalmak megjelenéséhez vezetett, melyeket a tudományos irodalom szolidaritási mozgalmaknak nevez (Papataxiarchis 2016). A tudományos irodalom jellemzően dichotómikus megközelítések keretében az efféle nem-hierarchikus mozgalmakat más, formálisabb önkéntesi szervezetekkel, egyesületekkel, NGO-kkal hasonlítja össze (Rakopoulos 2016; Rozakou 2016a). A tanulmány harmadik következtetése, hogy a komparatív megközelítések mellett-helyett az ilyen kezdeményezéseknek az állammal való interakciójára, illetve az állam és a nemzetközi aktorok interakciójára érdemes fókuszálni.

## Felhasznált irodalom

1. Arampatzi, Anthina, and Nicholls, Walter J. (2012): The urban roots of anti-neoliberal social movements: The case of Athens, Greece. *Environment and Planning A*, 44(11), 2591–2610. <http://doi.org/10.1068/a44416>
2. Aras, Bülent, and Yasun, Salih (2016): The educational opportunities and challenges of Syrian refugee students in Turkey: Temporary Education Centers and Beyond. *IPC Merkator Policy Brief*, July 2016. Retrieved August 20, 2017, from <http://research.sabanciuniv.edu/29697/1/syrianrefugees.pdf>
3. "Around 10,000 refugee children to attend school this month" 2017. Retrieved March 6, 2017, from <http://www.ekathimerini.com/215813/article/ekathimerini/news/around-10000refugee-children-to-attend-school-this-month>
4. Authers, Benjamin, and Charlesworth, Hillary (2014): The Crisis and the Quotidian in International Human Rights Law. *Netherlands Yearbook of International Law*, 44, 19-39. doi:10.1007/978-94-6265-011-4\_2
5. Cabot, Heath (2016): "Contagious" solidarity: Reconfiguring care and citizenship in Greece's social clinics. *Social Anthropology*, 24(2), 152–166. <http://doi.org/10.1111/1469-8676.12297>
6. Cairo, Aminata, Sumney, Diane, Blackman, Jill, and Joyner, Katie (2013): Supporting Refugee and Migrant Children with F.A.C.E. Time. *The Education Digest*, 79(2), 61–65.
7. Chatzidakis, Andreas (2014): Athens as a Failed City for Consumption. In: *Crisis-Scapes: Athens and Beyond*, edited by Jaya Brekke, Dimitris Dalakoglou, Christos Filippides, and Antonis Vradis. 33– 41. Athens: Synthesi.
8. Derrida, Jacques (2000): *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Rachel Bowlby, trans. Stanford: Stanford University Press
9. Douzinas, Costas (2013): *Philosophy and Resistance in the Crisis*. Cambridge: Polity Press
10. Dressler, Anja, and Gereluk, Dianne (2017): A review of the literature on the educational situation of Syrian refugee students with a focus on refugee education best practices. Calgary: University of Calgary." Retrieved August 20, 2017 from <http://hdl.handle.net/1880/52145>

11. Dryden-Peterson, Sarah (2017): Refugee Education: Education for an Unknowable Future. *Curriculum Inquiry* 47(1), 14–24.
12. Du Boulay, Juliet (1991): Strangers and Gifts: Hostility and Hospitality in Rural Greece. *Journal of Mediterranean Studies* 1(1):37–53.
13. Ellinas, Antonis A (2013): The Rise of Golden Dawn: The New Face of the Far Right in Greece. *South European Society and Politics*, 18(4), 543–565. <http://doi.org/10.1080/13608746.2013.782838>
14. Erden, Ozlem (2016): Building bridges for refugee empowerment. *Journal of International Migration and Integration*, (18), 1–17. <http://doi.org/10.1007/s12134016-0476-y>
15. Harmes, Adam (2012): The rise of neoliberal nationalism. *Review of International Political Economy* 19(1): 59–86.
16. Hay, Colin (1995): Structure and agency. In: *Theories and methods in political science*, edited by David Marsh and Garry Stoker. London: Macmillan.
17. Herzfeld, M. (1987): "As in your own house": Hospitality, ethnography, and the stereotype of Mediterranean society. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, 75–89.
18. Hos, Rabia (2016): Education in Emergencies: Case of a Community School for Syrian Refugees. *European Journal of Educational Research*, 5(2), 53–60. <http://doi.org/10.12973/eujer.5.2.53>
19. Kapferer, Bruce (2005): Situations, Crisis and the Anthropology of the Concrete: The Contribution of Max Gluckman. *Social Analysis* 49, no. 3: 85–122.
20. Koselleck, Reinhart (2006): Crisis. *Journal of the History of Ideas* 67:357–400.
21. Lashley, Conrad (2015): Hospitality and Hospitableness. *Revista Hospitalidade*, 4(V.XII (special number)), 70–92. Retrieved from <http://www.rev Hosp.org/ojs/index.php/hospitalidade/article/view/566/622>
22. Lapavitsas, Costas (2012): *Crisis in the Eurozone*. London: Verso
23. Lyrantzis, Christos (1984): Political Parties in Post-Junta Greece: A Case of Bureaucratic Clientelism? *West European Politics*, Vol. 7, No. 2, pp. 99– 118.
24. Nicolai, Susan, and Triplehorn, Carl (2003): *The role of education in protecting children in conflict*. London: Humanitarian Practice Institute
25. Offe, Claus (2014): *Europe entrapped*. Cambridge: Polity
26. O'Rourke, Joseph (2014): *Education for Syrian refugees: the failure of second*

- generation human rights during extraordinary crises. *Albany Law Review*, 78(2), 711-738.
27. Pantazidou, Maria (2012): CIVIL SOCIETY AT CROSSROADS | 2012 MARO PANTAZIDOU TRADING NEW GROUND : A Changing Moment for Citizen Action in Greece
  28. Papataxiarchis, Evthymios (2016): Being 'there': At the front line of the 'European refugee crisis' - part 2. *Anthropology Today*, 32: 3-7. doi:10.1111/1467-8322.12252
  29. Rakopoulos, Theodoros (2014): Resonance of Solidarity: Meanings of a Local Concept in Anti-austerity Greece. *Journal of Modern Greek Studies*, 32(2), 313-337. <http://doi.org/10.1353/mgs.2014.0040>
  30. Rakopoulos, Theodoros (2016): Solidarity: The egalitarian tensions of a bridge concept. *Social Anthropology*, 24(2), 142-151. <http://doi.org/10.1111/14698676.12298>
  31. Rozakou, Katerina (2012): The biopolitics of hospitality in Greece: Humanitarianism and the management of refugees. *American Ethnologist*, 39(3), 562-577. <http://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2012.01381.x>
  32. Rozakou, Katerina (2016a): Crafting the Volunteer: Voluntary Associations and the Reformation of Sociality. *Journal of Modern Greek Studies*, 34(1), 79-102. <http://doi.org/10.1353/mgs.2016.0014>
  33. Rozakou, Katerina (2016b): Socialities of solidarity: Revisiting the gift taboo in times of crises. *Social Anthropology*, 24(2), 185-199. <http://doi.org/10.1111/14698676.12305>
  34. Said, Edward (1977): *Orientalism*. Notes, 234. <http://doi.org/10.2307/20048253>
  35. Simmel, Georg (1971): *The stranger*. In *Individuality and Social Forms*. Chicago: Univ. Chicago Press
  36. Sorokin, Pitirim (1947): *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics, a System of General Sociology*. New York: Harper
  37. Sotiropoulos, Dimitri A. (2014): *Civil Society in Greece in the Wake of the Economic Crisis*. (May). Report for Konrad Adenauer Stiftung und ELIAMEP.
  38. Warner, Jessica (2017): *No lost generations: Refugee children and their human right to education, from the holocaust to the Syrian civil war*. Thesis. Retrieved August 20, 2017 from <http://ezproxy.lib.ucalgary.ca/login?url=http://search.proquest.com/docview/188>

642883 ?accountid=9838

39. Wieviorka, Michel (2012): Financial Crisis or Societal Mutation? In *Aftermath. The Cultures of the Economic Crisis*, edited by Manuel Castells, Joao Caraça, and Gustavo Cardoso, 82-106. Oxford: Open University Press.
40. Wood, Roy C. (2016): Sociological Perspectives on Hospitality. In *Routledge Handbook of Hospitality Studies*, edited by Conrad Lashley, 13-29. Abingdon: Routledge
41. Zeldin, Theodore (1994): *An Intimate History of Humanity*. London: Minerva

## Apropók elmenni | Bécs mint állomás és átmenet

*„Volt apropóm elmenni.*

*Volt. Elég sok.”<sup>1</sup>*

2015 decemberétől 2017 áprilisáig különböző módszerekkel vizsgáltam egy fiatal zsidó diákokat tömörítő szervezet mindennapjait. Fő kérdéseim az identitásuk alakulására, a vallási, nemzeti és kulturális hovatartozásuk viszonyára, és az ezekben beálló változásokra irányultak. A csoport, amelynek tagjaival kutatásomat végeztem, Bécsben szerveződik, de kutatásom megkezdésekor az aktív tagok jelentős része nem osztrák állampolgár volt.<sup>2</sup> Ez a tény és bizonyos következményei – főként a nyelvi és kulturális nehézségek – figyelmemet a migráció vagy mobilitás<sup>3</sup> tagok életében betöltött jelentősége felé irányította. Az általam megismert esetekről általánosságban elmondható, hogy a Bécsbe irányuló migrációs vagy mobilitás-jellegű mozgást gondos tervezés előzte meg, amely során az osztrák főváros más, európai városokkal került összevetésre. A döntést legtöbb esetben Bécs „praktikus” előnyei befolyásolták legjelentősebben, egy esetben sem talákoztam olyan érveléssel, amely szerint valamelyik beszélgetőtársam kimondottan Bécsbe vágyódott volna. A kibocsátó országból való elköltözés és a kalandkeresés azonban visszatérő elem volt, a tanulási lehetőség – legyen ez formális oktatás vagy élettapasztalatok gyűjtése – az egyik legfontosabb motivációként jelent meg. Az a speciális feltételegyüttes, amely beszélgetőtársaim identitását alakítja, tehát európai zsidó létmódjuk és Közép-Európa konceptuális helyzete szintén befolyásolta migrációra és mobilitásra vonatkozó döntéseiket. Beszélgetőtársaimnak ugyanis migrációjuk vagy mobilitásuk tervezésekor és kivitelezésekor figyelembe kell venniük (ezt ők vélik így) mind zsidóságukat, mind pedig azokat a kulturális, történelmi és politikai meghatározottságokat, amelyek kibocsátó országukat és a célországot jellemzik.

---

<sup>1</sup>Berlin, 2016.10.28, diktafonos rögzítés. Az írásban idézett összes, S-től származó és másként nem jelölt idézet ebből az interjúból származik.

<sup>2</sup> Pontos adatokat az anonimitás megőrzése és a csoport szervezeti felépítésének milyensége okán sem adok meg.

<sup>3</sup> Jelen tanulmány keretei között nincs lehetőség a jelentéskülönbségek részletes kifejtésére, a tanulmányban említett mozgások mindegyike 2 évnél hosszabb időtartamú tartózkodás. A migráció kifejezést olyan esetekre használom, ahol a kibocsátó országba való visszatérés nem is tervezett, mobilitásnak nevezem azokat a mozgásokat, ahol az egyén legalább tervezi a hazaköltözést. Ugyanakkor beszélgetőtársaim állaspontja tartózkodásuk hosszáról és formájáról a kutatás ideje alatt többször változott.



## **Módszertan**

Mivel a szervezet tagjai egyénileg érkeznek Bécsbe, és a szervezetet is önállóan keresik fel, egyikük migrációs döntésének ismertetése – amely fontos, kiemelendő pontokon hasonlít (és néhol tér el) a többi tag eljárásától – jó megoldás a folyamat bemutatására és elemzésére. Egyik kulcsadatközlőm, S. migrációs döntésének meghozatalát közeli ismerőseként kísértem végig, majd már módszeres kutatás keretében narratív interjúkat készítettem vele (Kovács-Vajda 2002), amelyek során arra kértem, hogy reflektáljon a teljes eseménysorra. A jelen tanulmányban kifejtettek és az értelmezésük tehát az S.-sel migrációja háttéréről készített mélyinterjúk mellett saját megfigyeléseimre is építenek, ezzel árnyalva S. utólagos narratíváját. Ez mindenképpen egy újabb látószöggel járul a tartalomhoz, ugyanakkor megfigyeléseim bevonása odafigyelést igényel, emlékeim – amelyek inkább benyomások, hiszen sem létrejöttük körülményei, sem összegyűjtésük nem volt módszeres – nem homályosíthatják el vagy írhatják felül az adatközlő által elmondottakat. A nehézség feloldására Kapitány és Kapitány a saját kultúra megfigyelésére vonatkozó módszertani megállapításai voltak segítségemre (Kapitány-Kapitány 2008), amennyiben rámutatnak, hogy a bizonyos fokú szubjektivitás elkerülhetetlen; a kutató előzetesen meglévő ismeretei kellő tudatosság mellett pedig gazdagíthatják az értelmezést.

Az eljárással esetlegesen felmerülő torzulásokat másfelől úgy igyekeztem pontosítani, hogy S. véleményét és megjegyzéseit kértem a leírtakról, így tehát aktív, tudatos közreműködő, partner volt kutatásomban (vö. Weiss 1994:65). Az S. által elmondottakat, és az általam megfigyelteket összevettem a csoport más tagjaitól, saját költözésükről beszélgetéseink során gyűjtött információkkal, a fontos vagy izgalmas eltérésekre a tanulmány több ponton utal. Alapvetően meghatározó információk az írásban idézett S.-ről és G.-ről, hogy mindketten a húszas éveik közepén járó, Budapesten vagy annak vonzáskörzetében felnőtt, magukat zsidóként meghatározó<sup>4</sup> férfiak, akik kutatásom idején Bécsben éltek. Ilyen módon válaszaik hasonlóságai és különbözőségei jól összevethetők. A további, interjúkban említett és általam személyesen is megismert fiatalokról általánosságban elmondható, hogy mindannyian húszas éveik közepén járnak, Európában nőttek fel és a kutatás idején felsőoktatási hallgatók vagy friss diplomások voltak.

---

<sup>4</sup> A körülményes megfogalmazást indokolja, hogy kutatásom során elsősorban beszélgetőtársaim identitására és önmeghatározására fókuszáltam.

## Közép-Európa: földrajzi és fogalmi tér

A terepemen megismert fiatalok és ezzel beszélgetőtársaim többsége vagy a közbeszédben Közép-Európának nevezett<sup>5</sup> régióban született, vagy migrációja során célként fogalmazódott meg számára, hogy ide érkezzen (például azért, mert felmenői innen származnak). Európa földrajzi kategorizálása azonban nem fedi le a történetileg kialakult régiókat és az ezekre épült koncepciókat, ezt az általam hivatkozott szócikkek is kiemelik. Kutatásomnak fontos kérdése volt, hogy beszélgetőtársaimnál rákérdezzek arra, hogyan vélekednek a különböző Európa-fogalmakról és felosztásokról.

*„Diaszpóra-tudatom abban az értelemben, hogy ez a szó és az, hogy zsidó vagyok összefügghet, nincs. [...] Az a tudatom van, hogy kelet-európai vagyok és itt [Bécsben], a működőképesség kispolgári paradicsomában /unalmában ez gyakran kiütözik.”<sup>6</sup>*

A kérdések megfogalmazásakor és válaszok értelmezésekor Szűcs Jenő esszéjére támaszkodtam (Szűcs 1983), az általa használt földrajzi, kulturális és politikai/ideológiai határok ugyanis nagyjából egybeesnek azokkal, amelyekre beszélgetőtársaim még 2016-ban és 2017-ben is hivatkoznak.

*„Érdeklődésünk fókuszában természetesen e két – egyik irányban sem abszolút – határvonal közé eső régió áll, melybe Magyarország is tartozik, nem valami tökéletes, de még mindig a legelfogadhatóbb, újabb keletű terminológiai konszenzussal: »Közép-Kelet-Európa.«” (Szűcs 1983:12)*

Fontosnak tartom kiemelni, hogy beszélgetőtársaim Nyugat- és Kelet-Európát elsősorban különböző mentalitások, eljárásmodok és sorsok szimbolikus kategóriáiként kezelik, ezt a felfogást jól példázza a következő két interjú-részlet. Az első emellett rámutat, hogy zsidóként ezek a mentalitások, eljárásmodok és az általuk meghatározott sorsok különös keretet kaphatnak.

*„-És abban, hogy hova mész, mennyit fog számítani, számítani fog a zsidóságod?*

*-Hogy érted? Nem fogok izé, nem tudom, Jemenbe költözni. Nem, nem számít. Vagy hogy mi, hogy legyen zsinagóga. Vagy mire gondolsz?*

---

<sup>5</sup> <https://hu.wikipedia.org/wiki/Közép-Európa>, a Wikipédia forrásnak választását éppen az általános vélekedés kiemelésének szándéka indokolja.

Vö.: [https://en.wikipedia.org/wiki/Central\\_Europe](https://en.wikipedia.org/wiki/Central_Europe)

<sup>6</sup> írásos üzenetváltás, G.-vel 2017 áprilisában. A további, G.-től származó idézetek szintén ebből a beszélgetésből származnak.

-Amikor elmentél Pestről, akkor ezért ez tematizálva volt, hogy nem egy jó hely és ilyen szempontból sem egy jó hely.

-Hát nem jó, ja ja ja. Nem, nem persze, de hát mi az.

-Hát ezt kérdezem. Pont ez kérdezem.

-Azért nem tudom, most lehet itt mondani, hogy ez a szélsőjobbos Zeitgeist [német, korszellem, közhangulat] mindenhol Európában, de azért nem tudom. Van különbség nyugat-európai országok meg Mo. [Magyarország] között vagy a kelet-európai országok között így habitusban a másság, ahogy más dolgokra reagálnak. Legalábbis most még.<sup>7</sup> Mit tudom én, X. mondta erre, hogy azért érzi jól magát Angliában, mert ott is utálják a zsidókat, de ott az csak a nyolcadik a listán, vannak pakisztániak, vannak néger<sup>8</sup>, van minden, tulajdonképpen ő ott már jó.”

Illetve

„- De mondom, ez az, amitől félek. Hogy egy új helyre kerülök már egyre idősödve.

- 25 éves vagy.

- De kelet-európai.

- És ez mit jelent?

- Azt, hogy mit tudom én. Már [...] fáj a bal felsőm [a lapockáját fogja] ... azt se tudom, hogy hívják, mert nem volt rendes oktatás, ahol ezt megtanították volna.

- És kelet-európaiként gyorsabban öregszel?

- Gyorsabban, gyorsabban meg is halsz. Hála az ég, legalább abban, az viszonyul hozzá. Az rossz lenne, hogy gyorsabban öregszel, azt' mégsem halsz meg hamarabb.”

Bécs ebben az értelmezési keretben földrajzi közelsége és az uralkodó mentalitás „távolsága” okán volt vonzó migrációs célpont beszélgetőtársam számára.

---

<sup>7</sup> A 2016-os osztrák elnökválasztás és a 2017-es parlamenti választások hatásai egy másik elemzés témáját adhatják.

<sup>8</sup> Érdekesnek tartom, hogy amikor S. olvasta a tanulmányt, megjegyezte: „Ilyet, hogy néger, biztos nem mondtam!” Amikor megjegyeztem, hogy az interjút rögzítettem, tudomásul vette és legyintett. Jegyzet, 2017 november

*„Ez egy ilyen úgymond kompromisszum volt, hogy én el akarok menni, de csak annyira megyek messze, amire muszáj. A legközelebb-messze megyek. A legközelebbi olyan városba, ami már nem Magyarországon volt. Így kerültem Bécsbe.”*

Nyugat és kelet ilyen elkülönítése alapján Közép-Európát leginkább a két felfogás remélt szintézisének földrajzi és szellemi tereként értelmezik, mivel sem a világ Nyugat-Európával, sem pedig Kelet-Európával azonosított tapasztalatát nem kívánják azok teljességében átvenni.

Közép-Kelet-Európa így leginkább egy olyan (még és már) Kelet-Euróához tartozó – elsősorban szimbolikus és másodlagosan földrajzi – régiót jelent számukra, amely mentalitásában és elvrendszerében próbál közeledni Nyugat-Euróához, azonban a Kelet-Euróához társított lazaságot, kötetlenséget és kiszámíthatatlanságot is hordozza. Ez egyfelől megerősíti Szűcs érvelésének relevanciáját az elemzésben, másfelől jól példázza Szakolczai és szerzőtársai (2017), valamint Grišinas (2017) állításait a régió köztes voltából fakadó billegő, átmeneti mivolt jelenkori, kisebbségekre vonatkozó következményeiről.

Erre a felfogásra, egyszerismind a Béccsel – és ezzel összekapcsoltan, azonban nem teljesen azonosítva –<sup>9</sup> a „nyugati” felfogással szemben megfogalmazott kifogásokra jó példa a következő részlet, amelyben S. saját migrációja mellett a csoport egy másik, német tagjának mobilitását is említi.

*„- Nem tudom, neki megvolt már a saját Bécse, hogy ő Grazban élt két-három évet.*

*- És ez mit jelent?*

*- Graz után azért egy Bécs is jobb hely, mint Budapest után vagy nem tudom. Azért ő sem szereti ott [Bécsben] annyira. Ez az osztrák mentalitás, hogy mindenbe belekötünk, nem hagyjuk az embereket, hogy csinálják a saját baromságaikat, ez annyira idegesítő. [...] A legtöbb helyen, amíg nem zavarasz tényleg valakit, addig [...] mindegy, hogy mit csinálsz.”*

A részlet érzékelteti, hogy – a következő alfejezetben hosszabban tárgyaltak értelmében – S. migrációjának elsődleges okai nem Budapesttel mint várossal szemben megfogalmazott kifogások voltak. Budapest ebben a felfogásban egy izgalmas és nyitott város, *azonban* – az ezt a passzust megelőző idézetek fényében – egy olyan országban van, amely történelmi, kulturális és jogi helyzete okán kevésbé vonzó. Ez az ellentét

---

<sup>9</sup>Hiszen Berlin például vonzóbb, lazább, nagyvárosiasabb közegként jelenik meg adatközlőim gondolkodásában.

ismét rámutat a köztesség vagy billegő mivolt jelentőségére, Budapest „kilóg” a környezetéből.

A jelen írásban „Európa” jelentésekor használt fontos kategóriák értelmezésekor Rogers Brubaker elmélete volt még segítségemre. A nemzet fogalmával és ennek implikációival (például nemzettudat és nemzeti szolidaritás, állampolgárságra vonatkozó szabályozások) foglalkozó írás (Brubaker 2006) a Nyugat- és Kelet-Európára jellemző, eltérő etnicitásra vonatkozó modelleket mutatja be. Brubaker tanulmánya szerint az európai társadalmak döntő többségére [„almost all European societies”] jellemző, hogy etnikai összetételük heterogén, a különbség a nyugat-európai modell és a Közép- és Kelet-Európára érvényes helyzet között abban ragadható meg, hogy előbbi esetében migráció során állt elő ez a heterogén összetétel [„immigrant ethnicity”], utóbbi régióban azonban az országhatárok mozgása vezetett etnikailag színes országok létrejöttéhez. Eszerint és összhangban Grišinas (2017) által a Közép-Kelet-Európa jellemzőiről kifejtettekkel, Bécs földrajzi helyzete mellett történelme okán is kötődik mindkét tradícióhoz.

Adatközlőim életét közelről és alapvetően érintik ezek a „nemzethez” kapcsolódó gondolkodás- és eljárásmodok. Ennek megértését segíti és árnyalja, ha Brubaker modelljét a módszertani nacionalizmus társadalomtudományos és bürokratikus következményeire (Wimmer-Glick Schiller 2012) tekintettel, és Pinto tanulmányának az európai zsidóság többszörös lojalitására vonatkozó koncepciójával együtt vizsgáljuk (Pinto 2006). Pinto érve szerint a második világháborút követően az Európában maradt zsidóság számára egyszerre felelősség és lehetőség is újragondolni és újraalkotni kötődéseit a régióhoz és az adott országhoz, ezzel a nemzeti és kulturális identitás(á/ai)hoz.

## **Apropók**

A migrációba vagy mobilitásba való bekapcsolódásra vonatkozó döntés nem értelmezhető a szűkebb és tágabb kibocsátó közegből származó motivációs hatások érintése nélkül. S. esetében a kiinduló szándék maga a migráció volt, tehát az, hogy huzamosabb ideig külföldön telepedjen meg. Döntéséhez hosszú, kamaszkorában kezdődő folyamat vezetett, amelynek a társadalmi (politikai és szociális) komponensei mellett természetesen voltak magánéleti indítékai is.

A következőkben interjúrészletekkel alátámasztva tekintem át ezeket az eltérő, de együttes irányba ható motivációs faktorokat vagy apropókat. A mottót adó részlet kontextusából kiderül, hogy az interjú során S. kezdte használni az apropó szót, továbbá az is, hogy a migrációs érvként – szintén az ő szava - felmerülő elemek közül több a migrációs folyamat fennmaradására is készlet, tehát Bécs elhagyásának mérlegelésekor ugyanúgy merül fel, ahogy az előző – és első – migrációra vonatkozó döntés esetében.

*„-Nem az van, hogy nem tudom, van lakásom Bécsben, meg nem tudom én micsoda, vállalatom, meg család, igazából nem sok ind... [elakad, keresi a szavakat] érv szől amellet, nincs semmilyen apropója annak, hogy én ott maradjak, azon kívül, hogy ott vagyok.*

*-És mi jó apropó, hogy ott maradj valahol?*

*-Hát, hogyha mondjuk, ha ezek vannak. Ha valami van. Most miért maradjak, érted.*

*-De Pesten meg volt apropód, hogy ott maradj, nem?*

*-Nem igazán. Volt apropóm elmenni.”*

A szóhasználatot jelzésértékűnek találom tehát, hiszen rámutat, hogy ezek a tényezők narratív elemként is értelmezhetők, azért válhattak tehát S. migrációjának előzetesen érvként közölt és utólagosan visszavetített indokaivá, mert a migrációt indokolni *kell*. Az interjúban tehát azért, mert én rákérdeztem, korábban – ezt az én, S. migrációját közvetlenül megelőző és követő időszakból, tehát 2013 nyaráról és őszeről származó emlékeim is így idézik meg – pedig azért, mert mások sokszor és sűrűn rákérdeztek.

*„Nem, figyelj, most annyira érdekes igazából egy új helyen lenni. És ha amúgy sincs semmi olyan dolog, ami miatt érdemes lenne valahol maradnom. Ez már az ilyen rosszban-a-jó'szabadság.”*

Ezek a mondatok a mottóban foglaltakat közvetlenül (vagyis egy hosszabb csönd után, de más közbevetés nélkül) követték az interjúban, ezzel erősítve azt az értelmezési lehetőséget, amely szerint S. „egyszerűen” elvagyódott. Beszélgetőtársam tehát (ezt az eddigi, illetve a később idézett részletek is alátámasztják) nem kimondottan Bécsbe vágódott – bár a város egyes előnyei kétségtelenül vonzóak voltak számára –, hanem el akarta hagyni Magyarországot, célállomásként felmerültek Bécs mellett más európai nagyvárosok is. Ez a csoport több tagjára szintén igaz – függetlenül a mozgás migrációs vagy mobilitás-voltától –, illetve az általam megismert történetek jelentős részére jellemző, hogy az utazás elsődleges motivációja az ismert környezet elhagyása, a célállomás kiválasztása csak ezután következik. A migráció és a mobilitás ilyen módon kalandként, tapasztalatszerzésként is megjelenik, ahogy ezt G. alábbi megjegyzése is mutatja:

*„Azért mentem el, mert régóta szó volt róla, önmagáért valóan élni kicsit itt [Bécsben].”*

A következő indokokról a fentiek értelmében, és S. konkrét esetében elmondható egyfelől, hogy a migráció szociálisan elvárt igazolási folyamatához is tartoznak, nem feltétlenül alapvetően

meghatározóak – nem szándékom tehát azt állítani, hogy ne volnának valóban fontosak, csupán a sorrendiség kérdésességét említem –. Másfelől pedig a felsorolt pontok azt mutatják be, hogy a lehetséges célállomások közül miért esett Bécsre S., illetve más tagok választása.

### **Külső meghatározók**

#### 1. Oktatás és életszínvonal diákként

*„Hát például. Például, hogy nem akartam ott [Magyarországon] egyetemre járni, például az, hogy külföldre akartam menni tanulni.”*

Bécs vonzó célállomás olyan közép-európai fiatalok számára, akik felsőoktatásban kívánnak tanulni, hiszen az osztrák rendszer különösen megengedő,<sup>10</sup> a beiratkozás feltételei a legtöbb szakra könnyen teljesíthetők. Ausztria fővárosa emellett előkelő helyet foglal el különböző, életszínvonalat pontozó rangsorokban, és a diákoknak igen kedvező feltételeket teremt a mindennapi élethez. Ezeket magam is megtapasztalhattam. A legtöbb esetben a kutatásom közegét jelentő csoport tanácsai alapján választottam a rendelkezésemre álló lehetőségek, azaz a különböző diákkedvezményeket kínáló bankok, kulturális események, éttermek vagy akár tartós fogyasztási cikkek közül.

A felsorolás első elemeként pedig azért szerepel az oktatás, mert – ahogy ez az idézetből is kitűnik – S. is ezt nevezte meg elsőként az *apropók* közül. A felvételen hallatszik továbbá, hogy kissé türelmetlenül, kelleetlenül – és kizárólag kérdésekre – kezdi el sorolni migrációja okait. Ez véleményem szerint ismét alátámasztja azt, amit terepemen és beszélgetéseim során is tapasztaltam, azaz hogy a mobilitásban és migrációban résztvevők a témát kissé túlbeszéltnek érzik. Azt tapasztalják továbbá, hogy környezetük a döntés megalapozottságát vitatja és magyarázatát várja.

#### 2. Elhelyezkedés és infrastruktúra

*„Pláne, hogy két és fél órára van Budapestről. Nem azt kértem tőle, hogy költözzünk Új-Zélandra.”*

Bécszet hívogatóvá teszi továbbá földrajzi elhelyezkedése és jó megközelíthetősége is. Magyarország több nagyvárosából is gyorsan és egyszerűen elérhető, ez Bécsre közlekedési csomópontként a régió minden országának relációjában igaz. Ez különösen fontos, hiszen

---

<sup>10</sup> Erről lásd bővebben, német nyelvű kormányzati honlapon:

<https://www.help.gv.at/Portal.Node/hlpd/public/content/16/Seite.160102.html>

lehetővé teszi a viszonylag gyakori és nem túl körülményes hazalátogatást, illetve onnan érkezők fogadását. Ezzel a Bécsbe irányuló migráció vagy mobilitás a közép-európai régió belül nem jár együtt az elszakadás és az áthidalhatatlan távolság érzetével. A bécsi kollégiumban töltött hónapok tereptapasztalata is bizonyítja ezt; mind az általam kutatott közösség tagjai, mind pedig a kollégium nemzetközi lakóközössége amellett, hogy napi kapcsolatban volt otthoni szeretteivel, kéthavi rendszerességgel haza is látogatott.

S. Új-Zélandra tett utalása érzékletesen foglalja össze Bécs közlekedési előnyeit. A régió belüli utazás szervezése akár a szándék megfogalmazásától számított egy órán belül lehetséges. Többször voltam tanúja ilyen hirtelen elhatározott hazalátogatás bonyolításának, illetve egy alkalommal és kényszerből én is igénybe vettem a bécsi magyaroknak létrehozott vonatjegy- és telekocsikereső felületeket, azzal a – megvalósuló – céllal, hogy a következő két órán belül elindulhassak Budapestre. Az utazás nem túl drága (Bécs-Budapest vonatjegyet 2016. tavaszán 15 euróért már lehetett találni, a telekocsi esetenként olcsóbb is lehet) és kényelmes.

Fontosnak tartom kiemelni továbbá, hogy az Európai Unió belüli mobilitás nyilvánvalóan egyszerűbb, mint például egy hosszabb Izraeli tartózkodás megszervezése. S. példának is említette izraeli látogatásának –lehetséges – bonyodalmaikat vagy következményeit.

„-Miért nem kértél amúgy vízumot?

*-Mert nem akarok pecsétet az útlevelembé. [...]Nem akartam még ilyen baromságot, hogy menjek orvoshoz, nagykövetséggel kommunikálni. Ha lett volna egy ilyen pecsét, akkor biztos adódott volna, jött volna ilyen lehetőség, van most két iráni csaj az osztályban, hogy Teheránban állítanánk ki.”<sup>11</sup>*

Közép-Európa országhatárainak átlépése azonban viszonylag problémamentes. A viszonylag jelző betoldását indokolja, hogy a menekültválságnak nevezett folyamat kapcsán 2016-ban a Budapest-Bécs utazás beszélgetőtársaim számára körülményesebbé és lehangolóbbá vált; a határellenőrzések, torlódások és az eljárás egészével szembeni ellenérzéseik miatt ezért a Bécs-Budapest út megtételére is kevésbé szívesen vállalkoztak, halasztható magyarországi látogatásaikat – akár turistaként, akár innen származóként – sokan átszervezték.

### 3. Társadalmi közeg

Az előző alpont végén írottak már rámutatnak, hogy Bécs azért is vonzó célpont, mert viszonylag békés és kiszámítható. Az általam kutatott csoport számára migrációs és mobilitásra vonatkozó

---

<sup>11</sup> S. Berlinben arról, hogy az Izraelbe való utazás miért körülményes. Az Iránra tett utalás pedig jelzi, hogy az Izraeli vízum igénylésével járó esetleg korlátozásokat sem kívánta vállalni. Ezek 90 napnál rövid tartózkodás esetében nem érvényesülnek.



döntéseik szempontjából pedig ez különösen fontos. Az itt következő idézetek rámutatnak, hogy hosszabb tartózkodás során a mentalitások különbségeinek előnyei és hátrányai egyaránt érvényesülnek.

S.-t arra kértem, hogy kommentálja a 2016. október 23-i budapesti eseményeket:

*„-Nem tudom, nem követem.*

-Nem követed?

*-Nem volt internetem, meg nem volt időm. Most annyira nem tudok semmire se válaszolni, ennyire wenig [német, kevés] fogalmam a dolgokról már régen nem volt.”*

A részlet érdekes, hiszen S.-ről tudtam, hogy széleskörűen tájékozódik és fontosnak tartja, hogy a magyarországi ügyeket is kövesse. Ez az általánosság magyarázza egyfelől, hogy visszakérdeztem, másfelől pedig a téma maga, amelyre S. különösen érzékeny. A migrációját megelőző időszakban életkörülményeivel és politikailag is elégedetlen volt, elköltözése után távolodhatott ezektől a legalábbis feszültséggel járó élményektől.

A társadalmi feszültségek kerülésére irányuló szándék több, általam megismert migrációra és mobilitásra vonatkozó történetben is visszatérő elem volt. X. már említett esete<sup>12</sup> jól példázza, hogy beszélgetőtársaim és az ő szintén zsidó barátai figyelik azokat a társadalmi és politikai folyamatokat és változásokat, amelyek meghatározóak lehetnek számukra. A Brexit kapcsán például az általam kutatott csoporthoz kötődő, magyar felmenőkkel rendelkező angol R. elkezdett aktívan érdeklődni a magyar állampolgárság igénylésének feltételei felől.

G. beszámolója saját migrációs döntéséről annyiban árnyalja ezt a képet, hogy az elvándorlás kifejezés használatával – amelyet ő vont be a beszélgetésbe – is rámutat, hogy a politikai-társadalmi helyzetről alkotott eltérő vélemény és a kibocsátó országban rendelkezésre álló javak (vagy ezek elérésének kilátása) azon faktorok között vannak,<sup>13</sup> amelyek az egyén döntését meghatározzák, amikor a véglegesnek szánt migráció (elvándorlás) és az ideiglenesnek tervezett (bár akár több évig tartó) külföldi tartózkodás között mérlegel.

*„Elvándorlás-tudatom [...] abban az értelemben nincs, hogy se politikai, se gazdasági oka nem volt, amivel ma összefüggésbe szokás hozni.”*

---

<sup>12</sup> Lásd ismét: *„Mit tudom én, X. mondta erre, hogy azért érzi jól magát Angliában, mert ott is utálják a zsidókat, de ott az csak a nyolcadik a listán, vannak pakisztániak, vannak négerék, van minden, tulajdonképpen ő ott már jó.”*

<sup>13</sup> Ebből tehát kiderül, hogy S. és G. helyzete és véleményei bizonyos pontokon eltérőek.

Ebben a részletben is felfedezhető továbbá a migrációs döntésre érvényes igazolási nyomás és a szűkebb vagy tágabb közeg megítélésére való reflektálás.

### ***Személyes okok, emberi kapcsolatok***

Ebben a pontban – amennyire lehetséges – megkísérlem a kizárólag személyes élethelyzetekből következő faktorokat említeni, elválasztani azokat a kulturális meghatározottságoktól. Így itt például S. és G. helyzetének és reakciónak különbségei is fontos helyet kapnak. Ezt azért tartom kiemelendőnek, mert jól bemutatja, hogy két igen hasonló gondolkodásmódú, helyzetű és identitású férfi élete és döntései között is csak kellő körültekintéssel lehet párhuzamokat vonni.

#### 1. Család

*„Budapesten más dolgok miatt nem [akart maradni]. A családi-córesz sz[.]ok miatt. Nem akartam így ott maradni ebben a városban.”*

A családja és közte húzódozó konfliktusról S. nem szívesen beszél, a passzus szóhasználata („*családi córesz*”) önmagában is izgalmas megfogalmazás, különösen fontossá pedig annak az információnak ismeretében válik, hogy nézetkülönbségeik sarkalatos pontja a zsidóságról, és a zsidó identitásról alkotott eltérő felfogásuk.

A csoport más tagjairól is elmondható ugyanakkor, hogy Bécsbe érkezésük és zsidóságuk megélése között lényegi kapcsolat van. Ez jelentheti azt, hogy zsidó identitásuk az otthontól távol megerősödik, de azt is, hogy egy, a családi, megszokott környezetnél lazább, attól világképében eltérő én- és közösségképet alakítanak ki.

*„A [rendszeres nyári összejövétel], meg egyébként maga a csoport is igazából a párkeresésről szól, de azért ne felejtsd el, hogy vannak, akik a külföldet arra használják, hogy végre ne kelljen zsidókat látniuk.”<sup>14</sup>*

Ez a mondat a 2016 februári, bécsi interjú részlete, S. a csoport világnézete, illetve a bécsi beilleszkedés nehézségei kapcsán említette a tagok számára kínált és általuk kedvelt nyári programot. A megjegyzés első fele is érdekes, hiszen felmerül, hogy ha a zsidó identitás nem döntően lényeges, akkor miért fontos mégis, hogy olyan közegben keressenek párt, ahol a résztvevők szintén zsidók (különösen, ha valóban azért utaztak el, hogy „*végre ne kelljen zsidókat látniuk.*”)

---

<sup>14</sup> A részlet egy 2016.02.08-án, Bécsben készült, jegyzetelt interjúból származik.

A mondat második fele azonban jelen esetben meghatározóbb. S. véleménye szerint sok olyan zsidó fiatal, aki egy tradicionálisabb, vallásos közegből érkezett Bécsbe tanulni – érdemes kiemelni, hogy S. felfogásában a „külföld” egyaránt vonatkozik Bécsre mint migrációs célpontra és a nyári összejövétel évente változó helyszínére is – kevésbé vesz részt a szervezet és a bécsi zsidóság életében; számukra éppen az újdonság és a tradíciók alóli felszabadulás lehetőségét kínálja a város. Ezzel is – tehát e fiatalok bevonásának szándékával – magyarázza S., hogy a szervezet vallásosan kevésbé elkötelezett. Az aktív tagok nagy része továbbá (a Bécsből távol lévő) családjá körében sokféle, eltérő módon éli meg a zsidóság vallási és hagyományba épülő vetületeit, a szervezet pedig nem foglal állást vallási kérdésekben, magát alapvetően világi beállítottságú, kulturális csoportnak tekinti.

## 2. Hálózatok

Meghatározóak a migrációban és a mobilitásban a kibocsátó országban, illetve a célországban meglévő és várhatóan kialakítható emberi kapcsolatok is. A migrációra vonatkozó döntés fontolgatásától az utazás szervezésén át egészen a helyi élelmiszerbolt kiválasztásáig meghatározó a hálózatok szerepe (Tilly 2012), a mozgás elindulásának és sikerének valószínűségét is növeli, ha a célországban ismerősök és kialakult közösség várja az egyént. Webber (2003) az európai zsidóság hálózat-jellegű működésére is kitér, említi továbbá azt a tudásanyagot és intézményrendszert, amely rendelkezésre áll a migráció sikere érdekében.

S. esetében mind a személyes ismeretségek, mind az információk birtoklása és az intézményi keretek ismerete érvényesült. Zsidó ifjúsági szervezetek programjain már kiköltözése előtt is részt vett, Budapesten is tagja volt egy, a kutatásom közegét jelentő csoporthoz hasonló szervezetnek. Nemzetközi programokon is részt vett, korábbi izraeli látogatása során megismerkedett különböző, Európa más országaiban működő ugyanilyen csoportok tagjaival. Így Bécsbe költözésekor elegendő tudás birtokában volt ahhoz, hogy felkeresse a helyi zsidó közösséget, és abban megtalálja a számára világnézeti (ez alatt értem a kulturális, vallási és politikai felfogások egészét) elfogadható helyet. A csoportot tehát, ahová költözése után nem sokkal járni kezdett, és amelynek közegében kutatásomat végeztem, a következő idézetben foglaltak alapján, a beilleszkedés és a kapcsolatteremtés lehetőségének tekintette Bécsben.

*„[H]ogy mikor kerülsz össze olyan emberekkel, akikkel szívesen barátkoznál[...]. Ha valahova így beköltözöl újonnan. Honnan talál az ember ismerősöket, olyan embereket, akikről feltételezzük, hogy szívesen van velük együtt. Egyetem szokott lenni*

*az egyik, ahol elméletileg ilyen [németül folytatja, nagyjából: hasonló felfogású emberek] tanulnak. Egyetemen ez nem feltétlenül van így persze. Persze máshol sem.”*

### 3. Barátságok, párkapcsolatok

A kibocsátó országban meglévő emberi kapcsolatok azonban szintén meghatározók különösen a migráció, de a mobilitás tervezésekor, kivitelezése közben és sikeressége megítélése szempontjából is. A migrációs döntés az általam megismert történetekben – holott S. esetében a fő cél éppen a családtól és az országtól való eltávolodás volt – sem értelmezhető egyéni döntésként (Tilly 2012).

*„-Nem tudom, Bécs túl közel van MO [Magyarország]-hoz.*

*-Az miért baj?*

*-Egyfelől nem baj, tök jó. Másfelől nem szakadsz annyira el.*

*-És az miért baj?*

*-Nem baj. Én alapvetően is messzebbre akartam menni, mint Bécs. Tulajdonképp pont az L. miatt mentem csak Bécsig. Ha nincs az L. akkor valószínűleg nem Bécsbe megyek, hanem Berlinbe vagy mit tudom én hova.*

*-Hát de Berlinbe eljöhettél volna L-től is.*

*-M-m (rázza a fejét). Az volt, hogy egy fél év vagy két félévet külön vagyunk, ez a Bécs-Budapest táv volt még, ami reális volt. És Berlin nem működött volna.”*

A részlet több fontos, már tárgyalt állításomat is alátámasztja. L. S. barátnője volt akkor, amikor S. elhagyta Budapestet, választása tehát azért is esett Bécsre, mert a város elhelyezkedéséről mondtak értelmében ez tűnt a legszerencsésebb választásnak. S. kimondja itt továbbá, hogy szívesebben ment volna Berlinbe, de a „*mit tudom én hova*” kitétel ismét rámutat, hogy a fő cél az elutazás volt. Tovább árnyalja az értelmezést, hogy S. az említett kapcsolat megszakadása után is Bécsben maradt, hogy az ott elkezdett egyetemet befejezhesse, élhessen a város és az egyetem kínálta lehetőségekkel (például Erasmus-ösztöndíj), illetve azért, hogy ismét előteremthesse a migrációval járó költségek fedezetét.

Az emberi kapcsolatok szerepének megértéséhez a migrációban és a barátságok fenntartásának nehézségei kapcsán fontos továbbá, hogy az általam kutatott közösség tagjai aktívak különböző, kimondottan a kapcsolattartást megkönnyítő felületeken (Facebook,

Whatsapp, stb.), így Bécs időleges vagy tartós elhagyása nem jelenti a barátságok megszakítását. Tudatában vannak ugyanakkor az ezzel járó kihívásoknak is.

„-Mennyire ápolhatók azok a kapcsolatok, amiket mindig magad mögött hagysz, amikor tovább állsz? [...]

- Nyilván nem ugyanaz, hogy valakivel tudsz bármikor találkozni, mint ha valakivel találkozol egy évben kétszer. Ha valakikkel heti szinten találkozol az más. [...]Meg olyan természetesebb, vagy hogy mondjam, magától értetődőbb, egyszerűbb, jobb hatásokkal [működik?].”

Az általam megismert többi migrációs és mobilitásra vonatkozó döntésben az itt kiemelt főbb komponensek szintén felmerülnek, bár az egyes elemek jelentősége egyénekenként változó (és természetesen nem kizárólag ezek játszanak szerepet).

### ***„Mert elmenni jó. Bécsből különösen.”***

Maga Bécs városa a tagok beszámolóit szerint jó lehetőségeket kínált, ezek kihasználása után azonban a számomra legjobban megismert tagok esetében nem (volt) elég hívogató ahhoz, hogy ott kívánjanak maradni. A bécsi tanulmányi időszak (például a már említett, német P., aki Tel-Avivba költözött rövid szakmai gyakorlatra, illetve D. aki szintén hazatér a diplomaszertést követően), a helyi – vagy könnyen elérhető egyebek mellett budapesti – kötődések lazulása vagy megszűnése és a már említett „egyszerű” elvagyódás vagy a honvágy pedig újabb költözésre – vagy annak elhatározására és tervezésére – készíti legbizalmasabb adatközlőimet.

G. így beszélt a bécsi élet tapasztalatairól:

*„Hiányoznak házak, részei Budapestnek, egy értelmiségi kör, amelyet meghatároz a kelet-európaiság.”*

Ezután még Budapesten élő barátok hiányára tért ki, illetve kiemelte, hogy ő alapvetően jól érzi magát Bécsben, de jól érezné magát Budapesten vagy sok más helyen is. Ez pedig visszatérő eleme az általam rögzített interjúknak és lefolytatott kötetlen beszélgetéseknek. S. így foglalta össze a szituációt:

„-Te most negyedik éve vagy kinn?

-Három éve. Kicsit három év és két hónap után most így nem vagyok ott [mert Jeruzsálembé utazik]. Ez meg a másik, hogy olyan lassan is megy az idő meg olyan gyorsan is egyszerre. Mindenesetre szeretnék egy új helyen lenni. Nincs semmi, ami úgy annyira Bécshez kötne.

*Meg úgy emlékszem, hogy már utaztam más helyekre, és úgy emlékszem, hogy voltak olyan helyek, amik szimpatikusabbak voltak [...].*

A már említett elvárások érvényesítésén túl – a közeg ne legyen (kirívóan) ellenséges a zsidókkal, biztosítson megélhetést és jó infrastruktúrát – beszélgetőpartnereim elég nyitottak célállomásokra, Bratislavától Londonon és Berlin át Amszterdamig hallottam mérlegelt célállomásokról folyó párbeszédet.

Izrael viszont az európai zsidó léthelyzetről Pinto-nál is elmondottak okán (2006) a többségben nem merül fel letelepedés célállomásaként, ugyanakkor időszakos meglátogatását érdekesnek és fontosnak tartják.

*- Izraelben elég nehéz egy egzisztenciát megteremteni így kényelmesen. [...] Drága minden. Mondom, nem beszélem a nyelvet.*

*- De azt tanultad egy ideig, nem?*

*- De, egy ideig. [kis szünet után] Pont jó, ha egy ilyen Erasmusra [utazol oda Izraelbe/ oda utazol?], ahol így vicces lenni egy félét. De Erasmusnak mindig nyilván egy olyan helyet választasz, ahova amúgy így nem költöznél, meg nem is nagyon lenne értelme.”*

A részlet átvezet egy másik meghatározó feltételre is. A migráció vagy mobilitás célállomásától az általam közelebről megismert tagok azt várják, hogy tudásukat érdemben gyarapíthassák ott. Ez történhet a mobilitás során már említett – és finanszírozott – szakmai gyakorlat vagy tanulmányút keretében, míg a migráció esetében körülményesebb szervezéssel jár.

A következő interjúrészlet magában foglalja a tanulmányban kifejtett szempontok legtöbbszörét, hiszen S. említ egy Béccsel szemben megfogalmazott kifogást, Budapest előnyeit és Nyugat-Európa vonzerejét és Izraelre, valamint a zsidóságra is tesz utalást.

*„-Azon gondolkozom, hogy mit vársz egy olyan helytől, ahol letelepednél hosszútávon. Milyen az a város, ahol szeretnél élni, vagy ahol el tudod képzelni, hogy hosszútávon élnél.*

*-Hogy ne piszkáljanak, amikor biciklizem fél percente.*

*De azt Budapesten nem csinálják, meg Jeruzsálemben se fogják.*

*-Na.*

*-Itt se csinálják, tehát Berlinben se csinálják. [félbeszakít]*

*-De hogy legyen Nyugat-Európa, ja, hát itt se. Szívesen megtanulnék egy új nyelvet. Ami nem a héber. Nem is kell, hogy ilyen echte [német, valódi, igazi] nyelv legyen, felőlem lehet a holland, vagy nem tudom micsoda."*

A tagok nyitottsága a mobilitásra és az utazás kalandként felfogása ugyanakkor nem jelenti az ezzel járó kihívások bagatellizálását. A migrációval járó problémák kezelésekor a tapasztalatok és a gyakorlat szerepét támasztja alá így a következő részlet is.

*„-Ettől persze félnék egy új helyen, hogy találok-e olyan embereket, akiket érdekesnek meg jó embernek találok. Bécsben azért eléggé jól megvolt. Van pár ismerősöm, aki tök jó. Vicces, érdekes, értelmes emberek.*

*-Csak pont ez a fura, hogy azt mondd, hogy nem akarsz ott maradni emiatt.*

*-Ha egyszer működött, most még nincs meg bennem ez a sikertelenség élmény, hogy új helyre megyek és ez nem sikerül. Hogy új helyre mentem, nem találtam semmit és rosszul éreztem magam."*

## **Végezetül**

Az előző idézet is alátámasztja a tanulmány egészének konklúzióját: a kutatásom során megismert közép-európai zsidó fiatalok számára a migráció és a mobilitás elsősorban egy nehézségekkel és kihívásokkal járó, sokszor kellemetlen, de tartalmas és izgalmas tapasztalatként (akár befektetésként) értelmeződik. A folyamat negatív hozadékai így vállalásra érdekesként, egy koherens narratíva elengedhetetlen elemeiként jelennek meg. A migráció kihívás típusú értelmezését és a Bécs átmeneti jellegéről mondottakat alátámasztja, hogy S. a kutatás lezárulta után nemsokkal Berlinbe költözött, az említett fiatalok közül pedig jelenleg csak ketten élnek Bécsben. Az átfogóbb kutatás közegét adó szervezet összetétele szintén jelentősen megváltozott a gyakori költözések okán.

A zsidó identitás a migrációról alkotott koncepcióban meghatározó tényező, a közép-európai zsidóság történetének bővebb elemzése kutatási anyagommal való összevetése újabb eredményeket hozhat. Ugyanakkor a zsidóság jelentőségének túlzott hangsúlyozását vagy felnagyítását beszélgetőtársaim más – például magánéleti vagy gazdasági – faktorokkal szemben elutasítják. Izgalmas elemzési iránynak tartanám ezért áttekinteni a migrációról folyó társadalomtudományos és politikai diskurzus hatásait a migrációban résztvevő egyének narratíváira. Ahogy G. fentebb már idézett megjegyzése is bizonyítja, tisztában van vele, hogy döntését milyen okokkal szokás „*ma összefüggésbe hozni.*” A kijelentés egyfelől nagyfokú reflexivitásról tanúskodik, másfelől pedig – a migrációs döntés igazolásának igényéről

mondottakkal összevetve – felveti az egyéni migrációs narratívák torzulásának lehetőségét éppen a széleskörű közéleti és tudományos érdeklődés okán. Továbbá, érdekes volna a migráció és mobilitás folyamat-jellegének kutatása eltérő teoretikus keret anyagomra való alkalmazásával; a mobilitás új formáinak elmélete és a globalizáció jelentőségének bevonása segítségével.<sup>15</sup>

A tanulmány a 2017 nyarán megvédett szakdolgozatom alapját is jelentő kutatás egyik aspektusáról számol be, a dolgozat egyes fejezeteinek átdolgozott és a 2017 őszi terepen végbement változásokra reflektáló változata. Az itt közölt változatot a kulcsadatközlők megismerték, megjegyzéseiket figyelembe vettem.

## **Felhasznált irodalom**

1. Arpad Szokolczai, Agnes Horvath & Attila Z. Papp (2017): Individualization as Depersonalization: Minority Studies and Political Anthropology. *Nationalism and Ethnic Politics*, 23:1, 1-17.
2. Brubaker, Rogers (2006): Ethnicity, Migration and Statehood in Post-Cold War Europe. In: *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, 147-160.
3. Grišinas, Arvydas (2017): Central Marginality: Minorities, Images, and Victimhood in Central-Eastern Europe. *Nationalism and Ethnic Politics*, 23:1, 66-80.
4. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2008): Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban – korszakok szimbolikája. In: *A magyar kulturális antropológia története*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 1-25 (oldalszámok az internetes forrás alapján)  
Online: [http://szociologia.tk.mta.hu/uploads/files/archive/Kapitany\\_Resztvevo\\_megfigyeles.pdf](http://szociologia.tk.mta.hu/uploads/files/archive/Kapitany_Resztvevo_megfigyeles.pdf)
5. Kovács Éva és Vajda Júlia (2002): *Mutatkozás – Zsidó identitás történeke. Múlt és Jövő*, Budapest
6. Pinto, Diana (2006): A new role for Jews in Europe: Challenges and Responsibilities. In: Lustig-Leveson (ed.): *Turning the Kaleidoscope – Perspectives on European Jewry*, New York: Berghahn Books, 27-40.
7. Szűcs Jenő (1983): *Vázlat Európa három történelmi régiójáról*, Magvető, Online: [http://www.tti.hu/images/kiadvanyok/folyoiratok/tsz/tsz1981\\_3/szucs.pdf](http://www.tti.hu/images/kiadvanyok/folyoiratok/tsz/tsz1981_3/szucs.pdf)
8. Tilly, Charles (2012): Áthelyeződött hálózatok. In: Sík Endre (szerk): *A migráció*

---

<sup>15</sup> Például John Urry írásainak fényében.



szociológiája 1, ELTE Társadalomtudományi Kar, Budapest, 40-52.

9. Webber, Jonathan (2003): Mennyire transznacionális a modern zsidó diaszpóra? In: Szombat 2003/08/01, Online archívumból, Online: <http://www.szombat.org/archivum/jonathan-webber-mennyire-transznacionalis-a-modern-zsido-diaszpora-1352774060>

Weiss, Robert S. (1994): Learning from strangers – The art and method of qualitative interview studies. The Free Press

## Migrációs folyamatok állandósulása | Transznacionális viszonyok az eritreai tigrinyák körében

*„... the task of ethnography now becomes the unraveling of a conundrum: what is the nature of locality as a lived experience in a globalized, deterritorialized world?”<sup>1</sup>*

*Appadurai (2008:52)*

Az eritreai elvándorlást rendszerint politikai és gazdasági okokkal magyarázzák. Emellett a külföldön és a hazában élő eritreaiak közötti kapcsolat mint tényező kevésbé hangsúlyos szerepet kap. Nyilvánvalóan nem lehet a politikai és gazdasági okokat figyelmen kívül hagyni, én mégis a jelen tanulmányban az elvándorlásnak egy olyan olvasatával szolgálok, ami a hazai és migráns eritreai közösségek és családok egymásra hatásában kialakuló transznacionális mezőben<sup>2</sup> értelmezhető. Ezt egy olyan deterritorizált kulturális, társadalmi és kommunikációs térként értelmezem, amiben a jelentések lokalitástól függetlenül áramlanak az anyaországban élők és az elszármazottak köreiből egyaránt.

Bőven van eritreai példánk arra, hogy a jelentéseken hogyan osztoznak a résztvevők, illetve hogy a tárgyak és emberek együttesen, egyazon transznacionális mezőben milyen „jelölő szolgálatot (marking service)”<sup>3</sup> tesznek. Ezek kapcsán azt vizsgálom a dolgozatban, hogy a határokon átívelő kapcsolatok milyen kulturális kategóriarendszert hoznak létre, a tárgyak és kommunikáció hogyan járulnak hozzá egy hierarchikus kapcsolati háló kiépítéséhez, illetve milyen jelentést tulajdonítanak az egyes tárgyaknak és eseményeknek a helyszínektől függően.

---

<sup>1</sup> „Az etnográfia feladata mindinkább egy talány megfejtése: mi a lokalitás, mint megélt tapasztalás természete egy globalizált, deterritorizált világban?”

<sup>2</sup> Ulf Hannerz a *Transnational Connections*-ben (2001) bemutatja, hogy a nemzeti narratívák nem tudják megfelelően megragadni mindazt a változást, ami a globális terekben alakuló kultúrákat jellemzi. Helyette a transznacionalizmus szolgál alkalmas elemző eszközként.

<sup>3</sup> Mary Douglas és Baron Isherwood (1996) bemutatják, hogy a javak miként alkotnak egy információs rendszert, használatuk és birtoklásuk miként közöl információkat a társadalmi csoportokról, azok viszonyáról, tagjairól, hovatartozásukról, valamint az emberek és tárgyak miként szolgálnak jelzőkként és biztosítják ezáltal a társadalmi folyamatok értelmezhetőségét.

Az alábbi esetek felsorolásával a külföldön élők és az otthoniak közti kapcsolatnak az eritreai kultúra külföldi reprodukálódásában játszott szerepére hívom fel a figyelmet.

- 1) Az Ausztriában élő eritreai ortodox közösség már egy éve olyan papot keres, aki vállalja vallási vezetésüket. A többségi tigrinyák nagyságrendileg 90%-a ehhez az egyházhoz tartozik. A pap munkája által a gyerekek vallási nevelése is biztosított lenne, így ez hozzájárulhatna a csoport külhoni reprodukálódásához.
- 2) 2014-es eritreai látogatásom alatt a nagynéném egy olyan esküvő előkészületeiben vette ki aktívan a részét, amit a két család a menyasszony és a vőlegény jelenléte nélkül ült meg, miközben az ünnepezt pár Etiópiában kelt egybe. Egészen hasonló esetben volt részem akkor, amikor a nagymamám Amerikában élő unokájának külföldön kötött házasságát az otthoni közegben azzal legitimálta, hogy étel és ital ajándékokkal ünnepi hangulatban ellátogatott a család többi tagjával a vőlegény rokonaihoz. Mindkét eset a külföldön kötött házasság jelentőségét példázza az otthoniak körében. Ennek kapcsán még egy gyakran előforduló jelenségről kell szólnunk: jelentős számban élnek Amerikában és Kanadában olyan eritreai férfiak, akik szülőhazájukban keresnek maguknak feleséget. Az eritreai nő ilyen módon hozzájárul a külföldön élő eritreai közösségek reprodukálódásához.
- 3) A hazautalások és ajándékok jelentős méreteket öltenek (Pool 2013). Ezt azért tartom fontosnak megemlíteni, mert ez a rokonokkal fenntartott kapcsolat szükségességére mutat rá, ami ugyancsak a kapcsolatokban reprodukálódó eritreai identitás megőrzésében kap hangsúlyos szerepet.

Tehát eritreai transznacionális kultúráról, következésképpen annak sajátosságairól is indokolt beszélnünk, Barth gondolatainak szem előtt tartásával: „Ma már világosan látjuk, hogy a kultúra globális, empirikus változatossága folytonos jellegű, s nem tagolható egymástól élesen elkülönülő, integráns egységekké. A kultúrát bármilyen tetszőlegesen kiválasztott populáción belül is folyton áramlásban lévőnek, ellentmondásosnak és inkoherensnek tapasztaljuk, és azt látjuk, hogy különböző módon oszlik meg a különféle pozíciókban lévő személyek között.” (Barth 1996:2-3). Tehát miközben felismerhető a transznacionális térben folytonosan alakuló eritreai etnikus/nemzeti kapcsolatháló, addig azzal is tisztában kell lennünk, hogy ez nem hoz létre homogén kultúrát se az eritreai otthonban, se azon túl. Az utazó tárgyak, ideák,

emberek és pénz azonban megteremtik a határokon átívelő „elképzelt közösséget”<sup>4</sup>. Nem találok olyan emberrel Eritreában, akinek ne lett volna legalább egy rokona vagy ismerőse külföldön. Közülük néhányan haza is látogatnak, híreket, ajándékokat hozva magukkal.<sup>5</sup> Esetükben is beszélhetünk eritreai nemzeti hovatartozásról, hiszen az elszármazottak identitásában az eritreai származás meghatározó. Ezt mutatja be Nolting (2001) a németországi diaszpórában, nemcsak az elsőgenerációs elszármazottak, de azok gyermekei körében is. Az andersoni nemzet-fogalom tehát könnyen áthelyezhető abba a perspektívába, amiben a lokalitás nem kap fontos szerepet: „(...) a szertartás mindegyik résztvevője nagyon is tisztában van vele, hogy ugyanezt a szertartást végzi sokezer (vagy éppen milliónyi) más ember, akiknek a létezésében biztos ugyan, de a közelebbi kilétéről halvány fogalma sincs. Továbbá, ez a szertartás szünet nélkül zajlik egész évben, fél vagy egész napos intervallumokban. Lehet-e ennél érzékletesebb képet rajzolni a szekuláris, történeti időt követő elképzelt közösségről?” (Anderson 2006:42).

Brubaker (1998) ideillő meglátását követve óvakodnunk kell a legkülönbébb csoportok, köztük a nemzet valóságosságának elfogadásától, illetve attól, hogy a csoportokat valódi entitásokként kezeljük. Tehát egy olyan elemző keretre van szükségünk, ami a nemzeti kötődéseket és a rokoni kapcsolatokat szimultán tudja számba venni. Erre Appadurai *ethnoscape* fogalmát tartom alkalmasnak.

A kifejezéssel és tartalmával Appadurai igyekszik hangsúlyozni azon 20. századi tényeket, melyekkel az etnográfianak szembe kell néznie, ha meg akarja érteni „a csoportidentitás változó társadalmi, territoriális és kulturális reprodukálódását” (Appadurai 2008:48). „Ahogyan a csoportok vándorolnak, új helyszíneken újra csoportosulnak, rekonstruálják a történelmüket és újratervezik etnikus projektjüket, úgy az etno az etnográfian megfoghatatlan, nem lokalizálható minőséggé válik, amire az antropológia leíró gyakorlatának reagálnia kell. A csoportidentitás fizikai kiterjedése a világban – az *ethnoscape* (etno-táj) – már nem az antropológia jól megszokott tárgya, ugyanis e csoportokat már nem jellemzi szigorú területiség, térbeli bezártság, a történelemnélküliség és kulturális homogenitás.” (u.o.) Az *ethnoscape* fogalma tehát alkalmas a nem lokalizálható etnográfiai terepek meghatározására, szemben a falu, közösség, nemzet kifejezésekkel, melyek használatával a kultúra és társadalom körülhatárolhatóságának vízióját erősítjük.

---

<sup>4</sup> Benedict Anderson (2006) nacionalizmus-fogalmára utalok.

<sup>5</sup> Hepner (2011:166) az amerikai diaszpórában készített interjúi alapján azt jegyezte le, hogy a megkérdezettek közül mindenkinek volt legalább egy mártír és egy külföldön élő rokona.

Az ingázás a város és falu között lokalitásokat köt össze, miközben az elszigetelt entitások képzetét elúzi. Sőt mi több, lehetővé teszi, hogy azokat egy ethnoscape-hez és értékrezsimhez (Appadurai 1986) tartozónak tartsuk. Az alábbiakban emiatt az eritreai adatok elemzését az „utazás” bemutatásával kezdem.

## **Ingázás, utazás**

Egy főváros közelében található faluban végeztem terepmunkát. A falu-város közelsége miatt jómagam és a falusiak is rendszeresen ingáztunk a két helyszín között. Biciklivel, autóval vagy busszal tettük meg az utat. A kutatás szempontjából ez utóbbi volt talán a legsikeresebb, ugyanis ismerősöket lehetett szerezni, és friss hírek megosztására is kiváló volt: értesülni lehetett a legújabb és sokak érdeklődésére számot tartó eseményekről (temetés és esküvő, mikor lehet menni a kuponra beszerezhető élelmiszerért, utazással kapcsolatos információk stb.).

Az ingázás tehát hozzátartozik ma a falusiak életéhez. Mivel felső tagozatos iskola csak a szomszédos faluban található, a gyerekek már fiatalon elkezdenek ingázni, majd aztán a középiskola, és az az utáni tanulmányok vagy munka még messzebbre szólítják őket. Sokan arra szorúlnak, hogy városi ismerőseiknél, rokonaiknál éjszakázzanak. Ilyen szempontból tehát a rokoni kapcsolatok az ingázás következtében nemhogy lazulnak, hanem inkább felértékelődnek.

Az események, elintéznivalók egy része a falu határain túl történik: kupon beváltása, adminisztrációs ügyek, bírósági ügyek, nemzeti szolgálat stb. Nem beszélve a munkáról, ami szintén elszólítja a munkaképes embereket városra, de legalábbis a falun túlra. A hagyományos megélhetést biztosító föld amúgy sem juttatja elegendő bevételhez a falusiakat. Tehát azon kapjuk magunkat, hogy csak az időseket, illetve az otthoni munkát végző asszonyokat találjuk napközben falusi otthonaikban.

Emellett a falusiak a korábbi jogi vitáik rendezése miatt szintén mindig jelentős utakat tettek meg. A leghosszabb út talán az volt, amikor egy csoport falusi Addis Abebába (700 km) utazott, hogy a vitájukra ott találjanak jogorvoslatot.

Ezek a történetek abba az irányba mutatnak, hogy a falvak 20. századi történetét a gyarmati, nemzeti, transznacionális múltba és jelenbe ágyazva értelmezhetjük. A falusi történetek közt némely az olasz, illetve brit tisztviselőkkel kialakult konfliktusokról szól, még többen számoltak be a gyarmati adminisztráció teremtette nehézségekről, melyekre a bíróságokon kerestek megoldást, továbbá a front, a nemzeti bürokrácia

ugyancsak részét képezik a helyi narratíváknak. Mindez indokolttá teszi, hogy a falusi és városi életet a globális folyamatok tükrében vizsgáljuk.

Természetesen a város és a falu eltérő megélhetési alternatívákat kínál a lakóinak. A falusiak megélhetésében nagy szerepet kap a város közelsége, ahol munkát vállalhatnak, terményüket értékesíthetik, és a szükséges javakat beszerezhetik. Az általam vizsgált faluból az elmúlt években több család is városra költözött, általában rokonaik segítségével, a jobb megélhetés reményében. A falu lakossága is bővült más falubeliekkel, akik ugyancsak a város közelsége miatt tartják a lokációt vonzónak.

A származási falu ugyanakkor nem veszíti el jelentőségét, amikor a városlakók hovatarozásukról nyilatkoznak. Aszmarában a helyi lakosok számon tartják, hogy melyik városból és régióból származnak, ezek alapján a rokoni kapcsolatokkal is tisztában vannak. Több Aszmarában élő idős férfit kerestem fel, akikről a faluban élő rokonaik úgy tartották, hogy ők a családi genealógiák jó ismerői. Közülük az egyik beszélgetőpartnerem nemcsak a falu őseit sorolta fel kellő pontossággal, de a faluból származó, városon vagy külföldön élő családokról is rendszeresen tájékozódott, így felsorolásaiban a leszármazás egészen távoli lokációkat kötött össze. Az eredetet a rokoni összetartozás metaforáját felhasználva kötik egyes lokációkhoz, tehát mindazok, akiket a genealógia által így összekapcsolhatunk „deki Adi” kifejezéssel említhetünk („a falu gyermekei”).

Erre a korai földhasználat és társadalmi kapcsolatok szolgálnak kiegészítő magyarázattal. Se ma, se korábban, a föld – kivételes esetektől eltekintve – nem képezhette csere és alkudozás tárgyát. A föld mindig egy rokoni csoporthoz tartozott, és ez biztosította a csoport anyagi alapját, ettől függött a csoport reprodukciója, illetve az a képessége, hogy a személyektől függetlenül folytonosságot tartson fenn. Innen a föld és a rajta élő emberek egysége. Ahogyan a rokonság és annak strukturális egységei, az ágazatok, biztosítják a csoport folytonosságát, vagyis épp úgy fűzik a ma élőket a múlthoz, mint a jelenhez, úgy a föld is – közösségi tulajdon révén – ezt jelképezi.<sup>6</sup>

A rokonsági térkép a valós földrajzi terepet idézi (vö. Bohannan 1963)<sup>7</sup>. Az agnatikus rokonok házai és földjei egymás szomszédságában helyezkednek el (a földreform ma már ezt nem teszi lehetővé, de falun a lakóhelyek továbbra is erről

---

<sup>6</sup> Ehhez hasonló megállapítást tesz Lévi-Strauss (1969:46) a yamgyökérről Dobun, kihangsúlyozva azt, hogy a yam termelése és elosztása biztosítja a csoportok kontinuitását, vagyis a yam az emberek csoportjaihoz hasonlóan reprodukálódik.

<sup>7</sup> Paul Bohannan hasonló megállapítást tesz a nigériai tivekről.

árulkodnak). A muzulmán vallásúaktól eltekintve idővel minden betelepülő valamely ágazat tagja lett, méghozzá oly módon, hogy az ne mondjon ellent a rokonság és föld strukturális elvének. Vagyis egy egyén befogadása először valamely családban történt meg, majd ha sikerült a családfő befolyásával elérni, hogy földhöz jusson, ágazati hovatartozása is rendeződött. A számtalan zavaros genealógiáról pedig a csoport hamarosan megfeledkezett (ld. Tesfay 2014). A rokonság tehát elidegeníthetetlen státusokat jelent, miközben a föld elidegeníthetetlen tulajdont.

Olybá tűnik, mintha egy láthatatlan szál fűzné az élőket eredeti otthonukhoz. Aszmarában élő családfők házat építenek Adiban<sup>8</sup>, az elszármazottak pedig a fővárosban. Sokan megőrzik befolyásukat szülőfalujukban, részt vesznek a falu politikai életét irányító bizottságokban. A fővárosban élő férfiak kezdeményezésére 2006-ban Adi és egy szomszédos falu között egy olyan vitát sikerült lezárni, mely még az olasz fennhatóság idejéig nyúlt vissza. A falu az elszármazottaktól segítségre számíthat, cserébe befolyást, státust, tekintélyt tud nyújtani. Megbecsülik azt, aki alkalmanként áldoz a helyi templomnak, leginkább ünnepek alkalmával, illetve ha a papok megemlékeznek elhunyt apjukról. Ugyancsak emlékezni fognak arra, ha valaki autót kölcsönöz egy-egy elhunyt rokon ravatalának elszállítására vagy az esküvői násznép fuvarozására. Ez a rendszer a falu és város közti strukturális kapcsolatra épül (ld. Tesfay 2015). Hepner (2011) a szülőotthon hasonlóan fontos szerepéről számol be akkor, amikor megemlíti, hogy az amerikai közösség tagjai igyekeznek halottaikat szülőházjukban eltemettetni.

A falusiak esetenként titokként kezelik saját felmenőik származási helyét, hiszen azzal újra és újra betelepült státusukat erősítenék meg. Számukra az „őshonos” státus biztosított földhasználati jogokat. Ezzel szemben a városiak gyakran büszkén vallják nagyapjuk, dédapjuk vagy ükapjuk után vidéki származásukat, ugyanis városon a vidéki identitás megőrzése nem jár a jogok megvonásával.

A főváros lakói tehát nagy általánosságban őrzik vidéki származásukat genealógiájukban. A külföldön élők körében azonban már nem sok jelentősége van annak, hogy ki melyik faluból származik. Számukra az eritreai kötődés jellemzően a nemzethez való tartozást jelenti.

---

<sup>8</sup> Falusi terepem egy a főváros közelében elhelyezkedő falu, amit a dolgozatban Adi néven szerepeltetek.

Számos példát ismerünk arra, hogy a nemzetépítés folyamatában a politikai vezetés hogyan alkalmazza a rokonság metaforáját (ld. Eriksen 2010). Hepner pedig az eritreaiak körében végzett kutatása vezette arra, hogy megjegyyezze: „A nacionalizmus átveszi a vérrokonok kapcsolatok logikáját és nyelvezetét, de a nemzeti „család” felé orientálja azt, és lerombolja a rokoni és más kategóriájú identitásokat, melyeket az előbbi érzelmi erejével helyettesít.” (Hepner 2011:53). Ezt csak részben erősíthetem meg. A politikai vezetőkre és által használt kifejezések valóban a rokonok jelölésére is szolgálnak, ugyanakkor barátok és sorstársak közt is gyakran előfordulnak, tehát nem lehet azokat csupán a rokonság és nemzet viszonyában értelmezni. Helyénvalóbb elsőként ezeknek a kifejezéseknek a faluban a nem rokoni kapcsolatokra való kiterjesztését vizsgálni. Az „aya” kifejezést például elsődlegesen idősebb rokonokra használják, másodlagosan olyan idősekre, akiknek kijár a tisztelet, és harmadsorban megjelenik az elnökökre történő utalásokban is. Értelmezhetjük ezt úgy, hogy az érzelmi viszonyokat kiterjesztjük tágabb társadalmi kapcsolatainkra, azonban fontos, hogy figyelembe vegyük azt is, hogy ez nem jár együtt – különösen vidéken nem – az elsődleges jelentés elvesztésével.

Eritreai vidéki közösségben végzett kutatást O’Kane (2012:320), akihez hasonlóan a fentiek alapján amellek érvelek, hogy „Ez inkább a nemzeti identitás autonóm fejlődése, ami nagyban támaszkodik a hivatalos nacionalista ideológiai felfogásra arról, hogy milyennek is kell lennie a nemzetnek, de nem utasítja vagy hanyagolja el a lokális identitásokat és az azzal együtt járó lokális jogokat, így például a földjogokat... Eritrea népe nem adta fel szub-nemzeti identitásait, de ezekhez illesztettek egy új, eritreai nemzeti identitást.”

Meglátásom ezek kapcsán az, hogy a faluban élőket a szub-nemzeti identitás megőrzése, a lokális politikai és jogi kötődések jobban jellemzik, mint a Hepner által vizsgált városi és diaszpóra közösségeket. Ennek következtében a nemzettudat és nacionalizmus kutatások lokációtól függően egészen más eredményekre kell vezetessenek.

## **Státusok városon, falun és külföldön**

A 20. század második felében vívott függetlenségi mozgalmak alatt nagyarányú elvándorlás indult meg, bár messze nem volt olyan mértékű, mint az elmúlt évtizedekben. Hepner ennek jelentőségét hangsúlyozza, és éppen ezért értelmezésében kilép a földrajzi határok nyújtotta keretből, és az eritreai politikátörténetet a kül- és



transznacionális kapcsolatok bevonásával elemzi (2011). Bemutatja, hogy a nagyarányú elvándorlás nyomán az eritreai mozgalmak rendszeres kampányt indítottak a külföldön élő eritreaiak körében, a tevékenységük támogatása reményében. A függetlenség után az EPLF közösségekből nagykövetségek lettek, és a PFDJ (kormánypárt) hivatalosan rajtuk keresztül tartotta a kapcsolatot a diaszpórával (Hepner 2011). Majd aztán az új állami médiában úgy gondoltak a külföldi diaszpórákra, mint amelyeknek feladata, hogy „kis Eritreákat” valósítsanak meg, és támogassák az otthoniakat (Hepner 2011). Ennek megfelelően a határkonfliktus (1998-2000) ideje alatt, akárcsak a függetlenné válás éveiben, az amerikai diaszpóra nagyon adakozó volt. Az amerikai Midwestern Community 850 ezer dollárt gyűjtött össze, és rengeteg kormánykötvényt vásárolt, hogy azzal támogassa az államot (Hepner 2011).

De már jóval korábban, a függetlenségi mozgalmak idején a front bevételi forrásaiban a külföldön élő eritreaiak támogatására szorult. Ez többek közt a front alatt megjelent tanulmánykötetben is azzal a hangsúlyos élel volt publikálva, hogy a függetlenségért küzdő eritreai frontok (EPLF, ELF) nem számíthattak a nagyhatalmak segítségére, fő bázisukat a külföldön élő eritreaiak jelentették. „Az olasz és brit fennhatóság alatt elért eritreai nacionalizmust akkor érte nagy kihívás, amikor Etiópia magának követelte Eritreát a 40-es évek végén. A végeredmény pedig a nemzetközi érdekek és hazai nehézségek dacára az volt, hogy az eritreaiak egy népnek érezték magukat, akiknek közös a jövője, olyannyira, hogy háborúba szálltak az ellenségükkel, amely megpróbálta elfojtani nemzeti törekvéseiket egy egyesült, független és multinacionális eritreai egységre.” (Tseggai 1988:67) A narratíva arra épített, hogy a harminc évig tartó háborút megelőzően létrejött az eritreai nemzet, aminek ereje még inkább megmutatkozott a küzdelmek alatt, amikor a nemzet jogait tiporták (ld. Cliffe és Davidson 1988; Firebrace and Kinnock 1984).

Ez a megítélés a külföldi diaszpórában azonban Hepner szerint mára már sokat változott, és miközben az EPLF idejében sok amerikai eritreai az EPLF-nek címezte küldeményeit, és ezzel remélte, hogy támogatja családját is, ma már egyre többen inkább csak a családjuknak küldenek támogatást, és kevésbé bíznak abban, hogy a PFDJ támogatja otthoni szeretteiket (Hepner 2011).

A külföldi közösségek tagjai tárgyi ajándékaikkal és utazásaikkal jelen vannak a kibocsátó országban, ezek által adott helyszíneket kötnek össze. Otthonuk és a külföldi lakhelyük között ideákat és híreket közvetítenek. Ennek kapcsán az alábbiakban arra

keresek választ, hogy mi jellemzi azt a közös mezőt, amiben ezek a folyamatok létrejönnek, és vajon a résztvevők egymáshoz való viszonya ebben körvonalazódik-e.

Azt feltételezem, hogy ebben a határokon túlnyúló mezőben státusok és szerepek kerülnek kiosztásra aszerint, hogy az egyén hová tartozik. Ezért azt javaslom, hogy a transznacionális mezőben érvényesülő hierarchiát a falu – város – külföldi diaszpóra hármasa mentén elemezzük. Ennek nyomán arra vagyok kíváncsi, hogy a lokáció valóban státuspozíciókat határoz-e meg.

Az elemzéshez pedig azokat az adatokat használom fel, melyeket a falun végzett terepmunkám, a fővárosban eltöltött hónapok alatt és eritreai családtagként Magyarországon tapasztaltam, illetve melyekhez a rokonok és ismerősök körében szerzett tapasztalatok juttatnak.

Kezdjük a falusiak és városiak kapcsolatával, elsősorban a gazdasági javak áramlása kapcsán, illetve a megélhetés és gazdasági függőség viszonyában. Mindezek egy olyan strukturális viszonyt teremtenek a falu és város között, melyben az egyéni cselekedetek értelmezhetőek.

A faluban élő és földet művelő férfiak nagy része a városon vállalt munkával egészíti ki bevételi forrásait. Jellemzően biztonsági őröket, kétkezi munkásokat, üzemi munkásokat találunk közöttük, a fiatalabbak körében már nagyobb számban vannak irodai dolgozók, akik nemzeti szolgálatot teljesítenek valamely minisztérium megbízásában. Találunk még katonai szolgálatot teljesítő férfiakat is, akik azonban rendszerint az ország egyéb pontjain kötelesek feladataikat ellátni, emiatt akár hónapokra is távol vannak falujuktól. 2014-ben az általam vizsgált faluban a földre jogosult férfiak és nők közül (összesen 750 fő) közel 500 fő egyéb munkát is végzett, és ennek körülbelül felét tette ki azoknak a száma, akik a fővárosban dolgoztak. De ebben még nincs benne az a 2700 fő földre nem jogosult férfi, nő és gyerek, akik közül a felnőttek jellemzően fizetett munkából tartják fenn magukat.

A nagyjából egy családra eső másfél hektáron folyó gabona- esetleg burgonyatermesztés csak részben tudja egy család szükségleteit fedezni. Egy 4-5 fős háztartás, ahol csak az apa után jár megművelhető föld, év közben még további gabonavásárlásra szorul. Egyik család például arról számolt be, hogy 200 kilogramm gabonát aratnak egy évben, amit ki kell egészíteniük legalább 60 kilogrammal, az évente egyszer megtartott templomszent ünnepén. Ha bevételre volt szükségük, akkor rendszerint babot vagy burgonyát termesztettek és értékesítettek. A családok kiadásai szinte kizárólag alapélelmiszerekre,

fűszerekre, szappanra ment el, illetve fizetni kellett és kell ma is az esküvői hozzájárulást, és a földek után járó adót. Ma a kuponra kapható élelmiszereket is készpénzen lehet megvásárolni.

Mindehhez hozzáadódik, hogy a falusi családok nagy többségének van városon élő rokona, akiktől alkalmasint támogatásra számíthatnak, olykor az adminisztratív ügyek intézésében, máskor használt ruhákat, használt telefont, vagy egyéb tartós cikkeket kapnak tőlük. Ha ajándékként érkezik, akkor gyakran felidézik, hogy kitől és honnan származik a tárgy, különösen, ha értékes darabról van szó.

A téma nem részletezett bemutatása is elegendő ahhoz, hogy érzékeltessem, a falusiak rászorulnak városi kapcsolataikra. A kormány pedig őrzi politikai hegemóniáját a faluban. A törvényhozás képviselőjében a falusi adminisztrátor tevékenykedik, ami mellett a helyi ágazatok politikai autoritása mostanra szinte teljesen megszűnt.

Az eritreai otthon és a külföldön élő családok közt ugyancsak egy olyan minta rajzolódik ki, melyben a lokalitás a mezőben elfoglalt helytől függően státustulajdonítással jár. A külföldön élő eritreai számtalan ajándékkal készül otthoni szeretteinek. Mások Dubaiba járnak áruért, többnyire olcsó kínai termékeket szereznek be, amit aztán a fővárosban értékesítenek. A külföld tárgyi világa a gazdagságot jelenti, amit csak erősít az a tény, hogy a külföldiek valóban szállítják az ajándékokat, miközben laptop, dvd lejátszó, mobiltelefon és fényképezőgép jómódú tulajdonosai. Hierarchia van a tárgyakban, ezen keresztül a „külföldi” és „otthoni” eritreaiak kapcsolata is új értelmezést nyer. Azt mondhatjuk, hogy az országba bekerült tárgyak felértékelődnek. Egyrészt az utaztatás miatt, ami pénzbe kerül, másrészt a külkereskedelem elé állított nehézségek miatt.

Ha tehát azt vesszük alapul, hogy egy külföldi diaszpórában élő eritreai hazalátogatásakor szeretteinek szóló ajándékokkal megpakolva érkezik, akkor egy stabilan egyenlőtlen viszonyt kell feltételeznünk. (Az otthoniak jellemzően hazautazásakor látják el az elszármazott rokonukat hazai ételekkel, gabonákkal, vagyis olyan javakkal, melyeket külföldön nem tudna beszerezni.) Ennek hátterében vagyoni okok éppúgy szerepelnek, mint az Eritreán kívüli világról alkotott elképzelések. Az ajándékok pedig csak megerősítik ezt a világot, és minél több tárgy jelzi a külföldi látogatók ottlétét, annál gazdagabb kép körvonalazódik a „külföldről” a helyiek körében. Minden család igyekszik eljuttatni egy vagy több tagját külföldre. Örök tréfálgozás tárgya, hogy valakit hazaviszek a bőröndömben. A helyiek számára külföldön élni egyet

jelent a meggazdagodás lehetőségével. Ezt igazolják a hazaküldött ajándékok is. Tehát az ajándékozásban szunnyadó superioritás rangsorolja a társadalom tagjait, és a külföldön élő eritreaiak lesznek a privilegizált csoport. Az ilyen jellegű ajándékozás, akárcsak az adományozás, segít a befolyás és státushierarchia megőrzésében.

Ugyanakkor arról is szó van, hogy a lokalitás mint tapasztalás ezeken a kapcsolatokon és tranzakciókon keresztül teremtődik meg. Appadurai (2008) válaszában a globális világban definiálható lokalitást úgy ismerhetjük meg, ha a képzelet szerepét a társadalmi életben vizsgáljuk. Hogyan definiálja önmagát és a másikat az eritreai falusi közösség a tranzakciókban megtapasztalt, a filmekben és hírekben látott és hallott információk alapján? Mi vajon a képzelet szerepe a létrejött konstrukciókban?

Számtalan példánk van arra, hogy az ajándékozott tárgy és az adakozó neve hogyan fonódik össze. Ilyen alkalmak a templomi adakozás, a falu közelében található zarándokhely szentjének napja, vagy az esküvői hozzájárulás<sup>9</sup>. A neveket hangosan bemondják, feljegyzik, megőrzik. Különösen, ha pénzről van szó, hiszen a tárgyak inkább képesek magukon viselni az adakozó személyiségét. Godelier amellet érvel, hogy intézményesült versengés az ajándékozás nyomán ott alakulhat ki, ahol elérhető státusok vannak (Godelier 1999). A tigrinya társadalomban tetten érhető a vetekedés, különösen a nagy volumenű eseményeken. A kérdés, hogy *vannak-e elérhető státusok és azok hogyan definiálhatóak?*

Láthattuk, hogy a javakat rangsorolja a társadalom, nagyobb értéket tulajdonítva a ritka, nehezen beszerezhető termékeknek. Myers Appadurai (2008) értékrezsím fogalmára építve hangsúlyozza, hogy a tárgyak egyre gyorsabban utaznak különböző értékeket létrehozó rezsimek közt (Myers gondolatait közli Simányi 2008). Az eritreai példák az azt látjuk, hogy a határokon belül és azokon átívelő mobilitás - az emberek és tárgyak mozgása - egy a külföldet is reprezentáló kategóriarendszert teremt meg, amiben a magas státusokat a külföldi diaszpóra tárgyi értékei képviselik. Ennek a kategóriarendszernek a szemléltetését az esküvők példáján keresztül kísérem meg:

Eritreában jelenleg a legnagyobb költségvetéssel járó esküvőket a külföldön élő eritreaiak tartják, illetve az ő támogatásukkal finanszírozzák. Sokan közülük új lakhelyükön eritreai származású párt választanak maguknak, vagy otthoni rokonaik

---

<sup>9</sup> A vendégek pénzbeli adománnyal járulnak hozzá az esküvőhöz, melyeket pontosan lejegyeznek egy füzetbe. A jelentősebb mennyiséget adakozó vendégek neveit hangosan felolvassák a résztvevők jelenlétében. Ezzel a nagylelkű rokon iránti tiszteletüket is kifejezik.

közvetítésével családi ismerőseik tág köréből választanak megfelelő Eritreában élő partnert, majd rövid időre hazatérnek, hogy rokonaik körében ünnepelhessék az egybekelésüket. Az ő esetükben az esküvő különös jelentőséggel bír. Számukra ez az alkalom az otthon maradt család és az elszármazott utódok közti kapocs kifejezője, a házasság legitimálása az otthoniak körében, a rokonok iránti tisztelet és kötődés megerősítése, illetve egy olyan esemény, melyben az elszármazottak zsúfoltan megjelenítenek mindent, amit számukra eritreai otthonuk, a családjuk jelent.

Egyik városi értelmiségi rokonom szerint az extravagáns esküvők a nyugaton élő elszármazott eritreaiak nyomán váltak vonzóvá a helyiek számára. A külföldön élő eritreaiak költekező esküvői valóban követendő mintát teremtettek. Az esküvő – ahogyan Sárkány a magyar falusi lakodalmakról megjegyzi – egy lehetőség a jómódúaknak arra, hogy gazdagságukat fitogtassák, amit a szegényebbek lehetőségükhöz mértén igyekeznek utánozni (Sárkány 1983). A több száz fős násznép, falusiak és városiak vegyesen jelentik azt a közeget, ahol az eseményt, az eszközöket, a ruhákat, személyeket rangsorolják. A vagyon a hírnév megszerzéséhez nem elég, kell az is, hogy azt a tulajdonos bizonyos alkalmakon megossza másokkal. (Erről bővebben ld. Tesfay 2015)

*De miért vállalják a külföldi eritreaiak a nagy költséggel járó otthoni esküvőket? És miért tartanak az Eritreában élő rokonok esküvőt akkor is, ha nincsen ott a menyasszony és a vőlegény?*

Az eritreai identitás megerősítése ezekben az esetekben abban érhető tetten, hogy egy elszármazott férfi Eritreában született lányt vesz feleségül, akit általában tisztelettudónak, jobb feleségnek tartanak, mint az Amerikában nevelteket; illetve a rokonság reprodukálódása is az otthoniakkal ápolott kapcsolatokon keresztül valósul meg. A férfi és nő családja rokonai lesznek egymásnak, ehhez hozzátartozik az esküvő, ami nemcsak a pár életére van nagy hatással, de a rokonság kapcsolatai is jelentősen bővülnek. Nem utolsó sorban pedig az elszármazottak kapcsolataikon keresztül megőrizhetik befolyásukat hazájukban.

Így bár a társadalmi hierarchiában a külföldön élő eritreaiak foglalják el a rangos helyeket, az otthoniakra nekik is szükségük van a kulturális és társadalmi reprodukálódás miatt. A primordiális nemzeti hovatartozás, a családkép, a férfi-női szerepek mind ebben a kulturális kontextusban válnak megőrizhetővé. Appadurai tömör

megfogalmazásában: „az emberek, vagyon és területek közti kötődések lazulása gyökerestül változtatják meg a kulturális reprodukció alapjait.” (Appadurai 2008:49).

A külföldön élő háztartások tagjai gyakran tervezik, hogy idősebb korukra hazatérnek, de ezt csak viszonylag kevesen tudják megvalósítani. Mindeközben a fiatalok körében az elvándorlás vágya komoly méreteket ölt. Ez a kettősség érthető: egy külföldön élő eritreai bárhol is van, bevándorló, de Eritreában vagyonos külföldön élő eritreainak számít. Ebbe beletartozik, hogy nem vonatkoznak rá bizonyos szabályok (nemzeti szolgálat), és könnyen költekezhet a jelentős keresetkülönbségek miatt. Tehát végső soron az elvagyódást az országon belül, a nagyvilágról alkotott képzelet teremti meg, és annak sikerét igazán csak otthon tudja érzékelni az elszármazott, hiszen jól megérdemelt külföldi eritreai státusát akkor nyeri el, ha hazalátogat.

## Következtetések

Mi történik tehát a transznacionális mezőben tetten érhető ajándékozások és utazások nyomán? Nők, tárgyak, szavak (cf. Lévi-Strauss 1969)<sup>10</sup> közvetítődnek a lokális határokon túlra, ez megkreálja és fenntartja a nyugaton élő eritreaiakról alkotott társadalmi vélekedésrendszert, amit a diaszpórák tagjai hazalátogatásaikkal, a hazaküldött ajándékokkal és fényképekkel meg is erősítenek.

A transznacionális mezőben létrejött státusok rendszere akkor válik igazán nyilvánvalóvá, ha megnézzük, hogy alapvetően mind a migráció, mind az esküvő két nagy kiadással járó esemény, melyben az egyén rendszerint rokonai támogatására számíthat, és ha elfogadjuk a fentebbi következtetéseimet, közös bennük az előidézett társadalmi státusváltás. Ez véleményem szerint ugyancsak hozzájárul az elvándorlás állandósulásához.

Végezetül pedig Appadurai gondolataira és a fentebb elhangzottakra reflektálva a hagyományos földhasználat és a deterritorizáltság közt húzódó szakadékról érdemes egy záró gondolatot elhintennem. Appadurai azt boncolgatja, hogy vajon mit jelent a lokalitás egy olyan világban, ahol a nemzetállamok ki vannak téve a transznacionális befolyás destabilizáló hatásának. Kíváncsi arra, hogy hogyan jön létre a lokalitás, és azt mindvégig relacionális és kontextuális képződménynek tekinti (2008), ami a globalizáció közepette egy mindinkább törékeny produktum lett. Míg a szomszédság

---

<sup>10</sup> Lévi-Strauss szerint a cserék, melyek közül az ajándék csupán egy típust képvisel, viszonyokat teremt emberek csoportjai közt.

(neighbourhood) szubsztantív társadalmi forma, a lokalitást, lévén az „az érzelmek struktúrája” (structure of feeling), létre kell hozni (Appadurai 2008:199).

A vizsgált eritreai falu lokális tapasztalása a földhasználatra, a földhöz fűződő viszonyra épült, ez kifejezetten az ágazati, illetve területi lojalításokat erősítette. A deterritorizáltság azonban hatással van a csoport lojalításra (ld. Appadurai 2008). Az eritreai földreform (ld. Land Proclamation 1994/58), ami éppen ezeket a lokális kötődéseket bomlasztja, ugyancsak hozzájárul ahhoz a folyamathoz, aminek az elvándorlás csak egyik folyamánya. Tronvoll (1998) arról ír, hogy a földhasználat reformja miatt a föld és a hozzárendelt közösség közti kötődés meggyengül. Az egyén immáron nem a lokális ágazatba integrálódik elsődlegesen, hanem a nemzetbe, tulajdoníthatóan a források átcsoportosításának és a tulajdonviszonyok teljes átrendeződésének. Az ágazati lojalítás tehát érezhetően veszít jelentőségéből, ugyanakkor a nemzethez tartozás önmagában nem biztosítja tagjainak azokat a jogi és politikai státusokat, melyek a föld közösségi adminisztrációja által biztosítottak voltak. Tehát a lokalitás képzeje jelentős változásokon ment át az elmúlt évtizedekben, ami ugyancsak hozzájárult az elvándorlás volumenének növekedéséhez.

## **Összegzés**

A dolgozatban arra tettem kísérletet, hogy az eritreai elvándorlás kulturális okait megvizsgáljam, következtetéseimet ezek alapján levonjam, és némiképp kiegészítsem a már sokat hangoztatott tényezők listáját. Fontosnak érzem a státusok, tranzakciók, földhasználat és utazások transznacionális kontextusban történő értelmezését a jelenség jobb megértéséhez. A dolgozattal Gupta és Ferguson meglátásához csatlakozom, miszerint „az antropológia, úgy tűnik, eltökélt, hogy feladja régi elképzeléseit a területileg fix közösségekről és stabil, lokalizált kultúrákról, és egy olyan világot fogadjon el helyette, melyben az emberek, tárgyak és ideák gyorsan vándorolnak és nem helyhez kötöttek” (1997:4). A témából adódóan a tanulmány fókuszja multilokális, azzal a szándékkal, hogy a kérdéskört szélesebb perspektívából láttassam.

## Felhasznált irodalom

1. Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities*. London: Verso
2. Appadurai, Arjun. (1986): „Introduction: commodities and the politics of value.” In: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. Appadurai (ed.) New York: Cambridge University Press. 3-63.
3. Appadurai, Arjun (2008): *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
4. Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. In: *Regio – Kisebbség, politika, társadalom* 7(1).
5. Bohannan, Paul (1963): “Land’, ‘Tenure’ and Land-Tenure.” In: *African Agrarian Systems*. Daniel Biebuyck (ed.) London: Oxford University Press. 101-115.
6. Brubaker, Rogers (1996): Ártalmas állítások. In: *Beszélő* 1 (8). Online: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/artalmas-allitasok>
7. Brubaker, Rogers (1998): "Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism" In: *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism, edited by John A. Hall, 272-305*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
8. Cliffe, Lionel and Davidson, Basil (eds) (1988): *The Long Struggle of Eritrea for Independence and Constructive Peace*. Nottingham: Spokesman, Bertrand Russell House
9. Douglas, Mary and Isherwood, Baron (1996): *The World of Goods*. New York: Routledge
10. Eriksen, T. Hylland (2010): *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press
11. Firebrace, James and Holland, Stuart (1984): *Never Kneel Down. Drought, Development and Liberation in Eritrea*. Nottingham: Spokesman, Bertrand Russell House
12. Godelier, Maurice (1999): *The Enigma of the Gift*. Cambridge: Polity Press
13. Gupta, Akhil and Fergusson, James (1997): “Discipline and Practice.” In: *Anthropological Locations. Boundaries and grounds of a Field Science*, edited by A. Gupta and J. Fergusson, 1-46. California, London: University of California Press
14. Hannerz, Ulf (2001): „Introduction: Nigerian Kung Fu, Manhattan Fatwa” In: *Transnational Connections*. 1-16. New York: Taylor & Francis e-Library

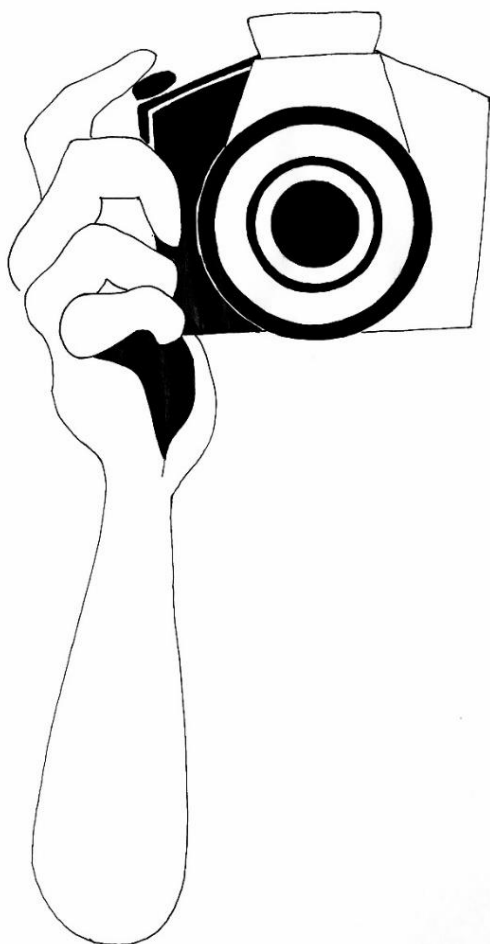


15. Hepner, Tricia Redeker (2011): *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles - Political Conflict in Eritrea and the Diaspora*. Philadelphia: Penn Press
16. Land Proclamation of 1994/58. Accessed on 03 June, 2016. Online: <http://faolex.fao.org/docs/pdf/eri8227.pdf>
17. Lévi-Strauss, Claude (1969): *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press
18. Nolting von, Nina (2001): *Gemeinschaft im Exil: Eritreische Flüchtlinge in Frankfurt am Main*. Thesis. Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Germany
19. O’Kane, David (2012): „Limits to State-Led Nation-Building? An Eritrean Village Responds Selectively to the Plans of the Eritrean Government.” *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 12(2): 309-325.
20. Pool, Amanda (2013): *Ransoms, Remittances, and Refugees: The Gatekeeper State in Eritrea* *Africa Today* 60(2). 67-81.
21. Sárkány, Mihály (1983): „A lakodalom funkciójának megváltozása falun”. In: *Ethnographia* 94 (2): 279-284.
22. Simányi, Léna (2008): „Jaj, mama, minek őrzöd ezt a sok kacatot? A berendezési tárgyakhoz kötődő értékrezsimok változásai.” In: *Replika* 63: 197-226.
23. Tesfay, Sába (2014): „Titkos genealógiák egy eritreai faluban.” In: Mwomboko, (eds) Katalin Schiller and Fruzsina Tóth-Kirzsa, 42-56. Budapest: ELTE Néprajzi Intézet
24. Tesfay, Sába (2015): „Ajándékozás és vendéglátás az eritreai tigrinya társadalomban.” In: *Ethnographia* 126(4): 557-579.
25. Tesfay, Sába (2013): „Drága mulatság – Növekvő esküvői kiadások az eritreai tigrinyák körében.” In: *Afrika Tanulmányok* VII (4): 5-18.
26. Tronvoll, Kjetil (1998): *Mai Weini*. Asmara: The Red Sea Press
- Tseggai, Araya (1988): „The History of the Eritrean Struggle.” In: *The Long Struggle of Eritrea for Independence and Constructive Peace*, (eds) L. Cliffe and B. Davidson, 67-86. Nottingham: Spokesman, Bertrand Russell House



## Pillanatképek

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





Kézdi Nagy Géza

## Maszkok és táncos rítusok a mexikói totonák indiánoknál 2.

*A szöveg első felét megtalálja az antro-pólus előző számában.*

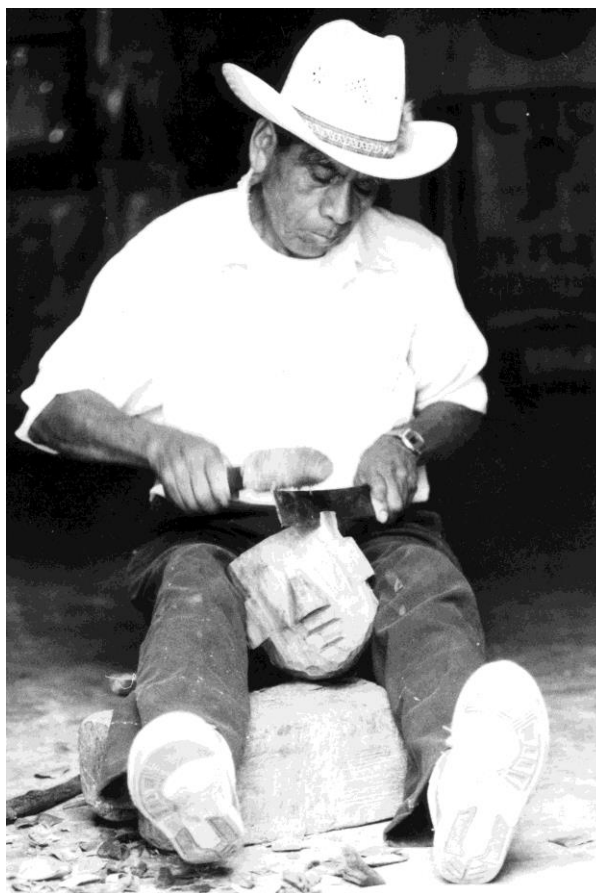
A másik prekolumbián eredetű ősi „Naptánc” a *'Quetzalines'* (*Gua-Gua* totonákul). Itt a Quetzal táncosok fejükön az orrsíkjukkal párhuzamosan elhelyezkedő, félkört alkotó színes tollkoronával járók el először táncukat a földön, majd egy keresztyszerű faépitményt ácsolnak össze, és rögzítenek a talajban. E szerkezetet körbe forgatják, és lábukat beakasztva, fejfelé forognak körbe-körbe, mintegy szimbolikus szivárványt létrehozva repülésük során a színes tollkoronák levegőben történő színösszeolvadásával. Korábban ezeket a tollkoronákat madártollakból készítették, de ma már több ilyen madárfajta kihalófélben van ezért színes és fényes papírokat használnak a mai utódok.

A többi tánc már nem ősi eredetű, Kolumbusz előtti korszakból származó, hanem a gyarmati kor és az azt követő századok terméke. Az „Ormega”, a „Negritos”, a „Tejoneros”, a „Malinche” mind a keresztény korszak idején alakult ki, és lett a totonák paraszti kultúra szerves része. A „Malinche” 12 – 13 éves kislányok tánca döntően, és a hódító Cortes – akit egy kisfiú testesít meg – Malinchével való kapcsolatát szimbolizálja, aki őslakosként tolmácsa és egyben szeretője volt. Ezt a táncot sokan a mexikói nemzet születését jelképező rítusnak tartják,



ahol a hódító spanyol és az őslakos indián kapcsolatának gyümölcse a mesztic mexikói népesség létrejött. A táncok többségét azonban férfiak adják elő, sőt a „Tejoneros” –nál a női szerepeket is férfiak táncolják.

Találkoztunk e vidéken maszkkészítő mesterrel, aki tucatnyi település táncosait látta el az egyes táncokhoz szükséges maszkokkal. Amador Juarez-t 1991 januárjában ismertem meg 61 éves korában Arenal faluban Coyutla és Entabladero között. A közeli erdőtől szerezte be a cedro nevű fát és ezt faragta ki egyszerű szerszámokkal (fakalapács, egy kettétört machete, favéső, szög), majd festette ki a megfelelő színekre. 1993 decemberében filmre is vettük Tari János filmrendező-operatőr kollégám segítségével a munkafolyamatokat.



Az interjúk során megtudhattuk, hogy ez a szakma is jellemzően apáról fiúra szállt eddig, de a dokumentumfilm készítésekor már tudható volt, hogy az akkor 64 esztendőes mesternek nem lesz már utódja e szakmában, és ez a tény felértékelte számunkra az ott készült fénykép és filmfelvételeket, valamint e két időpontban gyűjtött tucatnál is több maszkot. E maszkokat nekem szabályosan meg kellett rendelnem tőle az 1990-91-es és 1993-94-es terepmunkáim során, hiszen mint kutató antropológus nem vehettem el a táncosok maszkjait, hanem ilyen módon a létező összes tánchoz szükségeseket folyamatosan szereztem be tőle. Általában egy- másfél hét alatt készült el egy maszkkal, és én időszakonként visszatérve fizettem ki és szállítottam el műhelyéből alkotásait. Volt olyan eset, amikor segítségünket kérte és festéket vetetett velünk Papantlából vagy Poza Ricából, ha már kifogyott a készlete. E két gyűjtőút eredményeképpen 1996-ban a Budapest Néprajzi Múzeumban megrendezett totonák néprajzi kiállításon sikerült ezeket a maszkokat bemutatni a nagyközönségnek, berendezve a maszkkészítő házát beborítva a falat az Amador Juarez által készített

népművészeti alkotásokkal. Főleg az „Ormega”, a „Negritos”, a „Tejoneros” táncok maszkjait faragta ő, de keze művei közé tartoztak az olyan fontos tánc karakterek maszkjai, mint a „Diablo” vagy a „Pallazo”, de az ősi szent állat, a jaguár, vagy a kisebb szerepet kapó kutya maszk is.



A filmezés és gyűjtés során történt egy érdekes epizód is. Az azóta a Duna TV-ben már bemutatott filmen (Kézdi – Tari 1993-94) látható, ahogyan farag egy maszkot egy fa tömbből, és ez természetesen a filmkészítés ideje alatt nem készülhetett el teljesen, de én ezt a félig faragott művet is meg akartam vásárolni. Ezen először nagyon megdöbben és tiltakozott, „hiszen ez nincs kész” – mondta, ezt ő nem adhatja oda. Azzal érvelt, hogy mestersége és eddigi szakmai elismertsége nem engedi, hogy nem kész munkát adjon ki a kezéből. Csak hosszas győzködés után adta be a derekát, amikor elmagyaráztam, hogy én a múzeumban egy kiállításon a munkafolyamatokat is szeretném bemutatni és az „iskolában” (az egyetemen), ahol tanítok, szeretném a diákokkal megismertetni a totonák kultúra minden lehetséges részletét is. Végül ezért a darabért kellett a legtöbbet fizetnem.

Csányi János

## Malawi bányái

2007-ben töltöttem néhány hónapot Malawiban, ahol édesanyám orvosként dolgozott az ENSZ egyik egészségügyi projektjében, Lilongwéban. Ekkor jártam először Afrikában, és menthetetlenül beleszerettem.

Malawi Kelet-Afrikában található, északról Tanzániával, keleten és délen Mozambikkal, nyugaton pedig Zambiával határos. Malawi Afrika, illetve a világ egyik legszegényebb országa. Jelentős részben segélyekre van utalva, gazdaságának megerősítése kulcsfontosságú kérdés mind a kormányzat, mind pedig a fejlesztési programban részt vevő UN, és NGO-k számára. Az ENSZ fejlesztési programja az UNDP támogatásával ezért létrehozott a malawi kormányzattal egy közös irodát, amelynek feladata a külföldről érkező beruházások előzetes vizsgálata, engedélyezése,

koordinálása, illetve felügyelete. Ez azért fontos, mert a kiszolgáltatott helyzetben lévő gazdaságot meg szeretnék védeni a spekulációktól és sokkaktól, védik az ország ásványkincseit, természeti környezetét. A helyi munkatársak mellett soknemzetiségű, jól képzett közgazdászok és gyakorlati szakemberek segítették az iroda munkáját.



Az ország, földrajzi fekvésének köszönhetően, viszonylag gazdag különböző ásványokban, féldrágakövekben (rózsakvarc, akvamarin, ametiszt, fluorit, kék achát, zöld berill, cirkon, vörös gránát), de megtalálható az uránérc is. A fejlesztési program egyik célkitűzése kisvállalkozások létrehozása, megerősítése, egyéni kezdeményezések felkarolása, amelyek révén munkahelyeket teremthetnek, és bevételhez juttathatják az embereket az előállított javak vagy kitermelt ásványok piacra juttatásával. Ennek a programnak a keretében



volt szerencsém eljutni az ország északi részén lévő Mzuzu városába, amely egyben a régió központja is. Előzetes egyeztetés után találkoztam a bányászati felügyelet helyi vezetőjével, aki bemutatott a kis bányászközösség tagjainak, akik megmutatták az általuk kialakított közösségi házat és a környéken fellelhető féldrágakövekből összeállított gyűjteményüket.

Beszélgettünk azokról a problémákról, amelyek megnehezítik a kitermelést és az értékesítést. A fő gondot az jelentette, hogy a nagy keménységű kőzetet, amely az ásványokat rejt, nagyon nehéz a rendelkezésükre álló technológiával széttörni, így körülményes, lassú és veszélyes a munka.



Bevallom őszintén, nem vagyok egy bányászati szakember, de amikor elvittek egy közeli rózsakvarc kitermeléshez, még laikusként is megértettem, hogy mi a probléma. Mikor megérkeztünk, szememmel kutatni kezdtem a bányagépek után, bár nem tudtam igazán mit keresek, ennek ellenére biztos voltam benne, hogy felismerem, ha meglátom. Legnagyobb megrökönyödésemmre egy ezeréves kalapácson, egy tompa öreg csákányon és egy szivattyún kívül semmit nem tudtam felfedezni. Mint később megtudtam, ez képezte a teljes gépparkot. A bányászati technológia még ennél is ijesztőbb, de rendkívül találékony volt. Tüzet raktak a szikla tövében, majd a felforrósodott forró kőzetet hideg vízzel locsolták le. Ennek hatására kőzetdarabok pattantak le a sziklafalról, és az így keletkezett töréseket, repedéseket tovább tágították a szerszámokkal, végül az így levált darabokat megtisztítva nyerték ki a kvarckristályt. Akaratlanul is Hannibál jutott eszembe, és a látottak alapján megértettem, micsoda eltökéltség kellett ahhoz, hogy átkeljen az Alpokon és eljusson Rómába. Azok az

emberek, akik ott dolgoztak előttem a majdnem térdig érő, vizes gödörben a forró sziklák tövében azért, hogy enni tudjanak, szintén megérdemelték a csodálatot és a tiszteletet.

Nem egy külszíni kotrógépről álmodtak, hanem sűrített levegővel működő légkapalácsról és fúróról, amelyet egy kompresszorral, dízel aggregátorról tudnának működtetni. Ezzel nemcsak hatékonyabban, hanem biztonságosabban is tudnának dolgozni.



A másik komoly probléma a piacra jutás kérdése. A törvényi szabályozása megengedi a kitermelt ásványkincsek exportját a meghatározott mértékű adó befizetése után, de ennek ellenére nehéz a kristályok eljuttatása a fizetőképes piacra. Malawi kicsi ország, repülővel is csak többszöri átszállással, sok várakozási idővel lehet megközelíteni, távol van az óceántól, nincs vasúti megközelíthetősége, és nehezen kapcsolódik a nemzetközi vérkeringésbe. A kereskedelemben jellemzően közel-keleti és indiai üzletemberek dominálnak, akik csak nyomott áron hajlandók megvásárolni ezeket a nyers köveket, majd azt kiviszik az országból. Ezen csak úgy lehetne változtatni, ha megfelelő szakembereket képeznének, akik értenek a csiszoláshoz, és így, hozzáadott értékkel, talán jobb árat lehetne kialkudni, valamint meg lehetne próbálni a közvetlen piacra jutást akár Európában, akár Kelet-Ázsiában vagy Észak-Amerikában, ahol van kereslet ezekre a féldrágakövekre.



Bakó Boglárka

## A kép, a történet és az „utólagos interpretáció”

Tikkasztóan meleg júliusi nap volt, amikor Pancsoék levágták a disznót.

Az apró, zsebkendőnyi udvaron összezsúfolódik a család, Pancso, a felesége Pipis, a fia Joka, a nagyobbik lánya Biki, annak férje Kori, a szomszédok, Zsuzska, Nuci, Thuló, Shuló és a gyerekeik. Kétéves kisfiammal érkezem, „na, majdnem lekésted!” – fogadnak, és kezembe nyomják a konyakos poharat. „Fotóznom kell...” – próbálom elhárítani, „ugyan már! Mi van, nem iszol a cigányokkal?!” Tudják, hogy ez mindig hat, ismernek, évek óta járok hozzájuk, és hónapok óta bent lakom a cigánysoron. „Taven baxtalen!” – emelem a poharat, rögtön javítják a kiejtésem kedves-gúnyosan eltúlozva. A gyerekeimet keresem, már emelik át a kerítésen a szomszédba, „ne aggódjál, dolgozzál!” – kacsint rám Nuci, „itt ellesz a többivel”.



Nagy a hangzavar, pezseg a jókedv, és már rekkenő a hőség. A disznó visít, ahogy Jasper, a hentes leszúrja, a raklapon végigcsorog a vére, négyen fogják a lábait. Jasper, mint egy hadvezér áll a dolgok élén hófehér henteskötényében, szakszerűen perzseli, kaparja, bontja, közben magyaráz Jokának, aki hentes szeretne lenni, ha végre el tudná végezni a 8. osztályt. A friss vér szagára gyülekeznek a legyek, a böglyök, a darazsak, a nők rongyokat kapnak fel, hessegetik a rovarokat. Nagyon gyorsan dolgoznak, Jasper instrukcióira egyszerre többen vágják részekre a disznó két oldalát, sietni kell, nagy a meleg. A disznó feje egy vödör vízben

áll, a hús már az asztalon, szétbontva, most van idő egy pohár sörre és egy slukkra. „Miért most vágjátok?” –kérdézem.



Ésszerű, most fogyott el minden tartalék, üres a mélyhűtő, le kellett vágni a nagyobbik disznót, mert ennivaló kell. A pénz kevés, csak Pipis dolgozik állandó fizetésért, takarító a kórházban, onnan hozta a moslékot a disznónak, de a pénz csak a számlákra és a mindennapi kenyérre elég. Pancso időszakosan kőműves segédmunkás, Joka besegít az apjának, nehéz a munka. És ott van még a 16 éves Biki, aki nem dolgozik, korán vállalt gyereket, most próbálja a 8. osztályt befejezni magántanulóként. A férjének Korinak sincs munkája, pedig villanyszerelő a végzettsége, és ott van még mindenki szeme fénye, az első kisunoka, a kétéves Ricsike. Ha senkinek sem jut, neki biztos, ő kapja a legjobb falatokat. Pipis még csomagol a kisebbik lánynak, Aranyak is, aki a szomszédba ment férjhez, Pipis nem örült neki, nincs a fiú családjával beszélő viszonyban, de azért félretesz nekik egy adagot. Végül Jaspert is ki kell fizetni, a vágásért hússal szokás. „Ez meg a tiéd!” –nyújt felém egy kis zacskó húst a megcsappant halomból. „El tudod készíteni, nem?” Kínosan érzem magam, zavartan magyarázom, hogy „nincs rá szükségem”, maradjon inkább nekik, de látom Pipis szemében a sértődöttséget, hogy nem fogadom el, hát hálálkodva elveszem a húst én is. Aztán csak boldogan nézzük,

ahogy a takaros zacskó húsok, szalonnák, a belsőségek sorakoznak a mélyhűtőben. Pipis maga elé mosolyog: „Ilyenkor nyugodt vagyok, egy ideig lesz mit enni.”

Ez a kép története. Az az olvasat, amit a kutató utólagos interpretációban, összevet saját ismereteivel és azzal, amit a cigányok tanítottak neki. Egy történet, amin keresztül a kutató értelmezi a roma közösség mindennapi megélhetési viszonyait, a belső kapcsolatrendszer működését, a munka megszervezését. A romákról készült fotóknak gyakran nincs önálló, független értelmezése, értelmezési rendszerek részévé válik. A cigányokról készült képek a többségi



társadalomban élő cigány képek részévé lesznek. Ezáltal a képeknek többféle olvasata alakul ki.

Milyenek is „a cigányok”? Szegények? „Elhanyagolt környezetben” élnek? „Sok” gyerekük van? „Iszákosak”?

Mit mutat a róluk készült kép? Félmeztelen, fáradt arcú férfit? Sörösüveget az asztalon? Disznó fejet a vödörben? Vakolatlan házat, elhanyagolt udvart?

A romákról készült fényképek értelmezése kontextusfüggő. Meghatározzák a társadalmi előítéletek, befolyásolják a romákról élő sztereotípiák. Hat rájuk a média szegénységképe, a cigányokról szóló riportok képi világa. Mindez egy szigorú keretekkel rendelkező társadalmi értelmezési rendszert hoz létre. Segítségét ad ahhoz, hogy a néző be tudja azonosítani a képen a cigányságot, s egyben értelmezni is tudja ebben a rendszerben a cigányokat. „Ez a reprezentáció kérdése, – írja Fejős Zoltán - a kép tartalmán túl a megjelenítés módjának problémája.” (Fejős 2005:13)

Ez maga a probléma.

A kép nem egyszerűen „kép”, még nem is csupán „szociális életrajzzal bíró tárgy” (Fejős 2005:14.) A kép a rendszer része, használható és felhasználható, bizonyíték és ellenérv, igazolás és cáfolat egyben. Ideális, „ha minél kisebb a rés a kép és a megjelenített dolog között” (Fejős 2005:15), értelmezése valóban függ attól, hogy „mit és hogyan ábrázol (...) hogy hol jelenik meg, milyen formában lehet megmutatni és szemlélni” (Fejős 2005:15). Lényegében viszont attól függ, hogy a „hely”, ahol nézik, milyen képet sugároz az ábrázolt valóságról, hogy az „emberek”, akik nézik, milyen tudással rendelkeznek a kép által bemutatott közösségről.

„A fénykép sokat idézett nyitott kódja, azaz a kép számtalan és akár ellentétes értelmezési lehetősége a társadalmi rendszerből fakad, s kevésbé vezethető le tisztán a kép tartalmából vagy regisztereiből. A fénykép a folyamatos fogyasztásban nyeri el értelmét.” (Fejős 2005:16)

A „fogyasztás kultúráját” kell tehát megváltoztatnunk.



## **Felhasznált irodalom**

1. Fejős Zoltán (2005): Boldog/képek. Néprajzi Múzeum, Budapest
2. Fejős Zoltán (2004): Miért a fotó? In: Uő. (szerk.) Fotó és néprajzi muzeológia. Tanulmányok. Budapest, Néprajzi Múzeum (Tabula könyvek 6), 7-37.





## 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





Czók Brigitta

## Gondolatok egy őszinte kihívásról, avagy a „nagy találkozás” előtti pillanatokról<sup>1</sup>

*„Miért rejtőzködsz el? El akarsz tűnni a világgal együtt? (...) Mögöttem vagy, ugye? Az emberi szem 180 fokos szögön belül lát. Így te a másik 180 fokban rejtőzöl? De az lehetetlen! Többet kell még gyakorolnod, és légy óvatos az árnyékkal. És számolnod kell az emberi érzékeléssel és figyelemmel, te szerencsétlen! Mégis, ha sikerül mindezt elfedned, mit akarsz vele kezdeni?”*

(Részlet a Lopakodó lelkek<sup>2</sup> című filmből)

Kulturális antropológiai tanulmányaim folyamán rengeteg útmutatás, tanács, érdekes vita és gondolat kapott helyet, és mire az ember odajut, hogy valamit írjon is róla, az összes összekuszálódik és a képtelenség jegébe fagy; főleg, ha a megadott szakirodalmat is végiggondolta. Szándékom nem a pátoszi gondolatok lejegyzésére irányul, hanem annak végiggondolására, hogyan képes egy antropológus palánta mindezek segítségével a kezdetek kezdetén a legfontosabb dologgal megbirkózni: a kutató szerepével. Ahogy Clifford Geertz is érzékelteti Jelen lenni... című tanulmányában: „A mi őszinte tudományunkban, ahogy ez talán egy ismeretelmélettel a hátunk mögött szokásos, még mindig nagyon is számít az, hogy ki beszél.” (Geertz 2001:401)

Számos tanulmány és terepnapló mutat rá hol humorosan, hol keserűen, hogy mire a terepre érkezett a kutató, az egész felkészülés szinte a semmibe veszett és azt érezték, hogy teljesen hasznavehetetlené vált, új utakat kell keresni új módszerekkel.<sup>3</sup>

Mégis akkor mire jó ez a kezdeti szakasz? Egyáltalán szükség van rá, vagy csak magunk megnyugtatása, hogy „Igen, ezen is túl vagyunk!”?

Rövid írásomban, nem teljes körűen, de ezekre a kérdésekre és felvetésekre igyekszem választ adni az olvasottak és a magam tapasztalatai alapján, néhol reflektíven visszatekintve korábbi élményeimre.

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány a 2012-es terepmunkám előtt készült esszé és az antropológus, mint kutató szerepkörét tárgyalja.

<sup>2</sup> Kim Ki-duk (김기덕) dél- koreai filmrendező 2004-es filmje. Esszém egy későbbi részében lesz még róla szó. Kim Ki-duk hazájában kevésbé ismert ember alacsony származása, autodidakta rendező tanulmányai és éles társadalomkritikája miatt, ellenben külföldön sorra nyeri a rangos díjakat. 2012-ben elnyerte a Velencei Nemzetközi Filmfesztivál Arany Oroszlán díját Pieta című alkotásával és ez azért különleges dolog, mert eddig koreai film nem arathatott ekkora sikert. (Koreai Filmhét programfüzete. <http://www.koreaikultura.hu/navigator.do?menuCode=201112120011&action=VIEW&seq=45687> /Letöltve: 2012.11.06./)

<sup>3</sup> Vö. William Foote Wyte és Nigel Barley írásait.

## A „terepre” való felkészülés

Amikor elkezdődtek antropológiai tanulmányaim, úgy gondoltam a kutatóra és a terepre, mint amikor számos olaszországi múzeumba és kápolnába látogattunk. Bementünk egy teljesen modern konferenciaterem szerűségbe és közel egy órán keresztül egy lelkes idegenvezető olaszul beszámolt a műkincsek történetétől napjaink programjáig. Azután egy köteg szórólap, füzetek és kis könyvek társaságában még magunkra hagytak vagy húsz percig. Semmit se értettünk az egészből és már kétszer is megbántuk, hogy egyáltalán bevállaltuk ezt a tárlatnézést. A másfélórás „semmittevés” után megjelent egy fiatal kutató és a kiállítás vagy kápolna ajtajához terelt minket. Mindenki várakozása a katarzis felé hajlott, ám hamarosan sokkba csapott át miután közölte, hogy tíz percet lehetünk benn, és aki nem jön ki, büntetést fizet. Ezek után az életkedvünk is elment az olasz múzeumoktól és inkább a fagyizókat és a városnézést díjaztuk. Mégse hagyott nyugodni, ugyan miért kellett ilyen iszonyatos hosszú időt tíz percért kivárni. Végül egy angol felirat világossá tett mindent. Valahogy így állt az épület falán: „A műtárgyak és az épület védelme érdekében másfél órás várakozás szükséges, hogy a megfelelő védőgáz bevonat képződjön a látogatóknak. Ruhára és egészségre nem káros, színtelen és szagtalan.” Szóval mire a kiállítást megnézhettem csak úgy szótlanul „elgázosítottak”.

Kissé talán túlzás, de ilyen az antropológiai terepre való felkészülés is. Töménytelen mennyiségű irodalom és előadások után van pár hónap arra, hogy megszülessen „A Tanulmány” erről vagy arról a csoportról, közösségről. Jómagam szándékosan nem indultam még el „oda”, több embert meglepve. Sorra jöttek a kérdésbombák, de hogy, de miért, de miért nem és társai. Egyszerűen azért, mert nem éreztem magam felkészültnek és le kellett számolnom a félelmeimmel. Ki kellett, hogy ismerjem magam, vagy legalább eljussak oda, hogy elelmélkedjek ezeken a dolgokon. Hol vannak a határaid, mi a szerepem, miért csinálom, azaz tisztában lenni a kutatói énemmel. Nemcsak az ismeretelméleti háttérről vagy nyelvek tanulásáról beszélek. Nyilván fontosak ezek is, de az, aki nincs tisztában a fentiekkel, sőt félvállról veszi, csúnyán elcsúszhat a „terepnek” nevezett időszakban. Vajon miért kezdett pont Malinowski a résztvevő megfigyelés alapjairól írni? Miért születnek egyre több metodológiai tanulmányok az antropológia területén? Véleményem szerint pont azért, mert előttük vajmi kevés kutató foglalkozott ezzel. Geertz is megemlíti Malinowski kapcsán, „(...) hogy az antropológusok munkájáról szóló hagyományos beszámolók mennyire nélkülözik a valóságot.” (Geertz 2001:227)

A *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* című termetes könyvben különböző kutatók élettörténetét tanulmányozva szinte mindegyik rész kihagyta, ugyan hogyan lett ebből az emberből kutató antropológus. Csak elképzelni tudom a szerepüket (nagyobbakat említve), amint egy ügyvéd hirtelen egy tiszteletbeli szeneka törzs tagjává válik, egy kvéker angol mexikói

útja után jó pár évtizeddel az oxfordi egyetem antropológia professzorává nevezik ki, és később egy földrajztudós sarkvidéki túléléséből a kwakiutl potlachek során magas presztízsű nevet szerző ember lesz. Eszem ágában sincs bírálni a neves „elődöket”, viszont misztifikálni se szeretném. Malinowski *Naplójának* megjelenése habár nagy port kavart, de pont ezt az űrt töltötte ki, és pont ezért mutatta meg az antropológia „másik” oldalát. „Erkölcsei normáimat egy intakt személyiség alapvető ösztönei formálják. Ebből következik az az igény, hogy minden szituációban ugyanúgy viselkedjünk (magunkkal szemben való őszinteség), valamint az őszinteség elkerülhetetlensége és igénye. A barátság legfontosabb értéke abban rejlik, hogy az ember kifejezheti önmagát, hogy abszolút őszinteséggel fordulhat önmagához.” (Malinowski 2001:92)<sup>4</sup>

Amint ezek a sorok megjelentek, az antropológia mint tudomány érdekképviselői visszahőköltek és feszülten észlelték, hogy a „titok” immár kiderült. Innentől az antropológiában nincsenek „brahmák”, akiknek elrejtett képességeik vagy módszereik csak bizonyos körben mozoghatnak, hanem bárki számára elérhető, aki képes a kihívások útját végigjárva önmagát is pallérozni. „Elfelejtik, hogy a kutató adatközlőéhez hasonlóan társadalomban él, van egy szerepe, amelyet el kell játszania, és a sikeres munkavégzés érdekében bizonyos fokig a személyiségéből fakadó szükségleteknek is teljesülniük kell.(...) Ha viszont a kutató hosszú időn keresztül az általa tanulmányozott közösségben él, akkor személyes élete elkerülhetetlenül összefonódik kutatásával.” (Whyte, 1999:327)<sup>5</sup>

Ez alól, úgy gondolom, én se vagyok kivétel. Habár kifejezetten antropológiai terepmunkát ekkor nem végeztem még, önmagam félreértése a mélyvízbe dobott. 2011-ben frissen végzett néprajzusként csatlakoztam az AIESEC Társadalomfejlesztő osztályához és Indiába indultam „Terepre fel!” kiáltással, bármilyen előzetes tudás, felkészülés nélkül. Vettem egy vaskos India könyvet, beszereztem minden engedélyt, és még az oltások hatóidejét ki se várva a repülőgépen találtam magam egy hét múlva. A rózsaszín köd már akkor lehullott, mikor az első lépéseket megtettem a terminál kijáratától. Mellbevágó meleg, füst, és füstölő, égett szemét szaga, tömeg és szúnyogok, kiabálások, amiből egy szót sem értek, és vizslató tekintetek. Tudtam, hogy kemény lesz, de azt nem, hogy egy kirobbanó polgárháború kellős közepére érkeztem. Sztrájkok, bezárt boltok, robbanások, és cserbenhagyott AIESEC-esek, akiket valahogy elfelejtettek. Az indiai menedzserem fantom a mai napig, és minden ember tudta a telefonszámom, hogy ki vagyok, és mit akarok, csak éppen én nem fogtam fel mi történik körülöttem. Öt óra várakozás étlen-szomjan egy tömegben, akik felettem vitatkoznak valamilyen

---

<sup>4</sup> Geertz-cel egyetértve idézem: „A kaméleonhoz hasonló terepmunkás mítoszát, (...) éppen az az ember zúzta porrá, aki talán a legtöbbet tett a megteremtéséért.” (Geertz 2001:227)

<sup>5</sup> Vö. „Az antropológiai terepmunka embert próbáló tevékenység, amelyben a „magányos etnográfus” alapvetően magára van utalva. Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a munka sikere nagyban függ a kutató személyiségétől.” (Vörös-Frida 2004:409)

érthetetlen nyelven. Végül egy fiatal muszlim a kocsijába parancsol és visz valahova és végre megszólal angolul: Van itt egy magyar srác, igyál egy kicsit, de ne zuhanyozz, mert nincs elég víz és később érted jövünk. Azt kérdeztem: „Tudsz valamit az AIESEC-ről és a tagjairól?” és a válasz: „Rohadjanak meg a hazugok! Azért szólhattak volna, hogy ne jöjjetek. Mind külföldön vannak (azaz más indiai államban), és mindenkit hazaküldtek. Itt már nincs olyan, hogy AIESEC! Próbáld meg valahogy túlélni.”

Egy hétig sírtam a sokktól és közel jártam az őrülethez. Muszáj volt hazatelefonálnom és idegbeteggé tenni a családom, ugyanis lezárták a reptereket és az egész közlekedést szeparatisták blokkolták. Csak riksával, tevével vagy elefánton és néha felrobbanó kocsival lehetett utazni. Végül egy keresztény árvaházban (alias helyi iskolában) kötöttem ki angoltanárként a város nyomortelepén, ahol csak az „érinthetetlenek kasztja” élhet. Azért annyiban megkegyelmezték, hogy nem a gyerekek között éltem, hanem annál a családnál, aki az árvaházat üzemeltette. Az indiai kormány 2010-ben pályázatokat írt ki, hogy megszüntesse a kasztokat és egyfajta „árvaházba” terelte a legalsóbb kaszt gyermekeit és mivel kevés ember mert kilépni saját kasztjából, ezért önkéntes külföldi önkénteseket hívtak a gyerekek tanítására. Egy hét múlva a helyiek kedvessége és figyelmessége, védelme életben tartott. Később egy indonéz muszlim és egy cseh lány esett hasonló csapdába, mint én, egy francia lányt pedig elraboltak, így a kerület, ahol éltem, a külföldiek olvasztótégelye lett. Túl sok és témától eltérő lenne, ha leírnám mindazt, amit tanultam, és amivé tett engem ez az út. Végül a helyzet konszolidálódott, sőt vonattal a Dekkán fennsíkról a Himalájában kötöttem ki, és mire hazaértem, azt hittem 10 év is eltelt.<sup>6</sup>

A legfontosabb, amit tanultam ebből a csodával határos, szerencsésen befejeződött utamról, hogy soha ne menjek felkészületlenül. Lehet meg voltak a megfelelő védőoltások és engedélyek, sőt még egy könyvem is akadt, de a fejemben a legnevetésesebb gondolatok forogtak. Már pedig ha „antropológiát művel”-ünk (Barley 2001), túl is kellene élni, hogy leírassuk, amit láttunk. Természetesen nem lehet a különböző terepmunkákat ugyanúgy megélni, hiszen mi is változunk és a körülöttünk levő világ is. Ugyanúgy kerülünk szembe nehézségekkel és akadályokkal, de nyilván sokkal könnyebb elviselni ezeket, ha már hallottunk róla valahonnan vagy valakitől. Antropológusként a másik életébe való részvétel elkerülhetetlenül „betolakodás” (Zempléni 2000:181). Hogy ez a betolakodás lerohanás lesz, vagy „észre se vesznek”, tőlünk függ, hogy mennyire vagyunk nyitottak, rugalmasak, azaz adaptívak.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> „Az egyik legfontosabb, de nem kellően méltányolt különbség egy afrikai falu és egy európai város között az, ahogy telik az idő.” (Barley 2001)

<sup>7</sup> Vö: „Ha arra koncentrálunk, hogy a jelen változásait kövessük, vizsgáljuk, ne pedig állandóan kövületeket keressünk egyfajta mentális archeológia jegyében, ha egyáltalán elfogadjuk azt a tételt, hogy

## A „lopakodók”

A *Lopakodó lelkek* című filmmel a 2012-es Koreai Filmhéten találkoztam, és erőteljes hatással volt rám, ugyanis miután megnéztem és gondolkodtam róla, a kutatói szereppel való összefüggésekre bukkantam.

A történet egy hajléktalan fiatalemberről szól, akinek csak egy motorja, egy fényképezőgépe, illetve betöréshez szükséges eszközei vannak. Minden nap szórólapokat ragaszt a házak falára, és este visszatérve, ahol még mindig a falon vagy ajtón találja a cetlit, oda betör. Semmit nem lop el, viszont megjavít minden rossz dolgot, rendet tesz, miközben ő a ruhákat és lényegében az egész házat vagy lakást használja. Egy jóságos betörő, aki mintha ezzel mondana köszönetet, de a filmből nem derül ki cselekedeteinek oka. Így vannak ezzel az antropológusok is. Ahogy az ajtókon fennmaradt szórólapok, mi is úgy lessük a minket érdeklő jelenségeket, helyzeteket. Csak a legszükségesebb dolgokat visszük arra a helyre, amit terepnek nevezünk el, és felvértesszük magunkat különböző szerepekkel. Ahogy a srác a filmben, úgy mi is lefotózzuk magunkat az adott helyen vagy emberekkel. Mivel használjuk azt a helyet, és résztvevőkként ott élünk, köszönetként mi is „rendet teszünk” s igyekszünk megjavítani a dolgokat, ahogy és amit az adott közösség „megláttat” velünk.

A filmben a drámai pillanat, amikor az egyik házban egy megvert asszony is jelen van, ám amikor észre veszi, hogy a fiú a házban van ahelyett, hogy a rendőrséget hívná vagy félne, megfigyeli a fiú cselekedeteit, aki nem veszi őt észre. Pár napos ottlét után a fiú elhagyja a házat a nőt észre sem véve, a férj megérkezik és erőszakosan viselkedik az asszonnyal. A történetben kevés a beszéd, nem is az a lényeg, hanem maga egy ember pusztja jelenléte vagy nemléte. Különböző helyzetek alakulnak ki, ami következtethető a kutatóra. Ugyanis annak ellenére, hogy törekszünk a megfigyelésre egy adott közösségben, óhatatlanul pont általuk leszünk „megfigyeltek”. Másrészt a fiú egyetlen helyre sem tér vissza, mindig újakat kutat fel, viszont ezt a házat újra megkeresi, talán mert az asszony fájdalma megragadja (összegyűrt fotósorozatokra talál) és szemtanúja lesz az újabb verésnek. Ekkor a fiú kilépve addigi „csendesen tevékenykedő” szerepéből, egy golfütővel leüti a férjet, és az asszony úgy dönt, hogy a fiú mellé áll. Most már ketten vannak, de még mindig nincs beszéd, hogy ő ki és mit keres ott. Sorra járnak a házakat, míg végül az egyik helyen, a furcsa párt letartóztatják. A vallatáskor mindenféle durva vád elhangzik: betörés, lopás, emberrablás, erőszak, gyilkosság stb. Vajon nem-e ez mutatja, ahogy egy antropológust egy szó nélkül az adott társadalom belehelyezi a sajátjába, azaz státuszt ad neki?

---

adaptív értékek igenis léteznek, akkor bizony rengeteg új értéket fedezhetünk fel. Ez pedig nem a kultúra kapitulálása, hanem a képet gazdagító alkalmazkodás.” (Boglár 1993:105)

Később a fiú börtönbe kerül, ahol egy érdekes „párbeszéd” alakul ki a börtönőr és a fiú között. Senki nem ismeri gondolatait, tettének okait, sőt még egyetemi diplomája is van. Csak egy hajléktalan, gyökértelen ember, aki a börtön évei alatt eltanulja a lopakodás művészetét, azaz tökéletesen utánozni próbálja az emberek minden mozdulatát, hogy végre észrevétlen maradhasson. Próbálkozásaival viszont rémületet, félelmet kelt a börtönőrökben. Félelemből minden egyes nap megverik és egy cellában nincs sok menedékhely. Mégse éli meg kudarcként, hanem tanul, hogy még jobb legyen és teljesen eltűnjön az emberek szeme elől. Pedig valójában az emberek háta mögött állva figyeli őket és tökéletesen utánozza minden mozdulatukat, hogy még az árnyékával se árulkodjék. Ekkor hangzott el a mottóban idézett szövegrész. „Miért rejtőzködsz el? El akarsz tűnni a világgal együtt? (...) Mögöttem vagy, ugye? Az emberi szem 180 fokos szögön belül lát. Így te a másik 180 fokban rejtőzöl? De az lehetetlen! Többet kell még gyakorolnod, és légy óvatos az árnyékkal. És számolnod kell az emberi érzékeléssel és figyelemmel, te szerencsétlen! Mégis, ha sikerül mindezt elfedned, mit akarsz vele kezdeni?”

A különböző terepmunkák olvasásakor hasonló kérdések merültek fel bennem. Mit akarunk kezdeni azzal, hogyha egy közösség életét leírjuk? Vajon mi is rejtőzködhetünk? Ez félelmet vagy nyugalmat váltana ki az ott élő emberekből? A filmbeli börtön felfogható annak a helynek is, ahol az antropológus értelmez, a dolgoknak jelentést keres. A szemek, árnyékok, megtapasztalások és „tanácsok” során, mi is tapasztalatot szerzünk a lopakodás művészetébe, hogy tökéletesen belesimuljunk „ott” a nekünk adott szerepbe.

A film vége fele egy fontos mozzanat, mielőtt a fiú visszatérne ahhoz a házhoz, ahol az asszonyt meglátta, új „képességével” megpróbálkozik más lakásokban. Mindenhol érzékelik a jelenlétét és megrettennek az emberek. Amikor a házhoz ér, a férj is észleli, hogy van valaki ott és nyugtalan is emiatt, de mégis elalszik. Ám az asszony felkel, és ugyan felismeri, hogy mögötte van a fiú, mégse retten meg. Ő tudja, hogyan láthatná meg őt. Tükör elé áll és a fiú felfedi magát. A terepen az antropológus sokáig keresi a megfelelő helyet vagy helyzetet, amikor „felfedheti” magát. Amikor eltűnnek a határok és félelmek. Geertz ezt hívja „rapport”-nak<sup>8</sup>. Mi is belopakodunk egy adott helyre, ahol, ha akarjuk, ha nem, hatással vagyunk az emberekre. Addig hallottunk, olvastunk valamit az adott kultúráról vagy csoportról. Érdekesnek találtuk és elmentünk. Onnantól kezdve azonban, hogy megjelenünk, még ha lopakodva is, de megváltoznak a dolgok. A film kitűnően ábrázolja ezeket a hatásokat és a magát a lokalitást. Sok közeli jelenet és semmi beszéd. A történet végi idézet is ezt sejteti. „Nehéz elmondani, hogy a világ, amit mi szeretünk vajon valóság vagy álom-e.”<sup>9</sup> Mivel „két vagy akár több világ gyermekei” (Prónai 1993:107) is lehetünk, nem ítélezhetünk a megtapasztalt dolgok vagy emberek felett, jelentős vagy jelentéktelen felett. Eriksen is utal arra, hogy „A terep leírása (...) általában a szemmel

---

<sup>8</sup> Vörös-Frida 2004: 413 és összevetve Eriksen 2006:76

<sup>9</sup> It's hard to tell that the world we love in is either a reality or a dream.



látható dolgokra koncentrál. A hangok, ízek és szagok azonban feltűnő módon hiányoznak.” (Eriksen 2006:66)

A sort és az idézeteket hosszan folytathatnám, hogy milyennek kellene lenni, mit kellene és hogyan tennie egy kutatónak, de erre vannak nálam sokkal tapasztaltabbak.

## Záró gondolatok

Összegezve a leírtakat arra juthatunk, hogy a kutatói szerep nem olyan, amit a könyvespolcraól levehetünk, hanem olyasvalami, ami onnantól kezdve, hogy először ülünk be egy antropológiai előadásra őszinte, tiszta érdeklődéssel *megszületik* bennünk. Aztán a hetek, hónapok folyamán felcseperedik, a terepen átformálódik, míg végül önálló életre kel a segítségünkkel. „Mehetnékem van. Cselekedhetnékem. A „terepen” kell lennem minél előbb. (...) És éppen azért, mert napjaink Magyarországnak bizonyos jelenségeivel szemben csakis olyan – a kultúrákat önálló értékrendszerrel bírónak tételező, toleranciát hirdető – tudomány szállhat szembe, amilyen például a kulturális antropológia is.” (Prónai 1993:108)

## Felhasznált irodalom

1. Barley, Nigel (2001): Antropológus a terepen. Feljegyzések a sárkunyhóból. Magyar Lettre Internationale 18. Online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre43/barley.htm>
2. Boglár Lajos (1993): Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai? - Antropofónia több tételben. In: Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk.) A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei. Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, Miskolc, 107-113.
3. Eriksen, Thomas Hylland (2006): Kis helyek- nagy témák. Bevezetés a szociálandropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest
4. Geertz, Clifford (2001): Az értelmezés hatalma. In: Niedermüller Péter (szerk.) Antropológiai írások. Századvég Kiadó, Budapest
5. Kim Ki-duk: Lopakodó lelkek. (Bin jip) 2004, színes, dél-koreai filmdráma, 88perc.
6. Malinowski, Bronislaw (2001): Napló, a szó szoros értelmében. Café Babel, 41.szám (Napló), 81–93.

7. Prónai Csaba (1993): Miért vagyunk terepen? In: Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk.) A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei. Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, Miskolc, 107-109.
8. Vörös Miklós - Frida Balázs (2004): Az antropológiai résztvevő megfigyelés története. In: Letenyei László (szerk.) Településkutatás. L'Harmattan, Budapest, 395-416.
9. White, William Foote (1999): Utcasarki társadalom. Új Mandátum, Budapest
10. Zempléni András (2000): Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. *Tabula* 2000 3 (2) 181-213.

A. Gergely András

## **Kisebb ösvények a politikai antropológiához | Módszer„tan” helyetti iránytű**

### **A politikai antropológia kiválása a kulturális antropológiából**

A kulturális antropológiai vizsgálódásoknak mindig is része volt a politika és a hatalomgyakorlás struktúráinak és funkcióinak, az uralom eszközeinek és körülményeinek áttekintése – de kezdetben ez a betekintés, tematikus körvonalazás az adott társadalmak teljes kulturális leírásának parciális (olykor marginális) témakörévé érlelődött. A szaktudomány nagyjainak monográfiái, majd az egyetemi oktatás kézikönyvei jó, ha két-három fejezetet szenteltek a „politikai” világ megnevezésének, bemutatásának, s akkor is leginkább a jogrendszert, a szokásnormákat, a háborús vagy etnikai konfliktusokat, a túlélési versengés vagy a gyarmati uralom körülményeit nevezik meg témaköreikben. A 19. század közepétől-végétől kezdve tünedeznek fel talán azok az önálló politikai antropológiai szakmunkák, melyek az államnélküliségből az állammá válás útját, a posztgyarmati korszak tüneteit mutatják be a leírás alapjául választott egyes (helyi) társadalmakban.

A politikai antropológia sokáig a kulturális antropológia része volt. Önálló tudományágként csak a 20. század 40-es éveiben mutatkozott be, amikor M. Fortes és E.E. Evans-Pritchard megjelentettek egy afrikai politikai rendszerekkel foglalkozó kötetet (Fortes – Evans-Pritchard 1940). A tudásterület akkortájt két nagy problematikát „tematizált” a monografikus szakmunkákban, és az ezek nyomán haladó, nemegyszer filozófiai vagy történeti tudásbázisú esettanulmányok elméleti fejezeteiben. Az első tárgykörbe tartozik az antropológiai *kutatások* (majd később már *iskolák*) együttese, mely a politika és a kultúra, a viselkedés és uralom sajátos kapcsolatrendszerét vizsgálja a modern és a nem modern társadalmakban. A második tárgykörbe pedig a sajátosan politikai jelenségek antropológiai vonatkozásai tartoznak (etnicitás-kérdések, határfelfogás, szimbólumrendszerek, modern uralom és alárendelődés problematikái, majd utóbb, a hatvanas-hetvenes évektől a gender-

tematikák, kisebbségi konfliktusok, térbeliség, test és biopolitika, nyelvi uralom, szakrális fennhatóságok, térbeliség, szakrális uralom, stb.) jönnek terítékre.

### ***A politikai antropológia ágazati tudásterületének kialakulása***

A politikai antropológiai vizsgálódások kezdetben a távoli, ezoterikusnak tűnő, autentikusnak mondható társadalmak törzsfőnökei, királyai, rokonsági kapcsolatai, furcsa rítusokat bemutató varázslói iránti érdeklődést elégítették ki (indián csoportok, elgoni varázsló, kasztrendszer, szakrális uralom, stb.). A rendszerező szándékú forrásmunkák a politikai filozófiák, uralkodási rendszerek, felvilágosodással megkezdődött szekuláris csoportosulások, területi uralom, később választási rendszerek, politikai mozgalmak, fajpolitikák, szimbolikus-politikai jelenségek szisztematikus kutatása felé fordultak, ami később megnyitotta az utat a nyugati *politikai élet* antropológiai szemléletű kutatásához is. Ez lett a tudáságazat jellegadó iránya a későbbiekben, immár nem „a” politikai rendszer és erői, hanem a jogérvényesítés, a polgárjog, egyenlőség, választási szabadság, az állampolgáriság, a döntéshozatali rendszerek, gazdasági függésviszonyok szisztematikusabb leírásai egészítették ki a korábbi, jellemzően történeti aspektusú merengéseket.

A nem-európai társadalmak politikai rendszereit a kutatók kezdetben a historicizmus áthatotta evolucionista keretben taglalták (gazdasági-megélhetési viszonyok, csereviszonyok, tulajdonviszonyok, lokális és döntéshozatali tranzakciók), de számosan a funkcionalizmus paradigmája szerint értelmezték. A nyugati társadalmak nézőpontjából tekintve a nem-nyugati társadalmak legtöbbször a korábbi fejlődési szintek képviselőiként („primitív” jog, archaikus gazdaság, feudális tulajdon, „vad” vagy „barbár” életvilág, stb.) jelentek meg. Henry Sumner Main 1861-ben közzé tett művében (*Ancient Law*) „primitív” társadalmi mintaként írta le azt a helyzetet, melyben az egyes csoportok az apai ág mentén szőtt rokonsági szálak körül szerveződtek, amit később a területi elvű szerveződés követett vagy teljesített ki. Louis Henry Morgan a New York államban élő irokézeket vizsgálva írta le a rokonsági terminológiát, melynek segítségével érthetővé vált az irokézek társadalmának politikai szerveződése, belső hierarchizálódása, funkciók és szerepek rangja, tartalma. Morgan szerint az emberi csoportok kezdetben a „vadság” korszakában éltek, melyet a „barbárság”, majd a „civilizáció” korszakai követtek (s ebben már a felvilágosodás fogalmi hagyományait

követte, részben a darwinizmus bűvkörét is érintve). Morgan szerint a vadság korában a szexualitást semmi sem korlátozta a csoportokban, s az endogámia tilalma csak a barbárság korában jelent meg, ami egyúttal a csoportok közötti kapcsolatok létrehozásának eszköze is lett a be- és kiházások révén, így a hierarchiákba szerveződés is lehetővé vált. E kezdemény táptalaja maradt a marxista társadalomtörténet, ókortörténet, civilizáció-történet alapozóinak életművében, v.ö. M. Godelier, G. Childe, P. Clastres, E. Terray, M. Leiris java életművét).

A huszadik századi kulturális antropológia számos ágazata lemondott az evolucionizmus paradigmájának alkalmazásáról. Ezt kísérte a befogadók és a tudományos légkör helyi rendszere is: Roy Franklin Barton egyenesen kormány megbízással a háttérben foglalkozott az *ifugao törvénykezéssel*, de a társadalommal, gazdasággal és vallással kapcsolatos, a gyarmati témát több oldalról körüljáró monográfiái, melyeket 1919 és 1930 között adott ki több kötetben, szinte senkit sem érdekeltek (*Ifugao Law* 1919). Robert Lowie volt az egyetlen kivétel, aki az állam eredetéről szóló művében (Lowie 1927) talán hosszabb gondolkodási időszakra volt nyomatékos hatással, de „a politikát” elemzők (pszichológiai, választáskutatási, politológiai, politikai szociológiai, jogi) kereső szempontjai a század első harmadában-felében egyre gyakrabban találtak interdiszciplináris közelítésekkel (pl. Max Weberre, Carl Schmittre, Leo Straussra, Giddensre, Hegelre, Franklin Benjámindra, Spenglerre hivatkozva). Az európaiaktól eltérő kutató szempontból az Egyesült Államokban Franz Boas történeti partikularizmusa és empirikus igénye vált uralkodóvá, mely az egyes kultúrák külön-külön történő leírását és összehasonlítását szorgalmazta, ami azután általános következtetések levonására adott lehetőséget, szemben a politikaelmélet teoretikus alapvetéseivel. Franciaországban Durkheim hatására megindult egy folyamat, mely Lévi-Strauss strukturalista irányzatában csúcspontot ért el, s ha evidens folytatásra nem is számíthatott, G. Balandier, P. Clastres, J. Bazin, A. Leroi-Gourhan, J.-P. Olivier de Sardan, Cl. Meillassoux, M. Augé, J. Copans már különféle irányokba vitte tovább a tisztán teoretikus, történeti vagy gazdaságszerkezeti áttekintésekkel párhuzamos politikai felépítmény-kutatást. Angliában az evolucionizmust Bronislaw Malinowski „pszichobiológiai funkcionalizmusa” és Radcliffe-Brown „strukturális funkcionalizmusa” váltotta fel: Malinowski résztvevő megfigyelésen alapuló módszere a kulturális antropológia általánosan alkalmazott eljárása lett, melyet a brit kulturális

antropológusok egész következő nemzedéke magáévá tett, s az ő munkásságuk alapján született meg az afrikai társadalmak tanulmányozásának eredményeire építő sajátos politikai antropológia, melyben C. Turnbull, R. Firth, M. Gluckman és szellemi örököseik gazdag hivatkozási bázisra letek.

Talán idővel Radcliffe-Brown strukturális funkcionalizmusa lett azonban az a paradigma, melyet alkalmasnak találtak arra, hogy megmagyarázzák olyan társadalmak működését, melyek nélkülözték az állam összetartó erejét. A funkcionalizmus szerint az állami szerveződés hiányában (vagy előtte) a rokonsági és leszármazási szempontok szerint tagolódó csoportokban a rendet a különféle szegmensek között létrejövő *egyensúly* biztosítja. Az egyensúly a funkciók közötti koordináció és az aktorok közötti szolidaritás eredményeként jön létre, ez parallel viszonyban van a térségi szerveződési modellel, illetőleg a kettő kölcsönhatásaival (pl. társadalomszerkezeti, uralom-gazdasági, hatalmi tér vagy uralmi legitimitás szempontjából). Az „egyensúly-elvű” megközelítés a normákra és az értékekre koncentrált, amelyek a társadalmi működés zökkenőmentességét biztosítják, de sokáig kérdéses maradt, mit tekintenek a kutatási tapasztalatok elemzésekor ellensúlynak: a gazdaság szereplőinek erejét, a mérvadó vezető pozicionális súlyát, a tömegek mozgását vagy képviselői jelenlétét, érdekérvényesítési viszonyokat, kapcsolati tőkét, erőszakgyakorlást, jogi szankciórendszert, szokásnormákat, vagy más egyebet.

Egy, már a hetvenes-nyolcvanas évek tudásanyagát felgyűjtő tanulmányában Gombár Csaba helyesen mutatott rá, hogy a politikai antropológiát „nem véletlenül művelték az angolszász és általában a gyarmattartó országokban. Az angol gyarmati uralom alapelve az 'indirect rule', a közvetett irányítás, eleve megkövetelte, hogy a gyarmatot irányító adminisztráció megfelelően kapcsolódhasson a gyarmatosított terület eredeti politikai viszonyaihoz. Egy 'primitív' patrimoniális állam esetén például a gyarmatosítás végtelenül labilissá tette a belső helyzetet, mivel politikailag és a misszionáriusok tanítása által is deszakralizálta a központi hatalmat jelentő főnöki funkciót. A főnök így vagy a gyarmatosítók kiszolgálójává, vagy reménytelen ellenállóvá vált. Mindkét esetben azonban megrekedt az állam kialakulását jelentő szerves, belső fejlődés, és a patrimoniálishoz képest a szegmentáris, kifejezetten rokonsági viszonyok

konzerválódtak, mint a politikai rezisztencia hathatósabb elemei” (Gombár 1980:220-221).

A politikai antropológiai vizsgálatok (s nem pusztán teoretikus aspektusú vázlatok) egyre inkább az egyes folyamatokra irányultak, miközben dinamikus leírást adtak azokról a kognitív mintákról, melyek az aktorok számára a politikai folyamatokat jelentésekkel látták el (Zentai 1997). Az egyensúlyelvű megközelítést felváltotta a konfliktuselvű vizsgálat, mely feltárta a hatalom és a társadalom közötti sajátos dialektikát, a kudarc- és konfliktuskezelés módjait, dinamikáit, attraktív reprezentációit is. Max Gluckman például afrikai törzsek körében leírja a „lázas rítust”, melynek során a király időnként koldusnak vagy bolondnak öltözik, és miután átöltözött, a rítus résztvevői szimbolikusan megölik, vagy ha nem is ölik meg, becsmérlik és gúnyolják. A rítus értelme Gluckman szerint annak tudatosítása, hogy a királyság felette áll a királynak, akinek tudnia kell, hogy ő is ugyanolyan ember, mint alattvalói (Gluckman 1960).

A politikai antropológia az állam nélküli társadalmi szervezetek leírása során szükségképpen nem tudott mit kezdeni a nyugati politikai filozófiában magától értetődőnek számító kérdéssel, mely a hatalom mibenlétére, specifikumára vonatkozott. Amikor a kulturális antropológusok a nyugati társadalmaktól távoli népek rokonsági kapcsolatait, „szent és profán” társadalmi konstrukcióit, csereelvű gazdaságát vizsgálták, H. D. Lasswell, a politikatudomány chicagói-i professzora a politika tárgyát a befolyásolók és a befolyásoltak viszonyában határozta meg (Laswell 1936). Egyetérthetünk Gombár Csabával, aki szerint a politikai antropológia nem definiálta a politika szféráját, s a politikai antropológiai vizsgálódások nyomán a politika és más társadalmi folyamatok között a határ semmivel se vált világosabbá, de nem is válhatott azzá, hiszen a vizsgált társadalmakban ez a határ nincs is meg (Gombár 1984:224.). Ugyanakkor a politikai antropológiai vizsgálódások alapján nyilvánvalóvá vált, hogy a hatalom az állam nélküli társadalmakban is reális tényező, s nem olvasható be a leírt rendszer egészébe. A hatalmi pozíció betöltése sehol sem automatizmus szerint ment végbe. Hatalmi pozícióra csak az jelentkezhettek, aki megfelelő genealógiai háttér mellett erős személyiség volt, aki akart és tudott hatni a többiekre (Balandier 1970).

Balandier áttekintésében a hatalom megtestesülése és „intézményesülése” a nyilvánvaló gyarmati átalakulástól való függésben látható meg. E téren például egyértelműen a *történetiséget* nevezi meg, mint olyat, amelyben a politika mint a társadalmi szerkezetek feszültségeinek és ellentmondásainak jegyeit hordozó jelenség mutatkozik meg (Balandier 1967). Meillassoux számára (aki Balandier tanítványa és szintén a marxista irányzat jeles képviselője) az állam eredetének kérdése és az osztály nélküli társadalmak átmenetei az osztálytársadalmakba elképzelhetetlenek a szocio-ökonómiai feltételekről szóló leírás nélkül, továbbá a konkurrens stratégiák és konfliktusok sűrítménye, vagyis a politika dinamikus jelenléte nélkül (Meillassoux 1977). Godelier úgy véli: a társadalmi konszenzus az a jelenség, amely a politikai hatalom érvényesülésének és újra termelődésének valódi társadalmi kontrollját testesíti meg (Godelier 1984). Több jeles antropológus, aki a hitélet vagy a vallásszervezet elemzését végezte el a kortárs primitív társadalmak körében, a természetfölötti uralom és a rituális királygyilkosságok problémakörében is kimutatja, hogy nem választható el mereven a politika és a hitélet, a hatalom nem határozhatja meg önmagát kizárólag a politika terében, hanem csak a személyiség és a társadalom közötti közvetítő szerepek hatalmi rendszerében, annak is inkább a szimbolikus szférájában (bővebben Augé 1977). A „politikai” és a „nempolitikai” megjelenítődése mindennemű hatalomnak, továbbá multifunkcionális jelenléte a környezetével összefüggésben és elkülönülési módját illetően, azután ideológiahordozó alakjában is számos kutatót foglalkoztató kérdéskör. (Winckler 1970). Többben ennél keményebb tényeket neveznek meg a politikai állam kialakulásának és működésének feltételeként: egyes társadalmi csoportok hatalom-kontrolláló szerepét, a fegyverek és ideológiák használatában bekövetkezett munkamegosztás társadalmi intézményesülését (Krader 1968), a nyitott és zárt politikai szereprendszerek megnyilvánulásmódját egy hierarchizálódás és adminisztratív jogkörelosztás folyamatában (Lloyd 1965, Southall 1965), vagy a normatív szabályozással szemben egyre nagyobb teret nyerő pragmatikus szabályozást (Bailey 1971), s ugyancsak a különféle veszélyforrások megnövekedésével egyre nagyobb szerepet nyerő korporatív társadalmi gyakorlatot (Nicholas 1965), amelyben már a nemközösségi, vagyis individuális szerepek, a döntéskialakításban befolyásolásra képes egyének kapnak nagyobb kutatói figyelmet (Beals – Siegel 1966).



## **A tudásterület mint önálló diszciplína**

Új korszaka indul a hatvanas években a politikai antropológiának, amelyben M. Swartz „iskolája” a politikát mint a hatalomhoz való hozzáférés választható és alkalmazott eszköztárának csoportszintű megjelenítését vizsgálja, rövidebben a politikai mezőben megjelenő csoportok egységének és osztottságának kérdéseként (Swartz 1968, Swartz – Turner – Tuden 1966, Bailey 1965 és 1969). A politikai antropológia a hatvanas évektől tehát újabb lendületet, némiképp új irányt vett, pontosabban egyre inkább megoszlik a tradicionális társadalmi rendszerek intézményeit, és a modern társadalmak politikai intézményeit elemző törekvésekre. Mint láttuk, eredeti tárgyköre a „harmadik világ” politikai életének és rendszereinek testközeli elemzése volt és maradt (a térségeket illetően mindenképp, így Óceánia, Afrika, Dél-Amerika, de olykor Európa is), de ez kibővült a modern politikai tudományok sokféle témakörével, közvetlen és közvetett politikai hatások tematizálásával, módszerek és kutatási problematikák átvételével. Többek szerint a politikai akciók, az intézmények közötti kapcsolatok, a normák és szokások elosztási mechanizmusai, az alávetés és a társadalmi konfrontációk elemző eszköze lett (Bailey, Copans, Barth, Giddens, Eriksen, Weatherford, Abélès). A kortársak között néhány kutató például úgy véli, hogy a hatalom kifejeződése olykor alig több mint művészi formában megfogalmazódó politikai jele a társadalmi különbségeknek (v.ö. Dumont, Krader, Kuper, Clastres, Terray, Copans, Hofer, Zentai). Mások szerint a politikai hálózat vagy kódrendszer épp olyan sűrű szövésű, mint a kultúra, éppoly bonyolult, mint a kommunikáció, a társadalmi kölcsönhatások ágas-bogas rendszere – mindez az embernek a természet ellen folyó harcának, és a fölébe magasodó alávetésnek jegyében történik (Sperber 1968:81).

Ennek a folyamatnak, az intézményesülő és a szimbolikus, a kommunikatív és az alávetési mechanizmusnak egy szép példájára utal M. Herskovits, amelyre R. S. Rattray figyelt föl (1923) a nyugat-afrikai Gold Coast egyik törzsénél, az *ashantiknál*, ahol az „apo” rítus során a hatalmon levőknek nemcsak lehetőségük, hanem egyenesen kötelességük meghallgatni alattvalóik gúnyolódását, szemrehányásait és ellenvéleményeit az elkövetett igazságtalanságokkal szemben. Az ashanti hit szerint ugyanis ez megvédi a vezetőket a feldühítettek rosszkívánságai miatti szörnyű szenvedésektől, mert ellenkező esetben ezek az elfojtott rosszkívánságok

felgyülemlelnének, gyengítenék a hatalmon lévőköt, sőt meg is ölnék azokat... (Herskovits 1988). Az intézményesített magatartási formák így egyensúlyozzák az egyéniség fejlődésében rejlő egyenetlenségeket – s nemcsak a törzsi társadalomban, hanem a modern társadalmak nyilvános fórumain is ugyanazt a konfliktuskezelési, egyensúlyteremtési gyakorlatot találjuk, imitt-amott kicsit kevesebb fatalizmussal, ám több politikai praktikával, rétegzettebb hálózatokkal, intimebb szomszédsággal, durvább etnicitás- vagy gender-vonatkozással. De az asszimiláció bárhol föllelhető eljárása, a szocializációs modellek számos változata, az ajándékozási ceremóniák ősi kínai, középkori magyar, századeleji porosz vagy jelenkori Fülöp-szigeti variánsa ugyanilyen szervezett és rituálissá tett formája a tekintély-elismertető illetve -elismerő szertartásnak, vagyis a hatalom, az alárendeltség, az egyezményes hűbériség *intézménye* legitimálásának, egyszóval a *konszenzusnak*.

Az intézmény és annak szimbolikus környezete tehát éppúgy a hatalom és a társadalom egyes csoportjai kiegyezésének, visszacsatolási megoldásainak, vagy konszenzusképességének függvénye a törzsi vagy államnélküli társadalmakban, ahogy a modern politikai rendszerekben. A modern állam politikai rendszere meglehetősen gyakran utasítja el a társadalom tradicionális szokásgyakorlatának intézményesítését vagy elfogadását – éppen a „haladás”, a fejlődésfogalom nevében, amelynek tartalmát persze maga határozza meg. Csakhogy a modern állam ugyancsak magára marad az efféle sikerképesség bizonygatásával. S azok a korunkban felszínre került nemzetválságok, kormányozhatatlansági problémák és bizalomvesztések, amelyek a hatvanas évek óta körülveszik a modern kormányzástechnikákat, illetve azok az „elégtelen” technikák, amelyek a korporatív, a direkt participációs illetőleg pluralista rendezőelvekből fakadnak, csupán aláhúzzák a hiányát valami olyasféle válságkezelési gyakorlatnak, amely nem az önelégült hatalmi fensőbbbségből ered, hanem a mindenkori társadalom tradícióinak mesterséges érvénytelenítéséből. E tradíciók megismerése és a politikai mező szereplőinek motiváltsága egyszerre nyújt kutatási terepet a politikatudománynak, a politikai szociológiának és pszichológiának – de amit ezek együtt sem végezhetnek el, az a politikai antropológiára marad. A tudományközi határok és szögesdrótok fölszámolása pedig immár sehol sem politikai rendszer kérdése és sehol sem a kormányok dolga, inkább a kutatóké. Már amennyire az alkalmazott tudásterületi

kutatás, teoretikus háttérmunka, elemzőkészség ebben szerepet játszhat és teret nyerhet...

Az új politikai antropológia érdeklődése a nyugati társadalmak felé fordul, összhangban a kulturális antropológia hasonló interpretációs fordulatával, az „ott lenni – itt írni” feltételeivel, a narratív értelmezések tömegével, a többhelyszíni etnográfia perspektíváival. A hatalom aktivitásának, dinamikáinak kérdése nem tartozik a politikai élet fenomenológiájához, hanem a politika lényegi, tartalmi mozzanata leginkább. Emiatt a kulturális antropológia módszerei a hatalom természetének megismerésére elégtelenek, hiszen, mint arra számos kutatási példán keresztül utalni lehetne, a hatalom láthatatlan. „A hatalom, mint a politikai test egészére vonatkozó tényleges döntések valamilyen fokon legitim birtoklása, egyúttal a tagolt politikai egységek közötti viszonyban rejlik” (Gombár 1984:225).

A hatalom merőben másként jelenik meg, másképpen funkcionál, és másfajta köpönyegben díszleg a történetileg változatos politikai rendszerekben, társadalmi univerzumokban, mint a jelenkori önmegjelenítésében, médiájában, vizuális manipulációiban, rábeszélőgépezet működtetésében. Épp ezért, ha analógiás alapon hasonlíthatók is egymáshoz, s ha hasonlóságaik idői téren is állandósulnak, talán összevethetőek egymással... – mostanság olvasva-értelmezve inkább az egyezések különbségei, a mikro-univerzumok sajátosságai, egyediségei kínálják a mélyebb belátás érvényességét. Mihelyst létrejön azonban az állam markáns intézményrendszere, létrejön a szuverén hatalom is, melynek birtoklása sajátos szokásjogi, normatív és intézményes feltételekhez kötött, de hatása alól senki nem vonhatja ki magát, aki tartósan vagy ideiglenesen, saját akaratából vagy a sors szeszélyéből a hatalom birtokosává vált. Épp így a hatalom létét legitimáló társadalmi tömegek lojalitása, legitimáló aktivitása is fontosságra tesz szert, a hatalom elvitatása, támadása, érdekszférájának korlátozása is mindvégig alapkérdés, elemzendő problematika marad. A modern társadalmak monografikus igényű politikai antropológiai leírásai azt mutatják, hogy a hatalom emberi kihívásai ma sem mások, mint voltak akkor – mondjuk az antikvitásban vagy a magaskultúrákban, amikor az archaikus államok létrejöttek, törzsek háborúztak, vagy horda, törzs-szövetség, térségi uralom kialakulásával a lokális kérdések globálissá, majd „glokálissá”, a kettő komplex egységévé váltak (Abélès 2007,

Weatherford 2005). Ennek elemzése azonban már a kortárs politikai antropológia számtalan ágazatának, irányzatának és témakörének részkérdéseire vezet...

### Felhasznált irodalom

1. A. Gergely András (1996): Politikai antropológia. Interdiszciplináris közelítések. Budapest: MTA PTI. <http://mek.oszk.hu/01600/01680>
2. A. Gergely András (szerk.) (2002): A nemzet antropológiája. Új Mandátum, Budapest <http://mek.oszk.hu/06800/06812>
3. Abélès, Marc (2007): Az állam antropológiája. Századvég, Budapest
4. Augé, Marc (1977): Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Paris: Flammarion
5. Balandier, Georges (1980): Le pouvoir sur scènes. Paris: Balland
6. Balandier, Georges (1971): Sens et puissance. Paris: P.U.F.
7. Balandier, Georges (1970): Political Anthropology. London: Penguin Books
8. Balandier, Georges (1967): Anthropologie politique. Paris: P.U.F.
9. Bailey, F.-G. (1960): Tribe, Caste and Nation. Manchester: University Press
10. Bailey, F.-G. (1965): Decisions by Consensus in Councils and Committees. In: Political Systems and the Distribution of Power. A.S.A. Monographs 2., London: Tavistock
11. Bailey, F.-G. (1969): Stratagems and Spoils. Oxford
12. Barth, Fredrik (ed.) (1969): Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference. Bergen – London: Universitetsforlaget – Allen and Unwin
13. Beals, Alan R. – Siegel, Bernard J. (1966): Divisiveness and Social Conflict: an anthropological Approach. Stanford
14. Boas, Franz (1975): Népek, nyelvek, kultúrák: válogatott írások. Gondolat, Budapest
15. Clastres, Pierre (1974): La société contre l'État. Paris: Minuit
16. Cohen, Abner (1969): Political Anthropology: the Analysis of the symbolism of Power Relation. Man NS 4, 428-448.
17. Cohen, Abner (1974): Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society. Univ. of California Press.

18. Copans, Jean (1971): L'anthropologie politique. In: Copans, J. – Tornay, S. – Godelier, M. – Backés-Clément, C. (eds.) L'Anthropologie: science des sociétés primitives? Paris: Denoel, 113-175.
19. Dumont, Louis (1966): Homo hierarchicus. Paris: Gallimard, 194-212.
20. Dumont, Louis (1998) Hatalom és terület. Café Babel, 29. (Ősz), 93-101.
21. Easton, David (1959): Political Anthropology. In: Siegel, B. J. (ed.) Biennial Review of Anthropology. Stanford, 210-262. p.
22. Easton, David (1953): The Political System. An Inquiry into the State of Political Science. New York: Alfred A. Knopf
23. Fortes, M. – Evans-Pritchard, E. E. (eds). (1940): African Political Systems. Norwich and London: Oxford University Press
24. Frazer, James George (2005): Az aranyág. Osiris, Budapest
25. Geertz, Clifford (2001): Az értelmezés hatalma. Osiris, Budapest
26. Gerő András – Pető Iván (1997): Befejezetlen szocializmus. Képek a Kádár-korszakból. Tegnap és ma Kulturális Alapítvány, Budapest
27. Gluckman, Max (1960): Order and Rebellion in Tribal Africa. Glencoe: Ill.: Free Press
28. Gluckman, Max (1965): Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Chicago: Aldine
29. Godelier, Maurice (1970): Sur les sociétés précapitaliste. Paris
30. Godelier, Maurice (1984): L'idéal et le matériel. Pensée, économies et sociétés. Paris: Fayard
31. Gombár Csaba (1980): A politikai antropológiáról. In Egy állampolgár gondolatai. Kossuth, Budapest, 215-229.
32. Gombár Csaba (1986): A politika parttalan világa. Kozmosz, Budapest
33. Grillo, Ralph (1989): Anthropology, language, politics. In: Grillo (ed.) Social Anthropology and the Politics of Language. London: Routledge, 1-25. p.
34. Herskovits, M. J. (1988): Kulturális relativizmus és kulturális érték. In: Kultúra és Közösség, 15/4:52-60.
35. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1989): Intézménymimika. Vita, Budapest
36. Kézdi Nagy Géza (szerk.) (2008): A magyar kulturális antropológia története. Nyitott Könyvműhely, Budapest
37. Krader, Lawrence (1968): The Formation of State. New Jersey

38. Kuper, Adam (1973): *Anthropology and Anthropologists: the Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul, 91-120.
39. Leach, Edmund (1954): *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Bell & Sons
40. Lasswell, Harold D. (1936): *Who Gets, What, When, How?* New York. London: Whittlesey House
41. Lewellen, Ted C. (1992): *Political Anthropology*. London: Bergin & Garvey
42. Lloyd, Peter (1965): *The Political Structure of African Kingdoms*. In: *Political Systems and the Distribution of Power*. A.S.A. Monographs 2., London: Tavistock
43. Lowie, Robert H. (1969) [1927]: *Traité de sociologie primitive*. Paris
44. Lowie, Robert H. 1927 (1962): *The Origin of the State*. New York: Russel and Russel.
45. Main, Henry J. S. (1867): *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. New York: Charles Scribner & Co.
46. Mair, Lucy (1967): *Primitive Government*. Bloomington: Indiana University
47. Malinowski, Bronislaw (1972): *Baloma: válogatott írások*. Gondolat, Budapest
48. Meillassoux, Claude (1977): *Terrains et théories*. Paris: Anthropos
49. Morgan, Lewis Henry (1877): *Ancient Society*. London: MacMillan & Company
50. Nadel, S. F. (1971): *Byzance noir: le royaume des Nupe du Nigeria*, Paris: Maspero
51. Nicholas, R.-W. (1965): *Factions: a comparative Analysis*. In: *Political Systems and the Distribution of Power*. A.S.A. Monographs 2., London: Tavistock
52. Poulantzas, Nicos (1968): *Pouvoir politique et classe social*. Paris: Maspero
53. Pouillon, Jean (1964): *La structure du pouvoir chez les Hadjerai (Tchad)*. L'Homme, sept.-dec.
54. Radcliffe-Brown, Alfred R. (2004): *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, Debrecen
55. Rattray, R. S. (1923): *Ashanti Law and Constitution*. Oxford: Clarendon Press
56. Sahlins, Marshall D. (1963): *Poor man, rich man, Big Man, Chief: political types in Melanesia and Polynesia*. *Comparative Studies in Society and History* 5: 285–303.
57. Sárkány Mihály (2000): *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest
58. Service, Elman R. (1975): *Origins of State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution*. New York: W.W. Norton

59. Somlai Péter (1997): Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata. Corvina, Budapest
60. Southall, Aiden (1965): A Critique of the Typology of States and Political Systems. In: Political Systems and the Distribution of Power. A.S.A. Monographs 2., London: Tavistock
61. Swartz, Marc (ed.) (1968): Local-level Politics. Social and Cultural Perspectives. Chicago: Aldine
62. Swartz, Marc – Turner, Victor – Tuden, Arthur (ed.) (1966.): Political Anthropology. Chicago
63. Sperber, Dan (1968): Le structuralisme en anthropologie. Paris: Seuil
64. Szabó Ildikó (1991): Az ember államosítása: politikai szocializáció Magyarországon. Tekintet, Budapest
65. Terray, Emmanuel (1969): Le marxisme devant les sociétés "primitives": deux études. Paris: Maspero
66. Terray, Emmanuel (1989): Une nouvelle anthropologie politique? L'Homme, XXIX (2), 5-29.
67. Winckler, Edwin A. (1970): Political Anthropology. In: Siegel, B. J. (ed.) Biennial Review of Anthropology. Stanford, 341 és köv. p.
68. Weatherford, J. McIver (2005): Törzsek a „Dombon”: Az Egyesült Államok Kongresszusa: rítus és valóság. Századvég, Budapest
69. Zentai Violetta (szerk.) (1997): Politikai antropológia. Osiris, Budapest





# Egypercesek

az irodalom és a társadalomtudomány határán | mi is az az 'antropológiai látásmód' | hogyan figyeljük meg a mindennapi élet legapróbb mozzanatait





Bakó Boglárka

## **„Cigányt a színéről...”**

Ez a történet Luluról, a kislányról, Laliról, a kisleányról, egy tanárról, egy anyáról és egy családsegítőről szól. Meg az előítéletekről, amelyek mindenkinek megnehezítik az életét.

Lulu, a kislány, harmadik osztályos, majdnem kitűnő tanuló, nagyszájú, életvidám gyerek. Az iskolában sikeres, jó feje van, könnyen tanul, szorgalmas és céltudatos. Örömmel tanul a tanodában is. Mindig ott van, soha nem késik, komoly arccal szedegeti elő a tankönyveit és pontosan körvonalazza, hogy miben kell neki segíteni. Az iskolában szeretik, sok barátja van, a tanároknak nincs vele problémája. Ő az osztály egyik „jó tanulója”.

Egy nap az édesanyja jön a tanodába, Lulu nem. Anya sápadt a dühtől, a kislány egyik osztálytársa, Lali, a kisleány „lebüdöscigányozta” Lulut, s az osztálytársak - senki nem akarván lemaradni - elkezdtek kiközösíteni. Egyik kisleány sem ült mellé az ebédlőben, az udvaron egyedül álldogált, a gyerekek súgtak-búgtak a háta mögött, „így cigány, úgy cigány”. A kislány sírva ment haza, nem volt hajlandó tanulni, s másnap nem akart iskolába menni. És anyja engedte, hogy ne menjen, de ő maga viszont bement, kérdőre vonta a tanárt, hogy miért is nem tesz semmit ilyenkor. Nem tud róla? Nem látja, nem hallja, hogy mi történik az egyik tanítványával?

A tanárnő látszólag nem szembesült az esettel, ám mindent megígért, miután megtudta a történeteket. Beszélgető-kört szervezett az osztályban, felhívta a figyelmet a különbözőség, a sokféleség hasznára. Lulu újra elkezdett iskolába járni, s már-már úgy tűnt, megoldódott a probléma, amikor Lali, a kisleány, egy nap fejbe vágta, meglökdöste a kislányt, s közölte vele: *„A cigányt a színéről, a zsidót a szagáról ismerem meg!”*

Az édesanyja kétségbeesett, újra berohant az iskolába. Ám ekkor már nem volt egyedül, hiszen kiderült, hogy nemcsak Lulu szenved Lalitól, a kisleánytól, hanem több osztálytársa is, akiről ő feltételezi, hogy „zsidó”, hogy „cigány” vagy csak „olyan”. Végül iskolai fegyelmi tárgyalásba torkollott a dolog, a sértett gyerekek szüleinek kérésére nyílt „tárgyaláson” lehetett a vádakkal szembesíteni Lalit, a kisleányt.

Lulu édesanyja is ott volt a tárgyalás napján, jóval hamarabb érkezett, mint a többi szülő. Amikor belépett, megpillantotta Lalinak, a kisleánynak az édesanyját a sarokban. Gyorsan döntött, odalépett hozzá, mert beszélni akart vele. *„Nagyon sajnálalak,*

„hogy ilyen fiút neveltél!” kezdte, „mi lesz így veled, szerinted? Ennyi gyűlölködéssel előbb vagy utóbb megjárja, valaki megunja és megveri. S látod, az iskolában is baja van...”, és folytatta lelkesen, mert meg akarta győzni, meg akarta változtatni a szülőt, mert azt gondolta, ő tehet róla, hogy Lali ilyen kisfiú lett. A másik édesanya nem mondott semmit, nem válaszolt, igyekezett elhúzódni tőle, nem is nézett rá. Ám Lulu édesanyja nem hagyta magát, és csak mondta, mondta a magáét, hiszen sokszor átgondolta ezt már, sokszor megfogalmazott és kifejtett véleménye volt ez; hogy nem a bőrszín számít, hanem az, amit az ember letesz az asztalra. Hogy a tanulás mindenkit egyenlővé tesz, sőt a jó tanulás kiemel, értéket ad, és csak ez számít.

Ekkor érkezett meg a helyi szociális osztály alkalmazottja, aki szintén a fegyelmi tárgyalásra jött. Egy ideig figyelte őket, majd határozottan odalépett hozzájuk, s Lulu édesanyjához fordulva azt mondta: „Nehogy balhézzon itt! Nehogy elkezdjen verekedni!” S Lulu édesanyja csak dadogott a döbbenettől, hiszen ő még a hangját sem emelte meg, próbálta magyarázni, hogy „ő jót akart, s még ő, aki...” Aztán nem mondott többet semmit, szégyenkezve elfordult, és bement a terembe. A fegyelmi tárgyalás alatt csendben ült.

„Látod”, mondta nekem a tanodában másnap, „hiába minden, akkor is hozzám jött oda, mert én feketébb vagyok. Mindegy, hogy nem tettem semmit, mindegy hogy csak beszéltem. A cigány az cigány.” „Csak jót akart talán”, próbáltam menteni valahogy a helyzetet, „nem akarta, hogy baj legyen”. „Milyen baj?”, nézett rám szemrehányóan Lulu édesanyja, „mondd meg nekem, milyen baj? Gondolod, hogy ott nekiestem volna, leálltam volna vele verekedni? Tényleg te is ezt gondolod rólam?!”

Zavartan hallgattam persze, hogy nem gondolom, én nem. De az a szociális munkás, aki a sarokba húzódnó egyik anyát és erőteljesen érvelő másik anyát látta? Aki azt látta, hogy egy „cigány” és egy „nem cigány” vitatkozik? Aki azt gondolja, hogy a cigányok...?

Lehet, hogy a szociális osztály munkatársa tényleg jót akart: elejét venni egy esetleges konfliktusnak, de hibát követett el, nagy hibát. Utólag lehet, hogy ő is látta ezt, mégis mindezzel újabb éket vert a „mi” és a „ti” közé.

Mert az előítéletek mindenkinek megnehezítik az életét, Lulunak a kislánynak, Lalinak, a kisfiúnak, a tanárnak, az anyának és a családsegítőnek is.

Varga Lujza

## Furcsa tükrök

Egy ember megismerése végtelen folyamat, aminek kezdetéhez sokféle út vezethet. Egy közös iskola vagy munka, hobbi, utazás, szomszédság, bevásárlás, sport és még hosszasan sorolhatnánk. Ha elég nyitottak vagyunk, számtalan ismeretségre tehetünk szert – van, ami felületes marad, van, ami csak benyomásként él tovább és van, ami jobban vagy kevésbé, de el tud mélyülni–.

Bárhogy is kezdődjön, a folyamat összetett, izgalmas, tele van kérdésekkel és zökkenőkkel. Sokszor gyors, mint egy forgószél, máskor lassan érlelődik. Ismerkedésünk során benyomásaink alakulását tudat alatt is befolyásolják a „tények” mellett érzékelésünk apró lenyomatai is: egy illat, gesztus, hangok, mosoly, érintés vagy egy rezzelés.

De mi van abban az esetben, ha az „ismerkedés” nem ilyen szokványos módon történik? Nem az internetre gondolok, hanem egy másfajta megfoghatatlanságra. Amikor csak olvasunk az illetőről. Az ismerkedés egyoldalú, mégsem adott, mint egy regény vagy más írásmű esetén. Az „ismerkedést” nem irányítja egyetlen művész sem, a folyamat kizárólag rajtunk áll.

Történelmi kutatásról van szó, amit kezdetben sokszor nem egy konkrét személy megismerése inspirál: egy kérdés tanulmányozása során találunk egy szereplőt, egy nevet, aki így vagy úgy alakította az eseményeket – vagy épp ellenkezőleg, elszenvetője volt azoknak. A név csak egy bizonyos kontextusban jelenik meg, és – kezdetben – csak abból a szempontból érdekes. Kiss Ödön elment és ezt csinálta, azt gondolta. Vagy épp az ellenkezőjét. Felmerül a kérdés: vajon miért? Miért tette vagy gondolta ezt? Valóban azt gondolta, ami a leírtakban megjelenik? Mit mozgatott még és miért épp úgy, ahogy tette? Azt a célt érte el, amit akart? Vagy az események egy ponton kicsúsztak a kezéből?

Rengeteg kérdés, amire választ kereshetünk. És akkor el is kezdjük keresni. Utána olvasunk, felcsapunk pár könyvet vagy folyóiratot, amiben előkerülhet a neve és ha a kitartás mellett szerencsénk is van, találunk is valamit. Kisebb vagy nagyobb információkat, utalást, aztán még egyet, a hógolyónk pedig szépen dagad és rájövünk, kutatásunk „tárgya” mennyi helyen megfordult. A sok apró információ pedig összeolvasva egyre élesebb képpé áll össze.

Mire észbe kapunk kutatásunk „tárgya” már nem csak egy tárgy, de egyre inkább arcot és alakot ölt, egyre inkább személyiséget látunk a név helyett: megjelenik az *ember*. Születése, családja, otthona, hazája, munkája, kedvtelése, hite, öröme és bánata van. Hogy az eredeti kérdésünkre kapunk-e választ, már csak egy darabka lesz a kirakósban – a hirtelen odatüremkedett, nem számított információk akaratlanul is újabb kérdéseket vetnek fel. Miért tette ezt? Helyesen elemezte a helyzetet? Jól döntött, igazat mondott? Okkal taktikázott vagy szenvedélyes hirtelenséggel cselekedett?

A kérdések egy része megválaszolható, egy része azonban csak feltételezés marad, amelyek során meglévő és kielemezett információinkra támaszkodhatunk. A folyamat végén talán mondhatjuk is: vizsgálatunk tárgyát megismertük.

Furcsa, egyoldalúnak tűnő ismerkedésünk azonban mégsem teljesen egyoldalú. Nemcsak az elemzés folyamatában van ugyanis benne saját személyiségünk (hiszen milyen más kérdést is tehetnénk fel, mint ami bennünk megfogalmazódik?), de az elemzés során titkon előkerülő „Mi mit tettünk volna?” kérdések egy furcsa felfedezéshez vezethetnek: vizsgálatunk tárgyai észrevétlenül is saját tükreinkké váltak. Pont, mint egy valódi ismerkedés során.

A. Gergely András

## Sárkányos verzió

Nyári középiskolai olvasótábort szervezett (a korábban Erdély-szerte sokfelé szerveződő) Fábián Zoltán olvasótábor hatvani és erdélyi gimnazistáknak *Mítoszok között* címmel. A cél az volt, hogy a „különböző történelmi népek világ és ember teremtésére vonatkozó mítoszaival és az ezekhez kapcsolódó motívumokkal, szimbólumokkal ismerked[j]ünk meg más-más aspektusból, különös tekintettel azok napjainkban betöltött szerepére, hatásaira valamint megjelenésükre a kortárs irodalmi művekben.”<sup>1</sup> Eközben egy frissen megjelent kötetben, mely a „kézikönyv a teremtéshez” címet viseli, áll a következő szöveg: „A mítosz pszichológiai és irodalmi műfaj, nem tudomány. A mítosznak célja van, nem hitelessége” (Szunyogh 2017:15).

Persze, mítosz és identitás, múlt-kép és hovátartozás, tudás és hit, irodalom és mindennapi mitológiák... – nemcsak a tankönyvek és néphistóriák részei, kultuszok és szertartások, vallások vagy mitológiák építőelemei. Hanem velünk élő univerzumok is. Persze kérdés, melyik van előbb: az identitás épít mítoszt, vagy a mítoszok élnek tovább az identitásban, a saját hovátartozás építésében? De még így is kérdés marad: „felülről” kapott, „kívlől” érkező-e a mítosz, vagy hősei, helyszínei a saját terünk komponensei. S vajon historikusan tagolt, közösségből fakadó vagy intézményes/szokásjogi elemek alkotják-e az identitást? Belülről épül, vagy kölcsönvett hovátartozások vannak, s ezek mit érnek? Mi vagyunk-e még a jelenben, ha tartjuk magunkat mítoszokhoz, hiszünk mítoszokban vagy tisztelünk mítoszokat...? Vagy épp ellenkezőleg: pont akkor nem vagyunk már, mikor feledjük a mítoszok mindennapi jelenlétét? S ha a modern világokban még jelen vannak az archaikus világok mítoszai, a „primitív” világok szertartásai, tabui és kivételességgel megtisztelt szokásai, akkor egy modern nemzet, nemzetállam vajon lehet-e mítosz-építő, mítosz-fenntartó? S lehet-e (állam ellen vagy minden ellen is) mítoszformáló, tudás-alakító? Avagy (Kerényi Károly szavaival) „[a] mitológia megmagyarázza önmagát és mindent a világon”.<sup>2</sup> S a magyarázatok lehetőségei között ott van-e a jelenkor értő értelmezése, megannyi változatban is? Mítosz-e a modernitás? Vagy épp a narratíva, a róla való beszéd lett csupán modernné?

---

<sup>1</sup> *Mítoszok között*. Fábián Zoltán olvasótábor, Grassalkovich Művelődési Ház, Hatvan – OSI – Kézdivásárhely, Vigadó Művelődési Ház. Szálka, 2017. 07.31. – 08. 13. [http://olvasotabor.hu/friss\\_hirek](http://olvasotabor.hu/friss_hirek)

<sup>2</sup> <https://www.elte.hu/karpat-medencei-nyari-egyetem/szakmai-programok/tarsadalomtudomany>

És milyen a modernitás, amikor nem mitikus? Meg hát fordítva is: hányféle modernitászmező, társadalmi játszma alkotja a mítoszt, vagy ha még sincs ilyesmi, miként lesz mitikussá az a színtér, melyen idővel már a modernitás jegye maga a mítoszalkotás lehetősége is. S a mitológia vajon azonos, rokon-e a mítosszal, a mítoszok elbeszélésével, a mitikus lények országával, a magunk lehetségesen mitikus szerepeivel, a modernitás mítoszával...?

Ha választ adhatnék mindezekre, magam sem volnék *aga* a magam mivoltában. Az olvasótáborban, ahol e mítoszképződések és -kutatások néhány témaköréről meséltem, másnap mellém szegődött egy kitartóan megszállott tekintetű leányka, s fölvetette az egyperces kérdést: mindig is érdekelte, roppant sokféle módon próbált foglalkozni, olvasni, tájékozódni, sőt minden figyelemre érdemes előfordulását is gyűjteni próbálja, ezért most kertelés nélkül rákérdez: a sárkányok érdeklik, s lehet-e őket antropológiául kutatni...? Természettörténeti, régészeti, vizuális ábrázolási, mesei, szörnyesztétikai, pszichológiai, filmi ábrázolásokból is kiadós tárháza van, mindent elolvas, ami „sárkányos” ... – de vajon antropológiai szempontból hogyan kutathatók...?

Persze, ha „a mítosz pszichológiai és irodalmi műfaj, nem tudomány...”,<sup>3</sup> mit is kezdenénk a magunk tudományoskodásával, ha a „teremtési kézikönyv” erről lebeszél...?

Egy percbe most ennyi fér. Továbbiakba majd a válasz-lehetőségek is talán. Saját és közös sárkányaink, kutatásuk, megértésük, kisebbségi helyzetük, identitásformálódásuk, alakváltozásuk, mitizálódásuk, meg analógiáik is, persze. Olvasótábori sárkányainkról már nem is szólva...

## **Felhasznált irodalom**

1. Szunyogh Szabolcs (2017): Védtelen istenek. Kézikönyv a teremtéshez. Noran Libro Kiadó, Budapest

---

<sup>3</sup> lásd Szunyogh (2017)

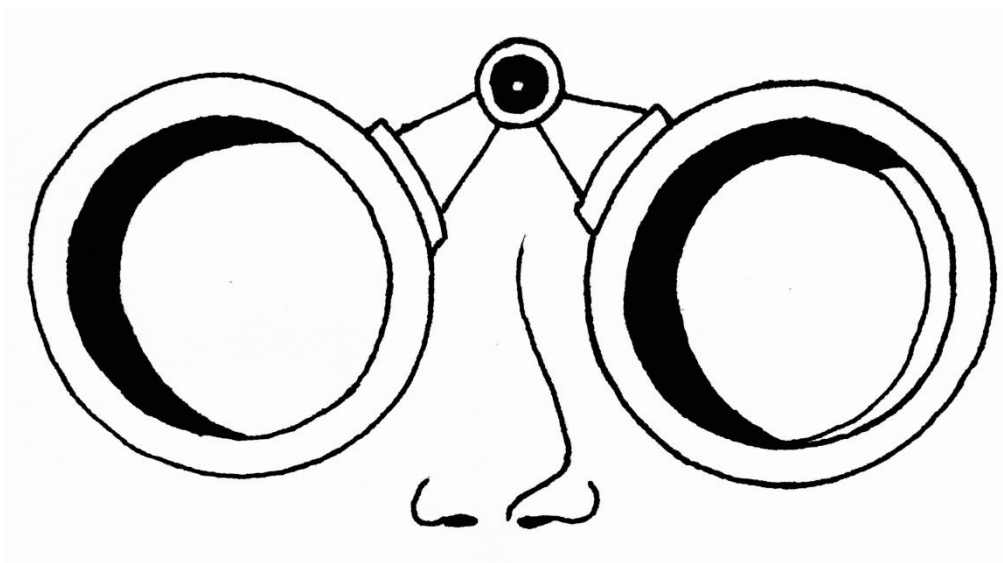






## Szemle

válogatott aktualitások | konferencia ajánló | publikációs felhívások |  
ösztöndíjak, tanulmányi lehetőségek | film- és olvasmány ajánló





A.Gergely András

## A „vad gondolkodás”, avagy az államellenesség antropológiája

Szerencsés kevesek alapkönyve, a politikai antropológia és a dél-amerikanisták egyik kivételesként megbecsült forrásműve jelent meg most magyarul is, Pierre Clastres tanulmányválogatása, *Az erőszak archeológiája*.<sup>1</sup> A kötet írásai az 1977-ben fiatalon elhunyt szerző posztumusz gyűjteményéből valók (*Recherches d'anthropologie politique*, 1980) s talán legfontosabb korszakos írásaiból állt össze (az eredeti tucatnyi írásból hatot kiemelve). E tanulmányok fókuszált ismeretköre a vadság értelmezésének és megértésének céljával járja körül a mintegy másfél évtizedes terepmunkára épülő kérdéstömeget, melynek efféle feldolgozásával az amúgy is Lévi-Strauss tanítvány pontosítja, helyenként elvitatja mestere terepkutatási nézőpontjait, s vitába bocsátkozik Boglár Lajossal, valamint néhány más indiánkutatóval is.

Mi sem lehet bátrabb, mint másfélszáz oldalnyi antropológiát „röviden összefoglalni”... Talán meg sem próbálnám. Annyi azonban bizonyos, hogy korunk új társadalmi mozgalmi, civil ellenállásai, dacos antipolitikai vagy zúzó hatalomkritikai narratívái roppant sokat köszönhetnek a kényszerhatalommal élő államok elleni „primitív” ellenállás és precivilizatorikus magatartás-modellek Clastres-nyújtotta példáinak. A politikai ideológiák hangos XX. századában, a fejlődés-elméletek és kulturális modell-keresések válság-időszakaiban kiváltképp fontossá válik az államiság előtti, államiság elleni és államnélküli társadalmak szerveződésében, állandóságában és megmaradásában főszerepet játszó egyensúly-keresések mérlegelése. Mivel a „primitívnek” mondott világok, a valójában csak sikertelenül és időlegesen gyarmatosított társadalmak életvilágának harmóniai és rejtett konfliktusai immár a legtotálisabb demokráciák válsághelyzeteivel szemben is ellenpontot kínálnak, ezért legalább megfontolandóként érdemes figyelembe vennünk a kényszernélküli politikai rendszerek esélyeit. Clastres a „nem-kényszerítő” politikai rendszer, a reprezentatív hatalom békecsináló és harmónia-kereső funkciója felől tekinti e gyarmati világok népeit, s dél-amerikai indián kultúrákban eltöltött másfél évtizede alapján alátámasztja azt is, hogy lehetséges (mert létezik!) olyan társas létmód, melyben nem a gazdasági haszonnak totálisan alárendelt munkamegosztás

---

<sup>1</sup> *Az erőszak archeológiája*. Fordította: Ádám Péter, Csímár Péter. Qadmon Kiadó, Budapest, 2015., 176 oldal.

a meghatározó, s főképp nem az életvilágot destabilizáló külső erőknek megfelelés adja a létideológia legfőbb hivatkozási szempontját.

Meglehet, a dél-amerikai esőerdők indiánjainak fölidézése már egy nagyságrenddel nagyobb olvasó-számot adna, mint a politikai antropológia hazai „fan-klubja”. A hatalom természetrajzát politikai térben érdeklődéssel figyelők már további nagyságrendet képviselnének, s – egyre szélesedőnek tetsző – körben a politikatudomány, az államelmélet, a politikai filozófiák, a fejlesztéspolitikák, a lokális világok, helyi társadalmak, civil mozgalmak iránt érdeklődők, a politikai pszichológia, a konfliktus-kutatások, az önkreatív társadalmi esélyeket keresők, a civilitás és civilizáció különböző szintjeit belátni hajlamosak, az államérdek és hatalmi státuszharok elemzésére készek, a csoportkonfliktusok természetrajzát belátni hajlandók, a civilizációs és „alulcivilizáltak” világait szembeállítani törekvők, az erőszak lélektanára fogékonyak, vagy akár csupán az egyetemes etnológia értékei iránt érdeklődéssel nyitottak is fősorakozhatnának itt a könyves pult előtt. Mindannyiuknak számos meglepetést, érdekességet, stiláris izgalmat tartogat a kötet.

Clastres munkáiban a „nemes vadember” léte, a „primitív” közösségek egyedei állnak az egyik oldalon, s velük átellenben a „leghidegebb szörnyeteg”, az államiasodott intézményrendszer alkotja a világ szerveződésének főbb pólusait. Előbbi – még ha olykor „vad” ténylegesen is – a maga civilizáltságát, vagyis évszázados-évezredes létmódját a történelem tanúsága szerint csakis akkor képes megvédeni az utóbbi elnyomásától, ha megerősíti oppozíciós álláspontját, s a „társadalom az állam ellen” folytatott küzdelmében folyamatosan a totális szabadság pártján marad meg, jobbára eredendő törzsi közösségi mivoltában. Ennek megfelelően elvitatja a tekintély nyugati értelemben vett, és kizárólagos igazság/osság/ot, jogosultságot önmagára osztó szerepkörét, mely küzdelemben „a történelem nélküli népek történelme” válik (a sokszor etnikai alapú) ellenállás fő stratégiájává, s lesz vitathatóvá az evolúciós érvelések fejlődési céljait beteljesítő állam szerepe is, főképp, ha az oppozíció a kényszerhatalom és parancsolás, gyarmatosítás és megváltó befolyás ellen tiltakozó természeti népek életvilágát jeleníti meg. Az államiasult hatalom ugyanis nem rest a maga erőszak-monopóliumát nem elsősorban a közös emberi értékek védelmében, hanem épp bizonyos saját érdekek mentén, akár e közösségek megsemmisítése árán is kierősködni.

Sántító összegzésben talán ekképpen lehetne összefoglalni Pierre Clastres fő művét (*La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, 1974),<sup>2</sup> mely nemcsak az egyetemes etnológia tudásterületének egyik alapműve, hanem sajnos magyarul még nem hozzáférhető szakmunka, s így *Az erőszak archeológiája* mindenekelőtt hiánypótló, de ezenfelül a dél-amerikai indián kultúrák antropológiája szempontjából is roppant jelentőségű. A szövegek ugyan a hetvenes években keletkeztek, de jelentőségük és jelentésük magában a „korszerűség” és „időtlenség”, modernitás és „primitívség”, „haladás” és „elmaradás” kontrasztjában fogalmazható meg, ami pedig mindennapos agyalásaink tárgya, eszköze, érvrendszerünk bázisa szokott lenni, párban vagy szemben „A Hatalommal”, kontrasztban az Állammal, hierarchiában az egyénnel, ideológiákban „a néppel”. Vagyis hát, még mielőtt a kötetről tartalmi ismertetőt vagy vázlatos közlés-kivonatot adtunk volna, érdemes szöveg-értékeire is utalni, mert élmény-anyaga valóságos irodalmi tónussal és sűrűséggel, a legjobb francia esszéirodalom hagyományaival, a tudományos ráébredések tényeken túli intimitásainak ismertetésével telített, s ezzel „szerzőtársat”, értelmező partnert csinál olvasójából. A kötet címében rejlő direkt utalás az „archeológiára” nem pusztán a múlt feltárása a jelenre maradt leletek, régészeti felfedezések ürügyén, vagy az ezekből megfejthető-kibontható-feltételezhető jelentéstartalmak és közlésterek leíró felhasználása, hanem maga a létezés régészete, az emberi társadalmak egyik legősibb fegyvertárának, az erőszaknak középpontba állításával megvilágítható kutatási téma. Mindezekon felül izgalmas politikai, politika-filozófiai, társadalomtörténeti és erkölcskritikai tónusa is megragadja olvasóját a személyes részvételen alapuló tudás-gyűjtés, a résztvevő megfigyelésen és elemzésen át megszerzett tudás összegző felmutatása révén, a tradíciók és szabálykövetési modellek indián kultúrákban (guayaki, guarani, chulupi, aché, janomami, stb.) értelmezhetővé váló és modern társadalomtudományba illeszkedően tanulságossá tett körképe segítségével.<sup>3</sup>

Clastres a francia társadalomtudományi oktatás híresen kiváló alapintézményeiben szerezte meg kutatási alapjait, s Amazóniában, továbbá az Orinoco mentén, Paraguayban, Bolíviában,

---

<sup>2</sup> On-line olvasható itt:

[http://www.histoireebook.com/public/ebook2/Clastres\\_Pierre - La societe contre l etat.zip](http://www.histoireebook.com/public/ebook2/Clastres_Pierre_-_La_societe_contre_l_etat.zip)

<sup>3</sup> Clastres 1963 és 1974 között kutatott dél-amerikai indiánok között, ezekből a terepmunkáiból állította össze köteteit (*Chronique des indiens Guayaki*, 1972; *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, 1974; *La Société contre l'État*, 1974; *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, 1977; *Recherches d'anthropologie politique*, 1980; *Mythologie des indiens Chulupi*, 1992.), s közben 1974-től Tudományos Kutatások Nemzeti Központja (CNRS) munkatársa, valamint 1975-től kutatásvezető a párizsi École Pratique des Hautes Études-ön.

Brazíliában is az őshonos indiánok egyik legismertebb kutatójaként, majd a politikai antropológia tudásterületének egyik első kidolgozójaként híresült el. Még *A társadalom az állam ellen* című könyvében szembesítette olvasóit nemcsak az állam intézményét az egyetemes fejlődés egyik csúcspontjának vélő, s az evolucionista felfogások ellentmondásait feledni látszó aspektussal /nevezetesen azzal, hogy ez sosem volt hiteles ideál, s a politikai antropológia épp attól kaphat létjogot, hogy kimondhatja a kényszerítésre képtelen, vagy „nem-kényszerítő” állam és a „primitívnek” titulált törzsi világ államtalan szerveződésmódjának magasrendűségét/. Az *erőszak archeológiájában* további számos teoretikus és eseti példát is fölhalmoz ennek az életvilágnak egyértelmű létjogáról, sőt előnyéről és hasznáról is. Az „ellen”-teóriával egyben az egyenrangú egyének közötti parancsolási viszonyt és engedelmeskedési kényszert is elvitatja, az uralom archeológiai mélyrétegeiben pedig a gazdaságilag még alá nem rendelt és erőszakkal kívülről még el nem nyomott népekről-népcsoportokról szól. Maga a szólás módja is emberközeli és közvetlen, s a kutatói szerep, a belátás és megértés eszköztára pedig példás Clastres esetében. Vallja tudósi érdeklődése mellett kételyeit is, fölvezetve okfejtései között a másfajta értelmezések dilemmáit is, de elkötelezetten hű kíván maradni kutatott terepének lakóihoz.

A kötet első írása (*Vad etnográfia*) egy keresztény leányról szól, aki az indiánok fogságába esve húsz évig, két férj mellett és számos gyerek szülése után megismerheti a vad törzsi norma- és szokásrendet, majd kilépve a törzsi létből, egy hosszú és őszinte interjúban elmeséli egész addigi életvilágát. Ez a kívülről és belülről egyszerre látás, amely roppant módon hasonlít az antropológus kutatói szerepköréhez, normáihoz, erkölcséhez és megismerői céljaihoz is, Clastres szerint valamiféle „tojáshéjban” rejlő titokvalóság belátásához hasonlít, melyről feltörés nélkül próbáljuk elmondani, milyen belülről. További fejezeteiben még sorra keríti az etnokannibalizmus, a sámánizmus és a hatalom indián fogalmának kérdéseit, hogy megállapíthassa magáról a tudásról, amit az antropológusok vizionálnak. „Az antropológia teljesen vakon (vagy talán egyszerű struccpolitika volna ez?), valami homályos bizonyosságtól vezetve elsiklik egy olyan terület felett, amelyet lehetetlenség meghatározni a szellem, lélek, test, ekstázis stb. fogalmai mentén, de amelynek középpontjában nem más áll, mint a Halál: az teszi fel az utolsó, csúfondáros kérdést” (Clastres 2015:18). Akár az Élet, akár a Halál teljességértékű mibenléte örök alapkérdés a kutató számára, de ennek komplex mivoltáról, a lét küzdelmeiről, a csoportok egymás közötti harcairól, és a dél-amerikai törzsek közötti ellenségeskedés erősödéséhez vagy megoldásmódjaihoz szükséges tudástól csak akkor juthat el a bizonyossáig és rész-ismeretekig, ha a hatalom mint szakralitás, a béke és a viaskodás mögötti kérdések (csereviszonyok, területbirtoklás, megélhetési feltételek, konfliktusmegoldási rutinok,



stb.) a megismerés során kibomlanak ilyesfajta vallomásokból, mint az említett indián asszonyé. „A primitív társadalom dúsan burjánzó életével összevetve ugyanis a tudós beszéde inkább emlékeztet egy olyan ember hebegésére, aki nemcsak dadog, de tetejébe még félszemű is... (...) ...tologatjuk a jelentéseket, amelyek a felénk irányuló minden lépésünknel egyre arrébb csúsznak... /ezáltal/ a tudomány nyelve megmarad a Vadakról, de nem a Vadak által folytatott diskurzusnak” lesz részévé. Hozzájuk hasonlóan nekünk sem sikerült kivívnunk „a megkettőződés szabadságát, hogy itt is legyünk, meg ott is, még hozzá úgy, hogy ne veszítsünk el mindent egyszerre, valamiféle senki földjén találva magunkat. Egyikünk sem bír azzal a tudással, amely teljessé válása esetén szép csendben meg is semmisülne” – ahogyan a helyi főnök, mikor rádöbrent, hogy már tisztelői körében „többé nem minősül főnöknek, inkább a hősi halált választotta” (Clastres 2015:20-22. old).

A megismerő technikák, a helyi életmód és értékrend számos további érzékletes bemutatása és tanulságos elemzése útján vezet be Clastres (mint kutató és oktató szerző) a „vad” társadalmak, indián helyi kultúrák mélyebb és mélyebb rétegeibe. Kötetének minden példázatát, „tanulságát” nem lehet ide-idézni, s nem is a „poén” citálása lenne célom, mint inkább az önmagára is reflektálni képes tudós munkájára fölhívni a figyelmet. Ahogyan az etnocídiumról ír (2015: 31-46), a hatalom funkciójáról a primitív társadalomban (2015: 47-56), az erőszak és a háború viszonyáról a vadaknál (2015: 57-114), vagy a primitív férfi mint harcos teljesség-értékű szereprendszeréről (2015: 115-164), végül a törzsi világban a harcos mitológiai reprezentációiról (2015: 165-174), az mintegy kiegészül a kutató-gyűjtő-okostojás fehérember és a bennszülött viszonyának szinte humoros parafrázisával (2015: 23-30), ahol villanófényt kap a büszke turista együgyűsége és a helyiek leleményessége, ezzel is mintegy árnyaltan és példázatosan illusztrálva, miképpen vagyunk képzelt nagyságunkban is kicsinyek a kicsinységükben is óriási indiánokhoz képest. Tudásunk, „rabolt” ismeretkincsünk, fölfuvalkodott fogalmi apparátusunk és egész értékrendünk száználmasan lekezelő tud lenni a „primitívnek” tekintett világok lakóival szemben, miközben épp az Ő teljes világuk rejtettsége és rétegzettsége nem is tudhat föltárujni efféle ráközelítésekkel...

Mértékadó és választékos minőségű Clastres nemcsak kutatói érzékenysége, elemzőkészsége, tematikus tájékozottsága és elbeszélő rutinja – melyet a kötet kiváló fordítói is híven és gazdagon felmutatnak, valóban érzékeny tónusban! –, de mindemellett a szaktudomány tényleg egyik kivételes kutatójától egy valóban jól válogatott kötet állt itt össze. A kultúrakutatási és pre-politikai világokat megjelenítő tanulmányok Pierre Clastres viselkedés-archeológiai, helyenként a „messzi népek felfedezői” és a gyarmatosító hódítók ellenében hangzó tézisei révén olyan struktúra-követő, de érzékenyen empirikus művet formálnak, melyet a

*A.Gergely András: A „vad gondolkodás”, avagy az államellenesség antropológiája*

legjobbak között becsülhetünk meg a politikai antropológia és a dél-amerikanisták munkáinak egyre gyarapodó gyűjteményében. Talán már csak rajtunk, olvasókon áll, hogy *A társadalom az állam ellen* kötetét is érdemes legyen megjelentetni...

Juhász Péter

## Jegyzet az idegenség nélküli antropológiához | A gazdasági migráció<sup>1</sup> antiesztétikája a *Mediterranea* című menekültfilmben

Az értelemtulajdonítás, a jelentés keresés, a másik valóságában artikulálódó szimbolikus tartalmak, a felfejtés, az értelmezés, a fordítás, az újságírói tudósítás mind a kriminológiai szövedékgyűjtést végző nyomozó prózaíró vénáját hívhatják elő az antropológusból. Aki tán bírjon az akadémiai forrású felkentség, a módszertani apparátus, a tudománytörténeti megalapozottság és a habitus erős hármásával, mégis ott mozog más műfajok, szerepek mezsgyéjén, miközben arra ítéltetett, hogy újra és újra definiálja saját pozícióját vizsgálatának tárgyához. Arra, hogy a révész mindig átvigye valahova, ami a túlsó part, de időnként le is kell fizetnie ahhoz, hogy visszahozza. Mindezt azért, mert a megértés hermeneutikai köréből a megértés újabb és újabb fokai bomlanak ki, egészen addig, míg a végén ott lesznek a világot hátukon tartó elefántok talpazatát adó teknősbékák, egyre nagyobb teknősbékák, a világ megkérdőjelezhetetlen fundamentumai (Geertz 1994). Ott elakad az antropológus ásója, és be kell érni az addig a mélyből kicsákányozott jelentésrétegekkel, málló vagy szilárd talajszerkezettel, változatos vagy épp homogénnek látszó anyagösszetétellel. A jelentés keresés, az értelemfeltárás nyomozati szakasza előbb vagy utóbb lezárul, noha a terep, vagy a terepre irányuló konstrukciós gesztus örökkévaló is lehet.

Távrolról indított bevezető, ami sok vonatkozásban kapcsolódik az elmúlt évek migrációs jelenségeire reflektáló egyik filmművészeti alkotáshoz, a *Mediterranea* című filmhez, miközben részévé is válik a kortárs diskurzusoknak. Arra példa, hogyan lehet a menekültválságról szóló jelenidőben zajló beszédmódok, mindinkább egymásra reflektáltatott meghatározottságát filmes eszközökkel ötvözni úgy, hogy az elkészült jelentés-komplexum, műalkotás, kikerülhesse az átpolitizáltság, az ideologizáltság csapdáját. Azt, hogy a menekültkrízissel kapcsolatos tömegkommunikációs üzenetek

---

<sup>1</sup> A gazdasági okokból migrációt választók szociológiai kategória. Tilly a migráció öt fajtáját különbözteti meg; a filmben bemutatott, az Afrikából Európába érkezők esetében a körköröség, azaz az otthonba való visszatérés motívuma és a láncmigráció, vagyis a rokoni kapcsolatok alapján való helyváltogatás egymásba fonódása látható. Charles Tilly: Áthelyeződött hálózatok (részletek). In: A migráció szociológiája 1. Sik Endre (szerk). ELTE, 2007/2012. p. 40-53.

jelentéstulajdonításait ne esztétizáló kategóriák mentén, és ne is politikai állásfoglalásként alkothassa meg a befogadó, amennyiben itt a politikát nem hatalombirtoklási- és gyakorlási értelemben, hanem cselekvő viszonyulásként értelmezzük. Az értelemalkotás eredménye nem kell, hogy állást foglaljon, és kényszeresnek sem kell lennie – vagy saját sikerét kockáztatja, éppúgy a terepen, mint egy kurrens toposz értékfosztott megjelenítésének értelmezésekor. Az antropológus számára a terepen feltárulkozó, mindig csak a jelen pillanatának szóló értelemképződés éppúgy semleges kell hogy maradjon, mentes saját morális, esztétikai vagy a racionális expresszionizmustól, mint a *Mediterranea* menekülttematikára épülő cselekményének olvasata.

Értelmezése és az arra építve elvégezhető jelentésalkotások könnyűszerrel mentesíthetők az esztétizáló ítéletektől. Mert már esztétikai sajátosságai kétségkívül vannak, mint minden egyébnek is körülöttünk, a dramatizált cselekményt destruktív módon építi le a választott képi forma. Medializált, képi metatextusokba oltott, nem ritkán popkulturális, belletrisztikus vizualitásunk szokott kategóriáitól távolabbra vonul a film, a katarzis ígérete nélkül. Helyette ott állhatnának azok a tengelyjelzések, melyek az új, a kortárs esztétikát, a menekültkérdés konstruált valóságát adhatnák mércéül. A politizáltság, a politikai korrektség lezüllesztett billogja, melyet egyetlen alkotó sem kívánhat magának a sajnálkozás, a befogadó önnön érzelmi viszonyulásából kibomló belső önreprezentáció a morális önazonosság megtalálásának útján, a világ dolgait saját patriotizmusaként megélő intellektuális megértés és belátás mozzanata – ezek és ezekhez hasonlóak lehetnének a régi-új esztétika nyomjelzői, alkalmazott kategóriái, annak a gondolatnak az újraindítói, melyek a művészet funkcionalitását a világról való beszédmódként határozzák meg. S társadalmi reputációja okán a filmművészet mindig is könnyen lehetett e funkció betöltője, *neofunkcionárius*.<sup>2</sup> Most épp a menekültkrízis kapcsán. De a *Mediterranea* egyik megközelítésnek sem feleltethető meg egészben, legfeljebb részenként, apró fragmentumokban. Ezért fontos film, fontosabb talán azoknál is, amelyek eleget próbálnak tenni a fenti megfeleltetések valamelyikének, néha

---

<sup>2</sup> Szilágyi Ákos írta, hogy a humán kultúrán belül az autonóm művészet presztízse, míg az esztétikai szférán belül fontossága csökkent. Nem a „nagy művészet” meghatározó erejének, hanem az alkalmazott művészet korát éljük. A film értékközvetítésre képes funkcióval rendelkezik, de az irodalomhoz hasonló prófétikusságra nem. Ilyen „alkalmazott filmként fontos a *Mediterranea*. Szilágyi Ákos: A film elszakadása. In: Filmvilág 1985/8. p. 2-6.

elegánsan, néha görcsösen, valamilyen ki nem mondott elvárásnak megfelelően. A *Mediterranea* viszont nem ilyen, nem kíván egyik sem lenni. A befogadó számára tág értelmezési horizontot kínál. Ezért csusszan ki az értelmet görcsösen kereső kezekből, ahogy a terep is kimozdul az antropológus lába alól, még mielőtt le tudna ásni végtelen nagyságú teknősbékáig.

## **Bárki és mindenki**

2015-ben, amikor a film elkészült, az ENSZ Menekültügyi Hivatala szerint 780 ezer menekült érkezett Európába. A számok alapján ez a legnagyobb migrációs esemény a második világháború óta. Az afrikai kontinensről jóval kisebb számban érkeznek menekültek, mint a szíriai háborús térségből.

A *Mediterranea* két Burkina Faso-i menekült férfi, Ayiva és Abas története. A filmben egyetlen hivatásos színész van, a lobbanékonyabb, befolyásolhatóbb Abast alakító Alassane Sy, mindenki más amatőr vagy rosarnoi civil. Ebben a városban zajlik a film cselekménye, és itt fedezte fel a film írója és rendezője, Jonas Carpignano a film tényleges központi karakterét, az Ayivát alakító Koudous Seihont. Carpignano a 2010-es zavargások kapcsán látogatott Calabria tartományba, és akkor forgatott rövidfilmjével 2011-ben elnyerte kategóriájának fődíját a Velencei Filmfesztiválon. A rendező még utána is Rosarnoban maradt, hónapokba telt, mire az ott élő helyiek és bevándorlók megnyíltak neki. Seihonnal is itt találkozott, a film későbbi főszereplője valóban Burkina Fasóból érkezett, és a cselekmény számos elemét énelbeszéléséből emelte át a rendező a filmbe.

Ayiva és Abas olyan személyek, akik nem háborús övezetből, hanem a jobb megélhetés reményében érkeztek a kontinensre. Ayiva elvált férfi, kapcsolatából származó kislányát nővére neveli. Családját szeretne volna támogatni azzal, hogy Európába utazik. A tengeri átkelést hosszabb líbiai tartózkodás előzte meg. A tengerre szállás előtt még részesei annak, ahogy banditák kifosztják a menekülők csoportját, és egyiküket agyon is lövik. Az illegális átkelésre szolgáló hajó kormányosa pedig indulás előtt távozik. A lélekvesztőt Ayiva/Seihon irányítja az átkelésnél, amit nem minden utas él túl. Ayiva és Abas eljut Rosarnoba, ahol a hatályos szabályozás értelmében három

hónapot kapnak bejelentett munka szerzésére. Egy calabriai narancsültetvényen vállalnak – illegális – munkát, ahol a tulajdonos kiemeli a felelősségteljes Ayivát társai közül. A menekültek seftelnek, telefonra és laptopra gyűjtenek, hogy megpróbálhassák felvenni a kapcsolatot otthoni szeretteikkel. A városban eluralkodó idegenellenes indulatok gyilkosságba majd utcai vandalizmusba torkollanak, anélkül, hogy ez dramaturgiai csúcspontot adna a cselekménynek. A játékfilm két főszereplője bárki lehetne az afrikai menekültek közül, és ezért ők maguk mindegyikük. Minden, ami történik velük, kívül esik az esztétizáló kategóriákon – ez alól csak a legutolsó jelenet a kivétel, amikor Ayiva videokapcsolatban nézi a távoli otthonában születésnapján táncoló kislányát, majd meghozza döntését – és elfogadja munkaadója invitálását, akinek lánya szintén épp akkor tartja partiját. Ayiva és Abas története nem drámai, nem is sekélyes vagy épp közhelyes, és semmiféle pszichológiai munícióval nem kíván szolgálni, sem annak a nézőnek, aki feloldozást, sem annak, aki intellektuális belátást keres a látottak kapcsán. Ők a filmnyelvi jelölők és jelöltek egyszerre, hiszen az egyetemesről való szólás jogát a mozgókép a konkrét bemutatásának képességével nyerte el.

A *Mediterranea* fontossága épp abban rejlik, hogy kívül marad ezeken a didaktikákon, noha cselekménye bőven kínálna azokra alkalmat. A formanyelvi szigorúság és a fragmentumokra épített szerkezet azonban nem engedi, hogy költői állásfoglalássá vagy lelkiismeret-megszólító darabbá váljon – különösen ne kortárs műként – a film. Alkalmazott funkcióját nem így tölti be.

## **Részekből lesz egész**

A *Mediterranea* nem moralizál. Nincs szabványesztétika. Ayiva táskát lop a vonaton amikor fázik, hátha abban talál kabátot, és cigarettával kínálja a helyi seftelést irányító kiskamaszt. Amikor a film utolsó harmadában a calabriai afrikaiak csoportja hírül veszi, hogy két társukat a helyiek meggyilkolták – vélhetően idegenellenességből, de a film ezt is rejtve hagyja – durva vandalizmusba kezdenek, amit kirakatüvegek és tönkrevet, felgyújtott autók jeleznek.

A *Mediterranea* cselekménye lineáris, de a kézikamera használata, a látószög beszűkítése, az esetlegesség fojtogató és pátoszmertes atmoszférát hoz létre. Nem csak

azzal gyengíti a határvonalat doku-realitás és fikció között, mert a főszereplőt megformáló férfi ténylegesen is menekült, hanem formanyelvével és töredezett szerkesztésével. Totálképet szinte alig látni, hiányzik szinte minden átvezetés, ami megkönnyítené a befogadó számára, hogy távolságot tartson, vagy a befogadási folyamatban, távolságot képezzen a látottaktól. Ennek oka azonban nem annak elvárása, hogy a néző önazonosságot keressen a látottakkal, katarzist vagy feloldást várjon a képsorok révén. Carpignano a szűk, levegőtlen térkezeléssel, a jelenvalóság és a jelenidejűség hatását erősíti kamerakezeléssel, a főszereplők történetének esetlegességére, a kiszámíthatatlanság eredőjére irányítja a nézői figyelmet. S bár Abas karaktere jóval elnagyoltabb, gyengébb és hirtelenebb, ami – részben beigazolódó – karmát sejtet azzal kapcsolatban, hogy baj fogja érni, a töredezettség oly mértékű, hogy minden ilyen prediktív kognitív fogódzót jelentéktelennek kell tartani.

Nincs esztétizálás, és nincs politikai állásfoglalás, legalábbis a nagy egész ismeretében semmiképp. A film egésze nem kerestet effajta értelmet a nézővel – ezért alkalmas arra, hogy a befogadói jelentésalkotást elkülönítsük attól. Ahogy az antropológus értelmező magatartása nem azonos a vizsgálatának tárgya létrehozta jelentésalkotással, úgy a menekülsorsokhoz köthető nézői jelentésformálódások sem azonosíthatók a filmi cselekmény reprezentációs értékével. Ayiva és Abas történetük egy-egy állomásán, egy-egy villanásban reprezentál. Reprezentálja tömegek történetét, megéléseik halmazállapotát, de nem reprezentálja a migráció kérdéseit és a menekültkrízist sem. De reprezentálja azt, hogy a menekültek miként élik meg saját történetük töredezettségét, abban a morális konvenciók jelentéstől való megfosztását. Nincs felhívás arra, hogy a menekültkérdés átfogó értelemképződést kapjon.

A filmet – ha mégis meg kell adni koordinátáit a kánonhoz képest – az olasz neorealizmushoz és John Cassavettes-hez szokás hasonlítani. Utóbbihoz különösen látszólagos szenvtelensége okán, amikor például a film elején sivatagi banditák támadják meg a menekülők csoportját, és ölik meg egyiküket, vagy mikor az egyik munkásra rádőlnek a teherautóra már felpakolt, narancssal teli ládák, és az súlyos sérüléseket szenved. Ez a hideg távolságtartás azonban nem cinizmus, csak a dolgok éppoly természetes folyása, amiben egyébként a bevándorlók vannak, ami és ahogy megtörténik velük, vagy amit ezeken ők alakítanak. A jelenidejűségben és a jelenvalóságban.

A filmtörténetileg értelmezett korpusz darabjai a második világháború után, illetve 1950-es, 1960-as években készült olasz neorealista filmek egy része katartikus befejezést kap. Egy része viszont véget ér úgy, ahogy elkezdődött, hiszen a neorealizmus programja az életet kívánta beemelni a moziba. Ezt teszik a *Mediterranea* készítői is. A szűkre szabott kézikamerás felvételek kerülnek a naturális beállításokat, a szokatlan képkivágásokat. A vizuális esztétika dokumentumfilmet idéz. Eredeti helyszínek, eredeti szereplők – ez is neorealista örökség. De elrejtve – ezért kell a filmhez a sűrű leírás figyelmessége – ott van a neorealista filmek aprócska varázslata is. Ahogy azokban a filmekben is egy-egy alkalommal, a racionálison túlmutató csodaszerű esemény, véletlen feltűnés lendíti elő a cselekményt, úgy például Ayiva történetében is ott a kis mágia. Elsősorban a narancsültetvény tulajdonosának karaktere jelenti a párhuzam alapját. Ugyan a menekülteket feketén foglalkoztatja, így azoknak nehezebbé válik letelepedésük megoldása a hatóságokkal, ám a férfi mégis kiemeli a szorgalmas és következetes Ayivát. Bemutatja családjának, sőt, vendégül is látja. Végül a film egyetlen dramaturgiai csúcspontján, a zárójelenetben, be is hívja lánya szülinapi zsúrjára, és Ayiva ezt választja, lemondva távoli lánya viszontlátásáról. S míg egyes olasz neorealista filmeket gyakran illetik a túlzott szentimentalizmus vádjával, szereplőiknek leegyszerűsítő szembeállításával, addig a *Mediterranea* itt is kibújik ez alól a címkézés alól. A neorealizmusból áttüremkedő mágiája azonban nem elegendő Calabria, de még Rosarno világának sem.

Részenként, darabonként, fragmentumokként, ott van minden, ami a filmet azok mentén a kategóriák mentén tehetné elhelyezhetővé, amelyeket összességében mégis kikerül. Így lesz a részek összességéből eltérő minőségű egész, amely nem a krízist, csak a tömegek sorsát reprezentálhatja.

## **Konstruált másság**

Ayiva lánya és az ültetvény főnökének azzal egyidős gyermeke, ugyanúgy popzenére táncol szülinapján. Otthon, Burkina Faso-ban már házra szerelhető, komplett napelemes rendszerrel állítják elő a villamos energiát, a megújuló energiához közvetlenül



hozzáérve, szükségtelenné téve az elosztóhálózat bővítését. Skype, okostelefon, zenelejátszó, laptop: mindenütt ugyanarra van szükség.

Ami van, ami kell, az színtiszta funkcionalizmus, már-már Malinowski nézetei szerint az. Egyéni szükségletre, biopszichológiai késztetésekre épülő funkcionalizmus. Ennek vannak eszközei, ezek kiszolgálásának státuszszimbólumai, és nem a kulturális idegenségnek.

Ayiva (és Abas, és társaik, ideértve azokat is, akiket a narráció szerint megölnek Rosarnoban, aminek nyomán a zavargások kitörnek) nem létezik, a sajáttól való távolság antagonisztikus értelmében. Azt teszik – elsősorban Ayiva –, ami az adott helyzetben okos, és nem azt, ami feltétlenül helyes vagy indokolt. Így például ők és menekülttársaik is leveszik sapkájukat és énekelnek akkor, amikor a furcsa szociális érzékenységről bizonyóságot adó helybéli idős nő asztalához ülnek vacsorázni, aki elvárja, hogy az érkezettek „Mama Afrikának” szólítsák. A néző nem kap egyértelmű kódokat arra, miért várja ezt el az asszony. Csak vélelmezhető, hogy a saját idegenségélményét, a másiktól – az érkezettektől – való távolságtartásra eszmélést reprezentálja ilyen módon hatalmi legitimációval. Ayiva ennél tovább is megy, hogy a helyes dolgot cselekedje. Inkább nevet azon, amikor az ültetvényes lánya szándékos rosszindulattal borogatja ki a narancsosládákat, de nem veszi magának a bátorságot, hogy rászóljon a gyermekre.

A kulturális idegenség a *Mediterranea* világában nem létezik, a film saját, villanásokra épülő univerzumban legfeljebb a nyelvi kommunikációban van jelen, és abban is csak ideiglenesen. Az az antropológiai kihívás, melyet Ayiva mint *más kultúrából* érkező gazdasági menekült és mint reprezentatív migrációs jelölő kapcsán vélelmezni lehet, valójában nem létezik. Amit Ayiva feladni tud, az személyes identitásának egy darabja. Akkor, amikor úgy dönt, mégsem tér haza lányához Afrikába, hanem Calabriát választja lakhelyéül. Azt a helyet, ahol láthatatlanságra van ugyan ítélve, de még megérkezése után is inkább azt tekinti az ígéret földjének.

A kulturális önazonosság a *Mediterraneában* nem más, mint a hiány egy alakzata. Marc Vernet figyelemreméltó koncepciójában (Vernet 2010) a filmi jelentésképződés az alakzat, mely formai jegyeket, narratív szituációt és a nézői pozíciót egyaránt magában foglaló együttállást jelöl. Vernet nem a képen kívüli hiányokra (filmhangra, elsötétülő képernyőkre) utal, hanem hiányt közlő vizuális hálókra. Olyan képi és cselekménybeli együttállásokra, melyek nemléte kihat a narratívából összeállítható történetre, és így

lehetőséget kínál a nézőnek a megszokottaktól eltérő filmes befogadási gyakorlatok folytatására.

Ebben a filmszemiotológiai háttérű koncepcióban a hiány alakzata Ayiva és a többi menekült kulturális másságának nemléte, de legalábbis áttetszővé tétele. A másság legfeljebb a nyelvből, a bőrszínből, a betolakodásból, és nem a világra adott reflexiókból fakad. Ha pedig valaminek a hiánya van, az nem jelentheti meglétének tagadását. A találkozási szituációk nemlétét. A várt idegenségélményt, mindazt, amit fenomenológiai élményként, pszichológiai tapasztalásként, kulturális differencia specificaként kínálhat, az értelemalkotás ígéretével, a találkozási szituáció egyik oldalán.

A *Mediterranea* azért fontos, mert töredezett. Mert az egész darabokban hever, és nem csak a befogadó számára bemutatott reprezentációban, hanem a reprezentáción belül megjelenített álidegen számára is. A másság nem magától értetődő minőség többé. Az ajándékba vásárolt fülhallgató, a mobiltelefon, az mp3-as zenelejátszó, a laptop világában Burkina Faso egyszerűen csak hasonló a calabriai Rosarnohoz. Hasonló a hasonlóhoz. Ebben a folyamatban pedig nincsenek találkozások az idegenséggel. Nincs látható identitás, olyan, aminek jelentősége lenne Ayiva, Mama Afrika vagy akár a narancsültetvény tulajdonosa számára. Ha pedig nincs látható identitás, abból nem bomolhat ki olyan találkozási szituáció, melyben az eltérő kulturális háttér jelentőséget kap.

A mobilizált kulturális idegenséget, a feloldott hely-helyek grammatikáját, Mama Afrika módjára kellene betölteni ahhoz, hogy ott antropológusi értelemfeltáró munka történhessen meg. Hogy a jelentésalkotás értelemtulajdonítással társuljon. Pszeudogesztusok és önreprezentációk sokaságára, prediktív, értéktelített, diszkriminatív vagy idealizáló kategóriák alkalmazására lenne szükség ahhoz, hogy a Földközi-tengeren átvergődő gazdasági menekültekben vagy a háborús zónákból még időben távozóknak, klasszikus, tudománytörténeti értelemben vett idegent lássunk. A felelősség abban állhat, hogy a hiány alakzataival érveljünk azok számára, akik reflexszerűen az imént említett allűrökkel élnének akkor, ha a sajáttól eltérő minőséget látnak, noha a másság itt legfeljebb jogi aktusok gyűrűjében artikulálódhat csak. A *Mediterranea* értelemalkotási kihívása ebben rejlik, nem a mesterséges „antropológizációban”. Abban, hogy a cserépdarabok, a töredezettség, a korlátozott információk között menekülőt lássunk, és ha már a film rendelkezésre áll, akkor

láttassunk. A kulturális antropológiai hagyományból a kultúrafejtő tudományosságot kell elhagyni. Ezt az edukatív hajlamú és szociálisan érzékeny antropológia válthatja fel. Hiszen már tudománytörténeti fejleményként is tudjuk: *Mediterranea* itt van.

Ott, ahol az európai modernitás ígérete lépett (vagy megkapta a lehetőséget arra), hogy a territoriális állam helyére álljon szervezőerővé, és a társadalom nem kulturális distinkciók alapján tagozódik, még hozzá a *similis simile gaudet* elve mentén, hanem szolidaritásközösségként szerveződik. De a nagy *terrénumon* a kis lokalitások fognak ki, a közösségvállalás nemlétének hiányalakzatai. A moralitás és a politikai cselekvés nem egymást kizáró kategóriák.

Csak van, hogy nincsenek.

Az egyetlen, ami van, az a dokumentum-hajlamú, deskriptív film, melyet éppen anti-esztétizáló depolitizáltsága hív fel az idegenség nélküli antropológiára.



## Felhasznált irodalom

1. Charles Tilly: Áthelyeződött hálózatok (részletek). In: A migráció szociológiája 1. Sik Endre (szerk). ELTE, 2007/2012. p. 40-53.
2. Clifford Geertz (1994): Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elemzéséhez. In: Az értelmezés hatalma. Niedermüller Péter (szerk). Századvég Kiadó, 170-199.
3. Marc Vernet (2010): A hiány alakzatai. A láthatatlan és a mozi. Apertúra Könyvek, Pompeji, Szeged
4. Szilágyi Ákos: *A film elszakadása*. In. Filmvilág 1985/8. p. 2-6

Keresztes Dóra

## Szocio-gasztronómia Bódvalenkén | Könyvajánló

Különleges szakácskönyvbe nyerhetünk bepillantást, ha a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem „Masina- Szocio-gasztronómia Bódvalenkén” című kiadványát tartjuk a kezünkben. A könyv egyediségét hűen tükrözi az alcímben szereplő „szocio-gasztronómia” szókapcsolat. Vajon milyen összefüggés teremthető a szóösszetétel két tagja között? Hagyományos értelemben vett szakácskönyveket mindannyian forgattunk már. Vannak, melyek tematikusan soroltnak fel fogásokat, mit lehet elkészíteni egy-egy bizonyos alapanyagból, desszert vagy előételek változatosságát kínálják fel. Néhányuk egyes nemzetek ételeinek elkészítését is bemutatják, ha megújítani, kiegészíteni szeretnénk megszokott főzési szokásainkat.

Felmerült-e már azonban bennünk a kérdés, hogy hogyan és milyen formában van jelen az ételek élvezete egy olyan helyen, ahol szegénység uralkodik? Milyen egyedi fogásokat rejthet például egy kis magyarországi falu közösségének közös étkezésre vonatkozó tudástára? Hasonló kérdésekre válaszolva mutatja be szocio-gasztronómiai szakácskönyvünk a társadalom és a gasztronómia különleges kapcsolatát. Különböző társadalmi rétegek tagjaiként sokféleképpen készítjük ételeinket, más-más alapanyagokat használunk, de közös emberi vonásunk, hogy mindannyian megéhezünk. Az ételek és receptjeinek leírásán keresztül hozza közelebb hozzánk a könyv a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei kis települést, Bódvalenkét és lakóit. Szemléletesen jellemzi a falut a könyv elején található kis „leltár”. A teljes lakosság 210 fő, együtt mindössze 4 személyautóval, 2 kisbolttal, és 3 olyan házzal rendelkeznek, melyben be van vezetve a víz. Az illusztrációként szereplő képeken az arcok gondterheltség mellett mégis örömről árulkodnak. A szegénység nem korlátozza az asszonyokat abban, hogy ápolják a falusi főzési hagyományokat, melyekről szívesen mesélnek. A könyv tartalomjegyzékben felvázolt fejezetek, a közösség terei szerint csoportosítva sorolják fel az ételeket. Kívülről a „Táj”, „Kert” felől befelé haladva a „Konyha” irányába, egészen be a szerkénybe, a „Lábas” -tól a célállomásig a „Masina” vagyis „Sütő”-ig.

A falu határában végezhető a gombászás nagyszerű tevékenysége, mely kivételes szakértelmet igényel. A falubeliek persze messziről megismerik a gombafajtákat, hogy

melyek ehetőek, és milyen ételek készíthetőek belőlük. Receptként gombalevesről olvashatunk, de megtalálható a könyvben egy kis illusztrációval gazdagított ismertető is, melyben a közösség gombászati tudása tárul elénk. A kertgazdálkodás természet adta lehetőségeivel szinte mindenki él valamilyen formában, ki több ki kevesebb zöldségfajtát termeszt. Kivétel nélkül minden kertben megtalálható a krumpli, az uborka és a paprika. Egyik a savanyú uborka, a másik pedig a káposztás lecsó alapanyagaként szolgál. Gyümölcsfa még kevés kertben szolgálja az ott élőket, de nemrégiben ültettek többet is. A kert ad otthont szintén a füstölés procedúrájának, mely fontos eleme a ritkán, de annál nagyobb előszeretettel megrendezett disznóvágásoknak. Tehenet csak egyetlen háznál tartanak, de ott saját tejtermékeket készítenek, melyek elkészítésének rövid összefoglalóját olvashatjuk. A konyha és legfőképpen a „masinának” becézett tűzhely biztosítja a főtt ételek elkészítésének helyét. A masina platniján sül a félhold alakú lapos vakaró, mely a speciális helyi kenyér, becsületes nevén „cigánykenyér”. A vakaró hússal töltve adja az úgynevezett „cigánygíroszt” melyet előszeretettel fogyasztanak a helyiek. Lábasban készülnek a levesek, legyen az épp töltöttcsirke-leves vagy hó végi gyors leves. Saját ízlésük szerint állítják össze a pizzát a falubeliek, mely gyorsan megsüthető praktikus fogásként szolgál. Az édességet mindenki szereti, melyek szintén a sütőben sülnek, legyen az reszelt túrós, túróval töltött kifli, vagy éppen „diócska”. A konyha, ahogyan az előszóban ki is emeli a kiadvány, a legbensőségesebb terek egyikének számít, mely szerint igazán közeli képet kaphatunk egy közösségről a gasztronómiájukat vizsgálva. Mi más lehet jobb „híd”, vagy „közös nyelv”, köztünk és egy közösség között a megismerésükhöz, mint az ételek szeretete?

Az újszerű megközelítést alkalmazó ábrázolás nem egyedüli különlegessége a könyvnek, rögtön a borítón sejthető, hogy a tartalmat két nyelven olvashatjuk. Ezzel a nemzetközi közönség is elérhető, hogy őket is megragadhassa Bódvalenkét érezhetően körbelengő hagyományos „falusi életforma” különleges bája. Az anyagi értelemben vett szegénység, melyet általános állapotként fest le a könyv Bódvalenkén, egyáltalán nem jelent „gasztronómiai-”, vagy „kulturális szegénységet”. A képekkel még előbbé varázsolt oldalak többfajta étel elkészítésének módját is számba veszik, az ünnepi ételektől elkezdve a hó végi olcsó fogásokig. A modern „design” úgymond erre a „gazdagságra” hívja fel a figyelmet, melyet befektetni és kamatoztatni lehet, azaz a bódvalenkei élet

kuriózusként eladva akár anyagi gazdagság forrásává is válhat. A képi világ remekül hozza harmóniába, és egyben teszi „divatossá” a képeken látható hagyományos elemeket, a modernséget sugárzó magyarázó, vagy grafikai ábrákkal. Ezen keresztül szembesülhetünk azzal a kulturális bővelkedéssel, melyből megérthetjük, hagyományaiban és szokásaiban ugyanolyan gazdagok ők, mint akármelyik módosabb település.

## **Ismertetett irodalom**

(szerk.) Barcza Dániel – Oravecz Júlia: A Masina: szocio-Gasztronómia Bódvalenkén. Moholy-Nagy Művészeti Egyetem, EcoLab, Budapest, 2013.

Jeney Anna

## **Farkas Judit: *Ardzsuna dilemmája* | Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben<sup>1</sup>**

Farkas Judit *Ardzsuna dilemmája* című kötete a magyarországi Krisna-hívókról szól. A könyv a Krisna-hitre térők kultúraváltását emelve a középpontba széleskörűen és alaposan írja le magát a vallást és tagjait, ezzel egyedülálló bemutatását adva a közösségnek. A recenzióban néhány bevezető gondolat után Farkas Judit munkásságáról írok, majd néhány kapcsolódó szakirodalmat említek meg. Azután az egyes fejezetek tartalmát ismertetem röviden, néhány fogalmat kiemelve. Ezt követően kiemelek néhányat a könyv jellemzőiből, lehetséges ajánlással zárva az ismertetést.

A Krisna-hit egy indiai, hinduizmusból eredeztethető vallás, ami vallásszociológiai szempontból új vallási mozgalomnak tekinthető. Magyarországon a huszadik század végén jelent meg és vált egyházzá. A szerző a Krisna-hívók egyik, főleg városban élők közösségében kutatott. A könyv a Krisna-hit általános bemutatása után, annak elsajátításával és az ahhoz való alkalmazkodással foglalkozik, vagyis a részocializációval és a legitimációval. A Krisna-hit nemcsak egy vallási közösséget, hanem egyben egy életmódközösséget is létrehoz, így a „megtérőknek” nemcsak az indiai valláshoz, hanem az indiai életmódhoz is alkalmazkodniuk kell, ezt a folyamatot pedig részocializációnak is lehet nevezni.<sup>2</sup> Ugyanakkor ahhoz, hogy mindez egy Indiától különböző országban megvalósulhasson, a vallást és az életmódot is a magyarországi viszonyokhoz kellett igazítani, vagyis szükség volt a Krisna-hit magyarországi legitimációjára.

A szerző a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán tanult kulturális antropológia, néprajz és magyar szakon. A Krisna-hívók közösségében nagyjából tíz éven keresztül kutatott. Az *Ardzsuna dilemmája* kötet megjelenítése előtt több tanulmányt írt a Krisna-hívókról, mindennapjaik egy-egy aspektusáról. Az *Ardzsuna dilemmáját* a disszertációjához kötődően írta, s végül 2009-ben jelent meg, az író első könyveként, és

---

<sup>1</sup> Farkas Judit (2009): *Ardzsuna dilemmája*. L'Harmattan, Budapest

<sup>2</sup> Farkas Judit részocializációnak nevezi a Krisna-hitre térők kultúraváltásának folyamatát, hiszen egy számukra új kultúrát elsajátítva kell újraszocializálódniuk a hívóknak, amelynek része többek között egy új világkép, értékrendszer és életmód átvétele is.

a Kultúrák Keresztútján sorozat 11. részeként. Később a Krisna-hívő közösség kutatásán túl foglalkozott az ökológia és a társadalom kapcsolatával, kutatott ökofalvakban, alternatív életmód-közösségekben Magyarországon és Indiában egyaránt.

Magyarországon az elmúlt években számos Krisna-hívőkről szóló kutatás készült, kedvelt témája ez az egyetemi hallgatóknak is. A legátfogóbb talán Kamarás István *Krisnások Magyarországon* című könyve,<sup>3</sup> /míg m/Meglátásom szerint Farkas Judit kutatását az teszi kiemelten fontossá, hogy az itt recenzált kötete, Kamarás István műve mellett, az egyik legjelentősebb alkotássá vált a magyarországi Krisna-hívő közösségről.

Az első fejezet a történeti előzményekről szól, amelyek segítenek az olvasónak kontextusba helyezni a Krisna-hitet. Ez a fejezet a laikusok számára is érthetően mutatja be a magyarországi Krisna hitéletet, illetve hasznos információkkal szolgál a kutatóknak a további munkához is. A könyv /előre haladva/ felvázolja a Krisna-hit hinduizmuson belüli elhelyezését, /a/ nyugati elterjedését, és a magyarországi közösség kialakulását is. Részletesen és alaposan ismerteti a Krisna-hit és a hozzá kapcsolódó indiai kultúra történetét. A könyv második fejezetében Farkas Judit széleskörűen áttekinti a Krisna-hittel kapcsolatos nemzetközi és magyar szakirodalmakat, a Krisna-hit társadalomtudományi megközelítéseit, vallásszociológiai besorolásait, és a hozzá kapcsolódó problémákat, kérdéseket is. A harmadik fejezet a kutatás lehetőségeiről szól; a kutatás lehetséges módszereiről és forrásairól. A szerző alapvetően kulturális antropológiai módszerekkel dolgozott, 1999 óta végzett résztvevő megfigyelést a Krisna-hithez köthető helyszíneken és eseményeken. Emellett nemcsak interjúkat készített, hanem a Krisna-hitet tárgyaló irodalmat is feldolgozta. /irodalmakat is feldolgozta/. Ezen belül egyrészt használta a Krisna-tudat elsődleges írott forrásait, tehát a Krisna-hívők saját szövegeit a vallásról, például az indiai szentírásokat és a tanítók könyveit. Másrészt használt másodlagos irodalmakat is, tehát a Krisna-hívőkről szóló tudományos munkákat. A negyedik fejezet témája a Krisna-hívő egyház felépítésével, tevékenységeivel kapcsolatos, az ötödik fejezet pedig a világgéppel és az életmóddal, így az író ezeken keresztül is bevezet a Krisna-hívő közösség megismerésébe. Majd a hatodik fejezetben mutatja be a közvetlenül vizsgált közösséget, ír a magyarországi közösség kialakulásáról, szervezeti felépítéséről és a tagság

---

<sup>3</sup> Kamarás István (1998): *Krisnások Magyarországon*. Iskolakultúra, Budapest



sokszínűségéről is. A hetedik fejezet szól a Krisna-hitre térők reszocializációjáról. A fejezet elméleti keretét Berger és Luckmann tudásszociológiai elméletei adják.<sup>4</sup> Eszerint az ember szocializációjának kulcsa az, hogy mennyire sikerül elsajátítania az adott közösség társadalmi valóságát, jelen esetben a Krisna-hit által kínált valóságot. Mivel a Krisna-hívők döntő része nem beleszületett a közösségbe, hanem felnőttként vált Krisna-hívővé, nem a gyerekkori, elsődleges szocializációja során, hanem egy felnőttkori, újólagos szocializáció során sajátítják el a Krisna-hit tanításait és szabályait. Ezt az újólagos szocializációt nevezik reszocializációnak is.<sup>5</sup> Erre a kultúra-elsajátító folyamatra azért is van szükség, mert a Krisna-hit szokásai szigorúak, és /általában/ nagyon eltérőek a magyarországi többségi társadalomban elterjedt szokásoktól, így nagy változtatásokat várnak a kultúraváltóktól. A folyamat megkönnyítése érdekében léteznek különféle intézményes keretek, ezekből jó néhányat a szerző részletesen és alaposan bemutat az olvasó számára. Sorra veszi a kultúraváltást segítő tényezőket, például a Krisna-hitben fontos tanító és tanítványi kapcsolatokat, a kultúra elsajátítását segítő különféle rendszereket és csoportokat, a különféle szertartások jelentőségét, és a nyelvhasználat szerepét. Végül a nyolcadik fejezet témája a Krisna-hit és a Krisna-hívők alkalmazkodása. Farkas Judit leírja, hogy a Krisna-hit magyarországi alkalmazhatóságához egyrészt szükséges a vallás bizonyos módosítása, másrészt a tagoknak is változtatni kell korábbi életükön/höz képest/. Ezeket a módosulásokat több példán keresztül mutatja be, például az emberen, az otthonon és a táplálkozáson szükséges változtatásokon keresztül. Ebben a fejezetben ír „Ardzsuna dilemmájáról”. Ardzsunának, a védikus történetek egyik hősének története párhuzamba állítható a Krisna-hit modern, nyugati világbeli gyakorlásának legitimációs problémáival. A dilemma lényege, hogy hogyan lehet legitim módon követni a szentírások előírásait akkor, amikor az adott körülmények miatt nem lehet teljes mértékben követni. Farkas Judit részletesen felvázolja a legitimáció módszereit, rávilágítva például a guruk szerepére, a védikus szentírások modern értelmezésének bemutatásával.

A kötet összeszedett és rendszerezett módon foglalja össze a Krisna-hitet. Jól strukturáltan mutatja be a vallást általánosságban, majd a reszocializáció és a

---

<sup>4</sup> Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas (1998): A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés. Jászöveg Műhely Kiadó, Budapest

<sup>5</sup> Berger és Luckmann reszocializációnak a gyerekkori, elsődleges szocializáció során elsajátított valóság megkérdőjelezésével, és egy új valóság felépítésével járó folyamatot nevezte, amelyre a vallási konverzációt az egyik legjobb példának tartották (Berger–Luckmann 1998:216-224).

legitimáció témáját is. Az olvasmányos megfogalmazás sokat segít a szöveg megértésében. A mű megértését számtalan lábjegyzet is segíti. A könyvnek a megfogalmazásán túl a formai megjelenése szintén igényes. Jól megszerkesztett, a tördelése áttekinthető. Pont ezért meglepő, hogy a fejezetek nincsenek megszámozva, az író csak a bevezetőben utal számokkal az egyes részekre, Így/mely/ megnehezíti az olvasást. A kötetben ismertetett és a könyv végén felsorolt irodalomjegyzék tükrözi a kutató olvasottságát és tájékozottságát a témában, mind a magyar nyelvű, /és/ mind a nemzetközi irodalmat tekintve. Emellett a kötetet néhány melléklet színesíti, ahol az idegen kifejezésekről, az interjúalanyokról és a Krisna-hívők nyelvhasználatáról találhatunk információkat, ami fényképekkel és alaprajzokkal egészül ki.

A kutatás központi témája, a reszocializáció, is egy különleges pozícióba helyezi a kutatót a közösségben. Ahogy a megtérő fokozatosan ismeri meg a Krisna-hívő kultúrát, a kutató is hasonló módon fokozatosan fedezi fel azt. Bár vannak fontos különbségek, például az, hogy a kutató részesül beavató szertartásokban, de nem kötelező számára a vallás szabályainak betartása, és bizonyos helyzetekből ki van zárva. Ugyanakkor a nyelvhasználat elsajátítása, a viselkedés megtanulása, a tanítások megismerése azonos /hasonló/ módon történhet. Ezek bemutatásával az olvasót is bevonja a Krisna-hit fokozatos megismerésébe.

Farkas Judit könyve egyaránt íródott társadalomtudósoknak és laikusoknak, ezáltal érdekes lehet mindenki számára, akik valamilyen módon érdeklődnek a Krisna-hit iránt. Könnyen érthető és befogadható bemutatás ez, ugyanakkor jó bevezető azok számára, akik most kezdenek megismerkedni a vallással, de komolyabban szeretnének foglalkozni vele, továbbá alaposága és részletessége miatt azok számára is hasznos információkkal szolgálhat, akik már ismerik valamennyire a Krisna-hitet.

Az író megemlíti, hogy a kötet más alternatív vallás- és életmódközösségek kutatásához is hasznos lehet. Véleményem szerint a könyv egyrészt közérthetően bevezet a magyarországi Krisna-hívő közösség általánosabb megismerésébe, másrészt részletesen informál a reszocializáció, a legitimáció, és az alkalmazkodás problémájáról, így ajánlott a Krisna-hit iránt általánosságban érdeklők számára is, és azok számára is, akik egy-egy speciálisabb kérdést szeretnének mélyebben megismerni a Krisna-hiten belül.

### **Felhasznált irodalom**

1. Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas (1998): A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés. József Műhely Kiadó, Budapest
2. Farkas Judit (2009): Arzsuna dilemmája. L'Harmattan, Budapest
3. Kamarás István (1998): Krisnások Magyarországon. Iskolakultúra, Budapest

A.Gergely András

## Sztárolás, szakralitás, modernitás (II. rész)

### Tudás-biztonság, meg a modernizáció világkockázatai

Persze, kortárs tudásunk mellett is jól sejtjük, hogy a hétköznapok létmódjainak biztonsága, civilizatorikus eredmények presztízse talán régtől fogva nem volt egyéb, mint rejtett vagy „manipulált”, kézben tartott és irányított összecsapások, ütközések tompított állapota, avagy talán a kiterjedő veszélyzónák elkerülhetetlensége, esetleg az időszakos-ciklikus konfliktushelyzetek által megszabott társas tér. Ulrich Beck ezekről formált nézetei<sup>1</sup> az 1986-os „kockázattársadalom” teóriájára évtized múltán következő „világkockázat-társadalom” (1999) paradoxonainak és rizikóelemzéseinek eszköztárával egészültek ki, még arra is kihatással, hogy a kockázatokat evidensen uraló-birtokló hatalom napjainkra már a felosztó-kirovó hatalom fegyvertárával lett gazdagabb, háritási és elszenvédesi terekben fennhatóságot privilegizáló intézménnyé vált, mégpedig világméreteken is jelentős hatékonysággal. A nemzetközi politika és a globalizációs hömpölygés kiszolgáló intézményei részint világméretű kiterjedésekben is kezdtek gondolkodni (újra), részint a megelőzési vagy kompenzációs tényezőket latolgatva, végül pedig a perspektívákat igazságossági rizikó-térképeken fölvázolva megállapították, hogy a globális pénzügyi kockázatok nem önmagukban, hanem egy reflexív modernizációs igény teoretikus eredményeiként kezelhetőek (talán), de csak azzal együtt, ha a réges-rég megválaszoltak tekintett kérdéseket újrafogalmazzuk, és a hagyomány kötelékeitől szabaduló sajátos világokat a lokális sebezhetőség, globális egyenlőtlenség és „metodológiai kozmopolitizmus” mentén kezdjük újragondolni. Beck a *Kozmopolita Európa* (2004) új modelljének, államiság és uralom új dialektikájának fényében esedékes újragondolását szorgalmazza, ráébresztvén olvasóját, hogy a modernitás válsága magából a modernitás győzelméből fakad, így a világkockázatok is történetileg új minőségek (232. oldal), kalkulálhatatlan antagonizmusok és globális

---

<sup>1</sup> *Világkockázat-társadalom. Az elveszett biztonság nyomában.* Belvedere Meridionale, Szeged, 2008., 234 oldal.

kockázatok kritikai elmélete által belátható szféráiban fogalmazhatók meg. Ez az önkonfrontáció és intézménykritikai attitűd („az intézményesült ellentmondások elmélete” révén föltámadt) politikai perspektívák szociológiai belátásaira kell fölfigyeljen, sőt antropológiai kísérletek (biopolitikai, génmanipulációs és kulturális explóziókra redukált) eredményeire is, melyek dialektikáinak átlátásában a (társadalom)tudomány egyre kevésbé illetékes, a „megakockázatok” tálalására már a média is alig alkalmas (233-234. old.), vagyis konkrét katasztrófák csődhelyzeteiért aligha tehető felelőssé. De a „felelősséget vállaló modernitás” új programja ma már nem kerülhető meg, a kockázattermelés világhálójába mindannyian be vagyunk kapcsol(ód)va, így a politikai közösség, mint kommunikatív felelősség hordozója, mostantól a Max Weber föllállította „instrumentális racionalitással” szemben a „sokk-, szenvedés- és együttérzési logikát” figyelembe vevő kockázati reflexivitásra kell épüljön (240. old.). A modernitás feltartóztatathatlan, önmaga sikerességének diadalmenetébe vetett hitén alapuló vaksisága épp abból a konfliktusos definícióból fakad, mely „a jövőt mint a jelen gyarmatát” határozza meg, az állandó változást „haladásnak” tünteti fel, de nem tűr ellenhatalmat, s végső soron ebben áll legfőbb hatalma is: a modernség olyan szentségei, melyek a véletlenségektől szabadulni próbáló emberiség számára térbelileg eltérően oszlanak meg, ugyanakkor nemcsak szenvedés-pályákat nyitnak, hanem a haladás helyetti „progressziót” és „innovatívát” mint olyan metafizikai végcélokat hajlamosak tételezni, amelyek valami „új üdvösség” zálogaként hatnak és csábítanak (255-257. old.).

Mindezekről mint folyamatokról tudni, ráadásul kritikai rálátással felülvizsgálni, intézményesíteni, „antimodern ambivalenciákkal” körülvenni olyan értelmiségi feladat, melyet a fejlődés alapelveinek kontinuitása (elvileg határtalansága!) mellett az alapintézmények diszkontinuitásával kell összhangba hozni (258, 274-276. old.), így a munka léte és értéke, a korosztályok viszonya és a munkátlanság termelés-függő, de szociabilitást is lefokozó jellege, továbbá az individualizáció pusztító voltának korlátozása és „időtlenségének” felülbírálata („az ego társadalma vagy a könyök társadalma”, értékek hanyatlásában feltűnő perspektívatlanság) olyan belátható kényszerek immár, melyek „győzelmi következmények”, a maguk változást hozó rombolóerejével együtt, s kezelhetetlenségük ellenében immár valamely elvárható antimodern dialektikát kell alkalmazni.

Beck kötete, mint további oly sok másik is (*A munka szép új világa, Mi a globalizáció, A választás tétje, Távszerelem, távszeretet – Életformák a globális korszakban* – melyek mind megjelentek a szegedi Belvedere Meridionale kiadásában), valahol a veszély ellenhatalmaként a társadalmi mozgalmak esélyét latolgatja, az állam felelősségét és a „kikényszerített felvilágosodás” pragmatikus ideáit a tömegkommunikáció ártaival hozza összefüggésbe, ezzel a kockázattársadalmat „(latens) forradalmi társadalomnak” nevezi, „amelyben a normális és a kivételes állapot keresztezi egymást”, a lineáris történetfejlődési képnek befellegzett, helyette „haladás-pesszimizmus” és „nemtudás-tagadás” kora utáni „kritikai szemléletű társadalomelmélet valóság tudományi” megalapozására van szükség, arra is óvatosan vigyázva, hogy „a Weber, Adorno vagy Foucault számára rémisztő panorámakép – az irányított világ tökéletes ellenőrzési racionalitása – a jelenkor népeinek tetsző ígéret” (276-277. old.). Vállalni kell tehát az értékelés szabadságát az érték érvényesítés és értékconszenzus alapján, továbbá szembe kell nézni azzal is, hogy naivitás, ha nem tárjuk föl a modernitás, majd az antimodernitás apokaliptikus vízióit, ha az evilági paradicsomokból száműzetést mint inspirációt tekintjük csupán egy újakezdéshez. Azaz: nem lehet nem számolni a világkockázatokkal (terrorizmus, holocaust, ökológiai krízis, totalizálódó konfliktusok, háborúk, stb.), de „semleges” vagy „értékmentes” elméletek kiagyalásával sem lehet messzebb jutni, mint egy fölismerések nélküli tagadás társadalomtudományi álválaszáig, a szembenálló oldalak közötti választás elkerülésének felelőtlenységéig (277-279. old.), ez „elvesztett biztonság” helyébe nyomuló megtalált bizonytalanság legitimálásáig.

### **Korunk tárgyai – múzeumi objektumok élete – vándorló emlékek**

Az „evilági paradicsomból száműzetést” és a megtalálható biztonság keresését vizionálja talán az elméleti ember (példaképpen Hankiss Elemér, Gábor György, Krasznahorkai László vagy Konrád György), vagy akár Ulrich Beck számos munkája. Emellett létezik az a típusú érzékenység is, mely mindezen értékek hanyatlásában feltűnő sajátosságot a megörökítés, megőrzés, felmutatás korszakos igénye (és jövőképei) mentén rendezné el. A kortárs néprajzi és antropológiai kutatások egyik – korábban nem sokra becsült, de érték-örzés terén annál jelentőségteljesebb – ágazata a muzeológia és tárgykultúra-interpretáció. S miközben elméleti és módszertani dilemmák, egyúttal a kortárs interpretációs és a forrásközlések (fordításgyűjtemények)

fontossága, a lehetséges intim perspektívák és a módszertani értelmezések széles köre indokolja, hogy a múzeumi munka a kutatási terep felé, a terepkutatás a rögzítés és az interpretációk sokrétűsége felé nyisson, a látható mozgások nemcsak időigényesek, de sokszor több hullámban is érvényesülnek. Talán nem titkoltan ezért is hozták létre a Néprajzi Múzeum kutatói, igazgatói és muzeológusai /példaképpen Hofer Tamás, Fejős Zoltán, Földessy Edina, Szuhay Péter, Wilhelm Gábor, Főzy Vilma is/ azt az elméleti forráshátteret, mely egyedi tanulmányokban és irányadó kutatási-feltárási-megjelenítési aspektusokban is mintegy „importálja” az elmúlt negyedszázad elméleti és fogalmi nívóumait, a társadalomkutatás és művészetelméleti interpretációk mellett az „új anyagkultúra-kutatás” dilemmáit, technikáit, elbeszélő módjait és elméleti igényű magyarázatait. A tárgyak élete és halála, fogyasztóiság és szemiotikai értékelés, az életstílus-változások és társadalomelméleti összefüggések megannyi verziója szükséges ahhoz is, hogy kortárs jelenségeinket mintegy „keretezve” vagy adott képiesítési, összképi dimenziók között is lássuk. Ehhez a muzeológia, a muzealizációs szemléletmód reformja, belső érlelődés és kísérletező elméletei is szükségesek voltak, s ennek mint célnak eléréséhez kerülhet közelebb az etnológiai gondolkodás a múzeum mint tárhely, mint közlésforma, mint kulturális örökségesítő eszköztár is a kortárs tárgyelméletek révén.

A MaDok-füzetek a Néprajzi Múzeum kiadvány-sorozataként az akut kérdésselvetések, az európai néprajztudomány elméleti/módszertani szemléletváltásai és a jelenkorkutatás néprajzi programja mentén haladva kínál múzeumteóriákat. Izgalmas szövegválogatást tartalmaz a 2. füzet, melyben *Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer. Fordításgyűjtemény* címen<sup>2</sup> adnak közre forrástanulmányokat – ugyanakkor látni érdemes, hogy messze nem csupán szűk szakmai érdekcsoport oktatási vagy önképzési anyaga mindez. A tizenkét írás az etnográfia kortárs tudósainak hazánkban nemigen ismert, de a világ más tájain nemzetközi rangúnak számító körétől vett rövidebb-hosszabb elméleti és metodikai áttekintését tartalmazza, kezdve a néprajzi jelenkorkutatás alapelveitől (Hermann Bausinger elemzésében), a lakótelepi élet- és tárgyegyüttes kihívásain (Konrad Köstlin révén), vagy az „otthon mint ideál” szempontjait elemző (Bo Lönnqvist) és a tárgyak-tárgytörténetek birtoklási és emlékfunkciós tárolási rutinjait megrostáló (Andreas Kuntz, Lene Otto, Lykke L.

---

<sup>2</sup> Válogatta, szerkesztette és a fordítási-szöveggondozási munkát elvégezte Fejős Zoltán és Frazon Zsófia. Néprajzi Múzeum, Budapest, 2004., 136 oldal.

Pedersen, Bjarne Rogan) tapasztalatoktól, a múzeumi és lakásvilágok spektrumán át látható társadalmi gyakorlatokig (Gottfried Korff, Jan Carstensen, Claudia Richartz-Sasse, Victor Buchli, Claudia Gottfried). Mint a nevekből is látható, a főként skandináv, németalföldi, angolszász és német szerzői kör evidens módon az európai etnológia „iskoláját”, tudástárát használja és gyarapítja, következetesen kiegészítve belátásaikat a lakástól a viseleten át az élettörténeti és narratív perszonális világokkal, értékrendekkel, s mindezek múzeumba emelhetőségének kérdéseivel. Az izgalmas szöveganyag, (s tetejébe a sorozatot még izgalmasabb kortárs látványvilággal megtoldó Gerhes Gábor grafikai terve) immár nemcsak az európai társadalomfelfogás, adattárolás, újraértelmezés, retrospektív és egyúttal recens értékelmutatás szempontjait közvetíti, hanem a könyv maga tárgyi mivoltában, küllemében is része ennek a teljes és változékony folyamatnak.

A tárgyegyüttesek, tárgyfogalmak, tárgyasuló képek és emlékek, narratívák és megjelenítési módok számtalan verziója teszi ki e sorozat köteteinek (immár kilencnek) java részét, szerzői tanulmányokból, fordításokból, kutatási és értelmezési felfogástipológiából álló egységekként. Az egység és a diverzitás, a rend/rendszeresség és kaotikusság, mixitás és klasszifikálás metodológiai a viselettörténettől a csecsebecsékig, díszletektől a városképig, kultusztárgyaktól a tárgykultuszokig megannyi változatban megjelenik, s talán még kihívóbbá válik, ha a mindennapi élet „hívja” ki, kelti életre a velük foglalkozás programját. Tudni lehet, hogy miként a Néprajzi Múzeum a műanyaggal, a zsidótemetőkkal, a betlehemezéssel vagy a lónyergekkel, türelemüveggel vagy Boglár Lajos dél-amerikai tollgyűjteményével végül is nem csupán a kurrens múltat, hanem a megkövülő jelent is megjeleníti az utóbbi másfél évtizedben,<sup>3</sup> az még feltűnőbb immár, hogy kiemelten érzékeny /az OTKA által is alaputatásként támogatott/ projektben kap hangsúlyt a jelenkutatási érzékenység és témaválasztás. Ezt tükrözi számos más múzeumi kiadványuk mellett (példaképpen a roma történelem és képzőművészet, az alföldi mezővárosi lakáskultúra, a házépítkezések Duna-menti sajátosságai, a hármashatár mentén kialakuló virtuális határképek megjelenítése, monarchiabeli képeslapok vagy kongói tárgyegyüttesek elemzési köre, vagy akár a *Vándorló tárgyak* Tabula-kötete is) az a leleményes elgondolás, amely a hazai antropológiai terepkutatás gyakorlatába ágyazott személyes tárgykultúra oknyomozó leírására vállalkozott. *Az otthon tárgyai. Képeskönyv a magyarországi bevándorlók*

---

<sup>3</sup> ...s itt hadd kalauzoljuk az Olvasót a múzeum weboldalára, kiadványainak és kiállításainak válogatásához: <http://www.neprajz.hu/>



*tárgykultúrájában* kötet<sup>4</sup> bár roppant súlyos aktualitással is bír a 2015-ös év sodrásai közepette, valójában ennél a stratégiai érzékenységű témakörnél jóval alaposabb, szélesebb volumenű feltárássra törekszik.

A kutatási kiindulópont nem „a migránsok” legújabb nemzedékének „hordozható mikrokultúráját” öleli fel (persze, megannyi utalás a kötetben egészen kézenfekvő ebben a metszetben is), hanem a bármikori és bárhol utazásra készülő, készített vagy kényszerített vándoreMBER tárgykötdéseit vázolja föl nemcsak fotók, szituációk és tárgyegyüttesek formájában, hanem magát a szállítható kultúrát, a túlélő emlékeket, az illatokról a tárcafotókig, hátizsáktól a kávéfőzőig, a megtett út potyadékeitől a szakrális szimbólumokig mindenfélét. Minthogy magának a mozgásra kényszerülésnek lehet oka menekülés, házasodás, munkahelyváltás, családi válság, válás, üldöztetés, élethelyzetmódosulás, gazdasági boldogulás reménye vagy pusztán befogadási-integrálódási vágy is, ezek mindegyike helyzettől függő minőségű, mennyiségű, természetű és jelentéstartalmú tárggyal jár együtt. Egy afgán fiú, egy iraki menekült asszony, egy orosz feleség, egy török étteremtulajdonos, bolíviai kereskedő vagy andoki furulyás – de a kötet végén maguk a kutatók is – kedvenc, őrzött, megtisztelt, jelentéshordozó tárgyaikat és azokhoz fűződő történeteiket mutatják fel. Függések és ragaszkodások, megszabadulások és tárgyvesztések, emlékfeltöltések és ikonikussá válási folyamatok, mániakusságok és „apró szokások”, hiányérzetek és mikroboldogságok ölelik körül e kisebb és olykor nagyobb tárgyi világot – valójában mindenkinek saját világát, amelytől szabadulni nemcsak nem akar, nem tud, de narratívák hiányában meg is némulna, s magától a függés hiányától válna függővé mindenki... A tárgyak történeteket hordoznak, a történetek időket és helyeket, emlékeket és embereket, szerepeket és hiteket, töredék vagy egész életet is olykor, múltat és kapcsolatokat, szülőket és emlékezetet, vagy szimplán csak egy élettörténeti pillanatot, amitől nem kevesebb lesz, hanem jelentésesebb mindaz, amit tovább hordozhatunk a kortárs jövőbe. Szeljak György és Szuhay Péter előszava befelé invitál ebbe a migráló tárgyvilágba, s a szerzők (Földessy Edina, Árendás Zsuzsa, Kerecsi Ágnes, Szeljak György, Vörös Gabriella, Wilhelm Gábor, Marton Ildikó és Kerék Eszter) – kölcsönhatásban, intim kutatási interakcióban a kérdezettekkel – a távoli haza, a saját „képzeletbeli bőrönd” és a hátrahagyott világok élménytára mentén indulnak mélyebbre a vágyak, hiányok rendszerezhetősége, az élet

---

<sup>4</sup> Néprajzi Múzeum, Budapest, MaDok-füzetek 9. 2014., 264 oldal.  
[http://www.neprajz.hu/kiadvanyok/madok-fuzetek/az\\_otthon\\_targyai.html](http://www.neprajz.hu/kiadvanyok/madok-fuzetek/az_otthon_targyai.html)

tárgyi teljességei felé. Így a könyv minden egyes portréja közelebb segít a belátás, megértés, feltárás, érdeklődés tárgyvilágon túli kortárs múzeumaiba. Létünkbe, a (Malraux-i „képzeletbeli múzeum” kiegészítéseként) saját perszonális múzeumunk kulisszái mögé...

Az utóbbi időben magunk is (értsd: szakmai szerzők és társtudományok kutatói együtt) kötetbe szerveztük a nemzettudat tárgyi megnyilvánulásainak, a tárgyak jelentés-tüneteinek, szimbolikus közösségépítő funkciójának, kötődési és identifikációs létmódoknak számos empirikus leírását. Kevesebb figyelmet fordítottunk a történeti jelentéskörű, nemzeti mítoszépítést szolgáló funkciójú tárgyak mellett arra, hogy (mint egykor Losonczi Ágnes emlékezetes tanulmányában) „a tárgyak élete és halála”<sup>5</sup> mellett képződő, megmaradó jelentéstervek leírásában a perszonális kötődések okait, ezerféle módjait is kellő mélységben, s a megőrizhetőség, klasszifikálhatóság, kollektív emlékezetbe illeszthetőség legközvetlenebb szféráit is figyelmünk fókuszába vegyük. Ezért is jó, hogy e kötet megjelenése után harsány hullámot vető migráns-tárgykultúra immár a „velünk élő tárgyaink” keretben lesz összevethető mindazzal, amit a tárgyszimbolika, a mindennapi életvilág (Kapitányék által oly sok részletben és kötetformán leírt) változatai kiegészülhetnek a „hordozható identitások” kelléktárával.<sup>6</sup>

Nehezen pótolható tematikus áttekintés ez, vagyis jó, hogy elkezdték és elvégezték kollégáink mindazt, amit az émikus terepkutatások során roppant ritkán illetünk méltó figyelemmel...

Sztárolástól celebritásig, szakrális örökségtől hordozható tárgykultúráig és emlékezetig, modernitás és posztmodernitás keretei közé ékelt tapasztalatok soráig vezet(get) a fenti vázlat. Korántsem egyetlen lehetséges, hanem alkalmi összefoglalóként, az elmúlt néhány év izgalmas kultúrakutatói irányait is jelző áttekintésként... Olvasónapló, és sokak olvasata lenne szükséges ahhoz, hogy akár csupán kicsiny és szűk körét átfogjuk-átlássuk a kortárs szakirodalom bizonyos területeinek. Ha számos szempontból nem is több, csupán „invitáció” mindez, késztetés korosztályi és kutatási területektől független összegzésekhez. Remélem, inspirálóan...

---

<sup>5</sup> Losonczi Ágnes (2003): *A tárgy halála, a szemét élete*. Egyenlítő, (1) 5–6:4–16. <http://losoncziaagnes.hu/sites/default/files/egyenlito.pdf>

<sup>6</sup> Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2014): *Alternatív stratégiák – néhány jellegzetes modell*. Kultúra és Közösség, 4. On-line: [www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2014/4/03.pdf](http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2014/4/03.pdf)

## Ismertetett irodalom

1. Az otthon tárgyai. Képeskönyv a magyarországi bevándorlók tárgykultúrájában. (Szerk.) Kerék Eszter – Szuhay Péter. Néprajzi Múzeum, Budapest, MaDok-füzetek 9. 2014.
2. Beck, Ulrich (2005): Mi a globalizáció. Belvedere Meridionale, Szeged
3. Beck, Ulrich (2006): A választás tétje. Belvedere Meridionale, Szeged
4. Beck, Ulrich – Grande, Edgar (2007): A kozmopolita Európa. Társadalom és politika a második modernitás korszakában. Belvedere Meridionale, Szeged
5. Beck, Ulrich (2008): Világkockázat-társadalom. Az elveszett biztonság nyomában. Belvedere Meridionale, Szeged
6. Beck, Ulrich (2009): A munka szép új világa. Belvedere Meridionale, Szeged
7. Beck, Ulrich – Beck-Gernsheim, Elisabeth (2016): Távszerelem, távszeretet – Életformák a globális korszakban. Belvedere Meridionale, Szeged
8. Glässer Norbert (2014): Találkozás a Szent Igazzal. *A magyar nyelvű orthodox zsidó sajtó cádik-képe 1891–1944*. MTA–SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport, a Vallási Kultúrakutatás Könyvei 8. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 374 oldal. A mű elérhető ezen a linken: [http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/4180/1/Szent\\_Igaz\\_online.pdf](http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/4180/1/Szent_Igaz_online.pdf)
9. 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 oldal. On-line: <http://www.etnologiaszeged.hu/vallasikultura.u-szeged.hu/index.php/kiadvanyok/49-hosok>
10. Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer. Fordításgyűjtemény. Válogatta, szerkesztette és a fordítási-szöveggondozási munkát elvégezte Fejős Zoltán és Frazon Zsófia. Néprajzi Múzeum, Budapest, 2004., 136 oldal.
11. Löw Immanuel (2014): Zsidó folklór tanulmányok. Szerkesztette Barna Gábor, Glässer Norbert és Zima András. Szeged, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke. 171 oldal. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár /BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS/ 33. kötet. [https://www.academia.edu/10370230/L%C3%B6w\\_Imm%C3%A1nuel\\_Zsid%C3%B3\\_folkl%C3%B3r\\_tanulm%C3%A1nyok](https://www.academia.edu/10370230/L%C3%B6w_Imm%C3%A1nuel_Zsid%C3%B3_folkl%C3%B3r_tanulm%C3%A1nyok)

12. 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](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)

## Hivatkozott irodalom

1. Donáth László (2010): *Másképpen boldog... (Horgas Judit interjúja)* Liget, 5., lásd még In: (szerk.) A.Gergely András – Kamarás István: *Tolle, lege! Donáth Lászlónak 60. születésnapja alkalmából.* <http://mek.oszk.hu/16000/16073>
2. Gábor György (2008): *A történelem emlékezete – a „hetvenes” háború hermeneutikája.* Habilitációs értekezés. [www.orzse.hu/phd/Gaborgy\\_habilitacio.pdf](http://www.orzse.hu/phd/Gaborgy_habilitacio.pdf)
3. Komoróczy Géza (2008): *A szelíd kritika és toleráns töprengés klasszikusa. /Konrád György 75 éves/. Jelenkor, május, 509-514. old.* [www.jelenkor.net/userfiles/archivum/2008-5.pdf](http://www.jelenkor.net/userfiles/archivum/2008-5.pdf)
4. Krasznahorkai László (2001): *Megőrülni a paradicsomban.* (Szomorú himnusz a kultúrához). 2000, *Irodalmi és társadalmi havilap*, 13:7–8. [www.krasznahorkai.hu/docs/megorulni\\_aparadicsomban.pdf](http://www.krasznahorkai.hu/docs/megorulni_aparadicsomban.pdf)





