

„Az örmények minden vízben úsznak”

Kulturális antropológiai értelmezések az örményekről Jeruzsálemben

A szerző jeruzsálemi örmények közt élve, velük együtt gondolkodva ismerte meg a tanulmányban bemutatott kultúra darabkait. A szöveg az örmény közösség kultúrájának sajátos értelmezési váza. A mindennapokban megélt tapasztalatokon, a közösség tagjaival tárgyalt témákon és a megfigyelt interakciókon alapul a kultúrának e megrajzolt rendszere. A jeruzsálemi örmények a közös sorsukról való gondolkodás során is megvonják saját közösségük határait. Az idő megtapasztalása közösségi szinten az önreflexió egyik jellegzetes kontextusa. Hogyan teremt közösséget a múlt, miként lehet ennek alapján a következő időket kifürkészni? A jövő kérdése ezt a közösséget is igencsak foglalkoztatja. A környezet változásai, az új jelenségek dinamikája folyamatosan próbára teszik a múltban „bevált” adaptációs stratégiákat. Az örménységnek ezen kívül van egy jellegzetes térbeli meghatározója is: az örmény negyed, ahol „besűrűsödik” az örménység. A sajátnak tekintett terek használata, az egy helyre való visszatérés ismétlődése formálja az összetartozást, az örménységgel való személyes kapcsolat jellegét. Az itt élők szempontjából ezek a terek és a hozzájuk kapcsolódó intézmények az örménység megélésének és megtartásának kulcsai.

Jeruzsálemi örmények közt élve, velük együtt gondolkodva ismertem meg a tanulmányomban¹ bemutatott kultúra darabkait.² Kutatásom első időszakában (2008-ban) fél évig a Szent Jakab Örmény Patriarchátus konventjében laktam Jeruzsálem óvárosában, így az ott élő közösséggel „feküdvé-keelve” töltöttem a mindennapokat. Antropológusként ebben a környezetben alapoztam meg az együtt élő terepmunkát,³ a közösséghez való alkalmazkodás elve szerint vettem részt e speciális tér jelentette viszonyrendszerben. Hagytam magam szocializálódni⁴ – megleltem a magam családját, szomszédosságát, barátait, „munkahelyét”, tehát a mindennapos szociális érintkezés felületeit –, s reflexióimat, beszélgetéseinket terepnaplómban folyamatosan dokumentáltam.⁵ 2010-ben a további kinttartózkodás intenzív hatással volt addigi kutatómunkámra. Visszavitt, a közösség több tagja által olvasott és véleményezett tanulmányom ennek eredményeképpen teljes átdolgozáson esett át.

Mivel ebben a környezetben – ahogy jeruzsálemi beszélgetőtársaim és barátaim megfogalmazták⁶ – a beilleszkedés sajátos problémákat vet fel, módszertanilag és emberileg is a legfontosabbnak tekintettem, hogy a helyi normarendszert minél jobban követve éljem a mindennapjaimat, és jelenlétem ne vezessen semmilyen konfliktushoz. Ezzel az óvatos attitűddel kerestem helyem a közösségben. Sokszoros köszönettel tartozom az örmény egyháznak és azoknak az embereknek, akik támogattak és segítettek megteremtteni munkám feltételeit. Bizalmuk eredményeképpen kivételes kuta-

tási lehetőség tárult fel előttem, mint kívülről érkező, a közösség számára ismeretlen kutató előtt.

Az alábbi szöveg sajátos értelmezési váza az örmény közösség kultúrájának. A mindennapokban megélt tapasztalatok, a közösség tagjaival tárgyalt témák, az általam megfigyelt interakciók rajzolták fel számomra a kultúra rendszerét.

A közös sorsukról való gondolkodás során is megvonják saját közösségük határait. Az idő megtapasztalása közösségi szinten az önreflexió egyik jellegzetes kontextusa. Hogyan teremt közösséget a múlt, miként lehet ennek alapján a következő időket ki-fürkészni? A jövő kérdése ezt a közösséget is igencsak foglalkoztatja. A környezet változásai, az új jelenségek dinamikája folyamatosan próbára teszik a múltban „bevált” adaptációs stratégiákat. Kérdés, hogy az általuk érzékelt tendenciák hová fognak vezetni, ehhez viszonyítva mi számít majd megfelelő magatartásnak a jövőre nézve, és hogyan lehet az örménységet a változó viszonyok közt a jelenben megélni.

Másrészt az örménységnek van egy jellegzetes térbeli meghatározója is, ahonnan a megfigyeléseim is indulnak: az örmény negyed, ahol „besűrűsödik” az örménység. A sajátnak tekintett terek használata, az egy helyre való visszatérés ismétlődése formálja az összetartozást, az örménységgel való személyes kapcsolat jellegét. Az itt élők szempontjából ezek a terek és a hozzájuk kapcsolódó intézmények az örménység megélésének és megtartásának kulcsai.

Az örmény jelenlét folyamatáról

„Talán az, hogy nekünk saját negyedünk van, tudod, ahogy a város négy negyedre osztható: muszlim, keresztény, zsidó és örmény negyedre, talán ez kelti azt a benyomást, hogy »az örményeknek olyan sok helyük van«. Szerintem Jézus leginkább, vagy azok a helyek, melyek Jézussal kapcsolatosak, leginkább a keresztény negyedben található. Mindenki oda igyekezett, és mivel nem Jézus háza volt itt, hanem Szent Jakabé⁷, ezért már nem is érdekelte őket ez a terület. Az örmények meg idejöttek, hogy megvegyenek minden ingatlant, ami itt volt. Szerintem így lett az egész ilyen nagy, és így is lett ez a neve végül, és ez az egyetlen olyan negyed, amely a 12. század óta viseli a nevet. Csak az örmény negyednek van neve a 12. század óta!”⁸

A városrész, amely az idézetből előtűnt, Jeruzsálem óvárosa. A négy negyed hagyományos elnevezése történeti dimenzióban helyezi el az itt élő társadalmakat. Az elrendezés látszólagos statikussága ellenére az óváros falai közt élő sokszínű közösségek intenzív változáson mennek át az egymás mellett élés körülményei közt, Jeruzsálem sajátos történelmi viszontagságai során. A „negyedik negyed” az örmények nevét viseli, ami leginkább korai kereszténnyé válásuktól kezdődő jelenlétük kontinuitásával magyarázható.⁹ A városnegyedek az évszázadok vagy csupán évtizedek távlatában is – az itt lakó közösségek aktuális erőviszonyainak függvényében – képlekenyen alakulnak. Elrendezésük csak látszólag olyan ősi és állandó, mint az óvárost körülvevő falak: a jelenben is változó viszonyok a „nagypolitikával” szoros összefüggésben állnak.

A mai örmény közösség úgy tekinti, hogy minden új generáció, minden születő és később az örmény közösség tagjává váló gyermek láncszemként kapcsolódik a nevekben is rejelő, távoli időkbe visszanyúló jeruzsálemi örmény jelenlét folyamatához. Az

itt élő örménység szerveződése ma is szorosan összefonódik a keresztény ortodoxiával és a szentföldi egyházak múltjával.

A közösség magja Jeruzsálemben az örmény ortodoxiát képviselő Örmény Apostoli Egyház köré szerveződik.¹⁰ Érdekes körülménye az óvárosi létnek, hogy – a keresztény negyedben működő rendszerhez hasonlóan – az örmény egyház a város ezen összefüggő területét tulajdonaként kezeli, és hosszú távú, generációkon át örökíthető bérleti jogot biztosít a civil lakosság részére. A negyed lakói tehát főleg az örmény közösség tagjai, akiket ily módon összehoz és együtt tart a negyed tere.

Ahogy mondani szokták, „minden negyed más: az örmény negyed a legtisztább, a legrendesebb, de a legüresebb is”. Ahogy beszélgetőtársam is említette, a Jézussal és a kereszténységgel kapcsolatos szent helyek javarészt nem az örmény negyedben találhatóak, ahogy a muszlimok és a zsidók szakrális terei is helyi viszonylatban ettől távol esnek. Bár ezért a zarándokoktól mindig nyüzsgő város képét nem az örmény negyedről festették meg, mégsem csupán a látogatók hiánya miatt írják le a helyiek üresnek a negyedüket, ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk.

A menekülés és áramlás hagyománya

A jeruzsálemi örmény civil társadalom megközelítéséhez a legfontosabb történeti fógózdóra beszélgetőtársam hívta fel a figyelmemet: „a diaszpóra a genocídium után jött létre”. Hogyan értsük ezt a kijelentést annak ismeretében, hogy az örmény negyed nemcsak az 1915-ös örmény genocídium utáni menekülthullámmal vált lakottá, hanem az „egyik legrégebbi örmény diaszpóráközösségként” ismert?

A jeruzsálemi örménység az egyházi jelenlét óta folyamatosan érkező zarándokokból gyarapodott. A *kahakacik*, szó szerint a 'városiak' alapozták meg a laikus diaszpórát Jeruzsálemben. Az örménységet bizonyos „*etnikus szakmák*” kifejlesztésével tették láthatóvá a városban. Tradicionális kézművesiparaik műhelyeit hozták létre, melyek utódai mind a mai napig az örmény jelenlét folyamatoságát igazolják. Az örmény kerámia autentikus helyi fogalom, ahogy az örmény aranyműves- és fényképész-mesterség is a helyi örménység önmagáról alkotott képének meghatározó eleme, melyek hagyományait a *kahakacik* fektették le. Az örmény negyed házait töltötték meg élettel, az egyház szomszédságában, a jeruzsálemi örmény patriarchátus oltalma alatt működtek. Az itt élők számára ez a közösségen belüli történeti alapú megkülönböztetés mind a mai napig jelentőséggel bír.

A hozzánk időben közelebb álló nagyobb bevándorlási hullám azonban jobban érezheti hatását a jelenre. Ma a közösség magya elsősorban az Oszmán Birodalom idején zajló örmény népi menekültjeinek leszármazottjaiból áll.¹¹ A menekültáradat tömeges volt: az egyház karolta fel az árvák és a nincstelen menekültek ügyét. Az óvárosi negyedben az évszázadok során kiépült ingatlanokban helyezte el az érkezőket, ezáltal az örmény lakosság Jeruzsálemben megsokszorozódott.¹² Elsősorban az itt működő szerzetesség konventjén belül kaptak menedéket. A konvent idősebb lakói ma is emlegetik, hogy bizonyos lakrészeket még gyerekkorukban is több család használt egyszerre: szobánként egy család vagy rosszabb arányban. Az erre emlékező közösség egy része még manapság is e falak közt lakik.

„Az örmények mindig is védelmet kerestek, bárki is volt a megszálló, bárki is volt az uralkodó az országban [ti. a Szentföldön – B. A.]. Mert évszázadok óta, az idők kezdete óta ez az ország soha nem lehetett független, mindenki ezt akarta...” Beszélgetőtársam azokra a körülményekre hívta fel a figyelmet, melyek az örmények helyzetét mindig is meghatározták Jeruzsálemben. A Szentföld viszontagságos történetének tekintetében felmerül a kérdés, hogyan alakult ki az óvárosi saját tér, és miben állhat fennmaradásának titka.

A választ keresve induljunk ki barátom megállapításából, miszerint *a diaszpóra a genocídium után jött létre*. A menekültek beáramlásával a konvent szerepének új hagyománya született. A mai örmény közösség történeti tudása szerint ezzel új korszak kezdődött. „A konvent soha nem volt a civileké 1915-ig. Itt volt a zarándokok részére, ezért van sok külön szoba. Soha, soha nem éltek bent civilek. 1915-től kezdtek. Megfigyelted – ha házról házra mennél, és kérdeznéd őket –, 1915-ös örmények. A mézszárlások után jöttek. Belül nem találnál kahakacikat! Mert a kahakaciké a negyed [konventen kívüli része].” A térbeli megosztottság a múlt megértéséhez vezet el bennünket. A konvent családjainak története ugyan kötődik a népirtáshoz, de ma már alig találunk olyanokat, akik a népirtások után egyenesen ide, Jeruzsálembé menekültek. Családtörténeteik inkább arra hívják fel a figyelmet, hogy a konvent összetétele, a genocídium után újjászületett közösség a 20. század történelmi forrásaiban tovább formálódott. Ahogyan az egyház felkarolta a menekültek ügyét az 1920-as évek legelejétől, és a laikusok bekerültek a szerzetesség tereibe is, szorosabb együttműködés vette kezdetét a laikusokkal. Az egyházi segítség hagyományát újrafogalmazva ez a közösségi lét elsődleges egzisztenciális támaszává vált, mely hagyomány ma is érvényesül.

A 20. század Jeruzsálem történetének hektikus korszaka volt a társadalomtörténeti változások szempontjából is. A családi történetekben is számon tartott migrációk az örmény közösség mai összetételét is meghatározzák, mely az oszmán éra örménymészárlásai után a Szentföldön zajló történelmi folyamatok hatására alakult ki. Néhány sorsfordító történeti esemény a jeruzsálemiek életét is különösképp befolyásolta. Eként tartják számon az 1948-as arab–izraeli háborút, melynek során a Jeruzsálemig jutó izraeli hadsereg a megszállás alá kerülő területekről menekültáradatot indított el, ezáltal fokozva az örménység óvárosi koncentrációját.

1967-ben az addig megosztott Jeruzsálem újra elszenvedett egy arab–izraeli háborút, melynek során az óváros és környéke a Jordán Királyság fennhatósága alól izraeli megszállás alá került. Ezeket a változásokat kisebb mértékű, de nem elhanyagolható betelepülés követte (elsősorban Jordánia területeiről). Hasonlóan érintették a helyi örménységet a térség további háborús időszakai, például az 1970-es és 1980-as években dúló libanoni háború, melynek során elsősorban Bejrútból, illetve az első és a második intifáda is, amikor a helyi háborús konfliktus elől menekült az óvárosban székelő egyház kötelékébe a szétszóródott örmény lakosság.

Ezek a történelmi körülmények teremtették meg tehát a „menekülés hagyományát”.¹³ Az ettől megkülönböztethető, nem kényszerű áramlás hagyománya már a kahakaci közösség formálódása idején megindult. A korábban zarándokokként Jeruzsálemet megjárt, a munkavállalás lehetőségében bízó, esetleg a rokonsági szálak miatt vagy

házasodás reményében letelepülő örmények a menekülthullámokkal párhuzamosan is érkezhettek, egzisztenciális stabilitást remélve az egyház kötelékében. A negyed terébe, ebbe az örmény *faluba* eljutva örménységük megőrizhetőségét is remélhették. Mindez összességében kedvezett a közösség folyamatos fenntartásának, és – a szintén könnyebb boldogulás reményében – kivándorló örmények utánpótlásának.

A menekülés és az áramlás hagyománya, bár számos kihívás elé állította az örmény közösséget, mégis fenn tudta tartani az örmények jelenlétét. A traumatizált örmény történelem, a szentföldi újabb és újabb megpróbáltatások mint a helyi örménységet formáló erők mindenekelőtt a genocídium fogalmában összpontosulnak ma. Jelentőségének hangsúlyozását az összetartozás építésére fordítva visszatérően tapasztalhatjuk a közösségben élve.

A közel-keletiség

A diaszpórai örménység sokszínű történetiséggel rendelkezik. A Földközi-tenger keleti partvidékén mindig is jellemző volt az örmény közösségek közti mozgás. A jeruzsálemiek szerteágazó rokoni szálakkal rendelkeznek elsősorban Libanonban, Szíriában és Jordániában, ahol „jobban hallani örmény beszédet az utcákon járva-elve, mint Jeruzsálemben”. A mai jeruzsálemi közösség meghatározó tagjai jöttek az említett országokból. Az így érzékelhető, országhatárokon átnyúló rokonsági rendszerek egyfajta közel-keleti összetartozást sejtetnek. Önreflektív hangú elbeszéléseikben megjelenik, hogy a közel-keleti diaszpórának sajátos kulturális vonásai vannak.

A közel-keleti örmény diaszpóra kulturális közössége szorosan összefügg az arab lakossággal való együttéléssel, a kultúrák kölcsönhatásaival. Ahogy egy jeruzsálemi barátom megfogalmazta egyszer, „[...] az arabok itt a közel-keleten mindig is kedvező körülményt jelentettek az örmény diaszpórának. Az örmények ebben a közegben második otthonukra lelhetnek, az arabok vendégszeretete, hasonló értékei tagadhatatlanul megérintették az örményeket, és jól tudnak velük együttműködni, jól tudnak mozogni az arab közegben amellet, hogy az örménységüket is meg tudják tartani.” Más beszélgetőtársam a kulturális keveredést eltérő szemszögből mutatta be: „[...] ha Örményországban jársz, biztos mindenki megkérdezi tőled, hogy: »A szüleid örmények? Az anyád örmény? A nagyanád örmény? A nagyapád örmény?« Akarják látni, hogy mi a háttered. Mert ha azt mondd nekik, hogy Jeruzsálemből jöttél, vagy a Közel-Keletről, köztudott, hogy itt több a keveredés, mint más diaszpórákban. Szerintem ez köztudott, nem mintha érdekelne... hadd keveredjenek! Remélem, legalább valami jó keverék jön ki.” A Szentföldön belül is megkülönböztethetjük az örmény közösségeket attól függően, hogy milyen társadalmi környezetben élnek, ahogy erre beszélgetőtársam is felhívta a figyelmemet: „Nem beszélhetünk csak egy közösségről. Mert van itt egy, van Haifán és Jaffán egy-egy közösség, és például a haifaiak, biztos vagyok benne, hogy össze vannak nőve a zsidókkal. És a jaffaiak is. [...] Érted, a szentföldi közösségek nagyon különbözőek.”

Az idősebb generáció egy képviselője a jeruzsálemiségét a Közel-Kelethez való tartozás mentén írta körül. Egy beszélgetésünk során így vallott magáról: „Nekem Jordániában élni rendben volna, úgy érzem, ismerem a nyelvet, az arabokat. Ha Szíriában

élnék, nem érezném magam idegennek. Ha Libanonban élnék, nem érezném magam idegennek. Tehát Libanonban, Szíriában, Jordániában az emberek mind ismerősek.” A Közel-Kelethez való kötődés általában az arab társadalmakkal való kulturális közöség kapcsán fogalmazódik meg. A jeruzsálemi örmények politikai hovatartozása mégsem ilyen egyértelmű. Ahogy a környező országok Izrael politikai ellenségei, ennek hatása az ezen országok örményeivel való interakciókban is lecsapódhat: „Egyszer Jordániában azt mondta nekem valaki: »meg vagyok lepve a jeruzsálemi örményeken, hogy mikor Palesztinában vannak, azt mondják, hogy Izrael az ő [ti. zsidók, izraeliek – B. A.] országuk...« És az örmények Jordániában és Libanonban Izraelt megszállónak tekintik, Palesztinát megszálltnak... mi itt jeruzsálemi örmények vagyunk, és az örmények más országokból, ők nagyon másképp látják a helyzetet.” Az idézett mondatokból érzékelhetjük, hogy az örmények kötődése a Közel-Kelethez, és különösen Jeruzsálemhez sajátos örmény identitást rajzol ki, melynek komplexitása a környező társadalmakkal való jelen viszonyaik mentén tárható fel.

A közel-keletiséghez való viszonyulás az örménységen belül is eltérő. „Az én generációm közel áll a mészárláshoz. A nagymamám a mészárlás elől menekült. Az első generációhoz tartozom, amely Jeruzsálemben született, és teljesen más ez, mint azok, akik itt születtek, akik itt voltak, helyiek, mint az osztálytársaim. [...] A nagymamám, amikor jött, nem beszélt arabul, csak pár szót, mert neki örményül beszélni sokat jelentett, érted, mint a nyelv megőrzése.” Beszélgetőtársam arra hívta fel a figyelmemet, hogy az arab társadalommal szimbiózisban élő kahakacikhoz képest a más környezetből érkező felmenőknek a genocídium után sajátos adaptációs stratégiákat kellett kialakítaniuk az akkor még egyértelmű többséggel rendelkező arab társadalom felé. A mondataiban megvillantott kahakaci hagyomány – mely ma már nem annyira határozza meg a kahakaciságot – azon alapszik, hogy a kahakacik évszázadok óta a helyi arab keresztény lakossággal szimbiózisban éltek, és kultúrájukban mindig is nyitottak voltak feléjük. Mára kevesen maradtak, akik közéjük sorolják magukat: idővel elkezdtek keveredni a genocídium után betelepülőkkel, sokan kivándoroltak, vagy házasodás útján beolvadtak az arab keresztény társadalomba.

A nagymamájára emlékező beszélgetőtársam így folytatta: „Másképp a nagymamám úgy jött, mint az örményországi örmények, akik most jönnek ide. [...] Az örmények nem politizálnak. Azért jönnek, hogy pénzt keressenek, és visszamenjenek! Földet venni, megházasodni, csak az üzlet, mint bármilyen munkás, aki idejön. És persze ezek az örmények nem azért jönnek, hogy a közösséget szolgálják, nem annyira. Rendben, szolgálják a közösséget, de mindenekeelőtt azért, mert nem tudnának máshol dolgozni, hová mennének? Nem beszélnek a nyelvet, csak örményül beszélnek. Nem a mi örményünket, de szükségünk van rájuk...” Mindamellet, hogy a ma Örményországból érkező örmények fontos munkaerőt és „motort” jelentenek a közösségben, beszélgetőtársam arról is szól, hogy a nagymamája generációkkal ezelőtti esetét a most érkező örmények helyzetével párhuzamba lehet állítani. A történelmi menekültek – a róluk alkotott kép szerint – és az Izraelt körülvevő határzárak miatt már csak Örményországból érkező örmények célja azonos: megélni/túlélni szeretnének, és életük egyfajta átmeneti szakaszának tekintik a jeruzsálemi egyház kötelékében való létezését. Érkezésük pillanatában nincs közük a helyi viszonyokhoz, úgy rendezkednek be, mintha bármilyen országba érkeznének, ahol működik egy régi örmény közösség, mely fel tud

venni munkaerőt. Ahhoz hosszú időnek kell eltelnie, hogy a közösségen kívül zajló folyamatokat is megértsék – a helyiek véleménye szerint. A ma Jeruzsálemben élő örmény közösségben tehát van egy olyan frissnek nevezhető réteg, melynek integrálhatósága a helyi viszonyokhoz bizonytalan, a jeruzsálemi problémák iránti megértése kérdéses, ugyanakkor tevélegesen vesz részt a közösségi életben. Ez a réteg valószínűleg minden korban megtalálható volt a jeruzsálemi közösségben, akár önként, akár menekültként került a városba. A gyökeret eresztettek leszármazottai kötik össze a jelen közösséget a történelemmel.

„Gondolkozz történelemben!”

Erre figyelmeztetett egy barátom, mikor a közösség sorsáról beszélgettünk. Ez az apró megjegyzés ébresztett rá, hogy másképp értelmezem barátaim olyan történelemmel kapcsolatos elbeszéléseit, mint például egy másik beszélgetőtársam következő mondatai: „A férjem anyja azt mondta: »éppen hogy kinyílt a szemem, idejöttem, Nagy-Britannia volt itt. Aztán jött Jordánia, aztán jöttek az arabok, amikor meghalok, nem tudom ki... tehát ez mindig egy megszállt terület, Jeruzsálem. Egyik megy, másik jön.« És azt is mondta, tudjuk, Jeruzsálem hétszer dőlt össze. Szóval megtudhatod, hogyha feltárod Jeruzsálem rétegeit, sok mindent fogsz találni, mindig úgy van: népek jönnek, népek mennek. Nagyon nagy nemzetek is. Mint Dikran,¹⁴ aki jött, és Akkáig mindent elfoglalt [...]. Például az Oszmán Birodalom, Törökország mindent elfoglalt, de hát hol vannak most? Szóval mindig... most Amerika és Oroszország. Talán tíz, húsz, harminc év múlva Irán, sose lehet tudni! Ez ilyen. De nekünk túl kell élni!”

Tapasztalataim szerint a jeruzsálemi közösség önmeghatározásának megértéséhez fontos, hogy eleget tegyünk a fenti figyelmeztetésnek. A történelmi folyamatoknak tétje van, ami részben a kisebbségi lét nehézségeiből fakad, részben pedig az egyedi társadalmi-kulturális környezet hordozza ezt a sajátosságot. Beszélgetőtársam egy mottóval érzékletesen meg tudta ragadni az örmény diaszpóralét jellegzetes történetiségét: „Egyszer mondtam neked, hogy egy zsidó azt mondta nekem: »Bárcsak örmény lennék, mert az örmények minden vízben úsznak!« Néhányan irigyek ránk, hogy mi örmények vagyunk, érted, azt hiszik, nyugiban élünk, senki nem háborgat. »Ezért lehetsz képzett, ezért nősz fel úgy, hogy meg tudod tartani a nyelvet.« Ezt egy izraeli mondta nekem. Azt mondtam neki, nem tudom, mennyire igaz ez. Örménynek lenni... olyan, hogy minden árral tudsz úszni. Meleg, hideg... talán igaz is. Mindenekelőtt nem politizálunk, nem érezzük azt, hogy ez a mi földünk. Nem is tudom, attól függ, néhány örmény úgy érzi, ez az ő földje mint keresztényé, úgy mondják, hogy »ez a mi földünk, ahol Jézus született. Ez a mi földünk, a mi tulajdonunk, a Cion-hegyen¹⁵ vagyunk, ez nagyon fontos, itt a templom, ahol Jézus volt«...» A jeruzsálemi örmények korszakokon átívelő jelenléte – melyet jellegzetes túlélési képességként értelmeznek – környezetüknek is feltűnik, és a mások véleménye visszahat az önképükre. Beszélgetőtársam később így folytatta: „Számomra az élet sosem áll meg. Mindig frissnek kell lenni. [...] Ahogy a nagymamám tanított minket: késznek kell lenned bármire, amit az élet hoz. Alkalmazkodnod kell, mert az élet nem áll meg. Menned kell előre! Különben, ha megállsz, mások átlépnek rajtad!” Ezek a nevelő szándékú szavak talán a világ bármely

pontján elhangozhattak volna. A következőkben azt fogjuk néhány szempontból megvizsgálni, hogy az örményeknek Jeruzsálemben miért központi kérdés a tágabb értelemben vett *alkalmazkodás*, az adaptáció, így a túlélés generációkon átívelő hagyománya.

Kiindulásképpen ismerjük meg, mi tehát ebből a szempontból a nagymama öröksége: „A nagymamám hatása, hogy a nyelvet meg kell tartani. Ez rettentő fontos volt neki, írni és olvasni nagyon fontos volt neki, örménynek lenni nagyon fontos volt, és emlékszem, a klubban,¹⁶ ha felmegyünk a lépcsőn, először is az volt kiírva: »Törökül ne beszélj! Emlékezz a másfél millióra!«¹⁷ Persze már ez nincs meg, mert most épp fordítva, azt mondják: »Légy szíves, beszélj örményül!«, a házasságok miatt... az arab keresztényekkel való házasságok sokszorozódása miatt. És most még könnyebb is. Mert van egy nagynénim, aki megházasodott, és a nagymamám arra kényszerítette, hogy egy özvegyhez menjen hozzá [aki örmény – B. A.]. Ma már senki nem tenne ilyet. »Nem! Arab keresztényhez megyünk! Miért is mennénk egy már házasodott férfihoz?!« – ugyanakkor a lehetőségek régebben még rosszabbak is lehettek.” A beszélt örmény nyelv a közösségem számára az örmény identitás indikátora. Érzékelhető ez például a nyelvhasználat sokszínűségével, a nyelvi keveredéssel kapcsolatos értékítéletekről szóló hétköznapi beszélgetésekben.¹⁸ Barátom szavai mentén azt is érzékelhetjük, hogy a kisebbségi lét velejárójaként az asszimiláció¹⁹ – mely különösen a nyelvhasználat és vegyes házasság útjain érinti a közösséget – minden korszaknak a „fenyegetése”. Az idősebb generáció öröksége, hogy ragaszkodni kell (az idézet szerint a nyelv hordozta) örmény identitáshoz. A kisebbségi önkép összhangra lel az idézett külső szemlélő megállapításával abban, hogy az örménység mint társadalmi hovatartozás hozzásegít a minden időkben való túléléshez.

Beszélgetőtársam további nehézségekre hívta fel a figyelmemet, melyek a közösségi lét körülményeire máig kihatnak: „Ahogy felnőttünk, mindig félelemben voltunk. Mindig félünk. Amikor felnőttünk, a mézarlás volt a félelem forrása. A nagymamám félelme... Amíg meg nem halt, azt a nagy leckét kaptam tőle, hogy aranyat kell venni, az megadja a biztonságot, kell pénz, mert sosem tudhatod, mi fog történni. Az élet számunkra nem volt biztonságos. Amikor a jordán idők voltak, a jordánok mindig a politikával jöttek. Emlékszem, a politika rettentő fontos volt. Egyszer csak becsukták az ablakokat, lepedőkkel, féltünk a katonáktól, jordánoktól, bár biztonságban vagyunk, nincs mitől félni, ugyanakkor bizonytalanság volt, ezért volt félelem bennünk. Most a kormánytól félnek. Mindig a politika számít. Mindenki ismer mindenkit, de manapság inkább hallod az embereket az államot szidni, mint korábban. Talán azért, mert mi azt hisszük, hogy Izrael nyitott, civilizált ország, és hogy vannak jogaink... de hát mennyi jogunk van így, hogy nem vagyunk izraeliek, nincs is útlevelünk?!” Beszélgetésünk részletéből érzékelhetjük, hogyan itatja át a hétköznapi életet a „nagypolitika” változó viszonyrendszere. Az állandó kiszolgáltatottság érzése, melyet barátom *félelemként* nevezett meg, kisebbségi helyzetükben fokozottan felszínen van. Az időben folyamatosan változó erőviszonyok és a hatalommal szembeni tehetetlenség behatárolja működésük lehetőségeit.

A feszítő körülmények, a kisebbségi lét kihívásai miatt sok örmény elhagyja a Szentföldet. A közösség fogyatkozása mindennapos beszélgetések témája, ezért a jövő fürkészése a múlttal és a jelen változásaival állandó kommunikációra készíti a közösség tagjait. Ilyen körülmények közt válik az adaptáció, a túlélés képessége alap-

vető értékévé, a kisebbségi normarendszer sarokkövévé. Beszélgetőtársam jövőbe vetett optimizmusa, a közösség megmaradásában való bizonyossága példaértékű elköteleződésre vall az idősebb generációk öröksége mellett: „A magam részéről soha nem gondolnám, hogy az örmények egy napon el fognak tűnni. Soha! Tudod, felvettük a kereszténységet, az első népként, és mi mindig is... tudod, mit mond William Saroyan?²⁰ Ahol két örmény találkozik, ott létrehoznak egy kis Örményországot.” Beszélgetőtársam tüntető bizakodását más megszólalók különbözőképp árnyalják: „Jeruzsálemnek mindig meg kell maradni [ti. az örmények részére – B. A.] [...] Először is ez a kereszténység legszentebb helye, és az örmények az első keresztény nemzet a világon. Nagyon régi és nagyon szoros kötődésünk van ehhez a földhöz. Tehát a 4. századtól kezdve, amikor Örményország felvette a kereszténységet 301-ben, örmény zarándokok kezdtek jönni Jeruzsálembe, és a kapcsolódásunk onnan indul. 1700 évvel ezelőttről. És lépésről lépésre jöttek ide, vettek földet, lassan megnőtt az itteni közösség, és az emberek itt maradtak. És az örmény patriarchátus, amelyet a 7. században alapítottak – ha minden igaz, valami ilyesmi –, és a kapcsolat szorosabb és szorosabb lett. És ez az egyik legrégebbi közösség a világon. Ha nem a legöregebb, Örményországon kívül, nem tudom. Nem, nem a legrégebbi, de az egyik legrégebbi örmény közösség. És ezt a közösséget valamilyen formában meg tudták őrizni, és új örmény beáramlás jött el a genocídium után. És ekkor jött létre tulajdonképpen a diaszpóra, többé-kevésbé volt itt egy diaszpóra, de kis diaszpóra volt, és a genocídium után megnagyobbodott a menekültek és ilyesmi beáramlása miatt. És sokan jöttek ide, és ez meghozta a népesség növekedését, és nagy kavarodást hozott, tehát ezért ez az egyik legrégebbi közösség a diaszpórában, és nagyon különleges jelentése van mint keresztény fővárosnak, úgy értem, mint keresztény központnak, számunkra is. És meg kell őriznünk, és tulajdonképpen mind ennek a földnek a szülöttei vagyunk, nem csak időszakos közösség, ez nem csak átutazás, hogy most ide jöttünk, aztán megyünk is.” E fiatal férfi *történelemben gondolkodik*. Elbeszélése az örmény jelenlét kontinuitásáról szól. Így helyezi el a jelent a történelem folyamatában, benne önmagát jeruzsálemi őslakosként, a jeruzsálemieket az örmény diaszpóra kivételes közösségeként. Az általa leírt történeti út morális kötelezettséget ró a jelenben működő közösség tagjaira: *Jeruzsálemnek mindig meg kell maradnia*. A múlt és a jelen közötti, vélt kontinuitás pedig úgy jöhet létre, ha a közösségbe születőknek sikerül megragadniuk a történelem fonalát. Ebben a kérdésben pedig azon tény megértése a legfontosabb, hogy *ennek a földnek a szülöttei*.

Előbb idézett beszélgetőtársam felmenői a népiirtás után kerültek Jeruzsálembe, de identitásának gyökereit 1700 évvel ezelőttre helyezi. Elbeszélése jól szemlélteti, milyen formában olvad ma egybe a kahakacik és a genocídiumból származók önazonossága. Ahogy egy másik menekült-leszármazott fogalmazott: „Az örmények már a 3–4. század óta itt vannak. Néha, amikor turisták jönnek idegenvezetővel, az sokszor azt mondja: »az örmények 1915-tel jöttek ide«. De nem! Igazából nem 1915-tel, hanem éppen hogy azért jöttek ide a mérszárlások után, mert már voltak itt örmények. Voltak itt örmények, és olyanok, mint az én családom, korábban zarándokokként már jártak itt...” A kahakacik mai szerepe a társadalomban, hogy vissza tudják gyökereztetni a civil közösséget a régmúltba. Ennek különös szerepe van a mai társadalmi kontextusban, egy olyan történeti korban, mint amelyet Jeruzsálem éppen megél. A történeti

elsőbbség érték, melyet a kisebbségek jogaik biztosítására, önreprezentációra fel tudnak használni. Ahogy Eriksen is megfogalmazta a történelemmel kapcsolatos reprezentativitás lényegét: „[...] a vélt ősiség és a múlt folytonosságának védelme a politikai legitimitáció fontos forrása lehet” (Eriksen 2008:103).

Az önmagát történelmi folyamatokban látó közösség jelenéből már számos alapvető kérdést felvillantottunk. Azok a témák, melyekről még visszatérően szó esik a tanulmányban, a kisebbségi helyzet „szabályszerű” problémáit mutatják, de megvilágítást nyer számos helyhez kötődő emberi dilemma és kihívás is. És „[...] ne felejtjük el, benne vagyunk a történelemben! Képzeljük csak el, kétszáz év múlva sokkal könnyebb lesz bármit elmondani, mint benne lenni és magyarázni...” Történelemben gondolkodva ugyan, de tanulmányomban mégis erre teszek kísérletet.

A közösségi lét (h)arcai

Jeruzsálem több mint diaszpóráközösség. „Az örmény jelenlét Jeruzsálemben fontos. [...] Úgy gondolom, hogy ez itt Örményország része. Úgy értem, ez egy kis Örményország, a jelentősége miatt.” A William Saroyan-féle Kis-Örményország Jeruzsálemben jelentőségteljes szerepet tölt be. Ebben a fejezetben azt a kérdést fogom tárgyalni, hogy az önálló közösségi működésnek milyen aspektusai jelennek meg a mindennapokban.

„Mint örmény például, újra hangsúlyozom, nem politizálunk. Mert nekünk tisztelni kell az államot, mivel itt élünk. És mi mindenkor hogyan élünk túl a 4–5. század óta? Mert mindig gondoskodtunk az oktatásról, gondoskodtunk a munkalehetőségekről, tehát nem vonódtunk be a politikába. Amíg nem politizálsz, az állam sem kérdez semmit... Nem ébresztik fel az alvó kutyát” – osztja meg velem a túlélés titkát a közösség egyik tagja. De mielőtt tárgyalnánk az önálló működés problémaköreit, újra felvetem a témát: miben áll az a közösség, melyről e tanulmány szól?

A közösség két fő kategória mentén határozható meg kisebbségként, ez pedig a vallás és az etnicitás. Kettős értelemben vett kisebbségi helyzetük fenntarthatósága sajátos körülmények kialakítását követeli meg. A közösség meghatározásakor az örménység kritériumait kell figyelembe vennünk. „Ki örmény? Az a gyerek, akinek az anyja arab, az apja pedig félig örmény, ő örmény? És az örmény, aki nem keresztény, az örmény? [...] Mit jelent az örmény kifejezés? Ki mondhatja magáról, hogy örmény?” – veti fel az általam is kutatott kérdést a közösség egyik tagja.

„Nincs olyan, hogy valaki egy kicsit örmény. Ha úgy érzed, hogy örmény vagy, akkor csak száz százalékban lehetsz az!” Beszélgetőtársam e meghatározása szerint a közösség keretei nagyon tágak. Ha például nyelvi alapon próbálnánk definiálni az örménységet – annak ellenére, hogy a nyelv az egyik legfontosabb identifikáló tényező –, egy szűkebb értelemben vett közösség rajzolódna ki, vagy éppen nem tudnánk mit kezdeni azokkal az arab keresztényekkel, akik – bár nagyon kevesen vannak ilyenek – beszélnek az örményt. A közösségnek ugyanis számos olyan tagja is van, aki nem beszél örményül, vagy nem használja ezt a nyelvet. Például az örmény iskolába járnak olyan fiatalok is, akiknek csupán távoli felmenője volt örmény a családban, de mégis

egyfajta helyük van – származási alapon – a közösségben. Általuk a jeruzsálemi közösség gyarapodik.

Az örményországi örménységet a közösségben sok szempontból a *tiszta, eredeti örménységnek* tekintik. Ezért az örményországiság mint ideálkép jelenhet meg, ami a közösség örményországi tagjainak, így a papság többségének alapvető presztízst kölcsönöz. Ugyanakkor bizonyos helyzetekben az örményországiak konfliktust is teremthetnek az identitás kérdése körül: „A konventben a múltkor a szeminaristák és fiatal suhancok összekaptak. Rendesen egymásnak is estek. A srác, akikkel a szeminaristáknak bajuk volt, nagyon arabnak néz ki. Az utolsó, aminek néznéd, hogy örmény. A szeminaristák meg újak itt Jeruzsálemben, úgy értem, nem ismerik még a helyzetet. Csak annyit gondolnak, hogy ha örmény vagy, akkor örményül is beszélj. Elég az hozzá, hogy a srácok, akik ott lézengtek, nem örményül szóltak, hanem arabul. Ezen kaptak össze, mert a szeminaristák araboknak nézték őket, azok meg provokálták őket káromkodásokkal, a szeminaristák meg nem értették, hogy arabok mit keresnek a konventben... vagy ha örmények, akkor miért beszélnek arabul? Elég bonyolult szituáció volt.” A szeminaristák, azaz a papi iskola növendékei, illetve a szerzetesség többsége örményországi származású,²¹ ami magában hordozza azt az adottságot, hogy más ismereteik vannak a diaszpórában élők problémáiról, és sajátosan szemlélik az interetnikus kapcsolatok hatásait. Sok időbe telhet, míg megtanulják környezetük működésének rendszerét, amiben nincs segítségükre a civil közösségen kívüli hétköznapi életformájuk.

Az örményországi nézőpont ugyanakkor nem mindenki számára evidencia, elsősorban azokat a fiatalokat érinti meg, akik eljutnak az anyaországba. Ahogy egy idősebb jeruzsálemi beszélgetőtársam fogalmazott: „Amikor kicsi voltam, nekem Örményország a világ vége volt, például soha, soha nem találkoztam egy örményországi örménnyel sem. [...] A szeminaristák Törökországból jöttek, azelőtt meg Szíriából, Libanonból, Jordániából áramlottak ide.” Az örményországiakat kétarcú sztereotípiába övezi: megtestesítik a hiteles, „százszázalékos örménységet”, hiszen kizárólag örmény környezetből származnak. Másrészt „idegenek”, kevésbé tudnak a helyi normáknak megfelelően reagálni a közösség problémáira, ami különösen a közösségben betöltött pozícióik miatt lehet feszültség forrása.

„Ha a Közel-Keletről jöttél, köztudott, hogy itt több a keveredés, mint más diaszpórákban” – beszélgetőtársam közel-keleti örménységről alkotott önkritikus véleménye örményországi tapasztalatai során alakult ki. Az örménység „kritériumait” mégis szélesebb horizonton helyezte el. Kérdésemre azt felelte, hogy az az örmény, „aki beszéli a nyelvet, és aki örmény háttérrel rendelkezik”. Az örménység negatív meghatározásaképp azzal folytatta: „Valakit, akit nem érdekel az örménysége, »elveszett örménynek« neveznék. Elveszett ügy. Mélységesen lenézem. Persze ő is emberi lény, de ez a felfogás szörnyen elszomorító és kiábrándító. Megpróbálnám meggyőzni, hogy tanulja meg a nyelvet, a kultúrát, mindent! Ez persze az ő választása. Meg akar tanulni örményül, vagy nem. Ő választ. Elveszett ügynek nevezném az ilyet, ami ellen dolgozni kell, segíteni az örménységet.” E szerint mindazokat, akik örmény gyökereiket megpróbálják valamilyen tartalommal megtölteni, örményként kell számon tartani. Ha vannak a közösségben, akik nem élnek azzal a lehetőséggel, hogy hovatartozásukat újra és újra közösségileg megélik – ők előbb-utóbb *elvesznek* az örménység számára.

De akkor hol kezdődik a keveredés? Hol húzódnak az örménység határai? Beszélgetéseim során e kérdés szabadabb értelmezéseit tapasztaltam: „Ismerek olyanokat, akik nem beszélnek örményül, de örménynek érzik magukat, valahonnan belülről. Ez jó, tudod, azért, mert mi szeretjük a közösségünket, szeretjük a népünket, és mindenkiről tudjuk, ha örmény.” Ahogy egy másik barátom az örménységhez tartozás egyik, a korábbi szempontok mentén vitatható formáját tapasztalta meg és fogadta el: „Találkoztam egy lánnyal Betlehembben,²² akinek a családi neve örmény. Nem ismeri a nyelvet, még az örmények zászlóját se, de valahogy mégis örmény. Amikor megtudta, hogy örmény vagyok, megmagyarázta: az apja örmény volt, de nem ismerte, mert megbetegedett az első intifádában. De valahogy mégis örménynek tekinti magát. Szóval talán nem tudom, honnan jön, de gondolom, az anyjától, aki ugyan arab, de többet is adott nekik a névnél, mondta nekik, hogy örmények vagytok, vagy ilyesmi. Szóval, ha ez történik, szerintem nem probléma. De ha a szülőt – még ha örmény is – nem érdekli, hogy mit tud a gyereke... a környezeten múlik.”

Az idézett beszélgetésekből láthatjuk, hogy az örménységhez tartozás megítélése változékony. A jeruzsálemi közösségre tapasztalataim szerint leginkább az alábbi megközelítés a jellemző: „Ha jössz, és azt mondd, örmény vagy, de nem tudsz egy szót sem örményül, azért kételkedve néznek majd rád. Már ha csak annyit tudsz, hogy »parev,²³ örmény vagyok«, teljesen más, érted? Ez a mentalitásunk. És nem számít, hogy egyharmad vagy egynegyed, vagy egynyolcad részben örmény vagy, ha örménynek érzed magad, és van benned örmény vér, megvan!”

A jeruzsálemi diaszpóráközösség normarendszere az örmény identitás gyakorlására és a kereszténységhez tartozás kifejezésére is épül. A közösségi vezetés szférái érzékeltetik mindezt, amit a diaszpórával kapcsolatban Pattie „az örménység ideológiájaként” nevezett meg (vö. Pattie 2005:131). Az *asszimiláció fenyegetésében* – mely az „örménység ideológiájának” egyik deklarált pontja – élő közösség elbeszélései mentén érzékelhető, hogy a jeruzsálemi örmény konvent egy páratlan kincs a diaszpórai-kisebbségi értékrendben.

A konvent szerepe az örménység megtartásában

Az örmény negyed nagy részét egy fallal körülvett terület alkotja, melynek bejárata fölött angolul és franciául is ott áll a 20. század elejéről származó felirat: Szent Jakab Örmény Patriarchátus Konventje. Mi lehet ez a hely? Így mesél az átutazók szemszögéről egy konventben lakó középkorú asszony: „Mikor idegeneknek meséltem magamról, hogy Jeruzsálemben lakom, mindig nagyon érdeklődtek, sokan szeretnének ide eljutni. Aztán volt, aki itt járt, és meg akart látogatni... Egyszer csak csörög a telefon, és hallom, hogy az az ember jönni akar. Kérdezte, hogy hol lakom, de mikor mondtam, hogy az örmény konventben, nem értette: »Maga konventben lakik? Akkor maga apáca?« Ezen persze nevetnem kellett. Ők nem tudják, hogyan képzeljék el a konventet...”

A konvent fogalma sokféle egyházi intézményt takarhat, s a jeruzsálemi örmény konvent egyedi eset. Jeruzsálemben más egyházak is működtetnek konventet: olyan elhatárolt területet, épületeket tartanak fenn a papok és a szerzetesek számára, mely

általában az adott felekezet egyházszervezeti központjaként működik. Az örmény konventben a világ négy örmény ortodox patriarchátusa közül az egyik működik.²⁴ A konventet az egyház és a laikus lakosság elsősorban *szerezetességnek* tekinti történelmi rendeltetése miatt.

A konvent épületeiben a *kezdetektől* kialakítottak befogadó lakrészeket a Jeruzsálembe érkező örmény zarándokok számára. Zegzugos, kisebb és nagyobb méretű lakásokat találunk az óváros többi részéhez hasonlatos középkori eredetű épületekben. A legtöbb részén a konvent egy nagy „lukacsos sajtra” emlékeztet, melyben labirintus-szerű járatok vannak. Ezt a szerveződést tágas belső terek osztják, és a közösségi élet bizonyos funkcióit betöltő „valódi” épületek. Mivel azonban az óváros maga sem túl nagy, és az örmény negyed annak is a kisebbik része, így a konventben is hamar meg lehet tanulni a járást.

Az örmény konvent sajátossága, hogy nemcsak papok és szerzetesek lakják, hanem szerzetesi szolgálatot be nem töltő civilek is. Olyan laikus örmények, akik még csak nem is a patriarchátusnak dolgoznak. Bicikliző gyerekek, babakocsis anyukák, bandázó srácok, járókeretes öregek járnak-kelnek nap mint nap a fekete, hosszú palástos, tömött szakállú papok között.

A konvent elhatárolódása az óváros többi részétől sajátos „város a városban” viszonyrendszert hoz létre az itt élők számára. Kapuin csak az örmény közösség tagjait engedik be: a portások ismerik a ki- és bejáró embereket. Behatárolható szociális háló tartozik hozzá, mivel „itt mindenki ismer mindenkit”. Ez az ismeretségi rendszer a konventben együtt élő közösségen kívül a kiterjedtebb kapcsolatokat is magában foglalja: a konventen kívül élő örmény lakosságot és az örményekkel interakcióban lévő lokális, rokoni-baráti-szomszédsági szálakat. Akik használhatják ennek a „belső városnak” a tereit, azok valamilyen „állampolgárai” ennek a társadalomnak. Az „*idegenek*” pedig azok az ismeretlenek, akiknek semmilyen kapcsolódási pontjuk nincs a falon belüli közösséghez, és éppen ezért ki vannak zárva ebből a belső térből, nem juthatnak be a kapukon.

Miért tekinthető ez a térbeli egység „városnak a városban”? A konvent olyan kulturális jelenség, ahol más viselkedési szabályok, más értékek és normák érvényesülnek, mint a falain kívül. Idebent más nyelvet használnak, más hierarchia szerint működnek az emberi viszonyok. Mások alkotják a „törvényeket”, mások a kulturális gyakorlatok, mint odakint. „Az örmény közösség itt olyan, mint egy falu” – hívta fel a figyelmet egy örmény barátom a közösségi működés párhuzamára.²⁵ A kívülállók számára megismerhetetlen tér a jeruzsálemi örménység saját közegévé alakult: egyfajta magán-szféra egy etnikai alapon elhatárolódó közösség számára.

A konvent sajátos „szentséggel” felruházott tér. Nem csak a szent helyek és a „szentatyák” jelenléte miatt lehet a konvent terét szakrálisnak tekinteni. A kisebbségi létben a többségi társadalmaktól megkülönböztető identitásjegyek, mint az örménység és a kereszténység, tehát a nemzeti és a vallási jelentéstartalmak előtérbe kerülnek. A társadalmi környezet mássága korlátozza a saját kultúra megélésének lehetőségeit. A konvent az örmény ortodoxia otthonaként betöltött szakrális funkció mellett az örménység – mint nemzeti hovatartozásával definiálható közösség – biztonságos környezetévé, otthonává lett, és ez már önmagában is érték a kisebbségi helyzetben élők számára. Ebben a társadalmi közegben, a jeruzsálemi szent helyek gyűrűjében, a Szent

Város történelmével és az örmény nemzet múltjával, a kereszténységhez vezető gyökereivel és az örmény diaszpórák kialakulásával olyan egyedi feltételrendszer jön létre, mely az említett tényezők racionalitására építve hozza létre az elhivatott közösséget és egy, a diaszpórában is sajátos identitást.

A közösség szolgálatában álló intézményrendszerként lényege, hogy magában foglalja a közösségi életet szervező intézmények jó részét. Az iskola, a klubok mint közösségi helyek, az örmények saját templomai a konvent falain belül találhatóak. Ahogy egy barátom nevezte: „A konvent a közösség szíve”. Lehetőséget teremt, hogy „az identitástudat egyik sajátossága” kiteljesedjen, „[...] amelyre különösen a kisebb népek, a kisebbségben, alávétettségben, veszélyeztetettségben élő közösségek nagyon fogékonyak: a fennmaradásra való törekvés, a vágy, a lényegesnek ítélt jegyek, tulajdonságok megőrzésére [...] ami lehetővé teszi, hogy a személyek és közösségek tartósan azonosak maradhassanak önmagukkal” (Gereben 1999:57). A közösség tagjának lehetősége van nyilvános közösségi terekben az örménységgel kapcsolatos élményeket társadalmi szinten megélni. Papp Richárd szavait átültetve a jeruzsálemi körülményekre „láthatjuk tehát, hogy egyrészt a történelem során kialakult helyzethez adaptálódva az »örmény egyház« a helyi társadalmakban »közösség-megtartó«, integráló funkciót lát el, illetve környezetükben a saját kultúra és vallás továbbadásának egyfajta tradícióját alakította ki.”²⁶ (Papp 2004:180.) Ezt a gondolatot támasztják alá beszélgetőtársam szavai is: „Az egyház, a patriarchátus olyan itt, mint egy anya. És egy anya megvédi az övéit, és egy anya a gyerekeit maga köré gyűjti. Ezért kell nekünk mindennek előtt az egyházban imádkoznunk. És van esküvő. És van keresztelő. Tehát ha ateista vagy, ha vallásos, jönnöd kell... vannak különböző dolgok, amin át kell esned.”

Az itteni örménység szerint Örményország és a világ örményeinek szemében a jeruzsálemi közösség kitüntetett helyet foglal el, ezért ehhez a *kis Örményországhoz* való kötődésük, a közösség működésének biztosítása mind egyfajta *magasabb célt* szolgál. A térbeli, anyagi, jogi adottságokkal rendelkező *örmény falu* működése nagy mértékben az emberek megtartásán múlik: „Ha én adok, a másik is adni fog. Ez egymás tanítása. Végső soron együtt élünk, külön-külön a konventben. Amikor megkérdezi valaki, hogy ismerem-e a szomszédaimat, mondom, hogy igen, ismerem mindenkit. Ismerem őket, mindenkit, együtt élünk, mint egy család, csak külön-külön. Mert végül is külön-külön lakunk, de együtt élünk. Külön-külön élünk együtt. Lehet, hogy ebben van az erőnk. Miért is ne?” Az összefogás, a közösség egyben tartása az örményeknek sajátos felépést kölcsönöz a társadalmi sokféleségben.

A konvent szerepe az etnikus tudat megtartásában, elmélyítésében és az autonóm működés kialakításában jelentős. „A »zárt terek« [...] a függetlenséget, a hagyományteremtés szabadságát biztosíthatják az egyházi közösségek számára.” (Papp 2003:56.) A jeruzsálemi környezet összetett társadalmi rendszerében az etnikai homogenitás értékkel bír egy olyan közösség számára, amely elsősorban nemzetisége alapján definiálja magát. Biztonságérzetet és tényleges védelmet is nyújt. Ennek különös jelentősége van a Jeruzsálemben feszültségekkel terhelt kulturális sokszínűség kontextusában. A konventet mint „saját környezetet [...] »etnikus pajzsként« használja, éli meg a kultúra [...] az »etnikus pajzs« mint a saját értékek megőrzésének »eszköze«” (Papp 2004:194) értelmezhető a jeruzsálemi örmények mindennapjaiban. Ahogy a közösségi életben újra és újra tapasztalható: az örménységhez való kötődés elmélyítése a

közösségi lét célja, a mindennapok reflexiói a nemzeti identitásra reagálnak, és különböző rituális tevékenységek során az identitás reprezentációi hangsúlyosak. A kultúra ilyen aspektusai teszik a konventet a jeruzsálemi örmény kultúra szignifikáns jelenségévé.

A konvent abban a tekintetben, hogy az örmények helyi védőszentjének szentélye köré emelt szerzetesség, a „szentatyák” otthona, az emberfelettihez közelítő szakrális környezet. A konvent bejáratánál található – és így a turisták és zarándokok számára is látogatható – katedrális Jeruzsálem legrégebbi szentélyével rendelkező temploma. Itt Szent Jakab fejét mint ereklyét őrzik, Szent Jakabot ezért a helyi örménység a saját szentjének tekinti. A szent jelenléte nemcsak a szerzetesség számára fontos, hanem a gyülekezet számára is lelki támaszt jelent. Mindez része annak a vallásosság-nak, amelyet a közösség önmaga – és nem a kívülről betekintő idegenek – számára alakít ki. A templom terében a szenttel való intimitás a szentföldi élet egy sajátos tapasztalata.

Az örmény egyház tevékenységével kapcsolatban hangsúlyozandó, hogy a Jézust követő kereszténység szolgálata mellett minden szakrális momentumban benne rejlik, hogy az örmény kereszténységet, tehát a kereszténység etnikus megközelítését képviseli. Az örménység, mely az egyház által kontrollált közegekben létrejön, a közösség minden tagja számára érthető és elérhető kulturális tartalmakkal függ össze. Amennyiben a konventet szimbolikus jelenségnek tekintjük, úgy a kereszténységtől elválaszthatatlan etnicitás tartalmait láthatjuk benne.

A konventbeli együttélés szabályait a szerzetesség életkörülményei szabják meg. A papság és a világi közösség mindennapjainak élettere elkülönül, de a konvent közös tereit szabályok és normák szerint használják. Ez a tér az örmény ortodoxia előírásai szerint élő papság hivatását is szolgálja, így más szerzetességekhez hasonlóan a konvent mindennap este tízkor bezár, és csak reggel fél hatkor nyitja ki kapuját. Másrészt a konventben élők valamennyire korlátozottan rendelkeznek lakrészüik felett, melyet az egyháztól bérelt, és nem a tulajdonukban lévő otthonuknak tekintenek. A viszony még érdekesebb annak ismeretében, hogy a konventben senki nem fizet bérleti díjat a lakhatásért – ahogy az óvárosban máshol ez szükséges –, és így a viszony jobban hasonlít a lakrészek „kölcsonvételeéhez”. Az így szerzett „bérleti jog” egyrészt örökíthető, másrészt el is adható, és az egyház meg is tudja vonni ezt a jogot. Nem kell a lakóknak semmilyen ellenszolgáltatást nyújtaniuk azért, mert ott lakhatnak: „Ingyen lakhatás a konventben? Ezt így kell csinálni, és az egyház így is csinálja. Segítened kell a sajátjaid. Az embereket általában segíteni kell, de... az egyháznak így kell tennie, miért is ne? Ez a konvent. Ők papok. Jézus ingyen adott dolgokat, adjunk ingyen mi is egymásnak!” Laikus beszélgetőtársam mondataiból az is kiderül, hogyan fonódik össze a keresztény értékrend és a saját nemzetnek való elköteleződés. A keresztény szolidaritás eszméje és az *örménység szolgálata* a közösség alapértékei közé tartoznak. Ezt diktálja a kultúra, mindenekelőtt az egyház példája. „Mindenhon, ha szegény vagy, szükséged van az egyházra. Ha gazdag vagy, szükséged van rá. Nemcsak az örmény közösségben, minden itteni közösségben. [...] Tehát a közösségnek vagy az egyháznak nagyon fontos, hogy segítsék a közösséget. [...] Tehát mindenhol az egyház ad támogatást itt, az óvárosban. Mint ahogy a görögkeletiek a görögkeletieket támogatják, a klubjaikban... így lehet megtartani itt a keresztényeket.” Az örmény patriarchátus tehát segítő-támogató te-

vékenységével a keresztény egyházak közé illeszkedik, melyek hasonló keretek közt végzik tevékenységüket, elsősorban a keresztények megsegítéséért.

A konvent sokféle jelentőségére egy anya elbeszélése szemléletesen világít rá: „Mindenekelőtt azért jöttem ide (ti. azért költözött a konventbe – B. A.), mert intifáda volt 1988-ban. Másrészt így akartam, mert árván nőttem fel, és volt egy hátsó gondolatom, még a nagymamám hatása... Például ő egészen Jeruzsálemig eljött Adanából,²⁷ mert azelőtt zarándokokként jöttek ide. De hát miért jött el egész idáig? Mert ez szent hely. Képzeld el, mennyi időbe telt, míg idáig lejöttek! Szóval, amikor ide akartam költözni – bár a férjem családja nem akarta –, de nekem, mivel három gyerekem is van, biztonságos helyet akartam, a konventben élni, mert ismerem a közösséget. Tudod, az iskolám is itt volt, már ismertem az épületeket is, ismertem a közösséget, ezért akartam, biztonsági okokból. Ezért akartam ide jönni. [...] És mert azt akartam, hogy a gyerekeim megtanuljanak örményül. Mert az iskola, ahová a férjem anyja akarta őket íratni, arab. [...] Mert ő katolikus. És a gyerekeket katolikusnak akarta nevelni.²⁸ Számomra, mivel én az örmény iskolában érettségiztem, a katolikusok, ahogy felnőnek, inkább a Vatikán hatása alatt, még csak nem is katolikus örmények. [...] Én azt akartam, hogy örmény nevük legyen, örmény közösségük. Élményük az örménységről. Tehát ide jöttem. Azt akartam, hogy örményekkel játsszanak, mert ha Beit Haninába vagy Ramallába²⁹ megyünk, elveszíthetem őket [az örmény öntudatuk nevelésének lehetőségét]! És számomra, mivel félelemben nőttem fel, biztonságos helyet akartam, ahol jobban ismerem az embereket. És ha néha otthagynom a gyerekeket, jövök és megyek, soha nem féltém őket.” Beszélgetőtársam számára a konvent az etnikus kultúra megélésének, átörökítésének színtereként és védelmet nyújtó környezetként egyaránt fontos. Ez utóbbi szempont hátterét a környező társadalmi-politikai viszonyrendszer érzékelése kapcsán érthetjük meg.

Az autonóm működés és az önállótlanág helyzete

Mit szoktál mondani, hol élsz? – tettem fel a kérdést beszélgetőtársamnak. „Szentföld! [...] Elcseszett Közel-Kelet! Nem tudom, Palesztinának és Izraelnek hívom. [...] Vagy csak azt mondom: Jeruzsálem. Ez furcsa. Azt mondjuk, Jeruzsálem, amikor Jeruzsálemben vagyunk, de amikor Jeruzsálemen kívül vagyunk, Izraelnek hívjuk. Amikor Beit Jalában³⁰, akkor Palesztinának. [...] Amikor Örményországban vagyok, azt mondom, Jeruzsálem. A többit döntsék el maguk.” A „többi”, azaz a lokális kötődés, a hovatarozás politikai aspektusa óvatos magatartásra inti örmény barátomat. Ennek néhány vonatkozását tekintjük át ebben a fejezetben.

„A patriarchátus nem állami kormányzat” – hívta fel a figyelmemet az önállóság korlátaira egy örmény barátom. Az egyház hatalma sok egzisztenciális feltétel biztosítására kiterjed, de vannak olyan tényezők, melyeket nem biztosíthat az egyház mindig és mindenki számára. Az egyház és az állam hatalommegosztási mechanizmusa kisebbségi létük egyik sajátos vetülete. Ahogy a konvent mint a közösség magja a „város a városban” megosztáson keresztül egyfajta autonómiát képez az örménység számára, úgy jelent képletesen csupán „városi” és nem önálló „állami” létet. Az autonómia határai a közösségnek e bonyolult hatalmi struktúrába való integrálatlansá-

gára is felhívják a figyelmet. A „város” – amit az örmény közösség köre jelöl ki Jeruzsálemen belül, és amelynek legfőbb territórium a konvent – lakójának az örmény identitás bizonyítása mellett, miáltal a közösség tagja lehet – az állammal szemben is rendeznie kell legitím helyzetét.

A szentföldi társadalmak jogilag nem egységesen kapcsolódnak Izrael államhoz. Az állam 1948-ban jött létre, de akkor még nem tartozott ellenőrzése alá a teljes mai terület. Így lett csak az 1967-es háború során megszerzett térség Jeruzsálem és környéke, valamint a Palesztin Hatóság területeként emlegetett *nyugati part*.³¹ Ezek a térségek Izrael katonai-kormányzati ellenőrzése alatt állnak. Az állam megkülönböztető attitűdje a lakossággal szemben az eltérő állampolgári státusokban is megmutatkozik.

Ahogy már a közel-keletiség kapcsán is említettem, nem a jeruzsálemi az egyetlen szentföldi örmény közösség. Mind az 1948-as területeken (elsősorban Jaffa és Haifa városában, valamint a tenger melletti egyéb településeken), mind az 1967-eseken (így különösen a Jeruzsálem környéki régióban: Betlehemben és más, kisebb városokban) szétszóródva élnek örmények különböző városi közösségekben. A különböző közösségek tagjai egymástól eltérő jogállással rendelkeznek. A Jeruzsálemhez kötődő örmény közösség jó része már az 1967-es háború előtt Jeruzsálemben élt. A szent város helyzete abból a szempontból is különleges, hogy nemcsak más térségekhez képest van az itt élő örményeknek eltérő jogállása, hanem Jeruzsálemen belül is folyamatosan egymás mellett léteznek a jogi státusok alternatívái, nem úgy, mint az innen keletre vagy nyugatra fekvő közösségekben.

1967 előtt Jeruzsálem óvárosa a Jordán Királyság területéhez tartozott. Idősebb beszélgetőtársam egy sétánk során így idézte fel emlékeit: „A városfalak mentén húzódott a határ, mert a Jaffa kapu is le volt zárva.³² Itt laktak a nagynénémék, ahol a bevásárlóközpont épül. Mi a mai zsidó negyed területén laktunk, ahol azóta zsidó családok élnek, ahogy az örmény negyed sok-sok régi házában is. A negyed már sokkal kisebb, mint '67 előtt. A háborús időkben ezek a tulajdonok hamar elkerültek az örményektől az izraeli betelepülőkhöz, nem lehetett követni, hogy ki mire teszi rá a kezét. Sok-sok házat le is romboltak: az egyik azt mondja, Izrael tette, a másik azt, hogy Jordánia. Ma már nem örmények, nem arabok lakják, hanem franciaországi, orosz vagy Amerikából érkezett lakosság.” Örmény beszélgetőtársam az alig több mint negyven évvel ezelőtti háborút gyerekként élte meg. Elbeszélése azt érzékeltette, hogy 1967-től Jeruzsálem viszonyai jelentősen megváltoztak. Egy új hatalmi rend vette kezdetét, melyhez a kisebbségeknek alkalmazkodniuk kellett nemcsak közösségi szinten, hanem egyénileg is. Ahogy beszélgetőtársam történetéből kiderült, 1967 előtt nemcsak egy másik házban lakott, de egy *másik országban*: „mi itt vagyunk, fölöttünk meg átrendeződnek a kormányok, mert igaz, hogy '67 előtt egy másik országban laktam, de közben nem emigráltam sehová...”. Megszólalásaikból érzékelhetjük, hogy Jeruzsálem óvárosa sajátos helyet foglal el az izraeliek és a palesztinok konfliktusában. Az örmény narratívák alapján kétféleképpen értelmezhető a város mai státusa: „*Izrael részeként*” vagy „*megszállt területként*”.

A Jeruzsálemben élő örménység nagy része nem tekinti egyértelműen Izraelnek az óvárosi és kelet-jeruzsálemi környezetet, ahol manapság döntő többségében él, és ahová történelmi gyökerei kötik. Viszonyulásuk sokféleségéről árulkodik, hogy egy alkalommal a cserkészek szombati foglalkozásán a gyerekek egy erre vonatkozó fel-

adatot miként oldottak meg. A cserkészvezetők egy rajzolás foglalkozáson azt kérték, hogy Örményország színei mellé rajzolják le annak az államnak a lobogóját, amelyben élnek. Az izraeli és a palesztin zászló egyaránt szerepelt az elkészült munkákon. Közel fele-fele arányban készült rajz mindkét fél zászlójáról. Ez az eset is jelzi, hogy Jeruzsálem Palesztinához tartozása létező koncepció, melynek a hétköznapi emberek számára is normatív üzenete van.

Fiatal barátom így érzékeli a mindkét félhez tartozást: „Úgy tartom, hogy Jeruzsálemben lakom. Úgy nőttem fel, hogy Izraelt láttam, úgy értem, izraeli kormányzat alatt nőttem fel, és nem ismerek más kormányzatot, nem tudok más államról. Születésemtől fogva láttam izraeli katonákat, és nagyon is tisztában vagyok ennek a földnek a problémáival, azokkal az ügyekkel, amelyek itt vannak nekünk az izraeliek és a palesztinok közt, és mint örmény nem hagyhatom figyelmen kívül a követeléseket, a palesztinokéit, az önmeghatározásuk problémáit, hogy azt akarják, hogy Jeruzsálem az anyaországuk része legyen, és hogy főváros legyen. Ez nekem mind rendben van, támogatom, örményként nem csinálhatok úgy ezzel az ügygel kapcsolatban, mintha vak lennék, nekem mint örménynek is foglalkoznom kell vele...”

Jeruzsálem ide-oda adogatásával párhuzamosan a társadalomtörténeti folyamatok is meghatározták az itt élő örmények hovatarozását. A történelmi változások alatt jellemzően a környező palesztin társadalommal kerültek sorsközösségbe, és ez az adottság jogállásukra a mai napig kihat.

Az óvárosban a különböző közösségek, etnikumok, vallásos csoportosulások koncentráltan élnek együtt, és sok közös tér használatára kényszerülnek. A keresztények számára ez azon kevés helyek egyike a Szentföldön, ahol erőteljesen érzékelhető a jelenlétük. A keresztény társadalmak érdekében áll egyfajta koncentrált együttélési forma, hogy a saját kultúra közegeit megteremtsék, és hogy politikai tényezőként tartásuk számon a keresztényeket az államhatalmi struktúrában.

Izrael állam magvát képezik az 1948-as területek, melyek lakosai izraeli állampolgárok, izraeli személyi igazolvánnyal és útlevéllel rendelkeznek. Az 1967-es területeken a nem zsidó származásúak alapvetően nem szerezhettek izraeli állampolgárságot. Az itt élő örmények közül izraeli állampolgárságot jelentő útlevéllel azok rendelkeznek, akik az 1948-as területekről költöztek Jeruzsálembé. A helyiek számára a jeruzsálemi személyi igazolvány jelenti az egyetlen hivatalos dokumentumot, amelyet Izrael biztosít számukra.

A jeruzsálemi személyi annak jár, aki jeruzsálemi születésű, és jeruzsálemi lakosnak számít. Aki ezeknek a feltételeknek nem tud eleget tenni, annak veszélyeztetett a személyazonossága és az „állampolgársága”. Ahogy beszélgetőtársam mesélte egy alkalommal: „Az elmúlt két évben háromszor is ellenőrizték, hogy tényleg itt lakunk-e a negyedben, valami rendőr- vagy katonaféle. Talán az önkormányzat küldi... Annyi volt, hogy kijött valaki, és a szüleimről kérdezősködött. Apámék egyik ilyen alkalommal nem voltak itt. Rögtön mondtam, hogy a konventben vannak. Apa ide van bejelentve. És látod, még a házat is megcsináltattuk, hogy lássák, hogy itt vagyunk, használjuk.” Barátom elbeszélése szerint is gondot kell fordítani a jeruzsálemi státusz megőrzésére, mert bármikor szükségessé válhat a jeruzsálemi tartózkodás igazolása.³³

A negyeddal szemben azonban „az jó a konventben, hogy tudjuk: a katona nem fog itt átmenni. Itt van például a felső szomszédom, egy férfi a feleségével és a gyerekek-

kel, idejöttek a személyi miatt. A személyi nagyon fontos, szóval tegnap egy család idejött (ti. a konventbe – B. A.), és miért jöttek? Mert attól tartanak, hogy elvesztik a jeruzsálemi személyit, másrészt rengeteg pénzt kellett fizetniük [ti. bérleti díjat a konventen kívül – B. A.].” A konvent a hatósággal szemben is jelenthet védelmet: „Ha valamilyen rendőr keresne egy örményt, a szeretetesség felhívna őt a nyomozásra, eljönnének a szeretetességhez, megállnának a kapuban, és várnának, ha tudjuk, természetesen hívjuk az illetőt, de ha nem akarjuk, nem hívjuk! Ők meg kint várnak. Kint persze elkaphatják, de ez olyan, mint egy konzulátus.”

A jeruzsálemi, más néven *kék személyi* nem útlevél. Ha külföldre mennek, egy speciális utazási dokumentumot, úgynevezett *laissez-passer*-t kell igényelniük, ami szintén nem útlevél rangú okmány, de Izrael elhagyására jogosít, és nemzetközileg igazolja a személyazonosságot. Az egyik probléma a határátlépésnél jelentkezik: „Amikor átmegek Jordániába, a határon kell hagynom a jeruzsálemi személyit. Ez olyan, hogy visszaadják, ha ott visszajövök, de mindig attól tartok, hogy egyszer csak majd nem akarják már átadni. Mert megtehetik.”

Utazási nehézség akkor is akad, ha más országokban értetlenül állnak a dokumentum előtt. Megnehezíti az életüket, különösen a fiatal generációét, melynek tagjai a kisebbségi lét nehézségeit kivándorlással oldanak fel. A közösség egy tagja évek óta küzd az elhúzódó problémával: „Belgiumban diplomáztam, de az életem azóta nagyon megnehezedett. A fiú, akit ott megismertem, el akart venni feleségül. A probléma éppen az volt, hogy ő libanoni örmény, és a libanoni útlevelével nem jöhet Izraelbe. Itt nem élhetünk. Én nem gondolhattam a házasságra ott kint, mert az nagyon megnehezítette volna, hogy visszatérjek ide, a családomhoz. Ha ugyanis Izrael rájön, hogy külföldre házasodtam, előbb-utóbb megtalálják a módját, hogy a személyimet elvegyék. Hát még hogy egy libanonihoz mentem hozzá! És akkor nem lesz semmilyen papírom! Ha a barátomnak lesz belga állampolgársága, akkor majd hozzá merek menni feleségül, mert akkor azt én is könnyebben megszerezhetem. És úgy már hazajöhetek. Látogatóba.” Barátnőm anyja már az esküvő után ilyenformán beszélt lánya helyzetéről: „A lányomnak kell egy belga útlevél. Ez nagyon nagy bizonytalanságot jelent, hogy majd nem tud visszajönni [ti. ha elveszíti a kék személyit, és nincs még külföldön állampolgársága – B. A.]. Miért van az, hogy mindenkinek, akinek izraeli útlevele van, lehet egy másik amerikai vagy európai?! Szabadon jöhet és mehet, míg mi, mi megfizetjük az árát.” Beszélgetőtársaim szerint a jeruzsálemi személyit automatikusan elvesztik, amint egy másik országban az állampolgársági kérelem folyamatba lép. Ezért – elbeszélése szerint – „Manapság az emberek megpróbálnak izraeli útlevelet szerezni. Ez új dolog. Most elkezdtek adni. Sok pénz, sok papír, sok igazolás, de az emberek akarják, mint egy »sétálópapír« [vagyis hogy szabadon közlekedhessenek – B. A.]. Nem azért, mert támogatják Izraelt, hanem mert túl akarnak élni. Ugyanakkor ezzel minden mást elveszítene.” Mi mindent veszíthetnek?

A jeruzsálemi személyin kívül egy dokumentumról eddig még nem esett szó, ez pedig a „*jordán papír*”. A jordán állam ugyanis a királyság volt területein lakók számára történelmi jogon biztosít egy olyan személyazonossági dokumentumot, mellyel a jogosultak vízum nélkül utazhatnak Jordániába. „Ez nem jordán útlevél, bár sokszor úgy hívjuk. Jordán útlevelük csak a jordán állampolgároknak van.” Jordánia a legfontosabb szomszédos ország, melynek Izraellel közös határai nincsenek lezárva. A Jordán-

niába utazás lehetősége a jeruzsálemi örményeknek elsősorban a más közel-keleti országokba való átjutást biztosítja, így a szíriai és a libanoni rokonságok megtartását, bár a hatósággal ilyen útjaikon is gondjuk van, mert „Libanonban azt hiszik, izraeli kém vagyok. Amikor meg jövök vissza, nem mondhatom, hogy Libanonban voltam.”

Az izraeli útlevél igénylését számos dilemma övezi. Egy Szíriában nevelkedett beszélgetőtársam huszonnégy évesen került Jeruzsálembe, mert egy jeruzsálemi örmény férfihoz ment feleségül. Aleppóból származik, ahol egy népes örmény közösségben – ahol még az arabok is örményül beszélnek – megtanulta, mit jelent örménynek lenni. Így Jeruzsálemben is az örmény közösség aktív szereplőjévé válhatott. Élete úgy hozta, hogy valamelyest a konfliktuson kívül áll, és nem kell nyilvánosan állást foglalnia, de a körülményeknek való kiszolgáltatottságát újra és újra megfogalmazza. Félti családját: lánya a nyugati parton él, amelyet bármikor elzárhatnak Jeruzsálemtől. A fia hosszas próbálkozások után sem kapta meg az izraeli állampolgárságot, így felsőfokú képzettsége ellenére munkavállalási nehézségekkel küzd. Ő maga jeruzsálemi lakos, és nem mehet akármikor, akárhogyan haza, Szíriába. Az idősebb generációra jellemzően nem beszél az állami bürokrácia nyelvét, a hébert, sőt az angolt se. Végigélt negyven év változást, háborús időket, izraeli jelenlétet, és ma így gondolkodik: *ők vannak itt, Izrael, hozzájuk kell igazodni*. Felfogása az örmények szükségszerű alkalmazkodókészségére vall, ezzel is igazolva gyermekei törekvését az izraeli állampolgárság elérésére.

Barátom története láttatja a generációk attitűdje közti különbséget. Ahogy egy másik beszélgetőtársam ezt ki is mondta: „Ma már azt mondom: hülye voltam, hogy nem tanultam meg héberül, hogy olyan simán beszéljek, mint amilyen simán például arabul beszélek. Ezért a gyerekeimnek, mind a háromnak kell héberül tudni. [...] Most váltanak a generációk. Nem vagyunk árulók, ugyanakkor szeretném ismerni a kultúrát, az izraeli kultúrát.” A nyelv tanulásának elkerülése – más beszélgetőtársaim szerint is – sokáig egyfajta nemtörődömségből, a politikai változások ignorálásából és az *ellenállás* érzéséből fakadt, de a jelen körülmények közt már nem vitatható el a szükségessége a boldoguláshoz. Ez pedig a generációk attitűdjének megváltozását mutatja.

Igy generációk közti viták bontakozhatnak ki az izraeli állampolgárság igénylésének szükségessége körül is. Sokan elfogadják mint adaptációs stratégiát, mint „*sétáló papírt*”, ami a *túléléshez*, a jövő biztosításához fontosnak tűnik. A felfogás folyamatos mérlegelés alatt áll. Az igénylők élni akarnak a lehetőséggel, hogy régi helyzetükből, a kényszerűnek bizonyuló palesztin sorsközösségből kiváljanak.³⁴ Az idősebb generáció számos tagja szerint ugyanakkor mint örmények jobban járnak a jeruzsálemi és jordán papír kombinációjával, egyrészt azért, mert így az elzárt közel-keleti országokba is utazhatnak, másrészt pedig, ha megkapnák az izraeli útlevelet, onnan már csak egy ugrás lenne – egyes hangok szerint –, hogy a hadseregbe is behívják őket.

Ez utóbbi kérdés kapcsán is érdemes figyelembe venni, hogy a Szentföld melyik régiójában él e közösség. Az 1948-as területeken élő örmények számára biztosított az izraeli állampolgárság az állam megalapítása óta.³⁵ Ennek alapján is láthatjuk, hogy adott lakóterület – a származás vagy a közösség aktuális kapcsolataival mellett – az egyének jogi státusát alapvetően meghatározza. A jeruzsálemi örmények adóznak az államnak, ugyanakkor nem szolgálnak a hadseregben, mint az izraeli állampolgárok. Az

örmények eltérő etnikumú és vallású kisebbségként, az 1967-es területek lakosaiként nem kötelezhetők katonai szolgálatra. Viszont az 1948-as területeken élő örménység izraeli állampolgársággal – a jeruzsálemiek elbeszélése szerint – az állam olyan törekvéseinek van kitéve, hogy kötelezővé tegye részükre is a katonai szolgálatot, ami – mint szocializációs tapasztalat – fokozott politikai lojalitást kíván meg Izrael felé. Ez pedig – egyelőre – nehezen illeszthető be a jeruzsálemi örmények adaptációs stratégiáiba.

A közösség egy középkorú férfi tagja így foglalta össze a jeruzsálemi örmények problémáját: „Mindenekelőtt van egy nagy probléma, hogy melyik oldalhoz tartozol. Van egy nemzetiséged amellet, hogy örmény vagy. Egy nemzetiség, inkább állampolgárság, hogy melyik országhoz tartozol. Palesztina–Jordánia vagy Izrael. És ez dilemma... vagy a palesztin vagy jordán állampolgárság,³⁶ ami jó, vagy az izraeli, amivel mehetsz Európába minden gond nélkül, találsz munkát Izraelben, de nem mehetsz és látogathatod meg az apádat egy másik közel-keleti országban. Libanonban, Szíriában vagy bárhol. Vagy Palesztinában, ugye.”³⁷

A jeruzsálemi örmények az Izraelhez tartozással kapcsolatban kiegyenlített álláspontra kerültek, ami a területi és történeti adottságokból mára visszafordíthatatlanul következik. Az idő és a közelmúlt történelme az izraeli jelenléte igazolta, és ez nagyban meghatározza a politikai ellentétekhez fűződő kisebbségi attitűdöt. Azonban azzal igen sok probléma adódik a mindennapokban, hogy nem kapják meg azokat a jogokat és társadalmi legitimitációt, mint ami az izraeli lakosságnak jár. Ahogy egy barátom fogalmazott: „Csak akkor vagy valaki a szemükben, ha van kék személyid, ha tudsz héberül, és ha zsidó neved van. Ennyi.”³⁸ Az állam közvetítette társadalmi kategóriák megőrzővé válnak a mindennapi tapasztalatokban. A teljes körű állampolgári jogok hiányában az államhatalom szemében önmagukat nemkívánatosnak láthatják, és ez az ellenézés feszültséget teremt az izraeli jelenléttel kapcsolatban. Egy beszélgetőtársam így fogalmazott: „A palesztinoknál is rosszabb a helyzetünk, mert nekünk még útlevelelünk sincs!³⁹ Nem tartozunk semmilyen államhoz...” Elmondásuk alapján a jogi státus kihat a környezethez való viszonyulásra, a „megszállás” kifejezést – bizonyos narratívák szerint – megtöltheti olyan tartalmakkal, melyek a jogaitól igazságtalanul megfosztott őslakosok és a rájuk telepedett külső hatalom viszonyrendszeréről elképzelhetők. Ezáltal az örmények és más kisebbségi helyzetben lévő közösségek jogilag is elszigetelődnek a domináns többségi társadalomtól, leszűkítve lehetőségeiket a boldoguláshoz. Barth szavaival élve ezekben a viszonyokban „az állam, mint a csoportok közti határpépítés harmadik szereplője által képviselt hatalom” (Barth 1996:6) jelenik meg. A jogi státusokban leképeződő különbségtétel a diszkrimináció hétköznapi kulturális tapasztalatai által válik igazán negatívan megőrzővé.

Az állampolgárság nélküli helyzetben rejlő kiszolgáltatottság mellett a közösség „önállóságával” kapcsolatban megfigyelhető, hogy bár az egyház, illetve maga a patriarchátus rendelkezik a közösség autonóm jogköreivel és a tulajdonok szabad felhasználásával, mégis ahhoz, hogy ezeket megtarthassa, átgondolt politikával kell az államhoz viszonyulnia, melytől saját léte is függ: „Az előző pátriárka el tudott intézni dolgokat, mert megvoltak Izraellel a kapcsolatai. Földet adott el nekik. Jobbak voltak a kapcsolatai, személyi igazolványokat és útleveleket is tudott szerezni. De most már más a helyzet. Az emberek és a kapcsolatok változnak, mindenki a maga módján po-

litizál. A mostani pátriárka nem szeret a politikusokkal kapcsolatban lenni. A patriar-chátuson most nagyon óvatosak és körültekintőek.” Tehát nemcsak az egyének függ-nek az államtól a személyes jogaik gyakorlásával és korlátozottságával, hanem legfőbb intézményük, a kisebbség politikai képviselője, az örmény egyház is, ami visszahat az egyének lehetőségeire. Ebben a tekintetben viszont az önállóság koncepciója közöségi szinten is illúzióvá lényegül.

A jeruzsálemiség az örményeknél

A *szent város* 1967 óta sajátos történelmi viszonyok közt látványos változásokon ment keresztül. A kisközösségek – mint az örményeké – különbözőképp érintettek az át-alakulásban. A dinamikusan változó zsidó negyed szomszédságában lévő örmény negyedre és lakosságára az izraeli jelenlét a mai napig erőteljesen hat. A zsidó lakosság 1967 után a negyed határainak kitolásával terjeszkedett, illetve a többi negyedben tömbszerűen jelent meg, úgynevezett *telepeket* alkotva. Az izraeli hatalom jelenléte óta a zsidóság szerepe megváltozott a nem zsidó lakosok életkörülményei szempont-jából. A betelepülő izraeli lakosság növekedése és területi terjeszkedése miatt átren-deződtek a szomszédsági viszonyok, a nyelvhasználat, az utcakép, a város arculata – így a kisebbségi kultúrák megélésének körülményei.

A Jeruzsálemben „együttélésre ítélt” társadalmak kapcsán a nemzetközi politika és a helyi kormányzati-társadalmi viszonyok ellentmondásosságát is érdemes szem előtt tartani. A nemzetközi politika meghatározó álláspontja azon alapul, hogy 1967-es háború során Izrael – ahogy Rostoványi Zsolt írja az izraeli-palesztin együttélésről szóló könyvében – sajátos „trükkhöz” folyamodott: hivatalosan nem foglalta el Ke-let-Jeruzsálemet,⁴⁰ de kiterjesztette a város keleti részére is az izraeli törvénykezést és adminisztrációt. Így „a város ma is de facto izraeli szuverenitás alá tartozik” (Ros-toványi 2006:352). „Izrael nem volt hajlandó elfogadni, hogy ezek megszállt területek lennének, s pusztán területeknek, illetve »igazgatott területeknek« (administered ter-ritories) nevezte/nevezi. Amennyiben ugyanis megszállt területek, a Negyedik Genfi Konvenció értelmében tilos a megszálló hatalom számára a katonai erővel megszerzett területek kolonizálása, civil lakossággal történő betelepítése és bármilyen olyan jelle-gű politika folytatása, amely állandóvá teszi a megszállást. Az ENSZ ugyanakkor az 1967-es háborúban Izrael által elfoglalt területeket mindig is megszálltnak tekintette.” (Rostoványi 2006:345.⁴¹)

Jeruzsálemben a tulajdon politikai eszköznek számít. A birtoklás formái legitimáci-ót teremtenek a társadalmak működéséhez. Egy beszélgetőtársam leírása jól tükrözi az óvárosi jelenlét súrlódási felületeit: „Ez itt a Szentföld, amiből mind a három vallás részesedni akar. Én nem értem, miért akarják az emberek ezt a földet, ezt a darab föl-det, ezenkívül azt sem tudom, miért van az, ha van valakinek egy helye, miért akarná azt kiterjeszteni. Persze lehet úgy gondolkodni, hogy minél több van neked, annál nagyobb hatalmad van. De én nem ismerek olyan örményt, aki azt gondolja, hogy ha valami nem az övé, akkor azt meg kell szereznie. Inkább: ha ez az enyém, akkor hadd tartsam meg. Ez mentalitás kérdése. [...] A zsidókat tekintve nem értem a mentalitá-sukat vagy a természetüket a földdel kapcsolatban. Nem annyira kötődnek Tel Avivhoz,

mert Tel Aviv az Tel Aviv, az rendben van, ahogy van. De Jeruzsálem, az nagyon fontos nekik. Talán az őseik: Dávid, Ábrahám miatt, és mivel számukra ez az ígélet földje, és az egész a Bibliával kapcsolatos. És ők itt vallásos emberek. [...] De engem, ha egész Jeruzsálem az örményeké lenne, az sem érdekelne. Ha nem lenne semmink, az se... csak Örményország érdekel. Persze a közösség nagyon fontos itt. Mert van egy darab földünk, ami nagyon értékes, és ezt meg kell tartanunk! És emberek nélkül nem tudjuk, különben elveszítjük!” Örmény beszélgetőtársam nem azért „értetlenkedik”, mert ne lenne tisztában a birtoklás jelentőségével. A „térfglalók” intoleranciája az, ami meghökkenti, és amitől fenyegetve érzi helyzetüket. Mondataiból az is tisztán kiolvasható, hogy az örmény közösség nincs abban a helyzetben, hogy támadólag lépjen fel. Sőt a tulajdon megtartása is kihívást jelent, különösen azt a veszélyt érzékelve, hogy az örmény negyed egyszer csak *emberek nélkül* maradhat.

A civil közösség egyházzal való szimbiózisában különböző felületeken keresi a választ arra, hogy mi a szerepe ebben a kapcsolatban, szüksége van-e politikai értelemben az egyháznak a laikusokra. Annak kérdése merül fel, hogy miként függhet össze tehát a civil jelenlét a tulajdon és az egyházi jogok megtartásával. Megadja-e a közösség azt a társadalmi hátteret, mely ezek megtartását az örménység számára biztosítja? A közösség megmutathatósága – mely ebben a városban politikai ütőkártya is lehet – a létszámon is múlik. Ahogy beszélgetőtársam fogalmazott: „Nem tudom, miért, de ha több az ember [ebben az esetben az örmény – B. A.], akkor nagyobb a garancia, hogy nem kerül máshová [ti. az örmény tulajdon – B. A.]. De ha az emberek kevesebben vannak, akkor azok fel lesznek ajánlva eladásra, vagy oda lesznek adva, vagy valami. Tehát nagyobb az esélye, ha az emberek kevesebben vannak, hogy a földet mások elveszik.” Egy másik barátom véleménye ezzel a megérzéssel egybehangzó: „Üres házakat megtartani egy olyan városban, mint Jeruzsálem?! [...] Ahol minden négyzetmétert, úgy értem, az izraeliek, a zsidók minden követ megvesznek Jeruzsálemben... Rengeteg ház üres. A konvent. Az egy nagy hely, egy nagy terület, és majdnem üres. Talán harminc család lakik benne?! [...] És ez egy korosodó társadalom. Sokan közülük hatvan év fölött vannak, és ha nem hoznak új embereket, ez újabb probléma. Izrael egy nap eljön, és azt mondja: Mr. Pátriárka, ez üres... Bonyolultabb, diplomatikusabb úton fogják csinálni. [...] Ezt korábban is megcsinálták, és meg fogják csinálni újra! Ha gyenge a patriarchátus, mindent elveszíthetünk! [...] Ha ma nem cselekszünk, holnap megbánjuk!” Másik beszélgetőtársam nemcsak az állam felől fogalmazta meg a veszélyeztetettséget, hanem a többi keresztény közösség felől is: „Talán fontos, hogy sokan legyünk. Mert talán más egyházak, az ortodoxok vagy a katolikus egyház sokkal népesebb nálunk, szóval amikor mi fogyunk, ők növekednek. Tehát több helyre van szükségük. Tehát »ha nincs több örmény ezen a földön, akkor a miénk« – ilyesmit mondhatnak. És ezért tulajdonképpen nem hibáztatom őket. Az örmények valahogy egyszerűen csak elmennek, kérdezés nélkül, bele sem gondolva, hogy mi történhet.” Az örmény terek *üressége* viszonylagos, viszont a közösség közérzete ebben a tekintetben meghatározható és meghatározó is.

A fogyatkozás víziója

A közösség, mely az egyház „mögött” áll, sajátos funkciót lát el, és a történelem során különbözőképp mutatta jelenlétét. Mostani állapota az időről időre növekvő, majd csökkenő örménység történetének egy állomása. A fogyatkozás tapasztalata azonban egy fiatal életúton belül is megdöbbentő: „A közösség lélekszáma több volt, amikor én seminarista voltam, az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején. Először is aktívabbak voltak, főleg a klubokban. Azelőtt harminc fiatal srác ült a klub előtt esténként, ahol ma négy-öt öreg férfi szokott ücsörögni. A fiatalok többen voltak, állandóan együtt fociztunk...”

Ahogy már a történelemben való gondolkozás kapcsán is megállapítottuk, „az identitástudatnak [...] van egy időbeli dimenziója is, amely az (egyéni, családi, lokális, nemzeti) múlttal kapcsolatos tudati képektől a jelenen át a jövőről alkotott elképzelésekig (jövőkép) terjed” (Gereben 1999:58). A jövő egyik legfontosabb kérdése a múltból alkotott reflexiók mentén fogalmazódik meg, másrészt a jelenben meghozott döntések következményeit mérlegeli: „A közösség folyamatosan fogyatkozik. Ez az igazság. De mit tudunk csinálni? Úgy értem, kétszáz év múlva nem lesz már itt közösség, civil közösség. Talán lesznek papok. A dédunokák idején lehet, hogy papok lesznek. De igazán, nem tudom, mit gondoljak, hogy az egyház miképpen tud működni a civilek nélkül. Ez kérdés. Nem tudom, hogy az egyház működné-e nélkülünk, mert itt mindig voltak körülöttük civilek, az első, kezdeti pillanattól fogva. Ők a kahakacik, akik még a papokkal jöttek... Nem, itt nem lesz mindig közösség, kétszáz év, és vagy a vegyes házasságokban, vagy csak úgy, hogy visszamennek az anyaországba, a közösség el fog tűnni. Tudod, ez a két útja van ennek...” Az új generáció beszélgetőtársamhoz hasonló tagjai számára központi kérdés, hogy miként kell nekik, fiatal örményeknek helytállni, hogyan tekintendő a vegyes házasságok és a kivándorlás okozta visszafordíthatatlan változások. Mind az identitás megélésének lehetőségei, mind az anyagi biztonság megteremthetősége – melyek a jövő alapvető kérdései – a környező konfliktusrendszer mindenkor hatása alatt állnak.

A fogyatkozás drámaisága az örménység számára történelmi léptékű problémához vezethet. De a történelemben gondolkozók közül mások szélesebb összehasonlítások alapján értelmezik a helyzetet. Így az örmények eltűnése „[...] soha nem fog megtörténni, mert a 4. század óta itt vagyunk. Mindig vannak keresztények, mindig vannak örmények, itt nagyon fontos, mint hogy ez szent föld. Soha életemben nem éreztem úgy, hogy a konvent egyszer üres lesz. Mert mindig jönnek és mennek.”

A diaszpóra sorsa

A fiatal generáció legalapvetőbb kérdése, hogy hol képzeljék el az életüket. A kérdésnek morális színezetet ad egy másik megfogalmazás: mi a diaszpóra fennmaradásának értelme? Mit tehet a diaszpóra az örménységért? Jobbat tudnak-e tenni az örménységgel, ha diaszpórában maradnak? Az újabb generációknak feladata-e fenntartani a diaszpórát, vagy jobb, ha visszatérnek az anyaországba? Egy fiatal barátom megpróbálta megoldani a dilemmát: „Azt hiszem, radikálisan gondolkodom annyiban, hogy

azt mondom, az egész diaszpórának vissza kell térnie [ti. az anyaországba – B. A.], szerintem igen. Az egész diaszpórának vissza kell mennie.” Egy másik kontextusban azonban így fogalmazott: „Mostanában Örményországból házasodnak. Szerintem király onnan hozni feleséget... Na, nem hozni, csak onnan házasodni. Remélem, ott maradnak. A diaszpóra nem folytathatja! De folytatnia kell. Nem tudom, hogy van ez a diaszpórával, látod, össze vagyok zavarodva a diaszpórával kapcsolatban. Jó-e itt maradni, vagy jobb hazamenni, ez a kérdés.”

Újra eszünkbe juthat egy másik beszélgetőtársam lényegre törő gondolata: „Jeruzsálemnek meg kell maradnia az örménység számára.” A diaszpóralétről hirdetett elképzelései fiataalként sokak számára iránymutatóak, demonstratívák: „Egy nagyobb ügyért, szélesebb keretek közt, magasabb küldetésért” kell az örménységnek dolgoznia. „És ez a cél: a mai Örményország részévé lenni. [...] Együtt kell dolgoznunk! Az új nehézség [...], hogy azt mondjuk, közel-keletiek vagyunk [...]. Hogy itt élünk, ennek a földnek a részeseiként, és a mentalitásom különbözik a másiktól, amelyik Észak-Amerikából jön, és amelyik Európából, és amelyik Dél-Amerikából, meg aki nem tudom, honnan jön [...]. De van bennünk valami közös, és ezen a közös dolgon kell dolgoznunk, és a közel-keleti szokásainkat hátra kell hagynunk, a nem örményeket, tulajdonképpen, hogy együtt éljünk túl, össze kell fogunk abban, amiben össze tudunk fogni.” Ebben az olvasatban a diaszpórának tehát az *anyaországra* kell összpontosítania. A megfogalmazás tükrözi a jeruzsálemi szerepvállalás és az örménységből fakadó kifelé, Örményország felé való orientáció komplexitását. Az anyaországba való visszatérés és az *igazi örménység* megtartása tekintetében *paradoxonná* válik, hogy *Jeruzsálemnek mindig meg kell maradnia*. A jeruzsálemi közösség megőrzése az egyik legnehezebb kérdés a beszélgetőtársamhoz hasonló közösségi vezetők és a fiatalok számára.

Az „*elcseszett Közel-Kelet*” kifejezést a közösségben mozogva nemegyszer hallottam. Miért nevezik – némi öniróniával vagy éppen önsajnálattal – *elcseszettnék* világukat? A mindennapok ismeretében egyértelműen kirajzolódik, hogy a problémaháló miatt, melybe a közösség történelmi változások során belekerült. A helyzet részben a kisebbségi létből és az örmény identitás megtartásának kihívásából fakad, részben egzisztenciális kiszolgáltatottságot jelent az állam és a környező társadalmak felé. A jeruzsálemi környezet azáltal válhat igazán érthetővé, ha a kulturális sokféleséghez való folyamatos alkalmazkodás rendszereit figyeljük meg. A számos megoldhatatlan konfliktushoz való adaptáció teszi a jeruzsálemi örmény diaszpóráközösséget más kisebbségi helyzetekhez képest egyedivé. A hely hordozta feszültségek alól való felszabadulás reménye az Örményországba való hazatérés vágyának meghatározó lélektani jellemzője.

Vegyes házasságok

A közösség létezésének radikális megváltozása az aktuális helyzet – a közösség fogyatkozásának – drámai kivetítése. Ez a jövőkép sokat elárul a jeruzsálemi örmények jelenéről. Néhány beszélgetésem során a fogyatkozás képzetét megtámogatták a közösségről közszájon forgó adatokkal is: „Ez egy kis közösség, a legutóbbi szám, amit hallottam, valami hétszáz fő volt. [...] Mindig felfűjjük háromezerre, de az egy régi

adat, hús évvel ezelőttről.” A fogyatkozás érzete közvetlenül meghatározza az örménység politikai magatartását a jeruzsálemi viszonyok közt.

A közösség tagjai által megfogalmazott érzés azonban mindennapos tapasztalatok értelmezéséből épül fel. Az örmény közösség fennmaradásának további problémáit a környező kereszténység körülményei felől lehet megközelíteni. Jeruzsálemben a helyi kereszténység egy olyan heterogén világot képez, melyen belül etnikai alapon különíthetők el az örmények más, többségében arab származású keresztényektől. A keresztények közt a különböző felekezetekhez tartozás szituatívan érzékelhető, a sokféleség csak bizonyos kontextusokban válik hangsúlyossá.⁴² A kereszténység mint identitás a három egyistenhívő vallás együttélésében már önmagában is sokrétű jelentéstartalmakat hordoz. Az örmény közösséggel legszorosabb kapcsolatban álló társadalmat jelenti kulturálisan, néha a politikai szolidaritás és a közösségvállalás, de a normarendszerbe mélyen behatoló konfliktusok szempontjából is.

A fogyatkozás egyik tünetével, a vegyes házassággal a kisebbségi narratívák szerint az a probléma, hogy „[...] van olyan, hogy az egyik szülő dominánsabb, mint a másik szülő. A gyerek az erősebbikhez fog húzni. Olyan lesz az ő kultúrája. Van olyan, ahol egyik sem dominál, és a gyerek össze lesz keveredve a két kultúra közt. Persze én nem tudom igazán, mert nem ilyen családból származom. Van olyan barátom, aki ilyen családból jön, de az anyja is megtanult örményül, ilyen is van, hogy az egyik megtanulja a másik nyelvét, így valahogy összekapcsolódnak.” Fiatal beszélgetőtársam pontosan érzékeli a környezetében létrejövő vegyes házasságok hatását a következő generációra.

De a házasság problémája kapcsán az is elmondható, hogy a közösség zártsága a környező társadalmak hatására fokozódik. A politikai helyzet, mely a társadalmak együttélésére is kihat, a keresztény társadalmon belül is lecsapódik. A kisebbségi léttel járó nehézségeket a történelmi konfliktusrendszer kellős közepén, Jeruzsálemben sokan nem vállalják, és a jobb élet reményében máshol keresik a boldogulást. A kivándorlás olyan válaszként jelenik meg a túlélés kihívásaira, mely – a vegyes házassághoz hasonló stratégiaként – a keresztény kisebbségek sorsában közös. Így azonban egy keresztény kisebbség közösségi határai egyre szűkülnek, és fokozódó nehézséggé válik a házastárs megtalálása: „Amióta nagyon összezártult a közösség, és nagyon jól ismerik egymást, nehéz a párválasztás. »A nagyapád a nagyapámmal összebalhézott, én ilyenekkel nem akarok összeállni!« – ilyeneket mondanak. Ismerik az összes létező történetet a közösségről, és ez megöli őket.” A fogyatkozó közösségben fellép az a probléma, hogy „mindenki ismer mindenkit”, és a közösségen belüli viszonyok megbélyegzetté tehetik őket egymás szemében. Mindez visszahat a házassági normákra: „Szerinted mi az oka, hogy annyi örményországi feleséget hoznak mostanában? Pedig vannak örmény lányok! [...] Azt gondolom, hogy ma a fiatalok már olyan szorosan, egymás mellett nőnek fel, hogy nem is gondolnak az egymással való házasságra. Mint-ha testvérek lennének. És ezért kezdenek el kifelé tekintgetni.” Beszélgetőtársam, egy fiatal örmény lány arra világított rá, hogy minél kevesebben maradnak a közösségben, annál gyakoribb a kívülről (tehát Örményországból és egyébként az arab keresztény környezetből is) való párválasztás. A háttérben olyan kulturális változások zajlanak, melyek azt is eredményezik, hogy a házastárs megtalálásához már nem elegendők a párválasztás korábbi „racionális” szempontjai, mert „ahhoz lehetőség kell a szerelem-

re”. Alternatív megoldásként felmerül a más országok örményeivel kötött házasság, manapság leginkább Örményország jöhet szóba. Így a párkapcsolatban egymás mellé kerülő kulturális „hozomány” valamely környezetben (akár Örményországban, akár Jeruzsálemben) a két fél összecsiszolódását követeli meg. Ez a folyamat értékrendbeli különbségek tekintetében nagyobb kihívást is jelenthet egy örményországgal, mint egy jeruzsálemi arab kereszténnyel kötött házasság során. A kívülről jövőekkel kötött házasságok ugyanakkor a mai társadalmi-politikai viszonyok közt – a közösségi tapasztalatok szerint – nagy arányban nem a helyi örménység gyarapításához vezetnek, hanem a kivándorlás tendenciáit erősítik. A vegyes házasságok gyakoriságukkal párhuzamosan, hosszú távon az örmény közösség arculatának megváltozását és számbeli fogyatkozását mozdítják elő.

A nemzet szolgálata

Az örmény kultúra megjelenítése a külvilág számára közösségi feladat. Egy olyan városban, ahol a tulajdon megtartása történelmi léptékkal mérhető küzdelem, ahol a *demográfiai verseny* evidencia, ahol más kultúrák, de még a hasonlóknak tekinthető keresztény felekezetek is a Szentföldből való nagyobb részesedésért vívják hatalmi harcukat, egy ilyen társadalmi együttélésben egyértelmű hangsúlyt kap az örmény jelenlét reprezentálása.

Az egyház mint a közösség vezető intézménye az autonómia megtartásának problémáit elsőként érzékeli. A laikus lakosság boldogulását részben a befolyása alatt tudja tartani, és az örménység megjelenítése felé tereli, az örmény negyed arculatát központilag formálja. A közösség egyes tagjai szerint *anakronizmus* abban gondolkodni, hogy a laikus közösség a jogok és a tulajdonok megvédéséhez kell: „A nagy szám az semmi. Reagálni kell tudni. Nagy agyakra van szükség, hogy reagáljanak.” E vélemény szerint a „jó politizálás” tehát a gyakorlatban jobban hasznosítható, mint a közösség létszámának felmutatása. A létszám politikai tényező, de az egyéni boldogulás és a saját kultúra közegeinek fenntartása miatt is fontos. Mindez ugyanis az örmény identitás átörökítésének feltétele, és visszahat az örmény jelenlét kontinuitására, a hely megőrizhetőségére. Amennyiben a laikus közösség jelenléte hozzájárul az egyház hatalmának biztosításához, úgy az örménység helyének biztosításához is a keresztény világban.

A megismert társadalmi viszonyok közt a határozottan megnyilvánuló örmény identitás a közösségi túlélés egyik kulcsa lehet: „Képesnek lenni a nemzetem szolgálatára – ez óriási dolog számomra. Az egyik fő oka annak, hogy pap lettem, az volt, hogy képes legyek a nemzetem, az örmény nemzet segítségére, amennyire csak lehet. Például emiatt sem házasodtam meg, mert a család mellett nem szolgálhatod a néped százszázalékosan. De így kihozhatom a száz százalékot magamból. A közösségnek nagyon sok segítségre és támogatásra van szüksége, és valakinek meg kell tennie, persze nemcsak nekem és a papságnak, hanem bárkinek, aki a nemzetéért él. [...] Bennem a nacionalizmus nagyon erős, inkább a nemzetemnek, mint az egyháznak tett szolgálatként értelmezem a papi hivatást.”

A közösség mindennapjaiban részt vevők érzékelhetik, hogy sokan törekednek az

öréménység számára valamilyen „szolgálatot” tenni. A szolgálat vállalását az Anthony Smith által is megfogalmazott morális kötelezettségek vállalásával és az ebben artikulálódó kiválasztottság fogalmával kapcsolnám össze (Smith 1995:33). A nemzet iránti elköteleződés kisebbségi helyzetben központi meghatározója a közösségi értékrendnek. Az elvontnak tűnő „morális kötelezettség” a „küldetés felfokozott tudatával rendelkező értelmiségi” (Smith 1995:32) barátaimmal folytatott hétköznapi beszélgetéseink során, mindennapos tevékenységüket közlelről nézve érthetővé vált. Egy beszélgetőtársam szavai érzékletesen foglalták össze ennek tartalmát: „Minden nap megkérdezem magamtól, hogy mit tettem a népemért. Olyan ez, mint egy spirituális házasság a népemmel. Feleségem egyébként nincs. Talán egy kicsit bánom, de azért nem házasodtam meg, mert az erőmet az embereimre akartam fordítani. A család felelősség, amit a nemzetemnek tett elköteleződés mellett nem tudtam volna vállalni.”

Közösségi szinten a jeruzsálemi öréménység küldetése egyrészt a szentföldi kontextusból adódik. Felfogásuk szerint a szent helyek megőrzésében és a hozzájuk kapcsolódó – ahogy egy tekintélyes atya fogalmazott – „valódi kereszténység megmutatásában rejlik az örémény nemzet feladata”, mely politikai szerepeket is körvonalaz számukra. A szentföldi lét az egyházi és a laikus egyének számára ugyanazt az eszmeiséget, érték- és normarendszert diktálja a nemzeti identitással kapcsolatban.

Már sokszor idézett beszélgetőtársam karizmatikus személyiségnek mondható.⁴³ Elhivatottsága saját elbeszéléséből is kiolvasható: „Kiskorom óta, mikor körülbelül 16–17 voltam, nagyon aktív kezdtem lenni öréményként, és voltak ezek a találkozók a központban, a Hometmenben,⁴⁴ és ott ültünk, és beszélgettünk az öréményeket érintő ügyekről. Onnantól kezdtem magamat Öréményországhoz kötni, és ehhez a néphez, melyhez tartozom. Élveztem ezt, magamtól kutattam az interneten, megnéztem az örémény dolgokat, és lépésről lépésre egyszer csak gyerekekkel kezdtem foglalkozni, tanítani őket Öréményországról. Nem tudom, hogy, belülről jött. Olyan házban nőttem fel, amelyik nagyon örémény volt, nagyon fontos volt az, hogy öréményül beszéljünk, foglalkozunk az öréménységgel. [...] A fókuszpont az örémény genocídium volt, ez volt minden öréménység középpontjában, ez kötött Öréményországhoz, az örémény néphez. Emlékszem, ahogy kisgyerekként egyedül mentem néha a tüntetésekre [ti. az örémény közösség által szervezett felvonulások, például a genocídium emléknapiján, április 24-én – B. A.], a szüleim nélkül. Szoros kötődést találtam benne. És így épültek egymásra a dolgok, és egyre aktívabb és aktívabb és aktívabb lettem. És ma én tanítom az örémény iskolában az örémény történelmet és a földrajzot, és engem bíztak meg a kulturális események szervezésével, tagja vagyok a Hometmen örémény szervezet ügyvezető bizottságának, és én foglalkozom a gyerekekkel, engem bíztak meg a gyerekekkel és a fiatalokkal. Heti rendszerességgel találkozókat szervezek a gyerekeknek, és havi rendszerességgel a felnőtteknek, azaz a 18 éven felülieknek. Szervezek örémény nyári táborot itt, és évente vagy kétevente Öréményországban. Mindezt azért, hogy megmutassuk a gyerekeknek, hogy egy olyan országhoz tartozunk, mint Öréményország, az örémény néphez, és a nyelvünk, a történelmünk, a vallásunk, a hagyományaink stb. mind ismerniük kell. [...] A kapcsolat, az erős érzések Öréményország iránt arra vezettek, hogy aktívabb és aktívabb legyek [...]. Ragadjuk meg a gyerekeket, az összes örémény gyereket, és tanítsuk őket, ez egy másik útja, hogy a fejükbe töltsük az örémény identitást. Számomra ez nagyon fontos. Én nem tudok házakat építeni. Ami tőlem telik, megte-

szem, és ez a gyerekek tanítása, nevelése. Hozzákapcsolni őket az örménységhez.” Beszélgetőtársam szavaiból érzékelhető, hogy a nemzetnek tett szolgálatban az egyéni elhivatottságot hangsúlyozza. A küldetés felismerése individuális teljesítmény, ami a közösségiség szolgálatában teljesebbé válhat. A példamutatás olyan közös értéket teremt, amelyet a következő generációk is követnek.

A közösségben az örménység különböző ideálképei nap mint nap megfogalmazódnak. A jó örmény – a már körvonalazott jellemzőkön túl – jellegzetes vonzalmat érez Örményország iránt. A fiatalok tervei közt az is hangsúlyos viszonyítási pont, hogy egyszer visszatérjenek az anyaországba, például azért, mert csak ott biztos, hogy a gyerekeiket is örményként nevelhetik fel.

Ennek megfelelően bizonyos diskurzusokban a diaszpórához való ragaszkodás az asszimiláció legitímálásával egyenrangú állásfoglalásnak is minősülhet. A jeruzsálemi diaszpóráközösséghez való ragaszkodás ugyanakkor árnyaltabb megítélés alá esik, mert ez nem csupán egy diaszpóráközösség. „Jeruzsálemért vagyunk itt” – fogalmazta meg a lényegét egy barátom, aki jeruzsálemi őslakosoknak tekinti közössége tagjait.

A jeruzsálemi örmények erősebb nemzeti öntudatot tulajdonítanak maguknak, mint más közel-keleti örményeknek: „Mi először vagyunk örmények, utána jeruzsálemiek” – hangoztatja barátom. „Máshol a Közel-Keleten azt mondják magukról, hogy »libanoni örmények« vagy »jordán örmények«, míg én azt mondom, hogy örmény vagyok Jeruzsálemből, tehát előreveszem az örménységemet. Máshol annyira össze vannak fonódva a környező arab társadalommal, hogy úgy is nevezik meg magukat elsősorban...” Ez a különbségtétel – a közösség más tagjainak megerősítése szerint – abból fakad, hogy Jeruzsálemben alapvetően két különböző többségi társadalom található a környezetben. A köztük való választás, a szimpátia kifejezése helyett ezen többségi társadalmak ellentétei óvatos politikai magatartásra készítik a kisebbségeket. Ez az örménység defenzivitásának lényege. Másrészt nehéz mindig a „mással előjönni”. Ennek a „harmadik utas” identitásnak az egyik hozománya az Örményország felé való orientáció hangsúlyozása.

Jeruzsálemet a második legfontosabb örmény közösségnek tekintik a jeruzsálemiek – Örményország után – nemcsak személyes kötődésük miatt, hanem a világ örménysége szemében betöltött jelentősége okán is. Ez a pozíció realitást nyer, amikor a világ minden tájáról örmények jönnek a közösségi ünnepekre, megcsodálják a közel-keleti örmény kultúra és kereszténység egzotikumát. A helyiek a látogatókkal is megosztják, hogy örményként nehéz itt élni. „De hol lehetne biztosabb a jövő?” – teszik fel a kérdést a választás előtt állók. Boldogulás szempontjából a legnépesebb örmény diaszpórával rendelkező Egyesült Államok ígéretesebb, de az identitás szempontjából instabil környezetnek is tekintik: „Korábban gondoltam arra, hogy Amerikába mennék. [...] Ezek mind jó helyek, és jövő is lenne ott, de jövő az anyaországban is van! – tette meg az összevetést barátom. – Örményország fejlődő ország, és ha tetszik az ottani mentalitás, ha nem tetszik az ottani mentalitás, közünk van ahhoz a mentalitáshoz. Kívülállónak érezzük magunkat, amikor ott vagyunk, ezt szeretjük, azt nem szeretjük, nem szeretjük, ahogyan beszélnek, esznek, öltözködnek, megértem, de ez a legerősebb örmény közösség, amink van, és oda kell mennünk, a részévé kell válnunk. Tudom, hogy sok barátom, aki odamegy, úgy beszél, hogy »nem tetszik ez, nem tetszik az«. Rendben, de fogadd el! Úgy értem, ez az ország, ami a miénk, ezek az emberek, segíts

nekik, hogy változzanak, vagy csinálj valamit, hogy velük érezz, vezesd őket, vagy valami! Erre nagyon sok példát láttam a zsidóktól. [...] Aki Berlinben élt, eljött, hogy annak adjon, aki Bagdadból jött. [...] Mi mind összetartozunk valahogy” – érvel beszélgetőtársam az örményországi szolidaritás és kivándorlás mellett.

Az egzisztenciális biztonság megteremthetősége és az identitás megélésének kerekei a legfontosabb szempontok a kivándorlás mérlegelésében. Jeruzsálem elhagyásának jellemző indítéka a konfliktus elől való menekülés: „Amikor üt majd az óránk, én már nem leszek itt” – utalt fiatal beszélgetőtársam arra, hogy egy napon döntő változás állhat be a jeruzsálemi közösség életében. Mire *eldől a sorsuk*, a palesztin–izraeli konfliktus feszítő körülményeit már maga mögött szeretné hagyni. Vele ellentétben „van-nak ugyanakkor olyanok, akik soha nem fogják ezt a földet elhagyni” – figyelmeztetett egy másik beszélgetőtársam. Ők azok, akik életüket a helyi adottságokra építették, akik érzelmileg-szemléleg jobban kötődnek annál ehhez a bonyolult viszonyrendszerhez, mint hogy az újrakezdést válasszák.

A konfliktussal élni

A politikai hovatartozás megkerülhetetlenségét korábbi narratívák alapján is ismerjük. Emlékezzünk beszélgetőtársam mondataira: „Mindenekelőtt van egy nagy probléma, hogy melyik oldalhoz tartozol.” A történelmi szituáció meghatározza az itt élő közösségeket. Mégis, egy olyan etnikai-vallási kisebbség helyét nem lehet egyértelműen megjelölni, mely történelmi szereplőként van jelen a szentföldi konfliktusrendszerben.

A közösség *zártágának* képét a környező társadalmak sztereotípiáiban és az örmények önképében egyaránt megtalálhatjuk. A külvilág úgy érzékeli, hogy az örmény közösség elhatárolódik, ennek érzetét kelti például a konvent tere. A más keresztényekkel folytatott beszélgetések során kiderült, hogy a környező társadalmak nem minden kritika nélkül „veszik tudomásul” az örmények saját világának szuverenitását. A saját egyház, a saját nyelv, a saját terek és a sehová sem sorolható örmény identitás teszi őket különlegessé – vagy éppen furcsává – a jeruzsálemi polarizálódó társadalomban.

Belülről tekintve egyfajta függetlenségre törekvésnek lehet értelmezni a határokat megvonó magatartást. Olyan identitáselemként, mely a sehová nem tartozás érzetét próbálja fenntartani. Célja, hogy az örménység önmagában jelentésekkel bírjon a külvilág számára, önmaga által váljon definiálhatóvá. Ahogy egy barátom megfogalmazta: „Azért is jó nekem, hogy örmény vagyok, mert így nem kell izraelivé vagy palesztinná válnom. Örmény vagyok, és kész. Mindkét világból élhetek azzal, ami nekem tetszik, és mindkettőben elutasítom, ami nem.” Az örményeket nem lehet egyik vagy másik félhez sorolni.

A palesztin–izraeli együttélés viszonyrendszerében – a két nép közötti történelmi konfliktus aktuális rendeződésében – a kis közösségek magatartása is politikai tényező. A külvilág állandó igényt támaszt arra, hogy az örményeket meg tudja határozni, így formálja is az örmények attitűdjeit mások felé. Jellegetes magatartást fogalmaz meg beszélgetőtársam ezzel kapcsolatban: „Néhány örmény csak úgy beszél magáról

mint örmény, nem mint örmény palesztin vagy mint örmény izraeli, azért hogy ne legyen a konfliktus részese, hogy ne lehessen azt érezni, hogy valamelyik oldalhoz tartozik. Szóval ők csak annyit mondanak, hogy örmények, és azok az örmények, akik jobban az izraeli társadalomban élnek, ők általában azt mondják, hogy ők örmény izraeliek, és azok, akik többet éltek a palesztin oldalon, azt mondják, hogy »mi örmény palesztinok vagyunk«. Tehát az »örmény« jön előre, mert megpróbálnak a konfliktuson kívül maradni, mert a konfliktus miatt még azok, akik innen külföldre mennek, sem azt nem mondják, hogy Izrael vagy Palesztina, azt mondják, hogy Jeruzsálem, mert az biztonságosabb.”

Az örménység hordozta nemzeti öntudat a kisebbségi lét pszichológiájában a legfőbb megtartóerő. Ezt nevezi Gereben Ferenc egy helyen a „sajátosság méltóságának”, amelynek „védelmében az identitástudat hajlamos a felerősödére” (Gereben 1999:60). Ez a defenzív öntudat megnyilvánul nemcsak mint pozitívum, de mint negatívum is a közösség zártságát korlátozóan bemutató belső narratívák mentén. Egy örmény barátom többes szám harmadik személyben fogalmazta meg kritikáját közösségéről: „Az örmények valahogy nem szeretnek keveredni. Ez igaz, mások ezen meg vannak lepve, de valahogy ez egy imázs, amelyet mutatnak magukról, hogy zártak, hogy nem engednek senkit be, hogy nem kerülnek igazán közel más közösségekhez, hogy nem adnak lehetőséget arra, hogy csatlakozz az örmények programjaihoz úgy, mint más társadalmakban. Másoknak az az elképzelése, hogy az örmények magukban vannak, csak saját magukban, egyedül, egy kis buborékban. [...] Néha az örmények maguk is ezt mondják magukra. Ez igaz.”

A társadalmakon kívüli közösség képe ugyanakkor nemcsak az örmények tudatos politikai magatartásából, kulturális sajátosságaiból fakad, hanem a környező világokban megtapasztalt megkülönböztetés is másságukat erősíti meg bennük. Ezen pedig nehezen lehet szándékosan változtatni, még ha szükség is lenne rá számos élethelyzetben: „Van egy olyan probléma, hogy nem vagy része az izraeli társadalomnak. [...] Ahogy gondolkodnak, a mentalitásuk a miénktől teljesen különbözik. És mi nem tudunk alkalmazkodni a mentalitásukhoz. Nem tudunk beilleszkedni a társadalmukba. És ez nagyon nehéz. Emellett a politikai szituáció miatt egy másik kis társadalom, az arabok sem fogadnak be.⁴⁵ Érted, mert nem vagy a részük. [...] Emiatt még magányosabbnak érzed magad, kevesebb lehetőséggel, kevesebb kapcsolattal, elkönyvelve. És ezért akar nagyon-nagyon sok fiatal elindulni, külföldre menni. Különösen Amerikába, az államokban senki sem kérdezi, ki vagy. »Hogy hívnak, Anna? Oké, gyere!« És ennyi. Csak a neved érdekli őket. Nem érdekli őket, hogy ki vagy, mi vagy, és az sem, hogy mi történik veled. Itt mindez számít. [...] Ha arabhoz beszélsz, akcentusod van, tehát nem vagy arab. Ha zsidóval beszélsz, akcentusod van, gondod lesz. De nem csak itt. Ha Örményországba mész, és örményül beszélsz, egy másfajta örményt, akkor is gondban leszel.”

A külvilág ítéletei elmélyítik a közösségek közti határokat. A legfontosabb kategóriák, melyek mentén a társadalmakat megnevezhetjük – beszélgetőtársaim fogalomhasználatára nyomán – elsősorban a már korábban használt, etnicitással és vallással összefüggő kategóriák, mint az *arab*, *arab keresztény*, *palesztin*, *izraeli*, *zsidó* és *örmény*. Ez utóbbinak sajátossága, hogy bár az itt tárgyalt közösség számára sokszínű jelentés-tartalmakat hordoz, a külső társadalmak számára sokszor talány, hogy kiket nevez

meg: „Sokan nem tudják, hogy mi az, hogy örmény. Például az arabok, ha arabul beszélsz, és azt mondd, hogy örmény vagy, nem tudják hova tenni. Azt fogják hinni, hogy ez valami törzs vagy mi. Mert ha arabul beszélsz, akkor arab vagy! Mit jelentsen ez? Mintha arab lennél Betlehemből, Beit Jalából vagy Beit Sahourból,⁴⁶ szóval szerintem akik nem tudják, hogy mi az, hogy örmény, vagy hogy hol vannak, így fogják fel. A zsidók általában így veszik: »Szóval mi is vagy? Örmény vagy? Á, akkor muszlim vagy! Mi vagy? Keresztény? Az örmények keresztények? Nem egyfajta arab vagy?« Úgy értem, a zsidóknál, ha nem vagy zsidó, akkor egyfajta arab vagy. Ennyi. Hacsak nem jöttél Európából vagy az Egyesült Államokból. Ha nem ismerik az országod nevét, akkor arab vagy.”

A kisebbségi helyzetben élők identitására jellemzően bizonyos tartalmak felerősödnek, mások – szintén a külvilág hatására – átalakulnak, akár teljesen új értelmet kapnak, elveszítik korábbi jelentésüket. Jeruzsálem társadalmi sokszínűségében különböző azonosulási felületeket vehetünk számba. Otthonos társadalmi közegek megválasztásában a gyerekkortól induló szocializáció hatásai a meghatározóak. Kérdés, hogy a közösség tagja hol nő fel, és hogy az a milió milyen szempontból érintett a helyi történelmi konfliktusban: „Nekem talán, mivel az örmény közösségtől távol nőttem fel, mindenekelőtt Ramallában, mégsem felejtettem el, hogy örmény hagyományokon nevelkedtem, és a nyelven, és a konyhán, és mindenben. Szóval ez inkább az otthoni környezet, mert ismerek olyan családokat, ahol az egyik, az apa vagy az anya nem örmény [...]. A gyerekek az örmény iskolába járnak, de ahogy felnőttek, nem tudnak örményül, érted, hogy? Van két barátom, akik az örmény közösségben nevelkedtek, az örmény iskolában nőttek fel, de távol vannak a közösségtől. És az örmény nyelvüket sem gyakorolják.” Még a kiskori közeg sem rögzíti az örménységhez tartozást, de beszélgetőtársam szerint az etnikus identitás összességében az otthoni környezeten múlik.

Másfajta tapasztalat egy Libanonban nevelkedett barátomé. Az 1980-as évek háborús körülményei mély nyomot hagytak benne: „Emlékszem, hogyan bújtunk el, amikor a házunkra bombák hullottak. A játszótéren is játszottunk, amikor egyszer csak egy bomba zuhant a mellettünk lévő házra. Képzeld csak el, micsoda sokkot lehet ettől kapni.” Beszélgetőtársam izraeli–arab konfliktusról szerzett korai élményei jeruzsálemi életében is meghatározóak. A külvilág érzékelése szempontjából rendkívül fontos kérdés, hogy a közösség adott tagja hogyan, milyen nézőpontokat megismerve szocializálódott „ennek a földnek a problémáira”.

Mit tanulnak ma az örmény gyerekek a körülöttük lévő világról? „Nehéz ügy, de megvannak a hatások, amelyeket kapnak. Először is otthon attól függ, hogy mit kapnak, hogy mit gondolnak a politikáról, ez az első benyomás, amit kapnak, az első kapcsolódás. Másodszor az iskolában, részben, mert nem igazán beszélnek politikáról, de egy keveset, ha mondjuk valami történik, miért történik, és ki érte a felelős, ki a bűnös... harmadszor a környezet, kisfiúkként, barátokként vannak arab barátaik, palesztin barátaik, ahol élnek. Néhányan a Pizgat Ze’evnél⁴⁷ laknak, vagy milyen telepnl, néhányan arab környezetben. És mindez megadja a hatását, a befolyását, tehát mi [ti. az iskola – B. A.] nem igazán adunk nekik semmit. Legalább a dolgok semleges olvasatát adhatnánk nekik, de megint csak meddig tudnánk semlegesek lenni? [...] Csak kis ideig. Mert mennyi ideig lehetsz örmény, úgy értem, egész életedben lehetsz ör-

mény, de mennyi ideig lehetsz örmény úgy, hogy nem veszel részt ebben a fajta politikában?” Az iskolában dolgozó barátom bemutatott néhány alapvető szocializációs közeget, melyek egy olyan örmény közösségi tér mellett, mint az iskola, véleménye szerint sokkal erősebben formálják a gyerekek konfliktusról és a szemben álló felekről való gondolkodását. Az örménységet mint a semleges attitűd kulcsát mutatta be, mellyel kapcsolatban ő maga is szkeptikus. Kérdésével arra is rávilágított, mennyire törékeny az örmény identitás mint önvédelmi panel a különböző szocializációs közegekben.

„Az identitás folyamatos kérdés”⁴⁸ – vallja egy jeruzsálemi örmény barátom. Az örmények itt, ebben a milióban kultúrák sokféleségének igyekeznek megfelelni, sűrűn változó körülmények közt reflektíven alkalmaznak különböző identitáskategóriákat és a mögöttük lévő kulturális tudást. A felnőtté válás folyamatában, majd egy életen keresztül nap mint nap, akár egyik pillanatról a másikra cserélgetik a szocializációs közegeiket. Jeruzsálemben sosem egyértelmű, hogy ki a többség, hanem minden szituációban változik. A kisebbségben lévők szabadsága itt abban áll, hogy látszólag dönthetnek afelől: mely közeg hasson rájuk, és melyik ne, mit akarnak ott befogadni, és mit nem.

Az örmények is „előítéletekkel” élnek, amikor megpróbálják önmagukat elhelyezni a társadalmak között. A kulturális sokféleségből fakadóan rengeteg sztereotíp megállapítás visszhangzik az ott élők diskurzusaiban. Így a mindennapok alapvető elemévé válik a rájuk vonatkozó negatív előítéletek manipulálása, ahogy megpróbálják kijátszani azokat. Ehhez azonban maguk is kiterjedt sztereotípiarendszert működtetnek, vitatnak meg. Ebben a közegben minden élethelyzet egy döntési szituáció az önazonosságukról, és minden döntési szituáció a hovatartozás újrafogalmazása. Ennek kontextusát mindig helyesen kell észlelniük, mert folyamatosan politikai tételekkel bír, hogy az egyének a társadalmi kategorizálás milyen csoportjaiba sorolódnak be. Az önmeghatározás feltételei minden élethelyzetben különbözőek, ugyanakkor vannak állandó viszonyítási pontok, melyek mentén az önmeghatározás életen keresztül tartó folyamata egymásra épülő állomásoknak látszik. A személyiség így lehet egyszerre sokféle nyitott és adaptív, ugyanakkor elzárkózó.

Az állandó sokféleség destabilizáló, és az önmeghatározás tudatos rendezésének igényét ébreszti a közösség tagjaiban. A mindennapos kérdés, hogy mi alapján alkalmazzák a megismert identitáskategóriákat, örményként – mely a szituativitás ellenére szinte mindig felszínre hozott tartalom – melyik közeghez, hogyan illeszkednek. Ezek az adaptációs stratégiák morális problémákkal fonódnak össze, melyek az életük kihívásaiban visszatérően megjelennek.

Jeruzsálemben örménynek lenni akár irigylésre méltó is lehet más kultúrák képviselői szemében, hiszen „az örmények minden vízben úsznak”. Ez az életforma azonban helyi viszonylatban is rendkívül küzdelmes. Mindennapjaik tele vannak olyan morális kérdésekkel, melyeket – bármennyire is elszigeteltnek tűnhet „saját világuk” – nem kerülhetnek meg. A moralizálás két legfőbb iránya adott: az örménységhez való lojalitás, illetve az izraeli–palesztin konfliktusban való állásfoglalás kérdése. A két ügy számos ponton érintkezik egymással. Az örményeket körülvevő társadalmak megosztottsága bizonyos értelemben éppen az örmény identitás tartalmait mélyíti el a közösség nagy részében. De ez nem biztos, hogy egyenes úton a közösség túlélését

építi. Megismerhettük például a fiatalokban megfogalmazódó igényt az igazi örménység megélésének keresésére, ami sok esetben Örményország utáni vágyban fogalmazódik meg, és kivándorláshoz vezethet. Emellett mások a konfliktusrendszerben nem örménységük megerősítésének stratégiáját választják, hanem azzal oldják fel társadalmi hovatartozásuk kérdésének bizonytalanságát, hogy valamelyik oldal mellett elköteleződnek. Így lesznek ők örmény palesztinok, örmény izraeliek vagy pedig izraeli örmények, palesztin örmények. A kulturális preferenciák mentén képződő töréspontok a közösségi diskurzus mindennapos elemei. Mindazok, akik a körülmények ellenére megmaradnak Jeruzsálemben az örmény közösségi létben, képessé válnak arra, hogy az örménységnek új jelentéseket adjanak, és így felveszik a történelem fonalát.

JEGYZETEK

1. A tanulmányom a 2010 során írt szakdolgozatom egy részét ismerteti, amely 2011-ben került megvédésre az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékén. Az örmény diaszpórával kapcsolatban párhuzamosan történeti kutatást is végeztem a nemzetközi menekültügy kialakulásának idejére vonatkozóan (lásd Birkás 2011).
2. A kultúra mozaikként való felfogása, amit Boglár Lajos írásaiból ismertem meg – aki maga is Bronislaw Malinowskinak tulajdonította e felfogás eredetét –, mindig is velem volt antropológiai munkám során, éppen úgy, ahogy Boglár megfogalmazta: „[...] hetekig, hónapokig jártam a »jelenségek őserdejét« mire rájöttem két dologra: egyrészt arra, hogy egy semmitmondónak tűnő jel is hordozhat fontos jelentéseket: ezek összeillesztése, montírozása segít abban, hogy eljussunk az egészhez” (Boglár 2001:9).
3. Kutatási módszeremet együtt élő terepmunkának nevezem, melyen gyakorlatilag ugyanazt értem, mint Bakó Boglárka az „állomásozó terepmunka” módszertani fogalmán (vö. Bakó 2008:129). Ennek lényege a kutatói szituáció spontaneitása, mely a közösségben való lét relatív állandóságából fakad, a 24 órás részt vevő megfigyelés lehetősége, ahogy azt Malinowski is művelte – derül ki a szó szoros értelmében vett naplójából (vö. Malinowski 2001:81–93).
4. A Gergely András szavaival: „kitartó jelenlét, időleges kultúraváltás, mély megértés és önkéntes adaptáció” (A. Gergely 2005:16) feltételeit próbáltam elejétől fogva megteremteni.
5. A tanulmányban idézőjelben, forrásmegjelölés nélkül szerepelnek a közösség tagjainak megszólalásai. A jeruzsálemi örmény közösség egyes tagjaival számtalan mély beszélgetést folytattunk, melyeket csak utólagosan állt módomban lejegyezni, rekonstruálni. Alábbi tanulmányomban az összesen 6 darab rögzített interjúból vett idézeteket ezekkel a beszélgetés-foszlányokkal egészítettem ki. Beszélgetéseinket elsősorban angolul, és a helyi örmény dialektus fokozatos elsajátításával örményül is folytattuk.
6. Geertz szerint az antropológusnak a „benszülöttek szemszögéből” kell láttatni a leírt világot (Geertz 2001:230), ennek feltétele, hogy a terepmunka során kialakult kapcsolatokban nem csupán tárgyiasított adatközlőket lássunk, hanem emberi mivoltukat próbáljuk az interpretáció során is hangsúlyozni. Ezért a tanulmányomban az „adatközlőket” beszélgetőtársaimként vagy barátaimként nevezem meg.
7. Az örmények helyi védőszentje, akit Jézus testvéreként tartanak számon.
8. Az örmény közösség megközelítését látszólag madártávlatból indítom egy beszélgetőtársam leíró mondataival. Ezzel nemcsak az a célom, hogy el tudjuk az örményeket helyezni a jeruzsálemi térképen, hanem az antropológiai elemzés szempontjából különös jelentősége van annak, hogy „a betelepülők nyomán kialakulnak eltérő tradíciójú városi övezetek, saját közösségeikkel,

egyházukkal [...]. A térfelfogás rejtett tartalomként hozzátartozik a lokális kultúra lényegéhez, az orientációs mintákhoz, a szokásgyakorlathoz, a jelképek értéséhez, így a csoportközi önmegkülönböztetéshez is” (A. Gergely 1996:19). A jeruzsálemi örmények esetében a városhoz fűződő viszonyuk is sok olyan értelmezési felületet kínál, melyen keresztül megragadható lehetne a „kultúra lényege”. Ugyanis kifejezetten releváns azon nézőpont alkalmazása e terepen, mely szerint „a városiakok számára az öndefiníció alapja a hovatarozás, ami lényegében térbeli viszonyt is rejt magában, mert elhatárolódás a »máshonnanól«” (A. Gergely 1996:15).

9. Az örménység és a kizárólag hozzájuk kapcsolható keresztény ortodoxia kapcsolata a 3–4. század fordulójától indul, amikor az Örmény Birodalom uralkodója az egész örménység nevében felvette a kereszténységet. Azóta a világon az első olyan népként tartják számon az örményeket, akik a kereszténységhez tartozónak vallják magukat.
10. A köznyelvben örmény ortodox egyházként emlegetett felekezet független a görögkeleti ortodox egyházak rendszerétől, önálló egyház, melynek Örményországban van a központja.
11. Az Oszmán Birodalom területén élő keresztényeket, különösen az örményeket érintő mézszárlások a 19. század végétől újra és újra előfordultak. Ezek sorába illeszkednek az 1915-ben zajló események, melyeket örmény népirtásnak, illetve genocídiumnak neveznek. Az ekkor zajló mézszárlásokról már nem egy történész – oszmán állami hivatalok anyagai alapján – bebizonyította, hogy az örmény nép megsemmisítéséről központilag döntöttek, és hatósági irányítással kiviteleztek őket. (Például a török származású történész, Taner Akcam *The Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility* című munkájában göngyöli a népirtások történetét.)
12. Guenter Lewy az Oszmán Birodalom felbomlásának körülményeiről szóló munkájában Victor Azarya munkájára hivatkozik, mikor 1920 kapcsán tízezer örmény menekültet emleget, akik ekkor érkeztek Palesztinába (Lewy 2005:239).
13. Susan Pattie – a jeruzsálemi örmény narratívákkal egybehangzóan – 1700 év kényszerű migrációról beszél a diaszpóra történelmi gyökereit tekintve (Pattie 2005:126). A diaszpóralét egyik klasszikus értelmezése szerint menekülés következményeként jön létre – ezt tekinthetjük legalábbis a diaszpórák egyik jellegzetes fajtájának, ahová az örmények is sorolják magukat szerte a világon.
14. Dikran örmény uralkodó a Kr. e. I. században a Közel-Keleten is kiépítette birodalmát.
15. Jeruzsálem óvárosának azt a részét hívják Cion-hegynek, mely az örmény és a zsidó negyed határán található.
16. A konvent falain belül található közösségi helyiség.
17. Az 1915-ben történt örmény népirtás során – a legáltalánosabban elfogadott becslések szerint – körülbelül másfél millió örmény veszítette életét.
18. Bindorffer Györgyi is tisztázta kutatásai kapcsán, hogy az anyanyelvnek rendkívül fontos szerepet tulajdoníthatnak a kisebbségben élő közösségek tagjai: „[...] az etnikai hovatarozás reprezentációjában, az etnikai identitás, illetve az etnikai csoport kohéziójának megőrzésében; a többség-kisebbség viszonyában pedig a nyelvhasználat kérdésében jelennek meg legélesebben az etnikai konfliktusok” (Bindorffer 2001:49).
19. Az asszimiláció értelmét egy beszélgetőtársam kifejezésének feleltetem meg, ez pedig „az identitás elvesztése”, más szóval a „kultúraváltás”, mely kifejezést – Boglár Lajos nyomán – idézőjelesen említeném itt meg (Boglár 2010:149). Mindaz, amit ezek mögé a kifejezések mögé képzelhetünk – ha beleéljük magunkat egy több szempontból önmagát kisebbségnek tekintő kultúra részesének helyébe –, negatív tartalmakat idéz. Ebben a kérdésben minden tagja egyetértene, mert a kultúra reprezentatív és nem adaptív értékeit tartják szem előtt ebben a kérdésben. Ugyanakkor az érdekesség éppen abban rejlik, hogy mégis milyen tendenciák mentén válik relatívvá ez az általánosan elfogadott „igazság”.

20. William Saroyan örmény drámaíró, Kaliforniában élt, és műveiben megjelennek az örmény diaszpórakultúrák jellegzetességei.
21. A jeruzsálemi egyházi képzést hagyományosan külföldről érkező papnövendékek töltik meg. Az Izraelt övező határárok miatt több, közel-keleti országból nem lehet, vagy akadályoztatott tartózkodási engedélyt szerezni a jeruzsálemi tanulmányokhoz.
22. Betlehem a Palesztin Hatóság területén található kisváros, Jeruzsálemtől tíz kilométerre.
23. 'Szia' örményül, nyugati nyelvjárásban.
24. A négy patriarchátus Örményországban, Libanonban, Törökországban és a Szentföldön található.
25. „Olyan ez a pesti zsidóság, mint egy falu” – idézi Papp Richárd zsinagógai beszélgetőtársát (Papp 2007:100). A faluról alkotott képzetek a városi mikroközösségekben az öndefiníció részévé válhatnak. „A származáshagyomány [...] mint egy mikrozóna strukturális öröksége marad meg a közfelfogásban, s elsőként jelzi a territorialis hovatartozást.” (A. Gergely 1996:20.) Tehát a lokalitás és az etnikai alapú összetartozás – mint egyfajta szimbolikus rokonság – együttes érzése jelentheti az elképzelt falu olyan tulajdonságait, melyek az említett városi narratívákban megjelennek.
26. Papp Richárd „magyar egyházakról” ír vajdasági kutatásaival kapcsolatban, de az érthetőség kedvéért behelyettesítettem az etnikus jelzőt.
27. Adana a mai Törökország területén található város, egészen a Földközi-tenger északkeleti csücskében, közel a szíriai határhoz. Ez a város korai örmény mészárlásokról lett hírhedt: az 1909-es vérengzés során több tízezer örményt gyilkoltak le. Beszélgetőtársam családja ekkor menekült el innen a Szentföld irányába.
28. Katolikus iskolát az arabokból álló katolikus gyülekezetek működtetnek. Ezért „arab” az az iskola, ahová örmény katolikus gyerekek is járnak.
29. Beit Hanina Kelet-Jeruzsálem egyik kerülete, döntően palesztinok lakta térség, mely egészen átnyúlik Ramallába, mely már a Palesztin Hatóság egyik legnagyobb városa.
30. Beit Jala palesztin keresztények és muszlimok lakta kisváros Jeruzsálem és Betlehem közvetlen szomszédságában, a Palesztin Hatóság területén.
31. E térség a Jordán-folyó nyugati partján terül el. A Palesztin Hatósághoz tartozik a térségtől távolabb eső, és teljesen más együttélési viszonyokkal és problematikákkal rendelkező Gázai övezet is.
32. Az óváros egyik kapuja, amely a keresztény és az örmény negyed határához esik közel.
33. A 2009-es nyilvántartások szerint 1967 óta összesen körülbelül 8200 kék személyit vontak meg a kelet-jeruzsálemi lakosságtól (lásd Passia 2009:401).
34. Barth is felhívja a figyelmet arra, hogy az állam „formális jogi kategóriákból sorsközösségeket hoz létre” (Barth 1996:9), hogy aztán melyik csoport miképpen viszonyul (ellenségesen vagy támogatóan) az államhoz, részben függ csak a kategória jellegétől (tehát hogy a kategória egyenrangú vagy nem egyenrangú státust biztosít). Jeruzsálem esetében a „palesztinok sorsközössége” – értsük tehát Izrael állam, mint aktor (Barth 1996:9) szempontjából ezt a társadalmi halmazt – nemcsak az állam részéről definiált kategóriák mentén alakul ki, hanem történeti perspektívában is értelme van. A külső meghatározás szükségszerűen társadalmi viszonyokba ágyazott, de valóságosítást úgy nyer, ha azt egy legitimnek tekintett hatalom közvetíti (Jenkins 2005:129). Ennek relevanciája ugyanakkor azért kérdőjelezhető meg, mert az örmény diaszpóra jellegében rejlő kulturális különbségek és történeti hagyományok megkülönböztetik az örményeket a palesztinoktól, másrészt a fiatalabb generáció, mely az elmúlt évtizedekben nőtt fel, már másképp érzékeli az örmények helyét a társadalomban. Tehát az örmények és az állam viszonyában ez a „sorsközösség” kényszerű, és negatívan megbélyegző, nemcsak a »palesztinság« pejoratív tartalma miatt (melyen így a „vesztes” szinonimáját érthetjük), hanem mert nem veszi figyelembe az örmények eltérő kulturális hátterét.

35. Az 1948-as területeken élő palesztinok is izraeli állampolgárok.
36. Beszélgetőtársam a jeruzsálemi honosságot és a jordán papírt érti e kettőn.
37. Beszélgetőtársam arra utal, hogy izraeli útlevéllel nem engedélyezett az átlépés a nyugati part-
ra. Személyi igazolvánnyal ugyanakkor lehetséges.
38. Jenkins egy tanulmányában tömören utal arra az Jeruzsálemben is felismerhető jelenségre, mely
szerint az állam bizonyos narratívákban az „izraeliekként” megnevezett társadalmi kategóriával
sűrű átfedésbe kerül, így méltán „kiemelt jelentőségű az a helyzet (ami Jeruzsálemben érzékel-
hető – B. A.), amikor egy csoportnak adott esetben hatalma van arra, hogy egy másik csoport
létezésének és tapasztalatainak feltételeit megkonstruálja” (Jenkins 2005:146).
39. Palesztin útlevél ugyanis létezik, a Palesztin Hatóság állítja ki a területein lakó arab lakosság
számára. Például az ezzel rendelkező nyugati parti palesztinok nem használhatják ezt a doku-
mentumot Izraelbe való belépésre, ezért gyakorlatilag lehetetlen számukra például a jeruzsá-
lemi szent helyeket látogatni. A látogatás speciális engedélyekhez kötött, melyeket az izraeli
hatóságok állíthatnak ki. A palesztin útlevél azért is problematikus, mert a világ számos orszá-
gában fenntartásokkal kezelik a palesztin származásúakat, ami megakadályozhatja az adott
országba való utazást.
40. 1967-ig „sajátos érdekoalíció jött létre Izrael és Jordánia között a város nemzetköziesítése
[mely az ENSZ és az európai országok eredeti álláspontja volt – B. A.] ellenében, miután mind-
két ország maga akart rendelkezni Jeruzsálem saját ellenőrzése alatt álló részével” (Rostoványi
2006:351). Az 1948 és 1967 között megosztott Jeruzsálem ekkor vált külön arra a Kelet- és
Nyugat-Jeruzsálemre, melyek nemcsak a politikai nyelv vagy a történeti szakirodalom fogalmai
közt léteznek, hanem a mindennapos párbeszédekben is így jelölik a városnak ezt a két arcát.
Keleten él ugyanis az arab lakosság, ezért is nevezheti Rostoványi arab Jeruzsálemnek a város
ezen részeit. Nyugaton az említett – örményeket is érintő – 1948-as háborús viszonyok miatt
az eredeti lakosság elmenekült, azóta pedig a háborúban győztes fél telepítéspolitikája a város
ezen részét az izraeli Jeruzsálem központjává tette. „1967 után az izraeli településpolitika egyik
fő célja volt az arabok lakta Kelet-Jeruzsálem zsidó lakossággal történő betelepítése” (Rostová-
nyi 2006:354), és ez mind a mai napig érzékelhető, ha Kelet-Jeruzsálemben járunk, és izraeliek
lakta telepekre lelünk, vagy régebbi, zsidók lakta városrészek terjeszkedését figyeljük meg.
41. Az ENSZ álláspontját az Európai Unió is osztja, tehát Kelet-Jeruzsálemet megszállt területnek
tekinti a nemzetközi jog értelmében (Rostoványi 2006:355).
42. A felekezeti különbségek előtérbe kerülésére éppen az összkeresztény rítusok szolgáltathatnak
példát. Az örmények ilyenkor is elsősorban az etnikus öntudatukon keresztül kommunikálnak
a többi kereszténnyel, ahogy megfigyelhető például a Szent Sír bazilikában zajló húsvéti cere-
mónia mozzanataiban (lásd Birkás 2009).
43. A karizma fogalmát Csepeli György könyvében is „elhivatottság” értelemben találjuk meg (Cse-
peli 2006:369).
44. A Hometmen valójában mozaikszó, és az egyik nemzetközi örmény szervezet elnevezése, mely
Jeruzsálemben is jelen van.
45. Az „arabok kis társadalmán” beszélgetőtársam itt az arab keresztényeket érti.
46. Ez a jeruzsálemi régió egy másik kisvárosa, az említett kettőhöz hasonlóan keresztény gyöke-
rekkel rendelkezik.
47. Egy izraeli telep megnevezése Kelet-Jeruzsálemben.
48. A barátom megállapítása összecseng azzal, ahogy Stuart Hall a pszichoanalitikus identitás-
konceptiót interpretálja: „[...] nem mondhatjuk tehát, hogy az identitás lezárt dolog, nevezzük
inkább identifikációnak, és tekintsük folyamatnak. Az identitás nem abból a teljes identitásból
származik, amellyel egyénként már rendelkezünk, hanem a teljesség hiányából fakad, amelyet
külső forrásokból kell feltöltenünk.” (Hall 1997:65.)

IRODALOM

AKCAM, TANER

2006 *A Shameful Act. The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility.* New York: Henry Holt and Company.

BAKÓ BOGLÁRKA

2008 Zsuzska, a rossz. Cigány női normák egy erdélyi kis közösségben. *In* Határtalan nők. Kizártak és befogadottak a női társadalomban. Bakó Boglárka – Tóth Eszter Zsófia, szerk. 129–150. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

BARTH, FREDRIK

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* 7(1):3–25.

BINDORFFER GYÖRGYI

2001 Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban. Budapest: Új Mandátum.

BIRKÁS ANNA

2009 A politika értelmeinek keresése a jeruzsálemi örményeknél. *Kultúra és közösség* 12(3):30–38.

2011 A menekültlét arcai. Örmény menekültek és a menekültügy kialakulása. *Korall* 12(46):42–65.

BOGLÁR LAJOS

2001 A kultúra arcai. Mozaikok a kulturális antropológia köréből. Budapest: Napvilág.

2010 Az adaptáció művészete. *In* uő: A sámán nyaklánc. Indián kultúrák. 145–154. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

CSEPELI GYÖRGY

2006 *Szociálpszichológia.* Budapest: Osiris.

ERIKSEN, THOMAS HYLLAND

2008 Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák. Budapest–Pécs: Gondolat.

GEERTZ, CLIFFORD

2001 A „bennszülöttek szemszögéből”: az antropológiai megértés természetéről. *In* uő: Az értelmezés hatalma. 227–245. Budapest: Osiris.

GEREBEN FERENC

1999 Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében. Budapest: Osiris.

A. GERGELY ANDRÁS

1996 Tér- szimbólum – politika: politika a térben, tér a politikában. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – Etnoregionális Kutatóközpont.

2005 Kulturális antropológia: egy elmélet gyakorlata, vagy egy történet elmélete? (Rövid bevezetés egy 150 éves új diszciplína felfogástörténetébe.) *Világosság* 7–8:15–36.

HALL, STUART

1997 A kulturális identitásról. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 60–85. Budapest: Osiris.

JENKINS, RICHARD

2005 Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizálás, hatalom. *In* Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről. Kántor Zoltán – Majtényi Balázs, szerk. 127–147. Budapest: Rejtjel.

LEWY, GUENTER

2005 The Armenian Massacres in Ottoman Turkey. A Disputed Genocide. Utah: University of Utah Press.

MALINOWSKI, BRONISLAW

2001 Napló, a szó szoros értelmében. *Café Babel* 41:81–93.

PAPP RICHÁRD

2003 Etnikus vallások a Vajdaságban? Kisebbségi léthelyzetek kulturális antropológiai értelmezései. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet – Gondolat Kiadói Kör.

2004 Etnikai vallások a Vajdaságban? *In* Hajnal Virág – Papp Richárd: „Mint leveleket a vihar...” Kulturális antropológiai tanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól. 162–208. Újvidék: Forum.

2007 A „zsidó mentalitás” terei. *In* Város-képzetek. Az antropológiai megismerés árnyalatai. A. Gergely András – Bali János, szerk. 91–105. Budapest: Könyv – MTA Politikai Tudományok Intézete – ELTE BTK Néprajzi Intézet. /A telepök társadalma, telepi életmód: városi néprajzi jelenvizsgálat, 1./

PASSIA

2009 Passia. Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs.

PATTIE, SUSAN P.

2005 Armenians in Diaspora. *In* The Armenians. Past and Present in the Making of National Identity. Edmund Herzig – Marina Kurkchyan, eds. 126–146. London – New York: Routledge–Curzon.

ROSTOVÁNYI ZSOLT

2006 Együttélésre ítélve: zsidók és palesztinok küzdelme a Szentföldért. Budapest: Corvina.

SMITH, ANTHONY

1995 Kiválasztott népek. Miért maradnak fenn egyes népcsoportok? *In* Esmék a politikában: a nacionalizmus. Brenner Zoltán – Deák Ágnes, szerk. 27–51. Pécs: Tanulmány.

ANNA BIRKÁS

”Armenians can swim in any kind of water.”
A cultural anthropologist’s interpretations of Armenians
in Jerusalem

The author aims to put together the pieces of the Armenians’ cultural life in Jerusalem, living and thinking with them there. The text is a specific structure of interpretation, depicting the Armenian community’s everyday culture. This picture is based on lived experiences and various topics discussed with the community. When the Armenians in Jerusalem think of their common fate they even draw their community boundaries. Experiencing of time at a community level is a typical context of self-reflection. How does the past create a community, how to recognize the future on the basis of this? The future is an issue the community is very concerned about. The changes of the environment, the dynamics of new phenomena constantly put to the test of the adaptation strategies of the past. The Armenians also have a distinctive spatial determinants: the Armenian quarter, where the Armenianhood “thickens”. The use of spaces considered as their owns, the returns to the same places shape the belonging to and the personal relationship with the Armenianhood. In the eyes of the inhabitants, these spaces and their associated institutions build the keys to experiencing and retaining Armenianhood.

Az erőszak asztalközössége: argentín és kolumbiai társadalmi szokások összehasonlító vizsgálata¹

Ez a tanulmány a társadalmi hovatartozás, barátság és a bűnrészesség létrejöttét szándékozik elemezni olyan csoportok esetében, melyek aktív szerepet játszanak az erőszak és agresszió fenntartásában. A vizsgálat két eltérő típusú példán alapul: egy kolumbiai parasztközösségben végzett hosszabb terepmunkán, illetve egy Argentínában végbement mérszárláson, mely a katonai diktatúra alatt történt meg. Mindkét eretre jellemző, hogy a szerző az erőszakot nem mint diszruptív tényezőt kezeli, hanem olyan jelenségként, közvetlenül képes hozzájárulni kapcsolatok teremtéséhez az agresszorok között. Az asztalközösség és a szolidaritás bizonyos ritalizált aktusai együttesen erősítik meg az adott közösségen belül a bűnrészesség összetartó erejét és fordítják a tagok erőszakosságát mások irányába.

Ebben a tanulmányban olyan asztalközösségi szokásokat elemzek, amelyeket általában hasznosnak tartanak azokban a kultúrákban, ahol kialakultak, de egyes konkrét esetekben – és ezeket szeretném itt bemutatni – a büntetlenség konstrukcióival kapcsolódnak össze, a bűnelkövetők cinkos összefonódását eredményezik, valamint erőszakos bűncselekmények elkövetésére és/vagy elhallgatására szolgálnak.

Célom egy összehasonlító elemzés elvégzése. A kortárs antropológia kevésbé érdekli a komparatív vizsgálatok iránt, és alakít ki kultúráközi elméleteket a közös kulturális mintákon alapuló különböző jelenségek vizsgálatához. Peter Riviere tárgyalja, hogy mit is érdemes valójában összehasonlítanunk: „[...] végtelen sok nehézséggel találkozunk ezen a téren, de talán leginkább azzal a felismeréssel szembesülünk, hogy az egyéni gyakorlatok és az intézményes formák vizsgálata során azokat az általános alapelveket kell kutatnunk, amelyek az említett szinteket működtetik (Riviere 2001: 31–32).

Sajnos kommunikációnk egyre inkább fellazul, és egymás közt „erőszakokról” vagy „asztalközösségekről” beszélünk. A többes szám használata kizárja vagy a végletekig legyengíti annak lehetőségét, hogy pironkodás nélkül dolgozhassunk alapvető hasonlóságot mutató társadalmi jelenségek közös szerkezeti alkotóelemeivel. Ilyen értelemben egyetértek Maurice Blochnak a *Hová tűnt az antropológia?* című munkájában megfogalmazott kiritikáival (Bloch 2005). Ne féljünk tehát az összehasonlításoktól és a közös szerkezeti elemek keresésétől!

Az alábbi két eset Latin-Amerika különböző történelmi pillanatait és kulturális területeit idézi fel. Az első példát már tárgyaltuk egy Ana Guglielmuccival közös mun-

kánkban: *A büntetlenség rítusai Argentínában: asztalközösség és bűnrészesség* (Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad) (Guglielmucci–Alvarez 2006). Most azzal a szándékkal térek vissza e kutatáshoz, hogy elemezzek néhány olyan esetet, amely Argentína Chaco tartományában az utolsó katonai diktatúra alatt (1976–1983) történt meg. A második példa a kolumbiai Sumapaz térségében a kilencvenes évek közepén végzett terepmunkámon alapul (Alvarez 2004). Mindkét eset arra szolgál, hogy bemutassam az agresszorcsoporthoz szövetvényes baráti kapcsolatrendszerét, és elemezzem magát az erőszakot, amelyet nem disszociatív vagy diszruptív tényezőnek tekintek, hanem olyan jelenségnek, amely közvetlenül hozzájárul a szociális kapcsolatrendszerek kiépítéséhez.

Az információk megszerzésének módszerei a két kutatás során különbözőek voltak. Az első esetben az áldozatok hozzátartozóinak – utólag, a bíróság előtt tett – tanúvallomásaival, valamint levéltári anyagokkal, főként napilapokkal és folyóiratokkal dolgoztunk (lásd Guglielmucci–Alvarez 2006). A második esetben a kutatás egy klasszikus antropológiai terepmunkán alapult, a sumapazi puszta szélén található településen tizenöt hónapot töltöttem el.

Az asztalközösség fogalmán a megosztás ritualizált cselekvései által teremtett társadalmi köteleket értem. A latin *co-mensa* szóból eredő, „megosztott asztalt” jelentő spanyol *comensalidad* kifejezés tehát az étel közös elosztására utal. Peter Farb és George Armelagos szerint „[...] ha tudjuk, hogy mit, hol, hogyan, mikor és kivel esznek az emberek, akkor ismerjük az adott társadalom jellegét. Nem azok vagyunk tehát, amit megesszünk. Azok vagyunk, akikkel együtt eszünk.” (Farb–Armelagos 1980: 211.)²

A vizsgált esetekben „egyesek” asztalközösséget alkotnak, és „másokkal” szemben agresszívan lépnek fel. Olyan társadalmi köteleket teremtenek meg, amelyek bár eltérőek, mégis valahol rokonságot mutatnak a vallási kapcsolatokon keresztül szerveződő társas viszonyokkal. A vallás és az asztalközösség között nagyon szoros kapcsolat van, példa rá a korai keresztények szeretetvacsorája vagy testvéri vacsorája. Az étel megosztása a katolikus egyház kialakulásának kezdetén alapvetően egy asztalközösségi rítus volt (1Kor 11,17–34), amely később szimbolikus asztalközösséggé alakult át az oltáriszentségen keresztül.

Maurice Bloch vallási kutatásai jelentősen hatottak rám, különösen *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience* című munkája (Bloch 1992). E tanulmány egy közösség szociális kapcsolatainak kiépítését – mely főként a rítusokon keresztül valósul meg – összekapcsolja a természet és más közösségek ellen elkövetett erőszakkal. Bloch fő példája – ami a könyv címét is adta – egy olyan átmeneti rítus, amelynek első szakaszában a beavatás előtt álló serdülőket a sertésekkel azonosítják. Ezeket az állatokat rendszeresen fogyasztja az említett közösség. A rítus harmadik szakaszában a már beavatott fiatalok nem zsákmányként (sertések) térnek vissza, hanem vadászokként, akik megölik a sertéseket, a közösség megesszi azokat, majd sok esetben hevesen összezsúpolja magát más közösségekkel (Bloch 1992:8–23). A természet feletti uralmuk sikeres csoportos megerősítése megköveteli, hogy szomszédaikkal összemérjék erejüket. René Girard (2005:276) – látszólag ellentmondva Blochnak – olyan erőszaktól megtisztító vallási rítusokról számol be, ahol az erőszakot a közösség egy „bűnbakhoz” társítva üzi el. Véleménye szerint az emberi társadalmak megtisztulási rítusait elemezve a

bűnbakképzés három, eltérő fejlődési szintekhez kötődő típusát különböztethetjük meg: kezdetben volt az emberáldozat, majd az állatáldozat, és végezetül a szimbolikus áldozat, mint például Isten Báránya, az oltáriszentség. Úgy gondolom, hogy ez az elmélet nem összeegyeztethetetlen Bloch gondolatmenetével. Girard ugyanis a közönségen belüli erőszaktól való megtisztulásról beszél, de semmit sem közöl a mások felé irányuló erőszakról. Egy közösség, miközben megerősíti társadalmi kötelekeit, erőszakhoz szokott folyamodni azok ellen, akik nem tagjai a közösségnek. Az általam vizsgált esetekben a társadalmi csoportosulás jellege szintén a „mások” felé irányuló erőszakban nyilvánul meg.

Mindazonáltal fontosnak tartom annak hangsúlyozását, hogy ezek az asztalközöségi gyakorlatok nem foghatók fel vallási rítusokként, bár a testvériesség és bajtársiaság stilizált formái feltűnhetnek közöttük, és a durkheimi szociológiai megközelítés szerint a szent fogalomkörébe lehetne sorolni őket. A másik érdekesség, hogy az asztalközösség nyomán létrejövő bajtársiaság a bemutatott esetek túlnyomó többségében a férfiak bajtársiaságát fedi.

Az étel megosztásából kiinduló szociális kapcsolatépítés a nyugati civilizáció kezdeteitől a gondolkodás tárgya volt (lásd Guglielmucci–Alvarez 2006:69). Mind a görög, mind a Krisztus korabeli zsidó világban egyértelmű példákat találunk erre. Platón *A lakoma* című műve a férfi-bajtársiaság társadalmi aktusát ábrázolja: a görög szümpozíont (Platón 1989). A szöveg egy baráti találkozót mutat be, ahol először esznek, majd isznak, zenét hallgatnak és vitáznak, ezen az estén főként a szerelemről. A szinoptikus evangéliumokban ábrázolt utolsó vacsora (Mát 26,26–29; Mk 14,22–25; Luk 22,3–6) és az agapé – amit Pál említ a korinthusiakhoz írt első levelében – egy szeretetteljes légkörben zajló felebaráti vacsorát mutat be, bár az utóbbi esetben az apostol aggódik az ilyen találkozókön elkövetett „túlkapások” miatt (1Kor 1,11–17).

Murray a *Sympotico: A symposium on the symposion* című munkájában (Murray 1999) mélyrehatóan elemzi a különböző görög asztalközöségi rítusokat, a résztvevők jellemzőiből és az elfogyasztott ételek elosztásának módjaiból kiindulva (lásd Guglielmucci–Alvarez 2006:69). A szümpozíon esetében (ami görögül együtt ivást jelent) Murray megfigyelte, hogy noha zártkörű rendezvény volt, a résztvevők egy szűk csoportja nem tartozott a privát szférához. Ők az ókori város világi döntéshozói voltak, azok az emberek, akik közügyeket érintő fontos kérdésekben hoztak határozatokat. Detienne és Vernant a *The cuisine of sacrifice among the Greeks* (1989) című közös munkájukban vizsgálták az áldozatbemutatást és a feláldozott állat közös elfogyasztását, és hangsúlyozták, hogy az állat különböző részeinek elosztása nagy jelentőséggel bírt: objektivizálta a közösségen belüli társadalmi kapcsolatokat (Guglielmucci–Alvarez 2006:69).

Arcátlan megközelítésnek tűnhet a görög klasszikus korszak lakomáiról szóló elemzések következtetéseit rávetíteni a kortárs latin-amerikai társadalmakra, mégis úgy gondolom, hogy azokat figyelembe kell venni az asztalközöségi szokások értelmezése és újbóli átgondolása során.

A „kreol pecsenye”

A kreol pecsenye sütése a szó szoros értelmében nem áldozatbemutatás. Úgy határozhatjuk meg, mint az adás ritualizált cselekvését,³ aminek következtében asztalközösség jön létre a résztvevők között. Különösen a nacionalista írók hangsúlyozták ki és értékelték nagyra e szokást, és kétségkívül így vélekedik az argentinok jelentős része is. E szokás közvetlen kapcsolatban áll a gaucho-életformával, amit a fenti szerzők „a haza legnemesebb és legfőbb hagyományai” közé sorolnak (Guglielmucci–Alvarez 2006:66).

A hús felkínálása a jelenlévőknek, majd annak közös elfogyasztása megerősíti a közöttük lévő társadalmi kapcsolatokat. Nos hát akkor, hogyan és milyen kapcsolatokat is erősít meg? Mauricio Boivin és Ana María Rosato *Crisis, reciprocidad y dominación* című munkájukban egy országos gazdasági válság időszakában elemzik a kreolpecsenye-sütést Entre Ríos tartomány egyik településén. Itt a helyi politikusok szerveztek pecsenyesütést a közösség legvédtelenebb csoportjai számára, és az ajándékért cserébe azok politikai hűségét várták el. A szerzők értelmezésüket beleillesztik abba az elméleti antropológiai hagyományba, amelyet többek között Mauss és Malinowski, később Lévi-Strauss, Sahlins és Bourdieu kutatásai fémjeleznek, és amely hosszasan elemez olyan társadalmi intézményeket, mint a kölcsönösség és az ajándékok cseréje (Boivin–Rosato 1999:352). Az ajándék – írják Bourdieu-t idézve a szerzők – megköveteli a viszontajándék felkínálását, bár az ajándék és a viszontajándék között eltelt időintervallum lehetővé teszi, hogy az ajándék viszonzása ne tűnjék kötelezettségnek (Boivin–Rosato 1999:356). A most következő esetben feltételezhetjük, hogy a katonák vártak cserébe valamit azért, hogy a mézszárlást követően pecsenyesütést rendeztek. A remélt ellenajándék a hallgatás, az *omertá*⁴ volt (Guglielmucci–Alvarez 2006:66–68).

A Margarita Belén-i mézszárlásról

Az erőszak és az asztalközösség közötti kapcsolatot egy olyan „mészárlás” elemzésén keresztül mutatjuk be, amely elválaszthatatlanul kötődik az 1976-tól 1983-ig tartó katonai diktatúra elnyomógépezetéhez.

Ana Guglielmuccival korábban így írtunk erről: „1976. december 12-én a hetes számú büntetés-végrehajtási egység őrsége Resistencia településén, Chaco tartomány központjában felszólított az ott tartott politikai foglyok közül néhányat, hogy készüljenek el, mert hamarosan átszállítják őket. Majd egyenként behívták őket a tartományi rendőrség helyi hivatalának ebédlőjébe, hogy megkínózzák őket. Volt letartóztatottak és azok a családtagjaik, akik meglátogathatták őket a rendőrségen, egybehangzóan állították, hogy a foglyokat valóban megkínózták az áthelyezésüket megelőző napon. A radikális párt egyik képviselője, aki velük együtt raboskodott, a volt katonai junta tagjainak tárgyalásán elmondta, hogy »a letartóztatottak egyikét 48 órán keresztül gyötörték [...]. Majd a kínzások után berakták őket egy kétsoros rendőrségi kordon közé, ahol addig ütötték őket, mígnem ájultan estek össze.«⁵

A kínzás végeztével, december 13-án a hajnali órákban a hadsereg megbízottjai – a tartományi rendőrség személyes támogatásával – a politikai foglyok csoportját elszál-

lították, az úticél feltételezhetően a formosai 10-es számú fegyház volt. Körülbelül 30 kilométernyi megtett út után, Margarita Belén település és a 11-es országút közelében, »golyó általi sebesülés« következtében majdnem minden fogoly az életét vesztette. Máig nem ismerjük az összes halott nevét, azt viszont tudjuk, hogy mindannyian azok közül kerültek ki, akiket az átszállításra kijelöltek.” (Guglielmucci–Alvarez 2006:61–65.)⁶

Mirta Clara (az egyik meggyilkolt férfi özvegye) tanúvallomásaiban beszámolt mindarról, amit fel tudott idézni a történetekből. „1976. december 12-én, vasárnap a déli pihenőidőben az Általános Büntetés-végrehajtási Szolgálat egyik tagja azt mondta nekik, hogy szedjék össze a holmijukat, mert átszállítják őket. A börtönbürokráciának megvoltak a maga törvényei, hétvégeken nem végeztek átszállításokat. A Polgármesteri Hivatalban összegyűjtötték őket egy másik csoport letartóztatottal – azóta eltűntnek nyilvánítottakkal, beleértve négy nőt is, akik a tartományi ezred II. hadtestéből származtak. Ez az éjszaka a borzalmak éjszakája volt a börtönben: elbántak velük, elverték, vérrel kenték össze őket. Bedugták őket egy tömlőbe, ahonnan eszméletlenül kerültek elő, már nem beszéltek, és képtelenek voltak válaszolni a többi letartóztatott szolngatásaira, akik a szomszédos cellából láthatták, hogy mit tettek velük. Mint a zsákokat, úgy rakták fel őket a katonai járőrteherautókra, elvitték őket a 11-es úton egy lakatlan helyre Margarita Belén közelében. A konvoj parancsnoka Athos René őrnagy volt. Elsőnek Flacót szedték le [a férjét], megkötözve és megbilincselve berakták egy autóba, majd kevesebb mint száz méterre tőlük a főhadnagy, Luis Pateta a fejére célozva kivégezte egy Ithaka fegyverből leadott lövéssel, amely darabokra szaggatta a koponyáját. Kevesebb mint negyven méterrel hátrább könnyű automata puskából hatvan lövést adtak le egy másik csoport ellen, akik más autókban voltak megbilincselve. Huszonegy megbilincselte és a kínzások következtében fizikailag legyengült embert (17 férfit és 4 nőt) végeztek ki, mielőtt Formosába, a börtönbe értek volna. A hadsereg közleményeiben »menekülési kísérletre« hivatkozott”.⁷ Mirta szavait idézve: „Ez egyfajta beavatási rítus, vérszerződés volt, ahol mindenki lőtt, a jövőbeni megbánást elkerülendő. [...] aztán az összes résztvevő elment egy hússal és italokkal megpakolt teherautóval, hogy mindannyian kreol pecsenyét egyenek.” (Mirta Clara tanúvallomása.)

Az a tény, hogy a diktatúra „halálgazdaságán” belül a mézszárlás egy különleges kivégzési forma volt, mivel a személyek erőszakos „eltüntetése” volt a legelterjedtebb *modus operandi*, arra enged következtetni, hogy nagy valószínűséggel ahhoz is különleges eljárásokra volt szükség, hogy elleplezzék és legitimálják a történeteket.⁸ Másrészről ez a hirtelen átmenet a „mészszárlásból” az ünneplésbe egy közös étkezés által analogikusan emlékeztet minket a vadászat és az azt követő közös fogyasztás közötti kapcsolatra a különböző kultúrákban.⁹

Vajon milyen típusú kapcsolatok kialakulásához és megnyilvánulásához vezettek ezek az ünnepek, és konkrétan milyen társadalmi kapcsolatokat szilárdított meg ez a kollektív mézszárlás utáni „kreol pecsenye”?

A Margarita Belén-i „kreol pecsenye”

A katonai kormány tagadta a „piszkos háború”¹⁰ létét, ezért a katonák úgy akarták tisztázni magukat, hogy fenntartották a bíróságok függetlenségének látszatát, miközben a Nemzeti Újjászervezési Folyamat (*Proceso de Reorganización Nacional*) alatt a bírói hatalom a végrehajtó hatalomnak volt alárendelve. Egyidejűleg szükségük volt a városi vezetők együttműködésére is, hogy a holttesteket ismeretlen személyekként temethessék el, és elkerüljék a kérdezősködést.

A Margarita Belén-i mézárást követő „kreolpecsenye-sütést” a fegyveres erők szervezték, amelyen katonai hatóságok és civilek egyaránt részt vettek. Ahogyan Mirta Clara tanúvallomásaiban rámutat, „A műveletet a katonák szervezték meg a bíróság csalárd beleegyezésével. Chaco tartomány egyik bírója, egy ügyész, egy titkár és a helyi igazságszolgáltatás egyik helyettes titkára egyből a helyszínre sietett, hogy legitimálja és eltussolja a mézárást, majd részt vettek a hús közös megsütésében, amelyet a holttestektől pár méterre készítettek el.” Egy másik tanú beszámolt róla, hogy az események napján a feltételezett „összetűzés” közelébe ment, hogy felajánlja szolgálatait, mivel a hadsereg által kiadott nyilatkozat megemlítette, hogy sérültek is vannak. A rendőrfőnök és a hadsereg egyik ezredese azonban azt mondta neki, hogy már mindent elrendeztek, és elmehet. Láta messziről Cayo Alegrét (aki később rendőrfőnök lett) és egy nagy csoportot, akik között sok civil is volt, amint „tűzet raktak, mintha hús sütéséhez készülődnének, miközben várták, hogy megérkezzen a hús és a kenyér, mivel – ahogy elmondták – a személyzet élelem nélkül maradt”.¹¹

Ahhoz, hogy megértsük a pecsenyesütést a „Margarita Belén-i mézárás” kontextusában, fel kell ismernünk, hogy az nem egyszerűen ajándékozás, hanem egyfajta rítus is, amely asztalközösséget, szolidaritást és bűnrészességet teremt. Az étel megosztása által kialakult szolidaritás és együttműködés a legkülönbözőbb kultúrákról írt antropológiai tanulmányokban megjelenik (Sallnow 1989:209–211; Carsten 1989:127). Ebben az értelemben hangsúlyozzuk, hogy a kreolpecsenye-sütés mint az étkezés ritualizált cselekedete önmagában létrehozza a szolidaritást. Az adás rituális cselekedete által bajtársi kapcsolatok alakulnak ki a résztvevők között, a „parancsok címzettjeiből” a legfontosabb „titoktartók” válnak (Arendt 2000:130). Olyan titoké, amelynek megtartása feltételezi egy kódolt nyelvezet kialakítását, hiszen egy hazugságot kell elleplezni általa.¹²

Már utaltunk arra, hogy a katonai hatalom úgy legitimálta a saját szerepét, a megtörtént bűncselekményeket úgy állították be és leplezték el, mintha az egy „menekülési kísérlet”, majd egy azt követő „összetűzés” eredménye lett volna. Ehhez olyan bírói hatalomra volt szükség, amely a hatalom megosztásából eredően látszólag független szervezetként működött. E látszat ellenére a végrehajtó hatalom informális utasításokkal irányította a bíróságokat. A hagyományos durkheimi osztályozást felhasználva azt mondhatjuk, hogy a pecsenyesütés – mint ritualizált cselekvés – ez esetben meghatározott emberek közötti kapcsolatépítést jelent. *Mechanikus szolidaritást* alakít ki, létrehozza a bűnpártolás olyan személyes kapcsolatrendszerit, amelyek képesek befolyásolni az *organikus szolidaritás* objektivitását, mely sajátja az állam különböző funkciói és társadalmi rétegei közötti együttműködési kapcsolatoknak még egy elnyomó állam esetében is.

A diktatórikus folyamatok esetében, különösen, amikor azokat – nem mindig pontosan – totalitáriusnak¹³ tekintjük, hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy e rendszerek egy tökéletes belső racionalitás alapján működnek, és belülről teljesen egységes és tagolt elnyomógépezetet alkotnak. Amikor azonban gondosan elemezzük e folyamatokat, tanúi lehetünk az államot alkotó részek közötti jellegzetes konfliktusoknak és széttagoltságnak. Ez különösen akkor szembetűnő, amikor nemcsak az állami hatalom van jelen, hanem a homályosan „félállamként” meghatározott is, amit a nagyfokú függetlenséggel bíró rendőrök, katonai tisztviselők, továbbá félkatonai erők alkotnak. Az önmagát Nemzeti Újjászervezési Folyamatnak (PRN) nevező rendszer nyilvánvalóan megkísérelte nemcsak monopolizálni, de legitimálni is az erőszakot, és ebben a jogi apparátusa meghatározó szerepet játszott.¹⁴ Vajon miként fonódnak össze ezek az erők az államot legitimáló jogi apparátussal? A különböző bürokratikus szintek közötti konfliktus áthidalásának egyik jellegzetes módja a mindent átszövő személyes kapcsolatok kiépítése volt.

Nézőpontom szerint ahhoz, hogy össze lehessen hangolni ezeket az eltérő szemléleteket, különféle társadalmi kölcsönhatásokat szabályozó eljárásokat kellett kidolgozni, amelyek előnyben részesítették és tovább erősítették a különböző hivatali szervek tagjai között már létező személyes kapcsolatokat. Ezt szolgálta – nyomban a megszűlést követően – a „kreol pecsenye” sütése is. Egyszerre jelent itt meg az asztalközösség és az ajándékozás. Nemcsak egyszerű adok-kapokról volt szó, hanem az asztal megosztásáról, a közös evésről és ivásról. Ez az asztalközösség a szolidaritás ideológiája és a maskulin bajtársiasság alapján jött létre, ami kihangsúlyozta a jelenlévők feltételezett egyenlőségét, ugyanakkor nem veszélyeztette a társadalmi hierarchiából adódó különbségeket, sőt fenntartotta és/vagy objektíválta őket. Ebben az értelemben úgy szervezhetnek kreolpecsenye-sütést a fegyveres erők tagjai vagy egy vállalat dolgozói, hogy miközben megszilárdult a bajtársiasság a jelenlévők között, a társadalmi státusok és a nemek közötti különbségek fennmaradnak.

A történelekről kialakított hazugság megpecsételődött azokon a „kellemes hangulatú társasági összejöveteleken”, amelyeken a jelentéktelen hivatalnokoktól az igazságügyi szolgáltatás tagjaiig sokan részt vettek. Ahogyan Hannah Arendt a Harmadik Birodalom megsemmisítési politikájára utalva rámutat, „[...] onnantól kezdve mindenki Pontius Pilátusnak képzelhette magát, minden felelősségtől mentesen, azzal védekezvén, hogy más neves emberek is harcoltak egymás között az elismerésért, hogy kitűnjenek a vérengzésben” (Arendt 2000: 174). A büntetlenség ugyanakkor múlhat azon, hogy a résztvevők ne szegjék meg az egyezséget, kezdve azzal, hogy ne sértsék meg az egymás közti személyes kapcsolatokat (Guglielmucci–Alvarez 2006:69–70).

Az agresszív maskulinitás megteremtése ajándékokon és asztalközösségi kapcsolatokon keresztül

A második példát, amelyben asztalközösség és erőszak összefonódik, a kolumbiai Andok délkeleti részén, Sumapaz térségében végzett terepmunka alapján mutatom be (Alvarez 2004). 1994 végén érkeztem Kolumbiába, és 1996 márciusában hagytam el

az országot. Tizennégy hónapot töltöttem el egy paraszti közösségben a sumapazi pusztában, Bogotától majd száz kilométerre. 2004-ben visszatértem a területre egy rövid, alig kéthetes tartózkodás erejéig (Alvarez 2008). Doktori disszertáciomban az erőszakos maszkulinitás ideálján alapuló agresszív ember társadalmi konstrukcióját elemzem, aki ugyanakkor hierarchikus szolidaritási kapcsolatokat épít ki, főként az ital felajánlásán és elfogadásán, valamint a helyi ünnepek finanszírozásán keresztül (Alvarez 2000; 2004; 2008).

Ebben a paraszti közösségben, amit e tanulmányban hívjunk Nómequének, az erőszak idealizálódik, és ezt arra használják, hogy egy maszkulin ént, egy sajátos személyiséget építsenek fel, valamint társadalmilag differenciálják a feltételezett egyenlőket.¹⁵ Nómeque közössége a sumapazi puszta szélén él, áthatva a külső és belső erőszak különböző megjelenési formáitól. Több parasztcsalád vérbosszúba keveredett egymással, amelynek során a maszkulinitás agresszív ideáljai tragikus módon fejeződhetnek ki. Másrészt a családon belüli erőszak is jelen van, amit az otthon feletti ellenőrzésből adódó konfliktus gerjeszt. A feszültség gyakran a nők és a gyermekek fizikai vagy szóbeli bántalmazásában nyilvánul meg (lásd Alvarez 2000).

Ezenkívül különböző társadalmi szereplők, gerillák, kábítószercsempészek, fegyveres erők harcolnak erőszakosan a terület feletti irányításért. Nómequei terepmunkám ideje alatt a közösség számos tagját gyilkolták meg. Volt, aki önszántából, volt, aki véletlenül került konfliktusba másokkal.

Az *El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos* (Az erőszak maszkulin hatalma a kolumbiai Andokban) című munkám (Alvarez 2000) a spanyol hódítás egy olyan narratívájából indul ki, amely máig tartó folytonosságot mutat – legalábbis társadalmi konstrukciójában – a hódító által képviselt, valamint a közösség későbbi férfiideáljai között. Röviden ábrázoltam a régió sajátos történetét, kiemelve a földtulajdon és a földekért folyó harcok kérdését. Bemutattam a pártfogó vagy földbirtokos személyét, aki egy áhított és utánzott viselkedésmintát nyújt a közösség tagjai számára. Sumapaz térségében óriási kiterjedésű magánbirtokok voltak, ahol a gazdag földbirtokos, aki egyben a hódító misztikus alakjának megtestesítője volt, a férfiideált is képviselte. Az 1930-as évektől kezdve Sumapaz rendkívül konfliktusos területté vált a parasztek földért folyó harcai miatt. Az „erőszak” időszakát követően a parasztek földhöz jutottak, de azt nem osztották fel igazságosan. Azt mondhatjuk, hogy a földet a „lófegyverek árnyékában” osztatták szét, főként, ha figyelembe vesszük, hogy hol voltak a parasztek korábban bérlők. A parasztcsaládok közötti, vérbosszúhoz vezető konfliktusok máig tartanak, függetlenül attól, hogy a gerillák és a nemzetállam is szeretné megszüntetni azokat. Tanulmányomban azt hangsúlyoztam tehát, hogy a paraszti szolidaritás kialakulása összekapcsolódott a föld megszerzéséért vívott harccal; ezután azonban a feltételezett egyenlők közösségében versengés indult a domináns pozíció megszerzéséért. Később megkíséreltem ábrázolni annak a képzeletbeli parasztnak az alakját, akiben a hódító és a földesúr alakja egybefonódik, hogy végül felbukkanjon egy új férfiideált megtestesítő személy: a kábítószerek-kereskedő.

A kábítószer-kereskedők

A drogbárók az agresszív maskulinitáson alapuló sajátos gyakorlatok és reprezentációk rendszerét próbálják megtestesíteni, és a szerint cselekedni, hatalmuk egy részét pedig ajándék- és viszontajándék-rendszereken keresztül építik ki, ahol az asztalközösség központi szerepet játszik.

Hogyan lehetséges az, hogy a kábítószer-kereskedők egyfajta eszményképet jelenítsenek a legtöbb paraszt számára a régióban, ahelyett hogy társadalmilag mélyen elítélnék őket? A kérdésre adható egyik válasz a kábítószer-kereskedők társadalmi és gazdasági tevékenységeit hangsúlyozza, különösen azt, hogy szembetűnő fogyasztásaik által sikeresen alkotnak újra egy hierarchikus rendszert egy olyan közösségben, amely korábban már elűzte a földbirtokosokat.

A vizsgált közösség kábítószer-kereskedői szegény parasztok voltak, akik az erőszak alkalmazásával nyerték el hatalmukat és gazdagságukat. Anton Blokot (1975:33) követve úgy definiálhatjuk őket, mint erőszakos paraszti vállalkozókat. Ezekben az instabil és nem rétegzett, változékony hatalmi kapcsolatokkal átszótt közösségekben az erőszak alkalmazása, valamint a nyilvános fogyasztás és a javak nagyvonalú szétosztása egyaránt a hatalom és az erő kiépítésének formáit jelentette a korábban egyenlőnek tekintett személyek között. Érdeemes megjegyezni, hogy a kábítószer-kereskedők hatalmukat és tiszteletüket saját maguk teremtették meg, nem örökölték. Erőszak alkalmazása és asztalközösségi kapcsolatok kiépítése által kötik meg az üzletet, alakítják ki társadalmi kapcsolataik hálózatát és így végső soron a saját hatalmukat.

A férfiideál megtestesítői azok az agresszív és erőszakos emberek, akik folyamatosan kockáztatják az életüket, nőket hódítanak meg, italoznak, nagyvonalúak, és hűségese a barátaikhoz.¹⁶ Ezek a viselkedési jegyek a kábítószer-kereskedők életformájának szerves részei. Földvásárlásokba, fényűző paloták építésébe és lótenyésztésbe fektetik pénzüket. Költenek a nőkre és a baráti összejövetelekre, ahonnan a mariachi-zenekarok sem hiányozhatnak. Ez a gondolkodásmód összekapcsolja a hatalmat és a vagyont a földtulajdonnal, és nagy jelentőséget tulajdonít a lovaknak mint státuszszimbólumoknak. A nagyfokú költsékes hajlandóság kinyilvánítása pedig a szolidaritási hálózatok, a hierarchia és a cinkosság kiépítése miatt fontos.

Egy kábítószer-kereskedő (legalábbis a vizsgált térségben) férfiideált testesít meg, és példaként szolgál a kevésbé sikeres parasztok számára. Ugyanabból a vidéki társadalomból származik, és hasonlóan is viselkedik hozzájuk. De hogyan sikerül kiépíteni a hatalmuk alapjait?

Nómeque kábítószer-kereskedői: nők és multságok

Az Artaza család tagjai – a nagybácsi és az unokaöcs – kábítószerüzletekbe és pénzmossásba keveredtek. Néhány évvel ezelőtt ők voltak a Mexikói itteni helytartói. Apuleyo Artazának már legalább háromszor meg kellett volna halnia, mielőtt a „semmitől” gazdaggá lett, mesélte egy helyi munkás, nem minden irigység nélkül. Az Artaza család emellett lelkes támogatója volt a Liberális Pártnak. Egy hatalmas birtokon éltek a völgyben, közel a városhoz.

Artazák legfőbb társadalmi tevékenységei közé tartozott a baráti mulatságok és más ivászatok szervezése a birtokaikon. A mariachi-zenekarok az összejövetelek elhagyhatatlan résztvevői voltak. Úgy is mondhatnánk, hogy a kábítószer-kereskedőknek, akár a középkori hűbéruraknak, saját trubadúrkíséretük volt. Sok fiatal leány vett részt ezeken a mulatságokon, ahol a kábítószer-kereskedők kényük-kedvük szerint viselkedtek. Törvényes feleségük rendszerint nem volt jelen; visszahúzódóbb és alárendeltebb szerepet töltött be. Nómequében sok nő suttogva, nemtetszését kifejezve beszélt ezekről a mulatságokról. Meggyőződésük szerint ott erkölcstelen dolgok történnek. A férfiak viszont büszkén mesélték, ha a meghívottak között szerepelhettek. A kábítószer-kereskedőket mindig nagy baráti kísérettel látták a faluban, amint közösen isznak, különösen a mulatságok és az állami ünnepek alkalmával.

Föld és lovak

Az Artazák talán a tulajdonukban lévő pompás kolumbiai *paso fino* lovakra¹⁷ voltak a legbüszkébbek. A kábítószer-kereskedők ezeket a lovakat folyamatosan adják-veszik, és úgy mutogatják, mint csodálni való trófeákat. Ezek az ügyletek egyrészt pénzmosásra szolgálnak, másrészt utalnak a megszerzett állat értékére, és kifejezik az egyén státusát.

A lovakat a kolumbiai tradicionális felső osztály mindig nagyra becsülte. Részben ezért, részben a gazdagság paraszti reprezentációjának megfelelően a kábítószer-kereskedők vágyainak tárgyai is a lovak lettek. Dollárkötegekkel árasztották el a lópiacot, és a legjobb állatokat szerezték meg maguknak. Miután a kábítószer-kereskedelemből származó pénz beszívárgott a lókereskedelembé, a hagyományos felső osztály nem tudott versenybe szállni velük. A *paso fino* lótenyésztők szövetségei fokozatosan a kábítószercsempészek hatalmába kerültek.

A lovak megszerzése a földszerzéshez hasonló. Kolumbia egyes vidékein, mint a Nómeque melletti enyhén lejtős völgyben, a tradicionális földbirtokosokat rákényszerítették földjeik eladására, és a kábítószer-kereskedők megszállott módon szereztek így újabb és újabb földterületeket. Azt is hozzá kell tennünk, hogy bár nyilvánvaló nyomás nehezedett a tulajdonosokra, hogy adják el földjeiket (a kevésbé együttműködő magatartásért a tulajdonos az életével fizethetett), a kábítószer-kereskedők rendszerint nagyon jó árat fizettek a megvásárolt területekért (Camacho Guizado 1993:212; Reyes Posada 1994:120).

Egy tradicionális család tagjai elmesélték, hogyan kötelezték őket egy ilyen tranzakció lebonyolítására a Mexikóival Panchóban, Cundinamarca megyében. A Mexikói, mielőtt a rendőrség meggyilkolta, a medellíni kartell hírhedt és rettegett tagja volt, aki a Cundinamarca és Boyacá közötti hatalmas területet tartotta ellenőrzése alatt.

A Mexikói először az egyik helytartóját küldte el az említett családhoz, aki elmesélte nekik, hogy a főnöke érdeklődést mutat a földjük iránt, majd egy kávézóban megszervezett egy személyes találkozót a család képviselői és a Mexikói között. Ekkor a család számára nyilvánvalóvá vált, hogy nincs más választásuk, mint hogy eladják a birtokot. A családfő két fia kíséretében elment a kábítószer-kereskedővel megbeszélte találkozóra. Egy nagydarab, kövér emberre emlékeznek, aki *bazucot* rágcsált (a koka-

massza elsődleges feldolgozásából készült anyag), és pálinkát ivott. A Mexikói tiszteltjesen Uramnak szólította a családfőt. Azokból az időkből ismerte, amikor még szinte gyermekként időszakos napszámosként dolgozott a birtokukon. A bútorokkal együtt akarta a házat, mindazzal, ami ott volt, és ragyogó árat ajánlott érte. Vitának nem volt helye. Később a háziasszony megkérdezte, hogy nem tarthatna-e meg egy komódot, amelyhez érzelmi szálak fűzték. A Mexikói nem volt hajlandó eleget tenni a kérésnek. Nem csak egy darab földet vásárolt meg. Az előző tulajdonosoknak mindenét megvette, a múltat is kisajátította, és szimbolikusan megszerezte a volt tulajdonos földbirtokosi státusát.

A nómequei vásár

A mezőgazdasági vásárok népszerű ünnepek Cundinamarcában és Kolumbia más területein is, itt állítják ki a mezőgazdasági termékeket és állatokat. Terepmunkám idején Nómeque önkormányzata öt év után először vásárt rendezett.

Három hónappal a vásár előtt egy különbizottságot hoztak létre a szervezés lebonyolítására. Az Artaza család ebben az időszakban a háttérbe húzódott, annak ellenére, hogy jelentős befolyása volt a legfontosabb döntésekre, és emberei kulcspozíciókat foglaltak el a szervezőbizottságban.

Az ünnepség korán reggel megkezdődött, egy mariachi-zenekar harsogó muzsikával ébresztette a népet. Az emberek ellepték a bikaviadal arénáját, ahol a *paso fino* lovakat kiállították. Részletesen megtárgyalták a lovak szépségét, lovasaik képességeit, és különösen az került szóba, hogy az egyes állatoknak kik a tulajdonosai.

Az Artaza család is felvonultatta saját lovait, sőt a *La Estirpe* birtok lovainak bemutatásában is segédkezett, amelynek tulajdonosa annak idején szintén ismert kábítószer-kereskedő volt. Néhány lovukon még mindig rajta volt az R G billog, Rodriguez Gacha monogramja. A versenyen a lovasok olyan számokban mérték össze képességeiket, mint a lépés, az ügetés és a vágta. A lovakat egyesével vezették be az arénába, ahol előre meghatározott módon köröztek velük. Ezután fel kellett menniük egy emelvényre, ahol bemutatták a paták csengő hangját és a testi összhangot. Artazáék és a *La Estirpe* birtok lovai zsebelték be az összes díjat.

Artazáék fizették azt a mariachi-zenekart is, amely végig játszott az ötnapos ünnep alatt. Szintén ők állták a szépségverseny díjait, többek között a szépségkirálynő koronáját, amelyet az ünnep utolsó estéjén adtak át. A kábítószer-kereskedők emellett több gallon sört és pálinkát osztottak szét barátaik és ismerőseik között. Kocsmáról kocsmára jártak velük, és ők fizették a köröket.

Az utolsó este választották meg tehát a szépségkirálynőt az iskola nagytermében. A közel nyolcszáz fő csordultig megtöltötte a helyiséget. Közöttük volt az Artaza család és kísérete is (körülbelül ötven ember, bogotai kábítószer-kereskedők, néhány helyi barát és néhány, többé-kevésbé sikeresen szökre festett buja nő). Külön helyet tartottak fenn számukra a színpad előtt, hogy senki ne merje megérinteni őket, és hogy akkor foglalhassák el a helyüket, amikor a ceremónia megkezdődik.

Bogotai iskolás gyerekek néptáncot mutattak be, majd a mariachi-zenekar elkezdte játszani a jól ismert mexikói *ranchera*- és *corridorepertoárját*. Már három dalt eljátszott-

tak, amikor a zenekar vezetője kezébe vette a mikrofont, és azt mondta a közönségnek, hogy egy személy, aki teljes szívéből szereti Nόμεquét, és aki cselekedeteivel jelentős mértékben hozzájárult a vásár sikeréhez (itt részletesen felsorolta azokat), néhány szót kíván szólni.

Apuleyo Artaza tapsvihár közepette felment a pódiumra, hogy beszédet tartson. Kifejtette, miként nyújtott segítséget Nόμεquének, és hogy mennyire szereti a faluját. A beszéd végén a barátai és a közönség nagy része rajongva megtapsolta. Ezután Apuleyo Artaza kezébe vette a mikrofont, és énekelni kezdett. Különféle *rancherá*kat énekelte, a zenészek hangszerükön kísérték. Második dala egy nagyon népszerű ének volt, amelynek egy részlete így hangzik: „Büszke vagyok arra, hogy a legszegényebb negyedben születtem, távol a felfordulástól és a képmutató társadalomtól.” A képmutató társadalom részhez érve a szavakat kihangsúlyozta, miközben kajánul és neheztelve nézett arra a helyre, ahol a polgármester és más *tiszteletre méltó* személyek foglalták el helyüket.

Miután Apuleyo Artaza két dalt elénekelt, nagybátyját szólította a színpadra, aki szintén egy dallal gyönyörködtetett bennünket. Végezetül Artazáék összes barátja – a közönség nagy részével együtt – állva tapsolta meg őket. Ezt követően a vásári szervezőbizottság elnöke mondott beszédet, szimpátiáját és háláját fejezte ki az „*ifjú*” Apuleyo Artazának. A szónoklatok után a polgármester kapott szót. A közönség érdeklődve várta, mit fog mondani, mivel a két kábítószer-kereskedő csorbát ejtett a tekintélyén. Köszönetet mondott az embereknek azért, hogy egyetlen haláleset nélkül (sic!), békés körülmények között zajlott a vásár, és egy „Éljen Nόμεque!” kiáltással fejezte be beszédét.

Ezután a szépségkirálynő megválasztása következett. A rögtönzött kifutón a jelöltek drága és nehéz ruhákban sétáltak végig, melyeket Bogotában kölcsönöztek külön erre az alkalomra. Ezután kérdésekre kellett válaszolniuk. Néhány lány bajban volt, és több esetben megnevettették a közönséget különös válaszaikkal. A közönség kiabálva nyilvánította ki, hogy kit támogat a különböző jelöltek közül. Artazáéknak is megvolt a maguk jelöltje, egy gazdag paraszt lánya, aki gazdasági kapcsolatban állt velük. Hogy nyilvánosan is kifejezzék szimpátiájukat a jelöltjük mellett, a kábítószer-kereskedők sleppje elkezdte kiabálni a lány nevét, és „lelkesezésük” lassacskán a hallgatóság nagy részére is átragadt. Nem volt kétséges, hogy végül a kábítószer-kereskedők jelöltjét választják meg szépségkirálynővé.

A kábítószer-kereskedők szimbolikus csatát vívnak a státusért: lovakat, földterületeket, nőket szereznek, kínálnak és „fogyasztanak”, így jelzik újonnan megszerzett helyüket a társadalomban. A földek és a lovak vásárlásával a földbirtokosok példáját követik, átvéve helyüket a társadalomban. Ezeket a szimbólumokat csak tömértelen sok pénzzel szerezhetik meg, ezért folyamatosan keresik az ezt biztosító illegális tevékenységeket.

Pénzüket tisztára kell mosniuk. Ennek egyik formája, hogy a pénzt odaadják másoknak, akik azt legális üzletbe fektetik, vagy egy darab földet vásárolnak. Ily módon nemcsak a pénzüket mossák tisztára, hanem szétosztják azt a közösségben, cinkosági és szolidaritási kapcsolatokat építve ki. Ez a társadalmi stratégia teszi lehetővé a kábítószer-kereskedők számára, hogy egy olyan hierarchikus kapcsolatrendszert építsenek ki, mint a középkori hűbérurak, akik feudális szerződéseken és megállapodáso-

kon keresztül kényszerítették rá hatalmukat a parasztokra. A kábítószer-kereskedők így hoznak létre alá- és fölérendeltségi viszonyt, valamint függőséget a parasztok között. A közös italozások és ünnepek során a jelen lévő barátai mindig alárendelt szerepet kapnak, és így vagy úgy elfogadják, hogy a kábítószer-kereskedők hierarchikusan felettük állnak. A polgármestert nem hozhatták volna kínosabb helyzetbe, mint hogy szereplését a vásár végére hagyták, és így nyíltan kifejezték az alárendeltségét.

A FARC-tól az AUC-ig

Terepmunkám ideje alatt (1994–1996) a térséget még mindig a hegyekben megbúvó FARC (Kolumbia Forradalmi Fegyveres Erői) tartotta ellenőrzése alatt. Viszonyuk a kábítószer-kereskedőkkel, a térség új társadalmi szereplőivel leplezetlenül feszült volt. Valójában azonban létezett néhány különmegállapodás, miszerint a kábítószer-kereskedők forradalmi adót fizettek azért, hogy békén hagyják őket.

2004-re, amikor újból visszatértem a területre, a helyzet drámaian megváltozott. A faluba érkezésemkor csodálkozva pillantottam meg egy spray-vel írt graffitit, ami így szólt: „Öljük meg az összes gerillát: ki innen ezzel a söpredékkal. AUC [Egyesült Kolumbiai Önvédelmi Erők]”. A félkatonai falfirkák elképzelhetetlenek lettek volna tíz évvel korábban, amikor még rendőrség sem létezett Nómequében, mivel a gerillák lerombolták a rendőrségi épületet, a rendőrök közül pedig többeket megöltek. A félkatonai szervezet átvette a hatalmat a falu felett, feketelistát adtak közre, és jó néhány embernek, akiket többé-kevésbé rejtetten gerillaszimpatizánsokként tartottak számon, el kellett hagyniuk a környéket (Álvarez 2008). Nagy részük a közeli városokba vagy Bogotába költözött. Néhányuknak sikerült külföldre, főleg Kanadába emigrálni. A feketelista kevésbé szerencsés tagjait meggyilkolták. Az Artaza család ebben az időszakban hirtelen elhagyta a falut. Ahogyan nekem mondták, nyomozás folyik ellenük, és a rendőrség a nyomukban van.

Honnan jöttek e félkatonai szervezet tagjai? Megfigyeléseim szerint az Artaza családhoz közeli körökből, és az asztalközösség teremtette szolidaritás alapján cselekedtek és hallgattak. Hierarchikus asztalközösségi kapcsolataikat arra használták fel, hogy ezekben a „szürke zónákban” államhatalomként működjenek. Nagy hatással volt rám a nómequei vásár drámai átalakulása. Tíz évvel korábban a térség egyik legkisebb rendezvényének számított. Visszatértemkor mindenki erről a vásárról akart beszélni, amit néhány hónappal érkezésem előtt tartottak: több mint ezer versenyző vonult fel a lovasbemutatón, ahol az egész régió *paso fino* lovai jelen voltak. Hajlok rá, hogy úgy értelmezsem ezt a vásárt, mint egy nagy erődemonstrációt, a gerillák felett aratott végleges győzelem ünnepét.

Összegzés

A bemutatott két példában az asztalközösség megteremtése és a hierarchikus, ugyanakkor bajtársias társadalmi kapcsolatok kiépítése azt a célt szolgálta, hogy bűnrészességet, hallgatást és büntetlenséget teremtsen. A létező szürke zónákban a különböző

állami és félállami szervezetek közötti szétagoltságot az interperszonális kapcsolat-építésen keresztül hidalják át, ami feloldja a különbségeket, és titoktartásra kötelez.

A közös evés-ivás, az együttlét ténye nyilvánvalóan létrehozza a testvériesség és cinkosság kötelékét a résztvevők között. Véleményem szerint az asztalközösség strukturálja a társadalmi kapcsolatokat is, különbséget tesz a „mi” és a „mások” között. A kapcsolatok e strukturálódása a bűnpártolás ritualizált cselekményein keresztül alakul ki, amelyek a csoportszolidaritás kiépítésének fontos és szükséges mechanizmusai. Ezek az eseményeken társalgás közben a résztvevők megosztják egymással egyéni tapasztalataikat, eltérő érdekeik és szempontjaik összehangolhatók lesznek, vagy legalábbis kölcsönösen ismertté válnak (Guglielmucci–Alvarez 2006:71–73). Ez nem jelenti azt, hogy ezeken az eseményeken nem lehetnek véleménykülönbségek és ellenségeskedések, de ezek bármely csoportban előfordulnak. Az asztal körüli vagy az italozás alatti közös történetek a csapatszellemet építik, tagjainak egy közös és másoktól különböző identitást nyújtanak, ami lehetővé teszi számukra, hogy közösen alkalmazzanak erőszakot a kívülállók körében. A csoporton belüli kölcsönösség ily módon mindenkit „mások” ragadozójává alakít át (lásd Bloch 1992:8–23; Riviere 2001:49–50).

Fordította: Engi Emese és Szeljak György

JEGYZETEK

1. Szeretnék köszönetet mondani Ana Guglielmuccinak, Victoria Mailhosnak és Julio Spotának megjegyzéseikért és hasznos tanácsaikért.
2. Az eredeti angol idézet: „[...] to know what, where, how, when, and with whom people eat is to know the carácter of their society. So we are not, after all, what we eat. We are with whom we eat.”
3. Jelen tanulmányban a következő értelemben használjuk a rítus kifejezést: „A rítus szűk értelemben véve olyan előírt és formális cselekvésekre utal, amelyek a vallási kultusz kontextusában mennek végbe, például az ősök lelkének bemutatott áldozat. Ugyanakkor gyakori, hogy az antropológusok a rítus kifejezéssel jelölnek bármilyen olyan cselekvést, amely nagyfokú formalitást mutat, és nem utilitarista célú.” (Andrew S. Buckser meghatározása a Thomas Barfield által szerkesztett *Antropológiai szótárból*, Mexico: Siglo Veintiuno, 2000.)
4. Olasz szó, ami az alvilág tagjai közötti szolidaritásra utal. Az 1991-es Zingarelli-féle olasz értelmező szótár meghatározása szerint „Szolidáris bűnszövetkezeti összetartás, amely kötelezi az alvilág bizonyos tagjait a kölcsönös védelemre úgy, hogy elhallgassák vagy eltakarják az összes jelet vagy bizonyítékot, amely hasznos lehet arra, hogy azonosítani lehessen egy vagy több bűnnek az elkövetőjét vagy elkövetőit.” (Hivatkozás szabályosan!!)
5. Lásd *Diario Clarín*, 1985. augusztus 5., 21. p.
6. Részletesebben lásd „*Soha többé*”. A Nemzeti Bizottság eltűntekről szóló jelentése.
7. December 13-án körülbelül 4.45-kor egy felforgató foglyokat Formosába szállító hadoszlopot megtámadott egy felfegyverzett banda a 11-es úton, a chacói Margarita Belén település közelében. Három felforgató bűnözőt lelőttek a kialakult tűzharcban, a többi fogolyt a zűrzavart és a sötétséget kihasználva sikerült elmenekülnie. A kíséret tagjai megsebesültek. A hadsereg, a nemzeti csendőrség és a szövetségi rendőrség egyesített erői a térséget átfésülve próbálják feltartóztatni a szökevényeket. A hatóság kéri a lakosságot, hogy működjön együtt a rendfenntar-

- tó erőkkel, és adjon át bármilyen információt, ami megkönnyíti a felforgató bűnözők tartózkodási helyének megállapítását (Clarín, 1976. december 14., 9. p.). A másnapi újság hozzátette: „A II. zóna különítményének közlése szerint a december 13-án megkezdett művelet következményeként, közvetlenül a katonai hadoszlopot ért támadás után [...] a 23-as külterület egyesített erői az említett napon 15.40-kor, körülbelül 3 kilométerre attól a helytől, ahol a foglyokat szállító hadoszlopot megtámadták, két felforgatót lelőttek egy másik összetűzésben. Az egyesített csapatokat ért veszteségről nem számoltak be.” (Clarín, 1976. december 15., 11. p. Ugyanez a cikk jelent meg a *La Opinión* és a *La Prensa* című napilapokban is 1976. december 14-én.)
8. A biztonsági erők az általuk elkövetett mézárásokat úgy értelmezték, mint nevelő jellegű megtorlásokat közvetlenül a gerillacsoportok (a biztonsági erők elleni katonai akcióik miatt), közvetve pedig a lakosság ellen (hogy elkerüljék a gerillák lakossági támogatását). Ezért ahhoz, hogy hatékonyak tudjanak lenni, az elkövetett bűncselekményeknek láthatóknak kellett lenniük, miközben el is kellett tussolni azokat. Ez nyilvánvalóan különbözik az „eltüntetés” módszerétől. Az egyik legismertebb annak a 29 agyonlőtt politikai fogolynak az esete, akiket 1976 márciusa és októbere között az 1. Számú Büntetés-végrehajtási Egységnél, Córdobában öltek meg. Az úgynevezett *ley de fugát* alkalmazva, azaz „menekülés közben” lőtték agyon a foglyokat, vagy soha nem azonosított civil járművekkel történt feltételezett összecsapások során végezték ki őket.
 9. Bőséges bibliográfiai anyag létezik az áldozásról, az áldozáson belüli erőszakról és konkrétan ez utóbbi egyik fajtájáról: a gyilkolás erőszakáról (Girard 2005; Hamerton-Kelly, ed. 1988). Kutatásunkból kiindulva úgy véljük, hogy a fenti példákat össze kellene kapcsolni olyan elemzésekkel, amelyek az áldozás egyéb szempontjait emelik ki, konkrétan azokat, amelyek a haláletet után történt közös étkezéseket elemzik (Vernant 1989).
 10. Itt a „piszkos háború” kifejezést nem abban az értelemben használjuk, ahogy az argentin katonák, értve ezen a nem szokványos technikák használatát az „ellenségükkel” szemben, hanem etikai szempontból ítéljük meg így a történeteket.
 11. Több információért lásd a csatolt nyilatkozatokat: Derechos Humanos (2000).
 12. Hannah Arendt az *Igazság és politika* című munkájában megkülönböztetést tesz a hagyományos és a modern hazugság között. Utóbbit két szempontból különbözteti meg az előbbitől: egyrészt a hatékonysághoz szükséges az, hogy egy irányító apparátus működtesse a hazugságot, és eljuttassa a társadalom minden szegletébe, másrészt a csalónak önmagát is be kell csapnia. Arendt szerint amíg a hagyományos hazugság az államközi kapcsolatokból ered, és lehetővé teszi, hogy bármely diplomáciai fél elhallgathassa az igazságot, addig a modern hazugság nem akarja elleplezni az igazi titkokat, vagy eltitkolni a szándékokat, hanem megváltoztatja az egész kontextust, a történelmet, a közös világot, mert olyan belső kérdésekre utal, amelyek mindennel összefüggnek. Ezért (hogy megőrizték a koherenciát, és megtartsák a szavahihetőséget) maguk a hazugok csapják be önmagukat, megsemmisítve így a teljes igazságot. Itt az ideológia függetleníti magát a tények általi valóságtól, hogy fenntartsa az elképzelés logikai koherenciáját. Megszünteti a különbséget a fikció és a tények, az igaz és a hamis között.
 13. Hannah Arendt *A totalitarizmus eredete* című munkájában különbséget tesz diktatúra és totalitarizmus között. Nem minden diktatúra totalitárius, és nem minden totalitarizmus diktatúra. A szerző szerint a totalitárius mozgalmakat megkülönböztető elemek egyike a létszámfölény és az, hogy a tömegeket a teljes hatalom megszerzéséhez kívánja megszervezni.
 14. Weber szerint a legitimitásba vetett hit az uralom alapjainak egyike. Minden uralom megpróbálja felkelteni és fenntartani a saját legitimitásába vetett hitet (Weber 1964:170).
 15. Ezekben a munkákban az erőszak performatív vonásait elemzem, és annak elkövetőit helyezem a középpontba. Tehát nem az áldozat, hanem az elkövető perspektívájából értelmezem a jelenléteket (Kron-Hansen 1994:367).

16. Egy korábbi tanulmányomban (Alvarez 2000) utaltam azokra a mexikói reprezentációkra, amelyek filmekben és dalokon keresztül jutottak el a régióba az 1940–1950-es években.
17. Kolumbiában él egy speciális lófajta, a *finom léptű kolumbiai ló* (*el caballo de paso fino colombiano*). Ez a fajta úgy alakult ki, hogy az egykor behozott andalúz spanyol lovak alkalmazkodtak az ország nehéz terepviszonyaihoz. E kevert fajta elegáns küllemű, alkalmazkodó és jellegezetesen finom járású. Alacsony termetű, nagyon kényelmes lovagolni rajta, bár alkalmazkodóképessége nagyban függ a lovasa képességeitől. Azt tartják tapasztalt lovasnak, aki erőszak és minden külön erőfeszítés nélkül ellenőrzése alatt tudja tartani az állatot.

IRODALOM

ALVAREZ, SANTIAGO

- 2000 El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos. Revista *Avá* del Programa de postgrado en Antropología de la Universidad Nacional de Misiones, 49–60.
- 2004 *Leviatán y sus lobos, violencia y poder en una comunidad campesina de los andes colombianos*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia – IDES Centro de Antropología Social.
- 2008 No te bañarás nunca en el mismo río etnográfico. Notas sobre las dificultades del regreso al campo en un pueblo de los Andes colombianos. *Estudios en Antropología Social* 1 (1).

ARENDR, HANNA

- 1996 Verdad y política. *In* uó: Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona: Península.
- 1999 Los orígenes del totalitarismo. Buenos Aires: Taurus. (Magyarul: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992.)
- 2000 Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona: Lumen.

BLOCH, MAURICE

- 1986 From blessing to violence, history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 Prey into hunter, the politics of religious experience. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005 Where did anthropology go? Or the need for „human nature”. *In* Essays on cultural transmission. LSE monographs on social anthropology. Bloch, Maurice, ed. 1–20. Oxford: Berg Publishers.

BLOK, ANTON

- 1975 *The Mafia of a Sicilian Village, 1860–1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. London – New York: Harper and Row.

BOIVIN, M. – ROSATO, A. M.

- 2007 Crisis, reciprocidad y dominación. *In* Constructores de Otredad. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

BUCKSER, ANDREW

- 2000 *Diccionario de Antropología*. México: Siglo Veintiuno.

CAMACHO GUIZADO, ALVARO

1993 Notas apresuradas para discutir algunas relaciones entre Narcotráfico y Cultura en Colombia. *In* Conflicto Social y Violencia, notas para una discusión. Myriam Jimeno Santoyo, ed. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia, Instituto Francés de Estudios Andinos.

CARSTEN, JANET

1989 Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community. *In* Money and the Morality of exchange. Johny Parry – Maurice Bloch, eds. Cambridge University Press: Cambridge.

DERECHOS HUMANOS

2000 Derechos Humanos. Informe Final 1985, Poder Legislativo de la Provincia del Chaco, Editorial Parlamentaria.

DETIENNE, Marcel – VERNANT, Jean Pierre, eds.

1989 The cuisine of sacrifice among the greeks. Chicago: University of Chicago Press.

FARB, PETER – ARMELAGOS, GEORGE

1980 Consuming passions: The anthropology of eating. Boston: Houghton Mifflin.

GIRARD, RENÉ

2005 La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama.

GUGLIELMUCCI, ANA – ALVAREZ, SANTIAGO

2006 Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad. *In* Etnografias da participacao. Claudia Fonseca – Jurema Brites, org. Rio Grande do Sul Brasil: Universidade do Santa Cruz do Sul, EDUNISC.

HAMERTON-KELLY, ROBERT, ED.

1988 Violent Origins: Walter Burkett, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. Stanford: Stanford University Press.

KRON-HANSEN, CHRISTIAN

1994 The Anthropology of violent interaction. *Journal of Anthropological Research* 50.

LA SAGRADA BIBLIA

1951 La Sagrada Biblia. Barcelona: Nacar Coluga.

MURRAY, OSWYN

1990 Symptotico: A symposium on the symposion. Oxford: Oxford University Press.

PLATÓN

1989 El banquete o del amor. Madrid: Alianza. (Magyarul: A lakoma. Budapest: Officina, 1942.)

REYES POSADA, ALEJANDRO

1994 Territorios de la violencia en Colombia, en Territorios, Regiones, Sociedades. Renán Silva, ed. Bogotá: CEREC.

RIVIERE, PETER

2001 *A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas*. *Mana, Estudos de Antropologia Social* 7(1).

SALLNOW, MICHAEL J.

1989 *Precious Metals in the Andean Moral Economy*. In *Money and the Morality of exchange* editado por Johny Parry y Maurice Bloch. Cambridge: Cambridge University Press.

WEBER, MAX

1964 *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. (Magyarul: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987–1999.)

ZINGARELLI

1991 *Diccionario de la lingua italiana Zingarelli*. Paris: French and European Publications.

FELHASZNÁLT ÚJSÁGOK

Clarín

La Nación

La Opinión

La Prensa

Página 12

WEBOLDALAK

<http://www.derechos.org/nizcor/arg>

<http://www.desaparecidos.org.ar>

<http://www.elnorte.com.ve/2001>

<http://www.intervoz.com.ar/2001>

<http://www.nuncamas.org.ar>

SANTIAGO ALVAREZ

The commensality of terror: a comparison between social practices in Argentina and Colombia

This essay intends to discuss the construction of social belonging, friendship and complicity between groups that perpetrate violence and generate terror. It is based on two dissimilar examples: a fieldwork in a peasant community in Colombia and a political massacre during the military dictatorship in Argentina. In both cases, the author approaches violence not as something disintegrator or disruptive, but as something capable of creating bonds between the aggressors. Certain ritualized acts of commensality and solidarity both reinforce the bonds of complicity in a group and make its members turn the violence against others.

A fogyasztás politikája és az erdélyi gábor és cārhar romák közötti presztízstárgy-kereskedelem

E tanulmány a fogyasztás politikájának egy esetét: az erdélyi gábor és cārhar romák között zajló presztízstárgy-kereskedelem racionalizálására szolgáló diskurzusokat vizsgálja. Habár e kereskedelem több tényező következménye, gábor és cārhar beszélgetőtársaim egyaránt a másik roma csoport tagjainak fogyasztói magatartását nevezték meg annak elsődleges okaként, miközben a további, ugyancsak hangsúlyos okok meg sem jelentek a presztízstárgy-kereskedelem motivációival kapcsolatos kommentárok döntő többségében. E tanulmányban ezért a fogyasztásra fókuszáló diskurzusok elemzésére teszek kísérletet, amelyekben kitüntetett szerep jut az interetnikus ügyletekben részt vevő etnikai másik negatívan minősített fogyasztói gyakorlatainak és értékpreferenciáinak, valamint az olyan diszkurzív stratégiáknak, mint az osztályozási küzdelem (lásd Bourdieu), a moralizálás és a sztereotípialkotás. Az elemzés egyrészt bemutatja, hogy a fogyasztói döntések magyarázata során a roma csoportok tagjai hogyan ruházzák fel eltérő jelentéssel és hogyan használják stratégiai módon a jó/normális/ideális élet fogalmát, valamint az olyan dichotómiákat, mint az átlagos életszínvonal *versus* luxus, a morálisan támogatott *versus* morálisan stigmatizált fogyasztói gyakorlatok és értékpreferenciák, vagy a fogyasztói modernizmus *versus* konzervativizmus. Másrészt rávilágít arra, hogy miként konstruálják meg a fogyasztói morális felsőbbrendűség etnicizált, versengő értelmezéseit.

A fogyasztás politikája: dimenziók és stratégiák

A fogyasztásra irányuló társadalomtudományi érdeklődés 1980-as évekbeli intenzív térnyerése óta (lásd Miller 1995) talán nem is jelent meg olyan hosszabb antropológiai vagy szociológiai elemzés a témában, amely ne szentelt volna figyelmet a politika és a fogyasztás viszonyának. Amint arra számos szerző (Bourdieu 1984; Fox 2006; Fox – Miller-Idriss 2008; McCracken 1988) rámutatott, e viszony dinamikus és dialektikus természetű. A fogyasztás intenzíven átpolitizált gyakorlat: nemcsak a társadalmi viszonyok és identitások megkonstruálásának és reprezentálásának, hanem azok minősítésének, osztályozásának és hierarchiákba rendezésének is stratégiai eszköze, illetve szimbolikus küzdőtere. Egyetérthetünk ezért Hilton és Daunton megállapításával, miszerint „a fogyasztás sohasem a létezett a politika terepén kívül” (Hilton és Daunton 2001:9).

Sassatelli, illetve Hilton és Daunton értelmezéseit (Sassatelli 2007:113–115; Hilton–Daunton 2001:1) követve a fogyasztás politikájának legalább három meghatározó

dimenzióját érdemes elkülöníteni: az identitás és a nyilvános társas kép, a normalizáció és a méltányosság politikáját.

a) *Az identitás és a nyilvános társas kép politikája.* Az identitásértékkel felruházott – nemzeti, etnikai stb. identitásmarkerként értelmezett – árucikkek, fogyasztói gyakorlatok és értékpreferenciák olyan szimbolikus repertoárt (lásd Elliott 2004:129) alkotnak, mely a fogyasztó számára lehetőséget kínál a – gyakran versengő – identitás-minták közül való válogatásra, valamint az általuk megjelenített társadalmi csoportokhoz való viszony kifejezésére és újrafogalmazására. Az említett repertoárból való választás ezért gyakran maga is identitásgyakorlatnak minősül – a fogyasztó ily módon (is) létrehozhatja identitásait, és kijelentéseket tehet azokról. A fogyasztás alkalmat adhat például a nemzeti, etnikai vagy osztályszintű összetartozás kialakítására és megélésére, valamint a különböző társadalmi csoportok iránti lojalitás és elkötelezettség materializálására (a fogyasztás mint pozitív identitásgyakorlat). Ugyanakkor az etnikai vagy nemzeti értelemben vett „másik” ikonjaiként értelmezett fogyasztói javak, gyakorlatok és preferenciák tudatos és következetes elkerülése révén a fogyasztó negatív identitásüzenetet is megfogalmazhat: kifejezheti az azokhoz társított csoporttól való elhatárolódás igényét (a fogyasztás mint negatív identitásgyakorlat). (Lásd például a nemzetiesített vagy etnicizált árucikkekkel kapcsolatos spontán vagy szervezett fogyasztói bojkott eseteit; Friedman 1999; Chavis–Leslie 2009.) A fogyasztás ezért gyakran meghatározó szerepet játszik a társadalmi közelség és távolság megkonstruálásában és materializálásában, valamint lehetőséget teremt az ezzel kapcsolatos egyezkedésre.

Amint arra Wilk (1995) és Miller (1997) is rámutatott, az árucikkek jelentéseihez való viszony nem merül ki az identifikáció és az elutasítás gesztusaiban, hanem más formát is ölthet: jellemezheti azt például a kreatív újrahasznosítás is (lásd Hebdige [1979] bricolage-értelmezését). A fogyasztás ezért sokkal inkább az árucikkekkel, azok jelentéseivel és a többi fogyasztóval kialakított, állandó kölcsönhatáson alapuló interakcióként értelmezendő, semmint olyan mechanikus-uniformizált folyamatként, amely a fogyasztót teljesen kiszolgáltatottá teszi a gyártók és forgalmazók szándékainak, illetve a javakhoz általuk társított jelentéseknek. A társadalmilag jelölt árucikkek fogyasztása azonban, amint arra Fox és Miller-Idriss (2008) is figyelmeztet, a fogyasztó nézőpontjából nem szükségszerűen szándékos identitásgyakorlat. Megeshet, hogy kizárólag környezete értékeli úgy, hogy a fogyasztó identitásüzenetnek szánja választását. Campbell (1997) ugyancsak a „fogyasztás mint kommunikáció” tézis túláltalánosításának veszélyeire, alkalmazhatóságának korlátaira hívja fel a figyelmet.

A fogyasztás politikája gyakran a társadalmi csoportok – nemzetek, etnikai csoportok, osztályok stb. – közötti szimbolikus konfliktusok (értékelési vagy tulajdonlási versenyek [Harrison 1995]) menedzselésének is hangsúlyos eszköze, amelyet a domináns fél ugyanúgy alkalmazhat, mint a kiszolgáltatott csoport tagjai. Az előbbieik célja a fennálló dominanciaviszonyok reprezentálása, hitelesítése és újratermelése (lásd például Bourdieu 1984; McCracken 1988), amíg a marginalizált csoportok tagjai azért folyamodnak a fogyasztás politikájának bizonyos stratégiáihoz, hogy ily módon ellensúlyozzák és racionalizálják a társadalmi, gazdasági és hatalmi egyenlőtlenségeket, valamint az utóbbiakból fakadó szimbolikus veszteséget (a presztízs- vagy nyilvános arcvesztést). Kiváló példával szolgálnak erre azok a roma és traveller csoportok, ame-



1. kép. Gyászoló gábor férfiak egy hathetes halotti emlékünnepen (pomana). (Fotó: Berta Péter, 2010.)

lyek – többek között – úgy próbálják meg ellensúlyozni politikai és gazdasági kiszolgáltatottságukat, hogy a „tisztátalanság” fogalmát társítják a domináns többségi társadalom bizonyos fogyasztói gyakorlataihoz (egyes étkezési, öltözködési és tisztálkodási szokásokhoz), és morálisan stigmatizálják azokat, valamint az e gyakorlatokhoz folyamodó „etnikai másikat” is (lásd például Okely 1983; Stewart 1997).

b) *A normalizáció politikája.* Az árucikkek, fogyasztói szokások és ideológiák – fogyasztói ízlések, stílusok és érzékenységek – normalizálása maga is olyan gyakorlat, amely hangsúlyos politikai dimenzióval rendelkezik. A normalizálás olyan „véget nem érő folyamat” (Hand–Shove 2007:95), amelynek eredményeként az igények szükségletekké alakulnak, vagyis a fogyasztók egyes csoportjai bizonyos árucikkekre, szolgáltatásokra és fogyasztói értékpreferenciákra elkezdnek hétköznapiaként, magától értetődőként tekinteni. (Lásd például a vezetékes földgáz és víz, a villany vagy a mélyhűtő [Shove–Southerton 2000; Hand–Shove 2007; Shove 2003] elterjedését.)

Az arról folyó szakértői és egyéb viták, hogy egy adott időszakban mely javak és szolgáltatások kerüljenek a létszükséglet vagy az átlagos életszínvonal, illetve melyek a luxus, vagyis az elérhető, de nélkülözhető dolgok kategóriájába, rendszerint korántsem érdek- és értékmentesek. Az e viták nyomán kialakuló konszenzusok ugyanis meghatározó szerepet játszanak a fogyasztói választások koordinálásában és a fo-

gyasztást minősítő társadalmi diskurzusokban, ezen keresztül pedig jelentős hatást gyakorolnak a termelési és piaci viszonyokra (például a háztartási kiadások szerkezetére, az állami fejlesztési és szociális források elosztására). A rivalizáló résztvevők célja a fent említett kategóriák jelentésének definiálása fölötti társadalmi felügyelet kisajátítása, az azokkal kapcsolatos saját olvasatuk normalizálása, ezen keresztül pedig a saját csoportjukra jellemző értékek és érdekek megjelenítése és hatékony képviselete. Mivel a létszükséglet, az átlagos életszínvonal, a luxus, a jó/normális/ideális élet vagy az életminőség fogalmaival kapcsolatos osztályozási (vagy definíciós) küzdelem lehetőséget kínál arra, hogy a rivalizáló résztvevők racionalizálják, újratermeljék vagy éppen megkérdőjelezzék a közöttük fennálló társadalmi, gazdasági és hatalmi viszonyokat (lásd Bourdieu 1984; McCracken 1988; Slater 1997a; 1997b), e fogalmak gyakran vitatott tartalmú kategóriákká, a versengő identitások, értékek és érdekek szimbolikus küzdőterévé válnak.

Kiváló példával szolgál erre Slater (1997b) elemzése a szükséglet kategóriájával kapcsolatban. Slater mellett érvel, hogy bár a szükséglet fogalmára hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mint ami „természetes és magától értetődő”, vagy épp ellenkezőleg: „önkényvesnek és szubjektívnek” (Slater 1997a:2) tekintjük azt, valójában mindkét megközelítésmód elfedi a „szükséglet politikáját” és annak „alapvetően társadalmi természetét” (Slater 1997a:2; lásd még Slater 1997b; 2000; Campbell 1998). Érvelése szerint a szükséglet fogalmával kapcsolatos kijelentések az igények két típusát foglalják magukban. Egyrészt arra vonatkozó – értékeket, ideálokat és identitásokat érintő – elképzeléseket tartalmaznak, hogy az emberek „hogyan élnének, hogyan tudnának élni, vagy [hogy az embereknek] miként kellene élniük saját társadalmukban” (Slater 1997a:3). Másrészt a saját csoport értékeit és érdekeit képviselő, a társadalmi és gazdasági erőforrások elosztásával kapcsolatos igényeket és tervek is megfogalmaznak. Bármely szükségletértelmezés dominánssá válása jelentős hatást gyakorolhat például arra, hogy az emberek miként értelmezik a jó/normális/ideális élet fogalmát, milyen identitás- és életstílusmodelleket tartanak kívánatosnak, hogyan gondolkodnak az elérhető javak fontossági sorrendjéről és a rendelkezésükre álló erőforrások ideális felhasználásáról.

c) *A méltányosság politikája.* Végül a fogyasztás politikájának harmadik dimenziója – az etikus vagy morális fogyasztás (lásd Harrison et al. 2005; Hilton–Daunton 2001:1; Sassatelli 2004; 2006; 2007:182–189; Gulyás 2007; 2008) – a gazdasági és politikai kizsákmányolás ellensúlyozásának és felszámolásának igényéhez kapcsolódik, és meghatározó szerep jut benne az igazságosság és a méltányosság diskurzusainak.

Amíg a fogyasztás politikájával foglalkozó szakirodalom előszeretettel vizsgál olyan stratégiákat, mint a morális bojkott, az értékalapú vagy a pozitív vásárlás (*buycott*; lásd például Friedman 1999; Fischer 2007), addig viszonylag csekély figyelmet szentel a diszkurzív stratégiák elemzésének, holott azok, amint arra Sassatelli is figyelmeztet, kifejezetten érdemesek a tanulmányozásra: „Amikor a fogyasztói gyakorlatokat olyan morális mezőként értelmezzük, ahol a társadalmi rendet folyamatosan létrehozzák, reprodukálják és módosítják, a fogyasztással kapcsolatos diskurzusokat e mező fontos részének kell tekintenünk.” (Sassatelli 2004:178.)

Ezzel összhangban e tanulmány a fogyasztás politikájának egy esetét: a gábor és a cārhar romák között zajló presztízstárgy-kereskedelem racionalizálására szolgáló diskur-

zusokat vizsgálja.¹ Habár e kereskedelem – kissé leegyszerűsítve: a gábor presztízstárgyak egy részének cārharokhoz áramlása – több tényező következménye, gábor és cārhar beszélgetőtársaim egyaránt a *másik* roma csoport tagjainak fogyasztói magatartását nevezték meg annak elsődleges okaként, miközben a további, ugyancsak hangsúlyos okok meg sem jelentek, vagy marginális jelentőségűek maradtak a presztízstárgy-kereskedelem motivációival kapcsolatos kommentárok döntő többségében. E tanulmányban ezért a fogyasztásra fókuszáló diskurzusok elemzésének szánok megkülönböztetett figyelmet. E diskurzusokban kitüntetett szerep jut az interetnikus ügyletekben részt vevő „etnikai másik” negatívan minősített fogyasztói gyakorlatainak és értékpreferenciáinak, valamint az ezekkel kapcsolatos olyan stratégiáknak, mint az osztályozási (vagy definíciós) küzdelem (Bourdieu 1984:479), a moralizálás és a sztereotípaalkotás.

Mindkét roma csoport tagjai azért folyamodnak e diszkurzív stratégiák alkalmazásához, hogy ily módon ellensúlyozzák az aszimmetrikus presztízstárgy-kereskedeleme visszavezetett, negatív szimbolikus következményeket: az általuk elszenvedett arcvészteszt és az azt kísérő szégyent és presztízsveszteséget. A gábor romák, akik elsősorban eladókként vesznek részt e kereskedelemben, az identitásértékkel felruházott presztízstárgyaik egy részének kényszerű értékesítéséből fakadó szégyen és presztízsveszteség enyhítésére tesznek kísérletet. A cārharok, akik megvásárolják e darabokat, azért alkalmazzák az említett stratégiákat és az etnikaiidentitás-szennyezés (Harrison 1999:10–11) ideológiáját, hogy segítségükkel racionalizálják az ezüstitárgyak iránti vonzódásukat, illetve ellensúlyozzanak bizonyos hozzájuk társított, negatív etnikai sztereotípiákat. Ez utóbbiakat elsősorban épp a poharaiktól és kannáiktól megváltni kényszerülő gábor romák hozzák létre, és forgalmazzák előszeretettel saját nyilvános társas képük helyreállítása érdekében.

Az elemzés egyrészt bemutatja, hogy a fogyasztói döntések magyarázata során e roma csoportok tagjai miként ruházzák fel eltérő jelentéssel, és hogyan használják stratégiai módon a jó/normális/ideális élet fogalmát, valamint az olyan dichotómiákat, mint az átlagos életszínvonal *versus* luxus, a morálisan támogatott *versus* morálisan stigmatizált fogyasztói gyakorlatok és értékpreferenciák, vagy a fogyasztói modernizmus *versus* konzervativizmus. Másrészt rávilágít arra, hogy miként konstruálják meg a fogyasztói morális felsőbbrendűség etnicizált, versengő értelmezéseit. Amíg a gábor romák diskurzusának központi kérdése az, hogy a cārharok miért képesek megvásárolni tőlük ezüstpoharaik és -kannáik egy részét, addig a cārhar romák elsősorban arra keresnek magyarázatot, hogy a gáborok miért képtelenek megőrizni ezeket a tárgyakat.

Amint arra már utaltam, a sztereotípaalkotás mellett mindkét roma csoport tagjai előszeretettel alkalmazzák az alábbi, szorosan összefonódó diszkurzív stratégiákat.

A kontextusérzékeny, közönségre tervezett moralizálást, amely magában foglalja az „etnikai másik” fogyasztói döntéseit negatívan értékelő morális kritikát, valamint a saját csoport fogyasztói választásait racionalizáló és pozitív kontextusban feltüntető magyarázatok csoportját. A moralizálás során a fogyasztói gyakorlatokat és értékpreferenciákat olyan minősítő címkével látják el, mint a morálisan támogatott, helyénvaló, ésszerű, indokolt versus morálisan megkérdőjelezhető, helytelenített, irracionális, szükségtelen. Amint arra számos szerző rámutatott, a „fogyasztás lényegét tekintve morális kérdés” (Wilk 2001:246), sőt mi több, gyakran „vitatott [tartalmú]

morális mező” (Sassatelli 2004:176), amely – amint arra korábban már utaltam – elválaszthatatlan a politika fogalmától. Nincs okunk vitába szállni Wilkkel (2001:246), aki szerint a fogyasztásra irányuló moralizálás olyan általános gyakorlat, amely „az osztálykonfliktus, az interetnikus küzdelem, a nacionalista és fundamentalista agitáció, a vallási szekularizációellenesség, de még a kereskedelmi tárgyalások során is stratégiai hasznosíthatósággal rendelkezik” (Wilk 2001:246; lásd még Wilk 2001:249). Éppen ezért a nemzeti, etnikai, vallási értelemben vett, rivális „másik” fogyasztói gyakorlataira és értékpreferenciáira irányuló moralizálás „fontos kutatási terület – és az is kell hogy maradjon – mindazok számára, akik a fogyasztói gyakorlatok és kultúra megértésére törekednek” (Sassatelli 2004:178).²

A gáborok és a cārharok diskurzusának egy további, hangsúlyos stratégiája a fogyasztást és az annak társadalmi minősítését orientáló olyan kategóriákkal kapcsolatos osztályozási (vagy definíciós) küzdelem (Bourdieu 1984:479), mint az átlagos életszínvonal, a pazarlás, a luxus vagy a jó/normális/ideális élet. Arra vonatkozóan, hogy bizonyos árucikkek és szolgáltatások mely kategóriákba sorolandók az említettek közül, a roma csoportok tagjai részben eltérő értelmezéseket dolgoztak ki, olyan versengő értelmezői közösségekként pozicionálva magukat, amelyek célja a saját álláspontjuk normalizálása, valamint az abban megjelenő értékek és gazdasági érdekek hatékony képviselése.

A gábor és cārhar romák presztízsgazdasága és az interetnikus tárgykereskedelem

A gábor, illetve a cārhar romák az Erdélyben élő romák egy-egy csoportját alkotják (lásd Szalai 2010, valamint 1. és 2. fénykép). (A gáborok által cārharoknak nevezett csoport Romániában *corturar* néven is ismeretes. Mindkét etnonima a sátor [román *cort*, romani *cārha*] terminusból jött létre.) A legnépesebb gábor roma közösségek ma Maros megyében találhatóak, emellett nagy számban élnek gáborok Erdély olyan nagyvárosaiban, mint Kolozsvár, Brassó, Nagyvárad, Arad, Szatmárnémeti vagy Temesvár. Többségük a Hetednapos Adventista Egyház tagja, néhány család a Pünkösdisták és a Jehova Tanúi Egyházhoz csatlakozott, megint mások – hasonlóan a magyar többségű erdélyi régiók nagy részére jellemző gyakorlathoz – ma is reformátusok. A cārhar romák elsősorban Szeben és Brassó megyei településeken – többek között számos, az Olt folyó mentén található faluban – élnek, túlnyomó többségük a román ortodox egyház tagja. A két roma csoport közötti társadalmi távolság és a szimbolikus elkülönülés iránti igény jelentős: tagjaik etnikai endogámiát tartanak fenn, és csak elvétve vesznek részt a másik roma csoportban zajló társadalmi eseményeken (esküvőkön, virrasztókon stb.). A csoportközi érintkezés esetükben az alkalmi gazdasági együttműködés egyes típusaira korlátozódik, ezek többségét a presztízstárgyakkal kapcsolatos ügyletek alkotják.

A legelterjedtebb megélhetési stratégia a gábor romák között ma a közvetítő kereskedés (*bižnică*; lásd 3. fénykép). A gábor kereskedők többsége elsősorban használt ruhákkal és cipőkkel, nemesfémekkel, régiségekkel, evőeszköz- és edénykészletekkel,

szőnyegekkel és függönyökkel üzletel – főként Romániában és Magyarországon. A harmadik balkáni háború után a romák egy részének érdeklődése szerbiai, horvátországi és szlovéniai régiók, később pedig Szlovákia és Ausztria felé fordult. Az utóbbi években számos gábor kereskedő szerencsét próbált Franciaországban, Lengyelországban, Németországban, Belgiumban, Hollandiában, Albániában, Macedóniában és Görögországban. 2010–2011-ben sokuk számára kedvelt úti céllá vált Oroszország is. A cārhar romák elsősorban állattenyésztésből (ló-, sertés- és szarvasmarhatartásból), valamint a helyi keresletet és az utóbbi két évtizedben megélenkült turizmus igényeit kielégítő rézművesmunkákból teremtik elő jövedelmüket (lásd 4. fénykép). Az általuk nevelt lovakat részben helyi vagy regionális vásárokon értékesítik (többnyire román vagy magyar gazdáknak), részben pedig olaszországi felvásárlóknak adják el, akik azok húsát élelmiszer-alapanyagként használják fel. A pálinkafőző üstöket elsősorban a környékbeli gazdák vásárolják, amíg a kisebb réztárgyakat (kávékiöntőket, kancsókat, bográcsokat stb.) többnyire turistáknak értékesítik. E megélhetési stratégiákat az elmúlt néhány évben kiegészítette az egyes nyugat- és dél-európai országokba (például Olaszországba, Franciaországba) irányuló gazdasági migráció, ahol a cārharok elsősorban kéregetés révén tesznek szert jövedelemre. (A romániai romák közelmúltban megindult olasz- és franciaországi migrációjával számos elemzés foglalkozik, lásd például Sigona, ed. 2008; Pesarini 2010; Solimene 2011.)

Az elmúlt tizennégy évben szerzett tereptapasztalataim, valamint gábor és cārhar roma beszélgetőtársaim visszaemlékezései egyaránt amellet érvelnek, hogy a nem romáktól érkező új fogyasztói javak, értékpreferenciák és gyakorlatok iránti érzékenység az utóbbi néhány évtizedben jóval intenzívebb volt a gábor romák között, mint a cārharok közösségeiben. (E tekintetben maguk a vizsgált roma csoportok sem egységesek: mindkettőben egy-egy generációs alapú szimbolikus törésvonal alakult ki.) Különösen igaz ez a szocializmus bukását követő időszakra, amikor az addig ismeretlen vagy a fogyasztók széles rétegei számára elérhetetlen árucikkek, szolgáltatások és fogyasztói minták tömeges megjelenése és gyors differenciálódása, valamint a fogyasztói vágykeltés új technikáinak és a fogyasztás új helyeinek (áruházláncok, gyorséttermek, bevásárlóközpontok stb.) a kialakulása figyelhető meg. E jelenségegyüttesre a „poszt-szocialista fogyasztói forradalom” (Ngai 2003:470) kifejezéssel utalok.

A gábor romák nyitottságát a rendszerváltás utáni „fogyasztói forradalom” iránt értelmezésem szerint nem elsősorban a „nyugatiasodás” (*westernization*) igénye inspirálta – ahogyan az a többségi társadalom bizonyos rétegei esetében tetten érhető volt –, hanem a vagyonreprezentáció lehetősége, sőt kényszere. A költséges és feltűnő, gyakran a „Nyugattal” azonosított új javak és szolgáltatások ugyanis a jómód reprezentálásának egy új, poszt-szocialista szimbolikus szótárát hozták létre, amely hangsúlyos eszközévé vált a gábor romák közötti különbség politikájának: az egyének és családok közötti státusversengésnek.

A vagyonreprezentáció új technikái iránti érzékenység gábor romák közötti elterjedésére a gazdasági migráció nemzetközivé válása is ösztönzően hatott. A rájuk jellemző közvetítő kereskedés domináns típusa ugyanis a rendszerváltásig az eltérő gazdasági fejlettségű romániai térségeket összekötő kereskedés volt. 1990 után azonban a gábor kereskedők jelentős része már Magyarországon és Törökországban is kereskedett, később pedig sokuk érdeklődése további európai országok felé fordult. Ezért 1989 után



2. kép. A presztízstárgy-tulajdonos cārhar férfiak egyike. (Fotó: Berta Péter, 2009.)

az interetnikus találkozási helyzetekben a gábor kereskedők egyre gyakrabban kényszerültek arra, hogy kétséget kizáró módon demonstrálják „fizetőképességüket” azon potenciális vásárlók előtt, akik semmit sem tudtak róluk, vagyis egyre többször kellett nélkülözniük a Romániában saját roma csoportjukhoz társuló pozitív sztereotípiák (ők „a romániai romák arisztokráciája” stb.) kedvező gazdasági hatásait. A vagyonos és sikeres kereskedő imázsának megkonstruálása a bizalomépítés lényegében egyetlen hatékony stratégiája volt a Románián kívüli kereskedés során, a költségigényes, új „nyugati” fogyasztói javak pedig e törekvés hatékony eszközeinek bizonyultak.

Melyek azok az új, posztszocialista árucikkek és fogyasztói gyakorlatok, amelyek a gáborok között gyorsan és tömeges méretekben elterjedtek a rendszerváltás után? Ide sorolhatók például a szocialista Románia ikonjaiként is értelmezett Daciákat és Arókat felváltó, drága „nyugati” személygépkocsik és mikrobuszok (elsősorban az Opel Vectrák, Volkswagen Passatok és Transporterek); a legújabb típusú mobiltelefonok; a színes televíziók, az új építésű, többszobás, modern (fürdőszobával, költséges és már-

kás tartós fogyasztási cikkekkel, ritkán központi fűtéssel is ellátott) családi házak vagy a gomba módra szaporodó gyorséttermek és bevásárlóközpontok gyakori látogatása.

Szemben a gáborokkal, akik közül az 1970-as évektől egyre többen tettek szert valamilyen személyautóra (a rendszerváltásig többnyire Daciára), az általam ismert cārhar családokban a saját tulajdonú személygépkocsik elterjedése – néhány kivételtől eltekintve – viszonylag újnak mondható folyamat, amelynek kezdete a rendszerváltás tájára tehető. A helyi közlekedés és a mezőgazdasági munkák során cārhar roma beszélgetőtársaim többsége ma is ló vontatta szekereket használ. A lakóházak esetében hasonló a helyzet. Saját visszaemlékezéseik szerint a gáborok az 1920–1930-as évekig teljesen vagy időszakosan (tavasztól ősziig) vándorló életmódot folytattak, és sátrakban laktak, ezután kisebb, egy vagy két helyiségből álló, vályogból készült házakat építettek, amelyeket az 1970-es évektől fokozatosan felváltottak a kényelmesebb, tágasabb téglaházak, amelyeket vagy maguk a romák építettek, vagy a nem romáktól vásároltak meg. Az általam ismert cārhar romák többsége ezzel szemben az 1960-as évekig sátorban lakott, és vándorló életmódot folytatott, a romániai hatóságok ekkortól igyekeztek letelepíteni őket – több-kevesebb sikerrel (Achim 2001:220). A legtöbben közülük a rendszerváltás után vásároltak vagy építettek kisebb-nagyobb méretű téglaházakat. Egy – a Medgyes melletti települések egyikén élő – idős cārhar férfi, aki saját roma csoportjában az utolsók között „hagyta el a sátrat”, a mai napig őrzi egykori sátra két tartórúdját nemrég épült, vakolatlan téglaháza padlásán – azét a sátorét, amelyből 1989-ben költözött ki végleg családjával. Számos, az elmúlt néhány évben épült, cārhar tulajdonban lévő családi ház – részben a gazdasági világválság negatív hatásainak köszönhetően – ma is befejezetlenül áll: vakolatlan, nyílászárók nélküli, nem vagy csak részben beköltözhető állapotú. Nem ritka jelenség, hogy az új építésű házak földszinti szobáinak egy részét tulajdonosaik arra használják, hogy ott halmozák fel a lovak számára összegyűjtött takarmányt. Ugyanez az „időeltolódás” figyelhető meg a mobiltelefonok és a színes televíziók elterjedése esetében is. Végül említést érdemel, hogy cārhar és gábor roma beszélgetőtársaim kommentárjai, valamint saját tereptapasztalataim egyaránt arról tanúskodnak, hogy az átlagos gábor háztartásokban ma jóval többet költenek az élelmiszerek, a ruházati és tartós fogyasztási cikkek beszerzésére, a női ruhaanyagok megvásárlására és azok megvarratására, valamint a mobilitás fenntartására, mint a cārhar roma családokban.

A politikai rendszerváltást kísérő gazdasági átalakulás eredményeként az általam ismert gábor közösségekben nemcsak a jómód hatékony reprezentálására alkalmas javak csoportja változott meg, illetve gyarapodott látványosan, hanem a fogyasztást és az annak társadalmi megítélését orientáló olyan fogalmak jelentése is átalakult, mint a luxus, az átlagos életszínvonal vagy a jó/ideális/normális élet. Bizonyos árucikkek a fogyasztói javak addig érvényesnek tekintett klasszifikációs rendszerén belül rekontextualizálódtak: a luxuscikk kategóriájából az átlagos életszínvonal fogalmához társított javakéba kerültek át, miközben gyakran tulajdonságaik is jelentős mértékben átalakultak (ide sorolhatók például a lakóházak). Más, 1989 előtt elérhetetlen árucikkek (például a mobiltelefonok vagy a nyugati személyautók) közvetlenül megjelenésük után „beépültek” az átlagos életszínvonal fogalmába – legalábbis a rendszerváltás után felnőtt gábor generációk tagjainak többsége szerint.

A fent említett új posztoszocialista árucikkek és szolgáltatások esetében tehát a

normalizálódás,³ vagyis a hétköznapivá válás folyamata előrehaladottnak mondható. Azok mára – elsősorban a „demokráciában” szocializálódott gábor romák között – hangsúlyos elemeivé váltak az átlagos életszínvonalról és a jó/ideális/normális életről alkotott elképzeléseknek. E folyamatnak köszönhetően azon árucikkek és szolgáltatások száma, amelyeket a gáborok többsége ma az átlagos életszínvonal és a jó/ideális/normális élet fogalmához társít, a korábbiakhoz képest ugrásszerűen megnőtt, ráadásul ezek jelentős része kifejezetten költségigényes. Ezért a háztartások fogyasztásának szerkezete is módosulófélben van: a rendszerváltás után szocializálódott gábor romák ma jövedelmük jóval nagyobb hányadát fordítják az átlagos életszínvonal fogalmához sorolt javak beszerzésére, mint tették azt apáik és nagyapáik a szocializmus évtizedeiben.

Cărhar roma ismerőseim között a posztoszocialista fogyasztói javak egy részének (új építésű téglaházak, személyautók stb.) normalizálódása 1989 után ugyancsak megindult, de jóval lassabb ütemben halad(t), mint ahogyan az a gáborok között megfigyelhető. Hasonlóképpen markáns különbség, hogy a normalizálódás említett folyamatát még a rendszerváltás után szocializálódott cărhar romáknak is csak egy kisebb csoportja támogatja, vagyis a posztoszocialista árucikkek és szolgáltatások „integrálódását” a jó/ideális/normális élet fogalmába esetükben kisebb társadalmi konszenzus és támogatottság kíséri.

Az elmúlt 100–150 év folyamán mindkét roma csoport kialakított egy-egy olyan presztízsgazdaságot (lásd Berta 2006; 2007; 2009; 2010; 2011), amely az ezüsttárgyak két csoportját foglalja magában: a poharakét (*taxtaj*), illetve a fedeles kupákét (*kana*, lit. 'kanna'). E tárgyak mindegyikéről elmondható, hogy azokat egykor nem roma – főként erdélyi szász és magyar – ötvösök készítették, és társadalmi karrierjük legelején, mielőtt a romákhoz kerültek volna, erdélyi arisztokraták, polgárok, céhek és református gyülekezetek tulajdonát képezték. A gábor és a cărhar roma presztízstárgygazdaságok a romániai gazdaság egy-egy informális, transzlokális, etnicizált és genderizált szegmensét alkotják.⁴

A presztízstárgygazdaság a mindkét csoportban dokumentálható *romani politica* ('roma politika') szerves része: az egyének és apai ágak közötti státusversengés, illetve a presztízsvizonyokról való egyezkedés hangsúlyos színtere. Olyan szimbolikus küzdőtér, amely a résztvevők közötti társadalmi és gazdasági különbségek megalkotására, megjelenítésére és manipulálására szolgál. Az értékesebb tárgyak ezért *romani politikai* jelentéssel és jelentőséggel felruházott, korlátozott forrást alkotó szimbólumok, amelyek megvásárlásáért gyakran bontakozik ki intenzív verseny e roma csoportokon belül. Mivel hosszú távú birtoklásuk jelentős társadalmi elismerés és hírnév forrása, a tulajdonosok igyekeznek minél hosszabb ideig megőrizni, illetve fiaiknak örökül hagyni azokat, és csak gazdasági krízishelyzet esetén válnak meg tőlük.

A gábor és a cărhar romák között egyaránt – a gazdasági prosperitás szimbólumai-ként értelmezett – ezüstpoharak és -kannák alkotják az árucikkek elit szféráját, vagyis e javak cserélnek gazdát a legmagasabb vételárakért. A hozzájuk társított gazdasági és társadalmi jelentőség mértékét pontosan szemlélteti – többek között – az európai műtárgypiacra és a gábor roma presztízstárgygazdaságra jellemző ártartományok közötti feltűnő különbség. Amíg a műtárgypiacon e tárgyak ára ma általában nem haladja meg a 9000–11 000 amerikai dollárt, a gábor romák között szerveződő adásvételek során a

3. kép. Használt csizmákat áruló gábor férfi a marosvásárhelyi használtcikk-piacon. (Fotó: Berta Péter, 2009.)



presztízstárgyak rendszerint az említett ártartomány sokszorosáért cserélnek gazdát. A keresettebb darabok ára a 200–400 ezer amerikai dollárt is elérheti. (A gábor eladók és cārhar vásárlók, valamint a cārhar romák közötti adásvételek során kifizetett vételárak ugyancsak a műtárgypiacra jellemző ártartomány többszörösét teszik ki.) A presztízstárgy-adásvételek túlnyomó többségére a gábor, illetve a cārhar roma csoporton belül, egy kisebb részére pedig e csoportok tagjai között kerül sor.

A szóban forgó ezüstitárgyak emellett az etnikai, illetve az apai ági identitás és történelem megkonstruálásában és materializálásában is meghatározó szerepet játszanak (az etnikai és – ha apáról fiúra öröklődnek – az apai ági identitás nagyra becsült szimbólumai).

Az erdélyi gábor és cārhar romák birtokában ma számos ezüstpohár és -kanna található. Az egyik legnépesebb gábor roma közösségben például, ahol terepmunkám jelentős részét végeztem, számuk meghaladja a három tucatot. Presztízstárgyakkal azonban csak azokban a családokban találkozhatunk, ahol a birtokbavételükhöz és megőrzésükhöz szükséges *romani politikai* ambíció és a gazdasági erőforrások egyaránt jelen vannak. Ez utóbbiak közül a két legfontosabb a pénz formáját öltő vagyonosság és a presztízstárgyöröklés lehetősége.

A poharak és kannák életrajzának nem roma szakasza iránt mindkét roma csoport tagjai elhanyagolható érdeklődést tanúsítanak. Az egykori szász vagy magyar ötvösök,

illetve nem roma tulajdonosok helyét, akik a műtárgypiacon gazdát cserélő tárgyak értékének felbecsülése során rendszerint fontos szerephez jutnak, a gábor poharak és kannák esetében a korábbi gábor tulajdonosok, amíg a cārhar romák között gazdát cserélő tárgyak esetében a cārhar tulajdonosok veszik át. A presztízstárgyak értékének összehasonlítása, illetve vételárának meghatározása során a cārharok és a gáborok egyaránt kizárólag a saját roma csoportjukhoz tartozó korábbi tulajdonosok hírnevét és társadalmi presztízst vesznek alapul (szimbolikus-mnemonikus patina), valamint az anyagi tulajdonságok sorát (anyagi patina). Ez utóbbiak értékét egy-egy általuk ki-dolgozott, részben etnicizált presztízstárgy-esztétika alapján becsülik fel.

A két roma presztízstárgygazdaság közötti értékkoherencia jelentős, ami elsősorban a tárgyakkal kapcsolatos jelentés- és értéktulajdonítás (az árucikkek elit szféráját alkotó javak; a gazdasági prosperitás, az etnikai és az apai ági identitás szimbólumai stb.), valamint a presztízstárgy-esztétikák nagyfokú hasonlóságában nyilvánul meg.

Ugyanakkor e gazdaságok között számottevő különbségek is felfedezhetők, amelyek közül itt csupán háromra hívom fel a figyelmet. Az egyik legfontosabb – már említett – eltérés az, hogy a presztízstárgyak értékének felbecsülése során a cārhar és a gábor romák egyaránt kizárólag a saját roma csoportjukhoz tartozó korábbi tulajdonosokat tekintik értékforrásnak, vagyis a poharakat és kannákat saját csoportjuk múltjának materializációiként definiálják. További markáns eltérés, hogy a két roma csoportban másként értelmezik az ideális úrtartalom fogalmát. Amíg a gábor romák között az egy liter körüli úrtartalom a legkeresettebb,⁵ addig a cārharok a másfél liter körüli poharakat becsülik a legtöbbre, és számos cārhar roma beszélgetőtársam – sokan közülük valamelyik Olt menti közösségben élnek – amellet érvelt, hogy a poharak úrtartalmának tulajdonított érték az úrtartalom nagyságával egyenes arányban növekszik. Ezért a cārharok előszeretettel vásárolják meg a még gábor roma tulajdonban lévő nagyméretű – többliteres – poharakat is. Ugyancsak számottevő különbség, hogy a zsák vagy vödör formájú poharak, amelyek fenéklemeze alatt csupán milliméterekben mérhető, esetleg egy-két centiméter mélységű üreg található, mára a gábor romák között számottevő értékvesztésen mentek keresztül, az irántuk megnyilvánuló kereslet pedig drámai mértékben csökkent, a cārhar roma csoportban azonban ez a formatípus ma is keresettnek és nagyra becsültnek számít.

Habár a legtöbb adásvétel a két roma csoporton belül történik, a presztízstárgy-esztétikák hasonlósága miatt a cārharok gyakran próbálnak megvásárolni olyan gábor presztízstárgyakat, amelyek anyagi tulajdonságai elnyerik tetszésüket – mégpedig éppolyan jelentős összegekért, mint amilyenekért azok a gáborok között gazdát cserélnék. Ugyancsak gyakori jelenség, hogy a gáborok cārhar férfiaktól vesznek fel nagyobb összegű kölcsönt, elzálogosítva náluk poharaikat és kannáikat. A gáborok azonban csak rendkívül ritkán vásárolnak cārhar presztízstárgyakat, és terepmunkám során egyetlen olyan esetről sem szereztem tudomást, amikor a cārhar tulajdonosok valamelyike poharát vagy kannáját egy jómódú gábor férfinál helyezte volna zálogba. A presztízstárgyak áramlása tehát a két roma csoport között kétirányú, ám korántsem kiegyenlített.

Az interetnikus tárgykereskedelem létezésére utaló legkorábbi adataim a 20. század közepéről származnak. A gábor és a cārhar romák szóbeli emlékezetén alapuló jelenlegi ismereteim szerint ekkortól 27 gábor ezüstitárgy (23 pohár és négy kanna) került

a cārharokhoz. Huszonnégy darabot (21 poharat és három kannát) a cārhar romák megvásároltak,⁶ három alkalommal (két pohár és egy kanna esetében) pedig az ezüsttárgyakat zálogba helyezték náluk egy-egy hitelügylet során, de később a gáborok kiváltották tőlük őket (lásd 5. fénykép). Azon gábor presztízstárgyak száma, amelyek az utóbbi évtizedekben cārhar romákhoz vándoroltak, valószínűleg jóval magasabb az általam említetténél. Ezzel szemben csupán négy olyan cārhar ezüsttárgyról – három pohárról és egy kannáról – szereztem tudomást, amely a 20. század közepétől máig gábor roma tulajdonba került.

Itt csupán néhányat említek az utóbbi évek interetnikus tranzakciói közül, figyelmen kívül hagyva azt a több tucat kudarcba fulladt vagy félbemaradt kísérletet, amikor gábor tulajdonosok cārhar romáknak próbálták meg értékesíteni vagy náluk igyekeztek elzálogosítani presztízstárgyaikat. (1) 2006 tavaszán egy ötvenes éveie elején járó gábor férfi eladta apjától örökölt, nagyméretű (többliteres) poharát egy cārhar vásárlónak kétszázezer amerikai dollárért, azt remélve, hogy a vételárát saját készpénztartalékával kiegészítve majd megvásárolhat egy másik gábor poharat – végül azonban alulmaradt a potenciális vásárlók közötti rivalizálásban. (2) 2006 végén egy Maros megyei gábor férfi – roma ismerőseim hatalmas meglepetésére – kiváltott egy kiugróan értékes gábor presztízstárgyat, amely egy hitelügylet során került zálogba egy Szeben mellett élő cārhar családfőnél az 1990-es évek közepén. A kérdéses darab „hazahozataláért” negyvenezer eurót fizetett. (3) Egy negyvenes éveie elején járó Szeben megyei cārhar férfi 2007-ben vásárolt meg egy poharat annak eladósodott gábor roma tulajdonosától – hasonlóképpen negyvenezer euróért.

Miért adják el a gáborok presztízstárgyaik egy részét a cārharoknak, ahelyett hogy azokat is saját roma csoportjukban értékesítenék?

a) Az egyik ok a gábor és a cārhar presztízstárgy-esztétika közötti különbségekben keresendő. Közelebbről abban, hogy az áruba bocsátott gábor poharak egy részének bizonyos anyagi tulajdonságai értékesebbeknek bizonyulnak a cārhar, mint a gábor roma csoportban. Az ide sorolható darabok iránt rendszerint nagyobb kereslet mutatkozik a cārhar közösségekben, ezért a gábor eladó számára kifizetődőbb, ha nem a gáborok között próbálja meg értékesíteni poharát, hanem cārhar vevőt keres magának. (Csak egy példát említve: amint arra már utaltam, a cārharok jelentős része ma is nagyra becsüli és előszeretettel vásárolja meg azokat a nagyobb úrtartalmú, nemritkán többliteres poharakat, amelyek iránt – részben a díszítmények viszonylagos ritkasága miatt – a gáborok már csak elenyésző érdeklődést tanúsítanak.)

b) Annak, ha a gábor eladó választása a cārhar romák egyikére esik, lehet egy további oka is. Ennek megértéséhez vegyük figyelembe, hogy a presztízstárgyak mindkét roma csoportban a társadalmi státus, a gazdasági prosperitás és az apai ági identitás materializálásának és reprezentálásának eszközei, ezért áruba bocsátásuk szimbolikus veszteséggel jár, szegyeteljes esemény a tulajdonos számára (különösen az értékesebb darabok esetében). A kényszerű értékesítés gyakori következménye, hogy az eladó *romani politikai* riválisai – például az új tulajdonos és közeli rokonai⁷ – a társadalmi összejöveteleken nyilvánosan „felemlegetik” az adásvételt, megszégyeníté és inzultálva (*tele blamalil*, ’leblamál’) a korábbi tulajdonost. (Erre akár évtizedekkel az ügylet után is sor kerülhet.) A gábor férfiak egy része azért választ cārhar vásárlót – nemegyszer annak ellenére, hogy nem tőle érkezik a legkedvezőbb vételi ajánlat –, mert

a két roma csoport közötti kapcsolat az alkalmi gazdasági együttműködésre korlátozódik, ezért az eladónak nem kell tartania attól, hogy a gábor roma társadalmi eseményeken lépten-nyomon beleütközik majd az új tulajdonosba, és így mérsékelheti a nyilvános társas képét fenyegető verbális inzultusok gyakoriságát. (Megjegyzendő, hogy a cärharok közötti értékesítés a gábor eladó számára ugyanúgy szégyenteljesnek minősül, és ugyanakkora presztízsveszteséggel jár, mintha az ügyletre saját roma csoportján belül kerülne sor – a különbség nem a szimbolikus veszteség mértékében, hanem az esetleges későbbi inzultusok gyakoriságában van.) A gábor poharak cärharokhoz áramlásának egyik oka tehát a *romani politikában* keresendő.

c) A gábor tulajdonos számára a saját roma csoportján belüli értékesítést az is problematikussá teheti, ha őt magát befolyásos férfiként tartják számon, ám üzleti hírneve (*patjiv le lovengi*) nem makulátlan. Vagyis olyan személyként ismerik, aki hajlamos saját gazdasági érdekeit az üzleti etika elé helyezni – figyelmen kívül hagyva az utóbbit. Az áruba bocsátott pohár vagy kanna iránt érdeklődő gábor férfiak egy része ilyenkor tart attól, hogy az eladó – kapcsolati tőkéjét, tekintélyét felhasználva – az adásvételt követően a nyomásgyakorlás eszközához folyamodik: további pénzüsszegeket követel majd kiegészítésként a vásárlótól, arra hivatkozva, hogy a vételár nem érte el a tárgy voltaképpeni piaci értékét. Az ilyen esetekben a konfliktustól és a további kiadásoktól való félelem a potenciális gábor roma érdeklődők jelentős részét elbizonytalanítja. A gábor poharakat és kannákat megvásároló cärhar romákra azonban a félelem e típusa egyáltalán nem jellemző, mivel a gábor eladó a tranzakció lebonyolítását követően sem kapcsolati tőkéjével, sem a gáborok közötti befolyásával nem tud nyomást gyakorolni a cärhar vásárlóra annak érdekében, hogy vételár-kiegészítésre tegyen szert.

d) Végül a gábor ezüstitárgyak cärharokhoz áramlásában manapság fontos szerepet játszik egy olyan, a rendszerváltás óta megfigyelhető folyamat, amelyről már említést tettem: a poszt szocialista árucikkek és szolgáltatások elterjedése, amely hozzájárult a jó/normális/ideális élet és az átlagos életszínvonal fogalmának részleges átalakulásához, és ily módon számottevő hatást gyakorolt a gáborok – főként az 1990-es években szocializálódott fiatalok – fogyasztói értékpreferenciáira. E folyamatok nyomán a jövedelemelosztás mintái is módosultak: az átlagos életszínvonal kategóriájába sorolt költséges javak és szolgáltatások száma megnőtt, és azok ma a gábor roma háztartások bevételeinek jóval nagyobb hányadát emészti fel, mint a rendszerváltás előtti évtizedekben.

Az ezüst presztízstárgyak helye az árucikkek klasszifikációs rendszerén belül 1989 után nem változott: azok továbbra is a – pozitívan értelmezett – luxus kategóriájába tartoznak, és a gáborok ma is úgy tekintenek rájuk, mint a legköltségesebb javakra, amelyek birtoklása egyúttal a legnagyobb hírnévhozammal kecsegtet saját roma csoportjukban. Nemcsak a presztízstárgyak társadalmi definíciója maradt azonban változatlan a rendszerváltás után, hanem az a fogyasztást szervező alapelv is, miszerint az átlagos életszínvonal fogalmához társított árucikkeket *előbb kell beszerezni* a – pozitívan értelmezett – luxus kategóriájába sorolt javaknál, vagyis a poharaknál és kannáknál.

A poszt szocialista fogyasztói érzékenység elterjedése – beszélgetőtársaim véleménye és saját értelmezésem szerint is – jelentős hatást gyakorolt a gábor presztízstárgy-gazdaságra. Az átlagos életszínvonal fogalmának átalakulása: az ahhoz társított költséges árucikkek és szolgáltatások számának látványos gyarapodása ugyanis oda veze-

tett, hogy (1) a presztízstárgy(ak)ra vágyó férfiak számára ma a korábbinál nagyobb kihívást jelent az értékesebb poharak vagy kannák megvásárlásához szükséges, gyakran dollárszázazekre rúgó összegek előteremtése. Emellett pedig (2) a készpénzhiánnyal küzdő gábor tulajdonosok jelentős része hamarabb jut arra az elhatározásra, hogy presztízstárgyai értékesítése révén teremti elő az átlagos életszínvonal új értelmezése által preferált, drága árucikkek és szolgáltatások vételárát, mint tette volna a rendszer-váltás előtt. E változások eredményeként a gáborok – legalábbis a fiatalabb generációk tagjai – között a presztízstárgygazdaság társadalmi megítélése változóban van: sokak szerint e gazdaság társadalmi népszerűsége és az abban való részvétellel kapcsolatos gazdasági kockázatvállalási kedv csökkenő tendenciát mutat.

Miért vásárolnak a cārharok saját roma csoportjukon kívülről érkező ezüstitárgyakat, és választásuk miért esik gyakran épp a gáborok poharaira és kannáira ahelyett, hogy a műtárgypiacról szereznek be a számukra vonzó darabokat, jóval olcsóbban annál, mint amennyiért a gábor romák hajlandóak megválni tőlük?

Mindenekelőtt azért, mert a cārharok között kifejezetten ritkán bocsátanak áruba poharakat és kannákat, a saját csoportjukon belüli kereslet pedig nagyobb annál, mint amit a presztízstárgygazdaságukra jellemző kínálat ki tud elégíteni. Így azon férfiak egy része, akik pénzüket ezüstitárgyakba szeretnék fektetni, rendszerint a saját roma csoportjukon túli, alternatív piacok igénybevételére kényszerül. A cārharok által kedvelt anyagi tulajdonságokkal rendelkező tárgyak azonban a műtárgypiacon is korlátozott forrást képeznek, vagyis csak elvétve beszerezhetők. (Ráadásul tapasztalataim azt mutatják, hogy a cārhar romák ritkábban tudnak kapcsolatba kerülni a műtárgypiac különböző résztvevőivel [aukciós házakkal, régiségkereskedőkkel, felhajtókkal stb.], mint a gáborok, akiknek erre Magyarországon is számos lehetőségük adódik.) Az ezüstitárgyakra vágyó, potenciális cārhar vásárlók egy része ezért azokkal a – szomszédságában élő – gábor tulajdonosokkal kénytelen üzletet kötni, akik poharaik és kannáik értékesítése mellett döntenek.

A cārharok közötti presztízstárgy-adásvételek ritkaságával és a csoportjukon belüli intenzív kereslettel magyarázható, hogy a gáborok csak rendkívül ritkán képesek megvásárolni tőlük presztízstárgyakat, vagyis a legtöbb áruba bocsátott cārhar darab cārhar vevő tulajdonába kerül. Ezzel összhangban egyetlen olyan gábor presztízstárgyról sincs tudomásom, amelyet – azután, hogy azt egy cārhar férfi a roma üzleti etika szabályait tiszteletben tartva megvette – a gáboroknak sikerült volna visszavásárolniuk.

Megjegyzendő, hogy a cārharok nem azért vesznek a gáboroktól poharakat és kannákat, mert azok gábor roma társadalmi karrierjét – a korábbi gábor tulajdonosok hírnevét stb. – számottevő értéknek tekintik, vagyis elsősorban nem a tárgyak szimbolikus-mnemonikus patináját fizetik meg az interetnikus ügyletek során. Amint azt számos cārhar beszélgetőtársam megfogalmazta: a saját roma csoportjukon kívülről érkező darabok értékének és árának felbecsülése során számukra mindenekelőtt az anyagi tulajdonságok csoportja (*o materialo*) a mértékadó. Emellett a tárgyak korábbi – gábor roma vagy műtárgypiaci – életrajza csupán elenyésző jelentőséggel (vagy még azzal sem) rendelkezik.⁸ Pontosan szemlélteti ezt az egyik legismertebb cārhar presztízstárgybróker alábbi, a gáboroktól hozzájuk érkező poharakkal és kannákkal kapcsolatos kommentárja: „Ha a kutya hozza is [a tárgyat] a szájában [ha egyáltalán nincs



4. kép. Pálinkafőző rézüst egyik elemén dolgozó cārhar férfi. (Fotó: Berta Péter, 2010.)

gábor roma társadalmi karrierje], de jó [keresett anyagi tulajdonságokkal rendelkezik], akkor nem érdekel, honnan van.” A cārhar vásárlók legfeljebb azért mutatnak több-kevesebb érdeklődést a nekik megvételre ajánlott gábor presztízstárgyak társadalmi karrierje iránt, mert annak valóságos bizonyítékul szolgál arra vonatkozóan, hogy a kérdéses tárgyak nem a közelmúltban készültek – ezért értéktelen – darabok, vagyis nem *njevo taxtajok* (‘új poharak’).

A cārhar vásárlók azért fizetnek ki a gábor eladóknak a műtárgypiaci vételárak többszörösére rúgó összegeket, mert tudják, hogy az utóbbiak egy bizonyos összeghatár alatt már nem bocsátkoznának alkuba velük, mivel elfogadhatatlanul nagy pénzügyi veszteség érné őket. Ezért inkább úgy döntenének, hogy tárgyaikat – a gyakoribb inzultusok lehetősége ellenére is – saját roma csoportjukban értékesítik.⁹ A cārhar vevő mindenekelőtt a kínálati oldalon jelentkező hiány, vagyis az említett tárgybeszerzési források (a saját roma csoportján belüli, illetve a műtárgypiaci kínálat) szűkössége vagy elérhetetlensége miatt vásárol gábor presztízstárgyat, és fizeti meg annak etnicizált szimbolikus patináját (gábor roma társadalmi karrierjét), azért hogy hozzájuthasson magához a tárgyhoz, amelyet ezután saját roma csoportja történelmébe integrálhat, illetve apai ága identitásszimbólumává alakíthat. A gábor presztízstárgygazdaság – a cārharok nézőpontjából szemlélve – az ideálisnak tekintett tárgybeszerzési forrásokkal kapcsolatos „kényszerhelyettesítés” (Kornai 1993:257) egyik „terepe”.

A két roma csoport közötti presztízstárgy-kereskedelem interetnikus „tulajdonlási versenyként” (Harrison 1995) is értelmezhető, amelyben a gáborok – különösen az idősebb generációk tagjai – értékesebb ezüsstárgyaik saját csoportjukon belüli megőrzését, a cārhar romák pedig azok megvásárlását tekintik céljuknak. E tulajdonlási verseny kialakulásának elsődleges oka a gáborok és a cārharok közötti gazdasági egymásrautaltságban keresendő, amely egyrészt a presztízstárgyaknak tulajdonított kiugróan magas (kizárólag e két roma csoportra jellemző) gazdasági értékből, másrészt e tárgyak ritkaságából fakad. Vagyis abból, hogy a gábor romák – legalábbis a közöttük megszokott, a műtárgypiacinál jóval magasabb árakon – nem értékesíthetik presztízstárgyaikat máshol, csak saját csoportjukban vagy a cārharok között, a cārhar romák egy része pedig mindenekelőtt a gábor eladókra számíthat akkor, ha megtakarított pénzét ezüsstárgyakba szeretné fektetni.

„A cārharok képesek beléhalni egy pohárba” – a gábor romák fogyasztói értékdiskurzusa

a) A gáborok magyarázatainak egyik csoportja a cārharok presztízstárgyakhoz való viszonyát teszi kritika tárgyává, egyrészt arra hivatkozva, hogy a cārhar romák indokolatlanul nagy érzelmi értéket társítanak e tárgyakhoz, és morálisan megkérdőjelezhető módon jelölik ki azok helyét a „dolgok” értékhierarchiáján belül, másrészt azt hangoztatva, hogy tévesen értelmezik a fogyasztás moralitásának – pontosabban esetünkben: a takarékoság moralitásának – fogalmát.

Számos gábor roma beszélgetőtársam mellett érvelt, hogy a cārharok jóval elkötelezettebben ragaszkodnak saját presztízstárgyaikhoz, és áldozatkészebben próbálják megvásárolni a gábor tulajdonban lévő, általuk vonzónak ítélt darabokat, mint ahogyan azt a gáborok teszik. Egy ötvenes évei közepén járó gábor férfi szavait idézve, akinek apai nagyapja két nagyra becsült poharat is értékesített a cārhar romák között: „A cārharok még jobban halnak meg a poharakér, mint mi, a gáborok. Azok nekik a mindenség! A pohár. Nekünk is fontos, de nekünk nem annyira. Mer nekünk legyen meg a házunk, a családunk, s azután ha van lehetőség, akkor megvesszük a poharat is. Akinek van lehetőség. Akinek nem, az meg tud élni anélkül is.” Többen is kifejtették, hogy a poharak és kannák a cārhar romák számára felbecsülhetetlen érzelmi értéket képviselnek, fanatikus rajongás tárgyai, vagyis nem csupán presztízstárgyak, hanem egyenesen „*balvanjure*” vagy „*idolure*” ('bálványok'). Véleményük szerint a cārhar tulajdonosok hajlamosak arra, hogy esetenként nagyobb jelentőséget tulajdonítsanak e tárgyaknak saját családtagjaik életénél is, vagyis olyan kockázatot vállaljanak azok megvásárlása vagy megőrzése érdekében, amellyel akár hozzátartozóik (és önmaguk) életét is veszélybe sodorhatják. Egy Kolozs megyei gábor férfi, akinek apai nagyapja egykor tizenkét ezüst presztízstárggyal rendelkezett, például így érvelt:

„Azok [a cārharok] [...] tíz életet odaadnak, leégetik a házokat, s a poharat nem adják [el]. Nem mint mi, a gáborok, hogy egy kicsit meg van szorulva, vagy viszen egy gyenge életet, s [máris azt mondja:] »Na, adom el... [a poharamat]«. Inkább haljak meg én, vagy a családom?! Tíz rend családja [tíz családtagja] haljon meg, azok [a cārharok]

úgy sem adnak el egy poharat!¹⁰ Azok a cigányok. Nehogy már az életed odaadjad egy pohárért vagy vagyónér!! Hát ez már egy bolond dolog! Mikor meg van szorulva egy fiad vagy családod, a családért mit nem adsz? Nekik [a cārharoknak] a pohár fontosabb, mint az élet!! Kérdezz meg akárkit! Ilyenek ők. Ott nem hallasz olyasmiről, hogy adjanak egy poharat el. [...] Hát én, hogy vesszelek el [a szobában ülő fiához fordulva mondja; értsd: azért, hogy a fiát ne veszítse el], nagyapámnak mind a tizenkét darabját [tizenkét presztízstárgyát] odaadnám!! Hát ki bírja ki, hogy haljon meg egy család[tag], s ne add oda a vagyont [ne add el a poharad]?! Ki!? Hát ők kibírják...” (2010. június 18.)

A fenti idézetben a beszélő egy olyan interetnikus ügyletre utalt („légetik a házo-
kat”), amelynek során egy gábor tulajdonos – a rendszerváltás táján – jelentős összegű kölcsönt vett fel egy cārhar hitelezőtől, és elzálogosította nála a poharát. Amikor azonban az adós évekkkel később vissza akarta fizetni a tőkét és a kamatot, a cārhar hitelező azzal a hírrel fogadta őt, hogy saját háza időközben leégett, és a tűzvész során a fedezetül szolgáló pohár is megsemmisült. Az adós – és valamennyi gábor beszélgetőtársam – úgy vélte, hogy a cārhar hitelező önmaga gyújtotta fel saját házát azért, hogy ne kelljen visszaadnia az általa „megszeretett” presztízstárgyat, amelyet a tűz keletkezése előtt biztonságos helyre menekített. Habár a gábor adós ezután rendőrségi feljelentést tett, vagyis beperelte a hitelezőt, mivel a tűz keletkezésével kapcsolatos szándékosság bizonyíthatatlan volt, végül le kellett mondania poharáról. Ezt az esetet a gáborok gyakran emlegették annak egyértelmű bizonyítékaként, hogy a cārharok milyen extrém módon ragaszkodnak az általuk vonzónak ítélt poharakhoz és kannákhoz.

A gáborok értékdiskurzusában ugyancsak gyakran társul a cārhar romákhoz a háztartás kiadásaival kapcsolatos tudatos és indokolatlanul szigorú takarékoság/önkorlátozás fogyasztói stratégiája, amelyet ez a diskurzus a felesleges és morálisan helytelenített nélkülözés szinonimájaként azonosít. Gábor beszélgetőtársaim szerint e gyakorlat szükségszerű következménye a cārharok presztízstárgyakkal kapcsolatos túlzott gyűjtőszenvédélyének, amelynek intenzitását előszeretettel fejezték ki olyan esszencializáló etnikai sztereotípiák segítségével, mint például: „a cārharok képesek beléhalni egy pohárba”, vagyis utolsó lejükét is hajlandóak e tárgyak megőrzésére vagy megvásárlására fordítani, figyelmen kívül hagyva egyéb szükségleteiket.

E sztereotípiák kapcsán a gábor romák gyakran utaltak az alábbi esetre, amelynek középpontjában egy nagyra becsült – a ma gábor roma tulajdonban lévő három legértékesebb presztízstárgy közé sorolt – talpas pohár áll. A kérdéses tárgyat Pista – a gábor férfiak egyike – 1989-ben vásárolta meg egy ugyancsak gábor roma tulajdonostól hatmillió román lejért, amelyből 3,5 millió lejt készpénzben adott át az eladónak, a fennmaradó 2,5 millió lejt¹¹ helyett pedig egy olyan poharat ajánlott fel „cseretárgyként”, amely az 1980-as évek elején került az ő birtokába.¹² Adósságai miatt azonban Pista hamarosan – 1992-ben – kénytelen volt elzálogosítani nemrég vásárolt presztízstárgyát egy Kolozs megyei – sem nem gábor, sem nem cārhar– roma hitelezőnél. Mivel nem fizette a kamatokat, 1994 decemberében a hitelező titokban eladta Pista hitelét egy olyan kiugróan vagyonos, a presztízstárgygyűjtés terén kifejezetten ambiciózus cārhar férfinak, aki az Olt menti települések egyikén élt, és átadta neki Pista fedezetként szolgáló ezüstpoharát is. Nem sokkal ezután Pista elhunyt, özvegye pedig képtelen volt a tőle örökölt, illetve a saját maga által felvett hitelek törlesztésére. Kilátás-

talán pénzügyi helyzete és a hitelezőktől érkező, egyre nyíltabb fenyegetések miatt kétségbeesésében az özvegy rendszeresen és nemegyszer nyilvánosan is átkozta azt a Kolozs megyei hitelezőt, aki titokban eladta, és azt az Olt menti cārhar férfit, aki titokban megvásárolta férje adósságát, és átadta, illetve magához vette a fedezetül szolgáló értékes poharat.

Az események értelmezése során érdemes figyelembe venni azt a mindkét roma csoportban általánosan elterjedt vélekedést, hogy a presztízstárgyakkal kapcsolatos üzleti megállapodások megszegőit fenyegető, a sértett fél által kimondott átkok „jobban fognak”, vagyis a presztízstárgyügyletek esetében az üzleti etika megsértése az átlagosnál súlyosabb következményekkel járhat: a halált vagy betegséget kívánó átok nagyobb valószínűséggel teljesedik be.

2001 novemberében a Pista hitelét megvásároló, Olt menti cārhar hitelező egyetlen (!) fia váratlanul elhunyt. E tragédiát Gábor és cārhar roma beszélgetőtársaim egyaránt az üzleti etika nyílt megsértésével hozták összefüggésbe (vagyis azzal magyarázták, hogy a cārhar hitelező Pista tudta és beleegyezése nélkül vásárolta meg tartozását, és vette magához poharát), a haláleset közvetlen kiváltó okaként pedig az özvegy átkait nevezték meg. Elsősorban azért, hogy megelőzze a családját sújtó további szerencsétlenségeket, a cārhar hitelező 2005-ben megvált Pista – ekkor már sokak által átkozottként, balszerencsét hozóként definiált – poharától.¹³

A cārhar hitelező fiának váratlan halálát Gábor beszélgetőtársaim előszeretettel emlegették olyan tragikus esetként, amely egyértelműen alátámasztja azt a negatív etnikai sztereotípiát, miszerint a cārhar romák „bálványként” tisztelik az ezüsstárgyakat, és mindennél jobban ragaszkodnak hozzájuk. A mértéktelen, túlzott gyűjtőszendvény cārharokhoz társított sztereotípiája elsősorban azért alkalmas arra, hogy morális kritika kiindulópontjává váljon, mert implicit módon azt állítja: a cārharok nemegyszer figyelmen kívül hagyják a presztízstárgyügyleteket érintő üzleti etikát és az annak megsértéséből fakadó potenciális negatív következményeket (a megkárosított tulajdonos átkait stb.), ennek következtében az emberi élet primátusának és pótolhatatlanságának elvét is. Megjegyzendő, hogy ritkán ugyan, de a Gáborok között is akad példa arra, hogy egy-egy halálesetet a presztízstárgyakhoz való túlzott ragaszkodás következményének tekintenek. Az interetnikus presztízstárgy-kereskedelmet racionalizáló Gábor magyarázatokban azonban ez utóbbi eseteket a beszélők következetesen „törlik”, vagyis elhallgatják.

E sztereotípiák mellett érvelnek, hogy a Gáborok azért képtelenek a presztízstárgy-kiáramlás megakadályozására, mert a cārharok olyan immorális fogyasztói értékideológiát képviselnek, amellyel ők nem tudnak és nem is akarnak azonosulni (többször becsülik az ezüsstárgyakat az emberi életnél; gyűjtőszendvényükkel veszélybe sodorják a létfenntartás gazdaságát stb.). Másként fogalmazva: a Gábor romák saját diskurzusukban mértékletes, racionális döntéseket hozó, felelősségteljes – vagyis pozitívan definiált – fogyasztókként, valamint az emberi élet felbecsülhetetlenségét képviselő morális értékhierarchia védelmezőiként tűnnek fel, és a cārharokhoz társított, morálisan kifogásolt fogyasztói minták és értékpreferenciák „áldozataiként” pozicionálják önmagukat. A fogyasztásra fókuszáló morális dichotomizálás e stratégiája révén a Gáborok morális síkon igyekeznek ellensúlyozni az interetnikus presztízstárgy-kereskedelem miatt általuk elszenvedett szimbolikus veszteséget.

b) A presztízstárgy-kiáramlást racionalizáló gábor diskurzusban ugyancsak domináns másik magyarázatcsoport a cärharok életstílusát/életkörülményeit, valamint az új fogyasztói javakkal, gyakorlatokkal és mintákkal kapcsolatos attitűdjét érinti. A moralizáló összehasonlítás e kontextusában a gáborok a cärhar romákhoz rendszerint olyan sztereotípiákat társítanak, mint a „kevésbé civilizáltak” (kevésbé érdeklődnek a technikai fejlődés vívmányai iránt¹⁴); „nem ismerik a modern dolgokat”; fogyasztói értékpreferenciáik és életmódjuk tekintetében pedig „jobban benne vannak a régi mó-dában”, „túlságosan hagyományőrzőek”, „elmaradottak”, „zárkózottak”, „csukott szeműek”, „földhözragadtak”. A cärhar romák, érveltek beszélgetőtársaim, kevésbé vonzódnak a ma Romániában divatosnak számító, gyakran költséges posztszocialista árucikkekhez (a márkás nyugati személyautókhoz vagy a sokszobás, új építésű család-i házakhoz), illetve szolgáltatásokhoz,¹⁵ és többségük ma is a rendszerváltás előtti körülmények között él (szerényen berendezett, apró vagy néhány éve épített, gyakran befejezetlen és vakolatlan házakban, személyautó nélkül), annak ellenére, hogy jó né-hányan közülük megengedhetnék maguknak az elmúlt két évtizedben elterjedt, a gá-borok és a többségi társadalom tagjai között egyaránt népszerű árucikkek beszerzését. Vagyis e magyarázatok azt sugallják, hogy a cärharok életstílusa és fogyasztói szoká-sai lényegében alig változtak 1989 óta, és – szemben a gáborokkal – a posztszocialis-ta fogyasztói érzékenység rájuk csupán elenyésző hatást gyakorolt. Végül a cärharok jellemzése a gábor romák diskurzusában gyakran egészül ki a jövedelemszerzés és a pénzfelhasználás olyan stigmatizált, szimbolikusan leértékelt stratégiáival, mint a koldulás, a guberálás vagy a jóslás. (Ez a diskurzus elhallgatja azt a tényt, hogy e meg-élhetési stratégiák a szocializmus bukása előtt a gábor romák – főként az asszonyok – között sem voltak ismeretlenek.)

A fenti negatív sztereotípiákhoz – a dichotómiaalkotás részeként – gyakran kapcso-lódnak olyan kijelentések, miszerint a gáborok a cärharoknál fogékonyabban reagálnak az új fogyasztói javakra és gyakorlatokra, mobilabbak és világlátottabbak náluk, emel-lett jobban ismerik a többségi társadalomra jellemző gyakorlatokat és értékpreferen-ciákat. Saját diskurzusukban a gáborok pozitív sztereotípiákat társítanak önmagukhoz: a cärharokkal való összehasonlítás kontextusában az értékként definiált modernség, a „civilizáltság/kicivilizálódottság”, a többségi társadalomból érkező hatások iránti nyi-tottság (a „nyitott szeműség”), valamint a fogyasztói kultúra új trendjeivel és a tech-nikai fejlődéssel kapcsolatos érzékenység képviselőiként jelennek meg. Ezzel szemben e diskurzus a cärharokat olyan „helyhez kötött”¹⁶ személyekként ábrázolja, akikhez a fogyasztói attitűd és az életmód tekintetében a túlzott, negatívan értelmezett tradi-cionalizmus és konzervativizmus, a modernség elutasítása, illetve az elmaradottság címkéje társul.

A fogyasztásra fókuszáló moralizálás e dichotomizáló-esszencializáló diskurzusa értelmében a „nyitott” (*puterde*) és „civilizált” (*čivilizature*) gáborok azért nem képe-sek megakadályozni, hogy presztízstárgyaik a „bezárkózott” (*phandade*), „műveletlen” és tradicionalista cärharokhoz áramoljanak, mert az előbbieik „haladnak a korrall”, „mo-dernek”, és a fogyasztói kultúra többségi társadalomra jellemző, új trendjei iránti, értékként tételezett érzékenység jellemző rájuk. Vagyis azért, mert a gáborok jövedel-mük és megtakarításaik jelentős részét nem az etnikus múltat és az intraetnikus kü-

lönbségeket materializáló, etnicizált javakra (azaz a poharakra és kannákra), hanem a modernitás fogyasztására költik.

Pontosan szemlélteti ezt az egyik – ötvenes éveiben járó – gábor férfi kommentárja, akinek 2007-ben elhunyt apját a legbefolyásosabb gábor presztízstárgybrókerek között tartották számon. Az apa egyetlen poharát 1998-ban egy Olt menti faluban élő cārhar férfinál hagyta fedezet gyanánt, amikor kétszázmillió lej hitelt vett fel tőle. A tárgyat, habár az a gáborok között is értékes darabnak számít, beszélgetőtársam és négy fivére a közöttük kialakult konfliktusok, valamint pénzügyi nehézségeik miatt máig nem tudta kiváltani, annak ellenére, hogy az arra 1998-ban felvett összeg – legalábbis a hasonló interetnikus ügyletekhez viszonyítva – nem minősül kiugróan jelentősnek.

„Ők [a cārharok], mondjuk, úgy kötnek vagy úgy esznek, amennyit keresnek. Érted? Ők nem adják el a poharakat, a vagyonukat semmi pénzér! [...] ők most a demokrácia után kezdtek művelődni, mert ezelőtt mind sátorokba laktak, s nálunk már az én nagyapámtól megkezdődtek a házak, hogy építenek házat. Ők még akkor sátorba laktak télen is. [...] Most már elkezdték ők is a kultúrát... Hát mondom, ezelőtt már, még a demokrácia előtt is le vótak maradva. Sátorba aludtak. Nem tudták, hogy mi az a fürdőszoba [...], de közbe pénzt gyűjtöttek!! [...] A kultúrával kapcsolatban nagyon hátra vannak tőlünk, érted? Mindig a mifajta cigányok [a gáborok] műveltebbek voltak, mindig. Mer nálunk már régóta van: kell fürdőszoba, kell ez-az, érted? Mi is vesszük magunkat a [többségi] társadalom után.” (2008. szeptember 8.)

Az itt ismertetett idézetek szemléletes példái annak, hogy az olyan stratégiák, mint az esszencializáló, homogenizáló és gyakran stigmatizáló sztereotípiák megalkotása, a fogyasztásra fókuszáló moralizálás, valamint az átlagos életszínvonal és a jó/normális/ideális élet fogalmával kapcsolatos osztályozási (vagy definíciós) küzdelem hogyan hasznosulhatnak a csoportközi szimbolikus konfliktusok során: miként válhatnak a saját nyilvános társas kép helyreállításának eszközeivé.

„A gáborok sokat költenek a luxusra [...] és nem bánják, ha elmegy tőlük a pohár!” A cārhar romák fogyasztói értékdiskurzusa

A cārharok maguk is ismerik a presztízstárgy-kiáramlás racionalizálására szolgáló gábor diskurzusban hozzájuk társított negatív sztereotípiákat. Saját nyilvános társas képük helyreállítására a pozitív *versus* negatív luxus és az átlagos életszínvonal fogalmával kapcsolatos osztályozási (vagy definíciós) küzdelem, a gáborok rendszerváltás utáni fogyasztói szokásaira és a presztízstárgyakhoz való megváltozott viszonyára fókuszáló moralizálás, valamint az etnikai purizmus (Herzfeld 2003) ideológiája révén tesznek kísérletet.

Számos cārhar beszélgetőtársam szerint ma azért csökken a presztízstárgyakkal kapcsolatos fizetőképes kereslet a gábor romák között, mert a rendszerváltás után szocializálódott gábor fiatalok jövedelmük egyre nagyobb részét fordítják olyan javakra, mint az új, drága családi házak, a költséges tartós fogyasztási cikkek vagy a divatos

márkájú, „nyugati” személyautók és mikrobuszok. (Lásd még az interetnikus presztízstárgy-kereskedelem okairól korábban írottakat.) Ezzel szemben a cārhar romák ma – saját értelmezésük szerint is¹⁷ – ugyanolyan vagy majdnem azonos intenzitással ragaszkodnak ezüsttárgyaikhoz, mint tették azt a rendszerváltás előtt. Emellett érvel az alábbi idézet is, amely egy Szeben megyei presztízstárgy-tulajdonos cārhar férfi ötvenes éveiben járó fiától származik:

„Ame majbut precosarah ol taxta, sar lende. [...] Deš khāra t’an ma, deš, sar kado [...] mangā na-j kāso precome sar muro taxtaj. Me na thav o preco p’ol khāra, me na sim barvalo ando khār. [...] Amende kode-j amari avere. Kode-j amaro barvalimo. Na ol phuve, na ol khāra, **numa o taxtaj-i amaro barvalimo. [Mi többre becsüljük a poharakat, mint náluk (a gáborok között). (...)]** Ha tíz ilyen házam lenne, tíz, mint amilyen ez (...), az sem lenne olyan értékes számomra, mint a poharam. Én nem értékelem (nem becsülöm sokra) a házakat, én nem a házam miatt vagyok gazdag. (...) Nálunk az (a pohár) a vagyon. Az a mi gazdagságunk. Nem a földek, nem a házak, csak a pohár a mi gazdagságunk.]” (2010. június 27.)

Egy másik cārhar roma kommentárt idézve:

„Feril o Del te pācil kadala so phenav: majmišto bitjinav o khār the kārav mangā ekh cini koliba, the či dav o taxtaj. Feril o Del! [...] Ame na sam barvale ande kado khār. ...numa kaj sî te bešen ol šavorā. O khār? Šo sî kade?? Čik the barr!! Kade-j. Arakhāh leh barkaj! De taxtaj na rakhāh leh, phrala! Čeci-j vaj na-j čeci-j? [Isten mentesen meg attól, hogy megtörténjen, amit mondok: inkább eladom a házat, és csinállok magamnak egy kicsi kalyibát, de nem adom (el) a poharat. Isten mentesen meg attól! (...)] Mi nem ebben a házban (e ház miatt) vagyunk gazdagok. (Az csak azért fontos, hogy) ... legyen hol lakniuk a gyerekeknek. A ház? Mi az?? Sár és kő!! Így van. Találsz olyat bárhol. De poharat, testvérem, nem találsz! Igaz vagy nem?]]” (2010. június 18.)

Szemben a gáborok jelentős részével, a cārhar romák diskurzusa a posztszocialista fogyasztói javakat és gyakorlatokat nem definiálja ellenállhatatlanul vonzóként, sem nélkülözhetetlenként, és nem tekinti azokat az átlagos életszínvonal fogalmába sorolandónak. Éppen ellenkezőleg: olyan negatív terminusokkal utal rájuk, mint a *luxuri* (‘luxuscikkek’), a *cifrašaguri* (‘cifraságok’) vagy a *putjarimo* (‘morálisan elítélt hivalkodás’). Azaz e javakat és gyakorlatokat fölöslegesként tünteti fel, a túlzott komfortkeresés és a negatív luxus (a pazarlás) fogalmához társítja, és ezért morálisan stigmatizálja. Habár a cārhar romák maguk is tudják, hogy az új építésű, kényelmes téglaházak és a személyautók – ha nem is a gáborokra jellemző mértékben, de – saját roma csoportjukban is egyre népszerűbbekké válnak, csupán két olyan elszigetelt esettel találkoztam, amikor beszélgetőtársaim mellett érveltek, hogy a posztszocialista javak megvásárlása érdekében akár az eladósodás kockázatát, illetve az ezüsttárgyak áruba bocsátásával járó szégyent és presztízvesztést is érdemes vállalni. Az új építésű – gyakran félkész, egy vagy két szerényen berendezett szobával rendelkező, vakolatlan – családi házak tulajdonosai közül többen is hangsúlyozták, hogy házukat nem a presztízstárgyaik eladásából befolyt vételárakból építették föl, illetve kiemelték, hogy csak olyan mértékű és ütemű építkezésre vállalkoztak, amely még véletlenül sem kényszerítette őket ezüsttárgyaik értékesítésére. Értelmezésem szerint az, hogy számos családi ház hosszú évekig befejezetlen, illetve komfort nélküli marad, épp azzal magyarázható, hogy a cārhar tulajdonosok mindenkor bevételüknek csak akkora hányá-

5. kép. A cārhar romák által a közelmúltban megvásárolt gábor presztízstárgyak egyike. (Fotó: Berta Péter, 2010.)



dát fordítják az építkezés folytatására, amellyel nem sodorják veszélybe sem a létfenntartás gazdaságát, sem a tulajdonukat képező presztízstárgyakat.

Számos cārhar roma megjegyezte, hogy a gáborok azért, hogy előteremtsék az új fogyasztói javak ellenértékét, a rendszerváltás óta gyakrabban vesznek fel hitelt egymástól, illetve más romáktól vagy nem romáktól magas kamatra, és sokan képtelenek visszafizetni azokat. Az eladósodás nemritkán oda vezet, hogy az adósok kénytelenek végső tartalékukhoz nyúlni, vagyis egy újabb hitelfelvétel során elzálogosítják vagy áruba bocsátják ezüstartárgyaikat (ha ilyenekkel nem rendelkeznek, akkor házukat vagy más vagyontárgyaikat értékesítik). A cārharok diskurzusa szerint az, hogy a rendszerváltás után szocializálódott gábor generációk tagjai között a presztízstárgyak iránti érdeklődés és fizetőképes kereslet némiképp csökken, mindenekelőtt a posztszocialista árucikkek (és fogyasztói érzékenység) intenzív térhódításának köszönhető, ennek következtében pedig a gáborok ezüstartárgyainak egy részét maguk a cārharok vásárolják meg. Egy középkorú cārhar férfit idézve, akinek apja maga is pohártulajdonos, illetve egyike az internetikus presztízstárgyügyletek során gyakran felfogadott brókereknek:

„Ol gaborăști den but p’ol luksuri, p’ol Mercedesuri, p’ol motori... [...] the na-j bajo te žal o taxtaj! Rajisajle, dine pe po rajimo. Amară na kărăn. Či kărăn kodo luksuri, kodola treburi. Munčisarah, tjidah amengă love, the o taxa! [...] Von, maj phenap tukă, maj... andra lende maj rajisajle akana, aba line pengă motori, line luksuri, khăra bară, th’ apoj kărde ol datorie the bitjinen o taxtaj. Amară roma či kărăn.

I. táblázat. A fogyasztói mintákhoz, értékpreferenciákhoz és az életstílusokhoz társított sztereotípiák a vizsgált diskurzusokban

<p>A gáborok pozitív autosztereotípiái</p> <ul style="list-style-type: none"> - „civilizáltak”, „műveltek”, „kulturáltak”; - „nyitottak a [nem roma] világra”; - „haladnak a korrall” - „modernek”; - tagadják, hogy érdemes lenne „beléhalni egy pohárba” 	<p>A gáborok által a cárharokhoz társított negatív hetero-sztereotípiák</p> <ul style="list-style-type: none"> - „kevésbé civilizáltak/műveltek”; - „zárkóztattak”, „csukott szeműek”: „nem nyitottak a [nem roma] világra”; - „régimódiak”, „jobban benne vannak a régi módban”, „elmaradtak”, „jórészt a múltban [a szocializmus évtizedeire jellemző körülmények között] élnek”; - „nem modernek”; - „túlzottan ragaszkodnak a hagyományaikhoz”; - „úgy esznek, amennyit kerestek”; - „képesek beléhalni egy pohárba” 	<p>A cárharok pozitív autosztereotípiái</p> <ul style="list-style-type: none"> - többnyire elutasítják és kerülik a „veszélyes luxurit” [a poszt-szocialista árucikkeket és szolgáltatásokat]; - „örzik és tisztelik [fogyasztói stb.] hagyományaikat”: „ragaszkodnak poharaikhoz és kannáikhoz”; - „igazi/eredeti romák maradtak” 	<p>A cárharok által a gáborokhoz társított negatív hetero-sztereotípiák</p> <ul style="list-style-type: none"> - „sokat költenek a luxurrira” [a poszt-szocialista árucikkekre és szolgáltatásokra], ami gyakran eladósodáshoz, illetve oda vezet, hogy a gáborok „ételre és italra cserélik poharaikat és kannáikat”. Ez a gyakorlat - „értelmetlen és felelőtlen pazarlás”, - fenyegeti a gáborok etnikai identitását: „eluriasodtak” (<i>rajisejle</i>), „már nem igazi/nem eredeti romák”; - „elfelejtik a hagyományaikat”; - „képtelenek jól bánni a pénzzel”
<p>(<u>racionális, felelősségteljes és morálisan támogatott fogyasztás</u>: a többségi társadalom gyakorlatainak és értékpreferenciáinak ismerete; pozitívan értékelt „nyugatiasodás”, valamint a fogyasztói kultúra és a technológiai fejlődés új trendjei iránti érzékenység; a modernitás fogyasztói nagyfokú mobilitás és (nemzetközi) migráció; az emberi élet primátusát hirdető morális értékhierarchia képviselői</p>	<p>(<u>irracionális, felelőtlen és morálisan helytelenített fogyasztói minták és értékpreferenciák</u>: a „nyugatiasodás” és a fogyasztói kultúra új trendjeinek elutasítása; morálisan stigmatizált, extrém fogyasztói tradicionalizmus és konzervativizmus, önkorlátozás és takarékoskodás, ami gyakran tartós nélkülözéshez vezet; a múlt fogyasztói; immobilitás; presztízsztárgy-fetizizmus)</p>	<p>(<u>racionális, felelősségteljes és morálisan támogatott fogyasztás</u>: pozitívan definiált, tudatos és ésszerű fogyasztói tradicionalizmus és konzervativizmus, önkorlátozás és takarékoskodás; a többségi társadalommal és a poszt-szocialista árucikkkel, szolgáltatásokkal és érzékenységgel (a luxurrival) szembeni távolságtartás)</p>	<p>(<u>irracionális, felelőtlen és morálisan helytelen fogyasztói minták és értékpreferenciák</u>: a fogyasztói modernség és a „nyugatiasodás” morálisan stigmatizált és kritizált fetizizálása; extrém érzékenység és vonzódás a poszt-szocialista árucikkre és szolgáltatások (a luxurr) iránt; „identitásnyervezés” és hagyományvesztés)</p>

Amarã tjinen lendar! Ame te bitjinah lengã? Na!! [A gãborok sokat költenek luxus-cikkekre, a Mercedesekre, az autókra... (...), és nem bánják, ha elmegy tőlük a pohár! Elúriasodtak, elkezdtek hasonlítani a nem romákra. A mieink (a cãrharok) nem teszik ezt. Nem keresik azt a luxust, azokat a dolgokat. Mi dolgozunk, gyűjtünk magunknak pénzt, és gyűjtjük a poharakat! (...) Közöttük nagyobb az elúriasodás, már autókat vettek maguknak, luxuscikkeket vásároltak, nagy házakat, és aztán eladósodtak, és eladják a poharat. A mi romáink ezt nem teszik. A mieink vásárolnak (poharakat) tőlük!! Hogy mi eladjunk nekik (a poharainkat)? Azt nem!!]” (2010. június 23.)

Amíg a rendszerváltás után szocializálódott gãbor romák többsége presztízstãrgyaik cãrharokhoz áramlását nem tekinti fenyegetõ anomáliának, addig cãrhar beszélgetõtársaim – életkortól függetlenül – kivétel nélkül amellet érveltek, hogy a gãbor poharak és kannák egy részének posztszocialista árucikkekre cserélése felesleges, értelmetlen fogyasztói döntésként, felelõtlen pazarlásként értelmezhetõ. Sõt mi több, a cãrharok diskurzusában e folyamat összefügg a roma etnikai identitás kérdésével, és aggasztó morális dimenziókkal rendelkezik. Mindenekelõtt azért, mert a kérdéses ezüsttãrgyak a gãborok és a cãrharok értelmezése szerint egyaránt etnicizált javak: az etnikus történelem és identitás megkonstruálásának és materializálásának eszközei, és – bár eltérõ gyakorisággal, de – mindkét csoport tagjai rendszeresen utalnak rájuk úgy, mint saját romaságuk „valódiságának” bizonyítékaira. Vagyis e tãrgyak csoportját, valamint a köréjük szervezõdõ presztízsgazdaságot roma etnikai identitásuk autentikusságának markereként definiálják, amely megkülönbözteti õket a körülöttük élõ nem romáktól és egyúttal a többi erdélyi roma csoporttól is. Az ezüstpoharak és -kannák iránti gyűjtõszenvédelyt emellet mindkét roma csoport tagjai „legrégibb hagyományaik” között tartják számon.

Ezért a nem romáktól érkező posztszocialista fogyasztói érzékenység gãborok közötti gyors elterjedését, ami hozzájárul ezüsttãrgyaik egy részének értékesítéséhez, a cãrharok diskurzusa a gãbor romák etnikai identitását fenyegetõ, azt „beszennyezõ” (Harrison 1999:10–11) folyamatként értelmezi. Más szavakkal: amellet érvel, hogy az új fogyasztói gyakorlatok és értékpreferenciák iránti túlzott vonzódásnak köszönhetõen a gãborok elindultak az „elgãzsósodás”, a nem romákhoz való intenzív hasonulás: az etnikaiidentitás-vesztés útján – poharaik és kannáik egy részének elvesztésével romaságuk egy részét is „elveszítik”. Erre a folyamatra utal a fenti idézetben szereplõ, pejoratív *rajisejle* ('elúriasodtak', 'úriassá váltak'; itt az 'úr' a „gãzsóság”: a nem romaság szinonimája) terminus. Cãrhar beszélgetõtársaim nemegyszer úgy fejezték ki amiatti rosszallásukat, hogy a gãborok egy része a korábbinál kisebb érdeklõdést mutat a presztízstãrgygazdaság iránt, hogy „nem igazi”, „nem eredeti” romákként utaltak rájuk, vagyis kétségbe vonták etnikai identitásuk „valódiságát”. A cãrharok diskurzusa szerint a hagyomány- és etnikaiidentitás-vesztés útjára lépett gãborokkal szemben az erdélyi roma csoportok közül ma már csak a cãrharoké õrzi a rendszerváltás elõtti teljességében a presztízstãrgygyűjtés „régí roma hagyományát”. Részben ennek köszönhetõ, érveltek cãrhar beszélgetõtársaim, hogy õk maguk – szemben a gãborokkal – máig „igazi” (*éacé*), „eredeti” (*oridžinaluri*) romák maradtak. Az, hogy a cãrharok a fenti negatív etnikai sztereotípiákat társítják hozzájuk, a gãborok elõtt sem ismeretlen gyakorlat. Jól mutatja ezt az egyik Kolozs megyei gãbor férfitól származó alábbi kommentár: „Von phenen amengã, kã amen gãže sam! Na sam rendeša foma! Von-i ol čikena-

le, von-i ol çaće řoma! [Ők (a cārharok) azt mondják nekünk (a gáboroknak), hogy gázsók (nem romák) vagyunk (nevet)! Nem vagyunk rendes (valódi) romák! Ők a zsíros (a jómódú), ők az igazi romák!]

A cārharok diskurzusában a gáborokhoz a nem romáktól érkező, destruktívnak tekintett, ezért morálisan stigmatizált fogyasztói modernség, az ezüstitárgyak e modernséggel magyarázott kiáramlása, valamint az utóbbi folyamatra visszavezetett hagyomány- és etnikaiidentitás-vesztés kapcsolódik. (Ahogyan több cārhar ismerősöm fogalmazott: a gáborok „*bisterde e tradicije*” – ’elfelejtették a hagyományt’.) Saját roma csoportjukhoz ugyanakkor a cārharok olyan, értékként definiált vonásokat társítanak, mint a nem romáktól és a posztszocialista árucikkek – a *luxuri* – túlzó fogyasztásától való elhatárolódás; a tudatos fogyasztói tradicionalizmus/konzervativizmus, valamint a hagyománytisztelet. Ezek a tulajdonságok a cārharok diskurzusában saját presztízstárgygazdaságuk fennmaradásának és roma etnikai identitásuk „autentikusságának” garanciáiként értelmeződnek. A poharak és kannák megőrzése érdekében vállalt fogyasztói önmérséklet és takarékoság, amely a gáborok egy része számára ma már elfogadhatatlannak tűnik, ebben a kontextusban ugyancsak pozitív színezetet nyer. Egy negyvenes éveiben járó cārhar asszony büszkeségről tanúskodó mondatait idézve: „O sekujere maj žan the bitjinen. Ame či bitjinah! Ame maj mišto či maj xah te garavah, t’en numa le šaven! [A székelyek (a gábor romák¹⁸) mennek, és eladják (a poharaikat). De mi nem adjuk el őket! Mi inkább nem eszünk, hogy megőrizhessük (a poharaikat), csak hogy megmaradjanak a gyerekeknek!]

A gábor romák fogyasztói gyakorlataira és értékpreferenciáira irányuló moralizálás a gáborok által a cārharokhoz társított, alacsony presztízssűnek tekintett megélhetési stratégiák racionalizálására (destigmatizálására) is alkalmas. Ilyen például a kéregetés. Amint arra már utaltam, a rendszerváltás előtt a kéregetés a gábor és a cārhar roma csoportban egyaránt elterjedt, egyúttal genderizált – elsősorban a nőkhöz kapcsolódó – alkalmi megélhetési stratégia volt, amelyet a gáborok közül ma már csak nagyon kevesen alkalmaznak. A cārhar romák egy része viszont manapság épp – a főként Franciaországban és Olaszországban folytatott – kéregetés révén tesz szert jövedelemre. Az ehhez társuló morális stigmát többek között arra hivatkozva igyekeznek ellensúlyozni, hogy a kéregetés kevésbé szegyeteljes gyakorlat számukra, mint lenne az, ha az így szerzett jövedelem hiánya miatt meg kellene válniuk ezüstitárgyaiktól. A cārharok diskurzusa szerint tehát a kéregetés csupán szükséges rossz, amely egy jóval fontosabb cél elérését teszi lehetővé: azt, hogy a cārhar romák zavartalanul megőrizhessék presztízstárgyaikat, és „igazi romák” maradhassanak. Pontosan szemléltetik ezt az alábbi, kétségtelenül túlzó mondatok, amelyeket egy cārhar asszony címzett vele egykorú, gábor beszélgetőtársának (Fem.) az egyik Szeben megyei piacon: „Tumen lažan tumen te mangän tumengä, ba amarä taxta meg-i the tumen sa bitjindjan! Tumari nacije sa bitjindjah. Ande tumaro xaben sa bitjindjan o taxta! [Ti szegyeittek kéregetni, de a mi ezüstpoharaink megvannak, ti viszont mind eladtátok a tieiteket! A ti nemzetetek tagjai (a gábor romák) mind eladták (a presztízstárgyaikat). Az ételért cserébe (azért, hogy egyetek) az összes poharatokat eladtátok!]

Azon gyakran hangoztatott, negatív sztereotípiával segítségével, miszerint a gáborok „ételre és italra cserélik poharaikat”, a cārharok amellelt érvelnek, hogy az általuk a negatív luxus fogalmához társított posztszocialista árucikkek és szol-

gálatások elterjedése miatt az átlagos életszínvonal kategóriájába sorolt javakra fordított összegek a gáborok között olyannyira megnöttek, hogy azokat sokan már csak presztízstárgyaik értékesítése révén tudják előteremteni. A poharakat és kannákat „ételre és italra cserélő” gábor romák pedig a cārharok diskurzusa szerint ésszerűtlen és felelőtlen fogyasztói döntést hoznak: „nem tudnak bánni a pénzzel”.

A fogyasztással kapcsolatos moralizálás egy további tematikus egységét alkotják azok a gyakran hallható negatív hetero-sztereotípiák, amelyek kedvezőtlen színben tüntetik fel az „etnikai másik” üzleti etikához való viszonyát, azaz kétségbe vonják szavahihetőségét és üzleti tisztességét. Cārhar roma beszélgetőtársaim jelentős része gyakran és esetenként indulatosan érvelt például amellett, hogy a gábor férfiak előszeretettel próbálják megtéveszteni őket úgy, hogy a nem romáktól olcsón megvásárolt, nemrég készült poharakat már hosszú ideje a gáborok között gazdát cserélő, értékes presztízstárgyakként igyekeznek eladni nekik, abban bízva, hogy így jelentős haszonnal tehetnek szert (lásd Berta 2011). A gábor romák diskurzusa szerint ugyanakkor a cārharok presztízstárgyakhoz való túlzott ragaszkodása esetenként oda vezet, hogy – a hitelszerződést semmibe véve – a cārhar hitelező morálisan stigmatizált stratégiák révén igyekszik elérni azt, hogy ne kelljen visszaadnia a nála elzálogosított, általa „megszeretett” gábor poharat vagy kannát, függetlenül attól, hogy annak tulajdonosa kész a tőke és a kamatok azonnali megfizetésére. (Lásd például azt a már említett esetet, amikor gábor beszélgetőtársaim azzal vádolták meg az egyik cārhar hitelezőt, hogy szándékosan gyújtotta fel saját házát, és valótlanul állította, hogy a tűzben a gábor adós zálogtárgya is megsemmisült, azért hogy ne kelljen azt visszaadnia.) A két roma csoport tagjai által kialakított és forgalmazott sztereotípiák egyaránt azt sugallják, hogy az internetikus presztízstárgyügyletek azért is kockázatos, megjósolhatatlan kimenetelű tranzakciók, mert az azokban részt vevő „etnikai másik” üzleti tisztessége korántsem makulátlan.

A fogyasztói morális felsőbbrendűség etnicizált, versengő értelmezései

E tanulmány egy konkrét tranzakciótípust: a gábor és a cārhar romák közötti presztízstárgy-kereskedelmet értelmező és racionalizáló diskurzusok elemzésén keresztül mutatta be a fogyasztás politikájának egy romániai esetét. Habár e kereskedelem hátterében számos ok áll, mindkét roma csoport diskurzusában kitüntetett szerep jut az „etnikai másikhoz” társított fogyasztói gyakorlatokat és értékpreferenciákat tematizáló negatív, valamint a saját csoportra jellemző fogyasztói döntéseket minősítő pozitív sztereotípiáknak (lásd I. táblázat), továbbá az ezek létrehozása során alkalmazott olyan diszkurzív stratégiáknak, mint a dichotomizáció, a hiberbolizáció, az esszencializálás és a homogenizálás. Amíg az „etnikai másikhoz” társított negatív sztereotípiákat a morális kritika és stigmatizálás gyakorlata kíséri, addig a saját csoport fogyasztói döntéseit minősítő címkék a morális öngigazolás és (ön)panteonizáció eszközeiként hasznosulnak.

A vizsgált diskurzusok a fogyasztás politikájának azon dimenziói közül, amelyekről a tanulmány elején szó esett, a) az identitás és a nyilvános társas kép, valamint b) a normalizáció politikájához kapcsolódnak szorosabban.

a) Amint arra már utaltam, mindkét roma csoport tagjai ezért hozzák létre e diskurzusokat, hogy racionalizálják és minimalizálják a presztízstárgy-kereskedelemre visszavezethető, negatív szimbolikus következményeket. A gábor romák, akik első-sorban eladókként vesznek részt e tranzakciókban, azt az arcvesztést és az ezzel járó szégyent igyekeznek ellensúlyozni ily módon, amely abból ered, hogy kénytelenek megválni etnicizált, identitásértékkel felruházott presztízstárgyaik egy részétől. A cārharok pedig – vásárlókként – azért folyamodnak a fogyasztás politikájának egyes stratégiáihoz, hogy így tompítsák azokat az arcfenyegető, negatív etnikai sztereotípiákat, melyeket jórészt épp az ezüsttárgyaiktól megválni kényszerülő gáborok hoznak létre, és társítanak hozzájuk.

b) A normalizáció politikájának e diskurzusokban betöltött szerepe akkor válik nyilvánvalóvá, ha közelebbről is megvizsgáljuk a gábor és a cārhar roma magyarázatokban gyakran alkalmazott diszkurzív stratégiák egyikét: a fogyasztást és az annak társadalmi minősítését orientáló fogalmakkal kapcsolatos, interetnikus osztályozási (vagy definíciós) küzdelmet. A vizsgált kommentárok esetében többek között azzal kapcsolatban alakult ki ide sorolható szimbolikus konfliktus, hogy:

1. Mely fogyasztói javak és gyakorlatok sorolandók az átlagos életszínvonal, a pozitív luxus, a pazarlás (vagyis a negatív luxus), illetve a jó/normális/ideális élet fogalmába, és melyeket kell kizárni onnan?

2. Az előbb említettek közül melyik kategória részeként definiálandó az új, poszt-szocialista fogyasztói javak és gyakorlatok csoportja? Azok az átlagos életszínvonal kategóriájába tartozzanak (ahogyan azt a rendszerváltás után szocializálódott gábor romák többsége javasolja), vagy inkább a negatívan értelmezett luxus részét képeznek (összhangban a cārhar romák között dominánsnak tekinthető állásponttal)?

3. Hogyan kell helyesen értelmezni a fogyasztói modernség és tradicionalizmus/konzervativizmus fogalmát, illetve milyen társadalmi minősítés társítandó hozzájuk?

4. Milyen szerepet játszik a (presztízstárgy)fogyasztás az etnikai identitás megkonstruálásában és megjelenítésében, közelebbről – az etnikai purizmus cārhar ideológiáját idézve – abban, hogy valaki „igazi roma” maradjon?

Az eltérő fogyasztói értékeket és érdekeket preferáló csoportok közötti szimbolikus konfliktusok egyik típusaként definiált osztályozási (vagy definíciós) küzdelem gyakran hangsúlyos eleme a normalizáció folyamatának, illetve politikájának – számos esetben *normalizációs küzdelemként* is értelmezhető. Olyan társadalmi egyezkedésként vagy vitaként, amely – közvetlenül vagy indirekt módon – arról folyik, hogy mely árucikkek, szolgáltatások és fogyasztói értékpreferenciák érdemesek arra, hogy hétköznapivá, általánosan elterjedtté és dominánssá váljanak, illetve melyek jussanak a marginalizálódás sorsára. (Lásd például az előző bekezdésben említett pontok egy részét).

A fogyasztás politikája azonban nem csak a presztízstárgy-kereskedelem szimbolikus következményeinek racionalizálásához járul hozzá – ennél távolabbra mutató társadalmi következményei is vannak. Az „etnikai másokra” fókuszáló negatív sztereotípiák és morális kritika, valamint a jó/normális/ideális élet és fogyasztás mibenlétével kapcsolatos dichotomizáló értelmezések segítségével e roma csoportok tagjai

együttal a fogyasztói morális felsőbbrendűség kialakítására és e pozíció kisajátítására is kísérletet tesznek. Tapasztalataim azt mutatják, hogy a fogyasztói morális felsőbbrendűség ideológiája mindkét roma csoportban hangsúlyos szerepet játszik az etnikai identitás és a társadalmi közelség, valamint a gáborok és a cārharok közötti társadalmi távolság és elkülönülés megkonstruálásában, megjelenítésében és racionalizálásában. Másként fogalmazva: az etnikai összetartozás és lojalitás megéléséhez éppúgy hozzájárul, akárcsak az etnikai másság/idegenség menedzseléséhez.

Annak mélyebb megértése, hogy a fogyasztással kapcsolatban „ki fogalmaz meg morális érveket, hogyan sorakoztatja fel ezeket, az említett érvek milyen hatást gyakorolnak másokra, és az egyenlőtlenség hogyan igazolható és racionalizálható általuk” (Wilk 2001:250; lásd Sassatelli 2004:178), nemcsak az itt bemutatott, versengő diszkurzusok elemzése során elkerülhetetlen, hanem a felekezetek, társadalmi nemek és nemzetek közötti szimbolikus konfliktusok menedzselésének diszkurzív eszköztára iránt érdeklődő antropológusok és szociológusok számára is hasznos tanulságokkal szolgálhat.

JEGYZETEK

1. Ezúton is köszönöm Szalai Andreának a tanulmány korábbi verzióihoz fűzött, értékes észrevételeit és tanácsait. A terepmunkát és a tanulmány elkészülését az alábbi szervezetek támogatása tette lehetővé: Fotoplus Kft., Magyar Ösztöndíj Bizottság (Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj), Nemzeti Kulturális Alap Ismeretterjesztés és Környezetkultúra Szakmai Kollégium (2502/1179), Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Open Society Institute (Budapest), Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok (F 029504; PD 77944), Soros Alapítvány. Támogatásukat ezúton is köszönöm.
2. Wilk (2001:250) ugyancsak amellet érvel, hogy a „fogyasztásra fókuszáló moralizálás olyan társadalmi jelenség, amely további tanulmányozást igényel”.
3. A normalizáció sokak számára olyan folyamat, amely csak a fogyasztói vágyak és értékrend „szimbolikus erőterében” megy/ment végbe. Vagyis az, hogy egyre több gábor roma gondolja úgy, hogy a jó/ideális/normális élet nélkülözhetetlen része például egy márkás nyugati személyautó, még nem jelenti egyben azt is, hogy mindannyian képesek annak megvásárlására. Megjegyzendő, hogy a normalizáció ma is zajló folyamata korántsem konfliktusmentes. A jórészt az idősebb gábor roma generációkra jellemző „fogyasztói konzervativizmus”, valamint a különösen a rendszerváltás után felnőtt fiatalok körében népszerű „fogyasztói modernség” intraetnikus szimbolikus konfliktusáról itt nem szólok bővebben.
4. 1998 áprilisától e tanulmány lezárásáig összesen 28,5 hónapot töltöttem terepmunkával gábor és cārhar roma közösségekben. Mivel a cārhar és a gábor roma presztízstárgygazdaság aktív résztvevői – tulajdonosok, brókerek, zálogba vevők stb. – Erdélyben elszórta élnek, éppen ezért a presztízstárgyak sem egyetlen településen vagy megyében találhatók, e gazdaságok különböző történéseit – adásvételeket, az értékesebb darabok (többnyire transzlokális) életrajzait – vizsgálva számos erdélyi településen építettem ki tartós, rendszeresen karbantartott, változó mélységű kapcsolatot. A közel másfél évtized alatt – a több helyszínű terepmunka (*multi-sited ethnography*) módszerét alkalmazva – huszonegy Maros megyei faluban és városban kerültem kapcsolatba az ott élő gábor romák egy részével, emellett több Hargita, Kolozs, Arad, Hunyad, Bihar, Szatmár és Temes megyében élő gábor családdal is megismerkedtem. Budapestre visszatérve gyakran találkoztam olyan gáborokkal, akik Magyarországon kereskedtek: csatlakoztam hozzájuk a budapesti

műtárgypiac kínálatának feltérképezése (a számukra vonzó ezüsttárgyak felkutatása, esetenként megvásárlása), valamint a közvetítő kereskedés során. Mivel az interetnikus presztízstárgy-kereskedelem különböző aspektusainak vizsgálata lehetetlen lett volna, ha a kutatói tekintet kizárólag gábor romákra fókuszál, az évek során számos cārhar roma családdal is megismerkedtem, és tartós kapcsolatot alakítottam ki. Cārhar ismerőseim jelentős része olyan személyek közül került ki, akik maguk is presztízstárgy-tulajdonosok, és vásárlóként, brókerként vagy hitelezőként (zálogba vevőként) részt vettek a gábor és cārhar romák közötti interetnikus presztízstárgyügyletek valamelyikében. A két roma csoport presztízstárgygazdaságának összehasonlítása és az interetnikus kereskedelem vizsgálata során tizenhét Szeben és Brassó megyei településen építettem ki rendszeres kapcsolatot helybeli cārhar roma családokkal. Ismereteimre számos presztízstárgy megtekintése, a romáktól származó rajzok és szóbeli tárgyleírások, a témával kapcsolatos római nyelvű diskurzusokban való rendszeres részvétel (többnyire hallgatói szerepben), a terepmunkám idején lezajlott presztízstárgy-tranzakciók figyelemmel kísérése és részletes elemzése, valamint a korábbi, fontosabb ügyletek rekonstruálása, továbbá a két roma csoportban található értékesebb tárgyak életrajzainak dokumentálása és értelmezése révén tettem szert.

5. A ma a három legértékesebbnek tartott gábor pohár közül kettő úrtartalma a nyolc decilitert sem éri el. Az ideális úrtartalom fogalmát a gáborok a kannák esetében hasonlóképpen határozzák meg – ezzel azonban itt nem foglalkozom.
6. Az említett adásvételek többsége esetében a gábor tulajdonos előbb elzalogosította presztízstárgyát annál a cārhar férfinál, aki később megvásárolta azt.
7. A presztízstárgyát értékesítő és az azt megvásárló személy közötti viszonyoknak nem feltétlenül a versengés a domináns vonása. Az adásvételek egy része fivérek vagy egyéb közeli férfi rokonok között jön létre – vagy azért, hogy az áruba bocsátott pohár/kanna a „családban maradjon”, vagy azért, mert (a közeli rokonok közötti segítségnyújtás morális elvárását szem előtt tartva) a vásárló így akarja támogatni az eladót. Az ide sorolható ügyletekben részt vevő felek közötti esetleges rivalizálást rendszerint felülírja az arcóvásznak – a megszégyenüléstől való félelemnek – tulajdonított jelentőség.
8. A cārharok között e tekintetben egyfajta regionális eltérés is megfigyelhető, amelynek bemutatására itt terjedelmi okok miatt nem térek ki.
9. Kivételt képeznek azok az esetek, amikor az áruba bocsátott tárgyak iránti kereslet a gábor romák között kifejezetten csekély.
10. E homogenizáló és kétségtelenül túlzó kijelentés segítségével beszélgetőtársam arra – a már említett – tényre utalt, hogy a gáborok között lezajló adásvételek gyakoriságához képest a cārhar roma csoportban a presztízstárgyak jóval ritkábban cserélnek gazdát.
11. Az egész évre vetített havi bruttó átlagkereset 1989-ben 3538 lej volt – a hatmillió lejes vételár az említett összeg 1696-szorosát tette ki. Ezen belül a cserepohár értéke a havi bruttó átlagkereset 707-szeresének felelt meg.
12. Ahhoz, hogy poharáért cserébe a pénz mellé egy szerényebb értékű presztízstárgyat is kapjon, az eladó ragaszkodott, azért hogy „ne maradjon pohár nélkül”, vagyis mérsékelje az értékesítésből fakadó, őt és családját érő szimbolikus veszteséget.
13. A megátkozott (*armandino*) presztízstárgyak birtoklása csak azon hitelezők/vásárlók számára jelent fenyegetést, akik etikátlan módon jutottak hozzá azokhoz.
14. Az alábbiakban egy fiatal gábor férfi szavait idézem, aki egy gábor roma presztízstárgybróker (Y) társaságában kereste fel a vagonos, Olt menti cārhar férfiak egyikét (X) azért, hogy saját poharát felajánlja neki megvételre: „Ők [a cārharok] más világba élnek. Nem annyira civilizáltak. Ha látod ezt az X-et, azt mondd, hogy ez lehetetlen, hogy ez legyen gazdag ember! Ha bemész az udvarán [...], hát, katasztrófa!! Mikor bementem az udvarán, Y-nal mentünk, s láttuk, hogy milyen mocskosság van, lovak, disznyók, nem tudom, mi. Mondja nekem ő [a bróker, ironizálva]: »Látod!? Itt őrzik a nagy [gábor] cigányok nagy poharait, ebben a házban!!«” (2006. december 2.)

15. A gáborok, akárcsak a cārhar romák, csak bizonyos posztszocialista fogyasztói javakat és szolgáltatásokat vettek át a nem romáktól. Nem költenek például olyan, főként a rendszerváltás után elterjedt „hivalkodó árucikkekre” (Miller 1995:265) és szolgáltatásokra, mint a távoli, egzotikus tájakra irányuló turistautak, a gyógyfürdő- és a wellnessturizmus vagy a nem romák között divatos világmárkákkel ellátott női ruhák.
16. Amint arra már utaltam, a nemzetközi gazdasági migráció – az Olaszországban, Franciaországban stb. zajló kéregetés – csak az ezredforduló után vált egyre népszerűbb megélhetési stratégiává a cārharok között. A gábor romák közül ezzel szemben már az 1970-es évek végétől sokan specializálódtak a Románia különböző régióit összekötő közvetítő kereskedésre, a rendszerváltást követően pedig tömegesen keresték fel különféle árucikkek után kutatva Magyarországot és Törökországot, később pedig Európa számos más államát is.
17. Hasonlóan gábor roma beszélgetőtársaim véleményéhez.
18. A cārharok a gábor romákra gyakran a *sekujere* ('székelyek') kifejezéssel utalnak. E gyakorlat hátterében az a tapasztalat áll, hogy a gáborok jelentős része székelyföldi, magyar többségű mikrorégiókban él.

IRODALOM

ACHIM, VIOREL

2001 Cigányok a román történelemben. Budapest: Osiris.

BERTA PÉTER

2006 Tárgyhasználat, identitás és a különbség politikája. Az etnikai identitásszimbólum-alkotás gyakorlata az erdélyi Gáborok között. In *Ethno-lore*. Vargyas Gábor, szerk. 147–192. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve, 23./

2007 Ethnisation of Value – the Value of Ethnicity. The Prestige Item Economy as a Performance of Ethnic Identity among the Gabors of Transylvania (Romania). *Romani Studies* 17(1):31–65.

2009 Materialising Ethnicity: Commodity Fetishism and Symbolic Re-creation of Objects among the Gabor Roma (Romania). *Social Anthropology* 17(2):184–197.

2010 Shifting Transactional Identities. Bazaar-style Trade and Risk Management in the Prestige Economy of the Gabor Roma (Romania). In *Economic Action in Theory and Practice: Anthropological Investigations*. Donald C. Wood, ed. 279–310. Bingley: Emerald. /*Research in Economic Anthropology*, 30./

2011 Constructing, Commodifying, and Consuming Invented Ethnic Provenance among Romanian Roma. *Museum Anthropology* 34(2):128–141.

BOURDIEU, PIERRE

1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

CAMPBELL, COLIN

1997 When the Meaning is not a Message: A Critique of the Consumption as Communication Thesis. In *Buy This Book: Studies in Advertising and Consumption*. Mica Nava – Andrew Blake – Iain MacRury – Barry Richards, eds. 340–351. London: Routledge.

1998 Consumption and the Rhetorics of Need and Want. *Journal of Design History* 11(3):235–246.

CHAVIS, LARRY – LESLIE, PHILLIP

2009 Consumer boycotts: The Impact of the Iraq War on French Wine Sales in the U.S. *Quantitative Marketing and Economics* 7:37–67.

ELLIOTT, RICHARD

2004 Making Up People: Consumption as a Symbolic Vocabulary for the Construction of Identity. *In Elusive Consumption*. Karin M. Ekström – Helene Brembeck, eds. 129–143. Oxford: Berg.

FISCHER, JOHAN

2007 Boycott or Buycott? Malay Middle-Class Consumption Post-9/11. *Ethnos* 72(1):29–50.

FOX, JON E.

2006 Consuming the Nation: Holidays, Sports, and the Production of Collective Belonging. *Ethnic and Racial Studies* 29(2):217–236.

FOX, JON E. – MILLER-IDRISS, CYNTHIA

2008 Everyday Nationhood. *Ethnicities* 8(4):536–563.

FRIEDMAN, MONROE

1999 Consumer Boycotts: Effecting Change through the Marketplace and the Media. London: Routledge.

GULYÁS EMESE

2007 Az etikus fogyasztás mint a közügyekben való részvétel. *Politikatudományi Szemle* 16(4):111–129.

2008 Az etikus fogyasztás értelmezései. *Szociológiai Szemle* 18(1):106–127.

HAND, MARTIN – SHOVE, ELIZABETH

2007 Condensing Practices: Ways of Living with a Freezer. *Journal of Consumer Culture* 7(1):79–104.

HARRISON, ROB – NEWHOLM, TERRY – SHAW, DEIRDRE, EDS.

2005 *The Ethical Consumer*. London: Sage.

HARRISON, SIMON

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

1999 Cultural Boundaries. *Anthropology Today* 15(5):10–13.

HEBDIGE, DICK

1979 *Subculture: The Meaning of Style*. London: Routledge.

HERZFELD, MICHAEL

2003 Localism and the Logic of Nationalistic Folklore: Cretan Reflections. *Comparative Studies in Society and History* 45(2):281–310.

HILTON, MATTHEW – DAUNTON, MARTIN

2001 Material Politics: An Introduction. *In The Politics of Consumption. Material Culture and Citizenship in Europe and America*. Matthew Hilton – Martin Daunton, eds. 1–32. Oxford: Berg.

MCCRACKEN, GRANT

1988 *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington: Indiana University Press.

MILLER, DANIEL

1995 *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. London: Routledge.

1997 *Coca-cola: a black sweet drink from Trinidad*. In *Material Cultures*. Daniel Miller, ed. 169–187. London: UCL Press – University of Chicago Press.

NGAI, PUN

2003 *Subsumption or Consumption? The Phantom of Consumer Revolution in “Globalizing” China*. *Cultural Anthropology* 18(4):469–492.

OKELY, JUDITH

1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

PESARINI, ANGELICA

2010 *Romanian Gypsy Women in Rome – An Ethnographic Account*. *Tsiganologische Mitteilungen*, special volume, 51–63.

SASSATELLI, ROBERTA

2004 *The Political Morality of Food: Discourses, Contestation and Alternative Consumption*. In *Qualities of Food*. Mark Harvey – Andrew McMeekin – Alan Warde, eds. 176–191. Manchester: Manchester University Press.

2006 *Virtue, Responsibility and Consumer Choice. Framing Critical Consumerism*. In *Consuming Cultures, Global Perspectives. Historical Trajectories, Transnational Exchanges*. John Brewer – Frank Trentmann, eds. 219–250. Oxford: Berg.

2007 *Consumer Culture. History, Theory and Politics*. London: Sage.

SHOVE, ELIZABETH

2003 *Comfort, cleanliness and convenience the social organization of normality*. Oxford: Berg.

SHOVE, ELIZABETH – SOUTHERTON, DALE

2000 *Defrosting the freezer: From novelty to convenience. A narrative of normalization*. *Journal of Material Culture* 5(3):301–319.

SIGONA, NANDO, ED.

2008 *The “Latest” Public Enemy: Romanian Roma in Italy. The Case Studies of Milan, Bologna, Rome and Naples*. Firenze: osservAzione.

SLATER, DON

1997a *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity.

1997b *Consumer Culture and the Politics of Need*. In *Buy This Book: Studies in Advertising and Consumption*. Mica Nava – Andrew Blake – Iain MacRury – Barry Richards, eds. 51–63. London: Routledge.

2000 *Political Discourse and the Politics of Need: Discourses on the Good Life in Cyberspace*. In *Mediated Politics*. W. Lance Bennett – Robert M. Entman, eds. 117–140. New York: Cambridge University Press.

SOLIMENE, MARCO

2011 „These Romanians have ruined Italy”. Xoraxané Romá, Romanian Roma and Rome. *Journal of Modern Italian Studies* 16(5):637–651.

STEWART, MICHAEL

1997 *The Time of the Gypsies*. Boulder: Westview.

SZALAI ANDREA

2010 Nyelvi ideológiák és a társadalmi határok kijelölése egy erdélyi gábor roma közösségben. *In* Etnicitás. Különbőségteremtő társadalom. Feischmidt Margit, szerk. 419–430. **Budapest: Gondolat** – MTA Kisebbségkutató Intézet.

WILK, RICHARD

1995 Learning to Be Local in Belize: Global Systems of Common Difference. *In* *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*. Daniel Miller, ed. 110–133. London: Routledge.

2001 Consuming Morality. *Journal of Consumer Culture* 1(2):245–260.

PÉTER BERTA

The politics of consumption and the prestige-object trade between the Transylvanian Gabor and Cărhar Roma

The article describes a case of the politics of consumption by analyzing contesting discourses that rationalize the interethnic trade of silver beakers and tankards carried out between the Transylvanian Gabor and Cărhar Roma. Although several important reasons for this trade exist, in the discourse of both Roma groups consumer behavior attributed to the *ethnic other* play a dominant role – ignoring other determining reasons of this practice. Because of this reason I also analyze the discourses dealing with consumption. The examined discourses focus on the negatively defined consumer practices and value preferences attributed to the *ethnic other*, and give a central role to discursive strategies such as classification struggle (see Bourdieu), moral criticism and stereotyping. The analysis shows how members of these groups attach different meanings to the concept of a good/normal/ideal life and to dichotomies like basic needs and luxuries, morally acceptable and morally stigmatized modes of consumption, and consumer modernism and conservatism when they explain their consumer choices. It furthermore demonstrates how – through the discursive strategies mentioned above – these Roma construct their rival ethnic interpretations of consumer moral superiority.

Kalapos gáborok

Vagyoni reprezentációk és térátalakulási folyamatok Nyáradkarácsonfalván

A nyáradkarácsonfalvi cigányság az erdélyi kalapos gábor közösségek egy sajátos csoportja. Ez a csoport hamar létrehozta a saját és egyben a csoporttól jól elkülönülő vallási, társadalmi, vagyoni és szociokulturális mezejét. E társadalmi tér kialakítása mint önreprezentációs tényező a cigányság részéről tudatos folyamat, amely távolról sem konfliktusmentes. Az önreprezentáció során kibontakozó konfliktus egyik vonala a kifelé irányuló mozgásban, a cigány–magyar, magyar–cigány kapcsolatokban nyilvánul meg, a másik vonal a befelé irányuló, egymás közötti, egymással szembeni önmeghatározásban, az alá- vagy fölérendelő társadalmi viszonyban jelenik meg. Ez a tanulmány ezt a folyamatot igyekszik vázolni.

A karácsonfalvi cigányság jelenlegi gazdasági-térbeli potenciálja

Nyáradkarácsonfalva (Crăciunești) Dózsa György (Lukafalva) mellett az Alsó-Nyárad mente egyik községközpontja. A nyáradkarácsonfalvi cigányság az erdélyi kalapos gábor közösségek azon (a helyi és magyarországi média által is megjelenített) csoportja, amely egy adott erdélyi magyar településszerkezeten belül társadalomelméleti vonatkozásban rövid időintervallumban létrehozta a saját és egyben jól elkülönülő vallási, társadalmi, vagyoni és szociokulturális mezejét. E társadalmi tér kialakítása mint önreprezentációs tényező a cigányság részéről tudatos folyamat, amely korántsem konfliktusmentes. Az önreprezentáció során kibontakozó konfliktus egyik vonala a kifelé irányuló mozgásban, a cigány–magyar, magyar–cigány kapcsolatokban nyilvánul meg, a másik vonal a befelé irányuló, egymás közötti, egymással szembeni önmeghatározásban, az alá- vagy fölérendelő társadalmi viszony kényszerpozícionáltságában sejlik fel.

A karácsonfalvi kalapos gábor közösség önreprezentációs munkája a belső és külső konfliktusforrások megléte mellett is igen erős. Más kutatások is kiemelik, hogy e közösség saját településének *társadalmi jelentőségét és hírnevét* hangsúlyozva olyan metaforákkal él, mint a „Nagy falu” (*Baro gav*) vagy a „Centrum” (*Čentro*; Berta 2005b:72). Jelen dolgozatot mindenekelőtt átfogó interpretációnak szánom, azaz a karácsonfalvi cigányság jelenlegi gazdasági-térbeli pozíciójából kiindulva szeretném összesűríteni (lehetőleg egy látószög alá rendezni) a közösség (lokális társadalom) együttélési, egymás mellett élési viszonyait, metszéspontjait. Kutatás-módszertani szempontból igyekszem a kulturális antropológiában megszokott *holisztikus szemléletmódot* alkalmazni. A vizsgált közösség kulturális aspektusból koherens, gazdasági, vagyoni értelemben viszont elkülönülő. Egykori helybeli lakosként is erőn felüli munkának tartom, hogy

jelen dolgozat keretein belül a közösség teljes kulturális életének mintáira vonatkozóan teljes leírást adjak, pusztán determinálni igyekszem a napjainkra megváltozott társadalmi viszonyokat a cigány–magyar, magyar–cigány és cigány–cigány kapcsolatokban.

A vizsgálatban három nagyobb cigány–magyar, magyar–cigány együttélési időintervallumot különíték el. Az időintervallumok a cigány közösség társadalmi státusának változásait követik, illetve az ezek következtében kitolódó és megváltozó térfelosztási gyakorlatok praxisaiba igyekszem belelátni. Az első időintervallum az 1970-es évek közepétől (amikor az első cigány család beköltözött a faluba a cigánytelepről) a rendszerváltásig tart, a második a rendszerváltást követő első évtizedre terjed ki, a harmadik pedig a közelmúltat és napjainkat foglalja magában.

A két utolsó időintervallum egyaránt megköveteli, hogy egyes szomszédos települések (amelyek Nyárádkarácsonhoz mint *comuná*hoz tartoznak, a román közigazgatási rendszernek megfelelően) gábor közösségeit is bevonjam az elemzésbe, mint a karácsonfalvi közösséggel azonos cigány (etnikai) csoportokhoz tartozókat. A szomszédos gábor közösségeknek a hagyományos mesterségük mellett megmaradt csoportja vagy közben megváltozott „mesterségük” szerinti csoportjai különböző vagyoni helyzetű és státusú családokat foglalnak magukban, amelyek tagjainak „mi” tudata erősen differenciált. Ez a fajta elkülönülés hatja át magát a karácsonfalvi közösséget is, generálva nap mint nap az elhatárolódási aspektusok sorozatát.

Jelen tanulmány tematikai egységeiből ezúttal kimarad a határépítési folyamatok részletes taglalása, illetve a Hetednapot Ünneplő Adventista Egyház helyi társadalomra gyakorolt hatásának vizsgálata, ugyanis mindkét témakörre vonatkozóan a közelmúltban két dolgozatot is közreadtam (Simon 2004; 2006). A tanulmányban ennek ellenére részlegesen érintem a közösség adventista vallásgyakorlatának társadalmi aspektusait.

Végezetül fontos a magyar közösség mint a településen belüli egykori többségi csoport helyzetének interpretációja, amely maga is szegmentálódott, illetve időközben határ és mentális (többség-kisebbség elvű) társadalmi jellegű megkülönböztetések elfogadására kényszerült.

Életstratégiák, térszerkezeti átalakulások

Időrendi síkba rendezve a nyárádkarácsonfalvi cigány közösség számbeli gyarapodását igazoló írásokat kitűnik, hogy a helyi cigányság valójában nemcsak a magyarsággal szembeni számbeli fölényével hívta fel magára a figyelmet, hanem az életmódjában bekövetkező változások külső reprezentációjával is. A karácsonfalvi kalapos gáborok identitásának kifejezéséhez lakókörnyezetük tisztasága és rendezettsége, illetve gazdagsága éppen annyira hozzátartozik, mint sajátos viseletük reprezentálása.

Barabás László 1997-ben *A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. Cigány identitás és magyar–cigány egymásmellettiesség* című írásában nem pusztán a cigány közösség nemzeti alapú elkülönüléséről, illetve a telepről a falu centrális részébe való bemozdulásáról (háztávolságok sorozatáról, ezek feltételeiről) beszél, hanem a magyarság „kisebbséggé alakulását” is taglalja. Ez a folyamat azonban már a dolgozat

során felállított magyar–cigány, cigány–magyar viszony második időintervallumát érinti. Az első időintervallumon belül (az 1970-es évektől a rendszerváltásig) valójában csak magyar–cigány viszonyról beszélhetünk, vagyis a többség–kisebbség elve ekkor még nem teljesen cserélődött fel.

A rendszerváltásig a két közösség térbeli elkülönülését jól felállított és sérthetetlen mentális-fizikai határok biztosították. A cigány közösség közel kilencven százaléka ekkor még a telepen élt. Az időközben a faluba beköltözött családok beékelődtek a falu magyarok által sűrűbben lakott részeibe. A cigány közösség (főleg az a része, mely beköltözött a faluba) kölcsönös gazdasági viszonyrendszerben élt a magyar közösséggel. Ebben az időintervallumban a faluba beköltözött cigány családok kivétel nélkül gyakorolták hagyományos mesterségüket (kelderás = 'kaldärar' csoportról lévén szó) az üstkészítést, illetve a különféle bádogosmunkát. Hagyományos mesterségük tehát nagyban kedvezett egy gazdasági alapú szimbiózisnak. A megfoltozott edények fejében leggyakrabban lisztet, szalonnát, „házikenyeret” és egyéb élelmiszert kaptak. A pálinka- és szilvafőző üstöket viszont pénzért forgalmazták, de ugyanígy pénzt kértek a házon lévő csatorna felújításáért vagy kicseréléséért.

A gazdasági szimbiózison túl konfliktusmentes kapcsolat és kulturális értelemben részleges hasonulási kedv, asszimilációs tendencia jellemezte a tárgyalt időszak együttélési viszonyait. A karácsonfalvi cigányság a nyolcvanas évek második feléig szinte kivétel nélkül a református egyházhoz tartozott. A református egyház keretében a vallás igazi megélése vagy a rendszeres hitgyakorlás a cigányság esetében sohasem következett be, talán nem is volt biztosított. Kapcsolatuk az egyházzal formális jellegű volt csupán. Az újszülött gyermekeket viszont legtöbb esetben megkeresztelték, akár magyar családokat kérve fel keresztszülőnek, illetve a halotti szertartáson igényelték a református lelképásztort jelenlétét. A vallási hovatartozás szemszögéből nézve az asszimilációs kedvet, tendenciát kiderül, hogy az említett hasonulási kedv létezett, de a kulturális disztinkciók valójában mindig ellehetetlenítették a kulturális kölcsönhatást, nem beszélve a teljes asszimilációról.

A cigány közösségen belüli vagyoni elkülönülések igazából ebben az időintervallumban veszik kezdetüket, illetve a folyamat ekkortájt válik egyre intenzívebbé. A faluba való beköltözéseket megelőzően az elkülönülés reprezentáns tere a „cigánytelep”. A cigánytelep lényegében háromszatú volt. Létezett (illetve részben létezik jelenleg is, de a telep mentális-fizikai határainak eltolódását az alábbi két elkülönülési időszakon belül taglaljuk részletesen) egy kétszatú marginális pozíció, középen a „centrummal”.

Az együttélési viszonyok első időszakának társadalmi elkülönülése már ekkor is nemzeti alapon történt, de ez az elkülönülés a mesterségbeli differenciálódást határozottabban jelenítette meg. A telep nyugati marginális területét a rostások (bőrösök) lakták. A bőrösök nemzetiségének jelentős része jelenleg is itt él, ők azok, akik legritkábban költöznek be a faluba. A keleti, marginális területen már ebben az időszakban is a különböző vagyoni helyzetű gábor családok egyvelege lakott, akik leginkább bádogosmunkából éltek. A „centrum” lakói részben a Burcsa család tagjai voltak, illetve azon gábor családok, akik a bádogosmunka mellett a marosvásárhelyi piacokon, illetve az erdélyi és romániai nagyobb városok vonzáskörzetében már árukereskedelemmel foglalkoztak.

Kereskedelmi hálózatuk kibővülése nagyfokú mobilitást követelt, de ennek feltételei nem mindig voltak biztosítottak. Sok család számára csak Marosvásárhely piacai, illetve a város vonzáskörzete jelentették a kereskedelmi területet. Az elkülönülésnek ekkor még nincsenek markáns vagyoni vetületei.

A rendszerváltást követő első évtized (vagyis dolgozatunk második időintervalluma) a cigány közösség tudatos és nemzeti szinten szerveződő térfoglalási gyakorlata, vagyis a falubeli gyors házvásárlási akciók és beköltözések időszaka.

A rendszerváltást követően az időközben kétlaki életre berendezkedett magyar lakosság több mint kilencven százaléka a nagyobb ipari centrumok privatizációja miatt visszakényszerült a létbizonytalanságot jelentő mezőgazdaságba. Vagyoni értelemben a magyar közösség is differenciálódott, illetve új életstratégiákhoz folyamodott. A magyarság gazdasági életében bekövetkező kényszerhelyzet volt az egyik oka az akció-szerű házvásárlásoknak.

A magyar közösség tagjai a szinte irreálisnak tűnő anyagi haszon reményében ver-senyszerűen kínálták házukat elsősorban a faluba már beköltözött cigány családoknak, melyekkel legtöbbször szomszéd-sági viszonyban álltak. A karácsonfalvi ház értéke azt jelentette, hogy az adott magyar család a kapott pénzből a szomszédos településeken egy, de akár két házat is vásárolhatott, netalán újabb földterületet és az ehhez szükséges mezőgazdasági felszereléseket. Egyszóval új egzisztenciát biztosított a karácsonfalván eladott ház.

Az értéken felüli házvásárlásnak és az azonnali fizetésnek is voltak feltételei. A házat vásárló cigány család kérése a magyar félhez legtöbb esetben az volt, hogy a házvásárlás tényét és annak tényleges összegét adott időszakig (akár késleltetett kiköltözéssel) ne közöljék a helybeli lakosokkal, főleg ne a cigány közösség tagjaival. A faluba beköltözött cigány család magyar szomszédjának házát titokban megelőlegezte (főleg az idősebbeket és a közvetlen hozzátartozókkal nem rendelkezőket), amelyet azután a közösen kitűzött időpontban vagy a magyar család tagjainak kihalása után birtokba vett.

A kezdeti időszakban a faluba beköltözött cigány családok egyértelműen nem tudták saját határaikat kijelölni, ugyanis mindez ekkor még függött az éppen aktuális magyar szomszédos családok házeladási kedvétől, igényétől. A szomszéd-sági kapcsolatok kölcsönös bizalmán alapuló házvásárlások hozzásegítettek egyes cigány családokat, hogy a falu bizonyos területein a magyarok házait kizárólag a saját rokonaik, hozzátartozóik vásárolják meg. A rokonok, hozzátartozók köre nemcsak a cigánytelepen élőket jelentette, hanem az új egzisztenciakeresés reményében hosszabb (ez több évet is jelenthet) ideig távol lévő rokonsági kört is újra integrálhatták a karácsonfalvi cigányság körébe. A falu kezdeti térszerkezetének alakulását a – már korábban közölt – *Objektív vizsgálat a nyáradkarácsonfalvi cigányság gazdasági élethelyzetének függvényében, és az ebből adódó elhatárolódási aspektusok a cigány–magyar együttélésben* című dolgozatomban lefektetett téziseim alapján ismertetem.

A jelenlegi karácsonfalvi cigány elit réteg elkülönülése manapság öndefiníciójában érhető tetten. Azért beszélünk aktuális cigány elitről, mert az utóbbi közel fél évszázad leforgása alatt a helyi cigány elit lényegében kicserélődött. A legkorábban betelepülő cigány családok, illetve ezek leszármazottjai közül sokan megmaradtak a hagyományos mesterségek mellett: üstkészítés, illetve -foltozás és különböző bádogosmunkák.

A hagyományos mesterségek űzése és a vele járó társadalmi presztízs ugyanakkor napjainkra érvényét veszítette a karácsonfalvi cigányság körében. Helyette inkább mérvadó és a cigány társadalmon belül is elfogadottabb lett az egyre szélesebb körű kereskedelmi haszon szülte társadalmi felemelkedés. Az ezzel foglalkozó cigány családok zöme nem tősgyökeres, sokan a nyolcvanas években települtek be, illetve házasság és rokoni kapcsolatok révén jutottak telekhez.

Az igazi tartalmi csere azonban az 1990-es évek után következett be, lényegében egy évtized alatt kialakult az új cigány elit, és itt erősen hangsúlyoznunk kell, hogy ez az elit már független a közösség történeti emlékezetében számon tartott nemzeti hierarchiától. Természetesen ez nem általános érvényű, ugyanis két-három családot – a jelenlegi eliten belül is – nagy múltú családként tart számon a lokális tudat mind magyar, mind pedig cigány részről.

A cigány elit egyik legszembetűnőbb elhatárolódási formája verbális gesztusokban fejeződik ki. A szegényekre gyakran használják a „csurár” (nyomorult, koldus) kifejezést, melynek elsősorban társadalmi elkülönülést hordozó jelentése van, és csak másodszorban életmódbeli. A szerényebb anyagi egzisztenciával rendelkező cigány családok életformája gyökeresen különbözik az elit életgyakorlatától. A kisebb vagyonnal rendelkezők köre napjainkban is a cigánytelepen lakik. Másik részük a faluban szétszóródva helyezkedik el. Az általuk lakott területeket, illetve utcákat mára már a cigány elit a falu „szimbolikusan félreértékelt területeként” (a fogalmat egy hasonló székelyföldi cigány–magyar kapcsolatokat vizsgáló írásból kölcsönöztük: Oláh 1996:184) könyveli el („Csurár utca”).

A „csurár” megnevezést csak napjainkban lengi körül a szociális, gazdasági devalválódás hangulata, ugyanis a helyi társadalmi emlékezet a „csurárokat” (bőrösöket) nevezi meg az első betelepülőkként, illetve nagy tekintélyű személyeket (például Gazdag Máté) sorakoztat fel a „csurár” nemzetiségből cigány és magyar részről egyaránt.

A társadalmi emlékezet kapcsán felvetődhet a kérdés, hogy egyes kultúrákat látszólag miért foglalkoztat jobban múltjuk visszaidézése, mind mondjuk aktuális társadalmi-szociális állapotuk. Többfajta emlékezet létezik egyszerre egymás mellett (családi, helyi, nemzeti, etnikai), ezek más és más nézeteket hívhatnak elő, de mindegyik abból indul ki, hogy mi az emlékezetre méltó. Maga a kérdés pedig magával hozza a múltfel-fogások közti szélesebb és mélyebb társadalmi konfliktusokat (Burke 2001:14–15).

A „csurár” nemzetiség egykori társadalmi presztízse feltétlenül összefügg a közösség által napjainkban is birtokolt *presztízstárgyakkal* (ezüstpoharakkal, -kannákkal). A „csurár” nemzetiség a közelmúltban több ilyen *presztízstárgyat* is eladni kényszerült adóssága fejében. A presztízstárgyak elvesztése a társadalmi státus elvesztését is jelenti, ami egyben gazdasági elkülönülés is. A presztízstárgyak gazdasági szerepének lényegi vonásai a következők: „A gábor presztízstárgy-gazdaság nemcsak reflektál a presztízsjavakká alakítható erőforrások eloszlás terén észlelhető különbségekre, vagyis nem csupán a gazdasági sikeresség direkt indexe, hanem a konstitutív politikai cselekvés (értsd ez alatt a cigány közösségen belüli státusversengés gazdasági, társadalmi aspektusait) önálló társadalmi színtere is egyben. Ez a konstitutív jelleg mindenképp a presztízstárgyak értékének és a tárgytulajdonosok presztízisének a manipulálására irányuló különféle stratégiákban és technikákban nyilvánul meg.” (Berta 2005a:175.)

Az elit által szimbolikusan kreált belső határvonalakat a szegényebbek esetenként

megpróbálják semmisnek nyilvánítani. A belső határok átlépése, a bennük való mozgás szabályozott vagy rögtönzött, de semmi esetre sem tanult vagy szocializált viselkedési normákra utaló jelenség. Gyakorlatilag egy szegényebb rendű cigány család (személy) csakis erősen indokolt vagy kivételes helyzetben léphet be az elit életterébe. Nem egy esetben a cigány elit fiatalabb tagjai ellenségesen fogadják az említett szimbolikus határokon belül mozgó idősebb szegényebb rendűeket is, áthágva ezzel a kalapos gáborok egyik erkölcsi normáját, az idősebbek („o mai puro”) feltétel nélküli tiszteletét. Tehát a gazdasági alapú társadalmi deformációk képesek megbontani a kultúra által rögzített erkölcsi normákat is.

A morális közösségvállalás sem igen alakul ki az elit és a szegényebbek között. A szegényebb rendűek közül, ha valamely család a hirtelen meggazdagodás útjára lép, netalán házat szándékozik vásárolni a falu központi részében, akkor az elit az ilyenfajta mozgást hevesen elutasítja, főleg ha az általuk felállított szimbolikus határon belüli területet érinti. Az elit hajlandó akár a kétszereséért is megvenni az eladó házat, csak hogy elkerülje a szomszédosági viszonyt egy szegényebb rendűvel.

A cigány–cigány és cigány–magyar együttélés időszakának harmadik fázisa a jelen, illetve a közelmúlt egymásmellettségének mai gazdasági-társadalmi vetületeit tartalmazza. A cigány–cigány kapcsolatokban a jelenlegi elkülönülés legszembetűnőbb példája a különböző kereskedelmi ágazatokból származó haszon és az ebből egyenes arányban bekövetkező vagyoni gyarapodás szerinti elkülönülés. A helyi cigány társadalom csúcsát az arannyal kereskedők és a szélesebb – nemzetközi – kereskedelmi kapcsolatokkal rendelkező cigány családok képviselik. A másik réteget – az említett hagyományos mesterségekkel foglalkozókon túlmenően – a kisebb, belföldi kereskedelemmel, házalással, piacolással foglalkozók jelentik.

Tesfay Sába (é. n.) egy, a hagymásbodoni cigány közösségről szóló írásában reflektál a karácsonfalvi cigányságra, melyben kihangsúlyozza a karácsonfalvi közösség dominanciáját a gáborok nemzetségén belüli hierarchiában: „...ott élnek a gáborok [értsd: Nyáradkarácsonfalván], ők a bán fajtából valók [...] ott olyan palotákat látsz, amilyen sehol nincsen, ők gazdagok...”.

Gagy József a nyáradkarácsonfalvi cigányság számbeli fölényét egyértelműen hangsúlyozza egy, a közelmúltban közreadott írásában: „Nyáradkarácsonfalván, vagyis a régi falu területén a lakosok többsége ma már cigány anyanyelvű, cigány nemzetiségű. Igaz, a falu a huszadik század második felében összeépült Fojfalvával és Csiba-Káposztásszentmiklóssal, és az egykor négy, ma egy településen a magyarok vannak többségben. A cigányok tehát, ha így nézzük, többségben, ha úgy tekintjük, akkor kisebbségben vannak. A folyamat azonban egyértelmű: a magyar lakosság aránya csökken, a cigányé nő.” (Gagy 2002:49.)

A Nyáradkarácsonfalvával „összenőtt” települések cigány lakóival, illetve a nyáradkarácsonfalvi cigány közösséggel való társadalmi kapcsolatuk hálójára a továbbiakban még rátérünk. Gagy József írásánál maradván – a település szerkezetének megváltozását és annak prognosztikus értelemben való jobb kibontását megelőlegezve – újfent egy szövegrészletet ragadok ki fenti írásából:

„A cigányok beköltözése a főút mellé a hatvanas évektől folyamatos volt,¹ de igazából a kilencvenes években vált szembetűnővé. Mindjárt a változás utáni első években ebben a faluban a magyarok annyi pénzt kérhettek a házaikért, mint bent a városban.

1992-ben veszi meg Burcsa Mihály, a cigányok vajdája (legalábbis a magyarok vajdaként ismerték és kezelték; azt, hogy a cigányok minden családja és nemzetsége elismerte-e vagy sem, nem tudom) a református templommal szemben levő telken egy egykori földbirtokos nagy házát; ma még két vadonatúj emeletes ház is áll a régi mellett. Kicsit fennebb Gábor Demeter Kócsa nemrég vette meg az ötödik házat is, mivel öt fia van; ezek a házak egy csoportban, egymás mellett állnak. Kicsit lennebb egy nemrég megvett és elbontott régi ház helyén újat építenek. Mostanában volt, hogy a kapuban álldogáló cigány gyereket megkérdezte egy arra járó falusi ember: mi épül itt, te Rupí? A válasz, amely később bejárta a falut: palota! Kérdeztem több cigányt is: miért akarnak elköltözni a cigányok közül, a főút mellé? Néhányan azt mondták: szűk a hely, nem lehet ott építkezni. Mivel a cigány negyed a falu szélén van, s mögötte szántóföldek húzódnak, ez a válasz kétségeket ébreszt. Volt, aki azt mondta: állandó zaj, veszekedés van a negyedben, azért jobb külön. Ez már talán elfogadható érv. Senki sem említette, amit én a legvalószínűbbnek tartok: azt, hogy a múlttól szabadulva, más jövőt szeretne építeni a magyarok között, cigány, de a főút mellett lakó polgárként.” (Gagyí 2002:54.)

Napjainkra a település szerkezete, illetve az egykori centrális, szakrális terek érvényüket veszítették. Ez nem jelenti azt, hogy a magyar közösség többé már nem tartja számon a saját centrális, szakrális tereit, illetve nem követeli meg magának azt. E terek „használatában” következett be lényegi változás. Az Alsó-Nyárad mente református többségű. A református templomok előtti cinterem az egyetlen közösségi (szakrális jelentőségű) tér, ahol a vasárnapi istentiszteletet követően általában társadalmi közbeszéd zajlik. A cinterem nyilvános tér, amely mindig fizikai határral bírt, az ebben való mozgástér társadalmilag szabályozott.

Ahogy Gagyi József is írja, a nyáradkarácsonfalvi református templommal szembeni egykori földesúri kastély az egyik legnagyobb társadalmi státussal bíró cigány család tulajdonába került. A cinterem bejárata és az egykori földesúri uradalomba való bejárat egymással szemben van, gyakorlatilag a főút vonala választja el őket. Tehát a cinterem mint szakrális és nyilvános közösségi tér fizikai határait elvesztette, illetve a társadalmi beszéd helye és ideje eltolódott. Mindez nem konfliktusos helyzet, hanem a cintermet övező fizikai tér egyszerűen mentális térré alakult át, ahol az átjárások és belépések ideje, mezeje kötetlenebb. A tér átalakulását befolyásolta a cigány és magyar közösség közötti felekezeti különbség is. A cigány közösség adventista szokásoknak megfelelően a szombatot ünnepli, illetve fogadja el a hét utolsó napjának, a református magyar közösség pedig a vasárnapot. Tehát a tér időbeli szakrális jelentősége eltér a közösség vallási meggyőződése szempontjából, ennek ellenére a kölcsönös tisztelet jellemzi az egymás terébe való belépések gyakorlatát.

A centrális tér valójában a profán teret jelenti. Az egykori polgármesteri hivatalt övező tér és a falu centrális részébe belenyúló egykori szövetkezeti bolt és kocsmá (büfé) közötti körülbelül nyolcszáz méteres szakasz mára a legközkedveltebb nyilvános tér. Ez a szakasz a főút két oldalát jelenti. A főútvonal napjainkban igen-igen forgalmas, ugyanis az E60-as nemzetközi útvonal Marosvásárhelyt kikerülő szakasza, tehát a külső megmutatkozás szempontjából igen fontos a cigány közösség számára, éppen ezért az elit réteg igyekszik itt vásárolni magának házat.

A magyarság ebben a térben napjainkban csak pár házzal és telekkel van jelen. Az

elit családok ebbe a térbe való bekerülésük érdekében –(kész)penzben kifejeződő – gazdasági potenciáljukat teljesen felhasználva, szinte kivétel nélkül rálicitáltak a közösség számos szerényebb gazdasági erővel rendelkező családjára. Ebben a térben a már meglévő magyar–cigány szomszédsági kapcsolatokat övező kölcsönös bizalmat sok cigány család elvesztette. A magyar családok hirtelen megugró házeladási kedve (amely egyes arányban áll a házért ajánlott legnagyobb összeg értékével) egyes esetekben semmisnek nyilvánította a szomszédsági előnyt, amely eddig sok szerényebb gazdasággal rendelkező cigány családnak prioritást jelentett a házvásárlás terén.

Az elit napjainkra annyira biztosította a saját maga tereit, hogy az oda való beköltözés már független a magyar családok házeladási kedvétől. Napjainkra az elit által uralt terekben gyakorlatilag nincs eladó ház, vagy ha mégis, akkor az elit család szimbolikus státusa érvényesül a tér felett, amelyet íratlan szabályként a közösség neki tulajdonít. Az így kialakult tereket a cigány és magyar közösség egyaránt a nemzetségi ágazatok nevének tartja számon (Ruszki utca, Zoltánék utcája stb.).

Társadalmi alá- és fölrendeltség a közösségek együttélési viszonyaiban

A jelenlegi együttélési viszonyok sok esetben a magyar közösségnek a cigány közösségre való ráutaltságát jelzik. Éppen ezért a tanulmány további részében az együttélési viszonyokat elsődlegesen cigány–magyar viszornak ítélem. A magyar–cigány együttélési viszony felborulása, a gazdasági alapú szimbiózis részleges felcserélődése bizonyos társadalmi formulák szándékos felcserélését jelenti mindkét részről.

A magyar közösség cigány közösségre való társadalmi ráutaltságának jele, hogy bizonyos magyar családok besegítenek a cigány családok háztartásában. Legjellemzőbb, hogy a jó háziasszony hírében álló magyar nők akár permanensen átvállalják a házimunkát egyes cigány elit családokban. A férfiak pedig az udvar rendben tartásban segítenek.

A polgárosultabb és főleg jó hírnévnek örvendő adventista cigány családoknál „bedolgozni” a magyar közösség számára egyáltalán nem degradáló. Az időszakos vagy állandó munkavállalás bizonyos cigány családoknál sokaknak kitűnő nyugdíjpótlék, de akár a megélhetés költségeit is fedezheti. Az anyagi ráutaltság önmagában nem feltétlenül indokolja a gazdasági értelemben vett függő viszonyt, ehhez hozzájárul a karácsonfalvi cigányság társadalmi, kulturális képének megváltozása, illetve az, ahogy a cigányság egy részének önképét fejezi ki és támasztja alá a magyar közösség felé. A cigányság egy része ez esetben a legjobb hírnévnek örvendő adventista családok körét jelenti. Az adventista vallás gyakorlatában rejlő praxisok nemcsak a hitéleti formákat alakítják, hanem a hétköznapok megélésére is hatással vannak. A közösség informálisan meghatározza, hogy milyen, illetve milyennek kell lennie egy adventista gábornak: „Szappan és víz [...] A Jó Istennek a gyermekei csak akkor vagyunk, ha tiszták vagyunk. Má mi cigányok is ilyenek voltunk, hogy nem jól cselekedtünk. Na [...] sok a sátáni dolog, de én megismertem az igazságot, s mindenkinek meg kell, mer az igazság a Szombat.”²

„A Szombat a karácsonfalvi cigányság számára nemcsak a hét utolsó napját jelöli, hanem egy olyan vallási kontextusban bontakozik ki, ahol a tér- és időszerkezet meg bomlik. A Szombat a megtisztulás napja, a nap, amikor bármiféle olyan interakció, amely kereskedelmi kapcsolatot feltételez, kizárásra kerül, vagyis kezdődően a Péntek naplementével, egészen Szombat naplementéig tartó időszak, integrálja azt a fajta mentális, szociális, társadalmi elhatárolódás aspektusait, amellyel jelölni kívánja a karácsonfalvi cigányság saját önképét.” (Lásd bővebben Simon 2004:79.)

Ez a fajta új szociális önkép új identitásszimbólumokkal telíti a karácsonfalvi gábor közösséget. Az új gábor identitás szimbólumai valamelyest semlegesítik az általános előítéleteket (a cigányok bűnözők, civilizálatlanok, továbbá a feketepiac hiénái stb.), de megszüntetni nem tudják. A karácsonfalvi gáborokról alkotott pozitívabb kép napjainkban mikroregionális szintű (értsd ezen a Nyáradkarácsonfalvához közigazgatási értelemben hozzátartozó nyolc települést). A szomszédos településekről már nem egy esetben magyar asszonyok is vállalnak háztartásvezetést karácsonfalvi gábor családoknál. De ugyanígy mikroregionális szintű a gábor családoknál vállalt hol rövidebb, hol hosszabb távú sofóri állás, amely sok magyar egyén számára egzisztenciális alap.

A karácsonfalvi gáborok közössége napjainkra teljes mértékben elhatárolta magát a mikrorégió más gábor közösségeitől, annak ellenére, hogy a környező falvak cigány közösségeivel eredetileg azonos etnikai csoporthoz tartoztak. A vagyoni differenciálódás a karácsonfalvi közösség javára oly nagyfokú, hogy kizár mindenfajta egyenlőségelvű társadalmi kapcsolatot. Vagyis jelenleg a magyarság mellett egyes cigány közösségek tagjai is munkát vállalnak karácsonfalvi gábor családoknál. Somosd cigány közösségének leginkább elszegényedett tagjai azok, akik rendszeresen munkát vállalnak Karácsonfalván. A cigány közösség élesen megkülönbözteti az általuk vállalt munkát a magyarok által végzett munkától. A háztartásbeli munkák igénytelenebb részeit bízzák a szomszéd falusi cigányokra (szőnyegmosás, udvarseprés, sánctakarítás, szeméthordás stb.).

A szomszéd falusi cigány közösségekkel való társadalmi kapcsolattartási stratégiákból kiemelendő Folyfalva esete. Folyfalva az a település, amely Karácsonfalvával leginkább összenőtt, nem véletlenül, ugyanis Folyfalva Karácsonfalvával mindig is egy egyházközséget alkotott, a két közösség egy templommal rendelkezik. A két település közötti fizikai határt csakis a helybeliek tartják számon.

A karácsonfalvi cigány közösség egy közepes vagyonnal rendelkező rétege a falu nyugati részén napjainkra egy saját, beélt területű nemzeti körrel rendelkezik. Az elit szempontjából viszont ez a falurész szimbolikusan félreértékelt terület. E falurész közvetlenül határos Folyfalvának a lokális közösség által számon tartott határával (Városi út). Napjainkban Karácsonfalva e szimbolikusan félreértékelt területéről (de más félreértékelt területekről is) egyes családok Folyfalva „centrumnak” ítélt területén vásároltak házat maguknak. Az eredetileg Folyfalván lakó közösség nem hagyja reflektálatlanul a belépést, folyamatos házvásárlási akcióval válaszol, illetve igyekszik ezáltal megtartani saját területét. Ez a folyamat a karácsonfalvi cigány–cigány kapcsolatokat jellemző térfelosztási gyakorlatokhoz kísértetiesen hasonlít, de egyelőre még a kezdeti stádiumban van. A terület felosztásának gyakorlatai viszont itt is magukon viselik a vagyoni-társadalmi státus külső reprezentációs jegyeit. Vagyis mára már Folyfalván sem mindegy, hogy melyik gábor család hol és mekkora házzal rendelkezik.

Zárszó helyett

A karácsonfalvi gábor közösség vagyoni-társadalmi státusának további kutatását pontosan a szomszéd falusi cigány közösségekkel fenntartott/fenntartható társadalmi kapcsolatok formáinak elemzése jelenti. Előreláthatólag a karácsonfalvi gábor közösség szomszéd falusi cigány (gábor cigány) közösségekkel fenntartott társadalmi interakcióinak határai kitolódnak. Kérdés, hogy a karácsonfalvi gábor közösség társadalmi modelljét érvényesíteni tudja egy másik közösségben, vagy csak egyszerűen etalonként szolgál. Kutatás tárgya marad továbbra is, hogy a karácsonfalvi közösség mikrorégió belüli társadalmi primátusa, centrumjellege miként marad fenn, az alá- és fölérendeltségi viszonyokat miképpen stabilizálja, illetve az, hogy a szomszéd falusi gábor közösségek adventista vallásra való áttérése mennyire dezideologizálja a karácsonfalvi gábor közösség identitásgyakorlatának egyedüliségét.

JEGYZETEK

1. Itt meg kell jegyezni, hogy a településen kutatva több interjúalanyom is megerősítette cigány és magyar részről egyaránt, hogy a főút mellé Gábor Báno családja (Hátátá, ahogy a helyi cigány közösség mintegy megkülönböztető jelzővel hívja a családot) költözött be elsőként a faluba, valamikor az 1970-es évek közepén.
2. Gábor Bánó nyárádkarácsonfalvi lakos. Gyűjtötte: Simon Zoltán, 2004. december 27. (Kézirat.)

IRODALOM

BARABÁS LÁSZLÓ

1997 A magyar kisebbség kialakulása Karácsonfalván. Cigány identitás és magyar-cigány egymásmellettiesség. *Keresztény Szó* 8(4):29–31.

BERTA PÉTER

2005a Az értékek etnicizálása – az etnicitás értéke. A presztízstárgy-gazdaság mint etnikai identitásgyakorlat az erdélyi gáborok között. *Tabula* 8(2):171–200.

2005b A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiai egy erdélyi roma (gábor) közösségben. *In Ethno-lore*. Vargyas Gábor, szerk. 71–154. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Az MTA Kutatóintézetének évkönyve, 22./

BURKE, PETER

2001 A történelem mint társadalmi emlékezet. *Régió* 12(1):3–22.

GAGYI JÓZSEF

2002 A kicsi cigány és társai. *In Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. Bodó Julianna, szerk. Csíkszereda, Pro-Print.

OLÁH SÁNDOR

1996 Szimbolikus elhatárolódás egy település cigány lakói között. *In* Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány–cigány kapcsolatokról. Gagy József, szerk. Csíkszereda, Pro-Print.

SIMON ZOLTÁN

2004 Objektív vizsgálat a nyárádkarácsonfalvi cigányság gazdasági élethelyzetének függvényében, és az ebből adódó elhatárolódási aspektusok a cigány–magyar együttélésben. *In* Kultúrák között. Az I. és II. Interkulturális Diákkonferencia válogatott előadásai. Deák István – Kabai Lóránt – Mizser Attila, szerk. 70–83. Miskolc, ME BTK Modern Magyar Irodalomtörténeti Tanszék.

2006 „Szappan és víz”. A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének vonzatában. *In* Ünnepi tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára. Daniel Heinz – Fazekas Csaba – Rajki Zoltán, szerk. 278–299. Miskolc, Bíbor.

TESFAY SÁBA

é. n. Halottak napja és vallási tér a gábor közösségben. Internetcím: http://www.mtaki.hu/docs/tesfay_saba_halottak_napja.rtf.

ZOLTÁN SIMON

Transylvanian Gabor Roma. Representations of wealth and processes of space transformations in Nyárádkarácsonfalva

The Roma community in Nyárádkarácsonfalva builds a special group of the Gabor Roma in Transylvania. They very soon have produced a peculiar kind of religious, social and cultural praxis that distinguish them from other Roma groups. The developing of this social space as a form of self-representation is a thoroughly intentional move, which is nonetheless far from being conflict-free. One line of conflict during the process of self-representation resides in an outward movement, that is inherent in the relationship between Hungarian and Roma, the other focuses inward and is shown in the internal relations among Roma. This essay aims at depicting this ethnocultural process.

„Disability culture”

A kultúra és a fogyatékoság kapcsolatáról

A tanulmány első része a kulturális antropológia elméleti és módszertani rendszerének, illetve a *disability studies* (fogyatékoságtudomány) szemléletmódjának alkalmazása, bizonyos mértékű integrálása révén kialakult olvasatról kínál rövid áttekintést. A tanulmány második része egy interjúsorozat eredményeit összegzi: vak emberek véleményét a vak emberek közös szokás-, viselkedés- és képzetrendszeréről, tudáskonstrukciójáról és identitásáról, a látássérült emberek közösségeiről, (*szub*)kultúrájának egzisztenciális kérdéseiről.

A fogyatékosággal élő emberek (*szub*)kultúrájának (*disability culture*) fogalmát tárgyaló diskurzus az utóbbi három évtizedben annak tartalmáról, terminológiai kérdéseiről, kutatásának módszertani dilemmáiról folyik, mindenekelőtt Észak-Amerikában és Európában. A jelen tanulmány első fele a kulturális antropológia elméleti és módszertani rendszerének, illetve a *disability studies* (fogyatékoságtudomány) szemléletmódjának alkalmazása, bizonyos mértékű integrálása révén kialakult olvasatról kínál rövid áttekintést.

A cikk második része egy interjúsorozat eredményeit összegzi a megkérdezett kilenc vak ember véleményéről a vak emberek közös szokás-, viselkedés- és képzetrendszerének, illetve tudáskonstrukciójának és identitásának horizontjairól, közösségeiről, a látássérült emberek (*szub*)kultúrájának egzisztenciális kérdéseiről.

A társadalomkutatók kezdetektől fogva vizsgálják az egészség-betegség társadalmi vonatkozásait és kategóriáit, illetve az ehhez kapcsolódó kulturális viselkedésformákat, a különböző stigmák viselőinek másságszerepét. Az ezredfordulót megelőző néhány évtizedben a tudományos érdeklődés, bővítve eddigi kutatási területét, a fogyatékosággal élő emberek közösségeinek sajátos szokás-, viselkedés-, identitás- és tudáskonstrukciójának megismerése felé (is) fordult. A vizsgálódás középpontjába a különböző típusú és mértékű testi/mentális károsodások, illetve bizonyos társadalmi, környezeti és egyéni tényezők összekapcsolódása által kialakult fogyatékoságnak mint potenciális (*szub*)kultúrateremtő¹ és -formáló tényezőnek a megértése, megismerése, illetve a fogyatékosággal élő emberek (lét)helyzetének értelmezése/újraértelmezése került. „A korábbi kutatások egyénenként vizsgálták őket [fogyatékosággal élő embereket], az antropológiai fókusz azonban kultúraformáló közösségként kezdte őket leírni.” (Wilhelm 2004:431.)

A *disability culture* angol szókapcsolat azon tanult viselkedés- és képzetrendszerek összességét jelenti, amelyeket a fogyatékosággal élő ember léthelyzete indukál vagy érint.²

Az Egészségügyi Világszervezet statisztikái és becslései szerint a Föld népességének körülbelül tíz százaléka él valamiféle maradandó sérüléssel, az egyik legnagyobb „ki-

sebbséget” képviselve szerte a világon. A fogyatékossgal élő emberek száma Magyarországon a 2001. évi népszámlálás adatai szerint 577 ezer, amely a lakosság 5,7 százalékát jelenti.

Fontos annak leszögezése, hogy a fogyatékossgal élő emberek nem alkotnak egyetlen, homogén csoportot vagy közösséget. Nemzetiségük, társadalmi státusuk, kulturális közegük, illetve sérültségük típusa, mértéke és még számos más személyiségbeli, szocializációs, környezeti sajátosság teszi őket különbözővé. Egyes kutatók (Lipson–Rogers 2000) felhívják figyelmünket további distinkciók jelenlétére is. A veleszületetten, illetve felnőttkorban testileg vagy mentálisan sérültté vált emberek identitásának és tapasztalatainak különbözőségét hangsúlyozva rámutatnak arra a lényeges összefüggésre, hogy a születésüktől kezdve fogyatékossgal élő emberek gyakran – az adott társadalom integrációs vagy szegregációs attitűdjétől függően – korai életszakaszukban speciális iskolákba, fejlesztő-, ellátóintézményekbe kerülnek. Szocializációjuk ezért elsődlegesen nem a mainstream kultúrán belül történik. További különbözőségek forrása lehet a fogyatékossgal élő személyek között a sérülés mértékének maradandó, állandó (például gerincvelő-sérülés) vagy változó, progrediáló (például sclerosis multiplex) volta.

Ez a sokrétű diverzitás azonban nem zárja ki bizonyos – adott típusú és fokú testi/mentális sérültséggel élő embereknél felfedezhető – szokás-, illetve viselkedésbeli, tárgyhasználati, kommunikációs hasonlóságok fennállását. A hasonló sérülések bizonyos mértékig hasonló valóságpercepcióhoz vezetnek, amelyek alapvetően meghatározzák az emberi viselkedést, és a személyt bizonyos kulturális, szubkulturális magatartásokra, viselkedés- és képzetrendszerek kialakítására készítetik.

A kulturális relativizmus értelmében „a cselekvés, gondolkodás és érzékelés más módjait ugyanolyan érvényesnek tartjuk, mint a mi kulturális hagyományunkba tartozókat” (Hollós, idézi Prónai 1995:41). Mennyire engedünk teret és jogosultságot azonban ennek az érvényességnek a fogyatékossgal élő emberekkel kapcsolatban? Mennyire formálja át a társadalmi „norma”, az elvárás- és feltételrendszer a fogyatékossgal élő emberek „cselekvésének, gondolkodásának és érzékelésének” különböző módjait?

Gyakorlati kutatások híján nem tudhatjuk, hogy mennyire hasonló „kulturális vonásokkal” rendelkezik egy kanadai, jogászként dolgozó, magas társadalmi státussal rendelkező, családos, felnőttkorában megvakult férfi, mint egy szintén kanadai vak zenész vagy egy telefonközpontban dolgozó, esetleg koldulásra kényszerülő, vakon született ember. Valószínűsíthetően mindannyian rendelkeznek a látássérülés állapottából fakadó közös jellemzőkkel, s mindannyian bizonyára különböznek. A mennyire és miben kérdésekre a jövőbeli kutatásoknak kell megtalálniuk a választ. A fehér bottal való közlekedés azonos vonás lehet, de annak használati technikája eltérhet, a verbalizmus, a gesztusok limitáltsága vagy a kisebb gesztikulációs tér használata jellemző lehet, bizonyos szabadidős tevékenységek preferenciája, a lakberendezésben az éles sarkú bútorok használatának ignoranciája megjelenhet – de mennyire? Használ-e vizuális díszítőelemeket (vagy tükröt) egy vak ember a lakásában, s egyáltalán mit jelent számára a „díszítés”? Milyen speciális beszélő eszközöket használ főzés közben (beszélő mérleg, vízszintjelző), s milyen egyéb technikái vannak, ha ezekkel az eszközökkel nem rendelkezik? A kérdések sorát folytathatnánk – s újra és újra felmerül „a”

kérdés: mennyire azonosak ezek a készségek, tulajdonságok, preferenciák? S a vak emberek (szub)kultúrájának részeként kezelhető-e mindez?

Számos további dilemma is felmerül a fogyatékossgal élő emberek kultúráhasználatának kapcsán – a kutatás létjogosultságától, relevanciájától kezdve kutatási módszereken keresztül az etikai dimenzióig. Mindezen kérdéssel együtt bizonyos vizont az, hogy a fogyatékossgal élő emberek viselkedés-, szokás- és tudáskonstrukcióinak, kultúrájának megismerésére vonatkozó kutatások új, komplex tudásbázist adhatnak, amely tudás elősegíti a globalizáció által világaluvá vált Földünk holisztikus megismerését.

A „disability culture” fogalmának kialakulása

A „disability culture” fogalom első említésének idejét igen nehéz pontosan és helyesen igazolni, bizonyos azonban az, hogy a 20. század utolsó évtizedeiben kezdtek el használni, és ekkor születtek meg az első tudományos feljegyzések és elemzések az angolszász szakirodalomban e témában. Az elnevezés megszületett, de nem alakult ki konszenzus a tekintetben, hogy ez a név pontosan mit jelöl. A megnevezés és egyben az „ügy” körül kialakult érdeklődést egyaránt serkentette a téma hiánypótló voltának, új- és szükségszerűségének belátása, illetve a kutatási terület legitimitásának, a mozgalom eredményességeinek és valódi céljainak szkepszise.

1987-ben a London Disability Arts Forumon beszélt Vic Finkelstein talán először a fogyatékossgal élő emberek kultúrájának jelentőségéről és szerepéről az esélyegyenlőségi mozgalomban. A dél-afrikai származású apartheidellenes aktivista később írásban is rögzítette a témával kapcsolatos észrevételeit *Disabled People and Our Culture Development* című értekezésében. A témával szintén az elsők között foglalkozott Steven E. Brown, aki 1992-ben életre hívta Manoában az *Institute on Disability Culture*-t, és 1996-ban közölte saját definícióját³ (Pfeiffer 2004).

Carol J. Gill több átfogó tanulmányában – köztük a *Psychological View of Disability Culture*-ban (Gill 1995) – a közös szubkultúra felismerésének és gyakorlásának fontosságát hangsúlyozta. Szintén ebben az évben adta ki egyik jelentős cikkét Paul Longmore, a kollektív identitás keresésének jogáról és az amerikai esélyegyenlőségi harc történetéről (Longmore 1995), s később társszerkesztőként dolgozott a *The New Disability History: American Perspectives* című kötetben (Longmore–Umansky 2001).

A fentiekben felsorolt kutatók – többek között – az első úttörői ennek az új mozgalomnak és kutatási területnek. Jelentős mérföldkövek ők, munkáik tanulsága meghatározó a *disability culture* értelmezésében és elterjedésében. A nevek és művek felsorolását azonban szinte vég nélkül folytatni lehetne a szakmában illetékes kutatók nevével: Gary Albrecht, Susan Peters, Cheryl Mary Wade, Susan Reynolds Whyte, Benedicte Instad, David Pfeiffer, Devva Kasnitz, Thomas Nelson...

Mindezek alapján kijelenthető, hogy a *disability culture* fogalmának létezése kétségbevonhatatlan. Angolszász területeken követhetetlen gyorsasággal jelennek meg tanulmányok, cikkek a szókapcsolat tartalmát, módszereit tárgyalva, és egyre növekvő számban szemináriumok, előadások és konferenciák szerveződnek a téma köré. Egyre fokozódó tudományos érdeklődés, a téma országhatárokat és kontinenseket átívelő térhódítása figyelhető meg.⁴

Fogyatékoság vagy „...”

A különböző kulturális közösségek különféle testi, mentális adottságokat, eltérő fokú és típusú sérüléseket, rendellenességeket tekintenek *fogyatékoságnak*. A témában folyó kutatások során ezért mindenképpen szükséges az adott társadalom fogyatékoságkoncepciójának figyelembevétele. A „többségi társadalom” változó mértékben, de jelentős és erős hatást gyakorol a testileg vagy mentálisan sérült emberek szokás- és viselkedérendszerére, kultúrakonstrukciójára, a részvétel és a tevékenységek lehetőségeire és kínált feltételeire, illetve az egészségi állapot, a károsodás és képességzavar megítélésére, hiszen „a betegségnek csak olyan kultúrában van valósága és értéke, amely betegséggként ismeri fel” (Foucault, idézi Bánfalvy 2006:62).

Bizonyos társadalmakban nem létezik a „fogyatékoság” szó vagy a kifejezésnek megfeleltethető fogalom. A kongói songye törzsek tagjai vagy a navahó indiánok köznyelvben használt szavaikkal megkülönböztetnek *vak*, *sánta* vagy *lassú* embereket, de nem alkalmaznak egyetlen, általánosító kategóriát, amellyel a sérült emberek összességét jelölölik (Ingstad–Whyte 1995). A „fogyatékoság”, a „fogyatékos emberek” koncepciója a nyugati társadalmakból származik, amelyek elsősorban a társadalmi és gazdasági hasznosságot, az önállóságot, az autonómiát tekintik értéknek. Azon kultúrákban, ahol a törzs vagy a család tagjai szoros közösségi kapcsolatokban élnek együtt, az egymásrautaltság, a függőségi kötelek természetes velejárói a mindennapi és szakrális tevékenységeknek egyaránt. Így a sérült emberek ezekben a közösségekben nem – vagy mérsékelten – stigmatizálódnak negatívan függőségük okán (Lipson–Rogers 2000).

Orvosi antropológiai feljegyzések bizonyítják, hogy a testi, értelmi vagy pszichés *eltérés*, amelyet bizonyos népcsoportok „hibaként”, hiányosságként vagy transzcendentális büntetésként kezelnek, más társadalmakban egyfajta pozitív kiválasztottságot, „áldást” jelent. Egyes Új-Guineában élő törzsek tagjai az albínó, törpe vagy súlyosan mozgássérült társaikat tisztelik és becsülik (Kálmán–Könczei 2002), Szenegálban viszont a negatív jövőbeli történések hírnökeiként tekintenek rájuk. A már említett kongói songye népcsoportban azonban a hasonló eltérésekkel születő csecsemők az úgynevezett „rossz gyermek” kategóriájába kerülnek. Alsóbbrendű létezőként, nem is emberi lényként tekintenek rájuk. Egyfajta szupernaturális státusba lépnek, mint akik valaha kapcsolatban álltak az ellenvilágok varázslóival. A szülők minimális ellátást nyújtanak számukra, úgy kezelik őket, mint idegen lényeket, akik nem azért jöttek erre a világra, hogy éljenek, hanem azért, hogy meghaljanak. Érdekes, hogy a gyermekek között megkülönböztetnek továbbá „kiválasztott” és „hibás” gyermekeket is. A „kiválasztottak” például az ikrek vagy a nyakuk köré csavarodott köldökzsinórral, először lábukkal vagy kezükkel születő csecsemők. Az ő születésüket ünnep kíséri, és egész életükre a közösség megbecsült tagjaivá válnak egy magasabb társadalmi státus birtokosaként. A „kiválasztott” és a „rossz” gyermekek között helyezkednek el társadalmi státusuk tekintetében azok, akik valamiféle „hibával” jönnek a világra a songye közösségben. Ezek a „hibák” általában valamiféle végtagbéli deformitást jelentenek. A társadalom gondoskodik róluk, és bizonyos szintű megbecsülésben élnek, de a közösség mégsem tekinti őket „normális” embereknek. Hiedelmük azt parancsolja nekik, hogy „Ne bánts az embert, aki *hibával* él, mert az Isten téged is *hibássá* tehet” (Devlieger 1995).

Mindezek alapján egyértelműen kitűnik az, hogy nem beszélhetünk egyetlen vagy azonos, a fogyatékossgal élő emberek által generált és használt (szub)kultúráról, amelynek egyfajta szocializációs, identitásformáló szerepe van közösségeikben.

Szembenézés a gyakorlattal

Az elmúlt három évtizedben számos teoretikus elemzés született világszerte azon kérdést tárgyalva, hogy valóban léteznek-e a fogyatékossgal élő embereknek sajátos közös szokásai, preferenciái, attitűdjei és tudáskonstrukciói, „közös vonásai”, amelyek bizonyos rendszerekbe foglalhatók, s amely rendszerek kultúráknak vagy szubkultúráknak nevezhetők. A mindenképpen szükséges és alapvető jelentőségű elméleti vizsgálódások mellett azonban igen csekély számban zajlanak empirikus terepkutatások a témában. Legismertebbek és legvizsgáltabbak talán a siket emberek közösségei, amelyek (nem kizárólag a) sajátos kommunikációs rendszerük kultúraformáló jelenségével elsőként hívták fel a társadalomkutatók figyelmét (Wilhelm 2004).

A *kutatási terep* a fogyatékossgal élő emberek bizonyos csoportjainak és közösségeinek közös viselkedérendszerét megismerni igyekvő vizsgálatok során különböző valódi vagy virtuális teret egyaránt jelenthet (például fogyatékossgal élő emberek alkotta közösségek, intézmények, klubok, lakó-, tanuló-, munkahelyiségek, szabadidő eltöltésére használt területek, levelezési listák stb.). A *kutatási módszer* pedig a primer megismerés (részt vevő megfigyelés, strukturált interjúk, mélyinterjúk, kiscsoportos beszélgetések participatív rendszerben) elsődleges és hangsúlyozott alkalmazása mellett a szekunder források (a témában folytatott korábbi kutatások eredményeinek megismerése) kiegészítő, katalizáló szerepének felhasználása.

A szerző a fentiekben említett terepeken folytatandó, illetve a felsorolt, rétegzett kutatás-módszertani technikákat alkalmazó vizsgálat tervezésének útján és megkezdésének elején jár egy, a vak emberek (szub)kulturális jegyeinek megismerését célzó kutatásban.

Az alábbiakban ezért egy másfajta – bizonyos szempontból kísérleti kutatásnak is tekinthető – interjúsorozat eredményeinek bemutatására kerül sor. A téma kutatottságának híján a vizsgálódás célja egyfajta kezdeti informálódás, a témával kapcsolatos attitűdök felmérése volt a vak emberek populációjában – a jelen vizsgálatnak sem eseteleirői, sem kritikai összehasonlító törekvései nem voltak. A szerző tisztán látja, hogy az interjúk száma és a nem komplex kutatási módszer használata nem vezethet végső, stabil következtetéshez és szintetizált eredményekhez (amely cél nem szerepelt a kutatási tervekben), csupán egy alapszintű, az elkövetkező kutatások elvégzéséhez nélkülözhetetlen első tájékozódásnak tekinthető. Az interjúk megkövetelik, hogy a további kutatómunka formálódását építően befolyásoló lehetőségeket, illetve kérdéseket lássuk meg bennük.

A vizsgálat során mindenképpen szükséges volt a „semmit rólunk nélkülünk” elvnek figyelembevétele, amely a fogyatékossgal élő emberekről, emberekről, emberekért való 21. századi tudományos gondolkozást és szakszerű munkát megkerülhetetlenül átszövi. Ahogyan a fogyatékossgtudományban, rehabilitációban és gyógypedagógiában viszonylag újnak számít a kulturális antropológiai megközelítés, úgy idegennek és

távolinak tűnhetnek az etnológiai módszertanban és nézőpontban bizonyos kanonizált paradigmái a fogyatékossgal élő emberekkel foglalkozó tudományoknak. Ez az újszerűség és idegenség azonban a kölcsönös megismerés – és kipróbálás – által rugalmas, egymás felé nyitott és koherens együttműködéssé formálódhat.

Nem kétséges az, hogy a vak emberek szokás-, viselkedés-, képzetrendszerének, tudáskonstrukciójának és identitásának kutatását és megismerését célzó empirikus vizsgálatok eddig ismeretlen és feltérképezetlen információkkal szolgálnak. A terepen gyűjtött tapasztalatok, elkészített esetleírások és a későbbi kritikai összehasonlítások szükségessége és újszerűsége megkérdőjelezhetetlenül valós. Az azonban, hogy mind ezen összegyűjtött elemek összessége nevezhető-e a *vak, siket vagy mozgássérült emberek (szub)kultúrájának*, az előbb említett „semmit rólunk nélkülünk” elv szellemisége alapján a fogyatékossgal élő emberek ezen témával kapcsolatos attitűdjének és álláspontjának függvénye. A kérdésfeltevés semmiképpen nem feltételezi azt, hogy a fogyatékossgal élő embereknek nincsen kultúrájuk, hiszen antropológiai értelemben nem létezik kultúra nélküli ember. A probléma elsősorban terminológiai, és a fogyatékossgtudomány (*disability studies*) irányából merül fel – empirikus kutatásokra épülő jövőbeli vizsgálatok hivatottak megtalálni a megfelelő választ rá.

Az elkészült interjúk ezért egyrészt a következő kérdésre keresték a választ: a látássérült emberek valóságészlelésének része-e egy közös (szub)kultúrához tartozás tudata és érzése?

Az interjúk kérdésrendszere egyéb területekre is kiterjedt egy bizonyos kötött forma megtartásán belül, amely elősegítette az interjúk későbbi „összefésülését” és rendszerbe helyezésének folyamatát. Ez a „kötött forma” a rögzített beszélgetésekben az alábbi kérdésekben megfogalmazott témafonalat követte; az ettől való kisebb-nagyobb eltérések a megkérdezett látássérült személy gondolatmenete szerint alakultak. Az itt következő kérdések a különböző interjúk során elhangzott kérdések alternatívái – megfogalmazásuk, magyarázatuk, kifejtésük, sorrendjük az adott szituáció követelményeihez igazodott.

– Álláspontja szerint vannak-e közös szokásai, jellemzői a látássérült embereknek? Ezek összessége tekinthető és nevezhető-e a vak emberek kultúrájának/szubkultúrájának?

– Ön szerint léteznek-e látássérült emberek alkotta közösségek? Ön milyen közösségeknek tagja?

– Meglátása szerint milyen fontos tényezők/személyek játszanak szerepet egy látássérült ember szocializációjában a speciális életvezetési módszerek, használható eszközök, technikák terén? (Látássérült tanár, sorstársak, osztálytársak, család stb.)

– Véleménye szerint szükség lenne-e a többségi társadalom szélesebb körű, pontosabb informálására a látássérült emberek szokásairól, igényeiről? Ezt milyen módon tartja kivitelezhetőnek és célravezetőnek?

A vizsgálat menetének, körülményeinek és alanyainak bemutatása

Kezdetben az interjúalanyokkal való személyes kapcsolatfelvétel és interjúkészítés szerepelt a kutatási tervben. Az első, személyes találkozás során lezajlott beszélgetés után azonban – az egyikőjük ajánlására – a beszélgetőpartnerek választották meg az interjú készítésének és felvételének formáját. (Az interjúalanyok aktív részvétele a kutatás formai és tartalmi sajátosságainak alakításában a fogyatékoságtudomány kutatómódszertanának egyik kiemelten hangsúlyos attribútuma [lásd Marton–Könczei 2009]. Ezt az alapszabályt szem előtt tartva folyt a kutatás, azt sem feledve, hogy ehhez a módszerhez a kulturális antropológia diszciplínája szépszissel áll, és az elismert pozitívumok mellett nem tekinti semmisnek a vizsgálat „objektivitását” esetleg veszélyeztető körülményeket sem.)

Az első személyes beszélgetés rögzítése után az elektronikus levelekben, amelyekkel megkerestem a potenciális interjúalanyokat, felajánlottam a személyes találkozást, a Skype program használatát vagy a telefonbeszélgetés lehetőségét. A további nyolc esetben az interjúalanyok a Skype által kínált lehetőséget választották. A személyes kapcsolatfelvétel és diskurzus által kínált igen előnyös kommunikációs módot így az éterben történő párbeszéd váltotta fel.

A szerző tudatában van a Skype mint internetes beszélgetőrendszer használatának esetleges limitáló hatásával az empirikus kutatás eredményeire. Pontosán érzékeli viszont azt a körülményt is, hogy a Skype-on való beszélgetés (amelyet minden esetben az interjúalanyok maguk választottak) egyfajta közös kontextust teremt a vizualitás teljes kizárásával.

Az interjúalanyok nemi megoszlása 3:6 arányban alakult. A három férfi közül kettő közép fokú végzettséggel rendelkezett, egy nőnek felső fokú szakképzettsége volt, és várhatóan az interjú elkészítésének évében diplomázott, a többi interjúalany egyetemet végzett. Életkoruk 23 és 35 év közé esett. Két interjúalany felnőttkorában veszítette el látását, egy nő gyermekkorában, a többi megkérdezett személy pedig születésétől fogva látássérült. Látásteljesítményük a vak (látásmaradvánnyal nem rendelkezik), illetve az alig látó (vízusa kisebb mint 0,1) kategóriába esett.

A látássérült emberek (szub)kultúrájának egzisztenciális értelmezése

„Először arra gondoltam, hogy ilyen külön szubkultúra biztosan nincsen... aztán sok minden eszembe jutott, hogy mennyi minden van, amire rámondjuk, hogy *vakos szokás* vagy *vakos viselkedés*... és akkor rájöttem, hogy lehet, hogy mégiscsak ez lenne az a bizonyos kultúra...”

A fentebb idézett mondat tükrözi a legtömörebben az interjúk során megkérdezett látássérült emberek többségének első reakcióját a beszélgetés során.

A kifejezés hallatán az interjúalanyok a fogalomnak szegregáló, elkülönítő tartalmat tulajdonítottak, egy „szükségtelen kategorizálást” láttak benne, amely nem lehet elég

pontos és kiterjedt. Egy újabb sztereotipizálási törekvésnek tulajdonították, amely nem fedheti a valóságot.

Az interjúk folytatásában azonban az vált nyilvánvalóvá, hogy elsősorban a megnevezés, a forma idegensége, a megközelítés újdonsága váltotta ki az első hallás utáni elutasító, elhatárolódó válaszokat – „...nem is tudom, hogy kultúrának kell-e nevezni ezt, vagy sem... persze léteznek szokások, amik csak látássérültek között vannak”.

A kultúrafogalom értelmezhetőségének lehetőségeit a tiszta és mindkét részről egyértelmű kommunikáció érdekében minden beszélgetésben érintettük. Az interjúalanyok közül néhányan egyéni gondolatmenetük szerinti saját definíció megfogalmazására is vállalkoztak: „[...] a szubkultúra nekem azt jelenti, hogy mi valamit »feltaláltunk«, nyilván abból fakadóan, hogy nekünk mások az igényeink”, és ezek a különböző igények és lehetőségek alakítják ki a „technikai, életviteli” azonosságokat.

Kivételesen minden egyes beszélgetőtársam megemlítette azt, hogy „nagyon különbözőek a látássérültek” („mi is nagyon különbözőek vagyunk”, „nem egy egységes kultúra ez”). Az eltérő családi háttérre, munkahelyre, értékrendre, anyagi helyzetre, szabadidős tevékenységekre stb. hivatkozva kiemelték azt a tényt, hogy ha létezik is ilyen szubkultúra, akkor az nem egységes, és nem minden látássérültre jellemző azonos mértékben. „Köze van a szokásoknak egymáshoz, de nem közösek.” „Nagy különbség van a gyermekkorában szegregáltan vagy integráltan tanult vak felnőttek viselkedése között”, és „ugye nem mindegy, hogy valaki vak vagy gyengénlátó”.

A beszélgetés során néhány interjúalany figyelmeztetett arra, hogy ezen szubkultúra elemeinek összegyűjtése nem könnyű vállalkozás, egyrészt a különbözőség indokából fakadóan, másrészt pedig azért, mert „az nagy nehézség, hogy helyesen el tudjuk különíteni azt, ami kulturális jellegzetesség attól, ami egyfajta személyes szokás vagy hiányosság”. A megkérdezett látássérült emberek egy része a szem nyomását⁵ vagy az „állandó himbálózást” is szubkulturális viselkedésként említi, mert ezen tevékenységek a látássérülés tényéből fakadnak. Mások viszont ezekről mint viselkedési hiányosságokról, rossz szokásokról beszélnek, amelyeket a többségi társadalom nem köteles tolerálni. („Ha elvárjuk, hogy a látók toleránsak legyenek velünk, akkor sok dolog van, amiben nekünk is toleránsnak kell lennünk. Ha tudom, hogy egy látó számára gusztustalan, ha valaki a szemét nyomja, akkor nem nyomom a szememet – mert én is azt várom tőle, hogy toleráns legyen velem szemben – néha elfelejtjük, hogy egy tolerancia kétoldalú.”) A további fejezetekben részletesen kitérek e szubkultúra azon alkotóelemeire, amelyeket azok a látássérült emberek soroltak fel, akikkel az interjúkat készítettem.

„Közös vonások”

A (szub)kultúra potenciális elemei

„Nagyon sok közös tulajdonsága és szokása van a látássérült embereknek” – állították az interjúalanyok a beszélgetés során, különböző mértékben értelmezve a „nagyon sok” mennyiségét. Minden megkérdezett látássérült személy sorolt fel közös tulajdonságokat, vonásokat vagy szokásokat, azzal azonban nem mindegyikük értett egyet, hogy ezen vonások összességét helyénvaló (szub)kultúrának nevezni.

Az interjúalanyok által megemlített közös elemek három nagy csoportba sorolhatók:

1. eszközök és azok használatának technikái,
2. kognitív jellemzők, készségek,
3. attitűdök, szokások.

A látássérült emberek között elterjedten használt *eszközként* több interjúalany megemlítette a fehér botot, a Braille-írógépet, a „beszélő” órát, illetve különböző, leginkább a konyhában használható készülékeket (beszélő mérleg, villanytűzhely preferálása a gáztűzhellyel szemben stb.). A megkérdezettek között azonban nem volt egyetértés abban a kérdésben, hogy „minden rehabilitációhoz kapcsolódó eszköz és módszer a szubkultúra része-e”, vagy a bevásárlás, főzés, mérés, szeletelés, öntés, takarítás gyakorlata csupán technikai kérdés, amelyet szükséges megtanulnia egy vak embernek. Az utóbbi álláspontot képviselő látássérült emberek azzal érveltek, hogy attól még nem válik valami a kultúra részévé, mert az ember rákényszerül annak használatára.

A vak emberek közös *kognitív sajátosságaiként*, illetve *készségeiként* felsorolták a következőket: „speciális memória, ami másnak nincsen, mert nem szorul rá”, „jobb tapintás”, „nagy szókincs”, „jobban tudunk figyelni a fülünkkel”. Az interjúalanyok többsége ezen tulajdonságok kifinomultságának mértékét nem egyöntetűen és azonos minőségben tulajdonítja minden egyes vak embernek. Véleményük szerint ezek a képességek bizonyos szintig egyénfüggőek, és sokban múlnak azon, hogy az adott személy születésétől kezdve látássérült-e vagy sem.

A harmadik csoportba, az *attitűdök, szokások* körébe tartozó azonos vonások nagy száma az interjúalanyok igen tág és sokrétű felsorolásának köszönhetően alakult ki. „Abszolút tipikus jellegzetességként” említik a verbalizmust, amely megjelenik mind pozitív („szópárbajokban jók vagyunk”) és negatív („pletykás népség”) értelmezésben egyaránt. Egyéb tulajdonságok bizonyos mértékig negatív színben való feltüntetése más alkalmakkor is felmerül a beszélgetések során. A látássérülés állapotának elfogadásáért folytatott „küzdelemben” megfigyelhető egy periódus, amelynek során a „vak emberek nagyon szeretik magukat sajnáltatni”, ez a szokás pedig rossz esetben állandósul, és erősíti a többségi társadalom negatív sztereotípiáit – magyarázza az egyik interjúalany. Ezzel szemben több látássérült embernél is megjelenik a „csak azért is!” attitűd, ők önállóságuk hangsúlyozásával néha még a szükséges segítséget is visszautasítják.

Az interjúalanyok tapasztalata szerint az érdeklődési körök és a szabadidős tevékenységek „bizonyos irányba elbillennek”. A zenehallgatás, a számítógép-használat

és az otthon végezhető tevékenységek kerülnek előtérbe. Sok látássérült embernek „nincsen semmilyen érdeklődési köre, de ez nem azért van, mert nincsenek lehetőségek, hanem azért, mert tudat alatt el van bennük könyvelve az, hogy ők sok mindenre nem alkalmasak”. A szórakozás terén pedig megfigyelhető az, hogy „ha találkoznak, akkor ők nem beülnek valahová, hanem elmennek egymáshoz, a másik lakására”. Sok esetben előfordul az is, hogy egyáltalán nem mozdulnak ki otthonukból, bezárkóznak, és nagyon kevés kapcsolatot tartanak fent a külvilággal. („A vakok nyolcvan százaléka haragszik a világra, és próbál egymás társaságában lenni.”)

„Aztán közös pont lehet még, hogy milyen szakmát választanak a látássérült emberek.” Több interjúalany is említi, hogy sajnálatos módon igen nagy a munkanélküliek aránya a látássérült-populációban, amely szintén eredményezhet bizonyos közös pszichés jegyeket, illetve a látók társadalmához képest „sokkal alacsonyabb végzettséggel rendelkeznek”. Másrészt tendencia, hogy a látássérült emberek is gyakran segítő hivatást választanak: „gyógymasszőrök, jogászok, informatikusok, gyógypedagógusok” lesznek. Az egyik interjúalany rámutatott arra a szerinte sajnálatos tényre, hogy néhány vak ember, akár az iskolázottságára, akár csupán a látássérülésére alapozva kijelenti, hogy „én vak vagyok, és ezért én tudom a legjobban, hogy mi jó a vakoknak”. Véleménye szerint „nem csak attól lesz valaki jó gyógypedagógus, mert ő is vak, hanem attól, hogy ismeri a gyerekek fejlődésmenetét”. A többségi társadalom pedig sokszor egy-egy vak ember véleményét és szükségleteit általánosítva vetíti ki azt az egész populációra.

Minden interjúalany igen választ adott azon kérdésekre, hogy lakásában vannak-e a falon, a polcokon vagy a szekrényeken vizuális díszítőelemek (festmények, fényképek). „Az embernek olyan jó tudni, hogy az ott van”; „nyilván az is benne van ebben, hogy ha bejön valaki ide, akkor lássa, attól, hogy vak vagyok, a környezetem rendben van teljesen”; „nekem olyan családom volt, hogy ezt nevelték belém... ez a szépérzékemnek nagyon fontos” – magyarázták a megkérdezettek. „Tükör is van nálam a fürdőszobában... nem tudom, hogy minek” – tette hozzá egyikőjük. A látó társadalom nyújtotta minták által kialakított saját igény manifesztálódott eredményei nem csupán a lakberendezésben érhetők tetten, hanem például az étkezésben is. A többségi társadalomhoz való alkalmazkodás, szokásainak toleranciája és átvétele igen erősen hat a látássérült emberek (szub)kultúrájának kiteljesedésére. („A látássérült emberek nyíltan nem vállalják fel a kultúrájukat, mert nem lehet, mert a többségi társadalom nem engedi meg.”)

Az interjúalanyok elbeszélése szerint a látássérült emberek étkezési szokásai mások a látó, illetve a látássérült ismerősök társaságában. „Ha látássérültek esznek együtt, akkor nem figyelnek annyira a szabályos étkezésre, késhasználatra, zavar nélkül esznek csak kanállal vagy akár bizonyos dolgokat kézzel is” – fogalmazza meg véleményét több interjúalany. A látássérült emberek tehát meg tudnak tanulni „normálisan” étkezni, mert „csak a lustább vak indokolja meg a látássérülésével azt, hogy nem tud késsel-villával enni”, mert „azok a vak emberek, akik csak kézzel vagy kanállal esznek, azok menjenek el remetének”, viszont „ha itthon vagyok, akkor sokszor megfogom kézzel az ételt – sokkal egyszerűbb így”. A látássérült emberek tehát egymás felé is mutatnak bizonyos elvárást a „látós szokások” megtanulására és betartására, emellett

pedig fejlesztik és továbbadják saját technikáikat és szokásaikat – „mi, látássérült emberek is átadunk egymásnak recepteket és főzési technikákat, ez ugyanolyan, mint ahogy egy családon belül egy anyuka átadja a lányának a főzési fortélyait”.

A látássérült emberek közötti kapcsolat – látássérült emberek alkotta közösségeken belüli szocializációs folyamatok

Az előző fejezet végén leírt idézetben a látássérült-populáció egy család működéséhez válik hasonlóvá a tudásátadás terén. Az interjúalanyok véleménye szerint egyfajta szocializációs folyamat során a látássérült emberek továbbadják tapasztalataikat, kipróbált és bevált technikáikat. „Folyamatosan tanítjuk egymást – akár akaratlanul is” – és ez a tanítás egyrészt baráti beszélgetések, közösségi találkozások alkalmával spontán módon történik, másrészt szükségesnek vélik az interjúalanyok, hogy az iskola falai között, szervezett módon a gyermekeknek lehetősége legyen arra, hogy „kapcsolatba kerüljenek olyan személyekkel, akiknek ugyanaz a baja van – jelen esetben a látássérülés”. Egyrészt azért, mert „látássérült tanár vakos szempontból jobban át tudja adni a tudását”, másrészt pedig „ugyanúgy fontos a fogyatékosminta is egy fogyatékosnak a szocializációjában”. A minta meglétét elengedhetetlennek tartják, mert az tudatosítja a gyerekekben a tényt, hogy „így is lehet élni, így is meg lehet csinálni”, és az „ember a mintákból olyan attitűdöket vesz fel, amelyek e kultúra részének tekinthetők”. Sok interjúalany hozzáteszi azonban, hogy a más látássérült emberekkel való ismeretségen túl szükséges a látó társadalommal való kapcsolattartás is, és „nélkülözhetetlenek a látó tanár visszajelzései” is. A megkérdezettek egy része az iskolákban különválasztana bizonyos tantárgyakat, amelyeknek az oktatása látó tanár által a legcélravezetőbb (például közlekedés), és olyan tudásanyagokat, amelyek elsajátításához egy látássérült tanár ismeretrendszere adekvátabb (például életvezetés, főzés).

„A látássérülés ténye formál a látássérült emberekből közösséget”, és ez a közösség örökíti tovább tudását, adja át tapasztalatait, szokásait „új tagjainak”. A megkérdezett interjúalanyok közül nyolcan különböző látássérült-közösségekhez tartozónak vallották magukat, és kifejezetten törekedtek más látássérült emberekkel való szoros kapcsolattartásra („az ember igenis próbál becsatlakozni különböző közösségekbe”). Ezek a csoportosulások még az iskolából megismert barátokból, munkatársakból, azonos érdeklődési körű vagy tevékenységet űző (például zene, sport stb.) emberekből álltak össze. A különböző érdekvédő szervezetek, szövetségek közösségteremtő próbálkozásaiban igen kevés eredményességet láttak az interjúalanyok („nincsen semmiféle közös program vagy klubfoglalkozás szervezve... igény lenne, de lehetőség nincsen”).

„Az embernek nagyon fontos az, hogy legyenek vak barátai... ezáltal tud valaki csatlakozni a látássérült közösséghez”, mert a fentiekben említett szocializációs folyamat így mehet végbe, hiszen „mind gyakorlati szempontból, mind pedig lelkiileg a látássérülés egy nagyon fontos kapocs”. Ezek a közösségek azonban nem kizárólag azért alakulnak, hogy tagjaik egymástól tanuljanak, hanem azért, mert „a látássérültek

egy más között sokkal lazábbak”, illetve „mindig azt éreztem, ha elmentem vakokkal kirándulni vagy táborba, akkor ott sokkal jobban tudtam magamat érezni, mert kö z ö s e k a problémák és a jó dolgok is”.

A látássérült emberek között fennálló bizonyos mértékű kapcsolat meglétében minden megkérdezett interjúalany egyetértett. („Ahogy az Ausztráliában élő magyarok is összetartanak, vagy pletykálnak egymásról, úgy a magyar vakok is így vannak ezzel – valamilyen szinten kötődünk egymáshoz, ez szerintem tagadhatatlan.”) Ezen kapcsolat minőségében azonban különböző vélemények fogalmazódtak meg: a „vakoknál az összetartás egy nagy nulla” és a „biztos, hogy van valamiféle összetartás” végletek között. Általánosabb nézőpont volt az előbbi kijelentéssel való egyetértés, az összetartozás, egymás segítésének, támogatásának hiányolása – „fúrják egymást, és nem fognak össze”, „nem jellemző, hogy összefogna ez a közösség valamiért vagy valami ellen”. Ennek okai felől érdeklődve pedig a következő választ kaptam: „néhányan talán azért ilyenek, mert nem fogadták el a helyzetüket, és haragszanak az egész világra”. Többnyire azonban az derül ki a beszélgetésekből, hogy a látássérült embereknek vannak más látássérült barátaik is, de „ez nem a boldog nagy vak közösség”.

A többségi társadalom informálásának fontossága és lehetőségei a látássérült emberek igényeivel és szokásaival kapcsolatban

„Az első és legfontosabb, hogy tudjanak rólunk, ismerjenek minket” – foglalja össze saját és egyben az összes interjúalany véleményét egy megkérdezett látássérült ember. Az elfogadást a megismerés útján gondolják megvalósíthatónak. A sztereotípiák, a tévhitek, az általánosítások vezethetnek bizonyos félelmekhez vagy elutasító attitűd-höz. Az interjúalanyok szerint az információátadás olyan kardinális kérdés az inkluzív társadalom kialakításakor, amelynek rendszerszintű megszervezése nem várthat magára. Egyre sürgősebb ezt a feladatot végrehajtani, mert minél több generáció nő fel úgy, hogy „semmit nem tud a sérült emberekről”, annál nehezebben és később fog megvalósulni az össztársadalmi elfogadás.

Az információátadás fontosságának kérdésében volt a legteljesebb egyetértés az interjúalanyok között. „Egy látó úgy szokta kezdeni az ismerkedést, hogy magyaráz már el, hogy milyen vaknak lenni.” Természetes és jó, hogy megvan ez az érdeklődés – állítják az interjúalanyok. („Meg kell adnunk a látó emberek számára azt a lehetőséget, hogy akármilyen buta kérdéseken keresztül megismerjenek minket.”) Azonban ezekre a kérdésekre gyerekkorában kellene válaszokat kapnia mindenkinek – hangsúlyozzák. „Lehetne egy-két osztályfőnöki óra vagy gyógypedagógia tantárgy, amely keretében az egyik órán beszélnének a látássérültekről, a másikon a siketekről, a harmadikon pedig a mozgássérültekről stb....” – gondolkozik el az esetleges megoldási lehetőségekről egy interjúalany. Egyesek szerint az általános iskola alsó osztályaiban, mások szerint viszont a gimnáziumban kellene lehetőséget adni a tanulóknak arra, hogy ismeretet szerezhessenek a látássérült emberekről is, és persze nem csupán róluk. Az ismeretszerzésnek elsősorban gyakorlati foglalkozásokon kellene történnie, lehetőséget biztosítva fogyatékossgal élő emberrel való személyes találkozásra. A

beszélgetés és a kérdés szabad lehetőségének megteremtése, bizonyos szimulációs eszközök kipróbálása kialakíthatna egy tudás- és tapasztalatbázist, a későbbiekben pedig elfogadóbb attitűdöt.

Több interjúalany tud arról, hogy jelenleg is vannak ilyen típusú, az információátadást megcélzó kezdeményezések (érzékenyítőórák, Ability Park, láthatatlan kiállítás) – ezek működését és országszerte elérhetővé válását támogatják. Azonban néhány kritika is elhangzik, például a különböző iskolákban történő érzékenyítőórákkal kapcsolatban: „45 percre jut három osztály”; „sokszor a legfontosabb dolgok maradnak ki”; „sokszor látó munkatárs mutatja be a fehér bot és a Braille-írógép használatát”; „egy érzékenyítőprogramon sajnos még manapság éppen azt kell elhítenünk, hogy nem vagyunk mások”.

Az információátadásnak két kiemelten lényeges tartalmi elemét említették meg a megkérdezett látássérült emberek. Egyrészt fontos, hogy a többségi társadalom megtudja azt, „miként lehet viselkedni sérült emberekkel”, másrészt pedig tisztában kell lenniük azzal, hogy „mi nem látunk, de attól még nem vagyunk tehetetlenek”. Ezeknek az ismereteknek, készségeknek, attitűdnek az átadásában, az érdeklődés felkeltésében nagy szerepet tulajdonítanak a látássérült emberek a különböző médiáknak – az újságoknak, az internetnek, a tévéműsoroknak. Hangsúlyozzák viszont, hogy „nem mindegy az, hogy mit mutatnak, mert szükséges lenne, hogy reális legyen a kép”. („Azzal sokszor nem foglalkoznak, hogy negatív/pozitív dolgot vagy igazat, vagy esetleg tévest mutatnak be...”; „ne az Esmeralda legyen, hanem valamiféle realisztikus ábrázolás”.) Egy valós kép formálása pedig akkor lenne megvalósítható, ha a médiában dolgozó szakemberek is tisztában lennének a látássérült emberek igényeivel és jellemzőivel.

Összegzés

A kultúra az antropomorfizált kozmosz. Találkozások portréja, amelyben az ember egyszerre ábrázoló és ábrázolt – önnön kereteinek határaihoz igazítva rendszerét.

Kultúrák találkozásakor olyan antropokozmikus tér konstruálódik, amelyben ismeret szerezhető a *másik* ember univerzumáról – *saját* személyiségünk, világlátásunk és ismereteink tükörképének horizontjain. A portré vonalai és tartalma megalkotják a közös valóságot, amelynek vonatkozásai kitágíthatók – értelmezése különböző szinteken és minőségekben válhat relevánssá.

Az ezen interakció kialakulásának és formálódásának alternatíváira, potenciáljaira és szabályainak strukturálódására való válaszkeresés első lépéseinek egyike ez a vizsgálat, s az ennek során készült interjúkból számos további feladat válik nyilvánvalóvá, és kérdésrendszer rajzolódik ki. Az elkövetkező elméleti és empirikus munka során kikerülhetetlen feladatunk a terminológiai nehézségekkel való szembenézés. Az újabb vizsgálatokban arra kell választ keresnünk, hogy a „szubkultúra”, „kultúra” szó megfelelő fogalom-e azon közös tanult viselkedés- és képzetrendszerek, kommunikációs technikák stb. megjelölésére, melyeket a fogyatékossgal élő ember léthelyzete indukál vagy érint. S ha igen, akkor vajon elfogadható, értelmezhető és használható fogalom mind a fogyatékossgal élő emberek, mind a többségi társadalom, mind pedig a szakma szempontjából?

Az ontológiai és etikai megismerésre való törekvésnek egymást kiegészítve össze kell kapcsolódnia az antropológiai vizsgálódásban, amit a fogyatékossgal élő emberekre vonatkoztatva a következőképpen értelmezhetünk. Nem elég azt vizsgálnunk/kérdoznünk, hogy „mi a fogyatékossgal”, „milyen a fogyatékossgal élő ember”, ezenfelül tudakolnunk kell, hogy „hogyan ember a fogyatékossgal élő ember”, „hogyan milyen a fogyatékossgal élő ember” és „miért milyen a fogyatékossgal élő ember” (Kunt 2003:212). A további vizsgálatoknak így a témát illető számos horizonton szükséges megindulniuk, a különböző típusú és fokú fogyatékossgal élő emberek kultúra-használatától szokás- és viselkedésrendszerén keresztül a kutatás-módszertani és etikai dilemmáig és még tovább (például pedagógiai, rehabilitációs kérdések). A fogalom újszerűsége jelenleg még nyitott határokat hagy a további értelmezések számára.

JEGYZETEK

1. A szakirodalomban megjelenő változó terminológiát (kultúra/szubkultúra) tükrözi a tanulmányban előforduló (*szub*)*kultúra* fogalomhasználat, amely egyaránt kifejezi a szókapcsolat korunkbeli terminológiai és tartalmi nyitottságát. A jelen értekezésnek nem célja ezen megnevezésbeli dilemmának mély elemzése.
2. A 'disability culture' fogalmának jelentése többretegű. Egyrésztől magában foglalja az itt felsorolt elemeket, amely egy új kutatási terület és tudományos (részben kulturális antropológiai) attitűd egyaránt. A tanulmány a szókapcsolat ezen jelentésrétegével kíván foglalkozni. A fogalom komplexségét jelezve szükséges azonban megjegyeznünk, hogy a kifejezés – másrésztől – egyfajta mozgalmi jelentéssel is bír, amelynek fő céljai között a fogyatékossgal élő emberek kollektív öntudatának kialakítása, a többségi társadalom informálása és deficitorientált nézőpontjának megváltoztatása, a legholisztikusabb módon értelmezett esélyegyenlőség megvalósítása, a társadalmi kategóriák újradefiniálása, illetve a politikai, gazdasági, kulturális, tudományos stb. szerepvállalás lehetőségének biztosítása szerepel.
3. „A fogyatékossgal élő emberek összetartozásuk révén csoportként identifikálják magukat. Közös történelmük van, amelyben meghatározó tény a társadalmi elnyomásuk, alkalmazkodásuk megkövetelése. A kultúrájuk részét képezi továbbá azon tárgyi, szellemi és érzelmi produktumok összessége, amelyek formát öltenek képzőművészeti, zenei, irodalmi és egyéb alkotásokban – amelyek formálódására természetesen hatással van a fogyatékossgal kapcsolatos élményük. A fogyatékossgal büszkeséggel építik identitásunk részévé, és hirdetik: vagyunk, akik vagyunk: emberek vagyunk fogyatékossgal.” (Először megjelent: *Mainstream Magazine of the Able-Disabled*, 1996. augusztus.)
4. A *disability culture* fogalmának különböző értelmezési kategóriáit megtalálhatjuk többek között a Gary Albrecht által szerkesztett *Encyclopedia of Disability*-ben (Albrecht 2005), illetve Susan Peters munkájában, az *Is there a Disability culture? Syncretisation of Three Possible World Views*-ban (Peters 2000).
5. Az egyik vagy mindkét szem ujjal való nyomása erős koncentráció alatt vagy fáradtság esetén. Leginkább vak kisgyermeknél megfigyelhető tevékenység.

IRODALOM

ALBRECHT, GARY L.

2005 *Encyclopedia of Disability*. Chicago: University of Illinois.

BÁNFALVY CSABA

2006 *Gyógypedagógiai szociológia*. Budapest: ELTE BGGYFK.

BROWN, STEVEN E.

2002 What is disability culture? *Disability Studies Quarterly* 22(2):34–50.

DEVLIEGER, PATRICK

1995 Why disabled? The Cultural understanding of Physical Disability in an African society. *In* *Disability and Culture*. Benedicte Ingstad – Susan Reynolds Whyte, eds. 94–106. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

FINKELSTEIN, VIC

1987 Disabled People and Our Culture Development. *Independent Living Institute Newsletter*.
Internetcím: <http://www.independentliving.org/docs3/finkelstein87a.html>.

GILL, CAROL J.

1995 A Psychological View of Disability Culture. *Disability Studies Quarterly* 15(4):16–19. Internetcím: <http://www.independentliving.org/docs3/gill1995.html>.

INGSTAD, BENEDICTE – WHYTE, SUSAN REYNOLDS, EDS.

1995 *Disability and Culture*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

KÁLMÁN ZSÓFIA – KÖNCZEI GYÖRGY

2002 *A Taigetostól az esélyegyenlőségig*. Budapest: Osiris.

KUNT ERNŐ

2003 *Az antropológia keresése*. Budapest: L'Harmattan.

LIPSON, JULIENE G. – ROGERS, JUDITH G.

2000 Cultural Aspects of Disability. *Journal of Transcultural Nursing* 11(3):212–219.

LONGMORE, PAUL K.

1995 The Second Phase. From Disability Rights to Disability Culture. *Disability Rag and Resource* 16(5):4–11.

LONGMORE, PAUL K. – UMANSKY, LAURI, EDS.

2001 *The New Disability History: American Perspectives*. New York – London: New York University Press.

MARTON KLÁRA – KÖNCZEI GYÖRGY

2009 Új kutatási irányzatok a fogyatékoságtudományban. *In* *Fogyatékoság és társadalom*. Mestersházi Zsuzsa – Könczei György, szerk. 5–13. Budapest: Eötvös.

PETERS, SUSAN

2000 Is there a disability culture? A syncretisation of three possible world views. *Disability and Society* 15:583–601.

PFEIFFER, DAVID

2004 An Essay on the Beginnings of Disability Culture and Its Study. *Review of Disability Studies* 1(1):14–15.

PRÓNAI CSABA

1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár: ELTE BTK.

WILHELM GÁBOR

2004 „A fogyatékoság nagyon sok esetben kulturális konstrukció”. A fogyatékoság jelensége a kulturális antropológiában. *In* Tágabb értelemben vett gyógypedagógia. Zászkaliczky Péter – Verdes Tamás, szerk. 419–440. Budapest: ELTE BGGYFK.

ZSUZSANNA KUNT

“Disability culture”. On the relationship between culture and disability

The first part of the paper deals with the reading of the integration of the theoretical and methodological system of cultural anthropology and the approach of *disability studies*. The second part summarizes the outcomes of a set of interviews: the notions of blind people about their common system of customs, behaviour and imaginations, their construction of knowledge, their identity, the communities of people with visual impairment, and the existential issues of their *(sub)cultures*.

„Szemet szemért”

A tanulmány az antropológia és az irodalom ötvözése által, azaz irodalmi–antropológiai megközelítésben vizsgálja a vakság jelenségét, szimbolikáját és hermeneutikáját a mitológiai Teiresziasz és a bibliai Saulus példáján keresztül. Ezen két alakot az teszi különlegessé, hogy *a látás képességének hiánya magában a látásban pótlódik náluk*. Látás helyett „látást” kapnak. A vakság által történő látás, a nem nézhető látásának problematikája áll a vizsgálat középpontjában. Ha az antropológia az „idegenség diszciplínája”, akkor az idegen, amit kutatunk, jelen esetben a szöveg. A különböző kultúrákban nem egyféleképpen vak az ember. Bár az irodalom által szemléltetett vakságok fikciós eredetűknél fogva csak részben szolgálhatnak releváns eredményekkel az antropológia számára, az irodalomtudomány szempontjából azonban éppen ez a „poétikai többlet” az, amely igazán érdekes vizsgálódásokra ad okot, s melyhez viszont érdemben tud hozzátenni az antropológia.

A tanulmány irodalmi-antropológiai megközelítéssel vizsgálja a vakság jelenségét, szimbolikáját és hermeneutikáját a mitológiai Teiresziasz és a bibliai Saulus példáján keresztül, interkulturális kitekintésekkel, reflexiókkal és párhuzamokkal egyetemben.

Saulus és Teiresziasz is transzcendens, szakrális látás képességének birtokába jut szeme világának elvesztésével egyidejűleg. Transzcendens látásuk feltétele a fizikális vakság. Teiresziasz, a jelenre vakká tett férfi a jövőbe látás képességének adományát kapja. Paulus számára pedig háromnapos vaksága teszi lehetővé a hit világának megnyílását, az Isten-látás képességének szentségét.

Tudományosan megállapított tény, manapság már inkább közhely, hogy bizonyos képesség elvesztése, hiánya pótlódik más képességben/képességekben.¹ Ezen két alakot azonban az teszi különlegessé, hogy *a látás képességének hiánya magában a látásban pótlódik náluk*. Látás helyett „látást” kapnak.

Az antropológus szövegei azon a feltételezésen alapulnak, hogy az igazság önmagáért beszél, de a gyakorlatban neki kell azért beszélnie (Maquet 2003:515). Minthogy nem egyedül antropológiát tanultam, hanem irodalmat is, nem tudok és nem is akarok csak antropológusként írni és gondolkodni. „Az irodalmi szövegek olvashatóak antropológiai alapon, egyrészt, mert ismeretet tartalmaznak az emberről, másrészt mert az irodalom állandó interferenciális kapcsolatot tart fenn a kultúra egyéb diskurzusaival, mint történelem, mítoszok stb. Az irodalmi műalkotások nem értelmezhetőek többé zárt jelentésű szöveggént. Az irodalmi szöveg állandó kölcsönhatásban áll az élettel, az emberrel, a történelemmel, a kultúrával stb. Az irodalom interkulturális jelenség, az antropológia pedig globális diszciplína, mely jól használhatóan képes azt befogadni.” (Kiss 2003:431–437.) Az antropológus képes más típusú kontextusban értelmezni egy szöveget, egészen más típusú érzékenységgel, más háttértudás birtokában közelíteni egy szöveghez, mint ahogyan az egy hagyományosan irodalmi kontextusban történe.²

„Az irodalom soha nem csak textus, hanem mindig kontextus is egyben.” (Takáts 2004) Céloom a szövegnek mint a kultúrának, a kulturális szimbolizáció hordozójának feltárása.

Néhány szót szeretnék ejteni a terep problematikájáról, mely jelen esetben elkerülhetetlen, mert dolgozatomban a terep maga az irodalom, a szöveg, az olvasott és értelmezett textus. „Terepre menni” ez esetben azt jelenti: olvasni, hermeneutának és interpretátornak lenni. Az irodalmi figurák esetében a belső látásmódra, az émius pozícióra az irodalmi szöveg olvasása közben teszünk szert. A szöveg nyitja ki szemünket a mű világára. Látni kezdjük a történetet, behelyezkedünk, együtt éljük át az eseményeket a szereplőkkel mindamellet, hogy a megfigyelő pozícióját öltjük magunkra. Mondhatni, részt vevő megfigyelést folytatunk.

Mindannak, amit az írók visszaadnak műveikben, fontos része a fikció éppen úgy, mint a valóság, hiszen az álmok, a képzelgések, a vágyak éppúgy az élet szerves részei, az élet s így kultúránk meglévő, ezért valós elemei, mint a bizonyítható, kézzelfogható dolgok.³ Az írók tehát írnak, és kultúrát alkotnak, melyet mi visszaolvasunk. Mikor szöveget olvasunk, irodalmat olvasunk, akkor is kultúrát kutatunk.

Az antropológia az „idegenség diszciplínája”. Az idegen, amit kutatunk, jelen esetben a szöveg. Az irodalmi szöveg a „más”, amit meg kell ismernünk, az idegen mint jelentés a másik én. A dekódolásra váró kód, mi pedig a kódfejtők.

Irodalomban terepen lenni kihívás. Az irodalmi szöveg mint műalkotás játékra hív. S ez a játék nem mellőzi a komolyságot. A játéknak szabályai vannak, megköveteli a komolyságot. Ha nem vesszük komolyan a játékot, akkor játéksiságától fosztjuk meg.

Ahogy arra Gadamer *Igazság és módszer* című könyvében (lásd még Huzinga: *Homo ludens*) rámutat: a műalkotást szemlélő befogadó úgy viselkedik, mint a játékos a játékban. Ez a játék átlényegít; amikor olvasunk, és tényleg benne vagyunk a játékban, olyankor nem foglalkozunk a külvilággal. Egy játéktérbe lépünk, a műalkotás, az irodalmi alkotás játékterébe. Ha a játék részese akarok lenni, be kell lépnem ebbe a világba. Olvasnom kell. A játékszabály, hogy a mű részei illeszkednek egymáshoz. A játék lényege az „értelmezésre hívottság”, tétje pedig a meggyőzés. A játék jó, ha a könyvet nem teszem le. Ha játékban maradok. Ha a játék elég jó arra, hogy játsszam. A kutatás első fázisában az antropológus még játékos. Ő az olvasó. A második fázisban már ő ír tapasztalatairól, már ő akar meggyőzni, ő akar átadni, ő kínálja a játékot. A játszóból játékgyáros lesz. Ám ez komoly játék. Jó játékot gyártani nehéz.

Hogy ez a játék egyéni értelmezésen múlik, az lehet. Mint ahogy minden más is.

Be kell látni az etnográfus beszámolóinak feltételes mivoltát. Hogy nincs végső olvasat. Mert ha a beszámolók korlátozzák az újraértelmezés lehetőségét, akkor az etnográfia önmagába záródik (Crapanzano 1999:514). Az írás célja a „meaning making”, hogy jelentéseket adjunk. Hogy értelmezzünk, hogy értelmet adjunk a nem ismertnek. És ha a teljes igazságot nem is fejthetjük fel, a részigazságoknak is van igazságértékük.

Továbbá – a tudományos esszé íróiként és olvasóiként – tisztában kell lennünk azal, hogy az etnográfiai igazságok önmagukban véve részlegesek. Minden igazság konstruált. A tudás lényegileg tökéletlen formája abban rejlik, hogy miközben ismereteink lyukait kitölti, folyamatosan újabbakat hoz létre. A kultúrák nem változatlan állóképek.

Pillanatok és szemszögek igazságát rögzítjük. „Nem vagyok biztos abban, hogy el tudom mondani az igazat... Csak azt mondhatom, amit tudok” (Clifford 1999:499–501).

Én is ennyit ígérhetek.

Teiresziasz vaksága

„Amit látsz, látszat, amit nem látsz, az a való”
(Németh 1958:646)

Teiresziasz, a thébai férfiú Kharikló nimfa és Euérész (vadászember) fia. A vakká s egyben jövőbe látóvá tett bölcs neve szerint is a jelek (*teirea*) magyarázója (Kerényi 1977:250) volt. Látó – mondanánk ma. Ezt a szót használjuk mindazokra, akik nem vakok, és használjuk a jövőbe látókra is. Váteszekre. Teiresziasz ez esetben a „nem látó Látó”.

Megvakulásának történetére a mitológiai hagyomány két eltérő aitiológiai (okmagyarázó) változattal is szolgál, melyekről fontos szót ejteni vakságának megértéséhez és a későbbi összehasonlításokhoz.

Megvakulás

Így szól az egyik változat: megpillantotta ifjúkorában, amit soha nem lett volna szabad megpillantania. Pallasz Athéné, a bölcsesség istennője a Helikonon a Hippukrénénel (Ló-forrásnál) déli csendben és magányban ruháit levetve fürdővel frissítette tagjait. Teiresziasz, akinek épp az első legénytoll pelyhedzett az állán, egyedül vadászott kutyáival a szent hely közelében. Nagy szomjúság gyötörte, azért a forráshoz szaladt. Akaratlan látta, amit nem szabad megpillantani. Látta Athéné keblét és ölet, s nem volt szabad többé a napot látnia. Az istennő a szemére tette a kezét, s megvakította. De kesergő társnője (Teiresziasz anyja), Kharikló kedvéért jövendőmondóvá avatta Teiresziaszt: megtisztította fülét, hogy értse a madarak szavát, s egy somfa botot (aranypálcát) küldött neki, hogy azzal járhasson, mint a látnokok.

S íme a Teiresziasz megvakulásáról szóló másik történet, melyben ugyancsak olyasmit látott meg, amit nem lett volna szabad. Azt mesélték, hogy mint ifjú pásztor egy útkereszteződésnél a Kithairónon avagy Kylléné hegyen látott két kígyót párizni. Görögország pásztorai számára, úgy tűnik, különös jelentősége volt ennek a régi időkben, mert igazi istentréfa kiindulópontjává vált. Teiresziasz a hagyomány szerint megölte a pározó nősténykígyót, és abban a szempillantásban maga is nővé vált. Asszonyként élt ezután hét esztendeig, s megtapasztalta a férfi (férfiak) szerelmét. Hét év múltán ismét megpillantott egy szeretkező kígyópárt. Most a hímet ütötte agyon, és nyomban visszaváltozott férfivá. Épp akkor vitakozott Zeus és Héra arról, hogy a férfi- vagy a női nemnek jelent-e többet a szerelem. Teiresziaszt kérték fel döntőbírónak. Ő pedig így válaszolt: „Csupán egytized részét élvezzi a férfi, tízszer annyi gyönyörrel telik el az asszony, örvendezve lelkében.”

Héra megharagudott, hogy elárulta a nők titkát, és vaksággal büntette. Zeus viszont

a látnoki adománnyal kárpótolta, s hét emberéletnyi hosszú élettel. Vakon és isteni tudás birtokában át kellett élnie Kadmosnak és utódainak – hat nemzedéknek – sorsát, s megőrizhette tudatát, minden ember közül egyedül az Alvilágban is (Kerényi 1977: 250–251). Kiemelkedő kulcs gondolatai az előbb idézett szövegnek: a kézrátétel szimbóluma, a látás tabujának áthágása és szeme világának elvétele, mely egyben a látás adománya.

Vakság és jövőbe látás

*„Fehér semmiben állok,
fehér vakságban ég és föld között”
(Szabó Lőrinc: Ködben. Részlet)*

A vakság és a jövőbe látás fogalmának egybekapcsolása több kultúrában is megjelenik. Csak néhány példát hoznék fel ennek alátámasztására, melyeket nem mindig tudatosan használnak, de jelen vannak, s ezt a talán először paradoxonnak tűnő fogalom-együttest igazolják. Így például hasonló a helyzet a sámánok „rituális vakságának” esetében is. Mint ismert, a sámánok egyik jelentős szerepköre a jóslás. A sámánok egyik jellegzetessége Szibéria-szerte, hogy elől – de sokszor elől-hátul is – hosszabb-rövidebb szalagok, bőrszíjak, gyöngyök lógnak le róluk. A sámán szemét takarják el, ez a szemellenző azért kell, hogy a külső fény ne zavarja a sámánt/sámánasszonyt, és ily módon könnyebben, gyorsabban juthasson el a módosult tudatállapotba. Szimbolikusan úgy is felfoghatjuk, hogy a saját belső látását használja a sámán a szellemek világába való behatolásakor, de úgy is mondhatjuk, hogy ez a rituális vakság megvalósítása (Hoppál 2005:204). Vagy ahogyan az enyec sámánok esetében fogalmaz Hoppál Mihály: „Ezek a lelógó szalagok jelzik, hogy a sámánnak nincs szüksége a rendes szemére, mert ő egy »harmadik« szemmel lát a szellemek világában.” (Hoppál 2005:89)

Ugyanezt a célt szolgálta egy másik módozat is, melynek során egyszerűen egy sötét (besötétített) sátorban tartotta a sámán a révülőszeánszot (Hoppál 2005:88), azaz kívülre, a profán világra vakká kellett lenniük, hogy képesek legyenek a jövőbe, egy „másik” világba látni. Egyértelműnek tűnik, hogy nem lehetséges egyszerre kétfelé látni. A jövő látásához a jelen kell kizárni, s a jelen látásához a jövőt.

A hinduizmusban gyakori és ismert szimbólum a harmadik szem. Ilyen a pusztító Siva homlokán lévő harmadik szem is, melyről viszont kevesen tudják, hogy ez a bizonyos szem nem kifelé, hanem befelé tekint, a bölcsességet szimbolizálva (Meredith 1996:15). Ebben az esetben is a kifelé, a jelenre nem látás telítődik meg egy „mélyebb” töltetű látás szimbolikájával.

Bizonyos vélemények szerint az alvás is – vagyis a csukott szemmel való pihenés, tehát ismét csak egyfajta adott, a minket körülvevő, aktuális jelenre való vakság – nem más, mint a jövőbe látás kulcsa.

Az álmokból, ha jól és értve figyelünk, megfejthetjük jövőnket. Így ír az egyik álmoskönyv: „Előfordulhat, hogy valamely álommagyarázatunk tényleg az Ön jövőjét mutatja. – S zárójelben megjegyzem, így folytatja – Ha nem így történne, talán az Ön álma volt a hibás.” (Eröss-Zánkai 1990:5.) A mohamedán vallásban is igen nagy sze-

repe van az álmoknak mint Isten akaratának megjelenítőinek. Egyfajta kapocsként, közvetítőként van jelen az álom a szakrális égi és a profán földi világ között (Eröss-Zánkai 1990:179).

A nem látás gyakorta olyan dimenziókba vezet, mely szakralitással átitatott. Gondolok itt olyan hétköznapi példákra, mint az ima, melyet mély áhítatban gyakran behunyt szemmel mormolunk, vagy a csók, melyet a pillanat varázsában nem nyitott szemmel vizsgálódva adunk és kapunk, hanem átadva magunkat valami egyetemesebb szépnek és tökéletességélménynek.

Am az antikvitásra fókuszálva csupán a szakralitás és a vakság fogalmainak összekapcsolása nem lenne elégséges. Még egy nagyon fontos jelenséggel kell tágítanunk és kiegészítenünk ezt a kört: a tabuéval.

Tabu, szentség, vakság

„Hunyd be a szemed, és látni fogsz”
(Joseph Joubert)

Nem elégséges, sőt értelmetlen jelen esetben csupán a vakság és a szentség fogalmának összekapcsolása, mivel ha nem Mircea Eliade „szent”-definíciójára fókuszálunk, melynek első zanzásítása így hangzik: „a profán ellentéte” (Eliade 1987:6), hanem Devecseri Gábor meghatározását használjuk – mely külön a görögökre vonatkozik, s ezért jelen esetben relevánsabb –, közelebb jutunk a megoldáshoz. E szerint „Mert mit jelentett az, hogy szent? Annyit, nem többet, de nem is kevesebbet – hogy létezett. Volt, volt, volt és valaminek szentelve volt. A mítoszteremtő görögök számára ez mindenkor elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy bárkit és bármit megkülönböztetett tisztelettel övezzenek. De ha mindent megkülönböztetett tisztelettel öveztek, hol maradt végül maga a megkülönböztetés? A különös az, hogy egyáltalán nem maradt el: mindenütt jelen volt, és mindent magasra emelt, különleges magaslatra – noha együtt a többivel.” (Devecseri 1972:7.)

Mivel minden különös magaslatra emeltek, szentnek számított, ezért jelen esetben sem bírna különösebb, kiemelt jelentőséggel. Különös jelentőséget az biztosít Teiresziasz vakságának, hogy nemcsak a szentség, hanem a szentség és a tabu áthágásának együttese jelenik meg nála vaksága révén. Egy halandó számára tiltott dolog a jövőt látni. Ez már az isteni szféra határait súrolja. Tehát nem csupán a nem látás szentsége, hanem a látás tabuja is fontos tényező jelen esetben.

E három jelenség együttes előfordulása azonban több kultúrában is fellelhető, s egyes természeti népeknél az incestustabu révén jelent meg. A vérfertőzési kísértés tiltására tabuk⁴ léptek életbe. A szent maga a vérrokon volt, aki azonos totemhez tartozása révén élvezte ezt a kiváltságot. A tiltás módja pedig a látás tiltása volt. Így például az Új-Hebridák egyikén, a Leper-szigeten, ahol a nővér és fivér a szabadban találkoztak, a leánynak el kellett futnia, vagy elbújnia. Új-Kaledóniában, ha fivér és nővér találkoznak, a leány a csalitba menekül, s a fiú utána se nézve halad tovább (Freud 1990:38). De ugyanígy tilalom védi férj és anyósa találkozását. Vanna Lavában (Port Pateson) anyósa után nem megy végig a parton a férfi, míg lépteinek nyomát el

nem tüntette a dagály a fővényben. A zulukafferek erkölce megköveteli, hogy a férfi mindent megtegyen anyósa társaságának kerülése érdekében. Be nem lépne a kunyhóba, ahol az anyósa van, s ha találkoznak, egyikük félreáll, s az asszony elbújik a bokorban, a férfi pedig pajzsát tartja ábrázata elé. Ha nem térhetnek ki egymás elől, s az asszonynak nincs egyebe, amibe burkolózzék, legalább egy fűcsomót köt a feje köré, hogy ezzel eleget tegyen e szertartásnak (vö. Freud 1990:38).⁵

De megjelenik a szentség látásának tilalma egyes uralkodók esetében is, ahol az alattvaló számára tiltott dolog az urára emelnie a szemét, s csak lehajtott fejjel vagy teljes testével a földre borulva jelenhet meg királya színe előtt.

Teiresziasz is áthágott egy érvényes tabut. A látás *hübriszt*? Egyrészt alkalmas a *hübrisz* szó, mivel isteni tiltást hágott át, másrészt azonban mégsem pontos, hiszen magában a *hübrisz* szó meghatározásában is benne foglaltatik, hogy az ember saját önteltsége révén, magát istenekkel egyenrangúnak tartván lép át bizonyos tiltott szférákat. Teiresziaszra ez a második állítás nem igaz. Ő nem szándékosan, önhittsége révén hágta át a *látás tabuját*, hanem véletlenül. S látta, amit rajta kívül senki sem. Athéné fedetlen testét – a bölcsességet. Az érintetlen istennőt, aki minden hódítási kísérlet ellenére szűz maradt. Nietzsche a *Túl jön és rosszon* bevezetőjében így ír Athénére utalva: „Ha feltesszük, hogy az igazság egy nő – akkor azt kérdezi: nem alapos-e a gyanúnk, hogy... egyetlen filozófus sem értett a nőkhöz? [...] Annyi bizonyos, hogy nem hagyta magát meghódítani. A világbölcs lányalak ezt mondta magáról: Én vagyok mindaz, ami volt, ami van, és ami lesz, a ruhámat még egyetlen halandó sem lebbentette fel.” Devecseri Gábor *A meztelen istennő és a vak jövőmondó* című könyvében egészen új meglátásba helyezi az ókori történetet, mondván, hogy Athéné akarta, hogy meglássák, tudatosan csalta oda az ifjút, aki számára csak az első lépcsőfok volt, hogy meztelenül látta az istennőt. Ennél sokkal több történt... A „bölcsességgel való egyesülése” pedig olyan dolgokra nyitotta fel a szemét, melyeket más halandók továbbra se láttak, s ezért – nem értve őt – vaknak mondták (vö. Devecseri 1972).

Ám visszatérve az eredeti verzióra, rokonság fedezhető fel egy másik ókori mitikus alak sorsával: Oidipuszéval. Teiresziasz ifjúkorában vakult meg, Oidipusz pedig, ki anyját vette feleségül, legszebb férfikorára lett vakká. Mikor a szerencsétlen király kénytelen volt belátni, hogy anyja férjévé, gyermekeinek testvérévé vált, saját kezűleg fosztotta meg magát szeme világától. Itt ismét visszautalnék a törzsi incestustabura, egy olyan szentség áthágására, mely nem járhat büntetlenül. (Bár ott a község verte agyon, vagy kövezte halálra [a nővel egyetemben] a szabálysértőt [vö. Freud 1990:32], itt saját lelkiismerete szabta a büntetést, az önvakítást.) Ez volt a büntetése azoknak, akik olyasmit láttak, amit nem volt szabad megpillantani: Teiresziasz az istennőt vagy a szeretkező kígyókat, Oidipusz pedig az anyját (vö. Kerényi 1977:251). A megvakítás a testcsonkító büntetések (*poenae mutilantes*) egyik legitim neme is,⁶ mellyel gyakran a kémeket, vagyis a tiltott dolgokat látni vágyókat illették.

Még két közismert ókori történetet szükséges megemlítenünk, ahol a látás tiltása s így a valamire való vakság parancsa lép érvénybe. Az egyik Orpheus története, aki olyan gyönyörűen tudott lantján játszani, hogy élőként megengedték, hogy lemerülve az Alvilágba visszahozhassa kedvese, Eurüdiké lelkét onnan. Csak egyetlen tabu volt számára: visszapillantani, látni az Alvilágban kedvesét, amint követi. Megszegte. Tabu – tiltás – megszegés.⁷

A másik elbeszélés: Lót története. Itt is a visszapillantás tiltása és megszegése elevenedik meg. Szodoma és Gomorra városából csak úgy menekülhettek, ha nem tekintenek vissza. Ez isteni parancs volt. Ezáltal szent tabu, melyet Lót felesége megszegett, s ezért bűnhődött. Láta, amit tiltott volt látni (vö. 1Móz 19,17; 19,26).⁸

Érdekes megfigyelni, hogy amint a szentség látásának tilalma, úgy gyakorta a profán láttatásának kötelezettsége is élt, például a nyilvános kivégzéseknél. Úgymond a rossz láttatása lépett érvénybe, a rossz elkerülése céljából. Vagy a gyermekeknél a halottlátás kötelezettsége, főleg falun. A halottat szántsándékkal sorolom a profán világhoz. A halál, a halott lelke és emléke szentség, azonban a halott maga, az élettelen test a profanitás része.

A saját vakság megélése

*„A sorshoz szóltam, s zúgolódtam hangosan:
– Vak isten!*

*vakon szövöd az élet tarka szőnyegét
és nem nézed, hol van visszája, hol szine?
Villogó éles tűdre tűzve szívemet
fonákul szótted szőnyegedbe.”*

(Babits: *A sorshoz*. Részlet)

Minden vallás lelki valóságok rendszere (Kerényi 1984b:269). A jó sok mint a görög vallás kulcsfontosságú szereplői mintegy az első hermeneuták is voltak, „dekódolói” az isteni jeleknek. Teiresziasz különlegessége jósként abban rejlett, hogy a jelenre vak volt, de a jövőbe látott. Egy olyan jósról van szó, akire igaz, hogy a jelenben él, de jelen nem lát, és ugyan a jövőben nem él, de csak jövőt lát. Az istenek örök életűek, „mindig vannak”. Ami mindig van, az pedig időn és léten kívül helyezett. De ami időn és léten kívül helyezett, azt egy földi halandó nem értheti meg, csak elfogadhatja. Kivéve az istenek kiválasztottjait. A görög jó sok szó is azt jelenti: 'Istennek szentelt' (Kerényi 1984a:120). Ők azok, akik a fenoméneket (jelenségeket) megfejtik, s a jelenségekhez jelentéseket kapcsolnak. A jövő maga is szent szféra. A halandók számára titok. Számunkra a jelen s bizonyos mértékben a múlt adatott. Nincs hatalmunk a jövőre nézve, azt az istenek alakítják. S pont ezen ismeretlensége és hatalmunkon kívüli volta következtében lép fel a Rudolf Ottó által meghatározott két alapkategória: a *mysterium fascinans*, az ismeretlen felcsigázó rejtelmessége és az ezzel egyetemben ható *mysterium tremendum*, vagyis az embert rettegésben tartó hatása, melyek a *das Heilige* alapvető feltételei.⁹ Azáltal, hogy Teiresziasz ilyen szakrális szférába nyer bebocsátást, egy köztes pozícióba kerül. Már nem emberi hatalma van, és még nem isteni. Kapocs, híd, mely biztosítja a földi és az égi közötti átjárást. Ám bizonyos szempontból olyan különleges teljesség megtestesítője, mely az istenek fölé emeli. Hétévesen ütötte agyon a nőtény kígyót, s aztán hét évig női alakban, majd hét évig férfialakban élt tovább, s a hetes mint misztikus teljességet felölelő szám folytatódik abban, hogy hét emberöltőnyi életet kapott ajándékba az istenektől. S itt nem is a hetes számra szeretném felhívni a figyelmet, hanem egy olyan vonására, mely nemhogy az emberek

között, de az istenek előtt is kiemeltté tette. Ez pedig hermafroditizmusa. A görög istenek is vagy férfiak, vagy nők. Nem más, mint Zeus és Héra kér tőle segítséget, mint pártatlan, tőlük, isteneknél többet tudótól. Kétneműsége nem devianciát, hanem a komplexitást és a teljességet szimbolizálja, ahogy Siva is egyszerre testesít meg férfi- és női jegyeket is, vagy a körbe foglalt jin és jang tökéletességét sem a két különálló más, hanem az egység adja, mely immár magában foglalja az ellentéteket, teljességként egységbe kovácsolva azokat.

De mit jelentett ez a vaksággal egybeszótt jóstehetség Teiresziasz számára? „Ott születtem, hol nem kellett, azt vettem el, kit nem lehet, s megöltem, akit nem szabad!” – ez Oidipusz életének summája (Agárdiné Malek 2000). Teiresziaszé pedig így hangozhatna: oda mentem, ahová nem lett volna szabad mennem, megláttam, amit nem lett volna szabad látnom, és lettem, ami soha nem akartam lenni... Számára átok volt a vakság adománya. Átok volt, hogy többet tudott és értett a világból, és nem egy emberéletet kellett túlélnie, hanem hetet. „Zeus atya – jajgatott – vagy rövidebb életet kellett volna, hogy adj, vagy csak annyi tudást, amennyit a közönséges halandóknak. Így, ahogy most van, igazán nem nagy megtiszteltetés számomra, hogy hétszer olyan sokáig élek, mint más emberek.” (Kerényi 1977:251)

Negatív jövőt igazul festeni az uralkodónak és alattvalóinak nem hálás dolog. Nevezetesebb jóslatai is nevezhetők inkább baljóslatoknak (lásd Szophoklész: Oidipusz, Antigoné, Euripidész: Bakkhánsnők, Homérosz: Odüsszeia). Nemegyszer reagáltak hasonlóképp Teiresziasz szavára, mint Oidipusz is: „Igazság? Van, de nem benned! Benned nincs, mert vak vagy, és füled és elméd éppolyan vak, mint szemed.”

Az egész Labdakida család átokkal terhelt sorsát tudta, megjósolta, hogy csak valaki önként vállalt halála mentheti meg Thébait, mire az egyik ifjú, Megareusz kioltotta saját életét. Oidipusz is az ő rávezetésével ébredt rá szörnyű tetteire, minek következtében megvakította magát. Maga a név, *Teiresziasz* is annyit tesz, hogy 'gyötrődő'. Teiresziasz a „gyötrődő vak” alakja. Ő a köztes pozícióban lévő vak, akinek segítségével mindenki számít, ám ő maga sehová sem tartozik. Nem látó „látó” pozíciója emeli ki a társadalomból, és taszítja ki egyaránt.

Saulus (Paulus) vaksága

„Vak volt ugyanis a lélek, mielőtt Isten bevilágította, fényessé tette volna. A szem kétféle okból nem lát: vagy azért, mert sötétben van, vagy azért, mert vak. Isten a lélek fénye és tárgya. Ha Ő nem fényeskedik nekik, sötétben marad, látása hiába éles. A bűn állapotában, vagy ha figyelmét másra irányítja a lélek, vaknak nevezhető. Isten fénye ha rásütne is, vaksága miatt nem látna [...] Egyedül Isten képes arra, hogy fölnyissa szemét.”

(Keresztes Szent János 1992:187,190)

A vakság jelentése és funkciója

Ejtsünk néhány szót arról, hogy miként értelmezhető, mit is jelent Saulus vaksága. A vakság az ő esetében egyenlő a hitnélküliséggel, a későbbi látás pedig az istenlátással vonható párhuzamba. Látni ez esetben azt jelenti: hinni. A látáshoz kell a fény, a fény az Isten. Így a vakság nem más, mint a lélek sötétsége, Isten nem látása. A saját vaksága pedig csak átmeneti időszak – mondhatni, Purgatórium – hajdani és „jelenlegi” élete között. A vakság megtisztulás – csak megtisztulva léphet a hit világába. A vakság maga az út a cél – Isten – eléréséhez. Saulnak látnia kellett ahhoz, hogy lásjon. Látnia az Úr fényességét. És Saulnak vakká kellett lennie ahhoz, hogy lásjon, hogy láthassa az Úr fényességét.

Megvakulás: okok és változatok

„Vak volt a lélek, mert más dolgokban is élvezetet talált. Az ész szerinti, felsőbb érzékelés vakságát az érzéki vágy okozza, hályogként, ködként vonja be az értelem szemét és megakadályozza ezzel annak látóképességét. Isten gazdagságának és szépségének nagyszerűségét ez a hályog előlük eltakarja.”

(Keresztes Szent János 1992:187)¹⁰

Saulról szól ez a fejezet. Az emberről, kinek neve Pál apostol lett. Arról a Saulról, aki üldözte és irtotta a keresztényeket, és arról a Saulról, aki a kereszténység nagy terjesztője és védőbástyája lett. Egy másik tékozló fiúról, egy eltévelyedett s később megtért bárányról. Pálfordulás a damaszkuszi úton: Apostolok cselekedetei IX. rész: a megtérés – de hogyan?

Saulus Damaszkuszba indult, hogy a főpaptól követelt felhatalmazólevéllel elhurcolhassa Jeruzsálembe a damaszkuszi zsinagógában talált keresztény férfiakat és asszonyokat. „És a mint méne, lón, hogy közelgete Damaskushoz, és nagy hirtelenséggel fény sugárzá őt körül a mennyből: És ő leesvén a földre, halla szót, mely ezt mondja vala néki: Saul, Saul, mit kergetsz engem? És monda: Kicsoda vagy, Uram? Az

Úr pedig monda: Én vagyok Jézus, a kit te kergetsz. Nehéz néked az ösztön ellen rúgódoznod. [...] Felkele azonban Saulus a földről; de mikor felnyitá szemeit, senkit sem látá: azért kézenfogva vezetétek be őt Damaskusba.” (ApCsel 9,3–5; 9,8)

Így találjuk meg a Bibliában először írott formában a „pálfordulást”. Ám továbbblapozva kiderül, hogy még kétszer kerül szóba ugyanez a történet. Mindkétszer Pál tolmácsolásában. Elsőként a zsidóknak meséli el, akik meg akarják őt ölni, másodsor pedig Agrippa királynak, minek következtében felmentik a börtön alól. A három verzió nagyjából lényegi különbségek nélkül íródott olyan apróbb eltérésekkel, miszerint akik Saullal voltak: 1. „A vele utazó férfiak pedig némán álltak, hallva ugyan a szót, de senkit sem látva.” (ApCsel 9,7); 2. „A kik pedig velem valának, a világosságot ugyan látták, és megrémültek; de annak szavát, a ki velem szól vala, nem hallották.” (ApCsel 22,9). Ám történetünk szempontjából ez mellékes. Sokkal érdekesebb a megvakulás okát megvizsgálni. Mondhatjuk-e ismét, hogy Saul megvakulásának közvetlen oka egy tiltott szentség, Isten, jelen esetben Jézus meglátása lehetett? De megvakult-e Magdolna vagy Tamás, vagy Péter vagy bárki más, csak mert látta Jézust, csak mert megjelent nekik Jézus? Nem. Jézus látása nem volt tabu. Főleg, hogy szándékosan jelent meg Saulnak.

Mikor nem lát az ember? Egyrészt akkor, ha sötétben van. Ám nagyon fontos, hogy akkor sem, ha olyan erős fény süt a szemébe, mely elvakítja. Nem csak a sötétség okoz vaktságot! Pál így meséli: „Délben látám az úton, király, hogy mennyből a napnak fényességét meghaladó világosság sugárzott körül engem és azokat, kik velem együtt haladnak vala.” (ApCsel 26,13) És Saul megvakult. Mert látta Istent. Teiresziasz megvakult, mert látta az istennőt. De még egyszer hangsúlyozom: bár mindkettejük megvakulásának oka egy-egy istenség látása volt, de az egyik esetben a látással egybekötött tiltás, másik esetben pedig az Isten lényéből fakadó vakító fény okozta a látás elvesztését.

Érdekes annak összevetése, ahogyan egyes festők feldolgozták a megtérés pillanatát. Lelio Orsi *The conversion of Saint Paul*¹¹ (Derrida 1990:113) című képén maga Jézus jelenik meg az égben mennyei világosság közepette, a lóról leesett Saul pedig a földet nézi. Laurent de la Hyre, a híres párizsi festő hasonló című képén¹² (Derrida 1990:114) ketten vannak, akik az égbe néznek egy pontra, ketten látnak egy látomást: Saul és a lova. S végül Caravaggióknak a Santa Maria del Popolóban található festménye (Derrida 1990:115) talán mind közül a legérdekesebb, mert Saul ugyan az égbe tekint a földön heverve, és két kezét az égre tárja, ám szeme csukva van.

Miért vakult meg Saul? A miérte logikusan egy okozati érvelés lenne megfelelő, ám jelen esetben az ok: egy cél – Isten célja. Isten megvakította Sault, mert „[...] mert ő nékem választott edényem, hogy hordozza az én nevemet a pogányok és királyok, és Izrael fiai előtt. Mert én [Isten] megmutatom néki, mennyit kell néki az én nevemért szenvedni.” (ApCsel 9,15–16) Egy keresztény mondja neki: „A mi atyánknak Istene választott téged, hogy megismerd az ő akaratát, és meglásd amaz Igazat, és szót hallj az ő szájából. Mert leszel néki tanúbizonysága minden embernél azok felől, a miket láttál és hallottál.” (ApCsel 22,14–15) A második elbeszélés szerint: „[...] mert azért jelentem meg néked, hogy téged szolgává és bizonyossággá rendeljelek úgy azokban, a miket láttál, mint azokban, a mikre nézve meg fogok néked jelenni; Hogy megnyissad szemeiket, hogy setétségből világosságra és a Sátánnak hatalmából az Istenhez térje-

nek, hogy bűneiknek bocsánatát és a megszenteltettek között osztályrészt nyerjenek az én bennem való hit által.” (ApCsel 26, 16–18)

A keresztény Isten, aki mindent lát, akinek jelölője egy háromszögbe foglalt nyitott szem (érdekes egyezés, hogy az Egyiptomi fáraóknak, az istenkirályoknak hieroglif jelölője szintén a szem volt, és csak félve említem olyan modern megnyilvánulásait ennek a szimbólumnak, mint a Tolkien-féle *A gyűrűk urában* a minden gyűrűk fölötti, leghatalmasabb Úrnak a jelét, a nagy, fénylő szemet, mely elől nem lehet elbújni), elveszi egy ember szeme világát, hogy aztán majd tisztábban lásson. Mondhatni, „a nagy szem” nem engedi a kis földi szemeknek, hogy lássanak. Miért? Hogy aztán a szemek, melyek tudták, mit jelent a vakság s utána a látás, a többi vak szemet is felnyithassák. A hit terjesztése a cél és az ok.

Újralátás és kézrátétel szimbóluma

„Örökkön égő mécses,
érzékeim homályos
üregeit világod beragyogja,
mi vak volt, íme fényes,
tökéletes, világos”

(Keresztes Szent János:
Szerelem égő lángja. Részlet)

Saulus Damaskuszban „És három napig nem látott, és nem evett és nem ivott.” (ApCsel 9,9) Harmadnapon elment hozzá Anániás, akit az Úr küldött, „[...] és kezeit reá [Saulusra] vetvén monda: Saul atyámfia, az Úr küldött engem, Jézus, a ki megjelent néked az úton, melyen jöttél, hogy szemeid megnyíljanak és beteljesedjél Szent Lélekkel” (ApCsel 9, 17). De Saul már előre látta vakként látomásban, „[...] hogy egy Ananiás nevű férfiú beméne hozzá és kezét reá veté, hogy lásson” (ApCsel 9, 12). Tulajdonképpen ez a három nap az átmenet eddigi s ezután élete között. A megtisztulás, a purgatórium három napja. És harmadnapon egy új világ tárul fel előtte, egy feltámadás, egy új élet kezdete ez. Mondhatnánk „ismét”, ez esetben is: „és harmadnapon feltámad...”.

A vakság a megtisztulás időszaka, mely elvezet a megvilágosodásig – a hit világáig. (S mi más a csukott szemmel [kifelé vakon] végzett meditáció a buddhistáknál?) A szemszimbólum a felvilágosodás, az intellektuális befogadás jelképe (Hoppál et al. 1990:203).

Szem és kézrátétel. Nem elsőként jelenik meg a kézrátétel szimbóluma a tanulmányban. Érdekes összevetni, hogy míg Teiresziasz esetében a kézrátétel (Athéné által) egyenlő volt a szemvilág *eluevésével*, jelen esetben Saulusnak a kézrátétellel adják vissza a szeme világát. De a Bibliában sem elsőként fordul elő ez a jelenet. A jerikói vaknak Jézus ugyancsak a kezével adja vissza a látását (lásd Mt 20:29–34).

A buddhisták hite szerint az egyik legjelentősebb csakra a tenyereknél található. Úgy gondolják, hogy ezzel a csakrával lehet erőt adni, de erőt elvenni is. Többek között azért sem szokás keleten az európaiaknál honos kézfogás, mert félnek attól, hogy a

másik ember elveheti az energiájukat. Ezért is van, hogy meghajlással s csak saját te-
nyerük összeérintésével üdvözlik egymást.

A „fénytapasztalat” és belső látás

„Napként helyezkedik el Isten a lelkek fölött, hogy magát velük közölje.”
(Zsolt 127,1)

Bizonyos fényvel kapcsolatos tapasztalatok „kihozzák az embert profán univerzumá-
ból vagy történelmi helyzetéből, és egy minőségileg különböző univerzumba, egy tel-
jességgel más, transzcendens és szent világba helyezik. [...] A Fény tapasztalata radi-
kálisan megváltoztatja az ember ontológiai helyzetét, mert kinyitja előtte a Lélek vi-
lágát. [...] A Fénnyel való találkozás törést okoz az egyén létezésében, mert leleplezi
előtte – vagy most tisztábban látja, mint korábban – a Lélek, a szentség, a szabadság
világát, röviden: a létezést, amely isteni alkotás, vagy Isten jelenlétével megszentelt
világ. [...] Összegezve: egy bizonyos fénytapasztalatot vallási tapasztalatnak tartottak,
mivel [...] a fényt az istenség, a lélek vagy a megszentelt élet kifejeződésének vélték”
(Eliade 2002:117–118).

A belső, vagyis a lélek/szellem világa a fény világa, az isteni világ, az isteni Én, az
ősteremtés világa. Ebből természetszerűen következik, hogy az emberi lélek elsődleges
szemlélete és látása „befelé” irányult, és a „belső” volt. A kifelé fordulás egybeesik a
bűnbeeséssel, az elanyagiasodással, a szellemvilágból való kizuhanással. Amikor az
emberi lélek kifelé kezdett látni, tulajdonképpen a szellemmel ellenkező irányba nézett:
az anyagi természet, a nehéz és durva világ felé – a sötétség felé. Amikor pedig az
ember kifelé fordul, ez lényeg elsötétedésének eredménye: a belső elhomályosodás a
kifelé fordulásban jelentkezik: a lélek elveszti önfényét, elsötétedik, s ebben a sötét-
ségben való tapogatózást nevezik külső látásnak. Kifelé látni nem egyéb, mint befelé
fénytelennek lenni: a belső fénytelenység pedig nem egyéb, mint az Égi Embertől való
eltávolodás. Az emberi értelem az isteni fény nélkül nem lát egyebet, mint a külső
világ dolgait, s a magasságok felé minél jobban elzárkózik, a látás és ismeret, a látás a
világ és önmaga felé is annál inkább lezárul. A külső tehát sem nem a lélek, sem nem
anyag, sem nem valóság, a külső: a sötétség (Hamvas 1987:158–159).

Ennek fényében nem csupán Saul háromnapi fizikális vakága tekinthető vakágnak,
hanem egész addigi élete, melyen a sötétség, az Isten-nélküliség s így a fénynélküliség
uralkodott. A hit világára való vakág jellemezte Saul addigi életét. Ha elfogadjuk és
összetartozónak nyilvánítjuk a *hit* és a *fény* fogalmakat, meg kell vizsgálnunk még egy
kategóriát, mely talán első látásra áthúzza az eddigi konzekvenciát. Talán érdekes ezek
után a *hitvakág* problematikájának felvetése, ha épp a hitet mint „látást” fogalmazzuk
meg. Ha az ember csak egy pontot néz mereven, nem mondható-e vaknak? Ha csak
egy pontot lát mereven, nem nyilvánvaló-e, hogy a többbit nem látja? S ha a többbit nem
látja, nem nevezhető-e méltán vaknak? Isten a fényforrás, a nap. Aki számára nincs
Isten, nincs nap, az sötétségben él, és nem lát. De aki csak a napba néz, az se lát, mert
a nagy fény elvakítja. Ő a vakhitű. Csak az lát, aki hisz. Aki számára a nap létezik mint

fény, mely láttatja a földi dolgokat, csupán utat mutat, s nem oly vakmerő az illető, hogy belenézve megvakuljon. Csupán jelen van számára a nap. A hitnek csupán jelenléte jelenti a látást.

A népért, a nép nélkül?

Pál prófétált, jövendölt. Jövendölt, akár Teiresziasz is. Ám egy nagy különbséggel. Teiresziasz vakon látta a jövőt, Pál pedig látva látta a jövőt – igaz: volt vaksága tette ezt számára lehetővé. Míg Teiresziasznak a képességei voltak már-már isteniek, Pál nem egy esetben azonosították Istennel. Hitterjesztő útjai során többször találkozhatunk azzal a momentummal, miszerint Pált magát Istennek kiáltják. Miután megmarta egy vipera, „Azok [a körülállók] pedig azt várják vala, hogy ő meg fog dagadni, vagy nagyhirtelenséggel halva rogyik le. Mikor azonban sok ideig várták, és látták, hogy semmi baja nem lesz, megváltoztatva értelmüket, istennek mondják vala őt.” (ApCsel 28,6)

Egy másik alkalommal, mikor sántát gyógyított meg, a sokaság így kiáltott fel: „Az istenek jöttek le mihozzánk emberi ábrázatban! És hívják vala [...] Pált pedig Merkúriusnak” (ApCsel 14,11–12). A neki adott név, Saul is arra utalt, hogy „másoknál magasabb” lesz, a koraszülött gyermek azonban Paulus volt, azaz kicsiny... (Santala 2002:57). Pált sokan az idegen népek között félreértették, vagy nem értették, a zsidóságnál pedig a legnagyobb ellenállásba ütközött. Börtönbe akarták vettetni, halált kiáltottak rá. S Pál, kinek feladata a szemek felnyitása volt, így szólt a zsidókhöz: „Hallván halljátok, és ne értsetek; és nézvéen nézzetek, és ne lássatok! Mert megkövéredett e népnek szíve, és füleikkel nehezen hallanak, és szemeiket behunyják; hogy szemeikkel ne lássanak” (ApCsel 28,26–27). A nép nem akart látni, és nem akart hallani. Becsukta szemét és fülét, s Pál szemében ez volt a bűne.

Önkéntelenül is felöltik vízióbeli hasonlóság révén a buddhista hitvilágból ismert „három majom” szimbólum, melynek jelentése azonban egy egészen másfajta, ellentétes mentalitást tükröz. Vadjra tanítása szerint, ha nem látunk, nem hallunk, és nem beszélünk, akkor a baj elkerül minket. A majmok név szerint: Mizaru (eltakarja a szemét), Kikazaru (eltakarja a fülét) és Iwazaru (eltakarja a száját). Japánul a „nem látok, nem hallok, nem beszélek” mondás tehát így néz ki: „mizaru, kikazaru, iwazaru” (Három bölcs majom 2006).

De eltekintve Vadjra tanításától, miszerint épp az a bölcs, ki nem lát, nem hall, és nem beszél, a zsidók nem akarták látni, és nem akarták hallani Pált, ki így végül a pogányokhoz fordult, és pogányokat térített. Így kapta a nevet: a „pogányok apostola”.¹³

Átmeneti vakságról van szó, mindössze három napon át. De ez a három nap egy új kapu megnyílását jelenti, egy szakadást, egy merőben új élet kezdetét. Közvetítő lett Isten és ember között. Egy kapocs – akárcsak Teiresziasz maga is. Purgatórium ez a három nap – ahogyan azt fentebb írtam –, megtisztulás, előkészület.

A mitikus beavatás fenomenjeivel vonható párhuzamba Saulus Paulusszá válása. A neofita¹⁴ leveti előző, profán, még nem „újjászületett” életét, s egy új, megszentelt létezésben ébred újjá, s ezáltal olyan létmódba kerül, amely lehetővé teszi a megismerést, a tudást. A beavatás szellemi beérést jelent, és az egész emberiség vallástörténetében mindig ugyanezzel találkozunk: a beavatott az, aki megismerte a misztériumokat, az aki valamit megtud (Eliade 1987:178). Ahogyan a természeti népeknél a beavatandó személy visszavonul a kozmikus éjszakába, sötét dzsungelbe vagy az anyaölt és embrionális állapotot szimbolizáló sötét kunyhóba, úgy Saulus esetében ez a sötétség vakságában nyilvánul meg. A sötétség pedig a túlvilágot, az alsó világot jelképezi, a misztikus halált. S ez a halál minden újjászületés elsődleges feltétele. A csonkítások is halálszimbólumok. Jelen esetben nem ujjpercek levágásáról, cirkumcízioról vagy fogkitépésről van szó, hanem a szemek csonkításáról.

S ha megtörtént a beavatás a testcsonkítás által, a sötétség által, mely jelenti egyaránt a halál feketeségét és a halál utáni megfogant embrióállapot anyaméhben tapasztalt sötétségét, jöhet az újjászületés, az újra fényre jövetel és természetesen az új név adása az immár új embernek. Saulusból a pogány, keresztényüldöző testi emberből újjászületik a keresztény hívő és kereszténységet terjesztő szellem embere, aki a keresztségben, a beavatásban a Paulus nevet kapja. Tehát a beavatási eljárásban a halál jelképrendszerét szinte mindig a születés jelképrendszere kíséri; ebben az összefüggésben a halál a profán, a nem megszentelt létmódon, a vallási dolgokról mit sem tudó és szellemileg vak „természeti ember” életmódján való túllépést jelenti. A beavatási misztérium a neofita előtt fokról fokra fedi fel a létezés igazi dimenzióját, s ez a beavatás vezeti be a szentségbe (vö. Eliade 1987:177–181).

De hogyan élte meg Pál ezt a szerepváltozást? Elfogadta, átadta magát, és hittel vállalta, mígnem mártírhalt halt hitéért. Nem átok. Áldás? Isten így fogalmaz: „nehéz néked az ösztön ellen rúgódzkodni!” (ApCsel 9,5) Nehéz neked a kereszténység ellen tenni, mikor legbelül magad is keresztény vagy. Rá akarja ébreszteni Saul, hogy ki is ő valójában? Csak segít Saulnak Pállá lennie? Érdemes néhány szót szólni Mészöly Miklós *Saulus* című regényéről. Egészen új megvilágításba helyezi Saulust, a saját maga ellen küzdő, őrlődő embert, ki párhuzamba állítható a regényben szereplő másik alakkal, a vakká lett koldussal, ki elveszett báránya keresésére indult a sivatagban. Csak ment nap nap után, és „nem is gondolt rá, hogy a nap kiégette szemét. De azért mégis látott... az anyajuhot.” (Mészöly 1990:130) S Pál ugyanígy. Báránya, Jézus üldözésére indult, s bár megvakult a fénytől, mégis látott. Beleégett Jézus képe, Jézus keresése, a hit maga. Isten ezt mondja Anániásnak: „Kelj fel és menj el az úgynevezett Egyenes utcába, és keress föl a Júdás házában egy Saulus nevű társusi embert, mert imé imádkozik.” (ApCsel 9,11) Úgy vélem, hogy nem csupán véletlen egybeesés Saul

„Egyenes utczában” való kerestetése. A helyes út, az egyenes út a hit útja a Biblia poétikájában. Nem áldás. Inkább sors, végzet, melyet hittel tudott elfogadni és tenni, és terjeszteni.¹⁵ Vaksága által nyert istenlátása tette szentté¹⁶ és mártírrá.¹⁷

Befejezés

A különböző társadalmakban nem ugyanúgy lát az ember (Kulcsár Szabó 2003:10). S a különböző kultúrákban nem egyféleképpen vak az ember. Bár az irodalom által szemléltetett vakságok fikciós eredetüknél fogva csak részben szolgálhatnak releváns eredményekkel a társadalomtudományok – s így az antropológia – számára, az irodalomtudomány szempontjából azonban éppen ez a „poétikai többlet” az, amely igazán érdekes vizsgálódásokra ad okot, s melyhez viszont érdemben tud hozzátenni az antropológia, megnyitva az interkulturális rávilágítások és értelmezések holisztikus horizontját.

A *nervus opticus* (látóideg) durván tizennyolcszor annyi információt közöl szemünkkel, mint a hallóideg. Nagyon valószínű azonban, hogy nem kevesebb mint ezerszer hatékonyabb az információgyűjtésben, mint a fül (Hall 1975:78). Ám a dolgozatban vizsgált két alanyuk éppen látószerve nem működik, de ez a hiány pótlódik bizonyos más készségek kifejlődésével, melyekre nyelvünk paradox módon ugyancsak a *látás* szót használja. A vizsgált személyek nem születésüktől fogva vakok, hanem mindketten megvakultak, vakká lettek. Ez a „vakká levés” – mint írtam – pedig együtt járt bizonyos típusú látással is, egy olyan képességgel, melynek addig nem voltak birtokában, és amely valamiféle transzcendens többletlátással ajándékozta meg őket. Ez a többletlátás pedig szakrális szférákba vezet, mely mindkettejükéknél megtalálható, ám nem ugyanazt jelöli, s nem egyféleképpen nyilvánul meg. Teiresziasz vaksága az átlagember számára kifürkészhetetlen, „a szent jövő” látásának képességével jár együtt, melyet büntetésként kap, és átokként él meg. Paulusnak háromnapos vaksága nyitja fel szemét az istenlátásra, háromnapos vaksága teszi képessé látni, azaz hinni. Isten fénye szolgáltatja a látáshoz szükséges fényt számára.

Hiszem, hogy az irodalom egyfajta tükör, melyben ember és kultúra tükröződik vissza. Úgy vélem, hogy kulturális jegyek beemelésével érdemben tágíthatók az értelmezés horizontjai, s ha nemcsak az irodalom, hanem „irodalom és antropológia szemeüvegén” át is belenézünk abba a bizonyos „tükörbe”, akkor gazdagabb képet láthatunk, s olyan többlettel gazdagodunk, mely mindkét tudomány számára figyelemre méltó megfigyelésekről számolhat be.

Nyilvánvalóan a tükörbe tekintő tisztában van avval, hogy a tükörben saját magát látja, ám ha mindenki ugyanazt látná, akkor nem lenne miről beszámolni. Ezenkívül az irodalomra mindenképp érvényes, hogy olyan terület, ahol a recepció eseménye által határolt tapasztalás folyamatos és lezárhatatlan „alkudozásban” van önmagával (Hárs 2004:160).

Az irodalom nem egy lezárt tárgykörű diszciplína. Önmagát korlátozná, ha az lenne. Pontosan ez a lezáratlanság adja meg az irodalomnak s egyben a kulturális antropológiának is azon felszabadító s egyben zavarbaejtően tág terét, melyben megmutathatja ezer arcát.

JEGYZETEK

1. Valójában nem a különböző receptorok válnak fizikálisan kifinomultabbakká, hanem amennyiben egy érzékszerv megszűnik, a területén feleslegessé váló figyelemkoncentráció tevődik át más érzékszervekre.
2. Az irodalomtudományok kultúratudományokká való „tágulásáról” a hazai irodalomtudomány közvéleményét (sajnos némiképp visszhangtalanul) elsőként Szegedi-Maszák Mihály értesítette. A kilencvenes évek irodalomtudományában az inter- és transzdiszciplináris kitekintés háttérbe szorította a korábbi módszertani vitákat. Míg ez utóbbiak a diszciplína belső egységére irányultak (és általában rosszul végződtek), a *cultural turn* jegyében álló elméleti tájékozódásnak eleve a sokféleséggel van dolga, melynek vannak előnyös és hátrányos vonatkozásai is (vö. Hárs 2004:137).
3. Az irodalmi antropológia fogalomkészletének megalkotása során meghatározóan fontosak a fikatív és az imaginárius fogalmak. A *fiktív* a tudat egyfajta működési módja, mely a világ bizonyos létező változataiból táplálkozik. Így egyfajta határátlépő aktussá válik, mely azonban nem veszíti szem elől azt, amin túllép. Az *imaginárius* pedig nem rendelkezik önálló intencionalitással, hanem működtetőjének igényei szerint rá szabott szándékok vezérlik (Iser 2001:11, 18).
4. Lásd még Radcliffe Brown 2004:119–135; Frazer 2002:136–155.
5. Habár Freud tudományos munkásságának relevanciája nem minden esetben kétséget kizáró, munkásságának jelentősége vitathatatlan.
6. *Megvakítás* szócikk (Révai 1911–1935:13/551).
7. Az érdeklődő olvasó figyelmébe ajánlom Rilke *Orpheus, Eurydike és Hermés* című versét, melyben meghökkentően új világításba helyezi az alvilági jelenetet (Rilke 1983:165–175).
8. A tanulmányban a bibliai idézetek forrása: Szent Biblia. Azaz: Istennek az Ó és Új testamentumában foglaltatott egész Szent Írás. Károli Gáspár, ford. Budapest: Brit és Külföldi Biblia-Társulat, 1927.
9. Vö. Rudolf Otto *A szent című* könyvével (Otto 1997).
10. Hasonló szimbolika húzódik meg Augustinus *Vallomásának* néhány sorában is: „Harcolok szemem kísértései ellen, hogy beléjük ne bonyolódjak lábam, amíg utadon Feléd ballagok. Hozzád emelem lelki szememet, hogy »lábamat te húzzad ki a tórból«.” (Augustinus 1982:326)
11. A Louvre-ban található kép.
12. A Louvre-ban található kép.
13. Három missziós útja: Kis-Ázsiában, Görögországban és Macedóniában. Részt vett az Anyaszentegyház első apostoli zsinatán, amely nagy jelentőségű volt, mert döntése alapján a zsidó vallási törvények többé nem kötelezték a pogányságból megtért keresztényeket. Ezután az egyház nagy lendületet vehetett a pogányok keresztény hitre térítésében.
14. Valamely vallásra újonnan áttért személy.
15. Szent Pál apostol nem ragyogó tehetsége vagy ügyes missziós stratégiája révén lett az evangélium egyik legnagyobb hirdetőjévé. Ellenfelei szerint a fellépése gyatra, a beszéde pedig erőtlen volt (2Kor 10:10).
16. XVI. Benedek pápa jubileumi Szent Pál-évet hirdetett meg 2008. június 28-tól 2009. június 29-ig az apostol születésének 2000. évfordulója alkalmából.
17. Azt is tudjuk Szent Pál életéről, hogy Jeruzsálemben letartóztatták, börtönbe zárták, majd Rómába küldték, mert római állampolgárként fellebbezett a császárhoz. Ottani házi őrizetéből kiszabadulva a hagyomány szerint az akkor ismert világ végső határáig, a mai Spanyolországig is eljutott, majd ismét börtönbe került, és a Néró-féle keresztényüldözés vértanúja lett. Ez a Krisztus születése utáni 67. évben történt, egy napon Szent Péter apostol vértanúhalálával.

IRODALOM

AGÁRDINÉ MALEK ZSUZSANNA

2000 Oedipus és Elektra komplexusa. Internetcím: <http://www.c3.hu/~thalassa/200023/muhely/10-malek.htm>. (Letöltés: 2010. március 6-án.)

AUGUSTINUS, AURELIUS

1982 Vallomások. Budapest: Gondolat.

CLIFFORD, JAMES

1999 Bevezetés: Részleges igazságok. *Helikon* 65(4):494–513.

CRAPANZANO, VINCENT

1999 Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai írásban. *Helikon* 65(4)514–540.

DERRIDA, JACQUES

1990 *Memoirs of the blind: the self-portrait and other ruins*. Chicago: The University of Chicago Press.

DEVECSERI GÁBOR

1972 *A meztelen istennő és a vak jövőmondó*. Budapest: Magvető.

ELIADE, MIRCEA

1987 *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa.

2002 *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Budapest: Osiris.

ERŐSS LÁSZLÓ – ZÁNKAI GÉZA

1990 *Álomfejtők szótára*. Debrecen: Natura.

FRAZER, JAMES GEORGE

2002 *Az aranyág*. Budapest: Osiris.

FREUD, SIGMUND

1990 *Totem és tabu*. Budapest: Göncöl.

HALL, EDWARD TWITCHELL

1975 *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat.

HAMVAS BÉLA

1987 *Scientia Sacra*. H. n.: Hamvas Béla örököse.

HÁROM BÖLCS MAJOM

2006 *Három bölcsmajom*. Internetcím: <http://gportal.hu/gindex.php?pg=1885475&PHPSESSID=8276421410dc6e0b335c57bb9acee9bc>. (Letöltés: 2006. szeptember 6-án.)

HÁRS ENDRE

2004 *Én – túl a nyelven: irodalom, antropológia, kultúra. In Én – túl a nyelven: irodalom, antropológia, kultúra*. Hárs Endre, szerk. Budapest–Szeged: Gondolat – Pompeji Kör.

HOPPÁL MIHÁLY

2005 Sámánok Euráziában. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HOPPÁL MIHÁLY – JANKOVICS MARCELL – NAGY ANDRÁS – SZEMADÁM GYÖRGY

1990 Jelképtár. Budapest: Helikon.

HUIZINGA, JOHAN

1990 Homo Ludens. Szeged: Universum.

ISER, WOLFGANG

2001 A fiktív és az imaginárius: Az irodalmi antropológia ösvényein. Budapest: Osiris.

KERÉNYI KÁROLY

1977 Görög mitológia. Budapest: Gondolat.

1984a Halhatatlanság és Apollón-vallás. *In* Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok. Kerényi Károly, szerk. Budapest: Magvető.

1984b Valláslélektan és antik vallás. *In* Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok. Kerényi Károly, szerk. Budapest: Magvető.

KERESZTES SZENT JÁNOS

1992 Keresztes Szent János összes versei és válogatott prózája. Budapest: Európa.

KISS NOÉMI

2003 Antropológia az irodalomtudományban és irodalom az antropológiában. *In* Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése. Biczó Gábor – Kiss Noémi, szerk. Debrecen: Csokonai.

KULCSÁR SZABÓ ERNŐ

2003 Költésztörténet és mediális kultúrtechnika. *In* Történelem, kultúra, medialitás. Kulcsár Szabó Ernő – Szirák Péter, szerk. Budapest: Balassi.

MAQUET, JACQUES

2003 Az esztétikai tapasztalat. Debrecen: Csokonai.

MEREDITH, SUSAN

1996 A világ vallásai. Budapest: Park.

MÉSZÖLY MIKLÓS

1990 Saulus. Budapest: Pont.

NÉMETH LÁSZLÓ

1958 Társadalmi drámák. Sámson. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

OTTO, RUDOLF

1997 A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Budapest: Osiris.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD

2004 Struktúra és funkció a primitív társadalomban. Debrecen: Csokonai.

RÉVAI

1911–1935 Révai nagy lexikona. Budapest: Révai Testvérek.

RILKE, RAINER MARIA

1983 Rainer Maria Rilke versei. Budapest: Európa.

SANTALA, RISTO

2002 Pál apostol – Saul rabbi. Az ember és a tanító a zsidó források fényében. Budapest: Bridge Mission Society.

TAKÁTS JÓZSEF

2004 A Kulcsár Szabó-iskola és a „kulturális fordulat”. A Történelem, kultúra, medialitás című kötet kapcsán. Jelenkor 47(11):1165–1177. Internetcím: <http://jelenkor.net/main.php?disp=-disp&ID=667>. (Letöltés: 2010. március 6-án.)

ANNA KUNT

“Eye instead of eye”

The paper examines the phenomenon, the symbolism and the hermeneutics of blindness through the figures of the mythological Teiresias and the biblical Saulus from a littero-anthropological point of view. These two figures are special so far as their disability of sight is compensated by the sight itself. They get the ability of vision instead of eyesight. The essay focuses on the major problematique of the ability of sight while being blind and of the ability of seeing the non-viewable. If athropology is the 'discipline of strangeness' then in this case the examined stranger is the text. People are not evenly blind in different cultures. Although the cases of blindness illustrated in literature offer only partial outcomes to anthropology due to their fictional origin, just this 'poetic excess' warrants literature to interesting researches, to which anthropology is able to add on its merits.

Dialektusok a siketek jelnyelvében

„A Szociális és Munkaügyi Minisztérium által előterjesztett, a magyar jelnyelvről és a magyar jelnyelv használatáról szóló törvényben – az EU tagországai közül Finnország után másodikként – hazánk ki- mondta, hogy a hallássérültek közössége nyelvi kisebbség.”

(SZMM 2009)

Hazánkban hozzávetőleg 30-40 ezer hallássérült ember használ anyanyelvként speciális vizuális kódrendszert. A jelnyelv beható nyelvészeti vizsgálata az 1960-as években kezdődött (Szabó 2007), amely bizonyította, hogy a jelelés – hasonlóan a verbális kommunikációhoz – kötött nyelvtani szabályok mentén formálódik, sajátos mondattan jellemzi, és szerkezetében „korlátozott számú jelentéssel nem bíró, ám jelentésmegkülönböztető szerepű egységek (fonémák vagy kerémák) kombinációjából épülnek fel jelentéssel bíró nyelvi egységek” (Hattyár 2008). A jelnyelv, noha eltér a hangzó nyelvektől, funkcióját és hatékonyságát tekintve teljesen egyenértékű azokkal. Egy népes, de zárt csoport, meghatározott kisebbség kommunikációs eszközeként a jelelésnek ugyanúgy közösség- és identitásformáló hatása van használóira nézve, mint a beszélt nyelveknek vagy más kommunikációs csatornáknak. A jelnyelv komplexitásában nem csupán tudást és információt közvetít, hanem absztrakt tartalmak, érzelmek, hangulatok, gondolatok kifejezését is szolgálja, a kultúra minden rétegének átadására alkalmas (Litaveczi 1996).

Ahogy a hangzó nyelveket a kulturális közeg, az adott közösség történelme, lokalitása, közös tudása, tapasztalata, beszélőinek identitása alakítja, úgy a jelnyelv sem független az adott kulturális környezettől, így téves az a feltételezés, hogy a jelelés nemzetközi volna. Ahogy a verbális kommunikációban több próbálkozás volt egy egyetemes nyelv megalkotására, mint például az eszperantó, úgy a jelnyelvben is létezik a gestuno nyelv, amely kísérletet tesz egy egyetemes jelelés kialakítására, azonban részben kulturális beágyazottság híján, részben a használó közösségek helyi specifikumai, sokszínűsége miatt ez éppoly kevésbé vált elterjedté és használatossá, mint a beszélt eszperantó nyelv (Mongyi–Szabó é.n.). Verbális társaihoz hasonlóan a jelnyelv is élő, dinamikus, változó, a használóira jellemző kommunikációs rendszer, amely lokálisan alakul, így a beszélt nyelvekhez hasonlóan a jelnyelvnek is léteznek regionális dialektusai. Hazánkban hét speciális iskolában oktatnak jelelést hallássérült gyermekeknek, így az országon belül hét jelnyelvjárás különböztethető meg: soproni, váci, egri, budapesti, debreceni, szegedi és kaposvári.

A hallását háromévesen agyhártyagyulladásban elvesztett Gergely József, aki a fővároson kívül Sopronban és Vácon végezte tanulmányait, három különböző dialektus jeleit ismeri és használja. Fotósorozatát egyszerű, mindennapi szavak budapesti (felül) és váci (alul) jelnyelvi változatát mutatja be. Jelnyelvet nem ismerők számára is szem-

betűnő a képeken az egyes jelek ikonikussága (amikor az adott jel elemeiben, gesztusaiban utal az általa kifejezett tárgyra vagy fogalomra) vagy arbitrarikussága (amikor a jel teljesen absztrakt, nincs látható összefüggés a mozdulat és annak jelentése között). A fotográfia műfaji sajátossága, hogy egy kimerevített képbe sűríti az ábrázolt téma dinamikusságát, igyekeztem azonban megragadni a fotósorozatban azt, hogy a bemutatott jelek nem statikusak, hanem egész mozdulatsorokból álló, sokszor ismétlődő, komplex rendszerek.

IRODALOM

HATTYÁR HELGA

2008 A magyarországi siketek nyelvújításának és nyelvhasználatának szociolingvisztikai vizsgálata. Doktori értekezés. Eötvös Loránd Tudományegyetem. Budapest.

LITAVECZ ANNA

1996 Ismeretek a hallássérültekről. Kézirat. Budapest: SINOSZ.

MONGYI PÉTER – SZABÓ M. HELGA

é. n. A jelnyelv nyelvészeti megközelítései. Budapest: Fogyatékosok Esélye Közalapítvány. /Jelnyelvi tolmácsolás./

SZABÓ MÁRIA HELGA

2007 A magyar jelnyelv szublexikális szintjének leírása. Budapest: Akadémiai Kiadó.

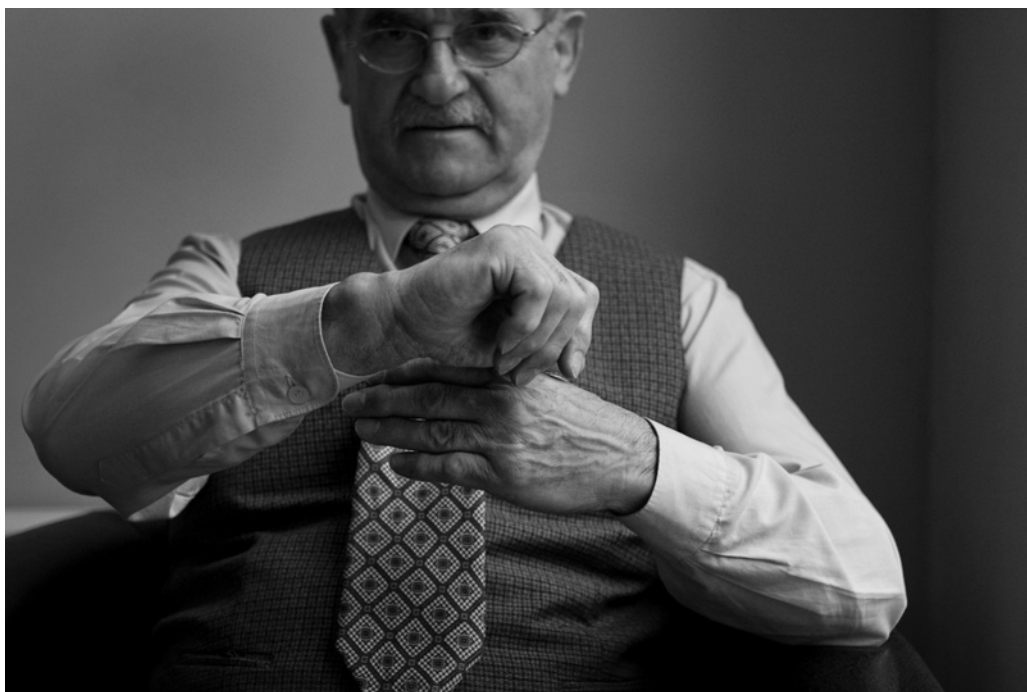
SZMM

2009 Egyhangúlag fogadta el a magyar jelnyelvről és a magyar jelnyelv használatáról szóló törvényt az Országgyűlés. Jogi Fórum, 2009. 11. 10. Internetcím: <http://www.jogiforum.hu/hirek/21982>.

HANGA GEBAUER

Dialects in the Sign Language of the Deaf

There is about 30–40 thousand deaf people in Hungary who use sign language as their mother tongue in their everyday communication. In 2009 an act was passed by the Hungarian Parliament, which declared that the community of the deaf people is regarded as an independent language minority similarly to other minorities of the country. Thorough researches have been conducted since 1960 that appointed just as verbal communication sign language is also based on strict grammatical structures and rules. It is also a means of communication that conveys information, knowledge, abstract contents and emotions, as well as, defines the culture and forms the identity of its users. Similarly to verbal languages sign language is also shaped by the certain communities of its users and in this way it can develop different local dialects, too. There are seven special schools for deaf children in Hungary that means that seven dialects can be distinguished in Hungarian sign language. József Gergely, who lost his hearing in the age of three studied in Budapest, Sopron and Vác. In my photo series he shows the local sign variants (Budapest – above, Vác – below) of fourteen everyday words.



Kenyér – Budapest



Kenyér – Vác



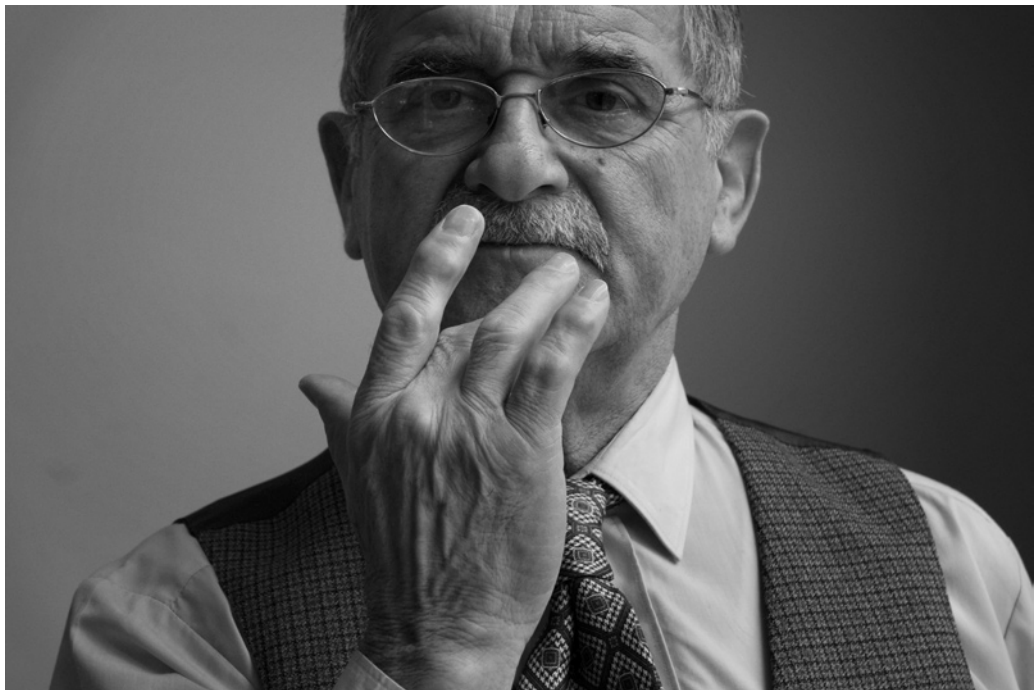
Gyümölcs – Budapest



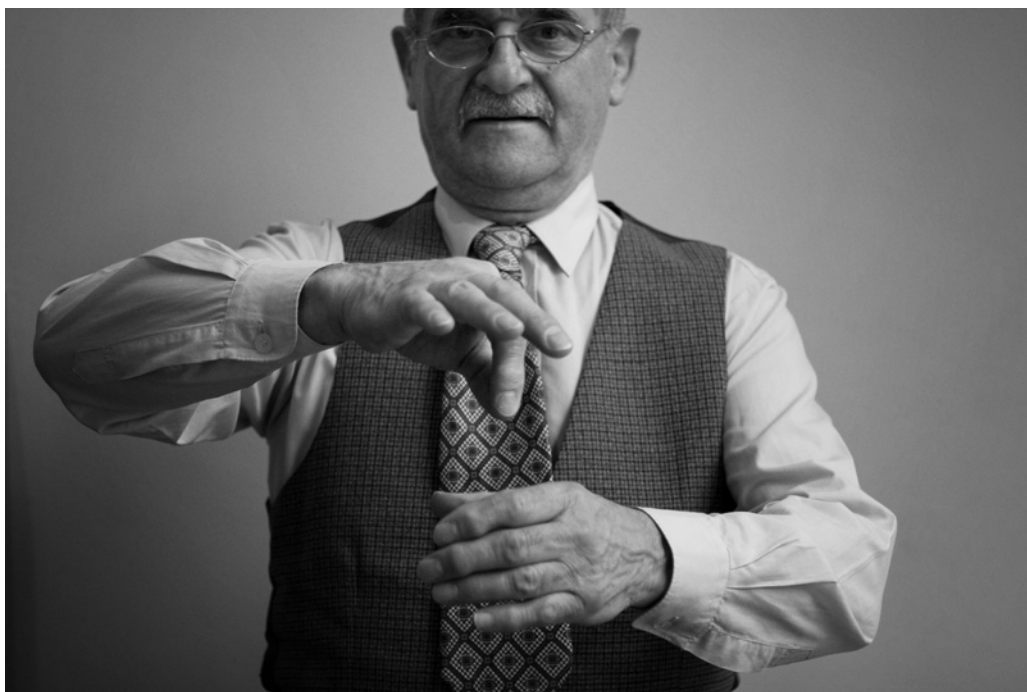
Gyümölcs – Vác



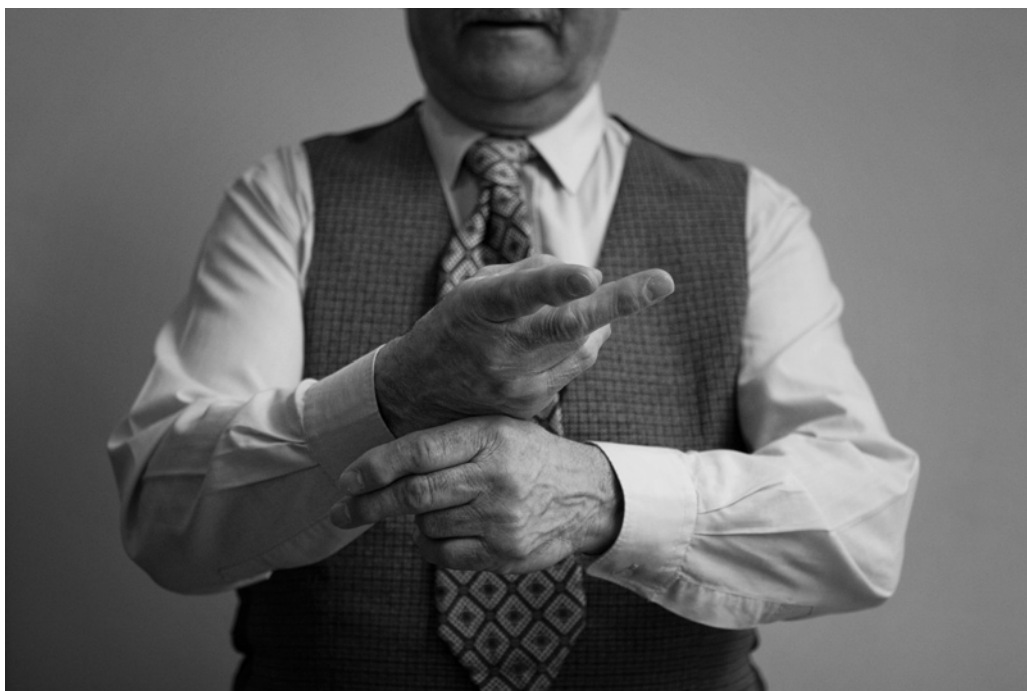
Sütemény – Budapest



Sütemény – Vác



Káv  – Budapest



K v  – Vác



Kedd – Budapest



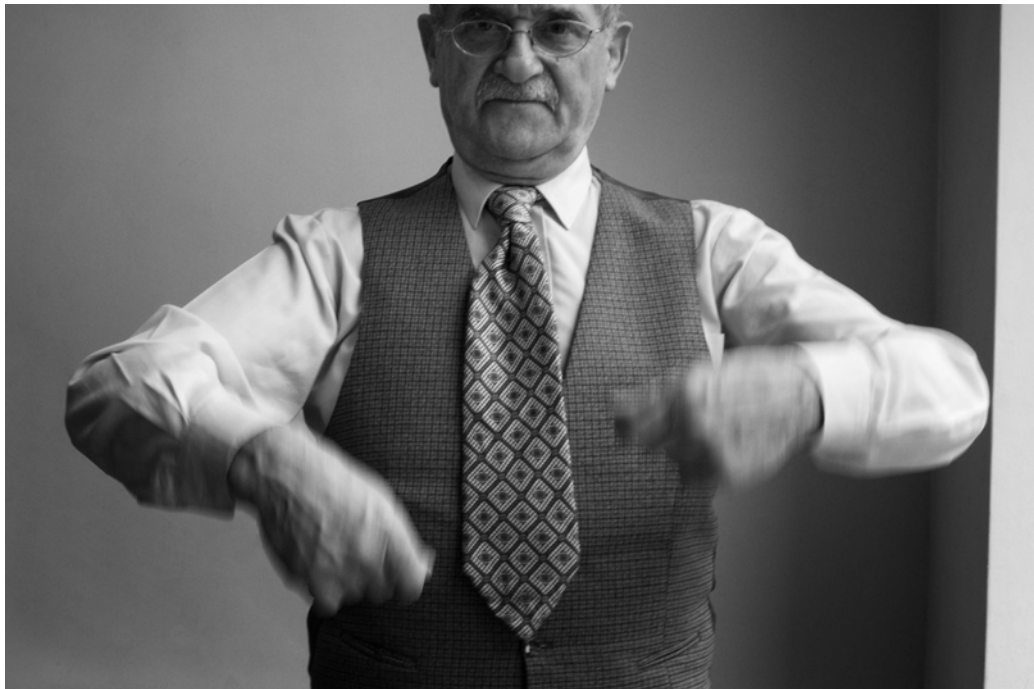
Kedd – Vác



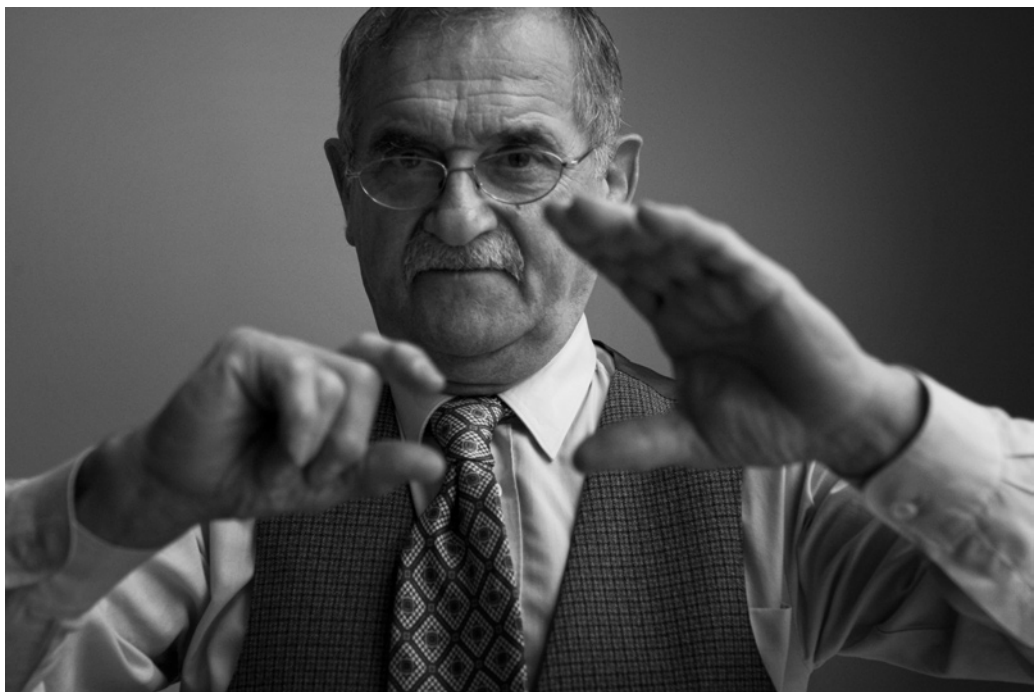
Péntek – Budapest



Péntek – Vác



Fotó – Budapest



Fotó – Vác



Szerelem – Budapest



Szerelem – Vác

Jelenkort a múzeumba

Owain Rhys: *Contemporary Collecting. Theory and Practice.*
Edinburgh: MuseumsEtc, 2011. 163 p.

A karcsú kötet a múzeumi „kortárs gyűjtés” főbb kérdéseivel foglalkozik. Szerzője – bár képzettsége szerint régész – többéves múzeumpedagógiai munka után lett a „kortárs élet kurátora” a hét egységből álló Nemzeti Múzeum Wales egyik intézményében, a szabadtéri múzeumban (St Fagans: National History Museum). Ezt a ma még ritka, kivételes múzeumi feladatkört a Leicesteri Egyetem múzeumi programjában szerzett képzés után nyerte el 2007-ben. A kötet disszertációja nyomán készült. Ebben arra törekszik, hogy a kortárs gyűjtésről gyakorlati hasznú elemzést készítsen, amely fogódzót, modellt adhat a walesi múzeumok s elsősorban saját intézménye számára.

Az angol nyelvű múzeumi diskurzusban a *contemporary collecting* a jelenben folyó s a jelen megőrzését célzó gyűjtőmunkát jelöli, de mint fogalom nehezen definiálható. A *kortárs* jelző a múzeumi gyakorlatban egyaránt jelenthet a mához viszonyított több évtizedes előzményt, néhány évre korlátozódó közvetlen múltat, vagy jelezheti a jelenlegi, az aktuális időpontot. A gyűjtés jelentése sem magától értetődő, mert a jelenkor vonatkozásában sem a módszer, sem a cél meghatározása nem automatikusan ugyanaz, mint a klasszikus múzeumi műtárgygyűjtés esetében.

A szerző joggal szűkíti le munkáját a történeti vagy társadalmi múzeumokra. A társadalom történeti változásait megörökítő múzeumok, illetve a társadalmi kérdésekkel foglalkozó intézmények esetében a mai gyűjtés jelentősége s egyben módszertana más jellegű, mint a művészeti, a tudományos vagy a természettudományos múzeumoknál. A kötet a brit szóhasználat szerint a *social history museums* kifejezést használja, ami a szigetországban elsősorban a városi – várostörténeti – múzeumokat jelöli. Kapcsolódó terminus az újabban nálunk is terjedőben lévő francia eredetű kifejezés, a „társadalmi múzeum” – *musée de société* is. Ezek rokonságot mutatnak a mi fogalmaink szerint a néprajzi, az agrártörténeti vagy mezőgazdasági múzeumokkal, a skanzenekkel, de akár a honismereti múzeumokkal, tájházakkal is.

A szerző szerint erre a múzeumtípusra a változások ellenére a múlthoz kötöttség jellemző. Ezt a viktoriánus korból ránk maradt előítéletnek nevezi, mert akkor alakult ki az a felfogás, hogy a múzeumok feladata a letűnt korokkal való foglalkozás. Ma azonban egyre több múzeum szabadul meg ettől az előítélettől, és bekapcsolódik a mai kulturális, társadalmi élet megfigyelésébe, dokumentálásába. Mind elfogadottabbá válik, hogy a múzeumok kötelessége a jelen rögzítése és megőrzése a jövő generációi számára. Ennek fogalma a kortárs gyűjtés, amellyel kapcsolatban a múzeumok régóta gondban vannak. A szerző idézi az Amerikai Múzeumi Szervezet egy 1939-es dokumentumát, amely szerint a jelen gyűjtésének nehézsége abban az ellentmondásban áll, hogy túl sok a könnyen begyűjthető anyag, miközben a kiválasztás szempontjait

nehéz meghatározni. A jelenből választani megőrzésre érdemes dolgokat sokkal nehezebb, mint a történetileg ránk maradt tárgyakból válogatni, s az előbbi sokkal kevesebb élvezetet nyújt, mint a letűnt tegnap világában elmélyedni. Ez az érzés nálunk is jól ismert. Sőt azt is tapasztaljuk, hogy a múlt nemcsak élvezetesebb, hanem a múzeumi presztízst is meghatározza. A történeti múzeumokban az egyes korszakok valóságos értékskálán helyezkednek el – a hierarchia alján a 20. századdal. A jelenkor pedig valami olyasmi, amivel komoly társadalom- vagy kultúrtörténeti múzeum nem foglalkozik. A múlt és a jelen 19. századi oppozíciója máig hatóan megterheli a múzeumi gyakorlatot.

A szerző három módszert követ: elméleti, történeti és tartalmi megközelítésben igyekszik összefoglaló képet adni a történeti múzeumok jelenkorral kapcsolatos tevékenységéről. Az első fejezet négy koncepcionális kérdést taglal. Ezek mindegyike a bevett múzeumi gyakorlattal szemben számít eltérő felfogásnak, újdonságuk a hangsúlyeltolódásból származik. Előbb a tárgyak vagy alternatív reprezentációs formák kérdéséről taglalja. A jelenkorkutatás régi – nálunk is jól ismert – dilemmájáról van szó: tárgyat gyűjtünk, vagy csak dokumentáljuk? Az írásos, képi, digitális dokumentáció számtalan lehetőséget nyújt a mai élet megörökítésére, de a valóságos tárgy érzelmi forrásértéke a mai tárgynál sem helyettesíthető mással, tehát a múzeumok a tárgyak gyűjtéséről sem mondhatnak le. Ezt követően a tárgyak forrásértékét társadalmi vonatkozásaik alapján vizsgálja, s azt a kérdést teszi föl, hogy tárgyakat vagy tapasztalatokat gyűjt-e a múzeum. A mai gyűjtésben jobban ki kell, ki lehet aknázni azt a lehetőséget, hogy az emberek megkérdézhető, illetve maguk is minduntalan tanúságot tesznek tárgyakkal kapcsolatos felfogásukról, érzéseikről. A múzeumok akkor tudják legjobban hasznosítani a közösségi tapasztalatokat, ha nem a maguk szakértelmét abszolutizálják, s visszafogják a múzeumi tárgyfetisizmust. A következő probléma a populáris kultúra múzeumban való megörökítésének kérdése. Ez a múzeumi értékrendszerhez képest radikálisan új anyag az 1960-as évektől jutott be egyes – főleg amerikai – múzeumokba. Ám alapjában még mindig nagy az idegenkedés a tömeges, olcsó anyagokból készült, értéktelennek tartott tárgyak gyűjtésétől. A negyedik téma a „mindenki gyűjt” jellegzetes mai jelensége, amely a jelenkor megörökítése szempontjából új helyzetet jelent a múzeumok számára. Ezen a téren is a nyitás, a partnerség a követendő út. A múzeum és a gyűjtők együttműködése a jelenkor megörökítésében azért az egyik leghasznosabb irány, mert ezáltal a múzeum jelentősen ki tudja tágítani megfigyelői horizontját. A jelenkori kultúra megismertetése szempontjából nagy siker volt Angliában az 1990-es években a People’s Show Festival, amelynek keretében több mint ötven múzeum mutatott be egyéni gyűjteményeket.

A második fejezet a jelenkori gyűjtés történetét vázolja fel. Ennek erőssége, hogy a kötelezőn, a svéd SAMDOK-on kívül kevésbé ismert példákra is kitér, bár csak Angliával és az Egyesült Államokkal foglalkozik. Míg a svéd gyakorlat a szisztematikusság és a kooperáció miatt számít modellértékűnek, az amerikai a szociológiai, antropológiai módszerek érvényesítéséért és a tömegkultúra efemer világának rögzítéséért. Nagy-Britanniában tanulságos előzmény a tömeges magatartásformák extenzív felmérése az 1940-es években (*Mass Observation Project*) vagy a következő évtizedben a walesi mesterségek és hagyományok etnográfiai leletmentő felmérése. Az elmúlt évtizedben néhány innovatív városi múzeum – Museum of London, Tyne & Wear Museums, Mu-

seum of Liverpool – tett figyelemre méltó kísérletet arra, hogy közösségi programokba ágyazott módszereket kövessen. A szerző egy minifelmérést is készített. Heten válaszoltak kérdéseire, melyeket a várostörténeti muzeológusok kortárs gyűjtésre specializálódott hálózatának tagjaihoz küldött ki. A válaszokból leginkább az derült ki, hogy a jelenlegi angliai gyakorlat heterogén, ahány ház, annyi felfogás és módszer jellemző, s mindenki az intézményközi koordinációt és a kortárs gyűjtés kiterjesztését szorgalmazza.

A harmadik rész teljes egészében azzal foglalkozik, hogy mi történik Walesben a 21. század dokumentálása, gyűjtése terén. Figyelmet érdemel, hogy a gyűjtemények s következésképpen az állandó kiállítás hiányosságaiból indultak ki. Ki és mi maradt ki a múzeum eddigi gyűjtési irányjaiból? Milyen társadalmi csoportok, közösségek hiányoznak? Mik a jelenkori jellemző tapasztalatok, és mit lehet ezekből a múzeumban látni? És a fő kérdés: mi ma Wales? Itt „köszön vissza” mindaz, amit a szerző a kortárs gyűjtés tematizálása során az általános részekben taglalt. Vagyis: a jelenlegi gyűjtemények hiányosak, korunkról nem adnak képet. Ahhoz, hogy a múzeumok a „jelent a jövőnek megőrizték” (19. p.), világos, hatékony gyűjtési politikát kell kialakítani. Ennek lényege, hogy a meglévő gyűjtemények alapján, különböző szerzeményezési módszerek érvényesítése mellett világos célokat kell meghatározni. Az eddigi kísérletek támpontokat adnak, amelyek számbavétele elősegíti a tudatosan tervezett, aktív és jól megválasztott fókuszpontok szerint végzett gyűjtést. Függelékben olvasható a Nemzeti Múzeum Wales 2009 és 2014 közötti évekre vonatkozó kortárs gyűjtési stratégiája és az ennek alapján megfogalmazott konkrét gyűjtési terve. Ezekből s a szerző kommentárjaiból kirajzolódik, hogy a jelenkutatás a nemzeti múzeum minden tagintézményére kiterjed, keresik az együttműködést helyi társintézményekkel, gyűjtőkkel, s többféle módszert igyekeznek érvényesíteni, beleértve a webkettes technológiát is. A lényegét a szerző abban látja, hogy megpróbálnak „elmozdulni Wales hagyományos, kurátor vezette, tárgyközpontú interpretációjától az embereket a központba állító megközelítés felé, amely a pluralitás, a többféle történet és az egyenlőség kérdéseit veti föl” (88. p.). Ez lehet a válasz Gaynor Kavnagh számunkra is tanulságos meglátására: „a hagyományos a tagadás eufemizmusa” (88. p.).

A kötetből kirajzolódik, hogy az új gyűjtés a múzeumi szerepek és funkciók, az autoritás és a bevett múzeumi tevékenységi formák szempontjából változásokat eredményez. Újdonságot főleg azoknak a múzeumoknak jelent, amelyeknek nincs gyakorlatuk az aktív gyűjtésben, a társadalomkutatásban és a különböző társadalmi csoportokkal való együttműködésben. Ennek fényében úgy tűnik, hogy az etnográfiai múzeumok határozott előnyt élveznek. A szerző ezt így nem mondja, de saját tapasztalataink mellett az ő szavaiból is érezhető. Megelégedésre azonban nincs ok, a terepmunka, az interjútechnika ismerete önmagában még nem jár együtt szemléletváltással és a mai mindennapi élet programszerű múzeumi dokumentációjával. Ha nem így lenne, nem lenne a kortárs gyűjtés még mindig embrionális fázisban. A kötet aktuális állapotot rögzít, amikor a szerző azt hangsúlyozza, hogy a mai gyűjtés legújabb irányzata a társadalmi csoportokkal, közösségekkel való együttműködésre – a participációra – alapozott múzeumi munka. Ez a módszer szerteágazó kísérleteket jelent. Nem is annyira kutatási metodológiáról van szó, mint általános szemléletmódról. Jelentősége sokkal inkább a közösségi együttműködési folyamatban rejlik, mint annak eredményében,

a tárgyak pusztá begyűjtésében, legyenek azok bármilyen jól dokumentálva is. A kulcs nem a hagyományos „mentés”, hanem a társadalmi együttműködés. Ez világosan jelzi a muzeológus helyzetében és szerepében bekövetkezett lényeges változásokat. A kötet fő mondanivalója, hogy a mai kortárs gyűjtés a múzeum és a társadalom közötti hagyományos viszony átalakulásával jár együtt. Ennek az átrendeződésnek részben okozója, részben az új kapcsolatrendszer egyik jól látható tényezője is.

A jelenkori gyűjtéssel szemben gyakorlati érvként a múzeumi raktárak telítettségét is fel szokás hozni. A szerző is utal erre az első fejezetben. A „túl sok” az 1990–2000-es évek jelszava volt, ami nem kedvezett az anyag gyarapításának, különösen nem a fogyasztói társadalomra jellemző tárgybőség megőrzésének. Az elmúlt két évtized a gyűjteménygondozás – *collection management* – szakszerűsödésének jegyében telt. A gyűjtemények fenntartásának, a megelőző műtárgyvédelemnek a költségei, a gyűjtemények racionalizálása Nyugat- és Észak-Európában, valamint Amerikában inkább a selejtezés elvi és gyakorlati kérdéseit állították előtérbe, mint a gyarapítását. Közben ez a gyűjteményközpontú szemléletmód egyre jobban elterjedt, jószerével váratlan ellenhatásként az elmúlt pár évben újra téma a gyűjtés-gyarapítás kérdése. Kiderült: a múzeumok nem zárkózhatnak be régi gyűjteményeikbe, az egykor volt időkbé.

A kötet az újabb lendület terméke. Nagyjából egy időben jelent meg az ICOM új, a múzeumi gyűjtés elméletével, gyakorlatával és etikájával, valamint a gyűjtemények fejlesztésével foglalkozó nemzetközi szakbizottsága, a COMCOL első, 2011. október–november fordulóján Berlinben rendezett konferenciájával. Az sem véletlen, hogy ez az új bizottság – teljes nevén: *International Committee for Collecting* – a mai gyűjtésben különösen aktív városi múzeumok 2005-ben alakult ICOM-testületével (CAMOC) együtt rendezte a konferenciát. Témájául az Owain Rhys által is tárgyalt együttműködési stratégiákat választották. Várhatóan a konferencia előadásai kötetben is megjelennek. Itt említhető, hogy a mai gyűjtés témájának két friss fóruma a COMCOL negyedévente megjelenő elektronikus hírlevele (<http://www.comcol-icom.org/newsletter/>) és 2011 decemberében indított blogja (<http://contemporarycollecting.tumblr.com/>); az utóbbit a COMCOL kortárs gyűjtéssel foglalkozó munkacsoportja jegyzi, szerkesztője Arjen Kok, a holland Cultural Heritage Agency of the Netherlands munkatársa.

A hasznos, gondolatébresztő kis kötet szerzője már dolgozik a folytatáson. Társult Zelda Baveystockkal, a témában szintén igen aktív múzeumi szakemberrel, és a kiadónál kötetet állítanak össze a jelenkori gyűjtés problémáiról és lehetőségeiről, széles nemzetközi együttműködés jegyében. Elméleti, tematikus és módszertani szempontból egyaránt átfogó kötetet terveznek, amely szándékuk szerint képet ad majd a kortárs gyűjtés országokként eltérő útjairól, eredményeiről is. A szerkesztők várják a témaajánlásokat. Az érdeklődők a *COMCOL Newsletter* 17. számában találnak ezzel kapcsolatban információkat. Jó lenne, ha tőlünk is több írás jelenne meg ebben a rendkívül aktuális témát összegző majdani kötetben.

A rasszizmus kutatása Angliában

Alana Lentin: *Racism: A beginner's guide.*
Oxford: Oneworld, 2008. 192 p.

Alana Lentin a Sussex Egyetem oktatója a dél-angliai Brighton városában. Saját honlapján politikai szociológusként, társadalmi gondolkodóként mutatkozik be.¹ Mindezekelőtt az emberi rasszal, a rasszizmussal és rasszizmus-ellenességgel kapcsolatban alkot kritikai elméleteket. Kiterjedt kutatói munkát végzett a jelenkori bevándorlási politika és a bevándorlók jogainak kollektív támogatása területén. Pillanatnyilag a multikulturalizmus válsága áll érdeklődése középpontjában. Legújabb, kiadás előtt álló könyvének is ez a témája, melyen szerzőtársával, az ír Gavan Titley-vel dolgozik.²

Alana Lentin 2004-ben publikálta első önálló könyvét az európai rasszizmus és anti-rasszizmus témakörében. Eddigi legjelentősebb műve 2008-ban jelent meg „*Rasszizmus: kezdők kalauza*” címmel. A kötet az oxfordi Oneworld kiadó „*Kezdők kalauza*” (Oneworld Beginner's Guides) sorozatában látott napvilágot, melynek keretében a művészetektől kezdve a valláson, történelmen át politikáig a legkülönbözőbb témakörök kerülnek bemutatásra szakértői elemzéssel, eredeti, invenciózus, innovatív, olvasóbarát megközelítéssel. A rasszizmus témájának korszerű ismertetésére a brit szociológusnő tökéletes választásnak bizonyult. Művét egyelőre nem fordították le angolról magyarra, de remélhetőleg erre minél előbb sor kerül. Könyve jó eséllyel pályázik arra, hogy komoly nemzetközi karriert fusson be. Alana Lentin remek összefoglaló művet írt a rasszizmusról, nagyszerűen kombinálva a jelenség múltjának ismertetését napjaink rasszizmusának bemutatásával, párhuzamba állításával. Változatos példákat alkalmazva ráébreszti olvasóját, hogy miről is szól a „történet”, a rasszizmus története. Írásának fő üzenete, hogy a rasszizmust sosem lehet és szabad a szőnyeg alá söpörni, a korábbiaktól eltérő módon mai világunkban is égető probléma.

A könyv öt fejezetből áll. Az első a rassz fogalmának eredetével foglalkozik, az emberi rassz tudományos kutatásától indulva rassz és nacionalizmus összeolvadásáig, történelmileg is tárgyalva a fogalmat, mint kifejezetten európai jelenséget. A második fejezet a rasszizmus megéléséről szól a gyarmatrendszer sajátos viszonyai közepette, összekapcsolva azt a rasszosítás folyamataival és azok hatásaival. A harmadik fejezet az antiszemitizmust vizsgálja. A szerző szerint igen gyakran az antiszemitizmust, különösen a náci Holocaust tragikus eseményeit, tüntetik fel a rasszizmus legszembevetőbb példájaként. Lentin azonban úgy gondolja, ez félrevezető lehet, mert így ez azt sugallhatja, hogy az antiszemitizmustól eltérő körülmények között át lehet nézni a rasszizmus felett, vagy tagadni lehet azt. A szociológusnő véleménye szerint pedig, épp ellenkezőleg az antiszemitizmus általánosan példázza, hogy a rasszizmus miképp működik, hogyan képes formálni együtt a társadalmat és a politikát.

A negyedik fejezet napjainkig ugrik előre, azon elképzelést megvitatta, miszerint

egy „rassz utáni” korban élünk. Az új rasszizmus teóriái, melyek inkább a kultúrára fókuszálnak a biológiával szemben, azt a következtetést támasztják alá, miszerint az „igazi rasszizmus” már a múlté – állítja Lentin. Szerinte az antiszemitizmus és iszlám-fóbia esetei láthatóvá teszik, miképp épül be kultúra és biológia felcserélhetően a rasszista érvelésekbe. Még túl korainak tartja leírni a biológiai rasszizmust: az emberi génállomány változatosságát vizsgáló genetikai kutatások demonstrálják, hogy a rassz még mindig befolyásolja az emberi különbségek tudományos értelmezését, jelentős politikai hatással.

Az ötödik, záró fejezet az aktuális bevándorlás és a terrorellenes háború kontextusának szemszögéből tekint a rasszizmusra. A menekültek, illegális bevándorlók, terroristák és muzulmánok egyetlen közös, a Nyugatot fenyegető célcsoportként vannak megjelenítve – írja Lentin. A drákói szigorú bevándorlási kontrol, a rassz alapú terror-elhárítás, a polgári jogok csorbulása csak néhány, melyet a rasszosítás következményének tart a szerző, a gazdag és szegény világok – civilizációk harcának álcázott - háborújában.

A könyv egyik erőssége, hogy – a Oneworld kiadó szándékának megfelelően – az, hogy mindenkire szól. Bátran kézbe vehetik „kezdők”, akiknek semmilyen előzetes ismerete nincs a rasszizmusról, de a témában járatos olvasók és a jelenség szakértői szintén élvezni fogják a rasszizmusról szóló írást. „Rengeteg tanultam Lentin könyvéből. Csak sajnálni tudom, hogy ez az ismertető nem létezett hatvan évvel ezelőtt, amikor tanulmányozni kezdtem a jelenséget” – írja ajánlójában Zygmunt Bauman, a világszerte elismert lengyel származású, Angliában élő szociológia professzor.

Alana Lentin műve elején izgalmasan, áttekinthetően vázolja a rasszizmus kialakulását, a téma alapfogalmainak pontos, érthető definícióival szolgál. Kiemeli a jelenség politikai meghatározottságát; a nacionalizmus és a rasszizmus párhuzamos fejlődését; ismerteti rasszállam koncepcióját; tisztázza a rasszosítás jelentését; rávilágít a naturalizmus és historizmus, a rasszizmus két típusa közötti különbségre. Könyvében jól szelektálva, végig erősen támaszkodik a 20. század második felének és a jelenkor szakirodalmára, rendszeresen szó szerint is idéz a választott szerzőktől. Összefoglalásába többek között beépíti az amerikai David Theo Goldberg, a brit Neil MacMaster és Ivan Hannaford, az olasz Enzo Traverso, a lengyel Zygmunt Bauman, a jamaicai származású Stuart Hall, a francia Frantz Fanon és a német Hannah Arendt elméleti megállapításait. Keretes írásokban hét, a fejezetek témájába vágó esettanulmányt közöl, tovább emelve a mű színvonalát. Könyvében végig érződik, hogy Alana Lentin igazi szakértője a rasszizmusnak. Az elmúlt öt évet a szerző országában töltve igazolhatom, hogy a szociológusnő rendkívül akkurátusan jeleníti meg a modern nyugati világ rasszizmusból (is) fakadó vagy azzal összefüggő gondjait: a bevándorlást, az iszlám térhódítását, a terrorizmust, az asszimilációt, a multikulturalizmust, a kulturális különbségre építő gyűlöletet, a genetikai kutatások etikai és gyakorlati vonatkozásait, a szegénységet és azt diszkrimináló xeno-rasszizmust.

A szerző következetesen szembesíti olvasóját a tényekkel és saját elméleteivel, provokatívan meggyőző alkotása. Az antiszemitizmusról írt fejezet testesíti meg talán leginkább Lentin minden fontos részletre kiterjedő, a problémák összetettségét érzékeltetni tudó, egyidejűleg a változásokat és főbb folyamatokat láttatni képes írói stílusát. Lépésről lépésre bemutatja a zsidóság üldözésének történetét és formai válto-

zásait; reálisan vázolja az antiszemitizmus kialakulását, megerősödését, abban a zsidóságnak játszott saját szerepével együtt. Párhuzamot von az antiszemitizmus múlt századi és az iszlámfóbia mai megnyilvánulásai között, kitér az Izrael keltette új zsidógyűlöletre és a zsidó állam helyzetének, megítélésének komplexitására, mindeközben nem másról, mint a rasszizmus általános törvényszerűségeinek bemutatásáról szól a fejezet.

A rasszizmus témaköre mellett Alana Lentin könyvéből rengeteget tanulhatunk társadalomról, politikáról, tudományról, társas pszichológiáról. Társadalom- és természettudományos hallgatóknak egyaránt érdemes elolvasniuk, számos számukra releváns probléma, jelenség tárgyalásával találkozhatnak. A műben az antiszemitizmust részletező fejezetet leszámítva szinte kizárólag gyarmati, amerikai és nyugati-európai példákkal találkozhatunk a rasszizmus kapcsán, így jogos a kérdés, hogy kifejezetten a magyar olvasó számára mit nyújt a mű. A fentiekben részletezett pozitívumok miatt, mint általános bevezető olvasmányt a rasszizmus témakörébe feltétlenül ajánlom. A szakterületet jól ismerők érdeklődők számára a közép-kelet európaiaktól eltérő látásmódja és újszerűsége miatt hasznos olvasmány. Összefoglaló jellege miatt egyetemi, főiskolai tankönyvként is nagyszerűen alkalmazható.

Az említetteknel talán fontosabb ok, hogy hazánk is érintett a könyvben tárgyalt jelenségek nagy részében. A rasszizmus kapcsán bőven van mit tanulnia, mire felkészülnie az országnak. Aki azonban a művet olvasva konkrét válaszokat, megoldási javaslatokat vár a rasszizmus leszerelésére, megállítására, felszámolására, az csalódni fog. Alana Lentin ezt nem teszi meg, igaz nincs is szándékában, sőt nem is feladata. A módszereket mi magunknak kell kidolgoznunk, a könyv szembesít bennünket a problémákkal, elolvasása az első lépés lehet a megoldások felé vezető úton.

JEGYZETEK

1. www.alanalentin.net
2. Gavan Titley a National University of Ireland média tanulmányok oktatója
3. Többek között a rassz és a rasszosítás definíciója is szerepel a könyvben, ám magát a rasszizmus fogalmát nem határozza meg. Ismerteti a rasszizmus történetét, leírja, karakterizálja azt, bemutatja formáit, ám rövid definíciót nem ad. Úgy véli, hogy változatos jellege miatt a rasszizmus nem szűkíthető le egy konkrét jelenségre, s így definiálható egyszerűen.

IRODALOM

LENTIN, ALANA
2004 Racism and Anti-Racism in Europe. London: Pluto Press.

Művészet és szabadság a mindennapi terekben

MaDok-filmek 1–5.

Budapest: Néprajzi Múzeum, 2011. DVD.

A Néprajzi Múzeum MaDok programja a mai kor dokumentálására tesz kísérletet, ezt a célt szolgálják a MaDok füzetek és kiadványok, amelyek életvilágunk legkülönbözőbb jelenségeinek bemutatására vállalkoznak. Ezek mellett fontos felhívni a figyelmet a program filmes pályázataira, a kortárs jelenségek mozgóképes dokumentálására is.

A MaDok 2009-es pályázatának díjazott filmjeit több szempontból is érdemes megismernünk. Öt különböző téma, öt aktuális kérdés és probléma vizuális feldolgozásáról van szó, amelyek többek között a következő kérdésekre keresik a választ: mit kezdhetünk a közterületeket díszítő vagy elcsúfító graffiti alkotásokkal vagy inkább firkantásokkal, milyen igényből nőnek ki és milyen társadalmi célt szolgálnak a garázszenekarok, illetve mit tehetünk a lassan végtelen mennyiségben felhalmozott szeméttel, jelen esetben például hogyan hasznosíthatjuk újra az elhasználódott gumibroncsokat?

Az említett jelenségek alkotói, a graffitiművészek, a garázszenészek és az újrahasonosítással foglalkozók valóságos megszállottak, akik életmódját és életfelfogását a speciális munka alakítja ki és határozza meg. Egyfajta életművészet ez: hétköznapi dolgok, munkák művészivé emelésével kísérleteznek, közben pedig fontos globális jelentőségű kérdéseket vetnek fel. Ennél még egy lépéssel tovább megy az utazás-identitás kérdéseivel foglalkozó film. Vajon a vonatablakon kibámulva, a graffitiket nézve, az utcazenészeket hallgatva mennyire vagyunk-lehetünk önmagunk? Egy másik díjnyertes film arra keresi a választ, hogy ez az identitásvesztés, de legalábbis válság hogyan képződik le a tárgyi világban, egy több évtizedes perióduson keresztül, amelyben a Rákosi-címer és a Kádár-címer hol egymáson, hol egymás fölött és alatt, hol pedig címermontázként jelent meg a közterületek falain, homlokzatain. Milyen világban élünk, milyen kötődéseink vannak, és ezeket hogyan éljük meg? – erre próbálnak tehát rávilágítani a MaDok-filmek. Az említett filmek közül három alkotást emelnék ki, melyeket aszerint próbáltam értelmezni, mit kezdenek egyes önkéntes, kreatív csoportok a művészi szabadsággal hétköznapi életünkben, a mindennapi terünkben.

Graffitikultúra a 21. században: *Néprajz*

Akció másokkal, reakció másokra, interakció a felek közt. A negyven perces kisfilm egy elég vitatott szubkultúra, a graffiti bemutatására vállalkozik. Nem kíván tanulságot levonni, nem kívánja elítélni, vagy éppen magasztalni ezt az egyesek szerint jó érte-

lemben vett művészeti ágat, hanem igyekszik tematikusan haladva, öt csoportra bontva felvázolni a különböző korosztályú és felfogású, kezdő és már profinak nevezhető graffitisek gondolkodásmódját. A film első hat percében mintegy kedvcsinálóként láthatunk egy látványos összefoglalót a film témájáról, megszólalóiról, majd a körülbelül hét-nyolc perces blokkokban egyenként megismerhetjük a graffitisek hétköznapjait, munkamódszereit. Sugár János a graffitit kreatív közösségi tevékenységnek nevezi a filmben, de talán azt is mondhatjuk, hogy egy kommunikációs formáról, gesztusművészetről van szó; ennek megfelelően a filmben bemutatott falfirkavilágot a kommunikáció alapelvei, kérdései szerint is megvizsgálhatjuk.

Az első kérdésem az, hogy mennyiben kommunikáció a falfirka és valójában mit kommunikál. A film megszólalói szerint a graffiti mondanivalója és megformálása is figyelemfelkeltő és provokatív. Célja az önkifejezés, a tájékoztatás, a felhívás, és csak nagyon ritkán az esztétikai üzenet. A filmben főként harmincas és negyvenes éveikben járó fiatalok mesélnek a magukról, a graffitizésről. A graffitinek általában véve határozott célja, szándéka, direkt üzenete van és egy előre megfogalmazott, meghatározott tartalommal bír. Mivel ezek a jellemzők a kommunikáció sajátosságai, így érdemes feltennünk a kommunikáció alapkérdéseit: kik kommunikálnak, mikor kommunikálnak, mit, hol, miért és hogyan kommunikálnak?

Kiknek szánják tehát az alkotók ezeket az üzeneteket? Mi a szándékuk vele? Kik ők, fiatalok, útkeresők, talán világmegváltók? A film sugallta válasz sajnos túl egyszerű: általában nem igazi véleményvezérek, nem ráébresztők, inkább a düh vezérli őket és kiutat keresnek a világból, vagy talán éppen a világba. Ahogy Jakab Albert Zsolt (2005) megjegyezte egy írásában, ők azok, akik a maguk véleményével közvetlenül élni nem tudók rétegeből kerülnek ki. A filmben is elhangzik, hogy a graffitisek életmódjukon, tartozni szeretnének valahova, egy közösséghez, ahol szabadon megnyilvánulhatnak. Kihívás számukra az üres felület, a falak, a terek: elkezdli őket motiválni az utca, kezdeni szeretnének vele valamit. Feltűnést keltenek, némi esztétikai érzékkel, önérvényesítésből, de nem művészi céllal; az elkészült művet azonban már értéknek nevezik.

Vannak a filmben olyan művészek is, akik eredetileg grafikusok voltak, és később kezdtek el graffitizni, azután, hogy kiábrándultak a kiállítótermi művészetből, de inkább az az általános, hogy a graffiti művészek egyre inkább „komolyra fordítják a szót” és aztán kezdenek tipográfiával, festéssel foglalkozni. A graffitisek, köztük a filmben megszólaltatottak nagy része nem vallja magát művésznek. Ahogy a *Néprajzban* is hangzott, ők nem kívánnak művészi céllal, művészeti produktumot létrehozni, csupán élvezik ezt az önkifejezési formát. Bennük van a dekorálási vágy, mely egyfajta közlési kényszer is, kiadni magukból az őket foglalkoztató kérdéseket. A graffiti emellett nagyon jó kollektív cselekvés, ahogy a filmben is szó van róla, a hangulat, az atmoszféra motiválja őket, így mindenképpen fontos maga a térélmény. Ahogy a filmben szereplő egyik graffitisek fogalmazott: „élik a várost”, a „carpe diem” mottóval, és kikapcsolódnak. Az anyag szerelmesei ők: sokszor a filccel, festékkel való munka inspirálja őket.

Ez egy nyilvános cselekvés, amelyet mások átalakíthatnak és reagálhatnak rájuk, amit a graffitisek el is várnak művészetük „befogadótól”. Ám ugyanakkor a graffitizés

büntetendő cselekmény: közterület rongálásért akár börtönbe is kerülhetnek. Egyfelől bennük van tehát az izgalom, hogy kockázatos tevékenységet végeznek, hiszen büntetés járhat érte, mégis ott van bennük a festés közben valami nyugodtság, időtlenség-érzet is. Előkészülnek, és igyekeznek pontosak, érthetőek lenni, hogy művük mások számára is olvasható legyen, így egyre inkább összegző, fejlődő képeket alkothatnak, amelyek aztán különböző generációk kifejezési formáivá válnak. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha az öncélú és a művészi kifejezőmód megfelelő érettséggel és tapasztalattal párosul. A megkérdezettek között, az idősebb generációból volt médiaművész, textil szakos művész, több grafikus. Az idősebbek inkább a művészi önkifejezésre törekednek és zárt terekbe vonulnak. Győrben tettek arra kísérletet, hogy az aluljárót a firkák helyett műalkotásokkal takarják el, ám egy kis idő elteltével már erre is újabb rétegek kerültek. A fiatalok lázadása a szabadságnak hitt, korlátlan művészet kifejeződéseként van jelen, ahol bár tiltott, bármit le lehet írni, bárhová. Van benne kockázat: ettől izgalmas. Azért csinálják, hogy a járókelők felfigyeljenek műveikre, de persze maguk miatt és a kortársaik miatt is. Anonim vagy művésznévvel ellátott alkotások ezek, ami nem is meglepő, hiszen a graffiti lényege éppen az anonimitás és az illegalitás. Mi ez tehát, egy folyamatosan alakuló, általánosan a „népet” érintő, a „népek” szóló üzenet, mint a film címe is utal rá: „néprajz”?

A felirat folklorisztikai értelemben kispikái műfaj, a graffitihez hasonlóan nyilvános és hivatalos jellege miatt ki van téve az átalakításnak, továbbformálásnak, szövegrontásnak. Jelentős különbség azonban, hogy itt az alkotó és befogadó is anonim, nem olyan tartós, szókimondó, nem tanító, hanem inkább önkifejező jellegű. Ha belegondolunk a népdalok és a falfirkák nem is állnak olyan messze egymástól. Mindkettő egy közös, kollektív cselekedet, egy művészi cselekvés. Színhagyomány útján terjed, és a népdalokhoz hasonlóan a graffitik is átalakulnak: ráfirkálnak, átmoszák őket, folyamatosan változnak. A folklór a népi kultúra három összetevője (anyagi, szellemi kultúra és népi társadalom) által a társadalmi tudatot erősíti, a graffiti pedig szintén ilyen szándékkal bír, ám a kultúrát és a népi társadalmat maga mögött hagyja. Ahogy Görzsönyi Vargha (1998) is beszél róla egy tanulmányában, a graffiti valahol városi népművészet. A firkálásoknak is a hagyomány az alapja, műveiket tovább lehet költeni és át lehet írni. Ráadásul van mit, a graffitikutatók szerint ugyanis az utóbbi években átlagosan ötévenként megduplázódik a számuk.

Nézzük azonban, hogy pontosan mit rejtenek, vagyis mit hoznak felszínre ezek az üzenetek. Az üzenet kommunikációs szempontból direkt és konkrét, tehát nem sejtet, nem szimbolikus, sugalló, vagy áthallásos. A graffiti üzenet többnyire nem elgondolkodtató, filozofikus kérdés a nagyvilágról, az életről; nem is önálló, mély tartalmú gondolat, hanem egy fájdalom tükröződése, a bánat ábrázolása. Nem kijelentő, vagy óhajító mondat, nem is kívánság, hanem inkább őszinte felháborodás, elsősorban negatív felhangú felkiáltás, fenyegetés, olyan, mint egy kiáltvány. Mindez arra utal, és mintha a film is ezt sugallná, hogy a graffiti végeredményben leginkább haragból, félelemből, szorongásból, csalódottságból, összességében tehát negatív érzelemből fakad.

A tartalom gerince, főként a tabuk, pajzán gondolatok, káromkodások, szintén ingerültségből fakadnak, ahogy a nem önálló gondolatok közhírré tétele is, ilyenek például az idézetek, vagy – ahogy a filmben is látjuk – a nyolcvanas években megjelenő zenekarnevek feltüntetése a falon (például Edda, Pet Shop Boys, Iron Maiden). Főbb

témák a szexualitás, a személyes csalódások; vagy éppen pozitívnak ható nem is véleménykifejezés, hanem szerelmi vallomás, kedveskedés, de még ebben is van valami megfelelési vágy, beteges rajongás, túlzó megszólítás. Jakab Albert Zsolt (2005) egyik írásában meg is különbözteti a firkák különböző fajtáit: beszél politikai-közéleti falfirkákról és ifjúsági graffitikről, melyek életérzéseket, világképeket fejeznek ki, jelenlővé teszik a példaképeket, kedvenceket, de ide tartoznak a kommemoratív szövegek is, a halállal kapcsolatos írások, politikai üzenetek, melyek szintén a félelmet, a jövőtől való szorongást mutatják.

A hétköznapi terek, melyekben a graffitisek élnek és alkotnak, nem homogének, hanem más használati értékkel és szimbolikus jelentőséggel bírnak. A legideálisabb hely a minél régibb, kopottasabb, elhanyagoltabb: ahogy a filmben lévő fiú mondja, a tiszta, friss falra szinte kényelmetlen érzés festeni, vagyis „totál hamis”. Sokkal jobbak a forgalmas helyek, az aluljárók, a vonatok, melyek szinte mint egy kiállítás, sorakoztatják fel az egyre újabb firkákat. A lepukkant gyár, vagy elhagyatott utcák már-már a gyönyör forrásai, így a gyártelepek, a kis körút, mint graffiti-kerületek jelenhetnek meg a nagyvárosokban. A kocsma a valódi gyűjtőhely, leginkább a romkocsmák, de persze ott vannak a metrók is, vagy a tehervonatok. Nem szabad elfelejtkeznünk a kisebb emblemikus helyekről sem, a wc-ről, a tükörről, egy áramdobozról, vagy egy kapuról sem. A felsoroltak alapján összeállíthatjuk a Görzsönyi Vargha (1998) tanulmányában meghatározott hat graffiti helyszínt. Ilyenek a falak (városfal), közlekedési eszközök (metró), zárt, zárható helységek (wc), vízszintes felületek (ülés) és amikről a filmben nem esett szó, emlékművek, szobrok, szikla, kémény és az élőfa. A graffitik ezáltal közvetített üzenethordozók lesznek és a nyilvánosság tereit nemcsak használják, hanem birtokba is veszik. A művészek festenek a közterületeken, nyilvános helyeken, tereken, ahol a legtöbbet és a legtöbbet látják, illetve ahol sok időt eltöltenek az emberek (megálló, aluljáró). A tiltás varázsa még inkább fokozza a szenvedélyt, bár alkonyatkor is nagyon szeretnek festeni, amikor nem zavarhatják meg őket. Vannak jó értelemben vett tabuk is, ugyanis templomokon, vagy belső falakon nagyon ritkán találkozhatunk falfirkákkal. És hogy miért nem beszélek alkotásokról? Mert sajnos a legtöbb esetben ez inkább rombolás: a film közel húsz megszólalója közül egy kivétellel mindenki rombolásról beszél. Ahogy a filmben szereplő lány fogalmazott: „zéró szabály van”, szétfirkálnak, ragasztanak, rombolnak, ugyanakkor ezt mégsem nevezik direkt vandalizmusnak, hanem inkább finomabban gagnek, iróniának.

A több mint félórás film kisebb tematikus egységein keresztül nagyjából megtudtuk, kik ezek a fiatalok, ám azt is fontos tudnunk, milyen forrásból merítenek. Alaposan körbejárjuk, hogy a fiatal graffitisek milyen művészeket kedvelnek, milyen zenét hallgatnak és hol szeretnek a leginkább festeni. Ahol a graffitinek nagyobb hagyománya és jelentősége van, ilyen Prága, Párizs, vagy Berlin, fontos példák a graffitisek előtt. Ha pedig a példaképeket, elődöket nézzük, akkor Lopezt emelték ki a graffitisek közül, a japán művészetet, az amerikai képregényeket, de olyan képzőművészek is előkerültek, mint például Hundertwasser, Picasso, Pollock, Klee; máshol Dali és Monet, de volt a nagypapa festőművész emlékére elindult graffitis is; sőt, még egy művészeti ág előkerült, a fotózás, Robert Capa, és André Kertész hatása. A zene pedig, amit ehhez társítottak, a hip-hop, fekete zene.

Ha végignézzük miket tudunk meg a graffiti-kultúráról a film nyomán, összességé-

ben egy érdekes szemelvényt láthattunk a graffitisekről, jó kérdésekkel, nyilatkozni hajlandó alanyokkal, de nem elsősorban a graffitiról. A kultúrtörténet nem kapott hangsúlyos szerepet, a graffiti ellen és mellett nem foglaltak állást sem kívülről, sem családtagok, nők pedig csak érintőlegesen, szinte kényszerből vannak jelen a filmben. Amit a film megcélzott, azt a feladatát mégis teljesítette, élvezetes, érdekes ízelítőt kaptunk erről a szubkultúráról, melyről keveset tudunk, de amellyel mindenképpen hasznos foglalkoznunk. A falfirkák és feliratok ugyanis részei a környezetünknek, mindennap elmegyünk mellettük. Jelen vannak életünkben, egyre inkább torzítják a természeti képet, és a rengeteg információval semlegesítik, vagy kioltják, kiüresítik a tiszta képet; vagy éppen kihangsúlyozzák és talán helyrepofozzák a romos épületeket? Jönnek aztán a továbbfejlesztett változatok, üzenetközvetítés legális területeken, helyeken, plakátokon, hirdetőoszlopokon, vagy más utat választva, áthágva a tabukat, a saját testen, fájdalmat okozva, például tetoválásokkal, vagy röpcédulákon, táblákon, háztetőkön, még akár a repülőkön is. A határ a csillagos ég.

posztBICIKLIkultúra: *Recycle Mission*

Folytathatjuk ezt a művészeti szabadságot, életművészetet, saját szórakoztatásra, de itt már korántsem öncélúan. Szabadidős tevékenység professzionális szinten. Ez a *recycling art*, amely napjainkban, talán az egyre növekvő szemétmennyiség hatására, egyre népszerűbbé, divatosabbá vált, így a hasznosság össze lett kötve a kreativitással. Hatala Noémi és Horváth Balázs 2009-ben készített filmje ebbe a világba avat be bennünket, egy bicikligyárba, pontosabban a bicikligyár bicikligyárába kalauzol el minket, vagyis nem arról van itt szó, hogy hogyan és miből készülnek az újabb és kreatívabb energiagazdaságos, napelemes, védőfaktoros járgányok, hanem hogy mit tudunk kezdeni egy defekt, vagy egy kormány, vagy vázferdülés után. Újrahasznosítjuk a biciklit, vagyis előkészületben egy flex, kalapács, centi, egy-két műanyag és indul a workshop, a bicikligumiból kormány, de legtöbb esetben öv készül. Vonzza őket az anyagban lévő lehetőség, az együtt munkálkodás, használati és kiállítási tárgyak létrehozása.

A filmnek jó keretet ad a remek hangulati bevezető, a kisfilmbe illő biciklizős jelenet. A fiú felkel, fölül a biciklijére és járja az utcákat. Érdekes, hogy a film során egy lány szemszögéből kísérhetjük végig ezt a biciklisgyárat, aki kicsit szkeptikus ezzel a műhellyel kapcsolatban, de ő is már a csapat része. Igen, a csapat. A graffitihez hasonlóan itt még hangsúlyosabb a kollektivitás, a fiatalok úgy élnek, saját szavaikkal szólva, ahogy a filmben is utalnak rá, mint egy kommunában, olyan az egész, mint link hippik összeszerveződése a szabad gondolkodás jegyében, némi anarchiaérzettel, és azt vallják, olyanok akár a *squat theater*ben. Ilyen életfelfogás – hangzik el a filmben, megmérgez, akár a szekta, jól érzed magad, világmegváltó gondolatokkal alkotsz, végre kiszakadva a budapesti mókuserékből. Az emberek önszántukból jönnek ide, és általában nem is mennek el innen. Együtt élnek, dolgoznak, mindenféle nyomástól mentesítve, teljesen függetlenül magukat a társadalomtól, ugyanakkor itt egy komoly alkotói folyamatról van szó. Rekreáció, hiszen a szabadidő hasznos eltöltése megy végbe, méghozzá környezettudatos célzattal.

Céljuk, ahogy a társaság honlapján is megtalálható, a töménytelen mennyiségű

hulladékból új tárgykultúrát létrehozni. Az újratervezett designtárgyak receptje azonban nem titok, különböző workshopokkal, bemutatókkal igyekeznek egyre szélesebb rétegnek hangsúlyozni az újrahasznosítás jelentőségét és bevonni az embereket egy ilyen jellegű munkába. A különböző minőségű anyagokból más-más tárgy készíthető el, mely akár műalkotássá is válhat, ezeket az elkészült installációkat pedig a *Recycle Mission* igyekszik fesztiválokon, különböző rendezvényeken bemutatni, egyre nagyobb népszerűségnek örvendve.

Filmes szempontból talán a díjnyertes filmek közül ez nevezhető leginkább megkomponátnak. Amellett, hogy az újrafelhasználás jelentőségét hirdeti, praktikusságra és kreativitásra sarkall, ezen felül pedig környezettudatosságra és egészséges (biciklis) életmódra nevel. Olyan érzésünk lehet a film láttán, mintha egy kulcslyukon bepillantánánk a biciklis brigád egy napjába, közben meginterjúvolva őket, a riporter hangja nélkül, így olyan mintha tényleg nekünk mesélnék a történetet: teljesen belehelyezkedhetünk ebbe a huszonhárom perces kisfilmbe. Látjuk az embereket munka közben, a műhelyt, látjuk őket más helyzetekben, szituációkban, élszerűnek látjuk a munkát, ezt az életformát; jó ötlet az egy félig-meddig külső szemlélőn keresztül való bemutatás. A film sugallatára érdemes lehet körülnéznünk a szobánkban, a kertben, vagy a szemetesben és elgondolkozunk azon, hogy vajon még mit is lehet azzal az elhasznált eszközzel, dobozzal, járgánnyal kezdeni.

„Mikor az uccán átment...” *A szupermodernitás terei.* *Nem-helyek a tömegközlekedésben*

A MaDok 2009-es nyertes filmjei közül talán ez az alkotás van a legközvetlenebb módon jelen életünkben. A szupermodernitás, posztmodernitás olyan terével találkozunk Kresalek Dávid alkotásában, amelyet szinte lehetetlen kikerülnünk, együtt kell élnünk vele. A rövidfilmben, a francia antropológus, Marc Augé (2007) *A helyektől a nem-helyekig* című tanulmánya alapján kapunk egy kis ízelítőt a körülöttünk lévő világ egyfajta értelmezéséből. Augé gondolatait Kresalek Dávid szemszögéből halljuk, a képeket alátámasztó narráció segítségével.

Augé (2007) tereket és eseményeket vizsgál, ahol a fogyasztási, közlekedési és kommunikációs terek helyekké, vagy úgynevezett nem-helyekké alakulnak. A film ezt a hétköznapi világ leképezésével mutatja be, dialógusok nélkül, a nem-helyek kiemelésével, vagyis ahogy a konkrét városi tereket fogyasztói terekként éljük meg. Az alkotás ezt próbálja jelezni felénk, a hely és nem-hely szakadékát hangsúlyozva.

A nem-hely fogalmát egyébként Augé vezette be és kifejezetten ezekre az átmeneti helyekre használta őket, melyek ezek a karakter nélküli, szimbólumoktól mentes terek. Az utca embere, ahogy a filmen látjuk, paprikát vesz, újságot olvas, jegyautomatában jegyet vált. A nem-helyek tehát olyan használatba vett helyek, átmeneti terek, melyeken csak átutazunk, nincs valódi történelmük. Magányosan utazunk, olvasunk a tömegközlekedési eszközökön, bemegyünk a bevásárlóközpontba és hirtelen ugyanúgy viselkedünk, mint mindenki, beleolvadunk a világba, mégis úgy érezzük, nekünk más van a kosarunkban, mi mások vagyunk, mint a többiek. És Augé (2007)

tanulmánya szerint minél hamarabb túl akarunk jutni ezeken az átmeneti helyeken. Várjuk, hogy gyorsan teljen az idő, járkálunk fel s alá az orvosi rendelőben, telefonálunk a buszmegállóban. „Ott” vagyunk és felfüggesztjük személyes terünket. A nem-helyeken Augé (2007) szerint megszűnik az identitás, a viszonylagosság és a történetiség. Elfogadjuk az előírt szabályokat, megfelelnünk a kimondatlan törvényeknek, egy kollektív összetartozás részesei vagyunk, nem választott kommunikációs helyzetekben: ilyen lehet, úgy gondolom, ha beszélgetünk az elégedetlen vevővel a sorban, vagy a fásult pénztárossal, aki véletlenül eggyel több borsókonzervet ütött be a gépbe. Nincs hétköznapi intimitás, csak közös identitás van és anonimitás. A nem-hely Augé (2007) szerint a mozgó testek találkozási helye, mely a járkálótól válik térré. Kresalek Dávid 2008-ban készített filmje Augé (2007) tanulmányának a lényegét megragadva egy olyan helyzetre hívja fel a figyelmünket, amelybe hajlamosak vagyunk belefeledkezni. Ez a nem-helyekkel való találkozás megy végbe az olyan átmeneti helyeken, mint – ahogy Augé (2007) utal rá – a hotelszobában, nyaraláskor egy apartmanban, illetve még a menekült táborokban is.

Ezek a felvázolt nem-helyek azonban valódi, antropológiai értelemben vett helyeké is válhatnak. Bár erre a lehetőségre a filmben nincs utalás, de úgy vélem, Augé (2007) tanulmánya alapján fontos megemlítenünk. A francia antropológus szerint ilyenek például azok az átlagos (nem)helyek, közterületek, melyek akkor válnak valódi helyekké, ha ott valami rendkívüli esemény történt: merényletek, rombolások, esküvők – így válnak ezek a terek a szolidaritás tereivé. (Augé [2007] a madridi Atocha pályaudvart hozza példának, ahol egy merénylet történt, majd a felépített emlékművön a halottak képeinek nyilvánossá tételével az áldozatok a „mi” halottjainkká váltak.) Ám ha nemcsak a tereket, helyeket, hanem az embereket is figyeljük, véleményem szerint a nem-helyek helyé alakulása interperszónálisan is jól észlelhető. A nyilvános tereken a szerelmespárok szinte belehelik és eltömitik a teret, saját helyeket kialakítva, de ehhez hasonlóan máshogy élük meg a teret a híres emberek is, akik civilként próbálnak beilleszkedni a napi mókuserékbe, és máshogy éljük meg, mi, hétköznapi emberek is, amikor rájuk ismerünk, hiszen annál a hentespultnál innentől fogva már ebben a tudatban vásárolunk mi is. Tény, hogy ez az állapot, vagy figyelem nem tart örökké, de mindenesetre az addig nem-hely egy ideig tényleges helyé válik.

Augé (2007) olyan alapvető fogalmakra kérdez rá a helyek és nem-helyek megfigyelésével, mint például az identitás, a szimbólum és a rituálé. Egy olyan ultra-, vagy szupermodernitásról beszél, ahol az idő, a tér és az individualitás átértelmezése folyik, olyan helyekre hívja fel a figyelmet, melyek identitástól és kapcsolattól megfosztva egy pszeudo-információs, fals médiavilágba rajzolnak minket, mely félelmet és szorongást szül. Kresalek Dávid és filmje Pusztai Bertalan munkatársával egy olyan helyzetre hívja fel a figyelmet, melyet talán a film sugallata nélkül észre sem vennénk. Röviden, mindössze tizenkét percben, összesűrítve, mégis rendkívül jól szemléltetve utalnak arra, hogy miként válunk a nem-helyek rabjaivá.

De mégis mit tehetünk? A társadalomban részt kell vennünk, de hogy milyen eszközökkel viszonyulunk hozzá, az rajtunk múlik. Úgy gondolom, a film már témaválasztását illetően is nagyszerű, de formailag is jó döntésnek bizonyult, hogy egy rövidfilm keretein belül mutatták be a helyek és nem-helyek mindennapi világát. Talán lehetett volna még több látványos nem-helyet bemutatni, mivel a film főként az aluljárókra és

a tömegközlekedési eszközökre (metró, villamos) koncentrált, de a célját, úgy gondolom, így is elérte. Bízom abban, hogy a nem-hely a film hatására nem válik egy kezelhetetlen menhelyé, ahova a hétköznapi problémák elől menekülünk, hanem csak átmeneti kényszerpálya lesz, ahonnan tovább visz az út. A jelzőtáblákra ügyeljenek!

Zárásként

A három kiemelt film végeredményben egy olyan összegzést adott hétköznapi világunkról, melyet mindenképpen érdemes a filmekben szerepelt gondolatok alapján áttekinteni. A *Néprajz*, a *Recycle Mission* és *A szupermodernitás terei* tudatosítják a nézőkben, hogy a felmerülő kérdésekkel igenis foglalkoznunk kell, saját magunk és környezetünk érdekében is. A XXI. század egyre fejlődő kulturális csoportosulásai, önkifejezési módjai mind egy irányba haladnak. Ezek a filmek viszont alternatív megoldást keresnek a felhalmozott problémákra, legyen szó a környezetszennyezésről vagy akár a szabad véleménynyilvánításról. Életünk jelentős része szabályozott keretek között zajlik, nem-helyeken kezdjük a napunkat munkába menet és munka után ugyanilyen terekbe térünk be a bevásárlás során. Nem-helyeken alkotnak a graffitisek (közterületek, aluljárók, mozgólépcső), és akaratlanul is érintjük nap mint nap ezeket az átmeneti helyeket. Erre a helyzetre, amelyet az említett filmek dokumentálnak, talán megoldás lehet a szabad környezet, a szabadidő hasznos eltöltése, a biciklizés és az egészséges, nyugodt életmód. Tegyük hát valamit a saját érdekünkben, „bringázzunk munkába”, ahogy a *Recycling Mission* is hirdeti 2005 óta, figyeljünk környezetünkre és vegyük észre az értéket az urbánus művészetben.

FILMEK

A MaDok-filmek 1–5., Budapest: Néprajzi Múzeum, 2011. DVD-én szereplő filmek:
A szupermodernitás terei. Nem-helyek a tömegközlekedésben. Kresalek Dávid, 2008, 12'5". SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Muster Tzapko Stúdió, Szeged, Budapest.
„Dreams Come True”. Keserue Zsolt, 2008, 24'42". Kortárs Művészeti Intézet, Dunaújváros.
NÉPRAJZ. Szabó László, Szentmihályi Dániel, 2009, 40'28". Tilos Rádió, Budapest.
Címerváltás. Szolnoki József, 2009, 30'04". PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Pécs.
Recycle Mission. Hatala Noémi, Horváth Balázs, 2009, 23'. Boulevardésbreznayev Galéria, Budapest.

IRODALOM

AUGÉ, MARC

2007 A helyektől a nem helyekig. *Anthropolis* 4(1–2):62–82.

GÖRZSÖNYI VARGHA LÁSZLÓ

1998 Falfirkakultúra. Előbb voltam itt, mint Kilroy. Internetcím: <http://www.tabulas.hu/cedrus/1998/05/merito4.html>

JAKAB ALBERT ZSOLT

2005 Firkáló és politizáló ifjúság Kolozsváron. Internetcím: <http://www.korunk.org/?q=node/8-&ev=2005&honap=11&cikk=8021>

Szibéria-kutatás ma

Gondolatok, vélemények és megközelítések

Sántha István – Tatiana Safonova *Az evenkik földjén.**Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken.*

Budapest: Balassi. 2011. 240 oldal + 1 ív képmelléklet + DVD

A hazai etnológiai kutatás az elmúlt évtizedekben nem bővelkedett olyan nyílt vitákban, amelyekben vezető magyar néprajzi folyóiratokban eltérő szemléletű kutatók koncepcionális kérdésekről osztották volna meg egymással és a széles szakmai közönséggel a véleményüket. Tatiana Safonova és Sántha István könyvének megjelenése kapcsán négy kutató fogalmazta meg gondolatait arról, hogy milyen etnológiai szempontból releváns kérdések merültek fel bennük a kötet olvasásakor. Nem egyszerűen recenziók megírása volt tehát a kötetet bemutató, arra reflektáló szerzők célja, hanem az is, hogy olyan vitát serkentő kérdéseket, ötleteket vessenek fel a szerzőpárosnak, amelyek megválaszolása alapvető etnológiai fogalmak, kutatási módszerek, kérdések nyílt, őszinte megvitatására teremt lehetőséget. Az alábbiakban a *Current Anthropology* hasábjain megszokott módon, ám a hazai etnológiai diskurzusokban újszerűen a kötetet bemutató írásokat a szerzők részletes, alapos válasza követi. Ezzel nemcsak arra tettek kísérletet a vitakör tagjai, hogy egy, a hazai szibirisztikában nagy jelentőségű munkára felhívják az etnológusok és az érdeklődők figyelmét, hanem arra is, hogy az etnicitás, az ethosz, a vadász-gyűjtögető életmód kérdéseit érintő eltérő véleményüket egy színvonalas szakmai fórumon ütköztessék.

A kötetre reflektáló gondolatok és vélemények együttes megjelentetésére az ötletet az a 2011. december 2-án, *Táj és etnicitás Oroszországban* címmel a Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia tanszékén megrendezett szimpózium adta,¹ ahol a kötet kapcsán termékeny és gondolatébresztő eszmecsere alakult ki. Megtisztelő volt számunkra az, hogy e vitakörhöz csatlakozott a munkakedvének teljében elhunyt Uray-Kóhalmi Katalin is. Véleményét a Tabula olvasóközönsége számára sajnos már nem szövegezhette meg, azonban Sántha István hozzáférhetővé tette annak az elektronikus levélnek a csatolmányát, amelyben Uray-Kóhalmi Katalin megosztotta gondolatait a megszületett könyvről a szerzőkkel. Az ő rövid véleményével kezdődik az a véleménycsere, amely arról tanúskodik, hogy milyen sokszínű, mennyire plurális a szibirisztika és az etnológiai kutatás világa.

Uray-Kóhalmi Katalin: Kósza gondolatok Sántha István és Tatiana Safonova könyvével kapcsolatban

A tartalomról. A könyv nagyon tetszett. Újszerű, érdekes módon kezeli, értelmezi kettejük tanulmányútjainak tapasztalatait, eredményeit. Ha jól értettem, lényegében a következő tapasztalataikról számolnak be: az adott területen együtt élő evenki, burját és orosz emberek életmódja, kulturális hagyományai és ezek jellemzői, társas kötődéseik módjai, családi kapcsolataik, viselkedésük formái, végül nem utolsósorban az evenkik és gyermekeik viszonya a kutyákhoz. Úgy vélem, még van a tarsolyukban egyéb is, amire itt nem jutott hely.

A megfigyelések és azok rendszerbe állítása, kiértékelése kitűnő és nagyon figyelemreméltó eredményekre vezet (amelyeket talán nem is emeltek ki eléggé a végső összefoglalásban).

Véleményem az egyes kérdéskörökről. Az orosz viszonylatban „pokazuhának” (magyarul talán ’láttatás’-nak, ’mutatkozás’-nak lehetne mondani) nevezett jelenség áll a középpontban. Ez megnyilvánul tisztán orosz viszonylatban is: halál komolyan eljártsszák az alkalomhoz illő hagyományos és/vagy hivatalos szerepet, bár mind tudják, hogy a fele sem igaz. (Ezt mind Moszkvában, mind Mongóliában magam is tapasztaltam tisztán orosz környezetben. A magyarok legalább kacsintanak ilyen esetekben.) De az evenkik is eljártsszák idegenekkel való kapcsolataikban. Az utóbbi magatartás más peremre szorult kis népnél, csoportnál is fellelhető. Bár a jelenség hasonló, céljai különbözőek, csak ez nem kap elegendő hangsúlyt a leírásban, a kiértékelésben.

Igen jól sikerült az evenki és a burját jellem és életfelfogás különbségeinek bemutatása, látszik, hogy Sántha István hosszan tartózkodott burjátok között is. (Érdekes lenne a keleti és nyugati burjátok közötti különbségek felmérése is, az epikájukban ilyesmi ugyanis erősen megmutatkozik.) Az evenkik bajtársi szerveződéseiről szó van ugyan elég sokszor, de több konkrét adat vagy eset is elférne.

Központi kérdés az evenkik jellemzése, és itt igazán remekek mind a megfigyelések, mind azok kiértékelése: a hierarchiától való irtózás és a magányosság, a személyi autarkia felértékelése, illetve miként vezethetők mindezek vissza a tajgai vadászéletformára, -életvitelre, és hogy függ ez össze a természethez, illetve a természet megszemélyesedő jelenségeihez való viszonytal, az animisztikus életfilozófiájukkal. (Személyes vélemény: ezek a vonások, legalábbis sok belőlük annyira ősi, hogy nemcsak az epikában megjelenő leghelterjedtebb, legrégebb tudattartalmakban, motívumokban, hanem esetleg már az ember *sapiens* kor előtti magatartásmódjaiban is fellelhetők.)

Az evenkik járása. Nagyon jó megfigyelések. A lépés technikai kivitelezése hogy történik? Erről kevesebb szó esik. (Hisz a falusiak, a nők, a cigányok is másként lépnek, másként egyensúlyoznak járás közben). Az evenki vadász és kutyája. Ez megint egy iszonyatosan érdekes kérdés. Nagyon izgalmasak a megfigyeléseik. Eszembe jutott ezzel kapcsolatban, hogy a zemléni erdőkben valamikor régen alkalmam volt egy kitűnő, intelligens vadászkutyával, ír szetterrel, akivel igen jól egymásra hangolódtunk, nagy sétákat tenni. Nagy élmény volt, mert szinte megduplázódott a látásom és a hallásom a kutya által, beszéd nélkül is. Valami ilyesmi sejthető az evenkiknél is.

Közbevetőleg: már sokszor eszembe jutott, hogy még nincs eléggé feldolgozva az egyes emberi kultúrák viszonya a kutyához (emberi kisközösség és a hozzájuk tartozó

kutyafalka: kutyadada, kutyatestvér). Itt nem olyan, csak a szókészlettel foglalkozó filologizálásra gondolok, mint Edward Tryjarski *The Dog in the Turkic Area* című munkája (Tryjarski 1979), hanem igazi megfigyelői érzékenységgel végzett vizsgálatokra, mint ahogy maguk csinálják. Mindezekben belül külön fejezet a gyerekek és a kutyák viszonya. Nagyon élveztem a leírásokat és az utalásokat a nevelésnek az evenki élet-filozófiával való összefüggéseire. Remek a figurák ábrázolása is: Orocson, a vadász és sámán, Szveta, a vadőr, Andrej, az üzletember és nem utolsósorban a gyerekek.

Ha most kiemelek itt két kérdést az evenkik hagyományos kultúrájából, a járást és a kutyát, akkor legnagyobb öröömre kedvenc témámnál vagyunk, az epikánál általában és a mitologikus történeteknél különösen. Mind a járás, mind a kutya kiemelkedően jelentős az evenkik epikájában. Az evenki hős jellemzéséhez úgy hozzátartozik sebes járásának említése, mint a mongol hőshöz lovának jellemzése. A kutya pedig ezerféle alakban, de mindig fontos szerepben jelenik meg.

Még néhány szó a kivitelezésről, vagyis a megfigyelések és eredmények tálalásának módjáról. A leírások jók, problémám az értekező szakaszoknál van. Ott a mondatok túlszűfoltak, hosszúak és bonyolultak. Az olvasó el-elvesz bennük, és nem segít rajta az sem, hogy vannak gondolati ismétlések a levezetésekben, mintha a szerzők maguk sem lettek volna biztosak abban, hogy mindent érthetővé tettek az olvasónak (akár szakmabelinek, akár művelt érdeklődőnek). Valahogy nem sikerül a gondolatok és a magyar szöveg ritmusát összehangolni, pedig úgy szép egy gondolatmenet, ha ez megvan, de lehet, hogy túl igényes vagyok.

Másik gondom a térképekkel volt. Ugye színesnek készültek? Sajnos a sűrű árnyalatok nem különböznek egymástól eléggé. A fényképek viszont remekek, mind kivitelben, mind tartalomban. Végül is szívből gratulálok a könyvükhöz, csak így tovább!

IRODALOM

TRYJARSKI, EDWARD

1979 *The Dog in the Turkic Area: An Ethnolinguistic Study*. *Central Asiatic Journal* 23(3–4):297–319.

Nagy Zoltán: Kinek a könyve?

Sántha István és Tatiana Safonova könyve minden különösebb túlzás nélkül nevezhető mérföldkőnek a magyarországi Szibéria-kutatásban. Ez önmagában is fontossá teszi a könyvet a hazai olvasók számára, hiszen tagadhatatlan, hogy a magyarországi etnológiai kutatásoknak meghatározó az az ága, amely a Kelet-kutatáshoz, ezen belül a Szibéria-kutatáshoz kapcsolódik. A magyarországi etnológia nem a gyarmatbirodalmak önmegismerési törekvése mentén alakult ki, hanem megszületésének legfontosabb oka az volt, hogy a magyar nyelv és ezzel összefüggésben a magyar nép, illetve a magyar kultúra kapcsolatait keresték kutatók generációi. A magyar nyelv vitatott eredetében a legnagyobb bizonyosság az volt, hogy Kelet felé kell orientálódni, így a magyar kul-

túra rokonságát kereső expedíciókat a keleti orientáció határozta meg. A magyar kultúra írásos források alapján megismerhetetlen korai korszakait keleti tanulmányokkal kívánták feltárni, függetlenül attól, hogy finnugor rokonságban gondolkodtak, mint például Jankó János (Jankó 2000), turanista látásmód jellemezte őket, mint például Baráthosi Balogh Benedeket,² vagy pedig a magyar kultúra keleti kapcsolatait kívánták leltárba venni a kultúra egy meghatározott területén, mint például Diószegi Vilmos (Diószegi 1960; 1962). Ez a látásmód sokáig, véleményem szerint a kétezres évek legelejéig meghatározó volt a Szibéria-kutatásban, amikor egyre több szerző³ szakított azzal a szemlélettel, hogy e népek kultúrája elsősorban összehasonlító anyagként érdekes a magyarországi olvasóközönségnek. Sántha István és Tatiana Safonova könyve az egyik első monográfia, amely szerint önmagában, önmagáért fontos a szibériai népek kutatása, aminek legfontosabb összefüggéseit nem egy homályos őstörténeti keretben kell keresnünk, hanem sokkal inkább a posztszovjet, posztszocialista keretben, amelyben ma léteznek ezek a kultúrák.

A szerzőpáros tehát határozottan szakít a tradicionálisnak tekinthető, elsősorban történeti-összehasonlító megközelítésekkel, nem kíván hozzászólni a korábbi magyarországi kérdésfelvetésekhez, így magyar nyelven megjelent publikációkra gyakorlatilag nem is hivatkozik. Ez természetesen tudatos szakítás, ami az elméleti megfontolások mellett legalább annyira a szerzőpáros élethelyzetére vezethető vissza: hangsúlyozottan fontosabbnak tartják európai beágyazottságukat, „akadémiai nomadizmusukat”, vagyis az ösztöndíjrendszer keretei közötti vándorlást az európai kutatóhelyek között, mint betagozódásukat a hazai intézményrendszerbe.

A szerzők elméleti háttere is távol áll a magyarországi néprajzi és antropológiai kérdésfelvetéstől. Az általuk használt elméleti alapvetés Gregory Bateson itthon gyakorlatilag idézetlen, hivatkozatlan schizmogeneziselmélete. Ez az alapvetés teszi koherenssé a munkát, következetesen végigviszik, gyakorlatilag minden kérdésfelvetésükhöz ez a keret mutatkozik megfelelő megoldási, értelmezési eszköznek. Valójában ez az elméleti koherencia változtatja tanulmánykötetből monográfiává a kezünkben tartott művet. Bár a ragaszkodás Bateson elméletéhez egyértelműen egységessé teszi a művet, ugyanakkor fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy használata helyenként mechanikussá válik. Valójában a schizmogenezis objektiválódik az olyan megfogalmazásokban, mint például „visznek véghez kiegyensúlyozott szimmetrikus schizmogenezist” (41. p.), és magyarázati elv helyett társadalmi tényként értelmeződik.

A magyar szibirisztikai irodalommal tematikusan is szakítanak. A korábban többet tanulmányozott rokonsági rendszerek helyett a bajtársi szerveződést helyezik a középpontba, foglalkoznak a kultúrházak szerepével, a „színleléssel” mint kapcsolattartási, érvényesülési stratégiával, a személyes autonómia kérdésével, a kutyákkal mint kulturális sűrűsödési pontokkal, a kínai kereskedőkkel vagy éppen a gyaloglással. Ezek az elemzések nemcsak újdonságuk miatt fontosak, de olyan kérdésekre is rávilágítanak, amelyek esetenként alkalmasabbak egy társadalom ethoszának megértéséhez, mint például a klasszikusan legtanulmányozottabb samanizmuskutatás. És nemcsak megérthetjük az evenki ethoszt,⁴ hanem a tanulmánykötet főszereplőinek, Orocsonnak és családjának életéről is olvashatunk időnként rendkívül irodalmi, drámai leírásokat. Az olyan eseménysorok leírása, mint például a medve szerepe az évszakváltásban, ugyanolyan irodalmi és plasztikus képet fest az evenkik életéről, mint amilyet magyarul

eddig csak Fedoszejev munkáiban olvashattunk – egészen más megközelítésből (Fedoszejev 1966; 1974; 1978).

Sántha István és Tatiana Safonova módszertanában is gyökeresen szakítani kíván azokkal az általuk általánosan bevettnek tekintett munkamódszerekkel, mint például az expedíciós, kiszállásos vagy éppen a klasszikus, hosszú idejű állomásozó terepmunka. A metodikai megfontolások kiemelt fontosságát bizonyítja az is, hogy módszertani alapelveiket önálló fejezetben fogalmazzák meg, ezért fontosnak tartom azt, hogy erről önállóan, részletesebben beszéljek az ismertetésben is. És mivel az egyéb, engem is foglalkoztató kérdéseket már megfogalmazták e vitakör más szerzői is írásokban, ezért én egyértelműen erre, a metodikára helyezném írásom hangsúlyát, nem pedig a kötet tartalmi elemzésére. Bemutatásom, megjegyzéseim töredékessége, mozaikossága alkalmazkodik a szerzőpáros tanulmányához annyiban, hogy ők sem kívántak rendszeres módszertani alapvetést írni, hanem egymás után, laza asszociációkkal vetették fel a terepmunkához kapcsolódó különböző megfontolásaikat.

Írásuk elsősorban Magyarországon nevezhető tabudöntögetőnek, a terepmunka dilemmáinak és ismeretelméleti kérdéseinek megfogalmazása más körben, a nemzetközi terepmunka-megfontolások keretébe helyezve kevésbé tűnne úttörőnek. De nem is biztos, hogy az úttörőség tekinthető az egyetlen érdemnek, hanem inkább az, hogy alapvető fontosságú kérdésekre hívják fel a figyelmet, amelyek tárgyalása tanulságos, esetenként felszabadító hatású.

Így például a sokszor az abszolút konfliktuskerülést, a kváziláthatatlanságot hangsúlyozó terepmunka-ideálhoz képest nagyon fontos a konfliktusok, botrányok hatásának értelmezése. Jól látják, hogy az antropológus és a helyi társadalom közötti konfliktusok kiemelt szerepet játszanak abban, hogy az antropológus ne veszítse el személyiségét, megtalálja szerepét a helyi társadalomban, hogy „emberek maradjunk, ne csak másokat lesből figyelő árnyképek” (14. p.). Mindenki, aki valaha volt már huzamosabb ideig terepen, tisztában kell legyen ennek igazságával, hiszen tapasztalnia kellett, hogy a nyilvánvalóan nem keresett, de néha ránk találó konfliktusok csak elősegítik beágyazottságunkat az adott társadalomba. A meglehetősen neutrális „tudós/kutató” szerepből jól értelmezhető, hétköznapi szerepekbe is juthatunk konfliktusaink és azok feldolgozása által, ami segít kikerülnünk a geertz megfogalmazás szerinti „szélfuvallat-stádiumból” (Geertz 1994:127).

Ugyancsak komoly erénye a módszertani bevezető gondolatoknak az a rendkívül érzékeny önreflexió, ahogyan saját kapcsolatuk (ki)alakulását elemezték a terepmunka végzésének vagy éppen a tudományos közéletben való részvételnek a dinamikájában: hogyan reagál a helyi társadalom a kutatók közötti érzelmi rezdülésekre, majd az itt kialakított életvezetési mintát miként tudják alkalmazni „otthoni” tudományos és személyes viszonyaikban.

Teljesen egyetértek a szerzőkkel abban is, hogy a terepmunkás és a helyi társadalom kapcsolatában a bizalom kiemelkedő kategória, ugyanakkor kissé eltúlzottnak vélem az időfaktor szerepének negligálását a bizalom működésében: „Egy evenki számára az együtt töltött idő hosszúsága nem játszik különösebb szerepet a bizalom kialakításánál. [...] Inkább nevezhető barátinak egy kapcsolat olyan emberek esetében, akikkel az evenkik esetlegesen végeznek közösen egy tevékenységet, például halásznak, szemben azokkal, akik akár hónapokon át élnek együtt velük, de semmit sem csinálnak

velük közösen.” (13. p.) Nekem az iménti gondolatmenettel szemben nehéz elképzelnem azt a társadalmat, ahol az idő nem játszik fontos szerepet a bizalom kiépítésében, de természetesen – ahogy a szerzők is rámutatnak – nem tekinthető egyedül üdvöztető szempontnak, hiszen egy bizalmi viszony kialakulását emellett számtalan más tényező is befolyásolja. Ezért nem tartom helyesnek, hogy a közös akciók és az idő faktorát komplementer viszonyban lássuk.⁵ Számomra alapvetésnek mutatkozik Losonczy Anna megfogalmazása, aki szerint a kulturális antropológia „archaikus szakma annyiban, hogy ebben nem lehet sietni. [...] az etnográfia [és teszem hozzá, a bizalom] még mindig sok időt igényel” (Losonczy 2000:321).

Helyesnek tartom azt az eltökéltséget, ahogyan elutasítják az elsősorban képi források illusztratív hangsúlyozását. Szerintük „nem illusztratív antropológiáról akkor beszélünk, amikor olyan anyagokat, mint a fotó, a térkép, a film, nem illusztrálásra használnak” (18. p.). Kiváló a fotóabló-elemzésük a gyermekek szocializációjáról, remek a térképek felhasználása a gyaloglás antropológiai elemzésében. Ugyanakkor kevésbé tartom jó ötletnek azt, hogy a filmet – amit nagy érdeklődéssel néztem végig – gyakorlatilag úgy tekintik, mintha attól, hogy nem használnak kommentárokat vagy feliratokat, mi magunk is részeseivé tudnánk válni az ottani eseményeknek, tágabban értelmezve pedig az evenki társadalomnak. Ahogy megfogalmazzák: „szerencsés esetben a néző is részt vehet egy-egy jelenetben, ahogy a terepen mi is részt vettünk egy-egy bajtársi szerveződésben” (22. p.). Ezt illúzióknak tartom: ma már lehetetlen azt gondolnunk, hogy magában az akcióban részt vehetnénk, hiszen nyilvánvalóan minden képkivágás, minden montázmunka szerzői értelmezéseket és szándékokat rejt, többről is és kevesebbről is szól, mint maga a megörökíteni kívánt esemény. Ha ezt a kommentárok nélküli filmet végignézzük, még gondolhatjuk, hogy ez több mint illusztráció egy „nem-illusztratív antropológiai” műben,⁶ de ezt a könyv végén lévő – egyébként impozáns – fotóválogatásról már biztosan nem gondolhatjuk.

A tanulmánykötetben megfogalmazott terepmunkaelvek kapcsán számomra erőteljesen felvetődik a megismerhetőség kérdése. A kötet fókuszában az evenki kultúra áll, amelyet egalitárius kultúraként mutatnak be, olyan kultúraként, amely nem kedveli a hierarchiát. A szerzőpáros szerint ebből az ethoszból következik az, hogy megismerése nem lehetséges semmifajta hierarchikus logika segítségével. Új tudományos logikára és nyelvezetre van szerintük szükség, hogy megfelelően visszaadhassuk ezt a kultúrát: „nem akartuk átalakítani az anyagainkat a célból, hogy megfeleljenek a nyugati módon megszokott bemutatásnak: inkább arra törekedtünk, hogy olvasóinkat látásmódjuk megváltoztatására ösztönözzük” (24. p.). Vagyis a kutatók kimondott célja az, hogy a túlzottan akadémikus, túlzottan hierarchikus, túlzottan lineáris nyugati tudományos logikát feladva (38. p.) az evenki kultúrát egy, az evenki kultúra ethoszána megfelelő rendszerben írják le. „Írásaink stílusa az evenkik egyenlőségi társadalomszerveződésére reflektált, az egyik témáról a másikra váltott anélkül, hogy anyagait hierarchikus struktúrákba rendezte volna.” (25–26. p.)

Ez a megközelítés erősen vitatható több szempontból is. Egyrészt felveti azt a kérdést, hogy helyes-e, ha a kulturális antropológia teljesen lemond az univerzalizmus lehetőségéről, szélsőségesen értelmezve akár az azonosnak tekinthető, mindenki által „értett” tudományos nyelvezet, kategóriák használatáról. És egyáltalán biztos-e, hogy az egalitárius logika, a hierarchia hiánya ellentmond a lineáris logikának? Másrészt

pedig nem vezet-e ez el a szöveg szintjén a valóság egyszerű újrameséléséhez, tágabban értelmezve pedig akár az antropológiának mint egységes (?) paradigmának a szét-eséséhez?

Ha a végtelékig visszük a szerzőpáros logikáját, akkor minden egyes kultúrához kizárólag az adott kultúra kategóriarendszere szerint lehet közeledni, csak e szerint érthető meg. Ez a szemlélet azonban messze túllép a kulturális antropológiában elvárt kulturális relativizmuson, és egy legalább annyira hierarchikus gondolkodási rendszert hoz létre, mint az oly sokat kárhoztatott etnocentrizmus. Az adott kultúra rendszere nemcsak az értelmezés meghatározójaként, nemcsak a megközelítés egyetlen lehetséges módjaként jelenik így meg, hanem szembeállítódik a kutató saját kultúrájával is, és ebben a szembeállításban fölébe kerekedik a kibocsátó kultúrának, alkalmasabbnak találhatik. Sőt, a beilleszkedő, (túl)alkalmazkodó antropológus további életvitelét is a kutató kultúra ethosza határozza meg: az imént már említett „akadémiai nomadizmus” tulajdonképpen nem más, mint az evenki ethosz importálása a tudósi életpályába: „Európai vándorkörutunk leginkább az evenkik nyári és téli táborhelyeik közötti vándorlására emlékeztetett. [...] A különbség az otthoni és a terepen való lét között elenyészővé vált. Ősztöndíjakra vadásztunk, evenki stratégiákat alkalmaztunk akadémiai és egyetemi közegekben. Az élet rákényszerített minket, hogy terepen elsajátított stratégiákat alkalmazzunk otthoni hétköznapjainkban.” (18. p.)

Joggal vethető fel kérdések egész sora ezt a gyakorlatot, megközelítést látva: Állíthatunk-e még mindig rangsorokat az egyes kultúrák között? Mi az a szempontrendszer, amely alapján a nyugati kultúra elbukik az evenkivel való összehasonlításban? Mennyivel helyesebb nyugati kulturális környezetben evenki stratégiákat alkalmazni, mint evenki környezetben nyugatit? Miért mondhatunk le arról, hogy a tudományos közéletnek mint sajátos kulturális rendszernek a logikáját ugyanúgy figyelembe vegyük, mint a kutató társadalomét, és külső szabályok alapján működünk benne? Pláne mi jogosít fel arra, hogy ezt a megközelítést alkalmasabbnak tituláljuk, mint a másikat? Amennyiben kudarcnak tekintjük az evenki kategóriák fel nem ismerését, azt hogy nem azok alapján működünk az evenki társadalomban, úgy nem kudarc-e a tudományos közélet szabályainak fel nem ismerése és az, hogy nem azok alapján működünk a tudományos szférában?⁷

A fenti gondolatmenet mellett, hogy a kutatói logika következetlenségére és hierarchikus szemléletére hívja fel a figyelmet, felveti annak a kérdését is, hogy kinek ír az antropológus. Azt gondolom, tulajdonképpen szabályként is megfogalmazható az, hogy az antropológus visszaviszi saját anyagát a terepre. Ez nemcsak etikai kötelesség, de módszertani szabálynak sem elvetendő, az értelmezés folyamatának fontos része (vö. Boglár 1979). Ugyanakkor joggal felmerülő igény az, hogy az íráskor legalább annyira a tudományos közéletnek is szóljanak, amely tulajdonképpen legitimálja a kutatásokat. A tapasztalatok közvetítése az, ami az egyéni kalandvágyból vagy egyéni élethelyzetből, vagy egyéb más okokból következő utazásokat kiemeli a személyes életszférából, ami valójában megkülönbözteti a „terepmunkát” az „utazástól”, ennek ismeretelméleti, morális és finansiális aspektusaira is tekintettel.

Sántha István és Tatiana Safonova könyve alapján arra az imént felvetett kérdésre, hogy kinek ír az antropológus, kifejezetten ambivalens válasz adható. A könyv alapjául szolgáló tanulmányok előadásokon, konferenciákon is megmérték, most könyv

alakban megjelennek, tehát a szöveg nyilvánvalóan a tudós vagy a tudományos kérdések iránt is érdeklődő olvasóközönségnek kell hogy szóljon. Mivel Magyarországon, magyarul jelent meg a könyv, nyilvánvalóan az iménti széles tábor egy szűkebb részének, a magyar olvasóközönségnek is kell szólnia. És ezt még akkor is igaznak kell tekinteniünk, ha a szöveget valójában gondolatmenetében, megformálásában sokkal inkább az evenkiknek címezték.

Sántha István és Tatiana Safonova könyvét kifejezetten gondolatébresztőnek, dialógusra serkentőnek szánta: „Mi, ahogy az evenkik is, arra használtuk a szavakat, hogy másokat is bevonjunk a beszélgetésbe. Előadásaink érzelmeket keltettek, helyenként érdekesnek is bizonyultak, egy-egy új barátot is szereztünk, időnként viták is kialakultak, amely történésekkel, úgy érezzük, az evenkik is elégedettek lettek volna.” (25. p.) Ezt a szándékot ismertük fel akkor, amikor mi is beszélgetésbe elegyedtünk frissen megjelent művükkel és velük, még akkor is, ha a műfaj sajátosságai miatt talán az egymással ellentétes nézeteinket hangsúlyoztuk is ki. És remélem, olyan vitát folytatunk, amely mindannyiunkat elégedettséggel tölthet el: „bajtársi szövetséget” alkottunk!

IRODALOM

BOGLÁR LAJOS

1979 A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”. Dél-amerikai terepmunkám néhány tapasztalata. *Ethnographia* 90:415–419.

DIÓSZEGI VILMOS

1960 Sámának nyomában Szibéria földjén. Budapest: Magvető.

1962 Samanizmus. Budapest: Gondolat.

FEDOSZEJEV, GRIGORIJ

1966 Élet a tajgán. Budapest: Gondolat.

1974 A Jambuj gonosz szelleme. Budapest: Móra.

1978 A Medve-szurdok. Budapest: Móra.

GEERTZ, CILFFORD

1994 A mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról. *In* uő: Az értelmezés hatalma. 126–169. Budapest: Századvég.

JANKÓ JÁNOS

2000 Utazás Osztjákföldre 1898. (Bevezetővel ellátta, szövegét gondozta: ifj. Kodolányi János.) Budapest: Néprajzi Múzeum.

LOSONCZY ANNA

2000 Távolról közelítve. Beszélgetés Losonczy Anna kultúrantropológussal. *Magyar Tudomány* 45(3):318–328.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1992 Argonauts of Westren Pacific. An Account Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge.

Ruttkay-Miklián Eszter: Szabadság, egyenlőség, evenkiség

2011 tavaszán, a könyv bemutatóján örömmel, érdeklődéssel és – bevallom – némi irigységgel vettem kezembe Sántha István és Tatiana Safonova könyvét. Igen, nekik sikerült: bő húsz év tereptapasztalatát, különböző stúdiók, szakmai és személyiségbeli érés összegzését tudták az asztalra tenni. Ráadásul nem is akármilyen formában: a könyv alakja, tördelése kifejezetten szép, bőséges térkép- és fotóillusztráció⁸ is fért bele, sőt még videofelvételeket is mellékeltek hozzá. Az olvasást és megértést nagyban segítették a könyvbemutató elhangzottak, elsősorban a cím értelmezése. A könyv végén is megtalálható megjegyzés, miszerint a könyv azokról az emberekről szól, „akik az evenkik földjén élnek” (226. p.), segít helyre tenni a nem evenki vonulatokat. A könyv önmagán belül logikusan felépített egész, bár nyilvánvalóan érződik, hogy az egyes fejezetek önálló tanulmányként születtek, vannak bennük felesleges, ám különösebben nem zavaró átfedések. Az egészet áthatja az azonos szemlélet és egy sajátos, jellegzetes elemzési, bemutatási mód.

A következőkben azokat a legfontosabb gondolataimat vetem papírra, amelyek a könyv olvasása során felmerültek bennem. Ezek meglehetősen szubjektív véleményt tükröznek, és inkább részletekre reflektálnak, mint a kötet egészére.⁹ Amiért mégis érdekesek lehetnek e könyv értelmezése kapcsán, az az a háttér, amelynek segítségével próbáltam megérteni a művet. Bár véletlenül sem szeretném azt a benyomást kelteni, hogy hanti szemmel olvastam a könyvet, mivel huzamosan éltem és végeztem terepmunkát hantik között, az evenkik földjéről olvasva automatikusan a hanti világ jelentette a referenciát. Mindkét csoport – a hanti és az evenki – Szibériában, a tajgában él, jelentős mértékben foglalkozik vadászattal, és több más etnikummal áll különböző történeti háttérű kapcsolatban. Valószínűleg éppen a terepek hasonlósága miatt a könyvben sorra bukkannak fel azok a témák, amelyekre magam is felfigyeltem, de megragadásukig, leírásukig nem jutottam még el. 2011-ben a magyar Szibéria-kutatásban elkészült művek kapcsán éppen ez volt számomra a legbiztatóbb jel: többen írtunk egyszerre, vagy legalábbis említettünk egy időben olyan témákat, amelyekről korábban nem volt szó, és ez új típusú párbeszédre ad lehetőséget.¹⁰

Szabadság

Ami az olvasás kezdetén legjobban megfogott, és magával ragadott, az a témaválasztás, az anyagkezelés és a kutatói nézőpont szabadsága. Ennek természetesen előfeltétele a magabiztosság, amelynek alapját a hatalmas tereptapasztalat és a széles olvasottság adja. Mindig lenyűgözött, amikor egy kutató egy apró részletből, jelenségből ki tudta fejteni az egész kultúra rendszerét. Ahhoz azonban, hogy a rendszer leírása hihető legyen, nem elég az az egy részlet. A kicsiny alapra felépített konstrukció megállhat ugyan, de további biztos pontokra van szükség ehhez. Ezek hiányában csak a kutatóba vetett bizalom tarthatja olvasáskor stabilan a szerkezetet.

Az evenkik földjéről szóló könyvben rengeteg olyan apró részlet van, amelynek már pusztán a tematizálása is inspiratív; olyan érzékenységgük a megfigyelések, hogy olvasóként hatalmas várakozással néztem a folytatás elé. Így aztán amikor az egyes

fejezetekben a gondolatébresztő apró részlet (például a hipnotizőr-előadás eltérő fogadtatása két közösségben [143–144. p.] után túlnyomóan csak a szerző értelmezései, következtetései szerepelnek, és nincsenek, vagy csak alig vannak további példák, zavarba jöttem. Az elemzések ugyanis meglehetősen széles értelmezést adnak akár egyetlen példa alapján is, és – bár az olvasó gyaníthatja, hogy a szerzők számos hasonló példát ismernek – ezek hiányában nehéz¹¹ elfogadni az eredményeket. Különösen igaz ez a nagy számban előforduló, igen sommás megállapításra, amely értelmezhetetlen az alapjául szolgáló adat nélkül (például „Amikor az evenkik kiabálnak és erőszakosak a gyerekekkel, nem tekintélyelvű helyzetüket akarják megmutatni, inkább kommunikációs zavart akarnak kelteni...” [52. p.]).

A szabadság feletti kezdeti öröömbe gyakran keveredett tehát kétkedés az elemzések eredményében. Nyilván nem „hibáról” van szó, nem arról, hogy az elemzés önmagának vagy a kiindulási példának ellentmondana, pusztán arról, hogy további adatok, példák hiányában az elemzés kevésbé meggyőző. Számomra ezek a pontok törték meg azt a bizalmat, amely nélkülözhetetlen lett volna az elemzések teljes elfogadásához. Így azonban csak sejthető az elemzések mögötti tudás mélysége.

Egyenlőség

A könyv elolvasása után az evenkikről mint csoportról az az elképzelésem,¹² hogy független, szabad emberek, akik időnként összetalálkoznak, ám igyekeznek elkerülni a tartós kapcsolatokat, nehogy valakit tisztelni kelljen, esetleg tartósan együtt élni vele. Nem beszélnek, mert a verbális kommunikáció nem fontos, és lehetőleg gyalog közlekednek. Mindez nem valamiféle szétesésnek, atomizálódásnak a következménye, hanem hagyományosan is hasonló módon létezett az evenki világ.

Bevallom, elképzelhetetlennek tűnik ez nekem, amivel persze korántsem akarom azt mondani, hogy nem létezhet. Mindenesetre annyira eltér mindentől, amit ismerek, hogy a megértéséhez vagy legalábbis elképzeléséhez sokkal több információra lenne szükségem.¹³ Ott bujkál végig a kérdés a háttérben: vajon mi tartja össze ezt a népet vagy legalább annak egy csoportját, vagy (a cím szerint) az azon a földön lakókat? A szerzők által használt schizmogenezis fogalomkörében maradván: a különállás felé ható erőket megismertük, de vajon milyenek az összetartozást segítő erők? Valószínűleg vannak, hiszen a kötetben szerepelnek területi, etnikai, nyelvi, gazdasági csoportok. Ha nincsenek, lehet-e egyáltalán bármiféle csoportról beszélni?

Az egyenlőségi társadalom elemzése kapcsán bizonyos hierarchikus struktúrák hiányát az evenki társadalmon belül a szerzők úgy írják le, hogy egy másik társadalom hierarchikus struktúrájával szemben jelzik a hiányt, az evenki rendszer leírása azonban teljesen hiányzik. Legjellemzőbb erre a rokonsági rendszer példája, amelyről csak annyit tudunk meg, hogy *nem* olyan, mint a burját; a nem hierarchikus rokonsági rendszer mibenléte nem derül ki.¹⁴ Nem kötelező téma persze a rokonsági rendszer, de ha felmerül, hogy másmilyen, mint máshol – éppen abban a tekintetben, amelyet a legnehezebb megragadni, azaz az egyenlőségi eszme miatt –, akkor ez talán jó fogódzó lehetett volna az egyenlőségi társadalom egészének megértéséhez.

A bajtársi szerveződésnek nevezett alkalmi társulási forma megértésénél is adódtak

problémáim. Bár a szerkezete világos a leírások alapján, nekem túlzásnak tűnik, hogy minden, evenkik által közösen vagy evenkikkel együtt végzett munkát bajtársi szerveződésnek tekintsünk („Mása nagymama [...] így [tudniillik a filmekben keresztül – R.-M. E.] betekinthezt mások aznapi bajtársi szerveződésen alapuló tevékenységeibe” [33–34. p.]; például krumpliültetés, halászat). A hétköznapi munkafolyamatok közös elvégzésére az utalások alapján meglehetősen limitált lehetőségek vannak a szálláson tartózkodók között, így a szabad és alkalmi szerveződés nehezen képzelhető el.

Hasonló kérdések merültek fel bennem a női-férfi munkamegosztás, illetve ennek káros hatásáról szóló elemzés olvasásakor (108., 110–111. p.). Bár a közös munka összetartó erejét nem kétlem (sőt!), ez nem azonos szerintem a nemek szerinti munkamegosztás hiányával.¹⁵ Itt szintén a lehetséges munkaerő-választék is befolyásolja a munkamegosztást. Számos munkafolyamatot nem is lehet kizárólag nemhez kötni, hiszen a tajgában járva senki sem engedheti meg magának, hogy ne tudjon például fát vágni, vizet hordani, ételt készíteni (a hal- és vadtisztítástól a főzésig); mégis Szibéria-szerte jellemző, hogy ezeket a munkákat női feladatnak tekintik, szükség esetén azonban bármelyik férfi meg tudja tenni (fordított példát is lehetne hozni).

A kutyákkal való kapcsolat elemzése az egyik legizgalmasabb fejezete a könyvnek. A szerzők szerint az evenki szabadság, függetlenség és a burját kontrolligény közötti különbség lenyomata az, hogy az evenkik éjszakára szabadon hagyják, a burjátok viszont megkötik a kutyáikat. Az elemzés számos értéke mellett bennem felmerült a praktikum kérdése: a hanti vadászok akkor kötik meg a kutyát, amikor félő, hogy idő előtt felzavarja a vadat. Egyébként gyakran hagyják az örökké éhes kutyákat éjszakára szabadon, hogy ha elég ügyesek, gondoskodjanak magukról. Tulajdonképpen ezek a szabadon portyázó kutyák az okai annak, hogy a rénpásztorok nem jönnek a települések közelébe: féltik az állataikat a kutyáktól. Az evenkik és burjátok kapcsán a vadász- és állattartó életmód különbsége is felmerül: ez is lehet a kutyatartáshoz való eltérő viszony oka.

Ezeket az apró részleteket nem azért emeltem ki, mert a könyv egészének lényegét érintik. Csupán arra szerettem volna rávilágítani, hogy ezen kontrollálható adatok, elképzelhető részletek alapján további kételyek merültek fel bennem az elemzésekkel kapcsolatban.

Evenkiség

Végül egy olyan témát emelnék ki, amely Sántha István korábbi műveiben és a mostani kötetben egyaránt szerepel. Az evenkik és a burjátok egymás mellett élése kapcsán számos tanulmányában esett már szó a tajgai és a füves pusztai gondolkodásmód különbségéről. E könyvben is felbukkan, hogy ez a különbség milyen jelentős, első-sorban a tajgába került burjátok esetében, azaz mennyire akadályozza a burjátokat a tajgában – a múltban gyökerező – füves pusztai tudatuk. E különbség Sántha István műveiben megfelelő modellként szolgál az evenki és a burját világ leírásához. A gondolat izgalmas, tetszetős és kézenfekvő, ám veszélyes következtetésekhez vezethet. Ha a természeti környezetet a kultúrát meghatározó tényezőnek fogadják el, akkor legalábbis Szibéria-szerte elválának egymástól a tajgai és a füves pusztai népek, míg

az azonos környezetben élők összetartozó csoportot alkotnának. A tajgai jellemzőknek például, amelyek az evenkik leírásaiban fordulnak elő, többé-kevésbé illeniük kellene a hantikra is. Ezzel szemben a felbukkanó ellentétes jegyek közül hol az evenki, hol a burját jellemző mutat hasonlóságot a hantival. Bár ez a gondolatmenet eleve tévútra vezet, arra felhívja a figyelmet, hogy a kötet megértéséhez egy másik tajgai vadász nép ismerete sem ad kellő támpontot.

A könyv végére érve az a benyomásom támadt, mintha a második kötetet vagy a mellékletet olvastam volna az első helyett. Megtudtam sok apró, nagyon érdekes és árulkodó részletet az evenkikről, különösen arról, hogy hogy miként viselkednek az útjukba kerülő nem evenkikkel. Megismerkedtem több evenki származású vagy evenkikkel kapcsolatban álló személy történetével. Minderről elolvastam két szemtanú szubjektívnek tűnő – hiszen adatokkal kevésbé alátámasztott – benyomásait. Majdnem meggyőződtem arról, hogy az evenki világ alapvetően eltér az általam ismertektől. De csak majdnem. Leginkább azt vontam le végső tanulságként, hogy meg kellene ismerni az evenkiket, hátha valóban olyan különlegesek, mint e könyv sejteti.

Mészáros Csaba: Az antropológiai ismeretek természetéről

A hazai etnológiai kutatásokban a szibirisztika hagyományosan vezető szerepet tölt be. Ez a vezető szerep nemcsak mennyiségileg értelmezhető (azaz a témát kutató szakemberek és a publikációk számát tekintve), hanem minőségileg is, hiszen a hazai Szibéria-kutatások módszertanilag is jelentősen hozzájárulnak a magyar nyelvű antropológiai-néprajzi ismeretek bővüléséhez. Éppen ezért különös jelentősége van annak a ténynek, hogy 2011-ben Sántha István és Tatiana Safonova közétette azt a monográfiát, amely többéves együttműködésük eredményeképpen született meg. A kötet megjelenését azért is övezte jelentős szakmai érdeklődés, mert Sántha István több mint tíz éve írott, hosszas állomásozó terepmunkájának adatgyűjtésére alapozó, a nyugat-burját társadalmat bemutató doktori disszertációja eddig nem jelent meg.

A két szerző együttműködését és közös munkáját támogatta az a körülmény is, hogy az elmúlt években számos hazai és nemzetközi pályázat segítségével az európai Szibéria-kutatás szinte minden jelentősebb műhelyébe eljutottak, ahol a nemzetközi szibirisztika munkaközösségeiben kutatásaik a változatos visszajelzések és útmutatások eredményeképpen egyre gazdagodtak. Az ösztöndíjak biztosította tudományos nomadizmusnak köszönhető az is, hogy az elkészült monográfia szövege elsősorban azokra a közelmúltban megjelent angol nyelvű előadásokra, tanulmányokra támaszkodik, amelyeket a szerzők korábban konferenciákon, workshopokon és antropológiai szakfolyóiratokban a nemzetközi tudományos nyilvánosság elé tártak és megvitattak. Ennek köszönhető az is, hogy monográfiájukban a szerzők hatékonyan érvényesítették azokat az erényeket, amelyeket a nemzetközi antropológiai diskurzusokba való bevonódás biztosított számukra. A bemutatandó kötet színvonalát mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a munka angol nyelvű megjelentetése a közeljövőben várható.

A szerzők szakmai elkötelezettsége és személyes hitelessége mellett eddigi munkájuk nemzetközi elismertsége olyan tényező, amely indokoltá teszi, hogy a Balassi

Kiadónál megjelent *Az evenkik földjén* címet viselő munkájuk a hazai etnológiai diskurzusokban is kellő figyelmet kapjon. A kötet bemutatása, eredményeinek és a szerzők sajátos látásmódjának megvitatása emiatt örömteli szakmai kihívás, amely számos tanulsággal is jár a hazai etnológiai élet számára. A szerzők ugyanis a hagyományos hazai szibirisztika nyelvéhez, kérdésfelvetéseihez képest újszerű módon tárták a magyar tudományos (és laikus) nyilvánosság elé kutatásaik eredményét. Ezzel összhangban a szerzők például csupán egyetlen (a szibirisztika területét közvetlenül nem érintő) magyar nyelvű munkára hivatkoztak szövegükben. Nem túlzás azt állítani, hogy a hazai Szibéria-kutatáshoz nem egyszerűen hozzájárul a kötet, hanem radikálisan új utat mutat, mivel a szerzők az evenki kultúra leírása mellett egyúttal egy Magyarországon eddig alig ismert és alkalmazott antropológiai irányzat látásmódjának honi recepciójára is kísérletet tesznek.

A kötet minden szempontból feszegeti az itthon megszokott néprajzi/antropológiai monográfia műfajának kereteit. Nemcsak arra gondolok, hogy a kötet mellékleteként a szerzők egy DVD-t is csatoltak, amely huszonhárom percben mutat be gyűjtési situációkat, valamint mindennapi tevékenységeket néhány, a kötet lapjain megemlített, bemutatott személy életéből, hanem arra is, hogy a kötet inkább tekinthető tanulmányok külön, önállóan is megálló füzérének, mintsem teljességre törekvő monográfiának. Ennek egyrészt az az oka, hogy a könyv az elmúlt években megjelent tanulmányokra támaszkodik, másrészt azonban a szerzőknek nem is volt céljuk az, hogy kerek egészként mutassák be azt a világot, amelyről megfogalmazzák gondolataikat. A könyv fejezetei ehelyett egy-egy kutatási témát és egy-egy kutatói kérdést vesznek számba. A szerzők szabadon mozognak a kutatási helyszínek és a kutatott közösségek között, így kerülnek egymás mellé olyan adatok, amelyeket Sántha István egymaga gyűjtött 2000-ben Irkutszktól északnyugatra, és olyanok, amelyeket e területtől több mint ezer kilométerre, Bauntban és Kurumkánban gyűjtöttek közösen a kutatók.

A fejezeteket nem a tematikus és lokális egyezés fogja össze, hanem az a rendkívül egységes és következetes kutatói szemlélet, amely a kötet egészét jellemzi. A kutyákkal való együttélés, a bajtársi szerveződések működése, a helyi kultúrházak ténykedése, a kínaiakkal való üzletelés stratégiái vagy a szertartások levezetése mind-mind olyan témák, amelyeknek megértéséhez a szerzők Gregory Batesonnak az új-guineai sepek és iatmulok között végzett kutatásai során kikristályosodott *schizmogenezis* elméletét használják fel. A schizmogenetikus folyamatok leírására Bateson egy olyan monografikus munkának a fiatalok beavatásáról szóló fejezetében tesz kísérletet, ahol e folyamatok működését gazdagon kontextualizálja a gyereknevelésről, a társadalomszerkezetről és a vallási életről szóló más fejezetek. A schizmogenetikus folyamatok társadalmi csoportok egymás mellett élésének, egymáshoz való viszonyának típusait írják le. Szimmetrikus schizmogenetikus kapcsolat a hasonló egyének/csoportok között jön létre, amely viszony rivalizáláshoz vezet; komplementáris schizmogenetikus kapcsolat pedig eltérő egyének/csoportok között jön létre, amely hierarchikus viszonyokat hoz létre. Mindkét kapcsolattípus a társadalom, a közösség felbomlásához vezet, a szimmetrikus schizmogenezis az állandó verseny és feszültség miatt, a komplementáris schizmogenezis pedig a túlzott elkülönülés okán. Az együtt élő közösségekben éppen ezért mindkét schizmogenetikus folyamatnak jelen kell lenni (Bateson 1936). Tatiana Safonova és Sántha István munkája ezen elmélet bemutatásával olyan értel-

mezési keretet javasol a hazai antropológus-néprajzos közösség számára, amely eddig nem vetődött fel a magyar nyelvű antropológiai diskurzusokban.

A schizmogenetikus folyamatokra való összpontosítás révén a formális logika szerint egymással közvetlen kapcsolatot nem tartó eseményeket (áldozást és flörtölést) és lokális értelmezési kereteket (a medve érkezését és az áradás kezdetét) látják és láttatják együtt a szerzők. Ez az értelmezési keret és látásmód juttatja el az olvasót a helyi kultúra működésének alaposabb megértéséhez. A könyv fejezeteiben felvetett újszerű és izgalmas kérdések olyan antropológusi látásmódról tanúskodnak, amely bátran és kreatív módon helyezi új kutatói kontextusokba a terepmunka során feljegyzett adatokat, rögzített képeket és megélt élethelyzeteket. A sokszor érdektelennek tűnő apró részletek – mint például az, ki hogyan jár, keres utat az erdőben – gazdag jelentéstartalommal telítődnek az elemzés során, valódi és érzékletes sűrű leíráshoz juttatva el az olvasót. Hasonlóképpen tanulságos az a fejezet is, amely a kutyatartás és a kutyákkal való együttélés jelenségeiből von le lényeglátó következtetéseket az interperszonális viszonyokra vonatkozóan.

A kötet valódi jelentősége azonban abban áll, hogy egy olyan világba vezet be az olvasót, amely még Szibéria kutatói számára is nehezen elérhető. A szerzők ugyanis elsősorban nem a könnyebben kutatható faluközösségekben végeztek terepmunkát, hanem olyan emberek között, akik saját közösségükön belül is peremhelyzetben vannak. Ez a szerzői törekvés beleillik abba a kutatási irányba, amely az elmúlt években a Szibériával foglalkozó nemzetközi antropológiát jellemezte. A falun kívül élők alternatív kultúrája, viselkedési mintái és életstratégiái élesen világítanak rá arra, hogy a posztsovjet változások milyen sokszínű kulturális mintát eredményeznek a központtól távol lévő kisközösségekben. A kötetben több helyen utalás található arra, hogy a szerzők véleménye szerint a falun kívül élők kultúrája egyfajta gyűjtögető-vadász mentalitásként, ethoszként értelmezve szembeállítható a falu (és egyben az orosz állam által hatékonyabban kontrollált tér) és az ott élő letelepedettek (tanárok, falusi értelmiség stb.) életmódjával, ethoszával. A fejezetek témáinak kiválasztása is arra mutat rá, hogy a szerzők érdeklődésének középpontjában a vándorlás, a kutyák, az utazás, a vadászat, a járás, vagyis olyan témák állnak, amelyek a gyűjtögető-vadász közösségekre vonatkozó antropológiai munkákat meghatározzák. Arra azonban nem kap választ az olvasó, hogy miért a gyűjtögető-vadász ethosz jellemzi azt a közösséget, amely a terepmunka idején valójában nem zsákmányoló gazdálkodással, hanem marhatartással foglalkozott, vagy fizetésért a falu számos állami intézményének egyikében dolgozott, korábban pedig (minden bizonnyal) a helyi szovhoz alkalmazottja volt. Így a falu és a falun kívüli tér szembeállítására szükségtelennek tűnik.

A könyv nyelvezete (különösen a leíró részeknél) olvasmányos és gördülékeny, így a kötet könnyen befogadható és végig izgalmas. Jól látható, hogy az egyes fejezetek szövegei korábban már többször is megfogalmazást nyertek, így az érvelés célirányos és közvetlen, vagyis az olvasó könnyen megérti, hogy a szerzők milyen következtetéseket kívánnak levonni a rendelkezésükre álló néprajzi adatokból. Gyakran azonban a terepmunka során felgyűjtött ismeretek és az antropológiai értelmezés közötti kapcsolat túlságosan is egyértelmű a szerzők számára, és a kontextusokra vágyó olvasó nehezen követi azt, hogy miként is jutnak el a megfigyelések leírásától a következtetésekig a szerzők. Ez különösen azért zavaró, mert – ahogy korábban már említettem

– olyan peremhelyzetű közösségekről van szó a kötetben, amelyekről egyébként igen kevés információval rendelkezik a magyar nyelvű olvasó. Ez azért is hiányérzetet hagy az olvasóban, mert a kontextusok sűrű szövetének megteremtése éppen a kibernetikus antropológia érveléstechnikájának egyik legfőbb sajátossága és elvárása (Bateson 2000:408). A terepmunka adatai és a kötetben megfogalmazott értelmezések közötti kapcsolat számomra három szinten tűnik problematikusnak: retorikai, koncepcionális és módszertani szempontból.

Elsőként legyen szó a könyv retorikájának sajátosságairól. A szerzők szerint is sokszínű szibériai valóság a kötetben rendre elsikkad az érveléseket alátámasztó mondatok különös logikai szerkezete miatt. Számomra túl sok mondatban található olyan univerzális kvantor, amely az olvasót gyakran zavarba hozza, így például: „*mindenki* versengési láztól és agresszivitástól izzott” (40. p.), „A tragédiával végződő esetek *kivétel nélkül* az alkoholfogyasztással álltak kapcsolatban” (45. p.), „A burjátok *mindig* csak annyi vodkát áldoznak, hogy elmondhassák, az áldozás sikeresen megtörténhet” (83. p.), „...pokazuhával *minden* állami intézményben gyakran lehet találkozni” (89. p.). Amikor a szerzők érvelését sorozatosan ilyen kizáró jellegű, általánosító megjegyzések támasztják alá, akkor az olvasóban felmerül a kétely, hogy a valóság valóban ennyire egyöntetű és könnyen kiismerhető-e.

Hasonló kérdéseket vetnek fel az olyan – a szövegben gyakran előforduló – megállapítások, amelyeket sem puha, sem kemény adatokkal nem támasztanak alá a szerzők. Egy olyan megállapítással például, hogy az evenkik „meglehetősen sok benzint használtak, ami nagyon drága volt”, nagyon nehezen tud mit kezdeni az olvasó addig, amíg ezt a kijelentést nem lehet valamihez viszonyítani. A fejezetből ugyanis gondos olvasás után sem lehet megtudni azokat a „kemény adatokat”, hogy milyen gyakorisággal, milyen távolságra utaztak, csupán annyit, hogy ezek az utazások „*minden* érzérvet nélkülöztek” (32. p.). A közösségeket közvetlenül nem ismerő olvasó ilyen nem kellőképpen alátámasztott kijelentések sokaságával találkozhat a kötetben. Az evenkik például a szerzők szerint kizárólag háromféleképpen viselkedhetnek az idegenekkel (57. p.). Kurumkánt a többi kutatási hellyel ellentétben egyedül elmaradott térségként (67. p.) jellemzik a szövegben. Az olvasóban jogosan merül fel a kérdés, hogy miért éppen Kurumkán az egyetlen elmaradott térség a területen, vajon a többi térség gazdagabb volt, vagy a kurumkáni közösséget és ethoszt valamilyen okból jobban jellemzi az elmaradottság, mint a többi közigazgatási egységet. A kötetben található általános érvényű megállapítások legtipikusabb példái azonban nem ezek a mondatok, hanem azok, amelyek valamely etnikus csoportot osztatlan, monolit egészként írnak le. Az evenkik, a burjátok, az oroszok rendszerint típusokként jelennek meg a szövegben, és a szerzők nagyon kevés segédletet bocsátanak olvasóik rendelkezésére ahhoz, hogy értelmezni tudjanak egy olyan kijelentést, mint például: „az evenkik nem szeretik a dicsekvést” (36. p.). Vajon minden evenki egyöntetűen ilyen, és a dicsekvés által kiváltott ellenérzés valami különös sajátossága ennek a közösségnek, merthogy mások (a magyarok, a finnek, a burjátok vagy az oroszok stb.) egyébként sokra becsülik a dicsekvő embereket?

E helyt érdemes szólni arról a koncepcionális tisztázatlanságról, amely a kötet megértését tovább nehezíti. Igen gyakran jelennek meg különféle népnemek a szövegben, és maga a cím is arra utal, hogy itt egy nép/etnikus csoport földjén, az evenkik földjén

járunk. A kötetben több helyen is leszögezik a szerzők, hogy itt helyi és etnikus közegekről, etnikus csoportokról van szó (90–91. p.), de a kötetben egyszer sem esik szó arról, hogy miképpen konstituálódik a szerzőpáros számára az evenki etnikus csoport. Például csak a kötethez csatolt videóból derül ki az, hogy a gyűjtés érdemi része oroszul zajlott. Ennek alapján valószínűsíthető az is, hogy a kötetben bemutatott személyek nagy része oroszul érintkezett a szerzőkkel, és a helyi érintkezés nyelve is leginkább az orosz volt (ritkábban a burját és még ritkábban az evenki). Az pedig végig homályban marad, hogy mit jelent evenkinek, burjátnak vagy éppen orosznak lenni. Vadászat közben például egy ember elveszítheti burját (151. p.), majd azt hazafelé visszanyerheti, (minden) más élethelyzetben azonban az a tény, hogy valaki „burját” – a szerzőpáros szemlélete szerint – meghatározza az adott személy ethoszát, azt hogy milyen döntéseket hozhat, és azt is, hogy milyen stratégiák mentén oldja meg konfliktusait. Ugyanez igaz az evenkikre is, akiket a kötetben egyöntetűen agresszívnek, kockázatkeresőként és ésszerűtlen döntéseket hozó emberekként ábrázolnak.

Az olvasóban sokszor a 19. századi nemzetkarakterológiák látásmódját idézik fel ezek a megállapítások. Különösen problematikus az oroszokra és a kínaiakra mint egységes etnikus csoportra való utalássorozat, mivel ezek a kifejezések Szibériában gyakran nem tisztán etnikus kategóriákként működnek. Nem kap segédletet az olvasó ahhoz sem, hogy mi a kapcsolat az ethosz és a szövegben veleszületettnek tekintett etnikus hovatartozás/önmeghatározás között. Jó példa erre annak a Bargajnak az esete, aki evenkik között is élt, de burját származásúként képtelen volt megérteni az evenki ethoszt. Kérdésként merül fel az is, hogy a szerzőpáros orosz és magyar ethosza miképpen tehetette lehetővé egyáltalán e logika szerint a megértést. Azért különösen érdekes ez a kérdés, mert a szövegben olvasható egy sommás megállapítás arról is, hogy a saját etnikusan meghatározott ethoszuk szerint az orosz néprajzkutatók egyáltalán milyen terepmunka végzésére alkalmasak (80. p.).

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a szibirisztikához kapcsolódóan is kritizált boasi gondolat (Hann 2004:291), amely az antropológiai kutatást az egymástól többé-kevésbé elszigetelt „kultúrák” közegében képzelel el, Tatiana Safonova és Sántha István könyvében új megfogalmazást nyert. Ebben az új megfogalmazásban – úgy tűnik – nem a kultúrák, hanem az „ethoszok” hoznak létre egy izolált szigettengert, ahol az egyes eltérő ethoszok képviselői egymással ugyan különféle (az ethoszok jellegének megfelelően konstruálódó) helyzetekben kapcsolatba kerülnek, de e helyzetekben (még huzamosabb együttélés esetén is) a kontaktusban részt vevő személyek ethoszai mindvégig változatlanok, megingathatatlanok és lemoshatatlanok maradnak.

E ponton merül fel egy fontos módszertani kérdés is. A néprajzi leírás és így az antropológiai munkák a kvalitatív kutatás egyik alaptípusát képezik. E kutatás egyik legfontosabb sajátossága éppen az, hogy a munkák hitelességét, a kijelentések érvényességét könnyű megkérdőjelezni (Merriam 2009:211–212). Eppen ezért különös jelentősége van annak, hogy az antropológusok követhetővé tegyék munkájukban a következtetési láncolatokat. A puha adatokkal dolgozó antropológusoknak eleve nagyon nehéz tudománymetodológiai szempontból legitimálniuk eredményeiket. Saját kutatásáért némely antropológus nemcsak tudományos munkának, hanem művészetnek, regényírásnak is tekinti (Leach 1996:46). A tudományos legitimitáció megteremtése ugyanakkor alapvető követelmény abban az esetben, ha párbeszédet kívánunk folytatni más,

kvalitatív kutatásban érdekelt antropológusokkal vagy éppen a keményebb, kvantitatív adatokkal dolgozó társadalomtudósokkal. Emiatt az antropológiai esettanulmányok, azaz a terepmunkák és azok leírásai kiváltképpen figyelmes módszertani megalapozást kívánnak. A kutatás körülményeinek, a kutatott közösségeknek, a használt nyelveknek és a felmerülő alapfogalmaknak a bemutatása jelentősen hozzájárul ahhoz, hogy az olvasó bevonódjon a szerzők látásmódjába, és a megszületett munkát hitelesnek tartsa. Ennek hiányában még a téma iránt elkötelezett, érdeklődő szakemberek is értetlenül állnak (24. p.) a megszületett munka előtt, és gyakran „nem vevők a szerzőpáros történetére”. Talán a korábbi visszajelzésekre építve a kötet megszövegezésekor tekintettel lehetnek volna a szerzők erre az olvasói igényre is, mert e tekintetben inkább kételyt ébreszt a megszületett kötet, zavarba ejtve az olvasót, és az eredeti szerzői szándék, hogy a szerzők bevonják a párbeszédbe az olvasót, nem valósul meg teljesen. De az is lehet, hogy éppen ez volt a szerzők célja...

IRODALOM

BATESON, GREGORY

1936 Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Stanford: Stanford University Press.

2000 Cybernetic Explanation. *In* uő: Steps to an Ecology of Mind. 405–416. Chicago – London: Chicago University Press.

HANN, CHRIS

2004 The Cartography of Copyright Cultures Versus the Proliferation of Public Properties. *In* Properties of Culture – Culture as Property. Erich Kasten, ed. 289–304. Berlin: Dietrich Reimer.

LEACH, EDMUND R.

1996 Szociálintropológia. Budapest: Osiris.

MERRIAM, SHARAN B.

2009 Qualitative Research. A Guide to Design and Implementation. San Fransisco: Wiley.

Sántha István – Tatiana Safonova: *Hogyan* lehet megérteni a könyvünket?

Mindenekelőtt köszönetet kell mondanunk recenzenseinknek, hogy fáradságot nem ismervé nemcsak könyvünk elolvasására találtak időt, hanem arra sem sajnálták erőiket, hogy megírják egyenes véleményüket. Itt most nem célunk a recenziókból időnként kihallani vélt személyes hangvétellel reflektálnunk, azokkal szemben megvédeni magunkat. Egyetlen célunk, hogy konstruktívan elősegítsük, hogy a recenzenseinken keresztül mások is megismerkedhessenek hozzáállásunkkal, és kedvet kapjanak könyvünk elolvasásához vagy esetleg ahhoz, hogy *be kapcsolódjanak* az itt kialakuló párbeszédbe.¹⁶

A fejezetek, bár külön tanulmányként is megjelentek, de eredendően jelen könyv fejezeteinek készültek. Először az első fejezetben módszertani alapvetést szeretünk volna adni a mű további részeihez. Itt végigvesszük a felmerülő problémákat és a rendelkezésünkre álló megoldási készlet elemeit anélkül, hogy mélyebben kifejtenénk. A második–hatodik és a nyolcadik fejezetben az egyes eseteket a batesoni nyelven keresztül elemezzük. A zárszó a címre reflektál, arra hogy miként használjuk az „evenki” terminust. A bevezetésre azért volt szükség, hogy további, provokatív és szubjektív adalékokat tegyünk elérhetővé olvasóink számára. A batesoni schizmogenezis szellemében tulajdonképpen Tony Crook (2007) által behozott *textual person* fogalmát vetjük komolyan itt, melynek egyik fő példája, esete a schizmogenezis Bateson személyes kapcsolathálójában való gyökerezésének bemutatása. A hetedik fejezet utólag készült el, miután hazaértünk egyéves baunti terepmunkánkról, 2010 tavaszán. Régóta terveztük egy tanulmány megjelentetését a kelet-szibériai kínaiakról, másrészt úgy gondoltuk, hogy a kötet sem elég vaskos még, és a téma is szerves része a Lindgren által Bateson hatására (Cambridge-ből ismerték egymást személyesen) felvetett, a térségben működő kulturális kontaktus jelenségrendszernek (Lindgren 1938), és harmadrészt e fejezet szerepeltetését az is magyarázza, hogy az első és a harmadik fejezetben felvetett andaki témát is végre itt tudtuk kimerítően elemezni.

Emóciók és szubjektivitás, terepmunka és bizalom

Könyvünkben az evenki magatartásmintákba, mentalitásba, emocionális életbe, az élethez való hozzáállásba kívántunk betekintést adni.

Úgy véljük, könyvünk egyik vonulata, az evenkik érzelmi élete az, amely a szubjektivitás gyanúját váltotta ki recenzenseinkből. Talán az a tény, hogy az érzelmek vizsgálata mindmáig kevésbé kidolgozott vonulat az antropológiában, lehet az egyik oka, hogy a recenzensek szubjektivitást vélnek felfedezni abban, ahogyan anyagainkat táltuk. Megjegyzendő, hogy a szubjektivitás elleni küzdelem mindig része volt egy antropológus tudományos tevékenységének. És talán ezért sem szerencsés a bevezetőtől több objektivitást követelni, mert elfogadott antropológiai zsáner, hogy a bevezető, az előszó szubjektív elemeknek és kiszólásoknak van fenntartva, azért hogy a további fejezetekben már objektív megfontolások kaphassanak elsősorban teret.

Továbbá megjegyezzük, hogy általában véve mi nem vagyunk ellene annak, hogy recenzenseink kételkedjenek, szkeptikusak legyenek művünk olvasása során. Mi magunk is folyamatosan kételkedünk. A bizalom, a hit viszont nem lehet része egy tudományos diskurzusnak.

És tényleg nem véletlen, ahogy azt az egyik recensünk (Nagy Zoltán) is észrevette, hogy nem használtuk a szovjet etnográfia evenkikről szóló tanulmányait, hiszen ezek a tudományos művek a legkritikább esetben sem adtak és adnak mindmáig képet az evenkik és más szibériai népek képviselőinek magatartásáról, viselkedéséről, érzelmeiről. Nem a szovjet etnográfia, hanem útleírások (Arszenyev 1960, Fedoszejev 1966) és a kapcsolódó művészfilmek (*Derszu Uzala*, 1975, *Az emberevő medve*, 1978) – hogy csak a magyarországi mozikban is játszott filmeket említsük – és a szépirodalom (Kep-tuke 1991) adhatnak e tekintetben bármiféle támpontot.

Az egyik recenzensnek (Nagy Zoltán) idő és közös akciók komplementer viszonyára vonatkozó kritikája kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy az itt taglaltakat nem szántuk a szélesebb értelemben vett antropológia kritikájának, hanem egyszerűen fel akaruk hívni a figyelmet az evenki helyzet sajátosságára. Általában véve mi magunk is a hosszú idejű állomásozó terepmunka eszméjét valljuk magunkénak (a térségben összesen majd öt évet töltöttünk külön-külön és együtt terepen, az evenkik között is majd három évet), de nem minden körülmények között. A bevezetésben többek között arra kívántuk felhívni a figyelmet, hogy a terepmunka idejének is van társadalmi beágyazottsága. Az idő felfogása is különbözik társadalmanként. A bizalom nem a kontaktus hosszúságától függ az evenkik esetében, hanem hogy rendelkezésre áll tapasztalat egy múltbeli szituációról, sikeresen megélték emocionálisan egy eseményt, megoldottak egy problémát egy konkrét személlyel közösen.

Magyar kiadás, magyar hagyományok

Bár könyvünket alapvetően a nemzetközi, angol nyelvű antropológiai olvasóközönségnek szántuk, mégis magyarul sikerült először megjelentetni, és bízunk benne, hogy hamarosan az orosz és az angol kiadás is megjelenhet.

A kötet nem tartalmaz eredeti magyar részeket. Az eredeti alapszöveg, a könyv kézírata angolul készült el a szerzők közötti együttműködés jegyében, alapvetően az antropológia iránt érdeklődő nemzetközi, és nem a magyar olvasóközönség számára. Ugyanakkor a magyar szöveg nem tekinthető egyszerűen fordításnak, így a magyar nyelven való megfogalmazás saját életet kezd élni.

Nem volt könnyű feladat a magyar szöveg létrehozása (Uray-Kőhalmi Katalin). Mi alapvetően egy magyar „egyenlőségi nyelvet” szeretünk volna létrehozni, kipróbálni. Az, hogy egyesek időnként a kötet nyelvét nem találják gördülékenynek, az minden esetben annak tudható be, hogy ez nem is volt fő célunk, hanem inkább egy kicsit játszani szeretünk volna a magyar nyelvvel. Milyen lenne a magyar nyelv, ha nem lenne benne hierarchia; noha tudtuk, hogy ez illúzió. Másrészt az idézett szövegrészek magyar fordításán nem lehetett tovább könnyíteni, mert ezek nem a mi szövegeink. És ezek az idézett szövegrészek sem bizonyultak túl könnyen emészthetőnek. Még annak ellenére is érthető az ilyen tárgyú aggályok, hogy nagyon nagy energiát fektetünk a magyar szöveg megalkotásába.

Több esetben értelmezési hibák is felmerülnek, melyeket mi nem, csak az éles szemű kritikaink (Mészáros Csaba) vettek észre. Így a magyar szövegben ugyan nem szerepel szó szerint „kizárólagosság”, a szöveg valóban a recenzens által felvetett értelmezési lehetőségre utalhat, és az sem lehet meglepetés, hogy az eredeti angol szövegben három „fő jellemző viselkedési formát” találunk, mely (az angolban) nem zár ki más jelentkező viselkedési formákat.

A magyar szöveg értelmezése kapcsán problematikus és gyakorlatilag feloldhatatlan helyzetbe kerültünk. Az idevonatkozó nemzetközi antropológiai szakirodalmi terminus szó szerinti fordítása – ’érzelmileg belevonódni egy szituációba’ – meglehetősen magyartalan, és ezt a szöveggörnyezet függvényében, helyzetről helyzetre különbözőképpen igyekeztünk feloldani, több-kevesebb sikerrel. Jelen esetben talán a „rész

venni” helyett szerencsésebb lett volna a „bekapcsolódni” (egy tevékenységbe) ige. Ezek a fordítási nehézségek óvatossá tesznek minket, tisztában vagyunk azzal, hogy nem tudtuk minden esetben teljesen kifejezni egyik vagy másik nyelven azt, amit szeretnénk volna. Inkább egyfajta párbeszéd alakul ki egy adott problematikus szövegrészlet különböző nyelvű változatai között. És ez is oda vezet, hogy a könyvünk (szövege) önálló, előre nem látott életet kezd élni.

A magyar nyelven megjelent antropológiai szakirodalom négy ponton adhatott volna fogódzót a recenzenseknek könyvünk értelmezésekor. A hetedik fejezet esetében Sárkány Mihály műve (Sárkány 1998) ad támpontot Sahlins teóriája tekintetében. Bateson munkásságának az antropológiai gondolkodásban betöltött helyéről Eriksen két antropológiai olvasókönyve (Eriksen 2006; 2008) adhat bevezetést. Benedict et-hosza tekintetében a Bohannon és Glazer szerkesztette *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* című kötetnek (Bohannon–Glazer, szerk. 2006) a vonatkozó része adhat támpontot, míg a *Krizantém és kardon* (Benedict–Szadihiko 2006) általában véve végigvonul az etnosz benedicti eszméje. Végül Vargyas Gábornak az *Ethno-Lore*-ban megjelent cikke (Vargyas 2009) a vadász-gyűjtögető (nála zsákmányoló) népekről szóló antropológiai szakirodalomba ad bevezetést.

Másrészt nem gondoljuk, hogy attól, hogy nem idéztünk magyar műveket, az egyik szerző (Sántha István) ne lenne saját látásmódjával és módszereivel a magyar szociál-antropológia és a magyar Kelet-kutatás terméke és része. Kettős kérdésfelvetés merül fel e tekintetben. Egyrészt Diószegi Vilmos munkásságának egyenes folytatásaként a samanizmus kérdésköre, másrészt a tajga és a füves puszták közötti ökológiai és kulturális tér vizsgálata vetődik fel itt, melyet újabb és újabb gondolati körrel, konkrét tartalommal lehet megtölteni.

A térségben élő népek különbözőek (Ruttkey-Miklián Eszter) nemcsak azért, mert tajgában vagy füves pusztán élnek, hanem mert a térségekre sajátos szocializációk jellemzőek. Mi nem beszélünk sehol tajgai népekről vagy füves pusztai népekről. Ez egyfajta lokális rendszer, mely így konfigurálódik (a Bajkál-vidéken), és melynek (természetszerűleg) a hantik nem tagjai. Nem állnak rendelkezésre hanti anyagaink, hogy összehasonlíthassuk evenki vagy burját anyagainkkal (úgy, hogy ne merülhessen fel az illusztráció gyanúja), hogy megértsünk különbségeket, és hasonlóságokat a hantik, az evenkik és a burjátok között.

Ezek a népek a mi alapfelvetésünk szerint nem hasonlóak, mint ahogy a marxisták-leninisták gondolták (konkrétan Engels nyomán Sternberg), bár ugyanazon ökológiai zónában, de egészen másképpen élnek. A mi megközelítésünk e tekintetben antimarxistának tekinthető, mert a marxisták azt feltételezik, hogy azonosnak (hasonlónak) kell lenniük a tajgában (ahogy a füves pusztán) élő népeknek (egymáshoz).

Legalábbis kérdéses, hogy a hantik mennyiben tekinthetők vadász-gyűjtögetőknek. Az egyik rendelkezésre álló forrás (Barnard, ed. 2004) nem tekinti őket azoknak (csak a keteket, a jukagirokat és az evenkiket Szibériában), míg egy másik feldolgozás (Lee–Daly, eds. 1999) a szibériai vadász-gyűjtögető népek között ad róluk leírást. Az a megközelítés, melyet a hantikról az egyik recenzens (Ruttkey-Miklián Eszter) közvetít, inkább arra enged következtetni, hogy a hantik nem tartoznak azon népek közé, amelyek egyenlőségi elvet gyakorolnak, és leginkább azzal mutatnak párhuzamot, ahogy a burjátok látják az evenkiket. Itt kell megjegyeznünk, hogy a kötet egészén végigvo-

nuló témák többsége nem sajátunk, hanem Bargajtól, a burját közegben sámántól, evenki közegben vadásztól származnak, aki annak ellenére, hogy élete egy korai, jelentős részét gyakorlatilag evenkik körében töltötte, értetlenül állt e tevékenységek, jelenségek (gyaloglás a tajgában, vadász és kutyája kapcsolata, sámánkodás evenki nyelven, tolvajlás háborús időkben) előtt.

Adatok, struktúra, nem illusztratív antropológia

Recenzenseink további példákat, eseteket, adatokat, még stabilabb struktúrákat (rokonági rendszer leírását [Ruttkay-Miklián Eszter], bináris oppozíció kifejtését [Mészáros Csaba]) vártak volna könyvünktől. Az alábbiakban arról adunk számot, hogy ezek hiánya nem jelenti azt, hogy ne szerettünk volna stabilitást adni, csak másképpen, a változás *mikéntjének* értelmezésén keresztül.

Az egyik recenzens (Ruttkay-Miklián Eszter) felvetésére el kell mondanunk, hogy az evenkiknél nem szégyen „női munkákat” végezni. Nincs „női munka” kategória, mint ahogy „férfimunka” sincsen, hanem csak egyszerűen „munka” van.

Másrészt az emberek és a kutyák (Ruttkay-Miklián Eszter) konkurensei egymásnak, nem lehetnek egyszerre szabadok, mert a vadászok akkor tudnak szabadon vadászni, mikor a kutyák nem szabadok. Ha a kutyák szabadok, az annak a jele, hogy az emberek kevésbé szabadok, mondjuk a falusban zajló élet során.

Alan Barnard a busmankutatásokat feldolgozó kötetében azt találja, hogy a rokonság nem struktúra a busmanok részére, akik szintén vadász-gyűjtögetők, hanem eszköz a kommunikációra, hogy rövid, egyedi szituatív helyzeteket tudjanak megoldani (Barnard 2007). Az evenkik körében is valami hasonló megközelítést tapasztaltunk, találtunk.

Ha minden velünk történt dologra utalnánk könyvünkben, akkor amellet, hogy unalmas lenne a kötet az olvasó számára, a leírás strukturálatlan is lenne, erre példaként említhetők a naplóink. Lehet, hogy az egyik recenzens (Ruttkay-Miklián Eszter) ezeket olvasta volna szívesebben: két naplót, ugyanazokról a dolgokról különböző perspektívákból. Mi ahelyett, hogy a naplóinkat közöltük volna, inkább elemeztük azt, ami velünk történt.

Egyáltalán nem gondoljuk azt, hogy szét kell választani az evenki társadalmat bináris osztályozás alapján (Mészáros Csaba): nem gondoljuk, hogy előrevinne a központ-tajga szembeállítás. Kurumkán (falu) a burjátokról és az oroszokról, és nem az evenkikről szól. Nincs kardinális különbség a falusi és tajgai mentalitás, minták kötött, mindenkinek, minden mai gyerekeknek, aki a faluban él, van saját tapasztalata a tajgai életről. Mi nem állítjuk szembe a falusi és tajgai életet, ethoszt, mi nem látunk ilyen különbséget, nem látunk egy, a recenzens által felvetett bináris rendszert, hanem ugyanannak a folyamatnak különböző fázisait. Ugyanazok az emberek azok, akik mozognak. Nincsenek központok és perifériák, csak éppen ottjártunkkor éppen ők voltak egy adott helyen, de ha most mennénk vissza, más embereket találnánk ezeken a helyeken.

A kivételek kapcsán megjegyezzük, hogy módszertani megközelítésünk azon alapul, hogy egy jelenség a saját karakterisztikáján, minőségén keresztül létezik. Azzal össze-

függésben, hogy az alkohollal kapcsolatos szituáció *mindig* tragédiához vezet, meg kell jegyeznünk, hogy éppen az alkohol jelenléte hozza létre a tragikus jellegeket. És amikor *mindenki* józan, akkor, ha valami történik az evenkik földjén, azt nem fogják tragédiákkal kapcsolatba hozni. Ugyanez a logika érvényesül más esetekkel kapcsolatban is, például az állami intézeteket a *pokazuha* jelenléte különbözteti meg más intézményektől.

Azonfelül, hogy összekeveredik a recenzensben Kurumkán falu és Kurumkán megye, a mi megközelítésünknek nem volt célja választ találni arra, hogy miért, hanem arra, hogy *hogyan* létezik/működik Kurumkán. Ahhoz, hogy a miéltre választ lehessen adni, más módszert kellett volna választanunk. De ez nem volt célunk. A lineáris logika történelemszemléletében jelenik meg a racionális logika miért kérdése, miközben egy kibernetikus biológiai alapon felvetett kérdésben a rendszer működésének *mikéntjé*t lehet leírni, megközelíteni cirkulárisan.

Az adat számunkra két ember terepmunkáját jelenti. Mivel ketten voltunk, ez kettős sűrűséget jelent. A recenzens (Mészáros Csaba) által kiragadott sommás mondatot több bekezdésen keresztül magyarázzuk. Ezek a dolgok megtörténtek. Ha csak egyszer történik meg egy dolog, az akkor is az evenki kultúra alapján történik. Nem más kultúra alapján. Az evenki kultúrában áll rendelkezésre minta ehhez. A mi megközelítésünk nem követel statisztikai háttérrel. Ha valami csak egyszer történik, az nem lesz kevésbé fontos. Példáink a mindennapi életből vettettek, mindennap ismétlődnek. Ha szemünk előtt halt meg egy kutya, az a mi életünkben egyszer történt meg, Orocson életében meg vagy tízszer. Nem történhetnek a dolgok máshogyan.

A mi adatainkat nem külön részben, nem táblázatokban vagy felsorolásokban adtuk meg, mi nem akartuk elkülöníteni adatainkat az elemzéstől. Nem akartunk illusztrálni, nem akartunk az illusztráció csapdájába esni. Ha valaki akarja, meg tudja találni az adatokat a kérdéseire a szövegben: hogy Sztjepán elmegy Oljáért; a térképeken mért távolságokat; hogy minden héten hiányzik (nincs jelen) valaki a téli táborhelyen. Az adatok szét vannak szórva a szöveg egészében, nincsenek összegyűjtve. Amit a recenzens észrevett, az az egyik legfontosabb ismérve a nem illusztratív megközelítésnek.

A statisztikai adatok illusztrációkként használhatók fel a saját kutatási koncepciók elfogadtatására. Ha mi nem illusztratív módon akartunk volna statisztikákat alkalmazni, akkor matematikai összefüggéseket kellett volna elejétől a végéig alkalmaznunk, de ez nem volt célunk. Statisztikai adatokat matematikai összefüggésrendszerben lehet csak nem illusztratív módon használni.

A filmben jórészt a burját nyelv egyik (a kurumkáni) dialektusán beszélnek (legtöbbször az evenkik is). Adataink nagy részét megfigyelés útján és nem kérdőíveken keresztül gyűjtöttük terepmunkánk során, mivel ezzel a módszerrel a nem verbális kommunikációra épülő evenki kultúrában eredményesen lehetett dolgozni (szemben például a burjátok lexikai tudáson alapuló kultúrájával). Ha tudtuk volna, hogy olvasóink egy része számára ez a momentum fontos, természetesen megtettük volna, hogy megemlítjük, hogy mikor milyen nyelven beszéltek az evenkik földjén élő emberek különböző szituációkban.

Kompromisszumot kellett kötnünk. Egy nem illusztratív antropológiát megalkotni nemcsak a szerzőknek nagy kihívás, de az olvasó dolgát sem könnyíti meg. A magyar kiadás (képek, videó, térképek, tablók) közelebb áll így egy illusztratív antropológiához,

melynek az a hozadéka, hogy egy nem antropológus számára könnyebben olvasható, több, összetettebb kontextus áll rendelkezésre az olvasáshoz. Az angol és az orosz kiadásban – más és más (előbbi esetben anyagi, az utóbbiban etikai természetű) okból – terveink szerint nem lesznek sem fotók, sem filmes része(k), csak a magyar kiadás tablói és térképei kapnak helyet bennük.

Batesoni módszer vagy nyelv?

A kutatás során úgy találtuk, hogy a Gregory Bateson által teremtett antropológiai nyelv nagy segítséget nyújt, mikor a(z) evenkik) mindennapi és emocionális élet(ének) leírása és elemzése a cél(unk).

Különböző kutatók különböző módszerek alkalmazását vélik alkalmasnak saját kutatásaik során. Ezek választások. Ha történetesen az egyik recenzensnek (Ruttkay-Miklián Eszter) nem tetszik Bateson módszere (nyelve), akkor még több adat sem támasztaná alá jobban a hitelességet, hanem inkább további kételyeket ébresztene benne.

Továbbá nem gondoljuk, hogy Bateson elméletének alkalmazása mechanikussá válna könyvünkben (Nagy Zoltán), amit az is bizonyít, hogy mindig mások anyagait, módszereit is használjuk Bateson megközelítése mellett egy-egy fejezetben egy-egy téma tárgyalása során. Az első fejezetben Durkheim (1995; 2001), a másodikban Nielsen (2003) és Toren (1999; 2001), a harmadikban Bird-David (Bird 1983), a negyedikben Bird-David (1991; 1994) és Pedersen (2001; 2002) munkáit. Az ötödikben saját anyagainkat értelmezzük. A hatodikban Willerslev (Willerslev–Corsín 2007), Ssorin-Chaikov (2000) és Sahlins (1972), a nyolcadik fejezetben Ingold (Ingold–Vergunst, eds. 2008) anyagait hívtuk segítségül a batesoni nyelven való megfogalmazás során.

Bateson nemcsak módszereket kínál antropológusok számára, hanem nyelvet is. Számunkra ez azt a módot jelenti, ahogyan a szöveget szervezzük, ahogyan meglátunk valamit, egy *hogyan*t. Úgy gondoljuk, hogy az egyik recenzens (Nagy Zoltán) azon véleménye, hogy Bateson nem magyarázó elvet, hanem társadalmi tény (Durkheim?!), ad a szerzők számára, nagy jelentőségű konstruktív észrevétel. Bateson adja a teoretikus keretet, melyhez a szerzők működő (magyarázó *hogyan?*) tartalmat (esetet) adnak. A batesoni teoretikus keret (társadalmi tény) inkább egy önálló antropológiai (kibernetikus) nyelv (Eriksen 2006; 2008), melyet például az ökológia iránt elkötelezett antropológusok, mint Roy Rappaport (1967), Peter Dwyer (1990), Dwyer–Minnegal (1995), Roy Wagner (1981) használnak előszeretettel értelmezési keretként, hogy csak a jelen és a közelmúlt legismertebb antropológusait említsük.

Bateson nyelvét használó terepmunkát bemutató monográfia nem jelent meg az utóbbi időben a nemzetközi antropológiai irodalomban sem, hacsak Houseman és Severi (1998), Nielsen (2003) és Werbner (2011) monográfiájának egyes fejezeteit nem hozzuk fel itt. Az említett szerzők közül elsősorban Wagner jelentet meg további elméleti jellegű köteteket Bateson antropológiai nyelvén.

Nem gondoljuk, hogy a művünk ne adott volna, adna semmi újat a magyar tudományosságunknak. Azt szeretnénk hinni, hogy a recenzensek olvasatából időnként felmerülő értetlenség annak jele, hogy valami új, a magyarul megjelent antropológiai

művekben eddig nem tapasztalt, szokatlan dolog történik, mellyel új kapuk nyílnak meg az antropológia iránt érdeklődő magyar értelmiségi olvasóközönség számára.

Változás, körfolyamat

Megközelítésünkben nem a struktúra, hanem a változás megértése, a körfolyamat-jelleg tartalommal való megtöltése adhat stabilitást.

Bateson *Naven* című alapmonográfiája olvasatunkban egy antifunkcionalista mű, melyben mikor Bateson három oldalról is sikeresen értelmezi a jatmulok egy jelenségét, akkor ezzel azt kívánja bizonyítani, hogy a funkcionalista megközelítés tarthatatlan. A *Naven* egy sikertelen vállalkozás, melynek erénye, hogy célja a sikertelenség bizonyítása volt. Elsősorban Malinowski ellen irányult. Malinowskinak akkoriban abszolút tekintélye volt Angliában. Bateson nem is kapott doktori fokozatot a művéért, noha az PhD-dolgozatnak készült. Batesonnak el kellett hagynia Angliát, mert nem kaphatott állást a Malinowski sikeres tanítványai uralta antropológia tanszékeken. A schizmogenezis nem Bateson eredeti ötlete volt, ő csak lefordította a társadalomtudományok számára, és rendszerbe foglalta a komplementáris schizmogenezis elméletének kidolgozásával. A schizmogenezis kifejtése csak később történt, nem a *Naven*ben. 1998-ban sem sikerült újraértelmezni a *Navent* saját terepen (Housemann–Severi 1998). A schizmogenezist nem lehet csak a *Naven* alapján értelmezni, hiszen Bateson későbbi életművében vissza-visszatért a jelenség egyre pontosabban kidolgozott megfogalmazásához. A *Naven* igazi gyöngyszeme az 1958-as második kiadáshoz írt utószó (Bateson 1958:280–303), mely nagyon tanulságos, mert Bateson 1958-ban meglehetősen szkeptikusan értelmezi azt, hogy mit is csinált 1936-ban művében. Talán ez az egyik utolsó direkt antropológiai kapcsolódás Bateson részéről, később elsősorban kommunikációelméletek kidolgozásán dolgozott. A Cambridge-i Egyetem Szociálandropológiai Tanszékén Bateson szellemisége kiemelt jelentőségű mindmáig, amit az is mutat, hogy központi helyet kapott az antropológus ősök tablóján. A tanszéken tevékenykedő, a nemzetközi tudományos életben vezető szerepet játszó antropológusok azt várják jelen kötet szerzőitől, hogy hozzájáruljanak ahhoz, hogy Bateson módszerei és nyelve visszakerüljenek a brit szociálandropológia vérkeringésébe.

Az evenkiket kutató antropológiában a funkcionalista (strukturalista) megközelítés már az 1920-as, 1930-as években tarthatatlan volt (Shirokogoroff 1979; 1999; Lindgren 1936; 1938). Hasonló megfontolások nem figyelhetők meg a jelen evenkikutatásban. Gondolok itt elsősorban Andersonnak az interetnikus identitással kapcsolatos kutatására (Anderson 2000) vagy Ssorin-Chaikovnak a szocialista rendszer peremén működő „kisállamokat” tárgyaló írására (Ssorin-Chaikov 2003), és Blochnak az értelmiség reprezentálóképességét is leíró művére (Bloch 2003). Folytonosságot csak Vitebsky evenekről szóló, a huszadik század eleji utazók stílusát idéző, „naplószerű” beszámolójában lehet felfedezni (Vitebsky 2005).

A kutatás egyik alapvető terminusát Bateson azért határozta meg, hogy a kulturális kontaktusokat tanulmányozhassa (Bateson 1958; 1985). A schizmogenezis „az egyének magatartási normáit differenciáló (kör)folyamatot jelent, mely egyének között felerősödő interakciót eredményez” (Bateson 1958:175). Két formája van: komple-

menter és szimmetrikus fázisok váltakoznak. Esetünkben a szimmetrikus fázisra a részek közötti versengés lesz jellemző, míg a komplementer fázis mellérendelő (nem hierarchikus) viszonyt jelent. A komplementer és szimmetrikus folyamatok váltakozásának megfigyelése teszi lehetővé egy-egy jelenség értelmezését. Ezek a jelenségek nem igazán lineáris folyamat jellegűek, hanem önmagukba fordulnak vissza, körfolyamatokat alkotnak, miközben egymásra is hatással vannak. Így lesz képes a körfolyamat egymásra ható fázisain keresztül önmagát korrigálni. A szegénységi kultúrákra, például az evenkire jellemző komplex jelenségek, mint az agresszió, alkoholfogyasztás, utazás vagy idegenekkel való flörtölés, saját konkrét társadalmi és természeti környezetébe ágyazott logikáját lehet ily módon leírni. Ezek a jelenségek így már nem lesznek többé etikai megfontolások kategóriái, hanem egy szélesebben értelmezhető jelenséggé, amelyet már elemezni lehet.

Észrevettük, hogy vannak minták és ciklusok. Részleteket akartunk adni ezekhez, ezért írtunk le konkrét helyzeteket. Ha nem lettek volna állandóan ismétlődő elemek, nem tudtuk volna észrevenni ezeket az elemeket. Mi ciklusokat figyelünk meg, és nem stabil szerkezetet, ezért minden változik. A változás leírása, megértése ad stabilitást. Amiről írunk, az elemzés eredménye: például az *andaki*, férj és feleség viszonya, alkoholfogyasztás. Ugyanaz a menetrend zajlott le gyakran, melyet az emberek újra és újra mint új dolgot élnek át. És ha az emberek valamit mint érzelmileg újat élnek meg, ami hétről hétre ismétlődik, arra enged következtetni, hogy ez a kultúrájuk része, és nem egyéni helyzetükből adódik.

Mi azt találtuk, hogy a bajtársi szerveződés fogja össze az evenkiket. Az egész könyvünk arról szól, hogy ők csak egymással tudják átélni azt a könnyedséget (melyet a bajtársi szerveződés kínál), amely közös bennük. Az idegenekkel való kontaktusok kellemetlenek; és azok az emberek, akiknek sokszor kell idegenekkel érintkezniük, az evenki kultúra képviselői (reprezentánsai) lesznek.

Bármennyire is célunk volt egy cirkuláris (egyenlőségi) logikát alkalmazni a szövegalkotás folyamatában, el kell ismernünk, hogy a szövegírás mégiscsak lineáris gyakorlatot követ. Ez Bateson számára is problémát jelentett, ezt igyekezett feloldani rendszerelméleti szinten ő is, mint ahogy mások is.

A magyar olvasó is egy európai logikához szokott hozzá. A mi szövegünk nem lineáris, hanem körkörös logikát példáz. Egész törekvésünk az volt, hogy megtanítsuk az olvasót cirkuláris logikát olvasni, ami persze nem lesz kellemes időtöltés egy, az arisztotelészi lineáris logikán edződött olvasó számára.

Etnikum vagy ethosz?

Jatmul anyagainak elemzése vezette Batesont az egyik kulcsterminus definiálásához. Nála az ethosz „az egyéni ösztönök és érzelmek szerveződésének egy kulturálisan standardizált rendszerben való kifejező(őd)ése” (Bateson 1958:118).

Az ethosz fogalmának megalkotója Ruth Benedict, mint ahogy Margaret Mead is Franz Boas tanítványa volt. Így feltételezhető, hogy Boas elméletének hatása lehetett az ethoszelméletre, és arról is vannak adataink, hogy Mead közvetítésével, még a kiadás előtt Bateson kezébe került Benedict könyvének (*Patterns of Culture*, 1934) kéz-

irata, melyet Bateson már a *Navenbe* is beledolgozott. Bateson ethoszértelmezése alapvetően megegyezik Benedictével, különösen mikor nagy nemzetek (angolok és amerikaiak) leírására használja (ekkor kapcsolódik leginkább Bateson a Clyde Kluckhohn nevével fémjelzett *culture and personality* antropológiai irányzat megközelítéséhez), inkább csak akkor jelennek meg az értelmezési finomságok, mikor a saját, pápua új-guineai terepén tapasztaltakon keresztül igyekszik finomítani az ethosz értelmezését. Bateson kulturáliskontaktus-elmélete ennek egyenes következménye.

Általában véve nem beszélünk etnikumokról, csak két példát tudunk említeni, ahol felmerül az etnikum használatának gyanúja: az egyiket az egyik recenzens is „kiszúrta”, mellyel a kurumkáni helyi értelmiség és a (helyi) evenki értelmiség között akartunk hidat húzni, hogy előkészítsük a terepet a szovjetrendszerből (kultúrház) az evenki térbe (manakan és andaki) való visszatéréshez. Ez nem volt sem szükséges, sem szerencsés. A másik példa a hátsó borítón található, ahol az evenki népről írunk általában véve, hogy legyen valamiféle fogódzó az olvasó számára, bár ugyanitt a harmadik mondat már egy másfajta szemléletet, az ethoszt tükrözi. Felmerült még egy példa, ahol a réntartó (*orocson*) és a lórtartó (*murcsen*) helyi evenki csoportokat választottunk szét, de végül mégsem közöltük ezt a részt a magyar szövegben. Mikor etnikumról beszélnek más antropológusok, megjelenik egy történeti szemlélet, mely zavarja a jelen folyamatok értelmezését, ha nem akarunk illusztrálni, hanem a saját anyagainkat magukból akarjuk kibontani.

Általában véve – a fenti kivételeket leszámítva – mikor az „evenki” szót használjuk, evenki ethoszról beszélünk Ruth Benedict értelmezésében (Benedict 1946), mely alapvető eleme a jellemnek, és nem az identitás témakörében, nem is az oroszokkal vagy a burjátokkal szemben fogalmazódik meg, hanem más evenki elemekkel együtt integrálódik az evenki ethoszba, és integrál elemeket egymáshoz, így egységes ethoszt alkotva. A „nem dicsekedni” együtt szerepel a „megosztani”-val és a „bajtársi szerveződés”-sel. Persze ez nem jelenti azt, hogy nem találhatunk olyan szituációt, amikor egyes evenkik ne dicsekednének, csak a dicsekvés nem lesz alapkaraktere egy evenki személyének, hanem – ahogy említettük – egy-egy helyzetre lesz jellemző. De ezzel együtt az, hogy valaki nem szeret dicsekedni, az már alapvető karakter lesz, mert elősegíti olyan készségek kifejlődését, melyek alkalmassá teszik bajtársi szerveződés szervezésére.

Az egész zárszó arról szól, hogy nem etnikumokról, hanem ethoszokról van szó, és azokról a helyzetekről, amikor megjelennek az ethoszok. Amikor mi az oroszokról és burjátokról írunk, akkor sosem (*mindig* nem) absztrakt módon írunk burjátokról és oroszokról, hanem azokról a helyzetekről, amikor az orosz és a burját ethosz megjelenik. Amikor mi ezeket a fogalmakat használjuk, akkor azokra a választásokra, egymást kiegészítő kulturális gyakorlatokra és érzelmekre referálunk, melyek ugyan evenki kontextusról, de nem emberekről szólnak; ez ethoszt, behatárolt karakterkészletet jelent, mely lehetővé teszi, hogy evenkinek lehessen lenni, evenkiként lehessen élni.

Nincs kapcsolat az ethosz és az etnikum között, ezek különböző megközelítések, nem keverhetjük össze őket. Struktúrát írunk le etnikumok, etnikus csoport pozícióinak leírásával. Ethoszt írunk le, mikor azt írjuk le, hogy miként válnak burjátokká (vagy oroszokká) egyes emberek együtt végzett cselekvések során, mint például egy fővárosból érkező ellenőrző bizottság látogatásakor a megyei kultúrházban.

Különleges vagy hétköznapi evenkik és antropológusok

Művünkben igyekeztünk ötvözni egyfajta evenki (élet)szemléletet antropológiai ismeretanyagokkal, hozzáállásokkal. Ez megfelel a *textual person* (szövegben megbúvó személyiség) ismérvének, mely egy helyi világkép-valóság és az antropológiai megközelítés (szerencsés) ötvözetét jelenti. Az evenkik saját gyakorlatot folytatnak, de más-különbén ugyanolyan emberek, mint mi vagyunk. Mi nemcsak egy evenki rendszert vázoltunk fel, hanem a funkcionalista, strukturalista antropológiai megközelítés kritikáját, ahogy Bateson és mások is tették Nyugaton.

Egy-egy ethosz megérthető, leírható, de átélni nem lehet. Nem lehetünk evenkik vagy burjátok, és illúziókn sincsen, hogy azokká válhatnánk.

Az evenkik csak egyesek számára lesznek különlegesek, a mi számunkra nem, hiszen ezek az egyenlőségi stratégiák a mi életünknek is részei. Az, hogy az egyik recenzens (Ruttkay-Miklián Eszter) számára az evenkik miért lesznek különlegesek, saját életfelfogásával állhat kapcsolatban. Vagy talán az anarchisták, a hontalanok, az életművészek és a rockzenészek sem léteznek számára? Az evenkik nem különlegesek, csak nem olyanok, mint az antropológusok többsége. Vagy talán az antropológusok többségét kell különlegesnek tekinteni? Az evenkik egyszerűen emberek, speciális karakterekkel. És ha ez így van, akkor az antropológusok furcsa, speciális emberek lennének?

A szerzők azért tudtak egyenlőségi stratégiákat felismerni Kelet-Szibériában, mert ezek a stratégiák a saját európai kultúrában is jelen vannak. A tudományban is vannak egyenlőségi elemek. És ha valaki saját tudományos tevékenységét is ezen az alapon szervezi, akkor ugyanolyan sikerélményeket érhet el (időnként) a tudományos szférában, mint az evenkik a tajgában folytatott életük során. Persze ez a tény arra is utal, hogy egy ilyenfajta megközelítés nem járhat (folyamatos) sikerrel egy tudományos karrier építése során.

JEGYZETEK

1. A szimpózium megrendezését, illetve a jelen vitában Nagy Zoltán és Mészáros Csaba írását a *Szimbolikus tájak és etnikus kapcsolatok Oroszországban* nevű K81267-e számú OTKA-pályázat támogatta.
2. Lásd a *Baráthosi Turáni Könyvei* című sorozatot.
3. Például e vitakör szerzőinek többsége.
4. Amelynek felfogása sokszor nem is annyira Bateson ethoszfogalmával azonosítható, hanem egyfajta esszencialista felfogással – erről azonban ebben a vitakörben már más hosszabban értekezett.
5. Arról már nem is beszélve, hogy nem gondolom, hogy valaha is norma lett volna az, hogy a terepmunkás ne vegyen részt semmiféle akcióban. Sőt, a klasszikus terepmunka módszerének alapvetése az úgynevezett részt vevő megfigyelés, amelynek kapcsán most csak azt érdemes kiemelni, hogy a közös tevékenységek végzése, az antropológus előtt játszódó eseményekben való cselekvő részvétel határozottan elvárásként fogalmazódott meg (vö. Malinowski 1992: 1–25).
6. És minden bizonnyal több, mint egyszerű rámutatás „megfigyelő” vagy „részt vevő” helye-tünkre (vö. 15. p.).

7. Elméletileg felvethető az a dilemma is, hogy tényleg a terepen megtapasztalt életvezetések logikája hatott-e vissza személyes életvezetésükre, nem pedig fordítva történt a dolog, vagyis nem az egyéni élethelyzetükből fakadó „akadémiai nomád élet” fénytörése láttatta olyannak az evenki kultúrát, ahogyan bemutatták.
8. Bár a szerzők kifejezetten nem illusztrációnak szánják a könyvben található képeket (18. p.).
9. Eltérően a vitakör többi résztvevőjétől, akik elsősorban koncepcionális kérdéseket boncolnak.
10. Az itt bemutatandó könyv mellett elsősorban Mészáros Csaba PhD-dolgozatára gondolok; mindkettőt saját, elkészült kéziratomhoz viszonyítva fedeztem fel párhuzamokat a tematikában.
11. Persze nem is lehetetlen; sok helyen fenntartás nélkül követhető és elfogadható az elemzés.
12. Természetesen nagyon sűrítve a könyvben verbalizált jellemvonásokat.
13. Értelenségre némi mentséget ad, hogy a szerzők bevallása szerint mások sem mindig bírákóztak meg a feladattal (24–25. p.).
14. Nyilván nem a rokonsági terminusok listázását, hanem a koncepció felvázolását hiányolom.
15. Már csak azért sem, mert a közös munkák is több fázisból állnak, amelyek eltérő kompetenciát igényelhetnek.
16. A szerzők köszönettel tartoznak az egykori MTA Néprajzi Kutatóintézetének (ma az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének, Budapest) és a Centre for Independent Social Researchnek (Szentpétervár), kutatásaik bázisainak. Az alábbi ösztöndíjak és intézmények a kutatás és publikálás különböző szakaszait támogatták, segítették elő: OTKA (PD, publikációs), NKA (miniszteri és publikációs), MÖB (Magyar Állami Eötvös-ösztöndíj), MÖB (Hungarian Research Grant for Foreigners), Domus, Balassi Kiadó.

IRODALOM

ANDERSON, DAVID G.

2000 *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press. /Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology./

ARSZENYEV, VLAGYIMIR K.

1960 *A Távol-Kelet őserdeiben*. Budapest: Gondolat. /Világjárók, 2./

BARNARD, ALAN

2007 *Anthropology and the Bushman*. Oxford – New York: Berg.

BARNARD, ALAN, ED.

2004 *Hunter-gatherers in History, Archaeology and Anthropology*. Oxford – New York: Berg.

BATESON, GREGORY

1958 [1936] *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press.

1985 [1972] *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

1988 [1979] *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Toronto – New York – London – Sydney – Auckland: Bantam Books.

BENEDICT, RUTH

1946 [1934] *Patterns of Culture. An Analysis of Our Social Structure As Related to Primitive Civilizations*. New York: Pelican Books.

BENEDICT, RUTH – SZADIHIKO, MORI

2006 *Krizantém és kard. A japán kultúra újrafelfedezése.* Budapest: Nyitott Könyvműhely.

BIRD, NURIT

1983 *Conjugal families and single person: an analysis of the Naiken social system.* (PhD-Dissertation.) Cambridge University.

BIRD-DAVID, NURIT

1991 *Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology.* *Current Anthropology* 40:67–91.

1994 *Sociality and Immediacy: Or, Past and Present Conversations on Bands.* *The Journal of the Royal Anthropological Institute (formerly MAN)* 29:583–603.

BLOCH, ALEXIA

2003 *Red Ties and Residential Schools Indigenous Siberians in a Post-Soviet State.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BOHANNAN, PAUL – GLAZER, MARK, SZERK.

2006 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Panem.

CROOK, TONY

2007 *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea. Exchanging Skin.* Oxford: Oxford University Press.

DURKHEIM, EMILE

1995 [1912] *Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free Press.

2001 *A társadalmi munkamegosztásról.* Budapest: Osiris.

DWYER, PETER D.

1990 *The Pigs That Ate the Garden. A Human Ecology from Papua New Guinea.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

DWYER, PETER D. – MINNEGAL, MONICA

1995 *Waiting for Company: Ethos and Environment among Kubo of Papua New Guinea.* *The Journal of the Royal Anthropological Institute (formerly MAN)* 4:23–42.

ERIKSEN, THOMAS H.

2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába.* Budapest: Gondolat.

2008 *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák.* Budapest: Gondolat.

FEDOSZEJEV, GRIGORIJ A.

1966 *Élet a tajgán.* Budapest: Gondolat.

HOUSEMANN, MICHAEL – SEVERI, CARLO

1998 *Naven of the Other Self: Relational Approach to Ritual Action.* Leiden – Boston – Köln: Brill. /*Studies in the History of Religions.*/

INGOLD, TIM

1987 *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations.* Iowa City: University of Iowa Press.

1999 On the Social Relations of the Hunter-Gatherer Band. *In The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers.* Lee, Richard B. – Daly Richard, eds. 399–410. Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, TIM – VERGUNST, JON, EDS.

2008 *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot.* Aldershot: Ashgate Publishing.

KEPTUKE, GALINA I.

1991 *Malenkaja Amerika.* Moszkva: Sovremennik.

LEE, RICHARD B. – DALY, RICHARD, EDS.

1999 *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers.* Cambridge: Cambridge University Press.

LINDGREN, ETHEL

1936 Notes on the Reindeer Tungus of Manchuria. Their names, groups, administration and shamans. (PhD-Dissertation.) Cambridge University.

1938 An Example of Culture Contact without Conflict: Reindeer Tungus and Cossacks of Northwestern Manchuria. *American Anthropologist* 40(4):605–621.

NIELSEN, FINN S.

2003 [1987] *Glaz Buri.* Saint Petersburg: Aleteja.

PEDERSEN, MORTEN A.

2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute (formerly MAN)* 7(3):411–427.

2002 In the hollow of the taiga: Landscape, prominence and humour among the Shishged Darxads of Northern Mongolia. (PhD-Dissertation.) Cambridge University, Faculty of Archeology and Anthropology.

2011 *Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia.* Ithaca – London: Cornell University Press.

RAPPAPORT, ROY A.

1967 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People.* New Haven – London: Yale University Press.

SAHLINS, MARSHALL

1972 *Stone Age Economics.* London – New York: Routledge.

SÁNTHA ISTVÁN – SAFONOVA, TATIANA

2011 *Az evenkik földjén. Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken.* Budapest: Balassi.

SÁRKÁNY MIHÁLY

1998 *A közösségek közötti csere.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

SHIROKOGOROFF, SEMEN M.

1979 [1929] *Social Organization of the Northern Tungus*. London: Garland Publishing Inc.

1999 [1935] *Psychomental Complex of the Tungus*. Berlin: Reinhold Schletzer.

SSORIN-CHAIKOV, NIKOLAY V.

2000 *Bear Skins and Macaroni: The Social Life of Things at the Margins of a Siberian State Collective*. In *The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies*. Paul Seabright, ed. 345–361. Cambridge: Cambridge University Press.

2003 *The Social Life of the State in Subarctic Siberia*. Stanford: Stanford University Press.

TOREN, CHRISTINA

1999 *Transforming Love: Representing Fijian Hierarchy*. In *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. Christina Toren, ed. 129–145. London: Routledge.

2001 *The Child in Mind*. In *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*. Harvey Whitehouse, ed. 155–180. Oxford: Berg.

VARGYAS GÁBOR

2009 *A zsákmányolók képe a kulturális antropológiában. (Kutatástörténeti vázlat.)* In *Ethno-Lore* 26. Berta Péter, szerk. 207–238. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

VITEBSKY, PIERS

2005 *The Reindeer People: Living With Animals and Spirits in Siberia*. London – New York – Toronto – Sydney: Houghton Mifflin.

WAGNER, ROY

1981 [1975] *The Invention of Culture*. Revised and Expanded Edition. Chicago – London: University of Chicago Press.

WERBNER, RICHARD

2011 *Holy, Hustlers, Schism, and prophecy. Apostolic Reformation in Botswana*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

WILLERSLEV, RANE

2004 *Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge Among the Siberian Yukaghirs*. *The Journal of the Royal Anthropological Institute (formerly MAN)* 10: 629–652.

2007 *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California.

WILLERSLEV, RANE – CORSÍN, JIMENEZ A.

2007 *An Anthropological Concept of the Concept: Reversibility among the Siberian Yukaghirs*. *The Journal of the Royal Anthropological Institute (formerly MAN)* 13:527–544.

FILMEK

BUNYEJEV, BORISZ

1978 Az emberevő medve. Kinostudija im. M. Gor'kogo. 94 min. (szovjet filmdráma).

KUROSZAVA, AKIRA

1975 Derszu Uzala. Kinostudija Mos'film. 181 min. (szovjet filmdráma).

SZERZŐK

- ALVAREZ, SANTIAGO, szociálintropológus, Universidad Nacional de San Martin (Buenos Aires)
- BERTA PÉTER, kulturális antropológus, MTA BTK Néprajztudományi Intézet (Budapest)
- BIRKÁS ANNA, kulturális antropológus, történész, PhD-hallgató, Atelier Doktori Program (Budapest)
- FEJŐS ZOLTÁN, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)
- GEBAUER HANGA, fotós, etnográfus, Néprajzi Múzeum (Budapest)
- HORÁNYI ANNA, kommunikációs szakember, esztéta, Show and Game Produkciós Kft. (Budapest)
- KUNT ANNA, PhD-hallgató, ELTE BTK Magyar Irodalom és Kultúratudományi Intézet (Budapest)
- KUNT ZSUZSANNA, PhD-hallgató, ELTE PPK Neveléstudományi Doktori Iskola (Budapest)
- MÉSZÁROS CSABA, kulturális antropológus, MTA BTK Néprajztudományi Intézet (Budapest)
- NAGY ZOLTÁN, kulturális antropológus, PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs)
- RUTTKAY-MIKLIÁN ESZTER, néprajzkutató, nyelvész, MTA Nyelvtudományi Intézet (Budapest), Reguly Antal Múzeum és Népművészeti Alkotóház (Zirc)
- SAFONOVA, TATIANA, szociálintropológus, szociológus, Centre for Independent Social Research (Szentpétervár), MTA BTK Néprajztudományi Intézet (Budapest)
- SÁNTHA ISTVÁN, szociálintropológus, orientalista, geográfus-hidrológus, térképész, MTA BTK Néprajztudományi Intézet (Budapest)
- SIMON ZOLTÁN, néprajzkutató, PhD-hallgató, Történelmi és Néprajzi Doktori Iskola (Debrecen)
- TESZLER VENDEL, társadalomkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Európai Etnológia Doktori Program (Budapest)
- URAY-KÓHALMI KATALIN, orientalista, néprajzkutató

Tabula 2011 14(1–2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
KEMÉNY MÁRTON
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1 200 Ft. Példányonkénti ára: 600 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATA

Nyomdai munkálatok
Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2407 · Fax: 473–2411
E-mail: wilhelm@neprajz.hu · Honlap: <http://www.neprajz.hu>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2011

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



Nemzeti
Erőforrás
Minisztérium

Támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alap