MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont

MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont
Munkafüzetek 106.

A.Gergely András szerk.

Városnarratívák

(Városantropológiai mintázatok Terézváros példáján II.)

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont
Budapest 2007–2010

A kiadvány megjelenéséhez hozzájárult az ELTE BTK Néprajzi Intézet, az ELTE Társadalomtudományi Kar Kulturális Antropológia Szakcsoportjának részvétele, az MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, továbbá az OTKA K 63192. számú kutatási támogatás és az OM TéT-programja biztosított anyagi hátteret.
TELEPEK TÁRSADALMA, TELEPI ÉLETMÓD: VÁROSI NÉPRAJZI JELENVIZSGÁLAT 2.

Második, a nyomtatott verziót követő javított és valamelyest bővített on-line kiadás.

© Alain Battegay, Aidan Southall, Barz Endre, Bán Dávid, Bán Miklós, Berényi Gábor, Bernward Joerges – Barbara Czarniawska – Richard Rottenburg, Bierbaum Erika, Bozsik Gyöngyvér, Carolina Ivanescu, Clifford Geertz, Colin G. Pooley, Drjenovszky Zsófia, Fábián Szilvia, François Arriat – Adrien Benga, A.Gergely András, Gentisher Zsuzsanna, Georg Simmel, Gosztonyi Bence, Gyáni Gábor, Herbert J. Gans, Homer Hoyt, Jacsev Nikolaj, Jesús Martín Barbero, John A. Rex, Karádi Éva, Karl-Olov Arnstberg, Kenneth Little, Kiss Enikő, Kravalik Zsuzsa – Tóth-Deme Miklós – Zöldi Péter, Koronczai Barbara, Lyn H. Lofland, Margaret S. Marsh, Max Engman, Mike Parker Pearson – Colin Richards, Mohácsi Gergely, Nagy Dániel, Niedermüller Péter, Nina Sääskilahti, Otis Dudley Duncan – Beverly Duncan, Papp Richárd, Paul Virilio, Peter C. Lloyd, Richard Sennett, Schiller Katalin, Surányi Anna, Szász Orsolya, Szentágotay Rita, Szijártó Zsolt, Takács M. József, Takeo Yazaki, Thomas Hyllard Eriksen, Tomory Ibolya, Tuczai Rita, Vadász Piroska, Wilhelm Gábor.

A borító Hajnal László fotójának felhasználásával készült.

© A.Gergely András és a Szerzők

Egyes anyagoknál társszerkesztő: Bali János, Varga Andrea
Szaklektor: Bali János

Sorozatszerkesztő: A.Gergely András

Kiadni, másolni csak a Szerzők engedélyével és az MTA Politikai Tudományok Intézetének hozzájárulásával lehet.

Tárgyszavak: városantropológia, településkutatás, narratíva, tértudomány, társadalomismeret, időfelfogás, ifjúsági értékrend, etnikus kultúra, néprajztudomány, szociológia, kutatás-elméletek, kultúratudomány, várostörténet, mikrotörténelem.

ISBN 963 7372 06 7
ISBN 978-963-7372-06-3
ISSN 1416-8391

Kiadja
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 2007–2010

A város – tér, idő, kép
Bevezető

Sorozatunk előző (első város-) kötetében ekképpen indult a bevezető: „Városképek, tér-olvasatok, időátélési gyakorlatok, közösségekre vagy társas-társadalmi kapcsolatrendszerekre jellemző hétköznapiságok, kimódolt teóriák és képlékeny impressziók összlete foglaltatik ebben a kötetben. Elmélettörténeti és szemléleti minták, nagyvárosi és mikro-léptékű miliőben elkezdett vizsgálódások rajzolnak körül egy olyan horizontot vagy víziót, amelyben nem a megnevezés az igazán állandó – hiszen városnak oly sokféle alakzatot, léptéket, sűrűséget és létforma-keretet neveznek –, hanem inkább a jelenség megismerésére irányuló kitartó kutakodás. Némely forrásunk történeti, vagy legalább átölel historikus előképeket, mások teorikusak, körvonalaznak olyasmit, ami elvontságában a legkevésbé sem létezik, annál inkább konkrétumokban, s mindezt valahol összefogja, szövetszerűen magába simítja a nézeteknek, elbeszéléseknek, interpretációknak oly sokszínű változékonysága, amely nélkül már a definíciók első körét is messzire elvethetnénk.

Városantropológiának nevezzük ezt a feltárásmódot, avagy így becézzük elszánt érdeklődésünket, amely a város és a városiság természetét igyekszik belátni. Korántsem kialakult és akadémiai diszciplínává izmosodott ez a látásmód, benne sokkal erőteljesebb a másképtgondolás mint megértési cél, vagy inkább a kíváncsiság mint bele nem nyugvás abba, hogy valami mégsem az, aminek puszta kényelmességből elnevezték. Alapvető cél volt annak megértési szándéka, *milyen egy város valóban belülről nézve* – vagyis nem a csupán a kutatók optikáján át, hanem lakóinak szemüvegén vagy ablaküvegén keresztül, a „városlakás" érzeményét komolyan véve. Fontos volt továbbá mindezen kérdések, nézőpontok, szerepek, felfogásmódok egybefogása azzal a metódussal megközelítve, amely nem „jobban tudni" vagy „előírni" kívánja, hogyan is lehet a városról antropológiául gondolkodni, hanem sokkal inkább kipróbálni, megérteni, helyesbíteni, újrakérdezni mindazt, amit már elvileg tudunk róla".

Kiadványunk vállalásának körvonalazásában nem egy ponton teljességgel azonosak a közlési célok, az értelmezési tartományok és a megírásmódok, ezzel kötetünk szinte egymást kiegészítő párban áll a sorozat előző opuszával, amely Terézváros kutatását vázolta fel a megismerő folyamat kezdeteitől a párhuzamos és az utólagos impressziók ismertetésén át egészen addig: hogyan beszélik el a kutatók fotóban, élményben, hangokban és képzetekben a várost – azaz nem is „a" várost, hanem csupán egy szeletét, csak egy körzetét, mindössze valamely mikrouniverzumot, s korántsem az egészet. E kötetben néhány hangsúly, fókuszpont, vagy éppen elbeszélésmód egybecseng az első terézvárosi szövegválogatás megannyi hangulatával, talányával, képzeleti tartományával, de a hangsúly inkább az elbeszélésmódok sokaságán van. *Mintegy szöveggyűjteményt, olvasókönyvet kívánunk adni a város mint jelenség olvasataihoz*. Nem „az egyetlen" lehetséges értelmezésmódot, nem „a város" leglényegét, hanem változatait inkább, s annak örömét, mennyi fajta érdemes és érdekes közelítés, belátás, megértés, leírás, okfejtés és impresszió van, amelyek egyenként is egy „saját várost", egy „lehetséges várost", egy városképzetet szorgalmaznak, melyet minden városlakó vagy városhasználó másként-másként tudna megjeleníteni, s a legkevésbé sem örvendene annak, ha egyetlen lecsupaszított fogalom lenne maga a város, nem pedig a *lehetséges olvasatok vaskos kötete*. Az „olvasható város" (Legible City, Jeffrey Shaw interaktív installációja) ugyan a képzőművészek és várostervezők képzeletének terméke (néhány éve a Műcsarnok-beli *Perspektíva*-kiállításon látható is volt ennek egy változata, biciklihez kapcsolt tér-illúzió, melyben kerekezni, kormányozni lehetett, s a tér dimenziói ennek megfelelően változtak a látvány élményében, a házaknak pedig betűformája volt, távolról olvasható szöveggé álltak össze Amsterdam, Manhattan és Karlsruhe utcaképei…), de vajon ki állítaná hihetően, nincsenek a városlakóknak és akár idegeneknek is önálló város-

imázsaik, vízióik, melyeket közelről vagy távolról, de belevetítenek, rámontíroznak a város mint komplex társadalmi képződmény konkrét valóságára. Erre az olvasható-értelmezhető sokféle városimázsra egész modern kutatástörténeti szemléletirány épül Kevin Lynch kognitív térkép-elméletét követve, melyben a szimbolikus fontosságú építmények, útvonalak, határoló szegélyek, csomópontok, objektumok vagy víziók mentális egységgé, lerajzolható saját tereppé állnak össze, mozaikos folthatássá, megszokott köz- és magánterek használati övezetévé, hálózatos formában érzékelt „pókhálóvá" vagy objektumok által szinte „turisztikai térképpé" alakított képzelménnyé. A fejünkben hordozott (mentális) térképek azonban csupán körvonalak, a centrum és periféria mentén is elrendezhető kétdimenziós valóság-lenyomatok, melyeket a benne-élés élményei, a megismert és az ismeretlen világok személyességei, a formák, hangok, szagok, tájoltságok impressziói tesznek teljessé és ismerőssé. Mindezeknek szárazabb, tankönyvszerű feldolgozása nem célunk, megtették ezt a humánföldrajz vagy a várostervezés legkiválóbb szakemberei (hazai körben például Nemes Nagy József vagy Cséfalvay Zoltán, s mindmáig talán legnyitottabb legöregebbként tisztelt Vidor Ferenc, az egyik legkitűnőbb urbanisztikai szövegválogatás gondozója)…, viszont annál inkább törekedtünk az empirikus, élményközpontú kutatás és megismerés lehetőségeinek fölidézésére, antropológusok munkáinak vagy törekvéseinek kiemelésére.

E könyvben tehát elmélettörténeti és szemléleti kísérletek, kívül- és belülnézetek, közel- és távolképek sorjáznak, ismert vagy ismeretlen városokat és társadalmi miliőket vonultatnak föl a szerzők. A megközelítések, viták, alkalmi vagy korszakos belátások helyenként távolságtartó elemzések inkább, máskor puszta kérdésfölvetések, újrafogalmazások, „átiratok", benyomások, definíció-kísérletek, vagy helyesbítések, újrainterpretációk. *Városantropológiának* azért neveztük el, mert mindez együtt olyan, miként az ember komplex kulturális létformáinak egyvelege, amelyet csakis az antropológus étikus+émikus látásmódjával, a kívülről-belátással és a belülről-kilátással lehet megkísérelni, vagy ilyetén olvasatok, interpretációk révén lehet előidézni. Más szavakkal: a városi lét teljességét leírni úgysem lehet, de ennél sokkal intenzívebben megismerhetők az egyes városok és társadalmi tereik formáló-alakító-belakó polgárainak viszonylatai, mai és tegnapi létmódok, történések és kiszolgáltatottságok, historikus nyűgök és fejlesztő programok, magányok és társaságok, falak és űrök, terek és teresedések. A városantropológia, mint itt számos írás e tudományterülethez vezető utakon eligazít majd, nem valami megcsontosodott szakterület – inkább attitűd, készség, nyitottság mindazon egyveleg értésére, meghallgatására, elbeszélésére, ami már nem férhet bele a szociológiai kutatásba, sem a városigazgatási döntéshozatalba, sem a közlekedéstervezésbe, sem a gazdasági-ipari-szolgáltatási-pénzügyi funkcionalitásokba. A városlakó itt nem elszenvedi, passzív tömegként tudomásul veszi, vagy ügyes haszonlesőként kihasználja a városiság előnyeit-hátrányait, hanem maga is környezet-formáló, valóság-alkotó résztvevő, aki belátásokkal és értetlenségekkel él együtt, aki maga is konstruálni, helyrehozni, átalakítani képes mindazt, amit egy város fölmutat magáról, vagy átélni, meglátni enged a résztvevő megfigyelőnek. Ez a résztvevő szereplő maga is városlakó, városkutató, városértelmező, aki tehát nem turista, nem hivatásos „felmérő" vagy kortárs „kutató", hanem érzékeny ember, aki ott reked, belefolyik a történésekbe, társas kapcsolatokra lel, talányos kérdéseket vet föl, vagy épp magára marad, feloldódik a tömegben, színtelen hömpölygésbe simul, átadja magát a normál, szokványos változásnak, a létezés talán egyetlen állandósult hatásának…

Szövegválogatásunk nemcsak hiánypótló funkciójú oktatási anyag, de a hazai városkutatások, elméleti tájékozódások vagy oktatási programok kiegészítő forráskiadványa is kíván lenni. Szerkezetét tekintve mint szöveg- és szemelvénygyűjtemény nem teljességgel követi a klasszikus szövegválogatásokat, vagyis nem csupán közlés vagy újraközlés, hanem értelmezési rendszerbe állított, és a fejezetek (fordítások vagy eredeti szövegek) közötti gondolati térben eligazodást is nyújtó forrásbázis, mely az 1918 és 1933 között korszakos

hatással indult chicagói szociológiai és városökológiai oktatás nyomdokain halad, de eljut napjaink hazai kutatásaiig, közelebbről némely konkrét hazai városantropológiai elemzésig, a tudományág hazai történetének kezdeteiig. Az első fejezetek a városkutatási „hőskorszakot" idézik, bemutatva a korabeli városról kialakult, majd a Chicago School által megreformált, sőt teljességgel át is alakított fogalmakat. Az irányzat az idegenség és a városlakói mentalitás közötti spirituális térben kereste a sajátlagosan városi atmoszférát. Lévén szó akkoriban már igen jelentős ipari-infrastrukturális növekedésnek induló nagyvárosokról (pl. New York, Chicago, Boston), evidenssé vált a fölfedezés, hogy a város mint települési tér éppen a tömegesség miatt nem az az áttekinthető létszféra, amelyről irányítók, politikusok vagy kutatók, de akár jövevények, turisták vagy „őslakosok" teljes képet alkothatnának. Éppen ezért a város struktúráját és funkcionális tereit kezdték kutatni, összehasonlítva a városiság léptékét és formáit Chicago és más városok környezetükkel való kapcsolatában, mintaszolgáltató, védő vagy helyi olvasztótégely funkciójában, bevándorlási központ és interkulturális „találkahely" szerepét illetően is. Ennek a felfedezésnek lenyomatai elsődlegesen a város mint „beélt" tér, mint lakott terület funkcionalitásában kaptak helyet, ezért a figyelem a város „hordozó", élettel megtöltő, reprezentáló csoportok funkciójára került át. A város mint szegmentált társas csoportok lakótere, éppen mindennapi élete és működése során különíti el mindazokat (vagy segít saját körükben maradni), akiknek maga a települési lakótér nem egészében, hanem egyes helyszíneiben mutatkozik meg csupán. Vagyis a börtön, a kocsmák, az utcasarki gang-ek, a szomszédsági viszonyok, a vallási-szakrális terek, a hivatalok épületei, a menekültek letelepedésének helyszínei „éltetik" valójában a várost, nem pedig falai, utcái vagy sugárútjai. Az idegenek, a betelepülő migrációs csoportok ezért jellegzetesen egy közegben, egymáshoz közeli lakóterületen helyezkednek el, hozzájuk alkalmazkodik számos szolgáltatás, köréjük települ a szintén jövevény rokonság vagy baráti csoport, s ezáltal „negyedek" nyílnak és eresztenek be ott helyüket kereső csoportokat, vagy rekesztenek ki másokat, idegeneket. A kapuk és falak városa, a szubkultúrák városa, a közösségi csoportok városa, s a róluk kialakuló narratívák képezik tehát e szövegkorpusz java részét, részint a chicagói szociológusok műveiből (némelyikük magyarul még nem is publikált).

Az ipartelepek, városkörnyéki gyár-, raktár-, szállítási- és forgalmazási övezetek amerikai modellje nemcsak a város mint „olvasható entitás" megértésében volt úttörő szerepű, de a chicagói kutatók példája nyomán számos más irányzat is nekibuzdult a saját kutatási terepe mélyebb megismerésének. Az övezetesség mint probléma, a mozgás, áramlás, tömeges helyváltoztatás, s így a városok folytonos terjedése, saját határain kívülre tolakodása a továbbiakban a városok közti és városkörnyék-viszonyokat is megváltoztatta. Az övezeteken belüli tagoltság ugyancsak további kutatási tervekre ösztönzött. Ennek a megismerési felületnek, a „kritikai etnográfiának", s mellette az embercsoportok mentális és életmódbeli sajátosságaira fokuszálódó ökológiai antropológiának lett mintegy ellenpólusa a nem amerikai kutatástörténeti hagyományokra alapozott, de éppúgy a várost nem mint „egészt", hanem mint „részek szerves egységét", kölcsönhatások függvényét szemlélő európai kutatásmódszertan is. Az angolszász antropológia némely kutatási hagyományai azonban nem a „saját társadalomba", hanem a gyarmati területekre vittek, afrikai, kelet-ázsiai, óceániai terepeken indultak, ahol azonban maga a város (mint „edény") nem abban a formában létezett, ahogyan az Újvilágban. Ennek a „felvonásköznek" rövid felvillantása sem maradhat ki e kötetből, mivel kutatásunk előképeihez tartozott.

A város mint techné, mint épített környezet, mint szimbolikus univerzum, mint rend és rendszer, mint rész és egész viszonyában kiemelt funkciójú jelenség, a tervezhetőséget, a montázsként összeállíthatóságot, a fölöszthatóságot és az áttekinthetőséget kínálta az igazgatásnak, a közlekedő embernek, a lakópolgárnak, a telekspekulánsnak, a szállítónak, a tűzoltónak és a postásnak egyaránt. Ugyanakkor a város mint ritmus, a benne lakók mint e

ritmust kialakítók, befolyásolók, továbbadók olyan életmód-formáló hatással, sőt funkcionalitással érvényesítik saját város-imázsukat, hogy arra a kutatóknak is föl kellett figyelniök. A város mint labirintus – ősi analógiákkal együtt –, vagy a város mint a térbeli és időbeli alakzatok hullámzóan változó közege (afrikai városoktól, ázsiaiakon át a Le Corbusier tervezte „csinált városig") másfajta megismerő attitűdöt, eszköztárat kívánt. Ezt a másságot, melynek része, lényegi eleme volt az európai és újvilágon kívüli városiasság számtalan módja, megannyi tervezői rafinéria ellenében éppen a francia társadalomkutatók kezdték el föltárni. Közülük többnek történetileg érvényes, máig forrásanyagként hivatkozott megközelítésmódja kívánkozna ide, de mindezek együttes felhasználását kötetünk keretei nem teszik lehetővé. Az *Annales* köre és iskolateremtő szemléletmódja, amely követőiben ma is jelen van, nemcsak a minden egyes helyszínen ezeréves katedrálisok körül települő, szakrális funkciókat a hétköznapi létfunkciókkal szervesen összeegyeztetni képes városiságot kezdte megközelíteni, de egyenesen a városi életmód elemeire fókuszált, vagyis nemcsak terekben és térszervező funkcionális dimenziókban gondolkodott, hanem egyenesen magukat a várost benépesítő, ott lakó, esetleg a teret csupán időlegesen használó társadalmi csoportokat kezdte vizsgálat tárgyává tenni. Piac- vagy egyházashely, uralmi központ vagy szakrális centrum egyaránt teret és időt strukturáló hatása vált kutatási tárgykörré, s a városi életmód-csoportok a maguk konkrétságában kerültek a vizsgálódásokba: bevándoroltak, szakmacsoportok, foglalkozások, szektás csoportok, titkos társaságok, etnikai közösségek, kulturális érintkezési felületek, mozgási pályák és városimázsok számos kutató számára életútra-életműre nézve is jelentős kutatási kérdést kínáltak. A francia városetnológia jelentős története ezenfelül nemcsak a történettudományi kutatásokkal egészült ki, de vissza is hatott a történeti gondolkodásra, empirikus szociológiai és kultúra-kutatásokra.

Megannyi foglalkozási csoport és társas térhasználatban jellegzetes karakterű mikroközösség adott alapot az osztrák-német városkutatási szemléletmódhoz is. Georg Simmel, Max Weber, Ferdinand Tönnies városteóriái sem hagyhatók ki egy mai válogatásból, (persze szimpla újraközlésük lehetetlen volna e helyütt), ezért legalább fölvillantás-értékű illusztrációként szükséges fölidézni őket, hiszen a gazdaság és polgárosodás folyamatát a közösségek önszervező funkcióival kiegészítő „olvasat" idővel olyan kulturális meg történeti áthallásokat tett lehetővé, amelyek például a habermasi nyilvánosság-elméletben, az angolszász történeti gondolkodás (nemcsak marxista) tradícióiban szintúgy megjelentek. Ezek sem mellőzhetők a városantropológia áttekintő szakirodalom-történetében, akkor sem, ha ritka kivételektől eltekintve évtizedekig inkább csak „másképpen írt" urbanizáció-történetet kínáltak a brit vagy német kutatók. De a városiság és a városiasodási folyamatok trendjei eltérő mértékben ugyan, viszont tagadhatatlan kölcsönhatással voltak a svéd, dán, holland, belga városkutatásokra és város-szemléletekre. Ezek az intepretációk ugyan a francia, olasz, spanyol és német-osztrák városkutatási alternatívákra is figyelemmel lehettek már, de átmenetet képeznek az 1930–60-as évek európai városi szubkultúráinak tanulmányozására éppúgy, mint a Lund-i antropológiai vagy a berlini „Európai Etnológiai" iskolára. Ezekből a kutatástörténeti irányokból vett szövegillusztrációk képezhetnék azt a nagyobb tömböt, amelynek funkciója épp az egyféleségben rejlő kutatói sokféleség, a tematikus azonosságban meglévő interpretációs lehetőségek fölmutatása, de amely azonban sokszorosan meghaladná kötetünk terjedelmét.

Rövidre fogott, s elsődlegesen a városszociológia korai kelet-európai hagyományaira utaló kíván lenni a kötet gondolati ívének, kompozíciójának anyaga: a város mint téma, a város mint perspektíva, mint létmódok foglalata és közösségi kihívások gyűjtőedénye jelenik meg a magyar kutatók vizsgálódásaiban, egyúttal (ismét csak amerikai mintára) a helyi társadalmak fogalmi köre is hatással van erre a nézőpontra. A város mint a rural exodus „megoldása", a vidékiek fő- és nagyvárosokba torlódása, a modernizáció és iparosítás erőltetése, vidéki életmódot és termelési kultúrát feláldozó milliók gyülekezőhelye kap immár

szerepet. E korszak jellemző szakirodalma a várost mint ipari-modernizációs fejlődési állomást mutatta be, így csak érintőleges felvillantásra érdemes vállalkozni, azt is elsősorban a szubkultúrák, átmeneti állapotokat tükröző horizont felmutatása kedvéért. Fontos azonban, hogy a falukutatási és migrációs (ingázási) szakirodalom egyik hatása éppen a kortárs társadalomtudományi gondolkodásba a kutatási tradíciók mellett a nyugati epirikus kereső-kérdéseket is be tudta vonni, így kezdeményezője lehetett a hazai városszociológiától magamagát megkülönböztető városantropológiai gondolkodásnak. Ez irányt számos (ma már tisztes szakmai presztízst elérő és meghaladó) kutató folytatta, ez okból napjaink városantropológiai kutatásai már olyan evidens kérdések fölött nyugodtan áttekinthetnek, hogy pl. kutatható-e a „saját társadalom", létezhet-e csoportok nélküli etnicitás, átjárhatóak-e a szubkulturális határok, identitás-alakzatokba rendeződik-e egy-egy lakott tér virtuális univerzuma, reprezentálódik-e a város-emlékezet a társadalmi kommunikációk különböző stílusjegyeiben, s milyenek az irodalomban vagy filmben-képekben elbeszélt városok, a fesztivál- és happening-városok, az idegenforgalmi csecsebecse-városok, a politikai-közigazgatási attrakcióként értelmezett városok stb. Ennek a néhány kísérletnek (folyóiratközlésekben, konferencia-előadásokban vagy intézeti kiadványokban még föllelhető) első kezdeményei azért is figyelemre érdemesek, mert egy szaktudomány területének és intézményesülésének folyamatában éppen az „úttörők" szerepe válhat hosszabb időre meghatározóvá. Miként az első kiadványok is, amelyekben a diszciplína alapjai, történetileg releváns ismeretanyagai részben-egészben megtalálhatók lesznek majd, de egyelőre ezek teljes körű átfogását is mellőzni kényszerülünk...

Összeállításunk tehát tanulmányokat és tanulmány- vagy könyvrészleteket, illetve ismertetéseket tartalmaz, kiegészítve ezeket megannyi apró, de a mondanivaló egészét híven tükröző, montázs-szerűen szerkesztett szemelvénnyel. A kötet szövegei, köztük pályakezdő kutatók áttekintései, kutatási élményanyagai nem csupán egy diszciplína első hazai lépéseit hivatottak elősegíteni, hanem a társtudományok területén megnyilvánuló, egyre növekvő érdeklődésre is érdemi választ kínálnak.

Magyar városantropológia még jószerivel nincs is. Kötetünk, noha seregnyi izgalmas megközelítésmód, kísérlet, kutatás, elméleti merengés és honosított-fordított koncepcionális belátás rejlik e tudásterület hazai szakirodalmi bázisán, talán az első olyasfajta kísérlet, amely egyszerre kíván nemzetközi és lokális, múltbéli és kortárs, makro- és mikro-folyamatokat egyszerre láttatni. Olyan, immár negyedszázados előtörténettel, amilyen Niedermüller Péter és Fejős Zoltán elméleti összegző kísérlete volt a nyolcvanas évek hajnalán (*Témák és irányzatok a városok antropológiai-néprajzi kutatásában*, 1983), vagy olyan tegnapi szemléletformáló opusszal, amilyen az N.Kovács Tímea – Böhm Gábor – Mester Tibor szerkesztette *Terek és szövegek. Újabb perspektívák a városkutatásban* című konferencia-kötet volt 2005-ben), ez a tudásterület nem nevezhető sem karakteresen kialakultnak, sem körvonalazatlanul újnak. Kötetünk szövegei ezt az értelmező, belátó, átalakuló és átalakító jelenlétet, érintettséget tükrözik külföldi szerzők és hazai interpretációk kínálatával. A *„Telepek társadalma, telepi életmód: városi néprajzi jelenvizsgálat"* sorozat második köteteként a városantropológiai horizont nyitásával, egy rendkívül komplex jelenség-együttes megközelítési módjainak szemléjével kívánunk hozzájárulni e tudományág oktatásához és jövendő gazdagodásához.

A szerkesztő(k)

Thomas Hyllard Eriksen
Etnikai osztályozás: mi és ők*

„Jó családból származott, enyhén olívaárnyalatú bőre és nagy hullámokba tekeredő haja volt („jó" haj, Miss Henry így gondolt rá; mint a nyugat-indiai színes bőrű középosztály tagja, az emberi hajról mint „jóról" vagy „rosszról" gondolkodott – néha mint „jóról" vagy „keményről"; a „jó" haj az, amelyik európainak néz ki; a „rossz" vagy „kemény" haj a göndör, negroid típusú)."
Edgar Mittelholzer (1979:58)

Az etnikai hovatartozás első ténye: szisztematikus megkülönböztetés alkalmazása a kívülállók és beavatottak között, a Mi és az Ők között. Ha egy ilyen elv nem létezik, nem létezhet etnikai hovatartozás, mivel ez intézményesült kapcsolatot feltételez körülhatárolt kategóriák között, amelyeknek a tagjai egymást kulturálisan különbözőnek tekintik. Ez elvből az következik, hogy két vagy több csoport, akik magukat különbözőnek tekintik, megpróbálnak esetleg még hasonlóbbakká válni és egyidejűleg még többet törődni a különbözőségükkel, ahogyan növekszik a hallgatólagos kapcsolatuk. Így az etnikai hovatartozás a társadalmi *kapcsolatok által* jön létre. Ez a fejezet ezen kapcsolatok folyamatainak általános szempontjait fogja bemutatni. A későbbi fejezetekben az interperszonális szintű etnikai viszonyokra világítunk rá – az etnikai csoportok alakulásától (3. fejezet) és az etnikai identitások és ideológiák létrehozásától (4. fejezet) az etnikai hovatartozás történeti feltételeiig (5. fejezet), állam és etnikai hovatartozás kapcsolatáig (6. és 7. fejezet). Habár az etnikai hovatartozást nem individuális cselekvők hozzák létre, az egyidejűleg elláthatja a cselekvőket jelentéssel és szervezeti csatornákkal, hogy követhessék a kulturálisan meghatározott érdekeiket. Nagyon fontos, hogy tisztában legyünk ezzel a kettősséggel.

A város ökológiája

A komplex soketnikumú társadalmakról szóló legkorábbi empirikus kutatásokból néhányat a Chicagói Iskola néven ismertté vált csoport végezett el, amely csoport egyesített városszociológusokat csakúgy, mint kulturális antropológusokat (Park, 1950; Hannerz, 1980). Az 1920-as és 1930-as években Robert Park és társai által vizsgált fő problémák egyike az volt, hogyan lehetséges az, hogy az etnikumok megkülönböztethetőek maradtak az amerikai városokban – és hogy milyen mértékig maradtak azok az idők során. Más szóval, a folytonosságot és a változást vizsgálták az etnikai viszonyokban. Parknak és kollégáinak köszönhetjük olyan fogalmak elterjedt használatát, mint a kultúraátvétel vagy az „amerikai olvasztótégely". Kultúraátvételen a bevándorlók új kulturális környezetükhöz való alkalmazkodását értették. Ez történetesen vezethet, de nem feltétlenül vezet teljes asszimilációhoz vagy az etnikai megkülönböztetettség elveszítéséhez.

Park a várost egyfajta ökológiai rendszernek tekintette saját belső dinamikával, különböző lehetőségeket és kötöttségeket hozva létre a különböző egyének és csoportok számára. Eközben magában foglalt több különböző „társadalmi világot" osztályok és „faj" vagy etnicitás alapján. Ezek a társadalmi világok megegyeztek a megkülönböztető fizikai szomszédságokkal, amelyeket a gazdasági forrásokhoz való egyenlőtlen hozzáférés éppúgy megosztott, mint az etnikai különbségek. Gazdasági adaptáció és etnikai identitás kombinációja így olyan „természetes térségeket" hozott létre, mint „Little Sicily" (Kis

* A fordítás az alábbi alapján készült: Eriksen, Thomas Hyllard 1993 Ethnic classification: Us and Them. In *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*. London: Pluto Press, 2. fejezet, 18-32. Forrás: http://www.sze.hu/mtdi/gyoreuropa/Magyar/Eriksen.doc (Magyarul: Gondolat Kiadó, Bp. 2008.)

Szicília) vagy „Black Belt” (Fekete Öv) Chicagóban, többé-kevésbé élesen megkülönböztetve egymástól a munka elosztásában elfoglalt helyük és lakóik kulturális identitása alapján. A gazdasági, politikai és kulturális források nagymértékben egységesítettek minden egyes etnikai alrendszeren belül, így az egyén az etnikai hálózatokon keresztül sokat elérhetett a céljai közül. Az egész rendszeren belüli mobilitás a kultúraátvétellel volt elérhető – a fehér, angolul beszélő többség értékeinek és életmódjának átvételével –, ami azonban az egyének és csoportok gazdasági sikerén múlott. „A ’faji kapcsolatok’ jellegzetes körforgása” – jegyzi meg Ulf Hannerz (1980:44) a Chicagói Iskola egy értékelésében – „az izolációtól a versengésen, a konfliktuson és az alkalmazkodáson keresztül elvezet az asszimilációhoz”.

Park művének egyik legfontosabb tétele, hogy minden társadalom egy többé vagy kevésbé sikeres olvasztótégely, ahol a különféle populációk összeolvadnak, kulturálisan hasonulnak és végül asszimilálódnak, különböző mértékben és különböző módokon, a gazdasági és a politikai rendszerekben elfoglalt helyük függvényében.

Az olvasztótégely-metafora

A Chicagói Iskola által vizsgált interetnikai kontextusok ideiglenesek, újonnan létrehozottak és talán atipikusak voltak. 1900-ban Chicago lakosságának majdnem 80%-át bevándorlók és azok gyerekei tették ki; az 1930-as évekre a lakosság mintegy 35%-a volt külföldi születésű. Az 1960-as, 1970-es években bekövetkezett „etnikai megújulást” követően közhellyé vált az olvasztótégely-metafora fogalmát azért kritizálni, mert állítólag empirikusan volt elhibázott, amikor az etnikai hovatartozás kimúlását jósolta. Ami azt illeti, a kritikusok továbbra is fenntartanák állításukat, hogy a sokféle etnikumok soha nem olvadtak egybe, és valóban, a köztük lévő különbségek a kölcsönös alkalmazkodás két vagy több generációja után mintha még hangsúlyosabbakká váltak volna.

Ez a fajta fejlődés (vö. 7. fejezet) nem lett volna érthetetlen Park számára. Ő azt hangsúlyozta, hogy az etnikai hovatartozás és az etnikai konfliktusok (vagy a faji előítélet) a csoportok közti kapcsolatok egy aspektusa volt, és hogy ezt a kölcsönös egyensúlyozás létező ökológiai mintáját a valós vagy képzelt fenyegetettség váltotta ki. Más szóval, egy etnikum társadalmi mobilitása – felfelé vagy lefelé – a többi csoporttal való viszonyban feszültséghez vezetne.

Park az etnikai kategorizálás cseppfolyós jellegével is tisztában volt. Ahogy az egyén mozog a társadalmi kontextusok között a városi élet áradatában és múlékonyságában, úgy változik etnikai tagságának relatív fontossága. Így „egy egyénnek lehet több ’énje’ is, annak megfelelően, hogy milyen csoportokhoz tartozik és hogy ezek a csoportok milyen mértékben izolálódnak a többi csoporttól” (Park 1955 [1921], idézi Lal 1986:290).

Ezek és a chicagói iskola ehhez kapcsolódó meglátásai az etnikai hovatartozás tanulmányozásában tartós értékűnek bizonyultak: megmutatták, hogy az etnikai kapcsolatok cseppfolyósak és forgandóak; hogy jelentőségük a szituáció függvényében változik; és hogy minden eredetiségre és a kulturális gyökerekre való igényük ellenére az etnikai identitások manipulálhatók és befektethetők a modern társadalmak gazdasági versenyébe. Ahogy most látni fogjuk, azok a következtetések, amelyekre a Chicagói Iskola jutott, és amelyek azzal nagyban összeegyeztethetőek, nem sokkal később, a törzsiség és Dél-Afrika urbanizációjának, interetnikai viszonyainak antropológiai tanulmányozásakor újra felmerültek.

A kulturális különbség kommunikálása

Az etnikai hovatartozást létrehozó csoportok közötti kapcsolatok számos tényező eredményei lehetnek, mint például a népességnövekedésé, a kereskedelmet elősegítő új kommunikációs

technológiák létesítéséé, új csoportok felvételéé a termelés és csere kapitalista rendszerébe, politikai változásé új csoportok belevegyítésével az egyszerű politikai rendszerbe, és/vagy a migrációé. A következő vizsgálatok e folyamatok közül mutatnak be néhányat.

Az 1930-as években egyre növekedett a rézbányákban végzett munkára való igény Észak-Rodézia, a mai Zambia Rézöv (Copperbelt) néven ismert részén. Ez elindított egy migrációs hullámot a vidékről a bányavárosokba, és a munkások nagy barakkokban telepedtek le. Szociális helyzetükben több fontos változás következett be. Korábban vidéki városokban éltek önfenntartó farmerekként; most túlnyomóan monetáris gazdasággal terhelt városokban bérmunkások lettek. Korábban a legtöbb esetben a társadalmi szervezeteik rokonságon alapultak, míg most mint individuumok kötődtek a bányászati vállalathoz. A legtöbb munkás egyedül élt a barakkokban. Ha házasok voltak, a családjukat otthagyták a faluban, legalábbis az első években. Végül, egy jóval nagyobb méretű és jóval komplexebb társadalmi rendszer részei voltak, mint korábban. Míg mint falusiak többé-kevésbé önellátóak voltak és csak szórványos kapcsolatban álltak más etnikumok tagjaival, városlakókként folyamatos interakcióba kerültek a sajátjuktól eltérő etnikumú egyénekkel. Megosztották a szállásukat, a munkahelyüket és a szabadidős létesítményeket is másokkal. Néhány városban „törzsek" tucatjai jelentek meg.

Az urbanizáció folyamatát antropológusok a lusakai Rhodes-Livingstone Intézet módszerei alapján kutatták. A legjelentősebbek ezek közül Godfrey Wilson, Max Gluckman, J. Clyde Mitchell és A.L. Epstein. Ezt a csoport ma Manchasteri Iskolaként ismert, tagjainak University of Manchasterhez történő későbbi csatlakozása miatt. Néhány tanulmányuk, közöttük G.Wilson *Essay on the Economics of Detribalization* (Wilson 1941–42) című műve csaknem kizárólag a változásról, míg mások, mint például Mitchell *The Kalela Dance* című monográfiája (Mitchell 1956) a társadalmi és kulturális változást és folyamatosságot vizsgálták. Míg Wilson a látottakat a törzsközösség felbomlásaként értelmezte, addig Mitchell amellett érvelt, hogy az újratörzsiesülés (amit ma etnikai hovatartozásnak hívnánk) egy formája ment végbe a bányászvárosokban.

Bár a rokonsági alapon szerveződő csoportok és „törzsek" a városokban gazdasági szempontból relatíve jelentéktelenek voltak, a csoporthoz-tartozás nagy hangsúlyt kapott, egészen a túlkommunikáltságig (Goffmann 1959), a nyilvános rituálék alkalmával csakúgy, mint a mindennapi interakciók során. Ez azt jelenti, hogy az etnikai hovatartozást szándékosan fitogtatták. Más többetnikumú helyzetekben az etnikai hovatartozás inkább alulkommunikált lenne, ami azt jelenti, hogy a résztvevők megpróbálnak minél kisebb jelentőséget tulajdonítani neki, ahelyett, hogy a szituáció fontos szempontjává tennék.

Habár az emberek a városokban társadalmilag nem voltak törzsi vagy etnikai vonalon megszervezve, saját etnikai hovatartozásukat illetően erőteljesen öntudatossá váltak a másokkal való kiterjedt kapcsolatteremtés körülményei között. Kifejlesztettek sztenderdizált módokat arra, hogyan viselkedjenek egymással szemtől szemben, és társadalmilag és szociálisan igazodtak az etnikai térképekhez, amelyek meglehetősen fölöslegesek lettek volna a falu körülményei között, ahol az emberi kontaktusok nagy része etnikumon belüli volt. A városi környezetben kifejlődött társadalmi alrendszerek közül viszont sok, mint például a klubok vagy a sörcsarnokokban összegyűlő rang szerinti csoportok, etnikai hovatartozáson alapult.

Mitchell (1956) egy ilyen új szituációra összpontosít, a kalela táncra. Minden vasárnap délután eljárták Luanshya-ban a csoport Bisa származású férfi tagjai. Modern ruhákat viseltek és a tánc sem képezte részét a csoport hagyományos kulturális repertoárjának. Ugyanakkor a kalela tánc és az azt kísérő dalok feltűnőek voltak és nyilvánvaló jegyei a csoportidentitásnak: a legtöbb dal a többi csoportot gúnyolta ki és a Bisák szülőföldjét dicsőítette. Hasonló előadásokat hozott létre a többi csoport is. Így megalapozódott és feltűnő módon hangsúlyt kapott az emberek társadalmi identitása. A falu körülményei között az ilyen rituálék

szükségtelenek lettek volna, mivel a lakosok ismerték egymást, és mert a falubeliek törvényszerűen egy etnikumhoz tartoztak.

Sztereotipizálás

A Rézövben a kulturális különbségeket a magánéletbeli helyzetekben is kommunikálták. Amikor két személy először találkozott, az első információ, amit kaphattak a másikról, az etnikai hovatartozásra vonatkozott. Miután ezt a tényt tisztázták, már nagyjából tudták, hogyan kell viselkedniük egymással, mivel a csoportok között sztenderdizált viszonyok működtek. Néhány csoport viszonya „barátságos" volt, másoké „ellenséges", és megint másoké pedig „tréfás". Ha valaki ismerte a másik etnikai identitását, tudta azt is, hogyan kell a másikkal viselkedni. A csoportok tagjainak voltak bizonyos fogalmaik a többi csoport hibáiról és erényeiről, és ez elképzeléseket fejezték ki és dramatizálták az olyan nyilvános rituálék során, mint például a kalela tánc.

Amikor e fogalmak egy csoport „kulturális tudásának" szerves részeivé válnak, és így szabályosan és többé-kevésbé kiszámíthatóan irányítják a másokhoz való viszonyt, akkor ezek „etnikai sztereotípiáknak" nevezhetőek. Mitchell így magyarázza: a városlakók származása kiderül a nyelvből, amit beszélnek és általában az életvitelükből. Ez lehetővé teszi más törzsi csoportok tagjai számára, hogy azonnal kategóriákba helyezzék el a szomszédaikat és az ismerőseiket, amik aztán meghatározzák a viselkedést velük szemben. Az afrikaiaknak a Rézövben a társadalmi interakciók elsődleges kategóriája a „törzs", azaz az első lényeges jellemző, amire az afrikaiak reagálnak a másikban (Mitchell 1956:32).

A sztereotípiákat gyakran emlegetik együtt a rasszizmussal és a diszkriminációval, mert például a fehér amerikaiak esetleg azzal indokolják a feketékkel szembeni diszkriminációt, hogy az utóbbiak „lusta és kiszámíthatatlan viselkedésére" hivatkoznak. A sztereotípiák többé-kevésbé pejoratívnak bizonyulnak, habár nem feltétlenül ez a helyzet. Sok európai rendelkezik pozitív sztereotípiákkal a „primitív népekről", azt bizonygatva, hogy az ő életminőségük magasabb, mint a sajátjuk. Analitikusan alkalmazva, a kulturális antropológiában a sztereotipizálás fogalma egy adott csoport kulturális megkülönböztetettségének, sztenderdizált elképzelésének létrehozására és következetes alkalmazására utal. A sztereotípiák megjelennek az alárendelt és az uralkodó csoportok nyelvhasználatában egyaránt, és ugyanúgy elterjedtek a jelentős hatalmi különbségekkel rendelkező társadalmakban, mint azokban, ahol az etnikai csoportok között nagyjából erőegyensúly alakult ki. A legtöbb soketnikumú társadalomban létezik az etnikai alapú sztereotipizálás, habár mindig vannak olyan személyek, akik nem tartják fenn ezeket – csakúgy, mint olyan személyek, akiket „kivételeknek" tartanak.

Az indiai-óceáni sziget-társadalomban, Mauritiuson, a teljes egy millió fős lakosságot bevándorlók leszármazottai teszik ki, akik egymást követő hullámokban érkeztek folyamatosan az 1715-ös francia kolonizációtól fogva. A legfontosabb etnikai kategóriák a hinduk és a moszlimok (indiai származásúak), a kreolok (nagyrészt afrikai és madagaszkári származásúak), színesek („vegyes" származásúak), kínai-mauritiusiak (kínai származásúak) és francia-mauritiusiak (francia és brit származásúak). A csoportok kölcsönös sztereotípiákkal rendelkeznek egymásról és saját magukról is (Eriksen 1988; 1992a). E sztereotípiák közül a legfontosabbak összefoglalása itt látható:

MÁSOK ÁLTAL LÉTREHOZOTT SZTEREOTÍPIÁK

Kreolok	Lusták, vidámak, gondatlanok
Hinduk	Fösvények, tisztességtelenek, keményen dolgozók
Moszlimok	Vallási fanatikusok, nem-keveredők
Kínai-mauritiusiak	Mohók, szorgalmasak
Francia-mauritiusiak	Sznobok, dekadensek, nem-demokratikusak
Színesek	Okosak, önteltek, túl ambiciózusak

SAJÁT MAGUKRÓL KIALAKÍTOTT SZTEREOTÍPIÁK	
Kreolok	Vidámságkedvelők, jószívűek, barátságosak
Hinduk	Érzékenyek, törődnek a családdal
Moszlimok	Egy büszke, terjeszkedő kultúra tagjai
Kínai-mauritiusiak	Okosak, szorgalmasak
Francia-mauritiusiak	„Igaz mauritiusiak”, méltóságteljesek
Színesek	„Igaz mauritiusiak”, intelligensek

2.1 Táblázat: Mauritiusi etnikai sztereotípiák. Forrás: Eriksen 1988.

Ezen a ponton nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az aktuális interetnikus kapcsolatok nagyon is eltérhetnek azoktól a sztereotípiáktól, amik a beszélgetésekben megfogalmazódtak; aközött, amit az emberek mondanak és tesznek, lehetnek ellentmondások. Az attitűdök és tettek kapcsolatáról (az Egyesült Államokról szóló) híres tanulmányában La Piere (1934) végigutazta az amerikai nyugati partot egy kínai házaspár társaságában, akikkel sok hotelt és éttermet végiglátogatott. A kiszolgálást csak egyszer utasították vissza. Ezután kérdőíveket küldött a létesítmények vezetőinek, amelyben megkérdezte, hogy elfogadnák-e a „kínai faj képviselőit” vendégekként. A túlnyomó többség azt állította, hogy nem tennék.

A sztereotípiáknak nem feltétlenül igazak, és nem feltétlenül adnak helytálló leírást arról, amit az emberek valójában csinálnak. Így aztán a sztereotípiák okaira és használatára is reflektálnunk kell.

Először is, Mauritiuson csakúgy, mint a Rézövben, a sztereotípiák segítenek az egyénnek abban, hogy rendet teremtsen egy egyébként gyötrelmesen bonyolult társadalmi univerzumban. Lehetővé teszik, hogy a társadalmi világot bizonyos típusú emberekre bontsák fel, és egy egyszerű feltételrendszert szolgáltatnak az osztályozáshoz. Azt a benyomást keltik az emberben, hogy érti a társadalmat.

Másodszor, a sztereotípiák megindokolják a privilégiumokat és különbségeket a társadalmi forrásokhoz való hozzáférés szempontjából. Ellenben az uralkodó osztályra irányuló negatív sztereotípiák csökkentik a tehetetlenség és lemondás érzetét: úgy tekinthetők, mint az elnyomottak szimbolikus bosszúja.

Harmadszor, a sztereotípiák döntőek a saját csoportmeghatározások határai szempontjából. Tájékoztatják az egyént saját csoportja erényeiről és mások hibáiról, és így indokolttá teszik az „X vagyok, és nem Y” jellegű gondolkodást. Az esetek legnagyobb hányadában a sztereotípiák így vagy úgy a saját csoport felsőbbrendűségét foglalják magukban. Ugyanakkor vannak kisebbségek, akiknek nagyrészt negatív sztereotípiáik vannak saját magukról és pozitívak a domináns csoportról.

A sztereotípiák gyakran önbeteljesítő jóslatokként működnek. A domináns csoport akadályozhatja az elnyomott csoport intellektuális fejlődését úgy, hogy azt mondják nekik: alacsonyabb rendűek. Van persze sok olyan sztereotípia, amelyeknek kicsi vagy egyáltalán nincs is igazságtartalma, mint például amit sok afrikai nép és mások is tartanak a szomszédaikról a hatás kedvéért, miszerint azok kannibálok lennének (Arens 1978).

Végül, a sztereotípiák morálisan is lehetnek kétértelműek és megkérdőjelezhetők a különböző felek által. Mauritiuson gyakran mondják, hogy „Ha egy kreolnak van tíz rúpiája, tizenötöt fog elkölteni; de ha egy hindunak van tíz rúpiája, hetet költ el és félreteszi a maradékot”. Ezt a mondást mind a kreolok, mind a hinduk idézgetik mint saját közösségük morális felsőbbrendűségének bizonyítékát.

Itt nem a sztereotipizálás morális vonása a lényeg. Inkább azt kellene hangsúlyozni, hogy a sztereotípiák közrejátszanak a saját csoport meghatározásánál a többiekhez való viszonyában, egy takaros „térképet” szolgáltatva a társadalmi világról, és igazolva a rendszerszerű különbségeket a forrásokhoz való hozzáférésben.

Népi osztályozások, szociális távolság

Ahogy föntebb már megállapítottuk, a Rézövben kialakult informális csoportok az etnikai hovatartozáson alapultak. Például a városlakók legnagyobb része ivócimboráit saját törzséből vagy etnikai kategóriájából választotta. A barakkokban inkább a saját csoportjukból választottak szobatársat. Ugyanakkor, ha ez nem volt lehetséges, inkább olyanokkal osztották meg a szobájukat, akit közelinek tartottak, mint olyanokkal, akiket távolinak (Mitchell 1974). Mitchell megjegyzi, hogy a távolság érzékelése összekapcsolja a kulturális és a földrajzi követelményeket, úgyhogy például az anyai ágon rokonságban lévő népek északról más anyai ágon rokon északi népeket sorolnának a hozzájuk legközelebb állók közé. Egy városlakókat vizsgáló nagylélegzetű felmérésben (ami valószínűleg részrehajló volt a férfiakkal szemben), Mitchell és asszisztensei a következő skálát alkalmazták „a társadalmi távolság vagy társadalmi közelség" mérésére:

1. Elfogadnám közeli rokonnak házasság útján.
2. Megosztanék vele egy tál ételt.
3. Együtt dolgoznék vele.
4. Megengedném, hogy közel lakjon hozzám a falumban.
5. Megengedném, hogy a törzsi területemen telepedjen le.
6. Csak mint látogatót fogadnám el a törzsi területemen.
7. Kizárnám a törzsi területemről (Mitchell 1956:23).[1]

A társadalmi távolság ilyen jellegű felfogása alapján a városlakók kifejlesztették – és az interakción keresztül újra megerősítették – a társadalmi osztályozás rendszerét, amelyben az ember nemcsak a Mi és az Ők között tett különbséget, hanem a csoportkizárásnak és befogadásnak számos fokozata között is. A helyzettől függően a csoporttagság különböző szintjei aktivizálódnak. Például a helyi politikában az egyén inkább egy nagyobb csoport tagjaként viselkedik, minthogy a házasság kérdéseit fontolgatná.

Felfedeztem az etnikai osztályozás működését Mauritiuson, ahol hivatalosan négy etnikai „közösség" van; azaz Mauritius alkotmánya négy közösség létét ismeri el. Ezek a következők: hinduk (52 százalék), muszlimok (16 százalék), kínai-mauritiusiak vagy kínaiak (3 százalék), és az „általános népesség" (29 százalék). Az általános népesség egy maradék kategória, ami felöleli az afrikai, európai és vegyes származású népeket. Majdnem mind katolikusok, de nem tartják magukat egy etnikumnak. Gyakran kötnek vegyesházasságot, és nem ugyanoda szavaznak a választásokon. Ráadásul kiderült, hogy a hindukat sem tekinthetjük egy etnikumnak, különösen mivel ez a kategória magában foglalja az Észak-Indiából származó biharikat (a legnépesebb szegmens), valamint a tamilok és teleguk szép mennyiségét, akik nem tekintik magukat az északiakkal egy etnikai csoportba tartozónak.

Lehetetlen egyenesen megmondani, hány etnikum létezik Mauritiuson. A kulturális különbségek változatos helyzetekben kommunikálódnak, de nem mindig utalnak ugyanarra a társadalmi különbségre. Egy mauritiusi hindu például morálisan kötelezőnek érezheti, hogy a saját kasztjának szintjén házasodjon meg, de általában arra a pártra szavaz, amely az összes (északi) hindut képviseli. Továbbá különbségek vannak ama csoportok között is, akikről a többi mauritiusi nem vesz tudomást, például a kreolok különbséget tesznek (a Mauritiushoz tartozó Rodriguesről származó) rodriguesiek és a mauritiusi kreolok között. Hasonlóképp a mauritiusi tamilok különbséget tesznek a városi és a vidéki tamilok között, sokszor olyan mértékben, hogy helytelenítik a vegyesházasságot, de az ilyen megkülönböztetés nem ismert

[1] Ez a típusú kategorizáció a Bogardus-féle társadalmi távolság skálán alapul, amelyet a Chicagói Iskola alkalmazott etnicitás-kutatásokra Amerikában. Az eredeti kategóriák: (1) Házasságot kötnék vele. (2) Igaz barátom lehetne. (3) Mellettem dolgozhatna egy irodában. (4) Több családja lehetne a szomszédságomban. (5) Csak beszélő viszonyban lennék vele. (6) A szomszédságomon kívül lakhatna. (7) Az országomon kívül lakhatna.

széles körben a tamil közösségen kívül. Így a kérdésre, „hány etnikai csoport létezik Mauritiuson?” azt kell válaszolnunk, hogy a helyzettől függ.

Általános szabályként a népcsoport-osztályozások leginkább az osztályozótól függenek. Egy fehér francia-mauritiusi számára elenyésző következménye van annak, hogy a síita és a szunnita moszlimok nem kötnek házasságot, vagy hogy kicsi a politikai lojalitás a marathik és a biharik között (mindkettő hindu csoport). A cselekvők számára az ilyen különbségtételek nagy jelentőséggel bírnak gyakorlati kérdésekben csakúgy, mint az identitáshoz kapcsolódó kérdésekben és az én-meghatározásában a másokhoz való viszony függvényében.

Dichotomizáció és komplementarizáció

Több, az etnicitásról szóló tanulmány hangsúlyozza az etnikumok viszonylagos megkülönböztető jellegét. Gyakran biztosra veszik, hogy egy többetnikumú társadalmi rendszerben a legtöbb szempontból elkülönültek és különbözőek maradnak, és jó néhány tanulmány koncentrál azokra a módokra, ahogyan a csoportoknak sikerül különállónak maradnia (ld. 3. fejezet). Ugyanakkor miután a nemzetiségi hovatartozás egy kapcsolat aspektusa, ugyanakkora hangsúly helyezhető a kölcsönös kontaktusra és egy integratív aspektusra. Bizonyos fokig ezt hangsúlyozza Fredrik Barth korai tanulmánya az etnikai gazdasági szerepekről Swatban (Barth 1956), és központi gondolat volt a Chicagói Iskolában is (például Wirth 1956 [1928]), hogy az elszigeteltség fokozata váltakozott az interetnikus viszonyokban. Barth bemutatta, hogy három swat-völgyi (Észak-Pakisztán) etnikum, a pathanok, a kohistaniak és a gujarok hogyan alkalmazkodtak gazdaságilag nemcsak a természetes környezethez, hanem környezetük emberi jellegzetességeihez is, azaz egymáshoz. Alapvetően a kereskedelmen keresztül kölcsönös egymástól-függést fejlesztettek ki, szükségleti cikkek és szolgáltatások cseréjével, amelyek beszerzésében mindenkinek speciális szerepe van. A kétlegelős gazdálkodást folytató hegyi gujarok például függtek az alacsony vidéken élő pathanoktól a takarmány miatt, míg a pathanok tejterméket vásároltak a gujaroktól.

Harald Eidheim (1971) az Észak-Norvégiában élő számikról szóló tanulmányában az etnikumközi alkalmazkodást részletekbe menően írja le az interakció szintjén. Eidheim bemutatja, hogyan kapcsolható össze a negatív sztereotipizálás a közös kulturális repertoárral – valójában, hogy mindkét megközelítés valószínűleg szükségszerű összetevője az interetnikus kapcsolatok állandó rendszerének. A csoporttagság és hűség megerősödik a sztereotipizálás által és a számik és norvégok közti konfliktus vagy verseny artikulációján keresztül. Ezt a kölcsönös elhatárolódást nevezhetjük „dichotomizációnak”.

Ahhoz ugyanakkor, hogy az etnikumok közti interakció létrejöjjön, kell hogy legyen a kulturális különbségek kommunikációjának folyamatában valamilyen szintű kölcsönös elismerés, másként valamelyik fél etnikai identitását szükségszerűen figyelmen kívül hagyják és alulkommunikálják az interakciós helyzetekben. A különbségek ilyen elismerését nevezik „komplementarizációnak”. Itt az etnikai hovatartozáson keresztül kommunikált kulturális különbségeket ténynek, és gyakran előnynek tekintik. Míg a dichotomizáció alapvetően egy Mi–Ők típusú kapcsolatot fejez ki, a komplementarizáció egy Mi–Ti jellegű folyamatként írható le. Amikor valaki belép egy interetnikus viszonyba, szükségszerűen létrehoz egy komplementarizációs mezőt. Ez lehet a közös nyelv, amelynek segítségével az interakció bekövetkezik.

A hatalommal kapcsolatban a komplementarizáció két ellentétes eredményhez vezethet. A bennszülött és más kisebbségi mozgalmak, amelyek a többség általi elismerést keresik, megpróbálhatnak megalapozni egy komplementaritás-ideológiát, hogy egyenlő alapokról legyenek képesek a többséggel egyezkedni. Másrészt a domináns csoport szintén beszélhet komplementaritásról, hogy igazolja a kisebbségek kizsákmányolását és

diszkriminációját. Ez különösen fontos lehet azokban a társadalmakban, ahol a munkamegosztás etnikai alapú, ahol például bizonyos etnikumok végzik el az alulfizetett kétkezi munka nagy részét. Ilyen helyzetekben a domináns csoport hangsúlyozhatja, hogy az X csoport tagjainak „természetéből fakad", hogy kétkezi munkát végeznek; hogy alkalmatlanok – természetükből fakadóan vagy kulturálisan – a presztízzsel bíró munkák elvégzésére. A korábbi apartheid rendszer Dél-Afrikában jól példázza ezt a hierarchikus típusú komplementarizációt.

Az előbbi fejtegetésnek fontos pontja, hogy az interetnikus viszonyok nem feltétlenül konfliktusosak. Bár gyakran merülnek fel hatalmi ellentétek (Swatban egyértelműen a pathanok a domináns csoport), a kommunikáció és/vagy csere etnikumközi rendszerei kooperáción és egymás kölcsönös elismerésén alapulnak. Valójában ha kicsi a komplementarizáció az interetnikai kapcsolatokban, létrejöhet egy identitás-eltolódás felé mutató tendencia vagy a gyengébb csoport tagjainak asszimilációja. Összefoglalva: az etnikai hovatartozás magában foglalja mind a Mi–Ők ellentétek alapját (dichotomizáció), mind az interetnikus diskurzus és interakció közös mezejét (komplementarizáció).

A hivatkozott szövegek

Arens, William 1978 *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.

Bath, Fredrik 1956 Ecological relations of ethnic group in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist, vol. 58* (6):1079-89.

Eidheim, Harald 1971 *Aspects of Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsvorlaget (Scandinavian University Press).

Eriksen, Thomas H. 1988 *Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo: Dept. of Social Anthropology, University of Oslo, occasional papers of social anthropology.

Eriksen, Thomas H. 1992a *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.

Goffmann, Erving 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.

Hannerz, Ulf 1980 *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

La Piere, r. 1934 'Attitudes versus actions'. *Social Forces, vol. 13*:230-237.

Lal, Barbara Ballis 1986 The „Chicago School" of American sociology, symbolic interactionism, and race relations theory. In David Mason – John Rex eds. *Theories of Race and Ethnic Relations*, 280-99, Cambridge: Cambridge University Press

Mitchell, J. Clyde 1956 *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone papers, no. 27.

Mitchell, J. Clyde 1974 Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: an empirical exploration. In Abner Cohen ed. *Urban Ethnicity*, London: Tavistock, 7-26.

Mittelholzer, Edgar 1979 [1950] *A Morning at the Office*. London: Heinemann.

Park, Robert E. 1955 [1921] Sociology and social sciences. In Robert E. Park *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society*. Glencoe: Free Press.

Wilson, Godfrey 1941 *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I-II*. Livingston: Rhodes-Livingstone Institute.

Wirth, Louis 1956 [1928] *The Ghetto*. Chicago: Chicago University Press.

Fordította: *Lóránd Zsófia*

Forrás: Eriksen, Thomas Hyllard 1993 Ethnic classification: Us and Them. In *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*. London: Pluto Press, 2. fejezet, 18-32.
http://www.sze.hu/mtdi/gyoreuropa/Magyar/Eriksen.doc

Margaret S. Marsh
A külvárosi élet politikája[2]

A politika szerepet játszott a külvárosi képviselet valamennyi vonulatában. Legkorábbi támogatói azon személyek voltak, akik úgy vélték, a republikánus értékek az uralkodók „a falusi lét drótkerítésén belül", és hogy a külvárosi ház valamennyi „erkölcsös lakos" otthona felett áll. És azok, akik hittek a külvárosi élet ideáljában a korai XX. században, ragaszkodtak a külvárosi élet politikában betöltött fontos szerepéhez is. Azonban egyik érvükben sem volt szó olyan politikai elgondolásról, mely kizárná a vezető erőket. Igaz, ugyan, hogy a felsőbb középosztály külvárosi lakosai a Progressive Era-ban egyértelműen kizárták közösségeikből azokat, akik nem voltak hozzájuk hasonlóak, de másrészt támogatták is a külvárosi élet létrehozását (természetesen más külvárosi területeken), mint a munkásosztály problémáira való gyógyírt. Most, az 1920-as évek végére a legtöbb külvárosi képviselet esetében a politikai képviselet esetében a politikai képmutatás bűze érezhető.

Először jöttek azok az állítások, melyek szerint azon férjek és feleségek, akik a külvárosi életet választották, sokkal hazafibbak és sokkal odaadóbbak gyerekeikkel, mint a városlakók. Az „American Home" kitartott amellett, hogy jó polgárok laknak otthonaikban. Szerkesztője így nagyképűsködött: *„Mögötte és (a hazafiság) kezdeténél az otthon áll. Az otthon büszkesége, az otthon tisztelete, az otthonhoz való ragaszkodás mind az igazi hazafiság alappillérei közt van. Az otthon-teremtés propagandája a nemzeti büszkeségnek azon legjobb gyakorlata, melyet csak egy felnőtt vagy gyerek megtehet. A hontalan emberek rossz állampolgárok. A nomádok általában nem hazafiak. Legyen egy olyan nemzetünk, melyet olyan otthonok alkotnak, melyeket a családok szeretnek, szépítenek, fejlesztenek, és máris nagyon kevés szükségünk lesz a hazafiság tanítására".*

1928-ban a republikánus elnökjelölt jobban nem is érthetett volna ezzel egyet. Beszédében, mellyel jelölését elfogadta, Herbert Hoover a következőképpen örvendezett: „Megnőtt az otthonok tulajdonlása" – majd folytatta – „örvendjünk, hogy az amerikai otthonok, melyek legfennköltebb gondolataink szentélyei, s embereink lelki energiájának forrásai – fejlődnek".

Az „American Home" szerkesztőjének szavait elhessegethetjük, mondván, hogy az csupán önigazolás, Hoover szavait pedig, hogy az csak politikai szólam. A külvárosi képviseletben azonban több volt, mint valamiféle partizán-politika érintése, hiszen elnökké jelölése előtt, mint két republikánus vezetés kereskedelmi minisztere, Hoover hozzájárult ahhoz, hogy olyan üzleti és kereskedelmi csoportok élvezzenek állami támogatást, akik érdekeltek a külvárosi otthonok tulajdonlásában. Amint Gwendolyn Wright is megjegyezte, míg Harding és Coolidge elnökkel dolgozott: „Hoover támogatta a „legyen saját otthonod" kampányt, melyet a munkaügyi minisztérium indított el, hogy bátorítást adjon az otthonok tulajdonlásához. Ez tartalmazta az államilag finanszírozott lakások eladását háborús munkásoknak helyi ingatlanközvetítőkön keresztül". Később Wright összefoglalta, hogy „a magán-építkezők és a külvárosi középosztálybeli lakosok nyerték meg a választást (1928) Hoovernek". Ez okfejtésnek megvan a jó oka: az 1920-as évek külvároslakók középosztálybeli tagjai egyre jobban ragaszkodtak ahhoz, hogy közösségüket másokat kizáró menedékhellyé alakítsák, és a kormányzat – főleg helyi és állami – hatalmát vegyék igénybe, hogy támogassa őket. Az egyik olyan dolog, melyhez ez az államilag finanszírozott

[2] Részlet. Forrás: http://www.periferia.org/publications.html; lásd még http://memory.loc.gov/ammem/coolhtml/ (a *Prosperity and Thrift: The Coolidge Era and the Consumer Economy, 1921-1929.* alapján). Forrás: http://books.google.hu/books

privatizáció vezetett, az otthonok tulajdonlásától mint szomszédság-védelmi stratégiától való nagymértékű függés volt. A késő 1920-as években a háztulajdonosok összegezték főbb érveiket, ami miatt érdemes házat venni: „kötelesség a gyerekekkel kapcsolatban, hogy biztosítani lehessen nagyobb kényelmüket, biztonságukat, magánéletüket, szabadságukat; a biztos alap megteremtésének jele; a tulajdon büszkesége és függetlenség a háztulajdonod irányítási menedékéből". Egyesek gazdasági okokat is feltüntettek, úgymint: „takarékosság, befektetés, igazi érték a kiadott pénzért", de a nem-gazdasági indokok túlsúlyban voltak ezekkel szemben.

Nem csupán az „American Home" és más hasonló lapok oldalain, de közgazdászok, szociológusok írásaiban is megjelent a háztulajdonosság a középosztály társadalmi beilleszkedésének jeleként. Valójában a fentiekhez hasonló magazinok szakértői arra utaltak, hogy ha valakinek nincs saját háza, az olyan, mintha kizárná családját a társadalmi jólétből. John Haynes Holmes határozottan hirdette, hogy egy „igazi karácsonyhoz" az embernek a következőkre van szüksége: „Egy otthonra! Egy gyermekre! Egy szerető szívre!", mert szerinte a karácsonyi hagyományok megünnepléséhez szükség van egy családi házra, mely nem bérelt, hanem saját tulajdonban van. Holmes szerint: „Mit jelent a karácsony, ha nem magát az életet, otthont, egy gyermek érdeklődésének középpontjában és megkoronázva szeretettel?" Mostanában azok az emberek, akik nem rendelkeznek külvárosi otthonnal, azok mind hagyományellenesnek, mind pedig hazafiatlannak mondhatók.

Hoover politikai stratégiája – először még kereskedelmi miniszterként, később elnökként – az volt, hogy kapcsolatot teremtsen az üzlet és a kormány között annak érdekében, hogy a kormány – inkább szónoki és szimbolikus gesztusokkal, nem pedig nyílt anyagi támogatással – serkentse a nemzeti jólétet. (Egy olyan jólétet – emlékezzünk –, mely kihagyja a nemzet családjainak 40%-át, még akkor is, ha az értelmiségi dolgozók, üzletemberek, illetve diplomások profitálnak belőle). Az üzlet volt az a motor, mely létrehozta ezt a kapcsolatot, és az üzlet meglehetősen nagy segítséget kapott a reklámozás új jellege miatt. Korábban már láttuk, hogy a reklám hatással van a háziasszonyra, de a marketing-szakemberek azt is elhatározták, hatással lesznek az államigazgatásra is. Christine Frederick, aki fontosnak tartotta annak megértését, hogyan vásárol Amerika (annak érdekében, hogy a vállalatoknak tanácsolhassa, hogyan adhatnak el még több terméket), azt mondta el nekik, miként lenne a legjobb a családokat a külvárosi házakba telepíteni, hogy így több fogyasztói termékre legyen szükségük. Frederick azt figyelte meg, hogy az első gyermek megérkezése az az esemény, mely a családok figyelmét a külváros felé irányítja. Szerinte az jelenthetne megoldást a „problémára" – mely alatt a házasság után a külvárosi ház részletfizetése miatt dolgozni kényszerülő nőt értette –, hogy a bankok anyagilag támogassák a fiatal, középosztálybeli házaspárokat, mintha a család egy kis ipari vállalat lenne. Frederick arra késztette „az ipari bankvállalatokat", hogy „különleges rendelkezéseket hozzanak és speciális szerződést kössenek olyan kölcsönökkel kapcsolatban, melyeket új házak építésére fognak befektetni. Egy olyan házaspárnak, mely felkészült, és komolyan eltökélt, meg kellene tudni szerezni egy házat teljes berendezéssel, sőt, rádióval és gépkocsival, valamint a legjobb háztartási eszközökkel anélkül, hogy egy kisebb kezdő összegnél többet kellene fizetnie. Ez a teher az évek folyamán törlesztésre kerülne, és lehetőség szerint a hitel fedezetét a szülők vagy barátok vállalnák magukra mint kezesek. … A módszert egyáltalán nem úgy kellene tekinteni, mint valamiféle „befektetési" módot. Úgy kellene rá tekinteni, mint az új otthon tőkésítésére, melynek presztízse és méltósága van".

Amennyiben nem alkalmazzák tervét, mondta, az „gonosz dolgokat" eredményezne, például „otthon helyett kis szobákban, lakásokban kellene élni", illetve „kénytelen lenne a feleség továbbra is dolgozni". Sokkal jobb – mondta Frederick –, ha a „külvárosi otthonokat" elérhetővé tesszük „a házasság kezdetekor". Az eredmény – véleménye szerint – „egy sokkal

normálisabb és gyümölcsözőbb családi élet lenne, mely rögtön a házasság megkötésekor elkezdődik".

Fredericknek a külvárosi életre vonatkozó támogató-hadjárata kétségbeejtően manipulált, és csupán arra irányul, hogy kedvében járjon azon vállalatoknak, melyeket ajánlott, és egyáltalán nem meggyőződésen alapult. Kifejezve lenézését azon fogyasztók felé, akiknek vásárlási szokásai őt magát gazdaggá tették, gúnyosan mosolygott azon, hogy a külváros csupán „átlagembereknek" való. „A műveltebb és egyénibb" embereknek, mint amilyennek magát és férjét titulálta, a külvárosi élet csupán „kelepcét és csalódottságot" jelent – írta egy, az Outlook Magazine-ban megjelent cikkében. A külvárosi építészetet „negédesnek és közhelyesnek" nevezte, a külvárosi életet egy olyan létszintre kárhoztatva, mely „a személyes egyediséget ellaposítja". Frederickéknek egy vidéki házuk és egy városi lakásuk volt. („Közösségi életünket a nagyvárosban éljük, ahová hetente egyszer megyek be"). Gyermekei szempontjából nem tartotta fontosnak, hogy a külvárosban éljen, hiszen bentlakásos iskolákba küldte őket. Frederick adta a leginkább külváros-ellenes kritikát, mely csak napvilágot látott az 1950-es években. Számára, a művelt városi számára a külváros szürke, ronda, és tele van unalmas emberekkel. Mégis, politikai és gazdasági szempontból hasznos volt számára, hogy több módszert is kidolgozzon, melyek hatására több ember kerülhetett oda.

Frederick cinizmusa a republikánus párt közhelyeinél nem győzte meg jobban a családokat arról, hogy költözzenek a külvárosba. Mégis, létezik egy eleme a kedvelt manipulációnak az 1920-as években, ami (amennyiben nem hiányzott a korábbi években) sehol máshol nem volt ennyire elterjedt. Azonban ha a másik oldalról közelítjük meg a témát, láthatjuk, hogy a külvároslakók túlnyomó többsége elégedett helyzetével. A George Lundberg által vezetett szociológuscsoport szerint, akik New York Worchester kerületét tanulmányozták, a külvároslakó családok számos dolog miatt elégedettek választott közösségükkel. Főleg azt hangsúlyozták, hogy „szoros kapcsolat alakult ki a szomszédokkal, erősen kötődnek a vidéki élethez és a hagyományos családmintákhoz". Máshol a külvároslakó Ethel Longworth Swift ingerülten válaszolt Christine Frederick külváros elleni támadására, melyet az Outlook már említett számában adott közre. Swift, aki családi életének előző szakaszát „két európai főváros és Amerika két legnagyobb városának" lakásaiban élte le, úgy döntött, a külvárosba költözik.

„Elköltöztünk, mivel (és ezt azok előtt is ki merem jelenteni, akik csak elhúzzák művelt szájuk szélét a külváros hallatán) szeretjük a vidéket, mert úgy gondoltuk, kis gyermekeink normálisabb, egészségesebb környezetet találnak, mint amilyet a nagyváros nyújthatna nekik, és mert mi magunk is egyfajta tágasságra vágytunk". Ha a gyerekek jelentették az egyik okot arra, hogy a külvárost választotta, a másik ok az volt, hogy a távolság megfelelő legyen az ingázáshoz férje számára. Swift összefoglalta:

Azoknak, akiknek a szeme még meglátja a száraz levelek forgatagát az őszi utcán, akiknek megdobban a szívük, ha télen ropog a hó a lábuk alatt, akik figyelik a fűzfa bundás kis barkáinak előbukkanását tavasszal, és akik a forró, bágyasztó nyári estéken elégedetten hallgatják a sáskák és tücskök kórusának végeérhetetlen énekét, azok hálát adnak Babbitnak, a vállalkozó kedvű ingatlanügynöknek a külvárosért.

Egy közvélemény-kutatás, mely során 300 külvárosi ingázót szólaltattak meg, alátámasztotta Swift érvelését. Az, hogy ingázni kell, több mint kívánatos, amint azt egy válaszadó mondta, mert „lehetővé teszi, hogy lányainkat egy egészséges, tiszta légkörben neveljük fel, a város nemkívánatos hatásai, gondolatai nélkül". És mindezek felett, ahogy azt mások említették, a külvárosiaknak be kell utazniok New York belvárosába, és a vonat sokkal kényelmesebb, mint a metró.

Ezek a hagyományos külvárosiak, akiknek csak a családjuk jár az eszükben, azt találják, hogy az évtized végére összefognak néhány elvont gondolkodású, urbánus reformer

hatására, akik úgy vélik, hogy az urbánus környezet megváltoztatását a városon kívül célszerű elkezdeni. Azok a tervezők, akik abban bíztak az I. világháború előtti években, hogy a szépített és koncepciótól megtisztított város majd az amerikai élet reménysége lehet (azokkal a szavakkal élve, melyeket Herbert Croly használt, aki többek között építészeti kritikáiról volt híres) elkezdték figyelmüket a külváros felé irányítani. Természetük szerint a tervezők a lehető legnagyobb vászonnal szeretnek dolgozni – hogy így megtervezzék, újratervezzék, irányíthassák az építészetet, az utcák kinézetét, és a tereprendezés a munkájuk és a szórakozásuk. Ha valaki egy fél épületet kap a városban, mikor pedig négyzetkilométernyi területekre vágyik, az valóban kiábrándító. És az 1920-as évekre a városokban a szabad területek csupán félházakban voltak mérhetőek.

Voltak olyanok, akik kételkedtek abban, hogy a külvárost újjá lehet alakítani. Lewis Munford, aki hosszú ideig tanulmányozta az amerikaiak otthonteremtő hagyományait, a külvárost „vadonnak” nevezte 1921-ben, és így nyugtalankodott: „Mivel nem sikerült közösségi életet létrehoznunk modern városainkban, létrehoztuk Külvárosiát, ami egy közös menekülés az élettől, és ez az ellenszer súlyosbítása a bajnak”. És néhány tervező, mint Catherine Bauer is, le akarták rombolni azon dolgokat, melyek mind a városban, mind pedig a külvárosban megvoltak, és ki akarták ezeket cserélni olyan közösségekkel, melyeket a nemzetközi gyakorlat szerint szerveztek volna.

Más tervezők egyetértettek Bauerrel abban, amit ők is szerettek volna, de tudták, hogy egész városok lerombolása kivitelezhetetlen lenne. A külvárosban több hely, több szabad földterület volt. És kisebb volt a kormányzati szabályozás. Az 1920-as évek elején több amerikai nagyváros szervezett bizottságokat, és közülük 75-nek hivatalos várostervei voltak. A probléma forrását az jelentette, hogy a bizottságoknak csekély önrendelkezési joguk volt a tervek végrehajtásához, és amikor volt egy kis idejük az általában sikertelen próbálkozásaik közepette, melyek a törvényalkotásra irányultak, az esetek többségében saját maguk életben tartásával kellett törődniük. Nem csoda, ha a külváros szabadsága hívogatólag hatott.

Amint azt Mark Foster is megfigyelte: „a városi tervezők többsége feladta az urbanisztikai központok újjáalakítására vonatkozó elképzeléseit az 1920-as években, s helyette kreativitásukat inkább az éppen alakulóban levő külvárosi területeken szerették volna kamatoztatni”. Az okok közé tartoztak a nagyvárosokkal kapcsolatos óriási változásokra vonatkozó szörnyű kilátások, de ugyanígy részüket képezte az is, hogy lehetőség nyílott eredeti különbségek létrehozására a külvárosban egy szebb jövő reményében. Újra Fostert idézve: „Az 1920-as évek végére az amerikai tervezők többsége helyeselte a decentralizációt, mint pozitív szociális célt”.

Az ország legfontosabb tervezői közül néhányan megalapították az Amerikai Regionális Tervezés Szervezetét (Regional Planning Association of America). Céljuk a decentralizáció volt, de a már létező külvárosokat is kritikus szemmel figyelték. Úgy képzelték, hogy olyan környezeteket hoznak létre, melyek „esztétikai szempontból kielégítőek, tartósak és harmonikusak”. Szükségszerűen legtöbb munkájuk a városközponton kívülre került volna. Henry Wright és Clarence Stein, akik a széleskörű tervezés szószólói voltak, valamint Ebenezer Howard kertváros-elképzelésének hívei, akik szerint a kertváros az ilyen jellegű tervek fő összetevője, feleltek a New Jersey-i Radburn-ért, mely talán az első olyan próbálkozást jelentette, mely a kertvárost előtérbe helyezte.

Radburn egy megtervezett külvárosi közösség volt New York-on kívül. És habár talán nem egy tipikus felső-középosztályi külváros volt, mégiscsak felső-középosztálybelinek számított. 1928-ban, létrehozásának első évében a házak 7.900 és 18.200 $-os árért keltek el, és a beköltözött családok élén általában menedzserek, üzletemberek, mérnökök, jogászok, illetve más értelmiségi és vezető személyiségek álltak. Ez a felső-középosztálybeliség arra emlékeztet minket, hogy még a legmodernebb módon megtervezett közösségekben is megtalálhatók a szokványos külváros demográfiai jellemzői. Mégis, sok szempontból

magában egyesítette a tervezők legjobb terveit egy új, külvárosi Amerikához. Tervezői főként azt tűzték ki célul, hogy létrehozzanak – a közösség krónikásának szavaival élve – „egy fizikai és szociális tájat, melynek középpontjában a család, elsősorban a gyermek áll". A házak sétányokra vagy parkokra néztek, és az autók a perifériára voltak kiszorítva. A lakásokkal foglalkozó Christine Bauer úgy magasztalta Radburn-t, mint „az első olyan amerikai próbálkozást, mely egy előre megtervezett közösséget igyekszik létrehozni az angol külvárosok példája alapján". Radburn esetében az különösen érdekes, mennyire egyértelműen demonstrálja, hogy a tervezők – még azok is, akik magukat „haladóknak" nevezik – nem csupán felbujtották az emberek decentralizáció felé irányuló vágyát, de terveikben aláhúzták, hogy a gyermekközpontúság milyen erőteljes hatást gyakorolhat. Korábban ezt a fontosságot a magánházakkal kapcsolatban láthattuk. Most az egész közösség a gyermekek köré szerveződött. Radburn-t is első lakói valójában a gyermekek okán választották. Amint azt egyikük kijelentette: „Ha sok magántulajdont akar az ember, akkor számára Radburn nem a legjobb megoldás. Azonban hogyha olyan helyre van szüksége, mai egyszerre mozgalmas és biztonságos a gyermekeknek … és gyönyörű parkjai, szórakozási és közművelődési lehetőségei vannak, akkor pompásnak fog bizonyulni". Mások helyeseltek: „A feleségem várandós volt, és ilyen helyen szerettünk volna családot alapítani, nem pedig a nagyváros utcáin".

A közösség mindent elkövetett, hogy megfeleljen a gyermekek igényeinek: tenisz-, baseball-, kosárlabdapályákat, játszótereket illetve egyéb sport- és szórakozási lehetőségeket hoztak létre. Sportlétesítményeiben a közösség szakembereket foglalkoztatott. Nyáron napközis táborra volt lehetőség. Radburn területén még bölcsődék is voltak. Az volt a cél, hogy a gyerekeket otthon tartsák, nem pedig az, hogy az anyákat megszabadítsák a gyermeknevelés tól. Mivel a házak parkokra néztek, a gyereket mindig szem előtt lehetett tartani. Ha az anyák arra is használták ezt a rendszert, hogy letegyék a gyerekek terhét a vállukról, ezt nem ismerték be.

Van néhány fontos nézeteltérés a külvárosiasodást támogató üzletközpontú republikánusok, illetve a Radburn-t tervező újítók között. Az előbbiek a család magántermészetű voltát támogatták, és a magánházakat tartották szem előtt, míg az utóbbiak a közösséget mind esztétikai, mind pedig kulturális szempontból ki szerették volna építeni. És mégis, mindkét külvárosra koncentráló megközelítésben hangsúlyos szerepet töltött be a gyerek, mint a külvárosi élet középpontja, az otthon tulajdonlása, és a nagyváros mint egy olyan hely elutasítása, ahol nem lehet megfelelő családi életet élni. Azt, hogy mi történhetett volna Radburn-nel, hogy hasonló robbanást idézhetett-e volna elő, azt már sosem tudhatjuk meg, hiszen közbelépett a gazdasági hanyatlás. Összeomlott az egész otthonteremtő mozgalom.

Feldolgozta: *Bozsik Gyöngyvér*

Források

Frederick, Christine *Prosperity and Thrift: The Coolidge Era and the Consumer Economy, 1921–1929*. http://lcweb2.loc.gov/learn/collections/coolidge/thinking.html
Olmsted, Frederick Law 1997 *Civilizing American Cities: Writings on City Landscapes,* ed. S. B. Sutton. N.Y.: Da Capo Press.

Takeo Yazaki
Az urbanizáció története Japánban

A társadalmi élet változása a korai Japánban és az ókori város felemelkedése

Hosszú ideig azután, hogy emberek először telepedtek le a Japán szigeteken, kb. i.e. 200-ig a társadalom kicsi, homogén, izolált, írásbeliség nélküli és osztályok nélküli maradt, erős csoportszolidaritással. A rokonsági kapcsolatok és szokások voltak a tapasztalás kategóriái, a tevékenység fő egysége a családi csoport volt. A vallás dominált a világi felett.

Ahogy az árasztásos rizstermesztés átterjedt Kínából és elterjedt mindenfelé Japánban (i.e. 200-100), az új termelési formával a családok együttműködése kezdte felvenni a falvakra jellemző szerkezetet. Minden családi csoportosulást, amely ugyanazon a földterületen élt és dolgozott, és ugyanazoknak az ősöknek és isteneknek a neve alatt egyesült, *uji*nak neveztek. Főpapja vagy pap-uralkodója, az *uji-no-kami* közvetített az isten és az emberek, vagyis az *uji-bito* között. A kisebb főpapok és falvaik az erősebb főpapok alá tartoztak, alárendelt és szolgai státuszban.

Az i.sz. 3. sz. második felére a helyi rokonsági csoportok egy nagyobb állammá egyesültek Közép-Japánban a Yamato-udvar[3] köré koncentrálódva. Az adó és a kötelező munka rendszerével az uji-no-kami képes volt fejleszteni saját katonai támogatottságát, bevonva a korábban elszigetelt falvakat a Yamato-állam terjeszkedő szerkezetébe. De a vallási, politikai és katonai feladatok kis különbségekkel az uji-no-kami valamennyi szintjéhez kapcsolódtak. A közösségek önellátásra törekedtek, a gazdasági többlet, mely a parasztoktól származott, kicsi volt. A hatalom nem volt erősen központosított és ebben az időben nem jelentek meg a városok, mint a nagy központi intézmények és a lakosság koncentrálódásának színhelyei. A főváros kialakulása csak akkor következett be, amikor a Yamato-rendszer nekilátott szabályozni a külföldi kapcsolatokat és meghatározni az uji-no-kami-nak a földre és az emberekre vonatkozó jogait, még közvetlenebbül a császár ellenőrzése alá vonva őket.

A 645-ös Taika-reformokon[4] alapuló, törvényesen meghatározott állam létrehozásával a politikát és a vallást intézményileg szétválasztották, bár a császár maradt mindkettőnek a feje. Míg a Ritsuryo-rendszer[5] elvei felemelkedést biztosítottak a tehetséges embereknek az állami hivatalokba származásukra való tekintet nélkül, a gyakorlatban a hatalmas családok befolyása dominált, mert ők ültették a császárt a trónra és még mindig ők uralkodtak. A köznép csak két csoportból állt – parasztokból (*ryomin*) és szolgákból, rabszolgákból (*senmin*).

---

[3] A mai Osaka keleti sík részén és Kyototól délre létrejött Yamato-állam az első központi és központosított királyság a japán történelemben. Innen kiindulva vonta fokozatosan ellenőrzése alá egész Japánt, s formált jogot a folytonosságra császárok hosszú sora. Már a kezdetektől erős volt a kínai kultúra hatása, melyet a japánok állandóan átalakítottak.

[4] A Taika reformok a határkövei az államstruktúra törvénybe foglalására és formalizálására tett erőfeszítések sorozatának. Tükrözik a már buddhista és írással rendelkező kínai civilizáció erősödő átvételét. Igyekeztek a félig önálló földesurakat és főnököket állami hivatalnokká, a földet magánbirtok helyett nemzeti vagyonná tenni. Nyilvántartásba vették a földeket és a háztartásokat, adókat vetettek ki, helyi és központi kormányzati hivatalokat hoztak létre, meghatározták a hatáskörüket, hivatalnokokat neveztek ki.

[5] A Ritsuryo-rendszer az állam struktúrájának formalizálásáért és megrendszabályozásáért folytatott küzdelem korai tetőpontja. 701-től kezdődően, a 718-as átdolgozással a Ritsuryo-rendszer számos kötetben összefoglalva lefektette a polgári- és büntetőtörvénykönyvet, a központi minisztériumok teljes törvényes és adminisztratív rendszerét és a területi egységek bonyolult hierarchiáját, mely alapjaiban változatlan maradt közel 1200 évig. Ez egy elméleti szerkezet volt, mely ritkán valósult meg a gyakorlatban, de sosem vesztette el teoretikus legitimitását és presztízsét.

Az első japán város Heijokyo (Nara) volt, a Yamato-rendszer politikai és vallási központja. Nem spontánul emelkedett ki; a császár politikai és vallási erejével tudatosan gyűjtötték egybe az embereket és az anyagokat, a szentélyek és templomok szervezett befolyásukkal támogatták. Japán földrajzi középpontját, hagyományosan az ország kulturális központját választották a főváros helyéül.

Heijokyot térbelileg a kínai minta alapján tervezték, sakktáblaszerűen elrendezve. A kormány épületei a város északi szélén helyezkedtek el – a kínai hagyományoknak megfelelően, vallási alapon meghatározva. Délre a nemesség kereskedelmi állomásai álltak egy kelet-nyugati tengelyen, majd a lakótelkek, a rétegződésnek megfelelő sorrendben, nemesektől a közemberekig. A különbség a házak méretében és formájában jelentkezett. Méretében, tervezésében és épületeiben Heijokyo impozáns nagyváros volt, kb. 200 ezer fős népességgel.

Az intézmények hierarchikus hálózatában Heijokyohoz 70 tartományi központ (*kokufu*) kapcsolódott, bevonva ezzel a legtávolabbi vidéki közösségeket is az integrált rendszerbe. A kokufuk azonban csak kis városok voltak, és bizton állíthatjuk, hogy Heijokyo és Heiankyo (Kyoto), mely 794-ben a főváros lett, volt egyedül méltó a város elnevezésre az ókori Japánban.[6]

Feudális városok

A 8. századi próbálkozás, hogy kínai mintájú központosított államot hozzanak létre, nem járt teljes sikerrel. A japánok nem vették át igazán a kínai hivatali rendszert, a császár és az ambiciózus nemesek között tovább folyt a harc. A főváros és az udvar élénk és ragyogó élete folytatódott a 9., 10. és 11. században is, de a birodalom külső területeit egyre jobban fenyegette a nemesség hatalma. Az állam nem volt képes létrehozni egy központilag szervezett irányítási rendszert és ellenőrizni az egész országot, így a helyi urak a saját katonai erejükre voltak utalva, ami tényleges politikai függetlenséget nyújtott nekik. Egyik nemes a másik után küzdött azért, hogy a császár nevében megtartsa a főhatalmat.

A katonai kultúra alacsony kínai megbecsülése helyett a háborút kedvelő nemesek és katonáik a szamurájok különálló harcos kasztjává fejlődtek, egymással harcolva, mígnem végül egyesítette őket a becsület és lovagiasság szigorú törvénykönyve. A császár legfelső vallási hatalmát soha nem kérdőjelezték meg, de politikai hatalma csak névleges volt. Az ő feladata lett kijelölni az időszak legbefolyásosabb nemesét, mint az állam (*bakufu*) katonai vezetésének fejét.

A központi intézményeket és az államszervezetet így, elvben elfogadták és mindig eredményesen fordultak hozzá, amikor kedvezőek voltak a körülmények, de a fő hatalom a vetélkedő nagy földbirtokos nemesek (*daimyok*) dinasztiáinál volt, akik szerencsecsillaga a gazdasági és politikai helyzet változásával emelkedett és hanyatlott. Az Onin háború 1467-es kitörésétől a 16. század végéig az egész országban helyi háborúk dúltak. A domináns családok majdnem teljesen kicserélődtek, sok alacsony származású tehetséges és merész ember jutott a csúcsra. Mindazonáltal legtöbben a régi feudális családokból származtak, gyakran magának a császári családnak voltak a sarjai. A 16. század végére végül Ieyasu került ki győztesen és megalapította az örökletes Tokugawa-sógunátust, mely 1868-ig állt fenn.

[6] Heijokyo (Nara) ünnepelt városa csak 710-től kb. 784-ig töltötte be szerepét, amikor is Kwammu császár állítólag megépíttette Nagaoka új fővárosát 30 mérfölddel arrébb, több mint 300 ezer kényszermunkással. A költözés oka bizonytalan, de részben menekülésnek tekinthető a narai buddhista papok túlzott politikai befolyása elől. Erőszakos cselszövések után, melyekben a császár fia megölte a főminisztert és maga száműzetésbe vonult, a császár újra költözött, de csak néhány mérföldre Nagaokától, megalapítva Heiankyot (Kyoto) 794-ben, mint fővárost, mely az is maradt egészen 1869-ig.

E hosszú időszak alatt fokozatos növekedés ment végbe a gazdaságok termelékenységében és a kereskedelemben. A helyi piac és a templom-városok elkezdtek fejlődni, rábírták a katonaságot, hogy hagyják el vidéki birtokaikat, jöjjenek a városokba, de továbbra is tartsák szigorú ellenőrzés alatt a parasztokat. A nagy daimyok, akik a fő hűbérbirtokokat irányították, melyekre felosztották az egész országot, elkezdtek kastély-városokat alapítani birtokaik központjaként. Iparosok és kereskedők gyűltek a kastély-városokba, hogy kielégítsék az ott koncentrálódó katonák (szamurájok) szükségleteit. Templomok és szentélyek ugyancsak épültek, így a kastély-városok a környék politikai, katonai, gazdasági és vallási központjai lettek. A kastély maga a központban állt, de a körülötte lévő lakóterek vegyesek voltak, mert az iparosok, kereskedők és parasztok rétegződése még nem fejeződött be. Bár a feudális szokásnak megfelelően a parasztokat a földhöz kötötték és (a földesúr parancsára történt speciális esetektől eltekintve) nem engedélyezték a mozgásukat, a földesurak és hatalmas kíséretük,[7] a katonai különítmények, az iparosok és a helyi közösségek terményfölöslegét szállítók jelentős mozgásban voltak az országban. Ahogy kastély-városok alakultak ki a földesurak főhadiszállásain, úti-városok fejlődtek ki a közlekedési utak csomópontjaiban, ahol a központok egymás közötti és a fővárossal való kereskedelmet biztosító szolgáltatások nagyon jól szervezettek voltak. Hasonló módon kikötővárosok születtek a fő utak és a nagy kikötők találkozásánál, mint a szárazföldi és tengerentúli kereskedelem átrakodási központjai.[8]

A japán feudális társadalom jelentősen eltért a modern államok unitárius rendszerétől. A daimyo helyi szinten alávetett helyzetben tartotta az embereket, ugyanakkor alázatosan szolgálták a császárt és katonai kormányzatát (bakufu), melynek feladata a feudális hatalmi rendszer megőrzése volt. Mivel a bakufu szilárdsága nagyban a vidéki közösségek ellenőrzésén alapult, elismerték a hatalom igényét minden aratáskor a nemzeti rizstermés egynegyedére. Kvóták meghatározásával és az eladás szabályozásával igyekeztek növelni a jövedelmet. Azzal, hogy a parasztokat a földhöz kötötték és megtiltották a lakóhely megváltoztatását, a bakufu továbbra is képes volt ellenőrizni a vidéki népességet. A feudálisan szabályozott közösségek fix, elszigetelt egységekké váltak, melyeket a daimyok és a bakufu kizsákmányolt. A feudális sémák nyomorba kényszerítették őket.

A vidéki népesség azonban képes volt kialakítani egy kölcsönös támogatási rendszert a rokonságon és az ágazati csoporton belül. Osztozva a nehézségekben, sikerült enyhíteni a földbirtokosok kizsákmányolását és a természeti csapásoktól való félelmet. A szegénység, a szűklátókörűség és az új technológiák átvételét nagyon megnehezítő hagyományok ellenére a terméstöbblet fokozatosan nőtt és a népesség elkezdett gyarapodni.

A kastélyok, kikötők és úti-városok kialakulása egyidejűleg történt, egyszerre tükrözve és irányítva az árucikk-gazdálkodás továbbterjeszkedését. Hogy előteremtse a növekvő számú, a termelésben részt nem vevő katonaság finanszírozásához szükséges anyagi eszközöket, a feudális kormány és a daimyok elkezdték használni az újonnan felbukkant pénzkölcsönzőket, akik a kis- és nagykereskedőkkel és az iparosokkal együtt alapvető szolgáltatásokat nyújtottak a daimyoknak és a szamurájoknak, amiért különleges védelmet és kiváltságokat kaptak. Javultak az utazási lehetőségek, egységessé vált a fizetőeszköz, lehetővé téve az árucikk-gazdálkodás terjedését az egész országban. Fokozódott a regionális munkamegosztás, és végül az ország egységesítése is eredményesebb lett. A kereskedelmi

[7] A kései feudális időszakban megszokott volt, hogy 30 ezer főből álló kíséretek mozogtak rendszeresen a feudális főhadiszállás és a főváros közötti utakon, amikor a nagy földesurak a kötelező éves lakhelyváltoztatásukat végezték.

[8] A nagyobb politikai felfordulás és a külföldi inváziók alkalmi időszakaitól eltekintve, növekedés volt megfigyelhető mind a Japán szigetek külső területei közötti szárazföldi kereskedelemben, mint a Koreával és Kína partvidékeivel folytatott tengerentúli kereskedelemben.

tevékenységet a városokra korlátozták, a nemzetközi kereskedelemben a 17. század elejétől a 19. század közepéig a bezárkózás politikája érvényesült, mely gátolta a szabad fejlődést.[9]

1603 után, amikor a Tokugawa-sógunátus formálisan megalakult, a kormány újra szervezte a hűbérbirtokokat, és 260 kisebb-nagyobb földesúrral megalapították Edot (Tokyo), mint a feudális katonai kormányzat adminisztratív központját. Osaka, a hatalmas kereskedőváros és legnagyobb kikötő látta el Edot, míg Kyoto (Heionkyo) maradt a császár lakhelye. Osaka kivételes volt abból a szempontból, hogy nem egy feudális úr városa volt. Alacsony hivatalos státuszuk ellenére a kereskedők és pénzemberek egyre nélkülözhetetlenebbek lettek, így bár sosem volt róla hivatalos okirat, a gyakorlatban Osaka polgárai bizonyos fokig autonómok voltak, s némi bírói önállóságot is élveztek. A 18. századra valószínűleg több mint 1 millió ember lakott Edoban, mely ezzel a világ legnagyobb városa volt. Osaka és Kyoto is meghaladta a félmilliót.[10] E mag körül a sógunátus szigorú ellenőrzése mellett a kastély-városok szolgáltak tartományi központokként. Lakosságuk 10 ezertől 120 ezerig változott, nagymértékben függve a terület rizshozamától. Edo hatalmas mérete szokatlan volt egy feudális társadalomban, de mint a kormány központja, nagyszámú katonát, kereskedőt, iparost és munkást tartott el; a népességet tovább gyarapították a minden második évben a fővárosban tartózkodó daimyok és kíséretük.

Japán feudális időszakában a városok méretét és számát az a tény korlátozta, hogy egy helyen nem-földművelők csak kis csoportjait tudták ellátni. A kezdetleges földművelési módszerek behatárolták a lehetséges élelmiszertöbbletet, az elszigeteltség és az egész társadalomra jellemző merevség alacsony szintű társadalmi és termelési mobilitást eredményezett. Ebben az értelemben a városok mozdulatlanok voltak.

Tekintettel a természeti forrásokra, valamint a szállításra és a védelemre, a daimyok olyan területet választottak a városuknak, mely sík terepet kínált középen a városnak, hegyet teljes rálátással a síkságra a várnak, és esetleg egy folyót várároknak. Európában és Kínában az ókori és középkori városokat, mint a városállamokat, fallal vették körül. Európában a birtok ura a polgárok védelmezője is volt; Japában az embereket kizárólag azért gyűjtötték egybe, hogy kiszolgálják a daimyo szükségleteit, és a kastélyon kívül semmiféle védelmet nem biztosítottak a számukra. Így a földesúr és a lakosok közti eltérő kapcsolat megmutatkozott a város ökológiai szerkezetében is.

A lakóterület vázaként és a státuszrendszer kifejeződéseként a várostervek megőrizték a hagyományos sakktábla mintát, de a parcellákat a védelmi szükségletek és az általános technológia fényében határozták meg. A lakosság egyes rétegeit a hatalom forrásától való távolságuknak megfelelően különítették el.

A feudális hatalmi rendszer szorosan kötött volt és fix formációt alkotott, viszonylag állandó értékekkel. A daimyo állt a középpontban, a várban lakott és a szamurájok katonai rétege által uralkodott a városon. A magas rangú szamurájok a vár közvetlen közelében laktak, míg a jóval nagyobb számú alacsony rangú szamuráj a környező területeket foglalta el, a város védelme céljából. A katonai rétegből kerültek ki a város többi negyedének hivatalnokai, adminisztrátorai, még a templomok és szentélyek körzetében is. A legfelső réteg

[9] A 16. sz. második felében a portugálok élénk kereskedelmet folytattak Japánnal. Minden évben nagy flottákat küldtek Európából, és majdnem átvették a nagy hasznot hozó kereskedelmet Japán és Kína között. 1600 után a britek és a hollandok a spanyolokkal és a portugálokkal versengve elkezdték megrontani a portugálok kapcsolatait a japánokkal; a félelem, hogy a kereszténység sebes terjedése belső politikai zavarokat eredményezhet, valamint a hódítástól való félelem végül 1640-ben a kereszténység, a külföldi kereskedők Japánba jövetelének és a japán tengerentúli kereskedelem teljes tilalmához vezetett.

[10] A japánok által őrzött jelentős források ellenére nehéz a városi népességre vonatkozó számokat meghatározni. A lakosság alatt, melyet gondosan megszámoltak, csak az állandóan ott lakókat értették, kihagyva nemcsak a nagyszámú idénymunkást, hanem a *daimyok* kíséretét alkotó katonák, szolgák és családjaik hatalmas tömegét, mely bár mobil volt, egyre inkább a városokban koncentrálódott. 1786-ban az éhínség tetőpontján Edonak 475 ezer „normális” lakosa volt, de 1.300.000 embert regisztráltak segélyre.

civil polgárai, mint a gazdag kereskedők és a nemesi családok, a központ körül laktak a legszebb házakban, és a legmagasabb kiváltságokat élvezték, bár mindezt a katonai hivatalnokok ellenőrzése alatt. Valamivel kintebb laktak a főutcákon saját házaikban a kisebb kereskedők és iparosok, akik a rendszer számára fontos munkát végeztek. Ugyancsak itt éltek a vidéki földtulajdonosok, akik részt vettek a feudális adminisztráció feladataiban és az adóztatásban. Még kijjebb pedig voltak a dolgozók; a jobb helyzetben lévők a főbb utcákban béreltek házat (*omotetanakari*), a szegény tömegek (*uratanakari*) a zsúfolt mellékutcák házait (*uranagaya*) birtokolták. A legszélen álltak a társadalmon kívüli *eták* kalyibái, akik a különösen megalázónak tartott munkákat végezték.

Ezek a rangjukban, feladatukban és jogaikban eltérő csoportok, térbelileg is elkülönülve egymástól, felismerhetőek voltak ruházatukról, beszédükről, viselkedésükről, valamint építészeti stílusukról és lakóhelyeikről. A rétegződés fontos sajátossága volt a dichotómia két csoport között: egy szűk kisebbség a nagy tömegek kizsákmányolásából élt, akik elfogadták ezt a szerepet. Adminisztratíve minden kerületet külön egységként kezeltek, melynek saját falai és kapui voltak, melyeket minden éjszaka bezártak. Nem volt lakóhelyváltoztatás. Az átlag városiak házai egyben műhelyként is szolgáltak, a napi tevékenységek legnagyobb része a környéken összpontosult. Pontosan meghatározott csoportokat alkottak, szankcionálva a csoportok közötti és az otthoni viselkedést.

Minden foglalkozásnak megvolt a maga ipartestülete (*nakama*), amely egy bizonyos összegért monopoljogokat vásárolhatott a földesúrtól. Tiltották a céhen kívüli üzleti tranzakciókat, a tagságot a tanonc-rendszeren keresztül ellenőrizték. A céhen belül is fix státuszrendszer volt, felül a mesterrel, alul a tanonccal, csak kis specializálódással a munkában. Mindig szigorúan ragaszkodtak a szabályokhoz. Minden foglalkozásnak megvolt a rangja, a tagoknak pedig a státusza a szakmai szervezeten belül a családi rang, a nem és a kor alapján.

A városok terjeszkedése a szervezett politikai, adminisztratív, védelmi, gazdasági és vallási intézmények méretétől és számától függött. Minél nagyobb és több a szervezet, annál nagyobb a város, ahol csoportosulnak és annál erősebb a városi jelleg. A kastély-városokban a katonai kormányzat a többi intézményhez képest óriási volt. Fontosságban a templomok és a szentélyek követték, majd a nagykereskedők – a terület kereskedelmének irányítói. Ez utóbbi csoport jelentős mértékben szélesedett, bár még mindig sokkal kisebb volt, mint a katonai és a vallási. A többi intézmény száma nagy volt, de a fontosságuk már kisebb. Leírásunkat a katonai kormányzat főbb elemeire és a nagykereskedők csoportjaira korlátozzuk, akik a kastély-városok magját alkották.

A katonai kormányzat fokozatosan fejlődött ki a daimyo uralkodásának specializációjából, mely kezdetben általános szerep volt, a kötelességek akár legegyszerűbb megkülönböztetése nélkül. Végső fokon ő monopolizálta a hatalmat és az ezzel járó valamennyi jogot. Ahogy a méretek nőttek és nélkülözhetetlenné vált az adminisztráció egy formálisabb rendszere, kabineteket hoztak létre és az alárendelt feladatokat külön kezelték. Bár továbbra is általános maradt, hogy egy személy számos funkciót vállalt. A hűbérurak abszolút hatalommal irányították vazallusaikat, szigorúan előírt családi státuszuk következtében a közeli és távoli rokonok függési viszonyban álltak velük, és személyes alattvalóik voltak.

A katonai parancsnokság a daimyo személyes képességeitől és csatlósainak feltétlen engedelmességétől függött, semmilyen törvényes jog nem alakult ki, hogy felváltsa ezt az uralkodó és az alattvalók között fennálló személyes kapcsolat. A katonai kormányzat növekvő komplexitásával a parancsnokság új alrendszerei jelentek meg. A döntő kérdésekben tanácsadókat alkalmaztak, de úgy, hogy megakadályozzák a daimyo hatáskörén kívüli esetleges hatalomnövekedést.

A katonacsaládok rokonsági csoportjainak rendszere szorosan kapcsolódott a politikai hatalmi szerkezethez. Minden egyént kötött a család rangbeli tekintélye, mely meghatározta a

helyét a hierarchiában. A feudális hatalom ettől a hierarchiától függött, mely lojalitást feltételezett és megkívánta a személyiség teljes alárendelését.

A társadalmi státusz alapja a család, nem pedig az egyén volt. A foglalkozás öröklődött, ahogy a családi birtok is. A családnév nagyon fontos volt, s minden család kialakította a saját szabályrendszerét, mint egyfajta alkotmányt, hogy utat mutasson a tagoknak, erősítse és állandósítsa a családot. A család folyamatos fennmaradása volt az elsődleges szempont. Ezt a magatartást erősítette az ősök tiszteletteljes gondozása a házban, állandóan emlékeztetve a családtagokat annak szent fontosságára és erősítve magának a családnak a fogalmát. A sikeres családok ágazatokat alapítottak, melyek ugyan külön laktak, de sok tekintetben továbbra is a főcsalád vagy nemzetség és annak feje ellenőrzése és hatalma alatt maradtak.

Bár a céhek alá voltak rendelve a katonaságnak, és a monopoljogokat is ők garantálták, alapvető fontossággal bírtak a város kialakításában és fejlődésében. A nagykereskedők kölcsönösen összekapcsolt rokonsági csoportok sorát alkották, melyek a nemzetségek és ágazatok elágazó szerkezetén alapultak. A nemzetségeket és a nagycsaládokat nem gazdasági viszonyok, hanem más társadalmi kapcsolatok és a kölcsönös segítség kapcsolta össze. A vételnek és az eladásnak fix hálózatai voltak. A jelentős tőke-forrással rendelkező kereskedő családok adták egy nagy vállalat (*katoku*) társadalmi és kereskedelmi rangját, mellyel a családi név és a védjegy hatalmat és tiszteletet vívott ki. A katoku fő üzlete jelenthette be a norenwake-t (az üzlet előtt lógó, a családi védjeggyel ellátott zászló kölcsönadása), vagyis hogy valaki önálló üzletbe kezdhet. A fő- és az új üzlet közötti kapcsolatot a nemzetségi és ágazati családok alapján alakították, akár volt köztük vérségi kapcsolat, akár nem. Az elismeréshez szükséges volt a belépési díj megfizetése, de ínséges időkben kölcsönöket adtak a közös vagyonból. Rendszeres találkozókat tartottak, hogy erősítsék a kapcsolatokat.

A munkaadó–munkavállaló közti viszony is meghatározott mintát követett. Hét-nyolc éves korban kezdtek dolgozni, megtanulva az üzlet alapvető lényegét, 15-16 évesen előképzettnek (*hangenpuku*) számítottak és segíthettek a tanonc eladóknak (*tedai*) az üzletben. Kb. 22 éves korukban maguk is tedaiok lehettek, s 30-as éveikre alkalmassá válhattak főállású eladónak (*banto*), 50-55 éves korukban vissza kellett vonulniuk (*inkyo*), kötelességeiket legidősebb fiukra hagyva. Ha valaki még tanulóként a húszas évei elején megházasodott, akkor a fia elérhette a teljes eladói státuszt és átvehette tőle az üzletet, mire ő 55 éves lett. A fiatalabb fiai és a többi tanonc előtt nyilván korlátok voltak a piac kiterjesztésében és a tőkéhez való hozzáférésben. A monopolisztikus céhszerkezetet jobban érdekelte az üzlet stabilitása és a tagok támogatásának biztosítása, mint a piac terjesztése. A főnök fiatal fiai nem tudtak mind önálló üzletet nyitni, sokuknak meg kellett elégedniük azzal, hogy eladóként továbbra is a már meglévő üzletekben dolgoznak. Még ha új üzlet nyílt is, a beosztottak, akik vezették, mindig azért dolgoztak, hogy támogassák a fő nemzetségi család központi üzletét, cserébe a kapott védelemért. Így a mester-inas viszony, melyet erősen megterheltek a kiegészítő kötelességek szankciói és a hűség, átjárta az egész rendszert. A legnagyobb erőssége az volt, hogy a legtehetségesebb tanoncokat, még ha nem is voltak a család tagjai, teljesen befogadták, akár a kevésbé tehetséges fiuk helyébe is. A nők csak konyhai cselédként szolgálhattak, melyért fizetést nem kaptak, de gondoskodtak a szállásukról, az étkezésükről, a ruházkodásukról és a taníttatásukról.

Bár a városi élet a vidéki közösségektől függött, a pénzgazdaság a városokban fejlődött ki és fokozatosan itatta át a vidéket. A város és a vidéki közösségek között az éles munkamegosztást azonban megőrizték, a városi katonaság, a kereskedők és az iparosok elkülönítését a falusi vezetőktől és a parasztoktól határozottan érvényre juttatták. A vidék emberének tilos volt foglalkozást vagy lakóhelyet változtatni. A maximális termelésre

ösztönözték őket, miközben a létminimumon éltek, mivel szinte minden többlettermésüket elszívták tőlük a katonai vezetők.[11]

A modern állam létrehozása és a modern városok megjelenése

Bár ez egy fokozatos fejlődés volt, a modern város kezdeteit az 1868-as Meiji restaurációban kereshetjük. A valamivel korábban létrehozott árugazdálkodás fejlődött, ahogy haladt a regionális munkamegosztás, a feudális falvak fix, beszűkült karaktere kezdett gyengülni, az egyéni földtulajdonosok pedig mind több és több függetlenséget nyertek. Végül a katonai rétegeket támogató pénzügyi struktúrát aláásták, amely részleges szakadást eredményezett a katonaság és a feudális kormányzat között, valamint morális hanyatlást magán a katonaságon belül. Így a fix státusz-rendszer és a feudális társadalom regionális rendje felbomlásnak indult.

A nemzetközi elzárkózás ideje alatt a kereskedők tőkéjüket elsősorban a birtokok terméktöbbletének elszívásából és a katonaságnak adott kölcsönök magas kamataiból gyűjtötték, ami biztosította a megszokott életszínvonalukat. De mivel a katonaságtól függtek, nem vállalkozhattak egy új társadalom létrehozására.

Ha Japán fel akarta venni a versenyt az iparosodott nyugati nemzetekkel és el akarta kerülni a küszöbön álló gyarmatosítást, rá volt kényszerítve a modernizálásra és az iparosításra. Ezeket a folyamatokat a feudális társadalomban a katonai rétegek tagjaként felnőtt új bürokraták indították el. A császár hatalmát arra használták, hogy megismertessék a Nyugat azon jogi, politikai, gazdasági, katonai és oktatási intézményeit, melyek alkalmazhatók Japánban, és hogy megvalósítsák a központosított hatalmat, mely a tokyoi császári palotától egészen a legkisebb vidéki faluig kiterjed.

Mivel Japán meglehetősen szegény volt természeti forrásokban és a lakosság többségét alkotó földművelő népesség alacsony életszínvonalon élt, a belső piac szegény volt, ezért a japán ipari forradalom energiáját a kínai-japán háború (1894), az orosz-japán háború (1904) és az első világháború (1914) katonai és természeti expanziói szolgáltatták. A társadalomszerkezet átfogó változásainak velejárója volt a gyors technológiai fejlődés. Ahogy a vidéki közösségek fokozatosan felszabadultak a társadalmi szokások és a természeti környezet szorítása alól, növekedett a termelékenység, ennek megfelelően a városok a közösségeket nem felhasználták, hanem létrehozták. Az ország ezután sokkal nagyobb népességet volt képes eltartani, és a termékenységi arány is nőtt. 34 millió 800 ezerről (1872) Japán lakossága 1920-ra 56 millió 960 ezerre ugrott.

Az új társadalmi rendben is megőrizték a régi társadalmi berendezkedés és értékrendszer legnagyobb részét. A hagyományos vallásnak, a császár és az ősök tiszteletének kombinációja a családi és rokonsági rendszerrel biztosította a nacionalizmushoz szükséges hátteret, mely integrálta az új társadalmat, és az új államrendszer támaszául szolgált. A

[11] A középkorban sok katona egyben földműves is volt, de a Tokugawák alatt létrejöttek a mereven elválasztott kasztok: legfelül a *szamurájok*, utána a parasztok, majd az iparosok, a kereskedők, végül pedig a kaszton kívüliek. Ez a gazdasági realitásokat csak kevéssé tükrözte. A szamurájok legmagasabb rangja igazolta, hogy kihasználhatják a társadalom többi részét. A *földműveseknek* (beleértve a parasztokat is) adott magas rang kifejezte, hogy a korai japán állam teljesen tőlük függött, de valószínűleg ez nem igen kárpótolta őket sanyarú helyzetükért. A *kereskedők* alacsony státusza mindinkább ellentétben állt tényleges befolyásukkal, melyet gyarapodó vagyonuk tett lehetővé, de politikailag továbbra is ki voltak szolgáltatva a kormány önkényének. A feudális Japánban soha nem volt egységes törvénykezési rendszer, és nem is törekedtek rá. A jogtudomány másodlagos fontosságú volt. Az egész rendszer a hierarchia viszonylagos alá- és fölérendeltségi viszonyaitól függött. Ez sokkal inkább az ősi alapelvek, mintsem a jog kifejeződése volt. Minden daimyo saját törvényeket és intézkedéseket léptethetett életbe, amíg nem jelentett veszélyt a sógunra, aki csak bátorította a megegyezést, anélkül, hogy bármiféle általános törvénytervezetet előkészített volna. Ez kapcsolatban állt azzal a ténnyel, hogy a végrehajtói, a törvényhozói és a bírói hatalom sosem vált világosan külön, s a daimyok gyakorolták azt a különböző szinteken.

bürokraták által a vidéki tömegektől beszedett adóból a kereskedők monopolisztikus pénzügyi klikkeket (*zaibatsu*) szerveztek, melyek a szabad verseny hiányában a Taisho-korban (1912-26) óriási méretűvé nőttek. Az ipari forradalom előrehaladtával a kereskedők nemcsak az iparban kerültek meghatározó helyzetbe, hanem a politikában is.

Az ágazatba bevont vidéki közösségeket hátrányosan érintette a mindenre kiterjedő különbség a városi és a vidéki termékek csereértéke között. Bár a vidéki háztartások továbbra is a létfenntartásért termeltek, a kölcsönös segítség rendszerének felbomlásával erősödött a vezetési függetlenségük. A népesség határozottan nőtt, s hamarosan nem volt elegendő megművelhető föld, hogy eltartsa a növekvő számú lakosságot. Ez és a városi állás egyre láthatóbbá váló előnyei a vidéki népesség kiáramlásához vezettek. A második világháború utáni földreformok eredményeképpen a vagyonos gazdák száma csökkent, a földtulajdonosoknak a vidéki közösségek fölötti hatalma pedig kezdett szétesni. Azonban így is folytatódott a városba irányuló migráció növekedése.

A Meiji-korban a népesség gyarapodása és a velejáró gyors iparosítás és modernizáció a városok számának és méretének hirtelen emelkedéséhez vezetett. 1879-ben a lakosság csak 11 százaléka élt 10 ezer főnél nagyobb közösségekben; 1920-ra ez a szám meghaladta a 32 százalékot. A hatalom erősen központosított maradt, a kormányt és a nagy üzleteket ellenőrző hivatalok főleg a nagyvárosokban koncentrálódtak. Az iparosodás előrehaladtával a népesség koncentrációja a Tokyohoz és Osakához hasonló városokban egyre nyilvánvalóbbá vált. Így 1920-ra Tokyonak 1 millió 920 ezer lakosa volt, annak ellenére, hogy eltörölték a kétévenkénti lakhelyváltoztatás rendszerét, mely korábban nagy számú szamurájt hozott a fővárosba. Hasonlóan, Osaka kereskedelmi és ipari központjának lakossága az 1872-es 290 ezerről 1920-ra 1 millió 670 ezerre duzzadt.

A feudális rendszer szétesésével sok régi kastély-város lehanyatlott, de sok közülük képes volt túlélni a változásokat. Az önálló hűbérbirtokok politikai központjaiként épültek, de az idők folyamán közlekedési és kereskedelmi központokká is váltak. Ráadásul az új társadalom bürokratikus vezetését szolgáló korábbi szamurájok közül sokan a feudális városokban laktak, megfelelőnek találva azokat az új rendszer politikai központjainak.

Hasonló okok miatt néhány a korábbi kikötővárosokból magmaradt integrációs központnak a modern technológia kontextusában. Így sok modern város a kastély-városok és kikötővárosok helyén fejlődött ki, a modernizáció és az iparosodás során megduplázva, megtriplázva népességüket. 1920-ban a 81 legnagyobb városból 61 volt egykori kastély-város és 5 kikötőváros. De ha a feudális központok nem feleltek meg a változó politikai-gazdasági struktúrának, megmaradtak helyi központoknak, vagy elpusztultak.

A technológia fejlődése és a természeti források kihasználásának új módszerei a világpiaci versengésbe és a külföldi háborúkba való bekerüléssel új stratégiai tényezőket hoztak, amelyek megkövetelték a városok megtervezett növekedését. Az ipari városokat főleg a kormány terveztette, gyakran együtt a nagy úttörő vállalkozókkal. A természeti források megközelíthetősége, a tőke és a munkaerő hozzáférhetősége, valamint a föld és a tengeri utak kényelme volt a fő szempont. A szállítási központokat, a kereskedelmi és katonai városokat funkciójuk szerint tervezték; így a feudális hagyományoktól meglehetősen szabadon tudtak fejlődni.

A bürokrácia modernizálása azonban csak részleges volt. Ahogy a feudális korban a vezető katonai rétegek szoros kapcsolatban álltak a kereskedőkkel, a Meiji-restauráció alatt az új kormány valamint a pénzügyi és kereskedőházak között az adminisztratív és társadalmi kötelékek a belső kapcsolatok valóságos útvesztői voltak. A bürokrácia, továbbra is a feudális hagyományból merítve és eltűrve a császár hatalmát, képes volt megszervezni a kiváltságok hatalmas és erős rendszerét. A demokrácia sok névleges formájának átvétele ellenére munkájában a demokrácia ténylegesen csak kevéssé érvényesült.

A Meiji-korban a kormány tagjai között sok feudális földesúr volt, és sok korábbi szamuráj töltött be pozíciót a bürokrácia középső szintjén, így a feudális rendszer státusz-értékeit átvitték az üzleti irányítás modern rendszerébe is. A feudális idők rokonsági csoportjaihoz hasonló különleges kapcsolatok az egész rendszernek egy elit klub légkörét adták, ahol csak kis tér volt az egyéni függetlenségnek. A társadalmi helyzetükből adódó elit-tudat személyes kiváltságként engedelmességet követelt az alsóbb rétegektől.

Az egész hivatali rendszer abszolutista volt; a kormányzó hivatalok létrehozása, a fizetések meghatározása, a hivatalnokok kinevezése és elbocsátása, mind „császári jóváhagyással" történt, hogy elkülönítsék a kormányhivatalnokok kiváltságos státuszát az országgyűlés valamivel demokratikusabb ellenőrzésétől. Az udvari rangokat és kitüntetéseket a rangidősség vagy a munkában szerzett érdemek alapján ítélték oda.

Mivel az emberek nem tudták legyőzni a beléjük rögzült magatartási formát a szamurájokkal szemben és továbbra is alázatosan fejet hajtottak a hatalom előtt, a bürokrácián belül az elnyomás és a korlátozás mintái a rendszer és az emberek között azonos kapcsolatokat eredményeztek. A bürokrácia tételezve az abszolút államot, ellenőrzésének hálóját az egész országra, még a legkisebb falura is kiterjesztette.

Ahogy haladt előre az ipari forradalom, a bürokrácia jellege is bizonyos fokig változott. A családi státusz és egyéb hagyományos korlátozások fokozatosan felszámolódtak, így az embereket egyre gyakrabban szakmai hozzáértésük és képességeik alapján ítélték meg. Néhány hivatalnok abszolút hatalma is csökkent. Bár egészen a második világháború utánig nem történt meg a bürokrácia különleges hatalmának megszüntetése.

A modern japán városok fejlődésében a kormányhivatalokat a nagy bankok és kereskedelmi vállalatok követték fontosságban. A bürokráciával együtt átvették a vezető szerepet az új társadalomban, s támogatásával hatalmas monopolisztikus vállalatokká fejlődtek. Az ipari forradalom és a külföldi háborúk évei alatt képesek voltak egyre jobban bebiztosítani hatalmukat, gazdasági ellenőrző rendszerük Tokyoból és Osakából az egész nemzetre kiterjedt.

A Konzern[12] vonalai mentén félig állami, engedélyezett vállalatok szerveződtek. A zaibatsuk ezekkel a középpontban még inkább terjeszkedtek. A hatalmas fizikai tőke mellett széleskörű pénzügyi tőkével rendelkeztek, és nemcsak az iparban voltak érdekeltek, hanem jelentős politikai hatalmat is gyakoroltak. Egyesülések és igazgatótanácsok által összekapcsolódott óriási holdingjaikkal ők birtokoltak minden pénzügyi és ipari tőkét Japánban. A zaibatsuk abban különböztek a nyugati országok nagy vállalataitól, melyek a tőkefelhalmozáson és a szabad versenyen keresztül valósultak meg, hogy a kormány védte őket és jóformán nem volt verseny. Bár struktúrájukban erősen összefonódtak a folytatódó feudális szokások, a zaibatsuknak sikerült megvalósítani a szervezet és az adminisztráció modern formáját, mely elengedhetetlen volt a további fejlődéshez.

A Mitsui volt a legnagyobb zaibatsu. A központi irodában (*omotokata*) voltak a Mitsui-csoport családjainak vezetői, legfelül a legbefolyásosabb család vezetőjével. Nagy kölcsönöket adtak a kirendeltségeknek, melyekért cserébe rendszeresen fizettek a vállalat számlájára. A teljes hasznot szétosztották a különböző családok között, egy bizonyos részt megtartva az omotokatának. A felhalmozott tőke az egész rokonsági csoport közös tulajdona volt. Kezdetben a részvények birtoklása csak a rokonsági csoport tagjaira korlátozódott, de az első világháború alatti vonzó lehetőségek enyhítettek a zaibatsuk zártságán. Ezután a tőkeutánpótlás biztosítására a részvényeseket a nagy nyilvánosságból toborozták, de mivel a

[12] A tipikus német *Konzern* egy ipari tröszt volt, mely a különleges pénzügyi és ipari feladatokat egy piramis alakú holding-vállalat struktúráján keresztül irányította. A *zaibatsuhoz* különösen gigantikus méretében hasonlított, valamint a kormánnyal való monopolisztikus együttműködésben, mely megszabadította a liberál-kapitalizmusnak kedvező bizalommentes félelmétől.

teljes tőke ellenőrzése csak egy rész birtoklásával volt lehetséges, a zaibatsuk hatalma még kiterjedtebb lett.

Ahogy az irányítás egyre összetettebbé vált, sok emberre volt szükség, a közvetlen családi irányítás pedig szükségszerűen gyengült. A vezetőket a hűséges beosztottak közül választották, így némi hatalom szükségszerűen az ő kezükbe vándorolt át. De a végső döntéshozatal a legfelső vezetés irányítása alatt maradt.

Néhány kisebb iparágat a nagyok magukba szívtak; mások formálisan függetlenek maradtak, de alárendelt helyzetben. A bérek alacsonyan tartásával és alvállalkozói szerződések kötésével a nagy iparágak képesek voltak a kisebb vállalatokat szinte teljesen irányítani. Így lehetséges volt a költségeket alacsonyan, a termékeket olcsón, a profitot pedig magasan tartani. A japán cégek hagyományos familiarizmusa támogatta a hűséget, melyet tovább erősített az egész életre szóló alkalmazás rendszere és az ős ehhez kapcsolódó alacsony mobilitás. Így a különböző cégek alkalmazottai között csak kis közösségi tudat és közös érdek létezett.[13]

A második világháború után a család- és tulajdoni rendszerben végbement reformokkal a zaibatsuk elkezdtek felbomlani. A technológia és az ipar gyorsan fejlődött és növekedésnek indult a társadalmi mobilitás is. A szakszervezetek elérték kollektív alku jogát; a közös munkás-vezetői értekezletekkel gyengíteni tudták a vezetői csoport zárt és abszolút hatalmát. A népességgyarapodás és a növekvő munkamegosztás megnyilvánult a sok új szerep folyamatos differenciálódásában. A rétegződés erősen összetett mintái jöttek létre a japán társadalomban, sok új teret biztosítva a lehetséges összefogásnak és konfliktusoknak.

A bürokratikus keret terjedése a modern Japán korai időszakában a bürokráciának a nemzeti és a mindennapi élet valamennyi területére kiterjedő tudatos és folyamatos beavatkozásának volt köszönhető, melyet a feudális hagyományok alapján mintáztak, hátterében a császár természetfeletti hatalmával. A kormányzat erejének csökkenésével az állami bürokrácia védőszárnyai alatt akadálytalanul fejlődött a monopolisztikus kapitalizmus. A pénzügyi tőke ipari hatalma olyan erős lett, hogy sok kis- és középvállalatot beborítottak a nagyvállalatok, míg az őket irányító pénzügyi klikkek a politikában és a gazdaságban egyaránt döntő befolyásra tettek szert.

A nagy zaibatsuk különleges tehetségű és energiájú emberekből, szamurájokból, kereskedőkből és alacsony származású emberekből álltak, akik mind eredményesen illeszkedtek be az új elitbe, így még aki eredetileg nem is tartozott a zaibatsu családokhoz, hamarosan azzá lett. A zaibatsuknak kormányzati támogatásuk volt és különleges garanciájuk a nemzeti fontosságú vállalkozásokban. A zaibatsuk és a legfőbb állami vezetők között szoros szövetségesi és kölcsönös támogatói kapcsolat volt. Így nemcsak a nemzet függetlenségét őrizték meg, hanem a gazdasági növekedést is biztosították. Radikális törés nélkül nyúltak vissza a régi értékekhez. A nemzeti autonómia és továbbélés érdekében felhagytak az elszigeteléssel. A régi intézményes szerkezet (császár, hadsereg és kormány, mezőgazdaság és ipar, vidék és város) egyensúlyát új és régi szerepek egyesítésével újraírták és megreformálták. Így a császár előbukkanása az elvonultságból a hagyomány erősödése volt, a legbefolyásosabb Idős Államférfiak (*Genro*) a legfőbb nemesség közvetlen leszármazottai voltak, míg az egész szervezet a szamurájok és a kereskedők legerősebb és legsikeresebb képességeinek fúziója volt. Jól szimbolizálta ezt, hogy a kereskedők szamuráj státuszt vásároltak maguknak, mielőtt azt formálisan eltörölték, a szamurájok pedig magukra öltötték a kereskedők „kötényét", hogy a Mitsubishihez hasonló zaibatsukat szervezzenek. Vállalat,

[13] Ezt az a tény erősítette, hogy a szakszervezetek erősebben kötődtek a vállalatokhoz, mint az egész iparághoz. Elfogadtak egy baloldali ideológiát pszichológiai mechanizmusként, hogy elkerüljék a vállalat dominanciáját. Valamennyi fizikai és nem fizikai dolgozót magukba foglalnak. A sztrájkok ritkák, az alkalmazás biztos, minden alkalmazott rendszeres éves fizetésemelésben részesül, a kapcsolat a vezetéssel pedig olyan, hogy nem jelentkezik ellenállás az új technikák befogadása ellen, ami kedvez a termelékenység növekedésének.

gazdaság és könyörtelen bátorság egyesült a császár nevében. A felelős képviseleti kormányzati forma ellenére az újjáélesztett haderő parancsnoksága sosem volt egyértelműen a civil kormányzat alá rendelve; 1930 után az utóbbit fokozatosan átvette az előbbi. Nemcsak klikkek, pártok, személyes szövetségek és családi kapcsolatok ágaztak a hadsereg, a tengerészet, a politika, a civil tevékenységek, a nagy üzletek és még az oktatás teoretikusan különböző intézményes egésze közti résekben, hanem a legfontosabb szereplők egyszerre vagy egymás után többszörös feladatokat láttak el ezeken a területeken. A katasztrofális katonai vereség után a gazdasági újjáépítés és terjeszkedés nem kevésbé heves csatáját ugyanaz a hősies kitartás és a fő intézmények struktúrájának ugyanaz a személyes hálával való átszőttsége jellemezte.

Míg a társadalom egészében a részek közötti kölcsönös kapcsolatok átalakultak, elérve azt a pontot, amikor a népesség tényleges többsége urbanizált, a leggyorsabb fejlődés és a központi fókusz továbbra is Tokyo és Osaka hatalmas városi régióiban koncentrálódott, egyre szorosabban összekapcsolódva. Tokyo az intézményes hierarchia, a politika, a kormány, a bürokrácia, a kereskedelem és az ipar fő csúcspontja, bár még mindig Osaka a legnagyobb kikötőváros és a Sumitomo és néhány más zaibatsu ide helyezte a székhelyét. Az ország eme középső része magától értetődően a zavaros személyes kapcsolatok hálójának fő színtere, mely a klikkek rivalizálásának és egyesülésének megfelelően ingadozik, de mindig megerősítette a rokonság és a társadalom kulcsintézményeinek ellenőrzése és integrálása a tevékenység valamennyi területén. Az ilyenfajta társadalmi rendszer valóban igényli a központi városi koncentrációt.

A társadalom modern átalakulásában a vállalatvezetők és technokraták kiterjedtebb felső osztálya után a közép- és kisvállalkozók, az önálló kereskedők és az iparosok alkották a függetlenebb középosztályt, míg a társadalom alsó végén a kis családi üzletek tulajdonosai és a szegény munkások tömegei álltak, melyek állandóan duzzadtak a falvakból újonnan érkezőkkel.

A második világháborúig a városok környéke világosan megjelölt, kötött és multifunkcionális maradt. Mint a nemzeti katonai szerkezet alapegységét, szándékosan tartották így. A legtöbb városlakó még mindig ott lakott, ahol dolgozott, a szomszédokhoz fűződő fizikai tudat és a jószomszédi viszony társadalmi érzése erősen élt tovább. Ezek a szomszédi egységek fennmaradtak a háború alatt, de nem sokkal utána a rendszer hivatalosan felbomlott, a szomszédi egységek pedig elkezdtek specializálttá válni.

Tokyoban a régi Tokugawa erőd lett a császár lakhelye, míg a többi város feudális kastélyait kormányhivatalok, katonai parancsnokságok, iskolák, vagy közparkok foglalták el. A korábbi kereskedelmi központokban bankok, nagykereskedések, kiskereskedések, hotelek és színházak kaptak helyet. A föld értékének növekedéséből és a magas bérleti díjakból adódó nyomás a történelmi hagyomány erejével és a kommunikáció könnyen fenntarthatóságának szükségletével együtt a hasonló funkciójú létesítmények területi koncentrációjához vezetett: kialakultak kormányhivatali, pénzügyi utcák, nagykereskedő blokkok, kiskereskedő fasorok, éttermi- és szórakozó negyedek stb.

A nagy városokban a fokozódó specializációval a koncentrálódás is intenzívebb volt, ugyanakkor a megnövekedett városi népesség szükségszerűen nagyobb területre terjedt szét, amit a modern kommunikáció tett lehetővé. A feudális időkben az irányító intézmények koncentrációja volt a fő városi erő és bár ez még ma is erős, természetesen dekoncentrációs jelenségek is megfigyelhetők: az emberek kiköltöznek a külvárosokba és a környező településekre. A régebbi közösségek feloldódtak, s újak jöttek létre. Új, elkülönült lakóövezetek is születtek a felsőbb osztályoknak, a középosztálynak bérlakások és szegény negyedek a munkásoknak, szálláslehetőségek átutazóknak, hotelek és telepek a külföldieknek. Ezek a helyi kerületek sokkal változatosabbak, lazábban ellenőrzöttek és kevésbé központilag kijelöltek, mint a feudális városok merev osztály- és foglalkozási zónái. Az ellátás funkciói a szétszóródott lakosság szükségleteinek megfelelően kiterjedtek. Az iskolákat, az üzleteket, a

vallási és szórakoztató intézményeket ma már úgy osztják szét, hogy az egész népesség számára kényelmesek és jól hozzáférhetőek legyenek. Néhány nagy gyár kiköltözött a külső területekre, ahol a föld olcsóbb és a szállítás még könnyen megoldható. A kisebb gyárak alvállalkozókként követték a nagyokat, de sok még mindig ragaszkodik a régi központi fekvéshez, és ódivatú kereskedő- és lakóépületeket használ.

Minden változás ellenére a hosszú történelmi múlttal rendelkező legfontosabb városok még mindig magukon viselik a régi feudális városok számos jellemvonását. Az üzletemberek, a gyártulajdonosok, a katonai vezetők és a kormányhivatalnokok sokat megörököltek és továbbvittek a régi hagyományokból és értékekből a presztízs forrásaként. Az új építési technikákat és kommunikációs technológiákat tükrözve ott volt a leggyorsabb az átváltás az új városi formákra, ahol a legintenzívebb volt az iparosodás. A társadalmi és térbeli mobilitás kényszere azonban még mindig létezik; a földhasználat hagyományos formáinak helyét átveszik az újak és az egészet hasonló kultúra hatja át, így a közösségek közötti különbségek nem annyira élesek, mint az Egyesült Államokban. Ezáltal a terjeszkedés folyamatában az optimális felé haladást módosítják a történelmi hagyományok, melyek bizonyos területeknek különleges értékeket tulajdonítanak. Ahol megakadás van, az rendszerint a hagyománnyal magyarázható. Mindazonáltal az új elit lakóövezetei igyekeznek követni a perifériák felé irányuló decentralizációs törekvéseket. Amikor létrehoznak egy új elit lakóterületet, magas értékkel ruházzák fel, ami a városi fejlődés új dimenzióit nyitja meg.

A japán urbanizáció bemutatott története események különleges sorozatával és az erők különleges kombinációjával szembesít minket. Ha elég bátrak vagyunk, hogy elemezzük, az alapul szolgáló tényezők felvetnek néhány olyan ösztönző és gyümölcsöző összehasonlítást és szembeállítást, melyek rögtön magukban foglalnak – persze óvatos fenntartásokkal – olyan tág kategóriákat, mint a feudális vagy az ipari. Úgy tűnik, Japán képes volt eltartani nagyobb városokat, mint bármely más feudális társadalom és ma azzal kecsegtet, hogy jobban megvalósítja az ipari városok kérdéses megkülönböztetését, mint bárhol máshol. Bármi is a megapoliszok jövője az Egyesült Államokban, pillanatnyilag Tokyo a legnagyobb, egységes adminisztráció alatt álló város.

Japán emberfeletti munkával létrehozott egy széleskörű, nagy hatékonyságú városi és ipari társadalmat; s tette mindezt egy a többi iparosodott nemzettől jelentősen eltérő tapasztalati háttérrel. A folytonosság fenntartása meggátolta, hogy megtapasztaljon olyan forradalmakat, melyek összehasonlíthatóak lennének a 17. századi Brit Nemzetközösséggel, a 18. század francia és amerikai forradalmaival, vagy a 20. század orosz kommunizmusával, olasz fasizmusával és német nácizmusával. A modern idők legforradalmibb története Japánban a restauráció volt. Ez maga után vonta a korábban létezett intézmények felbomlását, melyeket már amúgy is összezavartak az olyan események, mint a gazdag közemberek szamuráj-státusz vásárlása, a magas rangú nemesek fizetésképtelensége az alacsony rangú kereskedők felé, és a vállalkozó szellemű nemesek általi energikus folytatása a kereskedelemnek, a bányászatnak és a kialakuló iparágaknak. A második világháborúban elszenvedett vereség és a szövetséges megszállás megrázó élmény volt ugyan, de a legradikálisabb próbálkozásokat hamarosan megváltoztatták.

Mindezen okoknál fogva Japánt nem megfelelő együtt kezelni a nyugati kapitalista világgal, hisz a modern technológia és a kapitalista termelés sikeres fejlődését olyan társadalmi keretek között vitte véghez, mely alapjaiban különbözött valamennyi nyugati országétól. A nyugati vívmányok, mint a parlamentarizmus, a közös tőkéjű vállalatok, vagy a szakszervezetek elfogadása mellett a hagyományos apa-fiú, úr-szolga közti érzelmi kapcsolatra alapozva erősítették meg a vezetés pozícióját.

Így a technológiai és termelési rendszer, melyet nem lehet a nyugatiaknál kisebbre értékelni, bár sok nyugatinak látszó elemből épült fel, a valóságban nagyon eltérően működött

és megőrizte a japán társadalom fontos jellemvonásait, melyeket gyakran eléggé félrevezetően hagyományosnak írnak le.

A munkahelyváltás ritkasága és a nagyon alacsony munkanélküliség eredményezte biztonság a karrierben jelentősen különbözik az ipari hatékonysághoz megkívánt nyugati rugalmasságtól és mobilitástól, beleértve a tőke és a munka viszonyát és a városi élet mintáit is. A rengeteg kis, családi vállalat az a másik jellegzetesség, amit gyakran tartanak hagyományosnak. Ennek megfelelőit azonban megtaláljuk más, ősi kézműves hagyományokkal rendelkező országokban is, mint pl. Olaszország, és bár a jelentősége csökkent, megmaradt szilárd elemnek.

A különböző tevékenységi területek, mint az üzlet és a politika, vagy (a háború előtt) a hadsereg és a politika, élesen elkülönült hivatali specializációjának hiánya így nagy folytonosságot és stabilitást mutat Japánban. Az üzletben, a politikában és a társadalmi életben a hatalom, a hierarchia, a fegyelem és a hűség hangsúlya és hatásfoka hasonlóan erősen eltér a nyugatitól, de másrészről a családok emberi problémáinak hatékony orvoslásával és a karrier biztonságával párosul, melyet a nyugati országok minden odafigyelés ellenére sem tudtak megoldani. Elfogadhatónak tűnhet próbaképp úgy befejezni, hogy Japán képes volt alternatív választást gyakorolni, mely a saját kulturális tapasztalataiból eredt, és ezáltal nem feltétlenül elérhető más országok számára, de mindazonáltal felvet a jelenlegi városiasodással kapcsolatos alapvető kérdéseket és igazolja sok meggyökeresedett feltevés újragondolásának szükségességét.

Fordította: *Koronczai Barbara* (ELTE, Budapest).

Takeo Yazaki 1968 *Social Change and the City in Japan*. Tokyo: Japan Publications Trading Co. Forrás: In Southall, Aidan szerk. 1973 *Urban Anthropology*. New York – London, 139-161.

Nina Sääskilahti
Városi antropológia, városetnológia és hétköznapi élet

Az alábbi kutatás a városantropológia, városetnológia és városi néprajz kontextusába tartozik.[14] A városantropológia kezdeteiről szólva leggyakrabban a Chicagóban az 1920-as és 1930-as években végzett kutatásokra szoktak hivatkozni (pl. Foster & van Kemper 1988:89; Hannerz 1980:19; Sanjek 1990:151). A Chicagói iskola kutatási vonalát gyakran szociológiának nevezik, de kutatási irányultságát tekintve ugyanúgy antropológiának is nevezhetjük (anélkül, hogy állást foglalnánk abban, hogy hol húzódnak e kutatási területek határai, s azok végülis miképpen határozhatók meg). Az olyan etnográfusi módszerek és kvalitatív eljárások, mint a megfigyelés és interjúkészítés, valójában a chicagói kutatók tevékenysége nyomán gyökeresedtek meg a városkutatásban (Hannerz 1980:31; Low 1996:385). Azonban a városantropológia tényleges kezdetét mégis csak az 1960-as évekre szokás helyezni (pl. Sanjek 1990:51).

A városantropológia (vagy ennek megfelelőjeként a városetnológia vagy városi néprajz) mint elnevezés némiképpen problematikus. Bizonyos értelemben már az elnevezés rámutat tárgyának lényegére. Az elnevezésben egyrészt feltételezésként bennefoglaltatnak a vizsgálandó jelenségre alkalmazható tárgyalási módok lehetőségei. Másrészt az elnevezések tartalmazhatnak a tárgy lényegi vonásaira is feltételezéseket.

Általánosan kimondható, hogy a városantropológiának nevezett kutatási terület határai bizonytalanok s ugyanakkor rugalmasan is kezelhetőek. Számos városantropológia területéhez kapcsolható kutatás más kutatási irányhoz is besorolható. Másrészről több olyan kutatás, amelyet explicit módon nem neveznek városantropológiának, ugyanolyan jogosan hozzá is tartozhatna (Sanjek 1990:152).

A kutatási irányok elnevezései tehát korlátozó hatással bírnak. Másrészt tekinthetők mindezek a tudománytörténet folyamatán belül olyan pillanatnyszerű időszakokra utalásoknak, melyek során új jelenségek kerültek az érdeklődés középpontjába. Az érdeklődésnek ezek az új tárgyai olyan elnevezéseket kaptak, melyek az adott kutatási irányt megkülönböztették a korábbi kutatástól. Finnországban például *városi néprajz*ról kezdtek beszélni attól kezdve, hogy a kutatók érdeklődésüket a mezőgazdasági és vidéki környezet határain túlra, a települési központokra is kiterjesztették (Niilo Valonen is valójában „településközpontok néprajzáról" beszélt).[15]

Mindenesetre az antropológusok és etnológusok számára a város sokáig meglehetősen ismeretlen hely maradt. Ennek egyik oka a kutatási hagyományok gyökereinek az egzotikus, primitív és vidéki – bizonyos értelemben mind időben és mind térben távoli – világ kutatásához kötése. Úgy tűnik, mintha a kutatási hagyomány változását kísérő átmeneti időszakban mindig megfigyelhető lenne korábbi vizsgálati módok és gondolkodásformák egyfajta maradványszerű jelenléte.[16] E folyamat során a rögzült gondolkodásformák egy ideig még továbbhurcolódnak, mígnem aztán fokozatosan beleolvadnak az újakba.[17] (Thomas

[14] Az előbbi elnevezések tágan értelmezve egyazon kutatási irányba mutatóknak tekinthetők (pl. Räsänen 1996:185). Itt a kissé mesterségesen mégis megkülönböztetjük azokat az egymástól kissé eltérő hozzáállásokat melyek földrajzilag is elhatárolható kutatási hagyományokban mutatkoznak, miszerint „városantropológián" az amerikai, „városetnológián" az európai, „városi néprajzon" pedig a finn kutatásokra kívánunk utalni.

[15] Természetesen töprenghetünk azon is vajon az egyes kutatási területeket szükséges-e éppen azok tárgya szerint meghatározni.

[16] Ld. továbbiakat az átmeneti időszakról Virtanen 1994:19-35.

[17] Itt nem kívánjuk azt állítani, hogy a régi gondolkodásformák önmagukban terhek lennének. A rétegződöttség gazdagítja az adott tudományág világról alkotott képét.

Kuhn szerint a paradigmák hirtelen változnak, azonban a humán tudományok területén a tudományos forradalom fogalma sokkal inkább homályos és referencia híján van).

Ilyen átmenetre példaként hozható fel a városantropológia terén az USA-ban az 1960-as évektől kezdve végzett kutatásokat a bevándorlókról, slumökről és gettósodásról (Daun 1974:17). Az antropológusok az „idegen kultúrák" kutatásához voltak hozzászokva. Most azokkal a saját környezetükben is találkozhattak (ld. pl. Hannerz 1980:1). Az antropológiai megfigyelési módot úgy, ahogy volt egy másik kontextusba helyezték át, ugyanakkor a fogalomrendszer és a megközelítési módok közben változatlanok maradtak.[18]

A Finnországban folytatott városi néprajzon belül ugyanez a jelenség figyelhető meg. A kezdeti időszakban a városok nem is annyira az urbanizálódás szemszögéből mutatkoztak érdekesnek. A városkutatásként meghatározott írások azt mutatják, hogy a feladatot elsősorban a városokban fellelhető „vidéki kultúra" jeleinek feltérképezése jelentette, s csak ezután, lassanként kezdett kiterjedni a városnak a városi kultúra szemszögéből történő vizsgálatára (Sääskilahti 1997:78-83). A városok iránti érdeklődés fokozatosan növekedett – talán a városiasodással párhuzamosan egyre nagyobb mértékben – mind Finnországban, mind másutt is. A kutatási iránynak ezt a változását szokták leírni átmenetként a városokban folytatott antropológiai (anthropology *in* the city) megfigyelésektől a városok antropológiai (anthropology *of* the city) kutatása felé. A urbánusság mint jelenség kezdett az érdeklődés tárgyává válni.

Hogyan is kell az urbánusságot értelmezni? A kutatás tárgyát képező várost gyakran több összetevőből állónak és heterogénnek tekintik, melynek vizsgálata különleges kutatási eszközöket és fogalomrendszert igényel. Azonban elgondolkozhatunk azon: vajon a város végeredményben mennyiben áll több összetevőből és mennyiben heterogénebb mint általában akárhol és akármikor maga az élet. Igaz hogy a városokban a különböző foglalkozási csoportok, társadalmi osztályok valamint területi egységek nagyobb változatosságban jelentkeznek. A városi kultúra kutatásában a heterogenitás hangsúlyozása talán általánosságban mégis összefüggésbe hozható azzal a hatással melyet a tárgyait stabillá és homogénné egyszerűsítő kutatás, feltevéseit kiüresítve és egyoldalúvá téve a vidéki és egzotikus kultúrák vizsgálata során kifejtett.

A városantropológia területével foglalkozó kutatók a városok sokféleségét tevékenységük egyik legfontosabb kihívásává emelték. Erre a kihívásra egyik válaszként igyekeztek kiemelni a város részekre bontásának jelentőségét. A város kutatásában jellemzővé vált az a törekvés, hogy a várost részkultúráira és különböző életformáira felbontva „egyiket a másik után" tárgyalva közelítsék meg (Spradley 1980:103.) A várost az antropológiai kutatási tradíció nyomán kezdetben mint különböző őslakos csoportok lakta területek együttesének, különböző rész- és szubkultúrák összességének tekintették. Finnországban ugyanez a jelenség bizonyos értelemben a kisközösségek vagy kisebb csoportok vizsgálatában, városrészek kutatásában vált szemléletessé (Räsänen 1996:194; valamint Lappi 1999).

A város akkor tekinthető megalapozottan heterogénnek és többrétegűnek amennyiben teoretikus módon közelítünk hozzá. Az alábbi kutatásban a városok heterogén természete nem szerepel feltételezésként, viszont a várost ezekből a kiindulásokból vizsgáljuk. Bár a finn kisváros megjelenésében nem mutat olyan heterogenitást mint például az amerikai nagyvárosok, a város (hasonlóan bármely más helyhez) különböző kulturális világok megjelenési helyének tekintendő. Az kisiskolásoknak, bevándorlóknak, időseknek, családanyáknak, diákoknak, középkorúaknak és másoknak, s így mindenkinek megvan a maga városa és életvilága ugyanebben a városban. Osztozunk a város fizikai szerkezetében, de ugyanakkor mindannyian más városban, más és más kulturális valóságokban létezünk (lakunk, mozgunk). A város különböző hétköznapi életek megvalósulási helyszíne.

A városantropológia tehát olyan kutatási terület, amely még éppen kialakulási folyamatában van (ld. a fejlődési irányokat és új kérdéseket Lappi 1999; Knecht &

[18] Ezt tükrözi többek között az *Urban Life*-kötet az 1980-as évekből; ld. még Sanjek (1990:152) leírását a kutatási terület főbb kérdéseiről.

Niedermüller 1999). A városetnológiai kutatás, melynek itt az európai kutatást nevezzük, egyelőre még kutatások mennyiségét tekintve kismértékű. Ezzel szemben a városantropológia területén már sokkal nagyobb számban végeztek kutatásokat. Svédországban a városetnológia talán a 70-es évektől kezdve (ld. pl. Daun 1974) erőteljesebben volt jelen mint Finnországban: legalábbis számszerűleg több városkutatást végeztek. Bár Finnországban az 1960-as és 1970-es években már kezdtek beszélni a városetnológiáról (elsősorban Talve 1961, Räsänen & Lehtonen 1977), tényleges kutatás végül nem elég történt.[19] Mivel a városantropológia súlypontja a nagyvárosok kutatására helyeződött, az így kifejlődött megközelítési módok nem feltétlenül alkalmazhatók egyenesen Finnország kisebbfajta városaira. Azonban mindkettő érdeklődési tárgya egymáshoz hasonlatos.

Sanjek (1990:173) a mai városantropológiában legnagyobb érdeklődésre számot tartó témák közé sorolja a helyi szinten működő politikát, etnikai identitások erőteljes megjelenését, vallási mozgalmakat, a nők helyzetét, a munka szervezeti változásait, az ifjúsági és a populáris kultúrát. Low (1996:383) a maga részéről az 1990-es évek legfontosabb kutatási területeiként többek között az etnicitást, a nemi hovatartozást, a rasszizmust, a városi konfliktusokat, a globalizációt, a népességmozgásokat, valamint a várostervezés és építészet kritikáját nevezi meg. Az egyén tapasztalatai s a társadalompolitikai és gazdasági folyamatok közötti kapcsolatokat illető kérdések és a városi környezet kulturális jelentéseinek vizsgálata szintén központi helyet foglaltak el a kutatásban, Sanjek (i.m. 174-175) jóslata szerint az 1990-es években olyan városantropológia is megjelenik a színen, amely az eddiginél jobban épül a részvételre és a párbeszédre. Az alábbi kutatás is egy ilyen irányú törekvésre példa.

Ebben a kutatásban a városi kultúrát nem abból a kiindulásból vizsgáljuk, mintha azt gondolnánk, van egy valamilyen különleges városi kultúra, urbanitás, melynek a mibenlétét mindannyian ismerjük. Nem is kívánjuk a várost s annak kultúráját lényegileg meghatározni. Ezért a „városi kultúrát" nem tekintjük ebben a kutatásban magától értetődő kiindulási fogalomnak. A vizsgálat tárgya, Jyväskylä városának kultúrája[20] azokban a fragmentumokban fog tükröződni melyeket ebbe a kutatásba egybegyűjtöttünk. Tehát nem a városi kultúra fogalmából indultunk ki, melynek meglétét (vagy éppen hiányát) próbálnánk Jyväskyléhez kapcsolni. Éppen ellenkezőleg, hétköznapi fragmentumokat gyűjtöttünk össze melyekről azt tartjuk, hogy Jyväskylä városi kultúráját ábrázolják.

Hétköznapi élet

Ebben a kutatásban a városantropológia mellett másik ihlető forrásunk a *hétköznapi élet* etnológiai kutatása. A hétköznapi élet kifejezés az általunk használt kifejezések közül a legalapvetőbb, ezért érdemes azt közelebbről megvizsgálni.

Jane Jacobs az 1961-ben megjelent, ma már klasszikussá vált „The Death and Rise of Great American Cities" művét a várostervezés ellen intézett támadásnak nevezi. Megdöbbentőnek tűnhet, hogy a könyv még ma is időszerű tud lenni (ld. még Montgomery 1998). Jacobs már rögtön könyve elején rámutat arra, hogy a várostervezés miképpen működik a város valóságának egészen más szintjén, mint lakosok hétköznapi élete. Az elegáns városfejlesztési tervek, melyektől fényes eredményeket vártak, végül katasztrofálisaknak bizonyultak. Ezzel szemben az amerikai városokban azokat a helyeket, melyek Jacobs szerint a hétköznapi élet szempontjából jól sikerült példákat jelentenek, a tervezők szemszögéből nézve slumöknek lehetne tekinteni. E paradoxon tisztázására Jacobs a városi valóságot „a lehető legkevesebb előzetes elvárással, közelről veszi szemügyre a

[19] A művészettörténeti kutatásban az utóbbi időben az etnológiához közel álló megközelítési módokat vettek alkalmazásba (pl. Nikula 1998:180-181).
[20] A kultúra antropológiailag értelmezve: az emberek által létrehozott jelentésrendszerek folyamata.

legszokványosabb látványokat s eseményeket a városban, törekedvén meglátni bennük mit jelentenek, s vajon levonhatók-e belőlük bizonyos általános elvek" (Jacobs 1961:13).

Ebben kutatásban hasonló megközelítési módot alkalmazunk. Számunkra ez kifejezetten természetes is: hiszen a hétköznap közeli vizsgálata éppen a világ vizsgálatának etnologikus szempontja. Azonban nem teljesen világos, mi is valójában ez a hétköznapi élet. Bizonyos értelemben vizsgálatunknak ez a tárgya, de mindenekelőtt kutatásunkat rendező teoretikus fogalom.

A hétköznapi élet központi fogalom a német hétköznapi élet történeti kutatásában („Alltagsgeschichte"), melyben a hétköznapi életet a „mindenapi viselkedés és tapasztalat történetének" tekintik (Lüdtke 1995:6). Ennek a kutatásnak a súlypontja azonban nem a történetiség szempontján nyugszik, bár nekünk etnológusoknak az is alapvető mód mikor a város, ebben az esetben Jyväskylä megértésére törekszünk. Elsődleges vizsgálati keretet biztosítanak meg azok a meghatározási módok, melyeket például Henri Lefebvre, Michel de Certeau és Michel Maffesoli ajánlottak műveikben. Ők a hétköznapi életet éppen a jelenkor városának kontextusában tárgyalták. E kutatás számára mindenekelőtt Lefebvre-nél azáltal válik központi jelentőségűvé, hogy az idő, a hely és a hétköznapi élet összjátékát hangsúlyozza a városban (ld. Lefebvre 1996:52).

Tehát mi is az a „hétköznapi élet" valójában? Egy lehetséges mód a „hétköznap" (vagy a „mindennapi élet") fogalmának meghatározására az, ha valami olyasmihez viszonyítjuk, ami nem hétköznapi és nem mindennapi. Például Kirchenblatt-Gimblett (1988:403) a népi kultúra (vernacular culture) fogalmat használja, utalva ezzel a kissé bizonytalanul körvonalazható, elitkultúrán kívüli kultúrára. Ilyen kulturális forma kizárólag a „magaskultúra" (múzeumok, iskolák stb.) hatáskörén kívül lenne fellelhető. Az ilyen gondolkodásmód empirikus tárgymeghatározásra alkalmas lehet, de itt most a „hétköznapi életet" inkább analitikus fogalomként kívánjuk használni.

Vizsgálatunk nem különböző kultúrák közötti rangsor meghatározására irányul. A hétköznapi élet például nem „alsóbb" szintje a kultúrának. Inkább egy másfajta fogalmi szintet, a valóság más szintjét jelenti. A hétköznapi élet fogalmával a kulturális valóságnak nem kívánjuk ily módon egy, empirikusan igazolható részét lehatárolni. A hétköznapi élet fogalma inkább analitikus, semmint empirikus jellegű. Azt inkább filozofikus módon s nem leíró értelemben kell felfogni: a hétköznapi élet az életvilágra, megélt s megtapasztalt mindennapi élet valóságára utal (ld. Sääskilahti 1999:152-153). Ezt alátámasztandó mondhatjuk, hogy a hétköznapi élet folyamatosan közelünkben van, mindegyikünk a hétköznapi életét éli. Ha nem teoretikus módon közelítünk a hétköznap élet fogalmához, mindez könnyen empirikus tények gyűjteményévé „zsugorodhat" (Schöttler 1995:121). A hétköznapi élet közelsége miatt azonban a hétköznapi élet vizsgálata könnyen túlzó, karikatúra-szerű leírásokat eredményezhet. Ez ama folyamat eredménye, melynek során „azt ami van" láthatóvá akarjuk tenni. Amennyiben a hétköznapi élet koreográfiáit komolyan vesszük, egyúttal azoknak valódi jelentőségét is felnagyítjuk, ténylegesen a hétköznapi élet logikájának feltárása nevében, s nem egyedi jelenségek jelentőségteljességének hangsúlyozása érdekében (ld. Maffesoli 1997:27).

A hétköznapi élet fogalma ebben a kutatásban nincs olyan értelmezéssel felruházva, hogy ahhoz hozzákapcsolnánk az elidegenedés vagy a banalitás feltételezését (ld. Langbauer 1993; Plant 1992:64). Hasonlóképpen a hétköznapi életet nem tekintjük „pozitívnak" vagy „negatívnak" (ilyen értelmezésekre például ld. Featherstone 1994:164). Nem látjuk azt, hogy a hétköznapi életet tönkremenés avagy banalizálódás veszélye fenyegetné. Azt sem gondoljuk, hogy az valamiféle „mélyebb valóságfokot" képviselne.

A hétköznapi életet gyakran ismétlések és rutinok sorozatának tekintik. A mi vizsgálatunkban a mindennapok nem is annyira a rutinok, ismétlések s érdektelen események formációja, mivel az ilyen megközelítési módban az egyén szabadságvágyát és választási

igényét, valamint a mindennapi élet variációinak jelentőségét alábecsülik, s a hétköznapiság formáját megállapodottnak és biztosnak vélik. Ebben a kutatásban a hétköznapiságot inkább aktívnak és változónak, semmint változatlannak s ismétlődőnek tekintjük (Kaschuba 1995:170; Medick 1995:54).

A hétköznapi élet vizsgálatakor a valóságnak egy másik szintjén mozgunk, miközben Jyväskylä s az a bizonyos utca vagy útkereszteződés változatlan marad. A hétköznapi élet tehát nem csupán az emberek alkotta jelentésmezőkből „áll", hanem rendelkezik „anyagi" kiterjedéssel is, hiszen az emberek kézzelfogható módon egy kézzelfogható világban élnek. A hétköznapi élet magába foglalja a „kézzelfogható" (empirikus) valóságot, de ugyanúgy a metaforikus kiterjedést is (Lefebvre 1971:11), a fizikait is, meg ugyanakkor a szimbolikust is. Ily módon a hétköznapi élet színteréül választott utca és útkereszteződés „valóságos", fizikai kiterjedéssel bíró hely (mely empirikus módon meghatározható), de ugyanakkor imagimárius is. Mindez nemcsak az egyéni tapasztalat (a képzelet, emlékek és érzelmek) szintjén nyilvánul meg, hanem a várostervezési gyakorlat megvalósulása is. A hétköznapi élet vizsgálata azonban nem korlátozódik néhány egyedi megnyilvánulási formára, mivel ennek során nem az egyének sajátos gondolkodásformáit kívánjuk feltárni, hanem a hétköznapi élet működési logikáját (ld. de Certeau 1984:xi). A hétköznapi élet megfigyelése számára egyfajta elemzési többletlehetőséget kínál az is, ha úgy tekintjük, hogy a hétköznapi élet „kereteit" a politikai és gazdasági működés teremti meg. Ebben a kutatásban úgy véljük, e különböző szintek találkozásában „helyezkedik el" a hétköznapi élet.

Az ily módon felfogott „hétköznapi élet" magába foglalja a valóságnak többszintű – fenomenologikus – értelmezését. A kutatás egyes fejezeteiben ezeken az előbbiekben vázlatosan körvonalazott különálló, de mégis egybefonódó szinteken mozgunk. A várost nem csak az urbánus és mindennapi élet tevékenységeinek megvalósulási formájának, hanem ugyanakkor kulturális és társadalompolitikai megnyilvánulások összesűrűsödési helyének is tekintjük (ld. Low 1996:384). A hétköznapi élet az, amit a létrehozott felépítményen „belül csinálnak". Tehát mindenekelőtt különböző jelentésmezőkre, az aktív módon és irányítatlanul születő „használói nézőpontokra" utalunk, mely a valóságos város szempontjából ugyanolyan lényeges, mint a „termelő" (a várostervezés) vagy a „termék" (a város térbeli és fizikai rendszerként) szemszögéből.

A különböző analitikus szinteket érdemes egymástól fogalmi eszközökkel elválasztani. Ebben hasznosnak bizonyultak a de Certeau (1984:91-103) által megkülönböztetett analitikus szintek. A fogalmi város (concept city) azokra a városideálokra utal, melyeket az egyes tervezési paradigmák termelnek. Azt a várostervezői diskurzus határozza meg, melynek jellemzője az „isteni pozícióba való belehelyezkedés" valamint látnoki, felülről letekintő viszony az ezáltal totalizált városhoz.

Ebben a kutatásban a várostervezés szintjét nem emeljük vizsgálatunk központi tárgyává. Másrészt, de nem másutt megvan a mindennapok „zűrzavaros" szintje, melynek fizikai keretei a tervezési gyakorlat eredményeként jönnek létre, de melynek jelentésmezejét másik analitikus szinten vizsgáljuk. Kutatásunk a hétköznapoknak kifejezetten erre a szintjére irányul.

Harmadik szintként nevezhetjük meg a makroszint politikai és gazdasági fejlődésének irányait, melyek alapvetően egybefonódnak az előző két szinttel. Kifejezetten ezt a három szintet együttesen vetjük vizsgálat alá a könyv utolsó fejezetében (ld. még Donald 1992:449, 453).

Források

Certeau, Michel de 1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University Press.
Daun, Åke 1974 *Föortsliv. En etnologisk studie av kulturell förändring*. Stockholm: Bokförlaget Prisma.
Donald, James 1992 Metropolis: The City as Text. In Robert Bocock – Kenneth Thompson szerk. *Social and Cultural Forms of Modernity*. Cambridge: Polity Press in association with Open University, 417-470.
Featherstone, Mike 1994 *Cultural theory and cultural change.* London: Sage.

Foster, George M. – Kemper, Robert van 1988 Anthropological Fieldwork in Cities. In George Gmelch – Walter P. Zenner szerk. *Urban life. Readings in Urban Anthropology*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press Inc., 89-101.
Hannerz, Ulf 1980 *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. Colunbia University Press.
Jacobs, Jane 1961 *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Vintage Books.
Kaschuba, Wolfgang 1995 Popular Culture and Worker's Culture as Symbolic Orders: Comments on the Debate about the History of Culture and Everyday Life. In Alf Lüdtke szerk. *The History of Everyday Life. Reconstructing historical experiences and ways of life*. Priceton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 167-197.
Kirschenblatt-Gimlett, Barbara 1988 Ordinary people/Everyday Life: Folk Culture in New York City. In George Gmelch – Walter P. Zenner szerk. *Urban life. Readings in Urban Anthropology*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press Inc., 403-411.
Knecht, Michi & Niedermüller Peter 1998 Stadtethnologie und die Transformation des Städtischen. Eine Einleitung. *Berliner Blätter. Ethnograhische und Ethnologische Beiträge Nr. 17* Juni 1998. Berlin: Gesellschaft für Ethnographie und Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität.
Langbauer, Laurie 1993 City the Everyday,and Boredom: The Case of Sherlock Holmes. Differences. *A Journal of feminist Cultural Studies, vol. 5*. No 3, Fall 1993.
Lappi, Tiina-Riitta 1999 Katse kaupunkiin. In Bo Lönnquist, Elina Kiuru – Eeva Uusitalo szerk. *Kulttuurin muuttuvat kasvot*. Johdatusta Etnologiatieteisiin, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 238-246.
Lefebvre, Henri 1971 *Everyday Life in the Modern World*. The Penguin Books.
Lefebvre, Henri 1996 *Writings on Cities*. Oxford: Blackwell Publishers.
Low, Setha M. 1996 The Anthropology of Cities: Imaging and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology 25*: 383-409.
Lüdtke, Alf 1995: Introduction: What is the history of Everyday Life and Who are its Practitioners? In Alf Lüdtke szerk. *The History of Everyday Life. Reconstructing historical experiences and way of life*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3-40.
Maffesoli, Michel 1997 The Return of Dionysus. In Pekka Sulkunen szerk. *Constructing the New Consumer Society*. New York: St Martin's Press.
Medick, Hans 1995 „Missionaries in the Rowboat"? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History. In Alf Lüdtke szerk. *The History of Everyday Life. Reconstructing historical experiences and way of life*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 41-71.
Montgomery, Roger 1998 Is there still life in the death and life? *Journal of the American Planning Association, Sunner 98*, Vol. 64, issue 3, 269-275.
Nikula, Riitta 1998 Kaupunkitutkimus. In Arja Elovirta – Ville Lukkarinen szerk. *Katseen rajat. Taidehistorian metodologiaa*. Helsingin Yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus, 177-182.
Plant, Sadie 1992 *The most radical gesture. Situationist International in a postmodrn age*. London: Routledge.
Räsänen, Matti – Lehtonen J.U.E. 1977 *Kaupunkikansatieteen ongelmia. Tutkimuskohde ja sen kokonaishahmo kulttuurin muutoksessa*. Jyväskylän yliopiston etnologian laitoksen julkaisuja 7.
Räsänen, Matti 1996 Kaupunki ja kulttuuritutkimus: ihminen ja kaupunki. In Jari Kupiainen – Erkki Sevänen szerk. *Kulttuurituitkimus. Johdanto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Sanjek, Roger 1990 Urban anthropology in the 1980s: A World View. *Annual Review of Anthropology 19*:151-186.
Schöttler, Peter 1995 Mentalities, Ideologies, Discourses: On the „Third Level" as a Theme in Social-Historical Research. In Alf Lüdtke szerk. *The History of Everyday Life. Reconstructing historical experiences and way of life*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 72-115.
Spradley, James 1988 Adaptive Strategies of Urban Nomads: Ethnoscience of tramp culture. In George Gmelch – Walter P. Zenner szerk. *Urban life. Readings in Urban Anthropology*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press Inc., 102-121.
Sääskilahti, Nina 1997 *Kansa ja tiede. Suomalainen kansatiede ja sen kohde 1800-luvulta 1980-luvulle*. Jyväskylän yliopiston etnologian laitoksen tutkimuksia 31.
Sääskilahti, Nina 1999 Kansan kulttuurista arkipäivän merkityksiin. In Bo Lönnquist – Elina Kiuru – Eeva Uusitalo szerk. *Kulttuurin muuttuvat kasvot. Johdatusta Etnologiatieteisiin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 145-154.
Talve, Ilmar 1961 *Kansatiede kaupungissa*. Suomalainen Suomi 1:11-16
Virtanen, Timo J. 1994 Pakanamaa ja naisvankila. Paikoista, rajoista ja ympäristöistä kaupunkikeskustelussa. In Pekka Leimu szerk. *Arki ja ympäristö*. Scripta Ethnologica Aboensia, 19-35.

Fordította: *Nagy Dániel* (ELTE BTK, Budapest).

A tanulmány forrása: *Útkereszteződésben – a városi tér etnológiai elemzése* c. kötet, szerk. Pekka Junkkala és Nina Sääskilahti. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy, 1999:13-19.

Niedermüller Péter
Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban[21]

Az utóbbi évtizedben a politikai, társadalmi és társadalomtudományi diskurzus középpontjába kerültek az etnicitás, az etnikai és/vagy kulturális identitás kategóriái, illetve a társadalmi élet e kategóriákkal megnevezett területei. A migráció, az etnikai kisebbségek, a multikulturalizmus, a rasszizmus és az idegengyűlölet Európa-szerte a politika legfontosabb problémái közé tartoznak. A társadalomelméleti, szociológiai, antropológiai folyóiratokban pedig a kutatók igyekeznek választ találni arra az ismétlődően visszatérő kérdésre: miképpen lehetséges, hogy az etnicitás, az etnikai hovatartozás, a nemzeti identitás, illetve a nacionalizmus ennyire központi szerepet játszik a mai globális világban? A magyarázatok és értelmezési modellek jelentős része a nacionalizmus új megjelenési formáira, s mindenekelőtt a kelet-európai vagy posztszocialista nacionalizmusra irányul. Ezeknek az elméleteknek egy része az etnikai és nemzeti identitás kelet-európai reneszánszát a szocializmus összeomlását követő ideológiai és kulturális vákuummal, illetve a társadalmi dezintegrációval magyarázza. Más megközelítések a gazdasági válságot, a politikai és társadalmi bizonytalanságot, az egyes etnikai csoportok és nemzetek között évszázadok óta meglévő hagyományos ellenségeskedéseket tartják az újjászülető kelet-európai nacionalizmus legfőbb okainak (Langewiesche 1995).

Ma már azonban látszik, hogy ezek az értelmezések nagyon erősen a szocializmus összeomlását követő első évek társadalmi és politikai helyzetében gyökereznek, annak a helyzetnek a magyarázatára törekednek. Közel tíz év távlatából azonban jól látszik, hogy az ide kapcsolódó jelenségeket és folyamatokat nem lehet a posztszocializmus egyedi sajátosságának tekinteni, még akkor sem, ha az etnicitás és kulturális identitás problémái a kelet-európai társadalmakban sajátos módon artikulálódnak. Az etnicitás előtérbe kerülése jóval túlmutat a posztszocialista társadalmakon, s egyre inkább a késő modern, késő kapitalista társadalmak egyik döntő fontosságú sajátosságává válik. Ebből következik, hogy tévedés az etnikai és nemzeti identitás „reneszánszáról" beszélni; itt nem korábbi elvek és koncepciók felújításáról vagy megújulásáról van szó, hanem egy olyan folyamatról, amely átformálja az etnicitással és kulturális identitással kapcsolatos társadalmi szemlélet alapvető kategóriáit, s ezen keresztül hozzájárul a kultúra és a politika, a kulturális és politikai mezők közötti kölcsönhatások újragondolásához. Ezzel egyidejűleg nagymértékben megváltozott az a mód is, ahogyan a társadalomtudományok, s a társadalomtudományokon belül elsősorban az etnológia és a kulturális antropológia az etnicitásról, az etnikai hovatartozásról, illetve a kulturális identitásról beszélnek, ahogyan ezeket a területeket értelmezik. Ma már aligha lehet az etnicitást, az etnikai hovatartozás érzését vagy az etnikai identitást valamiféle premodern maradványként megközelíteni, mint ahogyan a nemzeti érzést és identitást sem lehet csak a nacionalizmus kontextusában értelmezni. Az etnicitást, az etnikai és kulturális identitás mai formáit sokkal inkább a késő kapitalizmus politikai és szimbolikus produktumának kell tekinteni, s mint ilyet szükséges értelmezni.

Az etnicitásról való gondolkodás mai megváltozott formái azonban alig értelmezhetők a tudománytörténeti előzmények nélkül. Különösen gazdag és jelentős hagyományai vannak az etnicitás, illetve az etnikus identitás kutatásának az etnológiában, a néprajzban és a kulturális antropológiában.[22] Ezeket a kutatásokat némileg felületesen jellemezve, három főbb

[21] Megjelent: *Replika 38*. (1999):105-120. Elektronikus forrás: http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/38/07nieder.htm

[22] Ebben a dolgozatban nincs mód, de szükség sem részletesebb kutatástörténeti áttekintésre, mivel az utóbbi időben több olyan munka is megjelent, amely megfelelő módon foglalta össze az eddigi kutatásokat. Vö. Heinz 1993; Banks 1996.

irányvonalat, illetve megközelítési módot lehet megkülönböztetni. Az európai néprajz az etnikum, illetve az etnikai csoport fogalmát elsősorban a falusi, paraszti társadalmon belül használta, s a nagyobb, többé-kevésbé zárt területi egységben élő, azonos nyelvvel és kultúrával rendelkező csoportokat jelölte vele. A néprajzi kutatás alapkérdése az etnikai csoportok kulturális sajátosságaira, illetve a különböző etnikai csoportok közötti kulturális kölcsönhatások problémájára vonatkozott (vö. Paládi-Kovács 1980; Bromley 1977; Weber-Kellermann 1978). A klasszikus kulturális és szociálantropológia nagyon hasonló elveket követett a premodern társadalmak etnikai szerkezetének vizsgálatakor, noha az antropológiai elemzések már igen korán reflektáltak az etnicitás politikai vonatkozásaira és funkcióira is, különös tekintettel a széteső gyarmatbirodalmakra, illetve a „harmadik világbeli" modernizációra (vö. Gluckman 1958; Mitchell 1956; Barth 1969). Végül röviden utalni kell azokra a különösen sokrétű kutatásokra, amelyek az amerikai és európai városokban élő bevándorlókat, illetve a különböző városi etnikai csoportokat célozták, s amelyek középpontjában az adaptáció, illetve a társadalmi és kulturális asszimiláció problémái álltak (vö. Park 1950; Suttles 1968; Desai 1963; Cohen 1974). Ezeket a nagyrészt empirikus jellegű vizsgálatokat aztán a hetvenes, nyolcvanas évek folyamán több, ma is klasszikusnak számító kézikönyv foglalta teoretikus keretekbe, amely munkák máig ható érvénnyel szemléltetik az etnicitás és az etnikai identitás modern felfogását és elméletét.[23] Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, mintha az etnicitásnak lett volna valamiféle egységes, homogén antropológiai elmélete. Sokkal inkább arról van szó, hogy a sokféle, egymástól látszólag nagyon eltérő elméleti megközelítés lényegében ugyanazon a néhány alapelven nyugodott. Eric Wolf mutatott rá néhány évvel ezelőtt, hogy a hatvanas, hetvenes évektől kezdődően fokozatos szemantikai változás figyelhető meg az etnológiai, antropológiai kutatásokban, amelyek nyomán az etnicitás kategóriája lépésről lépésre háttérbe szorította a kultúra fogalmát (Wolf 1993:343). Ez az elméleti elmozdulás vagy változás azonban egyáltalán nem volt idegen a kulturális és szociálantropológia hagyományaitól, sőt lényegében azokban gyökerezett. A klasszikus etnológiai, antropológiai kutatások ugyanis – elméleti hátterüktől függetlenül – a különböző kultúrákat mindig is az emberi viselkedés lokális kiformálódásainak, azaz olyan önmagukban álló, körülhatárolt és egyben másoktól elhatárolt, homogén entitásoknak tekintették, amelyek saját, különálló földrajzi, fizikai helyekhez és terekhez kötődtek. Másként fogalmazva: az etnológiai, antropológiai kutatások azon a tételen alapultak, hogy a csoport, a kultúra és a tér fogalmai kölcsönösen és teljes mértékben lefedik egymást, s a csoporthoz tartozás érzése, a csoporttal való identifikáció ebben a megfelelésben gyökerezik.[24] Ebből következően az etnológia és az antropológia az etnicitást, illetve a kulturális identitást olyan koncepcióknak tekintette – illetve tekinti bizonyos mértékben még ma is –, amelyek a kulturális különbségek térbeli artikulációján alapulnak. Ennek megfelelően az etnikai csoport fogalma – ahogyan arra korábban már futólag utaltam – mindig egy jól körülhatárolható térben élő azonos kultúrájú csoportot jelölt. S hogy ez nem csak a premodern vagy falusi társadalmakat vizsgáló kutatások esetében volt így, azt jól mutatják a városi etnicitással kapcsolatos vizsgálatok. Ezek a kutatások mindig abból a tézisből indultak ki – s ezt az empirikus vizsgálatok mindig meg is erősítették –, hogy az azonos kultúra, a közös hagyományok, illetve a zárt territórium – azaz az etnikai negyed vagy gettó – a városi etnikai csoportok esetében is a csoport „organikus" társadalmi összetartozását reprezentálják, s egyben az etnikai identitás alapjául szolgálnak. Ez pedig jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a városokban megfigyelhető kulturális különbségek is térbelileg artikulálódtak, illetve, hogy kialakult a nagyvárosoknak egy kulturálisan kódolt képe, amely az etnikailag, fajilag és vallásilag különböző, különálló és zárt kultúrák mozaikszerű világát mutatja (Lenz

[23] Az idevonatkozó számtalan munka fölsorolása helyett vö. Niedermüller 1989.

[24] A csoport, kultúra és tér közötti összefüggések részletesebb elemzéséhez vö. Cağlar 1997; Gupta és Ferguson 1997.

1994:167). A nagyvárosoknak ez a képe aztán – a hetvenes évek közepétől kezdődően – nagyban segítette a multikulturális társadalom leegyszerűsített és populáris felfogásának kialakulását, amely a különböző, saját hagyományokkal rendelkező és a saját zárt területén élő etnikus kultúrák egymás mellett élésének eszméjén alapult.

A csoport, a kultúra és a tér közötti azonosságnak, illetve megfelelésnek ez a koncepciója azonban nem egyszerűen egy antropológiai elmélet, hanem a modernitásnak mint történeti korszaknak a politikailag és társadalmilag intézményesített „találmánya", a nemzetállamoknak és a nemzeti hovatartozás eszméjének a mentális és kulturális alapja. Másképpen fogalmazva, itt a modernitás egyik alapvető jelentőségű fikciójáról van szó, arról a politikai és társadalmi gyakorlatról, amely az individuumokat konkrét helyekhez s az azokon a helyeken „található" kultúrákhoz kapcsolja, s ily módon azonosítja. S pontosan ez az elv tükröződik vissza az etnicitás modern etnológiai és antropológiai elméletében. Liisa Malkki egy igen figyelemreméltó írásban (Malkki 1997) mutatta ki, hogy a modernitás ezen filozófiája miképp csapódott le az etnológia és a kulturális antropológia elméleti diskurzusaiban. Arra hívta föl a figyelmet, hogy az etnológia és az antropológia „elfogadta" – s kutatásaival állandóan bizonyította – a modernitásnak azt a tézisét, mely szerint a nemzetek mindenekelőtt mint különálló (discrete) területi egységek definiálandók. Ez azonban azt is jelentette, hogy a nemzeti identitást – s általában bármely kulturális csoporthoz való tartozást – területi, territoriális identitásként jelenítették meg. Az emberek e „helyhez kötöttségét" politikai és társadalmi diskurzusok, tudományos kutatások, illetve különböző szimbolikus gyakorlatok naturalizálták, amelyek mind azt hangsúlyozták, hogy a (nemzeti vagy etnikai) kultúra konkrét helyekhez kötődik, illetve emberek egy adott csoportja konkrét földrajzi területen való tartós megtelepedésének a függvénye. A „gyökér", az „anyaföld" és az ahhoz fűződő kapcsolat, a „haza", a nemzet mint „anya" vagy „apa", a „szülőföld" mind olyan metaforák, szimbolikus konstrukciók, amelyek a „helyhez kötöttséget" mint valami természetes állapotot vagy kapcsolatot jelenítik meg, s valamely csoport vagy individuum társadalmiságát (sociality), illetve kultúráját ebből a „helyből" vezetik le (vö. Cağlar 1997). Ugyanakkor ezek a szimbolikus konstrukciók megteremtik azt a kulturálisan kódolt kognitív rendszert is, amelynek segítségével individuumok és csoportok a környező világot kategorizálják, azaz fölosztják azt „otthonra" és „idegenre", „mienkre" és „máséra" stb. S a továbbiakban ezt a kognitív kategorizációt használják – instrumentalizálják – a politikusok, a politikai mozgalmak és ideológiák, amikor más etnikai csoportokat mint homogén egységeket ragadnak meg, vagy amikor etnikai csoportok és nemzeti kisebbségek vezetői saját kultúrájuk autenticitásáról és helyhez kötöttségéről beszélnek. A kulturális különbségeknek e territorializált felfogása tehát különböző utakon és módokon teremtette meg a „közösségnek", az etnikai csoportnak, a nemzetnek, azaz az ugyanazon a helyen élő, azonos kultúrával rendelkező, zárt csoportnak a mítoszát. Ez a térben megnyilvánuló, térhez kötött kultúra jelentette hosszú évtizedeken keresztül – sőt jelenti bizonyos mértékben még ma is – az antropológiai kutatás tárgyát és egyben a helyét is.[25]

A nyolcvanas évek második felétől kezdődően azonban az etnicitásnak, a nemzeti és kulturális identitásnak ez a felfogása egyre inkább a kritika kereszttüzébe került, mivel nyilvánvalóvá vált, hogy az egy adott területhez kötött homogén, zárt kultúra koncepciója nem képes a társadalmi valóságban bekövetkezett változások leírására. Az elmúlt évtizedben számos olyan nagy hatású társadalomtudományi elméletet dolgoztak ki, amely arra törekszik, hogy megragadja és értelmezze a modern társadalmaknak a hetvenes évek második felétől fokozatosan meginduló strukturális változásait. Globalizáció, globális társadalom, posztfordizmus, posztmodern társadalom, késő kapitalizmus, reflexív vagy második modernitás – ezek azok a központi fogalmak és kategóriák, hogy csak néhány példát említsek,

[25] E problématerület különböző vonatkozásait innovatív és egyben igen kritikus módon tárgyalja Olwig és Hastrup 1997. Vö. még Mintz 1998.

amelyek megkísérlik leírni, jellemezni és egyben magyarázni e mélyreható strukturális átalakulásokat. Strukturális átalakulásról beszélek, mert abban az egymástól gyakran nagyon különböző elméletek és magyarázatok is egyetértenek, hogy az utóbbi másfél, két évtizedben bekövetkezett változások a modern társadalmak alapelveit kérdőjelezték meg. A szocializmus összeomlása és a politikai „világrend" újrastrukturálása, a globális gazdaság és a transznacionális pénzügyi világ megerősödése, az ipari termelés modern koncepciójának visszaszorulása és a posztfordista termelési módok előtérbe kerülése, a munkaerőpiacoknak, valamint a munka folyamatának és jellegének, a munkához való „hozzáférhetőségnek" a gyökeres átalakulása, a társadalmi osztályok és csoportok képződésének új formái, a tömegkommunikáció globalizálódása és ehhez kapcsolódóan a tér és az idő összezsugorodása, a mobilitás és migráció soha nem látott intenzitása – ezek azok a makrofolyamatok, amelyek a modern társadalmak strukturális átalakulását kiváltják, illetve szemléltetik.[26] Ami azonban a jelenségek és folyamatok fölsorolásánál fontosabb, az annak a ténynek a tudatosítása, hogy nem egy hirtelen, váratlan és gyökeres átalakulásról van szó, hanem sokkal inkább annak a folyamatnak lehetünk egyszerre szemtanúi és szereplői, amelynek során a modernitás önnön fejlődésére, az önmaga által kitermelt veszélyekre, ellentmondásokra, bizonytalanságokra stb. reflektál, ahogyan mintegy „radikalizálódik", miközben önmagát is átalakítja. A reflexív vagy második modernitás kifejezés pontosan erre a történeti kontinuitáson belül jelentkező önreflexióra utal (Beck 1997:19-34). Ebből az értelmezésből azonban az is következik, hogy a mai, késő modern társadalmak egyfajta – a klasszikus és reflexív modernitás közötti – átmeneti helyzetben élnek, amelyben e kétféle modernitás egymással ugyan kapcsolatban álló, egymásnak azonban mégis gyakran gyökeresen ellentmondó alapelvei egyidejűleg vannak jelen. Ily módon ezekben a társadalmakban különböző kulturális és társadalmi időkben élő világok egyidejűleg léteznek, s éppen a „különidejűségeknek az egyidejűsége" az, ami az etnicitással, a nemzeti és kulturális identitással kapcsolatos gondolkodást ma egyre inkább meghatározza.

Hogy a különidejűségeknek ez az egyidejűsége mit jelent, azt különösen jól illusztrálja a mobilitás és a migráció példája. Arjun Appadurai amerikai kultúrantropológus a nyolcvanas-kilencvenes évek fordulóján dolgozta ki a globális társadalommal kapcsolatos elméletét, amelynek középpontjában a globális kulturális áramlatok s folyamatok által létrehozott szimbolikus és metaforikus „tájképek" (scapes) állnak (Appadurai 1996:27-47). Appadurai e képek segítségével igyekszik leírni a globális mobilitás színpadait, formáit és szereplőit: technológiákat, pénzügyi akciókat, elektronikus képeket, ideológiákat, embereket.[27] Az etnicitás és a kulturális identitás vizsgálata szempontjából különösen fontos az ethnoscape kategóriája, amellyel Appadurai azt a metaforikus „tájképet" jelöli, amelyet a mai világban állandóan úton és mozgásban lévő emberek tömegei – turisták, menekültek, emigránsok, vendégmunkások, üzletemberek stb. –, illetve a köztük létrejövő esetleges érintkezések, összesodródások vagy szükségszerű találkozások hoznak létre.[28] Mielőtt azonban ezeket a véletlen vagy törvényszerű interakciókat, ezek dramaturgiáját és stratégiáit közelebbről szemügyre vennénk, érdemes egy pillantást vetnünk az ethnoscape kategória mögött meghúzódó tágabb folyamatokra. A posztmodern társadalomelméletek ebben az összefüggésben azt hangsúlyozzák, hogy a mai globális világot a helyváltoztatásnak olyan új formái és mintái jellemzik, amelyek alapvetően átalakítják, újraformálják a mobilitással, a

[26] Ennek az írásnak nem lehet a feladata az idevonatkozó elméletek és kutatások áttekintése. Tájékoztatásul vö. Harvey 1989; Jameson 1991; Kumar 1995; Heelas, Lash és Morris 1996; Appadurai 1996; Beck, Giddens és Lash 1996; Beck 1997.

[27] Appadurai a következő „tájképeket" különbözteti meg: ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, financescapes és ideoscapes. Vö. Appadurai 1996:33-36.

[28] Anélkül, hogy e helyütt különösebb elméleti fejtegetésekbe bocsátkoznék, fontos megemlíteni, hogy ezek az Appadurai által kidolgozott metaforikus tájképek nem konkrét helyeket, hanem perspektívákat jelölnek, amely perspektívák különböző történeti, nyelvi és politikai kontextusokban konkretizálódnak.

helyhez kötöttséggel és kötődéssel, a letelepedettséggel, valamint a hovatartozással kapcsolatos korábbi kulturális koncepcióinkat.[29] Ha élesebb pillantást vetünk az embereknek e metaforikus „tájképére", illetve a helyváltoztatásnak ezekre az új formáira és mintáira, akkor a mobilitásnak két, egymástól lényegesen különböző, de egymással mégis szorosan összekapcsolódó formáját figyelhetjük meg. Az egyik oldalon a mai világ tényleges nomádjai találhatók – művészek, üzletemberek, turisták stb. –, azok az emberek, akik állandóan, magától értetődő természetességgel és minden korlátozás nélkül mozognak ebben a sajátjuknak tekintett globális világban. Ez a „mozgás" azonban nemcsak tényleges helyváltoztatás, hanem egy olyan szimbolikus eszköz is, amely maga is hozzájárul e globális világ megteremtéséhez. A másik oldalon azok a csoportok állnak – vendégmunkások, menekültek, emigránsok stb. –, amelyek csak azért vannak úton, azért változtatják meg (lakó)helyüket, mert életük addigi vagy korábbi – gazdasági, politikai vagy kulturális – kereteit elviselhetetlennek tartják. A mobilitás e két formája közötti lényeges kognitív különbségeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Az imént „nomádoknak" nevezett különböző társadalmi csoportok birtokában vannak egy sajátos tudásnak, egy különféle helyekből, nagyvárosokból, illetve egzotikus vidékekből álló kognitív hálónak, amely lehetővé teszi a globális világ, a más kultúrák, illetve a kulturális különbségek korlátozás nélküli fogyasztását (Hall 1994:56). E „nomádok" olyan könyvnek tekintik a globalizált világot és az egzotikus kultúrákat, amelyben az ember szabadon lapozgathat, s ha megunja vagy veszélyesnek találja azt, akkor egyszerűen becsukja. A „nomádok" sehol sem maradnak hosszabb ideig, jönnek, majd mennek, nem telepszenek le tartósan, hiszen társadalmi létüknek éppen az az alapja, hogy életüket egyszerre több helyen élik. E „globális nomadizmus" persze biztos anyagi hátteret, mindenütt érvényes tudást, valamint mindenütt egyformán reprezentálható és konvertálható társadalmi pozíciót kíván meg, mert csak ez teszi lehetővé az egyszerre több helyen, több társadalmi környezetben való élést. Aki képes erre a mobilitásra, az ezen keresztül egyben saját társadalmi pozícióját és hovatartozását is jelzi, mert ez egyfajta társadalmi szimbólumként, pontosabban a társadalmi helyzet és identitás szimbólumaként működik.

A migráció fogalma a mobilitás egy másik, az előbbiekben említettektől gyökeresen eltérő formájára utal. A migráció mai, új folyamatának[30] talán leglényegesebb sajátossága, hogy a késő modern társadalmak csak azokat az individuumokat és csoportokat tekintik migránsoknak, akik/amelyek annak a társadalomnak, amelyben eddig éltek, az alsó rétegeihez tartoztak, magukat politikailag elnyomottnak, társadalmilag stigmatizáltnak, gazdaságilag kizsákmányoltnak vagy kulturálisan marginalizáltnak tekintik, s ezért meg akarják változtatni lakóhelyüket. A migránsok az őket érő megkülönböztetéseket egy adott „helyhez" – konkrét, földrajzi és metaforikus értelemben egyaránt – kötődő strukturális problémának tekintik, s az egyedüli megoldásnak azt tartják, ha ezt a „helyet" elhagyják, s egy olyan helyen folytatják életüket, ahol nincsenek kitéve ezeknek a megkülönböztetéseknek. Éppen ezért a „migránsok" nem kóborolnak a világban, hanem egy másik „helyet" keresnek, egy olyan helyet, amely mentes a megkülönböztetés, a kizártság, a szegénység különféle formáitól. S hogy ilyen „helyek" egyáltalán vannak, s ezek egyáltalán „elérhetők", s hogy ma már a világ legtávolabbi, „legelmaradottabb" zugaiban is jelen van az az elképzelés, hogy a társadalmi helyzet a földrajzi helyváltoztatással megváltoztatható – ez egy olyan kulturális képzet, amelyet – akarva vagy akaratlanul – a globális tömegkommunikácó termelt ki (Appadurai 1991). Ugyanakkor azt is világosan kell látni, hogy a migrációnak ez a gyakorlata a

[29] Vilém Flusser új népvándorlásról beszél, mivel a mai világban ugyanolyan szabadon lehet mozogni, mint azt egykor a nomádok tették. Vö. Flusser 1990.

[30] A társadalomtudományi, valamint az etnológiai és antropológiai irodalomban számos igen figyelemreméltó írás jelent meg az utóbbi években, amelyek a migráció új formáit írják le és elemzik. Itt nincs mód e kutatási terület áttekintésére, így csak példaként utalok néhány idevonatkozó munkára: Malkki 1995; Lucassan és Lucassan 1997; Wicker 1996; Ackermann 1997.

társadalmi és politikai problémák, a kulturális konfliktusok lokalizálásán és territorializálásán alapul, azon a feltételezésen, hogy a szegénység, a marginalitás, a társadalmi kiszorítottság és kizártság „helyhez" kötött jelenségek és tapasztalatok. Ez azonban alapvető tévedés, mivel ezek a jelenségek és tapasztalatok egyáltalán nem „helyhez" kötöttek, hanem egy adott társadalmi helyzet és pozíció jellemzői. A migráció, a helyváltoztatás azon a tényen, hogy a „migránsok" új „helyükön" ugyanúgy az alsó társadalmi rétegekhez tartoznak, mint ahogy korábbi „helyükön" is tartoztak, nem tud változtatni. A „migránsok" alacsony társadalmi státusukat ugyanis nem tudják maguk mögött hagyni, azt szükségszerűen magukkal hurcolják; sőt új „helyükön" további megkülönböztetésekkel kell számolniuk. A „migránsokkal" szembeni sokoldalú diszkriminációs stratégiák egyrészt ezen alacsony társadalmi státus, illetve annak különböző összetevői – például szegénység, alacsony képzettség stb. – ellen irányulnak. Másrészt azonban a helyváltoztatás e filozófiája ellen is: az ellen az előbbiekben említett elképzelés ellen, hogy a más társadalmakban elnyomott és marginalizált emberek saját társadalmi helyzetük javítása érdekében egyszerűen megváltoztatják a helyüket (Stolcke 1995). A „nomádok" és a „migránsok" e két egymástól különböző, s önmagában is igen heterogén csoportja világosan szemlélteti, hogy a globális világ korlátlan „mozgékonyságának" egyértelmű határai vannak, amelyek a legszorosabb összefüggésben állnak az aktorok társadalmi hovatartozásával. Tehát az ethnoscape, ez a metaforikus „tájkép" nemcsak a kulturális sokféleséget reprezentálja, hanem a késő modern társadalmak szociális különbségeit és egyenlőtlenségeit, illetve az ezek közti reflexív viszonyokat is.

Noha a globális mobilitás folyamatában részt vevő csoportok különböző helyeken találkozhatnak egymással, az utóbbi egy-két évtizedben mégis a város vált e találkozások legfontosabb színpadává, s ebből következően ma a nagyvárosok jelentik az etnicitás és a kulturális identitás megjelenítésének elsődleges földrajzi, társadalmi és szimbolikus terét. A késő modern társadalmakban azonban a városok is gyors és drámai változásokon mennek keresztül, mivel a városok alkotják a modernitás „radikalizálódásának", a „reflexív modernitásnak" társadalmi és kulturális színterét, ahol a különidejűségek egyidejűsége a legközvetlenebbül tapasztalható meg.[31] Másként fogalmazva: az elmúlt másfél évtizedben a nagyvárosok gazdasági, társadalmi és térbeli struktúrája, politikai és kulturális ökonómiája gyökeresen megváltozott. E folyamat különféle jelei – a térbeli szegregáció változó mintái, illetve az egyes városrészek szimbolikus le- és felértékelődése, a városi szegénység és a gettóképződés új formái s ezzel összefüggésben egy új alsó társadalmi osztály (urban underclass) létrejötte, a városi népesség struktúrájának átalakulása, a nyilvános terek „privatizálásának" politikai és szimbolikus gyakorlata, új reprezentációs terek, üzleti és bankközpontok építése stb. – jól ismertek.[32] Ami azonban az etnológia számára különösen fontos, az a késő modern városok társadalmi struktúrájának jelentős átalakulása, amellyel kapcsolatban legalább három tényezőt kell megemlíteni. Egyrészt utalni kell a modern városi társadalom alapjait jelentő társadalmi osztályok és miliők fokozatos fölbomlására. Az a munkásság vagy az a polgárság, amely a tizenkilencedik századtól kezdődően a modern városi társadalmat alkotta (vö. Sennett 1974), a posztfordista termelési viszonyok, valamint a munkaerőpiacok újrastrukturálása miatt fokozatosan fölmorzsolódik. E folyamattal együtt jár a modern városi társadalom „hagyományos" közösségeinek s a társadalmi szolidaritás ezekhez kapcsolódó mintáinak megszűnése, új társadalmi hálóknak és kapcsolatoknak a kialakulása, illetve egy fokozódó társadalmi polarizáció (Lash 1996:226-228). Másrészt meg

[31] Ebben a dolgozatban nincs módom arra, hogy áttekintsem a mai városkutatás különösen izgalmas területeit, ezért csak utalásszerűen említem meg: Low 1996; Niedermüller 1998.

[32] Itt megint egy igen kiterjedt irodalmat lehetne idézni, ehelyett azonban csupán néhány fontosabb összefoglaló jellegű munkára utalok, amelyek részletesebben tárgyalják az említett problémákat: Häußermann és Siebel 1987; Davis 1990; Jencks és Peterson 1991; Mollenkopf és Castells 1992; Rogers és Vertovec 1995; Häußermann és Oswald 1997; Eade 1997; Heitmeyer, Dollase és Backes 1998.

kell említeni az individualizációnak a késő modern városi társadalmakban megfigyelhető új formáit. Az a társadalmi jelenség, amelyet – főleg – a szociológia individualizációnak nevez(ett), a modernitás egyik „találmánya" ugyan, itt azonban mégsem erről van szó, hanem egy új társadalmi logikáról. Egy olyan új logikáról, amelyen belül a társadalmi miliők, hagyományok s kollektív identitások egyre kevésbé kötelező érvényűek, s az individuumok mindinkább saját, egyéni és egyedi életpályák és életutak megalkotására s megélésére törekszenek (Honneth 1994:20-29; Beck és Beck-Gernsheim 1994). S végül föl kell hívni a figyelmet a migráció egy röviden már említett új jellemzőjére, arra a tényre, hogy a késő modern városokban egyre nagyobb számban tűnnek föl olyan, távoli kultúrákhoz tartozó csoportok, amelyek számára ezek a városok korábban teljességgel elérhetetlenek voltak; azaz a késő modern városokban egyre nő az „egzotikus" kultúrák száma és aránya. A városnak és a városi társadalomnak ezek, valamint egyéb, itt most nem említett változásai azt eredményezték, hogy az európai nagyvárosoknak a hetvenes évektől kezdődően számos olyan politikai, gazdasági és kulturális funkciója jött létre, amely ezeket a nagyvárosokat kiszakította a nemzetállami keretekben megfogalmazott klasszikus szerepekből,[33] s arra szorította őket, hogy nemzetközi, transznacionális színtereken és összefüggésekben fogalmazzák újra magukat (Welz 1996:136).

A késő modern nagyvárosokat egy némileg leegyszerűsített tipológia alapján három nagy csoportba lehet sorolni. Egyrészt vannak úgynevezett globális városok (global city). E városokkal kapcsolatban Saskia Sassen arra mutatott rá (Sassen 1991), hogy a globalizáció a késő modern társadalmakat általában és alapvetően jellemző folyamat ugyan, de mégsem mindenütt „történik" egyformán és azonos intenzitással; a globalitás folyamata, „története" lokalizálható. Azaz van néhány valóban „globális város" – mint például London, New York vagy Tokió –, amely a gazdasági és politikai hatalmat globális méretekben koncentrálja, a globális léptékű gazdasági és politikai akciók színtereként funkcionál. Az európai nagyvárosok döntő többsége azonban nem tekinthető gazdasági vagy politikai értelemben globális városnak (például Róma, Madrid vagy Berlin sem), noha a globalizáció folyamatának jelenségei – például a migráció – ezeket a városokat is elérték. Másrészt – Ulf Hannerzet idézve (Hannerz 1993a) – vannak „világvárosok" (world cities). Hannerz – aki tulajdonképpen Robert Redfield és Milton Singer klasszikus tézisét (Redfield és Singer 1954) gondolta tovább – azokat a metropoliszokat tartja „világvárosoknak", amelyek olyan új kulturális formákat, mintákat, jelentéseket és áramlatokat (cultural flows) „termelnek ki", amelyek a világon mindenütt sokak számára – azaz globális méretekben – fontos, elfogadott és követett kulturális viszonyítási pontokat jelentenek. A globális városok és a „világvárosok" között sajátos kölcsönhatások működnek, hiszen a globális városok mindig egyben „világvárosokként" is funkcionálnak, a „világvárosok" azonban nem szükségszerűen globális városok is, amint azt Amszterdam vagy Párizs példája mutatja. A globális városoknak és a „világvárosoknak" azonban fontos közös sajátossága, hogy népességük jelentős része – az előbb említett „nomádok" és „migránsok" – csupán átmenetileg, ideiglenesen vagy részlegesen él az adott városban, s egyidejűleg más helyekkel, városokkal és társadalmakkal is szoros – tényleges vagy imaginárius – kapcsolatban áll. Ez a tény alapvetően meghatározza ezeknek a városoknak a kultúráját és atmoszféráját. S végül vannak azok a városok – s még mindig ezek száma a legnagyobb –, amelyek sem egyik, sem másik csoportba nem sorolhatók be, s nemzeti vagy regionális funkciókat töltenek be. A késő modern nagyvárosok alapvető konfliktusát mindenekelőtt ebben a „tipológiai" háromszögben lehet megragadni. A nagyvárosok ugyanis szükségszerűen mind arra törekszenek, hogy global cityként vagy world cityként működhessenek, ilyenekként ismerjék el őket, mivel ez az a „státus", amely

[33] Noha a modern nagyvárosok egyik alapvető megkülönböztető jegye mindig is a sokféleség, a heterogenitás, a nemzetköziség és a kozmopolitizmus volt, a modern nagyvárosok mégis elsősorban valamely adott nemzetnek, nemzeti kultúrának voltak a kifejeződései és produktumai (Hannerz 1993a:69; Toulmin 1990; Schorske 1981).

gazdasági, politikai és/vagy kulturális hatalmat jelent. Ugyanakkor azonban nem akarják vagy nem tudják föladni kulturális értelemben vett „nemzeti jellegüket". Itt két, egymást kizáró folyamat működik, hiszen egy „globális várost" nem lehet kulturális értelemben vett nemzeti kereteken belül létrehozni; egy „globális városnak" éppen az a lényege, hogy az egyben egy transznacionális „világváros" is. Ily módon a késő modern nagyvárosokban új, mélyreható következményekkel járó konfliktusmező alakult ki, illetve van kialakulóban, amelyet az egymással szembeszegülő gazdasági, politikai és kulturális érdekek hoznak létre. Olyan politikai és szimbolikus konfliktusokról van szó, amelyek a kultúra, a politika és hatalom, illetve a lokalitás és a globalitás közötti viszonyok újradefiniálásával kapcsolatosak, s amelyek alapvetően érintik az etnicitással és a kulturális identitással kapcsolatos gondolkodást.

Ezeknek a konfliktusoknak van még egy további kontextusa is, amelyet egészen röviden szintén meg kell említeni. Számos társadalomtudományi elmélet (vö. pl. Bell 1976; Bourdieu 1979) mutatott rá arra, hogy a modernitás úgy tekintett a kultúrára, mint a társadalmi létezés egyik konstitutív sajátosságára, azaz társadalmi funkciókkal ruházta fel azt. Másként fogalmazva: a kultúrát a társadalmi csoportok tartozékának tekintette, s mivel abból indult ki, hogy minden társadalmi csoportnak saját kultúrája van, a kulturális különbségeket az eltérő társadalmi helyzetekből és státusokból vezette le, s azok jelölésére használta. Azaz a kulturális különbségek társadalmi különbségeket szimbolizáltak. Az utóbbi évek társadalomtudományi vitái (vö. pl. Hannerz 1993b; Kaschuba 1995) azonban jól mutatják, hogy a modernitás „radikalizálódása" e vonatkozásban is lényeges változásokat okozott. A késő modern társadalmakban ugyanis az adott társadalmon belüli kulturális különbségek egyre kevésbé szolgálnak társadalmi különbségek „puszta" megjelenítésére vagy szimbolizálására. A kulturális különbségek ma egyre inkább olyan szimbolikus eszközökként működnek, amelyek segítségével társadalmi különbségek teremthetők, politikai jelentéssel bíró szimbolikus határok húzhatók, s ezáltal az egész társadalom újrastrukturálható. Tehát e társadalmak funkcionális differenciálódását mintegy elfedi, arra mintegy rátelepszik a kulturális különbségek egyre terjedő s egyre fontosabb funkciókat betöltő jelentéstartománya. Ily módon az életvilágok pluralizálódása mindinkább politikai és társadalmi jelentéssel bír, s a társadalmi különbségek és egyenlőtlenségek egyre inkább egy kulturális terminológia segítségével fogalmazódnak meg. Másként: a késő modern társadalmakban átalakul az a kognitív rendszer, amely a társadalmon belüli különbségeket ragadja meg és osztályozza. Ennek a mélyreható átalakulási folyamatnak két olyan dimenziója van, amely közvetlen hatást gyakorol az etnicitás és a kulturális identitás koncepciójára és társadalmi gyakorlatára. Egyrészt hangsúlyozni kell, hogy a késő modern nagyvárosok társadalmi tere, az a tér, ahol a „helyiek", a „nomádok" és a „migránsok" összetalálkoznak, fokozottan „érzékeny" a kulturális különbségekre. Ebben az ellentmondásos, gyakran nehezen áttekinthető, állandóan változó társadalmi térben egészen más a kulturális különbségek és etnikai hovatartozások észlelésének és értelmezésének módja, mint a „klasszikus" modern nagyvárosokban. Ma már nem arról van szó, miképpen élnek például a pakisztániak Londonban vagy a törökök Berlinben, nem az a kérdés, miként élnek egymás mellett különböző etnikai csoportok valamely multikulturális metropoliszban. A kérdés ma sokkal inkább úgy vetődik fel, hogy miképpen lehet etnikai, nemzeti hovatartozásról, etnicitásról vagy kulturális identitásról beszélni, illetve miképpen, milyen stratégiák segítségével lehet azt egy olyan társadalmi térben reprezentálni, amelyet nem az egyes etnikai csoportok közötti világos határok, hanem a legkülönfélébb kulturális áramlatok (cultural flows) egyidejű jelenléte, a kulturális különbségek egymásba fonódó hálója jellemez.

Ez a kérdés persze nemcsak teoretikus érvényű, hanem az etnicitással és kulturális identitással kapcsolatos gondolkodás megváltozásának politikai dimenzióira is kiterjed. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az előbbiekben említett változások összefüggésében nem – vagy

csak egyre kevésbé – lehet a kultúrákat homogén és zárt egységeknek, az identitást pedig ebben a kultúrafelfogásban gyökerező szilárd és állandó tényezőnek tekinteni. A késő modern társadalmak kontextusában jelentését veszti a kultúra adott „hagyományként" vagy „örökségként" történő definiálása; a kultúrát sokkal inkább úgy kell tekinteni, mint egy le nem záródó és le nem zárható konstrukciós folyamat állandóan változó, „törékeny" produktumát (Hannerz 1992:218). A kultúra nem objektum, nem valamiféle „érték", melyet az embernek meg kell őriznie vagy védelmeznie, hanem olyan szimbolikus eszköz, amelyet folyamatosan létrehozunk, „termelünk", s egyidejűleg állandóan alakítunk, változtatunk, kicserélünk stb., azaz a legkülönbözőbb társadalmi helyzetekben használunk. A változtatható, választható, az „opcionális" kultúrának ez a koncepciója persze alapvetően szemben áll a modernitásnak azzal a kulturális fikciójával – ahogyan ezt Marylin Strathern nevezte[34] –, amely szerint az individuumok folyamatosan és állandóan ugyanannak a társadalmi csoportnak, s ezáltal ugyanannak a kultúrának a tagjai, mert csak ez a szükségszerűség biztosítja az integráns társadalmi élet lehetőségét (vö. Eriksen 1993:148). A nemzet, a nemzeti társadalom modern mítosza valóban ezen az elméleten alapult, mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy ez az elv különböző formákban még a mai késő modern társadalmakban is jelen van.[35] A politikai és kulturális problémát az jelenti, hogy a késő modern társadalmak, különösen a városi környezetek individuumai számára egyre kevésbé lehetséges az ugyanazon kultúrában való állandó és folyamatos élés, hiszen a késő modern nagyvárosok – az előbb említett „globális városok", „világvárosok" – per se transznacionális és hibrid világok, amelyeket nem egyszerűen a különböző etnikai csoportok egymás mellett élése, hanem a kulturális különbségek állandóan változó hálója, a kulturális kreolizáció és hibridizáció folyamata jellemez.

Kreolizáció és hibridizáció – két olyan társadalomtudományi kategória, amely a késő modern társadalmak kulturális jellegét kísérli meg leírni.[36] A kreolizáció metaforája – mint a kultúrakutatás megannyi más fogalma – a nyelvészetből származik, s valamely kultúra belső heterogenitására, keveredettségére, a különböző eredetű kulturális formák közötti határok elmosódására s az ennek nyomán kialakuló új szintézisre utal. A hibridizáció-koncepció pedig a különböző kultúrák keveredését, a más-más kulturális logikák és identitások egymásba fonódását, az egymásba olvadó kulturális áramlatokat jelöli, amelyek a kulturális különbségek éles elválasztó határokon alapuló hierarchikus rendszerét alapjaiban kérdőjelezik meg. A kreolizáció és a hibridizáció fogalmak arra mutatnak tehát rá, hogy a modernitásnak az az oppozíciója, amely a kulturális különbségek megőrzését a kulturális asszimilációval állította szembe, nem, vagy csak egyre kevésbé képes a késő modern társadalmak konfliktusainak kezelésére. Mindebből következően az etnicitást, az etnikai és a nemzeti identitást sem lehet egyszerűen a múltból, a kulturális hagyományok összefüggésében levezetni, s nem lehet azt valami „természetesnek", adottnak és megváltoztathatatlannak tekinteni (vö. Smith 1992:513). Az etnicitást, az etnikai és nemzeti identitást sokkal inkább társadalmi folyamatként, szociokulturális opcióként, a társadalmi szerveződés egy lehetséges stratégiájaként érdemes értelmezni; olyan társadalmi „termékként", amely az önmagunk és mások meghatározására irányuló, a politikai és társadalmi téren belüli kizárásokról és bennefoglalásokról folyó szimbolikus „tárgyalásoknak" az eredménye, amely a kulturális különbségeket politikai és társadalmi határokká változtatja át. Az etnicitás, az etnikai és nemzeti identitás tehát olyan szimbolikus társadalmi termékek, amelyek a különböző társadalmi és politikai helyzetekben más és más formákban bukkannak föl, eltérő szemantikai

[34] Vö. Strathern 1992, ahol azokat a társadalmi jelenségeket vizsgálja, amelyekben a legközvetlenebbül tükröződik vissza a kultúra koncepciójának ez a változása (pl. a rokonság).

[35] Itt éppen csak utalok a migrációval vagy a nemzeti kisebbségekkel kapcsolatos politikai diskurzusra, továbbá a „nemzetek Európája" koncepciójára. Ez utóbbi problémához lásd McDonald 1996.

[36] Az idevonatkozó irodalom megint annyira kiterjedt, hogy csupán néhány munkára tudok utalni: Hannerz 1987; Pieterse 1998; King 1991; Bhabha 1994.

tartalmakat hordoz(hat)nak, s bármikor újraalkothatók, hogy ily módon az egyes társadalmi csoportok a változó társadalmi környezetre, politikai helyzetre, hatalmi és csoportközi viszonyokra, szemiotikai kódokra folyamatosan reagálni és reflektálni tudjanak (vö. Smith 1992:512). Ennek megfelelően az etnicitást, a kulturális identitásnak ma főleg a nagyvárosokban megfigyelhető formáit, megjelenési módjait úgy kell tekinteni, mint a késő modern társadalmak politikai és szimbolikus termékét, amely az erre a társadalmi térre jellemző különbségeket és egyenlőtlenségeket, illetve az ezekből fakadó konfliktusokat kulturális különbségekként és etnikai konfliktusokként jeleníti meg.

Kérdéses, hogy ebben a „radikalizálódó" modernitásban, illetve az itt vázolt szimbolikus és diszkurzív térben milyen lehetőségei vannak azoknak a társadalmi csoportoknak, amelyek etnikai csoportként akarják magukat a társadalmi nyilvánosság színterein megjeleníteni, illetve milyen stratégiákat követ(het)nek az ilyen csoportok. A kulturális és társadalmi reprezentáció – amely problémakör az utóbbi évtizedben az etnológiai és az antropológiai kutatások egyik központi problémájává vált[37] – az a folyamat, amelyen belül a különböző társadalmi és kulturális csoportok közötti, az előbbiekben már említett „szimbolikus tárgyalások" zajlanak. A reprezentációnak ez a folyamata – amelyben a különböző etnikai és kulturális csoportok saját magukat, a másikat, illetve az egymás közötti viszonyokat definiálják – szimbolikus formákon keresztül történik ugyan, mindenekelőtt azonban politikai funkciókkal bír. A társadalmi és kulturális reprezentáció ugyanis nemcsak a késő modern társadalmak hatalmi viszonyait és struktúráját, nemcsak a különidejűségek már többször említett egyidejűségét tükrözi vissza, hanem egyben azt a terepet is jelenti, ahol az egyes csoportok kísérletet tesznek arra, hogy megváltoztassák a hatalmi helyzetet, új politikai és/vagy szimbolikus pozíciókat harcoljanak ki a maguk számára. A reprezentáció színtereit és módját persze mindenkor az uralkodó csoportok határozzák meg politikai és szimbolikus értelemben egyaránt. A többi társadalmi csoportnak nincsen más lehetősége, mint az, hogy ezeket elfogadja, vagy teljesen elutasítsa. Hogy miképpen történik ez a valóságban, azt igen jól mutatja a migráció, illetve azzal összefüggésben az etnicitás és az etnikai identitás jelenségei körüli – Európában mindenütt zajló – társadalmi diskurzus (Jung, Wengeler és Böke 1997). E diskurzus egyik uralkodó motívuma a „migránsok" szimbolikus patologizálása. Ez az argumentáció ugyanis a migráció, a nagy embercsoportokat érintő helyváltoztatás okait nem annyira azokban a politikai és társadalmi körülményekben keresi, amelyek az embereket arra kényszerítik, hogy lakóhelyüket tömegesen elhagyják, hanem magukban a „migránsokban", azok fejében, lelkében és vágyaiban. Ennek megfelelően a migrációt olyan patologikus folyamatként értelmezik és jelenítik meg, amely megszünteti és elpusztítja az emberek és a „helyek", a kulturális identitás és a territórium közötti „természetes" kapcsolatot. Elég itt a korábban már említett metaforák oppozícióira, a „migránsok" gyökértelenségére és kiszakítottságára utalni. Nyilvánvaló, hogy ez esetben is ugyanarról a territorialitásról van szó, amely azt feltételezi, hogy ha az ember elhagyja saját eredeti lakóhelyét – „hazáját" vagy „szülőföldjét" –, akkor egyben a kultúráját is elveszíti. Edmund Leach egykor úgy tekintett a kultúrára, mint a társadalmi helyzetek metaforikus öltözetére, ruházatára. Ennek a metaforának a kétféle értelmezhetősége nagyon pontosan mutatja azt a helyzetet, amelyben a „migránsok" vannak, illetve amelybe az előbb említett diskurzus helyezi őket. Ez a metafora ugyanis jelentheti azt, hogy a kultúra – ugyanúgy, mint a ruházat – levethető, ha szükséges, kicserélhető; hogy a kultúra – ugyanúgy, mint a ruházkodás – követ ugyan általános szabályokat, de mégis egyedi módon áll össze, hiszen, amint arra az előbbiekben utaltam, az individuumokat ma már egyre kevésbé kötik a hagyományok, valamely csoport uralkodó értékei és normái. E metaforának azonban lehet egy másik olvasata is – és pontosan ez az, ami ebben a diskurzusban megjelenik. Nevezetesen,

[37] A reprezentációnak mint társadalomtudományi problémának a története persze jóval régebbi, vö. Hart Nibbrig 1994. A fogalom antropológiai összefüggéseihez vö. Rabinow 1986; Fabian 1990; Moore 1996; Hall 1997.

hogy a „migránsok”, azok az etnikai csoportok, amelyek helyváltoztatásuk miatt „idegen” környezetbe kerültek, valójában „ruhátlanná”, azaz kultúra nélkülivé váltak (vö. Turner 1967:98-99). Ez a „kultúra nélküliség” aztán mint a migránsok alacsony moralitásának, „primitivitásának” a szimptómája vagy bizonyítéka, illetve mint alacsony társadalmi státusuk oka jelenik meg. Másként fogalmazva: a „migránsok” patologizálása arra az érvre épül, hogy a „migránsok” nincsenek kitéve politikai diszkriminációnak, társadalmi kirekesztésnek, szimbolikus stigmatizációnak, hanem csupán a „kultúra nélküliségükből” következő „természetes” marginalitással kell együtt élniük. Ez a marginális helyzet azonban fölszámolható – folytatódik e diskurzus érvelése. Mivel a „migránsok” saját területüket, s ezzel egyidejűleg saját kultúrájukat elhagyták, s most egy másik „helyen” tartózkodnak, ahol a saját kultúrájukat úgysem tudják használni és megtartani, ezért annak a „helynek” a kultúráját kell elsajátítaniuk, ahol most tartózkodnak, élnek. Azaz kulturálisan asszimilálódniuk és ezen keresztül társadalmilag integrálódniuk kell. Ezen a ponton az ethnoscape korábban már említett társadalmi differenciáltságának egy további dimenziója, illetve az etnicitás társadalmi tartalma egészen világosan megragadható. Ahogyan azt már említettem, a késő modern városok akkor tudnak gazdasági, politikai vagy kulturális hatalomhoz jutni, ha magukat „globális városokként” vagy „világvárosokként” képesek megjeleníteni. Ehhez pedig szorosan hozzátartozik a transznacionalitás, a kulturális sokféleség, a multikulturalitás, azaz mindaz a szimbolikus tartalom, amelyet a „nomádok” és a „migránsok” magukkal hoznak. A „nomádok”, a késő modern globális városi kultúra élő szimbólumai azonban sohasem lesznek etnikailag kategorizálva, nem tartoznak bele az etnikai kategorizáció rendszerébe, s így senki sem tekintheti őket „gyökértelennek” (Hallson 1996:276-278; Castles 1991:139). A „nomádok” sokkal inkább azt a társadalmi csoportot alkotják, amely egyidejűleg több helyen is gyökeret eresztett, illetve ereszthet (multiple rooted). Edwin Wilmsen joggal állapította meg: „a domináns csoportok soha nem etnikai csoportok, ők az uralkodók” (Wilmsen 1996:4). Az etnikai kategorizáció s ezzel az etnicitás, az etnikai identitás problémaköre csak az idegen, egzotikus hagyományokkal bíró, de valójában „kultúra nélküli”, s ebből következően a társadalmi periférián élő migránsokra terjed ki. Azaz az etnikai kategorizáció szükségszerűen és automatikusan társadalmi kategorizáció, a társadalmi „hely” megjelölése, hiszen csak olyan csoportokra vonatkozhat, amelyek a társadalom alsóbb rétegeihez tartoznak. A késő modern nagyvárosok e két sajátos csoportja társadalmilag tehát igen távol áll egymástól, egyidejűleg azonban szoros és sajátos szimbolikus kapcsolat van közöttük.

Ahogyan erre az előzőekben már utaltam, a nagyvárosok jelentik azt a helyet, azt a színpadot, ahol a késő modern világban úton lévő különböző csoportok egymással összetalálkozva az ethnoscape konkrét formáit létrehozzák. Teszik ezt különféle reprezentációs stratégiák segítségével, amelyek egyben az etnicitásról és kulturális identitásról való gondolkodás kognitív és szimbolikus kereteit, illetve az etnicitás gyakorlatának a politikai terét is meghatározzák. Az egyik stratégiát az a – az előzőekben már ugyancsak említett – fölismerés hozta létre, hogy a nagyvárosoknak folyamatosan meg kell jeleníteniük önnön kulturális sokféleségüket, transznacionális jellegüket ahhoz, hogy magukat „globális városként” vagy „világvárosként” definiálják, illetve elismertessék. A másik stratégiát a „migránsoknak” az a fölismerése határozza meg, amely szerint társadalmi létük elengedhetetlen feltétele, hogy önmagukat az egész társadalom számára észlelhetően és érthetően megjelenítsék, azaz társadalmi létüket egy folyamatos kulturális és szimbolikus reprezentáción keresztül legitimálják. Jól látható tehát, hogy a globalizálódó városok, a „nomádok” és a „migránsok” között kölcsönös egymásrautaltság, reflexív viszony van, ami az etnicitással kapcsolatos gondolkodásnak, valamint az etnicitás társadalmi gyakorlatának a konstitutív alapját jelenti. A „világvárosoknak” ma már elengedhetetlen tartozékát alkotják az

etnikai fesztiválok,[38] amelyek egzotikus táncokat, zenéket és rítusokat, azaz a „migránsok" etnikus kultúráját és „archaikus" hagyományait celebrálják. Hasonlóképpen ma már minden nagyvárosban megtalálhatóak az etnikai éttermek kiterjedt hálózatai, amelyek egyrészt a nagyvárosok „világvárosi" jellegének szimbólumai, másrészt azonban az etnikai csoportok megélhetésének az (egyik) anyagi alapját jelentik, s mint ilyenek, jól mutatják, miképpen fordítható át az etnikus kultúra gazdasági tőkébe. Az etnicitásnak pontosan ez a – zenére, táncra, egzotikus kultúrára és ételekre épülő – reprezentációja az, amelyre a „nomádoknak" szükségük van, ez az, ami – a szó metaforikus és tényleges értelmében – fogyasztható, ami „egzotikus kalandként" megélhető (vö. Hall 1994:56-57). S az etnikai csoportoknak ez az esztétikai és expresszív kulturális formákon keresztül történő önreprezentációja az, amit a „helyiek", a városi társadalom is elfogad. Az a reprezentációs stratégia ugyanis, amely az etnikai csoportokat „egzotikus" és „archaikus" hagyományaik révén jeleníti meg, azt a korábban említett tételt erősíti, amely szerint a „migránsok" egyedüli kultúrája az eredeti lakóhelyükhöz, egy „másik helyhez" kötődő „idegen" és egzotikus kultúra, azaz a „migránsok" mostani lakóhelyükön „kultúra nélküliek". A bevándorlók „egzotikus kultúrája" ebben a kontextusban olyan szimbolikus poggyászként jelenik meg, amelytől nem lehet megszabadulni. Ez pedig a bevándorlók társadalmi valóságának és gyakorlatának kulturalizálását jelenti, amely a kulturálisan „idegen" csoportokat a társadalom perifériájára szorítja, ott lokalizálja őket. Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy az etnikai csoportok, a „migránsok" teljesen ki lennének szolgáltatva ennek a stratégiának, vagy ennek áldozatai lennének. Egyrészt az individualizáció előbbiekben említett társadalmi logikája az etnikai csoportok körében is érvényes, működik. S ennek következtében e népesség körében is egyre nő azoknak a száma, akik saját, a „normál" életpályáktól eltérő életutakat építenek, akiknek legfontosabb életcéljuk a stigmatizált kultúrából és csoportból való kilépés.[39] Másrészt viszont az etnikai csoportok is megtanulták, hogyan lehet egy „hagyományosnak", „egzotikusnak", „archaikusnak" tekintett kultúrát megjeleníteni, társadalmilag és politikailag instrumentalizálni.[40] A késő modern nagyvárosokban élő etnikai csoportok megértették, hogy „hagyományos" vagy „archaikus" kultúrájuk nyilvános megjelenítésével olyan szimbolikus tereket, olyan „időszigeteket" hozhatnak létre, amelyek nemcsak menedékül szolgál(hat)nak a társadalmi és politikai diszkriminációval szemben, hanem egyben társadalmi elismerést is biztosít(hat)nak. Azaz az etnikus kultúra nemcsak gazdasági, hanem szimbolikus tőkébe is átfordítható.

E stratégia alkalmazása azonban a késő modern társadalmakban további következményekkel is járt. Az a tény, hogy a nagyvárosok ahhoz, hogy „globális" városok vagy „világvárosok" legyenek, rá vannak utalva a kulturális sokféleség megjelenítésére, valamint az a tény, hogy az etnikai csoportoknak nincs más lehetőségük, mint önmagukat „archaikus" kultúrájukon keresztül megmutatni, oda vezet, hogy e csoportok valóban elkezdik „hagyományos", „archaikus" kultúrájukat – a „gyökereiket" – keresni, konstruálni és rekonstruálni. Mivel e csoportok alapvető tapasztalata a társadalmi és politikai diszkrimináció, amelyet kizárólag a „hagyományos" és „archaikus" kultúra megjelenítéséért járó társadalmi elismerés ellensúlyoz, az etnikus hagyományok és az etnikus kultúra felértékelődnek. Másként fogalmazva: a hagyomány és a kultúra olyan szimbolikus jelentésekkel töltődik fel, amelyek kontextusában az etnikai csoportok saját társadalmi identitásukat tudják megfogalmazni, artikulálni. Ez azt jelenti, hogy az etnikai csoportok

[38] Hogy itt mennyire „globális" jelenségről van szó, vö. Matsuda 1993.

[39] Ebben a vonatkozásban különösen jó példát jelentenek a már több évtizede Németországban élő törökök. Vö. Cağlar 1995.

[40] Hogy ennek a gyakorlatnak már korábban is voltak előzményei, azt jól mutatják Clyde Mitchell kutatásai. Mitchell az ötvenes években hasonló folyamatokat írt le közép-afrikai városokból, ahol a különböző társadalmi csoportok eltérő kulturális készletüket mozgósították különféle gazdasági és politikai célok érdekében. Vö. Mitchell 1956.

kulturális hagyományaikat nem egyszerűen expresszív vagy esztétikai jelenségeknek tartják, amelyeket a különféle etnikai fesztiválokon lehet alkalomszerűen ünnepelni, hanem azt – mindenekelőtt a nyelvet, a kulturális hagyományokat és a vallást – a társadalmi praxis, a mindennapi élet részének tekintik. Ez azt eredményezi, hogy a „migránsok", akik egykori lakóhelyüket szegénység vagy üldöztetés miatt elhagyták, most azt „hazájukként" fedezik fel újra. Ez az újra fölfedezett „otthon" a mindennapi élet integratív szimbólumaként működik, noha az, ahogyan az egyes csoportok ezt az „otthont", „hazát" szimbolikus eszközök segítségével megteremtik, nagyon különböző lehet. Az utóbbi években számos szociológiai, etnológiai és antropológiai vizsgálat utalt arra, hogy a késő modern társadalmak globalizációja egyben a lokalitás reneszánszát is magával hozta.[41] Különösen Roland Robertson hangsúlyozta, hogy a „globalitás" és „lokalitás" nem analitikus oppozíciók, hanem a „lokalitás" a globalizáció egyik aspektusa, mivel a globalizáció egyet jelent az „otthonnak", a „közösségnek", a lokalitásnak a konstrukciójával és rekonstrukciójával. A „glokalizáció" (glocalization) általa javasolt fogalma pontosan erre a kettősségre, a különböző lokalitásoknak a globalizáció folyamatán belüli létrehozására, megalkotására utal (Robertson 1992:173-174).

Ezeket a látszólag elvont fejtegetéseket, ezt a kétarcú folyamatot és következményeit a „migránsok", illetve a nagyvárosokban élő etnikai csoportok különösen jól illusztrálják. A lokalitás összetett szemantikájú fogalom, amely egyszerre utal a fizikai környezetre, az alsó társadalmi osztályhoz (urban underclass) tartozó etnikai csoportok lakóhelyére, illetve arra a szimbolikus térre, amelyben az etnikai csoportok a politikai diszkrimináció és a társadalmi marginalizáció elől védve érzik magukat. A lokalitás-koncepciónak ezt a kettősségét elemezve Arjun Appadurai különbséget tesz „lokalitás" és „szomszédság" (neighborhood) között. Appadurai a „lokalitást" viszonylagos és kontextuális perspektívának, összetett fenomenológiai minőségnek tekinti, amely a társadalmi közelség, közvetlenség (immediacy) érzésén, a társadalmi interakciók technológiáin, illetve a kontextusok relativitásán keresztül jön létre. A „lokalitás", mint fenomenológiai minőség az, ami a cselekvésekben és a közös társadalmi hovatartozás érzésében manifesztálódik. A „szomszédság" fogalma viszont a lokalitás konkrét létező társadalmi formáját jelöli, azokat a közösségeket, amelyeket saját fizikai helyükön keresztül, annak segítségével lehet definiálni és jellemezni (Appadurai 1996:178-199). Appadurait tehát nem valamely etnikai csoport kulturális jegyei, sajátosságai érdeklik, hanem az, miképpen jönnek létre lokális közösségek a késő modern társadalmakban. Másként fogalmazva: a kérdés az, mi módon képesek a „migránsok" ebben az előbb említett értelemben „lokalitásokat", új társadalmi helyeket teremteni, s ezen keresztül miképpen reflektálnak a politika, a kultúra és hatalom késő modern viszonyaira. A késő modern nagyvárosokban élő és a városi társadalom alsó osztályához tartozó „migránsok", etnikai csoportok esetében tehát nem etnikai elhatárolódásról, fundamentalizmusról van szó, és nem is kulturális konfliktusokról – amint azt a politikai és társadalmi diskurzusok oly gyakran hangsúlyozzák –, hanem arról, hogy ezek az alsó rétegekhez tartozó csoportok igyekeznek a hierarchikusan szervezett városi társadalmon belül saját helyeket és lokalitásokat létrehozni. És ez természetesen azok politikai akciója, akiknek a kultúrán, hagyományon és etnicitáson kívül nincsen más eszközük. Magukat etnikai kategóriák segítségével identifikálni, ez nem a „migránsok" választása, hanem ez az az egyedüli lehetőség, amelyet a késő modern társadalom a számukra fölkínál. Mivel ezeknek a csoportoknak nincsenek politikai jogaik, gazdaságilag és társadalmilag marginalizáltak, egyszerűen nem marad számukra más lehetőség, mint bezárkózni saját kulturális idegenségükbe, saját kulturálisan definiált etnicitásukat folyamatosan megjeleníteni és politikailag instrumentalizálni.

[41] A számos példa közül csak Kearney összefoglaló tanulmányát (Kearney 1995), illetve a *Focaal* című folyóirat 1997. évi kitűnő tematikus számát – Globalization/Localization: Paradoxes of Cultural Identity – említem meg.

Hivatkozott irodalom

Ackermann, Andreas 1997 Ethnologische Migrationsforschung. In *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften. 10*:1-28.
Appadurai, Arjun 1991 Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In Richard Fox szerk. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe.
Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis.
Banks, Marcus 1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London.
Barth, Frederik szerk. 1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*. Bergen.
Beck, Ulrich 1997 *Was ist Globalisierung? Irrtürmer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt/M.
Beck, Ulrich – Elisabeth Beck-Gernsheim szerk. 1994 Individualisierung in modernen Gesellschaften. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. In *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/M., 10-39.
Beck, Ulrich – Anthony Giddens – Scott Lash 1996 *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt/M.
Bell, Daniel 1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London.
Bhabha, Homi K. 1994 *The Location of Culture*. London.
Bourdieu, Pierre 1979 *La Distinction. Critique du jugement social*. Paris.
Bromley, Julian 1977 *Ethnos und Ethnographie*. Berlin.
Cagɇlar, Ayse 1995 German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility. In *New Community, 21*:309-324.
Cagɇlar, Ayse 1997 Hyphenated Identities and the Limits of „Culture". In Tariq Modood – Pnina Werbner szerk. *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. London, 169-185.
Castles, Stephen 1991 Weltweite Arbeitsmigration, Neorassismus und der Niedergang des Nationalstaats. In Uli Bielefeld szerk. *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt*. Hamburg, 129-156.
Cohen, Abner szerk. 1974 *Urban Ethnicity*. London.
Davis, Mike 1990 *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*. New York.
Desai, Rashmi 1963 *Indian Immigrants in Britain*. London.
Eade, John szerk. 1997 *Living the Global City. Globalization as a Local Process*. London.
Eriksen, Thomas 1993 *Ethnicity and Nationalism*. London.
Fabian, Johannes 1990 Presence and Representation. The Other and Anthropological Writing. In *Critical Inquiry, 16*:753-772.
Flusser, Vilém 1990 *Auf und davon. Eine Nomadologie der Neunziger*. Graz.
Gluckman, Max 1958 *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester.
Gupta, Akhil – James Ferguson 1997 Beyond „Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. In Akhil Gupta – James Ferguson szerk. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, 33-51.
Hall, Stuart 1994 Das Lokale und das Globale: Globalisierung und Ethnizität. In *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*., Hamburg, 44-65.
Hall, Stuart szerk. 1997 *Representation: Cultural Representation and Signyfing Practices*. London.
Hallson, Fridrik 1996 Lebensweltliche Ordnung in der Metropole. Ethnische Konfliktpotenziale, Demarkationslinien und Typisierung von Ausländern im Frankfurter Gallusvierte. In Wilhelm Heitmeyer – Rainer Dollase szerk. *Die bedrängte Toleranz*. Frankfurt/M., 271-312.
Hannerz, Ulf 1987 The World of Creolisation. In *Africa, 57*: 546-559.
Hannerz, Ulf 1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York.
Hannerz, Ulf 1993a The Cultural Role of World Cities. In Anthony Cohen – Fukui Katsuyoshi szerk. *Humanising the City? Social Contexts of Urban Life at the Turn of the Millennium*. Edinburgh, 69-83.
Hannerz, Ulf 1993b When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept. *Ethnos, 58*:1-11.
Harvey, David 1989 *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford.
Häußermann, Hartmut – Walter Siebel 1987 *Neue Urbanität*. Frankfurt/M.
Häußermann, Hartmut – Ingrid Oswald szerk. 1997 Zuwanderung und Stadtentwicklung. *Leviathan, 17*. Opladen.
Heelas, Paul – Scott Lash – Paul Morris szerk. 1996 *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford.
Heinz, Marco 1993 *Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte*. Bonn.
Heitmeyer, Wilhelm – Rainer Dollase – Otto Backes szerk. 1998 *Die Krise der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben*. Frankfurt/M.
Honneth, Axel 1994 *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Frankfurt/M.
Jameson, Frederic 1991 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham.
Jencks, Charles – P. Peterson szerk. 1991 *The Urban Underclass*. Washington.
Jung, Matthias – Martin Wengeler – Karin Böke szerk. 1997 *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über „Ausländer" in Medien, Politik und Alltag*. Opladen.
Kaschuba, Wolfgang 1995 Kulturalismus: Kultur statt Gesellschaft? In *Geschichte und Gesellschaft, 21*:80-95.
Kearney, Michael 1995 The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism.

Annual Review of Anthropology, 24:547-565.
King, David szerk. 1991 *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. London.
Kumar, Krishan 1995 *From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World*. Oxford.
Langewiesche, Dieter 1995 Nation, Nationalismus, Nationalstaat: Forschungsstand und Forschungsperspektiven. *Neue Politische Literatur, 40*:190-236.
Lash, Scott 1996 Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft. In Ulrich Beck – Anthony Giddens – Scott Lash *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt/M., 195-286.
Lenz, Günter 1994 American Cultural Studies: Multikulturalismus und Postmoderne. In Berndt Ostendorf szerk. *Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika?* München, 167-187.
Low, Setha M. 1996 The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology, 25*:383-409.
Lucassan, Jan – Leo Lucassan szerk. 1997 *Migration, Migration History, History. Old Paradigms and New Perspectives*. Bern.
Malkki, Liisa 1995 Refugees and Exile: From „Refugee Studies" to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology, 24*:495-523.
Malkki, Liisa 1997 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. In Akhil Gupta – James Ferguson szerk. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, 52-74.
Matsuda, Motoji 1993 The Urban Festival and Social Identity. In Anthony Cohen – Katsuyoshi Fukui szerk. *Humanising the City? Social Context of Urban Life at the Turn of the Millennium*. Edinburgh, 110-126.
McDonald, Maryon 1996 Unity in Diversities: Some Tensions in the Construction of Europe. *Social Anthropology, 4*:47-60.
Mintz, Sidney W. 1998 The Localization of Anthropological Practice: From Area Studies to Transnationalism. *Critique of Anthropology, 18*:117-133.
Mitchell, Clyde 1956 *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester.
Mollenkopf, John – Manuel Castells szerk. 1992 *Dual City. Restructuring New York*. New York.
Moore, Henrietta L. 1996 *The Future of Anthropological Knowledge*. London.
Nibbrig, Hart – L. Christiaan szerk. 1994 *Was heißt „Darstellen"?* Frankfurt/M.
Niedermüller Péter 1989 Kulturális etnicitás és társadalmi identitás. In Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter szerk. *Identitás – kettős tükörben*. Budapest, TIT, 204-233.
Niedermüller, Peter 1998 Stadt, Kultur(en) und Macht: Facetten „spätmoderner" Stadtethnologie. In *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 101*:279-301.
Olwig, Karen Fog – Kirsten Hastrup szerk. 1997 *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London.
Paládi-Kovács Attila szerk. 1980 *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Budapest, MTA.
Park, Robert 1950 *Race and Culture*. Glencoe.
Pieterse, Jan Nederveen 1998 Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural. In Ulrich Beck szerk. *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M., 87-124.
Rabinow, Paul 1986 Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In James Clifford – George M. Marcus szerk. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 234-261.
Redfield, Robert – Milton Singer 1954 The Cultural Role of the Cities. In *Economic Development and Cultural Change, 3*:53-73.
Robertson, Roland 1992 *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London.
Rogers, Alisdair – Steven Vertovec szerk. 1995 *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analyses*. Oxford.
Sassen, Saskia 1991 *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton.
Schorske, Carl 1981 *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*. New York.
Sennett, Richard 1974 *The Fall of Public Man*. New York. (Magyarul: *A közéleti ember bukása*. Helikon Kiadó, Budapest, 1998).
Smith, Michael Peter 1992 Postmodernism, Urban Ethnography, and the New Social Space of Ethnic Identity. *Theory and Society, 21*:493-531.
Stolcke, Verena 1995 Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology, 36*:1-24.
Strathern, Marylin 1992 *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge.
Suttles, Gerard 1968 *The Social Order of the Slum. Ethnicity and Territory in the Inner City*. Chicago.
Toulmin, Stephen 1990 *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York.
Turner, Victor 1967 *Forest of Symbols*. Ithaca.

Weber-Kellermann, Ingeborg 1978 *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger sachsen und ihre Nachbarn*. Frankfurt/M.
Welz, Gisela 1996 *Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City*. Berlin.
Wicker, Hans-Rudolf szerk. 1996 *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich.
Wilmsen, Edwin N. 1996 Introduction: Premises of Power in Ethnic Politics. In Edwin Wilmsen – Patrick McAllister szerk. *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago, 9-24.
Wolf, Eric 1993 Gefährliche Ideen: Rasse, Kultur, Ethnizität. *Historische Anthropologie, 1*:331-346.

Paul Virilio
A geopolitikától a metropolitikáig[42]

„LEMONDTUNK A KORLÁTOKRÓL, ÉS VÉGÜL LE KELL MAJD MONDANUNK A KORLÁTLANSÁGRÓL IS”
Maurice Blanchot

Az Európai Közösségen belül a nemzetállami keretek fokozatos meghaladása visszaállítja a Város primátusát. A távoli, anoim államigazgatási struktúrához képest felértékelődik a perszonalizált helyi döntéshozók – a polgármester vagy prefektus – szerepe, a decentralizáció helyreállítja az „írástudók”, a költők, filozófusok, illetve a sajtószakemberek, az újságírók, a tömegkommunikáció és az egyéb információs apparátusok munkatársainak kulturális fontosságát.

Amikor manapság a Városnak a történelem első vonalába való visszatéréséről, vagyis a politika valamiféle urbanizációjáról beszélünk, fontosnak látszik, hogy világosan meghatározzuk ennek az új „Városnak” a jellegét: vajon ugyanarról a lakott területi egységről van-e szó, mely a görög filozófiának és a gazdaságpolitikának volt hajdan szülőhelye? Nyilvánvalóan nem. A szóban forgó „urbanizáció” nemcsak a nagy népsűrűségű metropoliszok valós terének kérdését veti fel, hanem idetartozik az idő, az új telekommunikációs eszközök valós (kapcsolási) idejének problémája is. Az adott körzeteken belüli azonnali kommunikáció már korábban létező lehetőségét most egy médiatikus hozzáférhetőség váltja fel, s mindez a most zajló – a múlt század közlekedési forradalmának betetőzését jelentő – kommunikációs forradalom eredményeinek köszönhető.

A hajdani városi társadalmak színpadát jelentő, a tér és az idő egységét biztosító közterek fontossága immár másodlagos a tömegkommunikáció által közvetített (köz)képek jelentőségéhez képest. Nem csak a tévéhíradó képeiről, hanem általában a „tévés munkáról” van itt szó, a kommunikáció egyre inkább felgyorsuló egységesüléséről, mely az egymással állandó kapcsolatban álló multimédia-hálózatok fejlődésének következménye.

Mindebből tehát levonhatjuk azt a következtetést, hogy a nemzeti határok e század végi elhalványulása együtt jár azoknak a távolságoknak és időintervallumoknak a megszűnésével, melyek régebben földrajzilag választották el egymástól a Nemzetek Európájának” népeit, továbbá, hogy a Város, a most létesülő Nagyváros már sokkal kevésbé topikus, kevésbé gyökerezik közvetlen környezetében, sokkal inkább „teletopikus”, vagyis egy szélesebb extra-territorális egységbe ágyazódik, tehát a „centrum” és a „periféria” fogalma lassanként elveszti geopolitikai jelentését.

***

A hamarosan létrejövő európai metavárosok, az egymással állandó kapcsolatban álló „város-csoportok” kialakulását szemlélve könnyen beláthatjuk, hogy e városok belső békéje és hétköznapi életet javarészt a média-szakemberek és az egyéb információ-szolgáltatók emberi kvalitásainak függvénye.

Vajon folytatódik-e a közösségek mindinkább általánossá váló, veszélyes következményekkel fenyegető passzivitásba süllyedése? Továbbá fokozódik-e a legfontosabb információs eszköz, a tévéképernyő előtt üldögélő elszigetelt egyének társadalmi és viselkedésbeli elsatnyulása, amint azt a mostani tendencia mutatja? Vagy éppen ellenkezőleg, a kulturális vitalitás valamiféle feltámadásának leszünk majd tanúi?

E tekintetben azoknak a szerepe lesz meghatározó, akiket általában „értelmiségieknek” szoktak nevezni. Vajon tudnak-e majd eredményesen harcolni a mediatikus néptribunusok, a

[42] Forrás: *Magyar Lettre Internatinale*, 17., 1995. Forrás: http://epa.oszk.hu/00000/00012/00001/14.htm

gondolat nélküli társadalom organizátorai ellen vagy kudarcot vallanak, s képtelenek lesznek ellenállni a környező konformizmus csábításának és a gazdasági nyomásnak? Megszületik-e végre a technika valódi kritikája, felelősségre vonják-e végre a médiákat azokért a „túlzásokért", melyekkel súlyosan veszélyeztetik az európai demokráciát, mint például mostanában láthatjuk azt Jugoszlávia utódállamaiban? Vagy az értelmiség is a mentalitásunkat kondicionáló, villámgyors telekommunikációs eszközök zsarnokságának kiszolgálójává züllik? Számtalan megválaszol(hat)atlan kérdés. „A költő feladata prófétai feladat – írta Kafka –, a megfelelő szó utat mutat, a nem megfelelő rossz útra csábít".

***

Ne feledkezzünk meg arról, hogy bár a Világ szüli az Időt, de az Idő rendezi be azt. A technológiai fejlődés már régóta együtt jár számos, a Város lakóira rákényszerített közeliségi törvénnyel: a hajdani egymással szemben lakást például felváltotta az ajtók egymásmellettisége. A mechanikus közeliség a tömegközlekedés fejlődésének eredménye. Végül az elektro-magnetikus közeliség az elektronikának és az informatikának köszönhető. A „közeliség" minden struktúraváltása a város fokozatos átalakulását eredményezte. A változás kezdetben a pályaudvarokra és a repülőterekre koncentrálódott, végül jöttek a tévéképernyők, a távközlés e termináljai, melyek a képek és az üzenetek hordozóivá lettek és ami még fontosabb, lehetővé tették a távolból való jelenlétet – a tévéképernyő előtt való jelenlét által. Ám míg a mechanikus eszközök – vonatok, hajók, autók, repülők – sebessége mindig relatív, a kilométer/órás tér-idő-egységben definiálható maradt, a mai telekommunikációs eszközök az elektro-magnetikus hullámok abszolút sebességének kihasználásával túllépnek ezeken a korlátokon. Vajon milyen hatással lesz az időbeli korlátok megszűnése a tudás átadásának folyamatára, a látás és hallás „művészetére" vagy általában a pillanatnyi valóság megértésére? Lehet, hogy végleg le kell majd mondanunk az efféle korlátlanságról?

***

Azt hiszem, több mint valószínű, hogy az egyetemek Európában mostanság megfigyelhető válsága javarészt abból a tényből következik, hogy a kommunikációs kapacitás immár meghaladja a néma olvasás sebességét. Az egyetemek, melyeket hajdan a könyvekre alapoztak, nem remélhetik, hogy gyorsan sikerülhet átállniuka logicielre, illetve a felhalmozott kulturális tudásanyag hálózatba állítására, hiszen e tudásanyag nagy része nem illeszthető be a villámgyors, gondolkodási időt nem igénylő számítógép-rendszerekbe.

Az efféle próbálkozások, éppen úgy, mint a politikai közvélemény-kutatásokkal kapcsolatos visszaélések, összezavarják a társadalmat és a kultúrát, s ez azzal a veszéllyel jár, hogy holnapra eljuthatunk a katód-demokráciához, amikor is képernyőhöz csatlakoztatható mágneskártyákkal fogunk szavazni ahelyett, hogy személyesen járulnánk az urnák elé. Józan ésszel nem törődhetünk bele abba, hogy a tudás információként való telekommunikációs szétosztásának következményeként az egyetemekről eltűnjön a kollegalitás, hogy folytatódjon az egyetemek hanyatlása.

Ma már világosabban látjuk, hogy a kortárs filozófia feladata abban áll, hogy válaszokat találjon a temporalitás új redszeréből fakadó kérdésekre, hiszen ha az európai kontinensen a kommunikációs idő szinte nullára csökken, az az évszázadok alatt felhalmozott tudásanyag pusztulását eredményezheti.

Úgy tűnik nekem, hogy a ma gondolkodójának vagy várostervezőjének a legfőbb feladata az lenne, hogy ha a teret nem is, de legalább az időt visszaszerezze számunkra, hogy legalább egy kis gondolkodási időt biztosítson nekünk, amikor az szükséges, hogy kitágítsa a perspektívákat, melyek a képernyőkön és a „teletechnológusok" kontroll-monitorain

láthatatlanok maradnak, hogy visszaállítsa az érzékelés immár szinte teljesen eltűnt mélységét és minden egyéb dimenzióját.

A természeti környezet szennyezése mellett ma már egy másik veszély is fenyeget minket: a természetes kiterjedések, a távolságok és az időintervallumok hirtelen degradálódása, vagyis azoknak a tényezőknek az eltűnése, melyek tegnapi világunk terét és közösségeink hétköznapi életét meghatározták. Hogyan is ne rettegnénk a nyugati társadalmi fejlődés zsákutcába jutásától, amikor azt látjuk, hogy képtelenek vagyunk válaszokat kitalálni a „redukcionizmus" kihívásaira? Főleg, hogy ez a „redukcionizmus" nem csupán kontinensünk térbeli kiterjedésére vonatkozik, hanem sokkal inkább az intelligencia kiterjedésére, a tudás megszerzésének időszükségletére.

„Élni annyit jelent, hogy saját dimenzióink vakítanak el minket" – írta Cioran. Reménykedjünk tehát, hogy az új kommunikációs és telekommunikációs technikák eluralkodásának nem az lesz az eredménye, hogy a hajdani Európa maradék kiterjedései is eltűnnek, mert ha mégis így lesz, végzetes zűrzavar keletkezik a „közel" és „távol", a jelen és jövő fogalmai körül az audiovizuális képeknek köszönhető úgynevezett azonnali memória használata során, hiszen e képek nem pusztán konkrét és explicit információt tartalmaznak, hanem egy implicit üzenet, a tények valamiféle indirekt magyarázatát is, vagyis e képek manipulálják a közvéleményt, s képesek teljesen megtéveszteni minket.

***

Az európai nemzetek történelmének geopolitikai korszaka után, amikor az élelmiszertermelő parasztság élete és munkája még szoros kapcsolatban állt a városfejlődéssel, mára beköszöntött a metropolitikai korszak, melyet a falusi „hátország" jelentőségének csökkenése és a Város primátusa jellemez.

Vége a múlt évszázadokat végigkísérő város-falu szembenállásának, megjelentek a szuper-metropoliszok, melyektől azt várják, hogy képesek lesznek majd szabályozni az egész kontinens lakosságának gazdasági és társadalmi életét. A nagyvárosi szuperkoncentrációval kapcsolatos illuzórikus reményeket a valós idő urbanizációja táplálja, hiszen az európai földrajz tegnap még létező valós tere, kiterjedése immár szinte teljesen eltűnt. Tehát a környezet abszolút kontrolljának privilégiumával bíró metropoliszok feladata lenne ezentúl a parlagon hagyott földek kezelése. Világos, hogy a memória elvesztése nem csupán az irodalmi vagy művészeti „kultúrát" fenyegeti. A „mezőgazdaság" hanyatlása együtt jár a helyek, a tér, az élettér elvesztésével, hiszen az új kommunikációs sebesség az időt és a kiterjedést egyaránt megszünteti.

***

Ha az idő pénz, a sebesség pedig hatalom, az abszolút sebesség pedig abszolút hatalom, egy új zsarnokság veszélye fenyeget minket. A tömegkommunikációs eszközök valós idejének zsarnoksága komoly veszélyt jelent a demokráciára abban az értelemben, hogy diszkreditálja a közvetlen környezet, a lakónegyedek konjunktív közeliségét, s helyébe az alapjában véve „autokratikus" – hiszen immár „isteni" attribútumokkal (mindenütt jelenvalóság, azonnali hatékonyság és „mindentlátás") rendelkező – tömegkommunikáció diszjunktív, médiatikus közeliségét állítja.

A tömegkommunikációnak az ex-Jugoszláviában folyó polgárháborúban játszott bűnös szerepére az ENSZ Emberi Jogi Bizottsága is rávilágított, s megerősítették ezt más szemtanúk is, mint például Nénad Pejic, a szarajevói televízió volt programigazgatója: „Az ex-Jugoszláviában folyó háború a médiák nélkül elképzelhetetlen lenne".

Fordította: Takács M. József

Kenneth Little
Nyugat-afrikai urbanizáció
Tanulmány az önkéntes társulások társadalmi átalakulásban játszott szerepéről

Ahogy a későbbiekben bemutatom, szociológiai értelemben ezek közül az új, az urbanizáció által ösztönzött és előmozdított intézmények közül az egyik legfontosabbak a nők és férfiak közös gazdasági és más érdekeken alapuló önkéntes társulásai (Little 1957:581). Néhány társulási gyakorlatot és eljárást eredetileg az európai misszionáriusok és hivatalnokok vezettek be.[43] A szervezetek, amelyeket ebben a fejezetben bemutatok a migráció következményeként jöttek létre. Alapvetően az újonnan érkezők városi körülményekre adott válaszát tükrözik. Falusi lakhelyükön rokonok és szomszédok egységes csoportjához tartoztak, és ezáltal hozzászoktak egy nagymértékben személyes kapcsolatrendszerhez. Nem ismerték a közösségi együttélés más módját, ezért a hasonló, kölcsönösségen alapuló szokások bevezetése számukra nem volt más, mint a környezethez való spontán alkalmazkodás. Ha figyelembe vesszük a környezetük idegenszerűségét, nem meglepő az sem, hogy a bevándorlók, amennyire csak lehet, igyekeznek korábbi társaik közelében maradni. Ennek eredményeként az élet az új városi környezetben ahelyett, hogy gyengítené a törzsi tudatot néhány szempontból inkább erősíti azt.

Ennek a 'szuper-tribalizmusnak' mintapéldánya a Nigerből Ghánába bevándorló *zabrama* férfi, aki egyedülálló, illetve, ha nős, akkor visszaküldi feleségét a szülőföldjére. Ezek a férfiak szomszédsági és falusi közösségekbe szerveződnek, amelyek egész tartózkodásuk alatt nem engedik meg, hogy elhagyják társadalmi közegüket, és amelyek a főnökség rendszere által áttelepítették hazájuk hagyományos rendszereit. Ugyanakkor a zabrama bevándorlók nem csak a bevándorlók más csoportjaihoz kötődő kapcsolataikhoz maradnak hűek, vagyis a régi ellenségeikhez és szövetségeseikhez, hanem a ghánai őslakóktól is távol tartják magukat. Nem vesznek részt a hagyományos helyi életben, kivéve a főnöknek járó tisztelet lerovását az odwira ünnepség keretében és más alkalmakkor.[44] Ez az önmaguk elszigetelésére való hajlam már a kezdetektől jelen van, mivel a zabrama bevándorlók elindulásuktól kezdve – Ghánába való északról történő megérkezésükig – egy csoportot alkotnak. Ha megérkezésüket követően ez a csoport szétoszlik, ez csak azért történik, hogy különböző lakóhelyeken más csoportokat alkossanak. A magas bérleti díjak és a lakáshiány arra kényszeríti a bevándorlókat, hogy hárman, öten vagy tizen osztozzanak egy kis szobán, és nyilvánvalóan ezek a szobatársak mindig közös helyről származnak, ugyanabból a kerületből, ha nem ugyanabból a faluból.[45] Ily módon a szoba – Rouch szemléletes kifejezésével élve – egy „kis regionális sejtté" válik, ahol közösen fogyasztják el az ételeket, és ahol esténként munka után végeérhetetlen beszélgetéseket folytatnak a szülőföldjükről. Rouch felveti, hogy ez az éjszakai beszélgetés, a takaneya, ugyanolyan életszükséglet egy nyomorúságos kunyhóban, mint egy vidéki faluban (Rouch i.m. 56, 60).

A minden más csoport felé irányuló feltűnően elutasító magatartás a zabramákat vitathatatlanul szélsőséges típusú bevándorlók közé sorolja. Ez a fajta válasz mindamellett

[43] Ezek közül a társulások közül a legkorábbit 1787-ben alapította Cape Coast közelében Quaque tiszteletes, Az Evangélium Terjesztéséért Társaság megtért vezetője. Ez volt a Torridzoniai Társaság, amelynek tagjai, erurópaiak, hetente találkoztak, hogy együtt ünnepeljenek, és hogy egy iskolát nyissanak, ahol 12 mulatt gyereket neveltek (Martin 294-298).

[44] Még nyilvános összejövetelek, mint például versenyek alkalmával is a bevándorlók külön gyülekeznek. Accraban az egyik standot 'Zabrama stand'-nak hívják, és az egyik mozi neve pedig 'Zabrama mozi' (Rouch 59). A fulbe bevándorlók a Sierra leónei Lunsarban hasonlóképpen elszigetelődtek más bevándorló csoportoktól, és egy teljesen külön közösséget hoztak létre saját magukból (Butcher).

[45] Ennek megfelelően Rouch kutatásának idején az Accrában megkérdezett 1500 zabrama közül 1300 ugyanabból a kerületből való volt – Tillabery, 56. old.

egy elemi reakció és nagyrészt megmagyarázza, hogy a bevándorlók által létrehozott szervezetek közül miért éppen az egy törzsből származók által létrehozott önkéntes társulások a legelterjedtebbek. Jó példák erre az *ibo* bevándorlók, akik a változások fő előmozdítói voltak Nigériában jó 30 évvel ezelőtt. Nyugati és északi városokba költöztek, és ott egyesületeket hoztak létre, hogy megvédjék magukat a helyi lakosok ellenséges reakcióitól, miután tisztségviselői, rendőri és kétkezi munkás állásokat foglaltak el (Aloba). Az ibók Lagosban a mai napig különböző „gyűlésekhez" tartoznak, amelyek hozzávetőlegesen megfelelnek a szülőfalu, a falu csoport és a klán alapvető szociális egységeinek. Azok, akik körül az otthoni szomszédság elegendő számú képviselője van, 'családi' gyűléseket tartanak, habár a tagok nem feltétlenül állnak közvetlen kapcsolatban egymással, és ennek a gyűlésnek a tagjai a falvakat alkotó kisebb falvak ugyanazon csoportjából fognak származni (Marris). Marris így számol be erről a jelenségről:

Egy megkérdezett ibo háztulajdonos például egy „családi" gyűléshez tartozott, amely havonta ült össze, és amelyben hat penny-s alkalmi részvételi díjat szedtek. Körülbelül harmincan vettek részt, és a befolyt összegeket kölcsönös segítségnyújtásra használták betegség, munkanélküliség vagy halál esetén. Ez a férfi egy havi „városi" gyűléshez is tartozott, amely megfelel a keleti régió falusi csoportjainak, amelyek sok esetben inkább piaci és adminisztratív központok, mint olyan emberek gyűjtőhelyei, akik a területen szétszóródva éltek a birtokaikon. A 'családi' gyűlés bármely tagja részt vehetett a városi gyűlésen is, ahol a tagdíj 1s. és 6d. volt és több mint százan vettek rajta részt (40. old.).

Az effajta szerveződéseket etnikus vagy törzsi szerveződésekként szokták leírni, franciául az association d'originaire kifejezést használják. Ily módon ezek a megnevezések hivatottak megkülönböztetni őket olyan társulásoktól, amelyek szintén kölcsönös segítségnyújtással foglalkoznak, de amelynek tagjait olyan más tényezők kötik össze, mint a kor, a foglalkozás és a nevelés. Ugyanakkor, egy bizonyos egyesület tagjai, ha úgy is mutatják be magukat, mintha egy adott régióból vagy városból származnának, valójában a közös származásuk inkább képzelt, mint valós. Mint a fenti példa mutatja, a tagságot nem tagadják meg olyanoktól, akik nem tartoznak ténylegesen a bizonyos klánhoz vagy az adott törzshöz. (Caprasse 21). Néhány kisebb ipari városból nem számoltak be törzsi társulásokról,[46] de amennyire meg lehet ítélni, az ilyen társulások megtalálhatók majd minden nagyobb bevándorolt népességgel rendelkező városi központban. Nincsen elég adatunk egy széles körű összehasonlításhoz, de abból, hogy 1956-ban Accra városában 16,900 fő tartozott valamilyen törzsi társuláshoz következtethetünk a társulások népszerűségének mértékére, különösen mivel a nemek eloszlása 1 nő és 24 férfi volt. A legnagyobb társulásnak 2000 tagja volt, a legkisebbnek 14; egy 33-as mintából 13 társulás tagsága nem haladta meg az 50-et, és csak hétnek volt nagyobb a tagsága 100 főnél. Összesen 94 ilyen törzsi társulást találtam 22 különböző törzsi szekció között. Ezek közül a társulások közül 45 tagjai ugyanabból a törzsből, kerületből vagy államból származtak, és 35 ugyanabból a városból. 16 egyesület tagjainak szülővárosa Nigériában található[47] (Acquah 105-107). Háztulajdonosok mintáját véve alapul Lagos központjában és egy lakótelepen, azt láttuk, hogy 30 illetve 41%-uk tartozott regionális társulásokhoz (Marris 157). Dakarban a foglalkozáson alapuló tagság 47%-os volt a munkavezetők és 20%-os a diplomások között (Mercier 1956a:522).

Egy fanti egyesület alábbi leírása jól illusztrálja az általános szervezeti formát:

Minden Cape Coast-i városi lakos jogosult a tagságra. 300 tagot tartanak nyilván.

[46] Akárcsak Lunsar Sierra Leonéban. Lunsar lakossága 10,000 fő, amelyből közel 80% a helyi *temne* törzshöz tartozik.

[47] Más törzsi csoportok, amelyek szétszóródtak a világban, a *krúk* társaságai. Sekondi-Takoradi olyan elnevezéseik vannak, mint 'Az idő pénz', 'Bocsásson meg', Mutasd az inged' vagy 'Előkelő társaság'. Nigériai törzsi egyesületeknek találhatók ágazatai Nagy Britanniában az egyetemisták és a tengerészek körében.

A társaság célja, hogy összehozza a Cape Coast-ban élőket, hogy szükség esetén anyagi támogatást nyújtson a tagoknak, és hogy fenntartsa az érdeklődést Cape Coast jólétének biztosítása iránt.

A vezetőség áll egy elnökből, egy elnökhelyettesből, egy jegyzőkönyvvezetőből, egy levelező titkárból, egy pénzügyi titkárból és egy pénztárosból. Van egy külön pénzügyi bizottság, amely ellenőrzi az egyesület könyvelését.

A tagok 10s. 6d. belépési díjat és 9d. havi tagdíjat fizetnek.

Az egyesület kéthetente ülésezik, és minden ügyét *fanti* nyelven intézik. Egy átlagos gyűlés egyházi énekkel és imádsággal kezdődik, és áldással fejeződik be.

Amikor meghal egy tag, az elhunyt családtagjai 7 font temetkezési segélyt kapnak a társaságtól. Amikor egy tag felesége, férje, anyja vagy apja hal meg, a tag kap 2 font 2s-t. Ha egy tag megbetegszik, 5s. betegségi segélyben részesül.

Az egyesület egy másik célja, hogy tanulmányi ösztöndíjakat osszon a Cape coasti gyerekeknek, de még nem volt elég pénz, hogy elkezdjék a tervet megvalósítani. Az egyesület ágazatai megtalálhatók Takoradiban, Tarkwaban, Presteaban, Bibiatuban, Bogosuban és más helyeken, és a tagságot igazoló bizonyítvány lehetővé teszi a tagok számára, hogy tagságuk egyik ágazatból a másikba helyezzék át (Busia 1950:74-75).

A valóságban az Accrában található törzsi társulások nagy része gyakorlatilag segélyező társaság. A származási helyükön az emberek nem kapnak semmiféle pénzügyi vagy más szervezett segítséget (Acquah 106). Igaz, a kölcsönös segítségnyújtás az elsődleges funkciója minden ilyen csoportnak (Caprasse 31), de, ahogy az a fenti *fanti* példa illusztrálja, az érdeklődési kör ennél szélesebb. Azon túl, hogy anyagilag támogatják a tagjaikat, sok társulás céljául tűzi ki a szülővárosuk, falujuk vagy államuk fejlesztését. Elnevezéseik – Calabari Fejlesztési Szövetség, az Anlo Állam Fejlesztéséért Társaság, az Igbarra Haladásáért Egyesület stb. – ezt a célt tükrözik. Az elképzelés szerint korszerű pihenőkkel-kórházakkal, iskolákkal és utakkal látnák el azokat a helyeket, ahova a bevándorlók költöztek. Ez meglehetősen sok pénz összegyűjtését teszi szükségessé.[48] Mindent megtesznek annak érdekében, hogy bátorítsák a tagok kapcsolatainak megőrzését szülővárosukkal vagy ágazatukkal, hogy táplálják és életben tartsák az érdeklődést a törzs morális hitei, nyelve, énekei és történelme iránt. Néhány társulás odáig is elmegy, hogy ezeket a dolgok le is jegyzik az ifjabb generáció okulására, akik sosem ismerték a régebbi szokásokat (Caprasse 34). A közösségi tevékenységek magukba foglalnak egy évenkénti ünnepséget, a táncok megszervezését a fesztiváli napokra, valamint sportolási és játszási lehetőségek megteremtését a fiataloknak. Néhány egyesület egy almanach elnevezésű éves kiadványt is készít, amelyben rögzítik a tagok tevékenységeit, és külön részt szentelnek az országból újonnan érkezett vagy külföldről hazatérő személyek fogadásának és üdvözlésének.

Ily módon – fogadó bizottságok[49] és „búcsúztató" összejövetelek segítségével – biztosítanak egy olyan eszközt, amely által mind az öregebbek, mind a tanult emberek fenntarthatják kapcsolatukat vidéki rokonaikkal és barátaikkal (Lombard; Offodile; Achebe).

Az idegen országban található egyesületek otthoni ágazatai fontos szerepet játszanak abban, hogy ezen fejlesztő egyesületek megvalósíthassák azt céljukat, hogy eljutatják a „civilizációt" szülővárosukba és falujukba. Ezeket az ágazatokat a visszatérő tagok alapítják,

[48] Marris egy informátora azonban elmagyarázta, hogy „Nem küldjük haza az egész pénzt, a maradékot megtartjuk a tagokat ért balesetek esetére – ami, tudja, lehet akár halál, akár más baj. Ha azzal a céllal jön, hogy pénzt kérjen kölcsön, odaadjuk és megmondjuk neki, hogy ne is fizesse vissza" (Marris 41).

[49] Achebe meglehetősen pontosan, ugyanakkor tréfás formában írt le egy ilyen fogadó ünnepséget: „Ha Obi posta hajóval tért volna vissza, az Umuojia Haladásáért Egyesület (lagosi ágazat), királyi üdvözlésben részesítette volna a kikötőben. Mindenesetre eldöntötték a gyűlésükön, hogy egy nagy fogadóünnepséget rendeznek, amelyre meghívnak sajtóriportereket és fotósokat is. Küldtek meghívót a Nigériai Hírközlési Szolgálatnak is, hogy adjanak hírt az eseményről és vegyék fel az Umuojia Nők Énekkarát, amely jónéhány új dalt tanult be" (31. old.).

akik szeretnék, ha a távollétükben megtapasztalt bajtársi szellem nem veszne el. Meglehetősen gyakran előfordul, hogy a helyi főnökök és más elöljárók szintén nyújtanak némi anyagi támogatást, és a hazai társaság nekikezd saját rendszeres tevékenységeinek. Szerveznek futballmeccseket és táncmulatságokat, hogy a nagyobb városokból is odavonzzák az embereket; és olyan közösségi munkákat is elvégez az egyesület, mint hidak építése, útjavítás stb. Nigériában a vezető szerepet ezekben az ügyekben igen gyakran a tanult emberek vállalják. Az egyesületi tagság a társadalmi, gazdasági és képzettségi osztályok mindegyikét lefedi a paraszttól az ügyvédig (Coleman 1958:215). A hozzáállások különbözőek lehetnek, de az ibók között az egyesülethez tartozást kötelességnek tekintik, ami alól kibújni gyakran társadalmi kiközösítéssel jár. Smythe egy informátora így nyilatkozott: „Látja, mi mind ehhez /az egyesülethez/ tartozunk, ha egyszer feljöttünk a városba. Ha te nem tartozol ide, akkor az emberek azt fogják mondani, hogy nem vagy közösségi ember és nem fognak tisztelni. És ha nem csatlakoztál, és bajba kerülsz, nem lesz, aki segítsen rajtad. Szóval láthatja, hogy miért tartozunk mindannyian ide" (Smythe 30).

Az etnikai egyesületeknek vannak női tagjai is, és néhány freetowni „családi" társaságban, mint a például „*kru*", a nőknek saját szervezetei vannak.[50] A kru férfiak főleg tengerészként biztosítják megélhetésüket. A férfiak hosszú távollétének időszakaiban ezek a női társaságok nagyon fontos szerepet játszanak a törzsi közösség életében. A legnagyobb ilyen társaság tagsága 600 és 700 fő között van. Banton írta le azt az összetett struktúrát, amely jórészt azoknak a hajóknak besorolását és rendszerezését modellálja, amelyeken a férfiak szolgálnak. A tagokat három osztályba sorolják: bor, blibli és kafa.

A vezető tisztségviselő a *wandi*, akinek van egy férfi megfelelője, a *wambi*. Ezután a fontossági sorrendben a *ginah* következik (amely az angol „general" [tábornok] szóból származik, és nem az „engineer" [mérnök] szóból, ahogy gondolhattuk volna), majd a *chape* (captain [kapitány]), fedélzeti tiszt, bíró, doktor, *chelenyoh* (a titkár, kru szó), *weititunyon* (kincstárnok, kru szó), *massamwi* (a fegyverek mestere), *consabru* (közrendőr), *balifru* (törvényszolga). Minden tisztségviselőnek van egy helyettese, és az osztályoknak megvan a maguk képviselő tisztségviselője: *bodi, bliblidi és kafadi*. A tagok 1 font 1s. 6d. belépési díjat fizetnek, és *kafa*-ként lépnek be a szervezetbe: ez után előléphet egy felsőbb osztályba, és ennek az eseménynek a keretében elvárják tőle, hogy az osztály tagjainak egy néhány fontnyi ajándékot adjon. Ha egy tag meghal, haláláról az anyai rokonságának képviselője írásban értesíti a társaságot, és 1 font 2s. 6d. bejelentési díjat fizet. Ha az elhunyt kafa volt minden tag 1s-t köteles fizetni; ha az illető felsőbb osztály tagja volt egy kafa 1s-t egy blibli 5s-tés egy bor 6s-t fizet. Egy *bor* rokonainak 32 font, 10s. 9d.-t fizetnek, egy blibli rokonainak 21 font 10s. 9d-t és egy kafa rokonainak 17 font 10s. 8d-t. A magasabb osztályok elhunyt tagjai után ezt az összeget kifizetik rögtön az után, hogy a jelentést hitelesítették, de egy kafa rokonainak várniuk kell, amíg a megfelelő mennyiségű befizetés megérkezik, és ez néhány hétig is eltarthat (Banton 188-189).

A férfi társulások hasonlóak. Egy férfi társaság ahelyett, hogy a tagjait osztályokra osztaná, a hajók szerint osztja fel őket, a tagoknak egyenlő státust adva. A férfi társaságok hajlamosabbak az apai rokonságot részesíteni előnyben, a női társaságok pedig az anyait, de egy olyan tag halála esetén, aki több társaságnak is a tagja volt, a két rokonsági csoport meg szokott egyezni a kötelezettségek megosztásáról.

[50] Néhány törzsi társulás tagságát teljes mértékben nőkre korlátozza. Accrában ide tartozik a Családi Jóléti Társaság, az *ewe* nők társulása és a *kwaku* nők társulása. Az elsőt *akwamu* nők működtetik, és elsődleges célja a nők helyzetének javítása a családi életben. Támogatja az elhagyott gyermekek örökbe fogadását, beszélgetéseket szervez olyan témákról, mint az alkoholizmus és a szerencsejáték, és igyekszik támogatni Akwamu állam anyakirálynőjét kötelességeinek teljesítésében (Acquah 107).

A fenti formális megegyezések megmutatják, hogy milyen módon rendeződnek újra a klánok. Ebben a modern formában egy ember jogosultságot szerezhet a tagságra születés által, de az aktív tagság egyesületi bejegyzést igényel. Senki nem mehet többé egy klán-társához feltétlen segítséget várva, mint ahogy azt a múltban tehette. A klán városi változatának tehát új tisztségviselői hierarchiája van, és a kötelezettségek és kiváltságok egy új rendszere jellemző rá, amely a nyilvántartott tagokra korlátozódik. Ahogy az a fenti beszámolóból átláthatóvá válik, e kiváltságok közül az egyik legfontosabb a megfelelő temetési szertartás biztosítása.

Az előbbieket kiegészítendő a következő leírás megmutatja, hogy hogyan találkozhatnak a keresztény és a hagyományos érdekek ezekben az ügyekben.[51] Az érintett társulásnak – Atwimából származó ashanti bevándorlók egy csoportja – volt egy saját „papja", aki az elhunyt tagok temetésén működött közre,[52] átvéve a szerepet az istentisztelet után, amikor a gyászolók még a sír körül gyülekeztek. A társaság egy jelképét tartva a következőket mondta:

„Testvérünk, aludj jól; itt a földön megmutattuk neked az Istenhez vezető utat szeretettel és egyetértésben. Most, átadunk a földnek, de alázatosan kérjük az Urat, hogy ha van valami bűnöd, bocsássa azt meg neked, és vezesse lelked a nyugalom és a béke házába. Ámen" (Bandoh).

Ezután következett az elhunyt tag nevének szertárásos törlése az élők nyilvántartásából, amely *asante* nyelven történt. A tagok a pap után ismételték:

„Mindenható Isten-atyánk, kérünk téged, segíts nekünk, alázatosság és megértés. Kérünk téged, hogy tudatosítsd bennünk, hogy átutazók vagyunk ezen a földön: mint átutazóknak, nincs senkink, csak te, és tedd, hogy az Atwima Brakaum testvéri szeretetben teljes munkája hathatós legyen, és örökké tartson, szeretett fiad, Jézus Krisztus nevében. Ámen" (u.o.).

Volt egy további ima, egy ének, és még egy imát elmondtak; ez alkalommal egyedül a pap. Ezután a társulás feje felszólított valakit, aki közelről ismerte az elhunytat, hogy mondja el az élete történetét. Még néhány beszéd következett, és végül az elhunyt nevét szertartásosan törölte a társulás vezetője, és a következőket mondta:

„Ez és ez a testvér, ma vannak az a nap, amikor töröljük a nevedet az Atwima Társaság béli világunkból, hogy csatlakozhass Isten Társaságához. Segítsen téged Mindenható Atyánk. Ámen" (u.o.).

Az utóbbi példák mind bevándorlóktól származnak; de néhány esetben rokonsági csoportok alakítanak társulásokat, hogy megvédjék a család érdekeit az adott helyen. Egy ilyen *undo* csoport (Nyugat-Nigéria), amely egy füzet formájú alkotmányt szerkesztett, rendelkezik egy vezető testülettel, amelynek a legidősebb tag az elnöke. Ez a társulás teljes gyűlést tart minden hónap első vasárnapján, és havonta fizetnek tagdíjat; a tagok jogosultak a társulás anyagi támogatására, amikor megházasodnak, törzsfőnöki rangot nyernek, meghalnak vagy Angliába küldik a fiukat tanulni. A csoportra ruházott földeket csak a vezető testület idegenítheti el (Lloyd 1959:60).

Accrában a törzsi társulások tagjainak nagy része írástudatlan, és a magasan képzett emberek általában lenézik ezeket a fajta szervezetek, mint szűk látókörű és visszamaradott képződményeket (Acquah 106). Mindazonáltal az eddigiekből nyilvánvalóvá válhat, hogy nem ez a jellemző hozzáállás. Különösen a francia nyelvű országokban a képzett emberek főszerepet vállalnak etnikai társulások megalapításában és vezetésében. Ők, és a haladó ifjúság általában egy lehetőséget látnak a törzsi szellem feltámasztásában arra, hogy sokkal

[51] Lásd még Chinua Achebe leírását egy *ibo* egyesületi ülésről (4-6 old.)

[52] Az elhunynak nyújtottak naprakészen megfeleltek a társaság felé való tartozásainak. Egy kötelességmulasztó tag esetében, akinek például hátralékai vannak, a társaság pénzt ad az ágazati rokonoknak, de nem végzi el a szokásos temetési rítusokat.

nagyobb struktúrákat hozzanak létre, amelyek, következő lépésként, a társadalmi változás előmozdítói lehetnek.

A fejlesztő egyesületek fent említett elterjedése vidéken jól példázza ezen egyesületek fejlődési folyamatát, amely Nigériában az integráció három fokozatán ment keresztül. Ez egyenként érintette egy adott egyesület minden külföldi ágazatának szövetségét; a szövetségre lépett külföldi ágazatok szövetségét az otthoni ágazatokkal; és egy össz-törzsi szövetség megalakítását. Az eljárás az ugyanabból a régióból származó tagok esetében az volt, hogy felállítottak regionális testületeket, amelyekbe képviselőket választottak a szülővárosban található és a klánok által létrehozott társulásokból. Ezek majdan az egész törzset lefedő szervezeteket állítottak fel. A regionális társulások küldöttei alkották a fő bizottságot, és egy évben egyszer e központi szervezet általános éves gyűlésén bármely tag részt vehetett. Láthatjuk tehát, hogy az össz-törzsi szövetségek piramis-felépítéssel rendelkeztek, amelyek az elemi társulásokkal indulnak (a kiterjesztett család az ibók körében és nagyvárosokban), és felfelé áthaladnak a társadalmi struktúra különböző szintjein (klán), vagy egy adott törzs területi szervezetein (divízió vagy provincia). Az első össz-törzsi szövetség az Ibibio Jóléti Egyesület volt. Ez 1928-ben történt, és 1947 óta ezek a nagyobb össz-törzsi szervezetek felvették az állami egyesület nevet (Coleman 1952; Acquah 104-107).

Ha figyelembe vesszük, hogy minden egyesület ugyanazon törzs tagjait foglalja magában, nem meglepő, hogy ezek a nigériai állami egyesületek eredeti céljaiknál sokkal nagyobb hatalomra és befolyásra tettek szert. Különösen fontos szerepet játszottak például az oktatás elterjesztésében. Saját iskolákat tartottak fenn, és ösztöndíjakat ajánlottak fel az arra érdemes tanulóknak. Néhány helyen a tagok oktatásért fizetett havi tagdíját valamilyen üzleti vállalkozásba fektették, és az ezen felül igényelt pénzeket is nagyon hamar megkapták. Egy megfigyelő azt állította, hogy látta, amint egy vidéki egyesület 6 óra és egyetlen gyűlés alkalmával több mint 16,000 fontot gyűjtött össze ilyen célokra. Felsőoktatást is biztosítottak. 1938-ban például Ibibio állam 8 diákot küldött, mindet egy napon, Angliába és Amerikába, és a Nigériai Gyülekezet Keleti Háza tagjai az állami egyesület pénzén képezték magukat brit egyetemeken (Aloba). Még ambiciózusabb tervek is születtek egy nemzeti bank felállítására, ahol az emberek ipari és kereskedelmi célokra vehetnének igénybe kölcsönöket; ezzel összefüggésben pedig néhány egyesület gazdasági tanácsadókat dolgoztat, akik a tagok tájékoztatásának érdekében üzleti jelentések átvizsgálásával foglalkoznak (Offodile).

Szinkretikus kultuszok

A törzsi társulások – melyek az egyéneket közös származási helyük alapján kötik össze – a kivándorlókat kapcsolatban tartják a saját népükkel, és segítik őket kölcsönös segítséget nyújtó kezdeményezésekkel. „Azonban nem csak ezekkel a szükségletekkel rendelkeznek. A bevándorlók tényleg kerülhetik más törzsbeliek társaságát, de egy sok-törzsű közösségben egy bizonyos mértékű alkalmazkodás az idegenekhez elkerülhetetlen, ha máshol nem is, de a munkahelyen mindenképpen. Különösen abban az esetben, ha a bevándorló egy kereskedő, az üzleti sikere nemcsak azon fog múlni, hogy baráti viszonyban van-e a vásárlóival, hanem azon is, hogy baráti viszonyban van-e kereskedő társaival. Ezen túl a városi élet – a sikeres törzsbeliekkel való találkozás, az új tevékenységekben való részvétel és az új tájakkal való megismerkedés élménye – további érdekeket és szükségleteket szül, amelyek könnyen létrejönnek a kivándorlás eredeti ösztönzői miatt. Ma Nyugat-Afrikában egy fiatal férfinak vagy nőnek nincs szüksége az iskolai oktatás ösztönző hatására ahhoz, hogy törekvő legyen. A társadalmi változás elég nagy változatosságot kínál ahhoz, hogy olyan utakat mutasson, amelyeknek segítségével még egy tanulatlan személy is javíthat életkörülményein.

A törzsbeliek társaságán és védelmén túl a városba érkezőknek olyan szükségletei is vannak, amelyek specifikusabban kapcsolódnak az üzleti tevékenységeikhez vagy

foglalkozásukhoz, a személyes törekvéseikhez, a rekreációhoz és a valláshoz. Az új bevándorlók további társulásokat alakítanak, hogy táplálják ezeket az érdekeket – olyan társulásokat, amelyek felépítésüknél fogva szolgálják a tagok frissen felmerült törekvéseit, de a szellemükben és gyakorlatukban alapvetően hagyományosak.

Az utóbbi azért alakul így, mert – a népesség még mindig vékony iskolai oktatásban részesült rétegét kivéve – a városlakók korábbi világnézetüket nagyban megtartják. Ugyanúgy öltözködnek, beszélnek, készítik ételeiket és folytatják a társas érintkezésnek azt a gyakorlatát, amelyet vidéki falvaikban vagy városuk iparosítása előtt megszoktak. Meglehetősen gyakran előfordul, hogy a házak, irodák, templomok és üzletek utóbbi időben bekövetkezett gyarapodása csak kis mértékben rendezi át az eredeti színteret. Az ilyen épületek vagy feltűnően egy helyen csoportosulnak, mint a tehetős afrikaiak, libanoniak és európaiak számára épült vadonatúj lakónegyedek, vagy felsorakoztatják a régi utcák homlokzatait, amelyek betongátként blokkolják a mögöttük zajló bennszülött élet áradását.

Ezen túl találkozhatunk néhány meglepő kontraszttal. Az a nagy, masszív ház a bankkal szemben egy jól menő afrikai ügyvéd otthona. Ő, felesége és felnőtt lányuk mind Angliában szerezték a diplomájukat. Azt a tényt kivéve, hogy az angolon kívül egy helyi nyelvet is beszélnek, a szokásaik és a világnézetük inkább nyugati, mint afrikai – az etikett legapróbb részleteiig. A ház maga tágas, bútorozása és a dekoráció London elővárosa legtehetősebb lakóinak is elnyerné tetszését. Van elektromos világítás, hűtőszekrény, korszerű vizesblokk a fürdőszobában és öblítős wc. E ház mögött azonban egy mellékutcában másfajta házak vannak – gyakran csak amolyan tákolmányok. Főleg bádoglemezekből állnak, faborítással, zsákvászon és rongy csíkokkal összeerősítve. Néhány különálló háztartásnak nyújtanak menedéket, amelyek egy közös udvart vagy egy zárt területet használnak, amelyet ezek a kunyhószerű építmények körülzárnak. Az utóbbiban nyílt, sáros padlójú a tér, a háztartási eszközök szétszórva hevernek. A mozsarak és mozsártörők mellett egy ősi szellemeknek állított oltár található, amely előtt egy közelmúltban feláldozott kakas tollai és némi rizs hevernek szétszórva.

Más szavakkal azt mondhatnánk: annak ellenére, hogy a város lakóinak dolgos mindennapjai gépesítettek – mindennapos dolog, hogy teherautókat vezetnek és használnak –, az ősi szertartásokat nem hagyják el. Még a keresztények és a tanult emberek körében is sokan hisznek az ősi vallásokban és a mágikus médiumok, varázslások és talizmánok hasznában. Fiawoo például Kelet-Ghánában egy középiskolában végzett kérdőíves felmérést 164 tanulóval, akik közül csak egy nem volt keresztény és a szülei sem voltak azok (1956b).[53] A megkérdezettek mindössze 37%-a gondolta úgy, hogy babonaság szellemekben hinni; csak 16% vonta kétségbe a boszorkányok létezését, és a boszorkány-hívők 43%-a személyes tapasztalatokra is hivatkozott; 15% érezte úgy, hogy a hagyományos gyógyászat hatékonyabb, mint a modern orvoslás, és 34% konzultált már valamikor szertartási specialistával olyan személyes kérdésekről mint betegség, elvesztett tulajdon visszaszerzése és az „intelligencia" elsajátítása az iskolában (u.o.).

Mindazonáltal néhány kultuszt, mint a *bambarák* komója, a *dogonok* maszkos táncai és a *mendék* poró kultusza, nehéz áttelepíteni. Mivel a tiltásokat nem lehet egy sok-törzsű közegben betartatni, a szent szellemek nem jelennek meg nyilvánosan a nagyobb városokban. Ennek eredményeképpen a bevándorlók által behozott különböző kultuszok alkalmazkodtak a helyi feltételekhez. Példának okáért mind az *atike* mozgalom, mind a *tigari*, amelyek Kelet-

[53] Nem volt lehetséges megállapítani a tanulók keresztény státusának 'valódiságát'. Az ismérvek csak keresztelő és a konfirmáció voltak. Nem lehetett tudni, hogy a tanulók csak kereszténynek mondták magukat, és közben bennszülött kultuszokhoz tartoztak-e. Messenger is arról számol be, hogy az *anangok*nál függetlenül attól, hogy egy személy mennyire európaizált, be tud számolni számos *ifot*tal és szellemmel kapcsolatos élményéről, és tapasztalatai ésszerű magyarázatával is tud szolgálni (299. old.).

ill. Dél-Ghánában jöttek divatba, tartalmaznak keresztény és iszlám elemeket. Az atike[54] szó egy gyógyító varázslásra utal, tehát e kultuszok funkciója a természetfeletti erők, avagy a wudu segítségével való gyógyítás. Egyiküket – *blekete* avagy *nana kunde* – több mint negyed százada ismert a Kelet-ghánai Anlóban. A bleketében e wudu jellegét két alap „isten" alak határozza meg, egy férfi és egy női, és egy kisebb nőnemű „istennő". Ezeket különböző rituális tárgyak szimbolizálják, amelyek közül a legjellemzőbbek a kóla dió és egyes gyógynövények, fa eszközök, lándzsák, kutya-, tehén- és macskakoponyák. Van néhány tisztségviselő, köztük egy pap, aki gyakorolja az áldozati állatok levágását, különböző speciális táncfajtákat és a gyógynövények alkalmazását (Fiawoo 1959b).

Ezek a szinkretikus kultuszok sok hívőt vonzanak, elsősorban azért, mert azt állítják, hogy gyógyítják a természetes és természet feletti okokból fellépő betegségeket, és meg is védenek ezek ellen. A betegségek néha visszavezethetők az egyenesági ősök elégedetlenségére, ebben az esetben a megfelelő kiengesztelő rítus békíti meg a szellemi lényeket, és ez őrzi meg a páciens egészségét. Azonban a gyógyulás, vagy a normális állapot visszaállítása nem érhető el olyan gyorsan, ha ellenséges szellemek, beleértve a boszorkányokat is, a betegség feltételezett okozói. Ilyen rontó befolyásolást feltételeznek a családi tragédiák, mint például a gyermekek egymást követő elhalálozása és a meddőség vagy a modern gyógyszerek hatástalanságának hátterében is. A kultuszról azt hiszik, hogy képes a betegség szívébe hatolni, vagyis a háttérben tevékenykedő gonosz szellemet megfogni. Ezen túl teljes védelmet kínál féltékeny vetélytársak és rossz szellemek machinációi ellen. Az egyetlen előfeltétel ahhoz, hogy a tagok élvezhessék e biztonság előnyeit az, hogy felfedjék múltbeli életüket (Fiawoo 1959b).

A szentély általában a városon kívül található, és vasárnap délután vannak rendszeres ünnepségek. A tagok, akik között vannak hivatalnokok, írni-olvasni alig tudó szerelők és kézművesek, összegyűlnek ezeken a helyeken, hogy 4-5 órát folyamatosan doboljanak, énekeljenek és táncoljanak. A tagság nyitott szülői felügyelettel rendelkező gyermekeknek, férfiaknak és nőknek. Nincs előkészületi időszak vagy hosszan tartó beavatás. Az emberek egyszerűen kifejezik szándékukat és felkészültségüket a szabályok betartására és a tagsággal járó illemszabályokhoz való alkalmazkodásra. Ezután következik az *atikedudu* avagy a „gyógyszer bevételének" rövid rituáléja. A pap és a blekete oltár előtt térdelő beavatandó a következő nyilatkozatot teszi: „Neked, Nana, és a te szolgálatodnak szentelem magam. Segíts, hogy gyermekeim élhessenek, mentsd meg a családomat a rontó befolyásoktól". A pap megoszt egy kóla diót a beavatandóval, amelyet az oltáron megszentelt. A dió rágása és kézfogás által nyer a beavatandó teljes tagságot, és bevezető útbaigazítást kap a tabukról és szabályokról, amelyeket tagként be kell tartania.[55] A szabályok nagy része az erkölcsi tanítások szellemében fogalmazódott meg, csakúgy, mint az Ótestamentum tízparancsolata. A következőkben olvasható ezeknek angol fordítása, amely a köznyelvi változat szabad fordítása:

1. Tisztelt apádat és anyádat.
2. Ne utasítsd vissza meggondolatlanul szüleid vagy feleséged (feleségeid) étkeit.
3. Ne ölj.
4. Ne tégy hamis tanúbizonyságot mások ellen. Azt állítani, hogy láttunk valamit, amit pedig nem láttunk, súlyos tisztességtelenség.

[54] A szó szinonim az ama, vagyis feldolgozott gyógynövény szóval, amelyet általában nélkülözhetetlennek tartanak a gyógyító és betegségmegelőző varázslások és amulettek esetében (Fiawoo 1959b).

[55] A tíz év alatti gyermekek, akik tagságot nyernek, szintén „bevehetik a gyógyszert", csak éppen a bleketének tett fogadalom nélkül. Később, amikor megfelelő érettséget érnek el, és meg tudják különböztetni a jót a rossztól, a pap meghívja őket egy újbóli beavatásra, ahol az egész rituálén újra végigmennek, és attól kezdve a felnőttekre vonatkozó tabuk rájuk is érvényesek lesznek.

5. Ne lopj.
6. Ne kívánd meg szomszédod tulajdonát vagy feleségét.
7. Minden tag – legyen akár férfi, akár nő – köteles a kultusz szabályai szerint házasodni.
8. Ha betegség hozott a bleketébe, fedd fel minden bűnödet, és egészséged biztosított lesz.
9. A művi vetélés bűncselekmény, a gyilkossággal egyenértékű. Aki ilyet tesz, a következőket tartozik fizetni: egy kos, egy kutya, egy gyöngytyúk, két baromfi, két galamb, 5 fontnyi pénzösszeg, három fazék kóla dió, három üveg likőr. Ennek hiánytalan kiegyenlítése elmulasztása esetén a vétkesre halál vár blekete révén.
10. Ne leld kedved a hazugságban, mert az bűn. Egy csalónak három lábos kóla dióval (minden lábas egyenként 24 dió) és három üveg likőrrel kell vezekelnie.
11. Egy hívő se gyakorolhat boszorkányságot, sem nem rágalmazhat másokat boszorkánysággal.
12. A tagoknak kötelességük másokon segíteni, figyelmeztetni mások a közelgő veszélyről és kiszabadítani a bajba kerülteket.
13. A blekete tagjai kötelesek az emberiség jólétéért imádkozni, beleértve az ellenségeiket is.
14. A nők az imádkozáson való részvételkor kötelesek levenni cipőjüket és fejfedőjüket.
15. A férfiak az imádkozáson való részvételkor vegyék le kalapjukat, cipőjüket és ne pipázzanak. Ennek nem teljesítése nagy tiszteletlenség bleketével szemben. Egy üveg likőr, egy fazék kóla dió, és hat shillingnyi pénzösszeg követelendő a szabály megszegőjétől.
16. A tagok kötelesek megemlékezni a vasárnapról és azt az imádság napjává tenni.
17. Egyetlen női tag sem bocsátkozhat illetlen szexuális játékokba, mint például a közösülés a szabadban.
18. Ehhez hasonlóan, erősen kifogásolható, ha egy férfi tag szexuális ajánlatot tesz egy nőnek a szabadban való közösülésre.
19. A válás, hacsak nem a kultusz beleegyezésével történik, tilos. Minden jóváhagyott választ teljes kivizsgálás kell hogy megelőzzön a kultusz egész tagságának részvételével. Válás alkalmával a mennyasszony hozománya – a kultusz által megállapított mértékben – fizetessék vissza. A menyasszony hozománya a kultusz kikötéseinek megfelelően, magában foglal egy kutyát, egy kost, két jard kalikót, egy gyékényszőnyeget, 2 font 10 shilling pénzösszeget, három üveg likőrt és három lábos kóla diót.
20. Egy tag sem kérheti pap (*boko*) segítségét a boszorkányoktól való megszabaduláshoz, nem is beszélve arról, hogy áldozatok felajánlásával kerekedjen felül rajta (*vosasa*).
21. Boszorkányok által üldöztetve lenni természetfeletti kegyvesztettség jele. Ilyen esetekben ajánlatos mindent meggyónni bleketének, aki teljes hatalommal rendelkezik az ilyen hatások felett.
22. Ne légy fösvény.
23. Ne egyél állati tetemekből.
24. Tartózkodj a disznóhústól.
25. Ne öld meg a viperát (fli), mert ő egy *awusa* (hausza) istenség.
26. Az elégedetlen tagok bármikor megszüntethetik aktív tagságukat.
27. *Kunde* nevét ne vedd hiába szádra. Ezen parancs megszegői a következő kárpótlást kötelesek fizetni: egy kutya, egy kos, egy macska, két baromfi, két galamb, három fazék kóla dió, három üveg likőr, 5 font pénzösszeg. Az elkövetőnek fizetnie kell bűnéért.
28. Egy tag sem dolgozhat pénzért vasárnap.
29. Gonosz az a tag, aki másokat aljas rágalmakkal illet, illetve ilyet terjeszt.

30. A hívő, amikor bajba kerül, szabadon feltárhatja lelkét Bleketéhez intézett imájában, felajánlhat megfelelő mértékű zálogot is. Az ilyen zálog beváltható, amint a célok megvalósulnak.

31. Az elkötelezett hívő az új év közeledtével kötelesek éves díjat fizetni egy éves ünnepség céljára. Az ezt elmulasztó tagoknak egy tagtársaikból álló bíróság elé kell járulniuk, és ha vezetőjük úgy parancsolja, meg kell szüntetni kultuszbeli tagságukat (Fiawoo 1956b).

A tagsági szabályzat tartalma rögtön utal egy heterogén kulturális háttérre a hozzátartozó vallási rétegekkel. Másrészről látjuk Észak-Ghánát, Fantit, Anlót és lehetséges kelet-európai kulturális elemeket; másrészről látunk afrikai bennszülött vallásos hiteket és szokásokat, amelyekhez különböző keresztény és muszlim elemek járultak. A 14. és 15. szabály, amely megtiltja a cipő és a fejfedő viseletét a „templomban", iszlám szokásokra emlékeztetnek. Ugyanígy a disznóhús fogyasztásának kerülése (24. szabály). A fösvénység elleni szabály (22. szabály) utalhat a muszlim alamizsna-osztás minden hithűre vonatkozó parancsára. A keresztény elemeket sem nehéz felfedezni. Az első néhány rendelkezés nem tér el nagyban az ótestamentumi tízparancsolattól: „Ne ölj, ne lopj, tiszteld atyádat és anyádat, emlékezzél meg a szombatról" stb. Annak hangsúlyozása, hogy a vasárnapot, mint az ima és a pénzért való dolgozástól való mentesség napját meg kell tartani, feltűnően hasonló a keresztény tanításokhoz. A „felebarátom őrizője" keresztény erkölcsi tanítását az emberiségért – beleértve az ellenségeket is – való imádkozás, a mások veszély esetén való figyelmeztetésének és másokkal kapcsolatos gonosz gondolatok elkerülésének parancsa példázza leginkább. Mindazonáltal Blekete hírneve, mint aki mindenekelőtt a boszorkányság eseteinek gyógyítására és a boszorkányok elűzésére szakosodott, és a szervezet általános felépítése is, egy bennszülött afrikai vallási kultusz jellemvonásait sugallja, amellyel valójában találkozunk is itt (Fiawoo 1959b).

Egy tisztán kulturális szinten, a kóla dió, a vipera megölésére vonatkozó tilalom, ugyanúgy, mint a „toga", amelyet a pap hord, a dobok és néhány ütőhangszer kétségkívül Észak-ghánai eredetűek. A „nana" és a „mena" kifejezések a *fanti* leszármazásból erednek; megtisztelő terminusok, melyek megfelelnek a nagyapa vagy főnök, avagy öreg hölgy kifejezéseknek. A dolog *anlo* kulturális oldaláról nézve, a gyermekek tisztelete (*amebubu*), amelye a nevelés központi része minden otthonban, erősen visszatükröződik; a gyilkosságra, hamis tanúzásra, lopásra, tisztességtelenségre, házasságtörésre vonatkozó tabuk nem különböznek a *nyiko* tabuktól, amelyeket a hagyományos háttér bemutatásakor írtam le. Hasonlóan, a szexuális zaklatásra vonatkozó tilalom, a hozomány visszatérítése abban az esetben, amikor a nő kezdeményezi a válást a helyi szokások közvetlen kifejeződését tükrözik. Mivel hiányoznak az olyan nemzeti ünnepségek, mint az *akan*ok „Akwasidea", „Wukudea" vagy „Anwonada"[56] ünnepei, a húsvétot és az újévet (de különösen az utóbbit) nagy ünnepségek kísérik. Ha a rituális specializálódást vesszük, a blekete papság formája és szerkezete lényegében azonos a bennszülött anlo gyakorlattal (Fiawoo 1959b).

Ward leírt egy ettől kis mértékben különböző kultuszt, amelynek szentélye Kumasitól nem messze található. A „varázslatot" vagy „fétist" (ahogy Ward nevezi), amelyhez a szentély[57] tartozott *kuné*nak hívták. Kune az északi területekről származott, és egy északi viseletbe öltözött pap szolgált neki, aki egy északi rituálét követve kis méretű madarakat áldozott neki. A papot négy papnő vette körül, akiknek a főnök a pap osztálybeli nővére volt. Mindegyikük önkívületbe eshetett, amikor – ahogy az emberek mondták – „a hatalmak

[56] Ezek hagyományos akan 40 napos ünnepségek, amelyeket magukévá tettek a rokoni gyógyító kultuszok az akan területeken.

[57] A legtöbb szentély magántulajdonban van, de néhányat egy közösség vásárolt, és a főnők engedélyével állították fel, mint egy új erőt, amely megvédeni hivatott a várost a boszorkányság, lopás, házassági hűtlenség növekvő számú esetei és változó idők okozta nyugtalanság ellen (Field 183).

megszállták őket". Bárki a kultusz avagy a „fétis" tagja lehetett, ha befizetett egy kisebb összeget, magához vett egy vagy két falat kólát, és alávetette magát a fétis szabályainak. A szabályok nagyon hasonlatosak az *atike* szabályaihoz – „Ne kövess el házasságtörést"; „Ne káromold felebarátodat"; „Ne lopj"; „Ne táplálj ellenséges gondolatokat mások iránt" és így tovább. Hasonlóképpen a fétis tagságát a boszorkányság és varázslatok elleni védelem miatt választották az emberek, különösen a meddő nők vagy azok, akiknek gyerekei folyamatosan betegeskedtek vagy meghaltak, valamint az impotens férfiak, a látszólag gyógyíthatatlan betegségben szenvedők, olyanok, akik bármilyen okból féltek a gazdasági sikertelenségtől vagy a vizsgákon való megbukástól, amely szerencsétlenségeket mind mások rosszakaratának tulajdonították (Ward 52-53).

Ezek az új „boszorkányüldöző kultuszok", ahogy *ashanti* környezetben hívták őket, a *tigari* kultuszhoz kötődnek, de Christensen szerint van némi eltérés. A tigari papoktól eltérően azok az egyének, akik megalapították saját kultuszaikat, ritkán estek át egy előkészületi időn. Ezen túl, a tigari és a hozzá hasonló kultuszok szélesebb szerepkörrel bírnak. A boszorkányüldözésen túl foglalkoznak munkahelyek biztosításával, gazdasági tevékenységekkel és az utazók védelmével. Nem csak azok csatlakoznak a kultuszhoz, akik félnek a „boszorkányoktól". Sok tag számára a tagság védelmet jelent mindenféle veszély ellen, nemcsak az ún. pogányok számára, hanem a keresztények és muszlimok számára is. (Christensen 277).

Különböző új-keresztény profetikus és messianisztikus mozgalmak hasonló okokból vonzanak támogatókat. Az egyik legfigyelemreméltóbbat William Wade Harris után nevezték el, aki származása szerint *grebó* volt és Libériában született. Keresztülutazott az akkori Francia Nyugat-Afrikán és az Aranyparton, a fétisek, a hazugság, a tömény italok és a házasságtörés ellen prédikálva. Harris halála után a kultusz visszaszorult, de később feléledt és széles körben elterjedt Elefántcsontparton, első sorban Abidjanban. A keresztelés és a temetési rítusok voltak a legfontosabb szertartásaik. Számos profetikus kultusz csatlakozott hozzá, mint *deima*, amelyet *godi* nők alapítottak. A prófétanő, aki protestánsnak lett megkeresztelve, találkozott egy kígyóval, akitől csodatévő erővel felruházott hamut és vizet kapott, amellyel meg tudta védeni a hívőket az összes betegségtől. A hívők néhány frankért hozzájuthattak ehhez a varázsszerhez, de ha bárminő keserűséget tápláltak a szívükben, miközben itták azt, betegségbe eshettek és meg is halhattak. A tagság mindenki előtt nyitott volt, aki kész volt feladni korábbi vallását és megfogadta, hogy nem tesz kárt felebarátainak méreg vagy boszorkányság által (Holas 1954).

A messianisztikus mozgalmak egy militánsabb formáját Simon Kibangou, egy keresztény katekista hozta létre Alsó-Kongóban. Azt állította, hogy őt Isten küldte az afrikai népnek szóló különleges kinyilatkoztatással. 1921-ben letartóztatták és belga területekre száműzték, de az az elképzelés, hogy vissza fog térni, mint „a feketék megváltója és királya" és felszabadítja őket a gyarmati iga alól, életben maradt és a szinkretikus kultuszok egy meglehetősen bonyolult rendszerét eredményezte. A *kimbangizmus* és más belőle elszármazott dogmák alapjában az állt, hogy más népek jelentősebb vallásaival összehasonlítva egy szellemi teljesítményt fejeztek ki az afrikaiak részéről. A kultusz által felvázolt kecsegtető kép egy új rendről szólt, amely nem más, mint az afrikai egyház, amely egy politikai és vallási rendszer is lett volna. A kimbangizmus egy meglehetősen tipikus választ képvisel, amelyet Kongó gyarmati helyzete eredményezett. Fontos azonban az a tény, hogy a keresztényi felebaráti szeretet eszménye része volt a rendszernek, lehetséges eszköznek tekintették az ősi törzsi ellenségeskedés ellen és a klánok okozta korlátok leküzdésében. A hagyományos mágikus-vallásos szokásokat, az ősök kultuszát kivéve, elítélték. Kísérletet tettek arra is, hogy az új körülményeknek megfeleljenek azáltal, hogy a poligüniát két vagy három feleségre korlátozták; megtiltották a házasságtörést, az alkoholfogyasztást és a lopást. A vasárnapot és számos más megkülönböztetett napot

tartottak; a megtérteknek nyilvánosan gyónniuk kellett; a hívők nemek szerint szétválasztották a szertartások alatt; és mindenekelőtt az egyházon kívüliekkel kötött házasságokat megtiltották (Balandier 1953; Comhaire 1955).

Végül meg kell említenünk számos heterogén „egyházi" csoportot, amelyek kidolgoztak keresztény és bennszülött elemeket vegyítő kultuszokat. Ezek olyan szekták, amelyek elszakadtak vagy viszonylagos függetlenséget nyertek a régi térítő egyházaktól. Néhány ezek közül az „egyházak" közül szervezeti felépítését azoktól a protestáns vagy a katolikus misszióktól kölcsönözte, amelyekből elszármazott, de a többnejűséget megengedték. Mások a hangsúlyt a „prófétára" vagy a szekta „vezetőjére" helyezték, akit az egyház alapítójának hívtak. Kiemelkedik a kultuszok megújulási jellege, amely magában foglalja a nyelveken szólás jelenségét, a szellemek általi megszállottságot és az álmok és látomások magyarázatát. A szertartások teljes felekezeti részvétel mellett zajlanak, amelynek formái lehetnek tapsolás, táncolás, esetenként dobolás, spontán éneklés és szent kinyilatkoztatások. További közös elemek az imával gyógyítás iránti különleges érdeklődés, a rosszindulatú szellemek kiűzése imával, böjtölés, szentelt vízzel való meghintés és olajjal való bedörzsölés. Az egyik ghánai szekta esetében bűnei nyilvános meggyónását követően minden új tagot megkeresztelnek meghintéssel és kézrátétellel; ezt követően a próféta egy új, „égi" nevet ad neki. Minden tag egy kis fából készült feszületet hord a nyakában, és köteles minden pénteken böjtölni, vagyis pirkadattól szürkületig kizárólag vizet inni és kólát enni; a hét napig is tartó hosszabb böjtök a papságnak vannak előírva. A böjt ideje alatt tabu vonatkozik a szexuális érintkezésre és a trágár beszédre. Az alkohol, a dohány, a disznóhús és a „vér" tiltottak. A tagok nem kérhetnek tanácsot sem nyugaton tanult orvosoktól, sem afrikai füves emberektől, illetve ha egy tag orvosságos emberhez vagy bármilyen mágikus gyógyítóhoz fordul, az egyházból való azonnali kizárással büntethető (Parrinder 1953:107-132; Smith 1963; Baeta 1962).

Felhasznált irodalom (a könyv egészére vonatkozóan)

Achebe, Chinua 1960 *No Longer at ease*. London.
Acquah, Ione 1958 *Accra Survey*. London.
Aloba, Abiodun 1954 Tribal unions in party politics. *West Africa, vol. XXXVIII*, No. 1950.
Ardener, Shirley G. 1953 *The social and economic significance of the Contribution Club among a section of the Southern Ibo*. Proceedings, Annual Conference, West African Institute of Social and Economic Research. Ibadan.
Ardener, Shirley G. (é.n.) *The Comparative Study of Rotating Credit Associations*. Unpublished MS.
Baeta, C. G. 1962 *Prophetism in Ghana*. London.
Baker, Tanya (é.n.) *Women's Elites in Western Nigeria*. Unpublished MS. Department of Social Anthropology, Edinburgh University.
Baker, Tanya – Bird, Mary 1959 Urbanization and the position of women. *Sociological Review*, vol. 7. No. 1.
Balandier, Georges 1953 Messianismes et nationalismes en Afrique noire. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIV.
Balandier, Georges 1955a Social changes and problems in Negro Africa. In Stillman, Calvin W. ed. *Africa in the Modern World*. Chicago.
Balandier, Georges 1955b *Sociologie des Brazzavilles Noires*. Paris.
Balandier, Georges 1956 Urbanism in West and Central Africa. In *Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara*. Unesco, Paris.
Bandoh, A. A. (é.n.) Unpublished MS.
Banton, Michael 1957 *West African City: a study of tribal life in Freetown*. London.
Barnes J. A. 1954 Class and Committees in a Norwegian island Parish. *Human Relations*, vol. 7.
Bascom, William 1952 The Esusu: a credit institution of the Yoruba. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXXXII.
Bascom, William 1955 Urbanization among the Yoruba. *American Journal of Sociology*, vol. LX, No. 5.
Bauer, Peter 1954 *West African Trade*. Cambridge.

Bird, Mary (é.n.) *Social Change and Kinship and Marriage among the Yoruba of Western Nigeria*. Ph.D. Dissertation, Edinburgh University.
References: Bird, Mary – Baker, Tanya 1959 Urbanization and the position of women. *Sociological Review*, vol. 7, No. 1.
Busia, K. A. 1950 Social Survey of Sekondi-Takoradi. Accra.
Busia, K. A. 1951 *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*. London.
Busia, K. A. 1956 The present situation and aspirations of elites in the Gold Coast. *International Social Science Bulletin*, vol. VIII, No. 3.
Busia, K. A. 1957 *Africa in transition*. Project Papers No. 10, World Council of Churches.
Butcher, D. 1954 *The Role of the Fulbe in the Urban Life and Economy of Lunsar*, *Sierra Leone*. Unpublished Ph.D. thesis, Department of Social Anthropology, Edinburgh University.
Caprasse, P. 1959 *Leaders africains en milieu urbain*. Centre d'Études des Problémes Sociaux Indigénes, Collection de mémoires, vol. 5.
Carey, A. T. (é.n.) *Unpublished study of Keta, Gold Coast*. Department of Social Anthropology, Edinburgh University.
Christensen, James Boyd 1962 The adaptive functions of Fanti priesthood. In Bascom, W. R. – Herskovits, M. J. eds. *Continuity and Change in African Cultures*. Chicago.
Clarkson, M. L. 1954 *Report on Enquiry with Regard to Friendly and Mutual Benefit Groups in the Gold Coast*. Accra.
Clément, Pierre 1956 *Social effects of urbanization in Stanleyville, Belgian Congo*. In Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara. Unesco, Paris.
Coleman, J. S. 1952 *The role of tribal associations in Nigeria*. Proceedings, Annual Conference, West African Institute of Social and Economic Research. Ibadan.
Coleman, J. S. 1958 *Nigeria: Background to Nationalism*. London, Berkeley and Los Angeles.
Comhaire, Jean 1955 Sociétés secretés et mouvements prophétiques au Congo Belge. *Africa*, vol. xxv, No. 1.
Comhaire-Sylvain, Suzanne 1950a *Food and leisure among the African youth of Leopoldville*. Communications from the Cape Town University School of African Studies, n.s., No. 25.
Comhaire-Sylvain, Suzanne 1950b Associations on the basis of origin in Lagos, Nigeria. *American Catholic Sociological Review*, vol. 11.
Comhaire-Sylvain, Suzanne 1951 Le travail des femmes á Lagos, Nigeria. *Zaire*, vol. 5, Nos. 2 and 5.
Cowan, L. Gary 1958 *West African Local Government*. New York.
Desch, J. 1950 Villes d'Afrique occidentale. *Cahiers d'Outre-Mer*, July-Septembre.
Douchy, A. – Feldheim, P. 1956 Some effects of industrialization in Equatoria Province. In *Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara*. Unesco, Paris.
Ekwensi, Cyprian 1954 *People of the City*. London.
Ekwensi, Cyprian 1961 *Jagua Nana*. London.
Fiawoo, D. K. 1959a Urbanization and religion in Eastern Ghana. *Sociological Review*, vol. 7, No. 1.
Fiawoo, D. K. 1959b *The Influence of Contemporary Social Changes on the Magicoreligious Concepts and Organisation of the Southern Ewe-speaking People of Ghana*. Ph.D. Dissertation, Edinburgh University.
Fiawoo, D. K. 1961 *Social Survey of Tefle*. Institute of Education, Child Development Monographs, No. 2. Legon, Ghana.
Field, M. J. 1948 *Akim Kotuku, a Gold Coast Native State*. Accra.
Firth, Raymond 1947 Social problems and research in British West Africa. *Africa, vol. XVII*, Nos. 2 and 3.
Fortes, Meyer 1947 Ashanti survey, 1945-46: an experiment in social research. *Geographical Journal, vol. CX*.
Geertz, Clifford 1962 The Rotating Credit Association: A „Middle Rung" in Development. *Economic Development and Cultural Change, vol. 10*, No. 3.
Gluckman, Max 1960 Tribalism in modern British Central Africa. *Cahiers D'Études Africaines*, No. 1.
Herskovits, Melville Jean 1962 *The Human Factor in Changing Africa*. New York.
Holas, B. 1953 „La Goumbé", An association of Muslim youth in the lower Ivory Coast. *Kongo-Overzee*, vol. 19.
Holas, B. 1954 Bref apercu sur les principaux cultes syncrétiques de la basse Cote d'Ivoire. *Africa, vol. XXIV*, No. 1.
Jellicoe, Marguerite R. 1955 Women's groups in Sierra Leone. *African Women* (London University, Institute of Education), *vol. 1*, No. 2.
Little, Kenneth L. 1951 *The Mende of Sierra Leone*. London.
Little, Kenneth L. 1955a The African élite in British West Africa. *Race Relations in World Perspective*, ed. Lind, A. Honolulu.
Little, Kenneth L. 1955b Structural change in the Sierra Leone Protectorate. *Africa, vol. XXV*, No. 3.
Little, Kenneth L. 1957 The role of voluntary associations in West African urbanization. *American Anthropologist, vol. 59*, No. 4.

Little, Kenneth L. 1959a The organisation of voluntary associations in West Africa. *Civilisations, vol. IX*, No. 3.
Little, Kenneth L. 1959b Introduction. Urbanism in West Africa. *Sociological Review, vol. 7*, No. 1.
Lloyd, Peter C. 1953 Craft organizations in Yoruba towns. *Africa, vol. XXIII*, No. 1.
Lloyd, Peter C. 1959 The Yoruba town today. *Sociological Review, vol. 7*, No. 1.
Lombard, J. 1954 Cotonou: ville africaine. *Bulletin de 1'Institut Français d'Afrique Noire, vol. XVI(B)*, Nos. 3 and 4.
Marris, Peter 1961 *Family and Social Change in an African City*. London.
Martin, E. C. 1923 Early educational experiments on the Gold Coast. *Journal of the African Society, vol. 23*.
Mercier, Paul 1954 Aspects des problémes de stratification sociale dans l'Ouest africain. *Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. XVII*.
Mercier, Paul 1956a An experimental investigation into occupational and social categories in Dakar. In *Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara*. Unesco, Paris.
Mercier, Paul 1956b Evolution of Senegalese élites. *International Social Science Bulletin, vol. VIII*, No. 3.
Nadel, Sigfried Fridrich 1942 *A Black Byzantium*. London.
Offodile, E. P. Oyeaka 1947 Growth and influence of tribal unions. *West African Review, vol. XVIII*, No. 239.
Parrinder, Geoffrey 1953 *Religion in an African City*. London.
Rouch, Jean 1954 *Migration in the Gold Coast* (English translation). Accra.
Rouch, Jean – Bernus, E. 1959 Notes sur les prostitués „toutou" de Treichville et d'Adjamé. *Études eburnéenes*, vol. VI.
Smith, J. Noel 1963 *The Presbyterian Church of Ghana, 1835-1960; a younger church in a changing society*. Ph.D. Dissertation, Edinburgh University.
Smythe, Hugh H. – Mabel, M. 1960 *The New Nigerian Elite*. Stanford.
Southall, Aidan W. 1961 Population movements in East Africa. In Barbour, K. M. – Prothero, R.M. eds. *Essays on African Population*. London.
Wallerstein, Immanuel 1960 Ethnicity and national integration in West Africa. *Cahiers d'Études Africaines*, No. 3.
Ward, Barbara E. 1956 Some observations on religious cults in Ashanti. *Africa, vol. XXVI*, No. 1.
Warmington, W. A. – Ardener, Edwin – Ardener, Shirley 1960 *Plantation and Village in the Cameroons*. London.

Forrás: I/2. *Törzsi társulások és szinkretikus kultuszok*. Cambridge, 1965.
Törzsi társulások fejezet (24-46. old.).

Fordította: *Gentischer Zsuzsa* (ELTE BTK)

Mike Parker Pearson – Colin Richards
Az építészet eredete és fejlődése[58]

Az emberiség első épített házának gondolata magával ragadta művészek, építészek, filozófusok és pszichológusok képzeletét csakúgy, mint a régészekét. Számtalan „éppen így történt" eredetet és fejlődést magyarázó mítosz látott napvilágot. Ez elbeszélő mitológiák közül néhányat érdemes áttekintenünk, mivel mindazok feltételezéseire és gondolataira hatással voltak és vannak, akik az épített környezettel és annak változásaival foglalkoznak.

Sigmund Freud szerint a civilizáció első három lépése az eszközkészítés, a tűz csiholása és a lakóhely építése volt (Wilson 1988:180). Freud úgy gondolta, hogy a menedékkeresés szüksége az anyaméh pótlására vezethető vissza, mely kétségbevonhatatlan és ösztönös volt. Azonban, mint Wilson kimutatta, a régészeti és etnográfiai bizonyítékok mást sugallnak. Vadászó-gyűjtögető csoportokról, mint a Kalahári-sivatag *!Kung busman*jairól, vagy az ausztráliai bennszülöttekről szóló vizsgálatok azt mutatják, hogy a „fedélkeresés" nem egyetemesen alapvető kérdés az emberi faj számára. Ilyen bizonyítékok alapján a ház fogalmát, mint legfontosabb alapvető gazdasági szükségletet (Clark 1952:129) el is utasíthatjuk. Raglan szerint (1964) a házak eredetileg nem menedékhelyek és nem is lakóépületek, hanem kultikus építmények voltak. Az elmúlt években Highlands (1990:55) ismételte meg ezt az elképzelést, miszerint az építés legerősebb kényszerítő ereje feltehetően a vallás lehetett, és úgy gondolja, hogy Girard (1977) az áldozat eredetére vonatkozó teoriája, mely az első gyilkosságból vezethető le, alkalmazható az épületek eredeténél is. Az eddig áttekintett tanulmányok közül valószínűleg egyik sem helytálló. Rapoport a következőképpen magyarázta a vallási eredet teóriáját: „Egy dolog azt mondani, hogy a lakóépületeknek szimbolikus és kozmológiai aspektusuk van..., és egy másik azt állítani, hogy rituális célokból emelték őket, és ebben az esetben nem menedékhely, nem lakóház, hanem templom" (Rapoport 1969:40). A probléma egy része kétségtelenül abból adódik, hogy a szimbólum és funkció, illetve az élet vallási és világi aspektusai között a mai, modern egyértelmű megkülönböztetés van jelen.

Az elmúlt néhány évszázadon keresztül az építészet teóriáinak állandó témája az eredethez való visszafordulás. Rykwert (1972:190-2) azt állítja, hogy az idealizált múltban elhelyezett primitív kunyhó képe, rituálékban és mítoszokban megőrződve, az épület paradigmájává vált. Ő úgy értelmezi ezeket az eredethez való visszatéréseket, mint a szokványos gyakorlatok újragondolását, és a mindennapok cselekvésének megerősítésére vagy megújítására való törekvéseket. Le Corbusier szerint a primitív építő a megérzései alapján dolgozott és a józan ész vezérelte, így az építők tiszta, még nem fertőzött kifejezőkészsége összhangba került az alkotás alapvető törvényeivel (Rykwerttől idézve, 1972:15-16). Korábban a XVIII. századi filozófus, Rousseau elképzelése szerint a történelem előtti emberiség természetes feltételek között élt, azaz a család egy egyszerű kis kunyhóban lakott (Rykwert 1972:47).

Építészek és más téranalitikusok szerint vannak egyéb „mitikus" fejlődési sémák. Lefevbre (1991:218) a világot átható három nagy dialektikus időpontot állapított meg. Az első momentumot a mezőgazdaság jellemzi, az idő nem különíthető el a tértől, sem a forma a tartalomtól. Az épület magába foglalja a parasztok házait, a sírépítményeket és a palotákat, miközben a természet szakrális elemei a munkán keresztül átszűrődnek a vallási és politikai építményekbe. Ez az időszak nagyjából az őskorral azonosítható. A második momentum a történelmi korokra jellemző, magában foglalja a tartalom és a forma, a tér és idő elválasztását,

[58] Pearson, M. P. – Richards, C. eds. 1994 Architecture and order: Spatial representation and archaeology. In *Architecture & Order. Approaches to Social Space*. London – New York: Routledge: 38-72, 54-72.

úgymint a tér absztrakt valósággá válását is. Az absztrakciók és jelek felemelkednek a végső igazságokhoz. A javak és a tudás felhalmozása a cseretermeléshez, a pénzhez és tőkéhez vezet. A harmadik momentum a jelenkori rendszer, a kapitalizmus politikai térnyerése.

Broadbent egy jeltudományi fejlődési ívet javasol (1980). Az általa megtervezett típusnak négy szintje a következő:

1. Pragmatikus: próbálkozások és hibák sorozata vezet létrejöttéhez. Paleolitikus települések jellemzik; „a mammutvadászok sátrai kitűnő példák" (uő. 140).

2. Tipológiai vagy ikonikus: a kultúra tagjai egy meghatározott mentális házforma képen osztoznak (mint például az igloo vagy tepee /eszkimó ill. indián sátor/). Ikonikusan ez azt jelenti, hogy néhány összetett hasonlóság alapján a késztermék emlékeztet minket magára a tárgyra (mint például amikor a hotdog-pavilon egy óriási hotdog képében jelenik meg). Ez ikonikus terminológia használata szembeállítható az *ikon* azon definíciójával, melyben mint elképzelt kép különlegesen nehéz és fogalmi tartalmat hordoz (Horne 1986:67), habár ez a definíció az elképzelt épülettípusokra is találó.

3. Analógiai: a szerkezet, mely magába foglalja más struktúrák vagy természetes jellemzők vizuális párhuzamait. Az azonban nem világos, hogyan lehet ezt a kategóriát elhatárolni az „ikonikustól". Például a sziú indiánok tepee-iket madárfészekhez hasonlítják, ami egyben a Világot körülvevő erőt is szimbolizálja, és amely a sziúk életében hangsúlyos szerepet kap (Niehardt 1961:198).

4. Kanonikus vagy geometrikus: a díszítés elvont arányos rendszerrel való alátámasztása, kanonikus arányok használata. Broadbent a kanonikus tervezést egyiptomi újításnak tartja. Ismét meg kell jegyeznünk, hogy az elvont arány koncepciója széleskörben megtalálható a prehisztorikus társadalmakban is.

Broadbent egyértelműen szemben áll az építészet eredetének vallási teoriájával: „Egész valószínűnek tűnik, hogy az embert házépítésre sarkalló első ösztönző erő tisztán hasznossági szempont volt, és ama próbálkozások, melyek az első épületet szimbolikusnak próbálják beállítani, csak ábrándozások – ami nem azt jelenti, hogy elutasítjuk az épület, mint szimbólum fontosságát, attól kezdve, hogy az absztrakt gondolkodás képessége kifejlődött" (Broadbent 1980:136). Megemlít egy az olduwai hasadékban talált, 1,8 millió évesre datált kőhalmot, mint értelmezhetetlen struktúrát, és példaként hozza a pushkariban feltárt felső-paleolitikus mamutvadászok sátrait. Úgy tűnik, Broadbent tanulmányában visszautasítja az építészet fejlődése és az absztrakt gondolkodás közötti kapcsolat lehetőségét. Mi amellett érvelünk, hogy a középső paleolitikum idejére tett mousteri barlang-menedékek és temetkezések igenis mutatnak egyszerű térbeli és időbeli elhatárolásokat (Botscharow 1989), és a mammutvadászok sátrai sem pragmatikus próba-és-hiba struktúrák, mint ahogy ő gondolja. Az orosz síkságon fekvő 15.000 éves mammutcsont-lelőhelyek környezetében a lakóhelyek tervezésében az ismétlődés és szimmetria elemei egyesülnek. Minden egyes építmény naponként ötven ember munkáját igényelte. A tervezés e komplexitása és a hatalmas munkaerő-beruházás azt sugallja, hogy volt valami a hasznosság mögött, és talán építményük ritualizált gyakorlat volt (Gladkih, Kornietz és Soffer 1984). Ezek a kunyhók szembeállíthatók azokkal a sátrakkal, melyek ugyanabban az időszakban csont felhasználása nélkül készültek. A különbséget téli és nyári táborként értelmezték, de más megkülönböztetések (nem szükségszerűen kölcsönösen kizárólagosak, mint például a szent és a profán) is lehetségesek lehetnek.

Broadbent (1980:12-14) fejlődési levezetése megvalósíthatatlan, ezért Eco pragmatikus, tipológiai és analógiai ötvözetű, magát barlangokban meghúzó „kőkori ember" történetéhez fordulunk. Megtalálva útját „befelé", a barlang ötlete alakot ölt és felismeri más barlangokban is a menedék lehetőségét. A „barlang" ideája egy modellé vagy típussá, és ezen keresztül építészeti kóddá válik. Generációk alatt pedig ikonikus kóddá alakul – a „barlang-alapelvből" egy összekötő közlés tárgya lesz. Ezekkel a koncepciókkal kapcsolatban nincs

igazán szükségünk egy kidolgozott kronológiai sorrendre és nem kell kihangsúlyoznunk azt a Rousseau által meghatározott szakadékot, mely a „természetes hasznossági" célból cselekvő ember és egy „kulturális" ember „szimbolikus" cselekvései között húzódik.

Peter Wilson *The Domestication of* the *Human Spieces* (1988) című könyvében az építészet kozmológiai szimbolizmusára alapozva egy nagyon érdekes fejlődési perspektívát állít fel. Azonosítja a „domesztikált" élet egy fejlődési szintjét, mely 15.000–5.000 évvel ezelőtt kezdődött és még nem fejeződött be. Domesztikált társadalmakon a mezőgazdasági közösségeket érti, amelyek falvacskákban, falvakban és kisvárosokban élnek. Ezek különböznek az időszakos szállással rendelkező (vagy lakóhellyel nem rendelkező) társadalmaktól és azoktól az emberektől, akik magasan szervezett városi kultúrákban élnek, gyárakban és hivatalokban dolgoznak. Wilson a vadász-gyűjtögetők külső és belső életét szembeállítja a tájról alkotott kozmológiájukkal, és az egyszerű földművelő közösségek ház-kozmológiájával. Az előbbit egy központon alapuló, míg a másodikat a határokra alapozott társadalmi rend tipizálja.

A kozmológiai gondolkodásban a ház egy fontosabb fejlődési szakaszt jelöl. A településekkel együtt megjelenik az anyagi kultúra burjánzása; az írás kifejlődése előtt a ház válik a legerősebb, elérhető gyakorlati szimbólummá. Összeköti és szintetizálja a test és a táj természetes szimbólmait, kódolja, elraktározza és osztályozza a kozmoszt.

Mikor egy ember érkezik a közösségbe, akár mint idegen, akár kiváltképp mint gyermek, az őket körülvevő épített környezet a rendszer működésének diagramját tartalmazza – helyüket a háztartásban, a falun és a területen belül. Ugyanakkor grafikusan érzékelhetik, hogyan kapcsolódik és viszonyul egymáshoz az egyén, a különböző csoportok és a kozmosz. Nem ez az egyedül elérhető információ, sem az egyedüli módja a főbb elvek megjelenítéseinek; mítoszok, rítusok és példák hasonló információkat és elveket mutatnak más formában. Azonban az építészetben és a település-szerkezetben jelenik meg legszisztematikusabban és talán legállandóbban az egyén és az emberek saját vizuális és materiális diagrammja (Wilson i.m. 153).

A Wilson által azonosított fejlődési fokozat, mely házakhoz, építészeti kozmológiához, az előírásos és kölcsönös vendéglátáshoz, az élelem felmutatásához és ahhoz kötődő látványosságokhoz, illetve társadalmi erőt kifejező sírépítményekhez kapcsolódik, igen meggyőző. Összehasonlíthatjuk más evolucionista sémákkal, mint például Wilk és Netting (1984) által javasolt elképzelésekkel. A kertészeti és más mezőgazdasági háztartásokat alapvetően termelés köré szervezett egységekként osztályozzák, szembeállítva ezt a vadászó-gyűjtögető és ipari háztartásokkal, melyek leginkább disztributív egységekként funkcionálnak (uő.:20).

Építészet – írott szöveg, idő és transzcendencia

Yi-Fu Tuan azt állítja, hogy az írás tudományával nem rendelkező társadalmak ugyan konzervatívabbak, de sokkal inkább tudatában vannak épített környezetüknek. Ezt a tudatosságot az építésben való aktív részvétel, a képzeletbeli szerkezetek építésének gyakorisága és ismétlése, és az építés folyamatához kapcsolódó szertartások és rítusok idézik elő. Az írás nélküli társadalmakban úgy tekinthetünk az építészetre, mint egy írott szöveg előtti kódra, mely tovább örökíti a hagyományokat, a rítusokat és a kozmológiát. Tuan azt sugallja, hogy az írástudás elterjedésével a társadalmak egyre kevésbé függnek attól, hogy anyagi tárgyaik és fizikai környezetük értékeket fejezzen ki és jelentésekkel bírjon. A könyvek nem építési útmutatások. Tuan úgy gondolja, hogy a jelentések kétértelműsége, az ideológiák konfliktusai és szétforgácsolódásuk, az eltérő vélemények mind-mind a modern világ jellemzői. Mikor az építészetben „olvasunk", „pre-modern" konszenzus-alapú ideológiákat veszünk igénybe (uő.:112-17).

E pontok közül sok vitatható. Városi társadalmak tagjai jóval tudatosabban fordulnak épített környezetükhöz, mint azt feltételeznénk. A belső díszítéssel való törődés, az ingatlan-kereskedelmet behálózó számos elfoglaltság, a rengeteg összetett és aggasztó „ügyviteli ritus", melyen mindenki keresztülmegy házvásárláskor, mind a tudatosság szintjét emelhetik. Mellesleg az ingatlan-értékeltetés egyre népszerűbb amatőr törekvéssé válik Britanniában. Továbbá az is igen valószínűtlen, hogy az antik társadalmak állandó, egyedül domináns ideológiákkal jellemezhetők. A múltban főbb társadalmi átrendeződésekkor sokszor jelen voltak érdekeltségi konfliktusok és ideológiai krízisek. Az írásbeliség megjelenésével és a világvallások létrejöttével a vallások egyetemes hittételei nem vonják maguk után az idő, a terület és hely unikalitását, hogy ezáltal a helyi kozmológiák könnyedén beágyazódhassanak a közösség építészetébe. Mindezek ellenére az építészetileg kidolgozott épületek, mint például a templomok, mecsetek, főbb középületek, még mindig tartalmaznak kozmológiát. Mint láthatjuk nagyon is léteznek a mai modern magán-ház formáiban a társadalmi gyakorlatok és ideológiák, mégha hallgatólagosan is. Többé nem tájoljuk a házainkat keletnek, de tudjuk, hogy hol keressük a fürdőszobát.

Az antik városon belül a tér szervezése egy feltételezett kozmikus rendszer szimbolikus rekreálása volt, és ennek ideológiai célja is volt. A modern város térkialakításának azonos ideológiai célja van. Részben visszatükrözi a vezető csoportok és intézmények uralkodó ideológiáját a társadalomban, részben pedig a piaci erők dinamizmusát alakítja (Harvey 1973:310).

Az építészeti maradványokba beágyazódott ideológia esetében csupán a forma változik. Míg a pre-modern építészet és környezet könnyedén egyesül a hit transzcendentális rendszerével, addig ilyen elemek a kapitalista építészetben kimondottan „vallási" épületekre korlátozódnak, akár egy olyan társadalomban is, ahol a népesség harmada hisz a természetfeletti világban. Vegyük például a mai angolokat, akik szigorúan gyakorlatias hozzáállást mutatnak épített környezetük iránt, és bizalmatlanok az új és kihívó építészeti megoldásokkal szemben. Bemutathatjuk a világi város fejlődését az elmúlt kétezer évben. Broadbent (1990:11-27) felvázolta a tervezés mögött húzódó elveket és mind a keresztény, mind a muszlim középkori városok fejlődése kimutathatóan informális és társadalmi, szemben a korábbi antik szent városok szimmetrikus geometriájával. A szimmetrikus geometria „reneszánsza" a késő középkori periódustól egy igen eltérő rendet keresve valósul meg, magába foglalva az esztétika „egyetemes" elveit, a nemzetállamok erejét, az iparosodás és gépesítés megjelenését, az egészséges életmódot, az egészségügyet és az emberek tényleges ellenőrzését (Markus 1982). A túlvilág felé fordulást felváltotta a demokráciába, a piacgazdaságba és a nemzetállamokba vetett hit.

Az idő rendszerezése és a gyakorlata is megváltozott. A domesztikáció előtti társadalmakat úgy jellemzik, mint amelyek történelmileg egy mitikus múltra, egy „aranykorra" építenek, az alapítást a társadalmon és annak eredetén kívül helyezik. Ezzel ellentétben a „domesztikált" társadalmak szóbeli történelmet használnak, a geometria és a diagrammok a fejlődés menetén keresztül az időfogalom szezonális ciklikusságának megszerkeztésére szolgálnak az ősök idejétől kezdve a jelenig (Wilson 1988:154-5; Criado 1989). Az idő a középkori világban egyenesvonalú és meghatározott, mint a keresztény megváltás-történet, és ugyanakkor ciklikus, mint az évszakok váltakozása. A XVIII. századra egy modern világnézet alakult ki, melyben az idő lineáris és historikus (Tuan 1978:10-11). Az ilyen rendszerben ritka, hogy az épületeket kardinális pontokra, vagy más csillagászati jegyekre tájolva állítsák fel. A Milton Keynes-i új város – melynek építése 1960-ban kezdődött – főutcája a nyári napforduló napsugarainak irányába épült, amely valami hóbortos különcségnek tűnik a mai várostervezések között.

A változás és átalakulás tanulmányozása

A kunyhók férfiak háza körüli köralakú elrendezése olyan fontos része
a társadalmi és vallásos életüknek, hogy a salézi misszionáriusok...
hamarosan rájöttek, hogy a bororók megtérítésének legbiztosabb útja,
ha ráveszik őket házaik elhagyására
a párhuzamos sorokba rendezett házak kedvéért
(Lévi-Strauss /1955/ 1973:220-221)

Egyre növekvő irodalma van a nyugati építészet fejlődő világ társadalmaira tett hatásának. Sok esetben a köralakú házak négyszögletes alaprajzúakra való felcserélését egy pozitív „modern" értékekkel jellemzett preztízsrendszerhez kapcsolják (Moore 1986:191). Vagylagosan a négyszögketes épületek eggyé váltak a társadalom hagyományos szervezetével (Hardie 1985). Archer tanulmánya, melyben az észak-ghánai *nabdam* házcsoportokat vizsgálja, azt mutatja, hogy a modern négyszögletes összetétel éles határokat képez a belső/külső tér között, ellentétben számos környezeti elemmel, melyet a hagyományos, amorf köralakú összetételek válaszfalai, falai és kerítések alakítanak ki. A négyszögletes összetétel szinte mindig üres volt, miközben úgy tűnt, hogy ezeket a nők könnyebben azonosították tradicionális otthonukkal; Archer azt is feljegyezte, hogy a négyszögletes formákat szinte kizárólagosan férfi helyiségeknek használták. Botswanában a modern házépítés sok tekintetben egy hátrányos, romló tendenciát hozott a szegények életébe azáltal, hogy a lakhely-építés felelősségét a nők szférájából a férfiakra hárította át, mivel az építőanyagokat most már meg kellett vásárolni (Larrson 1989). Más esetekben az új körülmények átvétele közben a hagyományos ház-stílus nemhogy lehanyatlott volna, inkább virágzásnak indult, mint például azt Waterson figyelte meg Indonéziában (1989). Rodman tanulmánya a Vanuatun bekövetkezett ház-változásokról azt mutatja, hogy két ellentétes irányú folyamat vette kezdetét. A férfiak háza konzervatív és hagyományos stílussal jellemezhető, hangsúlyossá téve a közösség és az egyenlőség értékét, míg a lakóházak egyre növekvő mértékben modernizálódtak, betont és vasat felhasználva, új értelmet adva a tartósságnak, a feltűnő fogyasztásnak és az egyén önmegvalósításának. A nyugati minta követése a nőkhöz kapcsolódik, míg a férfiak maguk jelképezik a csoport hagyományos értékeinek fenntartását. Az épület-típusok által kifejezett jelentéstartalmak kapcsolatban vannak egymással és mindez ellentétekben nyilvánul meg.

Rodman kutatása a közösségi és individualista társadalmakon belül vizsgálta a lakóhelyek státuszát (Duncan 1981; 1985). James Duncan azt állítja, hogy a közösségi társadalmokon belül a magánház ritkán szerepel mint státuszkiemelés tárgya. Ehelyett a nők „tárolóhelyei" funkcionális lakóhelyek, melyek hasonlóságuk alapján megerősítik a csoport identitását és szimbolizálják az egységben rejlő azonosságot. Ezzel ellentétben a csoport közösségi épülete már sokkal inkább tárgya lehet az építészeti kidolgozásnak. Ilyen közösségekben a társadalmi csoportok zártak, létezik egy mindenki által osztott értékrendszer, a felesleget a közösség fogyasztja el, és az ideológia magába foglalja a közösségi és az alsóbbrendű egyén fogalmát is. Karakterisztikus jellemzők a nőkre vonatkozó tabuk, a nemi megkülönböztetés a házon belül, nemi szeparáció a házon kívül és belül, továbbá a férfiak házánál. Duncan ezt az állapotot szembeállítja az individualista társadalmakkal, ahol a rokoni kapcsolatok gyöngülése, a mobilitás (mint térbeli, mind társadalmi) igen jellemző, az egyén cselekvései nem kikényszerítettek, és a divat és versenyszellemű értékrendszerek fejlődnek. Míg a háztartások élete egyre zárkózottabb, addig a lakóház egyre publikusabbá válik. A személyes státusz terminusában értve, az egyén azonosítása megerősítést nyer a lakóházon (és természetesen más tárgyakon) keresztül, így értékes státusz-szimbólummá és a saját jogon történő nyilvánvaló fogyasztás tárgyává válik.

Néhány kutató történelmi dimenziókban látja a kollektivizmus és individualizmus közötti kettősséget. Glassie (1987, 1990) egy széles ideológiai és társadalmi átalakulást figyelt meg a XVIII. és XIX. századi Észak-Amerika építészetében, melyet az Írországban, Angliában, Dániában és Törökországban más-más időpontokban bekövetkező hasonló változásokkal állít párhuzamba. A nyitott, aszimmetrikus, nagy multifunkciós terekkel rendelkező házakat – ahol a szórakozás és főzés egyszerre történt – (2.8 ábra) fokozatosan felváltották a zárt és szimmetrikus formák (2.9 ábra).[59] E házakban már különféle lehatároló helyiségeket alkalmaznak (tornác, előszoba, előcsarnok, hall) a ház központi területére való közvetlen bejutás korlátozására, míg a házbelsőt kis fülkékre osztják, különböző helyiségeket kialakítva ezzel a főzés, szórakozás és alvás céljára. A szolgáló személyzet és a nők kiszorulnak a ház társasági életének szinteréről. A ház homlokzatán egy geometrikusan szimmetrikus arculatot alakítanak ki, így a látogató nem tudhatja, ki hol található az épületen belül. Glassie ezt a változást a szent parancsolatra alapozott, egyenlőségre törekvő, kooperatív munkamódszert felváltó, világi törvényekre és az illendőség szabályaira alapozott hierarchikus és versenyképes munkát alkalmazó társadalom megjelenésének tartja. Hasonló változások az étkezési szokásokban, az alkalmi öltözeteknél, a sírkő-feliratoknál és az anyagi kultúra más formáinál is megfigyelhetők, melyek talán mind ehhez az átalakuláshoz köthetők (Deetz 1977).

Doxtater (1990) a norvég földművelő közösségek szimbolikus térhasználatát vizsgálta a viking periódustól a reformáció utánig. A bekövetkezett változásokról szóló tanulmányában jól illusztrálja az építészeti ideológiában az egész középkoron keresztül végigvonuló szerkezeti kontinuitást. A Róma előtti vaskor kezdetétől fogva egészen a viking periódusig a skandináv hosszúház elrendezése alapjában véve nem változott, csak méretében nőtt (Parker Pearson 1984). A viking korig és annak folyamán a házak falvacskákba és nagyobb telepekbe tömörültek. Minden házat kelet-nyugati irányba építettek, és mindegyik egy különálló háztartási egységként funkcionált, melyben a lakórészek a nyugati végen helyezkedtek el, míg a tehénistállók a keletin. A viking időszak alatt néhány épület észak-déli tájolást is kaphatott, ugyanúgy mint kelet-nyugatit. A viking periódus végén Norvégia keresztény nemzetté vált, de a pogány kozmológia olyannyira beágyazódott a hosszúház nyugat-keleti (és észak-déli) tájolásába, hogy használata folytatódott az átvett keresztény teológia ellenére (2.10 ábra), amely ezen a szinten adoptálta a fennálló körülményeket. Csak a XVI. században változott meg a lakóház belső elrendezése, amikor is eggyé vált a protestáns kereszténység vallási ideológiájával (2.11 ábra). A nagyobb politikai és ideológiai átalakulások ellenére kétezer éven keresztül a ház formája állandó maradt. Az eredeti szimbolizmus és jelentés kétségtelenül módosult az idő előrehaladtával, de a főbb strukturális változások hiánya a szimbolikus tér bizonyos folytonosságát jelöli, még akkor is, ha a kozmológiához kapcsolódó hiedelmek eltűntek.

Egy igen eltérő történelmi szituációt találunk az indiai őstörténetben. Miller (1985) Indus-völgyi, vagy másnéven a Harappai városok (Kr. e. 2600–2000) újraértékelése alapján kimutatja, hogy a városok egy domináns észak-déli tengelyen kardinális pontok mentén szerveződtek, és alsóvárosra illetve hozzá kapcsolódó citadellára oszlottak. Ez a szerveződési keret egyaránt megfigyelhető a kisebb és nagyobb települések esetében. Miller elutasítja a pap-királyok redisztributív elitjének hagyományos modelljét, és kimutatja, hogy nincs bizonyíték a gazdag kereskedő „középosztály” meglétére, melyet más kutatók alapul vesznek. A bizonyítékokat a településeken belüli rend jelzőjeként értelmezi, mely szemben áll a

[59] Az ábrák és a részletes irodalomjegyzék reprodukciója kivételes ügyességet vagy nagymérvű bővülést eredményezett volna, ezért mellőzzük. Az olvasót a részletekért a http://books.google.com/books?lr=&pg=PR7&dq=Architecture+%26+Order.+Approaches+to+Social+Space&sig=Zm4NdQEMplnJH3hRUZk6Uf1hPPw&id=-vXF2XCyI6MC&hl=hu&ots=5Q95LVSck3&output=html weblapra irányítjuk.

természeti környezettel. Továbbá jelentős a hétköznapi élet sztendertizálódása mind az épületek, mind a tárgyak esetében. Azt sugallja, hogy a harappai (Indus-völgyi) társadalom tekintélyelvű, nem rétegzett és szigorú erkölcsú volt. A jelenlegi hindu társadalom kaszt-összetétele inkább sarkos ellentéte, mint direkt analógiája az előbbinek. Egy jelentős perióduson keresztül az indiai szubkontinens ciklusok sorozatát éli meg, amint egy időszak ideológiája az előző korszak intézményeire adott válasza alapján fejlődik. Miller úgy gondolja, hogy a harappai „puritanizmust" felváltotta a dialektikusan ellentétes védikus hinduizmus, ez utóbbit pedig a buddhista ideológia, miközben a domináns buddhista háttér ellenére a modern hinduizmus fejlődött ki.

Egy, a közel-keleti és európai társadalmak Kr. e. 7. évezredtől meginduló „domesztikációjáról" szóló provokatív tanulmány hangsúlyozza a vadász-gyűjtögető életmódról a földművelő gazdálkodásra való áttérés folyamán a házak központi fontosságát (Hodder 1990). A korábbi házformákra irányuló, a kultúrán keresztül megközelítő kutatások azt sugallták, hogy a köralakú házakról a négyszögletes formára való áttérés az intenzív termelés gyakorlati követelményei miatt jött létre, és az individualizálódott háztartások pedig a falvak kialakulásának következményei (Flannery 1972). Ugyanakkor olyan általános szabályok megállapítása, mint az előbbi, nem magyarázza meg az egyes történelmi összefüggéseket és nem számol a kivételekkel. Talán most már láthatjuk az ilyen ideológiai és gazdasági terminológiákban bekövetkező átalakulások megértésének szükségességét, mint ahogy láthatjuk a „modern" életstílus hatását is a hagyományos társadalmakra.

Hodder három olyan fogalmat határozott meg, mely szerinte központi szerepet játszott az európai neolitizáció történetében: a „*domus*" (az élelem helye és feldolgozása, az ellenőrzés, a szimbolikus díszítés és az erőviszonyok mind-mind a házban összpontosulnak); „*agrios*" (a földek, a külső környezet és a vadság); és a „*foris*" (a bejárat és az azt körülvevő külső övezet). Közel-Keleten a Natuf periódus alatt (Kr. e. 11.000–9.000) központi helyen a ház mint termelő egység található. A ház mint tartalom és fogalom szorosan hozzákapcsolódott a társadalmi reprodukció kényszeréhez és a vadság, a veszélyes és antiszociális világos ellentétéhez. Mint felépítmény a festésen, burkoláson és a belső elosztáson keresztül érvényesült. A domuszon belül a vad és a veszélyes került „előtérbe"; míg a halál „megszelídült" az ősök padló alá temetésén keresztül. Vadállatok és vad növények szintén bekerültek a ház vonzáskörzetébe, ahol ellenőrizhetővé és megszelídíthetővé váltak. A közösségi értékek az antiszociális és individualista viselkedés fölött álltak. A társadalmi kontroll a vadság ellenőrzésének közegén keresztül érvényesült. A domus a társadalom domesztikációjának metaforájává vált.

A Kr. e. 4. évezred Délkelet-Európájában a domus metaforája és emlékképe, mint központ, eltolódott az agrios felé (2.11 ábra). A külső területek ellenőrzésének növekedése, mely különösen a férfiakon keresztül valósul meg, nyilvánvaló az ekés földművelés terjedésének, a másodlagos termékek használatának, a vadászat és háború szimbólumai megjelenésének, a kezdődő társadalmi egyenlőtlenségek kialakulásának és a halott telepen kívüli temetésének esetében.

A közép-európai Vonaldíszes Kerámia kultúra házai (Kr. e. 5. évezred) a domus témájának új variációját alkalmazzák Hodder szerint. A házak monumentális mérete, mély belső tere, a terület vízszintes elplanírozása és a házak és közösségi épületek elhatárolása a „foris" aspektusához kapcsolódnak. A központi tűzhelyek (hearths) helyett a határolófalak és a bejáratok hangsúlyozottak. Hodder ezeket a fejlődéseket a szomszédos és a „külföldi" csoportokkal létrejött kapcsolatok és függőségi rendszerek jelzőjeként értelmezi. Kr. e. 4000 után a domus további átalakulásait figyelhetjük meg a hosszú sírhalmos és megalitikus síros Nyugat-Európában. A halott ősök házainak monumentális építményeivel szemben áll az élők vékony települési rétege. Ezek építése és jelenléte fogja össze nagy közösségekbe a viszonylag szétszóródott rokoni csoportokat.

Mivel Wilson (1988) „emberi-domesztikáció” megközelítése általános és mindenre kiterjedő, Hodder kísérletet tett, hogy néhány részletben felfedje a változás összefüggéseit és pályagörbéjét. Hodder megközelítését, melyet Cauvin munkája követett (1972), kritika alá vehetjük strukturalista feltételezéseiért ugyanúgy, mint különböző következetlenségeiért, mellyekkel a térbeli kereteket kezelte egész Európán keresztül (lásd Barrett cikkét ebben a kötetben), de amint a régészek az egyetemes általánosítások mögé lépnek, és egy bizonyos időszakra és helyre érvényes szabályszerűséget határoznak meg (mint például a ház központi fontossága és átalakulása a korai földművelő közösségeknél), az általános és specifikus adatok összeillesztésére tett próbálkozásaik valószínűleg fejlődnek.

Ez a bevezetés javarészt azokra a kultúrákra koncentrált, ahol a magasan szervezett kozmológiák a térbeli és építészeti rendszeren belül könnyen érthetők. Részben a rendnek efféle megjelenései kapcsolódhatnak a mezőgazdasági és városállamok társadalmainak a természeti környezettel való bizonyos kapcsolatán keresztül történelmileg létrejött szabályszerűségeihez. Másrészben részrehajlóak lehetnek a kifinomultabb közösségek irányába, inkább mint a kozmológiai „slobs” felé, melyeknek nincs formális kozmológiája, vagy nem foglalkoznak a társadalmi és szimbolikus rend fizikai megjelenésével. Számos régészeti példánk van olyan településekre, melyek az előbb felvillantott főbb elvek mentén nem mutatnak formális szerveződést. Természetesen ebben a vonatkozásban nem szabad alulértékelnünk a régészeti maradványokban való „olvasás” nehézségét, mivel az ilyen ideák megjelenésére utaló jelek nagyon aprók lehetnek. Ugyanakkor több száz etnográfiai leírás született kozmológiai és építészeti elemzés nélkül; vagy azért, mert azokban a társadalmakban nem volt ilyen szerkezet, vagy azért, mert maga az antropológus nem érdeklődött ilyen témák iránt. A különböző alkalmazott kozmológiába beágyazódó szertartások időbeli változása az, amit a régészek megközelíthetnek. Továbbá talán az irányadó elvek és a szabályszerűségek változása is a vizsgálat tárgyai lehetnek. A néhány tanulmány, melyek ez átalakulásokat kutatják – közülük néhányat fentebb felvázoltunk –, azt mutatják, hogy ilyen elemzések lehetségesek.

Kozmológiai rendszer és a jövő

A jelenkori „kozmológia” a fizikusok kutatási területe, az eredet és a világegyetem természetének tudományos kutatása a legtöbb embernek túl összetett ahhoz, hogy megértse. Sem a tudományos, sem a spirituális „kozmológia”-felfogás nincs nagy kihatással az emberek mindennapi életére. Az irányító ideológiák alapvetően gazdaságiak és territoriálisak. A közösségi érzés és a felosztott föld nézete alaposan felolvadt a globális kultúrában, ahol a rasszok, a vallások, a nemek és az államok között, illetve a gazdasági feszültségek terén mély szakadékot hoztak létre.

Ha tanulhatunk valamit a régészeti múltból, akkor azt, hogy a mély kulturális átalakulások viszonylag időszakosak a fokozatos változás hosszú periódusában. Ezekben a hosszútávú eseménysorokban feltehetően csak alig változik a kozmológia. Amikor viszont a változás ideje eljön, az átalakulás kataklizmikus és szinte teljes lesz. A késő középkor világában az újdonság és a gazdasági növekedés lehetőségei után való kutatás szinte mindent felemésztett. A változások mértéke gyors lett. Az individualizmus és a privatizáció felemelkedése (nemcsak a XX. század végi politikai gazdaságban) és a közösségi rendszerbe vetett hit hanyatlása vezetett többek között az új világrendszerhez. A keresztény és iszlám alapokhoz való visszatérés adott értelmet sok millió ember életének, különösen ott, ahol hiányát érezték. A politikai és gazdasági haszon meghatározó ideológiáját egyre inkább aláássa a transzcendentális élmény és az abba vetett hit. A vallás és a babona látszólagos feladása után, a tudományos fejlődés élénkülésével, jelenleg minden szinten szembesülünk a középkori ideológiákhoz és kozmológiákhoz való (lehetséges) visszatéréssel.

A népességmozgások és a XX. század kegyetlenségei növelik az emberek meggyökerezettség iránti vonzalmát épp azáltal, hogy nagyon gyökértelennek érzik magukat. Az otthon fogalma egyre erősebben kötődik a házhoz és politikai területhez, így egyre nő a szakadék a birtokkal rendelkezők és a kisemmizettek között. Amíg az egyik elem keresi a visszahúzódás lehetőségét kulturális „kagylóhéjába" – kidolgozott házbelsők, a külvilágtól való biztonságos elhatárolódás –, addig mások elutasítják, vagy kénytelenek feladni az élet letelepült oldalát és egy mobilabb, hajléktalan életvitelt keresnek. A világ nagyvárosaiban és azok körül spontán létesülő menedékek ennek az állandó feszültségnek talán a legsúlyosabb megjelenési formái (Rappaport 1988).

Kétségtelen, hogy képessek vagyunk világunk megváltoztatására. A kommunizmus összeomlásának és a környezetvédő mozgalmak megjelenésének ellenére, amíg a társadalmi egyenlőtlenségek és az etnikai intolerancia egyre nagyobb méreteket öltenek, a végső ideológia optimista látásmódja még várat magára. Az építészet hierarchikus múltjának öröksége, mely az elmúlt ötszáz év royalista államaiból a jelenkori „nemzetközi" stílusokhoz vezetett, intézményes átalakulást kényszerített ki. A társadalmi osztályok hierarchiája a magánháztartások struktúráján keresztül folyamatosan újratermelődik. A nemzetközi stílusirányzatok lerombolják a helyi közösség és terület fogalmait.

Miközben sokan csodálják a különböző hagyományos társadalmak kozmológiai összefüggéseit, addig ezek a rendszerek gyakran elnyomó erőviszonyok utánzásában segítkeznek. Más esetekben pedig kívülálló csoportok számára a kormányok által kifejtett politikai elnyomás ellen fórumot képeznek. Mai posztmodern világunkban furcsának vagy különösnek tarthatjuk az ilyen típusú elképzeléseket, de a gyökértelenség, az elidegenedés és a környezetszennyezés összefüggéseiben nagyon valószínű, hogy mindez az alkalmazott kozmológiák szabályokba foglalásához és újult kifejezésre juttatásához vezet majd.

Fordította: *Fábián Szilvia*.

Az ábrák közlésétől technikai és más megfontolások okán tartózkodtunk – a szerk. A kötet egyébiránt elektronikus úton is elérhető, ábrái ott tanulmányozhatók, a forráshely:
http://books.google.com/books?lr=&pg=PR7&dq=Architecture+%26+Order.+Approaches+to+Social+Space&sig=Zm4NdQEMplnJH3hRUZk6Uf1hPPw&id=-vXF2XCyI6MC&hl=hu&ots=5Q95LVSck3&output=html

Forrás: M.P. Pearson and C. Richards (ed.) Architecture and order: Spatial representation and archaeology. In: *Architecture & Order. Approaches to Social Space. 54 oldaltól*

Hivatkozott források

A tanulmány hivatkozásjegyzéke a kötet 67-72. oldaláig tart. Terjedelmileg elég komoly anyag, itt azonban teljes reprodukálása fölösleges lenne. Az érdeklődőt hadd kalauzoljuk az ábrákra vonatkozó megjegyzésben jelölt forráshoz…!
http://books.google.com/books?lr=&pg=PR7&dq=Architecture+%26+Order.+Approaches+to+Social+Space&sig=Zm4NdQEMplnJH3hRUZk6Uf1hPPw&id=-vXF2XCyI6MC&hl=hu&ots=5Q95LVSck3&output=html

Mohácsi Gergely
Nagyvárosi modernitások
A japán város antropológiai értelmezései és képei
Szakirodalmi ismertetés

Japán a világ egyik legsűrűbben lakott országa. Ezt minden középiskolás diák betéve tudja. A japán népesség több mint nyolcvan százaléka él városokban. Ezt talán már csak azok, akik beleolvastak a földrajz tankönyvbe. Ahhoz pedig már talán a földrajz iránti érdeklődésre van szükség, hogy tisztában legyünk vele: a 120 millió japán ember mintegy fele, három nagy megapolisz (Nagy-Tokió, Nagoya és Kansai) területén koncentrálódik. Nem ér fel azonban megannyi száraz információval a Tokióba való megérkezés élménye: a várost keresztbe-kasul szelő zárt-pályás vasutak és sztrádák, a teáskannát vagy űrállomást mintázó posztmodern épületek, a neonreklámok labirintusa és a megszámlálhatatlan metróvonalat benépesítő embersűrű földalatti világa. Ebben az organikusan kaotikus gigászi képregényvárosban gyakran az őshonos tokióiak is térképpel közlekednek és az állomások mentén kialakult kisvárosok önálló életet élnek a napi 24 óráján át lüktető metropolisz apró sejtjeiként. A világ legdrágább irodaépületei mellett Zen tea-szertartásoknak otthont adó zárt kertek, rádiótelefonba épített GPS-en tájékozódó tinédzserek, sültgesztenyét áruló öregúr, nők részére kialakított metrószerelvény, színestévén foci VB-t néző hajléktalan, reklámokkal teletűzdelt papírzsebkendőket osztogató diákok, varjúk által ellepett szeméthegyek, a metrón pornó-képregényt olvasó hivatalnokok, estélyi ruhában bicikliző háziasszonyok. Ez is mind-mind Tokió. Itt tanul a Japán egyetemi diákok majdnem fele, itt található a többnyire csőd szélén álló, egykor fényesebb időket megélt japán bankok mintegy 90 százaléka és a japán nemzeti össztermék (GNP) mintegy 31% is innen származik.

Személyes élményem alapján[60] Tokió határozottan és minőségi értelemben különleges élmény bármely más japán várossal összevetve. Nem azért, mintha a globális világváros szigeteként, magányosan emelkedne ki a japán kultúra tengeréből – ahogyan manapság sokan érvelnek.[61] Számora Tokió sokkal inkább egyfajta esszenciája mindannak, ami Japán, vagy talán azoknak a képeknek, amik külföldön Japánról élnek. Képregényváros. „Megérkezni Tokióba, s onnantól már mint a film, vagy valami különlegesen kegyetlen videojáték" (Vágvölgyi 2000:29). Tokió nem globális szerepe mentén tér el a japán kultúra egészétől, éppen ellenkezőleg, magában foglal szinte mindent, amit Japánról elképzelünk a tengeren innen. Tokió maga a sűrű leírás – a gyakorlatban.

Az alábbiakban négy könyv bemutatásán keresztül igyekszem bevezetni az olvasót ennek a globális nagyvárosnak a lokalitásába, a képzetek mögött meghúzódó mindennapokba, ahogyan mindezt négy antropológus látta.

Bevezetés

Kevés olyan kitüntett területe van a társadalomtudományoknak, amely olyan mennyiségű könyvet és cikket termelt volna ki, mint a kortárs Japán városi életét feldolgozó szakirodalom. E munkák döntő többsége azonban nem sorolódik az antropológia klasszikusai közé (Sanjek 1990:393), talán mert a japán városi élet a bizarr és a megszokott furcsa keverékeként kevésbé

[60] Tokión kívül három éven át Sapporóban éltem, és megfordultam egyszer vagy többször a legtöbb japán nagyvárosban és számtalan kisvárosban, főként az ország keleti felén.
[61] A globális nagyváros szerepéről, lásd Sassen 1991; Hannerz 1993; és Knox 1995; Tokió példáján lásd Bestor 1999, 1999a, 2001. Részletesen lásd alább, a *Bevezetésben*.

vonzó kutatási terület, mint az antropológia fő áramvonalába tartozó exotikus és univerzális afrikai és indiai kultúrák.

A japán városantropológia szakirodalmának túlnyomó része angolul és japánul, kisebb része németül és franciául igyekszik feltárni városi álmok és külvárosi mindennapok összefüggéseit, részleteit és gyakori ellentmondásait, bepillantást nyújtva a Japánról világszerte élő ködös képzetek mögé.[62] Ezen belül a japán nyelvű szakirodalom három fő témakör köré összpontosul. Egyrészt számos elemzés és szakirodalmi áttekintés tárgyalja az antropológia elméleteinek alkalmazhatóságát városi miliőben (Tsukuba 2001; Miyata 2000; Aoyanagi – Matsuyama 1999). A kutatások egy másik kitüntett területe – a japán folklorisztika és néprajz hagyományait követve –, a városi fesztiválok, illetve a „hagyományos japán kultúra" más formáinak urbanizált keretek közötti továbbélése (Yoneyama 1986; Miyata 1999). A japán városantropológusok döntő többsége ugyanakkor a Harmadik Világ, azon belül is elsősorban elsősorban Dél-kelet Ázsia metropoliszaiban és kisvárosaiban végzett terepmunkák alapján vizsgálja a városi társadalom és a modernitás kulturális összefüggéseit (Yoneyama 1996; Matsuda 1996; Yamashita 1990). A japán antropológusok jelentős része – beleértve a városantropológusokat – Dél-kelet Ázsia, Óceánia, Afrika és Dél-Amerika országaiban tevékenykedik, és csak az utóbbi négy-öt évben szaporodtak meg a japánul Japánban végzett kutatások. Ez részben az antropológiai terepmunka „idegen kultúrákban" való gyökerezéséből, másrészt – és persze az előzővel szoros összefüggésben – a japán akadémiai élet szerkezetéből fakad.[63]

A japán városantropológiával foglalkozó irodalom jelentős része ugyanakkor túlmutat az antropológia hagyományos keretein, érintve például a politikai gazdaságtan, a szemiotika, nemi szerepek, vagy a földrajzi környezet és a posztindusztriális társadalom kölcsönhatásának problémaköreit. A Tokióról szóló legújabb munkák egyenesen megkérdőjelezik bármilyen kulturális magyarázat érvényességét és a metropolisz szerepét kizárólag a globalizáció keretei között értelmezik. Saskia Sassen klasszikussá vált monográfiájában (1991) Tokió is egyike azon „mega-városoknak", ahol gazdasági, politikai és kulturális hatalom globális mértékben koncentrálódik, ahol megkérdőjeleződnek a kulturális identitás térbeli artikulációjára építő hagyományos antropológiai elméletek. Paul Knox (1995), továbbgondolva Sassen tézisét, odáig megy, hogy e metropoliszok – túllépve a nemzetállam keretein – a transzkulturális későmodern kereteibe ágyazottan játsszák vezető szerepüket a globalizáció folyamatában. Vagyis, a „globális nagyváros" társadalmi-kulturális sokszínűsége kevesebb szállal kötődik a hátországához (Tokió esetében tehát Japánhoz), mint a késő-modernitás globális áramlataihoz. Ez a madártávlatból láttatott általános – és ezért a globalizáció hívei és kritikusai számára egyaránt kényelmes – kép, számomra úgy tűnik, leginkább az antropológiai terepmunka és elemzés eszközeivel értelmezhető és bírálható eredményesen.

Arjun Appadurai különbséget tesz „lokalitás" és „szomszédság" (*neighborhood*) között. A „szomszédság" fogalma egy földrajzi értelemben vett közösség társadalmi minőségét jelöli, olyan kötelékeket, amelyek fizikai helyzetük által definiálhatók és jellemezhetők. A „lokalitás", ezzel szemben az, ami a cselekvésekben és a közösség társadalmi hovatartozásának érzésében manifesztálódik (Appadurai 1996:178-200). „Appadurai a 'lokalitást' viszonylagos és kontextuális perspektívának, összetett fenomenológiai minőségnek tekinti, amely a társadalmi közelség, közvetlenség (*immediacy*) érzésén, a társadalmi interakciók technológiáin, illetve a kontextusok relativitásán keresztül jön létre" (Niedermüller 1999). Egy újabb tanulmányában Sassen (2000) is amellett érvel – némileg felülvizsgálva saját korábbi álláspontját –, hogy a későmodernitásban kitüntett jelentőségű

[62] Kétségtelen, hogy az antropológia szakterületét Japánban is jórészt az angol nyelvű munkák uralják.

[63] Témám keretein egyaránt kívül esik a folklór, a városantropológia teoretikus elemzése, akárcsak a Japánon kívül végzett kutatások. Értelemszerűen tehát e rövid írás a *Japánról* angol nyelven írott *antropológiai* szakirodalommal fog foglalkozni.

metropoliszok árnyaltabb értelmezéséhez a globális folyamatok lokalizálására, valamint e két párhuzamos folyamat dinamikus kölcsönhatásának elemzésére van szükség.

E fenomenológiai és gyakorlati ellentmondás bemutatása kedvéért választottam az alábbiakban négy olyan – az antropológiai szakirodalom által gyakran hivatkozott – művet, amelyek Tokió egy-egy kerületének (illetve Robertson esetében egy „alvóvárosának") kisvárosi mikrokozmoszát mutatják be, különös tekintettel azok kulturális beágyazottságára. A négy mű egymás mellé állításával azt a folyamatot igyekszem érzékeltetni, ahogyan a kisvárosi közösségek fokozatosan a globális város lokalitásaivá alakultak át.

Bestor monográfiáját leszámítva, egyik könyv sem szigorú értelemben vett városantropológiai elemzés. Dore műve leginkább egy monografikus társadalomrajznak tekinthető, míg Robertson és LeBlanc munkái valahol a posztmodern antropológia és a gender studies határmezsgyéjén mozognak. Közös azonban mindegyikben, hogy egy-egy kisvárosi közösség részletes kutatására alapozva teszik elemzésük tárgyává a kortárs Japán városi lét négy különböző aspektusát: a társadalmi mobilitást (Dore 1958), a tradicionalizmust (Bestor 1989), a nosztalgiát (Robertson 1991) és a nők politikai aktivitását (LeBlanc 1999). Az alábbi négy mű ismertetése nemcsak azt a folyamatot szemlélteti, ahogyan a háború utáni Tokió kis közösségei a globális nagyvárosban lokalitásokként születnek újjá, hanem azt a paradigmaváltást is, ahogyan a kilencvenes évek antropológiája fokozatosan a globalizáció témaköre köré szerveződve a városi lokalitásokat állította érdeklődésének középpontjába.

Közösségek

Újjáépítés és városi élet

Ronald P. Dore 1958 *City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward*. University of California Press: Berkeley, California

A japán városantropológia tudománytörténeti gyökere és egyik legtöbbet hivatkozott forrása R.P. Dore klasszikus műve, a *City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward* (1958). A leginkább funkcionalista kulturális antropológia hagyományaiba illeszkedő terjedelmes könyv[64] monografikus részletességgel veszi górcső Shitayama-chō[65] helyi társadalmának strukturális és mikro-szintű jellegzetességeit, a háború utáni „megzavarodott" (i.m. 162) japán társadalomnak egy apró szeletét. Dore munkája a társadalmi jelenségek – mai szemmel nézve meghökkentően – széles skáláját tette kutatása tárgyává: család, politika, oktatás, vallási élet, közegészség, szabadidő, és egy sor, további témakörök elemzése elegendő anyagot szolgáltatott a következő nemzedékeknek a kritikához és az egyes kérdések részletekbe menő kutatásához. A szerző olvasói elé tárja egy közalkalmazottakkal és értelmiségiekkel benépesített japán külváros gondjait a háborút követő újjáépítés közepette és a családok mindennapjainak dinamikáját; bepillantást nyújt a társadalmi mobilitás, a migráció, a helyi politika és vallás döntéshozatali mechanizmusának rutinjába és azok kulturális jellegzetességeibe.[66]

Az egészségügy helyzetét elemezve például nemcsak a bélférgek, a vérhas-járvány és a tuberkolózis statisztikailag is jelentős problémáit érinti, hanem a bepillantást nyerhetünk az ingyen osztogatott fertőtlenítőért sorbanálló asszonyok vagy a vitaminok és az injekciók

[64] A szerző szociológus, bár munkássága nagyobb részét japanológiai és kelet-kutató intézetekben folytatta.

[65] *Chō* japánul kisvárost jelent, esetleg „községként" fordítható. Így nevezik a párezer lakosú vidéki településeket, valamint a nagyvárosok kerületein belül jellegzetesen vonat-állomások köré szerveződött negyedeket. [Shitayama-chō egy kitalált név, Shitmachi (az egykori Edo) kerületének egyik kisvárosa].

[66] A szerző kimondott célja, hogy ne csupán láttassa, hanem olvasóival átéreztesse Shitayama-chō mindennapjainak belső logikáját („Shitayama-chō was made to be lived in and not to be looked at.")

betegségmegelőző hatására esküdő értelmiségiek világába is. A sarki masszázs-szalon és a körzeti orvos rendelője között ingázó japán városlakók, Dore megítélése szerint, jóval tudatosabbak egészségüket illetően, mint angol társaik. Ez persze újra és újra megerősítést nyer az utcákon elhelyezett plakátokon, melyek a higiénia elemi szabályait „hirdetik", vagy a gyógyszergyár által osztogatott „házi elsősegélydobozban" elhelyezett ismertetőn, mely az egészséges életmód hétköznapi rutinjaira emlékezteti a városlakókat. Az egyik ilyen lista arra hívja föl a figyelmet, hogy mely ételek keverése okozhat problémát: dinnye és hal, veréb (?!) és barack, vagy akár a tengeri sün és a savanyú szilva. Dore tipikusnak mondható konklúziója szerint, az egészségi állapot magas színvonala tehát nem feltétlenül a megszállás utáni amerikai reform-propaganda és az ingyenes fertőtlenítők eredménye; sokkal inkább a japán emberek természetévé vált szinte hipochondrikus egészség-tudat, és a háború előtt kialakult közösségi-szintű és személyes kapcsolatokra épülő közegészségügyi hálózat továbbélésének furcsa kombinációja (66-67).

Az amerikai megszállás éveiben folytatott terepmunka (1951) értelemszerűen nem érinthetett egy sor kérdést, mint a hatvanas-hetvenes évek „totális urbanizációja", illetve a japán gazdaság tudományos-fantasztikus mértékű növekedésének nyomán kialakult, sokszorosan technicizált megapoliszok mindennapjainak központi problémái. Mégis, Dore munkája az első – és valószínűleg utolsó – monográfia, amely vállalkozott egy kisváros mindennapjainak aprólékos és szerteágazó leírására. Az újjáépítés és urbanizáció egy apró mikrokozmoszának áttekintő vizsgálatával érzékletesen szemlélti azt a történelmi pillanatot, amelyben a nagyváros (egyelőre legalábbis) véglegesen átvette a modernitás iramának diktálását.

Tradicionalizmus

Bestor, Theodore C. 1989 *Neighborhood Tokyo*. Stanford: Stanford University Press

Theodore C. Bestor sűrű és sokszínű etnográfiája (1989) egy külváros mindennapjait igyekszik az antropológia hagyományosnak nevezhető eszközeivel bemutatni. Szemben Dore említett munkájával, Bestor mindjárt a bevezetésben leszögezi, hogy célja nem a japán város lexikon-szerű társadalomrajza, sokkal inkább egy külvárosi közösség mikrovilágával kívánja megismertetni olvasóit (i.m. 3-4). A könyv maga egy több mint tíz éves terepmunka eredménye, amelyet Bestor mint diákként kezdett, s később kutatóként folytatott a Tokió délkeleti részén fekvő Shinagawa kerület egy általa Miyamoto-chō-nak nevezett negyedében.

E korszak (1970–80-as évek) egybeesik Japán gazdaságának és Tokió urbanizációjának hiperszonikus ütemű növekedésével, illetve a háború utáni Japán konzervatív politikai kultúrájának fénykoráva.[67] A szerző érdeklődésének középpontjában az áll, hogy ez – az akkor megállíthatatlannak tűnő – fejlődés milyen hagyományos elemeket tartalmaz és ezek milyen módon illeszkednek a modernizáció keretei közé. Bestor kitüntetett figyelmet szentel két közösségi intézmény, a lakossági fórum (*chōkai*) és az évente egyszer megrendezett shintō fesztivál (*matsuri*) szerepének. Az előbbi a szomszédos közösségekkel szemben Miyamoto-chō egyedi jellegét hivatott szimbolikus és politikai eszközökkel képviselni, alakítani, terjeszteni és – ha szükséges – megvédeni (162-193). A shintō fesztivál körmenete ugyancsak

[67] Nem kizárólag a szó intézményi értelmében (Tanaka Kakuei politikai irányítása, Nakasone miniszterelnöksége tökéletesen illeszkedik a Reagan, Thatcher és Kohl nevével fémjelzett irányvonalba – vö. Wolferen 1989), hanem olyan szimbolikus szinten is, mint a japán kultúra egyediségét hirdető *nihonjinron* elmélete, vagy a vidéki élet meghittségét a nagyvárosi „ürességgel" szembeállító *furusato* mozgalma (Robertson 1997; Tanaka 2001; Tamanoi 1998).

jó alkalom arra, hogy a szentélyhez tartozó további hat városnegyeddel szemben a földrajzi és szimbolikus határok kijelöltessenek.

Ezek a látszatra hagyományosnak tűnő szervezetek – mint kiderül – az urbanizációban gyökereznek és alig fél évszázados múltra tekintenek vissza. A történelmi jelmez mögött a helyi politika dinamikus folyamatai és a kisvárosi társadalom kreativitása jelenik meg. A helyi közösség számára e hagyományos intézmények egy sajátos identitáspolitika eszközei, melyek segítségével a kisvárosi társadalom önmagát a japán városi tradíció középpontjába helyezve igyekszik elhatárolódni a feltörekvő technokrata és bürokrata nagyvárosi rétegektől. Bestor mindezzel azt igyekszik szemléltetni, hogy az általa „tradicionalizmusnak" nevezett folyamat nem néhány premodern intézmény harca a túlélésért, hanem a kisvárosi vitalitás fő mozgatórugója.

A Bestor által festett kép, a kisvárosi tradicionalizmusa, a Dore által 30 évvel korábban vázolt struktúrák sokszoros továbbélése legalábbis meglepő a japán megapoliszok, a tokiói metrók kaotikusan rendezett reggeli tömegei, vagy buborék-gazdaság idején virágzó posztmodern építészet képeivel bombázott európai és amerikai olvasó számára. Ez nem William Gibson utópisztikus Chiba City-je, a „számítógépes mátrixra feszülő konzolcowboyok állomáshelye". A futószalagon forgó sushi-t felszolgáló éttermek és a kapszula-hotelek futurisztikus egzotikumai Miyamoto-ban jól megférnek a sarki zöldséges és a hétvégi bolhapiac ismerősebb világával. E sokszorosan összetett és (csak nem csak látszólag) ellentmondásos késő-modern nagyvárosi valósága a központi témája a kilencvenes évek Tokióval foglalkozó antropológiai kutatásainak.

Lokalitások

Tokió a kilencvenes évekre a világ egyik gazdasági, technológiai és egyre inkább kulturális centrumává nőtte ki magát. Egyike – London és New York mellett – a globális városként (Sassen 1991) leírható világközpontoknak. Itt olyan új kulturális formák, minták, jelentések és áramlatok alakulnak ki, amelyek a világon mindenütt sokak számára – azaz globális méretekben – fontos, elfogadott és követett kulturális viszonyítási pontokat jelentenek. A gazdasági struktúrák, a társadalmi környezet és a térviszonyok jelentős átalakulására volt szükség ahhoz, hogy a sok apró kisvárosi sejtből felépülő metropolisz alkalmazkodjon a poszt-fordizmus piaci és munkerőviszonyaihoz és a globalizáció kommunikációs, migrációs, stb. folyamataihoz. A hagyományosan terepmunkából építkező antropológia e folyamatok elemzésekor leginkább azok kétarcúságát, a globalitásban rejlő lokalitást, tér és idő (újra)konstruálását állította érdeklődésének középpontjába. Az alábbi két munka is arra tett kísérletet, hogy bemutassa a „világváros-Tokió" mögött/mellett létező lokalitások idő- (Robertson), valamint térbeli (LeBlanc) szerveződését.

Nosztalgia

Robertson, J. 1991 *Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City*. Berkeley: University of California Press

A későmodern japán nagyvárosok kulturális és társadalmi reprezentációjához hozzátartozik, hogy a fentiekben leírt urbanizációs folyamattal párhuzamosan a vidéki japán szimbolikus szerepe fokozatosan felértékelődött. A *furusato* (szülőföld) mozgalma a hetvenes-nyolcvanas években öltött határozott formát, ekkor jelent meg a vidék és az elnéptelenedő kisvárosok revitalizációjának politikai igénye. A „Szülőföldünk: Japán" politikai tervezete 1984-ben fogalmazódott meg, majd rá egy évre alakult a *Furusato* Információs Központ (1985). Ekkor

kezdtek el virágozni a revitalizációs folyamathoz kapcsolódó üzleti tevékenységek: a zöldturizmus vagy a helyi jellegzetességnek minősülő mezőgazdasági termékek közvetlen értékesítése a postákon elhelyezett katalógusok alapján. Ez a „szülőföld" a japán vidék későmodern felfedezése és szentimentális tájképe – nagyvárosi ecsettel.

Lokális szinten különféle motivációi lehetnek e vidéki kisvárosi közösségek „újra-elképzelésének". Jennifer Robertson monográfiája (1993) Tokió egyik alvóvárosának, Kodairának példáján keresztül elemzi az általa „nosztalgikus praxis"-nak nevezett folyamatot. Sok környező településhez hasonlóan Kodaira lakosainak döntő többsége is a mezőgazdaságból élt az 1950-es évekig. Tokió háború utáni urbanizációja nyomában azonban fehér- és kékgalléros tömegek árasztották el a fővároshoz viszonylag közel fekvő településeket.

A Tokió centrumától 30 kilométerre fekvő mintegy 150 ezer lakosú Kodaira lakóinak döntő többsége is az 1950-es és 70-es évek között települt le itt. Az új lakók többnyire Tokióban dolgozó hivatalnokok, vállalati alkalmazottak, akik gyökereiket, oktatásukat és munkahelyüket tekintve kevés szállal kapcsolódtak a városhoz és annak mezőgazdasági lakosságához. Robertson könyve e „jövevények" és a „bennszülöttek" szimbolikus harcát tárja az olvasók elé néhány jellegzetes csata elemzésével. Az „őslakosok" a helytörténet megírása, a vallási intézmények (pl. temetkezési helyek) kisajátítása, valamint a lokális politikai szervezetek birtoklása révén igyekeztek szimbolikus tőkéjüket mozgósítani az „idegenek" ellenében.

A második fejezetben megtudhatjuk, miként igyekszik a lakosság kevesebb mint tíz százalékát kitevő „bennszülöttek" legelszántabb csoportja szimbolikus harcokban megsokszorozni társadalmi tőkéjét. A nyáron megrendezett városi fesztiválon éles kritikával illetik a „jövevényeket", akik nem átallanak vállukon hordozható szentéllyel (*mikoshi*) bekapcsolódni a város sokévszázados hagyományait őrizni hivatott körmenetbe. Az egésznapos ünnepség-sorozatot a városi önkormányzat támogatja, s nem titkolt célja a két csoport közötti ellentétek tompítása. A fesztivál azonban jóval inkább a „bennszülöttek" és a „jövevények" közötti szimbolikus harc csataterévé válik. A körmenetet iskolások vezetik föl, akik szinte kizárólag az új lakosok gyermekei. Őket követi a jobbára időskorú földműves asszonyok néptánc-csoportja, majd egy minden tekintetben modern csoport szépségkirálynővel, fúvószenekarral és mutatványosokkal. A menetet – a már említett mikoshi-t cipelő – „jövevények" csoportja zárja. Az ünnepségen a város minden csoportja képviselteti magát, az ellentétek csillapítása helyett azonban sokkal inkább azok megerősítésére törekednek.

A városvezetés minden eszközzel arra törekedett Kodairában, hogy mintegy másfél évtized alatt megsokszorozódott népességet (*population*) városlakókká (*citizen*) alakítsa. A *furusato* országos és regionális mozgalmának érzelmi és idelógiai (nosztalgikus) praxisai Kodaira esetében a belső feszültségek csillapítását hivatottak szolgálni „a kollektív emlékezés és összetartozás (*re-membering*) a háborús vereség, majd a globális, későkapitalista létbizonytalanság nyomán darabjaira hullott társadalomban" (371). A szülőföld (*furusato*) retorikáját azonban különbözőképpen értelmezték a város régi és új lakói. Az előbbiek a hagyományok őrzését és saját szerepük felértékelődését hangsúlyozták, míg a „jövevények" sokkal inkább egy új városi identitás kialakításának szükségességét olvasták ki az új diskurzusból.

A *furusato* megteremtésének mindennapi gyakorlatai egy olyan, a szerző által a „nosztalgia tájának" (*landscape of nostalgia*) nevezett (182) mentális szférát jelölnek ki, melyben a régi lakosok és az újonnan betelepültek szimbolikus harcukat nap mint nap megvívhatják. Kodaira nem az etnográfiákból és szociográfiákból állandóan visszaköszönő harmonikus japán közösség számtalan példáinak egyike, sokkal egy lokálisan megosztott és darabjaira hullott keverék-város későmodern példája. Eltökélten posztmodern

társadalomelmélete a felgyorsult mobilitás mentén (is) szerveződő globális világnak egy szeletét mutatja be. A helyváltoztatásnak olyan új formái és mintái jellemzik ezt a világot, amelyek alapvetően átalakítják, újraformálják a mobilitással, a helyhez kötöttséggel és kötődéssel, a letelepedettséggel, valamint a hovatartozással kapcsolatos korábbi kulturális koncepcióinkat (Niedermüller 1999). Robertson könyve talán kevés – klasszikus értelemben vett – etnográfiai elemzést nyújt az olvasónak, mindazonáltal mozgalmas képet fest a szülőföld közösségét megteremtő folyamat ellentmondásairól és nosztalgikus gyakorlatairól a világ egyik legnagyobb metropoliszában.

Bicikli

LeBlanc, Robin M. 1999 *Bicycle Citizens. The Political World of the Japanese Housewife*. University of Los Angeles Press: Berkeley, Los Angeles, London

Robin M. LeBlanc (1999) könyve semmilyen értelemben sem sorolható a hagyományos városantropológia irodalmába. Figyelemreméltó azonban, ahogy a nyolcvanas évek városantropológiájának érvrendszere miként nyer új jelentést egy munkában, ami talán a politikai antropológia stílusához áll legközelebb. A *Bicycle Citizens* több éves terepmunka eredményeit felhasználva mutatja be Tokió egyik legújabb kerületében élő háziasszonyok (*shufu*) világát az antropológia, a politikai gazdaságtan és a feminizmus eszköztárainak mértéktartó keverésével.

A szerző kritikája elsősorban azon meggyökeresedett nézetek ellen irányul, melyek a japán nők politikai szerepét alábecsülve, a japán társadalom patriarchalizmusa mellett érvelnek. A férfiuralom feminista és szociológus kritikusai a japán nők mikro-világát figyelmen kívül hagyva, unos-untalan a férfiak által irányított, univerzális nyilvánosságot helyezik kutatásuk középpontjába és innen szemlélve kritizálják általánosságban a japán társadalom patriarchalizmusát. LeBlanc evvel szemben azt próbálja bemutatni, hogy éppen ez az univerzális nyilvánosság az, amely kirekeszti a női tapasztalatokat a politikai diskurzusok főáramából. Érveinek egy szellemes metafora segítségével igyekszik empirikus hátteret kölcsönözni. A férfiak, főként természetesen az elit politikusok, taxiból látott és láttatott világával szemben a háziasszonyok biciklíről látható világát igyekszik megismertetni olvasóival. „Véleményem szerint létezik egyfajta szimbolikus megkülönböztetés (distinction) a politika és a [japán] háziasszonyok világa között, amelyet én 'bicikli-állampolgárságnak' nevezek. A 'bicikli-állampolgárság' koncepciójával a japán nők politikai nyilvánosságának paradox helyzetét igyekszem szemléltetni. A japán háziasszonyok nyilvánossága természetesen sok tekintetben korlátozott, ugyanakkor e korlátozott helyzet egyedülálló alkalmat teremt számos egyéb politikai megnyilvánulásra" (24).

LeBlanc azt ígéri olvasóinak, hogy kiszállva a taxiból, a japán háziasszonyok biciklíről látható világával ismerteti meg őket. Aki ismeri Tokiót, annak nyilvánvaló, hogy itt nem csupán egy jól csengő hasonlatról van szó. A bicikli-perspektíva a világ egyik legnagyobb metropolisza városképének társadalmi és politikai hatásait összegzi. Tokió háború utáni története az átláthatatlan metró- és vonatrendszerek mentén kialakult állomások köré szerveződő kisvárosok decentralizált és kaotikus fejlődése. E kisvárosok adnak otthont a reggeli vonatokon a belvárosi irodanegyedek és vállalatközpontok felé áradó milliónyi *sarariman* családjának. A feleségek élete azonban a kisvárosok lokalitása köré szerveződik. Erről tanúskodik a pályudvarok, és bevásárlóközpontok előtt tilosban parkoló sokszáz bicikli, és a gyermekeit biciklijén elöl-hátul hordozó középkorú nők mindennapos látványa. Ahhoz, hogy valaki háziasszonyként határozza meg önmagát – ami napjaink Japánjában egyre nehezebb –, át kell szállnia a biciklire, ami egyúttal belépés számára a külvárosi nők lokális közösségébe is: a szülői értekezlet, a helyi politikai élet, az önkéntes-körök és a cukrászdák

banális világa jelenti a külvárosi feleségek társadalmi és politikai jelenlétét (*social presence*). Ennek elutasítása egyenlő a helyi társadalomból való kirekesztettséggel.

LeBlanc megközelítését természetesen lehet a területi determináltság kritikájával illetni. Tagadhatatlan azonban, hogy a szerző szemléletesen érzékelteti a társadalmi erőviszonyok mindennapi gyakorlatokon keresztül történő kialakulását és újratermelődését, illetve azt, hogy az olyan általános (politikai) kategóriák, mint női egyenjogúság, férfi nyilvánosság vagy patriarchalizmus, a városi élet banalitásában gyökereznek, és csak e banalitások aprólékos megismerése révén képzelhető el a beidegződött és természetesként megélt társadalmi struktúrák konstruktív kritikája.

Gázpánik

> 1995. március 20., egy szokásos hétfő reggel Tokió megállás nélküli forgatagában. A szél még hűvös e kora tavaszi napon, ezért az emberek többsége kabátban igyekszik munkába. Vagy. Tegnap vasárnap volt. Holnap Tavaszi Napéjegyenlőség, munkaszüneti nap. De ma még hétfő, fel kell kelni a szokásos időben. Megmosom az arcom, felöltözöm és indulok az állomás felé. Egy semmi-különös reggel, egyike azoknak a tipikusan jelentéktelen napoknak az életben. (Murakami Haruki: *Underground*)

E négy antropológiai elemzés rövid ismertetése is elég talán ahhoz, hogy belássa az olvasó, mennyire kevés hely marad a véletlennek ebben a rendkívüli mélységben szervezett kulturális miliőben, amit jobb híján japán városnak nevezhetünk. Japán a világ egyik legurbanizáltabb és legszélsőségesebben medializált társadalma, ám mindennek ellenére itt a legalacsonyabb a bűnesetek száma a fejlett országok között (Ivy 1996). A Bestor által ábrázolt kis közösség, Robertson városépítői vagy LeBlanc biciklis feleségei talán minden számnál többet árulnak el arról, hogy mi is az oka ennek az alacsony kriminalisztikai statisztikának. Nem a Ruth Benedict (1946) és mások által unos-untalan ismételt japán társadalmi harmónia (*wa*) urbanizált továbbéléséről van itt szó, hanem a globális város törékeny és hibrid, vendégmunkásokkal és terroristákkal teli átláthatatlan (és átjárhatatlan) struktúrái alatt/között/mögött meghúzódó, és e struktúrákat részben alakító, nagyon is látható és megtapasztalható apró világok lokalitásáról. Ezek is hozzátartoznak a világváros kulturális jelentőségéhez. Egyfajta perifériák a centrumban, a belvárosból kivezető vasútvonal többezer apró kis állomása, melyek egyikén a munkába igyekvő Akashi reggelente vonatra száll.

Akashi Shizuko egy 31 esztendős bolti elárusító. A megelőző estén családjával együtt egy helyi kis ramen étteremben vacsorázott. A ramen egy tésztával teli leves, amit Japánban előszeretettel esznek szürcsölve. Így finom tudniillik. Minden valószínűség szerint Akashi is együtt szürcsölt aznap este szüleivel és bátyjával, akinek visszaemlékezése szerint egyszerűen egy meghitt, szép este volt. „Végül is ez a boldogság, nem? Mindannyian összejövünk, eszünk, dumálunk, nem valami nagy dolog, de nekünk ezek az élet apró kis örömei". Visszatérve a reggeli metrókhoz, Akashi a Marunouchi vonallal jár reggelenként munkába és így tett az említett vacsorát követő reggelen is. 1995. március 20-án, szerencsétlenségére, éppen időben ért a Kasumigaseki állomásra ahhoz, hogy a Sarin-gáz merénylet 5500 áldozatának (köztük 12 halott) egyike legyen. Akashi ma, hét évvel a merénylet után, ugyanabban a tokiói külvárosban él családjával, mint a tragédia előtt: tolószékben, gyógyíthatatlan agykárosodással. A nevét már ki tudja ugyan ejteni, de valószínűleg sosem lesz képes megmozdítani a kezét vagy lábra állni. Édesanyja szerint mindenkinek jobb lenne, ha nem maradt volna életben. Akashi rossz helyen volt rossz időben.

Az Aum Shinrikyo elnevezésű szélsőséges vallási – és gyorsan hozzáteszem: üzleti – csoport aktivistái által elkövetett Sarin terror-támadást[68] előszeretettel választják egy korszak végének jelképeként a metaforákat amúgy is kedvelő, szociológusként, kritikusként vagy politikusként tevékenykedő próféták (Vágvölgyi 2000:301-12). Az ilyen érvek szerint a Dore által ábrázolt biztonságos és virágzó külvárosok, a Bestor által elemzett helyi-közösségi civil szervezetek (*chōnaikai*), a nosztalgikus kisvárosi identitás (Robertson) vagy a női önkéntes körök (LeBlanc) modern, háború utáni története ért egycsapásra véget 1995. március 20-án a Kasumigaseki állomáson.

Tokió strukturális átalakulása azonban sokkal inkább köthető a buborék-gazdaság (1986–91) idején virágzó telekspekulációkhoz és a szintén ebben az időben tömegesen érkező vendégmunkások áradatához. A Shinjuku felhőkarcolóinak méregdrága irodaépületeiben székelő transznacionális vállalatok, a pakisztáni, brazil vagy éppen amerikai vendégmunkások vagy a globális terrorizmus rémét felkeltő gáztámadás elég bizonyossággal tanúskodnak Tokió globális világvárosi szerepéről. Akashi története – kiegészítve Bestor, Robertson és LeBlanc műveivel – viszont azt mutatja, hogy az említett kisvárosi modernitás tovább él a későmodernitásban is. A metróvonalak által nap mint nap Tokió belvárosába szállított többmilliónyi ember ezekben a külvárosokban éli mindennapjait, az egykori közösségek a későmodernitásban lokalitásokká alakultak át, elfoglalva új helyüket nemcsak Tokió térképén, hanem a technológiák, a tőke, az ideológiák és emberek globális áramlatai mentén is.

Nem elég tehát ismételni a nyilvánvalót, azt tudniillik, hogy a külvárosi középosztály „kis közösségei" nem azonosak a metropolisz komplex, kreolizált, hibrid stb. társadalmával. A későmodern japán társadalmat megosztó osztály- és etnikai különbségek egyszerű nyugtázása csupán az egyediségre érzékeny kulturális buborékok tömegét hívja életre. A különbségek felismerése természetesen szükséges és fontos. A lényegbevágó, politikai kérdés azonban az, hogy ezek a különbségekként megállapított nézőpontok (lokalitások) végülis hogyan kapcsolódnak egymáshoz.

Felhasznált irodalom

AOYANAGI Kiyotaka – MATSUYAMA Toshio ed. 1999 *Senjūmin to toshi – jinruigaku no atarashii chihei*. Aoki Shoten [Őslakók a városban – új horizontok az antropológiában].

Bestor, Theodore C. 1989 *Neighborhood Tokyo*. Stanford: Stanford University Press.

Bestor, Theodore C. 1999 Wholesale Sushi: Culture and Commodity in Tokyo's Tsukiji Market. In *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. S. M. Low ed., 201-42. Rutgers University Press.

Bestor, Theodore C. 1999a Constructing Sushi: Food Culture, Trade, and Commodification in a Japanese Market'. In *Lives in Motion*. S. O. Long ed., 151-90. Cornell East Asia Series No.106.

Bestor, Theodore C. 2001 Supply Side Sushi: Commodity, Market and the Global City. *American Anthropologist*, 103(1): 76-95.

Dore, Ronald P. 1958 *City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward*. University of California Press: Berkeley, California.

Hannerz, Ulf 1993 The Cultural Role of World Cities. In *Humanising the City? Social Contexts of Urban Life at the Turn of the Millennium*. Anthony Cohen és Fukui Katsuyoshi ed., 69-83. Edinburgh.

Ivy, Marilyn 1996 Tracking the Mystery Man with the 21 Faces. *Critical Inquiry*. Vol 23, No. 1: 11-36.

JINNAI Hidenobu 1992 *Tokyo no kūkan jinruigaku*. Chikuma Academic Publishing [Tokió: A tér antropológiája].

Knox, Paul L. – Taylor, Peter J. eds. 1995 *World Cities in a World-System*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

LeBlanc, Robin M. 1999 *Bicycle Citizens. The Political World of the Japanese Housewife*. University of Los Angeles Press: Berkeley, Los Angeles, London.

Low, Setha M. 1996 The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Reiew of Anthropology* 25: 383-409.

[68] Az eset szimbolikus jelentőségét növeli, hogy gyakran emlegetik közösen a néhány héttel korábbi Nagy-Hanshin (kóbei) földrengéssel és a kilencvenes évek közepére kiteljesedő gazdasági recesszióval.

MATSUDA Motoji 1996 *Toshi wo kainarasu – Afurika no toshijinruigaku*. Kawade Shobō Publisher [A város megszelidítése – Afrika városantropológiája].
MIYATA Noboru 1999 *Toshi to fōkuroa*. Kanagawa Daigaku Hyōron Bukkuretto 2. Ochanomizu Shobō [Városi folklór].
MIYATA Noboru 2000 *Toshikūkan no kaii*. Kadokawa Sensho [A városi terek rejtélyei].
Niedermüller Péter 1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika* 38. (lásd kötetünkben!)
Robertson, J. 1991 Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City. Berkeley: University of California Press.
Sassen, Saskia 1991 *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.
Sassen, Saskia 2000 Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization. *Public Culture.* Millenial Quartett: Globalization, 12(1): 215-232.
TAKAOKA Hiroyuki et al. 1993 *Toshijin no hakken*. Kikurage Co. [A városlakó fölfedezése].
Tsukuba University, Department of Ethnography ed. 2001 *Toshi to kyōkai no minzoku.* Yoshikawa Kobunkan [Város és határ – etnográfiai értelmezések].
Vágvölgyi B. András 2000 *Tokyo Underground*. Budapest: Új Mandátum.
YAMASHITA Shinji 1990 Toshi no ekorojii – toshi wo miru, toshi wo kiku. In *Higashi Ajia no shakai*. Tsubouchi Yoshihiro ed., Kōbundō Publishing.
YONEYAMA Toshinao 1996 *Morokko no meikyū toshi Fesu*. Heibonsha [Marokkó labirintusvárosa, Fez].
YONEYAMA Toshinao 1996 *Toshi to matsuri no jinruigaku*. Kawade Shobō Publisher [A városi utcai népünnepélyek antropológiája].

További olvasmányok

Ben-Ari, Eyal 1991 *Changing Japanese Suburbia: A Study of Two Present-Day Localities*. London – New York: Kegan Paul International.
Berque, Augustin 1997 *Japan: Cities And Social Bonds*. Northamptonshire: Pilkington Press.
Broadbent, Jeffrey 1998 *Environmental Politics in Japan*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Clammer, John 1997 *Contemporary Urban Japan: A Sociology of Consumption*. Oxford: Blackwell.
Coaldrake, William H. 1996 *Architecture and Authority in Japan*. London: Routledge.
Cybriwsky, Roman 1998 *Tokyo: The Shogun's City at the 21st Century*. London: John Wiley and Sons.
Evans, N. 2001 Community Planning in Japan: The Case of Mano, and its Experience in the Hanshin Earthquake. PhD., School of East Asian Studies. Sheffield, UK, University of Sheffield.
Fujita Kuniko – Richard Child Hill eds. 1993 *Japanese Cities in the World Economy*. Philadelphia: Temple University Press.
Iwasaki, N. 1998 'Kokka Toshi' Kobe no Higeki to 'Shimin Shakai' no Kutō: Hanshin Daishinsai kara mieta kuru koto. In *Shitizunshippu to saisei suru chiiki shakai*. Chiiki Shakai Gakkai eds. Tokyo: Hābesuto Publishers [Kobe 'városállam' tragédiája és a civil társadalom küzdelme – a Nagy Hanshin Földrengés tapasztalatai].
Komai Hiroshi 1995 *Migrant Workers in Japan*. London: Kegan Paul International.
Karan, P.P. – Stapleton, Kristin eds. 1998 *The Japanese City*. Kentucky: University of Kentucky Press.
Marshall, R. C. 1994 Urbanized hamlets, collective action and municipal administration in Japan. *City and Society Annual Review*: 118-138.
Matsuno, H. 1997 *Gendai Chiiki Shakairon no Tenkai: Atarashii Chiiki Shakai Kisei to Machizukuri no Yakuwari*. Tokyo: Gyōsei. [A kortárs regionalizációs elmélet fejlődése – új közösségek kialakulása és a *machizukuri* szerepe].
Nakata, M. ed. 1996 *Chōnaikai, Jichikai no Shinten*. Tokyo: Jichitai Kenkyusha. [A közösségi gyűlés és az önkormányzat fejlődése].
Philip, Shaphira – Masser, Ian – Edgington, David 1995 *Planning for Cities and Regions in Japan*. Liverpool: Liverpool University Press.
Sanjek, Roger 1990 Urban Anthropology in the 1980s: A World View. *Annual Review of Anthropology*, vol. 19: 151-186.
Shelton, Barrie 1999 *Learning from the Japanese City*. London: Routledge.
Sorensen, André 2002 *The Making of Urban Japan: Urbanisation and Planning from Edo to the 21st Century*. London: Routledge.
Vosse, Wilhelm 1999 The Emergence of a Civil Society in Japan. *Japanstudien* 11: 31-53.
Waley, Paul 1991 *Tokyo: City of Stories*. New York: Weatherhill.
Weiner, Michael 1997 *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. London: Routledge.
Yamamoto Tadashi ed. 1999 *Deciding the Public Good: Governance and Civil Society in Japan*. Tokyo, New York, Japan Center for International Exchange.

Bierbaum Erika
Városkutatás, város-identitás
Kutatási irányzatok és módszerek összefoglalása[69]

„Verseld meg a várost – bármilyen nagyon
Kedveljük a verset, lehet-e vajon
Megverselni oly mód utcát és teret.
Hogy annak, ki lakja, tessen? – Nem lehet.
Egy részt mégis, hallván kéréseteket.
Lefestem én – a többit fesse a képzelet!"
(Georg Crabbe: A város, 1810)

Ez az előadás-szöveg egy megkezdett kutatás első fázisának részeredményeit foglalja össze. A kutatási program hosszú távon az identitástudat összefüggéseit vizsgálja olyan valós gazdasági kategóriákkal, mint a regionális versenyképesség, ill. egy város (Győr) innovációs kapacitása. A jelen fázisban a város- és identitás-fogalmak összekapcsolása és elméleti hátterük tisztázása a cél.

A város- és térségi identitás-kutatás megalapozásához elsősorban olyan szakirodalmakat használtam fel, amelynek elemei messzemenően rávilágítottak a keresett meghatározás bonyolult strukturáltságára, sokszintű jellegére és ellentmondásosságára.

Az identitás koncepciói

Jürgen Habermas „*Válogatott tanulmányok*" c. kötetében (Habermas 1994) utal Hegel azon tézisére, miszerint „a modern társadalom a szuverén, alkotmányos államban találta meg identitását, s a filozófia feladata, hogy ezen önazonosságot ésszerűként ábrázolja".[70] Habermas ezzel a „közigazgatási" jellegű identitással szemben inkább az érték- és normaképző kommunikáció kollektív identitást alakító hatásaira helyezi a hangsúlyt. Tény, hogy napjaink „posztmodern"-nek is nevezett társadalmi környezetében, a multikulturalizmus, globalizáció és lokalizáció körülményei között, az állami-adminisztratív szerepek egyre gyengülnek, és erősödik a társadalom kollektív öntudata, így identitás-tudata is. Mindenesetre elgondolkodtató Habermas azon tételmondata, hogy „Egy társadalom valamilyen módon létrehozza identitását és saját teljesítményének köszönheti, ha nem veszti azt el" (Habermas 1994).[71]

A pszichológiai megközelítések közül kiemelném Aronson[72] elméletét, aki a társas befolyásolásra való reagálás három fajtáját különbözteti meg. Ezek a behódolás, az azonosulás és az internalizáció. Kiemelném az azonosulás (identifikáció) fogalmát, mely Aronson szerint azt jelenti, hogy a befolyásolás alanya olyan szeretne lenni, mint a befolyásoló. Az egyén hinni kezd az átvett véleményekben és értékekben. Az azonosulás fő komponenseként a szerző a vonzerőt tartja. Azonosulunk a modellel, annak nézeteit is szeretnék átvenni. Az identitástudat terjedése egy közösségben véleményem szerint jól leírható az azonosulás elvei mentén.

Kutatásomban mindenekelőtt a szociológia szemléletével szeretném megközelíteni a témát, mert a szociológia kiemelten foglakozik ezzel a területtel. Az identitásnak Hall szerint három koncepciója van: a felvilágosodás szubjektuma; a szociológiai szubjektum; és a

[69] Forrás: http://www.sze.hu/etk/_konferencia/publikacio/Net/eloadas_sipos_erika_bierbaum_erika.doc
[70] Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Bp., 1994:161.
[71] Habermas: i.m. 141.
[72] Aronson, Elliot: *A társas lény*. KJK, Bp., 1987:70-71.

posztmodern szubjektum. A felvilágosodás szubjektumának alapja maga az egyén születésekor létezik, és vele együtt bontakozik ki, miközben lényegileg változatlan az ember. Ez olyan belső mag, amely nem változik az egyén létezése folyamán. Vagyis, az ember olyan marad, amilyennek születik. A szociológiai szubjektum fogalma azt a belátást tükrözi, hogy a szubjektum belső magja nem autonóm és önálló, hanem azokkal a „szignifikáns másokkal" fenntartott viszony során formálódik, akik a szubjektum által lakott világok értékeit, jelentéseit és szimbólumait – kultúráját – közvetítik a szubjektum felé.

A szociológiai szubjektum elve szerint az identitás áthidalja a személyes és nyilvános világok közti szakadékot. Ez azt jelentheti, hogy az embert folyamatosan befolyásolja és változtatja a környezete.

Ez a két koncepció ma mégis elmozdulóban van. Az a szubjektum, amit előzőleg egységes és stabil identitásként tapasztaltak meg, széttöredezik, nem egyetlen, hanem több, néha ellentmondásos és határozatlan identitásból áll össze. Ennek eredménye a posztmodern szubjektum, amely nem rendelkezik rögzült, lényegi vagy folytonos identitással. A szubjektum különböző alkalmakkor különböző identitásokat ölt magára, melyek nem gyűlnek egy koherens „én" köré. Vagyis, az emberek mindent képesek befogadni, és azonosulni vele. Ezek a kozmopolita vonások jelentkeznek napjainkban egyre több személyiség viselkedésének szabályszerűségeiben.

Bőhm Antal „*Térségi identitás Magyarországon*" című tanulmányában[73] empirikus módszerekkel vizsgálta a lokális, regionális, nemzeti, európai stb. identitás-érzés, kötődés arányait egyes országok példáin. Megállapította, hogy Magyarországon a térségi identitás a nyolcvanas évek óta erősödik, ezen belül leginkább a települési szinten. Növekvő identitástudat figyelhető meg a kistérségi szinten is, s az európai identitás érzete is már megjelent. Hangsúlyozta az elit és a média közvéleményformáló szerepét és további kutatások fontosságát.

A város fogalma

„Könyvem a várossal kezdődik, amely – képletesen szólva – maga a világ volt, és egy olyan világ ábrázolásával zárul, amely gyakorlatilag sok tekintetben egyetlen várossá vált" – így kezdi Lewis Mumford a város történetéről szóló munkáját. Niedermüller Péter (Niedermüller 1994) idézi[74] ezt a szemléletes mondatot, majd hozzáfűzi: „város nélkül nincs emberi történelem",[75] szerinte felébreszti az idézet a kíváncsiságot a városok iránt, elgondolkozunk azon, mi is amit városnak lehet nevezni.

A város fogalmának definiálása óriási vállalkozás, és azt hiszem, csak nagyon differenciáltan lehetséges. Max Weber (1999)[76] szerint: „a definíciókban csak az a közös, hogy a város mindenképpen zárt (legalábbis viszonylag) település, 'helység', nem pedig egy vagy több különálló, elszórtan elhelyezkedő hajlék… a városokban… különösen sűrűn, közvetlenül egymás mellett állnak a házak".[77]

A városok nagymértékben különböznek egymástól, a városok nemcsak utcák, terek, házak, hanem emberek, emlékek, érzelmek, nosztalgiák. A személyes élet, az emberi tapasztalatok színtereként írható le. A városok formájukat, kiterjedésüket, nagyságukat

[73] Bőhm Antal: Térségi identitás Magyarországon, In *Területfejlesztés és közigazgatás-szervezés*, MTA, Bp., 2000:111.
[74] Lewis Mumford, idézi Niedermüller Péter: A város: kultúra, mítosz, imagináció. *Mozgó Világ*, 1994/5.
[75] Niedermüller u.o.
[76] Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái*, 2/4. KJK, Bp., 1999:65.
[77] Weber ebben a művében olyan kategóriákat elemez, mint piaci település, fejedelmi város, fogyasztói város, termelői és kereskedői város, erőd, helyőrség, város-község.

tekintve különböznek egymástól, de elsősorban a döntő, mely megkülönbözteti őket, az, hogy a városok lakói másképpen élik meg városukat, másképpen teremtik meg önnön képüket a városról, és ez a másképpen megalkotott kép nagyon különböző városokat hoz létre. A közigazgatásilag ott lévő, egy adott fizikai teret elfoglaló város mindig másképpen válik az „elképzelt" várossá, az egyedül valóságos várossá, amiben élni lehet (Niedermüller 1994).

Ha az utolsó két évszázadot tekintjük, érezhető, hogy felerősödött a város szerepe a gazdaságban, társadalomban, a kultúrában azon oknál fogva, hogy a népesség, a gazdasági teljesítmény vagy a kultúra intézményhálózata egyre inkább a városba koncentrálódott. Ahhoz, hogy a város tudományos státusza is megemelkedett, hozzájárult a város újfajta tudományos megközelítése.

A város jelenségének elméleti tudatosításakor az urbanizáció makrofolyamata vált széleskörűen elfogadott fogalmi keretté. Az urbanizációnak modernizációs makrofolyamatként történő meghatározása vonta maga után, hogy a város a történeti érdeklődés fókuszába került (Gyáni 1995).

A várostörténetnek, a helytörténeti funkcióból kinőve, az urbanizáció kutatása a feladata, mondja Lampard,[78] ez teremt összhangot a mikro- és makroszintek között, hiszen „ugyanazokban a terminusokban képes a helyi szituációkat megvilágítani, mint amelyekben a társadalom általánosabb alakzatait szokás tárgyalni". Ez lett aztán a meghatározó irányzat a továbbiakban, amiért a várostörténet átfogóbb társadalmi folyamatokkal foglalkozik, mint a helytörténet.

Gyáni Gábor is megkísérelte definiálni a város fogalmát. Ő így fogalmaz: „a város nemcsak többnyire mérhető paraméterekkel kifejezhető, az időben és főleg a térben kiterjesztve érzékelhető dimenziók gyűjteménye, egy mással nem vagy korlátozottan összemérhető külön entitás is egyúttal, olyan magába zárt univerzum, melyet csak a maga egyedi kvalitásaiból érthetünk meg".[79]

Penelope J. Corfield[80] a város de facto definíciójául az alább felsorolt városi funkciók kritériumait ajánlja:

„- egy bizonyos népességnagyság és laksűrűség,
- túlnyomórészt nem agrárjellegű gazdaság,
- az intézményes szervezettség elemei,
- bizonyos mértékű társadalmi heterogenitás,
- kulturális azonosságtudat és városként való elfogadottság, melyeket néha városi 'életmód' néven foglalnak össze". (u.o.)

A városkutatás módszerei

A városkutatás, városszociológia szakirodalma óriási és igen jelentős értéket képvisel. Erről kiváló összefoglalást ad A.Gergely András „*Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom*" című kötetében, amely összegzi többek között a szociológia törekvéseit a városi jelenségek vizsgálatára és általában a lokalitás-kutatások irányzatait a nyugati világban (A.Gergely 1993).

Az 1920-as években bomlott a szociológia ágazatokra, és egyik markáns irányzatává a városszociológia vált.[81] A klasszikus amerikai városszociológia ún. „Chicagói Iskolája"[82] a

[78] Lampard, in: Gyáni Gábor: *A modern város történeti dilemmái*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1995:11.
[79] Gyáni, uo.
[80] Penelope J. Corfield: Szociabilitás és kisvárosok a 18. századi Angliában. In Gyáni szerk. 1995.
[81] hívták humán ökológiának és strukturális funkcionális irányzatnak is.
[82] Robert E. Park és „iskolája" a Chicagói Egyetemen. Kulcsfigurák közül, akik ún. *közösségtanulmányokat* készítettek, kiemelést érdemel, Carolyn Ware, aki a „*Greenwich falu 1920–1930*" c. munkájában a New York-i metropolisz expanziója során Greenwich falu bekebelezését vizsgálta. W. Lloyd Warner a „*Yankee City*" c. munkájába megkísérelt beépíteni egy etnográfiai szemléletet, melyet az ausztráliai őslakókkal folytatott formális

térbeli, ökológiai folyamatok, a település fizikai szerkezete, a beépítettség és a funkcionális tárgyi-környezeti adottságok kérdéseivel foglalkozott. Írásaikban olyan témákat elemeztek, mint a városok és környezetük organizációs problémái, az emberi kapcsolatok pusztulásának jelei, a falusi közösségek integráltságának tényezői.[83] Fontos megállapításuk volt, hogy a térnek önmagában nincsen lokális tartalma, azt csakis az életmód-jelenségek, a társadalmi struktúra folyamatos változásának következményei töltik meg tartalommal. Szerintük éppen ezért behatóbban kell vizsgálni a települési struktúrát, annak funkcióit és a települési környezet elemeit (A.Gergely 1993). Figyelmük középpontjában a demográfiai és népszámlálási információk, interjúk és történelmi adatok álltak, amelyekkel a hangsúly a városi társadalmak problémái felé irányult.

Az amerikai városszociológia az ötvenes-hatvanas években újult meg. A francia Castells-iskola népszerűsége is nőtt, a tér és társadalom változását a termelési mód függvényeként, az urbanizációt pedig a termelési módot hordozó társadalmi jelenségként elemezték. A települést nem lokális térként, hanem társadalmi jelenségként vizsgálták. A lokalitás keresése helyett az össztársadalmi jelentőségű folyamatok helyi hatását, mint a társadalmi beavatkozás egyik módját, a területi egyenlőtlenségek következményét definiálták. Munkásságukkal kifejezték a városszociológia legnagyobb dilemmáját, a tervezés társadalmi lehetőségeit képviselő, ill. az ezeket a lehetőségeket tagadó koncepciók közti választás gondját (Szirmai 1988).

A hatvanas-hetvenes évek fordulóján újra megjelenik nyugati szerzők tollából a lokális társadalmak és identitások vizsgálatának fontossága. Témáik többek között a külvárosiság, a bevándorlók státusza, a szokásőrzés, az életmód rétegzettsége. Egyre gyakoribbá válnak az empirikus, az apróbb kérdésekre összpontosító leírások (városi kultúra, életmód, településélmény).

A „városi forradalom" kifejezést V. Gordon Childe történész (1950) vezette be, amely kifejezés a komplex és civilizált, felemelkedett társadalmak folyamataként írt le.[84] Ez a folyamat szerinte a gazdasági tevékenységben bekövetkező változásokon alapul, és a világ számos pontján különböző időben, de függetlenül jelent meg.

Az 1960-as években kerültek a kulturális antropológia figyelmének előterébe a városi társadalmak és városok. A városantropológusok szemében a városok iránti érdeklődés megerősítette az antropológia hagyományos figyelmét, mely szerint a társadalmak és az emberi kultúrák változatossága felé irányul. A városantropológia magába foglalja a városok kulturális rendszerének vizsgálatát ugyanúgy, mint a városok kapcsolatát a nagyobb és kisebb területekhez és a populációhoz a világot átfogó városi rendszer részeként. A tudományág kiterjedése annak a felismerését tükrözi, hogy a hagyományos célcsoportok (törzs, parasztság) egyre inkább integrálódott az urbanizált világba.

Módszereik között dominálnak: összehasonlító tanulmányok magukban álló közösségekről, multi-közösségekről, regionális kutatások, nemzeti szintű vizsgálatok, általános elméleti és módszertani tanulmányok. Kisebb tanulmányokban az egyének

---

interjúkból nyert a New England-i város, Yankee City társadalmi állapotaira vonatkozóan. William Foot Whyte „*Utcasarki társadalom*" c. munkája egy amerikai nagyvárosi olasz bevándorló világ etnográfiája, a melyet „Cornerville"-nek nevezett el. Bérelt egy szobát egy itáliai családnál és részt vett társadalmi életükben több éven keresztül.

[83] A korai városi szociológia első alapművének lehet tekinteni Emile Durkheim: *Öngyilkosság* c. művét, mely megállapította a törvényen kívüli öngyilkosság fogalmát, amely annak jellemzője, aki egy személytelen világban él. Ez abból az elméleti előfeltételből ered, amelyet a városi és nem-városi élet valósága alkot. Fontos még megemlíteni Louis Wirth: *Urbanizáció* c. esszéjét (1938). Ebben a szerző kifejlesztette a városi élet a társadalmi szervezetre és attitűdjeire gyakorolt hatásának jellemezőit. Robert Redfield (1947) továbblépett egy lépéssel és kidolgozta a városok szerepét, mint a Nagy Tradíciót és ellentettjét, a helyi falvak Kis Tradícióját.

[84] Layla Al-Zubaidi: Városantropológia. In *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. Szerk. A.Gergely András, ELTE, Bp., 2004.

élettörténetére, egy speciális társadalmi kontextusra, lakónegyedre és munkahelyre fókuszálnak. A hagyományos antropológiai módszertan, az ún. „résztvevő megfigyelés" háttérbe szorul.

A téma kutatása rávilágított arra, hogy a városkutatás nagyon komplex folyamat, és a különféle szaktudományok felfogásbeli eltéréseit a városi fejlődés értékelésében módszertani sajátosságok, különbségek is tovább színezik.

A történelem és a történeti antropológia, illetve a gazdaságtörténet (Max Weber, Gyáni Gábor stb.) a várost, mint jelenséget, részben mint emberi cselekedetek összességét vizsgálja. Kevésbé tipikus helyzetek tanulmányozásába kezdtek, amelyeken keresztül egy-egy falusi vágy városi közösség hétköznapi értékei és életvilága is feltárul. Vizsgálódásaik középpontjában a cselekvő egyén döntéseinek, vagy a kisebb közösségek viselkedésének megértése áll, amely mindig csak az adott társadalmi kontextusban nyer értelmet. Ezekhez a kutatásokhoz olyan – eddig elhanyagolt – dokumentumokat használtak fel, mint az önéletírások, naplók egyházi jegyzőkönyvek, stb. Gyáni Gábor például lakástörténeti vizsgálódásokba kezdett, a budapesti munkásság társadalomtörténeti kutatásával összekapcsolva. A mindennapi élet és annak szereplői, az átlagemberek, az ő világuk, mikroterük kerül a középpontba.

A szociológia és a szociológiai módszertan (Szelényi, Konrád, Ladányi, Szirmai, Kárpáti, Hantó, stb.) kimeríthetetlen vizsgálati anyagot találtak a városokban, s azok társadalmi érdekviszonyait és szerkezetét tárták fel sajátos eszközökkel.

A nyolcvanas években új irányzatok jelentek meg a városok helyzetének, szerepének, fejlődésének vizsgálatában, az ellentmondások feltárásában. Enyedi, Vági, Bánlaky írásai ebbe az irányba mutattak. Ezeket kiegészítette a külföldi (német, angol-amerikai) város-imázs szemlélet megjelenése, a mentális térképek kérdésköre és a várospolitikai felfogás (Cséfalvay, Berényi, Perger).

Az irányzatoknak már a felsorolása is jól érzékelteti a feladat jelentős voltát és a szelektálás kényszerét. Véleményem szerint a városi identitás vizsgálata szempontjából leginkább a 80-as évek irányzatai lehetnek segítségünkre. Ezeket értelmezem az alábbiakban, egyes kutatókat és eredményeket némileg önkényesen kiragadva.

Tájak, régiók, települések identitásai – a sikeres város kritériumai

A városkutatás egyik legjelentősebb hazai művelője Enyedi György akadémikus. Az általa vizsgált három térbeli keret: a táj, amely lényegében az országnak a társadalom használatára átformált természetföldrajzi „arculata", a régió, amely gazdasági-igazgatási szervezet, a harmadik pedig a település (Enyedi 2001), „…a település, épített környezetével, intézményeivel, helyi társadalmával. Az a térkeret, amelyet mindenki érzékel, amelyben mindennapi életünk folyik, s amelyen belül megrajzolhatók a munkába és iskolába járás mindennapi, a vásárlások, a szórakozás, a barátok keresése, a templomba járás ritkábban jelentkező térpályái."[85]

„Az emberek téridentitása – egy adott térséggel való azonosulása – a településekkel, a közvetlen élettapasztalatokat nyújtó kistájjal a legerősebb". „S amikor valaki göcsejinek vallja magát, ez nem egyszerűen helymeghatározás, hanem azonosulás egy sajátos természeti tájjal, a táj sok generáció által megélt történelmével, faluja/városa településképével, szokásaival és értékrendjével, a helyi társadalomban elfoglalt helyével, a helyi kultúrával".[86]

A régiókban hazánkban nincs semmiféle érzelmi kötődés. A település, a lakóhelyek és munkahelyek térbeli egysége, erős érzelmi és érdek-kötődések kiváltója. Megfigyelhető, hogy

[85] Enyedi György: Tájak, régiók, települések Magyarországon. *Ezredforduló*, 2001/4:19.
[86] Enyedi, i.m. 21.

gyakran a kisebb településeken erősebb a településsel való érzelmi azonosulás, az identitásérzés, mint a nagyvárosban.

A jelen kutatás alapvető hipotézise, hogy az erősebb identitástudat, legyen az nemzeti, európai, kistérségi vagy városi-települési, segíti a térség versenyképességének, sikerességének fejlesztését.

Enyedi szerint a „sikeres város" (Enyedi 1998) versenyképességének alapja nem a rövidtávú, „karvaly" tőkebefektetések vonzása, helyette „az információgazdag környezet, az információáramlási csomópontok, a tudásalapú innovatív ipari környezet. Röviden: a város lakóinak szellemi tőkéje, tudáskészlete".[87] A sikeresség tíz tényezője – csak felsorolásszerűen – az alábbi:

A sikeres város képes a gazdasági szerkezet változtatására.
A sikeres város szolgáltató szektorában magas az értékhozzáadó ágazatok száma.
A sikeres várost a tudásalapú termelés jellemezi.
A sikeres városban erős az innovációs képesség.
A sikeres városban döntések születnek (stratégiai tervezés, innovációk létrehozása, nagyberuházások).
Erős és gyarapodó a középosztály.
A sikeres város nagy értékű környezetet nyújt.
A sikeres város jól kezeli konfliktusait.
Jelentősek a külső kapcsolatai.
A sikeres városban növekszik a jövedelem és a foglalkoztatás.

Sikeres város Enyedi György szerint tehát az, amelyben növekszik az előállított jövedelem, e jövedelem jelentős része helyben marad újbefektetésre, vállalkozói és személyi jövedelemre, adók formájában városműködtetésre és fejlesztésre. Továbbá fontos szempont szerinte, hogy a személyi jövedelem növekedéséből a lakosság széles rétegei részesülnek, s e gazdasági növekedés nem károsítja a város természeti, épített és kulturális környezetét. Ezért a sikerért azonban nap, mint nap meg kell küzdeni. (Enyedi 1998)

A hazai és nemzetközi tapasztalatok alapján kiemelhetőek a leginkább kritikus sikertényezők, elsősorban a 4., de ezzel összefüggésben az 1.-2.-3.-5. és a 10. is. Mindez előtérbe állítja az innováció, mint versenytényező vizsgálatát, amely nyilvánvalóan visszahat az identitás-tudat helyi szintű erősödésére a siker közösségi megélése és belső értékelése révén.

A mentális térképek, mint kutatási módszer

A városkutatás egyik „nagy kalandjának" tekinthető a nyolcvanas évek közepén kialakult kutatási irányzat a mentális térképek alkalmazásával kapcsolatosan.

A Kiss–Bajmóczy szerzőpáros szerint (1996) a nyugati társadalomföldrajz egyik legfontosabb új irányzata a behaviorista geográfia. Az USA-ban megjelent iskola képviselői a hatvanas években szakítottak a hagyományos társadalomföldrajzi térszemlélettel, amely a teret az emberek cselekedeteinek kereteként szolgáló változatban, abszolút képződményként tekintette. „Már a behaviorista geográfia első művei (Lynch 1960) abból a feltevésből indultak ki, hogy az emberek térbeli viselkedését nem a tér objektív szerkezete, hanem annak az észlelés során keletkezett szubjektív képzete határozza meg".[88] Nem aszerint cselekszünk tehát, amilyen a tér a maga valóságában, hanem amilyennek látjuk.

[87] Enyedi György: A sikeres város. *Ezredforduló*, 1998/3:3.
[88] Kiss János – Bajmócy Péter: A mental-map-ek módszeréről. *Tér és Társadalom*, 1996/2-3:55.

A behaviorista forradalom (Cséfalvay szerint, 1990) ráirányította a geográfusok figyelmét azoknak a „fejünkben élő" képzeteknek vizsgálatára, amelyek valójában meghatározzák az egyes emberek ill. társadalmi csoportok térbeli cselekedeteit. Az ilyen jellegű kutatások egyik leggyakrabban használt módszere a mentális térképek vizsgálata, amely a valós környezet szubjektív tudati leképeződésének folyamatáról nyújt más eszközökkel fel nem deríthető információkat (Kiss–Bajmócy 1996).

A mentális térképkutatás alapkérdése, hogy milyen módszerekkel hívják elő a fejekből a tudati képződményeket. A leggyakrabban alkalmazott ún. „rajzos" módszer lényegében vaktérképek kitöltését, objektumok jelölését jelenti. Az eredmények értékelése tanulságos és érdekes tapasztalatokat eredményez. A válaszokat befolyásolja számos tényező, így a válaszadók iskolázottsága, társadalmi helyzete, az objektumok kedvező vagy kedvezőtlen megítélése, stb. A Kiss–Bajmócy szerzőpáros (1996) Magyarország mentális térképét rajzoltatták meg egyetemi hallgatókkal. Egedy Tamás (Egedy 1996) Budapest, Győr és Szarvas városát láttatta meg a fiatalok szemével. Mások nemzetközi kutatást is végeztek, így pl. Michalkó Gábor (Michalkó 1998) a magyar középiskolások Olaszországról alkotott képét vizsgálták a turizmushoz kapcsolódva.

A város-identitás kutatása szempontjából a mentális térkép módszer azért lehet jelentős, mert segíthet megközelíteni és feltárni a térségi identitáshoz kapcsolódó szubjektív, gondolati elemeket, gondolattársításokat. Ezzel kapcsolatos Horváth Sándor tanulmánya (Horváth 2002), aki a hatvanas évek lakótelepi urbanizációs folyamatainak elemzésével vizsgálta a társadalmi szegregációs folyamatokat, Szelényi feltevései és kutatásai nyomán. A város identitás elemzéséig is eljut, s megállapítja: „A lakóhelyi kötődés és a mentális térképek vizsgálata szorosan összefügg egymással… A kognitív térkép hozzájárul a lokális identitás kialakításához… A kognitív térképek reprezentálják a térbeli valóság tudati képét, a városról a városlakók fejében kialakult véleményeket. A mentális térképek ezen kognitív térképek megrajzolt vagy elmesélt lenyomatai".[89] A társadalmi csoportokhoz kötött városi identitás különböző városolvasatokat hoz létre.

Gyáni Gábor, a városi mikroterek kutatása kapcsán úgy fogalmaz, hogy a város térképe sok eltérő mentális térképet rejt magában (Gyáni 1998). Szerinte ugyanis a várost lakói eltérően észlelik, vele kapcsolatos élményeik eltérőek. Valami közös azonban mégis van a városlakók tapasztalati világában, ez pedig a várost mint egészet szimbolizáló tárgyi elemekről nyert élmények. Ezek nélkül pedig nem lehetséges a városi identitás érvényes kialakítása. Kutatásaihoz történeti forrásként korabeli naplókhoz nyúlt. Sajátos, egyedi, hallatlanul érdekes világ nyílik ezáltal ki az olvasó előtt, 1873–1876-ig[90] követhetjük nyomon egy polgárcsalád életét. A naplóíró beszámol emberi kapcsolatairól, a városhoz és az eseményekhez, a városegyesítéshez, Budapest világvárossá alakulásához fűződő kapcsolatairól. Csak egy példát emeljünk ki a szerző megállapításai közül: „…élményeiket az éppen csak egységessé váló fővárosról túlnyomórészt Pest adta, a pesti oldalról kialakuló imázs jelentette számukra Budapestet…" (a család a Józsefvárosban lakott).[91] Gyáni szerint a szubjektív elfogultság közvetlenül a város mentális térképéből fakad. Továbbmegy a fejtegetésben, amikor azt hangsúlyozza, hogy az ismert és sajátként tekintett városi tér, amilyen például a lakóhely és annak szűkebb környezete, a kelleténél kedvezőbb megítélésben részesül. Egy, a lakásukhoz közeli utcáról, a Leonardo utcáról szólva így ír a naplóíró: „…olyan volt, mint a rongyokba burkolt, de szép testű leányka…".[92]

[89] Horváth Sándor: Urbanizáció és társadalmi integráció a hatvanas években. *Évkönyv X*. 2002, Bp., 1956-os Intézet, 37.
[90] 1873-ban egyesül a három településből Budapest.
[91] Gyáni Gábor: *Az utca és a szalon*. Új Mandátum Könyvkiadó, Bp., 1998:62.
[92] Gyáni u.o. 66.

A mentális térképek alkalmazása, mint kutatási szemlélet és módszer, közelebb visz az identitástudat szubjektív jelenségeinek vizsgálatához és megismeréséhez. Egyben rámutat arra is, hogy az identitástudat többféle lehet egyidőben: akár érdekcsoportok konfliktusához és harcához is alapul szolgálhat.

Tata – egy példa a városi identitás megosztottságára

A.Gergely András kisváros-kutatása sajátos példát szolgáltat a városi identitás alakulására Tata esetével. Mint írja: „…egy kisvárosi mentalitást szeretnék ismertetni, elsősorban a terek és képzetek 'város-profillá' összeálló alakzatát bemutatva".[93] Tata helyzete sajátságos, mert egyfelől Tatabánya „modernizációs hálójában vergődik", másfelől keresi a saját kultúrájának továbbélését biztosító kollektív magatartásformákat.

„A tatai városlakók – mint lokális közösség – számára a város nem pusztán utak és utcák, terek és tavak, lakóhelyek és közintézmények vagy egymás mellett élő (ám igencsak el-eltérő) létformák színtere, hanem kulturális hagyományból és topológiai metaforákból álló szimbolikus struktúra is. Ebben az egyének és csoportok, korosztályok és szakmák, érdekek és szubkultúrák, vallások és etnikai csoportok olyan reprezentációkat építettek ki és formálnak ma is, melyek hordozzák vagy megtestesítik a város történeti-kulturális életrajzát, rendjét és identitását… A 'közösség önmagára ismerése' és a mindenki részvétele által megmutatkozó tartalmak viszont ennél sokkal bajosabbak, konfliktusosabbak, mondhatnánk: nemcsak kulturálisan hangoltak, hanem modernizációsan érdektelítettek is".[94]

A szerző utal két érdekcsoport jelenlétére: az egyik a helyi igazgatási és városvezetői érdek-racionalitás köre, amely térbeli dominanciára, modernizációs fejlődésre törekszik. A másik pedig az időben legitimitást kereső szubkulturális, tradicionalista értelmiségi közösség, mely a város történeti-turisztikai értékeit hangsúlyosan megelevenítve van jelen a városi közéletben. Az utóbbi kör a várost, a teret funkcionális egységként kezelve hangsúlyozza a hagyományok, a spirituális tartalmak jelentőségét és megőrzésük fontosságát. A város helyi társadalma így két érdekkör, két szellemi irányzat és vezetőképes erő mögé felsorakozva oszlik meg kétfelé: a „pragmatikus" és az „idealisztikus" érdekkörök részévé válik s a két irányzat közti konfliktus határozza meg mindennapjait.

Ez jelenség jól mutatja az identitás többrétegűségét és ennek gyakorlati jelentőségét, hatásait. A regionális fejlesztés, a regionális gazdaságtan szemszögéből vizsgálva ezeket a kérdéseket, kétségtelen, hogy előnyösebb a fejlődés szempontjából az előremutató, dinamikus, aktív, innovatív városi identitástudat, mint a tradicionalista, a múlt értékeinek őrzését előtérbe helyező szemlélet. (*Ezt a szerző nem így látja, de kötelező értéknormák nélküli leírása lehetővé teszi az effajta konklúziót – A.G.A.*).

Városok innovációs potenciálja

A Rechnitzer János és Grósz András által szerkesztett tanulmánykötetben a magyar városhálózat tudás-alapú megújító képességéről, vagyis innovációs potenciáljáról írnak a szerzők. Rechnitzer János klasztereket képez a városokból, amely eljárás főkomponensei öt tényezőcsoportba sorolhatók.[95] Ezek az alábbiak:

---

[93] A.Gergely András: Összegző tanulmány: Tata (és Tatabánya) politikai és társadalmi kapcsolatrendszereinek változásai, ennek társadalmi következményei. In *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. Szerk. A.Gergely András, ELTE, Budapest, 2004.

[94] A.Gergely u.o.

[95] Rechnitzer J. – Grósz A.: *Régiók és nagyvárosok innovációs potenciálja Magyarországon*. MTA, RKK, 2005:150.

- gazdasági fejlettség,
- iskolázottság és menedzsment,
- társadalmi aktivitás,
- humán erőforrás,
- innovációs képesség.

Számításai alapján rámutat az öt főkomponens közötti szoros korrelációra és így érvel: „Az öt index valós kölcsönhatásának léte – különös tekintettel arra, hogy az innovációs főkomponenssel szoros kapcsolatban áll a másik négy is – megerősíti azt a feltételezésünket, mely szerint van létjogosultsága egy olyan átfogó mutatórendszer alkalmazásának az innovációkutatásban, amely nemcsak a humán és gazdasági paraméterekkel operál, hanem figyelembe veszi a jóval puhább társadalmi adottságokat is. Ezen kívül leképezi azt a munkaerő-piaci szerkezetet is, amely az innovativitás szempontjából optimális – sőt talán elengedhetetlen tényező”.[96]

A szerző fő következtetései sorában egyértelműen kiemelkedik az, hogy az innovativitáshoz szorosabban kötődő specifikus mérőszámok esetében nem egyenletes arányú a városok teljesítményének megoszlása. A gazdaság, az iskolázottság, a társadalmi élet esetében nagyjából azonos várostömeggel operálhatunk a szerző szerint. A másik két főkomponens esetében viszont aránytalanul szakad ketté a hazai városhálózat. A vizsgált tényezők közötti kölcsönhatás alapján feltételezhető, hogy az identitástudat alakításában valamennyi tényező részt vesz, s hogy az identitás is visszahat az innovációs potenciálra. A további kutatás feladata bizonyítani ezt a visszahatást és rámutatni működési szabályszerűségeire.

Összegzés

A városi és regionális identitás, valamint az innovativitás és versenyképesség összefüggéseit vizsgáló saját kutatásom néhány kezdeti eredménye az eddig feldolgozott szakirodalom alapján már körvonalazható. Az alábbi következtetéseket az egyes szerzők munkássága, egymást erősítő kutatási eredményeik értelmében kíséreltem meg levonni. Be kell látnom azonban, hogy még inkább csak alapvető hipotéziseim pontosításáról lehet szó. Ezeket a feltevéseket az empirikus kutatás segítségével lehet majd elfogadni vagy elvetni.

A jelen kutatási fázis legfontosabb megállapításai a következők:

A tudományos kutatásban, ezen belül a regionális és városkutatásban egyre erőteljesebben vetődik fel az a kapcsolat, ami egyfelől a sikeres fejlődés, másfelől az innovációs képességek, versenyképesség és identitástudat között fennáll.

A városkutatásban alkalmazott szociológiai módszerek és irányzatok többféle módon világítottak rá a sikeresség és az identitás kapcsolatára. Elsősorban az 1980-as években megjelent kutatási irányzatok adtak lendületet ennek a vizsgálódásnak.

A különböző irányzatok lényegében mind egyöntetűen abba az irányba mutatnak, amelyben szerény kutatásom alapvető hipotézise megerősítést nyer. Mind a városok sikerességének vizsgálata, mind a mentális (kognitív) térképek pontossági elemzései, mind az innovációs potenciál vizsgálata erősíti azt a feltevést, miszerint az erősebb identitástudat segíti a régió (város, ország, stb.) versenyképességét, sikerességét, innovativitását, fejlődését. Ezek a kapcsolódások természetesen még jelentős további kutatómunkát igényelnek.

Az eddigi vizsgálódás rávilágított a feladat rendkívüli összetettségére. Az identitás fogalmának meghatározása sem egyszerű, figyelembe véve annak bonyolult strukturáltságát, sokszínű jellegét és ellentmondásosságát. A városkutatás sokféle tudományága, módszere és szemlélete tovább színezi a képet és számos belső ellentmondás veszélyét hordozza a

[96] Rechnitzer – Grósz: i.m. 153.

következtetések tekintetében. De egyben ez adja a választott feladat rendkívüli szépségét és attraktivitását is.

Irodalomjegyzék

A.Gergely András: A térszerveződés szimbolikus üzenetei. In A.Gergely András szerk. *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. ELTE, Budapest, 2004.
A.Gergely András: Az etnoregionalizmus és a kultúrakutatás: az identitásrégió. In A.Gergely András szerk. *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. ELTE, Budapest, 2004.
A.Gergely András: Tata – a városantropológia szemszögéből. In A.Gergely András szerk. *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. ELTE, Budapest, 2004.
A.Gergely András: Összegző tanulmány: Tata (és Tatabánya) politikai és társadalmi kapcsolatrendszereinek változásai, ennek társadalmi következményei. In A.Gergely András szerk. *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. ELTE, Budapest, 2004.
A.Gergely András: *Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Akadémiai kiadó, Budapest, 1993.
Al-Zubaidi, Layla: Városantropológia. In A.Gergely András szerk. *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. ELTE, Budapest, 2004.
Aronson, Elliot: *A társas lény*. KJK, Budapest, 1987.
Battegay, Alain: Városi kapcsolatok és interkulturális határok. In A.Gergely András szerk. *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. ELTE, Budapest, 2004.
Berényi István: *Az alkalmazott szociálgeográfia elméleti és módszertani kérdései*. Akadémiai K., Budapest, 1992.
Egedy Tamás: A város és az ifjúság – Budapest, Győr és Szarvas a fiatalok szemével. *Tér és Társadalom*, 1996/2-3:43-54.
Enyedi György: A sikeres város. *Ezredforduló*, 1998/3:3.
Enyedi György: Tájak, régiók, települések Magyarországon. *Ezredforduló*, 2001/4:19-23.
Enyedi György: Városok a közép-európai átmenetben. *Társadalmi Szemle*, 1997/8-9:4-56.
Fejős Zoltán – Niedermüller Péter: Témák és irányzatok a városok antropológiai-néprajzi kutatásában. *Valóság*, 1988/3:48-59.
Gyáni Gábor: *A modern város történeti dilemmái*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1995.
Gyáni Gábor: *Az utca és a szalon*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1998.
Gyáni Gábor: A városi mikroterek társadalomtörténete. *Tér és Társadalom*, 1990/1:1-13.
Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1994.
Hanák Péter: *A kert és a Műhely*. Gondolat, Budapest, 1988.
Horváth M. Tamás – Kiss József szerk. *„Aréna és otthon". Lakóhelyi szolgáltatások, városesetek és a „köz" véleményei. Írások az önkormányzatok első félévtizedéről (1990–1995).* Politikai Tanulmányok Alapítvány, Budapest, 1996.
Horváth Sándor: Urbanizáció és társadalmi integráció a hatvanas években. *Évkönyv X*. 2002, Budapest, 1956-os Intézet, 36-51.
Kiss János – Bajmócy Péter: A mental-map-ek módszeréről. *Tér és Társadalom*, 1996/2-3:55-68.
Konrád György – Szelényi Iván: A késleltetett városfejlődés társadalmi konfliktusai. *Valóság*, 1971/12:19-35.
Michalkó Gábor: Mentális térképek a turizmus kutatásban. *Tér és Társadalom*, 1998/1-2:111-125.
Molnár Attila: *Városi folyamatok, tendenciák a rendszerváltás után Magyarországon*. 2000/06 www.vati.hu/cikkek
Niedermüller Péter: A város: kultúra, mítosz, imagináció. *Mozgó Világ*, 1994/5.
Niedermüller Péter: Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosban. *Replika*, 38:58-70.
Rechnitzer János: A városhálózat az átmenetben, a kilencvenes évek változási irányai. *Tér és Társadalom*, 2002/3:165-183.
Rechnitzer János – Grósz András: *Régiók és nagyvárosok innovációs potenciálja Magyarországon*. MTA, RKK, 2005.
Szirmai Viktória: *„Csinált" városok*. Magvető Kiadó, Budapest, 1988.
Szirmai Viktória: Globalizáció és a nagyvárosi tér társadalmi szerkezete. *Szociológiai Szemle*, 2004/4:3-24.
Területfejlesztés és közigazgatás-szervezés. Szerk. Glatz Ferenc. MTA, Budapest, 2000.
Történeti antropológia. Szerk. Sebők Marcell. Replika Kör, Budapest, 2000.
Vági Gábor: *Versengés a fejlesztési forrásokért*. KJK, Budapest, 1982.
Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái*, 2/1. és 2/4. KJK, Budapest, 1999.
Wilhelm Gábor: Egy európai ház. In A.Gergely András szerk. *Városantropológiai szöveggyűjtemény*. ELTE, Budapest, 2004.

A tanulmány forrása:
http://www.sze.hu/etk/_konferencia/publikacio/Net/eloadas_sipos_erika_bierbaum_erika.doc

Erika Bierbaum: City research, city-identity. A summary on research trends and methods

The lecture covers the development of scientific research related to urban developments in the second half of the 20th century. Special emphasis is laid on so-called „soft" social factors of regional and city competitiveness, first of all regional identity and innovative capacity of a greater city region.
A basic hypothesis of the research has been that a stronger mind (or feeling) of regional identity can make regions more competitive. On the other hand, innovative capacity of the region or city is a key indicator of competitiveness and promotes the formation of a positive and favourable image and identity.
The lecture gives a brief summary on various theories of regional identity and urban sociology in general. Several approaches of different sciences such as history, sociology, geography, antropology, economy and regional multi-disciplinary science have been examined and reviewed. Only the essence of the theoretical investigations, observed from a special viewpoint of identity research, could be summarized here.
Concepts of identity from Weber and Habermas to Hall, Gyáni and Bőhm are introduced. Various research trends of urban research and urban sociology are examined paralelly with identity. Urban development theories from Szelényi, Konrád, Enyedi, Vági, Cséfalvy, Rechnitzer have been summarized, focusing on research done in the eighties.
The lecture sets the directions for further research in this special and exciting topic.

Gosztonyi Bence

Herbert J. Gans: *A kiegyensúlyozott város: homogenitás és heterogenitás a lakóterületen*[97]

Jegyzetek és megjegyzetek

A háttér, az érdekek és az értékek *homogenitása* döntő szerepet játszik a társadalmi kapcsolatok és a barátság alakításában, noha az építészeti vagy beépítési tervek befolyásolhatják ezeket.

A szociabilitás szempontja mellett a városoknak még más egyéb funkciójuk is van, ezért a heterogenitás szerepe is hangsúlyozandó: a különböző lakástípusokat, korosztályokat, társadalmi-gazdasági csoportokat arányuknak megfelelően képviseltetni egy körzetben a kiegyensúlyozott városért. A heterogenitásnak négy fő indoka van: először is az élet gazdagságát, változatosságát és egyensúlyát növeli, például a fiatalok fel tudják használni az idősebb korosztály élettapasztalatait. Ezenkívül segíti a demokratikus életkörülményeket, mert javítja a toleranciát és a kulturális-társadalmi különbségeket, ezzel szemben a homogenitás elszigetel más csoportoktól. Segíti a gyermekek szocializációját is, megtanulnak kapcsolatot létesíteni különböző emberekkel. Végül pedig a heterogenitás segíti az alternatív életmódok megértését, vagyis nyitottá tesz más életszemléletek, létmódok elsajátítására a megfelelő szomszédság.

Metodikailag azonban két kérdés adódik: *1. kívánatosak-e ezek a célok? 2. alkalmas-e ezek megvalósítására a kiegyensúlyozott város, vagy jár-e (nemkívánatos) mellékhatásokkal?* A célokat valószínűleg senki sem kifogásolja, mert a sokrétű és demokratikus élet kívánatos. De eléréséhez valószínűleg több feltétel szükséges, mint megkövetelni a különböző emberek együttélését; például csökkenteni kell elsősorban a gazdasági-társadalmi egyenlőtlenséget. E viszonyok meghatározásához ma még keveset tudunk, ezért a témát leszűkíti a korcsoport, osztály és faji heterogenitás tárgyalására, mivel ezek azok a legfontosabb tényezők, amik a közösségre hatnak és differenciálják.

A heterogén emberek együttélése egyáltalán nem feltétlenül eredményez barátságot és toleranciát, legfeljebb udvarias, de fagyos viszonyt, amelyből hiányzik a viszony intenzitása és a konszenzus. Így ugyanolyan valószínű, hogy az együttélők között konfliktus alakul ki, mint a barátság kialakulása. Ez a korosztályok, és az eltérő műveltségű osztályok keveredésére is igaz, például nyomasztó teherré válhat a családra ráerőszakolt kulturális mobilitás, az eltérő gyereknevelési norma.

Valójában a mérsékelt homogenitás segíti a heterogenitás gazdagító hatását. Például a hasonló kor és jövedelem megkönnyíti a kapcsolatteremtést, barátkozást a más téren (pl. foglalkozás, vallás, etnikum) heterogén emberekkel. Ez azt mutatja, ezek lényeges közös előfeltételei az egyéb téren való heterogenitás tolerálásának.

Úgy tűnik, a szélsőséges heterogenitás inkább hátráltatja a demokráciát, illetve önmagában nem elég annak elérésére. A jelentősebb különbségek gazdasági-társadalmi téren nem hagyhatók figyelmen kívül pusztán azért, mert egymás mellett élnek az emberek; például az alsó- és középosztálybelieknek mások lehetnek az igényeik az iskolai képzésekről és az ezzel kapcsolatban felmerülő költségekről.

A gyermekek számára a heterogenitás pozitív szerepe azon a feltételezésen alapul, hogy a vizualitás játszik számukra fontos szerepet, illetve ezek alapján a másféle emberekkel kialakított kapcsolat; azonban véleményüket inkább a szülők, tanárok, illetve egyéb meghatározó személyek véleményei formálják. Ezenkívül tolerálhatnak olyan embereket is,

[97] Eredeti cím: H.J.Gans: The Balanced community: homogeneity or heterogeneity in residential areas? *Journal of American Institute of Planners*, 1961. augusztus, 176-184. Magyarul In *Városszociológia*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1973.

akiket sosem láttak. Lényeges szempont itt is a társadalmi egyenlőtlenség, ugyanis ez a döntő a gyerekek szemléletének meghatározásában, és amíg ez nem változik, addig vélhetőleg az etnikai csoportok közötti megértés sem. A kutatók, bár még nem tudnak választ adni arra a kérdésre, hogy a közeli kapcsolat növeli-e a toleranciát és a megértést, de az biztos, hogy a kapcsolatok kialakulását támogatni kell.

Az alternatív életmódok felvételével kapcsolatban úgy tűnt, az alsóbb osztályok hajlamosak megtanulni és átvenni a középosztálybeliek értékeit, bár nem tudjuk, mi ösztönzi a munkásosztálybelieket a középosztály-standardok elfogadására, illetve, hogy a középosztálybeliek szomszédként való jelenléte ezt elősegíti-e, vagy sem. Mindenesetre az alternatív életmódok megtanításának három fő feltétele van: 1. gazdasági eszközök és társadalmi készségek megléte az új életmódhoz; 2. mérsékelt heterogenitás (pl. műveltség és jövedelem hasonlósága); 3. a „tanítók" részéről türelem és megértés a „diákok" álláspontja iránt.

Wood[98] javaslata szerint a városi és közvetlen lakóhelyi intézmények közös használatával lehetne elérni az osztályok keveredését, és az életmód alternatíváinak megismerését. Ebben azonban ezek az intézmények nem túl sikeresek, feltehetőleg az osztályok kulturális különbségei miatt, így ez a javaslat önmagában kissé naiv. Habár mindenképpen kívánatos a városi intézményeken belüli heterogenitás, ez még nem biztosíték arra, hogy az emberek élnek is az alternatívákkal.

Mind a heterogenitás előnyei, mind a homogenitás hátrányai eltúlzottak. Látható, hogy sem a túlzott heterogenitás, sem a végletes homogenitás nem kívánatos, azonban a valóságos városban ritkán található meg mindkét szélsőség, ezért a mérsékeltebb formákat kell vizsgálnunk.

A tervezés szempontjából fontos következményeknek két egysége van: 1. a háztömbök, 2. a városrészek szintje. A háztömbök egységeiben inkább a homogenitás indokolt és kedvező, a barátság, a pozitív szomszédi viszony, és a konszenzus eltérő intenzitású kapcsolati lehetőségei érdekében, valamint a kulturális, politikai és nevelési értékek kialakításánál. A városrészek szintjén azonban inkább a heterogenitás indokolt, egyrészt társadalmunk pluralitásának kifejezése miatt, másrészt a homogenitás miatt a különböző városrészek adózása egyenlőtlen lesz, így például a magasabb jövedelmű kertvárosokban a legmodernebb iskolákat tudják felépíteni, az alacsonyabb jövedelműeken pedig sokkal szegényesebbek lesznek a lehetőségek.

Pontos arányok meghatározása helyett két általános megállapítás tehető. Először is, olyan fokú homogenitás fontos, amely biztosítja az intézmények funkcionálását, és az egyes csoportok kompromisszumra jutását. Ha a lakosság túlságosan sokrétű, vagyis minden etnikum az átlagos arányszámának megfelelően van jelen, konfliktus alakulhat ki. Másodszor szükséges a heterogenitás, hogy a városi szolgáltatásokat és intézményeket finanszírozni és működtetni lehessen, így elkerülhetők a gettók kialakulásai. A különböző értékek összehasonlítása a demokrácián belül nem könnyű feladat, mégis kutatni kell a képviseletnek (heterogén-homogén) hatásait.

A választás szabadsága, a kisebbségi és a polgári jogok védelme fontosabb, mint a békés társadalmi élet vagy a konszenzus. Így nem akadályozható például senki sem abban, hogy eltérő társadalmi, etnikai, stb. osztályú emberek közé költözzön. A házárak homogenitásából származó népességi homogenitás önkéntes, szemben a gettók kényszerű homogenitásával.

Jelenleg a lakók sem kívánják a heterogenitást, és a lakáspiac sem biztosítja. Ezért valószínűtlen, hogy a heterogenitást politikailag vagy jogilag, de akár tervezőileg biztosítani lehessen. Világos, hogy a népesség heterogenitása addig nem érhető el, amíg az alapvető városi-társadalmi problémákat, elsősorban a gazdasági-társadalmi egyenlőtlenségeket nem

[98] Elizabeth Wood: *A New Look at the Balanced Neighborhood*. New York, Citizens housing and planning council, 1960. december.

sikerül megoldani, ugyanis ezek miatt nem akarnak a közép- és munkásosztálybeliek az alsóbbakkal érintkezni. Ezért inkább a jövedelem emelésére, a művelődés fejlesztésére alkalmas intézményeket kell létrehozni, mint a középosztálybelieket támogatni fejlesztésekkel. Inkább a hátrányos helyzetűeknek kell segíteni fizikai környezetük javításával, és saját szempontjaik figyelembevételével, például nem a jómódúbb környékeken lévő iskolák alapján kell újakat tervezni más osztálybelieknek. Bizonyos célok elérhetőek a helyi társadalmi szervezés új módszereivel, de sok probléma csak országos szintű jogi és gazdasági döntésekkel oldható meg.

Tehát látható, hogy ha nagyobb a gazdasági-jövedelmi homogenitás, az nagyobb teret nyit a heterogenitásnak is, mivel több választási lehetőséget ad a más területeken való heterogenitásra. Az emberek választási képessége azt eredményezné, hogy jobban kifejeződnének a preferenciák.

A heterogenitás utolsó szempontja az esztétika. Ezen a téren rendkívül eltérőek a prioritások, és ez gazdasági természetű, mivel az a kérdés, milyen árbeli különbségi lesznek a különböző háztípusoknak. A háztípusok variálásával létrehozott szebb városrészek azonban nem emelik az árakat.

Az esztétikai standardokban nem tudnak megegyezni, noha mindenki kívánja a szépséget. Amerikában a szebb lakás eszméje a műveltebb értelmiségiek esztétikai értékítéleteinek elfogadását jelenti, vagyis nincs kulturális pluralizmus.

A demokráciában bárki szabadon kialakíthatja szépségeszményét, ezért a közízlésnek figyelembe kell vennie és tolerálnia az eltérő ízlésvilágot. Ez nem a csúfság védelme, de az építészeknek figyelembe kell venni a tulajdonosok esztétikai értékeit a terveknél. A középületeknek pedig ötvözniük kell ezeket a standardokat. Ez az esztétikai sokféleség pedig fokozza a városi környezet heterogenitását.

Összességében tehát, mint láttuk, megvannak a kiegyensúlyozott város hatékonyságának határai, vagyis önmagában ez a módszer nem vezet megbízható eredményekre, s inkább számítanak a társadalmi-jövedelmi egyenlőtlenség kiegyenlítésére hozott gazdasági döntések a kívánt demokratikus és toleráns közösségek megvalósítására. Tehát felállíthatunk egy prioritást a heterogenitás toleranciájával, vagyis annyit megállapíthatunk, hogy az alapvetőbb területeken, mint amilyen például a jövedelem és a társadalmi osztály, a felmutatott homogenitás nyitottabbá tesz a vallási, nézetbeli és egyéb, másodlagos területen való heterogenitásra, mivel az előbbi tényezők jobban elválasztanak. Azonban más a kérdés az etnikai előítéletekkel, mert azok akadály nélkül elnyomhatják az egyéb téren legváltozatosabb homogenitást is.

Másrészről azonban vélhetőleg túl nagy elvárás a várostervezéstől, hogy meghatározó szerepet játsszon nem csupán a konfliktusok elkerülésében, hanem a pozitív, sőt baráti viszonyok kialakításában pusztán olyan külsőséges viszonyok befolyásolásával, mint amilyen a népesség keverése, mivel az igazi baráti kapcsolat ennél jóval sokrétűbb viszonyokon alapul. Ennek vélhetőleg sajnos az ellenkezője is igaz: a konfliktusok kialakulása is megakadályozhatatlan a társadalmi osztály, etnikum, és kor terén kiegyensúlyozott városokban, mivel a társadalmi viszonyok *egyéb* feltételei makro szemszögből, a tervező oldaláról szabályozhatatlanok.

Lyn H. Lofland
A városi élet felfogása[99]
A chicagói hagyomány

A szociológusok számára a „chicagói iskola” egyfajta kivetítő eszköz – az arról készült leírások legalább annyit elárulnak a leírást készítőkről, mint amennyit magáról a jelenségről. Vagyis arról, hogyan „néz ki” a Chicagói Iskola[100] és az ezzel kapcsolatos érzések tükrözik az egyén megfigyelő szociológiai érdeklődését, nézőpontját és preferenciáit. A Rorschach-teszt analógiáját követve megfigyelhetjük, hogy míg sokan konzervativizmust látnak a Chicago-tintapacában, mely követőit érzéketlenné tette a lényeges tapasztalattól független politikai és gazdasági változók iránt (Farberman 1979; Gouldner 1970; Schwendinger 1974), addig mások számára liberalizmust sugall, mely szociálpolitikai kutatásokhoz és szociális reformtörekvésekhez vezetett (Carey 1975; Fisher és Strauss 1978; Hunter 1980). Bizonyos kutatók számára a tintafolt termékeny áramlatként folyamatosan vált a múltból a jelenbe (Faris 1967; Hunter 1980; Short 1971); mások szerint az áramlat modern részei stagnálóak vagy rontottak (Castells 1976a, 1976b; Walton 1980). Ha szóasszociációs analógiára váltunk, hasonló teszt-eredményekre jutunk. Ha megkérdezünk egy tudóst, milyen szociológiai szakterületre gondol először, amikor a „Chicagói Iskola” kifejezést hallja, a válasz terepmódszertan, egy másik humánökológiát fog mondani, megint mások deviancia- és szociális problémák vizsgálatát, illetőleg közösségvizsgálatot, és így tovább, mind mást és mást a rengeteg eltérő nézőpont szerint.

Ez írásban nem kívánok sem szélesebb, sem korlátozottabb képet adni, mint kollégáim. A Chicagói Iskola, ahogy én látom, olyan, mint amilyennek ők látják – Thomas Wolfe-parafrázissal élve – „az egyetlen, amit magammal hozok ... kialakult és kiszínezett és nem változtathatja meg semmi, amit korábban éreztem és gondoltam róla”.[101] Nem tág vagy összehasonlító értelemben[102] szeretnék a chicagói hagyományra összpontosítani, hanem magára a hagyományra – ahogy én látom, összefüggésben azzal, hogyan látjuk az urbánus életet – ahogyan szerintem kellene. Pontosabban az érdekel, hogy mit és mit nem mutatott meg nekünk a Chicagói Iskola arról, hogy minek van jelentősége a város szociális berendezkedésében és szociálpszichológiájában.[103]

---

[99] Understanding Urban Life: The Chicago Legacy. *Journal of Contemporary Ethnography***.** *1983; Urban Life 11*:491-511. Elektronikus forrás: http://jce.sagepub.com/cgi/reprint/11/4/491. A szerző további műveihez: http://scholar.google.com/scholar?q=%22author%3AL.%20H.+author%3ALOFLAND%22

[100] Jelen esszé céljaira James Short Chicagói Iskolára adott definíciója legmegfelelőbb: „[a Chicagói Egyetemen] egy szociológuscsoport, akik nagy hatással voltak a szociológiára annak képlékeny éveiben, és ez időszak különösen fontos szakaszában. ... Ez a szakasz az első világháború utáni évektől az 1930-as évek nagy válságáig tartott”. Az iskola története és leírásaihoz: Faris (1967), L.Lofland (1980), Matthews (1977) és Short (1971).

[101] Wolfe témája a város. Az idézet: „A városnak milliónyi arca van, és senki nem tudja, mire gondol a másik, amikor arról a városról beszél, amit ő lát. Hiszen a város, amit lát, csupán az a város, amit magával hoz, ami a szívében van ...értelem szülte, de az alakítja és színezi, és elválaszthatatlan attól, amit korábban érzett vagy álmodott” (Wolfe 1939:223).

[102] Azt jegyezném meg, amit sokan megerősítenek, akik bármennyire is (vagy éppen nem) azonosul a hagyománnyal: a Chicagói Iskola hatalmas kezdeményező szereppel rendelkezett és működött közre olyan szociológiai területeken, mint a deviancia, foglalkozás, minőségi módszerek, ökológiai elemzés, kollektív viselkedés, faji és etnikai kapcsolatok és szociálpszichológia, illetve városszociológia.

[103] Számos tudós megjegyezte, hogy a makro-orientáltabbak vagy „kritikusabbak” meggyászolták (Fraberman 1979; Walton 1981; Wiley 1979, 1981) azt a társadalmi szerveződési / szociálpszichológiai osztályozást, amit a Chicagói Iskola hagyott örökül a városszociológiára. Ez a besorolás komoly figyelmet terelt el a nagyobb társadalmi, gazdasági és politikai erőkről, melyek a városi környezetet formálják. Ezt megjegyezzük, de jelen esszének nem tárgya. Engem a városszociológia fontos szociális szerveződési és szociálpszichológiai kereteken *belüli* fejlődése érdekel.

Az urbánus élet privát szférája: a hagyomány erőssége

Robert Park és Ernest Burgess így ír 1921-es, *Bevezetés a szociológia tudományába* c. munkájában:
Charles Clooney, aki elsőként tette meg a fontos megkülönböztetést elsődleges és másodlagos csoportok között, rámutatott, hogy az elsődleges csoportok bizalmas, szemtől szembeni kapcsolatai (pl. család, szomszédság, faluközösség) alapvetően befolyásolják az egyén szociális természetét és szociális ideáljait. ... *Valójában sok – ha nem a legtöbb – szociális problémánk a lakosság nagy tömegeinek átalakulásából ered – a bevándorlókéból, például – egy elsődleges csoportviszonyokon alapuló társadalomból egy lazább, szabadabb és kevésbé kontrollált nagyvárosi egzisztenciába [1921:56-57].*

Véleményem szerint nem túlzás azt mondani, hogy a „nagyvárosok"-ról alkotott felfogásunkat hatvanvalahány éve néhány állításban megfogalmazott vélemény és törekvés befolyásolja.[104] Azzal, hogy *elsőbbséget* tulajdonított az *elsődlegesnek,* a chicagói hagyomány részletes képet nyújtott számunkra az urbánus élet privát szférájáról.

A „privát szférán" minden olyan társadalmi berendezkedési formát értek, mely jellegét tekintve elsődleges: melyeket hagyományosabban „magán"-ként értelmezünk, mint a családi – és baráti csoportok, s ugyanúgy azok, amikre gyakran „köz"-ként gondolunk – a stabil, összetartó lakóközösségek, törzsek és kis települések. Így az urbánus élet magánszférájának vizsgálata lefedi a városi környezetben történő társadalmi berendezkedés elsődleges formáinak (és a kapcsolódó elsődleges kapcsolatoknak) „sorsát"; vizsgálat, mely ilyen kérdésekben nyer kifejezést: lehetnek-e a városi lakóközösségek olyanok, mint a falvak; vagyis létezhet-e lojalitás a hely iránt a városban is? Mit „tesz" a város a családi kötelékekért és kapcsolatokért? Milyen mértékben jöhetnek létre mély és „hiteles" bensőséges kapcsolatok városi környezetben?

Soron kívül hadd jegyezzem meg: más egyéb tényezők mellett e törekvés hosszútávúsága annak köszönhető, hogy egyfajta „moralitás" formájába búját azzal, hogy a város jóságával, illetve gonoszságával foglalkozik. Abban a tekintetben, hogy a város barátságtalannak tüntethető fel az elsődleges iránt, maga lesz a megtestesült gonosz, bizonyos mértékig viszont lehetővé teszi, hogy az elsődlegesség enklávéként létezzen, tehát mentesül a kárhozattól. Dacára az európai és amerikai tudományos körökben és közgondolkodásban is hosszú hagyománnyal bíró vélekedésnek (Fischer 1976; Schorske 1968; White és White 1962), mely a város sátáni arcát erősíti, illetve Louis Wirth célzottan baljós „*Urbanism as a Way of Life*" (*Urbanizmus mint életmód* c.) munkájának, a chicagói hagyomány leginkább a város megmentése a kárhozattól. Harvey Farberman éleslátón így ír:
A Chicagói Iskola elméleti és gyakorlati munkájának klasszikus összefoglalásában Wirth azt állítja, hogy [a városban] a meleg, bensőséges, közeli elsődleges viszonyok átadják helyüket a személytelen, szétaprózódott kapcsolatoknak. Mégis, ahogy [Herbert] Gans felhívja figyelmünket, az történik, hogy a Chicago utáni városszociológusok és szociálpszichológusok – csak azért, hogy cáfolják Wirth-et – vizsgálódásaikat az élet privát szférájára korlátozzák, hogy felkutassák az elsődleges kapcsolatok azon enklávéit, melyek lehetővé teszik a személyes identitás fejlődését – egy olyan identitását, mely sokkal inkább nyugszik belsőséges viszonyokon, mint személytelen kapcsolatokon [1979:17].

[104] Vegyük például a „közösség" terminust. Ha nem hígul fel odáig, hogy csak egy adag közös nézőpont (mint a „tudósok közösségében") vagy egy elnevezett település (Davis közössége), akkor a legnagyobb elsődleges szerveződési forma: az ismeretségi, kulturális és földrajzi tér átfedése; vagy mostanában inkább a kulturális és ismeretségi tér átfedése, akkor is, ha földrajzilag elszórt („közelség nélküli közösség", Webber [1963] szerencsés kifejezésével élve). A városi élet vizsgálatának meghatározó témáiról tesz tanúbizonyságot az, hogy az Amerikai Szociológiai Társaságon belüli városszociológusokat megosztó kérdés a „Közösség Szekció".

Továbbá, Albert Hunter szerint, a chicagói generáció – Park, kollégái és tanítványai – nem annyira azért fordítottak kevesebb figyelmet a „szétrendeződésre", mert reményvesztetten feladták a „szerveződés" életben maradását a városban (vagyis a szerveződés elsődleges formáit), hanem inkább, mert „kutatásuk nagy része ... a szociális problémákra és reformokra irányult".

Tekintet nélkül a Chicagói Iskola követőinek és az elsődlegesség városi sorsával foglalkozók optimizmusának vagy pesszimizmusának fokára, tény, hogy az elsődlegesség elsőbbségének korai meghatározásával Park lefektette a városi élet szociológiájával kapcsolatos vizsgálatok paramétereit – nemcsak azok számára, akik azonosultak a chicagói hagyománnyal, hanem sok más hagyományhoz tartozó városszociológus számára is.

Nézzük meg a helyi csoportokkal, a városi lakóközösséggel kapcsolatos szakirodalmat. Philip Olson (1982) például a téma „*Urban Neighborhood Research: Its Development and its Current Focus*" c. összefoglalásában 172 különböző tételt sorol fel – és bibliográfiája is igen válogatott. Mi több, a szakirodalom nemcsak átfogó, hanem fogalmilag igen gazdag. Az ezen a területen végzett munka kezdetben csupán a helyi „közösség" hiányára/meglétére – így ennek következményeire összpontosított (pl. Gans 1962b; McKenzie 1923; Whyte 1943; Wirth 1938; Young 1918; Zorbaugh 1929), majd folyamatosan a lakóközösség-típusok bonyolult kérdései (pl. Hunter 1978; Suttles 1972; Warren 1975), a helyi társadalmi szerveződés mintái (pl. Kornblum 1974; Suttles 1968), a közösségi dimenziók (pl. Hunter 1974, 1975) és a közösség életképességének feltételei (pl. Schoenberg és Rosenbaum 1980) felé mozdult.

Mindaz, amit el lehet mondani egy bizonyos elsődleges társadalmi szerveződés sorsát érintő vizsgálatokról, ugyanúgy elmondható más szerveződések vizsgálatáról is. A család alapos figyelemben részesült. Louis Wirth állításának, mely szerint a családiasság és az urbanizmus összeegyeztethetetlenek, egymás után mondtak ellent a tanulmányok (pl. Sjoberg 1960; Young és Willmott 1957), illetőleg bemutatták a különféle alkalmazkodási módokat, melyekkel a család a város világában él (pl. Stack 1974).[105] Bebizonyították, hogy a rokoni kapcsolatokhoz hasonlóan a baráti csoportosulások megmaradnak a városban, annak ellenére, hogy új formát vesznek fel és/vagy átugorják a helyi terület határait. A kutatók fáradhatatlanul kutatták a bensőségesség ezen formáit, és dokumentálták jelenlétüket és életképességüket, például a hazai területeken (Cavan 1963, 1966), fiatal bandákban (Thrasher 1927), elszórt falvakban (L.Lofland 1973), illetve területi alapú (Warren 1977) és tértől független (Wellman 1976) hálózatokban is.

Összefoglalva tehát, bármennyire is népszerű a városról alkotott azon kép, amely elidegenedésről, magányról és az emberek egymástól való elszakadásáról szól, a hangsúlyozottan privát szférát kutató Chicagói Iskola öröksége sokkal sokszínűbb és összetettebb emberi kapcsolatháló, mint azt hagyományosan gondolnánk. Az olyanok számára, mint Park, kollégái és diákjai, biztosítja a kevésbé komor színekkel megrajzolt elsődlegesség elsőbbségét.

A városi élet közszférája: az örökség hibája

A privát szférában a város csupán sokszorosítja vagy módosítja azokat a kapcsolódási formákat, melyek mindenhol megtalálhatók, ahol emberi élet van. Azonban a város nem kizárólag vagy nem a legjellemzőbben az elsődleges csoportok és kapcsolatok helye. Sokkal inkább egyfajta emberi település-típusként generátora a társadalmi lét egy új birodalmának, amit „közszférának" fogok nevezni.

[105] Fischer (1976:6. fej.) és Hutter (1981) nagyszerű recenziókat írtak erről a szakirodalomról. Cancian (1980) a modern családról nemrégiben készült statisztikákról készített áttekintést.

Nem empirikusan, hanem „idealizáló-tipizáló” tónusban elmondható, ahogyan azt fentebb már implicit módon megtettem, hogy a pre- vagy nem-urbánus településeken – a törzsben, a faluban, a kisvárosban – a köz- és magánélet összekapcsolódik. A társadalmi szerveződés jellemző formája a „közösség”, ami a földrajzi, kulturális és ismeretségi terek átfedéseként értelmezhető. Vagyis a pre- vagy nem-urbánus települési *formák elsődleges csoportok, melyek más elsődleges csoportokat foglalnak magukban.* Ezekben, ha valaki elhagyja a személyes vagy privát terét (ha a csoport egyáltalán különbséget tesz), akkor belép az ismeretségek, rokonok, barátok, ellenségek, illetve mindazok világába, akikkel közös a történelme és kultúrája. *Minden* kapcsolat elsődleges, és ami helyes viselkedés az elsődleges csoportokban, az éppen olyan helyénvaló a „privát”, mint a „köz” szférában. Azonban a szférák effajta átfedése megszűnik a városban. Ahogy a város feltűnik, úgy megjelenik a másik és elég különálló közszféra. Amikor valaki a városban elhagyja a privát teret, belép az ismeretlenek vagy csak kategóriák szerint beazonosított ismertek világába, ahol nagyobb számban inkább nem osztják az értékeit, történelmét vagy nézőpontját. Véleményem szerint a közszféra különbözik a magánszférától, és a jelenléte az, ami alapvetően megkülönbözteti a várost mint települést a többi településformától. Az, hogy oly keveset tudunk erről a szféráról, így a városokat megkülönböztető jegyekről, szintén a chicagói hagyomány része.

Robert Park vezető szerepe a hagyomány megteremtésében, a közszférával kapcsolatos viszonylagos kudarca legalábbis iróniára ad okot. Hiszen Park nem volt egy Charles Horton – nem töltötte egész életét Ann Arborba zárva, ismerős emberek és helyek ölébe húzódott. Újságíró, világutazó volt, egyfajta kozmopolita. Úgy láttatta magát, mint aki ismerte a várost és teljesen tisztában volt minden szférájával. Everett Hughes (1952:6) például megjegyezte, hogy „nem úgy, mint sokan, akik Parkhoz hasonlóan éles ellentétet állítottak fel a város és olyan közösségek között, ahol az élet biztonságosabb, simább csatornákon zajlik, Park megmaradt a városnál, ahol – ahogy ő fogalmaz – minden ember egyedül van”. Park így ír:
Amíg újságíró voltam, sokat írtam vasárnapi lapoknak. ... Úgy vettem észre, hogy a vasárnapi lap hajlandó bármit közölni, ami érintette a helyi közösséget és érdekes volt. Rengetegféle dologról írtam, és ily módon közelről megismerkedtem a városi élet sok különböző oldalával. Úgy vélem, a világ különböző városaiban barangolva valójában több témát derítettem fel, mint bárki más. [Park, 1950: viii].

Mi több, a dokumentáció azt sugallja, hogy Park többet tett, mint csupán „városokban barangolt” – vagyis a közszférában ki-be járkált. A diákjait is erre buzdította:
Önöknek azt mondták, hogy túrják fel a könyvtárat, halmozzanak fel jegyzeteket, a mocsoknak egy liberális bevonatát. Önöknek azt mondták, hogy bukkanjanak problémára, ahol csak triviális táblázatokon alapuló dohos rutinadat-halmokat találnak, melyeket fáradt hivatalnokok készítettek elő, és nemtörődöm irodai dolgozók, fontoskodó jótétlelkek vagy kelletlen adatközlők töltöttek ki segélyért. Ezt hívják úgy, hogy „valódi kutatásban piszkolni be a kezünket”. Akik így orientálják Önöket, bölcsek és tiszteletre méltók; az indítékok nagy értéket képviselnek. De valamire nagyobb szükség van: az első kézből származó megfigyelésre. Menjenek és üljenek le luxushotelek társalgóiban és a népszállók lépcsőin, üljenek le a Gold Coast kanapéin és a nyomornegyedek hevenyészett fekvőhelyein, üljenek be az Orchestra Hall-*ba és a* Star and Garter Burlesk-*be. Röviden, uraim, menjenek és koszolják össze a nadrágjuk ülepét valódi kutatásban*.[106]

Park diákjai valóban összekoszolták nadrágjuk ülepét valódi kutatásban. Ez a Chicagói Iskola egyik fémjelzője. De nagyon keveset ültek a luxushotelek halljaiban, népszállók lépcsőin, az Orchestra Hallban, vagy a Star and Garter Burlesk-ben. Magyarán bármit is mondott Park magáról, vagy bármire is buzdította diákjait, nagyon kevés kutatást végeztek a

[106] Ez Robert E. Park egy kiadatlan mondata, melyet Howard Becker rögzített a húszas években, amikor Chicagóban tanult. John C. McKinney *Constructive Typology and Social Theory* c. munkája tünteti fel (1966:71).

közszférában és a közszféráról. Az *1. Táblázat*, ami a Chicagói Egyetem szociológiai tanszékén végzett M.A. és Ph.D. disszertációk témáit[107] tünteti fel, részben igazolja ezt az állítást.[108] A huszonkét évig tartó időszak alatt íródott 221 disszertáció közül kis fantáziával is csupán ötről lehet elmondani, hogy köze lett volna a közszférához.[109] Ezek: Norman Hayner: „The Sociology of Hotel Life" (1923), (A hotelélet szociológiája); Nels Anderson: „The Hobo" (1925)[110] (A hobo); Paul G. Cressey: „The Closed Dance Hall in Chicago" (1929)[111] (A chicagói zárt táncterem); Daniel Russell: „The Roadhouse: A Study of Commercialized Amisements in the Environs of Chicago" (1931) (A Roadhouse: Tanulmány a chicagói külső övezetek elüzletiesedett szórakozásairól) és Kirson Weinberg: „A Study of Isolation Among Chicago Shelter-House Men" (1935) (Tanulmány a chicagói menhelyek lakóinak izolációjáról). Továbbá megfigyelhető, hogy az ötből az utolsó három – „The Hobo", „The Closed Dance Hall" és „Isolation" irányul határozottan szociális problémára, és legalább ilyen pontosan lehet behatárolni.

1.Táblázat *M.A. és Ph.D. disszertációk besorolása: Chicagói Egyetem, szociológia, 1915-1935*

	Szám
1. Etnikumok, kulturális kontaktusok	28
2. Deviancia, jog, szociális problémák	25
3. Foglalkozás, munka	17
4. Család	15
Vallás, szekták	15
5. Lakóközösség, közösség	14
6. Tudománytörténet, szociológiai elmélet	13
7. Kollektív viselkedés, társadalmi megmozdulások	10
Szociálpszichológia, szociális interakció	10
Módszerek	10
8. Antropológia	8
9. Politikai szociológia	6
10. Attitűd-tanulmányok	5
Közszféra	5
Oktatásügy	5
11. Ipar, gazdaság	4
12. Nők	3
13. Ökológiai tanulmányok	2
Vegyes	26
	221

M.A. disszertáció. 143
Ph.D. disszertáció: 78

[107] A disszertációk felsorolása címek és évszám szerint Faris-nél található (1967:135-150). Faris az 1895-ös évvel kezdi, és 1935-tel fejezi be, de én csak az 1915-től 1935-ig terjedő szakaszra szorítkoztam, mivel általában ezt azonosítják a Chicagói Iskolával.

[108] Ez az érdeklődés-megoszlás többet árul el, mint csupán a városszociológia kialakulása, bár jelen esetben csak ennek van jelentősége. A kategóriák nem tartalmuktól függetlenül nyertek általánosítást, hanem a disszertációk többszöri átolvasásakor keletkeztek. Más bizonyára kissé más kategóriarendszert állítana fel hasonló elveket követve is, és másként végezné a besorolást, de úgy vélem a kettő közötti különbség elhanyagolható lenne.

[109] Az ökológiai nézőpont behozatala ellenére a Chicagói Iskolába, csak két cím teszi lehetővé ezt a besorolást: „*The Chain Store: A Study of the Ecological Organization of the Modern City*" Ernest Shideler-től (1927) és MacGill Hughes „*Land Values: An Ecological Factor in the Community of South Chicago*" (1927) c. munkája. Az írások tényleges *tartalma* természetesen kissé más besorolásra adhat okot.

[110] 1923-ban jelent meg a Chicagói Egyetemi Nyomdában. Az írást M.A. disszertációként nyújtották be, később kiadták.

[111] 1932-ben jelent meg a Chicagói Egyetemi Nyomdában a következő címmel: *The Taxi-Dance Hall: A Sociological Study in Commercialized Recreation and City Life*.

E vállalkozás keretein kívül esik, hogy elemezze a közszféra e kis arányú figyelembevételét. De úgy vélem, illő megjegyezni, hogy mind (1) az elsőbbség, melyet a Chicagói Iskola az elsődlegességnek tulajdonított és (2) a kutatások nagy részének általános szociális problémák/reformok/szociálpolitika felé való orientációja (pl. Hunter 1980) nagy jelentősséggel bír. Leegyszerűsítve, de röviden – az előbbi tendencia vezetett az alternatív szerveződési formák és viszonyok jelentőségével való leszámoláshoz, az utóbbi pedig azon alternatívák negatív erkölcsi értékeléséhez. Amint azt Park és Burgess írja a fent idézett tankönyvében (1921:57):[112]

Valójában sok – ha nem a legtöbb – szociális problémánk a lakosság nagy tömegeinek átalakulásából ered ... egy elsődleges csoportviszonyokon alapuló társadalomból egy lazább, szabadabb és kevésbé kontrollált nagyvárosi egzisztenciába.

Ez a „lazább, szabadabb és kevésbé kontrollált nagyvárosi egzisztencia" természetesen kimerül a közszférában.

Azt állítom tehát, hogy a Chicagói Iskola ránk hagyott azon örökségével szemben, mely egy gazdag privát szférával foglalkozó és azt kutató hagyomány, a hagyaték a közszférával kapcsolatban igen szegényes. Esszém további részében részletesebben kifejtem ez állításomat, illetve felvázolnám, hogyan festene a privát szférával kevésbé megszállottan foglalkozó városszociológia. Ellenben sorra fogom venni a városi élet lényeges *viszonyainak*, *szabályainak* és – egy jobb terminus híján – *felüdülésének* kérdéseit.

Viszonyok a közszférában. Összes fogalmunk egyszerre felszabadító és érvénytelenítő – megszabadít egy értelmetlen bonyolultság megszorításaitól, s ugyanakkor bezár minket egy általuk kreált pontos mintába. Azzal, hogy különbséget tett elsődleges és másodlagos kapcsolatok között, Charles Horton Cooley (1962) hatalmas lépést tett afelé, hogy tisztázzuk azt a zűrzavart, ami maga az emberi interakció. Ugyanakkor, ahogy a különbséget pontosították és erkölcsi jelentőséget kapott a chicagóiak munkájában, egy olyan, a városi élet vizsgálatával kapcsolatos szemellenzőt is ránk rakott, amitől csak most kezdünk megszabadulni.

Az elsődles/másodlagos különbségtétel nagy mennyiségű szakirodalmat töltött meg nemcsak azzal a hittel, hogy a különbségtétel kielégítő módon ragadja meg a valóságot, hanem azzal a gyakrabban explicit, néha implicit módon megfogalmazott zavaros feltevéssel is, hogy az ezek meghatározó jellemzők kölcsönösen kizárják egymást. Az elsődleges kapcsolatok értékesek, a másodlagosak pedig pusztán haszonelvűek. Az elsődleges kapcsolatok az emberi identitás formálásának és fenntartásának fontos és komoly kérdéseivel kapcsolatosak, a másodlagosak pedig ugyan nélkülözhetetlenek a bonyolult városi társadalmak működéséhez, alapjában véve érintőleges szerepűek az „én" funkcionálásához. Így aztán a közszférában rejlő kapcsolatok értékességének lehetősége nagyrészt feltáratlanul maradt.

Ha azt mondjuk, hogy a közszférában rejlő kapcsolatok értékességének lehetősége nagyrészt feltáratlan, azt jelenti, hogy viszonylag szisztematikus és tudatos feltérképezésre még nem került sor. Ez azonban *nem* jelenti azt, hogy ezzel a lehetőséggel még nem számolt tudományos munka. Talán az egyik legelső közvetlen állítás Gregory Stone-é (1954): „*City Shoppers and Urban Identification: Observations on the Social Psychology of City Life*" („Városi vásárlók és az urbánus identitás: megfigyelések a városi élet szociálpszichológiájáról"). Úttörő jelentőségű, de kevéssé következménnyel bíró munkájában Stone sokféle piacra irányuló attitűdöt határoz meg, melyek közül egyet közel hoz. Az ilyen attitűddel rendelkező emberek nem csupán rendeltetését betöltő helyet látnak a

[112] A tanulmány kibővített és felújított tárgyalása Karp-nál található (1977). Stone úgy vélekedett erről az orientációról, mint az elsődleges kapcsolatok egy rosszabb helyetteséről. Hogy az-e, még kérdés, de az, hogy Stone így gondolta ki, sejtet valamit az elsődleges/másodlagos kapcsolatokról szóló meghatározó feltevések erejéről.

szupermarketekben, hanem a kapcsolattartás és identitás-fenntartás helyszínét.[113] Fred Davis „*The Cabdriver and His Fare: Facets of a Fleeting Relationship*" (1959) („A taxisofőr és tarifája: egy röpke kapcsolat arcai") c. munkája dokumentálja a kuncsaftok osztályait és a taxisofőr rájuk szabott interakciós stratégiáit, ami a közszférában felhasznált érzelmi és intellektuális energiáról árulkodik. A közelmúltban készült munkák kétségbe vonják a végletekig leegyszerűsített, de uralkodó elsődleges/másodlagos különbségtételt és ama következményének érvényességét, mely érzelmi sivatagként tekint a közszférára.[114] E munkák: Richard Sennett: „The Fall of Public Man" (1977) („A közéleti ember bukása"), melyben leírja tizennyolcadik századi London és Párizs fejlett közéletét, annak személytelen (vagyis nem elsődleges, de) városi kapcsolataival együtt; Peggy Wireman „*Intimate Secondary Relationships*" (1978) („Bensőséges másodlagos viszonyok") és Jacqueline Wiseman „*Close Encounters of the Quasi-Primary Kind: Sociability in Urban Second-Hand Clothing Stores*" (1979) („Találkozások a kvázi-elsődlegessel: Társas hajlam a városi használtruha-kereskedésekben") c. munkáikban mindketten korlátozott, részleges, de értékes kapcsolatokról számolnak be; valamint saját írásom, „*A World of Strangers*" (1973) („*Az idegenek világa*"), mely a közszféra különböző kapcsolat-típusait mutatja be, hasonlóan David Unruh „*Characteristics and Types of Participation in Social Worlds*" (1979) („A társadalmi terek típusai és jellemzői") c. munkájához.

Szabályok a közszférában. Mivel feltérképezetlen a közszféra, a szerkezet is nagyrészt kodifikálatlan. A „jó modor" kifejezési módjai – a közszféra ezen meghonosodott lakói – legalább olyan rejtélyesek a legtöbb városszociológus számára, mint az őslakos népek a tizenötödik századi európai felfedezők számára. Információtöredékeink persze vannak. Tudjuk, hogy a közszférában az egymásnak be nem mutatott emberek között viszonylag erős a „civil nemtörődömség" és a „bele-nem-keveredni" érzése (pl. Goffman 1963; Milgram 1970), és tudunk valamit arról, honnan eredhet ez a nemtörődömség. Latane és Darley (1973) úgy próbálta magyarázni a civil közömbösséget, ha mégoly nyilván való is, hogy segítségre van szükség, hogy vannak esetek, amikor a beavatkozásra hamarosan sor kerül. Erving Goffman (1963) pedig „nyílt terek"-ről beszél, melyekben az egymás számára ismeretlen emberek interakció szempontjából elérhetők. Cavan (1966) és a mások az ivási szokások részletes elemzésével nagyban hozzájárultak e terek megértéséhez.

Tudunk továbbá valamennyit a városi udvariasságról és toleranciáról – de ismét csak, nem túl sokat. David Karp (1973) munkája az önkiszolgálásról a pornókönyvesboltokban és Edward Dalph (1978) homoszexuálisok találkozóhelyeinek világáról szóló munkája azt jelzik, hogy némi közszférán belüli deviancia elfogadható, mert láthatatlanul zajlik. Fischer (1971), Becker és Horowitz (1972), Karp (1977), Sennett (1970, 1977) és Wallace (1980) határozottabban próbálták meghatározni azokat a feltételeket, melyek között nyilvános helyen előfordulhat a megszokottól való eltérés. De csakúgy, mint a közbelépés és közömbösség normáinak megértésénél, ezek és a többi – kis számú és kis hatósugarú – tudományos munka ugyanannyira jelzik ismereteink hiányát, mint amennyire szélesítik tudásunkat.[115]

---

[113] Itt és a következő részekben a közszférára vonatkozó szétszórt szakirodalom inkább illusztratív, mint alapos kíván lenni.

[114] Részletes tudás híján, gyakran pótoljuk erkölcsi felháborodással. Hogy „mi megy végbe" a közszférában, azt a privátszféra normái szerint bíráljuk el és ez hiányos. A civil figyelem szemben áll az összpontosított figyelemmel, következésképpen a „közönség" (nézőként, nem beavatkozva szemlélők) nagy értéke szembe kerül a részvételi beavatkozás elvárásaival, a civilizáltság és tolerancia, a sokféleség és hasonlóság közösségi elvárásaival szemben. Így a privát szféra mértékével a közszféra érzéketlen, szadista módon nem nyújt segítséget, nem érdeklődő és erkölcsileg közömbös (Lofland, a következőkben).

[115] Kivételek Irwin (1977) a nyilvános kultúráról, Simmel (1951) a szociabilitásról. Nemrégiben megjelent várostörténészek és geográfusok, várostervezők és környezeti pszichológusok másik, egyre nyilvánvalóbb kivételt képeznek.

Felüdülés a közszférában. Jeleztem már, hogy a Chicagói Iskola nem fordított figyelmet a közszféra kapcsolatainak sokféleségére és mélységére, illetve annak normatív szerkezetére. Hadd jegyezzem meg végül, hogy szintén nem találkozunk a „felüdülés" szépségeivel.

A privát szféra mennybe emelésével ez a hagyomány sok városszociológust azokkal a reformerekkel állít egy sorba, akiket Jane Jacobs „*The Death and Life of Great American Cities*" („Az amerikai nagyvárosok élete és halála") c. könyvében kedvesen kifiguráz:
A reformerek megfigyeltek városiakat, akik forgalmas utcasarkokon ácsorogtak, édességboltok és kocsmák környékén lófráltak, üdítőt ittak bárszékeken, és meghozták azt az ítéletet, melynek lényege: „Ez oly siralmas! Ha ezeknek az embereknek lenne rendes otthonuk, egy privátabb ...hellyel, nem lennének az utcán".

Az, hogy a közszféra legalább annyira lehet a felüdülés színhelye, mint a barátok vagy rokonok társasága, olyan lehetőség, mely a városi élet szociológiájával foglalkozó óriási szakirodalomnak álmában sem jutott eszébe.[16] Ez a szakirodalom például nem tudna mit kezdeni William H. Whyte „*Street Life Project*" („Utcai élet projekt") c. kutatásának eredményeivel:
A „túlzsúfolt város" legenda. A legtöbb vizsgált hely nem volt túlzottan kihasználva. Kihasználatlanok voltak. Ezzel szemben azok a helyek, ahol az emberek legjobban szerettek lenni, és legpihentetőbbnek találtak, igen látogatottak voltak. *Az utca meglepően szociális hely és zajossága az életképességének feltétele. ... Ami leginkább vonzza az embereket, az a többi ember.*

Ez nyilvánvalóvá vált egy utcán elhangzott párbeszédekből készült Utcai Élet *tanulmányban. Időmérős kamerákat szereltek fel számos központi utcasarkon, melyek megmutatták, hogy mely pontokon zajlottak az egy percnél tovább tartó párbeszédek. A mögöttes szándék annak mérés volt, hogy járókelő-áradattól milyen messze álltak meg az emberek beszélgetni. Valójában az történt, hogy nem is hagyták el a főáramot. Vagy benne maradtak, vagy belementek* [White, 1980a: 37-38, továbbá 1980b].

A városszociológia azt sem segít megérteni, miért került sor, vagy mi volt az apropója egy 1899-es Dewey tábornokot köszöntő ünnepségnek, csakúgy, ahogy nem segít a városok történetében a köztéri ünnepségek totalitását megérteni sem.[116]

Sok New York-i talán úgy indult ... a parádéra, mint egy csendes piknikre, vagy könnyű őszi szórakozásra. De csak a korán érkezők tudtak biztonságos helyet szerezni, ahonnan jól látták a felvonulást. Bár Dewey nem ért a 34. utcához du. fél kettőig, a tömeg már reggel fél nyolckor gyülekezett. Kilencre az Ötödik sugárút már „emberfallal" volt lezárva. A tribün megtelt. Az emberek az ablakokban nyomakodtak, és elöntötték a háztetőket a vészkijáratokon keresztül. Akik nem tudtak leülni, álltak az utcán, létrákon, hordókon, rekeszeken, amit kisfiúk csentek el a zöldségesektől, és darabját negyed dollárért árulták a későn érkezőknek. A szívósabbak felmásztak a fákra és megültek a fa tetején. A felvonulás mentén a Central Parkig szinte minden fán Dewey-hívek ültek. Az 59. utcában megállították a villamosokat, és felmásztak rájuk, hogy biztos jó kilátáshoz jussanak. A 80. utcában egy harminc láb hosszú létra minden fokán álltak. A létra veszélyesen ingott, de minden rajta állónak feltett szándéka volt, hogy jó helyről nézi a parádét [Farber 1981:7].

Valóban, Park és Burgess valószínűleg az ilyen igazi városi eseményekre gondolt, mint ez a felvonulás, vagy az italmérésekben, kávéházakban, „taxitáncterem"-ben, parkban, kabarében, hotelhallban, strandon stb. létrejövő találkozások, amikor a „lazább, szabadabb és kevésbé kontrollált nagyvárosi egzisztencia" okozta szociális problémák miatt aggódott. Amit Jane Jacobs (1963:21)

[116] Érdekes módon a városszociológiával foglalkozó irodalom nem is említ ilyen eseteket, még kevésbé próbálja őket megérteni. Az efféle tömegmegmozdulások a kollektív viselkedés aldiszciplínájába tartoznak (pl. Park és Burgess 1921 és Blumer 1939). John Lofland-del szólva (1982), a szociológia zord diszciplína, mely sokkal többet foglalkozik az emberi nyomorúsággal, mint a jókedvvel.

mondott az anti-urbánus városszociológusokról, talán vonatkozik a közszféra kellemes részének elemzésére is: „Miért érné meg valami ennyire rosszat megérteni?”

* * *

Röviden, úgy gondolom, hogy a városi szociális szerveződésnek és szociálpszichológiájának megértését szolgáló chicagói hagyomány nagylelkűen bánt a városi élet privát, személyes, vagy bensőséges oldalaival, ámde igen felületesen viszonyult a közéleti, személytelen vagy kevésbé bensőséges oldalaihoz. Sajnos azonban, pont ezek a közéleti, személytelen vagy kevésbé bensőséges oldalak alkotják a megkülönböztethetően városi jelenséget. A Chicagói Iskola öröksége tehát a specifikusan *városi* szociológia hiánya. A szociológián kívül eső jelenségek elhanyagolásának következményeit nehéz felbecsülni. Talán az akadémia falain kívül nem számít. De talán igen. Richard Sennett (1977) például úgy gondolta, hogy a „bensőségességre” való modern igény – vagyis a privát szféra idealizálása és felemelése – rombolóan hat a közkultúrára és a polgárok azon képességére, hogy civilizált módon kezeljenek politikai problémákat. Nemrégiben megjelent kutatásai eredményeivel Claude Fisher (1981:315) azt jelzi, hogy míg az urbanizmus nem vezet „a közeli kapcsolatoktól, családias – pl. szomszédsági – csoportoktól való elidegenedéshez, úgy tűnik, hogy elhatárolódáshoz, vagy konfliktushoz vezet az ismeretlennel, a szociálisan különbözővel, és potenciálisan fenyegeti az embereket és a szubkultúrákat, akik a várost alkotják”, vagyis azokat a lakosokat, akiket Fischer a „városi életközösségi világának” nevez. Mindkettejüket tehát lehet úgy értelmezni, hogy a közszféra iránti ellenérzés vagy annak hanyagolása negatív következményekkel jár. Az, hogy a városszociológia azért hanyagolja a közszférát, mert egy nagyobb társadalmi rend érdekeit és preferenciáit tükrözi, vagy ez keltette életre ezeket az érdekeket és preferenciákat – vitatható. Véleményem szerint mindkettő igaz. Ha így van, akkor a Chicagói Iskola nem csupán városszociológiát teremtett, hanem egy fajta városi társadalmat is.

Fordította: *Carolina Ivanescu*

Hivatkozások

Anderson, Nels – Agencies Chicago Council of Social 1923 *The Hobo: the sociology of the homeless man*. Chicago, Univ. of Chicago Press.

Becker, Howard Saul 1971 *Culture and civility in San Francisco*. Chicago: Distributed by Aldine Pub. Co.

Blumer, Herbert 1960 *Collective behavior*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, College Division.

Carey, James T. 1975 *Sociology and public affairs: the Chicago School*. Beverly Hills, Sage Publications.

Cavan, Sherri 1966 *Liquor license; an ethnography of bar behavior*. Chicago: Aldine Pub. Co.

Cooley, Charles Horton 1962 *Social organization; a study of the larger mind*. New York: Schocken Books.

Cressey, Paul Goalby 1932 *The taxi-dance hall; a sociological study in commercialized recreation and city life*. Chicago, University of Chicago Press.

Delph, Edward William 1978 *The silent community: public homosexual encounters*. Beverly Hills, Sage Publications.

Faris, Robert E. Lee 1967 *Chicago sociology, 1920-1932*. San Francisco: Chandler Pub. Co.

Fava, Sylvia Fleis 1968 *Urbanism in world perspective, a reader*. New York: Crowell.

Fischer, Claude S. 1976 *The urban experience*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Gans, Herbert J. 1962 *The urban villagers; group and class in the life of Italian-Americans*. New York: Free Press of Glencoe.

Goffman, Erving 1980 *Behavior in public places: notes on the social organization of gatherings*. Westport, Greenwood Press.

Gouldner, Alvin Ward 1970 *The coming crisis of Western sociology*. New York: Basic Books.

Gutknecht, Douglas B. – Butler, Edgar W. 1985 *Family, self, and society: emerging issues, alternatives, and interventions*. Lanham: University Press of America.

Hunter, Albert 1974 *Symbolic communities: the persistence and change of Chicago's local communities*. Chicago: University of Chicago Press.
Hutter, Mark 1981 *The changing family: comparative perspectives*. New York: Wiley.
Irwin, John 1977 *Scenes*. Beverly Hills: Sage Publications.
Jacobs, Jane 1961 *The death and life of great American cities*. New York: Random House.
Karp, David Allen – Stone, Gregory Prentice – Yoels, William C. 1977 *Being urban: a social psychological view of city life*. Lexington, Heath.
Kornblum, William 1974 *Blue collar community*. Chicago: University of Chicago Press.
Lofland, Lyn H. 1973 *A world of strangers; order and action in urban public space*. New York: Basic Books.
McKenzie, Roderick Duncan 1970 *The neighborhood: a study of local life in the city of Columbus, Ohio*. New York: Arno Press.
McKinney, John C. 1966 *Constructive typology and social theory*. New York: Appleton-Century-Crofts.
Milgram, S. 1970 The experience of living in cities. *Science* (New York) 167(924):1461-8.
Millman, Marcia – Kanter, Rosabeth Moss 1975 *Another voice: feminist perspectives on social life and social science*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday.
Mills, C. Wright 1960 *The professional ideology of social pathologists*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
Park, Robert Ezra 1952 *Human communities; the city and human ecology*. Glencoe, Free Press.
Park, Robert Ezra – Burgess, Ernest Watson 1969 *Introduction to the science of sociology, including the original index to basic sociological concepts*. Chicago: University of Chicago Press.
Pickvance, C. G. 1976 *Urban sociology: critical essays*. New York: St. Martin's Press.
Schoenberg, Sandra Perlman – Rosenbaum, Patricia L. 1980 *Neighborhoods that work: sources for viability in the inner city*. New Brunswick, Rutgers University Press.
Schwendinger, Herman – Schwendinger, Julia R. 1974 *The sociologists of the chair: a radical analysis of the formative years of North American sociology (1883-1922)*. New York: Basic Books.
Sennett, Richard 1971 *The uses of disorder: personal identity and city life*. London: Allen Lane.
Sennett, Richard 1977 *The fall of public man*. New York: Knopf.
Short, James F. 1971 *The social fabric of the metropolis; contributions of the Chicago school of urban sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
Simmel, Georg – Wolff, Kurt H. 1950 *The sociology of Georg Simmel*. Glencoe, Free Press.
Sjoberg, Gideon 1960 *The preindustrial city, past and present*. Glencoe, Free Press.
Snizek, William E. – Fuhrman, Ellsworth R. – Miller, Michael K. 1979 *Contemporary issues in theory and research: a metasociological perspective*. Westport, Greenwood Press.
Stack, Carol B. 1974 *All our kin: strategies for survival in a Black community*. New York: Harper & Row.
Suttles, Gerald D. 1968 *The social order of the slum; ethnicity and territory in the inner city*. Chicago: University of Chicago Press.
Suttles, Gerald D. 1972 *The social construction of communities*. Chicago: University of Chicago Press.
Thrasher, Frederic M. 1927 *The Gang*. Chicago Univ. Press.
Wallace, Samuel E. – Systems Slide Tape Research 1980 *The Urbanite*. Knoxville, Slide Tape Research Systems.
Walton, John – Masotti, Louis H. 1976 *The City in comparative perspective: cross-national research and new directions in theory*. New York: Sage Publications ; distributed by Halsted Press.
Warren, Donald I. 1975 *Black neighborhoods: an assessment of community power*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Webber, Melvin M. 1999 Order in diversity community without propinquity. In *Environment, land use and urban policy*.
Wellman, Barry Stephen 1976 *Urban connections*. Toronto, Centre for Urban and Community Studies and Dept. of Sociology, University of Toronto.
White, Morton Gabriel – White, Lucia 1962 *The intellectual versus the city, from Thomas Jefferson to Frank Lloyd Wright*. Cambridge: Harvard University Press.
Whyte, William Foote 1955 *Street corner society; the social structure of an Italian slum*. Chicago: University of Chicago Press.
Whyte, William Hollingsworth 1980 *The social life of small urban spaces*. Washington, D.C.: Conservation Foundation.
Wirth, Louis 1960 *Urbanism as a way of life*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
Wolfe, Thomas – Collection Herman Finkelstein 1939 *The web and the rock*. New York; London: Harper & Bros.
Young, Kimball 1918 *A sociological study of a disintegrated neighborhood*.
Young, Michael Dunlop – Willmott, Peter 1962 *Family and kinship in East London*. Baltimore: Penguin Books.
Zorbaugh, Harvey Warren 1929 *The gold coast and the slum: a sociological study of Chicago's Near North Side*. Chicago: University of Chicago Press.

Papp Richárd

„Itt a szimbólum egy az egyben megy”

Egy millenniumi emlékkút jelentései a Vajdaságban

Az alábbi esettanulmány fókuszában egy vallási építmény áll. Felmerülhet tehát a kérdés: azon túl, hogy egy maradandónak szánt új építmény településpolitikai döntést is igényel, hogyan válik politikai jelentések hordozójává adott esetben egy feszület és egy kút az épülő templom tövében?

A szociokulturális háttér ismeretében azonban körvonalazódhat számunkra a válaszlehetőség. Több mint egy éve kutatom a vallás kulturális és társadalmi jelentésrendszereit a Vajdaság két településén: Feketicsen és Zentán. A címben említett emlékkút az utóbbi településen épült a millennium tiszteletére. Ez is – mint ahogy a következőkben részletesen is látni fogjuk – kellőképpen érzékelteti, hogy az etnikai identitás tradíciójában integratív jelentéstartalommal rendelkezik a „saját” vallási környezet manifesztációja. Ahogy ezt zentai interjúalanyaim a következőképp megfogalmazták:

„A kisebbségi létben nagyon meghatározó a vallás és nemzettudat kapcsolata, mert a kisebbségnek az az ereje, ami összefogja, és esetleg megmaradását segítheti, a vallás az egyik alapvető dolog. A gazdaság és mindazok az összetartó erők, amelyek korábban egy-egy közösséget összefonni voltak képesek, itt nyilvánvaló, hogy meghatározó a gazdasági érdekeltség, a kultúra és a vallás. Ezek az elmúlt időszakban a társadalom és a többség alapvetően a saját kultúráját igyekezett érvényre juttatni, és a többség gazdasági érdekeltsége jutott kifejezésre. Tehát az a kisebbségi közeg maradt egyedül a közösségformáló erő, amelybe a többségi társadalom és a hatalom a legkevésbé tudott és mert igazán belenyúlni, s ez a vallás volt”.

„Az egyház a legfontosabb. Ha bemész egy magyar faluba, igazán csak a templom az, ami jelzi, hogy ott magyarok élnek. A vallástól akkor sem szakadhatunk el, ha nem vagyunk komolyan hívők, vallásgyakorlók. Keresztelni, esküdni, meghalni akkor is oda megyünk, s a nyelvünkön kívül szinte csak ez maradt meg tisztán, ami a miénk”.

„A Vajdaságban a magyarok esetében a magyar egyházakban, a katolikus és református egyházakban is nagy szerepet kap a nemzeti identitás. Azért is, mert amikor évekkel ezelőtt Vajdaságban még nem volt megengedett, nem nyilváníthattad ki nemzeti identitásodat, még mondani se lehetett, hogy magyar vagy szerb, azokban az években nagyon nagy szerepet kapott mind pedig a katolikus, mind pedig a református magyarok esetében. Pozitív hatással volt ez, mert nagyon nehéz volt azokban az időkben, de az egyházak megőrizték a magyarokat”.

Ebből is látszik, hogy a politika szerepét, a politikum funkcióját gyakran helyettesíti, illetve magába integrálja a vallási rendszer. A millenniumi emlékkút és a mögötte épülő új templom továbbá a magyar nemzethez való tartozást is kifejezi, és olyan egyértelmű szimbolikával „üzeni” mindezt, amely kisebbségi politikai stratégiaként meggondolatlanság lenne Jugoszláviában.

Így „át is hárul” e tartalmak kifejezésének „feladata” a „magyar” felekezetekre, jelesül az egyik zentai katolikus plébániára. Hiszen ezáltal a közvetített tartalmak nem válnak konkrétan politikaivá, mégis az adott közösség „nemzettudatát” erősítik, megfelelve a vajdasági magyar közösség politikai törekvés ideológiai hátterének, egyúttal legitimizálva is azt.

Mint említettem tehát, Zentán egy új, „magyar” templom épül.

Az épülő emléktemplomon kívül még öt katolikus templom van Zentán: a Szent István templom, a Jézus Szíve templom, a Szent Antal templom, a Szent Ferenc templom és a Kis Szent Teréz templom, ami jelenleg imaterem, ezért (is) épül az új templom ennek helyébe.

De miért van szükség új templomra?

A városrendezés ügyeiben is jártas egyik értelmiségi interjúalanyom a következő két indokkal válaszolt kérdésemre: *„Az új templomra azért van szükség végeredményben, mert a Kertek részében [ahogyan Zentának ezt a részét nevezik] van a legtöbb hívő, és a kis*

templomkába nem férnek be. A másik az, hogy ennek a templomnak az építése egybeesett a zentai csatának a 300. évfordulójával". Az idézettek egybevágnak más interjúrészleteimmel is a „Kertek" világából: „*Elég hosszan köllött várakozni, hogy az a közösség, ahol végeredményben a Zenta katolikusságának a legnagyobb része, 8000 hívő él, és egyik egyházközösség sem rendelkezik ekkora lélekszámmal, és itt vallásgyakorlók is az emberek, a legvallásosabbak maradtak itt Zentán.*[117] *Szóval ez a paplak, ahol ez az imaterem volt eddig, nem tudta ezeket az embereket befogadni. Meg aztán a zentai csatáról is meg kellett emlékeznünk reprezentatívan".*

A zentai csatáról,[118] a magyar nemzethez való kapcsolódás jelképéről és annak szerepéről a zentai magyarság kollektív emlékezetében pedig „*tudni köll, hogy nekünk, zentaiak számára nem sok történelmi esemény maradt fönn, s a történelmi öntudatunk is evégett nem tud fürdőzni annyi nagy eseményben. Ezért a zentai csata az itteni magyarok szellemi alapja, s csak erre tud támaszkodni".*

Ez a történelmi esemény tehát egy olyan „*kapcsolódási pont"* a zentai magyarok számára, amellyel ki tudják fejezni, meg tudják erősíteni közösségükben a nemzeti történelemhez és a magyar nemzethez való tartozásukat. A Lisieux-i Szent Teréz templom egyaránt épült védőszentjének és a zentai csatának emlékére. Felépítésének oka így egyrészt nevezhető „funkcionálisnak", azaz az itt élők vallásos igényei régóta késedelmes megfelelésének, másrészt – előző interjúrészleteim egyikéhez kapcsolódva – „*reprezentatív"* oka is van, kifejezni a magyar nemzethez és ezáltal a saját kultúrához való tartozást is a vallási környezet ismételt igénybevételével.

Épülésének folyamatát nyomon követi a város közvéleménye (de a vajdasági magyarok többi közössége is tud róla a régióban, hiszen ez az egész közösség számára fontos esemény, a saját kultúra kifejezésének „kinyilvánított", látható jelképe), amely egybecsengeni látszik az imént írottakkal: *Nagyon örülök ennek a templomnak pont azért, mert az önmagunkba vetett hitet is kifejezi". „Az emléktemplom megmutatja, hogy a magyar kultúra is ugyanolyan fontos, mint a hasznos épületek*".

A templom munkálatai 1995-ben indultak meg egy meghívásos pályázat kiírásával, amit Tóth Vilmos kanizsai építész nyert el. (Tehát nem zentai, de mégis a „saját környezetet" jobban kifejezni tudó szakember, aki szintén vajdasági magyar „*ezért érti, mit akartunk ezzel"* – foglalta össze nekem e részlet jelentőségét is egyik interjúalanyom).

A templom először meglepte a zentaiakat, de amikor „*megértették"* – ahogy többen fogalmaztak –, hogy „*miről van szó", „szívükbe zárták"* azt. Az említett templom ugyanis három kupola egymásba metsződésével írható le geometriailag, s még ezekhez fog csatlakozni egy rézsút, s így a szalagablakokig egy füvesített tér fogja körülvenni a templomot. A templom építési terveit ismerő, s a kivitelezésben segédkező zentai építész beszélgetőtársam a következőket mondja minderről: „*Ezek a kupolák olyanok, mint a rügyek, a rügy az pedig tavaszt jelent, egy kezdést, egy virágbabomlás-várást jelent, ugyanakkor már maga a hármasság megjelenésével is üzen".* Ebből is láthatjuk, az építők üzenni akarnak, szimbólumok által kommunikálni az ezen jelképeket értő és befogadó közösséggel.

Ilyen „üzenetek" a tornyok is. A három torony egyike a régi főtéri nagytemplomnak a duplatornyát veszi át ezzel visszakapcsolva a helyi közösségi tradícióhoz, illetve annak folyamatosságát is kifejezi, míg e kettőstorony – kiegészülve egy újabbal – szintén „*hármasságot"* alkot. A tornyok kapcsán is megfogalmazódnak jelentések: „*A három torony a 300 évet is jelenti, a középső torony pedig 30 méter, ami ugyanerre utalhat". „A 300. évfordulónak jelképe a diadalkapu is".*

[117] Hogy ez miért lehet így, annak okairól, jelenségeiről a következő fejezetben lesz részletesen szó.

[118] Az 1697. szeptember 11-én történt csata (amelyben a Savoyai által vezetett császári seregek döntő győzelmet arattak a török seregek felett) Zenta emléknapja, legfontosabb közösségi ünnepe mind a mai napig. (Vö. *Zenta monográfiája* I.: 247-254).

Láthatjuk, hogy még a legapróbb részletek is üzenhetnek, bár a szimbólumok ezek nélkül is konkrétan mutatják meg közvetítendő jelentéseiket (ld. diadalkapu, három kupola, a „régi" torony mása stb.).

Hasonló jelentést közvetít a város lakói felé az elkészítendő templom jövőbeni – mindenki által ismert – társadalmi funkciója is. Az atya kérésére ugyanis az építők egy passzázzsal összekötik a templomtesteket, s így az egyik kupola leválasztásával bármilyen rendezvényt meg lehet tartani. A vallási vezető így nemcsak kilép – a korábbiakban említett egyházi törekvéseknek, kezdeményezéseknek megfelelően – a „zárt terekből", hanem „be is hozza", integrálni tudja a magyar közösséget a saját vallási környezet „biztonságában". A templom tehát a közösségi összejövetelekre is alkalmat tud adni az emléktemplom felépítésével.

Ennek megítélése a városi magyar közvélemény szemében egybehangzóan derűlátó: „*Végre egy hely, ahol végre szemináriumokat tarthatunk, megtárgyalhatjuk a magyarsággal kapcsolatos ügyeinket". „Nagyon örülök neki, hogy a művelődési, kulturális élet meg az azonosságtudat is része ennek a gondolatnak"*.

Visszatérve a „külső" látható jelképekre, voltak, akik azt hangsúlyozták, hogy „*ez a templom nagyon jó, hogy olyan, mint az országalma". „Az, hogy elkezdték építeni az emléktemplomot azért fontos, mert a teteje az országalmát szimbolizálja"*.

Többen úgy interpretálták ezeket a megjegyzéseket, hogy a véleményalkotók nem is mentek el megnézni az épülő emléktemplomot, hiszen akkor látták volna, hogy az országalmát „*egyértelműen"* a már felépített emlékkút teteje ábrázolja az emléktemplom közvetlen szomszédságában. A templom tehát már „*puszta létével is kifejez valami nagyon fontosat rólunk"* – mondta interjúalanyom, azaz már megléte is egyfajta jelentést hordoz, és sokak számára ez a jelentés a fontos (már amit ez „*reprezentál"*), s nem feltétlenül a közvetlen szimbólumok látványa.

Ami szintén érdekes; a város lakói közül legtöbben az „*országalmát"* említették mint a templomhoz köthető szimbólumok legfontosabbikát, illetve mint – a fenti esetekben – egyetlen jelképét.

Az emlékkút alapmotívumát már egyértelműen az országalma adta a tervezőnek, aki így meséli az emlékkút történetét és szimbólumainak jelentéseit*: „Itt egy az egyben az országalma adta az alapmotívumot, pedig erről később tudtuk meg, hogy ez a Szent István kút. Amit végeredményben előtte tudtunk, hogy lesz négy magyar főszentnek, azaz az Árpád-háziaknak kápolnája: Szent István, Szent László, Szent Imre és Szent Margit kápolna.*[119] *Most úgy tűnik, hogy a Szent István kúttal lesz egybekötve mindez, de mi e nélkül is megcsináltuk volna az emlékkutat. Ezt pedig a millennium hozta magával, millenniumi emlékkutat akartunk építeni. Nyilvánvaló, hogy a magyarságtudatban Szent István lényege, fontossága és a millennium, hogy ezer éve itt vagyunk, keresztények vagyunk, és megvagyunk, minden szinten összefügg*".

Milyen szimbólumok által fejeződik ki ezen „összefüggés"? A tervező ezt a következőképp foglalta össze: „*Gondolkodtunk, hogy ezt a millenniumi-nemzeti gondolatot és értéket, ezt az országot kell szimbolizálni. És nyilvánvaló, ha ránézek a kútra, egyből látszik, hogy a görbe falak, meg amikor globálba nézem, szemben, akkor egy hármas dombot is leír azzal, hogy ki van emelve egy majdnem teljes kupola, ami alulról el van vágva. No, most ez megint a mi tipikus vonásunk, hogy lesajnáljuk magunkat, ez lenne a csonkított országalma, ami nemcsak a miénk, hiszen az egész magyarságtudatban tudjuk, hogy Erdély, Felvidék, Kárpátalja is van, meg Délvidék, ami nemcsak minket, hanem Szlavóniát, Baranyát meg Muravidéket is jelenti. Ezek is ebbe tartoznak. Ez a kupola tehát ezt is jelenti. Ezért éreztük úgy, hogy az országalma és a hármas domb a régi teljes országot, az egész nemzetet tudná jelenteni a millennium jegyében. Az országalapítást maga*

[119] A korábbiakban láthattuk, hogyan mélyítik el a „magyar" egyházak a hittanórákon, táborozások alkalmával a magyar történelem és kultúra tartalmait, ennek látható jegyekkel kifejeződő párhuzamaként is értelmezhetjük a fentieket.

az alma is kifejezné, plusz rajta van azért a dupla István-i kereszt is.[120] *Azért is került az fel, mert nem akartunk felírni rá különös dolgokat (mondjuk úgy volt, hogy a millennium, az fölkerül), de így talán még jobb is, így is mindenki tudja, mi ez"*. A szimbólumok tehát „*maguktól is"* beszélnek, közérthetőek a város magyar közössége számára.

A millenniumi kút és a zentai csata emléktemploma egyaránt a nemzeti kultúrához való tartozást fejezi ki. Ezáltal pedig tulajdonképpen a lokális-saját környezethez való tartozás tudatosodik ismét. A kisebbségi identitás értékelődik föl, s erősödik meg azáltal, hogy saját kultúráját a nemzet egészéhez köti. Ennek saját kultúrához kötődésnek elválaszthatatlan része a vallás, hiszen ebben a példában is a vallási-saját környezet ad otthont mindezeknek kifejezhetőségére. Vagyis ez a tudatos önmegfogalmazás a valláson keresztül fogalmazódik meg, és él továbbra is. „*Ez nagyon jó próbálkozás, mert a mi büszkeségünknek ez az alappillére, ez a zentai csata meg az államalapítás, a millennium. A katolikusság pedig megint a másságunk kifejezése, meg hosszú időn a reménye is igazából"*. *„Az, hogy bírja a hitét gyakorolni, hogy reménykedni, bízni a megmaradásban, hogy van még miben bízni, a vallásban meg abban, hogy vannak még máshol is magyarok, akikkel közös a történeted, szóval ez a kettő körforgása lelt ebben a gondolatban, az emléktemplomban meg a kútban"* – foglalták össze interjúalanyaim az iménti értelmezést. A nemzeti-kulturális és katolikus-vallási jelentések kölcsönössége domborodik ki az említett szakrális épületekhez kapcsolódó vallásgyakorlat és rítusok során is.

Az említett zentai városrész (*Kertek, Újfalu,* ahogyan a lakosok nevezik) lakóinak nagyon fontos, hogy az emlékkút mögött áll az a kereszt is, amely korábban – ahogyan nevezik – a „*kistemplom"* kertjében állt. Ezáltal is kifejeződhetett a vallási környezet „*kilépése"* a templom zárt környezetéből. „*Korábban a tér üres volt, most végre megváltozott azzal, hogy az esperes úr és a kút építői méltó helyet találtak a Krisztus-keresztnek"* – foglalta össze az említetteket egyikük.

A vallásos embernek tehát „üres" volt a tér szakrális tartalmak nélkül (vö. Eliade 1996: 15-106), s ezáltal az emlékkút is ilyen maradt volna, azaz a „nemzeti-kulturális" jelentések önmagukban nem közvetítették volna számára a „teljes" saját kultúra jelentéseit a vallási szimbólumok és tartalmak nélkül. Az építők is tisztában voltak ezzel, hiszen számukra is egyértelműek az elmondottak, ahogy ez az alábbi interjúrészletből is kiderül: „*Úgy éreztük, hogyha még a keresztet is behelyezzük a kupola alá, ahol még ott van a kút is, ezzel talán még jobban szakralizálódik a hely, föl lesz fokozva a helynek a szerepe, miután oda minden nap visznek virágot, és megállnak sokan, és elmondanak egy imát, tehát ez is a helynek a fölmagasztalását segíti elő*".

A nemzeti szimbólumok „tudatosulása" így kapcsolódik össze a szakrális tér rituális gyakorlati jelentéseivel.[121] E kölcsönösséget jelenítette meg, hogy a kutat a városnap alkalmával, szeptember 11-én szentelték föl. A rítus során tehát egyszerre fejeződött ki a nemzeti kultúrához való tartozás (a szimbólumok által), a vallási jelentés (felszentelés, kereszt) és – az előző kettőt egybekapcsolva – a saját kulturális környezethez való tartozás kifejezése (a zentai csata napján, az e csata emlékére épülő templom tövében). „*Rengeteg ember volt ott, és az embereknek nagyon sokat jelentett, az egész város ott volt"* – mutatott rá egyik interjúalanyom az emlékkút (és jelentéseinek) jelentőségére a „*város",* azaz a zentai

[120] A vallási építmények nemzeti jelentéseit hordozó szimbólumokat kutatva hasonlóan a lehető legkonkrétabban tudatosító jelenséggel találkoztam a csíksomlyói pünkösdi búcsú nemzeti tartalmakkal is bíró rituális építmények egyikének, a Szent Színpadnak az esetében is (Papp 1996).

[121] Természetesen a kútnak mindennapos funkciója is fontos, azaz hogy vizet lehet belőle inni. E triviálisnak tűnő megjegyzés akkor mutat rá fontosságára, ha meggondoljuk, hogy a kút régebbi vize nem volt emberi fogyasztásra alkalmas, viszont a bombázások, a szegénység, a *„nehéz helyzetek"* miatt az emberek rákényszerültek ezt a korábbi kutat használni. Mára ezt nyugodtam meg is tehetik, s ezáltal a rutin reflexszerű mindennapos tevékenységgel is megerősödhet a szimbólumok által közvetített jelentések szintén reflexszerű elmélyítése.

magyar közösség életében. A rítus résztvevői a következőképp interpretálták a kút jelképeinek és a felszentelő rítusnak „üzeneteit": *„Itt minden magától értetődő, tehát nem köllött semmit megmagyarázni, itt a szimbólum egy az egyben megy". „Szép volt és nagyszerű. Nagy felhajtás volt itt. De meg is érdemli, mert verejtékkel készült itt minden. De meg is érte, mert így tudjuk tisztelni az ezeréves magyarságot itten méltóképpen"*.

Felmerül azonban a kérdés, milyen más épületekben, terekben „fogalmazódnak" olyan, a fent említett példákhoz hasonló jelentések, amelyek a saját kultúra környezetét tudatosítják a benne élők számára? Erre a kérdésre világít rá a következő interjúrészlet is: „*A tárgyakban, épületekben, szimbólumokban ott érzem az ősök jelenlétét. Itt Zentán ezt a kultúrát direkt csak néhány közvetíti, így a zentai csata emlékműve vagy az emlékkút. Emígy nekünk ez a történelmi tudat, hogy az ősökről való tudás inkább írott volt mindig, hogy ekkor meg ekkor lett alapítva a város, meg öregapám itt élt*".

Ezzel szemben egy másik interjúrészlet a következő „kiegészítést" adja: „*A város egésze az arculatát, a lelkületét a 19. század végén, a 20. század elején kapta, mi magyarok tudjuk, hogy az ekkor Magyarország volt, s ezt most nem köll félreérteni, de bennünk van ez, nem is veheti el senki, tehát így, ahogy az egész város van, nekünk, az itt élő magyaroknak a mienk*".

Így az egész város is a „saját tér", a saját kultúra és tradíció környezetét jelenti a magyar közösség tagjainak, összekötve e tudást az „inkább írott" történelmi eseményekkel, illetve a korábbi nemzedékek által továbbhagyományozott emlékekkel, ahogy azt az előző interjúban láttuk (vö. az idézetteket *Zenta monográfiája* I.: 315-379).

Az elemzett problémával kapcsolatban izgalmasnak tűnhet az is, miként élhetnek térbeli részletek is egyes emberekben, mint identitásuk kifejezői. Meg kell persze jegyeznem, hogy a következő interjúrészlet egy zentai magyar építésztől való, azonban ez is nagyon érdekes, mivel rávilágít arra, hogy ki-ki a maga egyéni értékrendjével, szakmájával stb. kötődik az elemzett kulturális tartalmakhoz, amelyek pontosan ezen egyéni világok által válnak közösségivé, és viszont: „*Nekem például a Tűzoltó laktanya is a magyarságtudatomat neveli. Nemcsak azért, mert tudom, hogy Lajta Béla építette, és a magyar építészet, a korai szecesszió remekműve. De ettől függetlenül, most figyelj, mit tud ez igazából elmondani! Vegyük a napsugaras oromzatokat. Ez egy nagyon összetett jel, mert annak is vehetem, hogy a középpontba megy mindegyik, de a középpontból kifelé is mehet mind, tehát egy olyan lelkületet takar ez, ami a zentai lelkületet jelenti. A zentai lelkület, aki hagyományőrző, ez amikor befelé szaladnak a sugarak, a másik, ami kifelé, ahogy mindenhol az Alföldön, mi is a leggyorsabban tudtunk megújulni mindig. Ez a paradoxon, amik vagyunk, minket jelent ez az oromzat is"*.

Mindezeket a „rejtett" és „egyéni" jelentéseket kapcsolja össze és fejezi ki közérthetően a részletesebben elemzett két vallási építmény is: a saját kultúra környezetének otthonát. Mint említettem a szerbek egyetlen temploma nem „*hangsúlyozódik ki"* a város terében, amely tér az elmondottak szerint egyébként összességében is a magyar kultúra terének tekinthető.

Az eddigiekben láthattuk tehát, hogyan éli meg a zentai magyarság saját kultúrájának tereit, érdekesnek tűnik azonban, hogyan vélekedik ez a közösség a „másik kultúra" tereiről, illetve azok jelentéseiről, illetve a mindezekből levont következtetésekről saját közössége számára.

A „magyar" és a „szerb" terek kapcsán felmerült beszélgetéseimből ugyanis a következőket fogalmazták meg zentai magyar interjúalanyaim: „*Náluk is mindenképpen köll, hogy válaszoljanak a korra, fel kell ébredniük, meg kell újulniuk, mert ettől a szerbek még jócskán távol állnak, ezt inkább sajnálatból mondom, de legalább rájöttek, hogy ebből fel kell ébredni". „Ők elfelejtették a pravoszláv kultúrát, nem a kolostorok, az atyáik, hanem a nép. Csökkent a vallásosság, ami korábban nagyon fontos volt nekik. A szerb népnek az egyház, a vallás, az majdnem mindent kimondott nekik, ami köll. De a szerb társadalom itten, Zentán is*

jobban tartotta a szocialista vallást, jobban benne voltak, mint mi, mert nekünk még a másságunk is segített, hogy azért azt annyira nem vettük át".

Eszerint a vajdasági magyar kisebbségi kultúrában mind az egyházi szervezetek belső struktúrája, mind a vallási tradíciók, jelentések erőteljesebben hatottak – egyik beszélgetőtársam szavaival – „*jobban megmaradtak",* mint a vajdasági társadalom többségét alkotó szerbeknél. Ezáltal a vallás mentén is megragadható s kifejeződő etnikus különbségek, a két kultúra közötti „másság" tudatosulása, a „saját környezetek" közötti távolság artikulálódott, jelenítődött meg, és mélyült el e különbségek (valláshoz való tartozás, a saját kultúrákhoz kapcsolódó tradícióhoz való kötődés), s e különbözőségek által megfogalmazódó értékrendszerek, kategóriák mentén.

Ez fejeződik ki a terek jelentéseiben is, mivel míg a helyi magyarság számára az „*egész város"* a saját kultúra terének számít, s ezen terek jelentéseit még olyan vallási építmények is külön kihangsúlyozzák számukra, mint az emléktemplom vagy a millenniumi kút, ahol a szimbólumok „*egy az egyben mennek",* addig a pravoszláv terek „*hangsúlytalansága"* az előbb említett különbözőséget (s a mögötte álló értékelést) fogalmazzák meg számukra: „*Pravoszláv szinten itt nem dominánsak, más olyan építményeik meg nem is igazán lehetnek, ahol ez kialakulhatna. Vannak kávéházak, ahova sok szerb jár, meg voltak olyan automatikus tömörülések egyes lakórészekben, ahol szerbek voltak, de most már ez is jórészt összekeveredett". „A pravoszláv templom az teljesen elkülönül. Egy templomkert végén van. Mondjuk, nekünk nincs főterünk, park van helyette, na, a pravoszláv templomot még ez a park is takarja. Nagyon értékes épület, de ahogy itt takarva van, úgy nem is használták ki rendesen sem. Ma már talán ők is jobban járnak, de a magyarok viszont régebben is többet jártak a templomba, jobban tartották a vallást, s ez meglátszik a város képén is".*

Az etnikus tartalmak a város által is megfogalmazódhatnak, sőt gyakran az eltérő vallások azok, amelyek kifejezik és tudatosítják közösségük tagjaiban a saját kultúrához való tartozást, illetve ezen saját kultúrának biztonságos-saját környezetét teremtik meg intézményeik, rítusaik, szimbólumaik vagy akár belső-tartalmi jelentéseik során.

Emellett a vizsgált magyar közösségek másságuk kifejeződésének tartják vallásos értékeiket, a vallási tradícióhoz való szorosabb kötődést, amelyet kisebbségi kultúrájuktól elválaszthatatlannak tartanak.

Bibliográfia

A délvidéki magyarság népviselete *2001* Zenta: Thurzó Lajos Közművelődési Központ.

A.Gergely András 1995 *Bevezető*. In A.Gergely András szerk. *Rövid etnoregionális elemzések*. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, 3-7.

A.Gergely András 1996a *Politikai antropológia*. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete.

A.Gergely András 1996b Kisebbség és hagyomány határán. *Pro Minoritate* V: 63-71.

A.Gergely András szerk. 1996 *Etnikai-antropológiai kutatásmódszertan.* MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont.

Angelusz Erzsébet 1996 *Antropológia és nevelés*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Arató Endre – Perényi József 1988 *Jugoszlávia története*. Budapest, ELTE–BTK.

Ash, Garton Timothy 1991 *Létezik-e Közép-Európa?* In Századvég, *Kell-e nekünk Közép-Európa?* 87-104.

Barth, Fredrik ed. 1969 *Introduction*. In *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen, Universitetforlagen, 9-38.

Bartha Elek 1987 Vallás és etnikum. Adatok a dél-bánsági magyarság identitásához. *Vallási Néprajz* 3: 194-217.

Bartha Elek 1992 *Vallásökológia*. Debrecen, Ethnica.

Békés Gellért – Horváth Árpád szerk. 1993 Megújuló egyház a megújuló társadalomban. *Katolikus Szemle*, Pannonhalma.

Berki Feriz 1975 *Az orthodox kereszténység*. Budapest.

Biblia. 1994 Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó.

Biacsi Antal 1994 *Kis délvidéki demográfia*. Szabadka, Magyarságkutató Tudományos Társaság – Szabadegyetem.

Boas, Franz 1938 *Methods of Research*. In Boas, Franz ed. *General Anthropology*. Boston–New York, 666-686.

Bodrogi Tibor 1987 *Revival*. In Ortutay Gyula szerk. *Néprajzi Lexikon*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Boglár Lajos 1956 *A diffuzionizmus és változatai*. Kézirat, Budapest, ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.
Boglár Lajos 1979 A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei": dél-amerikai terepmunkáim néhány tapasztalata. *Ethnographia 3*: 415-420.
Boglár Lajos 1993 *Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai*. In Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa szerk. *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, KVAT, 107-113.
Boglár Lajos 1995 *Vallás és antropológia*. Budapest, Szimbiózis.
Boglár Lajos 1996 *Mítosz és kultúra*. Budapest, Szimbiózis.
Boglár Lajos – Papp Richárd 1999 *A tükör két oldala. Kulturális antropológiai kézikönyv*. Budapest, ELTE Kulturális Antropológia Tanszék – BGF Keleti Akadémia.
Bordás László 2000 *Élmények a Magyar Reformátusok IV. Világtalálkozójáról másképpen*. In *Jugoszláviai Református Egyház Évkönyve*, Újvidék.
Borsányi László 1988 A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 1: 53-82.
Cadier, Jean 1994 *Kálvin. Egy ember Isten igájában.* Budapest, Kálvin Kiadó
Cohen, Abner (ed.) 1974 *Urban Ethnicity*. London.
Csepeli György – Örkény Antal 1998 Nemzetközi összehasonlító szociológiai vizsgálat a nemzeti identitásról. *Szociológiai Szemle* 3: 3-37.
Dalinszky Árpád 2000 Evangéliumi üzenet. In: Keszthelyi Gyula (szerk.): *Egyház és magyarság*. Budapest, Custus Kiadó, 171-174.
Downs, James 1973 *Human Nature: An Introduction to Cultural Anthropology.* Beverly Hills, California.
Durkheim, Émile 1915 *The Elementary Forms of the Religious life*. London.
Eliade, Mircea 1993 *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest, Európa.
Eliade, Mircea 1994-1996 *Vallási hiedelmek és eszmék története I-III*. Budapest, Osiris.
Eliade, Mircea 1996 *Szent és profán*. Budapest, Európa.
Evans-Pritchard, Edward Evan 1948 *Social Anthropology*. Oxford.
Evans-Pritchard, Edward Evan 1963 *The Nuer. A Description in the Modes of Livehood and Political Institutions os a Wilatic Pegale*. Oxford.
Fehér Ágnes 1991 A szabadegyházak. In Geszthelyi Tamás (szerk.): *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Fejős Zoltán 1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* 3: 406-414.
Fél Edit 1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 1–2: 1-8.
Fekete Péter 1993 *Az egyház és a szekta*. Budapest, Kálvin Kiadó.
Firth, Raymond 1951 Contemporary British Socialanthropology. *American Anthropologist* 53: 474-489.
Gábrityné Molnár Irén 1997 A nemzeti és vallási tudat egybefonódása a Délvidéken. *Kisebbségkutatás* 3:284-298.
Gál Ferenc 1990 *Pál apostol levelei*. Budapest.
Gáspár Csaba László 1994 *Vallásfilozófiai vázlatok*. Piliscsaba.
Geertz, Clifford 1969 *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*. In Manners – Kaplan: *Theory in Anthropology*. Chicago, Aldine, 551-568.
Geertz, Clifford 1975 *The Interpretation of Cultures*. Chicago, Univ. Press.
Geertz, Clifford 1988a *Sűrű leírás: Út a kultúra értelmező elméletéhez*. In Vári András (szerk.) *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, Akadémiai, 13-61.
Geertz, Clifford 1988b *Works and Lives. The anthropologist as Author*. Stanford University Press.
Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég.
Gennep, Arnold van 1960 *The Rites of Passage*. Chicago, Univ. Press.
Gereben Ferenc 1999 *Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében*. Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely.
Gereben Ferenc – Tomka Miklós 2000 *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálatok Erdélyben.* Budapest, Kerkai Könyvek.
Geszthelyi Tamás szerk. 1991 *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Giddens, Anthony 1993 Sociology. Cambridge. (m. *Szociológia*. Budapest, Osiris).
Göncz Lajos 1999 *A magyar nyelv Jugoszláviában (Vajdaságban)*. Budapest, Osiris – Forum – MTA Kisebbségkutató Műhely.
Grubačić, Brateslav – Tomić, Momir 1996 *Srpske slave*. Beograd, Litera.
Haag, Herbert 1989 *Bibliai Lexikon*. Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója.
Hadrovics László 1991 *Vallás, egyház, nemzettudat. A szerb egyház szerepe a török uralom alatt*. Budapest, ELTE.
Hajnal Virág 2001 *„Mint leveleket a vihar". Lokális identitás és interetnikus kapcsolatok Feketicsen*. Budapest, MTA Kisebbségkutató Intézet.
Hegedűs Antal 2000 A Vajdaság története 1944-ig. In *Magyarok a világban. Kárpát-medence*. Budapest, Ceba Kiadó, 601-605.
Hollós Marida 1993 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest, ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.

Huseby-Darvas Éva Veronika 1985 Közösség és identitás Cserépfalun. *Ethnographia* 1985(4): 493-508.
Jelavich Barbara 1996 *A Balkán története* I–II. Budapest, Osiris.
Karácsony András 1995 *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest, ELTE.
Katona Imre 1990 *Vallás, társadalom, néprajz*. In Ecsedy Ildikó – Ferenczy Mária (szerk.) *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. Budapest, MTA.
Keszthelyi Gyula (szerk.) 2000 *Egyház és magyarság*. Budapest, Custus Kiadó.
Kiss Mária 1988 *Délszláv szokások a Duna mentén*. Budapest.
Kool, Anne-Marie 1999 *A misszió eszközei az ezredfordulón*. In *Tanítványság és szolgálat*. Budapest, Harmat, 39-61.
Lacan, Jacques 1977 *Ecrits*. (2nd ed.) New York.
Leach, Edmund 1997 *Szociálantropológia*. Budapest, Osiris.
Lendvai L. Ferenc 1997 *Közép-Európa koncepciók*. Budapest, Áron Kiadó.
Lévi-Strauss, Claude 1979 *Szomorú trópusok*. Budapest, Európa.
Marcus, George E. – Fischer, M. I. 1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experiment in the Human Sciences*. Chicago – London.
Magyarok a világban. Kárpát-medence. 2000 Budapest, Ceba Kiadó.
Marót Károly 1940 Rítus és ünnep. *Ethnographia*, 1-7.
Mauss, Marcel 2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest, Osiris.
Megtartó egyház. 1997 Újvidék, Forum.
Mirnics Károly 1990 Egy asszimilálódó nemzeti kisebbség jelene és jövője. In *VMDK Évkönyve*, Újvidék, 181-190.
Niedermüller Péter 1993 *Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában*. In Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk.) *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, ME Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék, 27-87.
Niedermüller Péter 1995a *A „szimbolikus" és a kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antropológiáról*. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) *„Jelbeszéd az életünk"*. Budapest, Osiris – Századvég, 198-211.
Niedermüller Péter 1995b *A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés*. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) *„Jelbeszéd az életünk"*. Budapest: Osiris – Századvég, 198-211.
Nowicki, Joanna 1995 Közép-kelet-európai sztereotípiák: vonzalom, gyanakvás és identitás. *Regio 1–2*: 7-247.
Otto, Rudolf 1997 *A szent*. Budapest, Osiris.
Pálhegyi Ferenc 1999 *Keresztyén házasság.* Budapest, Kálvin Kiadó.
Papp Richárd 1993a Pészach Kárpátalján. *Szombat* 9: 27-31.
Papp Richárd 1993b *A magyarországi szerbségről*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék (kézirat)
Papp Richárd 1996 *Szakadékok és hidak. A román–magyar egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében*. Budapest: MTA Etnoregionális Kutatóközpont.
Papp Richárd 1998 *Közép-Európa antropológiája*. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.
Papp Richárd 1999 *„Mozgó jelen". Az idő a zsidó kultúrában a budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Budapest–Debrecen.
Papp Richárd 2000 *Magyar zsidó revival?* Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.
Prónai Csaba 1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest – Kaposvár.
Seymour, Smith Charlotte 1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London.
Shils, Edward 1981 *Traditions*. Chicago.
Silling István 2001 *Megszentelt jeleink. A 250 éves Kupuszina szabadtéri vallási emlékei*. Kupuszina.
Schnemann, Alexander 1997 *Liturgia és élet*. Budapest, Corvinus Kiadó.
Sokcsevics Dénes – Szilágyi Imre – Szilágy Károly 1993 *Déli szomszédaink története*. Budapest.
Stott, John R. W. 1999 *Radikális tanítványság*. In *Tanítványság és szolgálat*. Budapest, Harmat, 13-24.
Székely András Bertalan 1990 Vallás és egyház a jugoszláviai magyarság életében. *Új Symposion 9-10*: 45-53.
Troeltsch, Ernst 1981 *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago, Press University of Chicago.
Ujváry Zoltán – Eperjessy Ernő – Krupa András (szerk.) 1991 *Nemzetiség–Identitás. A IV. Nemzetközi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai*. Békéscsaba–Debrecen, Ethnica.
Vajda László 1948 *Kövek a síron*. In IMIT Évkönyv, Budapest, IMIT, 209-241.
Vallási életünk. 2000 In Gábrityné Molnár Irén – Mirnics Zsuzsa: *Vajdasági maraszta*ló.
Varga József 2000 *Vajdasági egyházi körülmények*. In Keszthelyi Gyula (szerk.) *Egyház és magyarság*. Budapest, Custus Kiadó, 367-369.
Weber, Max 1978 *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. (m. *Gazdaság és társadalom*. Több kiadásban, legutóbb 1996-2002).
Zenta monográfiája I. 2000 Zenta, Dudás Gyula Múzeum – Levéltárbarátok köre.

Max Engman
A kisebbségi csoportok a városi munkaerőpiacon

Bevezetés

A városi munkaerőpiacokat az 1850 és a második világháború közötti időszakban a növekedés, terjeszkedés és a dinamikus változások jellemezték. A folyamat során a gazdaság újrastrukturálódott, és kiterjedt elhelyezkedési lehetőségeket kínált. Ennek eredményeként nőtt a heterogenitás és a gazdasági széttagozódás a városi lakosság körében. Másrészről az iparosodás – legalábbis a kezdetekben – a munkaerő munkafeltételeit az egységesítés irányába kényszerítette. Általában – legalábbis úgy gondolták – a városi munkaerőpiacok sokkal komplikáltabbak, cseppfolyósabbak és kétértelműbbek mind a vidéki, mind a perindusztriális piacoknál.

A városi munkaerőpiacok – bár a munkahelyek széles skáláját kínálták, de – a lehetőségek nem voltak nyitottak mindenki számára. A munkaerőpiacok szegmentáltak és rétegződöttek voltak, a csoportok és személyek csak a piac egyes részein tudtak mozogni. A szegmentáltság úgy alakult ki, hogy a munkaerőpiac két alpiacra vált szét a különböző jellemzők és munkafeltételek alapján. Amennyiben egyik szegmensben egy kisebbségi csoport dominált, azt „kisebbségi niche”-nek nevezték. A kisebbségi csoportok alkalmazkodtak egymáshoz, és a piaci interakciójuk fontos szerepet játszott a csoportok közötti határok kialakításában és fenntartásában. Sok esetben elég kevert helyzet adódott, de ha egy csoport dominánsan jelent meg egy „niche”-ben, akkor viszonya a többi csoporttal versenyt és konfliktust eredményezett.

Amikor kisebbségi csoportok egyenlőtlenül oszlanak meg a foglalkozási struktúrában, akkor a munkaerő kulturális megoszlásáról beszélhetünk. A felosztás különböző formákat ölthetett, és a munkaerő kulturális megoszlása ily módon tekintettel volt a szociális rétegződésük mértékére és a foglalkozási specializációjukra is. Egy csoport helyzete a rétegződési rendszerben, valamint a foglalkozási specializációjának nagysága kihatással volt a belső csoportok szolidaritására és kohéziójára.

A társadalmi rétegződés és a foglalkozási specializáció, valamint a többi csoporthoz való viszonyuk fontos volt a határok megtartásában, kirajzolta a vonalat a „mi” és az „ők” között, és ily módon formálta a kisebbségi identitást. A társadalmilag homogén vagy foglalkozásilag specializált csoport sokkal inkább ki tudta fejleszteni a közös identitást. Ha sok ember dolgozott ugyanazon a helyen, az a kisebbségi hasonlóság érzésének megerősítéséhez vezetett. A foglalkozási specializáció, ha elég erős volt, könnyen elválaszthatta a csoportot a városi társadalom többi részétől. Ezek a csoportok egyben különböző gazdasági érdeklődést is képviseltek. Ahol egy foglalkozást egy adott csoport kisajátít, annak a csoportnak a tárgyi érdeklődése is közös. A kisebbségi jellegzetességek hangsúlyossá válhattak akár azért, mert a csoportnak kiemelt helyzete volt, melyet meg akart védeni, vagy azért, mert nélkülözte azokat az erőforrásokat, melyekkel javíthatott volna helyzetén.

Bár ezek a csoportok a városokban már régóta kialakulóban voltak, az 1850 utáni városiasodás és iparosodás mélyreható változásokat hozott. A csoporttudat alapja kezdett megváltozni a migrációs hullámok hatására. Ez számtalan problémát vetett fel, s jelezte a régi csoportok és az újhullámú migránsok közötti különbséget.

Társadalmi rétegződés és foglalkozási specializáció

A különböző csoportok közötti összehasonlítás bonyolult az egyenlőtlenül rendelkezésre álló adatok és a különböző országok eltérő osztályozási statisztikái miatt. A széleskörűen elterjedt

kétnyelvűség (Brüsszelben a lakosság egyharmadát jellemzi), és az a tény, hogy néhány népszámlálás a helyi nyelvhasználatot regisztrálta az anyanyelv helyett, csak tovább komplikálja a dolgot. A városi körülmények tovább fokozták a domináns csoportok számát. Ez összehasonlítás éppen ezért a társadalmi státuszkülönbségekről folyó általános vitákra, a foglalkozási specializációra és az etnikai identitásra gyakorolt hatásra fókuszál.[122]

Habár a németek Prágában és a zsidók Triesztben a felsőbb osztályokban helyezkedtek el, a többi csoport az alacsonyabb társadalmi rétegekben volt megtalálható. Egyik csoport sem dominált egy meghatározott foglalkozást sem. Bár a trieszti zsidók fontos szerepet töltöttek be a biztosítási üzletben, sohasem uralták teljesen ezt a szektort. Sok ír volt kikötőmunkás Liverpoolban, de nem csak ők dolgoztak ott. Az esettanulmányban így hát nem volt eset kizárólagos kisebbségi „niche"-re. Nyilvánvalóan a városi munkaerőpiac, még a kisebb városokban is, mint pl. Vadso, túlságosan összetett volt egy kisebbség uralmának vagy az ún. kizárólagos niche-nek kialakulásához. Másrészről minden csoport mutatott néhány foglalkozási specifikumot egy vagy több esetben, a munkaerőpiac jónéhány szegmensében. A legtöbb csoportnál a foglalkozási felosztás rendkívül stabil volt.

A kisebbségi etnikai csoportok közötti foglalkozási specializáció eredete és fejlődése az egyes faktorok összetett kombinációjától függött. Először: egy csoport korai történelme a hagyományos gazdasági tevékenysége volt elsőként fontos, és gyakran kihatott a csoport helyzetére a gazdasági változás későbbi szakaszaiban is. Dél-Karintiában a német nyelvet szorosan összekapcsolták a városi társadalommal és a városi foglalkozásokkal, mely a későbbi migrációk és gazdasági változások során is majdnem határvonalat képezett a városiak és a vidékiek, valamint a „németek" és a „szlovének" között. Másrészről a csoportok hagyományosan elhatárolt törvényes helyzete – mint a görögök Isztambulban vagy a finnek Szentpétervárott – nagyban meghatározta a foglalkozási specializációjukat.

Másodszor, nagyon fontosak az éppen rendelkezésre álló lehetőségek, amikor egy csoport belép a munkaerőpiacra: a sikeres kisebbségi specializáció kezdeti feltétele, hogy készek és alkalmasak tudjanak lenni a megfelelő időpontban. Az a tény, hogy a finnek abban az időben vándoroltak át Szentpétervárba, amikor még a többiek nagy része jobbágy volt, alapvető volt a foglalkozási specializációjukhoz. Hasonlóképpen, azok a csoportok, amelyek előbb, vagy az iparosodás és a gazdasági expanzió korai szakaszában érkeztek, jobb helyzetben voltak, mint akik később érkeztek. Az olaszoknál Triesztben megvolt az ütemezésnek ez a kicsi, de relatíve fontos előnye, ellenben a szlovák, szlovén és flamand bevándorlóknak hátrányuk volt ebből a szempontból. Még akkor is, ha a protestánsok és a katolikusok a nagymértékű iparosodás kezdete előtt telepedtek meg Belfastban, az a tény, hogy a protestánsok dominánsak voltak a növekvő hajóépítési és műszaki szektorban, lehetővé tette, hogy kizárják a katolikusokat ezekből a szektorokból.

Harmadrészt: a motiváció, amiért beléptek a városi munkaerőpiacra, meghatározta a későbbi gazdasági sikert. Az időszaki munkások általában rövidtávú célokat tűztek ki, mint például mezőgazdasági jövedelmük kiegészítését. Még akkor is, ha késztették vagy kényszerítették őket a maradásra, gyakran sztereotipizálták őket belépési céljuk alapján, főként mert az időszaki munkásoknak magas volt az áramlási sebességük és alacsony volt a részvételük a szervezetekben. Kezdetekben a bevándorlók közül a legmagasabb arányúak Liverpoolban az írek, Budapesten a szlovákok, Brüsszelben a flamandok voltak. Az írek közül a kezdetekben nagy arányban voltak olyanok, akik tervezték, hogy Amerikába mennek tovább.

Negyedrészt: a bevándorlók erőforrásai és szakértelmük határozta meg pozíciójukat a munkaerőpiacon. A műveltség és a tőke perdöntő volt, és olyan csoportok, mint a németek Prágában, a zsidók Triesztben vagy a görögök Isztanbulban, számottevő erőforrásokat tudtak igénybe venni, és így aránytalan hatalmat és befolyást gyakorolhattak. Néhány csoport, mint a

[122] (A szövegben itt egy táblázat következik, mely a társadalmi státuszcsoportok közötti különbséget mutatja ki, az eredeti forrás azonban nem áll rendelkezésünkre, a fordításból viszont sajnálatosan kimaradt – *a szerk.*)

szlovén fegyverkészítők Ferlachban vagy a finn kézművesek Szentpétervárott, igen kifinomult képességekkel rendelkeztek, de mégsem voltak elég képzettek, és nem volt elég tőkéjük ahhoz, hogy magánvállalkozóvá váljanak. Másfelől a parasztok és a farmerek, akik kiszorultak a földekről, kevés – a városi munkaerőpiacnak megfelelő – képességgel rendelkeztek, így az alkalmi és rosszul fizető munkások között lehetett őket megtalálni; ez volt a végzete a liverpooli íreknek, a belfasti katolikusoknak, a budapesti szlovákoknak, a trieszti szlovéneknek és a vadsoi finneknek.

Ötödrészt: az etnicitás maga specializációt eredményezett. Az informális kisebbségi kapcsolathálókhoz, személyes kapcsolatokhoz és társadalmi szervezetekhez való hozzáférés belépést jelentett meghatározott foglalkozásokhoz. Így könnyebb elmondani, hogyan néz ki az etnikai foglalkozási specializáció, mint annak eredetét felkutatni. Másrészről egy kisebbségi csoport korlátja is lehetett a külső belépőknek. A legtöbb munka szempontjából a vallás vagy a nyelv irreleváns volt, de ha egy munkahelyet egy csoport dominált, akkor a vallás és a nyelv belépési korlátot alkotott.

Továbbá a lánc-bevándorlás, mely során a bevándorlóknak már volt kezdetben szállása, állása, melyet a korábban bevándorolt rokonok biztosítottak nekik, már érkezéskor biztos álláshelyet és biztos szomszédokat jelentett. Ha egy foglalkozás speciális képességeket és hosszas tanulóidőt követelt meg, a csoport kontrollt tudott gyakorolni a belépés felett, és így megteremthette és fenntarthatta monopóliumát.

Mindez számos csoportnál fontos volt. A prágai németek és a trieszti zsidók előnyben részesítették saját csoportjukat egy állás betöltésénél a bank- és biztosítási szektorban. Ez már a kezdetektől tudatos etnikai irányelv, mely a későbbiekben erősítette az etnikai specializációt. Hasonló mechanizmusok működtek a piac más szektoraiban is. A protestánsok a belfasti hajógyártásnál, az olaszok a trieszti ipari és kereskedelmi szektorban a tanulóidős módszert alkalmazzák, hogy távol tartsák a katolikusokat és a szlovéneket. A szentpétervári finn mesterek vidéki mesterembereket toboroztak az általuk alapított gyárakba. Brüsszelben egy flamand migrációs csatornán keresztül közvetítették meghatározott helyekről meghatározott munkákhoz csoportjuk tagjait.

Foglalkozási specializáció és kisebbségi identitás

Általában a munkaerőpiaci kisebbségi identitás feltételeinek hatása függ a társadalmi státustól és a csoport foglalkozási specializációjának mértékétől. Az esettanulmányok mutatják, hogy habár e csoportoknak hasonló a helyzetük, tapasztalataik igen különbözőek. Az érdekes kérdés tehát az, hogy mi volt a kapcsolat a társadalmi státusz és a kisebbségi identitás homogenitása és heterogenitása között.

A magas státuszú csoportok közül a trieszti zsidóknak volt a legmagasabb a társadalmi és foglalkozási homogenitása. Ők voltak a középső és felső elitosztály, erősen koncentrálódva a biztosítás, a külföldi és tengerentúli kereskedelem és a pénzügy területén, mint igazgatók, menedzserek, alkalmazottak. A trieszti zsidók igen zártak voltak, és magukat az olasz domináns csoportokon belül is a legfelsőbbek közé sorolták. Másrészről a foglalkozási specializáció az egyik magyarázata a zsidó csoport összetartásának, annak ellenére, hogy eltérő a földrajzi és nyelvi hátterük, és vallásgyakorlásuk módja.

Ezek a tényezők kiemelten fontos szerepet játszottak – a foglalkozási specializáció mellett – a krakkói zsidók – egészen eltérő – esetében. Az ő megoszlásuk a társadalmi struktúrában felveti azt, hogy a munkaerőpiaci helyzet nincs döntő hatással identitásukra. Ez csak a vallással, a szeparált lakóhellyel és a domináns csoporttól való elzárkózással összefüggésben volt fontos.

A csoportok korai történetének jelentősége mind a társadalmi specializáció, mind az etnikai identitás szempontjából, a prágai németek és az isztambuli görögök esetében is

látható. A németek a nagy presztízsű közép és felső osztályhoz tartoztak, legfőképp mint üzletemberek, gyárosok, állami hivatalnokok, és a fehérgalléros alkalmazottak. Bár a csehek számbeli fölényben voltak a németekkel szemben, a századfordulóra a németek erős csoport-identitásának eredményeképpen az elit felsőosztály mégis a német kultúrával fonódott össze.

Az elkülönített helyzetű görögök kapcsolata a nyugattal és a mediterrán térséggel, nagy hatással volt identitásukra. Bár a görögök megtalálhatóak voltak az isztambuli gazdasági élet minden szektorában, ők voltak a leginkább látható középosztály, akiket alkalmaztak a kereskedelmi-, a bank-, a biztosítási- és a szállítási szektorban egyaránt. A sikeres modernizációs elit képe nagy hatással volt a görög identitástudatra, még akkor is, ha a többség nem alkalmazta azt.

Ha a felsőbb osztályoknál a foglalkozási specializáció és az etnikai identitás közötti kapcsolat bonyolult, akkor ugyanez érvényes a kevésbé domináns kézi munkaerőre is. A Szentpétervárra Finnországból érkező bevándorlók főként a feldolgozóiparban voltak megtalálhatóak, mint kisiparosok és gyári munkások, míg a finnül beszélők nagy része a kézi munkaerőt tette ki. Bár a felsőbb társadalmi rétegekből ki voltak zárva, a finnek identitástudatát erősen meghatározta a viszonylag képzett kisiparosi lét, mely még mindig egy lépésessel az orosz jobbágyok és parasztok fölé emelte őket.

A liverpooli ír bevándorlók alkalmi munkát találtak, főként a kikötőkben, és az építőszektorban. Bár az írek a gazdaság legtöbb szektorában jelen voltak, a szegény ír katolikusok nagy része az alkalmi munkaerőpiacon jelent meg, és nagy mértékben hasonló tapasztalataik voltak: szegénység és szűkölködés. Ez vezetett a társadalomtól való leszakadáshoz, kulturális kohézióhoz, és egy olyan közös identitástudathoz, melyet a protestáns írekhez és a társadalom többi részéhez való ellenséges hozzáállásuk erősített.

A diszkrimináció következtében kialakuló rétegződés és foglalkozás-megoszlás a budapesti szlovákoknál nem volt elég ahhoz, hogy egy erős etnikai identitást formáljon a – főképp – proletár csoportokból, mint amilyen az építőiparban dolgozó tömeges szezonális munkásoké, néhány kézműves, kiskereskedő és alkalmi munkás csoporté. A mindegyiküket érintő alacsony fizetések, a rossz munkafeltételek és lakásproblémák szétzilálták identitásukat és a magyarok róluk kialakított képét. A viszonylag laza etnikai identitásukat gyengeségük, valamint az őket összefogni képes saját nemzeti politikus hiánya eredményezte. Így hát nem volt olyan szlovák szervezet Budapesten – összehasonlítva a viszonylag erős katolikus ír identitással Liverpoolban –, mely képviselni tudta volna másságukat, annak ellenére, hogy mindkét csoportnak hasonló tapasztalatai voltak a munkaerőpiacon.

A különböző csoportok identitását a foglalkozási specializáció más módon is befolyásolta. Az olyan csoportoknál, mint a prágai németek, a trieszti zsidók vagy az isztambuli görögök, akik a hivatalnokok, bankárok és kereskedők túlnyomó többségét képviselték, nem csak a saját csoportjukat látták el, hiszen rendszeresen kapcsolatban álltak a többi csoporttal, mint vevők és ügyfelek. Ez a gyakori kapcsolat korlátozta annak lehetőségét, hogy erős etnikai identitás vagy agresszív nacionalizmus alakuljon ki.

Másrészről, ama csoportok, amelyek gyárakban, kikötőkben, építkezéseken vagy halászoknál dolgoztak, és nem alakult ki közvetlen kapcsolatuk a vásárlókkal, jobban elzárkóztak a más csoportokkal való kapcsolattartástól. Az izoláció mértéke attól függött, hogy a különböző csoportok milyen mértékben keveredtek az egyes munkahelyeken, műhelyekben, gyárakban. Csak Belfastban mutatható ki etnikai differenciálódás a munkahelyek között, a többi esettanulmány arra mutat rá, hogy egy csoport egy adott munkahelyen koncentrálódott, de néha nem kizárólagosan.

Közalkalmazotti munka

Nagy változatosság mutatkozott annak mértékében, melyik csoport tudta megszerezni a közalkalmazotti helyeket, és kiket neveztek ki önkormányzati, regionális, állami és birodalmi szinten. Néhány csoport, mint a szlovákok vagy a krakkói zsidók többé-kevésbé ki voltak zárva a közszférából. A flamandoknak például nagy nehézségeik voltak, mert Brüsszelben a francia anyanyelvűeket, vagy a kétnyelvűeket preferálták, és a nyelvtörvény hatása csak lassan halványult el. Azok a csoportok, akik a munkaerőpiac alacsony szintjén helyezkedtek el, és nem voltak képviselve a hivatalokban, kizáródtak a hatalomgyakorlásból, és nem volt befolyásuk az őket érintő kérdésekre sem.

Az isztambuli görögök kis számban be tudtak tölteni magasabb hivatásokat, főleg a diplomáciában, de a XIX. században bekövetkezett problémák hatására eltávolították őket. A szentpétervári finnek kivételezettek voltak abból a szempontból, hogy saját hivataluk volt, ennek ellenére nem alkalmazták őket nagy számban.

A közalkalmazotti munkahelyekre való bejutás különböző volt a közigazgatási szinteken. Belfastban a katolikusokat alkalmazták a központi kormánynál, de csak a városi tanács szintjéig, és 1921-ig többé-kevésbé ki voltak zárva a magasabb önkormányzati szintekről. Triesztben szinte alig volt olasz vagy zsidó a városi hivatalokban.

Nők a munkearőpiacon

Prágában és Triesztben a német és zsidó nők nem tudtak belépni a piacra. Ez önmagában indikátor volt e csoportok státuszának és identitásának kialakulásában. A feleségek és a családtagok valószínűleg segédkeznek a férjeknek a gazdasági tevékenységekben, mint pl. a kiskereskedelemben, de a pontos adatok ismeretlenek. Ezeknek a nőknek kevés kapcsolatuk volt más csoportokkal, és feltehetőleg zárt életet éltek saját csoportjukban, mely szintén kihatott a családi életre. Más csoportokban a nőknek be kellett lépniük a munkaerőpiacra, hogy el tudják tartani magukat és kiegészítsék a család jövedelmét. Ezért több kapcsolatuk is volt más csoportokkal.

A női ipari munkások megtalálhatóak voltak a trieszti szlovének, a belfasti katolikusok körében, főként a textiliparban, de a házimunka volt a legfőbb a fiatal nők körében, mint pl. Brüsszelben, Szentpétervárott, Triesztben, Liverpoolban, Belfastban és Pozsonyban. A cselédek száma igen magas volt a nők között.

Akik alkalmaztak cselédeket, többnyire saját csoportjukból választották ki őket. Sok háztartásban azonban előszeretettel alkalmazták az olcsóbb, fiatal, betanítható vidéki lányokat, még akkor is, ha más etnikai csoportból származott. Ezért voltak szlovén szolgálók Triesztben, csehek a németeknél Prágában, flamandok Brüsszelben, Katolikusok Belfastban. Igaz, a más csoportból származó szolgálók a cselédek hierarchiájának legalján helyezkedtek el. Angliában az ír cselédeket eleve nem is alkalmazták.

Azokról a csoportokról, akik a cselédség nagy részét tették ki, és általában a vidékről újonnan bevándorlók közül kerültek ki, általános sztereotípiák alakultak ki. Sokan asszimilálódtak ahhoz a domináns csoporthoz, ahol szolgáltak. Ez a tendencia megnehezítette azt a lehetőséget, hogy ezek a szolgálók közös szervezeteket létesítsenek, kisebbségi csoportot alkothassanak.

Foglalkozási specializáció és csoportkohézió

Minthogy az egyes csoportok nagymértékben szétszóródtak a társadalom széles spektrumán, fontos kérdés, hogy a foglalkozási specializáció milyen mértékben befolyásolta a csoportidentitást? A csoport egy részét érő hatások hogyan befolyásolták a csoport többi részét?

Ilyen példát nyújtanak a társadalom felső rétegében élő prágai németek. Az ő helyzetük nem nyújtott előnyt a kétkezi munkát végző németek számára. Az, hogy a felsőbb- és középosztálybeli németek látszólag kizárták őket a csoportból, oda vezetett, hogy asszimilálódtak a csehekhez, vagy elvándoroltak a városból.

Másrészről, az alacsony foglalkozási csoporton alapuló identitás általában azt eredményezte, hogy ők – a feltételektől függően – csatlakoztak egy domináns csoporthoz. Csak ily módon érhettek el magasabb társadalmi szintet, valamint azt, hogy ne az alacsony társadalmi csoporttal azonosítsák őket. Ez a mobilitás volt jellemző az íreknél, finneknél, szlovákoknál is. Az asszimiláció egyben a saját etnikai jellemzők háttérbe szorítását is jelentette. Ez tipikus volt a svédül beszélő finnek vagy a protestáns írek között, akik igyekeztek eltávolodni az ugyanabból az országból érkezett többi bevándorlótól. A flamandoknál az asszimilációban fontos szerepet játszott a francia nyelvtudás. Így szétvált az egynyelvű flamand munkásosztály és a középosztály, vagy második generációsok, akik kétnyelvűek voltak.

A munkaerőpiacban rejlő etnikai konfliktus lehetősége

Az etnikai konfliktus mértékét a munkaerőpiacon (főleg az erőszakos etnikai konfliktusé) leginkább a számbeli fölényből eredő erő, valamint a csoportok közötti rétegződés, ill. a csoportok száma okozta. A konfliktus esélye szintén magasabb volt, ha a gazdaság stagnált, mint mikor növekedett és új potenciális lehetőségeket kínált.

A multi-etnikus városokban az alsó osztályhoz tartozó kisebb csoportok nem fenyegették a domináns csoportok pozícióit. Így pl. a budapesti magyarokra ill. a szentpétervári oroszokra nézve nem jelentettek valós fenyegetést a kisebbséget alkotó szlovák ill. finn munkások.

Ahol a kevésbé domináns csoportok megjelentek a felsőbb rétegekben, és így láthatóvá váltak, ott nagyobb volt az esélye a versengő és törekvő csoportok közötti konfliktusnak. A németek Prágában és a görögök Isztambulban kiszorultak az összeütközések során. A zsidók Krakkóban az antiszemitizmussal kerültek szembe annak hatására, hogy középosztálybeliként néhány zsidó látható előnyökre tett szert a kereskedelemben. Ez a növekvő rosszindulat a munkaerőpiacon és a gazdaságban erősen befolyásolta a zsidó identitástudatot.

Más volt a helyzet az olyan városokban, mint Brüsszel, Belfast, Liverpool, Trieszt, ahol a kevésbé domináns csoportok relatív aránya sokkal magasabb volt. A munkaerőpiacon kialakult verseny érezhető volt minden területen. A tiszta számokon kívül fontosabb volt az a tény, hogy a csoportok többé-kevésbé a piacnak ugyanabban a szektoraiban versenyeztek. Bár néhány esetben az olcsó munkaerőt preferálták, de ott, ahol a bevándorlók és a helyi domináns csoport ugyanazért a munkahelyért versenyeztek, többnyire nőtt a konfliktus veszélye, továbbá az ellenszenv is a bevándorlókkal szemben, főként a stagnálás és a recesszió időszakában. Ez történt az írekkel is Liverpoolban, de a legtisztább eset a belfasti helyzet volt: a katolikusok általában alulreprezentáltak voltak a munkaadók, a tulajdonosok, a diplomások és a középosztálybeliek körében. Többségükben ki voltak zárva a nehéziparból és a magasabb fizetésű termelési szektorból, és a kevésbé jól megfizetett munkahelyeken voltak megtalálhatóak. A protestánsok gyakoroltak kontrollt az értékesebb szektorok felett a betanulóidő során, ezzel kiszorítva a katolikusokat. A belfasti munkaerőpiac hierarchiája és szegmentálódása, valamint a folyamatos versengés, megerősítette az etnikai tudatosságot és identitást mindkét csoportban, és erősítette a konfliktust a politikában.

A trieszti helyzet hasonlított a belfastira abban, hogy az olaszok próbálták visszaszorítani a szlovének lehetőségeit. Mind az olaszok, mind a szlovének megjelentek majdnem mindegyik társadalmi és foglalkozási csoportban, de jelentős hierarchikus különbséggel. A munkásosztályban megjelent mindkét csoport, de a szlovének az alsóbb

rétegekben jelentek meg, alacsonyabb fizetésekkel és rosszabb munkafeltételekkel. Konfliktust szült a kikötőkben, az építő- és a hajóiparban, hogy eltérőek voltak a fizetések és a belépési feltételek. Az, hogy a szlovéneknek egy régebben kialakult csoporttal kellett harcolniuk, csak erősítette identitásukat.

Még akkor is, ha az újonnan Brüsszelbe érkezett flamandok a munkaerőpiac alacsonyabb rétegeibe kerültek, megfosztva a lehetőségektől, a flamand – egynyelvű, kétnyelvű – csoportok létezése azt jelentette, hogy volt bizonyos közvetett befolyásuk.

Etnikai identitás vagy osztályidentitás

A XIX. század második felében a munkaerőáramlás, a szakszervezetek, a munkáspártok és a szocializmus alapvető jelentőségűek voltak az etnikai csoportok kialakulásánál. A legtöbb esetben az osztályok kialakulása vallási és nyelvi szempont alapján történt, és a konfliktushelyzetekben kellett választani az osztály ill. etnikai csoport között.

A különböző rétegeknek különböző lehetőségeik voltak. A munkásosztály választhatta az internacionális irányt – mint a nem kisebbségi szervezetek és nem etnikai társadalmi pártok – vagy azt, hogy kisebbségi alapon szervezik meg a munkaerőpiacot és vesznek részt a politikában. Az internacionalista lehetőség nem létezett a burzsoázia számára, számukra a kisebbségi szervezetek tűntek természetes választásnak. A trieszti zsidóknál és a többségi prágai németeknél volt némi konfliktus az etnikai és az osztályidentitás között. A kevésbé intellektuális rétegek erősen bíztak papi vezetőikben, nyelvi, kulturális és vallási igényeik kielégítése reményében. Jó példa erre a szlovének vagy a katolikus írek.

Az olyan csoportoknak, mint a szlovákok Budapesten vagy az írek Liverpoolban, nem voltak meg a megfelelő erőforrásaik, hogy saját kisebbségi szervezeteket alapítsanak, ezért a magyar ill. az angol szervezetekhez csatlakoztak, amennyiben befogadták őket. A viszonylagos keveredés a brüsszeli csoportoknál a szakszervezetekre is hatással volt. Minthogy vegyes tagságúak voltak, semlegesek maradtak a nyelvi konfliktusok során, még akkor is, ha a franciául beszélő munkásarisztokrácia volt többségben.

Azokban a helyzetekben, amelyekben nagyjából egyforma méretű csoportok álltak egymással szemben, a konfliktus sokszor a munkásszervezetekre is kihatott. Ezért is törekedtek a belfasti szakszervezetek arra, hogy jobbítsanak a kisebbségi konfliktuson, minthogy a belfasti protestánsok és katolikusok szakadást okoztak a munkaerőpiacon azzal, hogy külön szakszervezetekhez csatlakoztak. Az a tény, hogy az olaszok és a szlovének a munkásosztály különböző rétegeit alkották Triesztben, megkönnyítette a szlovén szakszervezetek alapítását és fejlődését, mely sok szlovén számára erősebb vonzerő volt, mint a kisebbségi semlegesség, de ennek ellenére az olaszok voltak uralkodóak a városban.

Következtetések

A kisebbségi csoportok identitástudata szempontjából fontos szerepe volt a társadalmi struktúrában és a munkaerőpiacon elfoglalt pozíciónak. Még akkor is, ha többnyire szétszórtan helyezkedtek el a társadalmi és foglalkozási szerkezetben, minden esetben volt koncentrálódás bizonyos szektorokban, néhány esetben igen magas fokon. Egy-egy csoport önképe, és képe a többi lakosról, általában a domináns társadalmi csoport függvényében alakult. Ily módon a társadalmi rétegződés és a foglalkozási specializáció a kisebbségi identitás nagyon fontos elemévé vált. Míg az egyes csoportok többé-kevésbé társadalmilag heterogének voltak, ennek ellenére ki tudták rekeszteni azokat a tagokat, akik nem alkalmazkodtak kritériumaikhoz.

A legtöbb esetben a foglalkozási specializáció tükrözi a közös bevándorlás tapasztalatait is, mely növelte a csoportok kialakulásának mértékét, mely tovább erősítette a csoport identitását. A kisebbségi identitás kölcsönhatásban állt a kisebbségi személyazonossággal. Ez látható a középosztálybeli vezetőknél és értelmiségieknél, akik nagy erőfeszítések árán próbálják közvetíteni nemzetiségi üzeneteiket a munkásosztály felé. Még akkor is, ha az osztályidentitás ily módon gátolja a nyílt azonosulást a liberális vagy középosztálybeli nacionalista törekvésekkel, nem szükségszerűen eredményezett interetnikus szolidaritást és együttműködést az egyesült munkásmozgalommal. Sok esetben a kisebbségi csoportok a gyakorlatban megtapasztalhatták, miként kerül szembe saját csoportjuk egy másik domináns csoporttal, mind a kormányzás, a kultúra vagy a foglalkoztatás terén.

Fordította: Drjenovszky Zsófia

Forrás: Max Engman ed. 1992 *Ethnic Identity in Urban Europe*. European Science Foundation, New York University Press, 16. fejezet; 391-404. old.

Colin G. Pooley
A migráció szerepe a nem domináns etnikai csoportok fejlődésében Európában, 1850–1940[123]

Migráció és etnikai identitás

Számos helyzetben a migráció fontos elem az etnikai identitás fejlődésében és az új tagok toborzásában a kisebbségi csoportokban. A migráció mértéke és milyensége ugyancsak egyaránt kihat a helyi és nemzeti kormányok reakcióira, valamint a bevándorló kisebbségi csoport jelenlétére. A migrációs elméletnek hatalmas szakirodalma van, ahogy a migráció szociológiai, gazdasági és geográfiai kihatásainak is, különböző helyzetekben és időszakokban. Ez a fejezet kiindulópontként kezeli ezeket a forrásokat, és megpróbálkozik egy összehasonlító értékeléssel a migráció viszonylagos fontosságáról azon nemzeti kisebbségek fejlődése szempontjából, akikkel ez a kötet foglalkozik. Minden összehasonlító elemzés a túlzott leegyszerűsítés és a hamis beállítás kockázatával jár, de a megállapításokat alátámasztó adatokat megtaláljuk magukban az esettanulmányokban.

Azt állíthatjuk, legalább négyféle módja van annak, ahogy a migrációs tapasztalat kihathat a kisebbségi csoportok toborzására és etnikai identitására. Először is, a migráció eredete, időzítése és szelektivitása nagyban befolyásolta a kisebbségi csoport társadalmi, gazdasági és kulturális jellemzőit. A migráció hatott a nem domináns csoport korára, nemére, családszerkezetére, az osztályokra és a foglalkozásbeli jártasságra, és e jellemzők kombinációja segített megformálni a csoport identitását. Kijelenthetjük, hogy az eredet, a időzítés és a szelektivitás terén legegységesebb migrációs tapasztalatokkal rendelkező csoportoknak voltak a leghomogénebb jellemzői, így könnyebben fejlődtek erős etnikai identitássá.

Másodszor, maga a migrációs tevékenység és az általa létrehozott közös tapasztalat segített összekötni a csoportot, és táplálta a kulturális identitást még egy olyan kisebbségi csoporton belül is, amely egyébként változatos elemeket tartalmaz. Így ahol a migráció a szűkölködés, a viszontagságok és a diszkrimináció közös megtapasztalásával járt, ahol a migráns csoport rövid időn belül elérte városi célpontját, ahol a kisebbségi csoport jellemzői élesen eltértek a domináns csoportétól, ott az etnikai identitás erős érzése tudott kifejlődni. Azon csoportokban, amelyekben hiányzott a migrációs traumák közös megtapasztalása és egy nem egy teljesen idegen közösségbe érkeztek, kevésbé fejlődhetett ki a koherens csoportidentitás.

Harmadszor, a folyamatos migráció fontos lehet az etnikai identitás megőrzésében egy időszakon keresztül. Egy etnikai csoportnak a városba irányuló alacsony szintű, folyamatos migrációja megerősítette a társadalmi és kulturális sajátosságokat, és megakadályozta a gyors asszimilálódást a domináns kultúrába. Bár, ahol a nemzetségi migráció abbamarad, vagy élesen új formát ölt, az etnikai közösség fokozatosan felhígulhat és a csoportidentitás idővel csökkenhet.

Negyedszer, a migrációs folyamat milyensége hatással volt arra a módra, ahogy a domináns társadalom és kormány érzékelte a csoportot. Egy bevándorló csoport, amely nagyszámú volt, rövid időszak alatt jelent meg, a domináns népességtől élesen különböző jellemzői voltak és politikailag, gazdaságilag vagy kulturálisan fenyegetőnek tűnt, általában erős negatív reakciókat váltott ki a városokban. Ez a nem domináns csoportok elleni személyes diszkriminációban vagy erőszakban testesült meg, illetve a kormány tetteiben, mellyel a kisebbség domináns népességre gyakorolt befolyását igyekeztek korlátozni.

---

[123] Forrás: Max Engman et al (ed.) 1992 *Ethnic Identity in Urban Europe*. European Science Foundation, Aldershot, New York University Press, 71-97. old. A testes kötet táblázatait ehelyütt nem közöljük – *a szerk.* Másodközlés, korábban megjelent: http://www.hhrf.org/kisebbsegkutatas/kk_2005_01/cikk.php?id=907 ; valamint elérhető az OSZK honlapján is: http://www.epa.oszk.hu/00400/00462/00025/pdf/02tan02.pdf.

Bár a városi etnikai kisebbségek gyakran migrációt követően keletkeznek, de a kötetben szereplő esettanulmányok áttekintése azt hangsúlyozza, hogy ez nem feltétlenül van így. Négy esetben (németek Prágában, görögök Isztambulban/Konstantinápolyban, flamandok Brüsszelben és szlovének Karintiában) a nem domináns etnikai csoport eredetileg azért keletkezett, mert a bennszülött népességet elárasztotta más csoportok későbbi migrációja és a termékenység és halandóság megkülönböztető hatása. A migrációs tapasztalat így nagyrészt irreleváns az olyan csoportok számára, mint például a németek Prágában, de a saját ellenőrzésükön kívül eső demográfiai körülmények miatt egy etnikai kisebbség helyzetében találták magukat, akik megkülönböztető kultúrájukért küzdenek egy olyan városban, amit hagyományosan az otthonuknak tekintenek. Néhány esetben az 1850–1940 közötti időszakban egy második migráció által újabb megerősödés volt tapasztalható a kisebbségi csoportban (például Prága, Brüsszel, Isztambul), de ez a későbbi migráció nem tudta lényegileg megváltoztatni a városokban kialakult közösségeket.

Más esetekben, bár a kisebbségi csoport fő sajátosságai és hatásai a 19. századi migrációt követően alakultak ki, a bevándorló közösség beolvasztódott egy már hosszú ideje fennálló közösségbe. Így a 19. században Triesztbe bevándorló zsidók egy, a 14. század óta létező közösséghez csatlakoztak; a katolikus írek Liverpoolba vándoroltak, ahol már jelentős ír népesség élt; a Budapestre és Pozsonyba költöző szlovákok már meglevő szlovák közösségekhez csatlakozhattak. Néhány esetben ezek közül a későbbi bevándorlók sajátosságai eltértek az alapító közösségétől: az azonos etnikai és kulturális eredet ellenére eltérő társadalmi és gazdasági tulajdonságaik azt jelentették, hogy nem alkottak önálló kulturális csoportot a városban. Más esetekben a folyamatos migráció megerősítette a bevándorló csoport megkülönböztető jegyeit. Például a trieszti szlovén közösséget időről időre migrációs hullámok sorozata erősítette, illetve a külső területekről a város központjába irányuló mozgás. Így az újabb migráció nem mindig volt szükséges az erős etnikai identitás megteremtéséhez és megőrzéséhez, és a migráció második generációja nem szükségszerűen változtatta meg a kulturális vonásokat.

Migrációs okok, mechanizmusok és szelektivitás

A legtöbb tanulmány a migráció mechanizmusát az eredeti és a célterület között működő taszító és vonzó erők harcaként jellemzi. A taszító és vonzó erők kombinációja meghatározza a kiindulópontot, ahonnan az egyén mozog, és a célállomás választását. Amikor azonos erők hatnak nagyszámú egyénre, akkor jöhet létre egy meghatározott etnikai csoport mozgása egy célállomás felé. A legáltalánosabb kiváltó ok gazdasági: a forrásokhoz viszonyított túlnépesedés taszítja, a nagy városi munkaerőpiac gazdasági előnyei pedig vonzzák a bevándorlókat. Mindazonáltal számos más vonzó és taszító tényező elképzelhető: vallási vagy politikai üldöztetés éppúgy, mint társadalmi és pszichológiai okok és a természet vagy az emberek által előidézett katasztrófák. Legyen bármi is a mozgás pontos oka, amikor a bevándorlók egy megkülönböztetett csoportja azonos taszító és vonzó erők tapasztalásán osztozik, akkor az összeköti a csoportot és növelheti az etnikai identitást.

A 12 esettanulmány áttekintése azt sugallja, hogy a taszító és vonzó erők relatív fontosságának kiértékelése nem könnyű, és ezért a legtöbb csoportnál a pontos okok és mechanizmusok az idők során és a társadalmi és gazdasági osztályok között keveredtek, létrehozva az egyéni migrációs viselkedés sokrétű szövedékét. Bár a taszító és vonzó erők közötti egyensúlyt nehéz felmérni, de világos, hogy a mozgások legfőbb oka gazdasági volt. Minden esetben, ahol egy nem domináns csoport alakult ki a migrációt követően, a mozgást kiváltó inger az eredeti terület gazdasági nyomásának (a legtöbb esetben a vidéki környezet túlnépesedése) és a városi munkaerőpiac gazdasági vonzerejének kombinációja volt. A finnek

Szentpétervárra, illetve a zsidók Triesztbe költözése szokatlan volt, mert nagy részük más városokból jött, de őket is a viszonylag nagy és terjeszkedő kereskedelmi piac vonzotta.

A gazdasági okokhoz viszonyítva a többi tényező viszonylag rövid ideig ható és átmeneti jelentőségű volt. Az éhínség, mint például Írországban (1847–49) és Finnországban (az 1860-as évek) domináns taszító tényező volt, melynek (főleg az írek esetében) hosszú távú hatásai voltak, de ezeket az eseményeket helyesebb a mozgásfolyamatok egy részének tekinteni, melyben a taszító és vonzó erők viszonylagos fontossága időről időre változott. Hasonlóképpen, a zsidó közösségek vallási üldöztetése is előidézhet olyan specifikus migrációs áradatot, mint a korfui zsidók Triesztbe költözése, de ez egyszerűen csak kiegészítette a zsidó migrációt, mely főleg gazdasági okokból már folyamatban volt.

Az éhínséghez vagy a vallási üldöztetéshez hasonló specifikus események fő hatása az volt, hogy megváltoztatták a migrációs áramlás jellegét. Az erős taszító tényezők gyakran vezettek a társadalom tág keresztmetszetén jelentkező, nem szelektív migrációhoz, míg a bevándorlók rendelkeztek egy pozitív vággyal az újítás és a változás iránt, és hogy létrehozzák az eredeti csoport egy finomabban megválogatott alcsoportját. A vonzó és taszító erők relatív fontosságának változása egymás után hatott az etnikai identitásra. Például az éhínség elől menekülők szegényebbek voltak a krízis előtt és után érkezőknél, így változatosságot hoztak az etnikai csoportba. A kulturális identitást a csoportban mint egészben tanulhatták, de egy megkülönböztetett szub-csoportot alkothattak a kisebbségi populáción belül. Specifikus események (mint az éhínség) drámaian megnövelheti a migráció volumenét, mely megváltoztathatja a domináns népesség és a korábbi bevándorlók viszonyát hozzájuk. Természetesen Liverpoolban sok, az éhínség előtti ír betelepülő rossz néven vette azt a terhet, amit a nincstelen, új bevándorlók jelentettek, és azt a negatív image-t, amit utólag minden írnek tulajdonítottak.

A vonzó és taszító tényezők relatív fontossága idővel az éhínségi migrációnál kevésbé komoly következményekkel is változhat. A finnek mozgása Vadsøba, Észak-Norvégiában, számos kölcsönösen ható tényező eredménye, mint amilyen a vidéki túlnépesedés és az időnkénti éhínségek taszító ereje, a jó halászati lehetőségek és a kihasználatlan területek, az észak-finnek hagyományosan magas mobilitása, az információ áramlása, és Vadsø pozíciója, mint az Atlanti-óceánra induló utazások kiindulópontja. Ezen taszító és vonzó tényezők relatív fontossága az idők során változott, de úgy tűnik, hogy nem gyakoroltak fő hatást Vadsøban a finn népesség etnikai identitására vagy belső koherenciájára.

Az esettanulmányokban a legtöbb bevándorló nagyban idomult a fiatal, vállalkozó szellemű bevándorlók sztereotípiájához, akiket ténylegesen kiválasztottak. Az olyan erős taszító erők eredményezte migrációs áramlások, mint az írek Liverpoolban, a katolikusok Belfastban, és (főleg az 1860-as években) a finnek Vadsøban, kevésbé volt szelektív és az idősebb bevándorlók és családi csoportok nagyobb keveréke volt, míg néhány zsidót, németet és görögöt a esettanulmányokban inkább a státusz és a rátermettség, mintsem a kora alapján választottak ki. A Triesztbe és Vadsøba vándorlók között jelentős volt a nők jelenléte. Az esettanulmányokban csak kevés bizonyítékát találjuk annak a kijelentésnek, hogy a migrációs szelektivitás csökkenti a migrációs áramlás folytatódásának hosszát, de számos esetben a kritérium, ami alapján a szelekció történt, az idők során változott. Így a zsidók trieszti migrációjának későbbi szakasza alacsonyabb státuszú embereket hozott be, mint a már megalakult közösség: ez az etnikai közösségben belső feszültséget okozott.

A nem domináns csoportok demográfiai jellemzői, a különösen magas termékenységi, halálozási és házassági arányok, vagy a nemek kiegyensúlyozatlan aránya szintén hatott a migrációs hullám szelektivitására, a vonzó és taszító erők viszonylagos erősségének megfelelően. A megkülönböztető demográfiai viszonyok növelhetik a kisebbség láthatóságát a városi társadalomban, és befolyásolhatják a domináns népesség reakcióit. Ahol a migrációs folyamat a célterületre olyan demográfiai jellemzőket visz, mint amilyen a magas

termékenység, ez egyaránt vezethet a kisebbségi csoport gyors növekedéséhez, és a nagy valószínűségéhez annak, hogy a domináns csoportban kialakul a félelem, hogy elárasztják őket a bevándorló csoportok.

Ezek a folyamatok különösen nyilvánvalóak voltak a katolikus lakosság esetében, a 20. századi Belfastban. A protestánsok fiatal kora és magas termékenysége miatti esetleges többségbe kerülésük félelmetesnek tűnt, mert ezáltal hagyományos dominanciájuk a város gazdasági és politikai életében elmosódna. A katolikusok kisebbségbe kerülésétől való félelem, mely az eltérő demográfiai szerkezetükből eredt, fontos tényező volt, mely kihatott a kisebbséggel szembeni előítéletre és diszkriminációra Belfastban a 20. században. A demográfiai körülmények szintén hatással voltak a németek helyzetére Prágában és a görögökére Isztambulban, a 19. században. Mindkét esetben e viszonylag magas státuszú csoportoknak alacsony volt a termékenysége a 19. században, és más kultúrák fiatal csoportjai uralták őket. Minden egyes esetben a csoport demográfiája befolyásolta pozíciójukat a város kulturális és politikai életében, és idővel hatott a csoportidentitás fejlődésére a kisebbségi kultúrán belül.

Bár a szelektivitás jellemző volt, a legtöbb esettanulmány azt sugallja, hogy az erős kulturális identitás kialakításához és megtartásához a befogadó közösségben több köze volt a csoport társadalmi, gazdasági és politikai tevékenységének, mint a migráció szelektivitásának. A szlovének migrációjakor Triesztbe a populáció túlnyomóan alacsonyan képzett és vidéki volt, de a szlovének kulturális sikere a városban egy kis szlovén elitcsoport tevékenységének volt köszönhető, akik kiterjesztették a szlovéniai politikai törekvéseket. Csak kevés közös volt bennük a bevándorlók domináns jellemzőivel, de a szegény szlovének képesek voltak azonosulni, és hasznot húzni az elit politikai tevékenységéből, közös kulturális identitásuknak és magának a nemzeti mozgalom iránti fokozott érdeklődésnek és a társadalmi problémák iránt törődésnek köszönhetően.

Folytatódó kapcsolat a kiindulási és a célterület között

Megállapíthatjuk, hogy a szétterjedés, amíg a nemzetségi migráció a kiindulási területről az idők során folytatódott, együtt járt a folyamatos kapcsolat és a visszatérés lehetőségével, továbbá sajátos hatással volt a kulturális identitás megőrzésére egy nem domináns csoporton belül. A hasonló társadalmi és kulturális jellemzőkkel rendelkező migránsok folyamatos mozgása és a kapcsolat fenntartása az eredeti területtel (a visszatérő barát- és rokonlátogatásokon keresztül) megerősíthette a kisebbségi csoport kultúráját. A kapcsolat hiánya a hagyományos kultúrterülettel a kulturális identitás feloldódásához és a domináns városi közösséghez való gyors asszimilálódáshoz vezethet.

Minden esettanulmányban, ahol a migráció kezdetben fontos volt, a nemzetségi migráció vagy megszűnt, vagy méretében és összetételében drámai változáson ment keresztül az 1850–1940 közötti időszak alatt. A kisebbségi csoport fő jellemzőit egyetlen nagy, viszonylag rövid időre koncentrálódott migráció határozta meg. Ahol a migráció folytatódott, általában a volumene erősen lecsökkent (írek Liverpoolban), és/vagy határozottan más jellemzői voltak (zsidók Triesztben). Szinte valamennyi esetben a megtett viszonylag kis távolság tette elméletileg lehetővé a visszatérést és a folytatódó kapcsolatot a szülőfölddel. Lehet osztályozni a nem domináns csoportokat abból a szempontból, hogy milyen mértékben tartják a kapcsolatot a szülőfölddel. Egyedül a trieszti és krakkói zsidó bevándorlók esetében nem volt fontos az etnikai identitás számára a kapcsolat a kiindulási területtel. A zsidók a migrációt elkerülhetetlennek tartották, etnikai identitásuk alapja pedig inkább a közös vallásos hit volt, semmint egy közös hazával való azonosulás. Bár a Galíciából Krakkóba vándorló zsidók meg tudták őrizni a kapcsolatot vidéken maradt barátaikkal és rokonaikkal, de ez etnikai identitásukban nem volt alapvető.

Bár azok a nem domináns csoportok, amelyek más bevándorlók bejövetele által alakultak ki, meglehetősen függetlenek voltak kulturális anyaországuktól (hagyományos otthonukban kisebbségnek tekintették magukat), a legtöbb esetben a kisebbség etnikai identitása a folyamatos migráció és a kapcsolat révén erősödött meg. Így a brüsszeli flamandokat a szomszédos flamandul beszélő vidéki területekkel való kapcsolat és a flamandok 19. századi bevándorlása erősített meg, míg a görög közösség Isztambulban megőrizte a kapcsolatot a görög állammal a 19. század második felében. A többi bevándorló csoport képes volt, és változó mértékben, de meg is őrizte a kapcsolatot a kulturális anyaországgal: néhány esetben ez fontos tényezője volt az etnikai identitás megőrzésének, miután a nemzetségi migráció fő időszaka elmúlt.

Egy csoport etnikai identitására ugyancsak hatással lehet az egyének lakóhelyváltoztató mozgása az új városi környezetben. A legtöbb csoport megkülönböztetett lakóhelyi csoportokat hozott létre, de azok, akik felfelé irányuló mozgásukkal kimozdultak hagyományos területükről, megtapasztalhatták az etnikai identitás hiányát. Így a liverpooli írek és a belfasti katolikusok felfelé mobilitása vezetett az általuk dominált területekről való kiköltözéshez és az etnikai identitás nyilvánvaló csökkenéséhez, de a brüsszeli flamand közösségben pont ellentétes tendenciák figyelhetők meg a 19. század végén. A nagyfokú mobilitás hagyománya, melyben a lakóhelyet egy hosszabb utazás ideiglenes megállójának tekintették, szintén csökkenthette az etnikai csoport kulturális koherenciáját. Vadsø, Liverpool és Trieszt a tengerentúli migráció egy-egy állomáspontja volt, bennük állandóan változott az etnikai közösségek összetétele és tagsága. Ugyanígy a finnekre Szentpéterváron hagyományosan magas szintű mobilitás volt jellemző, ami kihathatott etnikai identitásukra.

A migráció kihatása

Maga a migrációs folyamat természete is jelentős hatással van az etnikai identitásra, főleg ha nagy távolságra és szakaszokban történik. Kijelenthetjük, hogy a nagy távolság, a szakaszos előrehaladás nagyobb valószínűséggel vezet kulturális híguláshoz a bevándorló csoporton belül és a tapasztalatok fokozatos elsajátításához, ami megkönnyíti a végső asszimilációt. A nagy távolság megnehezíti a kapcsolat fenntartását a kulturális anyaországgal és a visszatérést. A migráció kihatása kapcsolatban lehet a kisebbségi csoporton belül létező viselkedési normákkal és a migrációval szembeni elvárásokkal.

A 12 vizsgált esettanulmány legtöbbjében a migráció túlnyomóan rövid távú volt. A leghosszabb költözésre néhány zsidó (főleg Triesztbe), finn és ír vállalkozott, és minden esetben tanújelét találhatjuk annak, hogy a migráció szakaszokban történt. Így a Vadsøba költöző finneknek Észak-Finnország egy sor településén kellett átutazniuk, a megfelelő szaktudást és tapasztalatokat útközben megszerezve, míg az ír éhínségi bevándorlók eltölthettek némi időt Belfastban vagy máshol Észak-Írországban, mielőtt Liverpoolba költöztek. Bár az ilyen fokozatos mozgások elősegítették a gazdasági asszimilációt, de nincs bizonyíték arra, hogy kulturális hígulást okoztak volna. A területek, amelyeken áthaladtak, már magukban foglaltak tekintélyes közösségeket ugyanabból a kultúrából, így a migráció fokozatos folyamata inkább erősítette, mintsem gyengítette az etnikai identitást.

A különböző csoportoknak változatos migrációs reményeik voltak, és megállapíthatjuk, hogy a Triesztbe és Krakkóba költöző zsidók könnyebben elfogadták a migrációt, mint néhány más csoport, mert megfeleltek a közösség viselkedési normáinak. A mobilitás és a bizonytalanság az egyéni viselkedés „kész ténynek vett” aspektusává vált, ami átadódott a csoport kultúrájának és folklórjának. Az egyéni viselkedés tehát erősítette a csoport kultúráját a természeténél fogva nem biztonságos pozícióban. Valamivel alacsonyabb szintű intenzitással, de a finnek Vadsøba és Szentpétervárra költözése szintén olyan

kultúrából eredt, ahol a mobilitás köznapi dolog volt, ezért a migráció a mindennapi tapasztalás és viselkedés normális része lett.

Más esetekben azonban a migráció mellett döntés nehéz és nyomasztó volt. A szlovéniai vagy dél-írországi, viszonylag stabil vidéki területek bevándorlói még az olyan kis távolságra való költözésről szóló döntést is nagy fájdalommal hozták meg, mint amennyire Trieszt vagy Belfast volt (bár néhány esetben volt példa a szezonális migrációra). Minden egyén alaposan mérlegelte az előnyöket és a hátrányokat, és csak az éhínség és a vidék túlnépesedésének taszító ereje eredményezett tömeges migrációt. Azokban az esetekben, amelyekben a migráció előtt megvolt a szűkölködés és a viszontagságok közös tapasztalata, ott a költözés folyamata átadódhatott a népi kultúrába, és a migráció egyéni cselekvése később kialakíthatta a csoportidentitás központját a célterületen. Kisebbséget alkotni egy idegen társadalomban valóban szolgálhatja a csoportidentitás erősödését, és a csoport kultúrája erősebb lehet a migrációt követően, mint volt az anyaországban.

A migráció strukturális hatásai és a kormány reakciója

A migráció folyamata fontos hatással volt mind a kiindulási, mind a célterületek társadalmi és gazdasági szerkezetére. Általánosságban: minél nagyobb és megkülönböztetettebb a csoport, annál nagyobb a valószínű strukturális hatás. Ahol egy nagy és megkülönböztetett csoportnak alapvető hatása volt a terület gazdasági, társadalmi és politikai szerkezetére, az a domináns csoport ellenséges reakcióit válthatta ki, mert veszélyeztetve érezték magukat a kisebbségi csoport jelenléte által. Ahol ez a reakció a kisebbséggel szembeni diszkriminációban, erőszakban nyilvánult meg, vagy olyan intézkedésekben, amelyekkel a nem domináns csoport tevékenységét igyekeztek szabályozni, a csoport etnikai identitása megerősödhetett, ahogy a csoport önvédelme érdekében egyre összetartóbb és magába fordulóbb lett.

A 12 esettanulmányban a migráció strukturális hatása ott volt a legnagyobb, ahol a bevándorlók a teljes népesség nagy százalékát alkották és/vagy élesen elkülönültek a domináns társadalomtól foglalkozásbeli és társadalmi jellemzőikben. Pontosan ez volt a helyzet a zsidók esetében Krakkóban, az íreknél Liverpoolban, a katolikusoknál Belfastban és a szlovéneknél Triesztben. A többi példában, mint a finnek Szentpéterváron vagy a szlovákok Pozsonyban és Budapesten, bár a bevándorló csoport meglehetősen különbözött, számuk túl kicsi volt ahhoz, hogy lényeges strukturális hatással legyenek.

A nem domináns csoportokkal kapcsolatos kormányzati reakciókat a 18. fejezet tárgyalja, de annyi sejthető, hogy a domináns társadalom és kormány reakciója egyenes arányban volt a migrációs hullám strukturális kihatásaival és a nem domináns csoport méretével. Néhány kisebbség csoport, különösen az olyanok, mint a németek Prágában vagy a görögök Isztambulban, akik nagy részben nem friss bevándorlók voltak, és akik bizonyos státuszt szereztek a városukban, viszonylag erős pozícióban voltak. Megpróbálhattak befolyást gyakorolni kultúrájuk védelme érdekében, de mint kisebbségnek, hatalmuk mindig korlátozott volt. Más nem bevándorló kisebbségek kevésbé voltak szerencsések: a flamandok Brüsszelben és a dél-karintiai szlovén lakosság helyzete a 19. század folyamán fokozatosan romlott. Egy viszonylagos hatalmi pozícióból olyan helyzetbe jutottak, ahol a társadalomra gyakorolt strukturális hatásuk sokkal kisebb volt.

A nagy bevándorló csoportoknak eltérő tapasztalataik voltak a 19. században. A jelentős strukturális hatás ellenére a zsidók Krakkóban és a szlovének Triesztben meglehetős hatalomra és autonómiára tettek szert városaikban, és képesek voltak törvényeket alkotni, hogy megvédjék kulturális identitásukat. Ezzel szemben a katolikusok Belfastban, az írek Liverpoolban és a finnek Vadsøban főleg szegénységük és az intézményesített diszkrimináció hatásai miatt képtelenek voltak ellenőrzést gyakorolni a sorsuk felett. Ezekben az esetekben a kormány megpróbálta ellenőrizni és felhígítani a nem domináns csoportok etnikai identitását. Mindazonáltal más

csoportok, mint a finnek Szentpéterváron, a zsidók Triesztben és a szlovákok Pozsonyban és Budapesten, nem váltottak ki akkora ellenségeskedést, mert túl kevesen voltak ahhoz, hogy jelenlétük fenyegetően hasson, és néhány esetben végül integrálódtak a városi vezetésbe és engedményeket nyertek, ami némi státuszt jelentett nyelvüknek, oktatásuknak és vallásuknak. A migrációs folyamat strukturális hatása így fontos befolyással volt arra, ahogy a kisebbségi csoportot fogadták, továbbá a domináns népesség és kormány reakcióira is.

Befejezés

A kötetben szereplő esettanulmányok egyértelműen illusztrálják azt a komplex kapcsolatot, ami a migrációs folyamat, valamint a nem domináns csoport erős etnikai identitásának fejlődése és fennmaradása között létezik. Európa különböző részeinek nagyon eltérő társadalmi, gazdasági és politikai körülményei megnehezítik a közvetlen összehasonlítást, de lehetséges felvázolnunk néhány általánosítást, ami segít megértenünk a migráció történeti hatásait a kisebbségi kultúrákra.

A migráció okainak és hatásainak vizsgálata után tanulmányoznunk kellene az egyes csoportok nem-vándorlásának okait is. Miért maradtak a prágai németek, az isztambuli görögök, a karintiai szlovének és a brüsszeli flamandok egy olyan közösségben, amely egyre kevésbé volt vonzó számukra? A görögök és németek viszonylagos elit helyzete képessé tette őket arra, hogy elégséges kontrollt gyakorolhassanak a közösségük felett, amely elviselhetővé teszi életüket, de a szlovének és a flamandok a 19. század előrehaladtával egyre inkább alárendelt kisebbséggé váltak szülőföldjükön. Bár a flamandok a 19. század vége felé egyre inkább tudatában voltak pozícióvesztésüknek, megőrizték erős ragaszkodásukat a városhoz, és hittek egy erős flamand karakterű Brüsszelben. A városhoz való erős történelmi ragaszkodás legyőzte az elidegenedés és a szűkölködés fokozódó érzését.

A többi fő migráns csoporttal kapcsolatban is feltehetjük ugyanezeket a kérdéseket. Könnyen megmagyarázhatók az okok, amiért a katolikusok Belfastba, az írek pedig Liverpoolba költöztek, de miért maradtak ott a szegénység és a diszkrimináció ellenére? Az írek 20. századi második migrációs hulláma nagy részben elkerülte Merseyside nyomott munkaerő piacát, de valószínűleg akkorra a katolikus ír közösség már olyan jól szervezett volt, hogy a taszító és vonzó erők egyensúlya már nem volt elég a katolikusok nagy belfasti vagy liverpooli kivonulásának kierőszakolásához. Idővel az etnikai identitás egybeolvadt a helyi identitással és a teljes városi közösség identitásával, ahol éltek. Bár az írek Liverpoolban vagy a szlovének Triesztben 1940-re nem vesztették el teljesen etnikai identitásukat, fél évszázaddal vagy többel a migráció fő hullámai után legalább annyira azonosultak az őket befogadó közösséggel, mint a földdel, amit több generációval korábban elhagytak.

A migráció folyamata a nemzetállamok közötti kapcsolatokra is kihathatott. Néhány városi közösséget a nemzeten belüli migráció hozott létre (pl. az írek Belfastban és Liverpoolban), más esetekben a migráció országhatárokon keresztül haladt. Ahol a politikai határok kérdésesek voltak, a migráció további többletet adott a szituációhoz. Pontosan ez volt a helyzet Észak-Norvégiában, ahol a Finnországgal folyó határviták kihatottak a Vadsøba költöző finnek érzékelésére. A városi kisebbség és a domináns népesség konfliktusát nem szabad elkülöníteni a szélesebb társadalmi, gazdasági és politikai összefüggésektől. Sok esetben a nem domináns csoport pozíciója egy városi területen egyszerűen a tágabb nemzeti és nemzetközi folyamatok visszatükröződése volt. A város egy szélesebb társadalom mikrokozmosza volt, a városokba való beköltözés a 19. században egyszerűen a városi porondra összpontosította a figyelmet.

Fordította: *Koronczai Barbara*.

Aidan Southall
Az iszlám város[124]

Az iszlám város típusai

Az újonnan alapított és átalakított városok, vagy *„spontán és kreált városok”* (Pauty 1951) közötti különbségtétel sokkal inkább egy rangsorolás kérdése volt és fokozatosan eloszlott az idő múlásával. A katonai hódítás korai időszakának számos városa katonai táborhelyként vette kezdetét, mint Kufah, Basra és annak az agglomerációnak a fusztati szakasza, mely később Kairóvá vált, a város helyi rétegeivel vagy kerületeivel, melyek megfelelnek a hadsereg etnikai felosztásának. Így Fusztat városa eredetileg etnikai kerületekre/negyedekre oszlott, amely felosztás Amr Ibn al – As katonai táborának etnikai felosztásából származott, aki meghódította a bizánci Egyiptomot 640-ben. Elfoglalva a Babylon erődítményét, megalapította Fusztatot, a *„sátrakkal borított várost”*, mégpedig a hadsereg tagolódása alapján (erről azt mondják, hogy 4000 embert foglalt magába), amely kezdetben benépesítette azt. Valamennyi parancsnok csapata arra törekedett, hogy külön etnikai csoporttá vagy beduin „törzzsé” váljon és így létrejött egy városi negyed alapja. Ehhez hasonló vonatkozik Basra és Kufa korai helyőrség-városokra ugyanúgy, mint később Kairouanban és Tlemcenben.

Határozott és tudatos terv hiányában elkerülhetetlenül olyan forma keletkezett a katonai vagy királyi városok korai alapításaiban, mely rendszerint már korán hasonlatosságot mutatott. Almohad tábornok és Abdal-Mu’min uralkodó tábora, aki elvette Marrakesht az Almoravidáktól 1146–47-ben, ilyen típusú volt: *„egy tábor, ahol mindegyik törzsnek megvan a maga helye, egy mecset és egy minaret”* (Deverdun 1959:159).[125]

Az ideiglenes tábor-város formája legkésőbb a 19. században jelent meg, Addis-Abbeba alapításakor, kerületeivel együtt, a kopt keresztény király, Menelik által létrehozva. Tehát, mint számos régi város velejárója vagy modellje jelenik meg, miként Damaszkusz meghódításával. A kerületek etnikai jellege inkább a foglalkozásbeli specializáció kifejeződéseként maradt meg, mintsem katonai egységeké. Tehát ez jellegzetesség a városi folyamatra vall az ázsiai termelési módban, nem mint egy állami centralizáció, de autokratikus uralkodók azon erejének kifejeződése, hogy gyorsan tudnak mozgósítani hatalmas emberi és anyagi erőforrást.

A palota-komplexum a fővárosban sokkal több volt, mint egy uralkodó szimpla rezidenciája, mégis rendszerint elégtelennek bizonyult, mint komplett város. Amikor Egyiptomot meghódították és Fusztatot elfoglalták a Fatimida kalifák Kairouan-ból – egy város, mely pontosan ugyanezen a módon alakult, más bizánci erődítmények mellett 969-ben – hozzáadtak Qahira (Kairó) új palotavárosához kb. két mérföldet Fusztattól északra; de sokkal monumentálisabb mértékben, mint amelyet előzőleg Kairouanban megvalósítottak. Egy századdal korábban a török tábornok, Ibn Tulun megkezdte a Fusztattól északi irányba történő mozgást hatalmas erődített mecseteivel és Qatay közbeeső városával. A Fatimida Kairónak egy nagy utcája volt, mely északról észak-keleti irányba futott az uralkodó nyári szél irányában, 20 mellékutcával. Fez Jdid (Új Fez) megépítése 1276-ban, 750 yardnyi távolságra Ó-Fez falain kívül, egy kis völgyet átszelve, mint az új Marinida dinasztia katonai és adminisztratív palotavárosa hasonlatos Kairó Fatimida létrehozásához. A 12. századi Rabatról azt mondják, hogy Alexandria volt a modell és más marokkói városoknak is végső soron ilyen egyenes utcái vannak, keleti irányba, Mekka felé tájolva a fő mecset

[124] Forrás: Aidan Southall 1998 *The city in time and space.* Cambridge, University Press, 212-213; 222-228.
[125] „un camp ou chaque tribu eut sa place, une mosquée et un minaret”.

*quiblá*jával[126] együtt. Világos, hogy a hellenisztikus derékszögű tervnek szétterjedő hatása volt, de hosszabb időtartamra már hatástalan maradt.

Az ellenőrizetlen építkezés az iszlám városban elkezdte vagy folytatta a tágas klasszikus oszlopcsarnokok és oszlopsorok halmozását – melyek olyan városokra jellemzőek, mint Damaszkusz, Aleppo és sokkal később Isztambul –, átalakítva ezeket szűk, görbe bazárokká és kanyargó sikátorokká. Az ősi templomokat, melyeket keresztény templomokká formáltak, ismét átalakították, de most mecsetekké. Viszont Jiddában és Mekkában a zarándokok nagy tömegének mozgása szükségessé tette a nyitott utcák sokkal szabályosabb hálózatáról történő gondoskodást.

A koncentrikus terv, mely a korai Basrát és Kufát jellemzi és melyről a perzsa városok kapcsán Marco Polo számol be, rövid megdicsőülését a 8. századi Bagdadban érte el. Valószínűleg közelebbről a szásszánida Ktészifon, egy hatalmas palotakomplexum által befolyásolva, de maradandó kihatása Bagdad eglsz szerkezetére nem volt. Így katonai tábor és palota-komplexum egymást követően hatást gyakorolt számos iszlám város alapszerkezetére, de ebben egyre növekvő túlsúllyal bírt az iszlám városi társadalom sokkal általánosabb ereje.

Iszlám városi intézmények

Noha a kalifátus, szultanátus és mamelukok államai elsősorban nagy városokhoz tartoztak, ezek ugyanazon a szerkezeten alapultak, mint azok az államok, amelyeknek a fővárosai voltak. A qadi főnökség szintén városi alapú és igazságszolgáltatási jelleggel bír. Másrészt pénteki vagy „katedrális" mecsetek, ulamák, kereskedők, paloták és az elit tömérdek házi intézménye, a köznép sűrű negyedei, fürdők és piacok, a piacok muhtasib ellenőrei vagy a „céhek főnökei", úgy, mint a céhek maguk, inkább kizárólag városi szerepűek és városi intézmények.

Az iszlám város fontos a város mint olyan megértéséhez, nem egyedül amiatt, mert az iszlám beborította és befolyásolta az „ó-világ" (old world) széles térségét és kulturális teljesítményeinek egy számottevő bázisáról gondoskodott, hanem azért is, mert egy kifejezetten városi forma volt, habár részben a körülmények által befolyásolva. Például: néhány évvel a Próféta halála után Omár kalifa megpróbálta a kiterjedt hadsereg arab katonáit városlakókká formálni úgy, hogy megtiltotta nekik az Arábián kívüli földbirtoklást, mondván: jó életet megfelelő módon csak a városokban lehet élni, ahol pénteki mecsetek vannak, fürdő és piac (kontrasztként a muszlimokról mint vérengző nomádokról kialakult közhellyel).

Egyházi szervezet hiányában a mecset helye a muszlim városban kritikus. Ez a nem-intézményesített iszlám intézmények jellemzője. Rendelkeznie kell (ház)felügyelőivel és takarítóival, igehirdetőivel és Korán-olvasóival. Gondoskodnia kell helyről azok számára, akik jártasak az iszlám jogszabályok továbbadásában, hogy megmagyarázzák bölcsességeiket azoknak, akik hallani akarják. Kis mecsetek a helyi emberek jámborságának, adományainak és munkájának spontán kifejeződései lehetnek, minthogy nagy mecseteket aligha építtethet vagy támogathat valaki a tekintélyes politikai személyiségeken kívül. A mecset így a nem-intézményesített intézmények természetét példázza, amely építésében és támogatottságában, szerkezetében és berendezésében, szolgáiban, vezetőiben és híveiben, kanyargó bazárjaival tömegeket gyűjtött össze; a tömeg és az egyén túlnyomórészt szervezetlen és spontán erejét képviseli, összhangba hozva egyetlen kényszerítő elv által, de a jámborság, önzetlen odaadás, magánérdek és rejtett körülmények egyvelege által motiválva, mint minden vallásban. Gyakran, mint Fez esetében, az uralkodó nevezi ki a heti igehirdetőt a qadi ajánlása alapján, a város pénteki imáját „*egy politikai jelentőséggel bíró aktussá"* téve. A mecset mindenekelőtt az isten háza, mindazonáltal részben a kormányzat székhelye is, törvényszék, gyűlések helye, pihenőhely férfiaknak és egyetem. A középkori keresztény katedrálisok is a fenti funkciók

[126] *Quibla*: az imairány a muszlimok számára.

közül számosat magukénak mondtak, de közel sem olyan mértékben, mint az iszlám város főmecsete.

Ha a mecset az iszlám legfontosabb fizikai kifejeződése a városban, akkor legfontosabb szociális megnyilvánulása a nehezen megmagyarázható *ulama***.** Nem sokkal világosabban meghatározva vagy tisztábban körülhatárolva, mint bármilyen más tényezőt, az ulama magába foglalja mindazokat, akik sikeresen megfeleltek az igényeknek, vagy akiket lényegében úgy ismertek el, mint akik az iszlám ájtatosság és tudomány magas fokú kombinációját testesítik meg. Ők semmilyen formában nem voltak megszervezve, nem volt vezetőjük vagy formális tagságuk, sem önálló tulajdonuk, gyűléshelyük vagy bármilyen szabályzatuk, mindazonáltal az iszlám doktrína és jogszabály megkérdőjelezhetetlen tekintélyei voltak, ezért az uralkodók vagy mamelukok egyébként puszta erejének egyetlen ellensúlyát jelentették. Muszlimként nevelve, habár gyakran keresztény családok fiai voltak és nem kényszerítették őket áttérésre, az utóbbiak – a mamelukok – többé vagy kevésbé alárendelt szerepet játszottak a lelkiismeret parancsaival szemben, ahogy ezt az ulama kihirdette. Minthogy nem voltak megszervezve, az ulama mindenféle foglalkozási csoportra és családra oszlott, mégis határozatlan módon nagy számukkal összhangban voltak a tisztviselők nagy tömegével, akik városokat és államot igazgattak a mamelukok számára.

Habár formális erő nélkül, az ulama volt a legtiszteltebb eleme a társadalomnak. Ulama soha nem lehetett mameluk, mint ahogy mameluk sem ulama, habár leszármazottaik, lemondva a mameluk státuszról, ulamák lehettek. Tehát, az ulama és mameluk dualitásában, mint ahogy a kalifa és szultán dualitásában is, az erő és igazságosság problémájának lehetősége utáni kétoldalú keresés másik verziója jelenik meg, a reménytelenség megkísérli a jogot a hatalom fölé helyezni, legalább ideológiai téren, ha már ez a gyakorlatban nem sikerül, mint ahogyan ez megjelenik Platón filozófus királya esetében, a brahmin papoknak a ksatrija uralkodók fölé történő sorolásában a hindu Indiában, vagy a bizonytalan egyensúly a pápa és a szent római császár között.

Az iszlám anti-intézményes befolyása nem csökkenti a nagy *távolsági kereskedelem* fontosságát (főként a selyemét és a keleti fűszerekét), amely fölött a mameluk birodalom a velenceiekkel együttműködve tulajdonképpen monopóliumnak örvendett, amely Kairónak kiemelkedő gazdagságot biztosított. (Ennek elvesztése – portugálok vették át a kereskedelmet a 15. század végén, amit az ottomán hódítás követett –, a legfőbb oka volt a gazdasági, politikai és végül demográfiai hanyatlásnak Kairóban). De éppen itt volt egy bizonyos ködösítés: semmi sem akadályozott meg egy kereskedőt abban, hogy ulama legyen, egyfelől, míg másfelől a kereskedelemből származó profit rábírta a mamelukokat, hogy beleavatkozzanak ebbe direkt módon, ugyanúgy, mint ahogy „megfejték” ezt az adózás és a behozatali vám révén.

Az ottomán janicsárok megőrizték a közös vagyont, de Kairó és Damaszkusz mamelukjai fenntartották a tulajdon juttatását mindenkinek egyenként, amelyet esetlegesen, mint a jövedelem forrását kellett kezelni. Kisebb mamelukokat szolgálataikért közvetlenül gabonában, cukorban és más nyersanyagban fizettek ki. Másrészt a mamelukok bonyolították le a gabonakereskedelmet, megkísérelve, hogy cserébe eladják készletüket magasabb áron, hogy sarokba szorítsák a piacot és monopolhelyzetet hozzanak létre. Hírhedtek voltak a luxus életről, és a borivás és disznóevés iszlám tilalmával szembeni ellenszegülésről. De ártatlan városiak kifosztása és lemészárlása egyaránt tilos volt.

Talán az ezen a módon szervezett város szociális szerkezetének legkülönlegesebb vonása az volt, hogy népességének számottevő részét lekötötte és bekebelezte a legfontosabb mamelukok és gazdagabb kereskedők hatalmas intézménye, mint cselédeket, katonai alkalmazottakat, eunuchokat, háremi ágyasokat, szórakoztatókat, borbélyokat, henteseket és mindenféle szolgákat. Ezek nyilvánvalóan nagy méretű és heterogenitású lakóegységek voltak, de a függő és fél-függő írnokok, gondnokok, kézművesek, szállítók és változatos

„ügynökök” szélesebb pártfogó–védenc hierarchiájának magját alkotják; egyesek ezek közül kizárólag egyvalakihez tartoztak, míg mások többeket szolgálhattak, állandó fluktuációval a kettő között. Ezeken a nagy intézményeken kívül, melyek a központban csoportosultak és később is bizonyos elegáns elit-külvárosokat foglaltak el, léteztek még kisebb kereskedők, üzlettulajdonosok, kézművesek és szakemberek intézményei és végül az átlagos szegény nép egyesületei; és legvégül a csavargók alvilági csőcseléke, tiltott praktizánsok és gyilkosok, bénák, rokkantak, vakok, betegek és bolondok.

A *maghrebi*[127] városokban három réteget lehet megkülönböztetni: a központi hatalmi elit (*El Khassa*), gyakran idegen eredettel, mint a janicsárok és mamelukok, vagy a berbereket kormányzó arabok; az előkelő réteg (*El- ayan*), mely magába foglalja az ulamát, gazdag kereskedőket és kézműveseket; és a széles városi réteg (*El amma*): kiskézművesek, üzlettulajdonosok, házalók, napszámosok, iparos-tanoncok és az alárendelt városi népesség, egy proto-proletariátus, melyet az első kettő megvetett és mely alanya volt az adóknak, a kötelező ajándékoknak és kényszermunkának (Zghal és Stambouli 1974:1-20).

Zghal és Stambouli a francia marxistákat azzal vádolták, hogy a pre-koloniális Maghrebet túlságosan azonosították a feudális vagy az ázsiai termelési móddal. A *Centre d'etudes et de recherches Marxistes* merev elemzéseire gondoltak. Mindazonáltal önmagukat igazolták majdnem minden tekintetben Marx formuláival.

Visszautasítva mind a középkori európai városokkal, mind a klasszikus kínai városokkal történő azonosítást, elismerik, hogy egyes elszigetelt városok (Mzab, Tafilelt) majdnem „feudálisak” önállóságukban, mely a puszta földrajzi hozzáférhetetlenségből adódik, és hogy Mogador összehasonlítható a kínai városok ázsiai típusával, de ez kivételes.

Mialatt az előkelőségek és környezetük palotákban és külvárosi villákban élt, és a közönséges kiskereskedők és kézművesek üzlethelyiségük mögött vagy felett éltek, addig Kairóban nagy kiterjedésű területek voltak egy nagyon sűrű népesség számára, ahol a sokaság többemeletes bérházakban lakott, melyek hasonlatosak azokhoz, melyek az ősi Rómában is voltak. Öt vagy hat emeletesek (vagy több mint 14 – egy beszámoló szerint), mindegyiket úgy építették, mint egy erődöt.

A jemeniek városaikat többemeletes építményekként építették. Mindenesetre a többemeletes épületek legalább annyira általánosak voltak a marokkói városokban a távoli nyugaton, mint ahogy Bukharában keleten. De Planhol azt állítja, hogy az iszlám alapjában véve ellenséges a magas lakásokkal szemben, és „*a házaknál megtiltja az emeleteket*”, Isztambulban az aktuális szabályozással a magasságot muszlimok számára 16, mások számára 13 láb körül limitálva (1959:23-4). „*Az alacsonyan épített ház jellemző az iszlámra, ellentétben a mi városainkra a reneszánsz óta jellemző magas épületekkel”* (1959:23-4). Ez meglehetősen megtévesztő, hisz híresek a többemeletes épületek Kairóban, Fezben és Észak-Afrikában, Dzsiddában és Mekkában ugyanúgy, mint Jemenben és Hadramautban. Lényegében valamennyi iszlám városnak – úgy látszik – van két- vagy többemeletes lakóhelye, és az ellentét sokkal nagyobb Jáva vagy Észak-Kína egyemeletes lakóházaihoz képest.

A rezidenciai területet felosztották negyedekre vagy kerületekre, a fő közlekedési útvonal szűk, szeles, elágazó, vak sétányokra oszlott, általános közösségi szolidaritásra kényszerítve az általános bizonytalanság által. „*A város városok gyűjteménye, melyek az általános mészárlásoknak az emlékezetbe gyakran visszatérő félelme alatt élnek*” (de Planhol, 1959:14), „*és még nem szerveződött közösséggé*”, ahogy Le Tourneau írja Fezről (1949:42), ahol, mint másutt, valamennyi etnikai és vallási csoportnak megvan a saját negyede, teljessé téve „*a kultúrák és hitek mozaikját*” (de Planhol, 1959:13), mint ahogy Antiokhia 45 negyedét leírta Weulersse: arisztokratikus török agák a központban, keresztények, görög ortodoxok, örmények, alaviták, nem beszélve más muszlimokról. Ennek a szegregált mintának nagyrészt

[127] *Maghreb*: Algéria, Marokkó, Tunézia.

megfeleltek a különálló kereskedők, kézművesek, szakemberek és előkelőségek helyi tömörülései. Jeruzsálemnek 40 kerülete volt, Damaszkusznak 70, további 30 al – Salihiyya külvárosában, egyedül Kairónak 37, melyek sokkal nagyobbak voltak, és talán további alrészekre oszlottak. A kerületek lakossága – úgy tűnik – 500-tól több mint 1000-ig terjedhetett (Lapidus 1967:85).

Összhangban az iszlám elvvel, amelyet hangsúlyoztunk, az iszlám városok hiányolják a megkülönböztető meghatározást, szerkezetet vagy összetételt, mindazonáltal a gyakorlatban Egyiptom kormányzói mindig kineveztek egy kormányzót mind Kairó, mind más városok számára, és egy-egy sejket mindegyik kerület számára. E hivatalnokok szerepe jellegzetesen kiterjedt és általános volt. Feljebbvalóik parancsait kellett teljesíteniük, hatalmukat olyan mértékben tudták profittá alakítani, amennyire függetlenné tudtak válni. Ők kellett begyűjtsék az adókat, melyeket központilag határoztak meg.

Kiegészítve ezt az adminisztratív csontvázat, a legfontosabb városi tisztség a *muhtasib* volt, a piacfelügyelő. Természetesen ez a hivatali szerep és kötelesség változó volt különböző időben és helyeken, de a szakirodalom kétértelműsége és összevisszasága nyilvánvalóan meggátolja körvonalazását. Az iszlámban lehetetlen volt körülírni világosan akár csak egy hivatalt is. Az egész gazdaságot, mint az élet többi más területét, úgy vélték, hogy egy mindent körbeövező jogszabály működteti, mely szent volt abban az értelemben, hogy istentől jött, mindamellett világi is volt abban az értelemben, hogy nem volt megterhelve, „befedve" vagy befolyásolva bármely rituálé vagy templomi elmélkedés által, így a kétértelműséghez volt kötve. A muhtasib az ulama elkerülhetetlen része volt, néha mint a második (a qadi főnök után) vagy harmadik fokú tagja a megkerülhetetlen, mégis meghatározhatatlan hierarchiájának. Tehát törvényes hivatalnok volt, és ezért „udvart" tartott és vitákat rendezett el. Innen az elkerülhetetlen átfedés és zavar (elméletben, de nem gyakorlatban) a qadi főnök és felhatalmazottainak inkább tisztán jogi hierarchiájával szemben. Sokkal jellemzőbb, hogy a muhtasib a piacok ellenőre volt, de ennélfogva „*a céhek polgármestere*" is, és a fürdők, a prostituáltak meg a vendégfogadók felügyelője is; néha felelős volt a mecsetek, a városfalak és a vízkészlet karbantartásáért. Számos asszisztense volt, akiknek kedvező pozíciója megannyi alkalommal nagy összegeket hozott.

A társadalmi ellenőrzés valamennyi formális szerepe közül az iszlám városban a *qadi* hierarchiája a legjobban kidolgozott és legkörvonalazottabb, mivel általános felelősségük volt a törvény magyarázata és igazgatása terén, mely az iszlám vezetés és társadalom legjobban kidolgozott meghatározása volt általában. Mindamellett mindig voltak külön helyiségek úgy törvényes tárgyalásokra, mint a törvény pontos végrehajtására bármely sajátos, tapasztalati szituációban, különösen Kairóban, ahol a törvény mind a négy ortodox iskolája képviseltette magát. Mint minden hivatalnok, úgy Kairó qadija is felelős volt a városon kívüli qadikért.

Az extrém személyi forma, amelyet a politikusok és a kormányzat elkerülhetetlenül gyakorolt egy anti-intézményi rendszerben, minden intézményt kitett a korrupciónak. A késő mameluk időkben a qadi hivatalát használták az állam bevételének kigazdálkodására. A jobb időkben a qadik kompenzálva voltak a birtok értékének egy részével, amelyben bíráskodtak.

A másik átható iszlám intézmény, amely mélyen áthatotta a városi életet, a *waqf* volt, a folyamatos jótékonysági alapítványok létrehozása. Ahogy más kultúrákban, a kegyességnek és jótékonyságnak itt is messze mutató befolyása volt a gazdasági érdekeltségre. A támogatás hozzáadása a mecsetek, kórházak és iskolák szolgálatához a waqf-on keresztül motiválva volt az ezért járó vallási érdem elnyerése és a lelkiismeret enyhítése által, a legkevésbé privilegizált rétegeknek némi minimális segítséget ígérve, amelyet ők a legégetőbben igényeltek. Ily módon a waqf rendkívül használható volt a mamelukok felől, utódaik számára biztosítani tudták a hatalmat és az erőt ezekben az alapítványokban adminisztrátorrá tételükkel. Míg a mamelukok folyamatosan érdekeltek voltak a waqf nagyobbá tételében leszármazottaik részére, eközben folyamatosan frusztrálta őket a mind nagyobb és nagyobb

arányú városi magántulajdon, amely elkülönült tőlük, és védve volt a szent törvény „aurájával”. A nyomás a qadin és a jogvégzeteken volt, hogy létrehozzanak törvényi ürügyeket a közérdeklődés nevében a waqfok feltörésére.

A hivatal legerőteljesebb tulajdonságává és a legnagyobb kísértéssé a qadik felelőssége vált a waqfért. Az ottomán Kairóban a qadi waqf iránti felelősségét elvették a qaditól és átadták a vezető eunuchnak. /…/

Fordította: Kiss Enikő (ELTE BTK)

Aidan Southall
A város térben és időben[128]

Bagdad és Szamarra

Al-Manszúr kalifa egész városa, Bagdad, egy óriási palotakomplexum volt, kombinálva a kalifa rezidenciáját a kormány adminisztratív irodáival (Lassner 1970:169) és így funkciójában nagyon hasonló Fez vagy Qahira királyi városaihoz, de egyedi volt a muszlim fővárosok között szisztematikus körkörös tervrajzában, mely a szomszédos Ktésziphon és más perzsa városok pre-iszlám modelljéből származik (Lassner 1970:132-133). Átmérője megközelítőleg egy és negyed mérföld volt. Két körkörös külső fala és egy sáncárka volt, négy kapuval (Kufah, Basra, Khurasan és Syria) a DNy-i, DK-i, ÉK-i és ÉNy-i sarkokon. Mindegyik kapu egy hosszú átjáróba vezetett, melyet 54 oszlop alkotott mindkét oldalon és egy másik körkörös fal a belső végén, amelyen keresztül az átjáró az óriási központi, körkörös térre nyílt, a nagy mecsettel és a palotával a centrumban, a rendfenntartók és őrök negyedeivel. Az építészek húztak egy vonalat a földön gyapotmagvakból és felgyújtották, úgy hogy a kalifa a dombról el tudta képzelni a város alakját, méretét és fekvését (al-Najim 1993:346-347). Al-Manszúr gyerekeinek, szolgáinak és rabszolgáinak rezidenciái a belső fal mentén helyezkedtek el (Lassner 1970:109). Valamennyi kapunál 1000 őr volt elszállásolva, további 26000 állomásozott a városfalon kívül. A piacterek az árkádok részét foglalták el valamennyi kapuátjáróban és a rezidencia-területen a kapuk közötti szektorokat. Bazárok nem voltak engedélyezve. A kereskedők a Basra kapun kívül gyülekeztek, al-Karkh külvárosát alkotva. Az ÉK-i (Khurasan) kapun kívül volt a pontonhíd a Tigris fölött, az örökös, al-Mahdi (Harun al-Rasid apja) palotája és három további külváros.

Hogy ezt a bekerített várost, mint mondják, több mint 100.000 munkás építette 762 és 766 között, tévedés; 774-ben a piacokat a városon kívül helyezték egy felkelés után és a kalifa hamarosan biztonsági okokból egy új palotába költözött a Khurasan kapun kívül, ahol később Harun al-Rashid is székelt. Hosszú külvárosok voltak al-Karkh-nál, a bekerített várostól délre, al-Harbiyah északon és a Tigrisen át a keleti töltésen.

Jóllehet gyakran érződik, hogy Harun al-Rashid Bagdadjának varázsa és csodái el vannak túlozva az 1001 éjszaka meséi által táplált hiperbolákkal, volt valami megkülönböztetően egyedi és nagyon múló e tündérmese-szerű Bagdadban. Ennek a bekerített városnak, melyet Babylon, Seleukeja és Ktészifón alapján terveztek, nem volt ellenfele. 766-ban foglalták el és 836-ban hagyták el végleg. Az ókori világ gazdagságát könyörtelenül kicsikarva, mind rá pazarolták. Harun al-Rashid 786–809 között uralkodott, mely időszak valószínűleg magába foglalta Bagdad ragyogásának csúcséveit. Fiai, akiknek rendes jövőjét megtervezte, viaskodtak egymással, egyik megölve a másikat. Épp ezért a szolga-őrség terrorizálta a várost és a kalifa Szamarrába vonult vissza. 896-ban visszavonultak Mukharrin keleti külvárosába és nem a bekerített városba, mely hanyatlásnak indult. A zavar ellenére a bagdadi kultúra kiemelkedő ragyogása valószínűleg más századokban is folytatódott. Tudósok csődültek ide Perzsiából, Indiából és Közép-Ázsiából, számos kultúrát ösztönözve és egymásra hatva a versengésben. A művészet, irodalom, zene, tudomány, filozófia, asztronómia és asztrológia fénykora volt, támogatva keresztény és zsidó, valamint muszlim kultúrát és tanítást.

A korai iszlám kétségbe vonta a zene létjogosultságát a muszlimok számára – kivételt képezett a Korán éneklése –, de a VIII. századi Bagdadban gazdag virágzásnak örvendett.

[128] Forrás: Aidan Southall 1998 *Islamic Cities*. In *The City in Time and Space*. Cambridge, University Press, 213-219.

Zenészek és költők gyülekeztek a kalifa körül a kertekben, bort ittak, megvetve a törvényt. Harun szigorú ragaszkodása a vallási értékekhez megbocsáthatóvá tette nagy élet-, gyönyör- és borszeretetét. Rabszolgalányok, mint énekesnők nagy hírnevet szereztek. Tulajdonosaik oktatták őket zenében és költészetben tilalmak nélkül. Szabadabbak voltak, mint a szabad nők a közéletben való részvétel és az általános ízlés befolyásolásában. Egy büszke, kifinomult városról van szó, átellenben a sivataggal. A Bagdad-stílus a perzsa modorosságot és a nő méltóságteljes arroganciáját tükrözte. A Bölcsesség Házát, a Bayt-al-Hikna-t, az ókori tudományosság fordítására hozták létre. Delegációkat küldtek mindenfelé a világba tudományos könyvekért, hogy lefordítsák ezeket. Egy obszervatóriumot csatoltak hozzá, gondosan kidolgozott eszközökkel és egy tökéletesített asztrolábbal. Akárhányszor csak a kalifátus meggyengült, a Bagdad-kultúra és a tanítás intenzitása újraindult. A Buvajhidák (Bújjidák) megépítették a Tudomány Házát, mint egyfajta egyetemet a X. században (al-Najim 1993:350; Canard 1962:286). A XII. században megközelítőleg 2000 fürdő és 11 nagymecset volt a városban.

Fél évszázaddal 836 után a kalifák átköltöztek Szamarra teljesen új városába, 60 mérföldre északra, de fekvése magában elégtelen, a vízszükséglet pedig túl nagy volt, úgyhogy 896-ban visszaköltöztek Bagdadba, nem a bekerített városba, hanem a folyón túl Mukharrin keleti külvárosába. Az uralkodók mozgását hadseregükkel együtt az a kívánság sarkallta, hogy megszabaduljanak Bagdad nyugtalanságától (Rodger 1970:129), melyet a hadsereg jelenléte tovább súlyosbított. Habár Szamarrát ennyire öntudatosan alapították és rögtön felépítették, nincs egységes stílusa és szétszóródott a Tigris keleti partja mentén (Rodger 1970:124, 145). Palotákat, mecseteket, barakkokat és egyéb hivatalos épületeket – szokás szerint – kényszermunkával építettek. A főurak a kiosztott engedélyek alapján építkeztek. Amint a népesség nőtt, a szokásos, etnikailag szegregált negyedek kialakulásával a mozgás előnye elveszett. A körbekerített város fokozatosan használhatatlanná vált és eltűnt, de a sokkal nagyobb, tervezetlen város, amely körülötte alakult ki, és esetenként a romjain, tovább virágzott századokon át, az állandó politikai felfordulás ellenére.

Mameluk Kairó

Amikor a nagy szeldzsuk tábornok, Zenky kiűzte a kereszteseket Edessza szíriai városából 1143-ban és megkímélte a keresztényeket és püspökeiket, saját mamelukjai ölték meg (Muir 1896:xx). Amikor 1247-ben a francia Lajos királyt a Kairó elleni támadásban elfogták, de Turan Shah szultán, Szaladin ük-ük-unokája nagylelkűen szabadon engedte, őt is meggyilkolták saját mamelukjai és ettől az időtől kezdve Egyiptomot ők kormányozták. Valójában a bagdadi kalifátus IX. századi török kormányzója, Ibn Tulun már megkezdte, hogy szolgákat vásároljon, függetlenné téve hadseregét, és felállította saját dinasztiáját Kairóban (Qatay), úgyhogy általánossá vált: fia elpazarolta szerencséjét és 12 éven át kormányzott, mielőtt megölték, hagyta a birodalmat szétesni utódai alatt és amikor egy új török kormányzót küldtek, aki megpróbálta visszaállítani a hatalmat, a hatalom az abesszin szolga, Kafur kezébe került. A muszlim uralkodók Egyiptomban sűrűn váltották egymást. Már a VIII. századi Fusztatban 24 kormányzó váltotta egymást 23 év alatt Harun al-Rashid kalifa idején.

Habár az Isztambuli ottomán szultán meghódította Kairót 1517-ben és egy kinevezett pasát mint kormányzót helyezett fölé, nem sok idő telt el, amíg a mamelukok visszaszerezték hatalmukat és a pasa fennhatósága névlegessé vált, egészen a mamelukok Mohamed Ali által 1811-ben történt végső lemészárolásáig, ami véget vetett öt és fél évszázados uralmuknak.

Rabszolgafiúként vásárolták őket Közép-Ázsiából meg a Kaukázusból, és együtt képezték ki őket a városi barakkokban, mint egy elit katonai csoportot és mint a politikai hatalom legmagasabb birtokosait, akik a legkifinomultabb irodalmi oktatásban is részesültek. Amikor Eibek Emirt maguk közül vezetőnek választották, Turan Shah szultán meggyilkolása

után, Eibek úgy kívánta legitimálni pozícióját, hogy Turan anyján keresztül kormányoz, de amikor a kalifa Bagdadban nem ismerte el pozícióját, feleségül vette Turan anyját, aki később megölte, amikor egy moszuli hercegnőt vett feleségül, de ő maga is elpusztult az összeesküvésben. Eibek kiskorú fiát szultánná választották, a mameluk Kotuszt helyezve mellé, mint régenst, aki hamarosan kiszorítja őt és magához ragadja a hatalmat, de őt is megöli néhány év múlva a mameluk Beibars, akivel ezt megelőzően sikeres hadjáratot vezetett a mongolok ellen. Beibars talált egy életben maradt Abesszidát és Kairóba hozta mint kalifát, hűséget esküdött neki és szultánná iktatta. Megkísérelte visszahelyezni a kalifát Bagdadba, de az meghalt az úton, így Beibars talált egy másik élő Abesszidát és mint báb-kalifát Kairóba küldte. A báb-kalifák sora Kairóban folytatódott egészen 1517-ig, az ottomán hódításig, amely után megszöktek és rangjukat Isztambul szultánja vette át, aki ily módon kinyilvánította igényét, hogy ő is kalifa legyen (Muir 1896:214).

Halála előtt Beibars fiát, Szaidot utódjának nevezte ki a szultanátusban és összeházasította a mameluk Qala'un egyik lányával. Trónra lépésekor Szaid megmérgezte apja vezírét, bebörtönözte számos támogatóját és a maradékkal szembeszegült. Végül Qala'un megakadályozta őt, hogy visszatérjen Kairóba egy expedíció után, arra kényszerítve, hogy lemondjon és megszerezte a szultanátust azáltal, hogy Szaid testvére testőrének adta ki magát. Qala'un halálakor fia, Nasir kormányzott mint szultán, kisebb megszakításokkal 50 éven át; először mint kiskorút, lemondatják, majd többször újraválasztják. Qala'un számos fia és unokája lett szultán, gyakran kiskorúként és nagyon rövid időre, addig, amíg a circassiai mameluk Bauquq hatalomra jutott 1382-ben. Az eseményeknek ez a sora fejezi ki a legjobban a mameluk kormányzás ismétlődő jellegzetességeit: az önjelölt szultánok állandó kísérlete, hogy kijelöljék fiaikat, akár kiskorúakat, örökletes dinasztiát hozva létre ezáltal, gyakran tekintélyes támasszal; egyaránt állandó uzurpálás és egy új mameluk győztesként való felbukkanása.

Noha többnyire egy erőszakra képes rendszerről van szó, mégis léteztek meglepő morális megszorítások, olyan, mint pl. egy passzív kalifa szükségessége, hogy szentesítse a hatalom megszerzését. Habár látszólag csak üres formalitás, de támogatást adhatott riválisok ellen, akik hasonló követelésekkel léptek fel. Vagy néha az örökletes uralom utáni vágy – jóformán valamennyi szultán megpróbálta, hogy folytonosságot szerezzen fia számára – és habár ez ritkán következett be sikeresen, létezett egy biztos vonakodás a riválisok részéről, hogy nyíltan szembeszálljanak vele, úgyhogy elfogadták a testőri vagy régensi pozíciót ürügyként, mielőtt hatalmat szereztek maguknak. Ha az apák ebben az értelemben a fiaikra számítottak, az utóbbiak rendszerint megkísérelték, hogy atyjuk halálakor félresöpörjék atyáik barátait és híveit, amennyire csak lehetséges, szörnyű tortúrákkal. De a kötelék egy mameluk és azon mameluk között, aki megvásárolta őt, nagyon erősnek látszik, sőt fennmarad generációkon át és a legnagyobb frakciók alapját alkotja.

Noha a mameluk rabszolgafiúk eredeti kiválasztása, és azok korai elhelyezése a rendszeren belül jövőbeni potenciáljuknak megfelelően, vezetőjük esendő felbecsülésétől függött, azok, akik felemelkedtek a csúcsra és életben maradtak, kiemelkedő jogokkal kellett rendelkezzenek. Elvileg azokat, akik tehetségesek voltak, támogatták, hogy emírek legyenek, tízből, százból vagy ezerből egyet. De az előléptetés könnyebb kellett legyen, ceteris paribus, inkább kiterjedt, mintsem jelentéktelen intézmény. Feltételezhetően a szultán intézménye (mint egyetlen főnök mameluk) volt mindig a legnagyobb. Számos szultán vásárolta magukat a mamelukokat, igen nagy számban, tízezrekért. A mamelukok megházasodhattak és ágyasaik lehettek, de leszármazottaik ki voltak zárva a lehetőségből, hogy maguk is mamelukok legyenek. Magától értetődő tehát, hogy egy mély ellentmondás állt fenn azon mamelukok esetében, akik szultánok lettek, hogy biztosítsák fiaiknak, követhessék őket a trónon. A mamelukok büszkék voltak, hogy őket vásárolták, és lenézték azokat, akiket nem. Az a benyomásunk: egy általános tendenciaként létezett, hogy a szultán pozícióját úgy tekintsék,

mint kivételt a szabályok alól. A mameluk-fiak utódlása egyfajta szentségtöréshez volt hasonló és valójában kudarcba fulladt majdnem minden esetben.

Még erős szultánok is ritkán uralkodtak sokáig, valójában gyakran meglepően idősek voltak, amikor uralmuk megkezdődött. Így, azt mondják, Qaitbey 86 évesen halt meg 17 év uralom után és al-Ghuri 60 évesen 15 év uralom után. Mindegyik közülük – a szultanátus perspektívájából nézve – trónbitorló volt. Nem meglepően erős szultánok rendszerint a megelőző erős szultán mamelukjai voltak, ők kerültek ki az uralmi rendszer legelőnyösebb intézményéből. Ennek megfelelően az erős szultánokat, akik hosszasabban uralkodtak, rendszerint heves, ismétlődő trónviszálykodások követték.

Ez a különös fajta kormányzás, mely Kairónak először hozta el a dicsőséges virágzás periódusát, végül, úgy tűnik, a rendszernek éppen sajátosságai miatt kellett hanyatlásba dőljön. Az állam valamennyi ügye, a város és a társadalom végül a mameluk közösség személyes irányítása alá került. Az állam és a város politikai szerkezete a mamelukok személyes javainak egyszerű felhalmozása volt. Az egész rendszer a patrónus-kliens láncok egyetlen hatalmas összekapcsolódó építménye volt.

Ottomán Isztambul

A legtökéletesebben felhalmozott rabszolga-adminisztrációt az ottománok fejlesztették ki a XIV. században (Toynbee 1934:31-45), hogy leigázzák Nyugat-Anatóliát és a Balkánt, elfoglalva végül Konstantinápolyt 1453-ban. Mint Egyiptom mamelukjait, őket is gyerekként sorozták be, és a Közép-Ázsiába, Oroszországba, Lengyelországba és az Ottomán birodalom határain folytatott betörések során rabolták el őket. Hosszadalmas és szigorú nevelésnek voltak alávetve fizikailag, mentálisan és erkölcsileg, szigorú fegyelmezéssel és kegyetlen büntetéssel, kombinálva érdem szerinti folyamatos kiválasztással, megjutalmazva magas, ösztönző fizetséggel, nagyon kockázatos és teljesítményre alkalmat adó, lényegében határtalan, kegyetlen versenyhelyzetet teremtve. Nem csak ők adták a vezíreket, minisztereket, qadikat és a legmagasabb hivatalnoki kart, de a hadsereg masszív hadosztályát és annak tiszti karát is ők alkották. A szultánok nem házasodtak rabszolga ágyasokat véve magukhoz, összeházasítva azok lányait a rabszolga hivatalnokokkal, úgyhogy kormányzók és adminisztrátorok egy egyöntetű rabszolga-státuszban egyesültek. A női rabszolgákat külön, de hasonló szelektív vásárlási rendszer révén szerezték be vagy zsákmányolták, majd nevelésnek és kiképzésnek vetették alá.

A speciális rabszolga-képző iskolák Isztambul nagy városában, Adrianopoliszban és Galatában voltak. A kiemelkedő teljesítményű diákokat a palotába helyezték, hogy a legmagasabb hivatalokra képezzék ki őket. Szerb, dalmát, albán és változatos keresztény háttérrel rendelkező rabszolgák foglalták el a vezír, a mufti és a qadi legmagasabb pozícióját a XV. és XVI. században (Toynbee 1934:40).

A rendszer döntő jellemvonása az volt, hogy a rabszolga-hivatalnokok fiait nem engedték be a rabszolga-bürokráciába. Maga a szultáni státusz örökletes maradt, de valamennyi következő szultán kötelezve volt, hogy megölje fivéreit trónra lépésekor. A nagy Ottomán birodalmat így paradox módon rabszolgák kormányozták, akik többségükben vagy idegen, vagy keresztény eredetűek voltak. Olyan vonzó volt a rendszer, lehetővé téve a látványos előmenetelt a paraszti származástól a nagyvezírig, hogy a muszlim családok megpróbálták megvesztegetni a keresztény szomszédokat, hogy fiaikat sajátjuknak mondják, hogy ily módon szolgává válhassanak. Nagy nyomás volt mind a magas hivatalokban lévő rabszolgák, mind a szabad muszlim „nemesek” részéről, hogy fiaik bekerülhessenek a rendszerbe. Egyetlen kivételt tettek Sipahis elit-alakulata és egyes legfelső rabszolga-hivatalnokok esetében, hogy beiktassák fiaikat, de az unokájukat már nem. A XVI. század vége felé a korlátozások eltűntek. Suleyman 1566-os haláláig a janicsárhadtest mindössze

12.000 főt számlált, és a teljes rabszolga-udvartartás, belefoglalva az oktatásban levő fiúkat és a rabszolgák rabszolgáit, 80.000 körül mozgott. De 1598-ban 101.600 janicsár volt és 150.000 fizetés nélküli „létszámfölötti" (Toynbee 1934:45), mintha minden szabad muszlimot vagy négert alkalmasnak fogadtak volna el.

A tudomány és teljesítőképesség lassan hanyatlott. A „létszámfölöttiek" bemocskolták hivatásukat kereskedéssel (korrupció?), hogy megélhetést biztosítsanak, a keresztény fiúk toborzása majdnem megszűnt, és az európai hadseregek kezdték legyőzni az eddig legyőzhetetlen ottománokat. A korrupt janicsárok az államot is fenyegették. II. Szelim életét vesztette, megkísérelve helyettesíteni őket Isztambulban, és végül II. Mahmud irtotta ki őket 1826-ban, abban az időben, amikor Kairó, Napóleon hadjárata által meggyengített mamelukjait, Mohamed Ali 1811-ben lemészárolta.

Delhiben és Indiában a meritokrácia, a rabszolga udvartartás alkalmas rendszere, mint a kormányzás egy eszköze látszólag legyőzte a politikai gyengeséget, de rejtett kaszt-elveket testesített meg. Hindu kasztok formális verziójukban, morális és spirituális értékeikkel győztek a politikai hatalom felett, ez nem volt megvalósítható ötlet (Dumont 1966:93), mint ahogy az iszlám teória amorf teokratikus állama sem volt konkrétan megvalósítható ideál, mert tervezetlen intézmények keletkeztek, hogy betöltsék a politikai vákuumot. A tisztaság és tisztátalanság alapvető és ravasz hindu egyenlőtlensége könnyen legyőzte a szintén alapvető, de megvalósíthatatlan iszlám egyenlőséget.

Fordította: Kiss Enikő.

Peter C. Lloyd
A yorubák: városi nép?

A huszadik századi Nigéria gazdasági fejlődése létrehozta a maga új városait, siettetve az utóbbi időkben érkezett emigrálókat vidékről, illetve a törzsi területekről. Ekként Enugu az adminisztrációs főváros és a keleti régió szénbányászati központja, Kaduna az északi régió fővárosa, Sapele pedig a modern fűrészlemezgyártásban vezet, és még sok más hasonló van. De a jelentős ősi nigériai városok száma is egyenlő: az olyan *hausza* városokat, mint Kanot, Zariat és Katsinat már az arab utazók leírták; Benin pedig bámulatba ejtette az első idelátogató portugálokat a 15. század végén (amikor is már minden valószínűség szerint két évszázada fennállt). A portugálok is megemlítik a yoruba városokat, és bár nincs hiteles feljegyzésünk ottani látogatásaikról, a tanúságtételek alapján jókora városok létezését feltételezhetjük már legalább a 12–13. században, vagy talán még korábban (Bascom 1955, 1959).

Amint az ismeretes, ezek a városok jelenleg és a 19. század középső prekoloniális időszakában nem egyedüli típusok. A hausza városok a jelentős méretű királyság fővárosai, amelyek népessége ma 250.000 főtől akár 4 millióig is terjedhet; ezek piacközpontok, kiszolgálva királyságaik túlsúlyban levő vidéki hátországait. A *fuláni* arisztokrácia által uralva e városoknak sok közös vonása van a középkori európai városokkal. A *yoruba* városok ellenben jóval nagyobbak. Ibadannnak ma már több mint egymilliós a lakossága, három városé pedig meghaladja a 100.000-et is, és több másiké valamivel kevesebb. A yoruba királyságok fővárosainak lakossága a múltban valószínűleg nem volt több 50.000-nél. De a 19. század elején a civil háborúk és a fuláni támadások területeik északi szavannáin sok várost elpusztítottak, a lakosságot délre szorítva és növelve az esőerdők szélein levő települések lakosainak számát. Ezen a területen, amit ma Ibadan tartománynak neveznek, a népesség 60%-a él városokban, 20.000-nél is nagyobb populációkban. A Nyugat-Afrika ezen részén levő városok eredete vitatott. Falaik és településeik, illetve a közeli sziklás csúcsok védekezés szükségességét sugallják. A szájhagyomány pedig azt a látszatot kelti, hogy fejlődésük politikai változásnak tulajdonítható, az emigránsok politikai dominanciájából következően, s valószínűleg egy évezreddel ezelőtti. Bár az egyes városoknak megvoltak a maguk viszontagságai, soknak több évszázadon átívelő, folyamatos történelme van: ezek nem feltétlenül átmeneti jelenségek (P.C. Lloyd 1960; Lloyd – Mabogunje – Awe 1967; Mabogunje 1968; Krapf-Askari 1969; Wheatley 1970).

Úgy tűnik, több tényező könnyítette a városok fejlődését: *a)* a királyság; *b)* a nagy népsűrűség (ahol 150 ember jut egy négyzetkilométerre, ott egy 20.000 fős város népessége akár egy napi járásra is művelheti a földet); *c)* bizonyos szakmák állandó munkahelyei (takácsok és patkókovácsok barakkjai); *d)* távolsági kereskedelmi útvonalak, melyek a városok területein találkoznak; *e)* a tény, hogy a férfiak végezhetik az egész munkát a farmon, így a feleségek felszabadulnak az apróbb kereskedelmi tevékenységekhez, magukra vállalva a városi élet kialakította munkamegoszlási problémákat.

Minden yoruba város magas fallal vagy sánccal és árokkal volt körbevéve, csupán azon kapuk által megtörve, amelyek útvezetése rendszerint a palota kerítése mentén elhelyezkedő központi piachelyekről sugárzik szét, a kapuzat kiterjedt sövény által körbezárva, és csak kevés teret foglalhatott el épület, a maradékot szentélyeknek és szent ligeteknek szánták. Néhány más középület is létezett a városban. A palotát körülvéve derékszögű udvarok óriási elegye a leszármazási csoportokhoz tartozva alkotta a városokat.

Ma a városok külseje folyamatosan változik. A falak szétporladtak és a sáncokból való földet új házak építéséhez használták, amelyek kiterjednek a lakóhely formális határain túlra. Ahogy a régiek elhagyatottá válnak, felváltják őket egy- vagy kétemeletes házak, amelyek mind számosabban közelednek az újonnan épített utak felé. Boltok és benzinkutak

keletkeznek a fő áruházak és az új teherautó-parkolók körül. E városok beépített területe manapság hektáronként 75 fős lakosságot számlál – ez az adat kétségtelenül nem olyan magas, mint ami a XIX. században volt jellemző, mégis kellő mértékű ahhoz, hogy rámutasson arra, még akkor is milyen nagy volt a yorubák népsűrűsége.

Mégis ezek a falvak a parasztizáló emberek települései. A felnőtt yoruba férfiak több mint 70%-a farmer, 9%-a kereskedő és 8%-a kézműves (1952-es népszámlálás).[129] Ezek az arányok lényegében minden egyes nagyvárosban megismétlődnek. Valójában néhány városban hiányoznak a modern adminisztratív vagy kereskedelmi funkciók (például Ikere-Ekiti, 36 ezres népességgel), a földművesek aránya azonban 80%-nál is magasabb. Sőt, Ibadanban, a régió fővárosában és vezető kereskedelmi központjában a farmerek aránya meghaladja az 50%-ot is. A nagyvárosok mezőgazdasági területei a falaktól több kilométerre kiterjedtek – Ibadan esetében 20-30 km-re. A földbirtokok a rokonsági csoportok testületei alá tartoznak és az egyéni gazdálkodók ingáznak saját településük és a „farmfalucska" között. Néhány férfi az év legnagyobb részét a falucskában tölti, csak fő vallási események alkalmával térnek vissza, vagy a fontos temetésekre; a mesterek vagy hivatalnokok hétvégéken látogathatják farmjaikat, illetve a munka laza periódusaiban. Az 500-25.000 helyi lakost számláló kisebb városokban lehetséges naponta a településről a farmig sétálni és a függő falucskák száma sokkal kisebb. A falvaknak nincs független politikai státusza – nincs főnöki hierarchiája, a fontos házasságok és temetések megtartása mindig a városon belül történik.

Néhány yoruba város maga független, de egyébiránt nincsenek független települések. Legtöbb esetben azonban olyan királyságok fővárosai voltak, amelyek egyénileg (vagy néhány esetben együttesen is) kisebbek, mint a metropolis. Mégis, a méretekbeli különbségek nem érnek fel a társadalmi struktúrából vagy foglalkozásból eredő bármely nagy eltérésel. A függő városoknak rendszerint kevesebb kereskedője és kézművese volt. A mindenféle méretű városokban található személyek meglehetősen egységes megoszlása kor és nem szerint alakul. Majdnem lehetetlen tehát Yoruba-föld vidéki–városi kettős voltának terminusaiban beszélni.

Tudni szeretnénk, vajon a „városi" kifejezést valójában találóan használják-e a yoruba város leírásaira. Ha úgy döntünk, hogy a gyarmatosítás előtti városok nem érdemlik ki ezt a megnevezést, még kérdezhetjük először is, vajon a korabeli gazdasági fejlődés által elősegített városok struktúrája, és másodszor, vajon ez a haladás alkotta-e a városokat? Méghozzá szignifikánsan több várost, mit azelőtt. Ezek a kérdések meghatározóak és gyakran állítják, hogy az iparosodás előtti korszak városközpontjai gyarapították a gyors gazdasági fejlődéshez szükséges értékeket – az elhagyott állapot így járult hozzá a hosszantartó fejlődéshez.

De mi is az a városi terület? A városiasodás – azt mondják – az előkelő élet egy útja a vidéki, „népies" élet felől. A kettősség azonban kétféleképpen értelmezhető: vagy minden városnak vannak bizonyos jellemzői, amelyek nem osztoznak a vidéki területekéivel; vagy a városok különbözhetnek egymástól, de mindegyik el fog térni vidéki hátországától hasonló fokon és értelemben. Egyesek vonatkoztathatják a második értelmezést a Hausza emirátusokra, de ahogy azt már megjegyeztem, ez az alkalmazás lehetetlen Yoruba-föld legnagyobb részére.

Két kritériumot használnak leggyakrabban a városi terület meghatározására. Először a település nagyságát: kérdés, hogy a 2000 ill. 5000-es helyi lakosságot vagy a 20.000-res számot vegyük például, hisz világos, hogy sok yoruba település e kategórián belül esik. Másrészt, ha úgy határozzuk meg a városi települést, mint ahol a dolgozó felnőtt férfi lakosság felénél kevesebb a mezőgazdaságban foglalkoztatott, akkor kizárnánk a legtöbb, ha nem is az összes yoruba várost. Az olyan városok, mint Ibadan és Abeokuta marginálissá

[129] Későbbi népszámlálást 1962–63-ban tartottak, de az egyedülálló városok és járások nagy száma túl magasnak tűnt. Ezekről az összehasonlító következtetések ezért túl megbízhatatlanok. A népszámlálási adatok valójában politikai témává váltak. Mivel a jelenlegi adatok általában magasak, megmaradtak az 1952-es népszámlálás adatai. Új összeírást 1973-ban hirdettek ki.

váltak, miközben a leszármazási csoportok teljes populációja keveredett a városban a mezőgazdasági dominanciával; a népesség többsége rendszerint nem mezőgazdasági állandó lakos (és az összeírás idején ott tartózkodott). (Így az egész 300.000-es Egba városi közössége Abeokutában van; ezért ennek a városnak a 80.000-res népessége csak a felnőtt férfiak 15%-a; a maradék 20.000 a falvacskákban fellelhető). Van némi zűrzavar a városi település definíciójában és városi-vidéki kettősség jelentésében is; ezenkívül az ember jelentős kétértelműséget talál sok olyan fogalomban, amelyet a városi területek jellemzésére használnak. Ekként sok tulajdonságot tulajdonítunk a városi területeknek, amelyek úgy tűnhet, több megfeleltetés alapján kölcsönös összefüggésben vannak vagy az ipari fejlettségi fokkal vagy a rohamosan fejlődő városok korai állapotával. Az afrikai kontextusban nézve a városiasodás folyamata rendszerint magában foglalja a vidéki törzsek tagjainak hirtelen mozgását a modern városokba és e városok struktúráját és szociális problémáit is.

A yorubák bizonyára rendhagyók abban, hogy ilyen hatalmas városaik vannak, míg a közelben folytatnak mezőgazdasági tevékenységet, továbbá társadalomszerkezetük az öröklésen és az időskorúakon alapul. Városaik bizonyára nincsenek azonos helyzetben a Sjoberg-féle (1960) iparosodás előtti (és feudális alapú) városokkal. Ha azonban úgy vesszük, hogy a városiasodás fontos jellemzői az emberi települési sűrűségéből erednek a nagyvárosokban, akkor valószínűnek kell tartanunk ezeket a tulajdonságokat jelenleg a yoruba városokban. Ha ezek a tulajdonságok hiányoznak, akkor olyan más tényezőknek kell tulajdonítani azokat, mint a település mérete és a népsűrűség.

A következő oldalakon a yoruba városokat olyan közös szempontok alapján fogom vizsgálni, amelyeket a városi területeknek is tulajdonítunk.

Southall és Banton kötetük más helyén leírja a városi-vidéki kettősséget egyfajta szerepelméletre alapozva, illetve egyéb egymásrautaltságuk egynémely megnyilvánulását is kiemelve.[130] A városi területen messze több lehetőség van nyitva az egyéni szerepléshez, következésképpen a specializáció magasabb fokához. Felületesen nézve ez a megállapítás elfogadhatónak tűnik. De hogyan lehet egy egyszerű szerepet meghatározni, értelmezni? Etnocentrikusak vagyunk, amikor felsorolunk a népszámlálásból ismert minden foglalkozást egy ipari országban, mint különböző szerepeket, miközben egy kalap alá vesszük néhány szerepkör esetében a vérségi és rokoni kapcsolatok sokféle fokozatát? Mivel több szerep létezik a városi területeken, közöttük nagyobb választási lehetőséggel, a szerzők azt mondják az egyéni megnyilvánulás fontosságát hangsúlyozva: a városban a nyilvántartott státuszok a fontosak. De nyitott-e minden szerepkör az individuum számára a gyakorlatban? Nem lehet-e, hogy a felnőtt szerepek még nagyrészben determináltak az eredetük szerint?

A megkülönböztetések ama szerepek száma között, melyek a városban léteznek, illetve melyek nyitva állnak az egyének előtt, és melyeket valójában ő maga választ, gyakran hiányoznak. A városi ember néhány esetben nem tölthet be több szerepet, mint vidéki hasonmása. A foglalkozással kapcsolatos szerepek lehetőséget nyújtanak ilyesmire – de nem a baráti vagy szomszédos szerepek. A sokszorozott (multiplex) kapcsolatok túlsúlyban vannak a vidéki területeken – a szerepek sokkal önállóbbak a városban. Továbbá a szerepek egymásrautaltságának magas foka létezhet bizonyos városi közösségeken belül – az ipari nyomornegyedekben vagy a latin-amerikai „favellákban”.

A városok heterogenitása gyakran kiemelt, néha az elméleti szerepek összefüggésében, máshol pedig az etnikai vagy vallásos tudatban. Nem világos, ilyen típusú különbözőségek fontosak. A yoruba városok saját terminusát kell alkalmaznunk, mert leszármazási csoportjaik egységei eredetüket különböző yoruba királyságokból magyarázzák, és ez összefüggésben van az individuális szokások és istenségek választékával.

[130] Aidan Southall szerk. *Urban Anthropology. Cross-Cultural Studies of Urbanisation*. University of Wiskonsin, 1973.

Továbbá megvizsgálhatjuk a városi területek integrációját – Durkheim terminusaiban a rokon mechanikus és organikus szolidaritást a közösségben.

Tradicionális yoruba közösségek

A koncepciók tükrében – akármilyen is az érdemük vagy pontosságuk – nézzük meg a yoruba társadalom néhány tulajdonságát. Csupán néhány kiemelkedő vonás meztelen kontúrját adjuk; további adatokat a beszámolók tartalmaznak (általános leírást lásd B. Lloyd 1967; P.C. Lloyd 1962, 1965).

Gazdaság
A yoruba férfiak nagy része farmer, aki régen saját, több feleségből álló családja igényeinek kielégítésére termelt.

Igen ügyesnek mutatkoztak abban, hogy hova helyezzék el a különböző terményeket, gabonafajtákat termő földeket. Mivel a yoruba mezőgazdaság több állandó terméssel rendelkezik – cassava, yam, kukorica, pizang, cocyam, beleértve néhány esetben sok ismert fajtát (például 30-at a yam esetében), a kisebb gabonanövények széles skáláját termesztik. A családi közösségen kívül csak kisebb együttműködést lehetett megfigyelni a férfiak között. A leszármazási csoport földterületéhez való jogok egyetemesen a csoport minden tagját megillették, az egyén szükségleteinek elegendő föld feletti haszonélvezeti jogokkal bírt. Így minden embernek megvolt a saját földje és senki nem tudott felhalmozni a saját, illetve a fiainak munkabírását felülmúló földterületet. A szándékos specializáció csak kevesebb mértékben volt jelen, viszont a farmok terményeinek tekintélyes mennyisége került piacra. Ezt több ténynek lehet tulajdonítani: az élelmiszerkészlet a nem mezőgazdasági dolgozóknak, vezetőknek, kereskedőknek, kézműveseknek; egyes termények többletének, illetve hiányának szabályozása (például lehetséges, hogy valakinek rekordtermése van kukoricából, de a yam-fajtái későn érnek be); az élelmiszerek farmtól a városba szállítási nehézségei, ami arra kényszeríti a városi lakosokat, hogy az ottani piacon vásároljanak.

A yoruba férfiak és nők sokféle mesterséget űznek, melyek mindegyike technológiailag egyszerű: nem igénylik jármű használatát, sem emberi erőt vagy írást. Néhány a királyi udvarokhoz és a főnökségekhez kötődik (mint a koronaékszerek készítése), mások mindennapos használatban lévő termékekhez kapcsolódnak, mint a kovácsmesterség (férfiak), a szövés (férfiak és nők), a fazekasság (nők). A hagyományos férfi mesterségek nagy része öröklődik ott, és ahol a piac sok ember fenntartásához is elég nagy. Azt találjuk, hogy egy leszármazási csoport férfitagjai ugyanazt a foglalkozást folytatják (miként ez a nagyvárosokban történik a szövéssel és a kovácsmesterséggel). Így hát e mesterségek gazdasági megszervezését – a munkahely fenntartását, az árak rögzítését – patrilineális leszármazásnál érték el (Calloway 1965). A mesteremberek jártassága különböző, de a legtöbben a mesterségükön belül mindenfajta árucikket előállítanak. Mégis az ember azért jelentős szakosodást talál, ha végigköveti a fázisokat, amin a nyersanyag végigmegy, míg eljut a termelőtől a fogyasztóig. Így például a pamut végighalad a farmer kezein át a kereskedőn, a fonón, a kereskedőn, a festőn, a kereskedőn, a szövőn, a szabón és a hímzőn át a fogyasztóhoz. A különleges tervezésű, illetve minőséginek szánt termékeket a fogyasztó közvetlenül a gyártótól rendeli. A yoruba városokban hiányzik a vállalkozó, aki az előállítás különböző szakaszait ellenőrzi. (Egy fontos, bár talán újkeletű ellenpéldája ennek az Iseyin ruhakeresekedelmi vállalkozás fejlesztése, ahol a város 2000 szövője közül sokan saját helyükön, otthon dolgoznak teljesítménybérért a tőkésnek, aki a fonalat Ibadanban és Lagosban veszi meg és nagy tételben árusítja a kész öltözetet ugyanazon piacokon).

A yoruba piacokon gyakran többszáz árus van (főként nők, mivelhogy ők nem végeznek mezőgazdasági munkát). De itt találunk még egy pár elég összetett, mégsem

nagyléptékű szerveződést is. Minden egyes nő független, kivéve talán a lánygyermek, illetve fiatal rokon segítségét. Mindegyikük egy korlátozott hatáskörön belül dolgozik, egyetlen közszükségleti árucikkre korlátozódva (vagy annak csoportjára), és egy megszabott menetet végez. A kofák céhe megvédi tagjait a nem tagok háborgatásaitól, illetve a saját csoportjukon belüli éles praktizálástól. Mégis ugyanakkor a nők tőkefelhalmozás révén megváltoztathatják az üzlet fajtáját, manapság a legnagyobb vagyonnal rendelkező nők import-ruha eladók. Az üzleti rendszer bonyolultsága abból látszik, hogy például a yamnak mennyi kézen kell átvándorolnia, míg a farmertől a fogyasztóig elér, mivel folyamatosan árulják egy vidéki piacon, a város nagybani piacán, illetve a városi közpiacokon (Hodder 1962).

A mai yoruba piac szokatlan vonása a főtt ételek széles körű kínálata. A nagy tömegben való felvásárlás gazdaságossága és a szakácsok munkájának olcsó volta arra indítja a háziasszonyt, hogy inkább készen vegye meg az élelmiszert, mintsem ő maga készítse el azt a piacon kis mennyiségben vásárolt nyersanyagokból.

A yoruba gazdaságot tehát egyszerű technológia jellemzi, melyen belül igen nagy szakértelem mutatkozhat meg, mint például farmer esetében vagy a kereskedőnél, aki a helyi piacok helyzetét méri fel. A szakosodást nem a vállalkozók, hanem a piacrendszer hangolja össze.

Sőt, mi több, a kézművesek és a kereskedők nem válnak ki a társadalomból, melyet szolgálnak. Mindegyik saját leszármazási csoportjának lakóhelyén él és e csoportok szankciói alatt áll. Ezenkívül személyes kapcsolatuk van vevőikkel, és üzleti sikerük épp annyira függ népszerűségüktől, mit üzleti érzéküktől. Tehát a vagyonos üzletember adakozó ember – nagyvonalúsága a tőkeforgalom gyors felfogását, ám felhalmozásának képtelenségét eredményezi. Így sem a kereskedők, sem a kézművesek nincsenek olyan jó helyzetben, hogy semmibe vegyék a helyi normákat, illetve értékeket, és kiterjesszék, fejlesszék vállalkozásukat. (Hagyományosan a férfiak jövedelmének nagy része feleségek beszerzésére ment el, amely a rokonsági kör kiterjesztésében igen értékes és egyben tekintélyes forrás. Mindemellett azonban ez azt is eredményezte, hogy halálakor vagyona széthulljon számos gyermekére). A yoruba városokban a főnöki cím alapján adódó magas politikai státusz általában minden felnőtt férfi számára elérhető. A megválasztás legfontosabb előfeltétele a nagyszámú rokonság támogatása. A vagyon is fontos, és gyakori a yorubák között, hogy egy sikeres kereskedő politikai útra lépjen; ha sikeres a politikában, üzleti tevékenysége csökkenni fog, amint az új hivatal szilárd bevételt biztosít ajándék és adó képében.

A vagyont akár meg lehet szerezni üzleti, illetve politikai tevékenység útján, akár nem, az széles körben felosztásra kerül megteremtőjének halála bekövetkeztével. A férfiak saját maguk megszerezte tulajdona annyi egyenlő részre darabolódik fel, ahány feleségük van gyerekekkel. Ez a töredékes szétosztás nehézzé teszi az elhunyt üzletének fenntartását. Ritkán találni a tradicionális társadalomban olyan gazdag embert, aki életét tekintélyes öröklött vagyonnal kezdte.

A család

A nukleáris család kialakulása az urbanizáció leggyakrabban idézett kísérőjelensége. A yoruba leszármazási csoport lakhelye mégis gyakran átlagos, nem túl nagy, ezer lakosú település, de néhány meglehetősen nagyobb méretű is lehet. A csoport tagjai a mindenkit megillető föld feletti jogok, a csoport által biztosított főnöki címek és az ősök tisztelete, illetve a csoport által tisztelt istenek imádata révén kapcsolódnak össze (P.C. Lloyd 1955a).

A leszármazási csoport tagjai kor szerint rangsorolódnak. A leggyakrabban használt rokonsági formulák testvéreknél eltérnek az idősek, illetve fiatalok megnevezésében, tekintet nélkül azok nemére. A családba beházasodott nők rangidősségét a házasságuk időpontja határozza meg.

Annak ellenére, hogy a közösségi életet leginkább a hagyományos lakhely alapján lehet bemutatni, mivel a hétköznapi feladatokat a nyitott verandákon végzik, a ház egysége a poligám család. A férfiaktól elvárt, hogy minden egyes feleséget ellássanak elegendő élelemmel, hogy etessék őt és gyerekeit. A kiterjedt család és különösképpen a leszármazási csoport tagjainak közelsége általában lehetővé teszi, hogy össze lehessen hangolni számos semmiképp nem abnormális helyzetet, vigyázni arra a gyermekre, akinek az anyja meghalt vagy éppen üzletelni van, a férfit etetni, míg a feleség ideiglenesen távol van.

A családi életnek ilyen körülmények között homlokegyenest ellentétes jellemzői vannak az ipari társadalom modern nukleáris családjánál. Ezek elég nyilvánvaló és egyszerűen meghatározható vonások. A házasság a két leszármazási ágat is bevonja, így a házaspárt e csoportok egész életén keresztül korlátozzák. A feleség megőrzi saját csoportjához tartozását és nem idegenedik el tőle semmilyen észrevehető mértékben; a romantikus szerelem kis szerepet játszik a férjével való kapcsolatban. A legtöbb foglalkozást tovább folytatják a lakhelyen belül vagy onnan kiindulva, és nincs választóvonal a családi és a szakmai szerepek között. A lakóhelyen felcseperedő gyereket nagy számú rokonság veszi körül, akik részt vesznek a szocializációs folyamatban (Levine 1967).

A városi területen a család kétoldalúnak, vagy teljeskörűnek mondható – hasonló a rokonsági kötelék az apai és az anyai rokonokkal. A városba újonnan érkezett bevándorló bizonyára ki óhajtja használni ezeket a rokonsági kötelékeket, melyek nagy előnyt jelentenek, bármelyik szülőhöz is kapcsolódnak. Ezért hát feltételezhető, hogy a vérrokoni alapon szerveződő törzsi társadalmakban az emberek gyorsabban adaptálódnak a városi élethez, mint a mereven patrilineáris társadalmakból származók. Az északi yorubák leszármazási csoportjai patrilineárisak, míg az *Ijebuk* alapja a vérrokonság (Lloyd 1966). Az Ijebu sztereotípia az agresszív üzleti tevékenység és a magas teljesítmény, de ezeket a tulajdonságokat még pszichológiai tesztekkel is ki kell mutatni, és még ha mutatják is, lehetséges, hogy azok inkább az Ijebu terület földhiányából, mintsem a családszerkezetből erednek. A patrilineáris yoruba társadalomban a házas asszonyok közeli rokoni kapcsolatot tartanak fenn saját leszármazási águkkal, és általuk fiaik (követelés vagy igénylés alapján) értékes jogokra tehetnek szert földterületi, illetve politikai téren. A yoruba családszerkezet így kevés fényt vet a cikk elején vázolt problémára. Azt sem állíthatjuk, hogy a yorubák kialakult rendszere a városi életmódból származna, kivéve akkor, ha a nők kapcsolata saját leszármazási águkkal könnyebben fenntartható, amennyiben a születési hely ugyanabban a városban van, mint a férjéé, vagy talán csak néhány száz yardnyira attól.

A leszármazási csoportokon belül a szerepek többfélék és erősen kölcsönös függésben állnak egymással, mivel az emberek társadalmi, politikai, és gazdasági tevékenységének oly nagy része a lakóhelyen belül, a gazdaságban/farmon és a tagok szokásos összejövetelein zajlik. A városon belül a leszármazási csoportok egységei rokonságban, vagy pedig versengésben vannak egymással, s ez megerősíti az egyes csoportokon belüli szerepek kölcsönös függőségi viszonyát. Azonban a matrilineáris és affinális kötelékek összekapcsolják a különböző csoportok tagjait. És e kötelékeket más kontextusban is lehet hasznosítani – például üzleti vagy politikai támogatásra – és így a rokonság sokfélesége felerősödik a yoruba városokon belül.

Társadalmi rétegződés

A vidéki-városi dichotómiát gyakran hozzák összefüggésbe a vele született és az elért státusszal. A kifejlett státuszú társadalmakban fejlődik ki az osztályszerkezet. Még azt is fel lehet tételezni, hogy egy olyan parasztember, aki nagyon rétegzett társadalomból érkezik, jobban fog tudni alkalmazkodni a városi körülményekhez, mint egy törzsből bevándorló, aki osztály nélküli társadalomból jön. A törzsi életben a teljesítmény és a verseny eleme úgy tűnik, gyakran elkerüli a figyelmet.

Egy yoruba nem változtatja meg a leszármazási csoportját, sem a korát. (Egy Ijebu viszont természetesen megválaszthatja, hogy melyik csoporttal kívánja azonosítani magát – ez a választás a gyakorlatban valamelyik nagyszülő csoportjára korlátozódik). De a nagy vagyon és a politikai hatalom lehetősége nyitva áll a szükséges képességekkel rendelkezők előtt. A vagyon főként a kereskedelemből származik, de a mezőgazdaságból is jöhet és mindenki számára nyitott; néhány kereskedő az apjától örökölte gazdagságát, akik viszont mind saját erejükből lettek gazdagok. Ahol a főnöki címeket a leszármazási csoport tartotta kézben, ott valaki csak a saját csoportja vagy ritkábban az anyai csoport címének eléréséért küzdhetett. Mégis, az ágazat minden férfitagja egyformán választható. Így elég intenzív verseny alakulhat ki a törzsi társadalmon belül, és ez sajátos funkcionális minőség a modern afrikai városban, ahová a törzstag elvándorol.

Itt újból hangsúlyoznunk kell, hogy a tradicionális yoruba városokban a vagyonszerzés illetve a politika terén azok értek el különféle státuszokat, akik alapjában véve fenntartották, támogatták normáit: a kereskedő, aki a vevők körében elért népszerűségére épít, vagy a főnök, aki leszármazási csoportja választópolgárainak támogatását szerezte meg – mindegyikük egy társadalmi-rokonsági rendszer piramishálózatának tetőpontján állt. A vezetők és a gazdaságok közötti kölcsönhatás nem emelkedett a formális találkozás fölé. Egy kategóriát alakítottak ki, ami alig mondható státusz-csoportnak és bizonyára társadalmi osztálynak sem. Esetleg egy napon majd hasonló képet adnak egy osztály nélküli társadalomról, amelyet a mai yoruba politikusok, más afrikai területekhez hasonlóan, igyekeznek terjeszteni.

A város integráló hatása

Király nélkül nem lenne város, mondják a yorubák, ami azt jelenti, hogy közbenjárásának hiányában a leszármazási csoport nem tud koherens maradni az adott településen belül. A városlakás „sine qua non”-ja lenne valamiféle központosított kormány létrejötte (P.C. Lloyd 1954; 1960b).

Minden egyes yoruba várost a helyiek hite szerint az első király alapította. Későbbi bevándorlók, a leszármazási csoportok alapítói egyezményt kötöttek az uralkodóval, meghatározván a városban elfoglalt saját helyüket, illetve a leszármazottjaikét. Így a város minden tagja részt vesz a kormányzásban leszármazásán és a korosztályok összefüggéseken keresztül. Véleményeiket a vezetők tolmácsolják a királyi tanácsban. Az évenkénti rituálék szintén hangsúlyozzák a szent király és vezetőinek illetve népének kapcsolatát (Wheatly 1970). A yoruba ember úgy érzi: másképpen tartozik városához, mint az újonnan érkezett bevándorló egy iparvárosban, vagy egy egyszerű polgár a középkori városban.

Mégis, ez az integráció szegmentális típusú. Az azt alkotó leszármazási csoportok mindegyike ugyanazokkal az általános struktúrákkal és vonásokkal rendelkezik. A tardicionális yoruba város minden negyede azonos megjelenést mutat. Néhány leszármazási csoport emigrációja (pl. a farmereké) a város szélreeső részére szorul: kevesebb adó a királynak, kisebb piac a kézműveseknek és kereskedőknek. Válaszképpen a város összezsugorodik, de szerkezete ugyanaz marad. Ehhez hasonlóan a város, úgy tűnik, képes a bevándorlók nagy számban történő befogadására anélkül, hogy szerkezetében megváltozna. Alapjában véve kis különbséget láthatunk Ibadan szerkezetében, milliós nagyságrendű tartományban, 100.000 főt számláló városokban, és ahol 10.000–20.000-en élnek. Valószínű, hogy a politikai szerkezet bizonyos típusai maximális lakossági korlátokkal rendelkeznek, de ezt még nem vizsgálták. Sokkal valószínűbb ennél, hogy a múltban a gyors bevándorlást ravasz királyok használták fel arra, hogy megváltoztassák kapcsolatukat a vezetőkkel, és így állandó változást hozzanak létre a politikai szerkezetben.

A gyarmati időszak előtt bizony nagy mozgás volt megfigyelhető egyik városból a királyság másik városa felé. De ez úgy tűnik, a fogadó város szerkezetébe olvadt bele. Az

egyedülálló bevándorló – talán éppen kézműves vagy iparos – szállásadójánál helyezkedett el, aki (valószínűleg) garantálni tudta kívánatos magaviseletét, illetve művelésre alkalmas földet biztosított neki. Az elvándorló valószínűleg feleségül vette a szállásadó leszármazási ágának egyik nőtagját és gyermekét, s ezáltal az anya leszármazási ága adoptálta. Bevándorlók nagyobb csoportja, például a királyi vitában vesztes párt megközelítette a fogadó ország királyát és földhöz jutva – majd később talán címhez is – a város új leszármazási csoportját alkotta meg. Az idegenek állandó tartózkodására a yoruba város nem tudott helyet biztosítani. (Rabszolgák nagy számban előfordultak és nem voltak teljes állampolgári jogokkal felruházva, de a yoruba rabszolgaság házi jellegű volt).

Áttekintés

A hagyományos yoruba város itt leírt jellemzői sokkal távolabbinak tűnnek a személytelenség, mulandóság, felületesség és ismeretlenség minőségeitől, melyeket gyakran tulajdonítanak városi területeknek, pedig azokat helyesebbnek tűnne a külvárosi középosztály XX. század közepén erősen iparosodott társadalmára alkalmazni. Némely tekintetben a yoruba városok jellemvonásai épp az ellenkezői a Wirth által felsoroltaknak. Néhány közülük valóban jellemzi a preindusztriális városokat, de összességükben nem lehet összefüggésbe hozni őket a városi településsel. Sokkal közelebbi párhuzamokat lehetne vonni a yoruba és a szomszédos ibo társadalom szerkezete között. Ez utóbbiak nagyrészt szétszórt településeken élnek, nagyon nagy népsűrűségű területeken.

A fő különbség a yorubák és az ibók között abban rejlik, hogy a yorubáknál nagyobb számú szakosodott kézművesről tudunk, illetve másik ok a szakrális királyságok léte. A jorubák több évszázadon át rendelkeztek ezekkel a jellemzőkkel, és bár ezek kétségkívül hozzájárultak a yoruba kultúra komplexitásához, úgy tűnik, hogy mégsem ezek ösztönözték a fenntartott gazdasági fejlődést.

A yoruba városok ma

A gazdasági fejlődés lendülete a yorubákhoz a gyarmati uralommal érkezett. Mégis a fejlődés olyan formát öltött, hogy a helyi társadalmi szerkezetet viszonylag magas fokon tartotta (P.C. Lloyd 1959; Schwab 1962).

A kakaó, mint jövedelmező növény termesztése elterjedt az egész erdőterületen. Nem volt szabadon hagyott, termesztésre alkalmas, hasznosíthatatlan terület, és az új növényt a farmer leszármazása ága által kijelölt földterületen földművesek művelték. Így nem kellett áthelyezni a földmíves népességet. A kakaóból származó haszon modern mesterségek (pl. szabóság, modern épületek építése, bútorkészítés stb.) fejlődéséhez vezetett. De ezek a munkások is a szülővárosukban laktak, gyakran saját lakhelyükről dolgoztak be. Az egyes mesterségekhez tartozó emberek nem álltak kapcsolatban egymással és céhekben tömörültek, amelyek egyébként nagyon hasonlítottak a középkori Európa céheihez, másfelől viszont láthatóan a helyiek szervezeti formáiból alakultak ki. Két vagy öt év tanoncidő letöltése után az inas mester lesz, nagyon kicsi a mesteremberek közötti együttműködés a termékek előállításában (P.C. Lloyd 1953). Az üzletek építésén keresztül fejlődik a vállalkozás, ahol képzetlen vagy alulképzett emberek, minimális tőkével és inkább több vállalkozó szellemmel rendelkeznek az építész, a vakolómunkás, az üveges, az ács és hasonlók tevékenységének összehangolásában. A kereskedelem komolyan fejlődött intenzitására nézve, de nem a szervezés fokán.

A yoruba városokban új üzemeket építettek. Ibadannak hatalmas dohánygyára, műanyaggyára és üdítőital-palackozó üzeme van – egyik sem hazai fejlesztésű. Más városok nem mennek tovább kis pékségek vagy üdítőital-üzemek létesítésénél, melyekben kevesebb,

mint 20 ember dolgozik. Nyugat-Nigéria felnőtt férfilakosságának csak 6%-a kap munkabért, többségük a közszolgáltatásokban és a külföldi kereskedelmi cégeknél dolgozik.

Így, bár a yoruba város farmereinek aránya lassú csökkenést mutat, e városok jellemzői közül sok változatlan marad. A legtöbb ember még a leszármazási csoportjának lakhelyén belül él; a föld készpénz-értéke fejlesztési célokra fordítódik és a termés szűkössége a lakosság növekedésével a leszármazási csoport megerősítését eredményezi a földterület jogainak egyetemes birtoklásával kapcsolatban. Megismétlendő: az új kézművesek és kereskedők értékei csak kis mértékben térnek el a gyarmatosítás előtti hasonmásaiktól, ezek is a személyes népszerűségükön alapulnak a vevőkkel kialakított közvetlen kapcsolatok útján.

A gyarmati uralom alatt a brit adminisztráció látszólagosan a helyiek politikai hatalmán keresztül próbált kormányozni és „megőrizni". Így a királyság és a főnökség a jelen időkig fennmaradt, és a főnökség fenntartásához a leszármazási csoportok szolidaritása megerősödött. Ezek a tradicionális intézmények valóban meg vannak rettenve a modern helyi és központi kormánytól a felnőtt szavazókra épülő választások miatt. De a városi kerületi és a választókerületi határok gyakran követik a lakóterületek és városnegyedek határvonalait, és több helyi versengés fajul politikai puccsá, ezáltal alapot szolgáltatva a szembenálló felek tagsági bázisának. Néha a választás a központi párt jelöltje (a választókerületbe tartozó, de nem eléggé ismert ember) és a népszerű helyi kereskedő vagy tanár (az emberek jólétének előmozdításában aktívan közbenjáró) között zajlik. Általában az utóbbi szokott sikeres lenni (P. C. Lloyd 1953b).

Tehát a mai yoruba város modern küllemű házainak, új boltjainak, benzinkútjainak és középületeinek ellenére messze áll attól, hogy a városi területre jellemző vonásokkal bírjon. Mindazonáltal két folyamat van, ami gyorsabb változást idéz elő.

A nemzeti függetlenség és alkotmányos előzményeinek kezdete óta a (nyugati értelemben véve) jólnevelt elit létszáma jelentősen megnövekedett. Az ebbe a kategóriába tartozó emberek mindenféle helyről származnak, sokan gyerekek vagy írástudatlan farmerek. A felfelé irányuló társadalmi mozgás nagyon gyorsan történt néhány ember esetében, és a nyitott társadalom imázsa könnyen fenntartható volt. Ez elit férfi- és nőtagjai igyekvőek, ám saját oktatási rendszerük megértése és manipulációja révén főként arra törekszenek, hogy számos saját céljuk érdekében biztosítsák az elit státuszt. Amennyiben a gazdaság az elmúlt évtizedhez képest lassabb ütemben fejlődne tovább, ez az elit majdnem zárt csoporttá fog alakulni (B. Lloyd 1967; P.C Lloyd 1967).

Másodszor, az „Action Group" kormány által bevezetett ingyenes általános iskolai oktatás, annak reményében, hogy kielégíti a választók oktatási kívánalmait, olyan folyton erősödő áramlást indít el a nagyobb városok felé, amelyben az iskolát elhagyók munka reményében indulnak útnak, de nem valószínű, hogy meg is találják azt. Ezek a munkanélküli fiatalok ma tartanak a rendőrségtől, ami olyan jelenség, mint egy talpraálló munkásosztály esetében, amely képes a radikális vezetők manipulációjára.

Ma azt a yorubát, aki nem a saját városában lakik, idegennek tekintik. Mindhiába próbál indulni a helyi és országos politikai választásokon, de a hagyományos politikai hivatal kirekeszti. Nincs beépülve a helyi leszármazási csoportba. Az idegenek között próbál kikapcsolódást találni – viszont a helyi embereket teljesen leköti a saját rokonságuk ügyeinek intézése. Közszolgálatban dolgozva gyakran egyik városból a másikba szállítják át. Így csak néhány yoruba vándor tűnik úgy, hogy gyökeret vert az új, és valószínűleg ideiglenes lakóhelyén.

Fontosabb azonban az a tény, hogy elvándorlásuk miatt nem vesztettek el semmit az őket megillető leszármazotti jogokból. Bármikor visszatérhetnek és követelhetnek művelésre alkalmas földet és olyan jogokat, melyekre a koruk felruházza őket. Így hát a szegény ember hazatér csoportjának biztonságát keresve, míg a gazdag ember azért tér vissza, mert gondolja, hogy a befolyása illetve tanultsága nagyobb tekintélyt biztosít neki saját népe körében, mint

az idegen városban. Minden yoruba reméli, hogy saját lakóhelyén, vagy legalábbis szülővárosában vonulhat vissza és találhat végső megnyugvást.

A yoruba példa bizonyára nem erősíti azt a feltevést, hogy a szomszédsági kötelékek folytonosak és lekötik a vándorlót az otthoni környezethez, amikor az ottani státusza a koron és a leszármazási csoporthoz való tartozáson alapul, és amikor ennek alapján őt megillető jogok nem vesznek el elvándorlása során. Ilyen körülmények között azt találjuk, hogy a város és a falu közeledése leginkább a vándorlók esetében formálódik ténylegesen.

Természetesen a yoruba város kapcsolatai nem korlátozódnak csupán a yorubák földjére, hanem elérnek bárhová, ahová a yorubák letelepednek. Hasonlóképpen a yoruba városok más etnikai csoportok által alakított kapcsolatok ágaival is rendelkeznek, legfőképpen az *ibók* és *edók* között. E kapcsolatok mind bírnak azzal a kettős funkcióval, hogy a bevándorlót beépítsék a városi életbe, ugyanakkor fenntarthassa kapcsolatát az otthoniakkal. A szegények számára a társadalmi biztonság biztosítása a legfontosabb, a befolyásosak számára pedig a kapcsolatok, melyek új utakat nyitnak meg előttük a vezetői szerepkör, illetve a szolgáltatások terén, melyek tekintélyt – és talán a vándor hazatértével – politikai presztízst is hozhatnak. Majdnem minden yoruba vándor a város szervezetéhez tartozik, csak néhányan elég bátrak ahhoz, hogy megkockáztassák a kiközösítést, ami a vándorra hazatérte után vár, ha nem részese otthoni szövetségnek. Bizonyos mértékben mindannyian e szervezet által gyakorolt kontroll alatt állnak.

Összefoglalásul: a gazdasági fejlődés korlátozott foka – az állandó jövedelmet biztosító gabonatermesztés és a kézműipar bevezetése – ellenére a yoruba városok tradicionális társadalmi szerkezete rendületlenül fennáll. Ez kétségkívül köszönhető a viszonylag kismértékű lakosság-áthelyeződésnek és az otthoni területhez kötődés fenntartásából eredő vándorlási mintáknak. Bizonyos tekintetben a modernizációs tényezők még meg is erősítették a leszármazási csoportok szolidaritását – ilyenek az értékes városi föld testületi birtokosai, és a modern kormány választási egységei. Másfelől a város egyre nagyobb számú nem hazai lakossal rendelkezik, akik munkát keresve hagyták el az általános iskolát, és ezek a férfiak és nők új kapcsolatokat fognak alkotni a városban, dacára az etnikai hovatartozásuknak. Mivel a férfiak több biztos munkalehetőséghez jutnak, az állam egyre több társadalmi szolgáltatást biztosít, így a férfiaknak a leszármazási csoportjuktól való függése csökken, és cserébe az ahhoz való kötelességérzete is.

Fordította: *Tomory Ibolya*.

Idézett irodalom

Bascom, W. B. 1955 Urbanization among the Yoruba. *American Journal of Sociology, 60*:446-454.
Bascom, W. B. 1959 Urbanism as a traditional African pattern. *Sociological Review, 7*:29-43.
Bascom, W. B. 1969 *Ifa Divination*. Bloomington, Indiana University Press.
Calloway, A. 1965 From Traditional Crafts to Modern Industries. *Odu, 2* (1):21-29.
Frobenius, L. 1913 *The Voice of Africa*. London, Hutchinson.
Goddard, S. 1985 Town-Farm Relations in Yorubaland-Oyo. *Africa, 35* (1):21-29.
Hodder, B. W. 1962 Yoruba Markets. In P. J. Bohannan – G. Dalton ed. *Markets in Africa*. New York, The Natural History Press.
Krapf-Askari, E. 1969 *Yoruba Towns and Cities*. Oxford, Clarendon Press.
Leighton, A. et el. 1963 *Psychiatric Disorder among the Yoruba*. Ithaca, Cornell University Press.
Levine, R. A. 1967 Father-Child Relationships in Ibadan. In Horace Miner ed. *The Modern City in Modern Africa*. New York, Praeger.
Lloyd, B. 1966 Education and Family Life in the Development of Class among the Yoruba. In P. C. Lloyd ed. *The New Elites of Tropical Africa*. London, Oxford University Press, International African Studies.

Lloyd, B. 1967 Oje: A Traditional Quarter of Ibadan. In P. C. Lloyd – A. Mabogunje – A. Awe eds. *City of Ibadan*. Cambridge University Press.
Lloyd, P. C. 1953 Craft Organisation in Yoruba Towns. *Africa, 23*:30-44.
Lloyd, P. C. 1954 The Traditional Political Systems of the Yoruba. *Southwestern Journal of Anthropology*, 10 (4):366-384.
Lloyd, P. C. 1955a The Yoruba Lineage. *Africa, 25*:235-251.
Lloyd, P. C. 1955b The Development of Political Parties in Western Nigeria. *American Political Science Review, 49*:693-707.
Lloyd, P. C. 1959 The Yoruba Town Today. *Sociological Review, 7*:45-63.
Lloyd, P. C. 1960a Yoruba Towns. *Ibadan, 10*:18-22.
Lloyd, P. C. 1960b Sacred Kingship and Government among the Yoruba. *Africa, 30*:221-237.
Lloyd, P. C. 1962 *Yoruba Land Law*. London, Oxford University Press for Nigerian Institute of Social and Economic Research.
Lloyd, P. C. 1965 The Yoruba. J. Gibbs ed. *Peoples of Africa*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
Lloyd, P. C. 1966a Agnatic and Cognatic Descent among the Yoruba. *Man*, New Serie, 1 (4):484-500.
Lloyd, P. C. 1966b Class Conscioussness among the Yoruba. In *The New Elites of Tropical Africa*. London, Oxford University Press for International African Institute.
Lloyd, P. C. 1966 (ed.) *The New Elites of Tropical Africa*. London, Oxford University Press for International African Institute.
Lloyd, P. C. 1967 The Elite of Ibadan. In Lloyd, P. C. – A. Mabogunje – B. Awe eds. 1967 *The City of Ibadan*. Cambridge, University Press.
Lloyd, P. C. – A. Mabogunje – B. Awe eds. 1967 *The City of Ibadan*. Cambridge, University Press.
Mabogunje, A. L. 1968 *Urbanization in Nigeria*. London, University of London Press.
Schwab, W. B. 1962 Continuity and Change in the Yoruba Lineage System. *Ann. N.Y. Acad. Sci., 96*:590-605.
Schwab, W. B. 1965 Oshogbo-An Urban Community. In Hilda Kuper ed. *Urbanization and Migration in West Africa*. Berkeley, University of California Press.
Sjoberg, G. 1960 *The Preindustrial City*. Glencoe, Ill., Free Press.
Wheatley, Paul 1970 The Significance of Traditional Yoruba Urbanism. *Comparative Studies in Society and History, 12*:390-419.

Forrás: The Yoruba: An Urban People? In Aidan Southall szerk. *Urban Anthropology. Cross-Cultural Studies of Urbanisation*. University of Wiskonsin, 1973.

François Arriat – Adrien Benga
A szenegáli városok marginálisai

A gyarmatosítás utáni városok problematikájával kapcsolatos kutatások két fő témacsoportba rendezhetők:

- Létezik-e folytonosság a gazdasági, a társadalmi és a politikai irányításban a kolonializált város és a poszt-kolonializált város között?
- Politikai nézőpontból mik lehetnek az összefüggések a hatalom és a tudás helyszíneként számon tartott városok és a központi államhatalom között ?

A marginalizáció kérdése kikerülhetetlenül felmerül e két probléma felvetése során. Ahhoz, hogy meggyőződjünk arról, itt nem egy új elméletről van szó, elég ha utalunk a brit „Pale of settlement"-re, amelyet így összegezhetünk: a kolónia jelenléte egy domináns, szervezett és irányított térben nyilvánul meg. Ezenkívül megjelenik egy kontrollálatlan, vagyis a modellhez képest marginalizált tér is.

A marginalizáció megtapasztalása és vizsgálata tehát térbeli jelenségként történik, amely a szervező és irányító hatalom hatása. Ebben az értelemben a marginalitás fogalma nem választható el a fölérendelt centrum fogalmától. E két realitás közti kapcsolat mind a mai napig azon a marginalitás-felfogáson alapszik, amely ezt a fenyegetés és a „mindent elnyelés" állandósult veszélyének szinonimájaként határozza meg. Innen ered a nyilvános hatalom azon szüksége, hogy hatékony politikát hozzon létre az emberek irányítására, amely lehetővé teszi bizonyos társadalmi kontroll gyakorlását. Azonban tevékenységük különböző aspektusokat ölthet magára, a közömbösségtől a legbrutálisabb beavatkozásig terjedő fokozatok skáláján mozoghat.

Az urbanizáció jelenségeinek felgyorsulása a második világháború után megkönnyítette egy átideologizált építészet kibontakozását, amelyre hosszú időn keresztül rányomták bélyegüket a hatóságok irányelvei az adott tér szervezése során.

I. A marginalitás születése

A koloniális Afrikában – és lehet, bizonyos mértékben a gyarmatosítás utáni Afrikában is – a város mint a fejlődésnek és az ipari civilizáció termelési helyének térbeli struktúrája, csakis idegenként érzekelhető az afrikainak, aki szisztematikusan asszimilálódott a rurális világba. Ellentétben ezzel, az urbánus tér a „benszülött" értékek eltorzulásának/degenerálódásának helye, szembekerül a faluval, ami fogalmilag ez értékek bölcsője.

Az iparosítási folyamat 1945 körüli felerősödésének első következménye lett a nagy mértékű munkaerő-igény. A lényeg akkoriban az volt, hogy az integráció céljából detribalizálják a feltételezetten paraszti rétegbe tartozó afrikaiakat. Azonban ezek az újonnan érkezettek, akik már a kezdetnél egyre kevésbé kaptak szerepet a rurális logikában, hamarosan kezdték megfogalmazni a tisztán urbánus követeléseiket (szindikalizmus, sztrájk...). Innen jön a populáció rendjének és kontrollálásának fenntartását sürgető szükséglet, ami elválaszthatatlan a város térbeli szervezésétől. Megjegyezzük: például Dakarban a „Plateau" felbukkanása, mint üzleti negyedé, szorosan összefonódik a túlzottan instabilnak ítélt lakosság egy részének dinamikus kilakoltatásával, abból a célból, hogy az „egészségtelen" teret megtisztítsák. A föld kisebbség általi birtokbavételének logikája, megduplázva egy ökonómiai logikával, produkálja a mrginalitást, amely a városi tér területi dezintegrációjaként jelenik meg. Így tehát beigazolódni látszik a marxizmus által inspirált analízis, amely a térbeli és ökonómiai marginalizációt összeköti a kapitalista felhalmozás logikájával, mondván, hogy az idegen tőke szükségletei szerint rendeli alá az afrikai munkaerőt. E realitás tudatosodása kiváltotta a közhatalomból annak szükségletét, hogy gyors

választ adjanak azokra a kérdésekre, amelyek fenyegetésként voltak és vannak számon tartva. Nem lehetetlen arra gondolni, hogy bizonyos oldalról (és legalábbis valamely részében) a dekolonizáció a lehetséges válaszadási kísérlet lehetett volna.

Objektívebben nézve: a problémát a városi hatóságok marginalizáció-felfogása, valamint a marginalizáltak és a városi vezetés kapcsolatában kell keresni.

II. A tétek állandósága

A gazdagság kevesek kezébe koncentrálódása elerülhetetlenül felerősíti az egyenlőtlenségeket és így kiváltja a védekező reflexeket. Gyakorlatilag a város tetszőlegesen elválasztható egyik és másik részről is, a kialakult határok által mindkét fél másra vágyik: az egyik védekezik, a másik követel.

Ezek a határok nem csupán fizikaiak. Az egyik fél ténylegesen részt vesz a politikai életben, az intézmények működésében és a legális gazdasági tevékenységekben. A másik fél kifejlesztett egy párhuzamos gazdasági tevékenységet, amelynek a végső célja az állami szektor és az azt körülölelő gazdaság hiányait pótolni. Az „informális" szektor az intézmények müködésének hiányára válaszként alakult ki. Új, etnikai, vallási vagy kulturális alapokon nyugvó szolidaritások is formálódnak. Az egyesületek száma megsokszorozódik, s ez olyan körülményt teremt, amelyben egy egész népesség az állami funkciók peremén van jelen. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy az informális szektor gyakran „a fentiek" által használt, mint valamiféle lehetséges felhalmozási hely. Az irányító osztály számára az így létrejött konfliktusos kapcsolatok felvetik a következő kérdéseket: hogyan lehet mobilizálni ezt a marginális réteget, ellenőrizhető, és ezáltal adóztatható tevékenységekre rábírni? A veszély ugyanis kettős:

- először is az állam, amely a javak újraelosztója, nyilvánvalóan nem tolerálhatja egy párhuzamos, kontrolálhatatlan gazdaság létét, mivel az túlságosan képlékeny, sokszínű, így opportunista módon, a rendszeren kívüli jövedelem megteremtője lehet. A hiányzó nyereség jelentős mértékűvé válhat, annál is inkább, mivel a felszabadult pénzösszeg túlságosan ritkán kerül produktív tőkeként újrainvesztálásra, amely alkalmas lenne a formális nemzetgazdaságba bekapcsolásra;
- másodszor, a politikai veszélyt szintén figyelembe kell venni. Az államigazgatási szervek fokozatos izolálódása, amely a monopólium konzerválásának és logikájának következménye (mint ahogy láthattuk), kísérő jelensége az informális szektor kialakulásának, amit gyakran a közigazgatási szektor csődjének bizonyítékaként értelmeznek. Az Állam alkalmatlanságának felismerése vitte rá az olyan szervezeteket, mint a Világbank, vagy a Nemzetközi Valutaalap, hogy közvetlenül forduljanak a gazdaságnak ehhez a szektorához. Nagy a kockázata annak, hogy az Állam a marginalizáció útjára lépjen, legalábbis gazdaságilag, ami néha úgy tűnik, célja a Nemzetközi Valuta Alapnak, valamint a Világbanknak. Az intézményrendszer mindig is gyanakvóan viszonyul a marginalizációhoz, és ezért bizonyos védekezési stratégiákat alkalmaz a jelenség folyamatos kontrollálására és korlátozására. Az emberek irányítása ilyenkor gyakran összefolyik a közrend fenntartásának fogalmával.

III. Politikai és társadalmi kontinuitás

A „határ" másik oldalán az újonnan érkezettek úgyszintén elég sajátos módon viselkednek e helyzetben. Mindenekelőtt a bürokratikus szervezetekkel szembeni gyakorlatlanság az, ami nem kedvez elfogadtatásuknak. Egyesek gyorsan elveszítik a morális és politikai autoritásukat, annál is inkább, mivel a döntéshozatal centralizáltsága nem könnyíti meg az

alkalmazásukat. Ugyanakkor pedig, úgy tűnik, a komplex helyzet ellenőrzésének igényét minden kormány elsőbbségi feladataként kezeli, még nagy nehézségek dacára is.

A társadalomtudományokban már az 1930-as években megjelenik az ellenkultúra fogalma. Az Oscar Lewis által megfogalmazott analízis-minta, mint „a szegénység kultúrája" széles körben elterjedt az 1950-es, 1960-as években. A falusiak a városokba érkezésükkor szembesülnek egy új környezettel, amihez alkalmazkodniuk kell. Mindkét kultúrához tartozva még és már, új viselkedésmintákat alakítanak ki. A városi hatóság ebben a kontextusban „detribalizálja" az őslakosságot, a mi esetünkben az afrikai parasztot jelenti, az ő stabilizációjának érdekében. Azonban ennek az értelmezésmódnak fő hiányossága, hogy csak a város-falu kettősséget veszi figyelembe; a modernitás – tradíció lévén – inkább csak teoretikus fogalom, mint realitás.

Az olyan szerzők, mint De Soto kimutatták, hogy ténylegesen ebből a két világból való konfrontációból egy új urbánus kultúra folyamatos kialakulása konstatálható. Ha létezik a szegénység kultúrája, az főként az Állam gyakorlatára való válaszadás során fejődik ki, mert az Állam soha nem adja fel a politikai logikáját. Ez egy túlélési mód tehát, nem pedig a marginálisok célja. Ezért azután a XIX. századtól a dakari helyi hatóságok semmit sem változtattak a városirányítási módszereiken. A közrend fenntartása a stratégia középpontjában marad, és annak érdekében, hogy a formális és informális világ közötti határvonalat megtartsa, nyilvánvalóan a személyes érdekek védelmének érdeke kerül előtérbe.

A munkásság irányítása fejlesztéspolitikává válik. A városiasodás visszakapja a jelentőségét a maga sugárútjaival, hídjaival, kerületeivel, és egy nagyon árnyalt dinamikát mutat, a kilakoltatás és házfoglalás (squatting) jelenségével együtt… Nem érdemes meglepődni azon, hogy bizonyos szervezetek, mint a rendőrség, vagy a tűzoltóság a marginalizált területeken gyakran az állami beavatkozás eszközeinek tűnnek. A diskurzus ellenére, amit az államigazgatási szervek hoznak létre folyamatosan a közművesítésre hivatkozva, az urbánus politika, a marginalizáció lényegében a politikai karakterű intervencionizmusra épül, amely a finomabb módszerek révén hat, ugyanakkor egészében a közömbösség és az elnyomás között váltakozik.

Ebbe a keretbe kell behelyezni az „emberi túlzsúfoltság" koncepcióját, amely széles körben elterjedt Szenegálban az 1970-es években. A különböző gyors akciók nem feledtetik a gazdasági és politikai vezetés tehetetlenségét, hogy valamiféle átmeneti megoldást javasoljon a helyzetre, ami különösen ellentmondásos feltételeket teremtett számukra. A marginalitás elemzése, amiben az informális szektor csak egy megjelenési forma az urbánus közegben, jobban, mint bármikor, emlékeztet minket arra Szenegál és még jónéhány afrikai állam példáján keresztül, hogy az állami szervek nehéz helyzetben vannak a belső dinamikával szembesülve és a cselekvéskényszerben. Konstatálható, hogy a városi közegben a marginalitás és az állami normák közötti szakadék folyamatosan mélyül. Az aktivitások térbeli elkülönülése tehát arra készteti az individuumot, aki vagy egyik vagy másik gazdasági szektorban vesz részt, hogy idegennek érezze magát saját városában, olyan terekkel szembesülve, amelyeket nem érez sajátjának.

Bibliográfia

Cahiers d'Etudes Africaines 1981 *Villes africaines au microscope*, numéro spécial *81-83*.

Cooper, F. 1980 *From Slaves to Squatters; Plantation and Agriculture in Zanzibar and Coastal Kenya (1890–1925)*. New Haven, Yale University Press, 328 p.

Cooper, F. 1987 *On the African Waterfront; Urban Disorder and the Transformation of Work in Colonial Mombasa*. New Haven, Yale University Press, 243 p.

De Soto, H. 1989 *Other Path*. New York.

Hugon, P. – Deble, I. 1982 *Vivre et survivre dans les villes africaines*. Paris, IEDES, PUF, 310 p.

Lefebvre, H. 1972 *Le droit à la ville*. Paris, Anthropos, 281 p.

Lefebvre, H. 1970 *Du rural à l'urbain*. Paris, Anthropos.
Lewis, O. 1978 *The Children of Sanchez (Les enfants de Sanchez. Autobiograhie d'une famille mexicaine)*. Paris, Gallimard, 638 p. (Magyarul: *Sanchez gyermekei*. Európa Kiadó, Budapest, 1968).
Lewis, O. 1983 *La Vida: une famille portoricaine dans une culture de la pauvreté*. San Juan – New York, traduit de l'anglais par J. Rosenthal, Paris, Gallimard, 813 p. (részlet A szegénység kultúrája. *Kultúra és Közösség*, 1988/4: 94-105.)
Vincent, B. 1979 *Les marginaux et les exclus dans l'Histoire*. Paris, PUF, 439 p.

A tanulmány forrása: http://www.sedet.cicrp.jussieu.fr/sedet/Afrilab/Afrhome.htm

Homer Hoyt
A városi struktúra klasszikus modelljeinek újabb torzulásai[131]

A városi lakosság hatalmas növekedésen ment keresztül világszerte. Burgess írta le a városstruktúra általános szabályszerűségeit. Burgess Chicago tanulmányozására alapozta a koncentrikus körökről szóló elméletét. Minden város növekedésének szabályszerűségeit befolyásolja sajátos topográfiája. Megfogalmazásait sikerült alkalmaznia a '20-as évek végének amerikai városaira.

Az i.e. 5. század görög városainak korszakában a várost műalkotásnak tekintették, amelynek változatlanul meg kell tartania statikus formáját. A népesség növekedéséből adódó problémát a görögök úgy oldották meg, hogy kolóniákat, új városokat alapítottak. A középkorban az európai kontinens legtöbb városát falvak vették körül. Sok város évszázadokon át változatlanul megtartotta formáját.

Az Egyesült Államokban a II. világháború után gyors növekedés volt. Az elmúlt népszámlálási évtized során a kertvárosok lakossága növekedett a legnagyobb mértékben, és a központi városokon kívüli népesség is tovább gyarapodott.

Az 50.000-res és ennél nagyobb lélekszámú városok is gyors ütemben megindultak az elmúlt évtizedben, de az ennél kisebb városok növekedési üteme lassúbb volt. A kisebb városok ily módon képesek voltak fenntartani statikus állapotukat. A növekedés elsősorban a nagyvárosokat érintette, ahol a népességszám emelkedése a központokból áttevődött az elővárosokba, és megváltozott a központok etnikai összetétele.

A város-struktúra 1925-ből és 1939-ből származó leírásai óta nem a népesség növekedése volt az egyetlen dinamikus tényező, amely megváltoztatta a városok formáját és alakját. A középosztály jövedelmei nőttek a leggyorsabban. 1933 és 1963 között nőtt a magántulajdonban levő személygépkocsik száma. Autópályák épültek.

A központi üzleti negyed: a bankok, a hivatalok és a kiskereskedelem övezete

Burgess 1929-es írásai szerint az I. övezet: a központi üzleti negyed, amely a város közepén helyezkedik el s a város kereskedelmi, társadalmi és polgári életének gyújtópontja. Itt áruházak, irodaépületek, klubok, bankok, szállodák, színházak, múzeumok találhatóak. 1946 óta változások mentek végbe az amerikai gazdaságban, s ezek átalakították az amerikai városok központi üzleti negyedének struktúráját.

A gazdagabb lakónegyedek helyi üzleti központjai bolygókként veszik körül a centrális üzleti negyedet. Ezek az üzleti és szórakozási körzetek egy bankból, egy étteremből, egy autóüzletből és egy filmszínházból állnak. Független üzleti központok fejlődtek ki a központi üzleti negyeden kívül eső területeken és a külvárosokban. A kertvárosok vasúti vagy földalatti állomásainak közelében helyezkednek el, vagy az autóutak kereszteződéseinél.

A központi kiskereskedelmi negyed 1964-ben is a legnagyobb bevásárlási központ maradt nagy áruházaival. 1946 óta ingyenes parkolóhelyekkel ellátott bevásárlásóközpontot alakítottak ki a kertvárosokban és a központi város szélein. Az ilyenfajta bevásárlási központ ismeretlen volt a II. világháború előtt.

A tervszerűen kialakított helyi központoknak több típusuk van:

---

[131] E szöveg a Szelényi Iván szerkesztette *Városszociológia* c. válogatott tanulmánykötetben (KJK, Budapest, 1973:161-181) közölt írás kivonata. Készült a Debreceni Egyetem, BTK, Szociológia Tanszékének Településszociológiai források címen közzétett forrásválogatásához, a *12. A városok ökológiai szerkezete* című tanegység kötelező olvasmányai keretében.
Elektronikus forrás: http://users.atw.hu/deszocpol/telepulesszociologia/12.doc.

- *Körzeti központ*: legalább egy nagyobb áruháza van.
- *Helyi központ*: amelyen egy fiókáruház a legnagyobb bérlő.
- *Kisebb központok*: itt egy supermarket és a helyi igényeket kielégítő egyéb üzletek vannak.

De a központi üzleti negyedre a körzeti központok gyakorolják a legnagyobb hatást. Az általános fogyasztási cikkeket árusító üzletek – az áruházak és vegyeskereskedések – a központi kiskereskedelemi körzetek fő vonzóerejét képezik. 1920 előtt a legtöbb városban majdnem monopolhelyzetben voltak a központi üzleti negyed boltjai. Mindig voltak kisebb vegyeskereskedések a központi üzleti negyeden kívül is. De a központi üzleti negyed áruházának forgalma az egész nagyvárosi körzet fogyasztási cikk-forgalmának több mint 90%-át tette ki. Az 1963-as felmérés nagy forgalmat mutatott ki a központi üzleti negyeden kívüli áruházakban. 1954 és 1958 között a központi üzleti negyedben csökkent az általános fogyasztási cikkek forgalma.

1960 óta sok új bevásárlási központ épült. A sok új parkolóhellyel is ellátott vásárlási kedvezményeket nyújtó áruház területe megnövelte a bevásárlási központok területét. A tervszerűen kialakított bevásárlási központok növekedéséhez képest korlátozott mértékben építettek új kiskereskedelmi üzleteket a városközpontokban.

Irodaépületek

Az irodaépületek terjeszkedése nincsen annyira közvetlen összefüggésben a népesség növekedésével, mint a kiskereskedelem fejlődése. Tehát az irodaépületek terjeszkedése attól függ, hogy egy város milyen mértékben válik nemzetközi, illetve pénzügyi központtá. A világ legnagyobb irodaépület-koncentrációja New Yorkban van.

Az új irodaépületek azért kerülnek a központi városi körzetekbe, mert ezeken a területeken sok leromlott lakónegyed van, amelyeket le lehet bontani vagy a föld alá vitt vasútvonalak helyét használják fel.

Néha előfordul, hogy ezek az új hivatali kerületek nincsenek a közlekedési vonalak központjában. Los Angelesben az új irodaház-építkezések eltávolodtak a városközponttól a drágább lakónegyedek felé.

Szállodák és motelek

A nagyvárosokban a szállodák egész kongresszusokat el tudnak szállásolni, de a központi szállodák jelentősége csökken az új motelekhez és parkolóhellyel rendelkező autós hotelekhez képest, amelyek a központi üzleti negyed szélén vagy a külvárosokban épülnek.

Lakások a központi körzetekben

A központi üzleti negyedekben vagy azok közelében új lakásokat építenek. Burgess megállapítása az, hogy a munkások lakásainak övezetein túl terül el az a lakókörzet, amelyben a drágább lakások és családi házak dominálnak. Több városban növekedtek a hivatali központok. Újjáépítettek egyes központi lakónegyedeket és megjelentek a városon belül is a motelek.

A nagykereskedelmi és könnyűipari övezet

Burgess a központi üzleti negyed után következő övezetet az alábbiakkal jellemzi. Közvetlenül a kiskereskedelmi övezet szélén terül el a *nagykereskedelmi és könnyűipari övezet*. Az övezetekben elszórva és az övezet körül régi, omladozó lakóházak vannak,

amelyekben a munkásosztály alsó rétegének képviselői, csavargók és gyanús alakok laknak. Itt vannak a slumok. Sok az olcsó, használt cikkeket árusító üzlet. Virágzanak a „csak férfiaknak" feliratú olcsó mozik és kabarék.

A könnyűipar, különösen a ruházati ipar New Yorkban a kiskereskedelmi és üzleti negyedekhez tapad, mert a ruházati ipar forgalma a divattól és a városba felutazó vásárlók szórakozási lehetőségeitől függ.

A nem ruházati cikkeket gyártó könnyűipari cégek az elővárosok felé igyekeznek menni, ahol elegendő területet tudnak biztosítani a földszintes üzemek és raktárak, valamint az alkalmazottak autói számára. Az ilyen parkszerű környezetben elhelyezkedett gyárak telepítését még a középosztály lakónegyedeiben is megengedik.

A gyári vagy nehézipari körzet

Burgess 1929-ben a II. körzetet átmeneti övezetként jellemezte, amelynek belső gyűrűje képezi a gyári területet.

II. övezet: a központi üzleti negyedet leromlott lakónegyedek veszik körül. Ez az övezetet azért átmeneti, mert belső gyűrűjében gyárak helyezkednek el, külső gyűrűjében pedig egyre jobban visszafejlődő lakónegyedek, a bevándorlók első letelepülési helyei, a kiadó szobák, a szeszcsempészet, a szexuális erkölcstelenség és a bűnözés kialakuló telepei. Ezeken a területeken összpontosul a nyomor, a rossz lakáskörülmények, a fiatalkorú bűnözés, a családfelbomlás, a fizikai- és elmebetegségek esetei. Ha a családok vagy egyének anyagi helyzete fellendül, akkor elmenekülnek a III. övezetbe.

1939-ben a nehézipar igyekezett elhagyni az átmenet övezetet. Igyekezett elővárosi vagy vidéki helyekre települni, mivel majdnem minden dolgozó gépkocsin járt munkába és a dolgozók nagyobb része kertvárosokban élt. (Chicagónak ezt az átmeneti övezetét 1943-ban slumnak nyilvánították).

A munkáslakások övezete

III. övezet: az önálló munkáslakások övezete. Ez a harmadik övezet a bevándorlók második letelepedési helyét jelentő lakónegyedekből áll. Azok laknak itt, akik közel, de nem túl közel akarnak lenni munkahelyükhöz. Az övezet határain olyan kétlakásos, betonszerkezetű házak vannak, amelyekben a földszinten a tulajdonos lakik és az emeleten a bérlő. A körzet még nem tekinthető slumnak. Az övezet régi lakóinak jelentős része – azok a fehér családok, amelyekben iskoláskorú gyermekek vannak – elköltözött a kertvárosokba. Így lakosság magányos fehérekből, idősebb fehér családokból és a legkülönbözőbb korú néger családokból tevődik össze.

A jobb lakónegyed

IV. övezet: a jobb lakások övezete. A bevándorlók második letelepedési területén túl terül el a jobb lakások övezete, amelyben az amerikai születésű középosztály él: kisebb üzletemberek, diplomások, hivatalnokok, kereskedelmi ügynökök. Chicagónak ezt az övezetét régebben a családi házak jellemezték, de ma egyre inkább a társasházak és a szállodák övezetévé vált. 1943-ban ezt az övezetet a „stabil" kategóriába sorolták be, jelezve, hogy az épületek jó állapotban vannak. A régi lakosság egy része elköltözött a város széléhez közel eső újabb lakóterületre vagy pedig a kertvárosokba. A kiürült területek némelyikét ma nem fehér lakosság foglalja el.

Az ingázók övezete

V. övezet: az ingázók övezete. A jobb lakások körzetein túl terül el a várost körülvevő kisvárosok és a falvak gyűrűje, amelyek az ingázók övezetét teszik ki. Ezek olyan kertvárosok, ahová aludni térnek haza a munkanapjukat a városközpontban töltő emberek. Burgess ezt az övezetet gyűrűnek nevezte.

Burgess később kiegészítő övezetet is leírt. A VI. övezetet az ingázás körén belül eső mezőgazdasági körzetek teszik ki. A VII. övezet a metropolis hátországa.

A társasházak az elővárosok tömegközlekedési vonalakon kívül eső részén is szaporodnak. Sok iskoláskorú gyermekek nélküli család előnyben részesíti a társasházi lakásokat, amelyekben nem kell a gyepet gondozni, festeni, javítgatni, s amelyek el vannak látva közös úszómedencével. Új lakóhelyi közösségeket alakítanak ki manapság a kertvárosokban, amelyek a családi házak, társasházak és bérházak keverékéből állnak, saját templomaik, bevásárlási központjaik, és könnyűipari üzemeik vannak, sőt némelyiken még golfpálya és lovaglópálya is van.

A szektorelmélet

Lényege, hogy a nagy jövedelmű lakosság a város egy vagy több szektorában helyezkedik el. A nagy jövedelmű körzetek nem alkotnak teljes körgyűrűt a város körül, hanem a város egy vagy több szektorában helyezkednek el. Az alacsonyabb jövedelmű szektorokon túli területeken is kialakulnak nagy jövedelmű szektorok, ezek azonban nem élveznek olyan nagy társadalmi megbecsülést, mint a nagy jövedelmű szektor új telepei.

A népesség növekedésének változásai az Egyesült Államokon kívüli nagyvárosi körzetekben

A nagyvárosok népességének növekedési aránya a városi struktúra változásainak fontos tényezője.

A városok struktúrájának változása az Egyesült Államokon kívül

Az Egyesült Államok városai és a külföldi városok növekedési szabályszerűségeiben vannak különbségek.

1. *A magántulajdonban levő személygépkocsi*: a városi lakosság kiáramlását lehetővé tevő és a családi házak közlekedési vonalaktól távol eső hatalmas körzeteit, valamint a sok új bevásárlási központot és szétszórt ipartelepeket létrehozó tényező a magán-gépkocsik általánossá válása volt. De csak az Egyesült Államokban, Új-Zélandban, Ausztráliában és Kanadában volt magas az 1000 főre jutó autók száma. Északnyugat-Európában növekedett az 1000 főre jutó autók száma az 1955 és 1963 közötti időszakban. A világ városi lakosságának legnagyobb része a kerékpárokra és autóbuszokra van utalva, és olyan lakásokban kell laknia, amelyek bekapcsolhatók a villamos-, földalatti és autóbuszvonalak hálózatába. Ezért a városperem felé terjeszkedés csak akkor mehet végbe, ha helyiérdekű vasutakat hoznak létre, mint Rio de Janerióban, Delhiben és Tokióban, vagy földalattiakat, mint Londonban, Moszkvában, Tokióban, Barcelonában, Madridban és Párizsban.
2. *Az ingatlanok magántulajdona*: az amerikai városok struktúráját meghatározza, hogy az ingatlanok magántulajdonban vannak, nem lehet őket kisajátítani, csak közcélokra. Vannak olyan övezetek, melyekben csak a gazdag családok tudnak letelepedni, mert sokba kerülnek a hosszú víz- és szennyvízvezetékek és járdák. Ahol a föld az állam tulajdonában van, mint Finnországban, és az állam szigorúan ellenőrzi a földhasználatot,

megvalósítható, hogy a metróvonalak mentén sűrű beépítésű területeket hozzanak létre, a közbenső területeket pedig üresen hagyják.
3. *A központ vonzereje*: a nem észak-amerikai városok központi üzleti negyedei nem romlottak le a külső bevásárlási központok versenye miatt, hiszen kevesebb a gépkocsi, s így kevés ilyen külső központ létesült. Az üzleti órákban az utcák el vannak zárva az autóközlekedés elől. Az utóbbi időkben Sao Paulo és Rio de Janerio központjában öt-hatszintes galériákat – árkádsorokat – építettek. Rotterdamban felépült az új központi kiskereskedelmi körzet. Köln új bevásárló utcájában csak gyalogos forgalom van. Ezekben a nem észak-amerikai városokban a városközpont továbbra is nagy vonzerőt gyakorol a lakosságra. Tokióban, Londonban, Párizsban a városközpontban vannak a parkok; a nem észak-amerikai városokban a városközpontokban vannak a paloták és kormányhivatalok, a székesegyházak, a múzeumok, a színházak, a vendéglők, szórakozóhelyek.
Nagy változás a magas irodaépületek elterjedése. Karcsú irodaépületek magasodnak London és Milánó fölé, s Párizsban is terveznek ilyeneket.
4. *A pénz stabilitása*: Az építkezések nagy fellendülését az Egyesült Államokban a bankok és biztosítótársaságok finanszírozták. A bevásárlási központok építését garantált haszonbérleti szerződések alapján finanszírozzák. De pl. Brazíliában lehetetlen hosszúlejáratú hiteleket biztosítani. Az építkezés minden fázisában készpénzzel kell fizetni. Ha az infláció jelentős mértéket öltene az Egyesült Államokban, az csökkentené az új építkezésekhez szükséges jelzálogkölcsönök kínálatát.
5. *Rekonstrukciós törvények*: a Kongresszus 1952-ben felhatalmazta a szövetségi kormányt, hogy a leromlott körzetek ingatlanainak vételára és az új építkezések céljára történő eladási ára közötti különbség 2/3-t visszatérítse. Ez tette lehetővé a központi körzetek lebontását és újjáépítését.

Otis Dudley Duncan – Beverly Duncan
Lakóhelyi szegregáció és foglalkozási rétegződés[132]

A társadalmi és térbeli kapcsolatok között szoros kapcsolat van. A földrajzi távolság gyakran a társadalmi távolsággal is összefügg. E megállapítás azért igaz, mert csak azok a társadalmi és pszichikai tényezők mérhetők, amelyek térbeli tényezőkre vezethetők vissza vagy azokkal összefüggésbe hozhatók. A nagyvárosokban a térbeli és társadalmi távolság szorosan összefügg egymással.

Adatok és módszerek

- A foglalkozási csoportok térbeli „távolságát", illetve a területi megoszlásukban levő különbségeket az ún. disszimilaritási index-szel mérjük. Ezt a mutatót úgy számolhatjuk ki, hogy megállapítjuk, hogy az egyes területi egységekben az egyes foglalkozási csoportokba tartozók hány százaléka lakik.
- Két foglalkozási csoport disszimilaritási indexét úgy kapjuk meg, hogy a foglalkozási csoportok területi egységenkénti arányszámának különbségeit összegezzük, s osztjuk kettővel.
- Ha a disszimilaritási indexet egy adott csoport és az összes többi foglalkozási csoport között számítjuk ki, akkor a szegregációs mutatót kapjuk meg.
- A centralizációs mutató kiszámítása úgy történik, hogy a körzeteket a városközponttól való távolságuk alapján jelöljük ki. Azaz a zónarendszernek megfelelően osztályozzuk. Ha a centralizációs mutató negatív értékeket vesz fel, akkor az arra utal, hogy az adott foglalkozási csoport „decentralizálódik", vagyis átlagban távolabb helyezkedik el a városközponttól, mint a többi foglalkozás. A mutató „centralizált" foglalkozások esetében vesz fel pozitív értékeket.

A foglalkozás és a társadalmi-gazdasági státus

Legmagasabb státus az értelmiségiek és a menedzserek, legalacsonyabb a segéd- és betanított munkások, valamint a szolgák státusa. (Szolgák alatt itt vélhetően az alkalmi vagy kisegítő munkát végzők értendők, de ide tartoznak a házak felügyeleti-fenntartási ellátásában foglalkozatottak is, lásd alább – *a Szerkesztők*).

A befejezett iskolaévek mediánját tekintve az értelmiségiek az első helyen álltak, amíg a menedzserek, a kereskedők és az irodai dolgozók közt e vonatkozásban alig volt különbség. A medián csökkent a szakmunkások és a művezetők csoportjában, illetve lefelé haladva minden egyes csoportban is.

Nagyon alacsony volt a nem fehérek aránya az értelmiségiek, a menedzser és a kereskedő csoportban, de az irodai dolgozóknál már valamivel magasabb, mint a szakmunkásoknál és a művezetőknél. Növekvő arány figyelhető meg a betanított munkásoknál, a szolgáknál és a segédmunkásoknál.

A nagyvárosokban a kereskedelmi dolgozó férfiak nagyobbrészt a hirdetés, a biztosítás, az ingatlankereskedelem és a nagykereskedelem területén tevékenykedtek. A női kereskedelmi alkalmazottak pedig túlnyomórészt a kiskereskedelemben dolgoztak.

---

[132] E szöveg a Szelényi Iván szerkesztette *Városszociológia* c. válogatott tanulmánykötetben (KJK, Budapest, 1973:182-202) közölt írás kivonata. Készült a Debreceni Egyetem, BTK, Szociológia Tanszékének Településszociológiai források címen közzétett forrásválogatásához, a *12. A városok ökológiai szerkezete* című tanegység kötelező olvasmányai keretében.
Elektronikus forrás: http://users.atw.hu/deszocpol/telepulesszociologia/12.doc.

A lakóhelyi minták

A foglalkozási csoportok lakóhelyi mintáinak négy aspektusát vizsgálták:

1. Milyen mértékben különül el lakóhelyileg egy foglalkozási csoport a foglalkoztatott munkaerő fennmaradó részétől?
2. A foglalkozási csoportok páronként milyen mértékben különböznek egymástól?
3. Vizsgálták az egyes foglalkozási csoportok lakóhelyi koncentrációjának fokát.
4. Egy foglalkozási csoport mennyire összpontosul a nagyváros központjában?

Minden egyes esetben a lakóhelyek térbeli mintáit a társadalmi-gazdasági szinthez viszonyították.

A lakóhelyi szegregáció foka alig különbözik az értelmiségiek, a menedzserek és a kereskedők között; hirtelen lecsökken irodai dolgozóknál, és ezután fokozatosan csökken minden további csoportnál. A lakóhelyi szegregáció nagyobb az egyértelműen meghatározott státusú foglalkozási csoportoknál, mint az ambivalens státusú csoportoknál.

Az irodai dolgozók lakóhelyi megoszlása jobban eltér a kereskedelmi dolgozók, az értelmiségiek és a menedzserek megoszlásától, mint a szak- és betanított munkásokétól. Bár az irodai dolgozókat, mint az ún. „fehérgallérosokat", gyakran az értelmiségiekkel, a menedzserekkel és a kereskedelmiekkel vonják egy csoportba, de lakóhelyi megoszlásukat illetően inkább hasonlítanak a szak- és betanított munkásokhoz, mint a többi „fehérgalléros" csoporthoz.

A nem magánháztartásban dolgozók 1/5-e „portás". A munkahelyen levő lakásaikban lakó portások jelentős arányban a magasabb státusú foglalkozási csoportok házi alkalmazottjai. A szolgák átlagban kevésbé különböznek a magasabb státusú csoportoktól, mint azt társadalmi-gazdasági státusuk alapján gondolnánk.

A menedzserek, illetve a szakmunkások és művezetők alacsony lakbérű területeken való koncentrációjának mutatója alig valamivel nagyobb az értelmiségi csoportokénál, de lényegesen magasabb az irodai dolgozókénál. A szolgák nagy arányban laknak viszonylag magasabb státusú területeken, munkahelyüknek megfelelően.

Burgess zónahipotézise szerint, a lakosság társadalmi-gazdasági státusa a városközponttól a perifériák felé haladva emelkedik. Ebből az következne, hogy egy foglalkozási csoport lakóhelyi centralizációjának foka fordítva viszonylik társadalmi-gazdasági státusához.

A lakóhelyi szeparálódás és a foglalkozási eredet különbözősége

A lakóhelyi minták összefüggenek a foglalkozási mobilitással. A társadalmi-gazdasági státus emelkedését a városi periféria felé irányuló áttelepülés kíséri. A lakóhelyi szegregáció gátolja a felfelé irányuló mobilitást, hiszen a mobilitást segíti, ha valaki megfigyelheti és utánozhatja a magasabb rétegek életmódját. A kereskedelmi dolgozók számottevő része mobil a magasabb foglalkozások felé, vagy legalábbis törekszik ilyen mobilitásra. Ezt az jelzi, hogy követik a magasabb csoportok lakóhelyi mintáit.

Minél inkább különbözik két foglalkozási csoport származása tekintetében, annál inkább fog különbözni a lakóhelyi megoszlás vonatkozásában is.

A kereskedelmi dolgozók foglalkozási hátterüket tekintve közelebb állnak minden egyes kékgalléros csoporthoz. A foglalkozási eredet szorosabban összefügg a lakóhelyi szeparálódással, mint a társadalmi-gazdasági státus indikátorai. A területi disszimilaritási mutatók egybevágnak a foglalkozási eredetben jelentkező különbségekkel. A foglalkozási csoportok közötti térbeli távolságok szorosan összefüggnek társadalmi távolságaikkal.

Az irodai dolgozók lényegesen iskolázottabbak a szakmunkásoknál, a művezetőknél. Az irodai foglalkozást nagyobb presztízsűnek tekintik, mint a szakmunkásokét vagy

művezetőkét. De a szakmunkások és művezetők átlagjövedelme magasabb, a férfiakat tekintve a nem fehérek aránya is kisebb közöttük. A lakóhelyi megoszlás disszimilaritási mutatói szerint az irodaiak jóval közelebb állnak a többi fehérgalléros csoporthoz, mint a szakmunkások, művezetők. Ha a lakóhelyi centralizációt tekintjük, akkor az irodaiak inkább az alacsonyabb kékgalléros csoportokhoz esnek közel, míg a szakmunkások és művezetők inkább a többi fehérgalléros csoport felé közelítenek. A „társadalmi státus" és presztízs a jövedelemnél nagyobb szerepet játszik annak a meghatározásában, hogy az irodaiak milyen más fehérgalléros csoportokkal laknak egymás mellett.

A származási különbségek szorosabban összefüggnek a lakóhelyi megoszlásban levő különbségekkel, mint a társadalmi-gazdasági státus bármelyik indikátorával. A lakás és a városrész kiválasztására vonatkozó preferenciák és törekvések már gyermekkorban kialakulnak, és a felnőttek már az apák foglalkozása által meghatározott miliőben élnek. A nagy foglalkozási csoportok sem tökéletesen homogének.

John A. Rex
Az átmeneti övezet szociológiája[133]

A 19. századi Angliában figyelhető meg először a lakóterületek szegregációja: a különböző körzetek lakóinak társadalmi összetételét a gyárakhoz, a kommunális létesítményekhez viszonyított elhelyezkedése határozza meg. Elkülönülnek a felsőközéposztály otthonai, ahol az ipar urai laknak, a központi létesítmények közelében.

A felsőközéposztály életmódjának alapja a független család; nem függ a szomszédságtól vagy a kiterjedt rokonságtól. Ezt az életmódot fejezik ki a nagy családi házak.

A vöröstéglás munkásházak sorait bérlőknek építették. Ezekben a körzetekben a családon kívüli közösségi kultúra alakult ki, amelyet tükrözött a sarki boltok, a kocsmák és a templomok élete, amely kiterjedt rokonsági csoportokban, szomszédságokban, szakszervezetekben, baráti társaságokban és vallásos gyülekezeti életben jutott kifejezése. A körzet lakóinak biztonsága inkább a kölcsönös segítségből, mintsem a tulajdonból származott.

1880 és 1914 közötti időszakban egy harmadik életmód is kezdett jelentkezni, a másik kettő között: a fehérgallérosok a felsőközéposztály életmódját igyekeztek megközelíteni. Igaz, a boltosok, a kevésbé sikeres szabadfoglalkozásúak bért fizettek lakásaikért, amelyek közönségesebbek voltak, mint a felsőközéposztály tetszetős lakásai. Mégis kiemelkedtek a kis vöröstéglás házak közül, s padlásszobáikban ma is sok helyütt megvannak még a cselédeket szólító csengők.

A 20. században az ipar urai a legsikeresebb szabadfoglalkozásúakkal együtt a központhoz közel eső elegáns kertvárosokban telepednek le, saját telkükön épült nagy házakban. A fehérgallérosok ikerházaik egyik oldala mentén művelik kertjeiket. Végül a munkásrétegek is elérik a kertvárosokat. A munkások kertvárosa hasonlít a fehérgallérosokéhoz, de azzal a különbséggel, hogy itt a tanács (ma inkább önkormányzatnak vagy helyi-települési igazgatásnak mondanánk – *a szerk.*) embere minden héten megjelenik a lakbérért.

A kertvárosi lakások ritka és kívánatos javak. Az embereket a lakáspiacon vagy a lakáselosztás rendszerében képviselt erejük különbözteti meg egymástól.

Egy angol vidéki nagyvárosban a következő lakásosztályok különböztethetők meg:

1. A teljesen saját tulajdonban levő, kívánatos környéken fekvő nagy házak tulajdonosai.
2. A kívánatos környéken fekvő házak „tulajdonosai”, akiknek jelzálogkölcsönt kell törleszteniük.
3. Tanácsi (állami) lakásbérlők, akik a tanács által építtetett házakban laknak.
4. Tanácsi (állami) lakásbérlők, akik lebontásra váró slumházakban laknak.
5. A magánház-tulajdonosok bérlői, akik a város belső gyűrűjében laknak.
6. Háztulajdonosok, akiknek bérlőket kell tartaniuk, hogy törleszthessék kölcsöneiket.
7. Albérlők.

A lakáslehetőségekért folyó osztályharcban jelentősége volt a hitelhez vagy tanácsi (állami) bérleményhez jutás feltételeinek. Hitelhez vagy tanácsi bérlakáshoz különböző kritériumok alapján lehetett hozzájutni. Elsősorban a jövedelem nagysága jött számításba. Másodsorban az, hogy „mennyire van szüksége” az illetőnek a lakásra, mióta él a városban és milyen kapcsolatai vannak a politikailag befolyásos csoportokkal.

Lakásosztályok konfliktusainak szabályszerűségei a különböző ipari osztályok gazdasági, politikai és kulturális sajátosságainak megfelelően mások és mások. A társadalom

---

[133] E szöveg a Szelényi Iván szerkesztette *Városszociológia* c. válogatott tanulmánykötetben (KJK, Budapest, 1973:203-223) közölt írás kivonata. Készült a Debreceni Egyetem, BTK, Szociológia Tanszékének Településszociológiai források címen közzétett forrásválogatásához, a *12. A városok ökológiai szerkezete* című tanegység kötelező olvasmányai keretében.
Elektronikus forrás: http://users.atw.hu/deszocpol/telepulesszociologia/12.doc.

minden csoportjának tagjai arra törekszenek, hogy kertvárosi környezetben elkülönült családi életet teremtsenek maguknak. Az amerikai helyzetben nem látszik jelentős tényezőnek a „tanácsi lakások” rendszere. A hátrányos helyzetben levők egy részének sorsán olcsó állami lakásokkal változtatnak. Egyes országokban nincs olyan kulturális jelentősége a kertvárosokba vándorlásnak, mint Angliában, s így mind a középosztály, mind a munkásosztály tagjai előnyben részesítik a városközpont közelében levő többlakásos házakat.

A bérházak szomszédságában tanácsi (állami) tulajdonban levő slumos részek és építészetileg jó állapotban levő bérbe adott családi házak is voltak. A lakások mindhárom típusát közös bevásárlási lehetőségek és egyéb létesítmények kapcsolták össze.

Lakásosztályok:

1. bérháztulajdonosok
2. bérházak bérlői
3. slumlakók
4. magántulajdonban levő házak „tekintélyes” bérlői.

Mind a négy csoport hátrányos helyzetben volt a saját vagy tanácsi házzal rendelkező kertvárosiakhoz képest. Ezenkívül konfliktusok alakultak ki e csoportok egymás közti viszonyaiban is.

A háziuraknak rövid távú kölcsönöket kellett törleszteniük, ezért kénytelenek voltak túlzsúfolni házaikat, hogy a lehető legtöbb jövedelemhez jussanak. A bérlők örültek, hogy fedél alá kerültek, támogatták őket.

A bevándorlókkal szemben nem alkalmaztak megkülönböztetéseket, s így a viselkedésüket az határozta meg, hogy milyen mértékben alkalmazkodtak a városi élethez. A nemrég városba érkezett bevándorló megszakította, vagy meglazította rokonsági és közösségi kapcsolatait szülőföldjével. Ha megmarad a városban és beilleszkedik annak kultúrájában és társadalmi rendjében, akkor el fogja érni a tanácsi lakótelepek vagy a kertvárosok házai által nyújtott független, kis családi keretek közt zajló életet. A bevándorló alkalmazkodásának egyik végpontján az otthoni közösségbe való teljes beilleszkedés, a másikon pedig a városi életbe való teljes beilleszkedés volt.

Az első fokozat az egyes bevándorlók számára az anómia állapota. Az otthonnal való kapcsolatai meggyengültek. A befogadó társadalommal csak egyetlen kapcsolata van, a munkaszerződés. Ez az első fokozat nem tart sokáig és elvezet a másodikhoz, amikor a bevándorló megkeresi a hozzá hasonló helyzetben levőket, hogy elsődleges alközösséget alakítson ki velük, amelyben otthonosan érezheti magát, és ahol fesztelen emberi kapcsolatokat alakíthat ki.

Elvileg lehetséges, hogy a bevándorló ezt az elsődleges alközösséget a befogadó társadalom őslakos tagjai között találja meg, de a nyelvi és a kulturális különbségek akadályai rendszerint túl nagyok ehhez. Ha módja van rá, azok felé fordul, akikkel közös nyelvet beszél, s akikkel megvan a társadalmi kapcsolatok kialakításához szükséges közös értékrendszere. Ily módon egy kis csoport tagjává válik, amely fontos szerepet játszik életében.

A csoport segít a bevándorlónak kijutni a társadalmi elszigeteltségből, és megakadályozza, hogy demoralizálódjék. Ha nem tartozna ilyen kis csoporthoz, minden szükségletét a piacon kellene kielégítenie: vendéglőben étkezne, tömegszálláson lakna. Sokan élnek a városban így, és ki is bírják egy ideig alkohollal. Ha valaki hosszú ideig folytat ilyen életmódot, szellemi összeomlással vagy öngyilkossággal végzi. Minden embernek szüksége van valamiféle bensőséges primer közösségre.

A csoport a bevándorlóknak új kapcsolatokat is tud teremteni. Amikor az emberek rokonaikkal és közeli barátaikkal megbeszélik problémáikat, saját társadalmi világot alkotnak maguknak. A csoportélet rítusai megerősítik az újonnan teremtett értékeket. A bevándorló kolónia életében szerepet játszik az értékek rituális kifejezése és megerősítése.

A csoport által teremtett társadalmi viszonyok hálózata segítséget nyújt a bevándorlók személyes problémáinak megoldásához. A bevándorló mindenekelőtt ehhez a csoporthoz fordul, ha pénzszűkében van, ha nincs munkája, ha szállást keres, ha meggyűlik a baja a rendőrséggel, vagy segítségre szorul, hogy gondoskodni tudjon hozzátartozóiról. A támogatást valamilyen hivatalos szervtől kapja meg, de gyakori az, hogy a csoport valamelyik tagja segít a bevándorlónak, aki járatos az ilyen ügyek elintézésében.

A bevándorló barátokat szerez a csoporton kívül is, akikkel új közös értékek kötik össze, már nem ragaszkodik annyira a csoport tevékenységi formáihoz. Kezdi önállóan megoldani a problémáit és gyakorolni polgári jogait. Közvetlenül a hivatalos szervekhez fordul, nem szorul többé közvetítőkre. Végül megteremti a maga szilárd családi életét. Biztos állásra és jövedelemre tesz szert, s ily módon nincs szüksége többé az elsődleges közösségre vagy a bevándorló kolóniára.

A közösségi társadalmi viszonyok a bevándorló fejlődésének korai szakaszaiban a legintenzívebbek és a legkiterjedtebbek. A bevándorló kolónia az az ugródeszka, ahonnan az egyén kilendül a városi életbe. Előfordulhat, hogy az egyén nem jut túl a kolónián, az átmeneti otthont nyújt neki, amíg újra hazatér. De, ha a kolónia személyes biztonságot ad neki, a bevándorló még ebben az esetben is kimerészkedhet a zárt kis világból, képes lehet szélesebb kapcsolatokat teremteni.

Az átmeneti övezetben nemcsak a bevándorlók mennek keresztül a városiasodás folyamatán, hanem bizonyos értelemben az övezet minden lakója is. Ahogy a bevándorló is felhasználja a kolónia létráját, hogy azután elrúgja magától, éppúgy a helyi születésűek számára is hasznos támogatást ad a rokonság és szomszédság, de ha sikerül elérniük valamit, megvannak nélkülük is.

Bérházkörzet: egyének, akik nem tudnak hozzájutni normális és kívánatos lakásokhoz, rövid lejáratú és drága hitelt szereznek, hogy házat vásároljanak. Hogy vállalkozásukat anyagilag meg tudják valósítani, nagy házakat kell vásárolniuk, és minél több bérlőt kell tartaniuk. Mivel ezt a háztulajdonosi formát a városban erkölcsileg elítélik, többnyire bevándorlók fognak ilyen vállalkozásokba. Bár az új háziúr a bérbeadásnál igyekszik előnyben részesíteni rokonait és honfitársait; más kizsákmányolható csoportokból is kell bérlőket szereznie: nem a saját hazájából származó bevándorlók közül és a befogadó társadalom hátrányos helyzetben levő csoportjaiból. A bérház idegenek által irányított és több etnikai csoportból kialakuló egység lesz. A bérház fontos társadalmi feladatot lát el, mert azoknak a tömegeknek biztosít lakást, amelyek másképp nem jutnának szálláshoz.

Az átmeneti övezetben kialakuló szövetségek, szervezetek, bármi legyen is deklarált céljuk, azokat a funkciókat töltik be, amelyeket a kolóniáknak és konfliktuscsoportoknak tulajdonítottunk:

1. a társadalmi elszigeteltség leküzdése,
2. az értékek és meggyőződések megerősítése,
3. a tagok lelki gondozása,
4. a csoportcélok elérése.

Ezt a négy funkciót nem lehet élesen elkülöníteni egymástól. A társadalmi elszigeteltség leküzdése a társadalmi értékek és meggyőződések kialakításától, megerősítésétől függ. Az értékek elfogadása kötelességeket ró az egyénre, amelyeknek teljesítése hozzájárul a csoportcélok eléréséhez. A csoportcélok eléréséért folytatott tevékenység rituális formákat ölthet, aminek az a fő hatása, hogy megerősíti a meggyőződéseket és értékeket. A „lelki” gondozásnak célja, hogy megnyerje az egyént a szervezet számára. A funkcióknak ez az egybeesése abból következik, hogy ugyanazok a szervezetek egyszerre konfliktuscsoportok és kolóniák is. Jól példázzák ezt a vallási gyülekezetek és a politikai pártok.

Az átfogó lakóhelyi közösségi szervezetek fő feladata az, hogy bizonyos fokú megegyezést hozzanak létre a különböző csoportok között, amíg a körzetben laknak, de egyben elősegítik a mobilitást, a városiasodás folyamatát is, amely legalább egyes ügyfeleiket kivezeti az átmeneti tábor viszonyai közül, és eljuttatja a teljes városiasodásig.

Az átmeneti övezet életét a nyomorúság, a jogfosztottság, a konfliktus jellemzi. Az átmeneti övezet szociális gondozójának sivár imaházakban, hivatalokban és klubhelyiségekben kell beszélnie az emberekkel.

Összegzés

- A fejlett ipari társadalmakban a városi fejlődés olyan osztályokra tagolja a lakosságot, amelyek eltérő helyzetben vannak a lakáslehetőségek megszerzése tekintetében.
- Az átmeneti övezet a városnak az a körzete, amelyben a leghátrányosabb helyzetben levő lakásosztályok tagjai élnek: bérháztulajdonosok és bérlőik.
- Az átmeneti övezet lakóhelyi közösségének életét a lakásosztályok konfliktusa határozza meg.
- Mivel a hátrányos helyzetben levők legtöbbje nemrég érkezett a városba, szervezeteik szerepet vállalnak abban, hogy segítsék tagjaikat az idegen, hagyományos és vidéki társadalomból a városi életre való átállásban.
- Az önkéntes társulás jellegű szervezetek, így például a vallási gyülekezetek, a politikai pártok és klubok fontos funkciókat töltenek be.
- Kialakulhatnak olyan szervezetek, amelyek átfogják az egész lakóhelyi közösséget, s amelyeknek a helyi közösség szempontjából az a feladatuk, hogy segítsék a konfliktusok békés rendezését, az egész város szempontjából pedig az, hogy közvetítsék és elősegítsék a mobilitást a problémás körzetek és a városi társadalom egésze között.
- Az átmeneti övezet társadalmi viszonyai ingatagok. Minden hirtelen válság kiélezheti az időlegesen mederben tartott etnikai- és osztálykonfliktusokat, amelyek erőszakos formát ölthetnek.

Georg Simmel
Róma
/Esztétikai elemzés/[134]

Talán abban lelhetjük fel a szépség legmélyebb vonzerejét, hogy mindig olyan elemeknek ad formát, amelyek önmagukban közömbösek és a szépségtől idegenek, s esztétikai értéket csak egymás mellett nyernek. Ez az érték az egyes szavakból éppúgy hiányzik, mint az egyes szótöredékekből, az építményt alkotó kövekből éppúgy, mint az egyes hangból. S a szépségüket alkotó formáló együttlét meg nem szolgált ajándékként kapja e részleteket. A szépséget titokzatos ajándéknak érezzük, olyasminek, amit a valóság tulajdonképpen nem igényelhet magának, csupán alázatosan elfogadhat mint valami kegyet – mindennek oka a világ azon elemeinek és atomjainak esztétikai közömbössége lehet, amelyek mindegyike csak a másikhoz, amaz viszont csak az előbbihez való viszonyában hordozza a szépséget, s így az hozzájuk tapad ugyan, de külön-külön egyikükhöz sem.

Hozzászoktunk ahhoz, hogy ezzel a csodával vagy a természetben találkozzunk, amelynek mechanikus véletlenszerűsége elemeit éppúgy formálja széppé, mint csúnyává, vagy pedig a művészetben, amely ugyanezeket az elemeket eleve a szépség céljáért állítja egymás mellé. Egészen ritkán találkozunk egy harmadik eshetőséggel, mikor az élet bármely célja érdekében létrehozott emberi alkotások ezenkívül szép formát alkotva is összetalálkoznak, méghozzá szintúgy véletlenül, együttlétüket éppoly kevéssé irányítja a szépség akarása, mint a természeti képződményekét, amelyek egyáltalán nem tudnak célról. Ilyen tartalom esztétikai formáját kínálja szinte minden, előre kitervelt terv nélkül kialakult régi város; itt az emberi célokból létrejött és csakis a szellem és az akarat megtestesülésének tetsző képződmények összetalálkozása olyan értéket teremt, amely teljesen kívül esik ezeken a szándékokon, s mint opus supererogationis a túlfizetés műve, többlet járul hozzájuk. Ugyanaz a szerencsés véletlen, amely a hegyek körvonalait, a tengerek színét, a fák ágait esztétikai szükségleteinknek megfelelően alakítja, itt olyan anyagon érvényesül, amely már önmagában is mentes a véletlentől, célt és szellemet hordoz, ha nem a szépség is ez a cél; körülbelül ugyanúgy, ahogy a teljességgel egyedi és szűkös céljaiktól vezérelt és eltöltött emberi cselekedetek mégis összetalálkoznak annak az isteni világtervnek megvalósításában, amelyről az égvilágon semmit sem tudnak.

Úgy vélem, az emberi célokból kialakult képződmények véletlen összenövése új, akaratlan szépséggé, a római városképben hozta létre a legvonzóbb példát. Itt számtalan nemzedék alkotott és épített egymás mellett és egymás után, a legkevésbé sem törődve azzal, sőt gyakran teljesen értetlenül szemlélve mindazt, amit készen talált, mindegyikük egyes-egyedül a nap szükségletei és a kor ízlése vagy hangulata felé fordulva; a legtisztább véletlen döntött arról, hogy milyen össz-forma jöjjön létre a korábbiból és a későbbiből, a hanyatlóból és a fennmaradóból, az egymáshoz illőből és az össze nem illőből. S mivel az egész megfoghatatlan módon mégis olyannyira egységessé vált, mintha elemeit valamely tudatos akarat a szépség kedvéért rakta volna össze, vonzerejének hatalma most már ebből a tág és mégis a megbékélést hordozó távolságból származik, amely a részek véletlenszerűsége és az egész esztétikai értelme között feszül; ebben rejlik a boldogító biztosíték: a világ elemeinek minden értelmetlensége és diszharmóniája sem akadályozza meg, hogy egésszé olvadásukban a szépség formáját ne öltsék. Róma azért gyakorol olyan hasonlíthatatlan benyomást a szemlélőre, mert a stílusok, a személyiségek, az élettartalmak, amelyek nyomot hagytak maguk után, olyan távol esnek egymástól, mint sehol máshol a világon, s mégis olyan

[134] Georg Simmel 1990 Róma. Esztétikai elemzés (1922). In *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Budapest, Atlantisz – Medvetánc, 18-27.

egységet, összehangoltságot és összetartozást hoznak létre, mint szintén sehol máshol a világon.

Ha megpróbáljuk pszichológiailag boncolgatni a Róma keltette hatást, akkor bárhonnan induljunk is el, mindig ugyanehhez a középponthoz érkezünk, amelyre mindenekelőtt a város külső képe utal: a legnagyobb ellentétekből, amelyekre a magasabb kultúra története általában hasadt, itt a benyomás teljes, szerves egysége jött létre.[*] Ahogyan a megismerésnek az a lényege, hogy az érzékek töredékes és elszigetelt érzékleteiből értelmesen összefüggő világképet formáljon; ahogyan az erkölcsiség dolga, hogy összebékítse valamilyen egységben az összefüggéstelen vagy ellentétes érdekeket – ugyanúgy az esztétikai kielégülés egyik végső motívuma, hogy egységet fedezzen fel vagy teremtsen a benyomások, eszmék, ösztönzések széttartó gazdagságában. Ha általában az ember egyik, sőt talán a legmélyebb vonása, hogy a dolgok és képzetek eredeti sokféleségét mint egységesen összetartozót hozza létre a lélekben, akkor a művészet talán csak az egyik sajátos módja vagy formája annak, ahogyan ezt megtesszük, csak az egyik út a külső – vagy akár belső – sokféleségtől a belső egységig, s minden egyes műalkotás jelentősége annál nagyobb, minél sokfélébbek feltételei, anyagai és problémaköre, s minél szűkebb, erőteljesebb, egységesebb az az egység, amelybe az előbbieket bezárni képes, így a műalkotás esztétikai értékét azon mérhetjük, hogy mekkora a feszültség azon dolgok sokfélesége és egysége között, amelyeket a szemlélet és az érzékelés számára megjelenít. Ebben az értelemben Róma hatása a legmagasabbrendű műalkotáséhoz hasonlítható. Kezdődik mindjárt az utcaképével, amelyet a terület dombos jellege határoz meg. Az épületek szinte mindenütt a fent és a lent kölcsönös viszonyában állnak egymással. Ezáltal egymásra utalásuk jelentősége egészen más, mintha síkságon, pusztán egymás mellett állnának. Talán ez a hegyvidéki táj alapvető vonzereje: minden fent csak a lent által lehetséges, s minden „lent" lehetőségét a „fent" szabja meg; az egész részei ily módon hasonlíthatatlanul szoros kapcsolatba lépnek egymással, s egysége, amely itt, csakúgy, mint bárhol másutt, csupán a részek kölcsönhatásában rejlik, közvetlenül szemléletessé lesz. Ahol a táj elemei egy szinten helyezkednek el, ott közömbösebbek egymással szemben, mintegy mindegyiknek megvan a maga saját helyzete, míg az előbbi esetben egymást határozzák meg. Így válhatott abból a formából, ahogy Róma felépült, a felépítésének történetében uralkodó véletlenszerűség, ellentétesség és elvtelenség helyett szemléletesen szoros egység; a „fent" és a „lent" révén a városkép kusza vonalai meghatározott irányra tesznek szert, s immár minden egyes részlet ezek egymással összefüggő hordozójának látszik. Ugyanebbe az irányba hat a római városi élet dinamikája is: rendkívüli elevensége alól nem vonhatja ki magát egyetlen elem sem, legyen bár elavult, idegenszerű vagy haszontalan. Ez az áramlat magába foglalja az egymásnak legjobban ellentmondó elemeket is. A régi és még régibb maradványok beépítése későbbi építményekbe, szimbolikus jelentőségű; megkövesedett formában ugyanaz, ami a római élet dinamikájában cseppfolyós állapotban jelentkezik: saját életegység épül mérhetetlenül különböző elemekből, amelyek a köztük levő feszültség nagysága révén a szemléletesség különben sehol sem elért szintjére emelik az említett egység erejét. Ezért mindaz, amire sajnos csak a látnivaló kifejezés áll rendelkezésünkre, Rómában nem úgy hat, mint bárhol másutt: nem elszigetelt, a többieken kívül álló, különösen kiemelt érdeklődési pontok ezek, amelyek akár másutt is fellelhetők volnának. Rómában mindezek az egész részei, s mindegyikük – ahogy Róma mindent átfogó egysége velük összekapcsolja – szerves összefüggésben áll az összes többivel. Ezért hat stíluselleneseb bnek és elviselhetetlenebbnek Rómában a tipikus kéjutazó, mint máshol: hiszen az figyelmét csak az egyes „látnivalókra" fordítja, s összegük számára azonos

[*] Teljesen figyelmen kívül hagyhatom Rómának töretlenül modernizált, s ugyanilyen töretlenül visszataszító részeit; ezek ugyanis szerencsére úgy helyezkednek el, hogy a némileg is elővigyázatos idegent viszonylag kevéssé érintik. Utoljára több mint húsz éve láttam Rómát, s most úgy találom, hogy a fővonásokat tekintve kevésbé változott meg, mint ahogy általában vélekednek róla.

magával Rómával, ami ugyanannyit jelent, mintha a szerves testet azonosnak tartaná tagjainak anatómiai összegével, s figyelmen kívül hagyná magát az életfolyamatot, ahol minden egyes tag csak e folyamat mindent átfogó, mindenen keresztüláramló, minden felett uralkodó egységének szerve. Nem érzékeli azt a másodfajú szépséget, amely az egyedi szépségekből és azok fölé épül.

Róma szemléleti képében tehát, térbelileg, a lehető legkülönbözőbb dolgok olvadnak egymásba, s ez a folyamat az idő formájában is valóságosan hat. Egészen sajátos, nehezen leírható módon úgy érezzük, hogy az egymástól elkülönült idők egymásba és egymáshoz nőnek. Ezt néha úgy fejezik ki, hogy Rómában jelenné válik a múlt; de fordítva is, a jelen válik olyan álomszerűvé, szubjektivitás felettivé s nyugalmassá, mintha múlt volna. E dolgokról szólva csak más-más oldalról fejeztük ki azt, aminek önmagában nincsenek különböző oldalai: az időtlenséget, a benyomás egységét, amely nem képes különválasztani a vele együtt lebegő, s csak a reflektáló értelem által hordozott „korább"-at és „később"-et. Persze Rómában sohasem néma a dolgok történelmi folyamatának képzete. A csodálatos azonban az, hogy még itt, az időbeliségben is az elemek látszatra csak azért távolodnak el olyannyira egymástól, hogy ezáltal még erőteljesebbnek, nyomatékosabbnak és átfogóbbnak mutatkozzék az az egység, amelyet mégis megteremtenek. Ahogyan a régi idők maradványai lerombolt állapotukban és éppen ezáltal új formára tesznek szert, ugyanúgy időbeli elkülönülésük lépten-nyomon előbukkanó képzete is mintegy csak jelenlegi képük esztétikai árnyalata; az egyes korok folyamatossága, amely Rómában mindegyre a szemlélet formáival tölti ki a tudatot, meggátolja, hogy az időben különállók elszigetelődjenek egymástól. Ezáltal a dolgok olyan közös szintre jutnak, ahol tisztán dologi tartalmuk alapján kerülnek szembe egymással. Éppen az áttekinthető időtartam rendkívüli nagysága alapján válik teljesen lényegtelenné az idő szempontja az egyes dolog számára, amelyet már nem zárnak körül időbeli viszonyai, hogy csak az ezekbe való belehelyezkedés révén legyen élvezhető. Ellenkezőleg: Róma összképének részeként az egyes dolog teljesen közvetlen elevenségre tesz szert; benne hat ugyan az egész történelem, de nem oly módon, hogy valamilyen, a jelen összefüggéseitől elvált antik tárggyá változtatná. Amennyiben része Róma egységének, teljesen dologi, tartalmi jelentőségében hat, mintha csak eltűnt volna a történelem minden véletlenszerűsége, s a dolgok tiszta, elkülönült tartalmai – platóni nyelven szólva: eszméik – jelennének meg és lépnének egymás mellé.

Talán ez a szavakban csak megközelítőleg kifejezhető érzés a végső alapja Feuerbach ama mély értelmű állításának, hogy Róma mindent a helyére tesz. Az egyén, aki ezen az összképen belül tudatosítja saját magát, elhagyja azt a helyzetet, amelyet szűkebb, zártabb történelmi-társadalmi köre juttatott számára, s hirtelen rendkívül változatos értékek rendszerében találja magát, amelyen mintegy dologilag mérődik le. Mintha csak Rómában lehullana rólunk minden, ami bennünk – lényünk tulajdonképpeni magvát erősítve vagy elnyomva – időbeli feltételek eredménye. Éppúgy tisztán belső erőnkre és jelentőségünkre hagyatkozunk, mint Róma tartalmai. Mi sem vonhatjuk ki magunkat egységesítő ereje alól, amely minden időbeli távolságot áthidalva a dolgokat egyetlen összképbe foglalja. Végül, mintegy magunk mögött hagyva minden „itt és most"-ot, ugyanolyan távol kerülünk saját magunktól, mint Rómában minden. Szégyenkeznénk kivételes helyzetet igényelni magunknak. Az idő véletlenjei, történelmi helyzetünk túlzásai csakúgy, mint szorongott társai, amelyek elszigetelnek bennünket és elzárják a hidat, mely benső hazánkhoz vezet – mindez máskor igen gyakran elrejti azt a helyet, amely lelkünk ereje, tágassága és hangulata révén megillet bennünket. Rómában ez megszűnik; itt, ahol az összes időbeli-történelmi feltétel egész nagyságában, s egyúttal végül egész jelentéktelenségében áll előttünk, a dolgoknak – beleértve magunkat is – csak legsajátabb, időtlen tárgyi értékei számítanak, így Róma valóban a saját helyünkre tesz minket, miközben az a hely, amelyet egyébként akár belsőleg is elfoglalunk, igen gyakran egyáltalán nem a sajátunk, hanem osztályunké,

egyoldalú sorsunké, előítéleteinké, önző illúzióinké. Mindennek megszűnése végső soron egyetlen, Róma egész képén uralkodó vonásra vezethető vissza; a sokféleség rendkívüli egységére, amelyet nem tör szét az elemei közötti feszültség, hanem éppen ebben bontakoztatja ki hasonlíthatatlan erejét. Ahogy a régi szövetek ritka vonzereje abban rejlik, hogy a közös sors, a napsugár és az árnyék, a nedvesség és a szárazság a színek minden ellentétessége dacára egyébként elérhetetlen egységet és megbékülést teremtett, ugyanúgy azt mondhatnánk, hogy az egymáshoz képest legtávolabbi és legidegenebb dolgok, amelyeket a kor, az eredet és a lélek szempontjából egy világ választ el egymástól, közös élményük alapján, hogy Rómában találhatók és Róma sorsát osztják, alkalmazkodtak, illeszkedtek egymáshoz, s kölcsönhatásra léptek. S mindez olyan csodálatraméltó viszonyokat hoz létre, amelyekben éppúgy a legteljesebben hat a dolgok saját jelentősége, mint azé az egységé, amelyben mint tagok összeforrtak.

Éppen ez az egység hozza létre Róma élvezetén belül azt a pszichológiai jelenséget, amellyel egyébként csak a legnagyobb egyéniségeknél találkozunk. Az a szellemi birtok, amelyet számunkra Goethe jelent, azáltal nyer mérhetetlen kiterjedést, hogy minden megnyilvánulása mögött az egész Goethét látjuk. Egyiket sem pusztán közvetlen tartalma alapján élvezzük, jelentőségüket nem korlátozzuk arra az értelemre, amely mint ismeretlen eredetű mondatokat illetné meg őket; mindazzal gazdagítjuk őket, amit a képzettársítás, hogy éppen Goethétől származnak, hozzájuk tesz, megcsendít bennük. A racionalista nyárspolgár szemünkre vetheti a dolgot, látván, hogy milyen lelkes alázattal nyúlunk Goethe minden egyes sorához: „Ha egy névtelen ember írta volna ugyanezt, figyelemre sem méltatnák!" Helyes. De akkor ez mégsem ugyanez a sor volna, állna bár ugyanezekből a szavakból. Hiszen bármilyen megnyilvánulás jelentősége mégiscsak abban rejlik – s ezt a magától értetődő dolgot nem hangsúlyozhatjuk eléggé –, hogy milyen gondolatokra ingerel és kényszerít. S Goethe valamelyik mondatát olvasva szükségképpen többre és másra gondolunk, mintha ugyanezt X. Y. mondta volna; tudjuk ugyanis, hogy itt egy egészen másik lélek öltöztette külsőleg ugyanabba a burokba a saját gazdagságát, s hogy éppen akkor szolgáltatunk igazságot a megnyilvánulásnak, ha a legtöbbet és a legmagasabbrendűt tulajdonítjuk neki, amit csak társíthatunk hozzá – bármennyire túlmenjen ez azon az értelmén, amelyet szó szerint véve igényelhetne magának. Ugyanígy vannak dolgok, amelyek a világ bármely más helyén teljesen közömbösen hagynának, de mint Róma részei, olyan jelentőséget nyernek, amely messze túlmegy közvetlen, „magán- és magáértvalóságuk" szerint őket megillető fontosságukon. Azon egység révén, amellyé Róma minden egyes tartalmát összeforrasztja, az egész összhangba kerül valamennyi elemével, a részlet mögött Róma egésze áll, s számunkra olyan gazdagság és olyan képzettársítások kiindulópontjává teszi, amelyek sokkal többet fognak át, mint amennyire elszigetelt vagy egymás iránt közömbösebb, illetve egymással lazább kapcsolatban álló szemléletük képes volna. Mivel a dolgok éppen azok, amit nekünk jelentenek, Rómában valóban többet jelentenek, mint másutt, ahol nem gazdagítaná őket kölcsönösen az a tény, hogy az egyetlen Rómához tartoznak.

Az esztétikai megformálás legmélyebb jelentőségét talán Kant egyik tétele fedi fel, amelyben a filozófus természetesen egészen más, s nem esztétikai tartalmakat tartott szem előtt: „Valamennyi képzet közül a kapcsolat az egyedüli, amely nem tárgyak révén adott, hanem egyedül a szubjektum hozhatja létre, mivel a szubjektum öntevékenységének aktusa". Az egység, amellyé Róma elemei összekapcsolódnak, nem bennük magukban rejlik, hanem az őket szemlélő szellemben. Mert nyilvánvaló, hogy ez az egység csak meghatározott kultúrában, a hangoltság és a műveltség bizonyos előfeltételei mellett jön létre. Ez azonban olyannyira nem szól jelentőségük ellen, hogy Róma legértékesebb ajándéka éppen az az öntevékenység, amelyet az egység igényel. Csak a szellem lehető legelevenebb, bár nem tudatos tette képes ilyen végtelenül eltérő elemeket abba az egységbe zárni, amely mint lehetőség persze bennük rejlik, de mint valóság nem. Ha Rómát nem érezzük nyomasztónak,

hanem éppen a személyiség legnagyobb magaslataira érkezünk, akkor ebben bizonyosan emberi bensőnk rendkívül felfokozott öntevékenysége tükröződik. A szerencsés véletlen sehol másutt a világon nem rendezte el szellemükkel ennyire adekvát módon a tárgyakat; mintegy erői kibontására szólítják fel, hogy a közvetlen adottságuk közötti rendkívüli szakadékokat meghaladva ilyen teljes egységgé gyűjtse őket. Ezért van az is, hogy Róma oly kitörölhetetlenül beleivódik az emlékezésbe. Ahol bizonyos benyomások és élvezetek csak magukkal ragadnak bennünket, úgy, ahogy kínálkoznak, s mintegy anélkül, hogy saját erőnket igazolandó beavatkoznánk belső képük kialakulásába, ott minden emlékezés gyenge és könnyen kioltható. Mert bármily nagy és megrázkódtató lett légyen is a benyomás, a lélek legbenseje számára mégis idegen marad, s így tartósan nem élhet benne – egyébként hogyan volna elgondolható egymást szerető emberek félelmetes elidegenedése, ha a csupasz érzés, a boldogság puszta elfogadása – még legkiélezettebb formáiban is – nem hagyná el oly nyomtalanul a tudatot? Csak ahol a lélek belülről válik aktívvá, s legsajátabb ténykedését beleszövi a kívülről származó benyomásokba, csak ott válnak ezek valódi tulajdonává. Az emberalatti vagy alacsony emberi szinten álló tudat a maga elszigetelt képzeteihez tapad, a magasabbrendű tudatot az jellemzi, szabadságának és uralmának az a bizonyítéka, hogy összefüggéseket hoz létre a részletek között, s egyúttal csak ezáltal – hiszen az egység és a sokaság kölcsönösen meghatározza egymást – tapasztalja azok egész sokféleségét és gazdagságát. Ez a sajátos emberi tevékenység sehol sem bizonyul olyan szuverénnak a dolgok gazdagságában, mint Rómában, a léleknek, amely oly sok mindent fogad be, sehol sem kell egyúttal oly sokat tennie is, hogy a képet kialakítsa. Ez a végső oka a római benyomások sokfélesége, valamint mélységük és tartósságuk között fennálló egészen hasonlíthatatlan viszonynak – mintha itt a lelki tartalmak valamennyi dimenziója egyszerre jutna el a legmagasabb szintre.

A pszichológiai elemzéseknek az a sors jutott, hogy sohasem fejeződhetnek be. Az emberi lélek olyan sokrétű és kusza képződmény, hogy igen sok úton juthat el ugyanahhoz a tartalomhoz és állapothoz. Gazdagsága éppen abban rejlik, hogy ugyanazokból az elemekből gazdag belső ellentéteket, de a legkülönbözőbb elemekből is egyforma belső eredményt bonthat ki. De ha éppen ezért számos más módon is magyarázhatjuk Róma esztétikai hatásának jelentőségét, akkor ebben a lehetőségben az objektum szerkezete igen figyelemreméltó módon összetalálkozik a szubjektuméval. Hiszen ahogy az egészen nagy emberek nagysága az, hogy nem egyértelműek, hanem mindenki számára sajátosan érthetőek, s mindenkit saját lényegének irányában emelnek túl önmagán – úgy Róma is vesztene valamit egész nagyságából, ha élvezete csak egyetlen értelmezést engedne meg, s ha nem hasonlítana magához a természethez, amely mindenkihez az ő nyelvén szól, s mindenkinek megengedi, hogy a saját szíve szerint élvezze és értse meg. Sőt, ez a sokféleség Róma hatásaiban és értelmezésükben éppen annak az életelvnek felel meg, amelyből, úgy vélem, esztétikailag egyedülvaló volta ered; az, hogy oly sok más módon érzékelhető, érzékelése oly sok más módon értelmezhető, miközben mindig az egyetlen Róma, oly eltérő sugarak egyetlen gyújtópontja marad: ez esztétikai nagyságának végletesen felfokozott formája, azé a nagyságé, amely a végsőkig feszít minden ellentétet, hogy annál hatalmasabb erővel békítse meg őket egységében.

Fordította: *Berényi Gábor* (1973).

Georg Simmel
A nagyváros és a szellemi élet[135]

A modern élet legmélyebb problémái az egyénnek abból az igényéből fakadnak, hogy létezése önállóságát és egyediségét megóvja a társadalommal, a történelmi örökséggel, az élet külsődleges kultúrájával és technikájával szemben. Végső átalakulása ez annak a harcnak, amelyet a primitív ember saját *testi* létezéséért a természettel folytatott. Mikor a XVIII. század minden, az államhoz és valláshoz, a morálhoz és a gazdasághoz fűződő történelmileg kialakult kötelék alóli felszabadulásra szólított fel, hogy ezáltal akadálytalanul fejlődhessen az eredetileg minden emberben azonos jó természet; mikor a XIX. században a puszta szabadság mellett megjelent az a követelés is, amely az embernek és teljesítményének a munkamegosztás révén létrejövő különösségére irányult, ami az egyént összehasonlíthatatlanná és lehetőség szerint nélkülözhetetlenné teszi, annál inkább ráutalja azonban a többiekre; mikor Nietzsche könyörtelenül harcol az egyén jogaiért, vagy mikor a szocializmus éppen mindenfajta konkurrencia megszüntetésében látja az egyének teljes kifejlődésének feltételét – mindebben ugyanaz az alapmotívum hat: a szubjektum ellenállása azzal szemben, hogy a társadalmi-technikai mechanizmus nivellálja és saját céljai érdekében használja fel. Ha a sajátosan modern élet termékeinek bensősége, mintegy a kultúra testének lelke iránt érdeklődünk – s itt nagyvárosainkkal kapcsolatban éppen ezt a feladatot tűztem ki célul –, akkor a válaszban azt a viszonyt kell megvizsgálnunk, amelyet az élet egyéni és egyénfeletti tartalmai között e képződmények létrehoznak, s azt, hogy a személyiség milyen módon alkalmazkodik a számára külső hatalmakhoz.

Az *idegélet fokozódása* az a pszichológiai alap, amelyen a nagyvárosi egyén típusa felépül; ennek oka a külső és belső benyomások gyors és szakadatlan változása. Az ember megkülönböztető lény („Unterschiedswesen"), tudatát a pillanatnyi benyomásnak az előzőtől való különbsége hozza izgalomba – a sokáig megmaradó benyomások, a köztük levő csekély különbség, lefolyásuk és különbségeik megszokott szabályossága, hogy úgy mondjuk, a tudattól kevesebb erőfeszítést követelnek, mint a váltakozó képek gyors egymásra torlódása, az éles különbségek abban, amit egyetlen pillantással felfoghatunk, s a felmerülő benyomások váratlansága. Mivel a nagyváros éppen ezeket a pszichológiai feltételeket teremti meg – minden utcai sétával, a gazdasági, a szakmai és a társadalmi élet ritmusával és sokféleségével –, már a lelki élet érzéki alapjaiban is, abban a tudatmennyiségben, amelyet a magunkfajta megkülönböztető lényektől megkövetel, mély ellentétben áll a kisvárosi és a falusi élettel: ez utóbbiak érzéki-szellemi életének ritmusa lassabb, megszokottabb, egyenletesebb.

Mindenekelőtt ezáltal ragadható meg a nagyvárosi lelki élet intellektuálisabb jellege, szemben a kisvárosok hangulatokra és érzelmi kapcsolatokra beállított létezésével. A kisvárosi kapcsolatok ugyanis a lélek tudattalanabb rétegeiben gyökereznek, és leggyakrabban a folyamatos megszokások nyugodt egyenletessége alapján alakulnak ki. Az értelem viszont lelkünk áttekinthetőbb, tudatosabb és felsőbb rétegeiben található, s belső erőink közül ő képes leginkább az alkalmazkodásra; ahhoz, hogy megalkudjon a jelenségek váltakozásával és ellentéteivel, nincs szüksége arra a belső megrázkódtatásra és elbizonytalanodásra, amelyre az események hasonló ritmusával szemben a konzervatívabb *kedély* rászorul. A nagyvárosban

---

[135] *Die Grosstädte und das Geistesleben*, in: *Brücke und Tür*, 227-243. Magyarul megjelent Simmel *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok* c. kötetében, Gondolat Kiadó, Budapest, 1973:543-556.; valamint a Szelényi Iván szerkesztette *Városszociológia*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1973:223-233. kötetben is. Elektronikus forrás: http://www.filozofia.bme.hu/~kerekgyarto/kultura_nagyvaros/simmel%20-%20a%20nagyvarosi%20es%20a%20szellemi%20elet.htm; http://www.philos.bme.hu/~kerekgyarto/kultura_nagyvaros/2004/sz%F3beli%20sz%F6vegek/SIMM-VAR.doc, további forrásművek itt: http://www.socio.ch/sim/english/index.htm

élő ember – természetesen ezernyi egyéni módosuláson keresztül – védőszervet hoz létre az elgyökértelenedés ellen, amellyel külső környezetének áramlatai és diszkrepanciái fenyegetik: ezekre a kedély helyett lényegében az értelemmel reagál, amely a lélekben a tudat fokozása, s az ezt létrehozó okok következtében előjogokra tesz szert. Az említett jelenségekre ezáltal a legkevésbé érzékeny, a személyiség mélységeitől legtávolabb eső pszichikus szerv reagál.

Ez az értelmesség, melyet ily módon a szubjektív élet megőrzőjeként ismertünk fel a nagyváros hatalmával szemben, számos egyes jelenséggé ágazik. A nagyvárosok kezdettől fogva a pénzgazdálkodás székhelyei; a gazdasági csere sokfélesége és összesűrűsödése ugyanis olyan fontossá teszi a csere eszközét, amilyen a falusi gyér áruforgalom mellett sohasem lehetett. A pénzgazdálkodás és az értelem uralma azonban a legmélyebb összefüggésben állnak egymással. Közös bennük az a tiszta tárgyiasság, ahogyan az embereket és a dolgokat kezelik – ebben a formális igazságosság gyakran könyörtelen keménységgel jár együtt. A tiszta értelem által vezetett ember közömbös minden tulajdonképpeni individualitás iránt, mert ebből olyan viszonyok és reakciók adódnak, amelyek a logikai értelemmel nem meríthetők ki – éppígy nem lép be a jelenségek individualitása a pénz elvébe sem. A pénzt ugyanis csak az érdekli, ami minden jelenségben közös, vagyis a csereérték, amely a puszta „mennyi”? szintjén nivellál mindenféle minőséget és egyedi sajátosságot. Mindenfajta lelki kapcsolat a személyek között ezek individualitásán alapul, míg az értelem által vezetettek az emberekkel számolnak, akiknek érdekessége csupán objektíve mérlegelhető teljesítményükben rejlik – ugyanígy számol a nagyváros lakója szállítóival és vevőivel, cselédjeivel, és elég gyakran azokkal a személyekkel is, akikkel a kötelező társadalmi érintkezés során kerül kapcsolatba. Egészen ellentétes ezzel a kisebb körökbeli viselkedés: itt az egyes individualitások elkerülhetetlen ismerete éppilyen elkerülhetetlenül hozza létre a viselkedés kedélyes hangvételét, ami túlmutat a teljesítmények és ellenszolgáltatások pusztán objektív mérlegelésén. Gazdaságpszichológiai szempontból itt az a lényeges, hogy a kezdetlegesebb viszonyok között a termelés az árut megrendelő vevő érdekében folyik, s így a termelő és a vevő egymást kölcsönösen ismerik. A modern nagyváros ezzel szemben csaknem kizárólag a piacra való termelésből él, azaz a vevő teljesen ismeretlen, sohasem kerül be a tulajdonképpeni termelő látókörébe. Ezáltal mindkét fél érdekei könyörtelen tárgyiasságra tesznek szert; nem kell félniük attól, hogy értelemszerűen kalkuláló gazdasági önzésük a személyes kapcsolatok súlytalansága miatt eltérhet eredeti irányából. S ez nyilvánvalóan oly szoros kapcsolatban áll a pénzgazdálkodással, amely a nagyvárosokban uralkodó szerepre tett szert, és szétzúzta a saját szüségletre való termelés, valamint a közvetlen árucsere utolsó maradványait is, hogy senki sem tudná megmodani, vajon először az említett intellektualisztikus lelki felfogás gyakorolt-e hatást a pénzgazdálkodásra, vagy pedig ez utóbbi határozta-e meg ama felfogást. Csupán annyi bizonyos, hogy e kölcsönhatás legmegfelelőbb táptalaja a nagyvárosi élet. Mindezt a legjelentősebb angol alkotmánytörténész kijelentésével is alá szeretném támasztani; az egész angol történelem során London sohasem volt Anglia szíve, gyakran volt azonban értelme, és minden esetben pénzeszsákja.

Nem kevésbé jellegzetes módon egyesülnek ugyanezek a lelki áramlatok az élet felszínének egyike látszólag jelentéktelen vonásával kapcsolatban. A modern szellem egyre inkább számoló szellemmé vált. A természettudomány ideálja a világot számoló példává változtatni, s minden részét matematikai formulákban kifejezni – ennek felel meg a gyakorlati életnek a pénzgazdálkodás révén nyert számító pontossága, ezért tölti napjait oly sok ember mérlegeléssel, számolással, számszerű meghatározásokkal, minőségi értékeknek mennyiségiekkel való kitöltésével. A pénz lényege (a kalkuláció) révén az élet elemeinek viszonyai közé bekerült a pontosság, biztonság a hasonlóságok és különbözőségek meghatározásában, az egyértelműség a tárgyalásokban és megegyezésekben; mint külső megjelenési forma, ebbe az irányba hat a zsebórák általános elterjedése is. A nagyvárosi

feltételek azonban e lényegi vonásnak éppúgy okai, mint következményei. A tipikus nagyvárosi lakos viszonyai és ügyei általában annyira sokfélék és bonyolultak – mindenekelőtt azért, mert oly sok, annyira különböző érdekekkel rendelkező ember viszonyai és cselekedetei rendkívül sokrétű organizmussá kapcsolódnak össze –, hogy az ígéretek és teljesítések lehető legnagyobb pontossága híján az egész kibogozhatatlan káosszá válna. Ha Berlin összes órái hirtelen ugyanabban az irányban pontatlanul kezdenének járni, akár csak egyetlen óráig is, akkor hosszú időre megbomlana az egész gazdasági és egyéb forgalom. Ehhez járul egy látszólag még külsődlegesebb szempont, a távolságok nagysága, ami minden várakozást és hiábavaló érkezést megengedhetetlen időpazarlássá tesz. A nagyvárosi élet technikája egyszerűen nem gondolható el anélkül, hogy minden tevékenység és kölcsönös kapcsolat ne rendeződne a lehető legpontosabban egy szilárd, szubjektumfeletti idősémába. Itt is szembetűnik azonban az, ami e megfontolások egészének lehetne csak feladata: bármennyire is a létezés felületéből látszik kinőni e létezés minden egyes mozzanata, mégis mintegy mérőónt bocsát le a lélek mélységeibe, s végső soron még a legbanálisabb külsőségek is az élet értelmével és stílusával kapcsolatos végső döntések megszabta irányvonalakhoz kötődnek. A pontosság, kiszámíthatóság, egzaktság, amelyet a nagyvárosi élet bonyolultsága és kiterjedt volta rákényszerít erre az életre, nemcsak a legszorosabb összefüggésben áll a pénzgazdálkodói és intellektualisztikus jelleggel, hanem feltételnül átszínezi az élet tartalmait is, és elősegíti azoknak az irracionális, ösztönszerű és szuverén lényegi vonásoknak és ösztönzőknek a kizárását, amelyek önmaguk által akarják meghatározni az élet formáját, hogy e formát általános, sematikusan pontossá tett alakban, kívülről fogadnák be. Ha az ily módon jellemzett, önuralmú létezés nem is teljesen lehetetlen a nagyvárosban, mégis ellentétes annak tipikus életformájával, s ez magyarázza a Ruskinhoz és Nietzschéhez hasonló természetek szenvedélyes gyűlöletét a nagyváros iránt – számukra az életben az egyetlen érték a sematikusan egyedi, a nem mindenki számára egyformán meghatározható; a nagyváros iránti gyűlöletük ugyanabból a forrásból táplálkozik, mint a pénzgazdálkodás és a létezés intellektualizmusának elítélése. Ugyanazok a tényezők, amelyek ily módon az élet formájának pontosságában és percre kiszámított precízségében szélsőségesen személytelen képződménnyé állnak össze, más szempontból valami rendkívül személyeset is létrehoznak. Talán nincs még egy lelki jelenség, amely olyan feltételnül a nagyvároshoz kötődne, mint a szenvtelenség. Elsősorban azoknak a gyorsan változó és saját ellentétükkel szorosan összefonódó idegingereknek a következménye ez, amelyek véleményünk szerint a nagyvárosi élet intellektuális jellegét is fokozzák; ezért az ostoba és szellemileg kezdettől fogva élettelen emberek általában nem éppen szenvtelenek. Ahogyan a mértéktelen élvezet blazírttá tesz, mert az idegeket oly sokáig a legerőteljesebb reagálásra izgatja, míg végül is azok egyáltalán nem reagálnak már, úgy váltakozásuk gyorsasága és ellentétessége révén az ártatlanabb benyomások is olyan erőteljes válaszokat kényszerítenek a nagyvárosi emberekre, olyan brutálisan ragadják őket ide-oda, hogy utolsó erőtartalékaikat is felélik, s miután környezetük változatlan marad, nincs idejük arra, hogy új erőt gyűjtsenek. Így képtelenné válnak új ingerekre a megfelelő energiával reagálni. Éppen ez a szenvetelenség az, amelyet tulajdonképpen már minden nagyvárosi gyermeknél is tapasztalunk, ha összehasonlítjuk a nyugodtabb és kevésbé változékony környezetben felnőtt gyermekekkel.

A nagyvárosi szenvtelenségnek ehhez a fiziológiai forrásához kapcsolódik a másik, a pénzgazdálkodásból eredő forrás is. A blazírtság lényege az eltompulás a dolgok különbségei iránt, nem abban az értelemben, hogy a szenvtelen ember nem veszi észre ezeket – ahogyan a bárgyúak esetében történik –, hanem abban, hogy semmisnek érzi a dolgok különbségének értékét, ezáltal magukat a dolgokat is. A szenvtelen ember számára a dolgok egyformán bágyadt és szürke tónusban jelennek meg, egyik sem méltó arra, hogy a többiekkel szemben előnyben részesítse. Ez a lelki hangoltság a teljes mértékben uralomra jutott pénzgazdálkodás hű szubjektív tükre; mikor a pénz egyenlő mértékkel méri a dolgok sokféleségét, minden

minőségi különbségüket mennyiségi különbségekben fejezi ki, mikor színtelensége és közömbössége révén minden érték általános nevezőjeként lép fel, akkor a legfélelmetesebb nivelláló tényezővé válik, s menthetetlenül eltávolítja a dolgok magvát, egyediségüket, sajátos értéküket és összehasonlíthatatlanságukat. Minden dolog ugyanazzal a sajátos súllyal megterhelve úszik az előrehaladó pénzáramban, ugyanazon a szinten terül el, s csak annyiban van különbség köztük, hogy mekkora felületet takarnak el. Egyes esetekben észrevehetetlenül kicsiny lehet a dolgoknak ez az átszíneződése, vagy inkább elszíntelenedése, amelyet a pénzzel való megfeleltetésük hoz létre; a gazdag embernek a számára pénzzel megszerezhető tárgyakhoz való viszonyában azonban, sőt talán már abban az általános jellegben is, amellyel a közszellem mindenütt ellátja ezeket a tárgyakat, már igencsak észrevehető nagysággá halmozódik.

Éppen ezért a szenvtelenség tulajdonképpeni lelőhelyei a nagyvárosok, ahol, mint a pénzforgalom székhelyein, a dolgok megvásárolhatósága sokkal átfogóbb jellegű, mint a viszonyok kisebb körén belül. Itt éri el tetőpontját a dolgoknak és embereknek az az összezsúfolódása, amely az egyént a legfokozottabb idegi teljesítményre ingerli: az azonos feltételek pusztán mennyiségi növelése folytán ez az eredmény ellenkezőjébe csap át, a tulajdonképpen alkalmazkodási jelenségnek tekinthető szenvtelenség, amelyben az idegek végül már csak úgy látnak lehetőséget a nagyvárosi élet formáival és tartalmaival való kiegyezésre, hogy nem hajlandók reagálni ezekre – egyes emberek önfenntartásának az az ára, hogy leértékelik az egész objektív világot, ami végül is elkerülhetetlenül saját személyiségük ugyanilyen leértékelődésének érzését kelti. Miközben a szubjektum egészében magáévá teszi a létezésnek e formáját, a nagyvárossal szembeni önfenntartása szociális szempontból nem kevésbé negatív viselkedést kíván meg tőle. A nagyváros lakóinak egymás iránt tanúsított szellemi tartását formális szempontból tartózkodásként jellemezhetnénk. Ha a számtalan emberrel történő állandó külső érintkezést éppennyi belső reakciónak kellene kísérnie – mint a kisvárosban, ahol csaknem mindenkit ismerünk, akivel csak találkozunk, és mindenkihez pozitív viszonyunk van –, akkor az emberek belsőleg teljesen atomizálódnának, és elképzelhetetlen lelki állapotba kerülnének. Részben e pszichológiai körülmény, részben a jogosult bizalmatlanság, amit a nagyvárosi élet során elénk vetődő, és velünk futó érintkezésbe lépő elemekkel szemben érzünk, rákényszerít bennünket arra a tartózkodásra, amelynek következtében az évek óta szomszédságunkban lakókat gyakran még látásból sem ismerjük, s ami miatt a kisvárosiak szemében oly gyakran hidegnek és kedélytelennek látszunk.

Sőt, ha nem csalódom, e külső tartózkodás belső oldala nem a közömbösség, hanem – sokkal gyakrabban, mint tudnánk – valamiféle csendes ellenérzés, kölcsönös idegenség és taszítás, amely egy bármely alkalomból létrejövő közelebbi érintkezés pillanatában gyűlöletbe és harcba csapna át. Az ilyen, kiterjedt kapcsolatokon alapuló élet egész belső szervezete a – futólagos és tartós formájú – rokonszenvek, közömbösségek és ellenszenvek rendkívül sokrétű fokozatain nyugszik. A közömbösség szférája ebben nem olyan jelentős, amint ez a felületen látszik; hiszen lelkünk tevékenyen meghatározott érzelemmel válaszol csaknem minden, más emberektől származó benyomásra; úgy tűnik, ezeknek az érzelmeknek az öntudatlanságán, futó jellegén és változásain csak úgy tud urrá lenni, hogy közömbösségben oldja fel őket. Ez utóbbi valójában számunkra éppolyan természetellenes volna, mint ahogy a válogatás nélküli kölcsönös befolyásolások határozatlansága is elviselhetetlen lenne; a nagyváros e két tipikus veszélyétől az ellenszenv óv meg bennünket, a gyakorlati ellenségeskedés látens formája és előstádiuma, amely létrehozza azokat a távolságokat és elhárítási mechanizmusokat, amelyek nélkül az életnek e fajtája egyáltalán nem lenne folytatható: a tényezők mértéke és keverékei, fel- és eltűnésük ritmusa, azok a formák, amelyekben kielégítik ezeket az igényeket – mindez a szűkebb értelemben vett egyesítő mozzanatokkal együtt szétválaszthatatlan egésszé alakítja az élet nagyvárosi alakját: ami a közvetlen szemlélő számára ebben az alakban bomlásnak („Dissozierung”) tűnik, az valójában az elemi erejű szocializációs formák („Sozialisierungsformen”) egyike.

A rejtett ellenszenv felhangját hordozó tartózkodás azonban ismét csak a nagyváros sokkal általánosabb szellemi lényege formájának vagy leplének tűnik. A személyes szabadság olyan mértékét és fajtáját biztosítja ugyanis az egyénnek, amelyre más viszonyok esetében nem találunk analógiát: ezáltal az általában vett társadalmi élet nagy fejlődési tendenciáinak egyikére vezethető vissza, azon kevés tendenciák egyikére, amelyeket megközelítőleg általános formában lelhetünk meg.

A társadalmi képződmények legkorábbi szakasza mind történelmileg, mind a jelenben kialakuló alakulatok estében a következő: viszonylag kicsiny kör, amely erőteljesen elhatárolja magát a szomszédos, idegen, vagy valamilyen formában ellenséges köröktől, annál szorosabb belső összetartást követel azonban meg, s ez az egyes tagok számára csupán kicsiny játékteret tesz lehetővé sajátos tulajdonságaik és szabad, felelősségteljes mozgásuk kibontakoztatására. Így jönnek létre a politikai és családi alapon megszerveződő csoportok, a pártok, a vallási közösségek; a rendkívül új keletű egyesülések önfenntartása a határok szigorú megszabását és centripetális egységet követel meg – azért az egyénnek nincs tere arra, hogy szabadon és a maga különös módján fejlessze ki belső és külső képességeit.

E stádiumból a társadalmi fejlődés egyidejűleg két különböző, de egymásnak mégis megfelelő irányban halad. Ahogyan a csoport – számszerűleg, térbelileg, jelentőségben és az élettartalmakban – növekszik, fellazul közvetlen belső egysége, a kölcsönös viszonyok és kapcsolatok enyhítenek azon az eredetileg éles elhatárolódáson, amelyet másokkal szemben fenntartott. Az egyén egyúttal mozgási szabadságra tesz szert, ami messze túlmutat a korábbi, féltékeny bezárkózáson; létrejön különössége és sajátos vonásai, amelyhez alkalmat szolgáltat, és amelyet szükségessé is tesz a megnövekedett csoporton belüli munkamegosztás, Így fejlődött ki az állam és a kereszténység, a céhek és politikai pártok, valamint számtalan egyéb csoport; az egyének sajátos körülményei és erői természetesen jelentős mértékben módosították az általános sémát.

Határozott véleményem azonban, hogy e séma érezteti hatását az individualitás kialakulásában a városi életen belül is. Az antik és középkori kisvárosi élet korlátozta az egyén külső mozgását és viszonyait csakúgy, mint belső önállóságának és differenciálódásának kialakulását; ilyen viszonyok között a modern ember nem képes élni – ha egy nagyvárosi ember kisvárosba kerül, még manapság is ugyanazt a beszűkülést érzi. Minél kisebb a környezetünket alkotó kör, minél korlátozottabbak határokat áttörő viszonyaink, környezetünk annál inkább aggódva felügyel az egyén teljesítményére, életvitelére, érzelmeire, s egy mennyiségileg vagy minőségileg másfajta egyén annál inkább szétrobbantaná az egész kereteit.

Ebből a szempontból az antik polisz egészen olyan, mint a kisváros. A polisz létét állandóan közeli és távoli ellenségek fenyegették; innen a politikai és katonai viszonyokban megnyilvánuló szigorú összetartás, a polisz polgárainak állandó egymást figyelése, az összesség féltékenysége az egyénnel szemben, akinek külön életét oly mértékben elnyomták, hogy legfeljebb despotizmusával kárpótolhatta magát saját házában. A rendkívüli mozgalmas és izgatott, egyedülállóan színes athéni élet talán azzal magyarázható, hogy egy összehasonlíthatatlanul egyéni beállítottságú személyiségekből álló nép harcolt az embereket egyéniségüktől megfosztani igyekvő kisváros állandóan jelen levő külső és belső nyomása ellen. Ez hozta létre azt a feszült légkört, amelyben a gyengébbeket elnyomták, az erősebbeket pedig ösztönözték önmaguk szenvedélyes kinyilvánítására. Éppen ezáltal indult virágzásnak Athénben az, amit – anélkül hogy pontosan körül tudnánk írni – fajtánk szellemi fejlődésében az „általános emberinek” kell neveznünk.

Itt ugyanis a következő összefüggés tárgyi és történelmi érvényességére szeretnénk rámutatni: az élet legszélesebb és legáltalánosabb tartalmai és formái szoros belső kapcsolatban állnak a legegyénibb vonásokkal; mindkettő közös előtörténetét, de egyben közös ellenségét is azokban a szűk képződményekben és csoportosulásokban találjuk meg,

amelyeknek önfenntartásához szükséges, hogy védekezzenek mind a rajtuk kívül levő tág és általános perspektívával, mind pedig belül a szabad mozgással és az egyénivel szemben. A feudális időkben az volt „szabad ember", akire csak az országos jog vonatkozott, nem volt viszont szabad az, akinek jogai – a legszélesebb társadalmi kör kizárásával – csupán a feudális egyesülés szűk köréből származtak; ugyanígy, átszellemített és kifinomult értelemben ma a nagyváros lakója „szabad", szemben a kisvárosével, akinek életét a kicsinyességek és előítéletek beszűkítik. A kölcsönös tartózkodás és közömbösség, ami a nagy körök szellemi életfeltételei közé tartozik, létrehozza az egyének függetlenségét – ez sehol sem érződik oly erősen, mint a nagyváros sűrű tolongásában; csak a testi közelség révén válik ugyanis láthatóvá a szellemi távolság. Nyilvánvalóan e szabadság visszája csupán, hogy éppen a nagyvárosi tumultus körülményei között érezzük magunkat a legmagányosabbaknak és a leginkább elhagyatottnak – hiszen itt, csakúgy mint másutt, semmiképpen sem szükségszerű, hogy az ember szabadsága érzelmi életében jó közérzetként tükröződjék.

Nemcsak arról van szó, hogy a terület és az emberek számának közvetlen nagysága a nagyvárost e szabadság székhelyévé teszi a kör kitágulása és a belső-külső szabadság világtörténelmi korrelációja következtében; a szemmel látható tágasságon túl a nagyvárosok egyben a kozmopolitizmus székhelyei is.

A vagyonok fejlődésének formájához hasonlóan – bizonyos nagyságon túl a birtokok egyre gyorsabban növekednek, mintha csak önmagukat szaporítanák – növekszik a város látóköre, gazdasági, személyes és szellemi viszonyai, eszmei határai mintegy mértani haladvány szerint nőnek, amint egyszer túljutott bizonyos határokon. Minden megtett lépés a dinamikus fejlődés útján nem azonos, hanem nagyobb méretű következő terjeszkedés lépcsőfokává válik, minden szálból, amelyet megsző, szinte önmaguktól nőnek ki újabb szálak, éppen úgy, ahogyan a városban a telekjáradékok értéknövekedése révén a tulajdonos a forgalom egyszerű növelésével szinte önmagától szaporodó nyereséghez jut.

Az élet mennyiségi sajátosságai ezen a ponton közvetlenül minőségekbe és bizonyos tulajdonságokba csapnak át. Lényegét tekintve a kisváros életszférája önmagába zárt. A nagyváros szempontjából döntő fontosságú, hogy belső élete hullámverésszerűen tágabb nemzeti és nemzetközi téren is érezteti hatását. Weimar ebből a szempontból nem ellenpélda, miután jelentősége egyes személyiségekhez kötődött, s halálukkal meg is szűnt, ezzel szemben a nagyvárost éppen az jellemzi, hogy lényegében még a legjelentősebb személyiségektől is független – ez annak a függetlenségnek a fonákja és ára, amelyet a nagyvároson belül élvez az egyén.

A nagyváros igazi lényege éppen ebben a fizikai határain túlterjedő funkcionális nagyságában rejlik: e hatékonyság visszahat rá is, életének súlyt, emelkedettséget és felelősséget ad. Ahogy az ember nem testének határainál vagy annak a területnek a határainál végződik, amelyet tevékenységével közvetlenül kitölt, hanem csak azon hatások összegénél, amelyek belőle térbelileg és időbelileg kiindulnak; ugyanígy egy város is a közvetlenségén túlmutató hatásainak összességéből áll. Ezek a valódi méretei, amelyekben léte megnyilvánul.

Mindez már arra is utal, hogy az egyéni szabadságot, e hatókör logikai és történelmi kiegészítő láncszemét ne csak negatív értelemben, pusztán mozgási szabadságként, az előítéletek és a nyárspolgári jelleg elvetéseként fogjuk fel; a szabadság lényege mégiscsak az, hogy az a különösség és összehasonlíthatatlanság, amellyel végső soron mindenki valamilyen formában rendelkezik, kifejeződjön az élet kialakításában. Számunkra és mások számára is csak akkor válik teljesen szemléletessé és meggyőzővé, hogy saját természetünk törvényeit követjük – s mégiscsak ez a szabadság —, ha természetünknek e megnyilvánulásai eltérnek a többiektől; csak másokkal való felcserélhetetlenségünk a biztosítéka, hogy létformánkat nem mások kényszerítették ránk.

A városok mindenekelőtt a legfejletlenebb gazdasági munkamegosztás székhelyei; ez olyan szélsőséges jelenségeket produkál, mint amilyen például Párizsban a „tizennegyedik" jövedelmező foglalkozása: e személyek, akiket lakásukon levő cégtáblájukról ismernek,

vacsoraidőben a megfelelő öltözékben készen állnak, hogy gyorsan megjelenhessenek ott, ahol egy társaságban tizenhárman ülnek az asztalnál. A munkamegosztás elterjedésének mértékében a város egyre inkább megteremti ennek döntő feltételeit: létrehozza azt a kört, amely nagyságánál fogva a szolgálatok sokaságát képes felvenni, miközben az egyének összezsúfolódása és harcuk a vevőért az egyes embereket a szolgálatok specializálódására kényszeríti; az egyes foglalkozásokat űzők így nehezen szoríthatók ki helyükből.

A döntő mozzanat itt az, hogy a városi élet az emberért folyó harccá változtatja át a természettel a táplálék megszerzéséért folytatott harcot, s a kiharcolt nyereséget itt nem a természet, hanem az emberek biztosítják. Ebben nemcsak a specializálódás imént jelzett forrása rejlik, hanem a mélyebb ok is: a szolgáltatásokat kínálónak mindig újabb és újabb szükségletek létrehozására kell törekednie megnyert vevőjénél. A szolgálatokat azért specializálják, hogy eddig még ki nem merült haszonforrásokra, nehezen helyettesíthető funkciókra tegyenek szert; ennek szükségessége viszont a közönség szükségleteinek differenciálódására, kifinomulására, gazdagodására vezet, aminek szemmel látható következménye a közönségen belül az, hogy meg kell növekedniük a személyek közötti különbségeknek.

Mindez pedig a lelki tulajdonságok szűkebb értelemben vett szellemi individualizálódásához vezet, amihez a város nagysága révén alkalmat szolgáltat. Ennek számos kézenfekvő oka van. Mindenekelőtt az, hogy a nagyvárosi élet keretei között mindenki számára nehézségeket okoz saját személyiségének érvényre juttatása. Ahol a jelentőség és az energia mennyiségi fokozása korlátokba ütközik, ott minőségi elkülönüléshez folyamodnak, hogy a különbségek iránti fogékonyság lekötésével a társadalmi kör tudatát valami módon saját maguk számára nyerjék meg: ez végül is a legirányzatosabb furcsaságokhoz vezet, a kívülállás, a szeszély, a kényeskedés tipikus nagyvárosi túlzásaihoz, amiknek értelme már semmiképpen sem az ilyenfajta viselkedés tartalmában, hanem csupán abban rejlik, hogy formájában a másféleséget, a felülemelkedést és ezáltal az észrevehetővé válást fejezi ki – sok ember számára végül is ez az egyetlen eszköz ahhoz, hogy mások tudatán keresztül valamiféle önbecsülés menedékét megszerezze, azzal a tudattal együtt, hogy mégiscsak meghatározott helyet tölt be. Ugyanebben az értelemben hat egy nem feltűnő, de hatásaiban igencsak észrevehető összegező mozzanat is: azon találkozások rövidsége és ritkasága, amelyeket minden egyén – a kisvárosi érintkezésekkel összehasonlítva – a többiekre áldoz. Ezáltal sokkal nagyobb a kísértés arra, hogy az egyén kiélezetten, sűrítve, a lehető legjellemzőbb módon nyilvánuljon meg, mint ott, ahol a gyakori és hosszantartó együttlétek révén a többiekben egyértelmű kép alakul ki az egyén személyiségéről.

Úgy tűnik, a legmélyebb oka annak, hogy – függetlenül attól, hogy mindig jogosan és sikeresen-e – a nagyváros ösztönöz a lehető legegyénibb személyes létezésre, a következő: a modern kultúra fejlődését az jellemzi, hogy amit objektív szellemnek nevezhetünk, túlsúlyban van a szubjektív szellem felett; a nyelvben és a jogban, a termelési technikában és a művészetben, a tudományban és az otthoni környezetben a szellem bizonyos mennyisége testesül meg, s ennek szakadatlan növekedését a szubjektumok szellemi fejlődése csak igen tökéletlenül és egyre nagyobb elmaradásokkal követi. Tekintsük át például azt a hatalmas kultúrát, amely száz év óta dolgokban és ismeretekben, intézményekben és kényelemben testesül meg, s hasonlítsuk össze ezzel az egyének ugyanezen idő alatt megtett kulturális előrehaladását – legalábbis a magasabb társadalmi rétegekben. Azonnal kitűnik, mekkora különbség van a két fejlődés között, sőt az egyéni kultúra szellemiség, gyengédség és idealizmus tekintetében bizonyos fokig még vissza is fejlődött. E diszkrepancia lényegében a növekvő munkamegosztás eredménye: ez ugyanis az egyéntől egyre egyoldalúbb teljesítményeket kíván meg, amelyek lehető leggyorsabb fejlesztése személyiségét, mint egészet gyakran eltorzítja. Mindenesetre az objektív kultúra elhatalmasodásához egyre kevésbé tud felnőni az egyén, elhanyagolható mennyiséggé fokozódik le, s bár kevéssé tud erről, ez mégis gyakorlati tény, amit mutatnak azok a homályos általános érzések, amelyek e

gyakorlatból erednek. Az egyén porszemmé válik a dolgok és hatalmak irdatlan szervezetével szemben, ami fokozatosan elragad tőle minden haladást, szellemiséget és értéket, és a szubjektív életformából a tisztán objektív élet formáiba vezeti át.

Elég csak utalásszerűen megemlíteni, hogy a nagyvárosokban találjuk e minden személyességen túlnövő kultúra igazi színhelyét. Építményekben és oktatási intézményekben, a térathidaló technika csodáiban és kényelmi berendezéseiben, a közösségi élet alakzataiban és az állam látható intézményeiben a kikristályosodott, személytelenné vált szellemnek olyan mindent elnyelő tömegével találkozunk, amellyel szemben a személyiség úgyszólván nem tarthatja fenn magát. Számára az élet egyrészt igen könnyűvé válik, amennyiben mindenfelől kínálják magukat az izgalmak, az érdekességek, az időtöltés és a tudat elfoglaltságának különböző formái; olyan folyamként ragadják magukkal, amelyben még arra is alig van szüksége, hogy úszómozdulatokat tegyen. Az élet viszont másrészt egyre inkább ezekből a személytelen tartalmakból és kínálkozó alkalmakból áll, s ezek arra törekednek, hogy elnyomják a tulajdonképpeni személyes színezetet és a személyiség összehasonlíthatatlanságát. Ahhoz tehát, hogy e személyiség megmeneküljön, rendkívüli egyediséget és különösséget kell felmutatnia; el kell túloznia e tulajdonságait, hogy egyáltalán – saját maga számára is – hallhatóvá váljék. Az egyéni kultúrának az objektív kultúrával szembeni elsorvadása eredményezi, hogy a szélsőséges individualizmus prófétái, mindenekelőtt Nietzsche, olyannyira gyűlölik a nagyvárost. Ez magyarázza azonban azt is, hogy miért éppen a nagyváros lakói szeretik őket olyan szenvedélyesen, miért éppen a nagyvárosiak szemében tűnnek kielégítetlen vágyakozásaik szószólójának és olyan embereknek, akik megváltják őket szenvedéseiktől.

Ha feltesszük a kérdést: az individualizmus e két, a nagyváros mennyiségi viszonyaiból fakadó formájának, az egyéni függetlenségnek és a személyes különösség kialakulásának mi a történelmi helye, akkor a nagyváros egészen új értéket kap a szellem világtörténetében. A XVIII. században az egyén elnyomó, értelmetlenné váló politikai, mezőgazdasági, céhbeli és vallási kötelékek között élt – olyan korlátozások voltak ezek, amelyek az emberekre mintegy természetellenes formát és már régen jogtalan egyenlőtlenségeket kényszerítettek rá. Ebben a helyzetben jelent meg a szabadság és egyenlőség jelszava – a hit az egyén teljes mozgási szabadságában az összes társadalmi és szellemi viszony között, amely egyúttal napvilágra hozná mindenkiben azt a közös nemes lényeget, amellyel a természet mindenkit felruházott, s ami csak a társadalom és a történelem folyamán torzult el. A liberalizmus ezen eszménye mellett egyrészt Goethe és a romantika hatására, másrészt pedig a gazdasági munkamegosztás következtében az egyének, akik megszabadultak történelmi kötelékeiktől, most már egymástól is különbözni kívántak. Az egyén értékeit már nem a mindenkiben meglevő „általános emberi", hanem éppen a minőségi egyedülvalóság és elcserélhetetlenség hordozza. A szubjektumnak az összességen belül játszott szerepe meghatározásában a két tendencia hol harcban állott egymással, hol összefonódott – így folyt le korunknak mind külső, mind belső története.

A nagyvárosok funkciója, hogy mozgásteret nyújtsanak e két tendencia összecsapásának és az egyesítésükre irányuló kísérleteknek; sajátos feltételei ugyanis alkalmat és ösztönzést nyújtanak mindkettő fejlődése számára. A nagyvárosok ezáltal egészen egyedülálló, beláthatatlan jelentőségű színhelyei a leki létezés fejlődésének – ezekben a nagy történelmi képződményekben az ellentétes, az életet átfogó áramlatok egyenjogúakként találkoznak és bontakoznak ki. Ezáltal azonban, függetlenül attól, hogy egyes jelenségeiket rokon- vagy ellenszenvvel figyeljük-e, teljesen kikerülnek abból a szférából, amellyel szemben a bíró magatartásával léphetnénk fel. Ha az ilyen hatalmak a gyökértől a koronáig átfogják az egész történelmi életet, amelyhez mi magunk csupán egyetlen sejt múlékony létezéseként kapcsolódunk, akkor feladatunk nem a vádolás vagy megbocsátás, hanem kizárólag a megértés.

Fordította: *Berényi Gábor* (1973).

Niedermüller Péter
A város: kultúra, mítosz, imagináció[136]

„Könyvem a várossal kezdődik, amely – képletesen szólva – maga a világ volt, és egy olyan világ ábrázolásával zárul, amely gyakorlatilag sok tekintetben egyetlen várossá vált" – kezdi a város történetéről szóló híres munkáját Lewis Mumford. S ez a mondat nemcsak azért figyelemre méltó, mert rávilágít, hogy város nélkül nincs emberi történelem; hanem mindenekelőtt talán azért, mert e mondat nyomán talán felébred a kíváncsiság, mely város(ok)ról beszél a szerző, vagy még inkább, mi is az, amit városnak lehet nevezni. Hiszen mindannyiunk nyilvánvaló tapasztalata, hogy a városok milyen nagy mértékben különböznek egymástól. S itt persze nem egyszerűen a történeti, földrajzi, közigazgatási különbségekről van szó. Danzig és Gdansk vagy a századfordulóbeli és a mai Berlin külön világok. Nem arról van szó, hogy vannak nagyvárosok és kisvárosok, és még csak nem is arról, hogy Párizs nem Budapest, vagy Ruszcsuk – ahol Elias Canetti felnőtt – nem ugyanaz, mint London, hogy a brooklyni zsidó, a harlemi néger és a Lower East Side bevándorlói nem ugyanabban a városban élnek, noha New York az New York – és hosszasan sorolhatnám még ezeket a példákat. És még csak arról sem akarok beszélni, hogy a városok persze nem annyira utcák, terek és házak, mint inkább emberek és emlékek, érzelmek és nosztalgiák. A Vérmező és a Városmajor nekem nem park, hanem a Nagyapa, és nem illatokat, meleget vagy hűvöset érzek ott, hanem a keze szorítását a kezemen. S a Gozsdu-udvar Rebeka nénit jelenti, a Boráros tér meg Beát… De hagyjuk, hiszen mindannyian ugyanezt mondhatnánk el, csak a „tartalom" változik. Mészöly Miklós Csaba utcáján egy öregember és egy öregasszony botladozik, az én Csaba utcámon a nagybátyám baktat hazafelé sokadik rossz házasságával a hátán, Nádas Péter egy Eötvös utcai házban az ötvenes éveket találta meg, nekem az Eötvös utca Andreát jelenti, Lengyel Péter a Dereglye utca környékén az apját (annak emlékét) kereste, én meg ott, éppen a Dereglye utca sarkán szálltam fel 56. november elején Apával a teherautóra, s ezért a Dereglye utca sarka nekem Apa – „jó kis muri lesz ez, kicsim" –, na meg az arcomba vágó hideg szél. Az emlékek összeérnek, anélkül, hogy tudnának egymásról, s miközben megírják az egyes élettörténeteket, megírják a városok történetét is. S éppen ez az, amit ilyen hosszadalmasan elmondani igyekeztem. A város nemcsak – vagy talán elsősorban nem – az emberi történelem, a „nagy" történelem léptékével mérhető, megragadható, leírható „valami", hanem sokkal inkább az emberi tapasztalatok, a saját, személyes élet színtere, még akkor is – vagy talán elsősorban akkor –, ha sok, egymástól nagyon különböző személyes élet színtere, olyan életeké, amelyek csak annyiban vannak és történnek, amennyiben vannak más életek és más történések is. De a tapasztalatok, a saját személyes élet természetesen nem csak érzelmeket jelent, hanem ennél sokkal többet. Jelenti mindenekelőtt a mindennapi életet, azt a keretet, amelyen belül, és azokat a „színpadokat", amelyeken a történelem közvetlen módon megtörténik, ahol láthatóvá válik, ahol jelentéssel teli minőségében megragadható; azaz ahol az „objektív" történelem – ha van egyáltalán értelme ennek a kifejezésnek – elsajátításra és feldolgozásra kerül, ahol a „nagy" történelem behatol az egyéni életekbe és meghatározza, átalakítja azokat, ahol az „objektív" történelemből megélt történelem lesz. Másként fogalmazva: a városok nemcsak formájukat, kiterjedésüket, nagyságukat, építészetüket tekintve különböznek egymástól, hanem elsősorban azért mások, mert a városok lakói másképpen élik meg saját városukat, és ezeken az eltérő „megéléseken" keresztül másképpen teremtik meg azt; mert a mindennapi életüket élő emberek másképpen alkotják meg önnön képüket a városról és ez a másképpen megalkotott kép nagyon különböző városokat hoz létre,

[136] Forrás: *Mozgó Világ 1994/5*:5-17. Elektronikus forrás: *SzocHáló-2001,* www.szochalo.hu

azaz a közigazgatásilag ott lévő, egy adott fizikai teret elfoglaló város mindig másképpen és másképpen válik az „elképzelt” várossá, az egyedül valóságos várossá, amiben élni lehet.

A városnak ez a megközelítése, a városról való gondolkodásnak ez a módja távolról sem tekinthető a társadalomtudományokon belül általánosnak, elfogadottnak. Sőt – minden meglévő eredménye és hagyomány ellenére – maga a városkutatás sem nevezhető egy megalapozott, nagy hagyományokkal bíró társadalomtudományi területnek. A várostörténet igencsak szerény helyet foglal el a történettudományokon belül; a városszociológia jentőségét is nehéz lenne eltúlozni; a városantropológia pedig egy évtizednyi fellendülés után mára szinte teljesen eltűnt az antropológia egyre tágasabb színpadáról. Simmel, Weber, vagy akár a chicagói iskola munkássága, a város, a városi kultúra és társadalom empirikus kutatása ma nehezen folytatható hagyománynak tűnik. Az utóbbi évek várossal foglalkozó jelentősebb társadalomtudományi munkái vagy a tudománytörténeti hagyaték kritikai elemzését kísérlik meg (Rolf Lindner és Ulf Hannerz munkái), vagy egyfajta kulisszának tekintik a várost a szélesebb társadalomtörténeti folyamatok elemzése kapcsán (Richard Sennett könyvei), és nagyon kevés azoknak a munkáknak a száma, amelyek ténylegesen hozzájárulnak a „városi valóságok” megismeréséhez (mint Gizella Wels könyve). Mindez persze nem jelenti azt, hogy évente nem jelenik meg a világon több száz, a városi élet különböző dimenzióit statisztikai adatokba, táblázatokba, grafikonokba és mátrixokba sűríteni igyekvő tanulmány, amelyek azonban leginkább ennek a megközelítésnek a rutinszerűségét és ellehetetlenülését bizonyítják. Hiszen a városok sokféleségét, különbözőségét, a tényleges város és az elképzelt város közötti kapcsolatokat, összefüggéseket és feszültségeket nem lehet statisztikailag megragadni, vagy ha lehet is, az eredményből éppen az fog hiányozni, amit az adott táblázat ábrázolni szeretett volna.

A városkutatás kétségtelen válsága azonban nem azt jelenti, a város mint olyan kutathatatlan, értelmezhetetlen, hanem inkább arra utal, hogy ez a terület az eddigiektől eltérő módszereket, megközelítéseket, elemzési szempontokat igényel. S pontosan itt rejlik (vagy legalábbis itt rejlett) a városantropológia esélye, amely diszciplína – legalábbis számomra úgy tűnik – még mindig tud valamit mondani arról, mit jelent a városban élni. Köztudott, hogy a kulturális antropológia a XIX. század közepe-vége óta az a tudományterület, amely a „primitíveket”, a „természeti népeket”, az Európán kívüli kultúrákat, a falusiakat, a parasztokat vizsgálta, leírta mítoszaikat, szokásaikat, szertartásaikat, vallásukat, művészetüket stb. A hatvanas évektől kezdődően azonban a hagyományos antropológián belül lényeges változások történtek. Egyrészt kezdtek eltűnni a „primitívek”, a parasztok, és a nyomaikat követő antropológusok a külvárosokban, s a nagyvárosok peremkerületeiben vagy éppen a nyomornegyedekben, a slumokban bukkantak rájuk. Azaz az antropológusok számára egyre inkább tudatosodott, hogy a vizsgálatuk „tárgyát” képező embercsoportok nem egy másik, egzotikus társadalomhoz tartoznak, hanem a saját társadalom szerves részét alkotják. A kultúra már nem pusztán a kulturális jelenségek additív halmazát jelenti, hanem a jelenségek által reprezentált jelentések hálóját jelöli. A leírást, az egzotikus szokások adattárszerű lajstromozását mind határozottabban váltotta/váltja fel az értelmezés; mindinkább előtérbe kerül(t) a kulturális jelentések felfejtésére irányuló kutatói erőfeszítés. A kulturális antropológiának ezek az itt most nem részletezhető változásai lényeges következményekkel jártak a városantropológiai kutatások szempontjából is.

Ha ezeket a változásokat – ha csak elnagyoltan is – érzékeltetni szeretném, akkor abból kell kiindulni, hogy a városról való antropológiai „beszédnek” két különböző módja létezik. Az egyik ilyen „beszédmódot” – amely kiterjedt tudománytörténeti hagyatékkal rendelkezik – *makroantropológiai* megközelítésnek nevezem. Ez az antropológiai szemlélet – amely rendkívül szorosan kötődik a klasszikus városszociológiához, s mindenekelőtt a Chicagói Iskolához – úgy tekint a városra, mint ténylegesen létező, történetileg kialakult és a fizikai térnek egy adott struktúrájával rendelkező településtípusra. Ennek megfelelően ezek a

kutatások vizsgálják a szegregációt, leírják az etnikai negyedeket, bemutatják az urbanizáció különböző típusait, a falusi lakosság városi életmódhoz történő adaptációjának főbb mintáit, a közösségi, szomszédsági kapcsolatok struktúráját stb. – azaz leírnak és bemutatnak mindent, amit a városi életből *kívülről* megfigyelhető. Ez a gyakorlat magától értetődően következik a kulturális antropológia hagyományából, a terepmunkának, illetve a kultúra megfigyelhetőségének a mítoszából. A makroantropológiai szemléletet reprezentáló városantropológiai kutatások – anélkül, hogy ezek jelentőségét bárki is lebecsülné – nem nevezhetők különösebben eredetinek. Ami ennek a szemléletnek a jelentőségét adja, az nem annyira az empirikus kutatás, mint inkább a városnak mint egységes egésznek a teoretikus megközelítése, tárgyalása, holisztikus értelmezése, amely – ha nem is kizárólagosan, de igen nagy mértékben – ezekben a vizsgálatokban gyökerezik. A „primitívek" között, a hagyományos társadalmakban végzett antropológiai kutatások ugyanis – persze nem explicit, hanem inkább rejtett módon – együtt jártak egyfajta nosztalgiával, a természeti népek életmódjának idealizálásával. S ami talán még fontosabb, ezek az életmódok – a kultúra evolucionista felfogásából következően természetszerűleg – úgy tételeződtek, mint amelyek az emberiség ősi, eredeti állapotát, létformáját reprezentálják. Ez az attitűd – amelynek társadalomfilozófiai gyökerei leginkább Rousseau-ig nyomon követhetők – a városi társadalom és kultúra vizsgálata során hirtelen érvénytelenné vált. Nemcsak azért, mert a külvárosok és a nyomornegyedek nem voltak szépek és idilliek, hanem azért is, mert az antropológusok éppen a „primitívek" életkörülményeinek idealizálásából következően, eleve valaminek a pusztulásaként, a „természetes kulturális állapot" felbomlásaként tekintették a városi életet, s ennek megfelelően azokat a kulturális jelenségeket és megnyilvánulásokat keresték, amelyek a városi élet árnyoldalainak voltak a bizonyságai. Így nem csoda, hogy a városantropológiai munkák tele vannak a társadalmi rossz és deviancia különböző megnyilvánulásaival, a nyomorral, az erőszakkal, az alkoholizmussal, a kábítószerfogyasztással, a magánnyal, az otthontalansággal stb. Ezeket a munkákat átlapozva úgy tűnik, mintha a modern társadalmak nagyvárosaiban csak bűnözők, alkoholisták és hajléktalanok, marginális helyzetekben tengődő emberek élnének; a „normális" életet élő emberek szinte teljes mértékben kiszorultak ebből a városantropológia által „megalkotott" városból. Ami persze nemcsak tényszerű, hanem konceptuális tévedést is jelentett. Hiszen elfelejtkezni látszott arról az egyszerű tényről, hogy társadalmi devianciáról és rosszról akkor lehet beszélni, ha van valami – a társadalmi normalitás, „a normális élet igenlése", ahogy Charles Taylor fogalmazott –, amihez viszonyítva a társadalmi deviancia és kulturális marginalitás jelentéssel teli kategóriaként használható. A városantropológiának ez az irányzata szinte apokaliptikus képet festett a városról, de nemcsak a társadalmi rossz és deviancia kapcsán, hanem a nagyvárosokat jellemző sokféleség, a személyes kapcsolatok hiánya, az anonimitás és az idegenség okán is. Mindezt egy neves amerikai antropológus, Robert Redfield összegezte teoretikus érvénnyel, s fogalmazta meg a népi és városi társadalom szembeállításán keresztül. A népi és városi társadalom kategóriái itt társadalomtípusokat jelöltek, amely típusok igen éles ellentétek, oppozíciós párok sorozatán keresztül formálódtak ki. A népi társadalom „természetes", „egyszerű", „morális", „homogén", „személyes jellegű", „integrált" stb; a városi társadalom pedig „mesterséges", „kozmopolita", „korrupt", „heterogén", „személytelen", „dezintegrált" stb. Redfieldnek a népi és városi társadalommal kapcsolatos elmélete talán azért volt olyan nagy hatással a városantropológiára, mivel egy olyan leegyszerűsített szempontrendszert szolgáltatott, amelynek segítségével az általánosságnak egy többé-kevésbé elfogadható szintjén körül lehetett írni azt a nagyon nehezen megragadható, bonyolult „valamit", amit városnak, városi kultúrának szoktak nevezni.

A redfieldi alapelvekből kiinduló városkutatás a várost eredendően a „kultúra tévedésének" tartotta, vagy legalábbis úgy jelenítette meg. Mindez természetesen nem lett volna baj, ha ezeknek a fogalmaknak, ennek a megközelítésnek a segítségével valamit meg

lehetett volna tudni a városról. Ezek a kategóriák azonban nem voltak alkalmasak a városi élet tényleges jellemzésére, már csak azon egyszerű oknál fogva sem, mert „nincs az az őrült városlakó, aki saját városát, lakóhelyét kozmopolitának vagy dezintegráltnak tekintené” – ahogy John Gulick fogalmazott. Az előbbi megállapítás mögött természetesen nem a lokálpatriotizmus rejtőzik, hanem a városantropológiának egy nagyon fontos felismerése. Nevezetesen az a hiány, az a szakadék, amely az előbbi kategóriák és a városokban élő emberek személyes tapasztalatai között fennáll(t). S pontosan ezt a szakadékot igyekezett áthidalni a várossal kapcsolatos másik antropológiai beszédmód, amit *mikroantropológia*inak nevezhetünk. Ennek lényege, hogy nem általában beszél a városról, hanem a városban élőknek a várossal kapcsolatos tapasztalatait teszi a vizsgálat tárgyává: azt elemzi, hogy mi az a „kép”, ami az emberekben a saját városukkal kapcsolatban él, hogy miképpen teremtődnek meg a „nagy”, „heterogén”, „idegen” és „áttekinthetetlen” városokban a saját életvilágok, s hogy ezek miképpen viszonyulnak a város egészéhez. A következőkben a városi kultúra néhány olyan vonatkozásait igyekszem megvilágítani, ahol különösen jól megfigyelhetők e másfajta antropológiai megközelítésnek az előnyei.

Már a legkorábbi városszociológiai kutatások során megfogalmazásra került, hogy a városi kultúrát, a városban folyó életet nagymértékben meghatározza a városnak a nagysága, kiterjedése, térbeli szerkezetének bonyolultsága. A térbeli és társadalmi szegregációval foglakozó városszociológiai írások ennek a meghatározottságnak számos fontos összetevőjét ragadták meg. Az előbbiekben mikroantropológiainak nevezett megközelítés a városi tér vizsgálata során egyrészt arra keresett választ, hogy a városban élő emberek hogyan mozognak a városi terekben, milyen szabályok mentén és hogyan használják ezt a viszonylag bonyolult térstruktúrát, illetve hogy a városi tér egyes szeletei milyen kulturális, társadalmi és szimbolikus funkciókat töltenek be. A kérdéseknek ezt a két csoportját pedig az az előfeltevés köti össze, hogy a tér nem csupán fizikai, hanem – vagy talán mindenekelőtt – kulturális jelentéseket hordozó és szimbolikus funkciókat betöltő entitás. Viszonylag egyszerű módon megfigyelhető, hogy a városokban élő emberek a városi teret – a használat felől közelítve – három különböző szinten értelmezik. A városi térnek vannak *állandóan használt*, ismert; *esetenként használt* és csak felületesen ismert; valamint *nem használt*, azaz ismeretlen szeletei. Ugyanakkor mindhárom tértípuson belül megkülönböztethetők a hétköznapi élet, illetve az egyedi alkalmak reprezentatív funkciókat betöltő térformái. A városi tér felfogásának és használatának van egy általános struktúrája, amely egy egyszerű mátrix formában ábrázolható:

	hétköznapi használat	**reprezentatív használat**
általánosan használt térformák		
esetlegesen használt térformák		
használaton kívüli térformák		

A városban élő minden társadalmi csoport ezt a mátrixot „tölti ki” mindennapi élete során – csak természetesen egymástól nagyon eltérő módokon. Ami persze azt is jelenti, hogy a városban élő szubkultúrák, csoportok egymástól eltérő módokon használják a várost; azaz valójában minden egyes város sok „kis” városból áll. Noha a városi kultúrának az egyik legalapvetőbb konstitutív sajátosságát a különbségek megjelenítése jelenti, azért nem lehet elfelejtkezni a kétségtelenül meglévő azonosságokról sem. Azokról az azonosságokról, amelyek a városi élet legkülönbözőbb, esetenként nagyon nehezen megragadható színterein artikulálódnak. Az előbbi mátrixnál maradva nyilvánvaló, hogy a térnek az állandóan használt és jól ismert szegmentumai a legszorosabb kapcsolatban állnak az emberek mindennapi éltével, a városon belüli lakóhelyükkel, annak környékével, a munkahelyükkel, azaz általában a mindennapi élet rutinszerű aktivitásaival. A csak alkalmanként használt terek részben

sajátos funkciókat töltenek be – például minden városban megtalálhatók az adott várost jelképező utak, utcák, hidak és terek –, részben pedig a mindennapi gyakorlat alkalomszerű eseményeivel állnak kapcsolatban. A nem használt térformák közé pedig a mindennapi élet keretein kívül eső, illetve a kriminalizált tereket sorolhatjuk. A lényeg azonban nem ezeknek a térformáknak a merev szétválasztása, hanem sokkal inkább e különböző funkciójú tereknek összefüggésekben való felfogása és megértése. A városban való élés ugyanis elsősorban azt követeli meg, hogy az ember képes legyen a térnek a használati szabályokon alapuló szegmentálására, és felismerje azokat a kulturális jelentéseket, amelyek ezen eltérő használati szabályok mentén szerveződnek. Az a tény, hogy vannak ismert s ismeretlen helyek, nem csupán a térbeli tájékozódásra vonatkozik, hanem elsősorban a különböző térformákhoz kapcsolódó kulturális jelentések ismeretére és megértésére. Ennek a megállapításnak érdekes bizonyságát jelentik a nagyvárosokat jellemző „veszélyes helyek". Közismert, hogy minden nagyvárosban vannak olyan negyedek, utcák, parkok, amelyek veszélyesnek minősülnek, és ezért a városi népesség jelentős része ezeket a városrészeket nem használja; azaz az ismeretlenség és a veszélyesség ily módon szorosan összekapcsolódnak. Fontos azonban leszögezni, hogy a veszélyesnek tartott helyek és a ténylegesen előforduló veszélyhelyzetek között nincsenek tényleges vagy állandó összefüggések, ahogyan azt például Sally Engle Merry detroiti vizsgálatai is bizonyították. És nemcsak azért nincsenek ilyen összefüggések, mert a városi népesség különböző csoportjai számára máshol és máshol lokalizálhatók ezek a „veszélyes helyek" (nem is szólva arról, hogy már maga a „veszély" kategóriája is mennyire eltérő tartalmakat hordoz), hanem sokkal inkább arról van szó, hogy a városi népességen belül az egymásról kialakult „képek", elképzelések, meggyőződések, előítéletek kivetítésre kerülnek, „térbelileg objektiválódnak". Ahogyan az amerikai városokban a négerek, Franciaországban az afrikaiak, Németországban a törökök, úgy Magyarországon a cigányok lakta utcák és városrészek „veszélyesek" – a tényleges veszélyhelyzetek számától függetlenül. Az pedig már természetesen egy másik kérdés, hogy a nagyvárosokat jellemző társadalmi mozgás igyekszik a marginalizált és stigmatizált társadalmi csoportokat térbelileg is elkülöníteni, a térbeli és társadalmi szegregációnak új mintáit kialakítani. Azaz nyilvánvaló, hogy tényleges veszélynek ezekhez semmi köze, s a térformák, valamint a térhasználati szabályok „csupán" a városi társadalom, illetve az azzal kapcsolatos elképzelések szimbolikus reprezentálására szolgálnak. Mindez még pontosabban megfigyelhető a nyilvános és a privát terek összefüggései mentén. Richard Sennett amerikai társadalom- és eszmetörténész több könyvet is szentel a város, a modernitás, a modern városi társadalom megjelenésének: létezésének egyik fontos jele (volt) a társadalmi élet nyilvános és magán szférájának újfajta módon történő tagolása, szervezése. És itt most elsősorban nem is a megkülönböztetés puszta tényére gondolok, hanem sokkal inkább ezeknek a tértípusoknak a szimbolikus funkcióira utalok. Arra a tényre például, hogy a modern városban az utca nem egyszerűen a közlekedés helye, hanem egy olyan színpad, ahol a szereplők politikai, gazdasági, társadalmi, vagy éppen kulturális akaratukat megjelenítik, ahol a különböző csoportok szimbolikus eszközökkel kinyilvánítják „társadalmi ottlétüket". Gondoljunk csak a politikai és/vagy társadalmi demonstrációkra, tüntetésekre! Ezeknek az eseményeknek a tényleges társadalmi, politikai folyamatokra gyakorolt hatása annak a ténynek a következménye, hogy egyes csoportok a társadalmi, politikai akaratérvényesítésére nem az általánosan elfogadott „speciális tereket" használják fel, hanem a társadalmi nyilvánosság mindenki számára elérhető szféráiban, szimbolikus eszközökkel jelenítik meg. Ugyanakkor azt is érdemes észrevenni, hogy a nyilvános terek használatában megfigyelhető kulturális eltéréseknek van egy további értelmezésre számot tartható dimenziója. Azokra a jellemző kulturális különbségekre gondolok, amelyek magának a nyilvánosságnak a felfogásával, koncepciójával állnak kapcsolatban. Hazai példánál maradva, már a század eleji Budapesten is nagyon markánsak ezek a különbségek. A formálódó polgárság és középosztály számára a társadalmi

nyilvánosság mindenekelőtt a reprezentáció, a szimbolikus megjelenítés és reprodukció közege, és az ennek a felfogásnak megfelelő „térszeletekre" – a polgári szalonra, a kávéházra, a színházra, a bálokra stb. – és az ezekkel együtt járó megfelelő viselkedési mintára korlátozódik. A nyilvános vagy társasági viselkedés pontosan kidolgozott szabályrendszere, az etikett elsősorban azt jelzi, hogy a nyilvános tér – legalábbis bizonyos társadalmi rétegek számára – csupán formalizált, sőt rituális viselkedési szabályok ismeretében használható. A nyilvános tér és az említett viselkedési szabályok összekapcsolása pedig azért bír jelentéssel, mert egyrészt kifejezi, másrészt pedig folyamatosan újratermeli a társadalmon belüli szimbolikus határokat. Akik a tér valamely adott szeletén belül nem képesek az oda tartozó szabályok alkalmazására, mintegy automatikusan kirekesztődnek az adott térformából. Másként fogalmazva, a tér bizonyos szeleteiben való mozgás kulturális képessége, a meghatározott térhasználati szabályok alkalmazási kompetenciája pontosan jelzi az egyénnek vagy a csoportnak a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyét. Ugyanakkor a városi társadalom alsóbb rétegei számára a nyilvános tér egészen más funkciókat tölt be; mindenekelőtt az interperszonális kapcsolatok működésének a „helyét" jelenti. Ezeknek a csoportoknak a számára a nyilvános tér alkotja azt a közeget, amelyen belül folyamatosan megtapasztalhatják saját szubkulturális világukat; társadalmi identitásuk elsősorban a nyilvános térben, annak mindennapi és nem reprezentatív jellegében gyökerezett.

Világosan kell tehát látni – még ha nem is volt mód az egész probléma részletes kifejtésére –, hogy a magánélet és a társadalmi nyilvánosság közötti különbségtétel, illetve a társadalmi tér szeleteinek eltérő módon történő felfogása és artikulálása mentén egy igen finoman kidolgozott szimbolikus rendszer működik, amely történeti kialakulásában és mindenkori működésében egyaránt a városi társadalomhoz kötődik. Ennek a szimbolikus rendszernek a lényege, hogy a térhez kötve, a térbe kivetítve, a térhasználati szabályok segítségével jeleníti meg azt a szimbolikus rendszert, amely reprezentálja és egyben újratermeli a városban való élés tapasztalatát. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ennek a szimbolikus rendszernek nagyon lényeges kognitív funkciói vannak. E kognitív funkciók egyrészt az úgynevezett mentális térképek kapcsán ragadhatók meg. Mentális térképnek azokat a minden ember fejében élő és minden társadalmi csoport kultúrájában létező elképzeléseket nevezzük, amelyek nyomán megalkotják saját „imaginárius városukat". Hiszen, amint azt már korábban is hangsúlyoztam, valamely város tényleges földrajzi, fizikai kiterjedése, illetve a városban élő embereknek a városról alkotott „képe" között jelentős távolságok vannak, illetve lehetnek. Másrészt a kognitív funkciók alkotják azokat az orientációs pontokat, amelyek mentén az egyes városi csoportok, szubkultúrák felismerik saját kultúrájuk határait, a városban élő más kulturális csoportokat, azaz képesek felfogni és értelmezni a városon belüli kulturális sokféleséget. A következőkben azt szeretném röviden megvilágítani, hogy mit jelent(het), mi a kulturális tartalma annak a kijelentésnek, amely szerint a városi lét alaptapasztalata a heterogenitás, és amely szerint a város nem más, mint „az idegenek egymással történő folyamatos szembesülésének" a színtere.

Nemcsak a városszociológia vagy a várossal foglalkozó más társadalomtudományi diszciplínák, hanem általában a köznapi gondolkodás is úgy tartja, hogy a város egyet jelent a nagyságából következő sokféleséggel, az idegenség ebben gyökerező érzésével, a kulturális értelemben vett egyedülléttel. Már a klasszikus várossal foglalkozó munkák is – Mumford, Wirth, vagy Redfield – nyomatékosan hangsúlyozták, a város fizikai kiterjedtségéből, nagyságából szükségszerűen következik egy olyan jellegű társadalmi, kulturális heterogenitás, amely a városban élő emberek számára kezelhetetlené válik, s egy sor társadalmi, kulturális és pszichológiai probléma eredőjének tekinthető. Sőt emellett ez a sokféleség a városi társadalom struktúráját, a városban élő emberek társadalmi kapcsolatrendszerét is mélyen befolyásolja, meghatározza. Stanley Milgram amerikai pszichológus-antropológus 1970-ben jelentette meg ma már klasszikusnak számító tanulmányát a városban való élés tapasztalatáról

(*The Experience of Living in Cities*). Érvelése során azt igyekezett bizonyítani, hogy a városi kapcsolatokat jellemző személytelenség, átmeneti jelleg, valamint a népesség sűrűsége oly mértékben igénybe veszi a városi ember pszichikai és kulturális teherbíró képességét, hogy szükségszerűen ki kellett alakítania olyan adaptációs mechanizmusokat, amelyek lehetővé teszik ennek a helyzetnek az elviselését és kezelését. E mechanizmusok közül különösen egyet vizsgált nagy érdeklődéssel az antropológia. A terepmunka során ugyanis közvetlenül is megfigyelhető a város kulturális-társadalmi szerkezetének kettőssége, és ennek a mindennapi életben, valamint a társadalmi identitás szerkezetében történő tükröződése. A város nagysága és heterogenitása arra „kényszerítette" a városban élőket, hogy a város bizonyos részeit, a lakóhelyet „kulturálisan domesztikálják", s ezzel egyidejűleg a város többi részét – a saját szempontjukból – kulturálisan marginalizálják. Itt ugyanarról a folyamatról, illetve ugyanannak a folyamatnak egy másik dimenziójáról van szó, amelyet a korábbiakban a térhasználattal kapcsolatban már említettem. Ahogyan az emberek kialakítanak olyan térformákat, amelyeket állandó jelleggel használnak és ezért ismertnek tekintenek, ugyanúgy a társadalmi kapcsolatok terében is kialakítanak olyan hálókat, amelyeken belül biztonságosan mozognak. Pontosabban fogalmazva, a városi társadalom egy olyan rétegzett struktúrát mutat, amely nemcsak a szociológiailag megragadható különbségek, hanem az eltérő módon strukturálódó társadalmi hálók mentén is szerveződik. Durván fogalmazva a társadalmi kapcsolatok hálói két nagy típusba sorolhatók. Egyrészt léteznek a társadalmi kapcsolatoknak a kategoriális viszonyokon alapuló és a kategoriális identitásban megnyilvánuló formái. Másrészt pedig vannak a társadalmi kapcsolatoknak a személyes viszonyokon alapuló és a személyes identitásban kifejeződő formái. Manuel Castells a hetvenes évek elején úgy fogalmazott, hogy a városi életmód két rétegből tevődik össze. Az egyiket a lakóhelyhez kötődő tradicionális minták, a másikat pedig a városi társadalomban betöltött helyzet és státus általi minták szervezik. A városantropológia itt lényegében a társadalmi viszonylatoknak ugyanarra a két szintjére mutatott rá, amelyet – igaz, némileg más összefüggésben – a fenomenologikus szociológia is kidolgozott, amikor „Ti" és „Te" típusú kapcsolatokról beszélt. Talán már az eddig elmondottak alapján is joggal állapítható meg, hogy a városantropológia egy alapvetően kétpólusú szerkezetnek látja és láttatja a várost. S noha minden ilyen leegyszerűsítés veszélyes, mégis érdemes egy sematikus táblázatban rögzíteni az e struktúrát alkotó tényezőket:

a „város"	**a lakóhely**
félig ismert és ismeretlen terek	ismert tér
nyilvánosság	korlátozott nyilvánosság
kategoriális viszonyok és identitás	személyes viszonyok és identitás
az idegenség	a saját

A táblázat által rögzített rendszer természetesen nem annyira merev és statikus, mint amennyire annak tűnik. Sőt e kettős struktúrának a lényegét éppen annak változó jellege biztosítja. Hogy a városi élet két szférája között hol húzódik a határ, az társadalomtörténeti helyzetektől, kulturális kontextusoktól és társadalmi csoportoktól is függ, s ennek megfelelően nem állandó jellegű, hanem sokkal inkább állandó változásban van. Az is nyilvánvaló, hogy a két szféra elkülönülésének lehetnek – de nem szükségszerű, hogy legyenek – sajátos szervező elvei, mint például az etnikai hovatartozás. Ennek a kettősségnek az igazi jelentősége azonban a magyarázatnak nem ezen a szintjén keresendő. Az, hogy milyen konkrét helyzetekhez kötődő szempontok mentén lehet e két szférát egymástól elkülöníteni, majd leírni, másodlagos ahhoz a tényhez képest, hogy e két szférának a megléte konstitutív sajátossága a városi életnek. Általánosságban is kijelenthető, hogy a városi életnek létezik egy *folklorisztikus* szintje, amely kifejezéssel arra kívánok utalni, hogy minden a

városban élő társadalmi csoport létrehozza életének a városi társadalom egészétől térbelileg és kulturálisan is elkülönülő tartományát, ahol saját kulturális aktivitásokat, mintákat és stratégiákat követ és gyakorol. A városban való élésnek ez a szintje az, amit – némileg más összefüggésben ugyan – városi folklórnak nevez az európai néprajz, illetve az antropológia. Ez a szint nyilvánvalóan egy sor olyan kulturális praxist tartalmaz, amely a városi társadalom egésze vagy a városi társadalmat alkotó további csoportok részéről nem elfogadható – akármilyen oknál fogva. Úgy is fogalmazhatnék, hogy a folklorisztikus szint már létezésében is eredendően a másik szint ellenében hat. Ezt a másik szintet a városi élet *intézményesült* szintjének lehet nevezni. Ezzel a megjelöléssel a városi társadalom egésze, illetve a városi társadalomban szimbolikus erőfölénnyel bíró csoportok által megkövetelt kulturális gyakorlatok és kulturális szemantika egészét jelölöm. Már az eddig mondottak nyomán is nyilvánvaló, hogy a városi élet ezen két szintje vagy tartománya között eredendő konfliktusok feszülnek, hiszen a folklorisztikus szint természetszerűleg szegregatív, míg az intézményesült szint magától értetődően integratív tendenciákat támogat. Úgy is fogalmazhatnék, hogy a városi társadalom ezen két összetevője között folyamatos és állandó szimbolikus harc folyik, amelynek célja a város társadalmi és kulturális terét meghatározó szimbolikus tőke birtoklása, a szimbolikus erőfölény birtoklása. A városi társadalom története úgy is felfogható, mint a nyilvánosság meghódítására és az életvilág gyarmatosítására tett kölcsönös és szakadatlan kísérletek sorozata. Ugyanakkor azonban azt is észre kell venni, hogy itt egy olyan struktúráról van szó, amely soha nem válhat egyneművé. Bármely oldalról legyen ugyanis szó, egyik sem létezhet a másik nélkül; a városi életnek annyiban van „folklorisztikus" szintje, amennyiben van „intézményesült" szintje is, és fordítva. Azaz itt olyan kategóriákról van szó, amelyek csak egymás összefüggésében hordoznak kulturális jelentéseket. Mindemellett azonban szeretném még egy mozzanatra felhívni a figyelmet. A városi társadalom folklorisztikus tartományának van még egy nagyon lényeges funkciója: a pszichológiai és kulturális értelemben vett biztonságnak a megteremtése, a világ felfogásának, a világképnek az alapjául szolgáló és adott csoport által közösen birtokolt, a világban való tájékozódásnak a talán legfontosabb eszközéül szolgáló „kulturális privacynak" a megteremtése. A városban ez a folklorisztikus tartomány jelenti az otthont, a biztonságot nyújtó mindennapi életet, azt a kulturális rutint, amely egyfajta állandó biztonságérzettel ruházza fel az embert. Ez az a városban élő minden csoportot jellemző tőke, amely alapját és kiindulópontját jelenti a városban való élésnek és a várossal kapcsolatos elképzeléseknek. Másként úgy is fogalmazhatnék, hogy az imaginárius ott húzódik a folklorisztikus és az intézményesült szint közötti erőtérben; az elképzelt város az a kép, amelyet az ember akkor lát, amikor ennek a folklorisztikus tartománynak a kulturális optikáján keresztül egyszerre néz rá a városra és önmagára.

Befejezésül utalni kell – de éppen csak az említés szintjén – még egy a városi társadalmat az utóbbi évtizedben egyre inkább jellemző folyamatra, amit kulturális globalizációnak neveznek a társadalomtudományok. E folyamat felszínén az egész világot egyre inkább behálózó kulturális jelenségek figyelhetők meg – a kábeltelevíziós hálózatok, univerzális ruhadarabok és az autók, mosóporok, csokoládék mindenütt egyforma, csak éppen más-más nyelven elhangzó reklámja. A tudományos problémát persze nem önmagukban ezek a jelenségek, hanem a kulturális jelentéseknek a mögöttük meghúzódó újfajta szerveződési elvei jelentik. Ahogy Ulf Hannerz fogalmazott legutóbbi könyvében (*Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*), a kérdés ma az, hogy a kultúra milyen jelentéseket hordoz, ezek milyen nyilvános formákat öltenek, milyen nyilvános formákban ragadhatók meg, s hogy ezek a jelentések hogyan kerülnek szétosztásra. Azaz a mai városokat egyre kevésbe jellemzi az előbb említett kettősség: a mai városi társadalom legnagyobb kihívását a „különbség megszervezése" jelenti, a világra ereszkedő kulturális homogenizáció elől való kitérés, a multikulturalitás víziója. Csakhogy ahol kitérnénk a globális kultúra elől, ott hirtelen felbukkan a nemzeti kultúra egyszer már elfeledettnek hitt réme, a nacionalizmus.

De itt már túl messzire tévedtem. Ezeknek a kutatásoknak az áttekintése már egy másik „mese”, amelynek az elkezdéséhez előbb le kell zárni a régi történetet.

Ez az írás szeretett volna lezárni egy történetet, de nem tudott mást tenni, mint felvillantott néhány szempontot, amelynek egykor segítségével az antropológusok megpróbáltak átkelni a „városi dzsungelen”. Ma ez az átkelési kísérlet nem látszik nagyon sikeresnek, a „dzsungelt” alig sikerült feltérképezni. Ezért új eszközökre van szükség – vagy az emlékeinkre. Talán meg kellene hallgatni Tom Waitset, amikor énekli a „The Heart of Saturday Night”-ot. Lehet, hogy a város nem is áll másból, csak utcasarkokból, az ablakunk alatt felhangzó dudaszóból, alkonyatokból, hangulatokból, néha felvillanó képekből, egy arcból…

Richard Sennett
A flexibilis város (Idegenek szomszédsága)[137]

Egy város lehet működésképtelen, bűnös, mocskos, dekadens – a legtöbb ember mégis szívesen él még a legrosszabbikban is. Miért? Mert a város lehetőség arra, hogy összetettebb emberi lények legyünk. A város olyan hely, ahol az ember megtanulhat idegenekkel élni, ahol ismeretlen emberek tapasztalataihoz és érdeklődéséhez kerülhet közelebb. Az egyformaság elaltatja az elmét, a sokféleség serkenti és teliti. A város segít önmagunkról gazdagabb, összetettebb képet kialakítani. A városi ember nem egyszerűen bankár vagy utcaseprő, afro-karib vagy angolszász, angol vagy spanyol anyanyelvű, burzsoá vagy proletár, hanem ezek közül néhány vagy mindegyik lehet, sőt még annál is több – a városi ember nem szilárd identitásminták alanya. Az emberek identitásukról többszörös képet alkothatnak, annak tudatában, hogy kilétük attól függően változik, éppen kivel vannak együtt. Ez az idegenség hatalma: az önkényes definiálástól és azonosítástól való szabadság.

A kisvárosi Amerikában Willa Cather írónő attól rettegett, hogy felfedhetik leszbikusságát. Így írt egy barátjának, mikor 1906-ban a New York-i Greenwich Village-be került: „Ezen a titokzatos helyen végre levegőhöz jutok". A városlakót – öltsön bár szenvtelen maszkot a nyilvánosság előtt, legyen mégoly hideg és közömbös másokkal szemben – bizalmas körben lehet, hogy felrázzák az idegen kapcsolatok, és mások jelenlétében meginog a meggyőződése.

Ám mindezen erények nem törvényszerűek. Az urbánus élet egyik nagy kérdése, hogy a város komplex tartalmai hogyan hathatnak úgy egymásra, hogy az emberek valóban kozmopolita életet éljenek, és a zsúfolt utcák ne a félelem, hanem az önmagunkról való tudás helyei legyenek. Az „idegenek szomszédsága" Emmanuel Levinas francia filozófustól származó fogalma éppen azt a törekvést fejezi ki, amit a városaink tervezésénél szem előtt kellene tartanunk.

Piramisok és körök – a nyertes mindent visz

Az építészek és tervezők ma új kihívásokkal néznek szembe. A globalizáció átalakította a termelést; az emberek számára rugalmasabb és kevésbé szigorú munkát és a város eltérő megtapasztalását teszi lehetővé.

A 19. században Max Weber német szociológus a modern üzlet világát a katonai szervezetekhez hasonlította: mindkettő a piramiselv alapján működik, a tábornokkal vagy főnökkel a csúcson és a katonákkal vagy dolgozókkal a talapzaton. A munkamegosztás minimalizálta az ismétlés esélyét, és a talapzaton dolgozó minden csoportot külön funkcióval látott el. Ily módon a vállalatvezető a csúcsról meg tudta mondani, hogyan működik a futószalag vagy az adminisztráció, éppen úgy, ahogyan posztjáról a tábornok stratégiailag irányítani tudta a távoli szakaszokat. Aztán a munkamegosztás fejlődésével a különféle munkások iránti kereslet gyorsabban nőtt, mint a főnökök iránti igény.

Az ipari termelés területén Weber piramisa a fordizmusban, a dolgozó ideje és hatékonysága feletti katonai típusú mikro-igazgatásban testesült meg, ami mindössze néhány szakember irányító munkáját igényelte. Az amerikai General Motors Willow Run autótelepe ezt a működést szemléletesen illusztrálta egy mérföld hosszú, negyed mérföld széles építményével, melybe az egyik végén nyersvasat és üveget töltöttek, a másik végén a kész autó gurult ki. Ilyen gigantikus léptékben csak egy szigorú, ellenőrzött munkarendszer tudta a

[137] Forrás: *Magyar Lettre Internationale,* 2004/2005 téli, *55*. szám. Elektronikus forrás: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre55/sennett.htm. A Szerkesztőség újraközlési engedélyét külön is köszönjük!

termelést összehangolni. A fehérgalléros világban az 1960-as évek IBM-jéhez hasonló vállalatok szigorú ellenőrzöttsége tükrözte ezt az ipari folyamatot.

A vállalatok egy generációval ezelőtt fellázadtak Weber piramisa ellen, és a hierarchikus menedzsmentstruktúrák felszámolását, bürokraták helyett új információs technológiák alkalmazását, s ezzel a bürokrácia lépcsőinek eltávolítását, a kötött funkciójú munka helyett pedig rövidtávon, meghatározott feladatokon dolgozó teamek bevezetését célozták meg. Az új bizniszstratégiában teamek versengenek egymással azért, hogy a csúcson meghatározott célokra a lehető leghatékonyabban és leggyorsabban reagáljanak. Ahelyett, hogy egy adott utasításláncon belül mindenki a maga meghatározott kis szeletén dolgozna, megduplázódik a funkció: sok különböző team verseng egy feladat leggyorsabb és legjobb megoldásáért. A vállalat így gyorsabban tud reagálni a változó piaci követelményekre. A munka új világának apologétái szerint ez a világ demokratikusabb, mint a régi, militáns típusú szervezet. Csakhogy ez így nem igaz. A weberi piramist egy kör váltotta fel, ponttal a közepében. A központban néhány menedzser döntéseket hoz, feladatokat oszt, eredményeket bírál. Az információs forradalom a szervezet működését közvetlenebbül ellenőrizhetővé tette, míg a régi rendszerben az utasítások az utasításláncon lefelé haladva gyakran módosultak és fejlődtek. A kör perifériáján dolgozó, versengő teamek szabadon reagálhatnak a központból kibocsátott feladatokra, és szabadon rendelkezhetnek a kivitelezés eszközei felett – de sosem szabadabbak a feladatok meghatározásában, mint korábban.

A bürokrácia weberi piramisában azt jutalmazták, ha a legtöbbet hoztad ki magadból. A pontközpontú körben azt díjazzák, ha egy team legyőzi a többit. Robert Frank közgazdász „a nyertes mindent visz”-szervezetnek hívja ezt; ebben a rendszerben a munka önmagában nem érdemel elismerést. A bürokrácia átalakítása – mondja Frank – hozzájárul a flexibilis szervezetekben tapasztalt fizetés- és egyéb juttatásbeli hatalmas különbségekhez.

A flexibilis kapitalizmus ugyanúgy hat a városra, mint a munkahelyre. A flexibilis munkahely mantrája a „nincs hosszú táv”. A karrierutakat meghatározott, korlátok közé szorított feladatokból álló munkák váltották fel; ha a feladatot teljesítették, gyakran a munkának is vége. A kaliforniai Szilikon-völgy high-tech szektorában az átlagos munkaviszony hossza körülbelül nyolc hónap. Az emberek körül folyamatosan cserélődnek a munkatársak: a modern menedzsment-elmélet szerint egy team „szavatossági ideje” legfeljebb egy év lehet.

Ez a minta még nem domináns vonása a munkahelynek, csak a változás fő irányvonalát jelöli ki: ilyen lesz a szakma, amikor senki sem épít majd új szervezetet a tartós foglalkoztatás elvére. A flexibilis szervezet a lojalitást vagy szolidaritást csak annyira pártolja, amennyire a demokráciát. Nehéz egy olyan szervezet iránt elköteleződni, amelynek nincs meghatározott karaktere; nehéz lojálisan viselkedni egy irántad lojalitást nem mutató, instabil intézménnyel szemben. Az üzleti szféra vezetői lassan belátják, hogy az elköteleződés hiánya gyér produktivitásba és kelletlen testületi titoktartásba fordul át.

Felszínes és rövidtávú kapcsolatok

A szolidaritásnak a hosszútáv eltörléséből következő hiánya kényesebb ügy. A darabbér-munka stresszeli az embereket, és a közös munka végső stádiumát a vesztes teamek között a visszavágás jellemzi. Az informális bizalom kialakulása időigényes, mert az embereket meg kell ismerni. Az időleges tartózkodás egy-egy szervezetben lazításra, be nem avatkozásra nevel – hiszen hamarosan úgyis kiszállsz.

A kölcsönös kötelezettségvállalás hiánya az egyik oka annak, hogy a szakszervezeteknek annyira nehéz a dolgozókat a Szilikon-völgyhöz hasonló flexibilis iparágakban vagy vállalkozásokban megszervezniük; meggyengült a sorsközösség, érdekközösség tartós készleteként értelmezhető szolidaritás jelentése. Társadalmi szempontból a rövidtávú rendszerek ellentmondásosak, mert az emberek nagy nyomás alatt,

keményen dolgoznak, de a többiekhez való viszonyuk sajátosan felületes marad. Ez nem az a világ, melyben az elmélyült kapcsolatoknak hosszútávon sok értelme lenne.

A flexibilis kapitalizmus ugyanúgy hat a városra, mint a munkahelyre: a munkakapcsolatok felszínesek és rövidtávúak, a városi kapcsolatok felszínesek és kötöttség nélküliek. Ez a változás három formában jelentkezik, melyek közül a legnyilvánvalóbb a fizikai kötődés a városhoz. A földrajzi mobilitás aránya a munkaerőpiac leggyorsabban gyarapodó szektorát alkotó flexibilis alkalmazott számára nagyon magas. Például nyolcszor valószínűbb, hogy egy ideiglenesen alkalmazott ápolónő egy kétéves időszak alatt lakhelyet változtat, mint egy állandó alkalmazott. A gazdaság magasabb szféráiban a vezető beosztásúak a múltban ugyanannyit költözködtek, mint most, csakhogy mozgásaik eltérő típusúak voltak: míg korábban a vállalat kerékvágásában maradtak, és a vállalat határozta meg a „helyüket", életük terét, bármerre voltak is a térképen, addig az új munkahely éppen ezt a fonalat szakítja el. A városkutatás (urban studies) néhány szakértője szerint a városban az elit számára az életmód a döntő, nem a munka, úgyhogy a vállalatot mint horgonyt felváltották bizonyos dzsentrifikált, puccos éttermeket és specializált szolgáltatásokat nyújtó városi zónák.

Felületi építészet – sztenderdizált környezet

Az új kapitalizmus második kifejező jegye a környezet sztenderdizálása. Néhány évvel ezelőtt, a New York-i Chanin Building, egy míves irodákkal és remek közterekkel tűzdelt Art Deco rezidencia bejárásán egy nagy új-gazdaság cég vezetője jegyezte meg: „Nem illene mihozzánk. Az emberek túlzottan kötődnének az irodáikhoz, még azt gondolnák, idetartoznak". A flexibilis iroda rendeltetése nem az, hogy fészket rakjunk benne. A flexibilis cégek irodaépítészetére a könnyen átalakítható fizikai környezet jellemző, amely szélsőséges esetben a puszta számítógép-terminálra redukálódhat. Az új épületek azért is semlegesek, mert mint befektetési egységek globális fizetőeszközök; ahhoz, hogy valaki Manilán százezer négyzetméternyi londoni irodaterületet adjon vagy vegyen, a térnek a pénz uniformitásával és átláthatóságával kell bírnia. Ezért válnak az új-gazdaság épületek stíluselemei, Ada Louise Huxtable amerikai építészetkritikus kifejezésével „felületi építészetté": míg az épület felületére tesznek egy kis designt, addig a belső semleges, sztenderd és azonnali átalakításra kész.

A felületi építészet mellett a közfogyasztás sztenderdizációja is bekövetkezett: a globális hálózat minden üzlete – mindegy, hogy Manilán, Mexico Cityben vagy Londonban van – egyforma típusú terekben ugyanazt az árut kínálja. Nehéz egy bizonyos Gap-hez vagy Banana Republic-hoz kötődni – a sztenderdizálás közömbösséget szül. Vagy másképpen: az intézményi lojalitás problémája, mely a munkahelyen a végtelen vállalati átstrukturálások korábbi lelkes híveit, a menedzsereket eszmélésre késztette, a fogyasztói közszférában találja meg párhuzamát. Az új rezsim tehát száműzte a kötődést egy-egy helyhez és a törődést egy-egy hellyel. A városok már nem nyújtják az idegent, váratlant vagy izgalmasat. Hasonlóképpen veszítenek a jelentőségükből e semleges közterek mint a közös történelem, következésképp a kollektív emlékezet tárházai. A sztenderdizált fogyasztás kikezdi a helyi jelentéseket, ahogy az újfajta munkahely kikezdi a dolgozók körében közszájon forgó, régi közös történeteket.

Ne kötelezd el magad, ne keveredj bele, gondolkodj rövidtávon

Az új kapitalizmus harmadik megnyilvánulása kevésbé szembeszökő. A nagy megterhelést jelentő flexibilis munka kizökkenti a családi életet. A szokványos sajtóképek – mellőzött gyerekek, felnőtt stressz, földrajzi elszakítottság – nem tapintanak rá e zavar lényegére. Inkább arról van szó, hogy az új munkastílus – ne kötelezd el magad, ne keveredj bele,

gondolkodj rövidtávon – tönkreteszi a családot. Ha a munkahelyi viselkedésmintákat hazahordják az irodából, akkor nincs szükség odaadásra és kötődésre, hiszen minden csak rövidtávon érvényes. Amikor a közvélemény és a politikusok a „családi értékek" mellett szállnak síkra, annak nem csupán jobboldali rezonanciája van; ez a reakció az új-gazdaságban a családi szolidaritást fenyegető gyakran megfoghatatlan, de átérzett veszélyekre. Christopher Lasch, a kiváló amerikai társadalomkritikus a család képét úgy rajzolta meg, mint „paradicsomot egy szívtelen világban". Ez a kép különösen szorongató, amikor a munka még kiszámíthatatlanabbá válik, és a felnőttektől még több időt követel. E konfliktus egyik – mára a középkorú alkalmazottak körében jól dokumentált – következménye, hogy a felnőttek abbéli igyekezetükben, hogy a családi életet megszilárdítsák és megszervezzék, visszavonulnak a közéletben való részvételtől; a közélet csak egy újabb idő- és energiarabló tényező, ami otthon e nélkül is hiánycikk.

Új kapitalizmus, új elszigetelődés – A globális enklávék közömbösek a városok iránt

Mindez a globalizációnak a városokra gyakorolt újabb hatásához vezet el. A New Yorkhoz, Londonhoz és Chicagóhoz hasonló városokban működő új globális elitek elkerülik a városi politikai szférát. Az elit a városban akar működni, de nem akarja kormányozni azt; hatalmi rendszert képez, felelősség nélkül.

Chicagóban például 1925-ben a politikai és gazdasági hatalom kéz a kézben járt. A város 80 csúcsvállalatának vezetői 142 kórház igazgatótanácsában voltak jelen, ők tették ki a középiskolák és egyetemek felügyelőbizottságának 70 százalékát, és a városi költségvetés 23 százaléka a 18 chicagói nemzeti vállalat adójából jött össze. Ezzel szemben ma New Yorkban a globális cégek vezérigazgatói közül alig néhányan felügyelnek oktatási intézményeket, és senki sem tagja kórházi tanácsnak. Továbbá jól dokumentált az is, hogy a helyhez nem kötött multinacionális társaságok, mint amilyen a Rupert Murdoch's News Corp, jórészt sikeresen kerülik ki a helyi vagy országos adó fizetését.

E változás oka, hogy a globális gazdaság nem gyökerezik a városban olyan értelemben, hogy a város mint egész vezetésétől függene. Ehelyett a globális gazdaság szó szerint véve szigetgazdaság, mint Manhattan New Yorkban, vagy építészeti értelemben, mint Canary Wharf Londonban, ami egy korábbi kor imperialista enklávéjára emlékeztet. Két szociológus, John Mollenkopf és Manuel Castells kimutatta, hogy ez a globális gazdagság nem lép túl a globális enklávé határain.

A globális enklávé politikája azt a fajta közömbösséget tanúsítja a várossal szemben, amit Marcel Proust egy teljesen eltérő összefüggésben a „passzív kedves" jelenségének nevezett. A leléceléssel, a világ bármely más pontjára költözéssel fenyegető globális vállalat hihetetlen adókedvezményekben részesül azért, hogy maradjon – a csábítás pedig megtérül, a vállalatnak mindössze közömbösnek kell tűnnie a hely iránt, ahová elvetődött. Más szavakkal: a globalizáció mind a városi, mind a nemzeti értelemben vett polgárság számára problémát jelent. A városok nem tudják megcsapolni e cégek gazdagságát, és a cégek alig vállalnak felelősséget saját jelenlétükért a városban. A mellőzés vagy lelépés fenyegető perspektívája teszi lehetővé a felelősség elkerülését; mi pedig nem rendelkezünk azokkal a politikai mechanizmusokkal, amelyekkel rávehetnénk az instabil, flexibilis intézményeket arra, hogy a városban élvezett privilégiumokért becsületesen megfizessenek.

Mindez nem marad következmények nélkül a kölcsönös távolságtartás kompromisszumán nyugvó városi civil társadalomra nézve. A kompromisszum nevében elássuk a csatabárdot, békén hagyjuk egymást, közömbösséget tanúsítunk a többiek iránt. A modern város pozitív oldala, hogy olyan, mint egy harmonika: könnyen tágul, hogy bevándorlók új hullámait befogadja – nem ismeri a különbözés kisebbségi szigeteit. A negatív oldalon a kölcsönös, távolságtartó alkalmazkodás az állampolgári gyakorlatokra – azaz az

eltérő érdekek megértésére – és nem utolsósorban a más emberek iránti szimpla emberi kíváncsiságra mondja ki az utolsó szót. Ugyanakkor a modern munkahely flexibilitása a tökéletlenség érzetét kelti. A flexibilis idő folytatólagos – benne vagy egy projektben, aztán egy teljesen újba kezdesz –, ahelyett hogy felhalmozódna. De semmi jele annak a késztetésnek, hogy – mert, mondjuk, hiányzik valami az életünkből – mások felé, kifelé, bizonyos „idegenek szomszédsága" felé fordulnánk.

Ez érzékeltet valamit abból, hogy hogyan lehetne ma jobb városokat csinálni. Arra van szükségünk, hogy egy és ugyanazt a teret különböző aktivitásokkal telítsük, ahogyan egyszer a családi tevékenység és a munka fedték egymást. A kapitalista idő tökéletlensége ahhoz a kérdéshez vezet vissza, amely az ipari város születését jelölte, egy városét, amely szétzúzta a domust – azt a térbeli viszonyrendszert, amely az ipari kapitalizmus beköszönte előtt családot, munkát, hivatalos köztereket és informális társadalmi tereket fogott össze. Ma helyre kell állítanunk a tér kollektivitását, hogy szembeszállhassunk a modern munka szeriális idejével.

Somlyódi Nóra fordítása

Bibliográfia

Bauman, Zygmunt „Turisták és csavargók: a posztmodern kor hősei és áldozatai. *Magyar Lettre Internationale, 35*.
Böhme, Hartmut „Globális városok". *Magyar Lettre Internationale, 45*.
Buruma, Ian „Ázsia mint témapark". *Magyar Lettre Internationale, 53*.
Huxtable, Ada Louise „Művalóság Amerikában". *Magyar Lettre Internationale, 17*.
Iyer, Pico „Mindenütt otthon". *Magyar Lettre Internationale, 39*.
Lasch, Christopher 1997 *Az önimádat társadalma*. Európa, Budapest.
Sennett, Richard 1998 *A közéleti ember bukása*. Helikon, Budapest.
Sennett, Richard 1997 „A semleges város". *Café Bábel, 2*.

Jesús Martín Barbero
A kultúra városi dinamikája

Meglátásunk szerint a kommunikációs eszközök nagy szerepet játszanak mind a kulturális változásokban, mind abban, hogy a kommunikáció változása miatt az antropológia egyre fontosabbá válik. Ezért, mint ahogy a könyvem címe is mutatja (*De los medios a las mediaciones*),[138] nemcsak a kommunikáció eszközeit akarom megvizsgálni, hanem azt is, hogy milyen célra használják őket: hogyan változnak a kollektív identitásokat kialakító és fenntartó módszerek és a kommunikációs eszközök, hogyan hat a kommunikáció egész folyamata és eszközei ez identitások kialakítására.

Néhány évvel ezelőtt még azt hittük, hogy jól tudjuk, miről beszélünk, amikor meghatároztuk, mi a népi és mi a városi. A népi a művelt, az elit, a polgári kultúra ellentéte volt. A városi pedig a falusié. Néhány évvel ezelőtt még ezek a vázlatos, megtévesztő dichotómiák szolgáltak arra, hogy segítségükkel vizsgáljunk meg egyes folyamatokat, amelyek azonban az utóbbi évek társadalmi változásaiban feloldódtak. Napjainkban az összemosódás folyamatát éljük: megszűnnek a területi határok, a centralizáció, a struktúrák újraszerveződnek. Ezért bármilyen kutatás, ha meg szeretne határozni valamit, vagy határokat akar húzni, azt a kockázatot vállalja magára, hogy a legfontosabb és legújabb elemeket zárja ki a jelenleg is zajló társadalmi folyamatokból. Ezért nem szabad definiálnunk a jelenségeket, hanem meg kell őket értenünk. Arra kell felkészülnünk, hogy régi minőségüket elvesztve ambivalensek, homályosak vagy éppen többféleképpen értelmezhetőek lehetnek. Azért hogy ne csak felületesen, dichotómiákban gondoljuk végig a folyamatokat, az a legjobb, ha kiindulópontunknak a történelmet tekintjük.

A városi kultúra: a népi- és a tömegkultúra között

Egy rövid összefoglalóval kezdjük ezt a fejezetet, amelyben bemutatjuk, milyen hosszú folyamat eredménye a két világ összetalálkozása és miként harcoltak egymással. Látni fogjuk, hogy mára nem pusztán egymás mellett léteznek, hanem meg is termékenyítik és át is formálják egymást. Ha meg akarjuk érteni ezt a hosszú processzust, a népi és a városi kultúra összeforrását, akkor a közismert falu/város ellentétpárból kell kiindulnunk: a falu fogalmához az alapvető, autentikus jellemzőket társítjuk, a város pedig a szofisztikált, iparosodott, a kusza, mesterséges, csalóka, megtévesztő jelzőket hordozza. Ebből a falu–város ellentétből kiindulva, hosszú történelmi folyamat eredményeként megszületik a két alapéletmód. Ezek határozzák meg, hogyan kell ezen a bolygón élni, hogyan kell a világot látni, hogyan kell érezni, szenvedni vagy élvezni valamit.

A városi kultúráról nem lehet a történelmi folyamatok figyelembevétele nélkül beszélni, ezért itt bemutatunk két példát. Az első eset Argentínából, konkrétan Buenos Airesből származik, ahol történészek, kultúrakutató szociológusok, antropológusok és irodalmárok is leírták a húszas és ötvenes évek között lejátszódott folyamatokat. Beatriz Sarlo *Buenos Aires, una modernidad periférica*[139] című könyvében városi írások alapján állítja össze a város történetét, kezdve Borgestől egészen az újságcikkekig. A második példa a városi fekete zene kialakulása, melyet a történészek, az antropológusok és a kommunikációkutatók által a közelmúltban felfedezett brazil ritmus hatáselemzése jelenít meg.

---

[139] *Buenos Aires, egy perifériku modernizáció.* Nueva Visión, Buenos Aires, 1980. (a ford.)

Az argentin eset azt szemlélteti, hogy a tömeges bevándorlás radikálisan változtatja meg a várost. Szerepet játszik itt mind az országon belüli migráció, mind a kívülről, Európából érkező bevándorlás is.

Számos argentin történész írta, hogy azokban az években a városi kultúra a folklór halálát és a tömegkultúra megjelenését jelentette. A folklór szót abban az értelemben használjuk, ahogy José Luis Romero megfogalmazta azt az argentin nemzeti ideológiáról szóló írásában. Nála minden osztálynak megvan a saját folklórja. A tömegkultúrát például az „áradat folklórjá"-nak nevezte. Ha azonban elhagyjuk ezt a jelentést, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy valóban a folklór halála és a tömegkultúra megjelenése következett be, vagyis a tömegek beözönlöttek a városba és láthatóvá váltak. A tömegek megjelenése kétféle hatást eredményezett: egyrészt mindenkire kiterjedtek azok a jogok, amelyekkel addig csak kevés ember rendelkezett, másrészt tömeges igény merült fel az oktatáshoz, az egyént megillető lakáshoz és az egészségügyi ellátáshoz, stb. való jogokra. Ám nem lehetett kiterjeszteni a munka, az egészségügy, a megfelelő lakás, az oktatás és a kultúra „előnyeit" anélkül, hogy ne szabták volna át azokat a tömegek számára. Ez azt jelentette, hogy ledöntötték annak az időszaknak a szilárd talapzaton nyugvó, alapvetően feudális és kirekesztő jellegű társadalmát. Abban az időszakban a tömegkultúra egy meglévő, kirekesztő társadalom ledöntését és bizonyos típusú javak (mint a többséget megillető jogok) körforgását jelentette. A tömeg alatt pedig akkoriban egy új társadalmi szereplőt értettek, amelynek léte szükségképpen feltételezi egy nagyon szilárd, és radikálisan kizáró társadalom felbomlását.

Ez a körforgás, ez az új társadalmi szereplő láthatóvá válik a városokban. A tömegek megszüntetik a város centrális struktúráját, olyan módon például, hogy Nagy-Buenos Aires két részre szakad: az egyik perifériára, ahonnan – az utcákból, az autóbuszokról, az iskolákból – a népi csoportok megkezdik a város elözönlését, amely mint kiderül, kisebb, mint amire ezek a tömegek számítottak; és a másik perifériára, ahová a polgárság azért menekül, hogy elhatárolódjon a tömegtől.

Más értelemben a tömeg a népi kultúra egy új létezési formáját jelenti. Addig a népi kultúra színtere a falu volt, a kultúra „másik" képviselője pedig az ipar. Attól a perctől kezdve a tömeg mint jelenség – amely Európában a XIX. század közepétől érzékelhető – a népi kultúra új létezési formájává vált: nem a másikként definiált népi kultúra, hanem az uralkodó kultúra és a gazdaság által értéktelennek, ugyanakkor a politika által újra értékesnek minősített, alárendelt kultúra lett.

A brazil példát nézve, a fekete zene lényege a ritmus és az erotika, amelyek segítségével a cukornád-ültetvényen dolgozó fekete rabszolgák fizikailag és kulturálisan is túlélhették azokat az időket. Brazil történészek a következő hipotézissel álltak elő: a földbirtokosok mindent megtagadtak a rabszolgáktól, kivéve a vallást. Azt gondolták: „maradjon szegény feketéknek valami a saját világukból", és megengedték nekik, hogy gyakorolják rítusaikat, melyek szorosan összefüggenek a testtel és bizonyos ritmusokkal. Mivel nem engedték nekik, hogy a fehérek alkoholjától rúgjanak be, ezért megtanulták, hogyan részegedjenek meg a ritmusoktól. Így a tánc ritmusa lett az az eszköz, amelynek segítségével ellazultak, pihenni tudtak és regenerálódtak a következő heti munkához. Vagyis a táncok, a mozgás, a ritmusok segítettek abban, hogy egy embercsoport fennmaradhasson mint nép és mint kultúra.

Viszont ez a fekete tánc kétszeresen is obszcén volt, és így elfogadhatatlan és megemészthetetlen az uralkodó brazil kultúra számára. Egyrészt erotikusan obszcén: itt a szexualitás nem elrejtve jelenik meg, hanem nyíltan, kimondottan, sőt színpadiasan, habár ellentmondásosnak és direktnek tűnik. Valójában magát az erotikát mutatja be. Eközben pedig a nyugati tánc a test szexuális dimenzióját hosszan stilizálja és elbújtatja.

Másrészt azt találták obszcénnak, ahogyan a tánc behelyeződik a munka ritmusába: ez a tánc segítette a csoportot a fizikai és kulturális túlélésben. A tánc a vallásos gyakorlatot köti össze kultúra túlélési módszereivel, és ebben az értelemben egy időben beszélt a szexről és a munkáról is.

Bizonyos, hogy sok viszontagságon mentek keresztül a feketék, sok lépést tettek előre és sokat hátra addig, amíg ez a zene és mozgás eljuthatott a városba és megváltoztathatta azt. A néppártiak a felvilágosultak, az antropológusok és a művészek ezzel szemben a város köré „egészségügyi" kordont húztak. Az antropológusok és a néppártiak szerint a fekete zenének vidéken kellett maradnia, mert csak így őrizhette meg autentikus jellegét, lényegét és igazságát. A néppártiak azt mondták: „ha a fekete zene eljut a városba, akkor összekeveredik a külföldieskedő, korrumpált zenékkel. Az egyetlen módszer arra, hogy továbbra is valódi legyen az, ha ott marad vidéken, nem keveredik mással és nem szennyeződik be. Másrészt, ez az egyetlen sajátságunk, ami megkülönböztet minket másoktól, ezért is fontos, hogy tiszta maradjon". A másik oldalon pedig a művészek és a felvilágosultak azt a nézetet képviselték, hogy a fekete zene csak megváltoztatott formában kerülhet a legitim kultúrába. A legismertebb és legcsodálatosabb példa a latin-amerikai nacionalizmus ellentmondásaira Ricardo Villalobos zenéje. Ő egész életét azzal töltötte, hogy beutazta az országot és népzenét gyűjtött, majd pedig szonátákat írt az összegyűjtött zenékből. Ezekkel demonstrálta az európaiaknak, hogy mi magunk is képesek vagyunk szonáták és szimfóniák komponálására. Ez volt az egyetlen útja annak, hogy a fekete zene megszabaduljon a kettős obszcenitástól.

A történelem során, akárcsak a középkorban, amikor az arabok benyomultak Spanyolországba, volt két áruló, akik utat engedtek Brazília városaiban a fekete zenének. Ezek az árulók a külföldieskedő avantgárdok, valamint a rádió és a diszkó kulturális iparága voltak. A kulturális ipar üzleteivel és logikájával összekeveredve, a brazil „antropofág" modernisták és külföldieskedők mozgalmától szennyezve a fekete zene szövetségesekre talált. Először a ház mögötti udvarban foglalt helyet, majd lassanként meghódította azt a termet, ahol az urak keringőt táncoltak.

Létezik egy kitűnő tanulmány egy riói kabaréról, ahol hosszú éveken keresztül együtt élt a három kultúra. A hátulsó udvarban, ahol a fekete rabszolgák voltak, fekete zenére táncoltak, a bejáratnál brazil zenére, mely a koloniális ritmusok egy változata volt, a szalonban pedig keringőt táncoltak. Egyszercsak a tégla- és a spanyolfalak ledőltek, és a szamba meghódította a koloniális teret, majd a riói arisztokrácia terét is, megtermékenyítette az ő zenéjüket, vagyis világra hozta az észak-brazil zenével közös gyermekét. De nem volt elég a koloniális zene megtermékenyítése: képes volt az észak-amerikai jazz-zel is közös gyermeket, a bossanovát létrehozni.

Ahhoz, hogy a fekete zene igazi városi zenévé válhasson, részt kellett vállalnia az osztályharcból, politizálnia kellett, bele kellett kezdenie az üzlet piszkos játékába, el kellett maszkíroznia, sőt (látszólag) meg is kellett tagadnia magát. Azonban eljutott oda, hogy mára – különféle hangnemekben és stílusokban – minden brazil ezt táncolja. Brazília igen különös jelenséget él át Latin-Amerikában: a nemzeti zene a fekete zene, a nemzeti étel pedig a *feijoada*, amely a fekete rabszolgák eledele volt, és az állat legzsírosabb részeiből készült, melyeket az urak nem ettek meg. De ahhoz, hogy a nemzeti szintre feljusson, rengeteg, egyáltalán nem tiszta, nem egyértelmű viszontagságon kellett keresztül mennie, melyek nem adtak elég „azonosságtudatot" kínálók az új azonossághoz.

Városi dinamizmus: szájhagyomány, hibridképződés és deterritorializáció[140]

Ebben a második részben megpróbáljuk összefoglalni, hogy szerintünk melyek a városi dinamika alapvető folyamatai ezekben a neoliberális, posztmodern időkben.

Városi kultúráról beszélni a XX. század végén Latin-Amerikában meglehetősen ellentmondásos és botrányos dolog. Ugyanis a latin-amerikaiak többsége úgy kapcsolódik be a modernizációba, hogy közben nem megy végig magán a társadalmi, gazdasági modernizáció egész folyamatán és nem hagyja el orális kultúráját. „Botrány!" Az emberek nem felvilágosult módszerekkel kapcsolódnak a modernizációba, hanem a városi tömegekkel és a kulturális iparral szoros „összeköttetésben". Ma a többség számára a városi szó ezt a hozzáférést jelenti, a népi kultúra megváltozását, de nemcsak a modernizációba való beolvadását, hanem egyúttal a saját világukba való beillesztését is. Mint a brazil példa is mutatja, ez a fajta városi kultúra az audiovizuális kultúra iparának segítségével jött létre. Walter Ong, észak-amerikai tudós elmélete szerint, a latin-amerikai tömegek „másodlagos orális kultúrá"-t teremtenek meg, egy olyan orális kultúrát, mely nem a könyvek szintaxisa, az írás alapján használja a grammatikát, hanem az audiovizuális szintaxis alapján. Ez a mozival kezdődött, a tévével folytatódott, mára pedig a videoklippek, a nintendo és a játékautomaták határozzák meg.

Itt van egy nagy kihívás az antropológusok számára: megérteni a városi tömegek kultúráját, azokét, akik nem jutottak el a művelt kultúrához, akik nem jutottak el az Angel Rama által említett 'művelt városba'. A városi tömegek periférikusak voltak és azok is maradtak, és ez magával hozta a kulturális elszegényedést is. Mindazonáltal ezek a tömegek valóban a modernizáció útjára léptek olyan kulturális folyamatok között, melyek megkérdőjelezik a kultúráról alkotott felvilágosult elméleteinket. Nagyon nehéz kultúrának neveznünk azt, amit a tömegek ma a mindennapjaikban élnek, ahol a kultúra grammatikáját a készülékek és a reklámok ikonográfiája határozza meg. Alonso Salazar *No nacimos pa semilla*[141] című könyvében mutatja be és elemzi, hogy Medellín észak-keleti negyedeiben a fiatalok kifejezésmódja mennyire vizuális, és hogy mennyire tele van képekkel. Amikor egy ilyen csoportba tartozó fiatal elmesél egy történetet, egyszerűen csak képeket fűz össze egymással. Itt a másodlagos orális kifejezésmód képezi az emlékek, vagyis az élet és az elbeszélés hosszú lenyomatai, valamint az új audiovizuális narráció készülékei közötti ozmózis-rendszert, azaz az archaikus elbeszélés és a posztmodern technológia gépei közötti összeköttetést.

Michelle és Armand Mattelard hosszú évekig Chilében dolgoztak, és bizonyos értelemben ők voltak a latin-amerikai kommunikációs médiumok első kritikus elemzői. A strukturalista szemiotikára és a „társára", a történeti materializmusra alapozva kiváló tanulmányt jelentettek meg tavaly a brazil tévéről és szappanoperákról. Azt figyelték meg, hogy a szappanopera beilleszti a hírlapok tárca-típusú narrációját, vagyis a hosszan tartó elbeszélést a reklámok vizuális elbeszélésébe. Erre a stílusra az jellemző leginkább, hogy feldarabolja, részekre szedi a történetet. A darabokra tördelés vizuális elrendezése és a hosszú elbeszélés keveréke jól mutatják be, hogy a szappanoperák anakronizmusa nem is annyira anakronizmus, mint inkább a kulturális időeltolódás egyik kifejezőeszköze. Ezen keresztül épül fel és valósul meg a latin-amerikai modernizáció. A brazil és a jobb kolumbiai szappanoperákból kitűnik, hogy nemcsak a kulturális ipar manipulációja jelenik meg ezekben a tévéfilmekben. Felmerül a kérdés, hogy ezek a szerencsétlen sorsokról beszélő történetek vajon miért tetszenek a közönségnek, miért teszik boldoggá a nézőket. Vajon egyszerűen csak egy másféle ízlés megnyilvánulása ez, vagy az emberi perverzitás utolsó stádiuma? Hogyan

[140] A deterritorializáció terminust itt abban az értelemben használja, hogy a migráció hatására az emberek elszakadnak attól területtől, amelyhez eredetileg kötődtek és új területeket találnak maguknak. Ezekhez azonban már nem kötődnek annyira, és innen is továbbállhatnak. A végeredmény az lesz, hogy kultúrájuk egyáltalán semmilyen területhez sem kötődik majd (*a ford.*).

[141] *Nem magoknak születtünk.* Editorial Planeta, Colombia, 2004. II. kiadás (a ford.)

illeszkednek be a modernizációba ezek a időeltolódások, ezek a darabolódások, ezek a történeti megszakítások, amelyekben a különböző emlékek harcolnak egymással?

A városi dinamikában a másik számunkra alapvető folyamat a hibridképződés. Ezt a témát García Canclini tanulmányozta az utóbbi években, és a *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*[142] című könyvében azt veti fel, hogy a hibridképződés nemcsak heterogén dolgok vegyítését jelenti, hanem továbblépés, a régi tudások, a régi készletek, a régi kollekciók elhagyását. A hibridképződés Canclini szerint azt jelenti, hogy a határok elmozdultak. Létezik azonban egyfajta konok mentalitás, amely mindenféle keveréket megpróbál a régi dolgok egy új változatára redukálni. Azokról a hibridképződésekről beszélünk, amelyek során a régi identitások megsemmisülnek vagy legalábbis igen megrongálódnak. Ahhoz, hogy megértsük ezeket a napjainkban létező keverékeket, ezeket a hibrideket, meg kell értenünk azt is, hogy mi folyik a határokon. Canclini egy az USA és Mexikó határán folyó kutatáson vett részt és górcső alá vette a határ mindkét oldalát, az amerikait és a mexikóit is. Meglepődve fedezte fel, hogy a változások mindkét oldalon megtörténnek. Azzal a kultúrával és társadalommal szemben, amelyben a határ a falat, a sorompót, a szeparációt jelentette, mára bármelyik országban a határ a csere és a legerősebb ozmózis tere lett. A továbbra is gyökereiről álmodó, saját Ödipuszát védő központtal szemben a marginális helyzetben, a határon lévők a fúzió és a változás felgyorsuló folyamatát élik. Egy tijuanai férfinak feltették azt a kérdést, hogy „ki ő". Ezt válaszolta:

> Ha megkérdeznek a nemzetiségemmel,
> Az etnikai identitásommal kapcsolatban,
> Nem tudok egy szóval válaszolni, mivel
> Identitásból nagy gyűjteményem van.
> Mexikói vagyok, de chicano[143] is és
> Latin-amerikai. A határon azt mondják nekem
> Fővárosi, Mexikóvárosban, hogy északi,
> És Európában dél-amerikai vagyok. Az angolszászoknak
> Hispán vagyok, a németek pedig már nem egyszer
> Összetévesztettek a törökökkel meg az olaszokkal.

Igencsak figyelemfelkeltő, hogy Alonso Salazar *No nacimos pa semilla* című könyve megkockáztat egy inkább kulturális, mint politikai vagy társadalmi-gazdasági hipotézist arra vonatkozóan, hogy mi zajlik le a különböző közösségekben. Azt állítja, hogy ezekben a csoportokban három kultúra keveredik: a *paisa* mítosz és a *maleva*[144] világa elegyedett a *salsa* legifjabb generációjával és a modernizáció kultúrájával. A *paisa* értelmet adott a haszonnak, a vallásosságnak és az elnyomatásnak**,** a *maleva* kultúra hatására pedig értékes lett a férfi, a *macho*, aki sosem hajlik meg. A maleva kultúra eredetileg aszkéta jellegzetességeket hordozott, azonban az utóbbi időben összekeveredett a karibi *salsa* világából származó test- és élvezetkultúrával. Végül ezek együtt a modernizáció kultúrájával elegyedtek, amely tisztán és világosan három jellemvonással írható le: mulandóság, fogyasztás és vizuális nyelvezet.

A mulandóságról szól Víctor Gaviria cikke a *Gaceta de Colcultura/Nueva época*[145] első számában, amelyben kapcsolatba hozza filmjének címét, a *No futuro*-t,[146] az egyik ilyen fiatallal történt párbeszéddel. A *No futuro* olyan társadalmat mutat be, amelyben a tárgyakat nem azért készítik, hogy az ember egész életén át működjenek, hanem azért, hogy annyi ideig tartsanak, ameddig az ipar logikája, a reklám logikája engedi. A másik jellemzője ennek a

---

[142] *Hibrid kultúrák: stratégiák a modernizációból történő ki- és belépéshez.* CNCA/Grijalbo, Los Noventa, México, 1991. (a ford.)
[143] A chicanók azok a mexikóiak, akik rendszeresen az USÁ-ba járnak dolgozni, de nem élnek ott. (a ford.)
[144] Egy tangófajta. (a ford.)
[145] 1990. (a ford.)
[146] *Nincs jövő.* 1990. (a ford.)

társadalomnak, hogy a státuszt, a hatalom rendes megjelenési formáját a fogyasztási képesség határozza meg.

A városi kultúra harmadik és egyben legösszetettebb dinamikája a deterritorializáció**,** amely egyrészt empirikus folyamat, másrészt metafora is. A terminus főképpen a migrációról szól, az elszigetelt csoportokról, a csoportok felbomlásáról és átültetéséről. E folyamat hatására az olyanok országok, mint Kolumbia, harminc év leforgása alatt eljutottak oda, hogy lakosságuk 70%-a városokban él, és a következő társadalmi folyamatok játszódnak le benne: a lakosság városokba be- és kivándorol, a kisvárosokból a nagyokba, a nagyvárosokból a fővárosba, és – a városépítők logikáját követve, akik a lakosságot a föld hasznossága alapján mozgatják – a város egyik feléből a másikba. Így a deterritorializáció kolumbiaiak és latin-amerikaiak millióinak vált hétköznapi rutinjává.

Emellett a deterritorializáció a nemzettől való elszakadásról is szól: emlékezet nélküli kultúrák megjelenéséről, pontosan azokról a fiatal, audiovizuális kultúrákról, amelyek néhány évvel ezelőttig egyértelműen a romboló és korrumpáló imperializmus figuráját képviselték. Azonban kiderült, hogy a rockzenét hallgató fiatalság útja mégsem olyan egyértelmű és tényleg csak egy irányba mutató. Ugyanis a felnőttekkel szemben, akik számára nincs kultúra terület nélkül, a fiatalok egy területtől független kultúrában élnek. Ebben a folyamatban a rég bevált módszereink összekevernék a nem-nemzetit az anti-nemzetivel, miközben a fiatalok számára a nemzet metaforáinak krízise egyáltalán nem jelent nemzetellenességet, hanem csak egy másik kulturális élet irányába mutat. Hogyan határoljuk el napjainkban a kulturális ipar folyamatait a rombolástól, az új identitásformák gyors változásaitól? Ez a kihívás az antropológusok számára, mert a folyamatokban kétségtelenül benne van a rombolás, az identitások homogenizációja, ugyanakkor benne vannak az érzékelés új formái, az új élmények és az önértékelés új módszerei is.

A deterritorializáció harmadik eleme a dematerializáció: a kulturális dinamizmus egyre dematerializáltabbá válik. Paul Virilio cikke az új technológiák felgyorsulásáról megérteti velünk az átterjedés folyamatát. A hagyományos technológiák pontosak voltak és csak azokra hatottak ki, akik kapcsolatban álltak velük, egy megszámlálható, látható, mérhető összeköttetésben. Jó példa erre a mozi. A moziba el kellett menni: ki kellett mozdulni otthonról, fel kell szállni a buszra, sorban állni, bizonyos időt szánni rá, méghozzá azt az időt, mely az idősebbek számára megegyezett a szórakozás idejével. A fiatalok számára a mozinak semmi köze a szórakozáshoz, mert hogy a filmek nagy részét tévében látták. És a tévével kezdetét veszi egy újabb élmény: az átterjedés folyamata. A televízió nemcsak akkor hat ránk, amikor nézzük, hanem máskor is, ugyanis újrarendezte a közösségi és a magánszféra kapcsolatát. Ezért a televízió hatásáról készült empirikus kutatások értéke igen alacsony. A tévé a legnagyobb hatását nem abban a konkrét időszakban fejti ki, mikor nézzük, hanem az általa felkeltett képzetekben. Ez a hatás ráadásul túlmutat a készülék idején és terén, csakúgy mint a számítógép esetében: a velük való fizikai kapcsolatunk megváltozik, életünk különböző szegmensei lassanként „eggyé válnak”: milyen bankkártyát vegyek, mikor akarom a gyereket iskolába adni, vagy kölcsönt kérni, vagy elutazni valahová. A végeredmény az, hogy kiderül: akiktől kölcsönt akarnék kérni, többet „tud” az életemről és a kérésemről, mint én magam. Egy olyan átterjedt tudás alapján fognak majd dönteni rólam, amely átjárja az egész társadalmat és az élet minden területét.

Végeredményben tehát a deterritorializáció deurbanizációt jelent. Ezalatt azt értem, hogy az emberek nagy része a hétköznapi életében egyre kevesebbet használja az egyre nagyobb, egyre szétdaraboltabb és egyre szétszórtabb városokat. A várost nem saját tapasztalataim során élem meg, nem miközben utcáit járom, hanem azon képek alapján, amelyeket a tévében mutogatnak nekem. Olyan városban lakunk, amelyben a lényeg nem a találkozás, hanem az információáramlás és a közlekedés. Manapság egy jól működő városban az autó vesztegeti el a legkevesebb időt. És mivel a legkevesebb időt a legegyenesebb úton

veszítjük el, meg kell szüntetni a kanyarokat és azokat a helyeket, melyek eredetileg arra szolgáltak, hogy a városlakók ott maradjanak, hogy találkozzanak, hogy beszélgessenek, hogy vitatkozzanak, esetleg veszekedjenek vagy verekedjenek. „Láthatatlan" városban élünk a szó legszélesebb és legszimbolikusabb értelmében. Ezért egyre több ember dönt úgy, hogy egy kisebb helyre költözik, ahonnan a várost mint valami távolit, valami idegent szemléli.

Castells a dematerializációt, a deterritorializációt az ún. új társadalmi mozgalmak perspektívájaként szemléli. Ezek főképpen olyan új politikai jelenségek, melyek során a jobb társadalomért vívott harc egyben lemondás is a kapitalizmus két alapeleméről: a munkáról és az élet értelméről. Az elsőről mind gazdasági, mind szimbolikus értelemben lemondunk: a termék a termelő számára idegenné válik, senki nem ismeri fel saját keze munkáját a végtermékben, a kapitalizmus elhatárolja a munkadarabot a munkástól. Ezalatt pedig az élet az egyik oldalon halad, míg az értelme a másikon. Egyre több információt kapunk, amelyek egyre kevesebb értelmet adnak az eseményeknek. Perverz logika ez: miközben egyre többet tudunk a dolgokról, egyre kevesebbet értünk belőlük. Castells felteszi a kérdést: az emberek hogyan adják vissza az élet értelmét, és azt a következtetést vonja le, hogy a regionális kultúrákkal és a városnegyedek kultúrájával felvértezve „ellenállnak". Noha mindkét kultúra bizonytalan és egyaránt szétdarabolódásnak és szétszóródásnak van kitéve, mégis a társadalmi mozgalmak ezekből kiindulva harcolnak a méltó életért, az identitásért, a decentralizációért és az önkormányzatért.

Vagyis a területek a deterritorializáció folyamatán belül újrarendeződnek, újraélednek, és politikai és kulturális szempontból is új értelmet is nyernek.

Befejezésül pedig az argentin Aníbal Ford előadását említeném meg, amelyben a kutató válságban lévő kultúráknak nevezi ezeket. Mind olyan kultúrák, amelyek az emlékek és a tudás újramegtalálásán alapszanak, és amelyeket Ginzburg feltételezhető tudásnak, Pierce pedig távolító mozgásnak hív. Utóbbi szerint ez a tudás olyan kognitív folyamat, amely az általánosítástól és a következtetéstől is különbözik.

Aníbal Ford meglátása szerint a városokban a lakosság többsége szegény, a túlélés eszközei számukra a gyanús, bizonytalan és főképpen testi tudások. Ezek a bizonytalan tudások nem szintézisek, hanem különböző tudások kevés hipotézissel ellátott halmaza. A válságban lévő kultúrák az újrakeresésen és az újrafelhasználáson alapulnak. Ezeket a terminusokat *Tepito*, Mexikóváros egyik kerületének lakói használták húszéves harcuk során. Konfliktusba kerültek a polgármesterekkel és a városfejlesztőkkel, mert azok új, modern városrészt akartak építeni az ő városnegyedük lerombolásával; végül elérték, hogy az UNESCO a világörökség részének nyilvánítsa a területet, ezáltal meggátolták eltűnését. Koloniális stílusú, belső udvarral rendelkező házak vannak ebben a kerületben, és a lakosok használják is őket, mivel egyrészt itt élnek, jönnek-mennek, találkoznak, beszélgetnek, másrészt újrahasznosítják az ipari technológia kultúrájának hulladékát. Ezek a gyanús, haszontalan tudások hozzásegítenek ahhoz, hogy a dolgok értelmet, új jelentéseket kapjanak, valamint ahhoz, hogy stratégiát dolgozzanak ki az élet, a munka, a szabadidő, az utca számára. Így a többség nemcsak egyszerű túlélő, hanem a város újraalakításának is fontos része lett.

Fordította: *Schiller Katalin* (ELTE, Kulturális Antropológia Szakcsoport, Budapest)

Forrás: *„La ciudad: cultura, espacios y modos de vida"* (A város: kultúra, terek és életmódok) c. előadás. Medellín, 1991. április.
Idézet: *Revista Gaceta de Colcultura*. No. 12, diciembre de 1991, el Instituto Colombiano de Cultura kiadványa, ISSN 0129-1727.

Szász Orsolya

Helyi alkalmazkodás a nagyvárosi turizmushoz

(Delhi esete)

A repülőnk éjszaka érkezett, így a reptér és a szálloda között megtett úton nem sokat tapasztaltunk Indiából. Az igazi élmények csak másnap kezdődtek, mikor reggel fényképezőgépekkel felszerelve elhagytuk a kis diákszállásunkat és belevetettük magunkat Delhi forgatagába.

A biciklis és motoros riksák egy-két személyautóval tarkítva ádázul száguldoznak a szeméttel és tehéntrágyával borított földúton. Köztük járókelők lavíroznak minden irányba. Még soha nem látott kosz és összevisszaság van mindenütt. A riksák dudálnak, az emberek kiabálnak és mindent betölt valami jellegzetes India-illat, amely mintha összefoglalná az ember szeme elé táruló látványt: a darjeeling teát, az utcán sütött ételeket, a teheneket, az embereket, a párás meleget és a szemetet. Hiába hallottunk sokmindent Indiáról indulás előtt, láttunk képeket, filmeket, azt hiszem mégsem lehet európai szemmel előre elképzelni, hogy mi vár majd itt az emberre. A fogalmak átértékelődnek.

India a nyugati ember számára a gyarmatosítás korától egy távoli, egzotikus és talán érthetetlen világot jelentett. Az ilyen messzi tájakra utazás csak kevesek privilégiuma volt, akiknek volt pénze és lehetősége, hogy eljusson odáig, aztán színes útleírásokban közvetítse élményeit az otthon maradottaknak saját értékítélete – és nyilván nagyrészt kultúrája – szerint.

Manapság a modernitás, elsősorban a jóléti társadalmak fejlődése utat nyitott a tömegturizmus kialakulásának. A fejlődő közlekedés és a megfelelő anyagi háttér egyre többek számára teszi elérhetővé a világ távoli tájait is, és ha már ott a lehetőség, nem is késlekednek kihasználni azt. Természetesen az ismereteink és a gondolkodásunk is sokat változott ez idő alatt – gondolok itt elsősorban a tudományos felfogásra „egzotikumról", „másságról", távoli kultúrák közeledéséről. De talán nem tévedek nagyot, ha azt állítom, hogy a nyugati „tömegek" képzeletében még mindig él a „Mesés Kelet", az „Ismeretlen India", egy olyan világ, amelynek csodái felfedezésre várnak, hiszen szinte semmit sem ismerünk belőle. Így annál nagyobb lelkesedéssel kerekednek fel, hogy saját tapasztalatokkal megrakodva térjenek haza.

Hagytuk magunkat sodortatni az árral, de nem jutottunk túl messzire, mikor az egyik sarkon megállított egy jól öltözött, inges, mobiltelefonos fiatalember. Kérdezgetni kezdett: honnan jöttünk, hová megyünk, mit csinálunk? Mikor megtudta, hogy Haridvárba készülünk azt mondta, nem jó! Előbb meg kell ismerni Indiát! És sorolta a nevezetes helyeket, amit feltétlen meg kell látogatnunk. Aztán hirtelen megkérdezte: akarunk-e teát. Persze, miért ne! Azzal elindult, hogy kövessük, és elvitt minket egy kis étterembe. Rendelt nekünk teát, beszélgettünk kicsit, majd továbbindultunk hármasban. Nem hagyta, hogy fizessünk, és elkísért egy boltba, ahol vehettünk vizet magunknak, a sarkon, ahol találkoztunk. Aztán megint a nevezetességekre terelte a szót. Ha szeretnénk megnézni még valamit Delhiben, menjünk az irodájába, a szomszéd ajtó, itt dolgozik!

Egy keskeny lépcsőn felvezetett az emeletre egy kb. 5 m^2-es helyiségbe. Itt két másik fiatalember üldögélt egy ágyon, az egyikük átült a mellette lévő íróasztalhoz, és hosszasan mesélni kezdte, milyen utakat szerveznek India különböző látványosságaihoz. Aztán következtek Delhi nevezetességei. Busszal vagy taxival, olcsóbban vagy kényelmesebben, miénk a választás, de döntsünk gyorsan, mert elfogynak a jegyek! Komoly erőfeszítéseinkbe került, hogy végül is helyfoglalás nélkül távozhassunk az irodából. Végre lemásztunk a lépcsőn és újra kiléptünk az utcára. Kb. másfél óra alatt kiderült, hogy segítőkész barátunk mit is akart valójában. És most megint ott álltunk a sarkon, ahonnan másfél órája elindultunk.

A tömegturizmusra mintegy válaszképp jelentkezik a „minőségi" vagy „kulturális turizmus", mint a középosztály sajátja. Az előre megtervezett turistautak, zsúfolt

turistaközpontok és turistatársaikkal együtt élvezhető, számukra szervezett szórakozási lehetőségek helyett a helyiek és kultúrájuk jobban érdekli őket. Előnyben részesítik a csendesebb szálláslehetőségeket és a kulturális látványosságok megtekintését, az önálló felfedezést, és több pénzt is szánnak rá. Státusszimbólumként jelentkezik a kultúra élvezete és a hely „valódi" megismerése, mint ahogy korábban az „utazás" a „nem utazással" szemben, most a „kulturális turizmus" a „tömegturizmussal" szemben.[147] Ez remek lehetőséget nyújt a városban élő helyieknek is a kapcsolatteremtésre és pénzkeresésre. Ez élteti a forgalmas utazási irodák, turistaszállodák és látványosságok mellett a kis helyi vállalkozásokat, éttermeket, és persze extra hasznot biztosít a kellőképpen leleményes bazári árusoknak is.

Némi bóklászás és további kalandok után eljutottunk a Main Bazárra. Itt minden eddigit felülmúló tömeg és zaj uralkodik, természetesen az elmaradhatatlan India-illattal együtt. Mindenütt próbálnak rátukmálni valamit az emberre, a riksások olcsó fuvart hirdetnek, mások a boltjukba invitálnak, megint mások magukra aggatva hordozzák a portékájukat és próbálják a kezünkbe nyomni. Inkább felvettük a leggyorsabb tempót, amit az emberek, tehenek és riksák áradata engedett, és próbáltuk elkerülni, hogy bármit is meg kelljen vennünk. Ahogy egyre több információt sikerült befogadnunk a nagy összevisszaságban, lassanként kiderült, hogy az utca két oldalán düledező kis helyiségek a boltok, és ha jobban körülnézünk, el lehet különíteni előbb-utóbb a patikát, cipőboltot, ruhaüzletet, fűszerárust, háztartási boltot… Tulajdonképpen mindent kapni lehet a bazársoron, csak épp meg kell tudni találni, mert semmi sem úgy néz ki, mint ahogy a mi szemünk otthon megszokta.

Kis idő múlva egy kolduló kislány csatlakozott hozzánk. Nagyon helyes arca volt és annál koszosabb ruhája. Egy kis fémtálkát tartott elénk és hindiül kéregetett. Nem volt nálunk aprópénz és próbáltuk elküldeni, de akárhogy gyorsítottunk a tempón rendületlenül követett és már azt kántálta, hogy se papája, se mamája, adjunk neki pénzt. Végül megálltunk banánt venni és mikor abból adtunk neki, nem követett többet. De hamarosan jöttek helyébe mások. Egy dobárus loholt a sarkunkban és ajánlgatta a dobjait előbb 600 rúpiáért, aztán lejjebb vitte 500-ra. Végül a barátnőm vett tőle kettőt, remélte hogy így megszabadulunk tőle végre. De a dobos sikerén felbuzdulva jött rögtön a furulyás, a hímzőtűs, a nyakláncos és mindenki, akinek volt eladni valója. Menekülőre fogtuk a dolgot, és inkább gyorsan elhagytuk a bazárt.

A délelőtti étteremben próbáltuk meg kipihenni az első nap fáradalmait. Számunkra megszokott körülmények közt kaptunk ízelítőt az indiai konyhaművészetből, és még azt is megtudtuk, hogy a dobok rendes ára 50 Rp körül van…

Második napra azt terveztünk, hogy megpróbálunk eljutni a Magyar Intézetbe. Cím szerint a Janpath 1 alatt található, Új-Delhi központjában.

Korábban figyelmeztettek, hogy okosabb a pályaudvarnál állomásozó, előre fizetett motoros riksákkal közlekedni, mert a biciklisre könnyen ráfizethetünk, akárcsak a dobokra. Így elindultunk a bazáron keresztül a pályaudvar felé, és már sokkal rutinosabban ráztuk le a különféle árusokat és sokáig megálltuk, hogy figyelmen kívül hagyjuk a biciklis riksák ajánlatait is. De miután az egyikük már hosszú ideje követett minket és valóban olcsó árat ajánlott, végül beadtuk a derekunkat és nem gyalogoltunk tovább.

Menet közben igyekeztünk nem tudomást venni a körülöttünk áramló forgalomról, ahogy a riksásunk kifordult a széles aszfaltútra és közben többnyire hátrafordított fejjel próbált beszédbe elegyedni velünk. Megpróbáltuk elmagyarázni neki, hogy pontosan hová is akarunk menni, megmutattuk leírva is a címet, de nem nagyon akart tudomást venni az Intézetről. Helyette nehézkes angolsággal magyarázott a Janpath Market-ról, ahol mindenféle kézműves terméket árulnak, és a turisták sokan látogatják. Minden bizonnyal oda akarunk menni! Persze. Ráhagytuk. Ha már egyszer ott leszünk, csak megtaláljuk az egyes számot.

[147] Illetve még magasabb szinten a turizmus kritikája, de ez jelen esetünkben nem játszik szerepet. Vö. Kiss G. 2001.

Jó fél óra múlva elhagytuk az aszfalt utat és néhány kanyar és forduló után megálltunk. Riksásunk egy üzletről magyarázott, amit feltétlenül meg kell néznünk, mert nagyon jó dolgokat árul. Menjünk csak be nyugodtan, nézelődjünk, ő majd megvár itt. Úgy tűnt, nem nagyon van más választásunk.

A bolt egészen más képet mutatott, mint a bazár. Kb. úgy nézett ki, mint a Váci utca helyi drágaságokat kínáló üzletei, csak itt eggyé voltak olvasztva a fafaragásokat, ékszereket, képeket, textileket kínáló helyiségek. Az eladók viszont itt is kitartóak voltak, akár a bazársoron. Nem nagyon akartak továbbengedni minket. Végül vettünk egy-két kisebb dolgot ajándékba, kb. olyan áron, amin itthon is árulják az Indiából importált tárgyakat. Nem volt könnyű, de csak elszabadultunk és visszatértünk a riksánkhoz. A csomagokat látva megkérdezte, mennyi pénzért vásároltunk. Aztán tovább indultunk, de nem sokáig. Újabb üzlethez értünk és újra megálltunk. Riksásunk kezdett kicsit őszintébb hangra váltani: még ide menjünk be, ő kap egy pólót, aztán elvisz minket a Janpath 1-hez! (Szóval mégis értette hová akarunk menni, de mégis mi megyünk oda, ahová ő akarja!) A pólós dolog nem volt egészen világos, de gondoltuk, hátha találunk itt valami olcsóbb pólót, amit megvehetünk neki és végre eljutunk a célunkhoz. Bementünk, de újra egy elegáns turistaüzletben találtuk magunkat, ami férfiruhát árult. Pólója nem volt, de mutatott 900 rúpiás ingeket. Megkérdeztük, nincs-e olcsóbb. Mosolygott. Kapunk a piacon, az út végén.

Új-Delhi központja egész más képet mutat, mint a delhi bazársor az olcsó diákszállónk közelében. Szemmel láthatóan a turisták – vagy talán még inkább az „angol turisták", ahogy a fehéreket nevezik – igényeihez igazodik. Kissé ironikusan alkalmazható ebben az esetben a megállapítás: „A helybéli, aki a turizmusból él, … szinte a 'gyarmatosító' tekintetével nézi saját otthonát és formálja át kultúráját".[148] Az új-delhi turistaüzletek tulajdonosai és eladói egyértelműen a tömegturizmust kiszolgáló szolgáltató iparban dolgoznak. A boltok kínálata a „turista művészet" kategóriájába tartozik, és mindegyikben nagyjából ugyanazokat a dolgokat lehet kapni. Sőt, sok közülük megegyezik az itthoni üzletekben is „indiai ajándéktárgy" címen megtalálható dolgokkal. Az európai turizmus minden bizonnyal hatással volt a nyugati mintát követő, elegáns üzletetek és a bennük található „tipikus indiai kultúrát" közvetítő áruk megjelenésére. Az eladók kapcsolata a turistákkal formális, meghatározzák a városi turizmus jellegzetességei, szabályai és viselkedési előírásai.[149] De emellett úgy tűnik, létezik a „szolgáltató" szektornak egy másfajta, kevésbé nyílt és meghatározott formája is.

A férfiruha üzletből már tényleg üres kézzel távoztunk és megpróbáltuk a riksásnak elmagyarázni, hogy legfeljebb a piacon kapunk pólót. De néhány újabb próbálkozás után sikerült végre megértenünk a lényeget, amit már egyáltalán nem próbált többet elrejteni előlünk: ha veszünk a boltban valamit magunknak, ő kap egy pólót az üzlettől. Mikor látta, hogy végre tisztában vagyunk a dolgokkal hirtelen újabb hajtűkanyart írt le a riksával és megint a turistaüzletek irányába haladtunk. De még mielőtt kétségbe estünk volna segítség érkezett két motoros, egyenruhás férfi személyében.

Ketten egyszerre ripakodtak rá a riksásunkra és hangos hindi szóváltás kezdődött. Megkérdezték tőlünk, hogy mennyi pénzt adunk a riksásnak. Közben a riksásunk elmagyarázta nekünk, hogy rendőrök, és azt akarják tudni, hogy becsap-e minket, mert sok riksás mond sokszoros árat és ide-oda viszi a turistákat, akik nem sejtenek semmit. Átfutott az agyunkon, hogy előadjuk-e a boltos afférokat, vagy mondjuk azt, hogy szándékunkban áll 50 Rpt adni a riksásnak, vagy szorítkozzunk a legszűkebb – és kétségtelenül igaz – információra, miszerint fejenként 5 rúpiát kért tőlünk, mielőtt felszálltunk a riksára. Végül a legutóbbi lehetőséget választottuk. Ezután a rendőrök csak hümmögtek és elmotoroztak. Úgy látszik a

[148] Kiss G. 2001:14.

[149] Vö. a szabadidő eltöltésének szabályai, ill. Mirabella a vendég – vendéglátó kapcsolatról. In Michalkó G. 1998.

riksás nem akart többet kockáztatni és újra irányba fordította a járművét. Ezek után már tényleg hamar elértük a Janpath elejét. Itt adtunk 50 Rp-t neki és végre elváltak útjaink.

Végre a saját lábunkon álltunk a Janpath elején. Elvileg. Nem mintha tudtuk volna melyik az, itt ugyanis nincsenek utcatáblák. Az utcák pedig minden elképzelhető irányban és szögben futnak, igen megnehezítve a tájékozódást. Csak egy kicsit álldogáltunk tanácstalanul, és máris mellénk szegődött egy tizenéves fiú, mindenáron a turista irodába akart elvinni minket. Azt mondta, a Janpath 1 is arra van, menjünk csak nyugodtan. Elkísért az irodáig. Akartunk adni neki néhány Rpt, de nem fogadta el.

Az irodában ülő férfi végre elsőre megértette, hogy a Magyar Intézetet keressük és még telefonálni is megpróbált, de ünnepnap volt, senki nem volt az Intézetben. Hát ezzel ma nincs szerencsénk! De azért megkérdezte, segíthet-e még valamit. Hová megyünk innen? Van már jegyünk? Milyen osztály? Megmutattuk a vonatjegyet, amit a szállóban vettek nekünk. A fejét csóválta: nem jó! A turisták ezt sose tudják! Ez Sleeper Class, kétszer annyi ember lesz rajta, mint ágy! Ki kell cserélni! Vegyünk inkább buszjegyet...!

Meglepően hamar szabadultunk a régi jegyeink birtokában, és most már céltalanul indultunk neki a városnak. Épp egy Internet-shopba akartunk bemenni, mikor újra felbukkant a fiú. Azt mondta, ha internetezni szeretnénk, mutat egy jobb helyet, csak menjünk vele. A helyzet már kezdett szórakoztatóvá válni és kíváncsivá is tett minket. Az idővel sem kellett már spórolnunk, úgyhogy hagytuk magunkat újra vezetni.

Hosszan sétáltunk kanyargós utakon és utcákon, házak között, és sátorkunyhók mellett és közben beszélgettünk. A fiú azt mondta, majd szívesen megmutat nekünk néhány érdekes dolgot, csak ne adjunk neki pénzt. Ő nem azért csinálja. A szünidejét tölti itt és szeretne közben javítani az angol tudásán. Csak nehéz neki a tanulás, mert nagyon szegények és nem tud könyvet venni. És a tanára ezért néha dühös és megpofozza. Út közben egyszercsak megkérdezte, nem mennénk-e be a „boltjába". Csak nézzük meg, jó dolgok vannak benne! És az irányt a férfi ruhaüzlet felé vette, amiben a riksásnak próbáltunk pólót találni. Határozottan kellett tiltakoznunk, hogy mi már jártunk itt, mire megfordult. Továbbmentünk és végre elértünk egy kis internet shopot. Itt türelmesen várt ránk, amíg levelet írtunk, aztán tovább kalauzolt. Újra elértük az egyik „boltját", ahol körülnéztünk, de nem vettünk semmit. Azt mondta, nem gond. Nem kell venni. Csak nézzük meg, és ő már boldog! A következő program egy hindu templom volt. Körbevezetett minket az épületeken, megmutatta a szentélyeket, a hatalmas kertet. Az udvaron vett nekünk teát és ennivalót, ivóvizet. Aztán elhagytuk a templomot és elindultunk visszafelé a korábbi úton. Menet közben – mint a nap folyamán már annyiszor – újra előkerült az angolkönyv problémája. Végül megkérdeztük, van-e a közelben egy könyvesbolt, esetleg veszünk neki egyet. Persze hogy van! Majd megmutatja. Nagyon megköszönte. Ha jót teszel másokkal, Isten is jó lesz majd hozzád! De előbb elvisz egy másik boltba. Ruhabolt. Kell nekünk indiai ruha. Ha a mostanit hordjuk az azt jelenti: gazdag ember. De ha van indiai ruhánk, akkor békén hagynak. Ha az van rajtunk, indiaiak vagyunk. Ha nem, gazdag ember. Kell nekünk ruha!

Abban ugyan erősen kételkedtünk, hogy ha indiai ruhát veszünk fel, eltekintenek a bőrszínünktől, de eddig valóban hosszan és feltűnően bámultak meg minket, akárhol is jártunk. Felpróbáltunk két ruhát, ami elég bőnek tűnt, de mindenesetre kényelmesebb volt a nagy melegben, mint a sajátjaink. Persze fogalmunk sem volt, hogy kell kinézni egy indiai ruhának, és kételyeinket megosztottuk az eladóval is. Ő természetesen megnyugtatott, hogy ezeknek pont így kell kinézni, és épp a mi méretünk, úgyhogy ráálltunk az üzletre. Amíg elvitték a ruhákat becsomagolni, még túlestünk az ékszeres részlegen, ahol mindenáron meg akartak győzni, hogy nekünk még van 2000 rúpiánk ezüst karkötőre, aztán hátravittek egy másik helyiségbe, ahol egy nagy szőnyegbolton kellett keresztülmennünk, hogy hozzájussunk a becsomagolt ruháinkhoz. Furfangos ötlet!

A ruhaaffér után már egyenes úton jutottunk a könyves bódéhoz. Az eladó egy roppant vastag és használtnak tűnő könyvet rakott a barátunk elé, majd egy tollat is mellé csomagolt. Mint kiderült, a könyv itt sem olcsóbb, mint nálunk, de most már mindegy, megjutalmaztuk vele a fiúcska egész napos erőfeszítését. Roppant hálás volt és egy motoros riksát is fogott nekünk, amivel elindulhattunk hazafelé. Remélhetőleg a könyv is a birtokában maradt ezután és nem került vissza az üzletbe némi ellenszolgáltatás fejében, nagyjából úgy, mint a többi turistaüzletből származó jutalékok a közvetítésért…

Természetesen két napos turistaélményeink Delhiben nem érnek fel egy céltudatos terepmunka tapasztalataival, de talán mégsem elhamarkodott megállapítás, hogy létezik a turizmust kiszolgáló „szabadidő-iparnak" egy olyan szintje, amely a „mit sem sejtő" turista szeme előtt rejtve marad. A szervezett turizmus munkát biztosít az utazási irodákban, szállodákban, éttermekben, elegáns üzletekben dolgozóknak, kereskedőknek, vállalkozóknak, akiknek többsége speciális képzettséggel kell rendelkezzen, hogy feladatát el tudja látni.

A másik oldalon viszont ott vannak a városnak azok a lakói, akik nem intézményesített formában próbálnak meg hasznot húzni a turistákból. Ebben valószínűleg nagy segítségükre van az európai látogatók tudatlansága és elveszettsége. Az indiaiak tökéletesen tudatában vannak annak, hogy az ide utazó európai egy egészen más világból érkezik és nem tud kiigazodni a helyi viszonyok között – legalábbis a látogatása elején – és a rövid idejű, „információ- és szuvenír-gyűjtő" kulturális turizmus híveinek talán nincs is elég idejük rá, hogy kiismerjék. Ez a tudatlanság az indiaiak remek rábeszélőképességével párosulva lehetővé teszi, hogy végül a turistából a lehető legtöbb pénzt sajtolják ki (vagy bármi mást, amire szükségük van!). És persze az sem mellékes, hogy a helyi áraknak még a tízszerese is európai mércével „normális", nyugat-európaival talán még olcsó is, így még csak gyanút sem kelt a tájékozatlan látogatóban.

Az esélyeket pedig tovább növeli, ha az illető nem egyedül próbálkozik, hanem valamiféle „szövetségre" lép a szolgáltató ipar másik, intézményesített szintjével, és ezt ráadásul a jelek szerint úgy teszi, hogy az a hatóságok előtt rejtve maradjon és ne számolhassák fel a turisták védelmében. Nyilván a turisták gyanútlanságának fenntartása mellett a rendőrök távoltartását is szolgálja a „nem intézményesített" működés, és talán pont az ehhez való alkalmazkodás hívta életre az együttműködést, amely sokkal nehezebben tetten érhető, mint ha egyszerűen magasabb árat kérnek a hivatalosnál.

És hogy miért van szükség mindehhez arra a hosszas keretjátékra, amelynek csak a végén derül ki, mi is volt a végcél valójában? A nem intézményesített keret – gondolok itt arra, hogy nem előre befizetett utakról, múzeumokról, éttermekről vagy fennhangon reklámozott utazási irodákról van szó – egyben azt is jelenti, hogy nem lépnek automatikusan működésbe azok a szabályok, melyek lehetővé teszik a vendég–vendéglátó sikeres együttműködését. A kapcsolatot meg kell teremteni és el kell nyerni a vendég bizalmát, hogy eltekintsen azoktól az intézményesített szimbólumoktól, melyek már messziről hirdetik, hogy „biztonságos és kifizetődő turistaszolgáltatással" van dolga.

De emellett felmerült bennem egy másik lehetséges összetevője is a dolognak, miszerint az indiai gondolkodásban a vendégnek – különösen a fehér vendégnek – különleges, a mi megítélésünktől eltérő helye van. A vendéget minden esetben „istenként" kell kezelni, és a legmagasabb tisztelet jár neki! Ez az elgondolás első pillantásra tökéletesen ellentmondani látszik a turisták maximális kihasználására irányuló törekvésnek, de ha az indiai kellő energiát és időt fektet a meggyőzésbe, végül a vendég mindenfajta kényszer (és átverés!) nélkül, saját akaratából hoz hasznot a vendéglátójának anélkül, hogy ő maga kárt szenvedne.

További, célirányosabb kutatásokkal minden bizonnyal fel lehetne tárni az együttműködést lehetővé tevő érdekeket, kapcsolatrendszereket. Talán a feltételezett ideológiai háttér is megerősítést nyerne, és lehet, hogy magyarázatot adna az eladók végtelen

rámenősségére is, akár a bazáron, akár a turistaüzletben, amihez hasonlót európai eladók estében még nem tapasztaltam (legalábbis biztosan nem ennyire általánosan).

Irodalom

Richards, Greg 2001 The Social Context of Cultural Tourism. *Kultúra és Közösség, II-III*:29-43.
Kiss Gabriella 2001 Tömegturizmus és tömegkultúra. *Kultúra és Közösség, II-III*: 9-19.
Michalkó Gábor 1998 Budapest, mint a nagyvárosi turizmus színtere. *Kultúra és Közösség, III*:57-73.

Szentágotay Rita
Tíz perc a budapesti Dar Al-Salam mecsetben, egy szombati napon

A budapesti Dar Al-Salam mecset a magyarországi muszlimok körében a leglátogatottabb központ. A közösség vezetője szerint hetente mintegy háromszázan látogatják rendszeresen. A férfiak számára a vallás előírja a péntek déli imán való jelenlétet, valamint az utána következő pénteki beszéd meghallgatását, így pénteken a déli ima idejében megtelik férfiakkal a mecset. Nők ilyenkor nem látogathatják a mecsetet, mivel nem keveredhetnek, és nem imádkozhatnak együtt a férfiakkal, és nem lenne hely számukra. A pénteki beszédet azonban szombaton még egyszer elmondják, arabul és magyar nyelven is, valamint a délután folyamán több előadást is tartanak a mecsetben. Szombaton látogatnak el nők is nagyobb számban az előadásokra. A mecset tere férfiak és nők számára ketté van osztva: a férfiak az alsó imahelységet, míg a nők a férfiak imahelye fölötti galériát használják, ahova férfi nem mehet fel, amikor ott nők tartózkodnak. Hetente kb. 20-25 nő látogat el a mecsetbe, a létszám azonban mindig változik. Mivel a mecsetbe bárki bejöhet, általában minden héten vannak „vendégek", az Iszlám iránt érdeklődők is a mecsetben, ám rájuk is érvényes a nemek szerinti szeparáció: a férfiak az alsó imahelységben, a nők pedig a muszlim nőkkel hallgatják az előadást a galérián. A galéria: az ajtóval szembeni lépcsőről lehet feljutni, a lépcsőtől egy kb. egy méteres folyosó választja el. Maga a galéria egyterű, ám két egységre osztható: egy lépcső felöli részre, amelyet az egyik központi fal miatt félig elválik a központi tértől, amely a férfiak imahelye fölött található. A padlót vörös szőnyeg borítja, amely a qibla,[150] az imairány felé néz. A falak fehérek, se kép, se díszítés nem borítja őket, ez az imádkozásra való koncentrációt hivatott segíteni. A galéria jobb oldalán ablakok vannak, amelyeket igyekeznek a korlátra tett függönyökkel eltakarni, hogy megakadályozzák a kívülről a nők terébe való belátás lehetőségét.

Az alábbiakban egy Dar Al-Salam-beli szombat délután tíz percét írom le.

Nemsokára eljön a délutáni ima ideje (jelen idő szerint 13.35-kor). Hat nő van jelenleg a mecsetben. Ilyenkor még nem szoktak sokan lenni, mert az előadás csak 15 órakor kezdődik.

A galéria terét a nők jellegzetesen használják: minden nő, mikor megérkezik, kiválaszt egy helyet, ahová leteszi kabátját, táskáját, és ahol általában az előadás alatt ülni fog. Így a sorban érkező nők egy félkört alakítanak ki, amely a galéria „széle" felé nyitott. A galéria „széle" az a tér, ahol le lehet látni a férfiak imahelységébe, ám ez csak akkor lehetséges, ha valaki odamegy a kb. 60 cm magas korláthoz, ám ezt a közösséghez tartozó nők nem teszik meg, mert akkor a férfiak meglátnák őket, a szeparáltság pedig pont a két nem találkozását, és egy térben tartózkodását hivatott meggátolni. A mecsetet, amelyet két lakás összenyitásával hoztak létre, úgy alakították ki, hogy a férfiak imahelye a qibla felé nézzen. A nők galériája pedig az imairány felé nyitott, így amikor a nők imádkoznak, az első sorból látják az imám,[151] vagyis az imát vezető előimádkozó fejét (ha az imám éppen nem egy nagyon alacsony ember).[152] Amikor épp nincs ima, hanem előadást tartanak, akkor az előadó a férfiak

[150] A muszlimok a mekkai Al-Haram mecset felé imádkoznak, bárhol is vannak a világon.
[151] Imám: a Szunnita Iszlámban nem vallási tisztség, hanem imavezető, előimádkozó, aki az imádkozók előtt áll, és ő határozza meg az ima hosszúságát, és az ő mozdulatait követik a mögötte imádkozók. Az imám általában az imaidőben épp jelenlévők között a vallásban legjáratosabb személy.
[152] Az, hogy a nők lássák az imámot, nem kötelező, de segít az ima, a mozdulatok helyes, pontos követését illetően.

imahelyének felfelé nyitott részénél ül, ami az ima alatt az imám helye, mivel az imám áll elől, az imádkozók mögötte[153] sorokat alkotva állnak.

A félkörben elhelyezkedő nők a qibla, és egyben a nem látott előadó felé fordulnak az előadás alatt is. Ha pedig elhangzik az imára hívás, majd kis idő múlva az ima kezdetét jelző ismétlése, akkor a félkörben ülő nők felkelnek, hogy kialakítsák a sorokat, melyet befolyásol az, hogy az érkezésnél ki hogyan helyezkedett el. Mivel általában több sor van, és a hely nem olyan tágas, mint a férfiak imahelysége, így a nők többsége csak feláll és az előbbi ülőhelyétől pár lépésnyire imádkozik.

A nők félkörben való elhelyezkedésének van egy praktikus oldala is: egy-egy előadás néha 45-50 perces, és ilyen hosszú időt nehéz szék nélkül, a földön ülve végighallgatni hát- és lábfájás nélkül. A nők helyválasztása a fentiekre támaszkodva így függ a fizikai állapottól: az idősebbek általában a galéria hátsó részén foglalnak helyet, mivel ott a fal mellett egy pad van kialakítva. Szintén ide ülnek le a gyermeket váró nők, mivel számukra nehéz lenne a földön kényelmesen elhelyezkedni.

Az Iszlám szerint ahhoz, hogy az ima Isten által elfogadott legyen, több feltételnek kell teljesülnie, és ezek közül a legfontosabb a tisztaság, melyen az imahely,[154] az imádkozó ruhája,[155] és az imát végző személy testének[156] tisztaságát értjük.

Mivel nemsokára elhangzik a délutáni ima adhán-ja, vagyis imára hívása, akinek nincs az imához szükséges „tisztasági állapotban", még az ima előtt el kell végeznie a rituális mosakodást. Az egyik nő el is indul, hogy a földszinten található mosdót felkeresse. A mosdó a galériáról levezető lépcsőtől balra, az irodához vezető folyosón található, a férfiak mosdójával szemben. Így annak a nőnek, aki meg akarja látogatni a mellékhelységet, vagy tisztálkodni akar, el kell hagynia a galériát, és be kell lépnie a „többnyire a közösséghez tartozó férfiak" által használt térbe. Az a nő is, aki le akar menni, előbb kitekint a galériát és a lépcsőt összekötő kis folyosó függönye mögül: megnézi, vannak-e odalenn férfiak, illetve sokan vannak-e. Ha sokan vannak, akkor a nők többsége nem kísérli meg, hogy lemenjen, mivel nem akar a férfiak közé „keveredni", megvárja, amíg kevesebben lesznek. Jelen esetben úgy látszik nincsenek a lenti folyosón sokan, így a nő „biztonságban" le tud menni, de van, hogy egy-egy nő igen sokáig kénytelen kukucskálni, mire úgy találja, hogy „tiszta a terep".

Az ima előtt általában élénkebb a mozgás mind a galérián, mind a két szint között. A nők közül többen mennek tisztálkodást végezni, és többen is érkeznek ilyenkor. A napi öt ima pontos idejéről a közösség minden hónapban imaidő táblázatot készít, mivel az imák ideje a nap járásától függően változik. A táblázatból fénymásolatokat készítenek, melyekből bárki elvihet. A táblázat minden nap mind az öt imaidejét mutatja, így ha valaki szeretne például szombaton a „délutáni" imára a mecsetbe érni, akkor csak meg kell néznie a táblázatban, hogy mikor van az ideje. A közösséghez tartozó nők közül a legtöbben például valamelyik délutáni ima előtt érkeznek a mecsetbe. Most, a délutáni ima ideje előtt tíz perccel is érkezett két fiatal

[153] az imám vezeti az imát, ő áll legelöl, nem lehet előtte senki, így ő van legközelebb az imairányhoz. A mecsetben a tér úgy van kialakítva, hogy az előadó az imám „helyét" foglalja el, amikor előadást tart.

[154] Az Iszlám szerint minden hely tiszta, és alkalmas az imádkozásra, kivéve az illemhelyeket és a temetőket, illetve azokat a helyeket, amelyeket emberi vagy állati ürülékkel szennyezett. Ahol nem látható, illetve nem észlelhető a szennyeződés, azt a helyet az Iszlám szerint tisztának kell tekinteni. A mecsetekben is azért kell levenni a cipőt, nehogy valaki „bepiszkítsa" az imahelyet.

[155] Az Iszlám szerint alapvetően minden ruha tiszta, amíg be nem szennyeződik valamilyen tisztátalan dologgal, amelyek a következők: emberi-állati ürülék, vizelet, kutya nyála. E szerint imádkozni bármilyen „tiszta" ruhában lehet. (Ha a ruha poros is lesz, vagy „piszkos", az vallásilag nem számít tisztátalannak, lehet benne imádkozni).

[156] A test tisztasága: a tisztaságot egy a vallás által előírt mosakodás által lehet elérni, mely során az ember megmossa a kezeit, kiöblíti a száját és a orrüregét, megmossa az arcát, vizes kézzel áttörli a fejét és kimossa a fülét, valamint megmossa könyékig mindkét kezét, illetve bokáig mindkét lábfejét. Ezt a tisztaságot az ember mindaddig megőrzi, amíg nem távozik a testéből sem vizelet, sem gáz, ürülék illetve nem él nemi életet. A nemi élet után rituális fürdést kell végezni, a többi esetben viszont elég csak a rituális mosakodást elvégezni.

magyar nő, akik a közösség tagjai. Mindketten köszönnek, „Szalámu Alejkum”[157]-mal, ez a köszönés az összes nőnek szól egyszerre. Ezután mindketten odamennek minden jelenlévő nőhöz, és kezet fognak, megpuszilják egymást, és újból „Szalámu Alejkum”-mal köszöntik egymást. A két fiatal nő közül az egyik hosszú fekete ruhában és az arcát is eltakaró nikábban, vagyis arcfátyolban érkezett, amelyet a galériára felérve rögtön le is vet. A közösséghez tartozó magyar nők közül senki sem hordja „tartósan” az arcfátylat, azok, akik időlegesen felveszik, csupán a mecsethez vezető úton, illetve a mecseten belül, a férfiak terének érintésekor viselik, mivel el akarják kerülni a férfiak tekintetét. A mecsetben nincs meghatározó, kötelező jelleggel viselt öltözék, minden nő saját stílusa, és felfogása szerint öltözik, az Iszlám előírásainak keretén[158] belül.

Miután egymás mellé letették kabátjaikat, külön-külön imádkozni kezdenek. Ez az ima nem egy kötelező, hanem egy szunna, vagyis ajánlott ima. Az Iszlám hagyomány szerint annak, aki bemegy egy mecsetbe, mielőtt leülne, imádkoznia kell egy-két mozdulatsorból álló szorgalmi imát, amit mecsetköszöntő imának hívnak. Mivel ez szorgalmi, és nem kötelező ima,[159] az ember csak egyedül imádkozhatja. Az ima után leülnek két már korábban jelenlévő lány mellé, és beszélgetni kezdenek.

A galéria hátsó részénél kialakított padon egy idős nő ül. A frissen érkezőket megkínálja házi készítésű süteményéből (diós piskótaféle), amelyet a galéria középső részén helyeztek el. Aki venni akar belőle, kiszolgálja magát. Mind a ketten el is vesznek egy-egy szeletet. A galéria, azon kívül, hogy a nők imahelysége, közösségi tér is, ahol a nők beszélgetnek, tanulnak, valamint esznek is, ugyanis itt szolgálják fel az általában a napnyugta utáni vacsorát, amelyet a férfiak a földszinti konyhában készítenek.

A nők az imaidő, illetve az előadás kezdete előtt kisebb csoportokban beszélgetnek, amikor pedig elhangzik az imárahívás, mindenki elhallgat. A beszélgetést hirtelen kopogás zararja meg, az egyik fiatal nő felkel, és a galéria lépcsőjéhez siet, ugyanis onnan jött a kopogás. A kopogó általában egy férfi, aki ily módon akar kontaktust teremteni a nőkkel. Jelen esetben teát küldött fel a közösség egyik tagja. A teát a földszinti konyhában készítik – férfiak, és mivel a galériára nem jöhetnek fel, ezért a lépcsőhöz vezető kis folyosó fakorlátján kopognak, majd felteszik a teát a kis folyosó szőnyegére. A fiatal lány behozza, majd leteszi a teát a galéria központi részére, a süti mellé, majd visszamegy a lépcsőhöz és behoz egy nagy fémtálcát, amelyen lefordított poharak sorakoznak. Teát tölt a poharakba, majd visszateszi őket a tálcára, és körbekínálja, a nők pedig megköszönik, és egy-két kivétellel mindenki elfogadja.

A lépcső a nők terének fontos pontja, már csak a gyerekek[160] szempontjából is. A gyerekek mind a férfiak, mind a nők terében szabadon mozognak, ők nem részei a nemi szeparáció „mátrixának”. A mecsetet látogató nők többsége férjnél van, és sokaknak van gyerekük is, akiket magukkal is hoznak a mecsetbe. Ezen a szombat délutánon a legkisebb jelenlévő egy fél év körüli kislány, aki édesanyja kiterített kabátján alszik. A kabát alá egy plédet tettek, amiből több is található a galérián. A második legfiatalabb egy másfél év körüli arab kisfiú. Ő nem alszik, eleven, élvezi, hogy tud járni, és igénybe veszi édesanyja figyelmét, aki emiatt nem is nagyon tud a többiekkel beszélgetni. A kisfiú erősen szimpatizál a lépcsővel, és mivel nincs ajtó, ami megakadályozná, hogy kilépjen a kis folyosóra, fennáll a veszély rá, hogy ha odamegy, leeshet. Édesanyja – aki próbál Koránt olvasni, de kisfia miatt nem jut rá túl sok ideje – felkapja, és behozza a galéria belső terébe, majd elé tesz egy pár játékot: egy műanyag repülőt a táskájából, valamint egy pár építőkockát, ami a mecset

[157] Arab: Béke legyen veletek.
[158] az Iszlám előírja a nőknek, hogy takarják el idegen férfiak jelenlétében az egész testüket az arcot és a kézfejeket kivéve, valamint öltözetüknek takarnia kell alakjukat, nem lehet átlátszó, vagy túlságosan feltűnő, és nem hasonlíthat a férfiak viseletére.
[159] a kötelező imákat ajánlott közösségben, együtt, imám vezetésével elvégezni, a szunna imákat viszont tilos.
[160] Gyereknek az Iszlám szerint a születéstől a pubertás kor eléréséig számít valaki.

tulajdona, az odalátogató gyerekek számára vásárolta a közösség. A kisfiú rögtön – száját széles mosolyra húzva – meg is kóstol egy piros kockát, majd elvonja a figyelmét a gőzölgő teáskanna, az egyik nő rögtön fel is teszi a kancsót a padra. A kisfiú négyéves nővére a padlót borító vörös szőnyegen hasal, és egy füzetbe rajzolgat, pontosabban arab betűket próbál filctollal „előállítani". Láthatóan tart a kisöccsétől, és amikor az a közelben van, füzetével arrébb költözik. Van is rá oka: a füzet lapjai meglehetősen gyűröttek, ami valószínűleg az öccse számlájára írható. Az arab betűk mellé „becsúszik" egy-egy virág és napocska is, de édesanyja figyelmezteti, írjon csak tovább, mert gyakorolnia kell: az anyuka szombatonként a déli ima után arab nyelvet és Koránt tanít az érdeklődőknek, és úgy látszik kislánya számára az óra a többiekénél hosszabbra nyúlt.

Ismét kopognak: most egy másik nő megy a lépcsőhöz, majd visszajön és szól a legkisebb jelenlévő édesanyjának – aki épp beszélget –, hogy a férje keresi, pontosabban a babát keresi, szeretné levinni. Az Iszlám szerint a gyermek nagy áldás, Istentől kapott ajándék, a család pedig központi fontosságú az ember életében. A pici lány felébred, mikor édesanyja leadja, és sírni kezd, hallani lehet, hogy édesapja a folyosó végén található iroda felé viszi: a sírás egyre távolabbról hallatszik.

Hangos dobogás hallatszik a lépcsőn: egy öt éves kislány szalad be, tekintetével édesanyját keresni, majd miután megtalálta, hangosan közli vele, rágót szeretne venni. A mecsettől nem messze van egy bolt, ahová a gyerekek néha kijárnak nyáron fagyiért, télen pedig nyalókáért, rágóért. Anyukája nem engedi el: hideg van.

Az egyik nő felkel beszélgetőtársaitól, és odalép az egyik ablakhoz, hogy kinyissa, ám alig, hogy az ablak kinyílt, lentről felnyúl egy férfikéz és bezárja. Fönt túl meleg, lent túl hideg van ilyenkor. Egy pillanatra beáramlik a szomszédos pékség friss kenyérillata, mely pár pillanat alatt összekeveredik a lenti konyhából feljövő bárányhús illatával.

A nők továbbra is kis csoportokban beszélgetnek, a teához a cukor egy fémpohárban jár körbe, és a gyerekek miatt jut bőven belőle a szőnyegre is. A takarítás várat még magára, általában a napnyugta utáni vacsora után egy „önkéntes" felporszívózza a galériát.

Új jövevény érkezett: egy érdeklődő. Fiatal, szőkésbarna hajú lány, vállán narancssárga tarisznyatáskával. Antropológus? – gondolom én. Lassan, bizonytalanul lép be, nem ismer senkit, alig hallhatóan köszön, majd leül a szőnyegre, távol a kis beszélgető csoportoktól. Két fiatal lány odamegy hozzá, bemutatkoznak, majd beszélgetésbe elegyednek vele. Ez általános jelenség, szinte minden szombaton vannak érdeklődők.

A beszélgetés hangereje nem magas, mecsetben nem illik fennhangon beszélni, ahogy hangosan nevetni sem, ez megzavarná az épp imádkozók koncentráltságát, illetve felkeltené a férfiak figyelmét. Ha egy nő túl hangosan beszél, vagy nevet, a férfiak általában kopognak, hogy éreztessék, ez aztán már tényleg túlzás.

A férfiak egyszerre jelen is vannak, meg nem is a nők terében. Annyi bizonyos, hogy hallatszanak. Arabul és magyarul folyik a diskurzus, egyikük pedig Koránt olvas. Hirtelen valaki belefúj a mikrofonba. Ez két dolgot jelenthet: vagy imára hívás lesz, vagy elkezdődik az előadás. Jelen esetben az előbbi. Lent is, fönt is elcsendesedik mindenki, és megszólal az imára hívó szava.

Tíz perc.

Alain Battegay
Városi kapcsolatok és interkulturális határok
A városantropológia francia értelmezése a városi kapcsolatok kérdéséről és az interkulturális határokról: akadályok és újjászerveződések között

Franciaországban kb. 20 éve a városok mint önálló térbeliségek és mint önálló társadalmak újból felkeltették a humántudományok kutatóinak érdeklődését. Az aktuális kutatások közül egyesek a városantropológiai megközelítést követik, ahhoz a tudományághoz tartoznak, amely a társadalomtudományok francia látókörébe a '80-as években került be.

E tanulmány célja megváltoztatni a franciák által újrafelfedezett angolszász és észak-amerikai városantropológiát, a szellemi és tudományos indítékokat és az aktuális hatásköröket. Alább megpróbálunk rávilágítani a kutatás nehézségeire, amelyek Franciaországban a városantropológia szellemében a különböző negyedek tanulmányozására összpontosítanak, a városra mint interkulturális helyszínre tekintenek, és felismerik a városi interkulturalitás mai formáit. Ez akadályok elméleti forrásait közelítjük meg, feltéve magunknak a kérdést, hogy a kulturális elemzés melyik formája az, amely a városantropológiához szükséges,[161] mihelyt nem elégszik meg azzal, hogy újrakezdi a város negyedekre bontását, és azzal, hogy a városlakókat egyszerűen lakóknak vagy/és egy olyan csoport tagjának hívja, amelyet egy örökölt, és néha átvett kultúrához való tartozásuk alapján azonosítanak. Megpróbáljuk tehát alátámasztani azt, hogy a városantropológia jelentősebb hozadékának egyike, hogy az antropológiát mint tudományt és mint a társadalomtudományok magától értetődő diskurzusát ösztönzi, felelevenítve olyan meghatározásokat, melyeket a kulturális antropológiától örökölt, egyéneket átalakítva olyan kultúrák képviselőivé, amelyhez tartoznak, és akiket bizonyos jellemvonások határoznak meg. Jelezzük továbbá, hogyan képes a polgárok több helyhez kötődésére lehetőséget adó városantropológia összeegyeztetni az interkulturalitás vizsgálatait és a komplex kulturális közeg kutatását, és a városi interkulturalitás milyen földrajzát tudja kutatni és felvázolni.

Végül, egy francia területen folyó kutatómunkából kiindulva felhívnám a figyelmet a térbeli újjászerveződés egy lehetséges olvasatára, és az adott város egy részének lehetséges kihasználására, amelyeket a költöző vagy kisebbségben élő populációk felhasználása erőteljesen meghatároz, akik ugyanakkor a városnak erőforrásként interkulturális értéket adnak.

A városantropológia újrafelfedezése: fordítás és újraértelmezés

A 80-as évek elején, a Chicagói Iskola és Ulf Hannerz *A város fölfedezése*[162] alapozó szövegének fordítása megújító érdeklődést irányított a városok mint térségek és mint társadalmak kutatása felé. Az észak-amerikai kutatások e hagyományának újrafelfrissítése Franciaországban a sajátos, szellemi és tudományos körülmények összejátszásával következett be, nemzeti kontextusban, melyet az integráció francia republikánus modelljének vállalása jellemez.

[161] Hannerz, Ulf 1983 *Explorer la ville* (A város fölfedezése). Minuit, Paris, 263.
[162] *L'Ecole de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*. Champ Urbain 1980, choix de textes présentés par I. Joseph et Y. Grafmeyer Champ urbain, Paris (tanulmánygyűjtemény I. Joseph – Y. Grafmeyer bevezetőjével).

Tudományos síkon kettős (szociológiai és antropológiai) szakterületi érdeklődés adott helyet ennek a fordítói munkának.

Egyes szociológusok szerint a feladat az volt, hogy egyrészt megújítsák ama korszak városszociológiai terminusait, amelyet Franciaországban a marxista ihletésű problémák határoztak meg, s amely a várost és a várostermelést „gazdasági és politikai" rizikók[163] alapján vizsgálta, másrészt a város mint veszélyforrás helyett a város mint közeg vizsgálatát javasolja: ahelyett, hogy a teret és a várost társadalmi és városi harcok eszközévé és céljává tennénk, vagy hogy a városi teret (Lefebvre szavaival élve) „a társadalmi kapcsolatok földre vetítésének"[164] hívnánk, miközben inkább egy felszínes olvasatot csinálunk belőle ahelyett, hogy tárgynak tekintenénk, itt inkább arról van szó, hogy a városok mai életformáit kell kutatni, megismerni a kapcsolataikat a térbeli és társadalmi szervezetekkel, átgondolni a saját történelmi hitelességüket mint örökséget és mint aktualitást egyaránt. Márpedig a városkutatás és a városi környezet szociálantropológiai tanulmányozásának hagyománya, amely Chicagóban alakult ki, úgy látszott, képes táplálni, bővíteni és segíteni kidolgozni egy ilyen programot: ez a hagyomány ugyanis azt vizsgálta, hogyan alkotnak a városok társadalmat, s közben ugyanannyira figyelt a városi tér összetételre és újjászervezésére, mint a társadalmi életstílusokra, amelyek különböző városi közegekben fejlődnek ki. Ez a hagyomány fogalmi és módszertani eszközökkel járult hozzá ahhoz, hogy végiggondoljuk ama heterogén populációk közötti bizonytalan kapcsolatokat, amelyek egy önmagában is bonyolult területen osztoznak; nemcsak populációkra és a városi tevékenységek elrendezésére volt különös tekintettel, hanem a városias jellegre és a városi életformára is;[165] szabályszerűségeket figyelt meg a városok keletkezésében és térségeik ellátásában, de nyitott volt a városlakó életmód elemzése és a város szokásai felé is. Ráadásul a Halbwachs-ra, Simmelre, Tarde-ra hivatkozó francia szociológusok, akik a város és városi társadalmak kutatására vállalkoztak, maguknak követelték az elsőbbséget az európai szociológiai hagyományban,[166] és képesek voltak megnyitni a durkheimi hagyomány által meghatározott francia szociológia kapuit más megközelítések felé.

Egyes antropológusok szerint pedig annak a ténynek tudomásulvétele volt a cél, hogy a francia antropológia az egzotikus területeken előnyben részesítette a falut a városnál, vagyis azonos téren és homogénnek ismert kultúrán osztozó kisebb méretű társadalmak megértését olyan városegyüttesek kutatásánál, amelyek etnológiai szempontból nemcsak a társadalom új formáinak termelési helyei, hanem a szétesés, túlélés, feloszlás és a hagyományos kultúrák újraszerveződésének helyszínei. Amikor a francia antropológia nagy része hazatelepült, és francia terepeken kezdett kutatni, a városantropológia lehetőség volt arra, hogy bemenjenek a városokba, ezzel megfosztotta magát olyan néprajz lehetőségétől, amely pedig gyorsan próbálja létrehozni olyan életformák vagy népek *archívumát*, melyek már átélték kultúrájuk és identitásuk felmorzsolódásának veszélyét.

---

[163] Lefebvre, Henri 1972 *La Pensée marxiste et la ville, Paris-Tournai*. (A marxista gondolkodás és a város, Paris-Tournai). Castermann, coll. „Mutations–Orientations". Lásd még: Castells, Manuel – Godard, Francis – Balanovwski, Vivian 1974 *Monopolville*. Paris, Mouton.

[164] Lefebvre, Henri 1970 *La Révolution urbaine*. (A városi forradalom). Paris, Gallimard, coll. „Idées".

[165] Wirth, Louis *L´urbanité comme mode de vie* (Az urbanizmus mint életmód), in L´École de Chicago (*A chicagói iskola, egy városökológia születése).* Champ urbain, 1980, tanulmánygyűjtemény.

[166] Chombart de Lauwe – Maurice Halbwachs (1950) *La mémoire collective*. (A közös emlékezet). Paris, PUF, 1967.

Városi feszültségek és külvárosi események

A városantropológiai program központi, a chicagói iskola által ihletett meghatározása a város-műhely (és nem csak város-laboratórium) fogalma, mely a társadalmi kapcsolatok új típusait termelő várost jelenti ebben az értelemben, méltán keltette fel egyes, a szociológiai és antropológiai problémákkal foglalkozó francia kutatók érdeklődését. Ez a városok antropológiai megközelítése iránt felfrissült tudományos érdeklődés egyrészt olyan aktuális városi eseményeknek köszönhető, amelyek a ’80-as években hatalmas vihart kavartak, másrészt konfliktusok és feszültségek új formáinak is, amelyek a nagy agglomerációk (Párizs, Lyon, Marseille) külvárosaira jellemzőek. Annak idején, látványos tettek (felgyújtott autók, a '83-as Arab Menet) miatt került a közvélemény, a média és a civil társadalom elé a nagy agglomerációk külvárosainak és azok szociális lakónegyedeinek kérdése. Ezek a tettek a nyilvánosság előtt egy korábban ismeretlen új populáció, a maghrebi bevándorlók gyerekeinek létezését tették felfedezhetővé. Ezt a városi aktualitást Franciaországban a társadalom egészét érintő kérdésként fogták fel, ezt a helyet olyan helynek tekintették, ahol a társadalmi szövet lehetséges szakadása indult meg, és ahol tárgyaltak az együttélés új formáiról. Emiatt születtek a minisztériumi kutatási programok (Városfejlesztési Minisztérium, Művelődési Minisztérium, stb.), és ez mozgósított számos kutatót.

Ki kell emelni azt, hogy nem valamilyen vidék–város ellentét kiújulása igazolta Franciaországban a városantropológia „újrafelfedezését”, hanem városi feszültségek, városok és külvárosok közötti feszültségek, és a városi társadalmi konfliktusok új formáival kapcsolatos kérdések, amelyek konfliktuskörébe bele kell érteni migrációs vagy kisebbségi helyzetekben élő olyan populációkat, amelyek akkor jutottak el a közfigyelem előterébe.

Ezzel az időszerűséggel függ össze az, hogy a chicagói iskola vizsgálatait Franciaországban feleleventették és újraértelmezték, és hogy különleges figyelmet tulajdonítottak az általa javasolt problémáknak, átgondolandó a városi agglomerációkban élő bevándorlók megoszlását, az interetnikus kapcsolatokat a városokban és azok külvárosaiban.

Ebben a kontextusban a kialakult kutatások gyakran azokat jelölték meg tervnek és terepnek, amik városi konfliktusok helyszínei és az interetnikus kapcsolatok szempontjából problematikus helyek voltak.

Integráció mint érték, vagy mint folyamat

Pontosan ezek a kérdések azok, amelyekről a tudományos megközelítéseknek van mit megvitatnia egy olyan republikánus modell francia hagyományával, mely az állampolgárság fogalmára épül, mely előnyben részesíti az egyéni kezdeményezést, és kizárólag egyénileg képzeli el a bevándorlók polgári, politikai közösségbe való integrációját.

Számos kutatás a programja részévé tette a bevándorlás–integráció párost, és integrációból nemcsak olyan folyamatot csinált, melynek következményeit, hatásait, vagy kihívásait figyelembe kell venni, hanem egy számukra mérvadó értéket is. Visszatértek a kutatások az integráció ezen paradigmájára, úgy működtetve azt, mint egy kikerülhetetlen és kívánatos sorsot, és a kutatásokat ennek a bevándorlás–integráció fogalompárnak vetették alá: szerintük a megvalósult tanulmányok kevésbé interkulturalitásról szóltak, inkább akkulturációról, ezért különösen a társadalmi, kulturális és politikai integráció és a városi szegregáció közötti kapcsolatot vitatták. Más kutatások az integráció ezen modelljét kutatási tárgyuk részévé tették, s mint egy olyan tényezővel számoltak vele, amely szerepet játszik az általuk megfigyelt helyzetek meghatározásában: megközelítésükbe belefoglalták a városi és politikai vezetés eszközeinek a helyzetek és interetnikai kapcsolatok kialakulásában betöltött

szerepét, és több kutatás is kiemelte ennek jelentőségét, például más európai országokkal[167] (különösen Németországgal és Angliával) való összehasonlításban. Megint más kutatók megerősítették, hogy a migráns antropológiai alakzat ráébresztően helytálló a bevándorlók szempontjából, az integrációs problémakört a diaszpóra problémakörével szembesítve,[168] de inkább a migránsok mozgékonyságának, mintsem a bevándorlók integrációjának szentelve speciális figyelmet,[169] és kiemelve a migránsok transznacionális hálózatainak aktív létezését. A migránsok társadalmát és útvonalait tevékenységük folyamatában vizsgálva nem csak a letelepedésük helyéül szolgáló város vagy városnegyedek társadalmi-térbeli konfigurációit fedezték fel, hanem az interkulturalitást illető megközelítéseik már eltávolodtak a bevándorlók és kisebbségek városi, politikai, társadalmi integrációinak kizárólagos perspektívájától.

Akármilyen irányból közelítsék is meg a kérdéseket a francia kutatók, annyi közös mindenesetre van bennük, hogy vitatkoznak magukról a populációk konfigurációinak definíciós kategóriáiról: az azonosságfogalmak, csoportok, közösségek és etnikai közösségi, kulturális értelemben vett minősítéseik tudományos és politikai vitáknak lettek alávetve. A vizsgálatokat etnikai és etnicitásbeli értelemben véve gyakran mint az észak-amerikai helyzetekből átvett kategóriákat vitatták, a szóbanforgó leíró és magyarázó helytállóságuknak, olyan kifejezéseknek, mint „interetnikai", „interkulturális", „közösségek közötti kapcsolatok" felhánytorgatják egyszerre a határozatlan karakterüket és meghatározásaik bizonytalanságát, miközben az etnikai azonosulásokat hevesen kritizálták amiatt, hogy megkeményítik a még alakulóban lévő azonosságtudatot, és leblokkolják egyetlen identitás-szinten a kapcsolatokat, amelyek pedig a tényleges élet más dimenzióiban is alakulnak és kibontakoznak. A viták mind politikai, mind tudományos dimenziói átitatták annak a városantropológiának megközelítéseit és kategóriáit, amelyet nem szigorúan akadémikus szempontból történő értelmezési projektjeiről faggattak.

A városantropológia francia újraértelmezését és újrafelfedezését az akadémikus felfogáson kívül más érvényességek és aktualitások határozzák meg. A városantropológiai kutatóműhelyek, melyek az utóbbi években alakultak ki, arról tanúskodnak, hogyan szerveződtek Franciaországban a bevándorlók városi életének legaktuálisabb helyszínei köré. Ezek a művek mind úgy találták, explicit vagy implicit módon, hogy a migránsok és a városi társadalmak közti viszonyok megbolygattak interkulturális dimenziójú kapcsolatokat, miközben magukat teljesen megzavarják annak a kultúrának implicit meghatározásai, melyen ezek a kapcsolatok nyugodtak.

Erre szeretnénk rávilágítani egy olyan kutatási irányból kiindulva, amely bővelkedik azokban a városantropológiai tanulmányokban, amelyek táplálták és táplálják Franciaországban a nyilvános fellépést, és amely jól jellemzi azt az általános zavart, amely az antropológiának a francia városokba való bekerülésével jár, illetve a városnegyedeknek az antropológia révén való színrelépésével függ össze.

---

[167] Lapeyronnie, Didier 1992 *Immigrés en Europe. Politiques locales d´intégration.* (Európai bevándorlók, helyi integrációs politika). La documentation française, Paris.

[168] Tarrius, Alain 1992 *Les fourmis d´Europe, logiques sociales* (Hangyák Európában, társadalmi elgondolások). l´Harmattan; Benveniste, Annie 1989 *Du Bosphore a la Roquette, la communauté judéo-espagnole à Paris* 1914–1940 (A Boszpousztól a Roquette-ig, a párizsi zsidó-spanyol közösség, 1914–1940). L´Harmattan, Paris; Hovanessian, Martine 1992 *Le lien communautaire, trois Générations d´Arméniens* (A közösségi kötelék, három örmény nemzedék). A. Colin, Paris.

[169] Battegay, Alain 1994 Le migrant acteur, la migration comme activité (A migráns-szereplő, a migráció mint tevékenység). In *Réseaux productifs et territoirs urbains*. Toulouse, le Mirail.

Francia városantropológiai műhelyek és nehézségeik az interkulturális kapcsolatok vizsgálatában

A francia városantropológia által és számára nyitott egyik kutatóműhely a „community studies" hagyományára támaszkodott, amelyet már korábban is alaposan kritizáltak: előnyben részesített városnegyedekről szóló tanulmányokat, melyek mint a szociális élet egységeit és mint „városi falvakat" gondolták el a várost, amelyeken belül interetnikai kapcsolatok alakulnak ki.

A legfőbb forma, amely köré ezek a tanulmányok szerveződnek, a nagy agglomerációk perifériáján lévő *szociális lakónegyed és a külváros*. A többnyire a '60-as, '70-es években épült negyedek különböző nemzetiségű és különböző helyről érkezett lakókból állnak, akiknek társadalmi és lakóhelyi útja is különböző. A középosztályok elköltözése után a negyedek társadalmi-demográfiai összetételének köznépi karaktere megerősödött. Ezek a külvárosi negyedek, melyekre az állami városrendezés és egy kizárólag lakóhelyi rendeltetés jellemző, számos olyan tanulmány helyszíne volt, melyek az ehhez kapcsolódó együttélési viszonyokat vizsgálják, és hangsúlyt fektetnek a különböző származású lakók együttélésére. E tanulmányok gyümölcse a negyedek benépesedésének történetére és igazgatási stílusaikra vonatkozó dokumentáció volt, helyi megfigyeléseket végeztek, melyek a lakóhelyi populáció különböző rétegeinek társas-érintkezési formáira vonatkoztak, lejegyeztek viselkedésformákat,[170] szolgáltatási szokásokat és köztérfajtákat is. Különösen fontosnak tartották azt megmutatni, hogy egy nem-iparosodott közegben hogyan váltak jelentőssé a munkás és szakmai identitástól eltérő identitásformák: a lakónegyed- és a lakóhelyi identitásra való hivatkozások egyre pregnánsabbá váltak, miközben a fiatal maghrebi bevándorlók a helyi életet a köztereken való jelenlétük által határozták meg, és mivel ott helyben korosztályukban gyakran többségben vannak, a helyszín érzékelhető alakzataivá váltak: ezek az elemzések különösen figyeltek a megjelölés módjára és a megbélyegzés hatásaira.[171] Felismerve, hogy az együttélési viszonyok vizsgálatának számon kellett volna tartania a szomszédokon kívül más szereplőket is, különösen a szociális lakások szervezeteit, az Önkormányzatokat és az Államot,[172] ezek a megközelítések mégis a szomszédsági viszonyokra összpontosítottak: megmutatták, hogy az interetnikai vagy interkulturális dimenziók közrejátszottak e konfliktusok jellegében és kifejezési formáiban anélkül, hogy sikerült volna kirajzolni a határait, és meghatározni a dinamikáit.

Számos vizsgálat a nyilvános, nevelő és szociokulturális fellépés célpopulációira összpontosított, és megannyi megfigyelés pedig a társadalmi irányítási program és kísérőprogram keretében zajló tevékenységek helyszínére és idejére vonatkozott; a programok végigkövetésével etnológusokat vagy szociológusokat bíztak meg. Ezekben a programokban az interkulturális kifejezést gyakran reklámozták, interkulturalitásnak gyakran a kultúrák megismerését, ismertetését vagy megosztását tekintették, a kultúrákat mint populációkra és hagyományokra jellemző megkülönböztető jellemvonások és eljárások néha folklorizált kifejezésekre redukált egészét. Ezek az eljárások alkalmat adtak beavatkozás eszközeinek és mértékének kidolgozására, amelyet egyesek „interkulturális zsibvásárnak" neveztek, amely létrehozta és folytatta a szocio-kulturális tevékenység jobb napjait Franciaországban.

---

[170] Lepoutre, David 1997 *Cour de banlieue. Codes, rites et langages*. (Külvárosi udvar. Kódok, rítusok és nyelvezetek). Odile Jacob, Paris.

[171] Althabe, Gérard 1986 *Urbanisation et enjeux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle*. (Urbanizációs és a mindennapok. Néprajzi terepek a mai Franciaországban). Társszerzők: Christian Marcadet, Michèle de La Pradelle, Monique Sélim. Anthropos, Paris. (Réédition L'Harmattan, 1993); *La Construction de l´Etranger dans les échanges quotidiens. Enquètes d´identités*. (Az idegen megformálása a mindennapok kölcsönkapcsolataiban. Identitáskutatások). *Civilisations*, 1994.

[172] Dourlens, C. – Vidal-Naquet, P. 1984 Attribution des HLM et gestion territoriale des différences (A lakótelepiség és a másság helyi kezelése). *Espaces et Sociétés* N° 45, La Cohabitation pluri-ethnique (Többetnikumú együttélés), 119-126.

Azon kívül, hogy a kapcsolódás nem teljesen megfelelő a társadalmi neveléshez és a Franciaországban különösen fejlett szociokulturális szektorhoz, a kutatások azon nehézségekkel küszködtek, hogy interkulturálisan vizsgáljanak helyhez kötött együttélési viszonyokat tárgyaik és területeik struktúrájából fakadóan. E szerkezet-elemzés arra ösztönözte a kutatókat, hogy a városlakót lakóvá, sőt negyedének lakójává-polgárává degradálják, a lakóhelyi kontextusokra koncentráljanak, és hogy a kulturális hovatartozás problémáját egyértelművé tegyék.

Ezekben a vizsgálatokban ugyanis a populációkat gyakran mint olyan lakókat azonosítják, akiknek földrajzi és nemzeti eredetük a kulturális hovatartozás egyfajta jelévé vagy megjelölésévé válik. De az a kultúrafogalom, amelyre explicit vagy implicit módon hivatkoznak a vizsgálatok, és amely normatív orientációk olyan együttesének tekinti a kultúrákat, amely átfog minden beletartozót, igencsak kétséges. Fölöttébb elégtelennek bizonyult interetnikai és interkulturális viszonyok megkülönböztetéséhez és az interkulturális változatok vizsgálatához az, hogy effajta meghatározások figyelmen kívül hagyják a kulturális repertoárok változatosságát és gazdagságát[173] egy egyszerű és exkluzív hovatartozási viszony javára, és hogy nem veszik figyelembe a kultúrához tartozók társadalmi szokásait, csorbítják céljaik tudományos minőségét, és eltávolították ezeket azoktól ama kategóriáktól, amelyeket maguk a lakók vezettek be saját és mások kultúrájának értelmezéseiben. Még általánosabban: ezek a meghatározások kevés szerepet szántak az egyének örökölt kultúrára reagáló képességének, és figyelmen kívül hagyták helyzetek és összefüggések kihatásait, amelyek igenis döntőek, amikor az identitás nem mint egy már létezőnek kifejezéseként, hanem helyzetforrások interpretációjaként mutatkozik meg. Az interkulturalitás folyamatait legjobb esetben is az interetnikus kapcsolatoknál ragadták meg, s e kapcsolatokat is a különböző nemzeti és kulturális eredetű populációk közötti feszültségek, a bizonytalan gazdasági és társadalmi közegben élő generációk kölcsönhatásaiban vizsgálták. De ettől még szándéknyilatkozat ellenére a kultúrák szubsztancialista definíciói kerekedtek felül, amelyek figyelmen kívül hagytak más, inkább helyzeti és kapcsolati definíciótípusokat: így a túlélés, a kiszolgáltatottság és a bizonytalanság kultúráit alig tanulmányozták úgy, mint az interkulturalitás elemeit és terepeit, ahogy az utcakultúrákat vagy a kulturális konzervatizmust sem.

A városnegyedeket mint kölcsönös reprezentációk és kölcsönös ismeretek hiányában és meglétében élő városi „falvakat" írták le, és nem mint városi átmeneteket, lakóhelyi állomásokat vagy interkulturalitást termelő sajátos településeket, ezért azok inkább szegregált enklávékként, a száműzetés helyeként jelentek meg.[174]

További vizsgálatok nem a nagy agglomerációk perifériáján fekvő szociális lakónegyedekre irányultak, hanem a *városközpontok régi és felkapott negyedeire*, amelyek a '60-as években kezdődő komoly demográfiai fellendülésen mentek keresztül, összefüggésben azon külvárosi nagy lakótelepek épülésével, ahova lakóik egy része költözött, és azzal, hogy a kézműves és ipari kisüzemek megszűntek**.** Kevesebb tanulmány született erről a lakónegyed-típusról, mint a külvárosi és szociális lakónegyedekről, pedig nagy vonalakban konvergálnak: ezek a negyedek a '70-es évektől lakók nélkül maradtak, amikor a régebben letelepedett egyszerűbb rétegek és a gyakran az őket foglalkoztató, családegyesítés fázisában lévő bevándorlók részben elmentek onnan, és új szociális lakásokból álló lakótelepekre költöztek. Ekkor tűnik fel az a jelenség, hogy ezek a negyedek a bevándorló populációk számára mint első letelepedésük negyedei lesznek fontossá, és a nemzeti migránsokból álló francia populációk (ardèche-iek Lyonban, szavojaiak Párizsban...) számára pedig átmeneti negyedek. A '80–'90-es évektől újra-befektetési hullám vette kezdetét ezekben a negyedekben, melyek újjáépülési vagy városi rehabilitációs praktikák tárgyává váltak: az újabb társadalmi rétegek miatt felértékelődtek, és a dzsentrifikálódási folyamat beindult. Ezekben a negyedekben az

[173] Hannerz, Ulf *Cultural complexity*. New York, NY: University of Columbia Press, 1992.
[174] Dubet, F. – Lapeyronnie, D. 1986 *Les quartiers d'exil*. (A száműzetés városnegyedei). Paris, Seuil.

értelmiségi középosztályok és a bevándorlók közti kapcsolat helyi szinten funkcionális kiegészítőként működik, a külföldiek kezében lévő üzletek alkalmazkodnak azokhoz a szolgáltatásokhoz, amelyeket a középosztályok tagjai, gyakran fiatalok és diákok vagy egyedülállók igénybe vesznek: meghosszabbított nyitvatartások, egyénre szabott szolgáltatások kezdeményezése (önkiszolgáló mosodák, elvihető ételek), stb. Ezt a viszonyt időnként felerősítette az ilyen típusú lakónegyedben meghirdetett önkormányzati politika, amelynek részét képezi a kevert kultúra politikája, ennek jegyében olyan intézkedéseket hoznak, amelyekkel segítik az elérhetőségüket közlekedési eszközök révén, hogy létrehozzanak helyeket és kulturális kisvállalkozásokat, amelyek odavonzzák főleg hétvégén a nem helybeli népeket és megerősítik a művészek és diákok, a szociokulturális szektor szociális munkásainak és szakembereinek lakóhelyi jelenlétét. Ezt az önkormányzati politikát gyakran magánbefektetések egészíti ki, amelyek révén felső- és középszintű épületegyüttesek, úgymond „helyi enklávék" születnek. E városi közegekben az interkulturalitást vagy interetnicitást a középosztályok biztosítják értékként, mert a közelre hozott szolgáltatásokból hasznot húznak, mialatt a megkülönböztetés nyilvánvaló marad helyek, utcák, sőt iskoláztatási módok szokásait illetően is. A szórakoztatóipar itt találkozások és az interkulturalitás szentélye, az „etnikai" módon regisztrált feszültségeket gyakran murisan szabályozzák és szüntetik meg, nevezetesen közvetítőkön keresztül, akik a különböző ismerkedési helyeken intézkednek, és akik a megbékítés szerepét hivatottak játszani.[175]

E városközpontok felkapott és régi negyedeit vizsláló elméleti irányok, bármilyen különbözőek legyenek is a külvárosi és szociális lakások alkotta negyedektől, mégis ugyanazokat a nehézségeket mutatják az interkulturalitással kapcsolatos koncepciójukban, melyek nyomot hagynak a helyi interetnikai kapcsolatok elemzésén. A lakónegyedekben való együttélést vizsgáló városantropológiai kutatási irányzat főbb kifogásai nem kímélik ezeket a megközelítéseket, midőn a lakónegyedek társadalmi kapcsolatok kereteként és a megfigyelés tárgyaként definiálódnak. Vonatkozik ez a negyed és közösség közti ilyen módon előidézett fogalomzavarra, a lakó mint a kijelölt városi helyszín központi alakjának határaira, a lakók kultúrájának az egyetlen örökölt kultúrához tartozásán keresztüli meghatározására, amely kultúra meghatározza egész viselkedésformáikat. A lakónegyedekről szóló tanulmányok ezen elméleti hiányosságai és érthetőségi deficitjei az interkulturális kapcsolatokat illető megértésben mégsem a megszűnésükhöz vezettek Franciaországban. Ellenkezőleg. Aktuális vonzerejüket, amely gyakran a helyi városi vezetéspolitikák mellett kötelezte el magát, nem úgy kell tekinteni, hogy ez az egyetlen mód, amellyel a városantropológia a városba kerülhet, vagy hogy ez volna a városantropológia korának átléphetetlen horizontja.[176] De ez azt feltételezi, hogy új alapokra helyezzük a város mint antropológiai tárgy konstruktumát, s újra átgondoljuk a városi interkulturalitást nemcsak a lakó szempontjából, hanem a városlakóból csak kiindulva, és nemcsak a negyedbeli életmódból levezetve, hanem a városban élésből és a kulturális komplexitás és átjárhatóság tényéből kiindulva, melyek a városias jelleg megszokott rendjét, nem csupán szertelenségét adják.

Kulturális elemzés a városantropológiában. A mozaikvárostól a vállalások egyvelegéig

Elismerve azon kultúrák és populációk heterogenitását, amelyek együtt élnek városokban és agglomerációkban, a Chicagói Iskola által inspirált városantropológia nem érzi helyénvalónak, hogy átgondolja az interkulturalitás és interetnicitás kérdéseit.

[175] De Rudder, V. – Guillon, M. 1987 *Du marché d'Aligre à l'ilôt Chalon*. (Az Aligre piactól a Chalon szigetig). Paris, L'Harmattan.

[176] La ville des sciences sociales. (A társadalomtudományok városa). *Enquète n^{o} 4*, 1996, Parenthèse; I. Joseph 1998 *La ville sans qualité*. (A tulajdonságok nélküli város). L'Aube; Tarrius, A. 1990 *Anthropologie du mouvement*. (Mozgalom-antropológia). Paradigme.

Ennek a kényelmetlenségnek elsődleges oka az, hogy a városantropológiát zavarja az egyik legfőbb metaforája, nevezetesen a mozaikvárosé, ami „zárt és szegregált világok egymás mellé helyezése, mely ad egy összképet". Ez a metafora interpretálható, és persze vitatható, de gyakran elismételt alapverziójában a várost speciális negyedek egymás mellé helyezéseként értelmezi: minden olyan populációtípus, amelyet egy speciális kultúra és gyakran egy átvett kultúra által azonosítunk, megtalálná a helyét a városban úgy, hogy speciális negyedekkel ruházza fel, ahol felülkerekednének a morális szabályok és a sajátos életmódok. A sajátos kultúrák itt lehetnének városon kívüli kultúrák, amelyeket a város úgy fogadna be, ahogy bevándorlókat befogad. Hosszútávon pedig a város átalakítaná őket, más populációkat és más életstílusokat is feltűntetne, egyfajta keveredést, amely különböző mértékben vegyítené az eredeti identitásokhoz a helyi életből, a városból és a befogadó társadalomból kölcsönvett elemeket. Ez elképzelés szerint ha a város csak generációkon keresztül lenne az interkulturalitás létrehozója, akkor az eredeti negyedek újradefiniálnák magukat, és vegyes negyedeket hoznának létre mind a populációk révén, mind az őket meghatározó életstílusokon keresztül. Ilyen módon világos, hogy a mozaik-metafora teljesen kompatibilis azzal, hogy legalábbis kezdetben, minden populációt meg lehet határozni egy kulturális csoportként, és hogy mindenki annak a kultúrának a képviselője lehet, amelynek hordozója, amelyiket behozza, és amelyik meghatározza őt.

Márpedig ezeket az előfeltételezéseket vetették fel újra még abban a városantropológiai hagyományban is, amely a Chicagói Iskola örököse, nevezetesen a városkultúrák fogalmán és azon igyekezeten keresztül, hogy ne olyan kulturális mintákat vizsgáljanak, amelyekre a városlakók feltehetően hivatkoznak, hanem a működő kultúrákat vizsgálják, mint azok viselkedéshelyzeteken keresztüli megjelenéseit. Egy városlakó antropológiájának elgondolásában mindama helyszínek sokfélesége, amelyekre lehetőséget ad a város, és amelyekhez a városlakó hozzáfér, meghatározó a szerep-repertoár összetételében, és azon kulturális forrásokban is, amelyeket mozgósít azért, hogy bemutassa őket és értelmet adjon nekik. Itt a városi mozaik a helyzethez kötött vállalások egyvelege is – és a viselkedéshelyzetek megfigyelése nem elég ahhoz, hogy kulturális identitásokra lehessen következtetni.

Az a metafora, hogy a város „helyzethez kötött vállalások egyvelege", magába foglalja azt, hogy a pillanat és helyzet hatalmát számításba kell venni a szereplők interakcióinak és viselkedéseinek vizsgálatában, és hogy a kölcsönhatások szereplőinek javára kell írni azt a különleges képességet, amellyel „újra beállítják" pillanatnyi tapasztalatukat.[177] A társadalmi és a városi élet megfigyelhető helyszíneit nemcsak kulturális vagy előzetesen meghatározott stratégiai ill. megnyilvánulási helyként kell értelmezni, hanem úgy is, mint kommunikációs színteret, ahol szerepek és interpretációk helyileg újrameghatározzák magukat. A viselkedéshelyzetek elemzése nem teszi lehetővé azt, hogy megfigyeléseik alapján következtessenek olyan kulturális identitásokra, amelyeket kulturális készletként határoznak meg. Épp ellenkezőleg, megkövetelik az interaktív és szituációs egyeztető munkát, amely a kapcsolatba lépést másfajta meghatározásokkal ruházza fel. A viselkedésformák mint működő kultúrák vizsgálata azt mutatja: összetételük különböző kulturális elosztás függvénye annyira, hogy senkit nem lehet egy autentikus kultúra képviselőjeként kezelni. A kulturálisan komplex társadalmakban a többféleség az egyéni kulturális repertoárokban van, és nem szorítkozik pusztán kultúrák együttlétezésének többféleségére. Ilyenkor az interkulturalitás egy másik koncepciójával van dolgunk! De nem csupán az olyan együttesek közti csere fogalmával, amelyeket kezdetben mint különállókat ismertünk meg, és amelyek a keveredések helyén folyamatosan összekapcsolódnának a városban, hanem a többé-kevésbé közös jelentés-elosztás fogalmával, és a maguk közt eloszló interpretációs közösségek kialakításával, amely közösségekbe beleférnek a határok elmosódásai, az interakciós, határozatlan és a felosztatlan

[177] Goffman, Erwing 1994 *Les cadres de l'expérience*. (A tapasztalat korlátai). Minuit, Paris.

zónák. Az interkulturalitás fogalma ilyenkor dinamikus, és helyet ad az egyéneknek a kapcsolatokon keresztül való beilleszkedésre. Az egyének ugyanis nemcsak eredeti kultúrák örökösei, hanem megvan az átértelmezési képességük, és tudnak reagálni saját élményeikre és világaira.[178]

Ez azt jelenti, hogy e városantropológia földrajza nemcsak mozaik: már nem városi területek szűk helyén letelepült helyi közösségek geográfiája, hanem szocializációs formák (nyilvános terek) számára és a szokások többfélesége számára hozzáférhető tér- és tér/idő-típusoké, és olyasfajta terek szocializációs formáiból kiindulva építkeznek, amelyek értelmet adnak olyan populációknak, melyeket nem csupán a földrajzi közelség határoz meg. Effajta városantropológiának végig kell gondolnia az interkulturalitás városi forrásait, de már nem közösségek és lakónegyedek mellérendeltségéből kiindulva, hanem különös tekintettel a nyilvános helyekre, szokáshatárokra és küszöbhatásokra, a lakók átcsoportosítására, összefonódására és szétválására.

Itt jegyezzük meg, hogy ez a kutatásról szóló vita részben áthelyezi a vita határait, ezzel elválasztja a városban zajló antropológiát a város antropológiájától, amely meghatározta a francia antropológia városba kerülését. Mivel ez egy összetett vita, nem szorítkozik arra a kérdésre, hogy a várost mint az antropológia tárgyát a negyedből kiindulva kell-e felépíteni, vagy számításba kell-e venni egy városi konfiguráció együttes fejlődését is. Ez a vita a századvégi antropológia értelmezésére is kíváncsi: ha meg kell érteni, hogyan képeznek a városok és a populációk társadalmakat, akkor talán ki kell alakítani és ki is kell aknázni olyan kutatási vonalakat és területeket, amelyek másképp találkoznak a negyedek és a közösségek efféle viszonyával, és megújult figyelmet kell szentelni a sokféle vállalásnak, hovatartozásnak, a városlakók kötődéseinek, nyilvános helyek tervezési, kijelölési, használati módjainak, olyan populációk kerülethez tartozásait is ide értve, amelyek városi érintkezése differenciált társadalmi szintaxist rajzol ki, ezek pedig gyakran túlterjednek magán a városokon, olyan városi terek újraszerkesztéséhez vezetve, amelyek megkövetelik a helységek újradefiniálásait.

A városantropológia újabb elméleti, gyakorlati és módszertani erőfeszítések révén tudná az aktuális városi társadalmak újraszerveződését érthetővé tenni számunkra. Nem úgy, hogy azt reméli: a lakónegyedről szóló tanulmányok számának csökkentésével véglegesen kialakulhat a város általános képe; hanem úgy, hogy elfogadjuk: a kutatói erőfeszítéseket más „területtípusokra" vihetjük át, és nem az olyan negyedekre, amelyek társadalmi és területi egységként határozhatók meg; mindezt úgy, hogy újból figyelmet szentelünk a városlakók tevékenység-szerkezetének és gyakorlatainak módozataira. Vagyis a legfontosabb kérdés, amelyekre ezeknek a kutatásoknak válaszolniuk kell, nem csak az, hogy képesek-e megőrizni a tudományági hagyományokat, hanem hogy mennyire képesek elősegíteni létrejövőben, felbomlóban és újraalakulóban lévő városi társadalmak érthetőségét és a több milliós agglomerációivá váló város mai életmódjainak megértését.

Bevándorló-központok és városi interkulturalitás Franciaországban: az átmeneti életmód új funkciói?

Hogy egy folyó kutatásból kiindulva rávilágítsak a városi átmenetiség és interkulturális határok kérdésére, egy francia területet alapul véve szeretnék bemutatni egy olyan feltevést,

[178] *Les aléas du lien social, constructions identitaires et culturelles dans la ville*. (A társadalmi kapcsolat véletlenszerűsége, identitásbeli és kulturális konstrukciók a városban). Ministre de la Culture et de Communication, La Documentation Française, 1997; Métral, Jean 2000 *Cultures en ville*. (Városi kultúrák). Éditions de l'Aube, Paris.

amely a városközpont bizonyos részeinek fejlődésére vonatkozik, s ezeket bevándorlók jelenléte határozza meg, nemcsak lakóhelyi, hanem kereskedelmi vonatkozásban is.

Ez a feltevés olyan kutatásokon alapszik, amelyek Franciaországban évek óta felhívták kutatók figyelmét egyes városi terekre, amelyeket külföldiek sűrű üzlethálózata formál, mint amilyen Párizsban a Goutte d'Or, a Barbès, a XIII. kerület és a Belleville, Marseille-ban a Belzunce és Lyonban a Place du Pont.[179] Ezek a kutatások kiemelik a külföldi bevásárló terek és a „bevándorló-centrum" fogalmát: a megfigyelések szerint e terek nemcsak a nagyvárosok sokszínű szegénynegyedei, hanem kereskedelmi csomópontok is, amelyek összességükben agglomerációkban lakó külföldi vagy kisebbségi populációkat vonzanak, akik szolgáltatásainak és portékáinak gazdasági, szimbolikus és kulturális dimenziói vannak.[180]

Ez a feltevés egy éppen folyó kutatásra is támaszkodik, amely felkeresi a lyoni Place du Pont-t, bevándorló központot mint olyan városrészt, amely nem alkot igazán városnegyedet, és az elnevezése egyébként hivatalosan nem elfogadott. Egy bizonytalanul körülhatárolt kis városrészről van szó, amely alig több mint 2000 lakót számlál ma. Ez a negyed akkor is jelentéktelen, ha egy több mint egymillió lakót számláló agglomerációhoz tartozik. De olyan városrész, amely a városi építkezések miatt lett híres, bár ezek nem voltak olyan sikeresek, mint amire számítottak: az elképzelések szerint széles sugárutakat vágtak, amelyek lerombolják a korábbi városszövetet magát, párhuzamosan egy modern épület felépítésével, amelyet mint egy építészeti gesztusként fogtak fel: iránypontul szolgált volna a városközpontnak, és azt volt hivatva jelölni, hogy ez a városrész beépül a modern városfelfogásba, és amely saját eredeti mediterrán és maghrebi jellegzetességét interkulturális sminkre korlátozza.

Fölhúztak egy saroképületet, de nem olyan impozáns, mint amilyenre tervezték, továbbá a befejezett munka még nem ért véget: az élő Place du Pont még mindig egy aktív hely, a neve mond valamit, holott ezt is átnevezésre ítélték. Annak a valaminek földrajza, amit mindenki Place du Pont-nak nevez, aszerint változik, kik beszélnek róla. A helyi hatóság, a városvezetés olyan kritériumok szerint vágja át a helyi városszövetet, amelyeket saját kompetenciájához és hatáskörzetéhez illeszthet: a Place du Pont szerintük egy homályosan körülhatárolt elnevezés, amely nem jön jól nekik, és jobban szeretnének leíró, precízebb megnevezéseket, amelyek megengednek világosabb körülhetárolást. A maghrebiek meghatározása szerint a Place a nyújtott lehetőségek szerint változik: az ő Place-földrajzuk inkább kereskedelmi vonalakban, mint kompakt darabokban írható le, inkább tér/időben, mint tér-keretben, és inkább vonatkozási pontokban, mint területi összefüggésekben. És bár helyben ez a közigazgatási, politikai és városvezetési befolyás alatt álló városrész a hivatkozási pont, a Place du Pont kifejezés széles körben ismert, a városnegyedben, agglomerációs szinten, a franciaországi maghrebi bevándorlók emlékezetében, és Maghrebben is, különösen Kelet-Algériában: tájékozódási pont ott is, olyan emberek számára is, akik soha nem voltak Franciaországban, és akik semmi mást nem tudnak Lyonról. Ebből a szempontból a Place du Pont inkább egy városi hely és a város ideje, mint egy városnegyed, lehetőségek helye inkább, mint a közelségé, inkább egy migrációs pálya és útvonal egy pillanata, mint lakóhelyi szomszédság egysége.

---

[179] Toubon, J.-C. – Messamah, K. 1991 *Centralité immigrée. Le quartier de la Goutte d'Or*. (Bevándorlásközpont, a Goutte d'Or negyed). L'Harmattan-CIEMI, Paris; Guillon, M. – Taboada-Leonetti, I. 1986 *Le triangle de Choisy, un quartier chinois à Paris*. (A Choisy-háromszög, kínai negyed Párizsban). L'Harmattan-CIEMI, Paris; Green, Nancy 1998 *Du Sentier à la 7e Avenue. La confection et les immigrés, Paris New York 1880–1980*. (A Sentier-tól a 7. sugárútig. A ruhaipar és a bevándorlók. Paris–New York, 1880–1980). Seuil, coll. L'univers historique, Paris.

[180] Raulin, Anne 1988 Espaces marchands et concentrations minoritaires. La Petite Asie de Paris. (Kereskedelmi terek és a kisebbségek koncentrációja. Egy kis Ázsia Párizsban). *Cahiers Internationaux de Sociologie, LXXXV*. kötet; Tarrius, A. – Battegay, A. 1995 *La Gare du Nord et ses environnements urbains: exploration d'anthropologie urbaine*. (Az Északi Pályaudvar és városi környezete: a városantropológia fölfedezése). Recherche faite à la demande de Plan Urbain.

A városrészek sorsát és a városi háló újabb tagolását illető hipotézis így hangzana: míg a ’70-es, ’80-as években a központi város ezen negyedei a bevándorlók számára városi letelepülési alkalmat adtak,[181] vagyis az első megtelepedés helyének szerepét játszották (hogy a Chicagói Iskola által adott definíciót használjuk), és a városba nyíló bejárati ajtó szerepét, a helyzet 30 évvel később megváltozott, és már nem ugyanazt a szerepet játszották sem a bevándorlók útvonalaiban, sem a francia városokban és agglomerációkban.

A bevándorlóközpontok jelensége gyakran úgy jelentkezett, hogy először lefoglaltak olyan városi telepítésre alkalmatos tereket, amelyek városrészek örökségéhez tartoztak, ami a lakótelepek építésekor a lakók egy részét odavonzotta, de eközben az ott kifejlődött kisiparos háló már felbomlott. E városrészek régi és gyakran egészségtelen lakásai részben megüresedtek, és az állagromlás jó alkalom volt városi felújítási munkálatokra vagy a városrész visszahódítására, így csökkent az örökségre hivatkozás jogosultsága is.

E városi fellendülés időszakában bevándorlók jelenléte tartotta fenn és társadalmasította új módon a teret: kislakások és albérletek adták át a helyüket családoknak, és a bizonytalan gazdasági helyzetben kereskedelmi tevékenységek bontakoztak ki újra a bevándorlás révén egyre inkább családiassá változott szakmákban. Fokozatosan az üzletek öröklődési folyamatai alakultak ki ezeken a tereken, amelyek az egész örnyékre kiható üzletközpontokká váltak.

A sajátosságok és az agglomerációkban rejlő ilyen városrészek szerepének felismerése annyival egyértelműbb, hogy a megfigyelő kutatók nem kizárólag ezekre a lakókra összpontosítottak – akik olykor kevesen is vannak –, hanem figyelembe veszik az odavonzott populációkat is, az odatelepülő kereskedelmi eszközöket és azokat a forrásokat, amelyeket ők mozgósítottak és vittek oda. Ezek a városrészek ilyenkor nem zárvány-negyedek, se nem speciális hagyományok konzerválói, hanem mobilitások és vándorutak kereszteződései, és maguknak a bevándorlás átalakítását kísérő műveleteknek lehetővé tevői, a francia földön való meggyökeresedéssel és az anyaországgal való kapcsolattartással együtt.

A Place du Pont-i kutatásainkat ebben az irányban folytatjuk, mert a szokásokon keresztül meg akarjuk érteni az erejét: a Place kereskedelmi kínálatát vizsgáljuk, mert ez képes részeire bontani ennek a városrésznek az újraszerveződő szokásrendszerét. Márpedig, ezen a szemüvegen át több markáns jelenség tűnik fel: egyfelől a közelség a Place használatának egy másodlagos módjává válik, a közeli kereskedések száma csökken és a környékbeli iparűzési szokások viszont már nem dominánsak; másfelől az, ahogy az üzletek felváltják egymást, mutatja, hogy a place-i háromszög kezd specializálódni kereskedelmi kínálatában a maghrebi (algériai, tunéziai és marokkói) új kereskedők érkezésével összefüggésben, és azért is, mert más kereskedők („franciák” által fenntartott közeli élelmiszerüzletek, gyakran észak-afrikai zsidók által fenntartott üzletek) panganak vagy becsuknak: az üzletek „elarabosodnak” – mondják a régi Place-iak, akik ezt nem rosszallással állapítják meg. Végül is a Place-beli tevékenységeket a naptárok szervezik, amelyek társadalmi ritmushoz, életstílusokhoz, sajátos szokásokhoz igazodnak: a Place du Pont egy ama kevés helyek közül, amelyek vasárnap is aktívak, és a látogatottsága különösen nagy a rituális és vallási ünnepekkor (Ramadán, Aïd), nyári időszakokban, melyet az anyaországba való visszatérés jellemez és a vele járó bevásárlás.

Ezek a tényezők azt jelzik, hogy a Place kereskedelme átalakult, méghozzá úgy, hogy a nyitvatartási és kínálati rutinok nem a közelséget vagy a mindennapi életet segítik elő, és nem bizonyos populációk speciális társadalmi ritmusához igazodnak. Itt lehet megérteni a Place ellenállását a számos építkezéssel szemben, melyek a térbe beékelődve csökkentették fizikai elérhetőségét, és a városi kereskedelem újrastrukturálásával szemben való ellenállását, amely bevásárlóközpontokat és városi piacokat hozott létre, ahova azok is elmennek, akik a

[181] Guilmoto, A. 1990 *Les immigrés dans le tissu urbain: Berlin, Londres, Paris*. (Bevándorlók a város szövetében: Berlin, London, Párizs). Plan Urbain, Paris.

Place-ra mennek élelmiszerért. A Place úgy tűnik, ellenállt ezeknek a körülményeknek és talált új megoldásokat úgy, hogy kínálatával kereskedelmileg megmaradt, ám szimbolikusan értékes termékek és szolgáltatások felé mozdult el, amelyeket más elosztó rendszerek nem vesznek számításba.

Ezt látszik megerősíteni a kereskedelmi specialitások és az erre városrészre koncentrálódó szolgáltatástípusok vizsgálata. A mobilitási szolgáltatásokból itt különösen sok van: utazási irodák, autószerviz, import-export autóirodák, kártyás telefonszolgáltatók. Az utazásokkal kapcsolatos javak és szolgáltatások kínálatának ilyen koncentrációja olyan anyagi és szimbolikus javak köré szerveződik, amelyeknek értékei, ahogy már jeleztük, fogyasztói stílusokkal, időbeosztásokkal, sajátos rituálékkal kapcsolatosak: azoknak a populációknak, amelyek számára ezeknek a javaknak értelmük van („kóser" hús, házassággal kapcsolatos üzletek, muzulmán temetkezési vállalkozás), ez a városrész nemcsak az utazásokhoz, hanem egy „helybeni" kulturális mobilitáshoz is kellő kínálattal rendelkezik, s így össze tudja kapcsolni a városi életmódban jelentkező kisebbségi létét és a városban való megtelepedettséget.

Így tehát több figyelmet fordítottunk a házassággal kapcsolatos beszerzési utakra, és arra, hogy számos olyan üzlet koncentrálódik ebben a városrészben, amelynek köze van a házassághoz (több mint 25 esküvői ruhabolt, és sok más üzlet, amelyek más különböző, házassággal kapcsolatos árucikkeket kínálnak: ékszer-, textilüzletek és olyan bazárok, ahol ágytakarókat, fürdőkellékeket és szőnyegeket, kávé- és edénykészleteket, aszalt gyümölcsöket árulnak – mandula, pisztácia, aszalt szilva, fenyőmag). Elsőre a térbeli elhelyezkedés azt mutatja, hogy a menyasszonyi ruhaboltok egy kereskedőutca két oldalán sorakoznak, és ez olyan, mint egy városi határ: magában az utcában egymás mellett vannak keleti stílusú ünnepi ruhaboltok és „fehér" esküvői ruhaboltok, de ezek az üzletstílusok az utca különböző szakaszain jelennek meg a helyi városi szövetben. A kínálat e térbeli elrendezései nem egyeznek meg feltétlenül a vásárlói útvonallal: azok az esküvői ruhaboltok, amelyek az „arab negyed" határán kívül vannak – a nagy kereskedelmi tengelyeken, melyeket a Place du Pont fő városhatárának tekintenek –, olyan maghrebi családokat is vonzanak, akik megveszik ezt a fajta fehér esküvői ruhát, és beillesztik a menyasszony kelengyéjébe (az általánosan hordott hét ruhából ez az egyik). A szigorúan strukturált helyi elrendezés részét képező Place-nak ez a labilitása érteti meg velünk stabilitásának egyik elemét, azt, ahogy szokásai túlcsordulnak, azt, ahogy ezeket kiteregeti, kiegészíti.

A Place egy újbóli kibontakozásának másik aktuális mozzanata, mint erőforrás is figyelemreméltó: a helyszínen három vagy négy éve vannak jelen házasságszervezők üzletei, amelyek választás szerint, á la carte kínálnak egy szolgáltatás-együttest (teremfoglalás, esküvői ruha és kiegészítőinek bérlése, ruhaviselet, vendéglőt, sőt, még hennát is). Ez új típusú boltok vendégei az egész régióból jönnek és főleg a kisvárosokból (Vienne, Clermont, St. Étienne), ahol ez a típusú szolgáltatás nem létezik. Ezek a létesítmények vendégeik kívánsága szerint rendezik meg az esküvői szertartásokat a kért szolgáltatásokkal. Az általuk nyújtott kínálatból kettő különösen jelentős, amelyeknek formáját valószínűleg Marokkóból hozták: Négafa intézménye, ő az az asszony, akinek a menyasszonyt kell felkészítenie, kifestenie, segíteni neki a hét hagyományos ruha váltásakor, és ő díszíti fel hennával a menyasszony kezét. Itt olyan aktusokról van szó, amelyeket az algériai szokások szerint a családtagok látnak el, akik úgy gondolják, ez sokkal jelentőségteljesebb ahhoz, hogy idegenre bízzák.

Az ilyen szokások árucikké válása, amelyek valaha a hozzátartozók privilégiumai voltak, figyelmesebbé tett minket arra, hogy a Place du Pont kereskedelmi eszköztárában más kommercializált szolgáltatások is megjelentek, amelyek ugyanerről a mozgásról tanúskodnak. Így például muzulmán temetkezési vállalatok jelennek meg a Place du Pont kínálatában, holott a holttest hazaszállítása a család és az anyaországból együtt kivándoroltak dolga volt, és ami az algériaiakat illeti, az Európai Algériaiak Baráti Körének ügye – ez egy bevándorlókat ellenőrző szervezet, az algériai kormány és hatalom meghosszabbított keze.

Különböző temetési módokat kínálnak, egy muzulmán övezetben való helybeni temetéstől a holttest egy kísérővel való hazaszállításáig, valamint biztosítási és gyűjtési módozatokat, melyek gyakran újak azoknak a népeknek, amelyekhez szólnak.

Összességében ezek a jelzések azt a feltevést támasztják alá, hogy a Place a maghrebi populációk szokásaihoz szükséges forráshely, amely a lyoni lakótérben specifikus népcsoportot jelenít meg; de ugyanakkor néhány ilyen szokás piacosításának és átalakításának is elősegítője, miközben maga is újraértelmeződik azzal, hogy kilép családi, otthoni vagy közösségi keretéből; és kereskedelmi újítás helye is, amely új típusú szolgáltatásokat igyekszik az érintett populációk különböző élettereiben teljesíteni.

Más jelek is megerősítik a Place új szerepét azon termékstílusok terjesztésében és termelésében, amelyek a migrációban lévő életmódokat kísérik. Így van ez a muzulmán könyvesboltok számának jelentős emelkedésével: miközben az írásbeliség tere a Place kínálatára korlátozódott az utóbbi években, ma hat olyan könyvesbolt van, amelyek ugyanannyi könyvet és (video vagy audio) kazettát kínálnak franciául és arabul, mint amennyi kultuszgyakorlathoz kapcsolatos tárgyat, mint hangsúlyozottan muzulmán ruhaneműt. Ezek a muzulmán világhoz alkalmazkodó üzletek néha maguk is könyv-, brosúra- és kazettakiadók, olyan kínálatot állítanak össze, amely az Iszlám rítusokhoz hű, vagy olyan filozófiai megközelítésekhez alkalmazkodik, amelyek számításba veszik a hit individualizálásának folyamatát, hiszen ez jelenti a franciaországi muzulmánoknak az Iszlámmal való kapcsolatát.

Ugyanígy a Place újfajta muzulmán húsboltjai nem csak a megtelepedési alkalmak helyi dimenzióit mutatják, hanem magának a „kóser" húsvágás hálózatának átalakulását, amely új szereplői konfigurációkat von be az interakciókba, új típusú vendégkörrel és új stílusú fogyasztással. A '90-es évek eleje óta a „kóser" húsvágás márkája Franciaországban, különösen Lyonban az egyik legfőbb módja lett annak, hogy meggyőzzék a fogyasztót a hús valódi tisztaságáról, és a hitelesség próbája lett azon muzulmán hálózatok számára, amelyek egyszerre társadalmi és kulturális cselekvést biztosítanak ezen a területen. A húsvágás felelősei a hentesekkel együtt kereskedelmi vállalkozásaikat szellemi vállalkozássá teszik: kezdeményezéseik felfoghatók olyan kísérleteknek, hogy szimbolikus erőt vigyenek az individualizálódó hitbe, ahol új formájú rítusvilág születik, melyet támogatnak, erősítenek és amelyhez igazodniuk kell. Ebben az értelemben a Place du Pont-ból egy kirakatot csinálnak, a vendégfogás, hírnevük és hitelességük bizonyítékának, és termékeik tesztjének egy terét, egy értelmi tartalékot és egy kísérleti teret.

A Place du Pont új funciókat ölt magára, mivel nemcsak bevándorlók befogadóhelye, hanem erőforrások tere és a városi interkulturalitás operátora is: nemcsak a házi exotizmus lehetősége, hanem olyan népcsoportok terepe is, amelyek migrációbeli életmódja változatosabbá válik és újjászerveződik. Ezekben a fejlődésekben és átalakulásokban ez a bevándorlási központ távol áll attól, hogy csak mint megőrzőhely, a túlélés és törvénytelenség feketepiaca legyen, bizonyos lakói számára lakófogda: társadalmi és területi berendezkedés, nemcsak a gondoskodás számára, hanem vándorhelyzetben lévő populációk városi szokásainak átalakulása számára is.

A Place kereskedelmi tevékenység-átalakulásának ez a megközelítése mutatja, hogy népei erősen kötődnek és beleszövődnek nem gazdasági dimenziójú társadalmi szokásokba, és egyre erősebben a kereskedelmi és szimbolikus beszerzéshez alkalmazkodnak, sőt szolgálják is ezt a régióban és az agglomerációban szétszórt populációk körében. Ebben az értelemben e városrész létezése nem továbbélő jellegű, amely azoknak a populációknak a befejezetlen integrálódási folyamatáról tanúskodna, melyeknek annyira be kellene olvadnia a közös városi életmódba, hogy ettől láthatatlanná váljanak – de nem is pusztán határa a városi felújítási munkálatoknak, amelyek átalakítják az ilyen helyek szerkezetét.

Épp ellenkezőleg, a Place duplán is a jövő hordozója, még ha aktuális helyén a megmaradása részben bizonytalan is, nevezetesen a még mindig aktív városi visszahódítási

műveletek és a városi üzlethálózat átstrukturálása miatt. Egyfelől, a városrésznek városi sorsa része azoknak a változásoknak is, amelyek mozgatják az azt befogadó városi agglomerációt: a lyoni agglomeráció újra kibontakozik, kiterjed, újjászerveződik, így a városközpont bizonyos központi negyedeinek új szokásai alakulnak ki, ahol kulturális és nem csak funkcionális dimenziók nyílnak.[182] A Place du Pont fejlődése ebben a sajátos, de nem egyedülálló perspektívában jelenik meg: összhangba kerül a francia városok összességére jellemző mai átalakulásokban mindig aktív átörökítési mozzanattal.

Másfelől, bár ezek a tereket és városrészeket néha zavarónak vagy nemkívánatosnak is tekintik, önformáló funkcióik helytállóságukról tanúskodnak, mint olyan erőforrásközpontok, amelyek megfelelnek azoknak a sajátos populációknak, amelyek közvetítőként használják ezeket, itt keresve azt, amit máshol nem találnak, holott más beszerzési univerzumban járatosak. Ez adja a Place értékét, mint hely, mint pillanat és mint kötőszövet, és ettől van értelme városi, agglomerációs, városi tér szinten: kisebbségi rítusrendszer városi megnyilvánulásaként úgy működik, mint a városi *átszerveződés* mai módozata, ha a várost mint teret és társadalmat vesszük, bármit mondjanak erről, sőt, ha ezt netán degradálják is.

E városrész sorsa az lenne ezek szerint, hogy megmaradjon a bizonytalanságban, hogy a helyi lehetőség szerint újraszerveződjön, de megerősítse külföldi eredetét: mindezt úgy, hogy ott van a vándorlók útjainak kereszteződésében, és helyet foglal társadalmi, kulturális, gazdasági és szimbolikus dimenziók dimanikájában és szintakszisában. Az interkulturalitás városi módozatának melyik fajtája nyilvánul itt meg? Ez a folyamat mennyire aktív Franciaország más bevándorló központjaiban vagy más európai városokban, ahol a társadalmi-városi konfigurációk megtalálhatók? Ezek a városrészek hogyan vesznek részt városok és várostársadalmak kifejlődésében? Városi sorsuk megerősíti-e azt a feltevést, amely szerint ezek egyszerre mobilitások összekapcsolói és a városok kulturális kibontakozásának operátorai? Hogyan illeszkednek más városi helyekhez, értelmet adva városi kultúráknak, melyek ugyanazokat a populációkat foglalják magukba? Milyen modalitások szerint azonosítják ezen helyek transznacionális szocializációját, hogyan értékelik vagy nem értékelik ezeket az európai városi társadalmak? És mit mond nekünk e városi helyek fejlődése azokról az interkulturális formákról, amelyek az agglomerációk szintjén valósulnak meg, és amelyeket nem lehet összekeverni a házi egzotizmus bájával?

Megannyi kutatási kérdés, amelyet vizsgálni lehetne, dokumentálni és tágabb kontextusba helyezni európai párhuzamokkal való összevetéseken keresztül.

Fordította: *Surányi Anna* (ELTE Társadalomtudományi Kar, Kulturális Antropológia szakcsoport).

[182] Dubois-Taine, Geneviève – Chalas, Yves 1999 *La ville émergente*. (A felbukkanó város). L'aube, Paris.

Karl-Olov Arnstberg
Gondolatok a „Swans” kutatási terv kapcsán[183]

A világ városai rohamos ütemben növekednek. Ez különösen a megapoliszokra vonatkozik, amelyek néhány kivételével a világ szegényebb országaiban találhatók. A tokiói régiónak 1996-tól kezdve 32 millió lakosa van. Moszkvának 16 millió, Calcuttának 11 millió, és Kairónak 13 millió, jóllehet ez utóbbit sokan komoly alábecslésnek tartják. Mexikóváros lakosságát körülbelül 20 millióra becsülik, bár az én atlaszom szerint csak 13 milliós a lélekszám. Az afrikai városok többségének – ha hinni lehet a Világbanknak – 10%-os az éves növekedési rátája. A becslések szerint az évezredfordulóra a világ lakosainak többsége városokban fog élni.

A városok és a városi élet nemcsak egy új és előnyös életmódot jelentenek – a „Szép, új világ” globális lehetőségeit és fogalmait –, hanem egyúttal a szegénység és szociális nyomor kultúráját is. Janne Forsell, Svédország legismertebb utazó íróinak egyike, igen mélyreható képet fest ez utóbbi jelenségről:

Gyerekek szerte a világon papírt, dobozokat, kartonlapot gyűjtenek – jelenleg 100 millió árva mászkál a világ nagyvárosainak utcáin –, hajléktalanok milliói alszanak parkokban vagy (élnek) járdákon. Afrika nagyvárosainak nyomornegyedeiben olyan emberek laknak, akik gyakran nélkülözni kénytelenek a közlekedést, az utcák tele vannak munkanélküliekkel, cigarettaárusokkal – és mint Dél-Amerika utcasarkainak esetében –, munkanélküliekkel, akik árusként, zsonglőrként vagy bohócként „dolgoznak” – a piros lámpa biztosít egy rövid percet számukra, hogy bemutassák tudományukat…[184]

De a nagyobb problémák jelentkeznek sok európai város és urbánus környezet esetében is. Európában például legalább 3 millió hajléktalan és 18 millió munkanélküli él. Annak érdekében, hogy körülhatároljuk a „Swans” projekt problématerületeit, érdemes leszögezni, hogy a robbanásszerű népességnövekedés nem tekinthető jelentős problémának a Baltikum országaiban. Mindamellett ebben a régióban is a nagyobb városokban és környékükön lakik a népesség többsége: Szentpétervár nem hivatalos lélekszáma például 8 millióra tehető. A vidéki területek népessége pedig folytonosan csökken. Észak-Karéliában a vidéki területek a 60-as és 70-es évek folyamán elnéptelenedtek. A most zajló második hullámban pedig a fiatalok kisebb városokból Finnország fő városi központjaiba költöznek. Azt lehet mondani, hogy a háború utáni korszakban a vidéki területek veszítettek népességükből a városi területekkel szemben, és Finnország, Svédország valamint a többi balti állam hatalmas területei jelenleg ritkán lakottak tekinthetők. Olyan területeknek, ahonnan a városlakók gyökerei erednek, de amelyeket csak pihenési célzattal keresnek fel. A városi életmód valódi globális jelenséggé vált.

Úgy tűnik, a fizikai környezet az első világháború óta eltelt 70 évben a modernitás fejlődésének köszönhetően olyan urbánus tájakat hozott létre az indusztrializált világban, amelyek között figyelemreméltó hasonlóságok találhatók. Lehetséges egy esztétikai ideológia nyelvén fogalmazni, amely a 20-as évek közepén kezdett el fejlődni. Két évtizeddel később ez ideológia expanziójában lehetett felismerni a várostervezés központi tevékenységét. A funkcionális építészet és a tervező ideológia, amely a 20-as évek folyamán fejlődött ki Európában, befolyásolta az épített környezet alakulását több mint 75 országban.

---

[183] Eredeti cím: *Thoughts concerning the 'Swans' research assignment.* Forrás: The Swans Research group indexpage, Södertörns högskola 1998-11-09. http://www.sh.se/forsk/svanarna/index.html

[184] In *Stockholm, Europas kulturhuvudstad 98*, a kampánycsoport hírlevele, nr. 3. 1997.

Az információáramlás egy másik globális szintre emelkedett terület. Ha hinni lehet Neil Postman-nek, az amerikai kommunikációs szakértőnek, akkor várható, hogy a modernizmus technokráciái lecserélődnek a posztmodern technopoliszaival/technopóliumaival (technopolies). Posztmodern perspektívából tekintve a technopólium (technopoly) nem más, mint információáramlással telített technokrácia. Ahelyett, hogy túl keveset tudnának, a szervezetek, intézmények, hatalmi tényezők túl sok információt kapnak különböző társadalmi folyamatokkal kapcsolatban, amelyek irányítására és kezelésére hivatottak. Postman aggodalma nyilvánvaló lesz azáltal, ahogy az AIDS analógiájának segítségével szemlélteti, miként rombolja le metaforikusan szólva a társadalmi intézmények immunrendszerét az információáradat támadása. Ennél valamivel kisebb mértékű, a kutatással kapcsolatos problémát jelent az, hogy sok kutatási eredmény talán sohasem ér el azokhoz, akiket pedig igazán érdekelhetne.

Hozzáadódik ezekhez a problémákhoz az a tény, hogy a posztmodern tudomány táguló univerzumában az elméleti párbeszédek és álláspontok állandóan széttartanak. Szükség van arra, hogy a kutatás megváltoztassa a megközelítését, és a struktúrák helyett a modern kutatás inkább az áramlásokra fókuszáljon. Míg egy óceánjáró vagy egy repülőgép gyakran szolgált a modernizmus jelképeként – vagyis egy jövő felé irányított, vezérelt struktúra maximális hatékonysággal, biztonsággal és kényelemmel –, addig ennek posztmodern megfelelője inkább egy váróterem lehetne, ahonnan ezek a hajók és repülőgépek elindulnának – mindenki úton lenne valahova máshova, de senki sem maradna ott.[185]

Közismert tény, hogy a pénz- és árupiacok, hasonlóan globális szinten működő vállalkozások. Míg e sorokat írom, a hongkongi tőzsde ingadozása nemcsak az országos lapok címoldalán szereplő hír, hanem a helyi, stockholmi rádióban is foglalkoznak vele. Mindenhol ugyanazokkal a TV-programokkal, farmer-modellekkel, popzenével, hirdetésekkel és cigarettamárkákkal találkozunk. Ez a homogenitás egyre inkább magában foglalja az építészetet és a várostervezést is. A globalizáció az a fogalom, amivel ezt a folyamatot le szokás írni. Ma a televízió a normák általános hordozója – és bár ez közhelynek tűnhet, attól még nem lesz kevésbé igaz.

Legyen akár posztmodernizmus, magas-modernizmus, késő-modernizmus a neve – olyan korszakban élünk, amelyben a modernizmus dominál, egy olyan modernizmus, amely több kortárs, vezető filozófus szerint a végéhez közeledik. Életstílusokat, attitűdöket, sőt vallásos mozgalmakat találnak ki a szokások helyi módozataiból és ezek gyorsuló ütemben terjednek el a földgolyón a média és az Internet révén. Ahogy azt Richard Jenkins angol szociológus állítja: nemsokára alig fog számítani az, hogy valaki az Új Hebridákon, Novaja Zemlja-ban vagy New Yorkban száll ki a repülőgépből – a hasonlóságok legalább olyan szembetűnők lesznek, mint a különbségek.[186]

Ha ezt a diskurzust a Balti-tengeri régióra átvisszük, akkor azt mondhatjuk, hogy a fogyasztási javak készlete nagymértékben azonos a Rigában vásárolhatókéval. A helyileg előállított javak egyre inkább a turistákat célzó marginális piac termékeivé válnak, akik a „tradicionális”-ra és idioszinkretikusra vadásznak. Ez persze nem zárja ki, hogy a helyi identitások eleddig ismeretlen pontokat találjanak tudatosodásuk számára. Közel sem lehetetlen, hogy a balti régió különböző országokból származó lakói fenntartsanak egy helyi identitást a fogyasztás és a piacon szétosztott főbb javak segítségével. Azt is lehet mondani, hogy a fogyasztás modern mintázatai bizonyítják azt a tényt, hogy a helyi populációk jól informáltak, követik a divatot, és együtt mozognak a trendekkel. Mindezt figyelembe véve valóban megkérdőjelezhetjük annak hatékonyságát, hogy csak a helyi helyzetekre fókuszáljunk.

---

[185] James Clifford használja ezt a metaforát. In *Routes. Travel and Translation in the Twentieth Century*, Harvard University Press, 1997.

[186] Richard Jenkins 1997 *Rethinking Ethnicity, Arguments and Explorations*. Sage, 38.

Már ebben a fázisban azt állítom, hogy a minősített terepmunka az egyik módja a sok közül annak, hogy megvédjük az empirikus társadalmi kutatást ezzel az új „fenyegetéssel" szemben. A globális és „szabadon lebegő" elméleti konstrukció által jelentett veszély a legjobban a „távoli tapasztalat – közeli tapasztalat" perspektívájával oldható fel, ami azt jelenti, hogy a kibontakozó gondolatokat szolid empirikus terepmunkára alapozzák. James Clifford, a kultúra kutatója fontos megfigyelést tesz, amikor úgy érvel, hogy az univerzális formák üresekké válnak akkor, ha a kutatás semmibe veszi a helyi kulturális kódokat, amelyekben a személyes tapasztalat artikulálódik.[187] Továbbá a globalizációval párhuzamos folyamat a lokalizáció analóg folyamata. Egy és ugyanazon időben válik a világ nagyobbá és kisebbé. Richard Jenkins, az angol szociológus a következőképpen fogalmazza ezt meg:

Ugyanakkor kellemetlenül nyilvánvaló, hogy a globalizáció nem szükségszerűen szélesíti ki az elme látókörét. Globalizáció és növekvő lokalizáció, távol attól, hogy ellentmondásban legyenek, összekapcsolódnak: a világ nagyobbá és kisebbé válik egyszerre, a kulturális tér összezsugorodik és kiterjed. A lokalizmus (localism) és etnicitás ugyanannak az érmének a 2 oldalaként fogalmazódik meg, és mindegyik újrafogalmazza magát vagy mint egy védekező reakció a szociális élet növekvően globális kontextusára, vagy mint annak az eredménye.[188]

A kifejezés, amit megalkottak arra, hogy megragadja a kutatásnak azt az eddig nem vizsgált területét, ami összeköti a lokálist a globálissal, a „glokalizáció".[189]

Ha a tárgyalást a „Swans" kutatási témájára szűkítjük le, akkor azt mondhatjuk, hogy jó okunk van kifejleszteni egy kvalitatív társadalomtudományt, amely speciálisan a városi életre összpontosít. Ez a terv lehetőséget ad arra, hogy növeljük a Balti-tengeri régió országaiban kialakuló életstílusok megértésének szintjét. Mi az összefüggés a helyi feltételek és a globális hatások között? Milyen szub- és ellenkultúrák alakulnak ki? Milyen módokon birkóznak meg a fiatalok a munkanélküliség és hanyatló ipar által sújtott társadalmakkal? Ezek a kérdések kapcsolódnak egy új típusú osztálytársadalom kifejlődéséhez, amelyet szegregáció, marginalizáció, munkanélküliség és szubkultúrák jellemeznek Mit jelent ténylegesen a balti régió városainak elővárosaiban élni, akkor, amikor a világ új évezredforduló felé tart?

A társadalmi konstrukcióként felfogott valóság széles körben elfogadott szociológiai meggyőződés.[190] Konkrét elővárosok kapcsán el lehet gondolkodni, hogy milyen komponensek összessége alkotja a valóságot. Az elsődleges kérdés ezért arra irányul, hogy vajon léteznek-e egyáltalán a munkanélküliek, marginalizáltak és a népesség többi kitaszított kategóriái, amelyeket ez az antiutópikus nézet felvázol, vagy sem. Vagy netán olyan kép ez, amely akkor keletkezik, ha valaki az ipari társadalom általános nyomorúságait túl mereven erőlteti rá a valóságra? Nem lehetséges az – és itt elsősorban a fiatalokra gondolok –, hogy nem rendelkezünk semmilyen meghatározott munkanélküli népességkategóriával, hanem inkább csak egy olyan embereket magában foglaló kategóriával, akik nemcsak vacillálnak a hivatalosan és a feketén végzett munka között, de ingadoznak a munka, a tanulás és a társadalombiztosítási rendszer által támogatott időszakos periódusok között is? Ha ez az utóbbi forgatókönyv reálisabb képet fest a valóságról, akkor lehet, hogy a jóslatok nem is lennének olyan szörnyűek, mint jelenleg. Ha a munka és ellátási helyzet sokkal bonyolultabb, mint ahogyan az a hivatalos jelentésekben tükröződik, akkor esetleg a „valóság összetétele", amely a jelenlegi feltételek mellett fejlődik ki, szintén sokkal bonyolultabb. Mi a médiában és

[187] James Clifford 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 263.
[188] Jenkins 1997:42.
[189] Roland Robertson 1995 Glockalization: Time, Space and Homogenity–Heterogenity. In Featherstone, Mike – Lasch, Scott – Robertson, Roland *Global Mordernities*. London: Thousand Oaks, New Dehli, Sages.
[190] Lásd Peter L. Berger – Thomas Luckmann 1966 *The Social Construction of Reality*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

a moziban felhasznált fikciók tényleges jelentése? A szappanoperákban szereplő karakterek gyakran sokkal valóságosabbnak, meggyőzőbbnek, és fontosabbnak tűnnek, mint a szomszédok és a munkatársak. A jelentés milyen véges tartományai – a kifejezést Alfred Schütz-tól kölcsönözzük – alakíthatóak át a virtuális valóság más fajtáivá a droghasználat révén?[191] Mik a következményei az információtechnológia által képviselt valódi alternatíváknak a valós életet dominálló „szemtől szembe" társadalmi interakciókkal szemben, mely utóbbiak képezték az egyetlen valóságot egy az ipari társadalomban felnőtt idősebb generáció számára?

Fordította: *Bán Miklós* (ELTE BTK).

[191] Alfred Schütz 1964 *Collected Papers, II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bernward Joerges – Barbara Czarniawska – Richard Rottenburg
Metropoliszok: rend és rendetlenség
Gondolatok egy közös kutatási programhoz[192]

Összefoglalás

„A város rendje" címmel programtervezetünk a nagyvárosok (metropoliszok) szervezhetőségének problematikáját célozza meg. A javaslat első részében ideiglenes formában olyan keretkérdéseket fogalmazunk meg, amelyek fontosnak tűnnek a szerzők számára. Ezekre építve három erre vonatkoztatott projekt-irányvonalat határoztunk meg:

- *Tudásszociológiai / tudományszociológiai* elemzések, a „metropolisz-vita" változásokról a városkutatásban, urbanisztikában és az ehhez kapcsolódó kultúratudományi médiumokban. Hogyan szerveződnek e diskurzusok és hogyan beszélnek az urbanisztikában a metropoliszok kialakíthatóságáról, kormányozhatóságáról és a városvezetésről? (1. projekt-irányvonal: „Metropolisz-diskurzusok")
- *Szervezésszociológiai / néprajzi* vizsgálatok európai fővárosokban a helyhatósági főhivatalnokok („urban manager"-ek) irányítási gyakorlatáról azzal a fő kérdéssel, hogy „Hogyan rendezik Önök a városukat?" – a rendezés azon kétféle értelmezésében, hogy a rendre ügyelni és rendet teremteni (2. projekt-irányvonal: „Managing the Big City"). Az empirikus elemzés elméleti terve *a várost, mint az aktív rendező hálózatok egy nagyon bonyolult (überkomplex), többrétegű és messzire nyúló területének* elképzelését értelmezi. Ez a részvételi szándék egy nemzetközi kapcsolat-projekt keretében valósul meg. Vizsgálati városok: Berlin, Róma, Varsó, Stockholm, Brüsszel és/vagy egy Európán kívüli metropolisz;
- *Kultúratudományi* elemzések olyan társadalmi keringésben, amely a filmen keresztül közelíti meg a nagyváros rend-képeit: milyen metaforikus és narratív struktúrák formálják a jelenkori nagyvárosi tapasztalatot? Ez a projekt-irányvonal általános módszertani érdeklődésből egy teljességében „elszövegesített" társadalomtudomány. Hogyan használhatók a vizuális anyagok az empirikus társadalomkutatásban? (3. projekt – irányvonal: „Város a filmben").

A kutatási program három része egy triptichont képez, ami egy másik szinten minden projektben megismétlődik:

1. projekt – irányvonal „Város-terv: metropoliszdiskurzusok az urbanisztikában"	**2. projekt – irányvonal „Város-rendezés: Managing the big city"**	**3. projekt – irányvonal „A város, mint találmány: város a játékfilmben"**
Médium: tudomány	Médium: gyakorlat	Médium: imagináció, fikció
Írásos	Verbális / non-verbális	Szinesztetikus
Kiegészítés: tudományszociológiai	Kiegészítés: szervezet-szociológiai / etnográfiai	Kiegészítés: kultúratudományi / etnográfiai

A három projekt-irányvonal nem egymástól elszigetelve fut. Az érdekesség a különböző perspektívák interdiszciplináris összekapcsolásában van. Végül az egész program egy gyakorlati kísérletbe torkollik:

[192] Wissentschaftszentrum, Berlin. 1995.

- Egy eljárást próbálnak ki a városvezetés szakembereivel egy tartalmi vitában a nagyvárosi működés szervezhetőség-problémáiról (4. projekt-irányvonal: Lelki gyakorlat városvezetőknek).

Kiindulópont

Eredetileg a „Managing the big city"-projekt a szervezési gyakorlat néhány nagy európai város vezető hivatalnokainak közvetlen szervezetszociológiai vizsgálata volt. Hogyan valósíthatók meg a változtatásra váró átalakulások a kommunális szervezési területeken? Hogyan szerveződik holnaptól a nagyváros? De amint belefogunk egy ilyen projektbe, felfigyelhetünk a nagyvárosok és a metropoliszok[193] egy más szemléleti irányára, amelyek ugyanúgy empirikus érvényességet és a gyakorlati relevanciát igényelnek, mint a szervezés-szociológiai.

> *Egy város ismertetőjelei, melyek egy mesélő vagy leíró karakterizálásra szorulnak, nem csak… a terve, az épületei, a sziluettjei, a színei,… A kifejezés eszközei magukban foglalnak prózát és verset, festészetet, grafikát, fényképészetet, modelleket, terveket, diagrammokat, statisztikákat, mozit, zenét, drámát, táncot és színészetet és ugyanúgy ezen készségek kombinációit… a rendszerezésre való próbálkozás nem a szenvedélyes kategorizálási düh eredménye, hanem megvan a szükségesség motívuma, amely szerfelett sokrétű és kaotikus eszköze a figyelemfelhívásnak egy átlátható rend meghozására, amelyek gyakran alapvető elhatározásokat homályosítanak el, és elementáris kötődéseket szakítanak szét* (1989:181)

– így ír erről Nelson Goodman meta-urbanista. Ha az ember a „Kunstforum" elé megy, amelybe Goodman ezeket a sorokat az intellektuális „Városok meghódításá"-hoz írta, vagy egy Phillip Dick-féle filléres-könyv tapasztalati világába és a hollywoodi Typ Blade Runner-filmekbe, akkor egy olyan metropolisz-verziót kaphat, amelyben a „manageability" elképzelése, a metropoliszok kivitelezése és megvalósítása merő fikcióként jelenik meg.

> *Moloch (emberfaló szörny – a ford.), rétes, hegyek, tenger, dzsungel, pokol – ilyen képi metaforák a nagyvárosra rendetlenek és fenyegetőek. A városlakók, városvezetők és urbanisztikusok tapasztalatait tükrözik és többnyire a vizuális médián keresztül kerülnek közvetítésre: El lehet kezdeni kutatást anélkül, hogy tudomásul vennénk ezeket a verziókat? És ezt a tudomásulvételt azután nem a fejlesztés önálló részeként kell tekinteni? Ha válaszunk igen erre a kérdésre, mint ahogy a következő javaslat, abból két dolog következik: Először is magához a javaslathoz: nem mindig egy kutatási javaslat szokásos formájához fog illeszkedni. Másrészt a tematikus kiéleződés: a „Managing the big city" téma kiszélesedik a jelentés-menedzsment kérdéseivel, a renddel, és az urbanisztikai rendképek vitáival éppúgy, mint tömegmédia-béli diskurzusokkal, különösen azokkal a nagyvárossal kapcsolatos beszédekkel, ami a vizuális médiában megelőzte a városról szóló elképzeléseket.*

A javaslat nem marad ellentmondások nélkül, mert értetlenségek és konfliktusok merülnek fel. De: „*A város a nyugati kultúrában mindig problematikus jelenség volt. Mélyen benne van a civilizációnkban és a véletlenszerű értelemben gyökeredző artefaktum; nem lehet megtapasztalni, megfigyelni, vagy írni róla anélkül, hogy erős érzelmeket és élénk asszociációkat ne váltanának ki. A város folyamatosan és sok nyelven beszél*" (Pike 1991:ix). Egy metropolisz-kutatóprogramnak meg kell próbálnia néhányat megérteni közülük, és fordítási lehetőségek után kérdezősködni.

A „Város rendezése" utáni kérdés

1988-ban, a kölni újság különszámában Jürgen Friedrichs szkeptikusan ítélte meg a (szociológiai) városfejlesztés/kutatás gazdaságon kívüli hasznát. Az egyik fő akadály, hogy:

[193] Itt még a nagyvárosok csak nagyon ideiglenes jelentésében, melynek funkciója csak magyarázatra szolgál.

> *még mindig fennállnak gyakorlati nehézségek, problémák, intézkedések és cél-elképzelések, melyeket ki kell deríteni; egy hivatalban a projektnek képviselőt kell találni. Ezen áll és bukik annak a lehetősége, hogy az implicit hipotézisek intézkedéseit a tudományos kutatási eredményekkel konfrontáltatja. És ugyanúgy elveszik annak a lehetősége is, hogy a legutoljára bevezetett intézkedések szigorú értékelése (evaluációja) megtörténjen. A társadalomtudományos elvárás a gyakorlat után akármennyire jogos is, ténylegesen inkább reformer megelégedést és egyrészről a kutatók demonstratív elköteleződését szolgálja, másrészt a hatósági eljárás legitimációját – kevésbé, mint a mindenkor érintettekét (1987:11).*

Egy realisztikus bejóslás. A „Próbálkozás, a város káoszának megértésére", ahogy Michael Mönninger, a FAZ városkritikusa szürrealisztikusan kifejezi magát:

> *Kéne lennie egy szürrealisztikus város-elméletnek, ami a kaotikus Egészre vonatkozik és minden fragmentumot befogad, ami anorganikus, nem-esztétikus, banális, sőt, átláthatatlan… A szürrealisztikus kezdet nem normatív, hanem tisztán deskriptív módon értendő. Gyászmunkaként vagy önvédelemként is értelmezhető, hogy legalább gondolatilag emancipáljuk magunkat a középkori városlátképek érzelmi vitrineitől, amelyekhez sajnos egy út sem vezet vissza. Csak az anorganikus város szexepiljébe való teljes beleélés után, csak ha az észlelőapparátus beállt a mai városi táj kialakulatlan nyersességére, akkor lehet remény arra, hogy a látottat ismét „csináltnak" lássuk és akár korrigálni is képesek legyünk* (1993a:134).

E két kivonat olyan pozíciókat jelöl egy vitában, amit általában „urbánus"-nak nevezhetünk. Friedrichs a társadalomtudományos városkutatásról szól. A tudománynak és a gyakorlatnak olyan szolidan modern elképzelését köti össze – melyeket csak kiemelni lehet (mindenekelőtt az első, de a harmadik pontot is). Mivel ezt a viszonyt mi másképp látjuk, természetesen más következtetésre fogunk jutni a kutatás módjáról, a legbölcsebb tennivalókról. Mönninger a „kultur-kritikáról" és a „város-esztéták"-ról beszél. Ő posztmodern módon viselkedik, és a dialógust a gyakorlattal egy távoli időre halasztja, amikor már megváltoztak alapvető intézkedési formák. Ebből eredően mindkét írás egyfajta periodicitásra utal (a moderntől a posztmodernig) és tudományterületi elhelyezésre (a keményen empirikus vitától a szeliden kultúratudományiig). Mindenekelőtt azonban azért találjuk őket hasznosnak, mert minden ellentétességük dacára mindkettő felvet néhány kérdést, melyeket szeretnénk kiindulóponttá tenni: Friedrichs és Mönninger – ha ellenkező előjellel is – kiemelik a város rendjének és szervezhetőségének problémáját, és ugyanakkor mindketten visszavonulnak a város tervezése és korrigálhatósága körüli vitáktól.

A továbbiakban a „Város rendje" motívumát és alakulását állítjuk minden gondolkodás középpontjába. A rend problémáját három médián vizsgáljuk: az urbanisztika tudományosságán, a városmenedzsment hivatásos-gyakorlati szintjén és a városfilm fikció-jellegű (szimbolikus-imaginatív) területén. Így a Rend fogalmának jelentése nem tartható meg mindhárom perspektíván keresztül. Az urbanisztika tág területén sokat beszélünk a város képeiről és vezető képeiről (illetve egy rend vagy rendetlenség szenvedésképeiről) [itt szójáték: Leit=vezető, Leid=szenvedés]. De ha állandóan rend-vitákról beszélünk, akkor nemcsak ebben az értelemben vett rend-képekre gondolunk, hanem mindenekelőtt a „Rendezés művészetére", a *Rend szervezésének* gyakorlati kompetenciájára. Ez elsősorban a 2. perspektívában tematizált: hogyan készül el a valószínűtlen bűvészmutatvány, a metropolisz rendetlen szervezési területeinek újra meg újra valami átláthatóvá és szemmel láthatólag irányíthatóvá alakítása. A harmadik perspektívában vizuális rendképek szerepéről és hatalmáról van szó, melyekről sejthető, hogy az intellektuális-tudományos vitáknak éppúgy, mint a gyakorlatiasak cselekvési modelljeinek, vagy a városok cselekvési diszpozícióinak is alapul szolgálnak.

A három kérdés-perspektíva tehát: A *tudomány városa*: hogyan beszélünk a városról a társadalomtudományokban és e viták hogyan ágyazódnak bele az „Intellektuálisok" átfogóbb képébe? Ez a kérdés a „Retorikusok retorikájával" és rend-kísérleteikkel kapcsolatban. A *politika városa*, különösen a *városmenedzserek gyakorlata:* hogyan szervezik a város

hivatásos irányítói és rendezői területüket? Ez a kérdése a praktikusok retorikájának és stratégiájának. Továbbá *egy vizuális médium városa* aéaljában melyik várost kapják a városlakók a mozivászonra (és képernyőjükre) vetítve? Ez az alkotó szellemi produkció egy kiválasztott fajtája kép-metaforáinak és szimbolizmusának kérdése.

A kutatási perspektíva az „urbanisztikai vita" tekintetében messze *tágabb*, mint a társadalomtudományos városkutatás. A városvezetés művészetének síkján a konkrét vitákra alkalmas, kiválasztott „profikra" korlátozódik. A javaslat, harmadszor, a nagyvárosok tömegmediális ábrázolásaiból és történeteiből mindennapi, klisészerű, de épp hogy egészen szokatlan, talán „tisztánlátó" reprezentációkat és jelentés-mintákat feltárni. Ez egyszerre jelent nyitást – eltekintve a menedzsment-vizsgálatok konkrét helyi vonatkozásától és erős korlátozást egy népszerű médiumra – a játékfilmre is.

A metropoliszok – ezt gyakran mondják – igen eltérően megtapasztalhatók: mit kell analizálni? A nagyvárost nem utolsósorban áttekinthetetlensége, állandó változása, identifikálhatatlansága miatt ítélik meg negatívan. Talán Simmellel vagy Benjaminnal tartva a nagyvárosok pszicho-karaktereivel kellene foglalkozni? Talán Weberrel a városi hatalomformák változatait kellene vizsgálni és továbbvezetni? Talán DiMaggio nyomán a világvárosi és globális gazdaság struktúra-összefonódását kellene vizsgálni? Talán…

Muszáj a nagyváros megjelenéseinek szörnyű sokféleségét (ehhez lásd Nelson Goodman 1989) redukálni. A „város rendje" témára fókuszálva ezért olyan „keret-kérdésfelvetéseket" vezetünk be, amelyek számunkra fontosnak tűnnek. Ezek „a három perspektíván át" mint irány-pontok szolgálnak, és később áttekinthető szemléletet kell lehetővé tegyenek. A további behatárolódás empirikus, mely során gondos irodalom-elemzést, és teoretikusok, valamint kiválasztott európai városok városfejlesztési szakembereinek megkérdezését tervezzük. Kiderülhet pl., hogy a biztonság problémája az „urban-management" általános motívuma, mintegy „genderedness"-vita, a „defensible space" (Newman 1973) építészeti vitájában, a Panoptikum-figurában, a város technikatörténetében (Tarr/Dupuy 1988), a privatizálási harcban, és így tovább. És ekkor talán a rendőrség funkcióját választja ki legfontosabbnak és mind a három perspektívában figyelemmel kíséri (a rendőrfilm pl. egy saját zsáner). Egy ilyen eljárás lehetővé tenné a három vitaszempont közti tanulmányozást.[194]

De hogyan is képzeljük el a kapcsolatot a három vita között? Még a hetvenes években lehetett a tudomány és a PAS (ahogy akkoriban nevezték) lejátszódott kapcsolatát aposztrofálni, és a „fáradságos párbeszédeket" lemásolni (Greiffenhagen és Praetoritus 1979). A jövőben Lyotard-ral, de Luhmann-nal vagy Stanley Fish-sel[195] is inkább az inkompatibilis vitákról lehet beszélni, melyekből interartikuláció, de a legjobb esetben is csak „produktív félreértések" születhetnek. Ha még ebbe a feszült területbe a képi média hibrid racionalitását és beszéd-, és látásmódját is bevonjuk, ahogy a filmben, mint tömegmédiumban ez tükröződik, akkor még egyszer annyira komplikálttá válik (a kérdés egy olyan elméleti problémára utal, amiben Luhmann hívei, vita-teoretikusok és kultur-teoretikusok is egyetértenek). A különbségben Friedrichs-sel (ld. ehhez az előző bekezdésben az idézetet) a társalgás lehetőségéhez ragaszkodunk. Más médiák akkor képzelhetők el, amikor megtörténik a tudományos nyilvánosságra hozatal, és kipróbálásra kerül a projekt-irányvonal 4 során. Mönningerrel ellentétben a széttöredezett viták koherenciájának lehetőségéhez, egyik perspektívából a másikba történő lefordíthatóságához kell ragaszkodni. A cél nem a gyakorlattól való visszavonulás kell legyen, hanem a beavatkozás.

[194] Egy másik médiumban például Phillipp Roth a rokonságra mutatott rá a Sicherheitsdienst (biztonsági szolgálat, NDK-ban) imaginált rendje és a regényírók rendje között, úgy, mint ezen fiktív világok és a világ más verzióival való összekeverés tette lehetővé számára az élményeket a „Shylock operációja"-hoz.

[195] aki a társtudományban a „Why Literary Criticism is Like Virtue" (1993) c. művével nagy feltűnést keltett.

Mi egy metropolisz?

Ami azt illeti, a berlini metropolisz-mendemonda sok nevetség tárgyává vált, már a (fal és az Olympiade) ledöntése előtt is.

> *Berlin ismét metropolisz. A városnak fel kell vennie az újrakezdés kihívását és a városépítészeti és építészeti újjárendezés egy ez idáig átláthatatlan dimenziójával kell megbirkóznia. Nem utolsósorban az építészet, az épített környezet határoz arról, hogy Berlin felfrissíti-e azt a kisugárzását, ami a húszas években oly' összetéveszthetetlenné tette.* (Az „Építészet Berlinben" c. prospektusból, 1992-es évkönyv, a Berlini Építészkamara kiadása).

Az ideszólított (herbeigeredet) metropolisz egy klasszikus esete, mondhatnánk.[196] A probléma mindenekelőtt az, hogy senki sem tudja, hogyan tervezünk vagy hozunk létre metropoliszt, vagy hogyan jönnek – vagy épp nem jönnek – létre.

Máshogy is szemügyre lehet venni ezt a kérdést. A metropoliszok valójában ide lettek szólítva. Az auftakthoz kihasználtuk azt a körülményt, hogy New York-ot minden olvasó látatlanban (kivéve a mozit) emblematikusan „*A* metropolisznak" tekinti. Ezután a kérdés, hogy „miért éppen New York?" már csak egy érdekes mellék-kérdés. Ki lehet fejleszteni egy olyan használható metropolisz-fogalmat, amit a város-értelmezés a mindennapi értelemben megbízhatóan megszerez és amibe azután más nagyvárosok értelmezései is beilleszthetők? Ha így fogalmazunk, rögtön tisztává válik, hogy milyen értelmetlen is lenne mindez. Nem mintha New York amerikai, vagy – (Dosztojevszkij-val) Kundera vagy egy európai sztár-építész, Rem Koolhaas szavaival élve – nem-intencionális város lenne. Hanem mindenekelőtt: mert addig, amíg senki nem tiltakozik, és nem indít befolyásoló ellen-vitát, New York marad az ultimatív, „megszólított" metropolisz. Mi a közös Rómában, New Yorkban, a húszas évek Berlinjében, Dosztojevszkij Pétervárában, ha nem az, hogy közszájon forognak, hogy megénekelték és elátkozták, kielemezték és megnovellásították, elkótyavetyélték, megzenésítették és megfilmesítették őket és fogják is a jövőben? Mi „definiálja" New York-ot inkább világ-metropolisszá: hogy más városnak nincs Corporate Headquarters-e (különben közvetlenül ezután következik a Rajna-Ruhr-medence), vagy hogy egy más városban sem forgattak annyi filmet, mint itt? Szem előtt kell tartani a reális és imaginatív metropoliszok zavaros összefüggéseit.

De szociológusok szívesen kezdenek definíciókkal. Egy nagyvárosnak 100. 000 feletti lakosa van. A definíció-kérdést szándékosan hátrább helyezzük. Nem akarjuk ideiglenesen, hanem csak a végefelé megválaszolni és talán ki is térni előle: ha ez a javaslat valamelyest is az itt felvázolt irányba haladna, akkor minden eddigi metropolisz-definíció nehézzé válna. Abba az irányba hajlunk, hogy a definícióproblémát – „Mi egy metropolisz?" – az éppen folyó metropolisz-diskurzusok, a rendezési viták szinopszisának részproblémájaként kell felfogni, nem csak az urbanisztikában, hanem mindhárom vitaterületen. Ebben el kell kerülni minden esszencializmust és a „performatív" metropolisz-definícióra kell rákérdezni: hogyan alkalmazható a toposz a három perspektívában? Hogy fordíthatók le egymásba? Be kell érnünk „posztmodernül fragmentált" történetekkel? Ha úgy kérdeznénk: „Hogyan jön létre egy metropolisz?", akkor legjobb esetben is a három nagy diskurzus összekapcsolása történne, ami a fejlesztési programok tárgyát képezi, néhány vitára méltó válasz lenne adható.

Magától értetődően el kell különíteni egy kimeneti felépítést, hogy el lehessen kezdeni. De ez az elkülönítés különböző kimenetelt fog eredményezni a négy felvetett projektszinten. Hátulról előre haladva: a „Lelki gyakorlat" (projekt-irányvonal 4)

[196] Bár a metropolisz-mendemonda többnyire ártatlan. Pilsenben, Marienbad mellett, ahol elkezdődött a munka ezen a terven, a turistáknak szóló prospektus első oldalán több nyelven a következő olvasható: „Pilsen – Nyugat-Csehország metropolisza"; Bernand Schäfers a „Város és kultúra" (1988) c. áttekintésében rutinszerűen beszél a „Nyugat-német metropoliszokról, mint Duisburg, Bochum, Stuttgart, Karlsruhe…".

szükségtelenné teszi a kibővített definíciógyakorlatokat, a város típusától függően, a résztvevők megújulnak. A „Városkép a filmben” (projekt-irányvonal 3.) elnevezésű módszertani kísérletben…

Rend a változásban: keret-kérdésfeltevések
Elképzelt/színlelt és valóságos rendek

Vannak városok és vannak képek városokról, mindkettő lehet a város-kutatás tárgya. De jól tesszük, ha a két síkot elválasztjuk – vagy? A valódi New York krízise egy tartós krízis és nem végleges eszméletvesztés, pont *mert* e fiktív New York-ok léteznek. És New York extrém realitása táplál minden fiktív New York-ot irodalomban vagy filmen (vagy legyenek csak szép fikciók New York-ról korrodáló infrastruktúra nélkül, amit utazási prospektusok vagy Merian-kötetek rajzolnak föl). Azt is jól tesszük, ha felfedjük a Praxis Várost, amennyiben a „reális sík”-ot egyszer így nevezhetjük. – De milyen jogon nevezzük Kundera verzióját fiktívnek, a tudósításokat elavult infrastruktúrákról reálisnak vagy empirikusnak? Minden elképzelt vitában megállapíthatók átmenetek a gyakorlati-technikai térre, minden realisztikusban – pl. pont a tervezői vagy reálkritikus vitában – felfedezhetők képzelt vagy utópikus elemek. Jót teszünk, ha szisztematikusan figyelemmel kísérjük az ilyen „cross-over”-eket és „re-entries”-eket.

Hogy tudunk a képzelet és cselekvés, fiktív városok és működő komplikált viszonyaival boldogulni? Mely szerep jut a képszerűnek egészen a mitológiaiig urbanisztikai szinten éppúgy, mint a városvezetés szintjén? És összefügg-e nagyjából ez a képszerű és mitologikus nagyváros a mozijával vagy vizuális bemutatásaival?

„Én egy berlini vagyok” („Ich bin ein Berliner”) például, Kennedy közmondásos identifikációja (identifikciója) ezzel a várossal nem azt takarta, hogy már korábban meglátogatta ama „unheimlich” helységet a Kochstrassén. Ez egy szimbolikus gesztus volt, amely a továbbiakban a szabad frontváros hatalmas szimbóluma lett, máig számtalan hír-közvetítésben, TV-dokumentációban, filmen és egyéb ismétlésekben terjed. „Ich bin ein Berliner” – e szavak politikát csináltak, feloldották a város másik felét, Nem-Berlinné nyilvánították, sok berlini szemébe csaltak könnyeket, amikor Kennedyt megölték.

Ma azt mondja nekünk az újabb amerikai kutatás, hogy Kennedy, miután egy balfácán és naiv kelet-politikával Hruscsovot tudtán kívül kényes belpolitikai szituációba hozta, amikor csitító- és stabilizáló manővereinek egyike a célba vett falépítés eltűrését kialkudta a Szovjetunióval. Sok berlini ezt ma nem szívesen hallja, és nem akarják elhinni, ezt az értelmezést fikciónak tartják, hogy képüket Berlinről („ahogy az tényleg volt”) megtartsák. De a mondás felforgató lett. „Nem vagyok berlini” („Ich bin kein Berliner”) mondják ma berliniek, és mások, akik a mai Berlint nem szeretik. A mondás a megfordításában ugyanúgy a régi (NDK főváros nélküli) Berlin fohászának hat, mint az új főváros, Berlin elleni szembeszegülésnek. És a politika ezt a nem-identifikációt is reális következménynek tartja.

Ezek a visszájára fordított vonatkoztatások, amelyeket a programjavaslatban megpróbáltunk a metropolisz-téma feldolgozására irodalmi és más „fiktív” módon feldolgozni, a javaslat elfogadhatóságát szolgálják: felmutatni a többé-kevésbé megalapozott kapcsolatokat a városképek realitása és a reális városok képei között.

Fordította: *Vadász Piroska* (ELTE BTK Kulturális Antropológia Szakcsoport)

A.Gergely András
Retardált városfejlődés, reflektált kisebbségiség
/Az erdélyi városok a huszadik században/

Bevezető

Megannyi nyugat-európai és hazai politológiai elemzés utal arra, hogy a rendszerváltás során, illetőleg már az 1989 előtti jónéhány évben megroggyant a politikai hatalom legitimációs bázisa, s a kollektív jólétre, igazságos elosztásra alapozott kommunista államideológia elveszítette a lakosság nagyobb részének támogatását, sőt előidézte a rendszer permanens elérvénytelenedését, majd megbukását is. Ám ugyanezek az elemzések arra is figyelmeztetnek, hogy a politikai hatalom megrendülése, a párt vezető szerepének hanyatlása együtt járhat diktátorok fölemelkedésével, katonai puccsok bekövetkezésével, illetve azzal, hogy egy új politikai erőtér alakul ki, amelyben elsődlegesen a nacionalista törekvések erősödnek meg.

Ugyancsak több kelet-európai társadalomkutató látja úgy, hogy a huszadik század végén, bármily anakronisztikus legyen is ez, ismét meg fognak erősödni a nemzetállamok, sőt szélesedik a társadalmi bázisa nemcsak a nacionalizmusnak, az idegengyűlöletnek, de az ún. „biopolitikának", a faji alapon tájékozódó, mások másságát el nem ismerő államnemzeti vagy csoportszintű politizálásnak is.

Az alábbi írásomban (éppen mert a fönt jelzett kérdések széleskörű elemzése részben már megtörtént) minderre nem fogok részletesen kitérni. Mindezt csupán háttérként, a romániai városok fejlődésének nemzetközi politikai kontextusaként jelzem, ugyanis úgy vélem: szükség van arra, hogy egy ország vagy történelmi régió települési terének jellemzéséhez számításba vegyük a földrajzi téridő adott feltételeit, valamint a társadalmi térszerkezet sajátosságait. Ez utóbbinak történetesen kiemelkedő jelentősége van a városok kialakulását, megerősödését, szerepmódosulását és egész fejlődését illetően is. Ehhez csupán egyetlen magyar példát szabadjon idéznem: a politikai rendszerváltozás „pillanatában", illetőleg az új politikai hatalom megválasztásakor mind a külpolitika és a nemzetpolitika, mind pedig az új hatalom által megnevezett fejlődési célok azonnali fontosságúvá tették, hogy fény derüljön a trianoni döntések revíziójának esélyére, illetve a nagytérségi együttműködés, az új politikai vezetés kooperációs szándékaira. S mint tudjuk, az Antall-kormányzat a határok tiszteletben tartásának deklarálása mellett is számos olyan külpolitikai lépésre szánta el magát, amelyekre a környező országoknak reflektálniok kellett, s azonmód megváltoztak a határok menti készültségi állapotok, a szovjet kivonulást követő katonai védőövezetek, s megváltozott az a városfejlesztési stratégia is, amelynek korábban a szovjet birodalom szárnyai alatt más funkciója volt, mint most, az Európához és a NATO-hoz csatlakozás nagy reményeinek korszakában.

Nos, a romániai politikai rendszerváltozás nyomán kialakult az állandó döntésbizonytalanság az Iliescu-rendszer nemzetpolitikai, illetve kisebbségpolitikai szférájában. Emlékezetes, hogy Marosvásárhely, majd Kolozsvár (s több más város is) milyen módon váltak a nacionalista zavargások, rendszerváltási anomáliák, strukturális átalakulások elszenvedőivé. Emiatt is kérdés maradt, hogy miképpen tud egy új politikai hatalom megfelelő megoldást találni a társadalom- és modellváltozás negatív hatásainak kiküszöbölésére. Úgy gondolom, a romániai település-átrendezés korábbi terveinek végrehajtása megtorpant a Kondukátor látványos bukása miatt – de továbbra is fennáll a kérdés, mennyiben maradnak érintetlenek a városok a jelentőségüket, súlyukat meghatározó változások közepette. Vagyis hogy mi folytatódik, milyen körülményeket, feltételeket örökölt a mai romániai kormányzat és a romániai magyar demokraták szövetsége, s milyen

társadalmi-történeti tér állandósult az európai csatlakozási szándék mögött, tehát milyen árat kell fizessen a romániai magyar társadalom a modernizációs folyamat mai-holnapi szakaszán...?

Az erdélyi városhálózat térszerkezetét persze meglehetősen nehéz csupán a rendelkezésre álló historikus szakirodalom alapján megrajzolni. Különösen akkor, ha a városok elhelyezkedését nemcsak egy rácsszerkezetre rajzolva, hanem azok súlyának, fontosságának, igazgatási-jogi, gazdasági és kulturális-történeti szerepének figyelembevételével, vagyis *jelentőségük* teljességével kívánjuk értékelni, továbbá ha nem a romániai városok, hanem specifikusan az erdélyi városok perspektíváit szemléljük. A források hiányos volta miatt a kutató mindenesetre arra szorul, hogy más diszciplínák tapasztalati anyagát, például a szociológiáét, a politológiáét, a kulturális antropológiáét vagy az esszé-riportok műfaját is figyelembe vegye – ezzel azonban parttalan vizekre evez.

Egyszerűbben szólva: parttalan a fejlődésre vonatkozó szakirodalom, ezért válogatni kell belőle, s a szélesebb körű elemzésbe elsősorban a helyi kutatóknak kell bekapcsolódniok, akik – mint ez köztudott – számos területen már jóval előttünk járnak.

Amikor az alábbiakban a huszadik századi erdélyi városhálózatról beszélek, három metszetet próbálok kirajzolni a lehetséges sokféle közelítés helyett. Az első a *történeti városok struktúráját*, a városhálózat társadalmi térszerkezetét lenne hivatott bemutatni. A második egy *funkcionális metszet*, amelyben a városok szerepének, értékének, „funkciójának" e századi kérdésköréből villantok föl néhány adalékot. A harmadik pedig egy sor, a városi lét és a városok közötti *kommunikációs* kapcsolatok témaköréből kiemelhető jelenséget vesz nagyító alá. Minthogy a városokról, a huszadik századi urbanizációs folyamatról és azon belül a magyar kisebbség léthelyzetéről egy kisebb kötetet publikáltam (*Nemzetiség és urbanizáció Romániában*. Héttorony Könyvkiadó, Budapest, 1988), számos ott tárgyalt problémakört nem fogok itt érinteni, s egyébiránt is úgy vélem, jónéhány esztendei közös, az ott élőkkel és kutatókkal együttes kutatói tevékenységre lenne szükség ahhoz, hogy a téma egészét kimerítően áttekinthessük.

Szerep, méret, modernizáció

Definíció helyetti körülírással kezdeném, amely részint szakmai kételyek sorából, részint társadalmi-történeti tények miatti bizonytalanságok tömegéből ered. A *városfogalom* és a városi jogállásról kialakítható kép ugyanis valószínűleg éppoly gyakran változik, mint a kultúrafelfogás vagy a lokális társadalmi tradíciókhoz való viszony definíciója. Empirikus kutatóként, és a városi társadalmak politikai viszonyainak elemzőjeként számos esetben találkoztam a *méretcentrikus*, a lakosságszám alapján minősítő, a megszerzett vagy kiérdemelt igazgatási jogokat történeti kritériumnak tekintő, esetleg a legszükségesebb szolgáltatási funkciókat elemző, többnyire *makrogazdasági* státust mérlegelő városfogalmakkal (Tagányi Zoltán utal számos ilyenre, 1991). De mint több jeles huszadik századi település- vagy Erdély-kutató (Egyed Ákos, Erdei Ferenc, den Hollander, Dankanics Ádám, Bácskai Vera, Bibó István, Szakály Ferenc, Leonardo Benevolo vagy Magyari Nándor László, Biró A. Zoltán és Bodó Julianna) számos városfogalom-gazdagító gondolatmenetéből tudjuk, a város sosem pusztán kerített házak, védelmezhető lakóhelyek, igazgatási jogok vagy urbánus kiváltságok területe, szervezett szolgáltatások vagy infrastrukturális ellátottság-többlet terepe, hanem egyrészt szerves történelmi és társadalmi kapcsolati kultúrák foglalata, kommunikációs aktusok – más településtípushoz képest – gyakoribb vagy sokszínűbb előfordulási helye, a nagylétszámú lakossághoz képest arányosan nagyobb multikulturális vagy plurietnikus identitás helyszíne, meg „a mezőgazdasági környezet függvényében érvényesülő sziget" – mint Dankanits Ádám írja, és így tovább... Olyan társadalmi és történelmi tér tehát, amely épp nagyságánál, jelentőségénél fogva nehezebben tudja kikerülni,

hogy mint egy népesség *élettere*, egyúttal valamiféle bázisa, kiindulópontja vagy célpontja legyen gazdasági, politikai, hatalmi és egyéb törekvéseknek.

Éppen ezért bevezetőként egy szélesebb kontextusban, a romániai városok huszadik századi történetének talán legfőbb tendenciáját próbálom megragadni. Ismereteim szerint a városhálózat kiépítése, s különösen a politikai igazgatás és a makrotervezés számára átlátható nagy egységek kialakítása alapvetően *kettős célt* szolgált illetve ötvözött magába: nyugati típusú *modern társadalmat*, gazdaságot és kapitalista piacot kialakítani, illetve *modern nemzetállamot* építeni. Viszont mind a példaértékű nyugati mintát követő *fejlődési cél*, mind a „civilizálatlanabb Kelettől" *elhatárolódni* szándékozó *politikai-gazdasági* törekvések elsődlegesen a jellegzetesen „Duna-völgyi", „kelet-európai" vagy „balkánias" szerepfelfogást tükrözték, amely valamiféle képzelt *modernizálódás* vagy *európaiasodás* nevében kereste saját helyét és határozta meg a többiek hozzá való viszonyát. E téren viszont egy jellegzetesen „kelet-európai kisállami nyomorúság" (Bibó) uralkodott Romániában is: a *soknemzetiségűség*, avagy a sokszínű etnikai tagoltság jelenléte, s ami evvel együtt jár, a nemzetállami eszme szüntelen újraépítése és védelmezése. Példaként utalhatok itt a mai Óromániára, ahol a Duna bal partján bár a XII. század óta éltek a bolgárok, az örmények, a zsidók és a törökök, viszont ők éppen a francia fogantatású *nemzetállami dogma* átvétele, követése időszakában vagy utána lettek „idegenek" e tájon, s beolvasztandók az államalkotó nemzetbe; vagy szintúgy utalhatnék Besszarábiára, ahol a szlávsággal való kontinuus határkonfliktus zárta ki szinte napjainkig a városiasodás és a polgárosodás lehetőségét; s végül utalhatok Erdélyre, ahol ugyancsak a *frontier* jelleg, a védőbástya-szerep és a szüntelen revansvételi törekvések akadályozták az együttélő népcsoportok kulturális szimbiózisát.

Városfejlődésről beszélek az alábbiakban akkor is, ha annak *akadályait* sorolom, ha a kisebbségi lét lehetetlenségeire utalok, vagy ha a megalomániás modernizációs lendület (mondhatnám: indulat) egyes jelenségeire, vagy a természetes és mesterséges asszimilációk folyamataira világítok rá. A múlt század végén például, amikor az erdélyi magyarság aránya 28%-ról 34%-ra növekedett, igen sok német, örmény és román asszimilálódott a magyarsághoz, számuk a városokban egyre nőtt, ugyanakkor egyes vidékeken (például a Mezőségen, Kolozs megye több területén és Alsó-Fehér megyében is) elkezdődött a falusi magyarság elrománosodása (elemzi Egyed Ákos 1993). A századunk harmincas évei óta ismételten, újra meg újra nekilendülő romanizálási hullám, amelyben programosan hirdették a „Románia a románoké" eszmét, idővel kiegészült a modernizáció európai stílusú, keményen központosított államhatalmi céljainak megfelelően mindazzal, ami az uralmi fensőbbségességhez kell. A kisebbségellenes román belpolitikában először a politikai hatalom *intézményeit*, elbürokratizálódott apparátusait, majd az ország *városait*, s végül az iparosított *termelési struktúrát* tekintették megszerzendő eszköznek ahhoz, hogy úgymond egy (pszeudopolgári) román társadalom kiteljesedését, „jogos" érvényre juttatását szolgálják vele.

A városok kézbentartása mindig is kiemelkedően fontos volt a politikai vezérkarok számára. A város mint populáció-koncentrátum, mint a hozott identitás elmosódásának helyszíne pedig nemcsak fontos, de látványosan hatékony beavatkozási terep is. A kisebbségellenesség megvalósítása részint nehezebb a falusi-külterületi társadalmi térben, részint kevésbé fontos is a falusi társadalmi közegben, ahol az embereket nemcsak a nemzetiségi identitás láncolja össze, hanem perszonálisabb kapcsolatok kötik, rokonsági viszonyok tagolják és belterjes munkamegosztási esélyek igazítják el a kollektív viselkedés útjain. Viszont kitűnő asszimilációs lehetőséget nyújtanak a városok, amelyek *koncentrált terei* az elvegyítésnek. A huszadik századi Románia politikatörténetében ma már sikeresnek mondható az a törekvés, hogy az állami tervcélok, a nemzetépítés és az európai rangú felvirágzás minimális feltételei teljesüljenek. A rurális Románia „nemzetépítő elemeit" javarészt sikerült állami szolgálatba terelni, a nyelv és az értékrend romanizálását sikerült megvalósítani; ennek ára viszont az volt, hogy a városi életforma civilizatorikus előnyei, a

városi térben hatékonyabban érvényesülő *homogenizálás* során a modern polgár helyett a műveletlen tisztviselő, az aligpolgárosodott vidéki, a lokálisan idegen funkcionárius értékrendje és normarendje terjedt el – kizárva annak esélyét, hogy a civilizált élet hétköznapi szokásrendje, a gazdálkodás, a háztartás, a lakás és a társadalmi kapcsolatok kultúrája „hozott anyagként" megmaradjon, tovább éljen és gyarapodjon. A huszadik századi romániai városi kultúra tehát nem a városkörzet (a „hinterland") és nem a vidék sokszínű, hajszálerein keresztül kommunikációk gazdag hálózatát biztosító komplexum maradt, hanem „idegenek" és kreált „ellenségek" (például a vállalkozók, értelmiségiek, máshitű kereskedők, polgárosodó iparosok) kényszerű egymás mellett élésének helyszíne, konfliktusaik fészke – végülis „suburbia" helyett alacsony rangú lakóövezet, mesterséges *slum* lett. A városlakók arányának célszámok alapján történt gyarapítása, s a városokba telepített vidéki népesség viszonya a már régtől fogva városlakókhoz ezért eredendően kizárásos volt; például a városokba költöztetett falusi románság java része kezdettől ellenségesen nézte, hogy a vállalkozó, kereskedő-iparos polgárság, többségükben „nem-románok" gazdagodnak, mindegyre kialakítják (vagy alakítgatni-megőrizni próbálják) „származási", kulturális vagy strukturális előnyeiket, s mert e téren már járatosabbak voltak, azonmód az európai agrárpiacba bekapcsolódó gazdaságban értek el sikereket, amit azután a román nemzeti nacionalizmus azon mód ki is használt. S ennek „hagyománya" immár évszázados: kezdve a múlt század negyedik negyedében Dobrudzsából elűzött törökök, bolgárok, tatárok sorsával, az 1891-es havasalföldi, 1899-es galaci és az 1903-as kisinyovi pogromokkal, folytatva az 1942 és 1944 között kiirtott 315 ezer zsidó históriájával, egészen a hatvanas évektől a román rendszerváltásig kiárusított németekig, akiknek száma a történeti Erdély területén negyedére csökkent 1977 és 1994 között, valamint a húszas, majd a nyolcvanas években elüldözött magyarokig – mindvégig arról volt tehát szó, hogy a *nemzetállami központosítási törekvés* nem tűrhette az erős bástyákat, a polgárosult városi öntudatot, az etnikus másság fellegvárait, s inkább elűzte, kiirtotta, eladta azokat (például a szászokat, zsidókat), akik nélkül utóbb a román történelem is veszteséges marad majd.

A másság, az *öntörvényűség elnyomása* nem csupán ideológiai cél, hanem annak részeként hatékony társadalomformáló eszközök alkalmazása is. A romániai városok *történelmi polgári társadalmának* „bűnbakká" tétele, leigázása mint jelenség azért hangsúlyozandó, mert e tekintetben a magyar történeti gondolkodásban mély gyökeret eresztett Erdély–Tündérország „mesebeli" helyzete csupán néhány specifikumában volt különb, mint a többi romániai városé. A *kulturális másság* intoleráns kezelése például minden tájon megnyilvánult: csupán futó említés essék azokról az „idegenekről", akik – mint Havasalföldön az örmények és görögök, Moldvában a zsidóság felső rétege, Bukarestben a szászok és a székelyek, Constantában a törökök, és így tovább – a maguk *etnokulturális másságával* hívták ki a román hatalom ellenszenvét, de mellettük szintúgy „bozgornak" minősültek a protestánsok és egyéb más vallásúak is, ami mint jelenség nem egyéb, mint a *kulturális intolerancia* és a lassú, kitervelt *genocidium* régi hagyománya ezen a földön.

Mint a kelet-európai kisállamok története, a románoké is revansok, területfoglalások és frontok története. A perem-európai, határövezeti léthelyzetbe került városok lakosságával épp ezért egy univerzális konfliktushelyzet stabilizálódott: vagy részesei lesznek az Európa peremére felkapaszkodó román törekvéseknek – de akkor a nemzetállami céloknak is engedelmeskednek –, vagy pedig fölmorzsolódnak a mesterkélt és erőltetett modernizációs folyamatban – de akkor részben megőrizhetik relatíve kedvezőbb egzisztenciális helyzetüket.

A valóságban persze nem volt valódi választási lehetőség: az államilag irányított *etnikai tisztogatásokat* nyelvi-kulturális, igazgatási, gazdasági, strukturált népességtelepítési, demográfiai eszközök szolgálták, amelyek lassan bár, de elérték hatásukat. A történet viszont egyértelműen arról szól, hogy nem kell mindenkor „Endlösung" és holocaust a népirtáshoz, megteszi a városfejlesztési- vagy településpolitika is. Igaz, Romániában sem könnyen történt

mindez. S hogy szándékosan ne erdélyi példákat hozzak: Dobrudzsa például az 1880-as évektől egy emberöltő alatt minősült át „ősi román földdé" a katonai adminisztráció eszközei és az őslakosság kifüstölése útján, s Galac, Braila és Constanța elrománosítása is sikeresen végbement egy fél évszázad alatt (1878–1928) – de mindez már nem volt ilyen egyszerű a trianoni békekötést követően elcsatolt magyar területeken, bárha itt is éppúgy tömegesen telepítették le a határövezeti „tartalék" földeken a messziről hozott román parasztokat, éppúgy lehetetlenné tették a *városok térbeni kapcsolatainak* továbbélését, éppúgy kialakították az ágazati politikák (a város-, az iskola-, az egyház-, a katona-, a közlekedés-, a gazdaság- vagy az egészségpolitika) speciálisan kisebbségellenes hatásmechanizmusait. Ennek ismert következménye volt *Erdélyben*, ahol a romániai városlakó magyarság körülbelül *egynegyede* élt, hogy az első világháború utáni korszakban, alig fél évtized alatt kiűztek mintegy félmillió (413 ezer) magyart (közülük 197 ezer repatriált Magyarországra), illetve 127 ezer magyar nyelvű zsidót, majd a második világháború idején is áttelepült több mint százezer magyar és mintegy 110 ezer zsidó. S mint ahogy az menekülő népek esetében lenni szokott, a kirajzó népesség a tanulni vágyó vagy a perspektívájukat vesztett fiatalokból, a jól pozicionált vagy szabadgondolkodású értelmiségiekből, a képzettebb, aktívabb, vállalkozó népességből állt javarészt, s e *kivándorlási hullám* igen nagymértékben a *városokat sújtotta*. (Később, ha nem is azonos nagyságrendben, de a nyolcvanas években megintcsak a vállalkozó, jobbat remélő, konvertálható tudással rendelkező népesség indult útjára – ámde ne vágjunk az események elébe...).

A románosító nacionalizmus az erdélyi, a bánsági és a partiumi városokba telepítette le a hegyeken túlról hozott munkaerőfölösleget, nagyságrendben a kifüstölt százezrek sokszorosát. A nagyarányú mobilitást elszenvedő városok ebbe az *invázióba*, s az ezt *gazdaságpolitikai* szinten kísérő *ipari modernizációba* valósággal belerokkantak, lezüllöttek, ellumpenesedtek, átmeneti zónává vagy egyszerűen csak *balkánivá váltak* (ahogy Beke György interjújában a filozófus Tóth Sándor minősíti a folyamatot, lásd Beke 1994). Vagy ha nem is így történt minden esetben, a szerves piaci, gazdasági, kooperatív kapcsolataikat elszaggatta ez a migrációs özönvíz. A forszírozott iparosítás, majd az elhatalmasodó ipartelepítési őrület, a „szocialista városok" kialakítása egyes esetekben megtízszerezte az első világháború utáni lakosság létszámát (hadd utaljak itt például Csíkszeredára és az ottani szociológus-antropológus csoport kutatásaira, amelyek szerint ez Szeredán is így történt); s ha más nem, hát a városok új külvárosai elszigetelték-elvágták a városok szerves kapcsolatait a városkörnyéki településekkel. A beköltöző, az elmenekültek helyére került első generációs munkásság (nagy része még nem is a bennszülöttektől eltérő nemzetiségű volt az első hullámban, de már igen a második-harmadikban, a hetvenes-nyolcvanas években) jobbára új városi lakótömbökben, panelekben kapott helyet, ahol lehetetlenné vált a tradicionális társadalmi kapcsolatok fenntartása és továbbépítése. A népességmozgás eredményeként fokozatosan egyre jobban *elveszítette társadalmi hatékonyságát és pozícióit a városok történelmi polgársága, megváltoztak a társadalmi struktúra arányai,* valamint radikálisan megváltozott a régi városok szociális terét reprezentáló adminisztratív igazgatási apparátusok és gazdasági vezérkarok *összetétele is*. Ez utóbbi nomenklatúrával és az új uralkodó osztályokkal már az első világháború utántól szembekiáltó ellentétbe került az amúgy is összetöpörödött városi középréteg, amely hagyományosan a városi életforma hordozója, éltetője volt. A kis- és középvárosok egész belső világa, tényleges és szimbolikus kozmosza, az épületek, a terek, a közutak típusai, a nyilvánosság színterei is két élesen elütő, jószerivel minden téren szembenálló szférára estek szét: a régi belvárosi és az azt körülvevő lakótelepi panel tömbre, vagy másutt a családi házas kertvárosi és az iparvárosi zónára. Éppígy elkülönültek a társadalmi tér nagyobb szereplő-csoportjai: századunk második felében már a szocializmus „fehérgalléros" apparatcsikjai adták a kvázi-középosztályi réteget, és a pre-urbánus tömegek képezték a kékgalléros népességet, s így ketten jelképezték a nagytársadalom lokális „egységességét". (Természetesen kiegészülve egy-egy város népességének harmadát-

felét is kitevő falusi ingázókkal, akiknek identitásáról majd történeti távlatból fogunk bővebbet tudni, ám nem-városi jellegük teljességgel nyilvánvaló volt és maradt).

A szocialista korszak fejlődés-hozsannázó politikai ideológiai és „tudományos" érvei ellenére azt kell mondani, hogy a beépített városi tér használatában (minden szociálpolitikai sikeressége és homogenizáló hatása dacára) több rombolási és újjáépítési hullámot, több funkcionális alapelvet, és számos *struktúraképző mechanizmust* lehet megkülönböztetni, amelyek végső soron nemcsak a beköltözöttek és a bennszülöttek konfliktusos viszonyáról árulkodnak, s nem csupán a kollektív tudás, a tradíció vagy a hagyományfosztás eseménysoráról tájékoztatnak, hanem arról is, hogy a *városok eszközfunkciója* mit jelképez a politikai döntéshozók számára. Durván leegyszerűsítve, s főként a második világháború utáni romániai politikai vezetés szemléletmódjára utalva azt lehet mondani, hogy a városok egyenként is és kijelölt *területi funkciójuk* szempontjából is egy grandiózus társadalmi kohóként voltak definiáltak, amelynek *célfeladata* a modern román ipari állam munkástömegeinek kiszolgálása volt, *eszközfunkciója* pedig a társadalmi homogenizálás térbeli koncentrálása és intézményes meggyorsítása. A romániai településfejlesztési tervek, amelyek a nyolcvanas évek végén a tizenhárom ezer falusi településből hét-nyolcezret felszámolásra ítéltek, és öt-hat millió ember átköltöztetésével számoltak, már csak a nagyívű fejlődésvonal betetőzései lettek volna... Ám a városnövesztő tervek léteztek és hatottak már korábban is, más módon. Az 1968-as új adminisztratív területi felosztás például, valamint időben előtte és utána is számos formális *átrajzolás* jobbára megyényi, tájegységnyi, olykor országrésznyi terület igazgatási-felügyeleti alárendeltség-változtatása formájában is azt a távlati tervet szolgálta, hogy az ország népességének „arányos" elosztása, nemzetiségi, vallási, társadalmi identitástudatbeli egységesítése (mondhatni *intézményes tradíciófosztása*) könnyebb és sikeresebb legyen.

A hagyományaitól, társadalmi és területi, családi és származási kapcsolataitól lényegében megfosztott, majd térbeni mozgásában is intézményesen korlátozott népesség mindenütt a világon törvényszerűen kisebb ellenállást mutat a megváltozott környezetben, a nehezen megszemélyesíthető beépített térben, a *kulturálisan „holt vidéken"*, amely nem kínál egyéb identitás-lehetőséget, mint a lakótelepi vagy üzemi környezet által biztosítottat, amely megakadályozza a térbeli kapcsolattartást, amely a városlakó hétköznapi létének minden elemét egyetlen gazdaságpolitikai cél elősegítésének rendeli alá. Így volt ez Délkelet-Ázsiában, Dél-Amerikában, Észak- és Kelet-Európában egyaránt. Mindez egy gazdaságpolitikai és ideológiai célnak felelt meg, amely (mint az egy évszázaddal korábbi erdélyi modernizáció során is) a társadalmi *embert* egy intézményeket hordozó *funkcióként* kezeli, s ekként az csakis tömegeiben érdemel uralkodói figyelmet, kisebb közösségeiben vagy a személyiség szintjén nem. És igaz ugyan, hogy az ilyen típusú fejlődés végeredményeként majd egy modern román társadalom helyett csak egy *arctalan és strukturálatlan tömeg* alakul ki – de ez legalább nem okozhat a hatalmi-politikai szinten kezelhetetlennek érzékelt etnikai, rétegződési, kulturális sokkokat... A megváltozó szerepű városok pedig formátlanul szétterülnek, elveszítik karakterüket és meghatározó népességüket ebben a dicső modernizációban, amelyben a szent cél szentesíti az eszközt – de mi tagadás, a modernitás ingájának (Heller Ágnes) mozgásában ez is valahol az „egyetemes" és specifikus román jövőcélok számlájára irandó...

Visszafogott kisebbségiség és meglódult városforradalom

A városhálózat, mint azt Egyed Ákos kiváló elemzéseiből (1981) és Dankanics Ádám munkájából (1983) is tudjuk, a hagyományos iparok, a céhes mívesség, a piaci kapcsolatok, a városi tőkeképződés, a vasutak és a mobil munkaerő révén kialakuló kezdeti kapitalizmus

terméke lett az első világháború utáni korszakban. A kereskedelmi és ipari tőke, a Monarchia és a távolabbi Nyugat piacai, a viszonylag folyamatos erdélyi iparosodás és a XIX. század közepétől folyvást erősödő kereskedelem elősegítette, hogy az ipari hagyományokkal rendelkező, piaci vagy közvetítő szerepű *városok dinamikus növekedésnek induljanak*. A háború előtti kapitalista korszak iparosítási mutatói alapján a *nagyvárosok* (Temesvár, Brassó, Nagyvárad, Kolozsvár, Arad és Nagyszeben) emelkedtek ki a maguk gazdaságföldrajzi lehetőségeivel. Java részük törvényhatósági város is volt, egy évtized alatt közel száz százalékkal gyarapodó ipari nagyvállalat-számmal (N: 123→242), közel ötven százalékkal emelkedő alkalmazotti létszámmal (N: 10.919→19.445), s mellettük volt még több mint 15 ezer kisebb cég, a tőkés iparosodás jobbára kézműves műhelyei. A nagyvárosokat követte az erősen *iparosodott városok* sora (Marosvásárhely, Szatmárnémeti, Lugos), valamint a *rendezett tanácsú* városok köre (köztük is legkivált Brassó és Nagyszeben, továbbá Beszterce, Kézdivásárhely, Máramarossziget, Nagykároly, Segesvár, Szilágysomlyó, Karántsebes, Szászrégen, ahol minimum hat, de a legnagyobbakban 46 gyár is működött). Egyed Ákos hosszan sorolja az 1–5 gyárral rendelkező városokat, s megállapítja, hogy a folyamatos iparosodás a demográfiai magatartáson, a népesség tagozódásában, a foglalkozás-szerkezetben, a városi és a vidéki népesség arányaiban is megmutatkozott. A városi lét vonzóereje nagyon nagy volt, a lakosságnövekedés mértéke a századfordulón mintegy 21-26%-ot ért el, s a hat törvényhatósági város összlakosságának alig negyven százaléka volt helybeli születésű, húsz százaléka települt be a megye területéről, a többiek (37%) máshonnan jöttek, s több mint e betelepült népesség fele faluról érkezett. Akkora városok, mint Temesvár vagy Kolozsvár, népességének 43%-a származott helyből, a többiek mind betelepültek, s e vándormozgalom egyben arról is szól, hogy a gyorsan iparosodó vidékekről kevésbé, a gyorsan szaporodó falusi lakosság (főként a román falvak népe) képviseletében jóval többen lettek városi lakossá. Kialakult az a helyzet, amelyben a legjelentősebb 24 város népességének 63 százaléka (1900-ban) *magyar nyelvűnek* vallotta magát, a *városok lakóinak egyharmada ipari foglalkoztatott* lett, további tíz százaléka kereskedelmi-közszolgálati funkcióba került, s minél nagyobb volt egy város, szükségképpen annál kisebb lett az őstermelő, mezőgazdasági foglalkozású népessége.

A közepes és kis városokban mindez kisebb mértékben zajlott így, ezekben nagyobb tömegű maradt az agrárnépesség is, sőt egyes városkákban (Kolozs, Gyergyószentmiklós, Szilágysomlyó, Szászsebes) meg is haladta a lakosság létszámának 30 százalékát, és számos további városban (Sepsiszentgyörgyön, Hátszegen, Medgyesen, Segesváron, Tordán) ugyancsak 23-28% maradt. Ezek a *kisvárosok*, ellentétben a nagyobbakkal, majdnem önellátók voltak, habár a civilizációs fejlődésben még messze elmaradtak a főiskolával, egyetemmel, kórházakkal, kulturális intézményekkel, egyletekkel, színházakkal, telefonnal és távolsági közlekedéssel, orvosi szolgálattal és csatornázással ellátott nagyobb településektől. A világháborúig szinte minden jelentősebb város áttért az elektromos közvilágításra – ami persze csak igen válogatott keveseknek jelentett pótlékot a falusi közösségből való kiszakadásért, a napszámos létért és bizonytalanságért, a kényszerűen megváltoztatott életmódért.

A városok (28 erdélyi város) egzisztálását biztosító *igazgatási rendszer* (sőt a parlamenti váltógazdálkodásra épülő alkotmányos intézményrendszer és a nemzetinek kikiáltott, modernizáló agrárpolitikájával egész korszakot meghatározó liberális kormányzat, továbbá a Nemzeti Parasztpárt is) a két világháború között a *területrendezések*, az 1921-es földreform következtében megnövekedett kistulajdonosi rétegek háttérbe szorítása, a nyelvi és etnikai numerus clausus és a kisebbségpolitikai kényszerek eszközével kívánta létrehozni azt a „kultúrzónát”, amelynek vezérkara, karöltve a Kárpátokon túli kispolgári-kisgazda identitást nemzeti értékrendként népszerűsítő kormányzattal, egyaránt a régi Románia eszméit képviselte. Az igazgatási szervezetrendszer következésképp mind a magyar agrárproletárok, mind a gazdasági reform által sújtott magyar közép- és nagybirtokos réteg, mind pedig a

városi cselédnek szegődők körében lényegében azt a *belső kolonizációt* valósította meg, amelynek következtében *a harmincas évek elejére az erdélyi városok többségének lakosságában a románok kerültek túlsúlyba*. 1930-ban az erdélyi népesség 82,7 százaléka lakott falun, 17,3%-a (958.998 lakos) városon, s a *városi magyarok* különösen nagy hányada részesedett a kereskedelemben, viszont ugyancsak részese volt az alkalmazotti rétegek körében, az értelmiség tagjai közt mindama *diszkriminációnak*, amely később a második világháborús szereptévesztéshez vezette az országot.

Az elmondottakból következik, hogy az *erdélyi városhálózat* 1919 után fokozatosan elveszítte korábbi társadalmi-térbeli struktúráját, s a városok *szerepváltozása*, térerőssége is egyaránt lehetővé tette, hogy a románság terjeszkedésével párhuzamosan az arisztokrácia egy része, a vállalkozóképes magyar városlakó népesség és a bányászati, ipari foglalkoztatott (többségében magyar) népesség elmeneküljön és a folytonosan nehezített nyelvi-kulturális-kommunikációs helyzet következtében az *elrománosodás* is megvalósuljon. Kellő tőke és gazdasági önállóság hiányában (tegyük hozzá, hogy az ipari termelés, a beruházások és az új üzemek java része külföldi érdekeltségű volt) a *polgárosodás* éppúgy *visszamaradt*, mint a Monarchia keleti felén másutt is, csak éppen az átlag analfabétizmus volt itt magasabb az Erdélytől nyugatabbi területekhez képest.

Ehhez a folyamathoz járult hozzá a második világháború utáni gyakori *területbeosztási újjászervezési gyakorlat*, amely előbb a mechanikus szovjet rajon-elméletet követve, a komplex tervezési-gazdasági-közigazgatási felügyelet és az erősen centralizált irányítás kiépítését szolgálta, később pedig a már kialakult területi aránytalanságokra hivatkozva (példaként a Maros – Magyar Autonóm Tartomány létrehozására és fölszámolására érdemes itt utalni) a *regionális érdekek* kordában tartásával és a területfejlesztési gyakorlat adminisztratív erőmegosztó taktikájával az autarkia modern változatát alakította ki. A *területi politikai célok* a hatvanas évek közepétől a nagy térségi egységek aránytalanságainak csökkentését hirdették, ám voltaképpen a falu/város különbség, a szegregáció, a főleg központi adminisztratív döntésekkel kézben tartott, redisztribúciós technikával ad hoc módon kezelt *térségi feszültségek* elmaszatolása volt a hátterükben. A valós érdekmozgások, a lokális célok és a helyi társadalmak szerepének megváltozása lényegében ettől kezdve már a polgári modernizációs vágyak, a polgárosodási igények és törekvések lehetetlenségében fejeződtek ki. A *városok autonómiájának* kérdése bár már 1920-ban fölmerül és 1946-ban ismét szóba kerül, végső elutasítását csak a hatvanas évek végétől kapja meg. Innentől pedig a történet már ismerős a tájékozódó olvasók meg az ott élők számára.

A funkció és a térerősség

A közel egy évszázada tartó iparosítási és növekedési hajsza ciklikussá teszi a városokra kirótt *térségi szerep* érvényesítését. A nemzeti szintű autarkia (és helyi „lebontása", területi funkciók szerinti „részesedése") egyfelől a szovjet befolyástól és a nyugati függéstől nem meghatározott fejlődési harmóniát szolgált volna elvi szinten, másfelől pedig egy elavult utolérési modellből következett volna, a központi tervek szintjén éppen a nyugati fejlődés „lepipálásával", iramának felülmúlásával. Javarészt ezt a két célt szolgálta az erőltetett városnövekedés. A növekedés maga azonban felemésztette a mezőgazdasági tartalékokat, a növekedéshez szükséges importjavak forrását, a kereskedelmi és szolgáltatási bázist, rontotta tehát a megvalósuló „modernizáció" értékét.

A városok központilag kijelölt funkciója és a *városi társadalmak* szerkezetének szüntelen módosulása ugyancsak az *integrálódás funkcionális megvalósítását* szolgálta – volna. Ennek sikerére azonban már nem került sor – bár a folyamatnak még nincs vége.

Az urbanizációs folyamatoknak nemcsak Romániában vagy Erdélyben szükségképpeni velejárója, hogy a történelmi városi közösségek felbomlanak és eltűnnek

valamely fölérendelt modernizációs cél érdekében. E tendencia Erdély városait illetően is fennáll – mégis, a *romániai magyarság történetében először* századunk hetvenes éveire jutott el oda, hogy – eltérően a többségében tradicionálisan városlakó németektől, zsidóktól és az örményektől – létszámát tekintve *többségében városlakóvá vált*. Előzményként kell említeni nemcsak a városok történetileg kialakult és újonnan ehhez hozzáépült struktúráját, hanem azt a nagyarányú mozgást is, amelynek segítségével az erdélyi magyar városi lakosság (az ország egészére is jellemző) mobilitási és urbanizálódási folyamat eredményeképpen lett városi lakos, párhuzamosan azzal, hogy a századforduló erdélyi városi népessége kicserélődött. Ebben különféle *városi funkciók* és eltérő térerősségű *vonzások* is szerepet kaptak, amiért például ismét jelentős létszámú magyar lakosság költözött Brassóba, Medgyesre vagy Segesvárra, más helyütt viszont jelentősen csökkent a városlakó magyarság aránya.

Ha az erdélyi *városok funkcionális szerepét* vizsgáljuk, nem tekinthetünk el attól az összehasonlítási lehetőségtől, hogy mi van e téren Európa más tájain. Tudott dolog, hogy a volt szocialista országok városodottsági szintje elég magas, de Romániáé mégis gyönge. A nemzetközi statisztikák szerint a román társadalomban a nem mezőgazdasági népesség aránya 1965–70-ben mintegy 40% volt, az aktív keresőkhöz viszonyított ipari dolgozók számaránya 20,7%, a városi lakosság aránya a népesség egészéből 40,1%. (Forrás: FAO Yearbook 1969, Roma, p. 109.). Egybehangzó adatok szerint a 20.000 léleknél népesebb településeken élők aránya 1920-ban 12%, 1940-ben 18%, 1960-ben 21% volt; vagyis 1920 és 1960 között mintegy 9%-os volt a növekedés.

A városodottsági szintet tekintve: a városlakók aránya 1950-ben 25,6% volt Romániában, 1970-ben pedig 38,9% (Musil – Link 1973). Az ENSZ 1920–2000 közti népességstatisztikai adatai szerint Romániában (és a szocialista országokban) a népesség városba tömörülése az európai ütemnél lassabban halad, s a városkoncentráció megkívánta ellátási szint szempontjából még így is alacsonyabban áll Románia, mint azt az iparosodottsága indokolná. Mindez olyan fejlődési egyensúlyhiányhoz vezet, amelyet a késleltetett, ám gyors ütemben kialakított, *mesterséges urbanizáció* magyaráz. Minél nagyobb a koncentráció, annál lassúbb a népességnövekedés aránya, annál lassúbb a falusiak városba vándorlása – vagyis a folyamat a városok normál funkciói, az ellátási hatékonyság, a kulturális és szolgáltatási fölény szempontjából éppen hogy romlanak, nemhogy javulnának. A város *szimbolikus vonzereje* csökkenni kezd, majd zuhanni, értéke számos más hátrány miatt is igencsak romlik. Ráadásul a beruházási igények és a népességnövekedés így egyre kevésbé engedi az infrastruktúra fejlesztését, ezért lelassul a városnövekedés is, telítődnek a lakások, a városi mentalitású munkásság helyett ingázók, alulkvalifikált tömegek lepik el a városi tereket, sokasodnak a családszociológiai problémák, a hátrányos helyzetű népesség aránya hatványozódik – következésképpen nagyobb területi egyenlőtlenségek alakulnak ki, a telítődő ipar és a munkaerőgazdálkodás központosítottsága retardálja a gazdasági potenciált, szétszórja a fejlesztési energiákat, pazarolja a beruházási erőket, megosztja az infrastruktúra terhelését, s mindez visszahat a makrogazdaságra, a településfejlesztésre és a városi funkciók kiegyensúlyozott működtetésére (bővebben elemzi mindezt Musil és Link 1973).

Ez elmaradás pótlására, a kívánatos *európai szintű városodottság elérése érdekében* tervezték a román politikai vezérkarban, hogy a mezőgazdasági népesség 12-15%-ra csökkentésével a városlakóknak 1990-re az össznépesség 65%-át kell kitennie (lásd az RKP 1979-es, XII. kongresszusának irányelveit). Ekkor már túl voltak azon az időszakon, midőn a hatvanas évek közepén mintegy hatmillió állampolgár, az össznépesség közel egyharmada élt más helyen, mint ahol született, s a nagyobb városok népességének átlag 65 százaléka nem ott született, ahol éppen lakott. Hovatovább annak a tíz és félmillió léleknek, aki 1978-ban már városban élt, negyedrésze az 1968–78 közötti évtizedben költözött be...

A számmisztika hatása épületes volt: Romániának 1938-ban 139 városa volt (a mai határokat számítva), 1948-ban 152, 1957-ben 154, 1965-ben 184, 1975-ben 236, 1980-ban

265. A tervek szerint 1990-re 635 várost kellett volna kialakítani, az ezredfordulón pedig a 700.-at kellene majd fölavatni...

Ennek az extenzív folyamatnak végülis mind Romániában, mind Erdélyben egyenes következménye lett a városok történeti szerepének, funkcióinak elmosódása, fölszámolódása, romló térerőssége. A bányászati, az ipari, a közvetítő-kereskedelmi, a védő vagy határmenti (frontier) *funkció* épp a túlterheléstől, a ráépülő makrogazdasági vagy más szerepektől egyre inkább kezd eltérni, s a központi tervezésnek kitűnő eszközül szolgál a népesség homogenizálása, jellegtelenítése szempontjából. Vélekedésem szerint az első világháború utáni várostörténeti korszakban jószerivel két, historikusan alapozódott funkció maradt, amelyet nem (vagy nem végletesen) változtattak meg a kialakuló új funkciók. Az egyik a történelmi Erdély kulturális központjainak (Marosvásárhely, Kolozsvár, Brassó, stb.) továbbélő *kulturális misszió-szerepe*; a másik a *frontier jelleg*, a határmentiség, az interkulturális zóna közvetítő és puffer-jellegű szerepe. Az 1920-ban kijelölt határok „a román etnikai terület legmérsékeltebb nyugati határát" is jelentették (mint ezt Tatarescu külügyminiszter 1946-ban kifejtette), amely mellett Románia gazdaságilag is nélkülözhetetlen sávja fekszik... S bár Erdély területének csupán négy százaléka ez a sáv, de itt élt 1946-ban viszonylag kompakt egységben a lakosság 8,5 százaléka (az érintett népesség, mintegy 300.000 lakos 67%-a magyar volt), valamint e határsávba esik Arad, Nagyvárad és Szatmárnémeti, amelyek mind közlekedési, mind közigazgatási, mind gazdasági és kulturális szempontból kulcsfontosságúak, transzmissziós szerepűek (lásd Balogh S. 1987).

Ugyancsak a városi funkciók megváltozása, illetve az ötvenes-hetvenes években létrehozott „bolygóvárosok" (vagy inkább Mumford kifejezésével: „antivárosok") számának gyarapodása indokolta, hogy a várostervezési, településfejlesztési célokat adminisztratív rendszabályokkal egészítsék ki. A permanens osztályharcnak ezek a késői és vidéki utóvédharcai, az osztályhatárokat elkenő és a társadalom nagyobb egységeit egybemosó, az életvilágok eltéréseit és a társadalmi érdekellentéteket felülrétegző „csinált-városi" szerepkör kimunkálása lényegében a látványos *területi koncentrálásnak*, az igazgatási-tervezési megalomániának adott terepet. S nem utolsósorban a fölszámolni kívánt falusi, alulfejlett települések gondjának átalakítása teljesítménydús sikerré – ez lehetett az abszolút prioritást élvező legfőbb pártfeladat. „A hetvenes évek végén egyszerre ment végbe a népesség tömörülési folyamata valamint a településállomány egy részének elaprózódása és egyben leépülése is" – írja Vofkori László az Udvarhelyi-medencében zajló változásokról, amelyek során a városhálózat a maga térségi szerepével, gazdasági és funkcionális differenciálódásával 1977-ben már az összlakosság 42 százalékát tömöríti. De ugyancsak Vofkori szerint Székelyudvarhely és közvetlen környéke között a hatvanas évek végéig nem alakult ki erősebb vonzás, mert a városnak (a betelepültek nagy száma és az ipartalanság miatt) magának is volt munkaerőfölöslege, s a várost övező rurális zónában (ahol mintegy nyolcvan, különböző nagyságú település van) a keresőképes lakosság 50-80 százaléka még a mezőgazdaságban dolgozik. Sőt, a városba-település folyamatában a bevándorlók kénytelenek megtorpanni a külső övezetekben, ahol csak részben biztosítottak a városi életforma lehetőségei – vagyis a városiasodási folyamatot nemhogy segítené, éppen hogy fékezi inkább a betelepülők nagy száma (Vofkori 1979:274).

Szintén Vofkori utal arra, hogy a városba költözés szubjektív indoka leginkább az életmódváltás, a városi munkahely megszerzése, vagyis a *státusemelkedés*, amelynek érdekében a bevándorló lemond agrár-életformájáról, háztáji gazdaságáról és a városi életmódra próbál áttérni. Az elemző mindezt bíztató jelnek véli, hiszen becslése szerint az egykor domináns szerepet játszó agrár-falusi települések az elkövetkezendő évtizedekben mindinkább kiszorulnak a településállományból, s előbb vegyes, kétlaki, majd urbánus településekké alakulnak át (u.o. 278). Úgy gondolom, hogy az igazgatási vagy gazdasági szerep kialakítása „fejletté" tehet egy települést, ám nem „teremt" legott „modern"

társadalmat, ami pedig az egész politikai presszióval elősegített népességmozgás fő célja volt. Mi több, abban a „posztmodern" értelemben, amely szerint a modern társadalmat, ha nem adott a számára valamely tradícióhoz ragaszkodás lehetősége, éppúgy fenyegeti az *értékromlás*, az elidegenedés, a politikai és kulturális, piaci és innovációs közömbösség – e posztmodern értéktérben a kötődés, a szokásrend és a lokális kapcsolatok gyöngülése vagy elveszítése még keservesebb és még hosszabb távra előnytelen változásokkal jár. Egyszóval az erőltetett városiasodás vagy városiasítás épp a „nemzeti célok" gyöngüléséhez vezet – igaz, amíg e célok korántsem világosak vagy érvényesek, addig mindenképpen eléri azt a hatást, amely a társadalom kézbentartásához, kezeléséhez, manipulálásához elegendő. S igazán nehezünkre esne azt bizonyítani, hogy a román politikai vezetőköröknek, s különösen a Romániában kulcsfontosságú erdélyi térség felügyeletével megbízottaknak nem éppen ez volt legfőbb érdekük.

Térbeli koncentráció, települési interakció, kommunikációs tér

Ha nem követjük tovább a pártpolitikai és igazgatáslogikai szempontú romániai városfejlődést, hanem arra a kérdésre koncentrálunk inkább: mi értelme, mi célja, mi haszna van a városoknak – talán közelebb juthatunk az urbanizációs szakasz „jelentéséhez" és értelméhez.

Az már világosan látszik, hogy megtörtént folyamatról van szó, s függetlenül attól, mennyire tarthatjuk retardáltnak a jelenlegi szintet, vagy mennyire lehetünk elégedettek, el kell merengeni mindennek jelentőségén, hasznán és álságain. Értékelésem szerint a *modernizációs* célok nevében kierőszakolt *folyamat éppen ellenkezőjére fordult*, ha a társadalmi térben bekövetkezett változásokat szemléljük. Relatíve több városi kultúráért, egy „modern" civilizációért indult maga az átalakítás – de eredménye a városiasság illúziója, szociálpolitikai és mentálhigiénés krízis, városökológiai katasztrófa, „mérték"-telen méretnövesztés és a beépített tér gigantikus lerablása volt. Szerves lét helyett gyökértelen és kapcsolatnélküli idegenség, akkulturáció helyett a térbeélés lehetetlenségének élménye, otthonosság helyett (a Sennett által végigelemzett) panel-reprezentativitás és élettelenség, megszemélyesített környezet helyett identitáshiány. Sőt, ha lehet pozitív hatásként említeni: a nivellálódási folyamat eredménye az lett, hogy a városokba betelepülő jobbára falusi népesség „*visszaruralizálta*" a városszéleket (mint erről Semlyén István ír aprólékosan, vagy Magyari Nándor László és Bodó Julianna mutat fel kitűnő példákat Csíkszereda városlakóinak „mentális térképei" alapján), vagyis a folyamat újratermelte a vidéki-falusi környezet kicsinyített mását a város szélén, és a falu ilyetén „behozatalával" a politikai hatalom által elorzott társadalmi-földrajzi *teret szimbolikusan visszafoglalta*. E kulturális ellenállás márcsak azért is érdekes, mert példát nyújt a modern városi lét, az „újrapolgárosodás" egy fals lehetőségéről és arról a *mentális távolságról*, amelyet a totális hatalom megnyilvánulásaival szemben a polgárosodó (kisebbségi) népesség saját érdekében kialakít (erről bővebben kötetünkben lásd Eidheim 1971 és Engman 1992 írását).

Vagyis az erdélyi városfejlődés legutolsó, a huszadik század harmadik harmadában végbement szakaszáról kevésbé szólhatunk mint új városiasodásról; inkább talán „elvárosiasodott" területekről beszélhetünk, amelyeken az átlagon felüli népességszám, az ipari tevékenység miatti tömörülés, az életformaváltó sűrűsödési folyamatok a jellemzőek, nem pedig a hagyományos, történeti értelemben vett városlakó magatartás. Csak egy további hátránya ennek a folyamatnak, hogy nem a posztindusztriális társadalomszerkezetű országok településkomplexumáról, nem olyan központi városmaggal rendelkező és szerves térbeli kapcsolathálóban *funkcionális szerepet* játszó városrégiókról vagy közigazgatási minőségekről van szó, amelyek egy sűrűsödő térben egy- vagy többcentrumú szocioökonómiai egységként működnek. Hanem egyrészt a történelmi városok szerepváltozásáról, másrészt a város és környéke közötti szoros társadalmi és gazdasági összetartozás hiányáról, harmadrészt a lakosság foglalkozási struktúrájának erőszakos

átalakításáról, negyedrészt funkciótlan településtípusokról, s (korántsem utolsósorban) *minőségi* növumot nélkülöző metropolizációs folyamatról kell beszélni. A romániai városok az esetek egy részében öt vagy tíz esztendő alatt „nőttek föl", többségük szinte preindusztriális falutelepülésekből vagy bányatelepülésekből lett „metropolisz". Ehhez képest az a terv, hogy a hatvanas-hetvenes évek fordulóján meglévő 200 városból 700-at csináljanak az ezredfordulóra, mind mennyiségi, mind minőségi szempontból nyilvánvaló abszurdum, s eredménye nem is igen lehet más, mint mesterséges, a szerves fejlődés tempóját és minőségét nélkülöző „városodás".

A városiasodási folyamatban Európa java részében – történeti értelemben is – kialakult a városok közötti *interakciós mező*, amely rendszerint funkcionális szerepmegosztást, olykor éppenséggel érdekegységet vagy ellenségességet is jelenthetett. Létezett ilyen értelmű térbeli függésrend, karakteres tagoltság, változó konzisztenciájú érdekviszony az erdélyi városok között, sőt a falusi vagy annál még szétszórtabb települések között is. A magyarországi történeti tapasztalatok szerint sem lenne képtelenség azt állítani, hogy a *térbeli települési integráció* olyan településhálózatra vonatkozó fogalom, amelyben az összetartozásnak egyes szereplői tudomással bírnak a másik település létéről, arról virtuális fogalmat tudnak alkotni, s köztük valamilyen interaktív kapcsolat épült ki. A kapcsolatok intenzitása természetesen változhatott, de mindenesetre a történelmi idő előrehaladásának arányában bővülhetett, sokoldalúbbá is válhatott. Nos, az erdélyi városfejlődés huszadik századi szakaszára valamiképpen fordítottan érvényes volt mindez: bár a kommunikáció lehetősége mind fejlettebb lett, a városhálózat egyes elemei közötti kooperáció mégsem hasonló intenzitással változott. Ennek oka számomra sem egyértelműen átlátható, de feltételezhetően maguk a folyamatok, a változás dinamikája, a lakosság permanens mobilitása, s emellett a politikai felügyelet következetes jelenléte nehezítette a civil társadalom és a gazdasági ágazatok térkapcsolat-szervező mechanizmusainak érvényesülését.

Annyi persze bizonyos, hogy város és másik város, város és környéke, városrégió és kistáj kommunikatív viszonyában az *erőforrás-elosztó hatalmi pozíció* szabta meg inkább a normákat, mintsem maguk a városok. S erre számos magyarázat kínálkozik. A Magyarországgal határos térség városai a „szerzett" javak fölötti zord ellenőrzés miatt, a mesterséges elszigetelés miatt nem lehettek jelen a kommunikációs tér aktív kihasználói között. A más (földrajzi, igazgatási) határok menti térségek ugyanezért. A nemzetiségek, a más etnikumok lakta városok ugyancsak a *térbirtoklás fölülről szabott korlátainak* függvényében magányosodtak el. A bánya- vagy ipari városok meg épp a rájuk rótt funkció, a változhatatlan feladat miatt. Az iparnélküliek mit is kezdhettek volna a többivel, s a hajdani forgalmi centrumok mit értek az új vasútvonalak, autóutak, repülőforgalom korában...? A régi „sóvárosok", a katona- vagy kereskedővárosok, a királyi vagy nemesi jószágbirtokok áttekinthető rendje is a múlté már. A *térbeliség* mint identitás-alapzat nem szervezhető adminisztratív erővel, nemcsak azért, mert a maga fizikai valóságában minden tér *van*; hanem azért sem, mert a tér-átélés rendszerint szimbolikus és mentális, mint az időélmény, s mert az etnikai hatalommal kötött mindennemű kompromisszum vagy paktum egyben egyfajta politikai határrendezési kísérlet is, vagyis az *identitás* szakítópróbája, de ekként már abszolút perszonális térbe kerül, ahol a szimbolikus jelenlét éppoly erős lehet, mint a fizikai (bővebben lásd Bíró – Oláh 1993).

Mármost nyilván kérdés marad, hogy akkor mégis milyen típusú kommunikációról is beszélek itt. Hiszen a gazdasági-kereskedelmi, közlekedési, igazgatási stb. *kapcsolatszintek* alighanem gyakorlatilag is részben megmaradtak, s működtek legalább annyira, mint a történeti múltban... Ez igaz. Alapos gyanúm szerint viszont nem működtek a közösségi, települési érdekű viszonyokban. Nem működtek továbbá azokban a szimbolikus terekben, horizontális kapcsolatokban, ahol a nem-intézményes, nem-állami, nem-adminisztratív térben működhettek volna. „Interurbán" kapcsolatokra gondolok, mentális hasonlóságok megerősítő

közlésére, az elgazdaságosított kultúra elleni védekezésre, olyan partnerkapcsolati viszonyra, amelyben a „falon belüliség” egy másik ugyanilyen települési identitással azonosul vagy benne rokonságra talál, nem pedig egy önazonossági válságtudat erősítése felé visz.

Merthogy ezen a tájon a politikai kultúra mindig *valami elleni* tartalom volt. Olykor persze csak szimbolikus megnyilvánulás, amely viszont egyértelművé tette, hogy nemcsak a veszélyeztetettség közössége áll fenn, hanem ennek jelentősége is fontos összekötő erőként funkcionál. Itt a (Bibó István kifejezésével) *közösségért érzett félelem* reprezentációjának hiánya bizonyos mértékig megokolt volt, s bizonnyal java része a szimbolikus szférákba csúszott át, vagy a „sajátnak” a környező ellenséges világtól való elkerítésében, visszahódításában merült ki. Így a hasonló érdekűre-helyzetűre odafigyelés már nem lehetett része a lakóhelyi közösség kapcsolatszervező törekvéseinek. A legújabbkori városfejlődésben a *kommunikációs tér* elsősorban mint *hiány* volt megfogalmazható: a városok önálló létükkel ugyanúgy, mint erőltetett fejlesztésükkel inkább konzerválják, mint fejlesztenék a falvakat, főként akkor, midőn már nem szippantják föl munkaerejüket, hanem csak igazgatási-jogi alárendeltségben tartják őket. Sőt, mikoron a falvak „beszolgáltatták” a magukét a városnak, azután már csak útban vannak, s amikor látszólag többezer falu „akadályozza” az újabb 350 tervezett város avatását, akkor már a települési szintű kommunikáció megfakul, a döntéseket úgyis fönt hozzák, azokba beleszólnia szinte lehetetlen bármely alárendelt szférának... A kommunikációs térerősség szempontjából szintúgy *hiányként* jelentkezett a városnövesztés a nemzetiségi-kisebbségi szférában, a családtól-rokonságtól elszakított tömegek közérzetében, a települések megtartóerejének csökkenése terén is. Ugyancsak *hiányként* lehet értékelni azokat a városkapcsolatokat, amelyek az institucionalizált, államosított viszonyban elhaltak, amelyekben a szerves kapcsolattartás a családi-rokonsági szféra dolga is volt, s amelyekben a városhatári demarkációs vonal otthonokat és családokat metszett át, elválasztva szülőt a gyerektől, feleséget a férjtől, s a városlakó egyént önmagától meg saját városától is.

Mindez az *erőforrás-elosztó és újraelosztó* hatalmi gőg és osztályideológia magamutogató tobzódásának, meg az erőszakos haladáshitű optimizmusnak számlájára írható. A modernitás és a strukturális tervezés helyett a román fejlődés a *konjunkturális* célokat erőltette és követte, főképp a társadalmi létnek azon a szintjén, ahol talán a legkönnyebb beavatkozási felületet találta meg: a *kultúra* terén. A kultúrának is olyan elemi hordozóit célozta meg, amilyen a közlés, a párbeszéd, a megértés, a tolerancia, az individuális kapcsolatkeresés, a partnerviszony, a rokonsági kapcsolatháló (amely nem biológiai viszony ma már, hanem közösségi joggyakorlat, valamifajta stratégia, amellyel az ember egy vagy több hovátartozási csoportból szerzi identitását), s végső soron a politikai kultúra olyan nagyobb egységére összpontosított, amilyen az irodalmi élet, a sajtó, a joggyakorlat, az iskolai nevelési rendszer, a közösségi élet számos színtere, vagyis a *civil társadalom* szférája. A civil társadalom – szerte Nyugat- és Kelet-Európában – intézményesen fosztatott meg hagyományos intézményeitől és működési sajátosságaitól. A kommunista korszak várospolitikája úgy jelentkezett, mint egyfajta „csoda-gazdálkodás” militáns ideológiája, ahol a csoda maga a fejlődés, a változás, a politikai töltetű evolúció, s ennek legpregnánsabb hordozója mi más is lehet, mint az ipar és a városok léte, nagysága, száma, jelentősége. S ami ebben a tradíció-fosztott civil társadalomban a kommunikációhiány volt, az épp a sikertelen fejlesztési politikára rádöbbentésként, illetve a *konfrontálódás elmaradásaként* nevezhető meg. Az iparosítás és a városgyarapítás mint a szocialista politikai hatalom országfelosztó és erőmegosztó taktikája valósult meg, s ezzel szemben a városi társadalmi szféra csupán szimbolikus térvisszafoglalásokkal (szokások és viseletek megőrzésével, emlékhelyek kialakításával, szoboravatásokkal, temetésekkel és újratemetésekkel, stb.) tudott védekezni (lásd erre Magyari – Bodó 1993-as izgalmas elemzését).

Mindezen változások során összebonyolódott tehát a városok közötti térbeli-kapcsolatbeli identitásviszony, s ugyancsak átláthatatlanná vált a strukturális és időbeli

identitás is. A város mint olyan a történeti értelemben is helyszíne volt a lokális tradíciók megszakadásának, s a „városi levegő szabadsága" masszív kísértés maradt a nem-városlakók, a modern röghözkötöttek számára. De a romániai „csinált városok" (s köztük a magyarok ugyancsak) szigetként ébredtek saját helyzetükre, megkésve vették föl önvédelmi magatartásukat, s lettek késlekedő ellenállói a főhatalom tömbszervezési céljainak. Ha pedig netán már idejekorán elkezdték ezt, mint Kolozsvár, Csíkszereda vagy Marosvásárhely, akkor nyílt ütközőzónái lettek a politikai hatalom és a civil társadalom törekvéseinek, s önmagukat is elszigetelték környezetüktől vagy egymástól. Épp ez lehet egyik oka annak, hogy Romániában a *modern nemzeti kultúra hordozója* már szimbolikusan sem a városi polgár, hanem a térbeli és társadalmi (de korántsem kulturális) mobilitás révén munkássá vált paraszt lett, aki az „agrár-ipari komplexumok" feltöltője, a gigászi „településszerkezet-átalakítási tervek" végrehajtásának eszköze, akit a legkevésbé sem kötelez városlakó polgári kultúra, örökség, normarend. A *belső kolonizációnak* ez az egész mechanizmusa, a városok eszközfunkciója, a modernitás kialakítására hivatkozó nemzetállami hübrisz, a polgári társadalom leigázása és az egész 1945 utáni fejlődésfolyamat tehát alapvetően a városok ürügyén ment végbe, s eredményül épp a városok rendszerének tönkretételét hozta. Épp ezért eredendően költői kérdés, hogy a romániai „városforradalom" nem járt-e ugyanolyan emberellenes következményekkel, mint az ipari-, az agrár-, a polgári-, a tudományos-technikai-, az informatikai- és más forradalmak a társadalomtörténetben...?

A kérdés persze korántsem megválaszolatlan. De szélesebb körű, mélyebb és árnyaltabb megismeréséhez még további kutatásokra, nem utolsósorban további együttműködésre van szükség. Meg persze arra, hogy az „európai identitás" megszerzéséért síkra szálló politikai hatalmak és társadalmi tömegek először megtalálják a maguk önérzetét, amely a periféria és a metropolisz, a civilizált és a civilizálatlan világ, a demokrácia és a nacionalizmus határterületén keresi térbeli-társadalmi terét.

Hivatkozott szakirodalom

Bácskai Vera 1980 Új irányok a közép-kelet-európai várostörténeti kutatásban. *Korunk Évkönyve*, 75-82.
Balogh Sándor 1987 Erdély és a második világháború utáni békerendezés. *Külpolitika*, 5:183-208.
Beke György 1994 Beszélgetés Tóth Sándorral, a kolozsvári egyetem filozófiatanárával. *Forrás*, 11:39-55.
Benevolo, Leonardo 1994 *A város Európa történetében*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
Bíró A. Zoltán – Oláh Sándor 1993 Emlékmű – jelkép – identitás. (Esettanulmány egy emlékmű újjáépítéséről). *Antropológiai Műhely I/2*. KAM, Csíkszereda. 87-103.
Bíró A. Zoltán – Bodó Julianna 1993 La pratique d'édification culturelle d'une région. *Experiments, Vol.1*. Csíkszereda, 71-84.
Bodó Julianna – Bíró A. Zoltán 1993 Szimbolikus térfoglalási eljárások. *Antropológiai Műhely I/2*. KAM, Csíkszereda, 57-86.
Dankanits Ádám 1983 *A hagyományos világ alkonya Erdélyben*. Magvető, Budapest.
Egyed Ákos 1981 *Falu, város, civilizáció*. Kriterion, Bukarest.
Egyed Péter szerk. 1984 *Változó valóság. Városkutatás*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.
Eidheim, Harald 1971 *Aspects of Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsvorlaget (Scandinavian University Press).
Engman, Max 1992 *Ethnic Identity in Urban Europe*. European Science Foundation, New York University Press, 16. fejezet; 391-404. old.
Fukuyama, Francis 1994 *A történelem vége és az utolsó ember*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 27-81, 380-393.
A.Gergely András 1988 *Nemzetiség és urbanizáció Romániában*. Héttorony Könyvkiadó, Budapest.
Heller Ágnes – Fehér Ferenc 1993 Biopolitika. In: *A modernitás ingája*. T–Twins Kiadó, Budapest, 205-275.
Imreh István 1979 Elöljáróban. /Előszó a *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok* c. kötethez/. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 5-18.
Köpeczi Béla szerk. 1989 *Erdély rövid története*. Akadémiai, Budapest, 1513-1829.
Magyari Nándor László – Bodó Julianna 1991 *Mental map-ek Csíkszeredán*. /Kézirat/, 18 old.
Mihailescu, Vintila írásai. *Antropológiai Műhely, 3*. 1993, KAM, Csíkszereda.
Miskolczy Ambrus – Szász Zoltán 1986 *Erdély története I–III*. Akadémiai, Budapest, III/1568-1571.

Musil, Jiri – Link, Jiri 1973 A szocialista országok urbanizációjának néhány jellegzetessége. *Szociológia*, 590-604.
R.Süle Andrea 1990 Terület- és településrendezési tervek Romániában. *Regio, 1*:31-43.
Semlyén István 1980 *Hétmilliárd lélek*. Kriterion, Bukarest.
Tagányi Zoltán 1991 A városok várható fejlődése és jövője. /Konferencia-beszámoló/. *Társadalomkutatás, 4*:42-43.
Varga E. Árpád 1992 Az 1992. évi romániai népszámlálás előzetes nemzetiségi adatközlése. *Regio, 3*:74-79.
Vágvölgyi András 1991 Harmónia és konfliktus a rurális és városon kívüli térségekben. /Konferencia–beszámoló/. *Társadalomkutatás, 4*:44.45.
Vofkori László 1979 A településhálózat és a városiasodási folyamat az Udvarhelyi-medencében. In *Változó valóság. Szociográfiai tanulmányok*. Kriterion, Bukarest, 262-278.

Gyáni Gábor
A városi mikroterek társadalomtörténete[197]

A város mint tér-adottság tudományos problémaként az 1920-as évek amerikai városszociológájában merült fel elsőként. Az akkor és ott paradigmatikusan megfogalmazott tematika hagyományozódott tovább, megszabva a városi tér fogalmi kereteit. A kifejezetten empirikus vizsgálatokra irányuló Chicagói-i szociológiai iskola a modern nagyváros funkcionális övezeteinek, társadalmi tereinek a feltárását ambicionálta, és arra keresett választ, hogy milyen folyamatok zajlanak le ezen a szerkezeten belül. Nagyon leegyszerűsítve, ez a fajta, nagy hagyománnyal rendelkező és ma is virágzó városkutatás a népesség, a városlakók (lakóhelyi) térbeli eloszlását és annak módosulásait helyezi vizsgálódásai előterébe.

Nem igényel hosszasabb bizonyítást, hogy a város társadalmi terét nem meríti ki – fogalmilag sem – a csupán a lakóhelyi megoszlást tematizáló szemléletmód. Fölvetendő, s ma már gazdag irodalom bázisán eredményesen vizsgálható is a társadalmi tér, mint a legsokrétűbb egyéni és csoportos tevékenységek kerete és determinánsa, az ilyen minőségben játszott szerep értelme (tehát a neki tulajdonított jelentés, normatív fogalom) és gyakorlati funkciója. Továbbá: jelentősen kitágítható, sőt egyenesen kitágítandó a társadalmi tér fogalma azzal a kifejezett céllal, hogy minden (városi) térforma benne foglaltassék. Miben különbözik az utóbb jelzett új tudományos érdeklődés a „hagyományos" városökológiától? A pusztán csak tematikus különbséget gyakorlati példán mutatom be. A lakóhelyi elkülönülésre és a vele kapcsolatos népességmozgásokra koncentráló városszociológia és társadalomtörténet vagy társadalomföldrajz térfogalmától elszakadó megközelítés figyelme felöleli a köz- és magánterek mindegyikét, vizsgálati problémaként tételezve pl. az utcát, a parkot vagy a kaszinót és klubot. A társadalom-antropológia kérdésfelvetéseinek hatására a különféle térformák tényleges igénybevételének, használatuk módjának és sűrűségének a vizsgálatán túl, fontos szempontként merül föl a konkrét tereknek tulajdonított jelentés megismerése is. Ennek megfelelően állíthatjuk a modern nagyváros kutatása során elemzésünk középpontjába a „köz" és a „magán" dichotóm fogalompárját, mint amelyik alapvető rendelkező elve a szociális tér bármely formájának. Mindezek előrebocsátásával jelezni kívántuk, hogy az itt következő gondolatmenet miben és hol jár más úton, mint a városi tér megszokott kérdésfölvetése.

A köz- és a magántér fogalma és strukturálódása

Európai perspektívában szorosabban a 18. század derekától, végétől lehetünk tanúi a magán- és a közélet mind határozottabb szétválásának, kettőjük ellentétbe kerülésének. A szociábilis, kötetlen társas viselkedés ennek során bekövetkező kiszorulása (jóllehet nem maradéktalan eltűnése) a nyilvánosság számára fenntartott viselkedésből, a „közterekről", egyúttal azt eredményezte, hogy az a magánélettel, a családdal vált eggyé, visszaszorult az otthon falai közé, a legszűkebb privát térbe. Bármennyire is vonzó lenne hosszan taglalni a „köz" és a „magán" fogalmainak az élet megannyi területén tárgyiasuló differenciálódását, a folyamatot csupán egyetlen összefüggésben vehetjük most szemügyre: a nagyvárosi nyilvánosság funkcionális átalakulásában.

Mit kell azon érteni, hogy a nagyváros nyilvánosság-szférája funkcionálisan egyszerűsödik, miközben határozottan elkülönülnek egymástól a kifejezetten a magán és a

[197] Az írást a Szerző előzékeny engedélyével közöljük. Forrás: *Tér és Társadalom 4. 1990/1*:1-13. Elektronikus forrás: http://corleone.romapage.hu/hireink/article/105048/3218/page/2/

kifejezetten a nyilvános viselkedésnek fenntartott téralakzatok? Mindenekelőtt arra kell itt gondolni, hogy pl. az utcai és egyéb köztér nem tolerálja többé a magánéleti megnyilvánulásokat, vagy legalábbis csökken minden magánéletinek minősülő életfunkció ottani megjelenésének az esélye. Holott a megelőző századokban az utca minden további nélkül egyaránt szolgált a köz- és magánélet (persze ekként talán nem is definiált) terepe gyanánt. „Ez a középkori utca – jegyzi meg Ariès –, akár a mai arab utca, nem ellentétes a magánélet intimitásával; e magánélet külső meghosszabbítása, a munka és a társadalmi kapcsolatok családias kerete. Amikor a művészek viszonylag megkésve megpróbálják a magánéletet ábrázolni, először az utcán ragadják meg, mielőtt követnék a ház belsejébe. Nagyon is lehetséges, hogy a magánélet legalább annyira, ha nem inkább az utcán zajlott, mint a házban”.[198]

Az individualizmus szelleme, az intimitás belső szükségletté válása, az életviszonyok materiális elemeinek a fejlődése (a civilizálódás) és egyéb fejlemények nyomán mindinkább megszilárdult a világ külsőre és belsőre szétágazó rendje. A 19. század végén azután szinte általános az az érzület, hogy az egyes egyént komolyan veszélyezteti, fizikai és erkölcsi tekintetben egyaránt sérti az utcai élet nyilvánossága (Bedarida-Sutcliffe 1980). A szóbanforgó folyamat az angolszász országokban válik végletessé (viktorianizmus), jóllehet mindenhol mélyreható következményekkel jár a nagyvárosok, első helyen a fővárosok tárgyi felépítésében és térszerkezetében. Egészen más külső illette meg – stílusát tekintve is – a középületeket, mint a csak lakás céljára emelt közönséges épületeket; ráadásul az egyik és a másik térbelileg jól elkülönült egymástól, mint lakónegyed és üzleti vagy kormányzati negyed.

De nem csak erről van szó. A körút és a sugárút, a 19. századi modern urbanitás e szimbólumértékű zseniális találmánya s egyúttal megtestesülése, gyakorlati funkcióknak is kiválóan megfelelt. Túl azon a közismert katonai megfontoláson, hogy az utak kiszélesítésével és a külvárosok rendszertelenül épített negyedein való keresztülvezetésével hatékonyan vessenek gátat a lázadásra hajlamos városi népesség barrikádépítő lehetőségeinek, és a városi térszerkezet (utcahálózat) volt egyszersmind a legmegfelelőbb a nagyvárosi ember- és árutömeg gyors ármlásához-áramoltatásához is. Az utca e formájával vált valósággá a járművek előretörése a gyalogosok rovására, ekkor és itt vette kezdetét az utcának egyoldalúan a járműforgalom céljaira történő kisajátítása. Ez viszont parancsoló követelménnyé is tette a forgalomban résztvevők, az emberek és a járművek összehangolt mozgatását. Ez a szabályozás arra irányult (és irányul ma is), hogy fennakadás nélkül biztosítva legyen a mozgások koordinált folytonossága. A folytonosság fenntartásának szükségessége minősíti funkciótlannak a puszta lézengést, a tömegmozgásokat akadályozó „értelmetlen” utcai jelenlétet. Az össze-vissza tartó mozgások koordinálását tekintve pedig az 1905 körül elsőként az Egyesült Államokban alkalmazott közlekedési lámpa hozta meg – távlatosan – a várva várt technikai megoldást. Az így szabaddá tett, ugyanakkor megrendszabályozott utcai (körúti és sugárúti) ember- és járműforgalom ettől a pillanattól kezdődően felrúgott minden idő- és térbeli korlátot; a város összes zugába behatolva a maga tempóját kényszerítette rá a városlakók időbeosztására, hogy „mozgó káosszá” változtassa, lényegítse át a modern nagyváros, a metropolisz életét (Berman 1982).

Az imént mondottakból következik, hogy az utca mint a nyilvánosság színtere aligha játszhat többé átfogó szerepet; immáron nemcsak a magánéleti, de a szociabilitást még megengedő „közéleti” viselkedésformáknak is mindinkább az ellenségévé alakul át. A találóan a sivatag képzetével jellemzett századvégi párizsi körút és sugárút[199] mellett, ám térben tőle elkülönülve, így kezdtek megsokszorozódni azok a nyilvános társasélet céljait

[198] Ariès P. 1987 A gyermek és a családi élet az ancien régime korában. In uő. *Gyermek, család, halál. Tanulmányok* (Budapest: Gondolat), 213-214.

[199] Zola nevezi így a 19. század vége felé Párizst. Lásd Vidler, A. 1978 The Scenes of the Street: Transformations. In: *Ideal and Reality, 1750–1871*. In S. Anderson ed. *On Streets*. Cambridge: Mass, 100.

szolgáló közterek, amelyek majd pótolják az utca kieső nyilvánosságát. Azt nem állítjuk, hogy a modern, a 19. században születő nagyváros elsőként hozta létre a közterület egymástól egészen elváló, speciális résztevékenységeknek fenntartott mikrotereit. Korábban sem volt teljesen ismeretlen, hogy a köztér adott válfaja egyetlen meghatározott tevékenységet szolgált ki. Ami viszont kétségkívül újdonság, az a specializált terek számbeli megszaporodása és merev „szakosodása" (Hohenberg – Lees 1985).

A résztevékenységeknek megfelelő egyfunkciós mikroterek kialakulása mögött döntő tényezőként hatott a munka- és a lakhely terjedő (véglegessé soha nem váló) szétválása, tudniillik, hogy a családi gazdaság mind többek életében családi bérgazdasággá, majd családi fogyasztási gazdasággá alakult át, s a munkavégzés térbelileg is az otthonon kívül koncentrálódott. A városi nyílt terek használatát illetően ennek mélyreható következményei vannak. De túl ezen, városi parkok, folyó- és tópartok, hegyek és városkörnyéki erdők stb. adtak fokozatosan otthont a természeti környezettől mindinkább elidegenedett városlakók munka utáni időtöltésének, hogy a természettel való újratalálkozás vágyának hódolhassanak. A hétvégi kirándulás szokásának elterjedése igen prózai velejárója a modern nagyvárosi ember életvitelének. „A szabadidős tevékenységek modelljei nemcsak a városon belüli lehetőségek és magatartások változásait tükrözték vissza, hanem az azon túli környezethez való új viszonyt is. Ebben az időszakban (az 1920-as években – Gy.G.) az olyan nyílt terekre, mint a Casa de Campo vagy a Sierra Navacerrada, történő kijárások mind divatosabbakká lettek. Hegymászás, síelés és a természetimádat... mind részei lettek a liberális polgárságot képviselő ifjak életmódjának"[200] – olvassuk egy Madridról szóló tanulmányban.

Továbbá: adott épületek afféle közenteriőrök módján, a félnyilvánosság keretei között kezdik kielégíteni a társas együttlét, a közvetlen, ám nyilvános érintkezés nem lankadó szükségletét. Itt, ezekben az épületekben rendezkednek be a társadalom vagyoni és presztízs-hierarchiáját leképező klubok, kaszinók, olvasókörök, munkásotthonok, egyéb társaskörök nyilvánosságfórumai. Szintén a nyilvánosság zárt térbe kényszerített formájaként honosodik meg a kulturális intézmények egész sora, a régóta létező színházakhoz felzárkózó közkönyvtár, képtár, múzeum vagy a cirkusz, és századunkban a mozi stb. Látogatóik bennük egyéni érdeklődésüket egyénileg, nem feltétlenül közösségi módon, viszont elvileg mindenki által egyaránt hozzáférhető helyen (közös helyiségben) elégíthetik ki. Aminek egyedüli akadályát csak az képezheti, hogy a látogatásukért (használatukért) követelt anyagi hozzájárulást, a belépti díjat széles néprétegek sokáig nem tudják megfizetni.

A nyilvánosság szociális-fizikai terének újabb sajátos változatát a fogyasztási szükségletek egyéni, de közösségi keretek közötti kiszolgálására specializált éttermek, kocsmák, bárok, egyéb énekes vagy táncos szórakozóhelyek, valamint az üzletek és kivált az áruház alkotják. Nem feledhetők végül a „közlekedő ember" funkcionális térigényéből megszülető nagyvárosi vasúti pályaudvarok, melyekhez századunkban buszpályaudvarok és a repülőterek csatlakoznak. A vasúti pályaudvarok ugyan csak egyetlen funkció céljából épültek a múlt század derekán és második felében, gyakorlatilag viszont tágabbi nyilvánosság-szerepet olvasztottak magukba. A pályaudvari élet elengedhetetlen kellékei, az étterem (helyesebben csak resti), a postahivatal, a boltok stb. mind-mind hozzájárulnak ezen intézmény funkciógazdagodásához.

A magánélettől elkülönülő közszférának és a köztérnek ez a szétaprózódása ugyanakkor oldotta is a nyilvános viselkedést erősen gúzsba kötő polgári kódokat. Az utóbbinak az önfegyelem, a visszafogottság, és az idegenek, tehát a nagyvárosok tömegtársadalmát alkotó individuumok közötti személyes érintkezés erős korlátozása jegyében változtatták „holt térré" a nyilvános megjelenés színtereit (Sennett 1977). Persze csak lazított e kódok merevségén, de nem helyezte azokat hatályon kívül. Ám a változatok

[200] Folguera, P. 1985 City Space and the Daily Life of Women in Madrid in the 1920s. *Oral History Journal, vol.13*. no.2. 53.

vizsgálata nem tartozik futó áttekintésünk körébe. Annyit azért megjegyezhetünk, hogy a viselkedés, a nyilvánosság számára szóló magatartás új értelme korántsem tekinthető spontán folyamatok eredményének, de nagy része volt benne az irányításnak, a hatalmi eszközökkel kikényszerített alkalmazkodásnak, a morális ideologizálással kísért rendőri erőszaknak. Beszédes példái ennek a köztér használatával kapcsolatban megfogalmazott helyi szabályozások, városi törvények és maga a mindennapi rendőri gyakorlat.

Igencsak leegyszerűsítenénk a képet, ha a „magán" és a „köz" fogalmainak elválását elintézettnek gondolnánk az otthon és a rajta kívüli világ kettősségével. Nemcsak azért nem kielégítő ez a beállítás, mert maga a külvilág is – láthattuk – különböző minőségű terek sokaságára osztódott szét, melyek a merev oppozícióban szemlélt magán- és közszféra kisebb vagy nagyobb fokú elegyítését valósították meg. Ha az utcát tekintjük a köztér legszemélytelenebb, legsemlegesebb megnyilvánulásának, mennyivel több a személyes és szociábilis elem az olyan félnyilvános köztérben, mint amilyen a kávéház, nem is beszélve pl. az exkluzív klubok, kaszinók világáról. De jellemző különbségek állathatnak fenn e tekintetben ugyanazon „köztér" használói között is. Merőben másként viselkedik az étteremben (szórakozóhelyen) az alkalmi és a törzsvendég, illetőleg az, akinek ez a munkahelye (pincér). Az utóbb említett személy számára ez a semleges, idegenekkel benépesített köztér már szinte személyes jelleget ölt, amelyben „otthon" van, amely tehát már inkább félprivátnak bizonyul számára (Lofland 1973).

De azért sem elégedhetünk meg az otthon és a rajta kívüli világ puszta feltételezésével, mert a privátnak számító otthoni világ sem egészen mentes a „köz" és a „magán" dichotómiájától. Újfent az angolszász országok múlt századi fejleményei mutatják a legplasztikusabban, hogy az otthon falai között is bekövetkezett a terek feldarabolása s megsokszorozódása, amelynek egyik vonatkozásában jól megfigyelhető a helyiségek, a szobák funkcionális megosztására való törekvés. Mindenekelőtt elkülönült egymástól a család és a háztartás lakrésze, az utóbbi, a konyhán kívül, felölelte a cselédszemélyzet szobáit is. A családi lakrészt tovább differenciálta a kor és a nem: a felnőttek éppúgy elkülönültek a térben a gyerekektől, amennyire a felnőtt férfi és nő szintén külön húzódott a lakás egy-egy szögletébe. Sőt, a közös használatban álló helyiségek is szegregálódtak a nemek szerint: az ebédlő inkább a férfiak, a szalon inkább a nők szférájához tartozott. Számunkra itt most mégis az a döntő, hogy rámutassunk: az otthon privát terén belül is kialakult a „magán" és a „köz" megosztottsága. A „családi szobák" állományán belül a hálószoba képviselte a teljes intimitást és a szalonban valósult meg az otthonba becsempészett nyilvános tér. Már maga a helyiség eredete is beszédesen vall erről. Mint Grier az amerikai szalonokról írott könyvében igazolja, a lakások szalonjait időben megelőzte és megelőlegezte a nyilvános szalon. Ez utóbbi mint szállodák, vasúti szerelvények, gőzhajók tartozéka, igen gyakori a múlt század második felében az Egyesült Államokban. Ezeknek a szalonoknak alapvető szimbolikus funkciójuk volt, hogy a középosztályi kifinomultság és elkülönültség látható megnyilvánulásaiként szolgáltak (Grier 1989).

Nem állítom, hogy a középosztályi otthonok univerzális lakrésze, a szalon mindenhol a nyilvános szalonoknak volt a leszármazottja. Tény viszont, hogy értelmük és szerepük mindenhol teljesen azonos: csak és kizárólag házi társas összejövetelek céljaira használják, köznapi használatára nincsen példa. Mint az otthon külvilág felé fordított arca, a szalon különösen alkalmas a hivalkodásra, a magamutogatásra, a reprezentációra. Innen ered, hogy ebbe a helyiségbe zsúfolják a legtöbb értékes bútort és dekórumot, ide összpontosul egy-egy otthon ingóságából az értékek zöme (Clark 1976; Gyáni 1989).

Általánosságban érvényes, jegyzi meg Daunton, hogy minél inkább differenciálódik a lakáson belüli tér, annál nagyobb hangsúlyt kap a magán- és a közszféra közötti szigorú különbség (Daunton 1989). De vajon milyen ökológiai struktúra és szociális térszerkezet képezi mindennek a hátterét?

Várostervezés – fertőtlenítés – szegregálás

Az utca személytelen és semleges voltának fokozatos megteremtése, a 19. század folyamán végig, lankadatlan erőfeszítésekre ösztönözte a hatóságokat. Különösen hatványozottak voltak ezek az erőfeszítések a munkásnegyedeken belül, ahol az utcák, egyéb közterek, sőt nemegyszer a lakások szorosabb hatósági-rendőri felügyelete éppen arra lett volna hivatva, hogy a közszféra polgári normáinak gyakorlati érvényt szerezzen. De miért a fokozott figyelem történetesen itt, és mondjuk nem a belvárosban? Ennek legalább két oka van; egyrészt a nagyvárosok meglehetősen polarizált társadalmi szerkezete, melyben többnyire az alsóbb, a munkásrétegek, proletár társadalmi csoportok alkotják a számszerű többséget, ám mellettük az átlagost meghaladó mértékben vannak jelen a leggazdagabb, legtöbb hatalmi befolyással és presztízzsel rendelkező vezető osztályok tagjai. Ebben az éles osztálykülönbségektől szabdalt városi társadalomban az embercsoportok térbeli elhelyezkedésének kulcsjelentősége van. Olyannyira, hogy az eltömegesedő, mert népességszámban oly mértékben felduzzadó nagyvárosi társadalomban a puszta tájékozódás, az eligazodás megkívánta megismerés elsőrendű eszközévé a térbeli lokalizáció válik. Az idegenek világának a boldogulásához, a mindennapi életvitelhez szükséges kiismerése már nem hagyatkozhat a puszta vizualitásra; nem elégséges már a gyakorlott szem, az iskolázott tekintet, hogy eligazítson bennünket az idegenek, a nagyváros általunk személyesen nem ismert lakóinak identitása felől. A test külső megjelenésének, a ruházat, a gesztusok figyelmes tanulmányozásán alapuló „rendszerezés", a város „szövegének" ilyetén „olvasása" nem lehetséges többé a modern (az ipari korszakban kiteljesedő) nagyvárosban. Fel kell hogy váltsa azt annak megfigyelése és állandó tudatosítása, hogy mi a dolgok térbeli rendje, hogy az ilyen és ilyen identitású (társadalmi hovatartozású) egyének és csoportok, vagy ez és ez a tevékenységforma hol is helyezkedik el a város térképén (Lofland 1973). Ennek a ténynek mint tükörnek csak a tárgyi valóságra vonatkoztatva lehet teljes értelme, hiszen arra utal vissza, hogy a nagyvárosok szociális topográfiája a hosszú 19. század évtizedeiben alapvetően átalakult.

A hatósági figyelem egyoldalú irányának oka másrészt az, hogy az egyes társadalmi makro- és mikrocsoportok egymástól eltérően vélekednek a nyilvánosság jellegéről és határáról, s ennek megfelelően köztéri viselkedésmódjuk szembetűnő különbségeket mutat. Vegyük elsőként szemügyre a nagyvárosok ökológiai felépítésében bekövetkezett döntő átalakulást, amelynek hatására a nagyvárosi ember a vizuális rendszerezésről kénytelen volt áttérni a térbeli lokalizációra, mint a dolgok és emberek közötti eligazodás fő metódusára.

Már Engels rámutatott, hogy Párizs (vagy más nagyvárosok) „Haussmannosítása", tehát a Haussmann példáját követő gyökeres átépítése következtében a társadalmi osztályok *térbelileg* a korábbinál távolabb kerültek egymástól. Mint írta: „A 'Haussmann' szón azt az általánossá vált gyakorlatot értem, amely abban áll, hogy áttörik a munkáskerületeket, különösen ha nagyvárosaink központjában fekszenek... Az eredmény mindenütt ugyanaz, akármilyen különböző is az ok: a legbotrányosabb utcák és kis sikátorok eltűnnek ..., máshol azonban nyomban újra keletkeznek, gyakran a legközelebbi szomszédságában".[201]

A várostervezés eszméjének múlt század közepi megfogalmazása, majd elsőként Párizsban történő gyakorlati megvalósítása (1853-tól) (Sutcliffe 1979) nem csekély mértékben éppen a felső és az alsó társadalmi csoportok minden addiginál teljesebb fizikai elkülönítését célozta. Az egyre heterogénebb és zsúfoltabb nagyváros népességének tervezés útján megvalósítandó térbeli hierarchikus újraosztása mögött, más motivációkkal együtt, különösen a járványoktól való páni félelem hatott. Ha volt megfogalmazott érvrendszere, „nyelve" a korabeli várostervezésnek és a lakáskérdést problémaként tételező szociális reformereknek, az egy alapjában egészségügyi-orvosi szemléletben gyökerezett. A várostervezők és a

[201] Engels, F. 1969 A lakáskérdéshez. *MEM 18*. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 246.

lakásnyomor csillapításán elmélkedő-fáradozó reformerek diskurzusa, fogalmi nyelvezete telis-tele volt a fekély, a ragály, tehát az orvosi patológia megannyi egyéb kifejezésének metaforikus használatával. Nem kivétel ez alól maga Haussmann sem, akinek kedvelt metaforája szerint a várostervező tulajdonképpen az a sebész, aki a város, Párizs testének az egészsége végett kényszerül átfogó sebészi-műtéti beavatkozásra egész városrészek lerombolása (kivágása, eltávolítása), és újak felépítése (beültetése) útján (Vidler 1978).

S jóllehet a közegészségügyi, vagy inkább társadalom-patológiai szemlélet társadalomalakító vezérelvvé, egyenesen ideológiává magasztosulása joggal hivatkozhatott a 19. századi nagyvárosokat tartósan, több hullámban vissza-visszatérően sújtó tömegjárványok, főként a kolera elrettentő példáira (Evans 1988), igazában mégsem csak erről volt szó. Igaz, a korban mély beidegződések hatottak abba az irányba, hogy a társadalmi jelenségekhez biológiai analógiákon át, hamisítatlan orvosi látásmóddal férkőzzenek közel. S ebben bizonnyal része volt annak is, amit Carlo Ginzburg szellemes tanulmányában állít, hogy ti. a kortárs orvostudomány a humaniorákkal még alapvetően azonos megismerési modellt képviselt. A korabeli orvoslás szokványos eljárása volt ugyanis, az egyedi közvetlen megfigyelését kvalitatív jellegű ténymegállapítással, a diagnózis felállításával zárta le (Ginzburg 1980). Jellegénél fogva ez a fajta megismerési „technika" éles különbséget tett jó és rossz, egészséges és egészségtelen, normális és abnormális között. Az emberi világra és annak képződményeire alkalmazva pedig úgy működött ez a szemléletmód, mint ahogyan Michel Foucault beszél a hatalom „normalizálási" technikájáról (Foucault 1979). Magától adódott tehát, hogy a polgári értékek tagadása, vagy akár csak az elhanyagolása, az ellenállás velük szemben a mondott értékek táplálói és védelmezői szemében ne tűnjék másnak, mint puszta eltévelyedésnek, patologikus megnyilvánulásnak, s mint ilyen, jól megragadhatónak tűnt a rendelkezésre álló orvosi-egészségügyi metaforákkal is. „A polgári társadalomreformerek tudatában – írja Ann-Louis Shapiro – a fertőzött kunyhóikból nap mint nap előbújó városi munkások egyszerre jelentették az egész társadalmat érintő biológiai, morális és politikai veszélyforrást ... Nem véletlen, hogy a reformerek egymást átfedő csoportjaiban a lakásügy reformja lett az elsőszámú prioritás, úgy tűnt ugyanis, hogy ez a munkásosztály fertőtlenítésének és pacifikálásának a legígéretesebb módja".[202]

Egy szó mint száz: a tőkés városfejlődés- és fejlesztés, e folyamat nagyvárosokat érintő része felfokozta a társadalmi rétegek térbeli elkülönülését. Ami Párizst illeti, „Haussmann rombolásai, ritka kivételekkel, nem tüntettek el egész negyedeket, de abba az irányba hatottak, hogy egymástól elszigeteljék azokat".[203] De a francia főváros mellett, ha talán nem is ilyen látványos módon, teljes újjáépítéssel egybekötve, hasonló folyamat ment végbe Londonban is, ahol a lakosság területi polarizálódása a század végére már hiánytalannak nevezhető (Olsen 1986; Jones 1984/2).

És rokon szándékok mozgatták – a katonai és az infrastruktúra modernizálását célzó megfontolások mellett – Bécs várostervezőit is, amikor a Ringstrasse megalkotásával (1890 után) szinte két részre osztották az eddig is e vonal mentén elkülönülő szocio-fizikai városegészt: a körúton belüli arisztokrata és közép-, vagy inkább nagypolgári népességű, reprezentatív középületekkel teletűzdelt belvárosra, az ún. Ring-zónára, valamint a körutakon kívüli munkások lakta külvárosokra (Olsen 1986; Schorske 1981/2; Hanák 1985).

Ami Berlint és Budapestet illeti, e két fővárosban a szélső társadalmi rétegek térbeli elkülönítése kevésbé öltött szembeötlő méreteket, bár jól felismerhető nyomai így is létrejöttek az új városkép századvégi megalkotása eredményeként. Hiszen a külön munkásnegyedek a külvárosokban vagy a peremtelepüléseken, majd az ellentétes oldalon, a felső- és a középosztályok által benépesített belső városnegyedek főbb kontúrjai itt is, ott is hamar kirajzolódtak. Mégis: a két ellentétes osztály tagjai helyenként egymás közelében

[202] Shapiro, A. L. 1985 *Housing the Poor of Paris 1850–1902*. Madison, 159.
[203] Olsen, D. J. 1986 *The City as a Work of Art. London, Paris, Vienna*. London: New Haven, 147.

maradtak, pontosabban szólva, köztük a térbeli távolság mindig kisebbnek mutatkozott, mint más európai (és észak-amerikai) nagyvárosokban. E társadalmi összekeveredés közvetlenül összefüggött a bérházak e két városban megfigyelhető általános elterjedtségével. A wilhelmiánus Berlinben, szimptomatikusan, nem találni egyetlen olyan területet, ahol a munkáslakások aránya meghaladta volna a teljes lakásállomány 80%-át; ugyanakkor meglepően gyakoriak a kevert lakótársadalmú bérházak. Az egyetlen épületen belüli társadalmi sokféleség sűrű előfordulása annak is eredménye, hogy Berlin Haussmann-ja, James Hobrecht csökönyösen pártolta a közép- és a munkásosztály által együttesen lakott bérház típusát. Úgy vélte, hogy a különböző rétegek így megvalósuló térbeli közelsége hozzájárulhat gazdag és szegény megbékéléséhez, a közöttük gyakori konfliktusok, ellenségeskedések könnyebb elsimíthatóságához (Liang 1976). Nem tudni, volt-e ehhez fogható eszmei forrása a kevert lakóközösségű bérházak budapesti meghonosításának. Tény viszont, hogy ha főleg nem is a külvárosokban, az ott álló bérkaszárnyákban, hanem a belső városrészek kevésbé rangos bérpalotáiban (és ezeken a területeken ezek alkották a többséget), különböző társadalmi rétegek képviselői egyidejűleg voltak jelen egyazon lakóházban. Nemcsak a mellékutcák szerényebb épületeire érvényes ez, hanem még a Nagykörút legtöbb bérházára is. Helyesen summázza Hanák Péter, miszerint: „A magánszféra szoros elkülönítésének és az alsóbb néposztályoktól való minél teljesebb elkülönülésének burzsoá elve Budapesten kevésbé érvényesült, mint Nyugat- és Közép-Európa egyéb nagyvárosaiban. Az udvari lakásokban ... kispolgári családok, hátul pedig munkások, szegény emberek éltek együtt gazdag polgárral, sőt bizonyos fokig az életébe is beláttak”.[204] Mindebből azonban nem következik, hogy minden budapesti bérház, kivált bérpalota bérlőközössége kevert lett volna (Gyáni 1978). S még kevésbé kell ebből arra gondolni, hogy a magyar fővárosban nem léteztek masszívan munkáslakta kerületek, olyan proletárgócok, amelyek mégiscsak a munkások többségének szolgáltak lakhelyül. Igaz viszont, hogy a legkoncentráltabban munkáslakta Kőbánya és Óbuda területén is kevesebb a munkáslakások aránya 80%-nál (1911), s hogy még a két világháború között is, amikor pedig nőtt a szegregáció mértéke, Angyalföldön az egyszobás lakások aránya 84% körüli (1935), bár nem minden szoba-konyhás lakás bérlője tartozott a munkásság soraihoz (Gyáni 1992).

Az imént említett városok között észlelhető különbségek további árnyalása sem teheti kétségessé, hogy a fejlett európai és észak-amerikai metropoliszok mindegyikében nőtt és megszilárdult a rétegek szegregációja. S ebben az összefüggésben komoly súlya van annak, hogy belvárosi vagy munkások lakta külvárosi negyed utcáját, közterét vizsgáljuk-e. Például azért, mert már csupán a fekvésüktől függően más és más funkciók hordozói lehettek e nyilvános térségek. A belváros széles, reprezentatív középületekkel szegélyezett sugár- és körútjai „nyertek” felhatalmazást arra, hogy szakrális közösségi-politikai eseményeknek szolgáljanak színhelyül: itt rendezték (rendezik ma is) a nyilvános ünnepségeket, tömegfelvonulásokat, katonai parádékat, szóval a hatalom által kezdeményezett és jóváhagyott ceremóniákat, közösségi rituálékat. Ehhez fogható nyilvánosság-funkcióval a külvárosok lakónegyedeinek az utcái (terei) közül természetszerűleg egy sem rendelkezett.

Továbbá: eltértek egymástól abban is, hogy amíg a belváros útjai, utcáin, közterein az élet, a nyilvános megjelenés hétköznap is inkább tartotta magát a polgári mércékhez, amelynek a csendben maradás, az önfegyelem, a szociabilitás minimálisra korlátozása képezi a lényegét, addig a külvárosok nyilvános térségein erőszakkal kellett annak valamelyest is érvényt szerezni. Ennek egynémely vonatkozásáról szólnék a tanulmány utolsó részében.

[204] Hanák P. 1988 Polgárosodás és urbanizáció. Bécs és Budapest városfejlődése a 19. században. In *A Kert és a Műhely*. Budapest: Gondolat. On-line: http://epa.oszk.hu/00000/00003/00017/061-110.html

Kié az utca?

Az utca mint köztér használatát hagyományosan az szabta meg, hogy tág lehetőség nyílt az informális élet, a társaslét szociabilitásának itteni kiélésére. E hagyomány élesen szembekerült a köztér szabályozásának, tulajdonképpeni semlegesítésének azzal az elképzelésével, amely a hatóságokat kezdte átitatni a 19. század elejétől és még inkább közepétől. Angliában pl. az utcai köztér használatát illető korábbi egyetértés a múlt század derekán kezd megbomlani, amikor megkezdődik az utca hatósági „igazgatása". Ennek a jegyében egyre-másra látnak napvilágot az utca rendjéről intézkedő városi szabályzatok (Daunton 1983). De ide nyúlik vissza a városi rendőrség korabeli szervezeti kiépítése és a rendőri tevékenység fogalmának a radikális kitágítása is. Ezekkel a lépésekkel kezdetét vette az utca polgári kódjának, mint általánosan érvényes (és kötelező) normának a ráerőszakolása a társadalom széles tömegeire. Ami azután gyakran közvetlen beavatkozást tett szükségessé az egyes emberek és szűkebb közösségek életében, magánautonómiájába. A század derekán az észak-angliai városokban például „a rendőrség fellépése azt a hatást keltette, hogy támadás éri a hagyományosan szentesített szabadságot – az utcai csoportosulás szabadságát. A rendőr szokványos felszólítására (tovább, tovább!) reagáló tömeges attitűd nyugodtan besorolható a munkásosztály engedetlenségi viselkedésformái közé".[205]

A rendőr beavatkozása a nyilvános élet vitelébe nemcsak hogy intenzívvé vált, de a jellege is megváltozott. „A 'kényszer-akkulturáció-ként is nevezhető felügyelet hatékonyságát fokozandó az elszórt, erőszakra hagyatkozó ellenőrzést felváltotta az a fajta rendőri fegyelmezés, amely a *szüntelen felügyelet* nyomásának tette ki a népességet. Ez a hatalomérvényesítés megköveteli a hatalom képviselőjének, a rendőrnek mindenkori fizikai jelenlétét, fürkésző-vizsláto tekintetének irritáló állandóságát, hogy mindenkiben meggyökereztesse annak tudatát, hogy a rendőr mindig a közelben van és bármikor a helyszínen teremhet" (Storch 1975–76). A fegyelmezésnek ez a metódusa a Bentham-i panoptikumban rejlő hatalom-technikai elvet viszi át a napi gyakorlatba, s mint ilyen, hamisítatlan *normalizáló-mikrohatalmi stratégiá*nak fogható fel (Foucault 1979).

A szüntelenül fürkésző rendőri tekintet azonban csak akkor lehet igazán hatékony, ha vizuálisan uralhatja a felügyeletére bízott terepet, és egyúttal képes eligazodni a fegyelmezendő idegenek világában. A városi terep áttekinthetőségét megkönnyítette a széles és egyenes utcák rendszere. Arra, hogy mennyire nagy súlyt nyert a rendőri pillantás akadályainak lehető kiküszöbölése, egyetlen példát említek. Amikor Budapesten vita alakult ki az 1880-as években a rendőrség, valamint a kávéháztulajdonosok között arról, hogy vajon a kávéházak elfoglalhatják-e a maguk céljaira a járda egy részét, bekerítvén azt a részt, ahová asztalokat és székéket helyeznek ki, a megoldást hevesen ellenző rendőrség egyik érve így szólt: „miután a rendőri közegek létszáma nem engedi meg, hogy minden egyes bekerített üzlet elé őrszem állíttassék, a távolabb álló őrnek az utcza áttekintése, ezen bekerítés által, igen megnehezíttetik, sőt lehetetlenné tétetik", minek következtében „éjjeli csavargók és gyanús egyének, az őket szemmel tartó rendőr elől, ezekben alkalmas búvó helyeket találnak".[206] Megjegyzem: a városi tanács, némi tanácstalanság után, végül engedélyezte a járdarészek bekerítését. Ami a másodikként említett feltételt illeti, az általános problémát érint. Volt már arról szó, hogy a városi „szöveg", az idegenek alkotta nagyváros kaotikus világa mind kevésbé érthető, értelmezhető pusztán vizuális jelek alapján. A rendőr viszont ahhoz, hogy feladatának megfelelhessen, pusztán vagy döntő mértékben az iskolázott tekintet megismerő (tájékozódó) képességében bízhat, ez legfőbb eszköze. Hogy milyen jelentősége

[205] Stroch, R. D. 1975–76 The Policeman as Domestic Missionary: Urban Discipline and Popular Culture in Northern England 1850–80. *Journal of Social History, IX*:482.
[206] *Budapest Főváros Levéltára IV*. 1407. b. 465/1874-VII.

volt a korban a rendőri tekintet „intelligenssé” tételének, azt egy philadelphiai példán mutatom be. „A járőröknek szükségük volt valamilyen módszerre, hogy egyetlen pillantással eldöntsék az illető társadalmi állását. Azok az amerikaiak, akik igyekeztek megszabni, hogy kit tartóztasson le a rendőrség, főként a ruházatban jelölték meg a szociabilitás megnyilvánulását. A viselet jól megválasztott együttese ti. megmutatta, hogy viselője tisztában van a 'rend, a rendszeresség és a jó időbeosztás' értékével. Az viszont, aki slamposan öltözködik, a közönségre nézve potenciálisan veszélyt jelenthet, az ilyeneket tehát a rendőrségnek gondosan szemmel kell tartani. A külső megjelenést iránytűként kezelve az alkalmazottak így gyorsan azonosíthatták, s nyomban az ellenőrzésük alá is vonhatták a társadalom jólétét veszélyeztetőket”.[207]

Az utca személytelenné tétele a „morális reform” ügybuzgó végrehajtóiként tényked rendőröknek fontos feladatát képezte. Az utcai és egyéb közterek ilyen értelmű semlegesítését számtalan példán illusztrálhatjuk. Közülük az egyik legszélsőségesebb az, amely szerint a berlini bérkaszárnyák egyikébe-másikába a tulajdonos házirendbe foglalt tiltással illetné a gyerekek udvari játszadozását, vagy a bérlők azon szokását, hogy a lakásukban facipőt hordjanak, az ablakpárkányokra virágokat helyezzenek vagy kiálljanak a gangra és a lépcsőházban beszélgessenek (Ling 1976). A magán- és közszférának az efféle tiltásokban kifejeződő végletes téri szétválasztására példa az is, hogy Philadelphiában, szintén a múlt század derekán, a rendőr kötelességévé tették az olyan utcán talált részeg őrszobai elzárását, aki nem tudott számot adni a nevéről és a lakcíméről. Így kívánták elejét venni, hogy az illető privát életfunkcióját, az alvást köztéren, az utcán oldja meg (Johnson 1979).

De túl az említetteken, az utcai nyilvánosság terjedelmét is másként határolja körül a viselkedés új polgári felfogása, mint a továbbélő népi hagyomány. Egyebek között legitimitását kezdi veszíteni az utcai árusítás vagy szórakozás, amely specializált közterek illetékességébe kerül át (bolt, piaci csarnok, szórakoztató intézmények). Szabályrendeletek garmadájával igyekszik a hatóság gátat vetni az utcai árusok tényked sének éppúgy, mint az utcai zenészek működésének a századközép Angliájában. És hasonlóképpen tilalomlistára kerülnek a főleg fiatalokat megmozgató utcai játékok és sportok, az utcán űzött futballozás, birkózás és a többi közösségi esemény (Daunton 1983; Green 1982).

Nem követjük most tovább a történetet, amely a köztér fogalma, használatának joga és illetékessége körüli szüntelen vita és konfliktusok sorozata úgyszólván mind a mai napig. Hadd emlékeztessek csupán egyetlen mozzanatra: nem is olyan régen született egy – azóta visszavont – parlamenti rendelkezés Magyarországon, amely megtiltotta a Parlament épülete körüli fórumszerű tér használatát tömegdemonstrációk céljaira. S ezzel a köztér politikai célokra történő kisajátításának témájához érkeztünk, amely azonban külön vizsgálódást kíván.

Hivatkozott irodalom

Ariès, P. 1987 A gyermek és a családi élet az ancien régime korában. In uő. *Gyermek, család, halál. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat, 213-214.

Bedarida, F. – Sutcliffe A. 1980 The Street in the Structure and Life of the City. Reflections on Nineteenth-Century London and Paris. *Journal of Urban History, vol. 6*. No. 4.

Berman, M. 1982 *All That is Solid Melts Into Air The Experience of Modernity*. New York, 159.

Clark, C. E. jr. 1976 Domestic Architecture as an Index to Social History: the Romantic Revival and the Cult of Domesticity in America, 1840–70. *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 7.

Daunton, M. J. 1983 *House and Home in the Victorian City Working-Class Housing 1850–1914*. London: Edward Arnold.

Daunton, M. J. 1989 *The Social Meaning of Space: The City in the West and Islam*. (Kézirat).

[207] Johnson, D. R. 1979 *Policing the Urban Underworld. The Impact of Crime on the Development of the American Police, 1800–1887*. (Philadelphia).

Evans, R. J. 1988 *Past and Present, Epidemics and Revolutions: Cholera in Nineteenth-Century Europe*. 120.
Folguera, P. 1985 City Space and the Daily Life of Women in Madrid in the 1920s. *Oral History Journal, vol. 13*, no. 2:53.
Foucault, M. 1979 *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. London: Harmondsworth.
Green, D. R. 1982 Street Trading in London: A Case Study of Casual Labour, 1830–60. In J. H. Johnson – C. G. Pooley eds. *The Structure of Nineteenth Century Cities*. London: Croom Helm, 139-147.
Grier, K. C. 1989 *Culture and Comfort. People, Parlars, and Upholstery, 1850–1930*. University of Massachusetts Press.
Gyáni G. 1978 Egy lipótvárosi ház lakói a húszas évek elején. *Budapest, 9*. sz.
Gyáni G. 1989 *Domestic Culture of the Upper-Middle Class in Budapest, 19th Century*. Előadás az 5. Angol-magyar történészkonferencián.
Gyáni G. 1994 Domestic material culture of the upper middle class in turn of the century Budapest. In: *Women in history: Central and Eastern European perspectives*. Ed. Pető Andrea – Pittaway, Mark. Budapest, CEU, 55-71.
Gyáni G. 1992 *Bérkaszárnya és nyomortelep. A budapesti munkáslakás múltja*. Budapest: Magvető.
Hanák P. 1985 A Ringstrasse és a Nagykörút. Bécs és Budapest városfejlődésének összehasonlítása. *Világosság, 2*.
Hanák P. 1988 Polgárosodás és urbanizáció. Bécs és Budapest városfejlődése a 19. században. In uő. *A Kert és a Műhely*. Budapest: Gondolat.
Hohenberg, P. M. – Lees, L. H. 1985 *The Making of Urban Europe 1000–1950*. Cambridge, Harward Studies.
Johnson, D. R. 1979 *Policing the Urban Underworld. The Impact of Crime on the Development of the American Police, 1800–1887*. Philadelphia, Temple University Press.
Jones, G. S. 1984 *Outcast London. A Study in the Relarionship Between Classes in Victorian Society*. New York.
Liang, H. H. 1976 Lower-Class Immigrants in Wilhelmine Berlin. In A. Lees – L. Lees eds. *The Urbanization of European Society in the Nineteenth Century*. Lexington, 219-221.
Lofland, L. H. 1973 *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. New York: Basic Books.
Olsen, D. J. 1986 *The City as a Work of Art. London, Paris, Vienna*. London – New Haven, Yale University Press, 147.
Schorske, C. E. 1981/2 *Fin-de Siécle Vienna. Politics and Culture*. New York, Vintage Books.
Sennett, R. 1977 *The Fall of Public Man. On the Social Psychology of Capitalism*. New York: Vintage Books.
Shapiro, A. L. 1985 *Housing the Poor of Paris, 1850–1902*. Madison – London, University of Wisconsin Press, 159.
Storch, R. D. 1975–76 The Policeman as Domestic Missionary: Urban Discipline and Popular Culture in Northern England 1850–80. *Journal of Social History, IX*.
Sutcliffe, A. 1979 Environmental Control and Planning in European Capitals 1850–1914: London, Paris and Berlin. In I. Hammerström – T. Hall eds. *Growth and Transformation of the Modern City*. Stockholm, 89.
Vidler, A. 1978 The Scenes of the Street: Transformations in Ideal and Reality, 1750–1871. In S. Anderson ed. *On Streets*. Cambridge, MIT Press, 100.

A.Gergely András
Tata – a városantropológia szemszögéből
(Terek és olvasatok egy kisvárosi kutatásban)

Írásomban egy kisvárosi mentalitást szeretnék ismertetni, elsősorban a terek és képzetek „város-profillá" összeálló alakzatát bemutatva. Egy olyan város történeti-kulturális identitástudatának és az ott jelenlévő tudatformáló folyamatoknak *vázlatát* szeretném leírni, amelyet korunk unifikálódási és euro-romantizálódási tendenciáinak sodrásában egyszerre jellemez a szerves-tradicionális közösségi léthelyzet és a mesterkélt-fölvett önreprezentáció is. *Tata* ez a kisváros, mely a nemrégiben megformált Kelet-Középdunántúli régió centrumához közel fekszik, így arra a választásra kényszerül, hogy egyfelől Tatabánya modernizációs hálójában vergődve, másfelől a maga deklasszálódott helyzettudatában nyűglődve életbenmaradási esélyeket keressen a kulturális önmegfogalmazódás határain és a saját kultúra túlélési esélyeit firtatva. El kell döntenie, hogy az europeizációs folyamatban megmarad turisztikai csecsebecse-városka és alregionális igazgatási központ, megőrizve rendies múltképét és narratív szerep-azonosságát egy váras hely fizikai és mentális terében; esetleg jövőkép nélküli perspektívák és egyértelmű alárendelődési esélyek színpada lesz – s akkor a piaci-modernizációs trendeknek ellenállva egyfajta értékkonzervativizmusban találja meg szerepét, saját hangját, meglévő értékeit, normáit és fennmaradási alternatíváit; avagy, másik útként kevés eséllyel ugyan, de rááll arra a modernizációs futószalagra, amelyen az európai multinacionális cégek érkeznek és telepítik le haszonvételi tőke-kinyerő intézményeiket, s ez esetben drámai szerepváltoztatásra kell kényszerülnie mindenkinek, aki a tradicionális szerepek megtestesítője volt.

Kutatásom, mely voltaképpen szociológusok, fejlesztéskutatók, térföldrajzosok „túlélés-gazdaságtani" és városökológiai terepmunkájának része volt (bővebben lásd Szirmai et al. 2002), főként arra a kérdéskörre terjed ki: hogyan lakják Tatát az eltérő érdek- és értékcsoportok, hogyan élik át a fölöttük lezajló változásokat, s hogyan próbálnak gazdálkodni szimbolikus tőkéjükkel, amely párhuzamosan van jelen önfenntartó lokális öntudatként és drámai szerepkonfliktusok hátttereként. Közelebbről egy városantropológiai perspektívából szemlélt, mentálisan megépített, megélt és *elbeszélt* városról szólok tehát, mely dimenziók nemcsak elválasztva, de egyidejűleg is egzisztálnak – adott esetben ugyanabban a társadalmi és imaginációs térben. A városi társadalom szimbolikus tereit reprezentáló egyes csoportjait olyan lokális világként mutatom be, amelyet a stabilizálódott történeti állapot teátrális védelme és az átmeneti rítusok sokszínű szerepkészlete jellemez, s amelynek szereptudata a település identitásfenntartását és konfliktusos helyzetben is megmaradt reprezentálását szolgálja. Teszem mindezt a „saját társadalmában kutató antropológus" kérdéseivel és narratív-értelmezési szándékával. A városi társadalom tereit nemcsak térképek olvasatával, hanem a terek értékeihez kapcsolódó „értéktérképek" alapján tekintem át, szembesítve mindezt a modernitás-folyamatokhoz kapcsolódó ideák, utópiák, oksági érvek érintésével, főként résztvevő megfigyelésre és interjúkra alapozott feltáró munka nyomán. Ezt a „városképi archeológiát" olyasfajta kutatástörténeti (konkrétan: városantropológiai) előképekhez kötöm, amelyekben a város nemcsak építmény-együttes, modernizációs telephely vagy gyűjtőforma, hanem társadalmi rítusok, belülről sokszorosan tagolt szimbolikus cselekvések, kulturális narratívák univerzuma is.

Tatát mint várost a felszínes vizsgálódás nyomán leginkább a Leonardo Benevolo által megnevezett kváziközépkoriság jellemzi: „Az utak és terek egyetlen tagolt, közös környezetet alkotnak, amelynek kialakításában mindenki részt vehet, és amelyben a közösség önmagára ismer" (Benevolo 1994). A tatai városlakók – mint lokális közösség – számára a város nem

pusztán utak és utcák, terek és tavak, lakóhelyek és közintézmények vagy egymás mellett élő (ám igencsak el-eltérő) létformák színtere, hanem *kulturális hagyományból és topológiai metaforákból álló szimbolikus struktúra* is. Ebben az egyének és csoportok, korosztályok és szakmák, érdekek és szubkultúrák, vallások és etnikai csoportok olyan reprezentációkat építettek ki és formálnak ma is, melyek hordozzák vagy megtestesítik a város történeti-kulturális életrajzát, rendjét és identitását. Számukra az épületek térbeli-topológiai egysége és maga a város „labirintusa" épp annyira az anyagi kövületekben (a Várban, a malmokban, az Angolparkban) rögzül, mint amennyire elképzelésekben, imaginációs formákban, bejárható és beélhető tartalmakban is. A „közösség önmagára ismerése", és a mindenki részvétele által megmutatkozó tartalmak viszont ennél sokkal bajosabbak, konfliktusosabbak, mondhatnánk: nemcsak kulturálisan hangoltak, hanem modernizációsan *érdektelítettek* is.

Kerüljünk beljebb a városba, elmélyítendő a futó kép(zet)et, az első impressziók narratíváit...! A város fotóalbumát és a múzeum környezetét meg tárlóit korszakosan díszítő fotók, plakátok azt a középkoriságot dicsőítik, amelynek ábrázolásain (a Schedel-krónikától a szocializmus korszakáig kontinuusan) *az erődváros szimbolikus védekezése, ostromló külső erőkkel szembeni hősies ellenállása a fő narratíva*. A vár és a város viszonya nemcsak térképekről olvasható, hanem magában a városi térben is érzékelhető: ugyanabban a lokális miliőben megfér egymás mellett a gótikus, a rusztikus, az antikizáló vagy a barokk épület, az újabb stílusjegyekről és a belső modernitás-igényről valló épületek (földrajzi *környezethez* és politikai vagy gazdasági *szervezethez* igazodó, alkalmazkodott) megjelenéséről már nem is beszélve. A város korára és kvalitásaira itt csupán utalva, szembeszökő az is, hogy a Lewis Mumford jellemezte módon „szükségletről szükségletre, lehetőségről lehetőségre lépve" formálódott az az építészeti história, amely kulturális színpaddá vált a mai polgári mentalitás számára. Ettől persze szükségképpen vegyes, stilárisan konfúzus lesz a városról alkotható impresszió – de csupán a turistabusz ablakából. Mert az „őslakosok" számára mindez tisztán olvasható kép, imaginárius birtok, virtuális tulajdon, a „saját csoport" (szociálpszichológiai értelmű) tere. Itt, ahol a helyi társadalom egy korosabb hányada otthonosan berendezkedhetett az anciennitás élményében, a rozsdálló őszi levelek és viruló tavaszi hajnalok miliőjében, végülis a történeti identitást alakító együtthatások és a lokális közérzet szervezte *folyamatok* drámai konfliktusba kerülnek a társadalmi viselkedésmintákban kifejeződő gyakorlattal és *társadalmi ritmus* szabta dramaturgiákkal.

Tatán a városi ritmus, avagy ennek többese, a stílus egyaránt teret ad a poros kicsiny polgárvárosnak, az iskolások és nyugdíjasok belakta kiskertes üdülőfalunak, a szomszédos iparváros (Tatabánya) feltörekvő elitje kertvárosias berendezkedésének, az Eszterházy-kastély és a vár meg az Angolpark rezidenciális méltóságának, a halászok, szántóvetők és iparosok belső hierarchia-szabta történeti biztonságának, továbbá a vasbeton és cement kimért szocialista pompájának is. Mint a legtöbb – jobb múltat is látott – hajdani térségi központ, Tata is lokális identitás-bázisra építi öntudatát, jóllehet, e devalválódott értékegység számos szociális, szociokulturális, rokonsági, szomszédsági, korosztályi, topológiai identitás-elemre esik szét, ha belülről nézzük – tisztán jelezve, hogy megmaradt (legalább megmaradhatott) a város egy premodern állapotban, várva azt a kort, amelyben nemcsak önálló önkormányzattal, megyétől független identitással, de önérzettel is rendelkezhet majd ismét.

A városi terek historikusság és modernitás konfliktusából építkező összetettsége jellegzetesen többközpontú struktúrát formál. A térnek ez a történetileg alakuló belakottsága, a szerves-tradicionális *értékek* menti, és sugaras-koncentrikus formában mutatkozó *ökológiai* kontextusa egy nem túl könnyen áttekinthető értékdzsungelt éltet. Ennek a helyi forrásokra (például turisztikai potenciálra, szabadidős-rekreációs térre, tradicionális megélhetési szubkultúrákra stb.) épülő interkulturális mezőnek alapvetően két főbb szereplője van, akik között történeti léptékű konfliktusháló szövődött immár. Az egyik, javarészt *térbeli dominanciára törekvő* szereplőcsoport a helyi igazgatás és városvezetői érdekracionalitás

körét formálja (persze korántsem egységes motiváltsággal), a másik, kevésbé a térben, annál inkább az *időben legitimitást kereső* szubkulturális közösség által kiteljesített, amely a maga városiságát és urbánus túlélési stratégiáit egy survival-értékrendre alapozza. Utóbbi (talán túlegyszerűsítő leírásban) mint tradicionális értelmiségi miliő lenne jellemezhető.

A társadalmi térben ez utóbbi közösség mint a város történeti-turisztikai értékeit hangsúlyosan megjelenítő érdekcsoport van jelen, ugyanakkor a várost a modernitás útjára ösztökélő, pragmatikus ideákat forgalmazó késztetések gyámolaként jelentkezik az előbbi. A két érdekszféra természetesen nemcsak a városi tér virtuális fölosztásában érdekelt, hanem a térátélés és a téri beszédmód különböző elemeit, narratív késztetéseit *a város mint komplex jelentés-struktúra* egészére kiterjesztő gesztussal mindezen küzdelmek *téri dramaturgiáját* is megalkotó módon szervezi. Olyan, a város nagyságával, térbeli helyével, fizikai adottságaival, térszerkezetével és intézményeivel összefüggő, *kommunikált színjátékról* van itt szó, amely a történeti és urbanisztikai értelemben rögzített funkcionális értékek mellé narratív tereket rendel, s a reprezentációk szereplőit a fizikai terek képviselőivé teszi egyik oldalon, értelmezési konfliktus bajnokaivá vagy veszteseivé alakítja a másik oldalon.

Igaza lehet Fejős Zoltánnak, aki egy hozzászólásában épp a „város-elbeszélések" pécsi konferenciáján jegyezte meg, hogy valaminő okból a városi létmódok narratíváit szívesen (és persze leegyszerűsítő gesztussal) olvassuk bele valamely dramaturgiai szituációba... – de a kisvároskutatások elmúlt negyedszázados szociológiai, politológiai vizsgálódásaiban valamiképp mégis erről a kontrasztos ellenállási, oppozíciós gyakorlatról gyűlt össze a legtöbb megfigyelés. Úgy sejtem, azért, mert a (nagy)városi lokális kultúra majdnem mindig a fővárosival kerül érdekellentétbe, polisz a megapolisszal kell megküzdjön, a falusi környezet számára pedig épp a kisváros jelentheti a perspektívát és a kihívást egyszerre. Tatán az elvontnak tetsző dramaturgiai képlet azonmód áttekinthetőbbé válik, amint megnevezhetővé egyszerűsítjük a jelen–jövő és múlt–jelen közötti kommunikációs küzdelem tétjeit vagy szereplőit. E *kétszereplős teátrumban* – mely spektákulum-jellegét annyiban is őrzi, hogy a közélet szereplőinek többsége visszafogottan dönt a jelenlét és képviselet, résztvevő megfigyelés és beavatkozó buzgalom terén – a múlt felé figyelő és az újabb nemzedékek számára is ezt a pozíciót ajánló egyik érdekcsoport számára a jeles hírű tatai vár, az Öreg-tó, a Cseke-tó és az Angolpark, a város fekvése, helyi kisipara és malmai, a szakrális közösségek térbeli egysége és hatása olyan *szimbolikus univerzummá* kovácsolódott össze, amelytől téridegen és identitás-fosztott jelenségként választják le a másik politikai-gazdasági aspirációk kialakította kör egész célrendszerét. E másik csoport, amely számára *a város mint funkcionális univerzum* képeződik le, a maga pragmatikus terveiben és érdekjátszmáiban szinte (vagy látszólag) tudatosan nem veszi figyelembe a *város mint átélhető élményközösség* (belülről is sokszorosan tagolt) egészét, ellenben a maga policy-ját, dramaturgiai szerepét – vagy éppenséggel a Hannah Arendt-i értelmű autoritását (az „alapító atyák" hitvallását és feladattudatát folytonosan fenntartó kötelezettségét) egy sajátlagosan lokalitás-idegen performance-hoz kapcsolja. Pragmatikusan átformált saját terük lényegi sajátossága az, hogy szerintük a fizikai értelemben vett város térbeli-kulturális profilját egyedül és kizárólagosan a hazai modernizációs projektumok térségi-regionális modelljéhez lehet és kell kapcsolni, be kell szállni a versenybe, s a városi tér lokális dimenzióit csakis az európai piaci-gazdasági trendekhez és útvonaltervekhez érdemes felzárkóztatni, követve ebben a példakép Tatabánya modelljét. Tatabánya mint város és térségi-regionális központ is főként a „menekülés előre" stratégiáját követve kapcsolódott rá a Budapest–Bécs–Brüsszel tengelyen megindult modernizációs mozgásra, mely megoldás valóban tűnhet életképesnek a tatai fejlesztés-elvű értékszemlélet számára, de ehhez a hagyományos viselkedésminták és kulturális gyakorlatok lényegi megváltoztatására volna szükség.

A két érdekcsoport drámai huzivonija – lévén szó nem nagyobbról, csupán egy kisvárosi léptékről – alig néhány tucat „pragmatikus" vagy „idealisztikus" jelzővel

minősíthető helyi döntéshozó, vagy épp „fantaszta" csoportkonfliktusában kulminál. Nem térek ki itt ennek a viadalnak a helyi (Geertz kifejezésével) „színházi állam" működésében megnyilvánuló számtalan formájára, vagyis nem kívánok itt politikai és gazdasági érdektérképet fölmutatni. (Ennek egy részét, főként a multinacionális befektetők, ágazati lobbik és városigazgatási vagy párt-szervezeti hátteret működtető döntésbefolyásolók körét talán körvonalazóan megjelenítette már a térség kooperációs technikáit, megmaradási képleteit átfogó kötetünk is – lásd Szirmai et al. 2002 –, amely azonban nem vállalt antropológiai vagy kultúraközi kommunikációkat szemrevételező szempontot). Ehelyett inkább a város mint mikrouniverzum néhány antropológiai szempontból hangsúlyos interpretációjára térek át.

A városi térstruktúra átélésében és a város lakói számára interpretálható miliők *szimbolikus tartalmai* szempontjából fontos *imaginációk* közegében ez a két érdekcsoport-stratégia egyszersmind narratívákat is formál: a *modernizáció* hívei a materializált értelmű város túlélési programját egy *strukturális* megjelenítésben kívánják megfogalmazni. Hamár túlélés, legyen akkor sikeres és korszerű… – ez a pragmatikus felfogás lényege. A másik csoport, amely a várost mint identitás-univerzumot forgalmazó *tradicionalista* tagságból áll, ugyanezt a teret *funkcionális* egységként kezeli, hangsúlyozva a lakosi emlékezet-közösséget és a szimbolikus jelentőséggel bíró *immateriális-spirituális* tartalmakat. Számukra „a múlt továbbélése" fontosabb jövőkép, mint a fejlesztő-haszonelvűek számára. A mikrotársadalom egésze következésül megoszlik a pragmatikus és „idealisztikus" érdekkörök mögött, az átmenetek, informális hálók, kulturális és politikai örökségek képviselete mentén.

Ez a megoszlás a város kulturális életrajzát és a kollektív emlékezet közösség-formáló dimenzióit tekintve is arra a dualitásra épül, melyet a városkutatások tradíciói, a klasszikusok (Tönnies, Weber, Mumford, Park stb.) munkái nyomán kétféle értelmű közösségként is le lehetne írni. Egyfelől ez a *város mint intézményesült közösség* alakját ölti: a *civitas* ebben a kontextusban egy területi alapú, térbeli funkcionális helyzet és regionális vagy kistérségi szerepkör nyomán definiálható intézményi egység. Ezen belül a *societas* mint a vérségi kapcsolatok, legitim hagyományok, értékközösségi tartalmak, kulturális legitimációk formája kap jelentőséget. Másfelől azonban az együttélő közösség szellemi-szimbolikus szférája a *communitas* és a lakóhelyi *universitas* alakját ölti. A két szféra abban az angolkertben találkozik, ahol a műrom és a sporthorgászat, a vonatfütty és a romantikus pódiumzene randevúzik, ahol az intézményesített rítusok kapcsolódhatnak a térbeli jelentéstartalmakkal. A város modernizációs gyorsvasútra kapcsolása nemcsak az élményközösség-jelleget, az „élhető város"-funkciót mellőző pragmatikus érdekkör megjelenített programja, de a modernitás-ellenes ókonzervatív politikai mentalitás követőinek egyik perspektívája is. (Utóbbi érdekkör az önerőből esélytelen múltfenntartás – pl. műemléki állagóvás, értékesítés, idegenforgalmi fejlesztés – hatékony külső támogat(tat)ását reméli attól, hogy ha Tata is „bekapcsolódik Európába", akkor majd dől a támogatás a fenntartható fejlődésre, érdeke lesz a „megyének" és az országnak is ez idegenforgalmi gyöngyszem támogatása... Ez a kör ill. szemléleti alap igen szűkös a városban, de annál hangosabbnak mutatkozik, mihelyt a térségi szerepkörök elosztása folyik...). Az intézményesült pragmatikus közösség mellett létezik persze egy élmény-, érték- és tradíció-közösség is, mely éppen a visszahatás elve nyomán vállalja a „puha társadalmi tények", kulturális folyamatok megjelenítését, de szintúgy nem mellőzheti a másik csoport néhány értékszempontjának legalább részbeni átvételét...

A városi angolkert művies lepusztultsága nem csupán artisztikus reprezentációja a helyi hagyománynak, amely a maga értékkonzervatív módján, rendkívül felemásan érvényesül (például antik szobormásolatok tára a régi zsinagógában; motorcsónak-kikötő az Öreg-tó partján, az egykori malom-sor utolsó megmaradt vizimalma szomszédságában; befulladt haltenyészet a Zsigmond-kori várárokban; olimpiai edzőtábor az angolkert sarkában; diszkórendezvények a Pálma monarchikus-romantikus épületében stb.)... Az angolkerti

atmoszférában és a város történetileg legrégebbi negyedében egyszerre van jelen a „hegyek alján" fekvő műemlékváros, a párálló hőforrások és a kastélylakókat kiszolgáló cselédnépek házainak közegében a megszikkadt, lassú tempójú település hanyagul arisztokratikus pusztulása, meg az a civilitás-hagyomány is, melyre akár a pragmatikus városatyai programok hivatkozhatnak: nevezetesen, épp a tatai körzet igazgatási ésszerűséggel kidolgozott racionalizálási tervének, a Magyary-iskola helyi reformkoncepciójának történelmi öröksége is. E tervezet 1920–30-as évtizedek fizikai környezeti és territoriális tagoltsági hangsúlyai egy olyan, térképek fölötti, tér-birtokbavételi koncepcióra épültek, amely a hagyományok beépítésére úgy tett kísérletet, hogy igazgatási ésszerűsítés modellezésének perfekcionizmusával múlta fölül a helyi, városi imaginárius univerzumot. Más szóval: központi, fővárosi igazgatásszervezési logikát kívánt érvényesíteni a helyi világokban, hangsúlyozva, hogy a tatai „modell" másutt is érvényes képlet, kísérlet, állatorvosi ló és nemesített paripa lenne, e szerepköri pompázása pedig nem tőle függ, hanem az igazgatási racionalitástól, modernizációs programtól, idegen eszélyesség akarnok érvényesülésétől. Vagyis éppen a várostervezési és körzeti irányítási eljárások „tették" ez esetben organizálandó várossá az „írható-reprezentálható" várost. A helyi hatalmi igazgatási köröknek erre a lokális hagyományra mint *preferált értékre* hivatkozása egyúttal a városi (politikai és gazdasági) színpad mai szereplőinek is díszletéül-hátteréül szolgál. A nyilvános politikai (avagy rejtett érdekreprezentációs) szcénában a pragmatikus tábor „történeti nosztalgiájaként" érvényesül, historikus értékként válik hivatkozhatóvá ez a fajta érték-térkép, amely a városka több elemét egykor több önálló funkciójú települési térből csoportosította egybe. A modernizációs csatazajtól távol maradó, s főként a város képzelt mesevilágában kontinuitást átélő szereplők viszont a terek értékeit inherens hagyomány fenntartása (fenntarthatósága) formájában forgalmazzák, s emögé vetítik háttérként a városi modernizációs praxis informális vízióját. A szcéna szereplői persze kiegészülnek a kellemes kertvárosias miliőben lakó környékbeli, de elsősorban is tatabányai politikai-gazdasági pozíciójukat tatai lakással-házzal jutalmazó érdekkörökkel éppúgy, mint a pragmatikus modernizációs trendet elutasító-elvitató helyi turisztikai vállalkozók érdekköreivel. A városi emlékezet és a narratív közösség éltetői olyan, maguk számára megalkotott térben szervezik tevékenységüket, melyben a megyei múzeumok igazgatósága éppúgy érdekelt, mint a kastélybarátok köre, az utolsó megmaradt 18. századi malom üzemeltetője ugyanúgy, mint a református lelkipásztor, a kórházigazgató épp annyira, mint a bor-lovag panzió-tulajdonos...

A maguk közt fölosztott mentális térben a régi („tősgyökeres") tataiak számára a közösségi tér (amely a mumfordi „tartály-gyűjtőedény" funkciójú város fogalmához kapcsolódik), egyúttal élet-miliő és reprezentáció is. Számukra a városi épület- és tér-arányok mint a lakosok mozgásának architektúrája, szabályozó szerepe, stílusa fontos: részint egyéni-társas „birtok", ugyanakkor materializálódott formája annak az univerzális programnak, amely holisztikus módon átélhető, de a birtoklás lokális alakjában az egyéni és a társas létet *szervezett rendszerként definiálja*. Ezt a szférát a pragmatikus felfogás (pl. a városatyáké) nem a spirituális tartalmak térbeli kiterjedéseként értelmezi-értékeli, hanem a város mint *statikus territorialitás* (állóképes térbeliség) érzékelhető csupán számukra. A kétféle stílus között eltérő ritmus-dominancia szinte zeneileg is értelmezhető: a város-uraló intézményi tempóérzék egyfajta *presto allegro* felfogást tükröz, a lakosi-birtokosi interpretációkban a város(rész) inkább egy *andante largo* stilaritásként élhető át.

A *város mint ritmus* a tataiak észlelési mezőjének legelemibb szintjein is megjelenik: a tóval, természettel, környezettel kialakult harmónia abból az összhangzásból ered, amelynek a városi tér építészeti elemei, az életutak és létmódok ciklusai, a zárt és jelképesen mégis védtelen hullámzás ad *szabályosságot* – avagy, másként szólva: *rendet*. Az a narratíva, amely Tata városi terének elbeszélhetőségét, a modernitást sürgető káosz-érzettel szembeni kontemplatív nyugalmat sugározza, valamiképpen a város mint épületek és emberek

harmonikus összhangja mutatkozik, s az épített, megőrzött, elbeszélt helyek összehangolódottságából ered. Sokak számára a „város mint labirintus", a „város mint burok" architektonikus felfogás azokat a periódus-szabályozó és elkülönítéseket eszközlő képzeteket jellemzi, amelyek a város határoltságát mint a *védettség terét* tükrözik. Ez a városi labirintus türelemmel megfejthető, de folyamatainak, áramlásainak szabályozására koncentráló energiákkal csupán *eszköz*-jellege lehet hangsúlyos. Az eszköz ebben az értelemben ama szűk tárgyi együttes, amely falakkal határolt terében egy városi funkciójú fizikai teret tételez, vagyis az építészet nyelvén íródott elbeszélést, amely primer fogalmakra bontja a teljes kontextust: az építészeti egységként felfogott város a fal és üreg, kő és levegő dualitására épül, s ez a típusú tértagolás olyan funkciótlan racionalitásokat is tartalmaz, amelyeket képtelen kezelni. Nem építészeti, nem architektonikus, ám mégis városi a *megélt lokalitás*, ha egy tanya magányosságához vagy egy domboldali várkastélyhoz viszonyítjuk, de ebben a statikus felfogásban nincs helye egy nyári vasárnap délutáni csöndes utca árnyékos fasorának, sem egy gyermek-álomnak téli hóesésben. Pedig a városlakó számára sokkal inkább ez adja a városélményt, s kevésbé a buszpályaudvar vagy a laktanya elhelyezkedése a lokális térben.

E város *működési ritmusának* jelei, szimbolikus és atmoszferikus megjelenésmódjai nem az idő szigorú rendjében lelik helyüket, nem az „óramű és a váz viszonyában" érthetők meg (Vidor 1994), nem a tér és az idő *áramlási ciklusai* szerint interpretálhatók csupán. A bennszülött számára a *téri jelek* szemiotikai rétegei (akár olyasfajta dualitásokban mérve, mint a szokás/szokatlanság, magányos/közös, nyilvános/familiáris, harmonikus/konfrontatív, konvencionális/modern stb.) nemcsak könnyedén átláthatók, hanem önfenntartó struktúrákba és kontextusokba illeszkednek. Az építészet nyelvén elbeszélt város például a közlekedés, a távolságok, az *életritmusok dinamikájához* illeszkedik, vagy fordítva: a létmódok ritmusa tagolódik a kertvárosi, a belvárosi, a tóvárosi vagy erdővidéki létformákhoz, azaz a helyek nyelvén elbeszélt térhasználatot hallhatjuk ki a városlakók interpretációiból. Ugyanakkor a másik, a *statikus territorialitásban* megfogalmazódó, az ehhez rendelt magatartásokban kibomló narratíva éppen az idő dinamikájában mérhető *orientációs élmény* szempontjából marad csökevényes és kerül szembe a város ritmusát az idővel mérő, a *múltból hitelesítő* felfogással. Ez utóbbi ugyanis képes a biometrikus szinttől a transzcendentálisig ívelő, értékrendi és szimbolikus, emocionális és emlékezeti összhangokig minden együtthangzásra reagálni: zöldövezetben élni és annak léleképítő hatására életvezető értékeket építeni teljességgel más állapot, mint a praktikus lét betonozott formái közé szorulni egy lakótelepi tömbben... A lakályosság, otthonosság és szépség arányai olyan *montázsba* illeszkednek a városlakók mentális szférájában, amelyben orientáló olvasatot, *harmonikus struktúrát* formálnak. A város az ő számukra egyfajta jelképes végtelen, ciklikus és kontrasztos rendezettség, de nem a dekoráció vagy a topológiai tagoltság értelmében, hanem a fázisok, állapotok belső ritmusának kivetítődéseként.

A pragmatikus „folyamatszabályozó logika" számára ez a tempó az áramlás retardáltsága szempontjából „maradi", „megcsökött", sőt a világ dinamikus rendjéhez illeszkedni képtelen, túl lassú és provinciális entitás. Pontosabban olyan, a nyers strukturalista felfogással nem harmonizáló *tempó*, amely a megóvás/megújulás dinamikájához alkalmazkodni képtelen, mondhatni „rendetlen". A rendnek és harmóniának ez a kettős interpretációja rejtőzik az angolkert öreg fái és bokrai közt, rejtve és titokzatossá téve az érdekek definiálható körét. A labirintusban bóklászó, ráérős, múlt és jövő harmóniáját a jelenben reprezentáló lakosi mentalitás így mint durva érdeksértő, intoleráns magatartás fogalmazódik meg az érdekdzsungelt kezelni próbáló, a labirintust *fölülről* áttekintő, de idegenül szemlélő döntéshozói szinteken. Az érdekek őserdejének ez a szabályozható vadsága mint *korszakos kihívás* van jelen a lokális és szomszédsági szférát saját célrendszerében *idegen kultúraként* értelmező, annak életképtelenségét és fejlődési trendekkel ellentétes voltát reklamáló felfogásban. Rengeteg helyi interjú-vélemény igazolta számomra, hogy mily találkozásképtelen

ugyanabban a városi térben is a vélekedések-törekvések külső-kívülálló érdekszféráját képviselő, illetve a bennsőségesen, intim módon városmentő értékfelfogás. Ezek olykor (például az önkormányzatiság, a helyi politika, az érdekközvetítés vagy a reprezentációk szintjén) „közös" érdekszférának tűnnek, mondván: mindannyian mégiscsak lokálisak, egyformán helyiek, ám tudjuk azt is, hogy a helyi is tagolódik az idegen, a térségi vagy megyei érdekek, a pártos logikák és az őslakosi vagy közösség-érdekű akaródzások mássága okán.

Ahogyan a hagyományok által közvetített minták és a jelenben fogant kulturális változások azt lehetséges különbségek interpretálásaként nyilvánvalóvá is teszik: a várost lakni és elsajátítani, kezelni vagy átélni, kirakatként manipulálni vagy a városi együttlét formáiban megnyilvánítani egészen eltérő *identitás-tartalom*. A város múltját és értékeit priméren, a turisztikai-gazdasági haszonvétel logikájával méricskélő szemléletmód olyan interpretációkat segít életre, amelyek a mindennapi kulturális és életviteli gyakorlatban nemcsak idegenek, de azzal ellentétesek is. A „saját kultúrában" bizton elterpeszkedő mentalitások nagymértékben eltérnek a „hiperrendszerekben" gondolkodóktól – s ez már nem egyszerűen az (egykor helyi hatalom/helyi társadalom konfliktusban érlelődött) érdekkülönbségek szövegszerűen és viselkedésmintákban is megjelenő módja. Hanem olyan, a város komplexitásának, ontológiai státusának feltételezésére épülő *értelmező gesztus*, amely a lét áramlásában, hullámzásában meglévő *idői* és *téri* folyamatokat a zeneietlenség, a *nemharmonikus létezés* sodrásába taszítaná. Mégpedig tisztázatlan „fejlődési célok", kvantifikálható, de nem követhető normák, praktikus, de cél és érték nélkül való finalitások érdekére hivatkozva jelenti ki: „alkalmazkodnia" kell a városnak „a fejlődési igényekhez", „föl kell zárkóznia" az europeizációs folyamathoz, „ki kell lépnie" a nosztalgikus emlékezés ködéből, s új identitást *kell* választania, amely egyidejűleg kiformálja a jövő nemzedékek lakosi tudatát is... – így hangzik a pragmatikus narratíva. S vele szemben a városról alkotott szövegek, vagy a létformákban és értékrendekben gyökerező megélési technikák épp oly esélytelenek, mint az a jelentéstulajdonítás, amely a város komplexitását nem képes vagy nem hajlandó a pragmatikus „túlélési technikák" normáihoz igazítani.

A tatai történeti emlékezet és az új lokális identitás-tartalmak révén mindemellett létrejön olykor a két érdekstruktúra keveredése is. A tatai őslakosság természetesen éppúgy vágyik kommunális ellátási kényelemre, ahogy a betontornyok lakói a régies formákra és nyitott kertre, nyugodt életre és kiegyensúlyozott értéktudatra. Van ezért egy szimbolikus tartalmú eseménytípus, nevezetesen az évfordulós ünnepségek többféle alkalma, amelyek az egykori „nagyság", a rangos múlt értékeinek renoválásával, tartalmaik újrafölfedezésével válnak alkalmassá arra, hogy kreált történelem, fiktív indentitástartalom segítségével egyfajta „pozitív szemantikájú önkép" építésébe fogjanak általuk. A múlt szelektív újrakonstruálásával például fölvirágoztatták „A víz napját", az Öreg-tó ünnepét, a Víz-Zene-Virág Fesztivált, amelyre sajátos, a Walt Disney-világot idéző állatfigurákat építettek, melyek csónakokra helyezve a tavon úszkálnak a környező községek szimbólumaival és Tata jelképeivel.[208] Igyekeznek olyan közösségformáló konstrukciók intézményesítésére, amelyek morális, esztétikai, történeti értékük alapján új közéleti kommunikációs eszköztár részeivé lesznek (ilyen például az olimpiai edzőtábor számos ünnepsége, vagy a kórház megmentésének programja, vagy a gimnázium egyes szereplései, stb.). Az események, érdekcsoportok egész arzenélja olykor semmi mást nem reprezentál, mint a lehetséges kooperáció, a szükséges kompromisszumok ritualizálási folyamatát. Mintha a „nappali és éjszakai kultúra" (Boglár Lajos fogalmai szerinti) különbségei jelennének meg, mintha a hétköznapok értéktartalmai nappal a kifelé reprezentált kulturális magatartást és formális igazodási folyamatot tükröznék, s estére-éjszakára a saját világok émikus újraátélése már nemhogy ezek nélkül, de kifejezetten ezek ellen történne meg. Gyakorta ez csupán talmi színjáték, felszínes népszínmű,

[208] Lásd: http://www.ttve.hu/index.php?option=com_phocagallery&view=category&id=60:2010viz-zene-viragvizi-karneval&Itemid=4

amilyeneket az Eszterházyak nyári lakának szomszédságában, az Angolparkban rendezett színielőadásokon vezettek elő a helyi aktorok... Ezzel szemben a mai társadalmi szereplők, a városi érdekcsoportok drámái bonyolultabb sokmenetes játszmákból épülnek föl. A város büszkeségének és történeti értékeinek számító iparos műhelyek, 17–18. századi hagyományú manufaktúrák mostani kitelepítése az új „ipari zónába", talán megfelel egy modernizációs harcjelenet koreográfiájának, de ellentétes a város szimbolikus tőkéjét védő érdekcsoport értékőrző törekvéseivel...; az Eszterházy-kastély mint tatabányai kórházi mentálhigiénés osztály telephelye eddig sem volt az ideális felhasználás mintapéldája, de a rendszerváltó politikai és financiális tőkefolyamatok révén kormányzati sikerpolitikus-kézbe kerülve és betegeitől kiürítve még haszontalanabb sorsra vár rá; az ornitológiai világörökség részeként kezelt Öreg-tó haltenyészetként sem az igazi, nyaraló- és strandhelyszínként még értékén mérhető, de Tatabánya szennyvizének levezetőjeként már sokkal kevésbé előnyös... És a példák sorolhatók még, papírfogytáig. E játszmák és viadalok szcénája mindenesetre arra vall, hogy az elbeszélt történelem múzeumi tárlói, az emlékezeti helyek szimbolikus univerzuma, valamint a város létmódjának egész ritmusképlete ott áll ellent a tempót fokozni kívánó modernitásoknak, ahol azok csak megnyilatkoznak... Az értéktérképek átrajzolása, a szcéna újabb és újabb dramaturgiai szabályrendszerének kiépítése, s a körülmények szorításában zajló mentális párbaj is azt a lehetőséget kínálja, hogy a város hangjait, e hangok egész hangzásvilágát és dinamikáját másképpen és más céllal hallgassuk-halljuk meg.

Legalább addig, amíg még egyáltalán hangzik valami, s nemcsak a modernizálások zaja lepi el az angolkert lombjait vagy a tavak szelid hömpölygéseit...

Fölhasznált irodalom

Abou, Selim 1981 Az akkulturáció etnopszichoanalízise. In Béládi László szerk. *Fejlődés-tanulmányok 7., Urbanizáció, marginális rétegek és informális szektor*. ELTE ÁJK–MTA Szociológiai Intézet, Budapest 1985, 341-348.

Agnew, John A. – Mercer, John – Sopher, David E. 1984 *The City in Cultural Contexte*. /Bevezetés és következtetések/. Allen & Unwin, Boston, 4-21, 277-287.

Appadurai, Arjun *A lokalitás termelése*. Elektronikus forrás: http://maya.btk.pte.hu/letoltes/Arjun_Appadurai/A_lokalitás_termelése.rtf

Arendt, Hannah 1995 *Múlt és jövő között*. Osiris, Budapest.

Bánlaky Pál 1990 Szubjektív tudósítás Észak-Dunántúlról. In Szoboszlai György szerk. *Parlamenti választások 1990*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 1990 :253-264., valamint táblázatai.

Bánlaky Pál 1992 Önkormányzat lesz ez? Félelem, reménykedés, tartózkodás. Helyhatósági választás Esztergomban. In Bőhm Antal – Szoboszlai György szerk. *Önkormányzati választások 1990*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 139-157, 317-320, 457-464.

Barou, Jacques 1992 Les HSM, un logement pour les pauvres? In *La place du pauve*. L'Harmattan, Paris, 7-29.

Battegay, Alain – Boubeker, Ahmed 1997 Les voies associatives. Dynamique des liens associatifs et construction de territoires. In Jean Métral coord. *Les aléas du lien social*. Ministère de la Culture et de la Communication, Paris, 123-145.

Battegay, Alain – Barou, Jacques – A.Gergely András 2004 *La ville, ses cultures, ses frontières*. *Démarches anthropologues dans des villes d'Europe*. L'Harmattan, Paris.

Bencsik János 2000. *Megmenekültünk!(?). A gazdasági szerkezetváltás tíz éve Tatabányán, 1990-2000*. Tatabánya Megyei Jogú Város kiadványa, december 4., Szent Borbála napján. 33 oldal

Bencsik János 2001 „Rozsdatemetőből" dinamikusan fejlődő város. *Itthon* – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja, XII. évf., 2. szám, január 19.

Bencsik János 2001 A gazdasági szerkezetváltás tíz éve Tatabányán. *Itthon* – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja, XII. évf., 3. szám, február 2.

Bencsik János 2001 Megmenekültünk. *Itthon* – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja, XII. évf., 1. szám, január 5.

Benevolo, Leonardo 1994 *A város Európa történetében*. Atlantisz, Budapest.

Berthelot, Jean-Michel 1996 Sciences sociales, temps et espaces. In Ostrowetsky, Sylvia (szerk.) *Sociologie en ville*. L'Harmattan, Paris, 65-70.

Biarez, Sylvie 1977 Les incertitudes d'un pouvoir local: l'amorce critique d'une démarche marxiste structuraliste. In Lucien Sfez szerk. *L'objet local*. Union Générale d'Édition, Inédit, Paris, 110-119.

Boglár Lajos 1996 *Mítosz és kultúra. Két eset*. Szimbiózis, Budapest.

Burgess, Ernest W. 1929 Urban areas in Chicago (Városrészek). In Smith, T.V. – White, L.D.: *Chicago*. University of Chicago Press, 114-123.
Burgess, Ernest W. 1968 A városfejlődés: hipotézisek egy kutatási javaslathoz (In *Városszociológia,* 147-160.)
Castells, Manuel 1972 *La question urbaine*. Paris, Maspero.
Chombart de Lauwe, Paul-Henry 1971 Hipotézisek és aspirációk. In Ferge Zsuzsa szerk. *Francia szociológia*. KJK, Budapest, 323-340.
Clavel, Maïté 1996 Sociologie et ethnologie urbaine. In Ostrowetsky, Sylvia (szerk.) *Sociologie en ville*. L'Harmattan, Paris, 85-90.
Copans, Jean 1996 De l'invention urbaine en Afrique noire. In Ostrowetsky, Sylvia (szerk.) *Sociologie en ville*. L'Harmattan, Paris, 111-114.
Delaporte, Yves 1993 D'un terrain l'autre. Réflexions sur l'observation participale. In Pétonnet, Colette– Delaporte, Yves szerk. *Ferveurs contemporaines*. L'Harmattan, Paris, 321-340.
Duncan, Otis Dudley – Duncan, Beverly 1955 Lakóhelyi szegregáció és foglalkozási rétegződés. In *Városszociológia,* 182-202.
Eames, Edwin – Goode, Judith Granich 1977 A városok kulturális szerepe. In Lammel Annamária – Niedermüller Péter szerk. *Folklór – Kultúra – Életmód /Városantropológiai perspektívák/*. Művelődéskutató Intézet, Budapest, 1986:15-30.
Fava, Sylvia F. 1956 Suburbanism as a Way of Life. *American Sociological Review,* február, 34-37.
Fejős Zoltán – Niedermüller Péter 1983 Témák és irányzatok a városok antropológiai kutatásában. *Valóság*, 2:48-59.
Ferencz Zoltán – Kiss József 1996 A „köz" véleménye tíz városban. In Horváth M. Tamás – Kiss József (szerk.) *Aréna és otthon*. Politikai Tanulmányok Intézete, Budapest, 477-486.
Fox, Richard 1977 *Urban Anthropology: Cities in Their Cultural Settings*. Englewood Cliffs, New York.
Gans, Herbert J. 1962 A városi és a kertvárosi életmód. A meghatározások újraértékelése. In *Városszociológia*, 64-87.
Gans, Herbert J. 1962 *The Urban Villagers*. The Free Press, New York.
Gouy-Gibert, Cécile – Rautenberg, Michel – Ramon, Patricia 1997 Mémoire collective et patrimoine dans les périphéries urbaines, entre construction mythique et territoire. In Jean Métral coord. *Les aléas du lien social*. Ministère de la Culture et de la Communication, Paris, 31-50.
Gutkind, Peter C. W. 1974 Városantropológia. In Béládi László szerk. *Fejlődés-tanulmányok 7., Urbanizáció, marginális rétegek és informális szektor*. ELTE ÁJK–MTA Szociológiai Intézet, Budapest 1985:234-305.
Gutwirth, Jacques szerk. 1970 *Etudes d'anthropologie urbaine*. L'Homme, 22/4: 1-111.
Gyáni Gábor 1978 *A várostörténetírás új irányzata*. Történelmi Szemle, 3-4:574-597.
Gyáni Gábor 1994 *A modern város történetének antropológiai szemlélete*. In Történeti Tanulmányok III., Debrecen, KLTE Történelmi Intézet, 157-165.
Gyáni Gábor 2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág.
Halbwachs, Maurice 1971 Az emlékezet társadalmi keretei. In Ferge Zsuzsa (szerk.) *Francia szociológia (Válogatás)* Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
Hannerz, Ulf 1980 *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York, Free Press.
Harney, Robert R. 1985 Ethnicity and Neighbourhoods. In Stelter, Gilbert A. szerk. *Cities and Urbanisation*. Canadian Historical Perspectives. Toronto, Copp Clark Pitman, A Longman Company, 225-245.
Harris, Britton 1972 A városfejlesztés mennyiségi modelljei. In Vidor Ferenc szerk. *Urbanisztika*. Gondolat, Budapest, 1979:278-307.
Hegedűs Csaba 2001 Monológ a rossz közérzetről. *Itthon* – Tatabánya Megyei Jogú Város lapja, XII. évf., 3. szám, február 2., 5. oldal
Horváth M. Tamás 1996 A köz meghasadása Tatabánya példáján. In Horváth M. Tamás – Kiss József (szerk.) *Aréna és otthon*. Politikai Tanulmányok Intézete, Budapest, 203-237.
Hoyt, Homer 1964 A városi struktúra klasszikus modelljeinek újabb torzulásai. In *Városszociológia,* 161-181.
Hunter, Floyd A. 1953 *Community Power Structure*. Chapel Hill, N. C.
Juhász Erika 1995 Pártok, jelöltek, választási verseny Komárom-Esztergom megyében. In Bőhm Antal – Szoboszlai György szerk. *Önkormányzati választások 1994*. MTA Politikai Tudományok Intézete, 443-453, 804-808.
Juhász Erika 2000 Parlamenti választások Komárom-Esztergom megyében. In: Gazsó Ferenc – Stumph István – Szoboszlai György szerk. *Parlamenti választások 1998*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 315-324. p. és választási listák a mellékletben.
Konrád György – Szelényi Iván 1971 A késleltetett városfejlődés társadalmi konfliktusai. *Valóság*, 12:19-35.
La Pradelle, Michèle 1996 Comment décrire un marché? Sociologie et ethnologie urbaine. In Ostrowetsky, Sylvia (szerk.) *Sociologie en ville*. L'Harmattan, Paris, 91-104.
Ledru, Robert 1960 *Sociologie urbaine*. PUF, Paris.
Ledru, Robert 1968 *L'espace social de la ville*. Paris, Athropos.
Leeds, Anthony 1968 The Anthropology of Cities: Some Methodological Issues. In Eddy, Elisabeth M. (szerk.) *Urban Anthropology. Research Perspectives and Strategies*. Athens.

Lévy, Albert 1996 Pour une socio-sémiotique de l'espace. In Ostrowetsky, Sylvia (szerk.) *Sociologie en ville*. L'Harmattan, Paris, 161-177.
Lewis, Oscar 1988 A szegénység kultúrája. *Kultúra és Közösség*, 4: 94-105.
Lindner, Rolf 1993 The Concept of "Ethos" in Regional and Urban Anthropology. In Uhere, Zdenek szerk. *Urban Anthropology and the Supranational and Regional Networks of the Town*. Prague Occasional Papers in Ethnology, No. 2:40-46.
Lynch, Kevin 1960 A város szemléletének struktúrája. In Vidor Ferenc szerk. *Urbanisztika*. Gondolat, Budapest, 1979:537-558.
Lynd, Robert Staughton – Lynd, Helen Merell 1965 Midletown Revisited. In *Midletown in Transition*. Harvest Book, New York-London, 3-73.
Magyary Zoltán – Kiss István 1939 *A közigazgatás és az emberek. Ténymegállapító tanulmány a tatai járás közigazgatásáról*. Budapest, 364 oldal
Mckenzie, Roderick D. 1926 The Scope of Human Ecology. In Burgess, E.W. *The Urban Community Chicago*. The University of Chicago Press, 168-182.
Merlin, Pierre 1998 La banlieue remet en cause la société globale. In *Les banlieues des villes françaises*. Paris, La Documentation Française, 167-190.
Mumford, Lewis 1985 „Szuburbia" és ami azon túl van. In *A város a történelemben*. Gondolat, Budapest, 447-485.
Niedermüller Péter 1984 Városi antropológia: történeti megközelítések. In Hofer Tamás szerk. *Történeti antropológia*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 97-105.
Niedermüller Péter 1994 *A város: kultúra, mítosz, imagináció*. Mozgó Világ, 5:5-17.
Niedermüller Péter 1995 Város és városi kultúra – antropológiai megközelítés. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk*. Osiris-Századvég, Budapest, 555-565.
Niedermüller Péter 1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika*, 38.
Olsen, Donald J. 1992 *A nagyváros mint műalkotás*. In Gyáni Gábor szerk. „Változás és folytonosság", Történelmi figyelő 3., Debrecen, KLTE, 61-80.
Ostrowetsky, Sylvia 1996 Les ethnologues en ville. Introduction. In Ostrowetsky, Sylvia (szerk.) *Sociologie en ville*. L'Harmattan, Paris, 73-78.
Park, Robert Ezra 1915 The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in Urban Environment. *The American Journal of Sociology*, március, 577-612.
Park, Robert Ezra 1952 *Human Communities: the City and Human Ecology*. Glencoe, 83-99.
Park, Robert Ezra – Burgess, Ernest W. – Mckenzie, Roderick D. 1925 *The City*. University of Chicago Press.
Pinçon, Michel – Pinçon-Charlot, Monique 1996 L'espace urbain comme expression symbolique de l'espace social. In Ostrowetsky, Sylvia (szerk.) *Sociologie en ville*. L'Harmattan, Paris, 155-160.
Rados Jenő 1964. *Tata*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 223 oldal
Reichert, Henri – Remond, Jean-Daniel 1980 La solidarité. In *Analyse sociale de la ville*. Masson, Paris, 213-223.
Riesman, Leonard 1966 Urbanizáció: a városfejlődés tipológiája. In *Városszociológia,* 122-143.
Ricoeur, Paul 1999 Emlékezet – felejtés – történelem. Thomka Beáta szerk. *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijárat: 51-67.
Simmel, Georg 1903 A nagyváros és a szellemi élet. In Szelényi Iván szerk. 1973 *Városszociológia,* 251-266.
Singer, Milton 1991 Yankee City in renaissance. In *Semiotics of Cities, Selves, and Cultures*. Mouton de Gruyer, Berlin, Approaches to Semiotics no. 102., 42-64.
Sjoberg, Gideon 1955 A preindusztriális város. In Szelényi Iván szerk. 1973 *Városszociológia*, KJK, 1973:108-121.
Southall, Aidan szerk. 1973 *Urban Anthropology*. New York – London.
Szelényi Iván szerk. 1973 *Városszociológia*. KJK, Budapest. (Bevezetés, 7-38.)
Szelényi Iván 1990 Városaink társadalmi-ökológiai szerkezete és a várostervezés szerepe az ökológiai változásban. In *Városi társadalmi egyenlőtlenségek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 98-122.
Szelényi Iván – Murray, Pearse 1984 A város a szocializmusba való átmenet időszakában. In *Új osztály, állam, politika*. Európa, Budapest, 1990, 351-371.
Szirmai Viktória et al. 2002 *Verseny és/vagy együttműködés? Város és környéke kapcsolatai*. MTA Szociológiai Kutatóintézet – MTA RKK NYUTI, Budapest – Székesfehérvár.
Vélez-Ibañez, Carlos G. 1983 A mítosz használata a marginalitásban. In Lammel Annamária – Niedermüller Péter szerk. *Folklór – Kultúra – Életmód. Városantropológiai perspektívák.* Művelődéskutató Intézet, Budapest, 1986:61-70.
Vidor Ferenc 1994 *Az építészeten innen és túl*. Gyorsjelentés Kiadó, Budapest.
Warner, W. Lloyd – Low, J. O. – Lunt, Paul. S. – Srole, Leo 1963 The Ethnic Generations Climb the Occupational and Class Ladders. In *Yankee City*. Yale University, 380-425.
Williams, Patrick 1996 Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban. *Magyar Lettre Internationale, 21:*68-72.
Wirth, Louis 1928 *The Ghetto*. The University of Chicago Press, Chicago.
Wirth, Louis 1938 Az urbanizmus mint életmód. In Szelényi Iván szerk. 1973 *Városszociológia*, KJK, Budapest, 41-64.

Bán Dávid
Városantropológiai tankönyv, tömören
Anne Raulin: *Anthropologie urbaine*

A Cursus sorozatban megjelenő egyetemi segédanyag, Anne Raulin munkája, kiváló alaptankönyvként szolgálhat a kapcsolatos tanulmányokat végző egyetemisták számára, jó, naprakész összefoglaló. Bár ugyanakkor néha kisebb aránytévesztés ejti zavarba az olvasót, hiszen a munka súlyához képest nem túl nagy terjedelmű, viszont egyes részletkérdésekben elvész a szerző.

Anne Raulin a CNRS tudományos kutatóintézet (lényegében a francia akadémiai kutatóintézeti hálózat) tagja, a párizsi René Descartes – Sorbonne Egyetem oktatója. Városantropológiai összefoglaló munkája francia nyelvterületen is újdonság-számba vehető, társadalomtudománnyal, urbanisztikával, várostervezéssel foglalkozó hallgatók alapozó éveire szánja a kiadó.

Az urbanizmus, városfejlődés, alapvető történeti bevezetésével, fogalomismertetésekkel, illetve a városi szociológia majd antropológia kutatástörténetével, annak főbb témaköreivel foglalkozik, jól tagolt, átlátható szerkezetben, ám nem igazán kielégítő jegyzetapparátussal. A kötet a város, a városi tér, a városi lét, polgárság történeti kialakulásával, fogalmaival indul, kiemelkedő részletességgel. Az alapok tekintetében a gyökerekhez nyúlik vissza. A városi polgárosodást, mint a görög-római hagyományokon épülő, majd a nyugati kultúrát erősen befolyásoló, középkori iszlám hatásait is magába integráló európai jelenséget írja le. A város és társadalma számára tehát, egy ókori, középkori hagyományokon épülő, a keleti hódoltság és a nyugati civilizáció elegyéből épülő jelenség, ellentétben az amerikai iskolák az elmúlt alig két évszázadot felölelő, alapvetően bevándorlással és kevésbé a múltbéli hagyományokkal foglalkozó irányzatával. A város egy régről épülő közösség, amelynek talán az egyik társadalmi összetartója lehet, Max Weberre utalva, a város politikai, gazdasági irányító szerepe, illetve jelentős lélekszáma (az ókori városok nem egy esetben már 10–15.000 lakossal bírtak). A városi „polgári" tér kialakítása az ókori görög kultúrához köthető. Lefebvre szerint ugyan a görög polisz alapozta meg az európai várost, ő maga azonban mégsem volt európai. A városi teret később a rómaiak szigorú szegregáció szerint értelmezték és formálták. Mindez érvényesült a kolonizált területek mesterségesen konstruált, geometrikus városaiban is.

Már az ókorban is jelentős összetartó szerepe volt városlakók kollektív élményének, a sport- és kulturális eseményeknek, közfunkcióknak (fürdő, étterem, múzeum stb.). Ezek egyben a környékre is hatással voltak, minden város jóformán összeforrott környezetével. Jellemző példa, hogy a 15.000-es lélekszámú Arles arénáját 25.000 ülőhellyel építették.

A kötet második, nagy egysége a városantropológiai törekvések, irányzatok esszenciális összefoglalója. Anne Raulin a városantropológiai vizsgálatok eredőjét egyrészt a Chicagói Iskola szociológiai irányultságú törekvéseiben, másrészt a 20. század első felének német-francia városi pszichológiai-szociológiai, illetve szociotörténeti megközelítésében látja. Ez utóbbi, leginkább a Georg Simmel és Max Weber által fémjelzett irányvonal, még nem kizárólagosan koncentrálódott a városra. Ám nem sokkal később, részben ezekre az elméleti eredményekre épültek az amerikai kutatások. A város ekkor, mint individum, kulturális identitással rendelkező zárt egység jelenik meg, mintegy laboratóriumként a kutató számára («laboratoire urbaine»). Robert Park, aki a különböző társadalomtudományi területek módszereit kívánta adaptálni a városkutatás számára a tér és társadalom összefüggésében, a „zárt közösségben való különbségek" alapgondolatára helyezte a Chicagói Iskola lényegét. Ugyanekkor, tehát az 1920-as évek második felében, New Yorkban, a Franz Boas által alapított antropológiai tanszék más kulturális tényezőket helyezett a kutatások középpontjába.

Az etnológia felől közelítő irányzat alapvetően a nyelvészetet vonta be kutatásaiba, bár ez egyben jelentősen kiterjedt az amerikai indián kultúrák tanulmányozására is.

A Chicagói Iskola egyik alappillére a területiséggel változó társadalmi összetettség, idővel szabályos, koncentrikus gyűrűkben határozta meg a várost. Ez a területvizsgálat azután adaptálódott az európai kutatásokba is, ahol például Henri Lefebvre fogalmazta meg, hogy a városra a „társadalmi osztályok felől való megközelítésből kell gondolni" és itt ő leginkább a munkásosztályt emeli ki. Az 1960-as évek európai, de leginkább francia kutatásai új fogalmakat vezettek be a városantropológiába. A várost, a szociális vizsgálaton kívül kulturális és pszichológiai területekről vizsgálták. Radikálisan megváltozni látszott a marxi technokrata alapszemlélet: az ipar és város viszonya megfordult a város–ipar viszonya irányába. Mindemellett a város ismét a történelmi szemléletbe is belekerült. Az óvárosok, városmagok egyfajta nosztalgikus szerepet kezdtek ébreszteni a lakosokban, megindult a központok felértékelődése.

Ellentétben a Chicagói Iskolával, az európai kutatások számára a tömeges társadalmi termékek „csak" keretet adnak. A francia megközelítés a tömeg helyett az egyén pszicho-szociológiai vizsgálatát végzi ezen társadalmi keretek között. Mindemellett, az 1950-es években a *város* francia kutatóinak egy része, így Chombart de Lauwe (*révén* – a szerk.) igyekeztek a Chicagói Iskola koncentrikus vizsgálati egységeit, városi zónáit Párizsra adaptálni. Itt ugyan be kellett látni, hogy az aránylag kisebb városmag (a mai Périphérique-en belüli területek) és a kiterjedt elővárosok (banlieues) ugyan kirajzolnak egyfajta körkörös rendszert, de az a típusú társadalmi karakterizáltság nem ezekre a zónákra jellemző. Párizs esetében leginkább az észak-dél és a kelet-nyugat tengelyek mentén vizsgálható az osztályok szerinti differenciálódás. A városhatáron belül például, nyugaton és délen alakultak ki előkelőbb és polgáribb kerületek, északon és keleten a bevándorlók által lakott, illetve volt munkáskerületek. Míg a városhatártól északra ipari zóna, délre kertes, csendesebb lakóövezetek találhatóak. Ugyan, mint azt Amerika és Európa számos más városában is tapasztalhatjuk, a bevándorlók Párizsban is kolóniákat, saját közösségeket alakítanak ki, amelyek földrajzilag is jellemzőek. Északon zömmel az arab és színes bőrű, míg délkeleten az ázsiai bevándorlók kolóniája koncentrálódik.

Az 1950–60-as években sokan foglalkoztak tehát Párizs etnikai zónatérképének megrajzolásával, az ipari, a kereskedelmi, átmeneti zónák kijelölésével, aktív és passzív kerületek körberajzolásával. Ezt részben megnehezítette, hogy pont ez az időszak – amely lényegében az 1980-as évekig tartott – változtatta meg a kerületek alapfunkcióit. A városon belüli ipari vidékek kijjebb szorultak, a migrációval új arcot kaptak kerületek, átalakult és eltűnt a munkásréteg. Egyben pont az ilyen kutatások eredményeit hívták segítségül egyes kerületek újraértelmezéséhez, új tartalommal való megtöltéséhez. A volt ipari zónán, nagyjából a városhatáron kívüli elővárosok koncentrikus rajzolatát vetették térképre, meghatározva az onnan és oda menő napi ingázó utasforgalom által használt közlekedési lehetőségek zónánkénti tarifarendszerét.

Míg a Párizs körüli elővárosok földrajzi és funkcionális közelség alapján alkotnak egy-egy nagyobb régiót (Hauts de Seine, Seine – Saint-Denis, Val de Marne), addig a koncentrikus zónarendszert kizárólagosan a tömegközlekedés szempontjai szerint határozták meg.

Az európai kutatások egy másik fő alappillére a város mint rendszer vizsgálata. Már Polányi Károly foglalkozott a területi integritás kérdésével. Meghatározta a város minőségi kritériumait, mint például a városközpont adminisztratív, kulturális, jogi, politikai szerepét, a város gazdasági súlyát. Ezt az elméletet egészítette ki később Sylvia Ostrowetsky az időlegesség kérdésével, amely szerint az európai városok központjának fentebb értelmezett minőségi vizsgálata, az idők folyamán újra- és újraértelmezhető (mint például a városközpont nosztalgikus újra-felértékelődése, gyalogos zóna kialakítása stb.). A külvárosok esetében, pedig érződik az amerikai „városképi táj" megjelenése. A terek egyre tágasabb használata főként az autópályák, főútvonalak mellett. Kereskedelmi, logisztikai központok, raktárak,

raktáráruházak, szerviz-állomások, drive-in (Mc Donald's) éttermek elterjedése. Mindez a jelenség az elmúlt 5-8 évben kezdett Kelet-Európába is begyűrűzni, Budapest körül Budaörs, Budakalász, Fót, Soroksár térségében, tehát a nagyobb kivezető utak, autópályák és az M0 körgyűrű mentén zajlik ugyanennek az „amerikai tájjelleg" kialakulásának folyamata.

Az város aktuális meghatározásánál az egyik legfontosabb kitétel a vidéktől való leválasztás kérdése („a város a vidékkel szemben" marxi meghatározás alapján). Ez részben a már említett ipari és egyéb centrális (adminisztratív, politikai stb.) funkciókkal írható le, másrészt az élet kulturális minőségével (mozik, színházak, múzeumok, sportolási lehetőségek stb.). Ezek a kulturális jelenségek egyben a vidék befolyásolására is komoly szereppel bírnak, hiszen a városban jelennek meg a lapok, a könyvek, innen jutnak vidékre, innen sugároznak a rádiók, televíziók. Azonban mindez az elmélet részben megdőlni látszik, a határok kezdenek elmosódni az egyéni telekommunikáció lehetőségeivel. A telefon és az internet vidéken való terjedésével bizonyos városi kulturális és adminisztratív privilégiumok vesztenek jelentőségükből. Lassan az épített környezetben is változások állnak be, megjelennek nagy bevásárlóközpontok, újra rajzolódik a munkaerőpiac is. Franciaországban, mint az egész nyugati kultúrában a vidéki lakosság egyre nagyobb számban válik városivá. (Míg 1846-ban a francia lakosság csak 24,4%-ban, addig 1990-ben már 74%-a városlakó).

A kötet harmadik nagyobb egysége a város szereplőit határozza meg. Míg a területiség kérdését igencsak részletesen mutatja be, addig a városi osztályok problémakörét kissé leegyszerűsítve a munkás és polgári réteg leírására szűkíti. A nagypolgárság („la bourgeoisie") városi szerepét jellemzi területi elhelyezkedésük, mozgásterük (klubokban való tagság, presztízseseményeken való részvétel), illetve mobilitásuk különleges helyzete. Ez a réteg nemcsak városi, hanem vidéki polgár is egyben, presztízs a városon kívüli rezidencia. Ezzel szemben a munkásrétegek városi szerepének bemutatása egy fokkal jobban összefoglaltabbra sikeredett. Úgy tűnik, a munkásság kutatásába nagyobb energiákat fektettek. Több a közös jellemzője, a városhoz illetve a kerülethez köthető közös szál, az egymás közötti viszony is erősebb (munkásszolidaritás, szakszervezetek stb.). Topalov szerint jól kimutathatóak a munkásrétegek közötti szomszédsági és familiáris viszonyok. Ennek struktúrája pedig követi a földrajzi elhelyezkedést, a város és előváros viszonyát. Hiányzik azonban az egyéb, átmeneti rétegek bemutatása, a rájuk való bármiféle utalás.

Raulin munkája részletesebben foglalkozik a városantropológia leginkább közkedvelt, aktuális témájával, a kisebbségek, etnikumok, szubkultúrák kérdésével. A gettójelenség történelmi magyarázata után a probléma jelenlegi viszonyait tárja fel: különbséget mutat ki az amerikai feketék, vagy zsidók által lakott gettók illetve az európai fogalomhasználat között. Franciaországban az elővárosok bizonyos területein, igen zárt kisebbségi közegben létrejött gettók mára már kultúrát hoztak létre („gettókultúra"). Az 1980–90-es évektől kezdve, a harmadik generációs bevándorlókból létrejött fiatal csoportok konstruáltak a gettóból új fogalmat és párosulva más perifériára csúszott, a nagy átlagtól elszakadó körökkel (mint például a homoszexuálisok) alakították ki e speciális kultúrát. Ugyan az általuk használt kifejezési eszközök alapvetően a tengeren túlról származnak (rap, hop-hop, graffiti), mégis minden jelenség jellemzi szűk területét, az adott városrészt, lakótelepet, tömböt, „gettót".

Ezzel párhuzamosan foglalkozik a szerző az itt létrejövő, ugyancsak a városra jellemző szubkultúrákkal, mint a legdinamikusabban fejlődő kulturális irányzattal. Az utcai kultúra szorosan összefügg a bandák életével, az erőszakkal, a bűnözéssel. Kutatása igen népszerű, eredményei azonban nehezen körvonalazhatóak.

A könyv zárófejezete igencsak röviden és ömlesztve, fogalomszinten emlékezik meg számos olyan jelenségről, amelyek kutatásra nagyon is érdemesek, izgalmasak. A város és polgárainak identitása számos jelenségben megfogható. Amerikában az 1960-as években, majd igen hamar Franciaországban is vizsgálni kezdték a „város képét": a város milyen megjelenést közvetít a külvilág számára, miben köti magához polgárait. Európában a

történelmi városközpontok újrafelfedezésével kezdik leginkább reprezentálni a várost. De ugyanígy jelen vannak az Amerikában már számtalanszor kutatott tömeges események színterei: a stadionok, a gyűlésekre, sporteseményekre alkalmas helyszínek kiemelkedő szerepének vizsgálata a város lakóinak kollektív identitástudatában. Mindezekhez hozzájárulnak még a történelmi eseményekre megemlékező, vagy újonnan kreált városi közös ünnepek, reprezentatív funkciók, ahol a város lakói, mint egy színház szereplői és egyben nézői érezhetik magukénak közösségüket.

Annie Raulin munkájában kísérletet tesz a városi antropológia területének tisztán átlátható és gazdag bemutatására, eredményeinek a kortárs városra, városi kultúrára, társadalomra való adaptálásának megvalósíthatóságára. Noha a kötetet terjedelme és felölelt széles témaköre nem teszi alkalmassá átfogó városantropológiai esettanulmányok bemutatására, mégis hiányzik a jelenlegi kutatási irányzatok, iskolák szisztematikus megjelenítése. Ugyan egy-két aktuális kutatási területre – időnként túl részletesen is – kitér, de szűknek tűnik az ezekhez kapcsolódó segédanyag, utalások, nevek és munkák bemutatása. Esetlegesen, bár nem hasznavehetetlenül helyez a főszövegbe (mindig külön elkerítve) aktuális idézeteket. Ezek, noha nem érdektelenek, helyüket nem mindig találják a szöveg áramában (2003).

A kiadvány adatai:
Anne Raulin: *Anthropologie urbaine*. Armand Colin (serie *Cursus*), Paris, 2002.

A recenzió forrása:
http://www.anthropolis.hu/tanulmanyok/doc/anthropologie_urbain.pdf
A recenziót a Szerző szíves engedélyével közöljük.

Barz Endre
A marginalizáció szociálantropológiája
Jegyzetek *Isabel Martinez Portilla* előadásának anyagából
(Universidad de Sevilla, Kulturális antropológia kurzus)

Marginalizáció, kirekesztődés, szegénység

A bevezető órákon három fogalom tisztázásával foglalkoztunk, főleg Juan Pan-Montojo „*Pobreza, exclución y desigualidad*" (Szegénység, kirekesztődés, egyenlőtlenség) című tanulmánya alapján. Szerinte ugyanis a szegénység fogalma csupán konstrukció, mely egyfajta evolúción megy át. Definiálni szinte lehetetlen, ugyanis olyan, hogy globális szegénység nem létezik. Teljesen mást jelent szegénynek lenni Csádban, vagy Olaszországban, esetleg Oroszországban, így használhatatlanná is válik a terminus. Fundamentális fontossággal bír tehát a (szociális, gazdasági, kulturális) kontextus. Éppen ezért az antropológiai elemzéseknek mindig aktualizálni, konkretizálni, szűkíteni kell. Fontos belegondolni abba is, hogy a nyugati társadalmak mindig számokban gondolkodnak, mindent mérhetővé próbálnak tenni. Azonban a szegénység kvantitatív mérésénél komoly problémákba ütközünk, inkább kvalitatív tényezők határozzák meg. A szegénység tehát: *relatív* (kontextustól függő), *kisebbségi* kérdés, és *multidimenzionális*. Utóbbi azt jelenti, hogy a szegénység több dimenzió, több tényező függvénye, nem csak gazdasági kérdés. Tény ugyan, hogy hagyományosan kizárólag gazdasági kérdésből indultak ki, azonban a szegénység meghatározásában ugyanolyan fontos tényezők a megfelelő információkhoz való hozzáférés, érdekérvényesítési képesség, képzés, egészség, stb., illetve mindezek hiánya. Fontos kérdés az is, hogy azok, akiket mi kirekesztetteknek/szegényeknek/marginális helyzetben lévőknek tekintünk, magukat annak gondolják-e. Például, mert ettől függően vesznek igénybe bizonyos szociális szolgáltatásokat, segélyeket; aki nem érzi magát ebbe a csoportba tartozónak, valószínűleg nem is él ezekkel a lehetőségekkel (személyiség függvénye is).

A három fogalom közti összefüggések tisztázásával folytatta az előadó. Fontos különbség, hogy míg kirekesztődésről kizárólag közösségek esetében beszélhetünk, kollektív fogalom, addig a marginalitás lehet individuális is. A szegénység fogalmát ugyanakkor a kirekesztődés foglalja magába, ezért nem is fogjuk használni. Kirekesztődésként nagyon tág fogalmat értünk: azt a külföldön élő állampolgárt is ide sorolhatjuk, aki nem tud elmenni választani (ami elvileg alapvető joga mindenkinek). A kirekesztődés nem egy helyzet, pillanatnyi szituáció, hanem inkább egy szociális folyamat. Ide kapcsolódó szakirodalom: Lenoir (1974) *Les exclus* (a szerző francia államtitkár volt). A kirekesztődésről szóló munkájában ugyanabban az értelmében használja a fogalmat, mint Juan Pan-Montojo. Fontos része a műnek, hogy felhívja a figyelmet a társadalmi biztonság (társadalom mint biztonsági háló) fontosságára. E hálónak úgy kellene működnie, mint a cirkuszban az akrobaták alattinak. Ha valaki munkanélkülivé válik, nem csak gazdasági, hanem szociális problémákkal kell megküzdenie (munkanélküliek sztereotípiája a társadalomban). Ebben a szituációban könnyen marginális helyzetbe lehet kerülni, ugyanis a kirekesztő folyamatok progresszíven működnek, egymást erősítik fel. Ennek megelőzése érdekében van szükség jól működő „felfogó hálóra". Sok szakembernél ez a háló a családot jelenti, mások a munkahelyre, illetve az állam vállára helyezik a felelősséget. Fontos társadalomfejlődési hatások is befolyásolják a szóbanforgó folyamatokat: a társadalom elöregedése, a nők belépése a munkaerőpiacra, ezáltal a család struktúrájának nagymértékű megváltozása, migráció stb.

Szóba került a szegénység relatív volta is. Spanyolországban hivatalosan 9 millióval számolnak (40 millióból), azonban ha belegondolunk abba, mi minden számíthat manapság sokaknak nélkülözhetetlen eszköznek, máris lehetetlennek látjuk a határvonal megszabását.

Ilyen például manapság a mobiltelefon, vagy Európában leginkább a mediterrán országokra (ezen belül is Sevillára különösen...) jellemző légkondicionáló berendezések nélkülözhetetlensége. Vagy ha átgondoljuk, kinek mennyi szabadságra van szüksége: sokak igényeinek már nem felel meg, ha egy évben csak egy hét szabadságot kapnak. Hozzá kell tenni, ezek az elmélkedések is kontextus-függőek: Spanyolországtól teljesen elütő példákat lehetne felhozni például Romániával kapcsolatban (holott elvileg ugyanúgy Európai Uniós országról van szó). A tanárnő felhívta a javak egyenlőtlen elosztására is a figyelmet, amely a szegénységet tovább generálva egyre nagyobb különbségeket termel adott társadalmon belül.

Az idők során sokak foglalkoztak a szegénység meghatározásával, okaival. Egyik hagyományos elmélet szerint (19. század) a szegénység, illetve az, hogy valaki ilyen szituációba kerül, az individuumok felelőssége, éppen ezért nincs is szükség arra, hogy segítséget nyújtson nekik a társadalom. A szegénységet úgy értelmezték, mint a kezdeti kapitalista társadalmak elkerülhetetlen velejáróját. Mivel a „hiánytársadalom" fogalmából indultak ki, a szegénységet úgy értelmezték, mint ennek az új társadalmi-gazdasági rendszernek szükséges komponensét, ami nélkül nem is működhetne. Spanyolország esetében ugyanez a jelenség csupán a hatvanas-hetvenes évekre tehető. Itt ugyanis csak ekkor, a háború után, a frankói diktatúra idején kezdődött meg a nagymértékű iparosodás, modernizáció. Ennek megfelelően csupán ebben az időben születnek meg az első szegénységet vizsgáló tanulmányok. Az első multidimenzionális perspektívából kiinduló tanulmány 1996-ból származik (FOESSA). Ez az első olyan Spanyolországban született munka, amely a fentebb leírt szempontokat veszi figyelembe (egészség, képzés, információkhoz való hozzáférés, érdekérvényesítés, stb.), illetve már az állampolgárság fogalmából kiindulva alakítják a szegénység koncepcióját. Az 1996-os munka alappillérei:

- gazdasági erőforrás,
- szociabilitás,
- személyes autonómia (ezt sokáig nem vették figyelembe: személyek változásra, változtatásra való kapacitását jelenti).

Ezek a mai napig a három legfontosabb alaptörvény, melyeket aktuális terepmunkával rendelkező kutatók dolgoztak ki.

A továbbiakban Peter Townsend multidimenzionális definíciójával foglalkoztunk. Szerinte ugyanis szegénynek kell tekinteni azokat az individuumokat, családokat, vagy csoportokat, akik a rendelkezésükre álló erőforrásokban (anyagi, kulturális, társadalmi) oly mértékben korlátozottak, hogy ezáltal kizárják őket a minimálisan megkövetelhető, illetve megszokott életformából abban az országban, ahol élnek. Tehát relativizálja ő is a szegénység fogalmát. A társadalmi fejlődésről tartott 1995-ös koppenhágai csúcskonferencián határozták meg az abszolút és relatív szegénység közti különbséget. Abszolút szegénységen – ami közelebb áll a hétköznapi értelemben vett szegénységhez – azt az állapotot értjük, amikor a minimális szintű önfenntartás is nehéz, méghozzá oly mértékben, hogy veszélyezteti az egész fizikai-szellemi egységet. Ebben az esetben tehát az emberi léthez tartozó alapszükségletek hiánya, vagy megléte jelenti a határt. Ez a fajta szegénység főleg a „harmadik", illetve „negyedik" világban (utóbbiak az „1. világban" élnek, de „3. világi" körülmények között) élőkre vonatkozik. Ennél kissé bonyolultabb a helyzet a relatív szegénység esetében, hiszen itt a szegénység nemcsak a nélkülözéssel, hanem az egyenlőtlenséggel is összefügg. Ugyanakkor hozzá kell tenni, hogy még mindig, mindkét esetben multidimenzionális jelenségekről beszélünk.

Fontos terminus még, amit tisztáztunk, a „gazdasági szegénység". Ebben az esetben négy – egymástól könnyen elkülöníthető – kategóriáról beszélhetünk:

- kezdeti szegénység (ennek határa: adott ország GDP-jének 50%-a)
- könnyű szegénység (adott ország GDP-jének 50%-a alatt)
- mély szegénység (ennek határa: adott ország GDP-jének 35%-a)
- erőteljes szegénység (ennek határa: adott ország GDP-jének 25%-a).

Kikerülhetetlen személyiség a szegénység témakörében a gazdasági Nobel-díjat elnyerő indiai közgazdász, Armatya Sen. Főleg Bangladeshben, és a Szaharában megfigyelhető jelenségeket tanulmányozta. Nála a legfontosabb fogalom a lehetőség biztosítása. A képességeket (capabilities) veti össze a javakkal (commodities), a jellemző tulajdonságokkal (characteristics) és a hasznossággal (utilities). Ha biztosítottak a lehetőségek, onnan már csak személyes választáson, autonóm döntésen múlik a felemelkedés.

Végül még egy fontos terminus, amely sok szakszövegben megjelenik: a specifikus szegénység fogalma. Ez nagyon hasonlít a relatív szegénységhez, ám mégsem teljesen ugyanaz. Sokkal speciálisabb hiányokon keresztül határozza meg a szegénységet, leszűkítve a kérdést egy szociális területre (például valaki, akinek ugyan van hol laknia, ám a környék, ahol él, alacsonyan képzett).

A szociális marginalizáció koncepciója

A szociális marginalizáció koncepció eredete latin-amerikai kutatásokban keresendő. A kontextus-függő tanulmányok mind a „városi gigantizmus" koncepciójába sorakoznak. Latin-Amerikában a lakosság 30 %-a él a fővárosokban. A fővárosokba történő tömeges költözések a szegénység koncentrációját is magával vonzzák. Két időszakot emeltünk ki – az ötvenes, és a hatvanas éveket –, amikor a belső migráció a szokásosnál nagyobb mértéket öltött.

Ötvenes évek: az ötvenes évek elején Mexikóváros nagysága, lakosságszáma még megegyezett bármely európai városéval. Aztán az agrárválság következtében valódi népvándorlás vette kezdetét a vidékről, falvakból a fővárosba. Bár a nagyváros csillogó varázsereje vonzott mindenkit oda, életminőségbeli változást nem tapasztalhattak. Ennek fő oka, hogy a város spirálszerűen terjeszkedett, sokkal gyorsabban, mint az infrastruktúra kiépítése. Ezek a külső „körök" váltak a főváros nyomornegyedeivé, ahonnan a munkaügyi, infrastruktúrabeli hiány miatt nehéz volt a kitörés. Ez a folyamat egész Latin-Amerikára jellemző volt (ekkor alakultak ki a brazíliai *favellák* is).

Hetvenes évek: az olajválságnak köszönhető gazdasági válság eredményezi az újabb nagy hullámot. Ez már akkora mértékű, hogy a városi szolgáltatási egységek és a város valódi bővülése között még hatalmasabb lesz a szakadék, mint az ötvenes években. Legfontosabbak például a vízvezeték, áramellátás, és a tömegközlekedés hiánya. A városba áramló tömegeket (ami a mai napig tartó folyamat) a város kapacitása egyszerűen nem bírta, és ez óriási különbségeket eredményezett. Ebben a kontextusban született meg a szociális marginalizáció koncepciója, mely főleg Oscar Lewis nevéhez fűződik. Az ő munkáiban találkozhatunk először a *szegénység kultúrájával* is.

Lewis koncepciója három fogalomra referál: szegénység, munkanélküliség, és (szociális értelmű) „gyökértelenség". A társadalmi rendszer a három komponensre adott válasza: stigmatálás, diszkrimináció. A folyamat eredményeképp bizonyos individuumok, csoportok marginális helyzetbe kerülnek, mely szituáció elutasítást implikál a társadalom részéről. Hozzá kell tenni, hogy az elutasítás fontos feltétele a láthatóság (pl. a környék prostituáltja). Ugyanakkor a marginális helyzetben lévők nem feltétlenül kirekesztettek, illetve nem is feltétlen szegények. A tanárnő erre a cigányság példáját hozta föl. Persze a legtöbb esetben a marginalizáció egyben a kirekesztődést is magával vonja. Azonban fordítva kevésbé igaz: a kirekesztődés nem feltétlenül implikál marginalizációt is.

A szociális kirekesztődés (exclusión) koncepciója

A szociális kirekesztődés sok szerzőnél a relatív szegénység fogalmával egyezik meg. Tény azonban, hogy itt bizonyos tényezők sokkal bonyolultabb kapcsolatrendszeréről van szó, mint

a szegénység koncepciója esetében. Más szerzőknél ez a koncepció azt folyamatot jelenti, amelyben a munkaerőpiac és a társadalombiztosítási rendszer kapcsolata játszik fontos szerepet. Ahogy szegénység-koncepciójánál láttuk, itt sincs konszenzus a kirekesztődés mérése terén, ebben az esetben is multidimenzionális megközelítésre van szükség. A szociális kirekesztődés jelensége tehát 1. bonyolult; 2. multidimenzionális; 3. kontextusfüggő. Ugyan a kirekesztődés folyamata egyáltalán nem új jelenség, a kirekesztődés koncepciójáról először csak a hetvenes években esik szó. Franciaországban születik meg az elmélet, René Lenoire, francia államtitkár „Les exclus" műve révén. Az 1974-ben publikált művében egészen új irányt ad a koncepciónak, méghozzá az akkori francia valóság kontextusa alapján. Munkájában megfogalmazza a kirekesztődés koncepciójának határait. Fő tézise, hogy a kirekesztődést nem szabad mint pillanatnyi állapotot felfogni. Sokkal inkább egyfajta folyamatról, kontinuumról van szó. Lenoire elképzelései kihatással voltak a nyolcvanas-kilencvenes évek munkáira. Sőt egészen a mai napig nagy segítséget nyújt bizonyos jelenségek értelmezésére. Például szociális dualitás elmélete bizonyos szempontból nála gyökerezik. Ugyanakkor a társadalom felosztása kiváltságosakra (incl.) és kirekesztettekre (excl.) már Durkheim, és Marx munkáiban is olvasható.

Összegzésül elmondható, hogy a kirekesztődés koncepciója a legbővebben kifejtett és egyben leghasználhatóbb a három közül (szegénység, marginalitás, kirekesztődés koncepciói). A szegénység koncepcióját magába foglaló jelenséget a kirekesztődés koncepciója is felöleli. Persze hozzá kell tenni, hogy nem minden szegény tartozik a kirekesztettek közé (sokaknak lenne lehetősége bizonyos szolgáltatásokat igénybe venni, segélyforrásokat kihasználni, azonban mégsem teszik különböző okok miatt). A szegények között is találunk tehát kiváltságosakat (incl.), illetve kirekesztetteket (excl.). A kirekesztődés koncepciója a marginalitást is magába foglalja, hiszen a marginalitás elutasítást, ezáltal kirekesztődést implikál. A kirekesztődés tehát az egyetlen koncepció, amely globalizálható, amely magában foglalhatja a másik kettőt (azonban nem feltétlenül).

A három koncepciót tehát három különböző kritérium jellemzi:

- szegénység: egyenlőtlenség kritériuma,
- marginalitás: diszkrimináció, ill. elutasítás kritériuma,
- kirekesztődés: állampolgári jogok kritériuma.

A kirekesztődést könnyebb abból a szempontból is értelmezni, definiálni, hogy a saját társadalmunkban kiket sorolunk a kiváltságosak közé és kiket nem. Ez az ellentétpár a „normalitás" fogalmán keresztül értelmezhető.

A kirekesztődés nagyobb súllyal bír, amióta a kilencvenes években az Európai Unió elfogadta mint strukturális jelenséget (politikai, gazdasági, társadalmi...). Ez magában foglalja a kirekesztődés koncepciójának két legfontosabb elemét is: a jelenség multidimenzionális, és kontinuális voltát.

A szociális kirekesztődés koncepciójának elemzése

Beilleszkedés (insertion/inserción) és integráció: két, a médiumok által rosszul használt terminus. Rosszul használt, mivel mindig szinonimaként jelenik meg, pedig van különbség. A beilleszkedés terminusát a „pozitív diszkrimináció politikájával", vagy ahogy újabban használják, a „pozitív diszkrimináció cselekedetével" kapcsolják össze. A fogalom individuumok és csoportok esetén is használható. Esetében a teljes körű állampolgári jogok elérése a cél. Olyan folyamatról van itt szó, melynek során a társadalom minden erőforrást aktivizál, amely megszólítja a „kirekesztett" személyeket, csoportokat, és megpróbálja beilleszteni őket a rendszerbe, szociális funkciót biztosítva így nekik. Ezzel szemben az integráció egy összetettebb szociális folyamat. Amikor integrációról beszélünk, a társadalom teljes egészére gondolunk, teljes körű szükségleteinek kielégítésére (ez sajnos csak utópia).

Ennek megfelelően a „beilleszkedés” csupán egy lépcsőfokként fogható fel az integráció felé vezető úton. Egy szemléltető példa a kettő közti különbség megértésére: a testileg korlátozottak számára létrehozott központok csupán szociális szigetekként működnek (gettókként), így csupán a beilleszkedést segítik. Integrációról akkor beszélhetnénk, ha minden cég, épület, úgy működne, lenne felszerelve, mint az említett központok. Az integráció különböző szintjeit különböztetjük meg: például globális integráció (a kirekesztődés teljes mértékű hiánya adott társadalomban). Asunción Martinez Román, az alicantei egyetem oktatója véleménye szerint a „beilleszkedés” folyamata során egy párhuzamos világ képződik. Tehát összegzésül: a „beilleszkedés” fogalma mondhatni csupán bevonást, egyszerű besorolást/osztályozást; míg az integráció egyfajta, a társadalomba való „aktív beágyazást” jelent.

A „kiilleszkedés” koncepciója *Robert Castel* francia szociológus nevéhez fűződik. A kiilleszkedés koncepcióját a kirekesztődés (exclusión) koncepciójának szinonimájaként használja. Szerinte a probléma kizárólag a foglalkoztatottság szempontjából történő megközelítése nem elégséges. Fontos ugyan, de nem az egyetlen alapvető tényező. Két aspektust ajánlott figyelembe venni: a munkaügyi rendszeren kívül a kapcsolatrendszert is (az individuum részvétele a társadalmi-családi hálóban, illetve ennek mértékétől függően a szociális védettség). Castel szerint ugyanolyan fontossággal bír mindkét komponens, ezek egymástól elválaszthatatlanok. Ezek szerint a két terület kapcsolatát kell vizsgálni. Ebből kiindulva dolgozta ki a „szociális kohézió zónái” koncepcióját. Az elmélet szerint a társadalmak három zónából tevődnek össze:

1. *integrációs zóna* (ebben a zónában az egyéneknek, csoportoknak és közösségeknek mind közösségi kapcsolataik, mind a munka szervezetében elfoglalt helyük biztos; kiegyensúlyozott családi-, szociális közeg, stabil munkahely jellemzi),
2. *sebezhetőségi zóna* (ebbe azok tartoznak, akik a beilleszkedésnek egyik vagy mindkét tengelyén bizonytalan helyzetben vannak; bizonytalan munkahely, törékeny családi-szociális közeg jellemzi).
3. *kiilleszkedési zóna* (ide azok tartoznak, akik munkanélküliek és kapcsolatnélküliek is egyben; stabil munkahiány, szociális elszigeteltség jellemzi).

Bár a kiilleszkedési zónában találhatóak a társadalomból kirekesztett személyek, illetve csoportok, Castel mégis a sebezhetőségi zónára helyezi hangsúlyt. A kiilleszkedési csoportból mindenki azelőtt a sebezhetőségi zónába tartozott. Ez az a pont, ahol szerinte még változtatni lehet a folyamaton. Éppen ezért ajánlja ezt a közeget a szociálpolitikai intézkedések célpontjának. A sebezhetőségi zónában Castel szerint három fajta elmozdulás azonosítható:

- a stabil szituációban lévők destabilizációja (bizonyos fokú biztonságból való elmozdulás a bizonytalanság állapota felé),
- a bizonytalanság beépítése (olyan szituációk, amelyben a személyek, illetve családok szociális segélyektől, vagy családi segítségtől függően élnek),
- aspiránsok (azok a személyek, akiknek semmilyen helyük nincs a társadalomban, akik tökéletesen beleillenek a szociálisan kirekesztettek fogalmába).

Castel koncepciója sok szakembert befolyásolt, közülük egyik legfigyelemreméltóbb Garcia Roca. A munkán és kapcsolatrendszeren kívül bevezetett még egy komponenst: ez a vitalitás tengelye. Ez a legkevésbé mérhető dimenzió az összes közül. Roca ugyanis úgy képzeli, hogy mindenkiben van egy bizonyos mértékű ösztönös hajtóerő a nem kívánt szituáció ellen való törekvésre. Ha ez vitalitási szint minimális, kevés esély van a kitörésre.

A rizikó faktorai

Antropológiai tanulmányok egy sor feltételes faktorra hívják fel a figyelmet, amelyek ugyan nem szükségképpen vonják magukkal a szociális kirekesztődést, ám mégis alapját képezhetik

hasonló folyamatoknak. Azonban tisztázni kell mindenek előtt, hogy ezek a faktorok nem statikusak, igen is mobilis kategóriák.

1. *A gazdasági rizikó faktora*
Főleg a gazdasági segélyforrásokról van itt szó, melyek mindig bizonyos célt szolgálnak. Azonban a kirekesztés, megkülönböztetés folyamatának egyik kényes pontja is egyben. A gazdasági szegénységet aktuális művekben az életkorral hozzák összefüggésbe. A szegénység elfiatalodásáról beszélnek, ami annyit jelent, hogy egyre alacsonyabb a „gazdasági szegények" átlag életkora. Fontos megjegyezni, hogy a legfontosabb segélyezési rendszer a mai napig a család. Az életkor mellett a tanárnő még felhívta a figyelmet a nemi különbségek és az élettér gazdasági szempontjaira. Utóbbi például komoly változáson ment keresztül: míg korábban vidéki környezetre volt jellemző a szegénység, addig manapság egyértelműen a városi kontextus a meghatározó.

2. *A munkahelyi rizikó faktora*
Aktuális társadalmunk általános munkahelyi összképének elemzése a fontos. Az ugyanis – versenyközpontú természetének köszönhetően – gátakat állít bármely munkahely hozzáféréséhez. Egyrészről itt is elsősorban a fiatalok a fő áldozatai a rendszernek, másrészről a kb. 45 év fölöttiek, akik tartósan egy helyen dolgoztak, és akiket elbocsájtottak. Harmadrészt fontos szempont a nemi kérdés is (például a terhesség lehetőségének hatása a munkaerő megválasztásában).

3. *Személyes meghatározók faktora*
Ezeket – mint például életkor (a fiatalok sebezhető volta – származás, lakás), nem (nők bekerülése a munkaerőpiacra), egészségi állapot (testileg sérültek) – a megkülönböztetés kritériumainak tekinthetjük.

4. *Szociális meghatározók faktora*
- megfelelő szociális és családi háló hiánya,
- megfelelő szállás hiánya,
- megosztott környezet.

A három közül a legsúlyosabb probléma a megfelelő szociális, illetve családi háló hiánya (ahogy azt már Castel modelljében is láthattuk). A második pont – szállás hiánya – nemcsak arra az állapotra reflektál, ha valakinek nincs lakása, hanem arra is, ha valakinek volt, de elvesztette. Ennek következményei fontosak: az hogy hol laksz, meghatározza a szociális környezetet, gyerekeid szociális hálóját, stb. A harmadik pont arra utal, hogy a környék, ahol él az ember, nagy mértékben befolyásolja életét. Ha a városi mindennapi élettől (munkahely, szabadidő) teljesen elzárt környékről van szó, ahova senki nem megy, csak aki ott él, az stigmatáló hatásokkal jár.

5. *Kulturális meghatározók faktora*
- iskolázottság, képzettség hiánya (ide kapcsolható – mint következmény – a kapcsolatok hiánya is): általánosan elfogadott elképzelés, hogy a szegénység egyenesen arányos az iskolázatlansággal, képzettség hiányával. A gyakorlat azonban nem mindig követi ezt a tézist (érdemes például abba belegondolni, hogy a képzettség mértéke nem mindig egyezik meg a gazdasági elismeréssel).
- kulturális tőke hiánya: kommunikációra való képesség, a másikkal szembeni bizalom hiánya, stb. Általában személyiségfüggő mértékű.
- szociális marginalizáció terei: egyfajta kisebbségi tradíció részévé váltak. A marginális kultúra részesének lenni egyben a kirekesztődés rizikóját is magában hordozza.

- új technológiák elsajátítására való képesség hiánya: társadalmunkban az új technikák használatának hiánya önmagában egyfajta passzív kirekesztődést jelent (csak interneten meghirdetett állások, stb.).

Elméleti irányzatok, megközelítések

A kutatók többsége, akikkel foglalkozunk, szociológusok, az antropológia viszonylag későn fedezte fel magának a szegénységet, marginalitást mint kutatandó témakört. Szerepük a témában elég „veszélyesnek" nevezhető, ugyanis nem tudták neutrálisan megközelíteni a problémát. Gyakran előfordult az is, hogy politikusok használták fel egyéni céljaikra kutatási eredményeiket.

1. Liberális megközelítés
Ez a megközelítés 19. századi geográfusok, közgazdászok munkáiból táplálkozik. Ideológiai előfutárok: Malthus, Spencer, akik a „szociáldarwinizmus" elméletét képviselik. Az emberi társadalmakat a harc, és természetes kiválasztódás kategóriáin keresztül értelmezték (még Darwin könyvének megjelenése előtt). Elméletük szerint a szegénység szükséges, a kezdeti kapitalista rendszerben sajátos funkcióval rendelkező jelenség. Malthus szerint a szegénység problémakörének gyökere demográfiai tendenciákban keresendő: a korlátolt javak nem elegendőek arra, hogy mindenkinek elegendő jusson. Éppen ezért a társadalmon belül harc folyik az egzisztenciáért. Így alakulnak ki az osztályok (kiváltságosak, kirekesztettek). Ez a harc viszi előre a kapitalista rendszert. Úgy gondolta, hogy akik rosszabb helyzetben vannak, azt saját attitűdjeiknek köszönhetik (például lustaság), éppen ezért ellenezte a szegények megsegítését szabályozó törvényt. Spencer továbbfejlesztette Malthus gondolatát, szerinte ugyanis a rosszabb helyzetben lévők megfelelő kapacitás, alkalmazkodóképesség hiánya miatt jutnak ilyen szituációba (természetes szelekció elmélete). Ő is osztja azt a véleményt, miszerint a szegényeket segítő törvények kialakítása a természetes kiválasztódás, tehát a természetes folyamatok elleni lépés lenne.

2. Liberális-konzervatív irányzat
A 19. század végén, 20. század elején az Egyesült Államokban (főleg a nagyvárosokban) kialakult irányzat. Főleg a városi szegénység elemzése kerül a figyelem középpontjába. A harmincas években – a gazdasági válság hatására – nagymértékű vidékről nagyvárosokba történő elvándorlás jellemző az U.S.A.-ban (főleg afroamerikaiak). A kialakult nagyvárosi gettók kutatásában kiemelkedő szerepe volt az úgynevezett *Chicagói Iskolának* (az iskola módszerei minőségi ugrást jelentenek az antropológia történetében).

E.F. Frazier 1936-ban megjelent munkájában az afroamerikai lakossággal foglalkozik, a kialakult elszigetelt „gettók" evolúcióját értelmezve. Azért is volt ez fontos kérdéskör, ugyanis ebben az időben (harmincas évek) beszélt az U.S.A.-ban mindenki a „fekete veszélyről" (okok: szegénység, bűnözés, erőszak...). A tendencia kulturális ételemben magyarázható. A kulturális „bomlás" okát Frazier abban látja, hogy az afroamerikaiak nem képeznek koherens csoportokat, nincs olyan értelemben vett identitásuk, hogy képesek lennének önszerveződésre. Hiányoznak a modellek, normák, értékrendszerek. Ez a szolgaság múltjával magyarázható Frazer szerint: sosem kellett a munkáért küzdeniük, munkahelykereséssel törődniük. Egyetlen megoldást az individualitás szintjén képzeli el: az egyéni viselkedés és a tudás függvényeként.

Daniel P. Moynihan (1967) ugyancsak a „fekete veszély" megszüntésének céljából kutatta az afroamerikai közösségeket (a Johnson-kormány megbízásából). Frazierrel ellentétben ő ahistorikus módon közelítette meg a problémát. A családi struktúrák elemzésére fektette a hangsúlyt. Egy feloszlott, szétesett afroamerikai családi modellről beszél, melynek gyökerét a függőség, alárendeltség állapotával (szolga múlt) magyaráz. Munkáiban szociális

patológiáról beszél: egy szociális betegségről, amit először meg kell ismerni, hogy aztán változtathassunk rajta. Tünetei: munkanélküliség, szegénység, szociális alárendeltség. Moynihan tehát új perspektívát kínált a „fekete veszély" s annak jellemzői (erőszak, bűnözés) magyarázatára.

Nathan Glazer is, mint Moynihan, az afroamerikai városi szegénységet vizsgálta. Ő is nagy hangsúlyt fektetett a családi struktúrák szemügyrevételére, azonban közel sem bírt ez nála akkora fontossággal, mint Moynihannél. Azonban ő is egy konkrét családi képet ír le: nem kívánt gyermekek, egyedül élő anyák, tehát egyfajta családi destrukturáltságot. Ezt hívjak az antropológiában matrifokális modellnek.

A fogalom megértéséhez Marvin Harris munkája nyújt segítséget. A fogalom mindenképpen a szegénység, illetve marginális kontextusban értelmezhető. Harris is az apa, avagy stabil maszkulin példa nélküli családokra hívja fel a figyelmet (időszakos apák, több apa, stb.). Ez a jelenség aztán a gyerekeken keresztül folytatódik, a rendszer öngeneralizáló.

Végezetül Moynihan elméletéhez visszatérve lássuk a megoldási lehetőséget. Szerinte a családi struktúrák, illetve az értékrendszer megváltoztatásához a nevelésben történő változásra van szükség. Ezt a változást a fehér középosztály értékrendszerének irányában képzelte el.

A liberális irányzatokon belül még megemlítettük Walter Miller és David Matza munkásságát is, akik mind a ketten veszélyként fogták fel a szegénységet, amely a társadalmi rendre káros hatással van. Miller a bizonytalanság, és korlátozottság attitűdjeiben látja a fő kiváltó okokat. Matza a „méltó" és „méltatlan" szegények dichotómiát alkalmazva osztotta fel a szegény individuumokat-csoportokat olyanokra, akik nem tehetnek róla, hogy odajutottak, és próbálnak kitörni; illetve azokra, akik nem tesznek semmit azért, hogy kikerüljenek ebből az állapotból. Az utóbbi csoport vizsgálatát érezte fontosnak.

3. Funkcionalista megközelítés

Talcott Parsons, Alvin Gouldner, Robert Merton és Gino Germani nevét említettük, azonban csak az utóbbi két kutatóval foglalkoztunk.

Robert Merton reformálta meg elsőként a funkcionalista elméletet. A funkcionalizmus eszköztárát használta fel a szegénység empirikus vizsgálata során. Elméletének egyik alappillére individualista felfogása: a szegénység okát az individuumok viselkedésében kereste.

Az olasz származású, ám mégis az argentin szociológia atyjának tekintett Gino Germani az egyetlen igazi funkcionalista, aki teljes mértékben a szegénység, marginalizáció vizsgálatának szentelte munkásságát. A részvétel hiányát jelöli meg mint a marginalizáció elsődleges okát. Másik fontos fogalma az aszinkrónia, még hozzá a modernizáció, és a marginalizáció kapcsolatának értelmében. Szerinte ugyanis a különböző társadalmakban, illetve adott társadalmon belül a modernizáció nem azonos ütemben megy végbe. A modernizáció aszinkron volta eredményez egyenlőtlenségeket, és végül marginális csoportokat. Vannak csoportok, amelyek gyorsan alkalmazkodnak, illetve vannak, akik csak lassan, így utóbbiak kevésbé vesznek részt a modernizációban. Így visszajutottunk Germani kiinduló téziséhez: a részvétel fontosságához. Elméletének alapja Durkheim (mechanikus és organikus társadalmak dichotómiája), és Weber (a társadalmi elit felelőssége a szociális változásban) munkáiban keresendők.

4. Kulturalista megközelítés

Oscar Lewis „a szegénység kultúrája" elmélete alapján értelmezzük a továbbiakban a társadalmi jelenségeket. Lewis terepmunkáját Mexikóban, vidéki közegben végezte. Fontos megjegyezni, hogy Oscar Lewis elmélete alapján nem beszélhetünk „a" szegénységről, csupán a szegénység kultúrájáról, egy olyan kultúráról, amely közös az egész világon. Globális karaktereket feltételez a világ szegény közösségeiben (mégsem univerzális

jelenségről van szó). Egy sor feltételnek kell teljesülnie, hogy a szegénység kultúrájáról beszélhessünk (nem minden szegény rendelkezik ezzel a típusú kultúrával).

A szegénység kultúráját az alábbi karakterisztikumokkal lehet definiálni:

- a „nyugati" társadalmi-gazdasági rendszer szubkultúrája,
- a kultúra generációról generációra történő átadáson keresztül öröklődik,
- az irányelvek a család által meghatározottak,
- az örökölt értékrendszer mindig pozitív (a mindenkori értékrendszer segít adott kontextusban élni).

A szegénység kultúrájára jellemző, hogy termelésre alapuló monetáris gazdasági rendszerben fejlődik ki. A rendszert általában magas munkanélküliség, alacsony bérek, a hátrányos helyzetűek szociális segélyezési rendszerének hiánya jellemzi. Az alapértékeknek a gazdagság, és fogyasztás számítanak.

A tanárnő ezután az enkulturáció fogalmával foglalkozott, amit mint egy nagyon konkrét, és zárt szocializációként határozott meg. Negatív hatása, hogy csökkenti az individuális előrelépés lehetőségét, így a szegénység kultúrájából való kilépés lehetőségét.

Oscar Lewis három jellemző rendszert, jelenséget határozott meg, amely esetben a szegénység kultúrája nagyobb mértékben alakulhat ki:

1. Rendszerkrízis, rendszerváltás esetében (pl. volt Szovjetunió)
2. Területi terjeszkedések, melynek során felszámolják a meglévő rendszert (pl. kolonizáció utáni aszinkron társadalmi fejlődés)
3. Detribalizáció.

Oscar Lewis négy szinten elemzi a szegénység kultúráját:

1. Társadalom

Ezen a szinten ő is az effektív részvétel hiányát emeli ki. A társadalomban a szegényeket alábbiak alapján lehet jellemezni: szűkös anyagi források, szegregált helyzet, alacsony képzettség, alacsony szakszervezeti, egyéb szervezeti részvétel, szolgáltatások igénybevételének hiánya. Fontos hozzátenni, hogy amikor elkezdenek aktívak lenni szervezeti, mozgalmi területeken, párhuzamosan vesztenek a szegénység kultúrájából, annak ellenére, hogy a szegénység állapotából ezzel nem törnek ki. Érdekes még, hogy ha hagyományosan strukturált állami intézményekben dolgoznak, nem veszítenek a szegénység kultúrájából. Ez a kialakított hierarchiának köszönhető, ami többnyire a társadalmi hierarchiáját konzerválja.

2. Közösség (communidad)

Minimális közösségi szervezettség jellemzi, ami a szegénység kultúrájából való kilábalást leginkább gátolja. Két legfontosabb szempont a közösségi érzés, és a területhez fűzött érzés. Az előbbi szempont kapcsán kijelenthető, hogy ezeket a közösségeket erős individualizmus jellemzi (kivéve, ha a közösségen belül külön etnikai kisebbségek szeparálódnak). A második szempont is fontos kérdés, ugyanis a lakóterület identifikáló hatással bír a közösségre (egy, a tetoválásokra irányuló kutatás alapján a közösség két alappillére az anya, és a terület).

3. Család

Matrifokális családmodell jellemzi (annak ellenére, hogy Oscar Lewis nem ezt a fogalmat használja): férfiak passzív szerepe a családban, erőszak, matrilinearitás, értékbeli keveredés, anya szeretetért való rivalizálás, gyerekkor mint szükséges életszakasz hiánya.

4. Individuum

Ezt a szintet inkább lélektanilag közelíti meg. Pszichológiai karakterisztikumok: döntésképtelenség, gyengén strukturált ego, sorsban való hit (tehetetlenség), spontaneitás (csak úgy „beleélnek a világba"), osztályidentitás hiánya.

Oscar Lewis elméletét végül Charles Valentine kritikáival zártuk le. A marxista (ennek köszönhetően totális szemléletű) szerző ugyanis kitűnő kritikai művet dolgozott ki, ami Lewis „szegénység kultúrája"-koncepciójára, azon belül is kifejezetten metodológiájára irányult. Főbb kritikai pontok: elemzési egységek (szerinte túl zárt formával dolgozott Lewis, és a különálló szinteket, mint család, individuum nem kapcsolja össze); megkérdőjelezi Lewis terepének reprezentatív voltát; extraközösségi, extracsaládi kritikák (Valentine szerint túl elszigetelten fogja fel ezeket a kategóriákat); negatív koncepció (szerinte Lewis egy túl pozitív, idealizált koncepciót dolgozott ki, ami az értékadaptációt illeti); generációs értékátadás-koncepciója; szegénység / szegénység kultúrájának megkülönböztetése. Valentine is kínál megoldási lehetőséget: véleménye szerint csak radikális, a problémák gyökerére irányuló módszerekkel lehet változtatni a társadalmi rendszeren. A gyakorlatban ezt különböző programok formájában megvalósuló állami beavatkozásként képzeli el.

Julius W. Wilson

Az amerikai politológus ugyancsak Lewis elméletére építi szubosztály-elméletét (bár ő nem használja a „szegénység kultúrája" fogalmát). A strukturalista perspektívákat képviselő afroamerikai kutató nagyobb jelentőséget tulajdonított azoknak a tényezőknek, amik miatt a szegénység kialakulhatott, illetve amelyek azt magyarázzák, hogyan kerül az individuum ebbe a nem kívánt állapotba. Politológus felfogásának köszönhetően kutatásainak eredményeit globális rendszerbe helyezi, azokat globálpolitikai-gazdasági folyamatokkal magyarázza.

Wilson munkája Egyesült Államokbeli afroamerikai negyedekben végzett terepmunkán alapul. Ennek megfelelően erős kontextualitás jellemzi – ellentétben Lewis-zal. Kutatásai alapján két fontos szakaszt különböztet meg:

1. szakasz (hatvanas-hetvenes évek): ekkorra már kialakultak az afroamerikai negyedek az amerikai nagyvárosokban. Bár ekkor sem jellemezte az itt lakókat magas státus, illetve gazdasági potenciál, azonban a szociális rendszer eredményes volt. Egy ideális állapotot ír le a szerző, ahol még működtek a saját normák, értékrendszerek.
2. szakasz (nyolcvanas-kilencvenes évek): a második szakasz jellemzése során dolgozza ki szub-osztály koncepcióját. Itt már gettókról beszél, ahol szociális rendszer szervezetlenné, a csoport identitás nélkülivé vált. Ekkor már drogok, erőszak, destruktív jelenségek megjelenése, segélyektől való függőség, munkanélküliség jellemzi a negyedeket. A változások okai két szinten vizsgálhatóak: egyrészt globális gazdasági folyamatok (deindusztrializáció), illetve szociostrukturális tendenciák nyomán. Utóbbi folyamat azt jelentette a gyakorlatban, hogy a középosztályba felemelkedő egyének, családok a felemelkedés momentumában elhagyják a negyedet. Ez azt eredményezte, hogy pont azok nélkül maradt a közösség, akik a többieket is húzhatnák magukkal, akiknek a közösség dinamizmusát köszönhette. Ők voltak azok, akik a középosztály értékeit képviselték (pl. műveltség, képzettség fontossága). Így pedig csak azok maradtak a negyedben, akik képtelenek a gazdaság felemelkedésre, és beindul a gettósodás. A folyamat eredményeként – Wilson szerint – eltűnnek a tradicionális értékek, illetve ugyanerre a sorsra jutnak az iskolák, egyházak, boltok...

Wilson felhívja a figyelmet az állami beavatkozás fontosságára. Szerinte a politikusoknak kellene fellépni az ilyen folyamatok ellen, olyan lépésekkel, mint például a különböző képzésekre való felvétel leegyszerűsítése, több munkahely létesítése, illetve az oktatási rendszer javítása. Bár Wilson és Lewis két teljesen más irányból közelítik meg a problémát, mégis sok közös vonás fedezhető fel munkájukban: a leghátrányosabb helyzetben lévő csoportokkal foglalkoznak, nemi különbségekre, a család központi szerepére hívják fel a figyelmet.

A test mint a szociális kirekesztődés oka

Az utolsó órákon a „test" témakörét jártuk körbe antropológiai megközelítésben. Tehát a „test", azon belül is a testi hibák szociális következményei kerültek az előadások középpontjába. Arra a kérdésre kerestük a választ, milyen kapcsolatokat, ok-okozati összefüggéseket lehet felfedezni a „test", az ember fizikai mássága (funkció) és a szociális kirekesztődés jelenségei között.

Az előadások tárgya tehát: annak vizsgálata, hogy a testi különbözőségek általi determináltság milyen formákban jelenik meg a modern társadalmak különböző kontextusaiban. Az előadó megemlíti a két legfontosabb modellt, ahogyan a tudomány a testi mássághoz közeledik: egyfelől orvosi-rehabilitáló megközelítés, mely a testi hibákat, mint orvosi problémát közelíti meg. Másfelől pedig, ami minket jobban érdekel: a szociális megközelítés.

Mindenekelőtt azt szögeztük le, hogy a „test" témaköre mindig is aktuális lesz, a mindennapi életünkre konstans módon kihat (fodrász, média…), meghatározza cselekvéseinket, illetve azt, ahogyan viselkednek velünk. A „test" áthatja mindennapjainkat, egy-két fontosabb jelenséget ki is emeltünk: az a tendencia, ahogy a modern társadalmak a termelési, a fogyasztói attitűdre váltottak; a fiatalok értékrendszerének előtérbe kerülése; a feminizmus kialakulása a hatvanas években; demográfiai változások; az individualizmus felerősödése, stb.

Leszögeztük, hogy a sokak számára oly fontos ideálok, melyek a különböző médiumokon keresztül éreztetik az aktuális irányt, egyáltalán nem valósak, általában a technika segítségével tökéletesítettek. Ha ezek az ideálok fizikailag nem valósak, akkor szociális képződményről lehet szó. A „tökéletes test" a társadalom kreálmánya, távol az emberi természettől. Ebből a megközelítésből értelmezhetőek a plasztikai műtétek, különféle fogyókúrák, fitnesz-termek népszerűsége, illetve a „nem", gazdasági státusz és kultúra kapcsolata.

Ezek után felvetődik a kérdés, hogyan fogadja a társadalom a „reális", valós test képét, mindennemű fizikai sokszínűségével, másságával. Az előadó véleménye szerint az említett tendenciák mind-mind oda vezettek, hogy a test szociális egyenlőtlenség egyik okává vált (szociális viselkedés: szociális elszigetelődés, intézményesített szociális védelem, szociális ítélkezés...). Ebben a folyamatban nagy szerepet játszanak a különböző testi mítoszok, illetve előítéletek.

Az előadó fontosnak tartotta tisztázni: kik, milyen intézmények befolyásolják, konstruálják a testi másságról kialakított képzetet. A legfontosabbak: kommunikációs eszközök, a család, az állam, a közösség.

Aztán a pozitív diszkrimináció előnyeiről, hátrányairól nyílt vita a csoporton belül. Ezt előadónk zárta le azzal a gondolattal, hogy aki a témával szeretne foglalkozni, abba kell belegondolnia, hogyan, milyen nívón él. Milyen emberi értékek között tölti mindennapjait, és ehhez képest milyen különbségeket fedezhetünk föl, melyek mind a test különbözőségére vezethetőek vissza. Szerinte az antropológusnak erre kell rámutatni.

Ezután a már említett „test" determinálta szociális kirekesztődés különböző területeiről volt szó, ezek: a munka; szociális, illetve szexuális kapcsolatok; szabadidő (annak korlátozottsága). E területeken figyelhető meg leginkább az a szeparáló folyamat (elhelyezkedési lehetőségek, érdekérvényesítés, stb.), amelyeknek köszönhetően vannak, akik nem jutnak hozzá – elvileg mindenkit megillető – gazdasági, politikai, kulturális jogokhoz. Az előadó itt azt emelte ki, hogy a testi másság kialakulásának momentuma nem értelmezhető múlt, és jövő nélkül, illetve az elutasítás és vétek önsanyargató érzésének folyamatos jelenlétét. Majd rátért a kapcsolatok kialakítására való képesség hiányosságára. Itt különböző stratégiákat említ, melyek gátolják a szociális háló bővülését: csöndes/néma erőszak; sajnálat az „egyenlőek" között; a munkába való menekülés; végül az internet anonimitása, mely egyfajta álarcot biztosít a testi diszfunkciókkal szemben.

Ezután meghatároztuk, mit jelent a független élet: a fent említett szociális modell szerint minden ember jogosult a saját élete feletti maximális kontrollra, döntési képességre való lehetőségre. A társadalom feladata ennek a függetlenségnek minél nagyobb mértékű biztosítása lenne (például azé, hogy akkor kelhessen fel, amikor akar, ne mindig a nap ugyanabban az egy időpontjában, amikor tud jönni az önkormányzattól a szakember). A munkahelyi szituáció és a gazdasági erőforrás azok a komponensek, melyek motiválóak lehetnek a független élet eléréséhez. Ugyanakkor fontos megemlíteni a személyiség szerepét is. A független élet kialakításának mértékét jobban befolyásolja a személyiség típusa, mint testi fogyatékosság foka.

Az integráció kérdéskörét is megvitattuk: a statisztikák szerint jobban haladnak az integrált osztályokban, ahol együtt tanulnak a testi fogyatékosság nélküli diákokkal. Azonban hátránya ennek a módszernek, hogy néha megvalósíthatatlan pedagógiai-didaktikai feladatok elé állítja a pedagógust (túl sok fajta igényt kell figyelembe venni egyszerre), illetve hogy sérül az önértékelésük a „normális" diákok között. Ennek oka előadónk szerint magában az iskolai rendszerben keresendő, nem feltétlenül kellene így lennie. Egy diáktársam felhívta arra is a figyelmet, hogy integrált csoportban való tanítás veszélyes is lehet. Hiszen ahogy említettük, nagyon nehéz helyzetbe kerül a pedagógus, szerinte lehetetlen ennyire heterogén csoportban jó órát tartani. Ezzel a módszerrel tehát pont az ellenkezőjét érnénk el, mint amit célnak kitűztünk magunknak.

Hajléktalanság problémaköre (dokumentumfilm és vita)

Sok embert érint ez a probléma, ám mégis az individualizmus jellemzi őket, nagyon ritkán alkotnak közösséget. Ennek egyik fő oka, hogy nagyon heterogén az a mód, ahogy az utcára kerülnek az emberek. Kismillió életút, okok egész skálája eredményezheti, azt hogy valaki hajléktalan legyen, ennek megfelelően maguk az emberek is nagyon különbözőek. Ennek megfelelően nem is érzik magukat egy kollektívának, nem tudnak azonosulni a helyzettel, illetve a „társakkal". Ugyanakkor azt a tézist, miszerint manapság már bárki lehet hajléktalan, szkeptikusan fogadja a tanárnő: szerinte ez csak egy popularista szlogen. Fontos abba is belegondolni, hogy azelőtt mindegyikőjük „ezen az oldalon" volt, így nagyon jól tudják, milyen sztereotípiákkal rendelkezünk. Egy ilyen típusú legenda, prekoncepció, hogy azt gondoljuk: a legrosszabb a hajléktalan életmódban az utcán aludni. Azonban, ahogy a filmből is kiderült, ez egyáltalán nem így van. Elmondásuk szerint a nappalok ugyanis sokkal rosszabbak. A fő probléma, hogy a rendszer dinamikája, körforgása nem engedi, hogy mást csináljanak, csak hogy eleget tegyenek „hajléktalan feladataiknak". Egész napjuk be van osztva, folyamatosan sorba kell állniuk valamiért, ételjegyért, ágyért, és ha megvan, ehetnek, vagy mehetnek aludni. Ezek a programok gyakorlatilag nem hagynak nekik semmi szabadidőt, így esélyük sincs például munkát keresni, ezáltal valahogy kitörni ebből a körforgásból.

Szakirodalom

Általános

Adler de Lomnitz, L. 1997 *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI. México.
Aleman, C. – Garcés, J. coords. 1997 *Política Social*. McGrawHill. Madrid.
Alvarez-Uria, F. ed. 1992 *Marginación e inserción. Los nuevos retos de las políticas sociales*. Endymion. Madrid.
Bauman, Z. 1999 *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Edit. Gedisa. Barcelona.
Beck, U. 1998 *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Edit. Paidós. Barcelona.

Beck, U. 1998b *La sociedad del riego: hacia una nueva modernidad*. Paidós. Barcelona
Bhalla, A.S. 1999 *Poverty and exclusion in a global world*. St. Martin´s Press. New York .
Cabrera Cabrera, P. J. 1998 *Huespedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*. UPCO. Madrid.
Cabrera Cabrera, P. J. 2002 *Un techo y un futuro. Buenas prácticas de intervención social con personas sin hogar*. Icaria. Barcelona.
Calvo Buezas, T. 1981 *Los más pobres en el país más rico. Clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano*. Encuentro, Madrid.
Calvo Buezas, T. 1990 *¿España racista? Voces payas sobre los gitanos*. Ed. Anthropos, Barcelona.
Calvo Buezas, T. 1995 *Crece el racismo, también la solidaridad. Los valores de la juventud en el umbral del siglo XXI*. Ed. Tecnos, Madrid.
CÁRITAS 2001 *Plan Nacional para la inclusión social*. Propuestas de Cáritas. Madrid.
CÁRITAS 2000 *Las condiciones de vida de la población bajo el umbral de la pobreza desde la perspectiva territorial. Pobreza y territorio*. Edit. FOESSA. Madrid.
Casado, D. 1990 *Sobre la pobreza en España: 1965–1990*. Hacer. Barcelona.
Castel, R. 1984 *La gestión de los riesgos*. Anagrama. Barcelona.
Checa, F. ed. 1998 *Africanos en la otra orilla. Trabajo, cultura e integración en la España Mediterránea*. Icaria/Antrazyt, Barcelona.
Checa, F. 1999 *Inmigrantes entre nosotros: trabajo, cultura y educación intercultural*. Icaria, Barcelona.
Delgado, M. et al. 2003 *Exclusión social y diversidad cultural*. Tercera Prensa. San Sebastián.
DOCUMENTACIÓN SOCIAL 1994 *La pobreza en España, hoy*. Cáritas Española. Madrid.
DOCUMENTACIÓN SOCIAL 1997 *Políticas contra la exclusión social*. Cáritas Española. Madrid.
DOCUMENTACIÓN SOCIAL 2001 *Las otras caras de la globalización*. Cáritas Española. Madrid.
Estebanez, Pilar ed. 2002 *Exclusión social y salud: balance y perspectivas*. Icaria. Barcelona.
Estelle, J. 1989 *The nonprofit sector in international perspective: studies in comparative culture and policy*. Oxford University Press, New York.
Fericgla, J. 1992 *Envejecer. Una antropología de la ancianidad*. Anthropos. Barcelona.
Gamelle, J. dir. 1996 *La población gitana en Andalucía*. Junta de Andalucía, Sevilla.
Garcia Roca, J. 1996 *Contra la exclusión. Responsabilidad política e iniciativa social.* Sal Terrae, Cantabria.
Gil Villa, F. 2002 *La exclusión social*. Ariel social, Barcelona.
Germani, G. 1973 *El concepto de marginalidad*. Nueva Visión. Buenos Aires.
Goffman, E. 1998 *Estigma. La identidad deteriorada.* Amorrortu. Buenos Aires.
Gonzalez, Mª. M. 2000 *Monoparentalidad y exclusión social en España*. Ayuntamiento de Sevilla.
Ibáñez, H. 2002 *De la integración a la exclusión. Los avantares del trabajo productivo a finales del siglo XX*. Sal Terrae. Santander.
Iglesias, J. – Manel J. – Séez, M. 2002 *Todo sobre la Renta Básica. Introducción a los principios, conceptos, teorías y argumentos*. Virus Editorial. Bilbao.
Kliksberg, B. comp. 1993 *Pobreza, un tema impostergable*. F.C.E., México.
Kymlicka, W. 1996 *Ciudadanía multicultural*. Paidós. Barcelona.
Lewis, O. 1965 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. F.C.E. México/Buenos Aires.
Lewis, O. 1972 *La cultura de la pobreza*. Anagrama, Barcelona.
Martinez Veiga, U. 1997 *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Ed. Trotta, Madrid.
Monreal, P. 1996 *Antropología y pobreza urbana*. Los libros de la Catarata. Madrid.
Morell, A. 2002 *Legitimación social de la pobreza.* Anthropos. Barcelona.
Moreno, L. 2000 *Ciudadanos precarios. La "última red" de protección social*. Ariel. Barcelona.
Moreno, L. 2002 *Pobreza y exclusión: la "malla de seguridad en España"*. CSIC. Madrid
Perlman, J. 1976 *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Río de Janeiro*. University of California Press.
Sáez, H. et al. 2002 *Pobreza y exclusión social en Andalucía*. CSIC. Córdoba.
Salomón – Anehier 1994 *The emerging sector*. Institute for policy studies. Baltimore.
San Roman, T. 1986 *Entre la marginación y el racismo: reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Alianza Ed., Madrid.
Sen, A. 1995 *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial. Madrid.
Sen, A. 2000 *Desarrollo y libertad*. Planeta. Barcelona.
Tezanos, J. F. ed. 2001 *Tendencias en desigualdad y exclusión social.* Tercer Foro sobre Tendencias Sociales. Sistema. Madrid.
Tortosa, J. M. 2003 *Mujeres pobres. Indicadores de empobrecimiento en la España de hoy.* Caritas Española. Madrid.
Valentine, Ch. 1970 *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas*. Amorrortu eds. Buenos Aires.
Varios Autores 1994 *Extranjeros en el paraíso*. Virus Editorial, Barcelona.
Walzer, M. 1998 *Tratado sobre la tolerancia*. Paidos, Barcelona.
Wieviorka, M. 1992 *El espacio del racismo*. Paidos, Barcelona.

2. Speciális

Calvo Buezas, T. 1996 «Minorías étnicas, racismo y antropología aplicada». *Cuadernos de Realidades sociales*, 47-48: 45-58, I.S.A., Madrid.
Castel, R. 1992 "La inserción y los nuevos retos de las intervenciones sociales", en Álvarez Uría (comp.). *Marginación e inserción*. Endymión. Madrid.
De Lucas, J. 2002 "El negativo de los derechos humanos: la exclusión". En Estébanez, P. ed. *Exclusión social y salud. Balance y perspectivas*. Icaria. Barcelona (pags. 221-238).
Estébanez, P. 2002 Globalización, exclusión social y salud. En Estébanez, P. ed. *Exclusión social y salud. Balance y perspectivas.* Icaria. Barcelona (pags. 23-49).
Estivill, J. 1997 "Políticas sociales actuales y futuras frente a la exclusión en Europa". En Alemán, C. – Garcés, J. coord. *Política Social*. McGrawHill. Madrid (pags. 155-176).
García Serrano, C. et alt. 2002 "Un intento de medición de la vulnerabilidad ante la exclusión social", en Moreno L. *Pobreza y exclusión: la "malla de seguridad en España"*. CSIC. Madrid (pags. 79-106).
García Serrano, C. – Malo, Miguel A. 1994 "El comportamiento económico de los excluidos: un modelo para la política social". En VV.AA., *Pobreza, necesidad y discriminación* (pags. 138-141).
Garcia Roca, J. 1999 Tercer sector e inserción social. En *Alternativas: Cuadernos de Trabajo Social.* N º 7. Alicante (págs. 47-62).
Laparra, M. 2002 "Una perspectiva de conjunto sobre el espacio social de la exclusión", en Moreno L. *Pobreza y exclusión: la "malla de seguridad en España".* CSIC. Madrid (pags. 53-78).
Martínez, R. – Ayala, L. 2001 "Pobreza y exclusión social en la Unión Europea: la nueva estratificación social en perspectiva". En *Documentación Social* nº 123 (pags. 245-267).
artínez Román, Mª. A. 1997. "Pobreza y exclusión social como formas de violencia estructural. La lucha contra la pobreza y exclusión social es la lucha por la paz". En *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social.* Universidad de Alicante (pags. 17-36).
Martínez, R. 1997b "Política social, pobreza y exclusión social". En Alemán, C. – Garcés, J. coord. *Política Social*. McGrawHill. Madrid (pags. 479-504).
Martínez, R. 2001 "Género, pobreza y exclusión social: diferentes conceptualizaciones y políticas públicas". En Tortosa, J. Mª. coord. *Pobreza y perspectiva de género*. Edit. Icaria. Barcelona.
San Roman, T. 1991 "La marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso". En Prat, J. – Martínez, M. – Contreras, J. – Moreno, I. coords. *Antropología de los Pueblos de España*. Taurus. Madrid (pags. 151-158).
Torres López, J. 2001 "Políticas económicas, pobreza y desigualdad". En Tezanos, Jose F. ed. *Tendencias en desigualdad y exclusión social*. Sistema. Madrid (pags. 79-104).
Tortosa, J. Mª. 2001 Pobreza y desigualdad social. En Tezanos, Jose F. ed. *Tendencias en desigualdad y exclusión social*. Sistema. Madrid (pags. 57-78).
Wenger de la Torre, Mª. D. 1998 "Estado de Bienestar, políticas económicas actuales y vías alternativas". En Alemán, C. – Garcés, J. coord. *Política Social.* Edit. McGrawHill. Madrid (pags. 79-99).

A.Gergely András
Munkásantropológia... (?)[209]

Pontosan húsz évvel ezelőtt jelent meg frissen egy tanulmánykötet, melynek címoldalán egy addig „gyanús" jelentéstartalmú, vagy baljós előéletű szakkifejezés tűnt fel: (Történeti) *antropológia*. Humán érdeklődésű emberek között is jócskán vannak még ma is, akik számára az antropológia jelentése az embertan egy száz vagy félszáz évvel korábbi alkalmazásának emlékképét, a fajelméleti különbségtétel, osztályozás és kulturális rangképesség tartalmát hordozza... Ezenközben pedig kisdedkorából immár érett kamasszá cserepedett az a tudományterület, amely a néprajz, a szociológia és a pszichológia között, a vallás és a viselkedéstudományok szomszédságában, az etológia és a szociálpszichológia rokon területén helyezkedik el.

Az *antropológia* az ókori és középkori gondolkodók körében az emberről tudható, széles ismeretvölgyben elhelyezkedő kulturális komplexitás ismeretanyaga, magyarán: *általános kultúratudomány*. Olykor összehasonlító, különböző kultúrák másságát regisztráló, máskor jelenségek és történések mögöttes jelentéstartalmát feltáró, de mindenképpen emberszabású tudásterület. Elterjedésének (amerikai előéletének másfélszáz éve nyomán) ma már egyre komolyabb rangja, és alkalmazásának egy sor részterülete van. Ismeretesek vallás-, gazdaság-, politikai-, művészet-, irodalom-, város- és film-antropológiák, s egyre gyarapszik ama társadalomtudományi területek száma, amelyeknek korábban már volt szociológiája, pszichológiája, filozófiája, s most mindenik sorra „megtalálja" a hozzáillő „lógiák" között az antropológiát. Az antropológia, amely pedig egyszerre elméleti indíttatású és gyakorlati alapú, történeti bázisú és változásra orientált, úgy tűnik, nemcsak önálló tudásterület lett, hanem művelésének, nézőpontjainak alkalmazása mintegy „besegít" a történeti szemlélet jelenidejű alkalmazásába, s a jelenkori történéseknek a kultúra hullámzó tengerén való elhelyezésbe is. (Bántóbban fogalmazva: korunk „gumifogalma" lett).

Így aztán korántsem meglepő ma már, ha nemcsak hogy színházantropológia van kutatási kérdésekkel és elméleti írásokkal, de külön ágazatként él már a test, a mozgás, a kifejezéstár, a zene, a színek, a szimbolikus gondolkodás árnyaltabb leírása is... – antropológiai interpretációban. Nemcsak vallásantropológia jött létre, de a kutatások specializálódtak hagyományos vallási normákra és modern betérési folyamatokra, szakrális térhasználatra, testhasználat és vallásos életmód leírására is... Nemcsak városleírások vannak immár, hanem a városantropológia is iskolákra, ágazatokra, korszakokra bontható... (mint ezt kiadványunkban számos írás, s főként a Terézvárost bemutató első kötetben Zubaidi áttekintése is illusztrálja). Így jött tehát létre (egyfajta elaprózódás nyomán) az a „technikai" megoldás, hogy minden komplex jelenséget lehet (és érdemes is) „antropológiaiul" megközelíteni. S mindezek okán csöppet sem kell csodálkozni, ha egy kötet címlapjára a „*munkásantropológia*" szakszó kerül... Ha lehet a nemeknek, a tűznek, az irodalmi műnek vagy az ENSZ-nek is antropológiája, miért ne lehetne akár a munkásságnak is...

A szóbanforgó kötet a Napvilág kiadónál jelent meg, s egy másfél esztendővel korábbi konferencia anyagát tartalmazza, tizennyolc előadást, meg egy keretező és „helyre tevő" előszót (utóbbit a szakmában erről az oldaláról, antropológiai érdeklődéséről ismert, városkutatási kutatásaiból is méltán el- és felismerhető Gyáni Gábor írta). A könyv teljes címe: *Munkástörténet – munkásantropológia*. Szerkesztői (Horváth Sándor, Pethő László és Tóth Eszter Zsófia) azt a kemény kérdést teszik föl maguknak és a szakembereknek: kik is azok a munkások és hogyan harcolnak a beskatulyázás ellen? Miért, miben és hol különbözik

[209] Szemle-cikk. A kiadvány adatai: *Munkástörténet – munkásantropológia*. Szerkesztette: Horváth Sándor – Pethő László – Tóth Eszter Zsófia. Napvilág Kiadó, Budapest, 2003. 212 oldal.

a munkás fogalma attól, amit a mozgalomtörténetből vagy a gyáripar szocializmus-kori felíveléséből oly jól ismerni vélünk? S mi történt velük azt megelőzően, hogy gyári melósok lettek? Mi lett velük azóta, hogy a „gyáripart" eltörölték? Hová tűntek, hogyan alkalmazkodtak a piachoz, hogyan váltottak életmódot vagy munkaviszonyt? S egyáltalán: ha megfaggatják őket mai énjükről, hogyan látják a munkások társadalmi azonosság-viszonyait, az „osztályrétegződés" utáni és közbeni korszakban?

Elbeszélések ezek a tanulmányok, pontosabban a munkás-életformából kikönyöklő emberek megszólaltatásának narratívái. Írott források elemzéséből, vagy interjúkból, megfigyelésből vagy dokumentum-elemzésekből miként tekinthető át a munkáslét változása – ezt példázzák a tanulmányok igen sokféle módon. Horváth Réka például egy Duna-menti falu belső térváltozását, társadalmi értékrend és életmódváltást, a paraszti felől a munkás felé mozgó identitás normáit és erőhatásait tekinti át Lábatlan esettanulmánya alapján. Noha írása talán „iskolás" (lévén egyetemi hallgató), „kicsiben" azonban mégis fölvillantja a munkatematika szinte összes sorra vehető szempontját: lakóhelyi kapcsolatok formálódása a kis faluból iparvárosivá növekvő lakótelepesedés során, falusiból városivá válás folyamata és megrekedési állapotai, életstílus-átalakulás készen vett mintákkal és hagyományos paraszti létformába beilleszthetetlen attitűdökkel, tiszta normák nélkülivé vált értékrend, kusza tárgyegyüttes és halmozódó identitásproblémák stb. Fűrészné Molnár Anikó a szintén korszakos jelentőségű és sajátos történeti karakterű tatabányai munkáslakótelep 20. század eleji formálódását, a „vállalati összkomfort" és a munkáskolónia szűkös belső kényelme alapján megmaradt képet elemzi. R.Nagy József pedig az észak-magyarországi bányászlétforma összképét körvonalazza, Dobák Judit írásával több ponton rímelő konklúziókkal, aki a diósgyőriek sorsának alakulását analizálja abban a korszakban, amikor a munkahelyek lerobbannak, a lakások megrekednek a környék leértékelődési folyamatában, s menekülésre késztet mindenkit, aki csak túlélni képes maradt... A *kolónia-kutatás* tehát egyik fő vonala a munkásantropológiának, amelyben életmód- és értékváltozás, paraszti normarend és városi munkás létforma közötti átmenetiség, lakóhelyi identitások kialakulása és megbetegedése válik hangsúlyos témává.

Az ipari munkások kutatásában a kortárs folyamatokra érzékenyebb *városnéprajzi* vizsgálódások is jelentősebb adat-anyagot halmoztak fel: Paládi-Kovács Attila, valamint a kötet egyik elméleti bevezetőjét író Pethő László ezt a szférát járja be, régmúlt megélhetési tevékenységek és mai foglalkoztatottsági reménytelenségek mentén tagolva a kutatástörténeti előzményeket (Pethő két résztémáról is cizelláltabban, alföldi és borsodi empirikus kutatás alapján formál képet, a jászsági és lőrinci *munkásszociológiai nézőpontra* építi észrevételeit, melyek a rendszerváltás óta szinte elmaradt, megszűnt munkásság-kutatásról is szólnak, jelezve, hogy bár nem támogatja őket MSZMP vagy kormányzópárt, de néhány következetes kutató mégsem tartja mellőzhetőnek egy számottevő „osztály" elvékonyodásának folyamatát).

Maga a kötet (illetve az időben ezt megelőző 2002-es konferencia) az *életmód- és életszínvonal-kutatások*kal indít, ebben osztrák, német előképek és élőképek (ünneplésmódok, bérharc-formák, iváskultúra) szempontjait érvényesíti. A munkásság mint hatalmi tényező, mint *osztálytudat és diktatúra*-eszköz jelenik meg a következő fejezetben, mely az állami ellenőrzés rendszerétől az 56 utáni megtorlások hatásaiig, félparaszti és kereskedő-rétegek proletárosodásának fázisaiig, női emancipációtól a szocialista brigád-kitüntetésig árnyalják a munkásság paraszti sorsból öntudatos osztályerővé alakulásig ívelő korszakot és változásokat. E témakörben nemcsak a leírás *politikatudományi* felülete (Mark Pittaway, Majtényi György, Joachim Kuropka előadása) izgalmas, hanem Kőrösi Zsuzsanna, Molnár Adrienne és Tóth Eszter Zsófia árnyalt *mentalitástörténeti* megközelítése is – a fiatal szociológusok és történészek egy olyan generációs felfogásra jellemző hangját hozzák, amely ugyanabban a pártos miliőben megformált magatartásra kérdez rá az egyedi ember vagy a csoport nézőpontjából, amire az antropológia és a mikrotörténetírás is a *kollektív emlékezet*

szempontjából tekint. Ezt a tematikus blokkot a *lakóhelyi identitások* tanulmányai követik, jelesül, a „prolivárosok" mintája és a mitizálódott ipari centrumok (Tatabánya, Miskolc, Sztálinváros) *szimbolikus jelentésháttere* felől szemlélve a folyamatokat; végül a *lakáshelyzet* és az együtt élő (lakó)telepiek *értékrendi* változásai zárják a kötetet.

A kétszáz oldalas kiadvány sokak számára akár bele is simulhatna abba a korszakos kiadványtömegbe, amely az etatizált szocialista jólétiség bázisát látta és hirdette a munkásság „személyében" és aktív tömegeiben. Épp ezért kell itt külön is aláhúzni, hogy az antropológiai tudáshorizonton most feltűnt újabb tematika egészen árnyaltan azt a sajátlagosságot képes felmutatni, amelyet a pártállami politikai szövegek elnagyoltak, győztesnek hazudtak, leküzdhetetlennek mutattak. S ha úgy vesszük, hogy a munkások és a hatalom viszonyában fennálló változások nemcsak a korábbi korszak meghatározó jegyei voltak (mint ezt Gyáni Gábor is kiemeli előszavában), hanem a munkáshatalom „letűntével" még nem úgy olvadtak szét, ahogyan azt az állami gyámkodásra és piaci haszonvételre beállt etatizmus alapján feltételezni lehetne, akkor megállapíthatjuk, hogy az antropológia eszköztárának az a lehetősége, miszerint belülről (is), múltjában (is), makro-szintű folyamatokban és mikro-miliőkben egyaránt komplex módon képes vizsgálni a jelenségeket, most és itt, ebben a kötetben már fel képes mutatni a munkástörténet és a munkáslétmódok „önös" vagy „lokális", „félparaszti" vagy „kváziemancipált" formavilágát is. Levéltári adatelemzés, oral history archívumok megszólaltatása, családi ízlésvilág és megélhetési aspirációk szemrevételezése, diskurzus-elemzés és nyilvánosság-teszt érvényesítése, szaktörténészi búvárlat és kommunikatív szférák feltárása, statisztika és narratív értelmezések fölvonultatása együttesen van jelen ebben a kötetben, amely karakteresen elszakad mindattól, amit egy rendszerváltással korábban a „munkásság" kategóriájához nyelvileg és sugallt identitás-tartalmakkal zordan hozzárendeltek. Nem egyértelmű, hogy mindezt csakis az *antropológiai megközelítésmód* eredményezi-e, vagy a kortárs tudományos *gondolkodás és interpretáció* áll immár közelebb az ember-léptékű megközelítésekhez. De annyi bizonyos, hogy a korábbi időszakhoz, az elmúlt húsz esztendő hazai antropológiai tudásgyarapodásához ezzel a kötettel egy újabb témakör csatlakozott: a munkástörténelem mellett formálódóban van a munkásantropológia területe is. Immár nemcsak történeti dimenzióban, de a történeti antropológia tudományos fegyvertárát is használva, s nemcsak kulturális csoportegységek működésének megjelenítőjeként, hanem az elmúló állapotok, egykor volt értelmezésmódok, mai interpretációk sokszínűségének felmutatási merészségével is. S korántsem az „átfestett" munkásmozgalom-történet, proletár osztályideológia vagy valláspótló rendszerideológia mentén, hanem olyan árnyalt értelmezésben, amely emberek és csoportok, erők és viszonyok, célok és megvalósulások komplex folyamatábráját sejdíti a társadalmi hovátartozás mögött, s ezt meg is nevezi, „vissza is csatolja" abba a társadalomba, amely még messze nem „vetkőzte" le az egyenirányított ideológia korszakos hatását...

Tuczai Rita
Lakótérhasználat a modernitás tárgyi rendszereinek tükrében

„Mutasd meg lakásod, megmondom ki vagy" – szólt gyermekkorom rendre intő figyelmeztetése. E közmondás mögött a mindennapi élet azon tapasztalata húzódott meg, miszerint az adott tárgyi környezet kódolható beszédként jellemezi használóját. E beszéden nem a személyiséget érintő pszichológiai jellemzés értendő, hanem az egyént kultúrával rendelkező, társadalmi lényként értelmező gondolkodás. Ennek tipikus példája az a vizuális antropológiai gyakorlat, mikor egy ismeretlen, privát fotó alapján határozott és nagy részben érvényes kijelentéseket tudunk tenni a fotón szereplők családi viszonyairól, társadalmi hovatartozásukról, vidéki-városi voltukról, a fotózás szituációjáról… A modern társadalom koncepciója egy szerint az individuumot valamilyen közvetítő közegen, mechanizmuson: lokalitásán, foglalkozásán, osztályán, nemén keresztül integrálja a társadalomba (Sennett 1998). Az egyéneknek a társadalmi struktúrában kulturálisan kijelölt helye, s ehhez a pozícióhoz specifikusan, jelentéssel bíró módon kapcsolódó tárgyai vannak. A tárgyak, tárgyi rendszerek jelentéstulajdonító tulajdonsága a hozzájuk tapadó cselekvések strukturális azonosságában van: az azonos társadalmi rétegben mozgó individuumok hasonlóképpen cselekszenek, hasonlóak az életstratégiáik, meghatározott a mozgásterük. A tárgyak kiválasztásához, beszerzéséhez, elrendezéséhez, kicseréléséhez döntések, és ehhez köthető cselekvések tömkelege tartozik. Max Weber, s rá hivatkozva Thomas Luckmann a cselekvést, mint értelmes, jelentéssel bíró viselkedést tekinti a társadalomtudományok előfeltételének és alapjának (Weber 1987; Luckmann 1998). A tárgyak jelentése a hozzájuk köthető cselekvések ismeretéből származik.

A közérthetőség kulturális határai manapság átrendeződni tetszenek. Ránézünk házakra, lakásbelsőkre, s bizonytalanul találgatjuk gazdáik illetőségét. Az anyagi forma, mely eddig az egyik legfontosabb olyan eszköz volt, amelyet az emberek az identitásért folytatott szüntelen harcukban felhasználtak, felmutattak, most a hétköznapi esztétikum szűk olvasatú kódjain túl másról alig beszél. Legalábbis, ha a régi értelmezési kereteinkbe akarjuk beilleszteni őket. Napjaink anyagi kultúrájának kutatása a multinacionális cégek globalizált árutömegének, a tömegmédiának és a homogenizáció feltételezett terjedésének kontextusában zajlik. S a jelentéseket bizonytalanul találgató kutatóban felsejlik egy jelentéseit vesztő világ víziója. Vagy elkezd új jelentések után kutatni. E probléma feszegetésére vállalkoztam dolgozatomban.

A kultúratudományok tükrében alig firtatott univerzális érvényességként fogadjuk el az objektiválódott világként értelmezett anyagi kultúrát. „A terek, a tárgyak, s a tárgyak formáinak apró, de jelentős különbségei alapján tájékozódunk, alakítjuk ki osztályozásainkat és szokásainkat. Ezek formálják elvárásainkat is, és segítenek, hogy a környező világ gyorsan életünk természetesnek tekintett kontextusává váljék. Ebben az értelemben kulturális identitásunk nem pusztán megtestesül, hanem szó szerint *objektiválódik* bennük" (Bourdieu 1977). Az anyagi kultúra a világban való létezés formájaként jelenik meg. Amennyiben kultúrán általánosabb értelemben azt a folyamatot értjük, mely során az emberi csoportok magukat és társadalmukat megteremtik, úgy a tárgyak az anyagi kultúra részeként részt vesznek e konstitúciós viszonyban. Az ember kulturális lényként hozza meg döntéseit, s egy társadalom tagjaként cselekszik. Ez az értelmes, jelenéssel bíró cselekvés az, ami a tárgyak és jelentéseik mögött felsejlik, s nem csupán kifejezi, hanem teremti is a társadalmat. „A folyamat, melynek során a tárgyak jelentéshez jutnak, azonos azzal a másik folyamattal, amely jelentést ad életünknek" (Miller 1995). A tárgyi rendszerek kutatása során a tárgyak jelentéseinek e többszálú, többirányú szerveződésére kérdezünk rá.

A jelentések kibontása egy konkrét kontextusban lehetséges, a tárgyak rendjét kulturálisan állítjuk elő (Miller 1995). A kulturális jelző egyrészről jelöli azt a tudományos perspektívát, melyből a kutatók a maguk tudománytörténeti előképzettségéből, saját kulturális identitásuk által meghatározva értelmezik az egyes tárgyi rendszereket. Valamint magának a konkrét kulturális jelentés konstitúciós folyamatának leírását, és nem utolsósorban az egyes kultúrák azon tárgycsoportjainak kijelölését, mely az adott társadalom szempontjából jelentőséggel bír, esztétikai locusában[210] (Maquet 1984) tisztes helyet foglalnak el. A modern társadalmak esztétikai locusának egyik lehetséges preferált helyén a lakótér tárgy- és térhasználatában[211] szerveződő anyagi kultúra áll.

A valóságnak az az értelmezési módja, mely összeveti azt egy konstruált ideáltípus gondolati képével, végigkíséri a modernitás társadalomtudományi gyakorlatát. Magyarország XVIII. század végi, XIX. század eleji anyagi kultúra-vizsgálata a művelődés társadalmi rétegzettsége a fő- és köznemesi, polgári és jobbágyparaszti műveltség ideáltipikus fogalmi keretében zajlik (Kövér 1998). A XIX. század vége, XX. század eleje a történeti életmódtípusok: a polgári, a munkás valamint a paraszti életmód[212] fogalmi konstrukciója mentén alakult ki (Gyáni 1998; K. Csilléry 1985; Hanák 1984). „Nem arról van szó, hogy a lakásmód mindössze három lehetséges válfaja létezett a korban, hanem arról, hogy e három ideáltipikus[213] forma szervezte és orientálta a sokféle tevékenységet ellátó, meghatározott jövedelmi sávba tartozó, városi vagy vidéki lakhelyű, különféle vallású stb. családok társadalmi ön- és közmeghatározását" (Gyáni 1998). A XX. század második felében a nyugati modernitás tárgyi rendszereinek kulturális jelentősége a fogyasztói társadalom ideáltipikus kategóriája mentén szerveződött (Appadurai 1996; Bourdieu 1977; Douglas 1998; Miller 1995). Magyarországon a szocializmus fogyasztást erősen megszabó kereteiben ez nem volt indokolt. Lényegesen adekvátabb kategóriának bizonyult továbbra is az életmód fogalmi konstrukciója, valamint a hagyomány és modernizáció dichotómiája (Szarvas 1988; Bodó 1986; S. Nagy 1987).

Napjaink tárgyai felrúgják az eddigi értelmezési sémákat: nem illeszthetők be sem az életmód, sem a modernizáció ideáltipikus kategóriáiba. Ilyesfajta támpontvesztéseket megtapasztalva vetődött fel egy olyan helyi vizsgálat gondolata, amely e jelenkori mintázatokat a kulturális és vizuális antropológia szemléletével keresi. A terepmunka során elsősorban a tárgyi rendszerek, a tárgy- és térhasználat, az életmód-modellek, a vizuális kultúra, a hétköznapiság, a típus, a tömegesség kérdései kerültek elő, s a figyelem nem a teljességre, hanem, az érvényességre irányult. Munkánk minden fázisában arra törekedtünk, hogy a vizuális

---

[210] Maquet meghatározása szerint: gyakorlatilag minden, amit magunk körül látunk, esztétikai szándékot testesít meg, és van néhány esztétikailag jelentős aspektusa. Ez a jelenség nem csak az ipari termékekre korlátozott, mivel a múlt kézműves tárgyai is mutatnak nem-instrumentális formákat. Az esztétikai szándék számtalan tárgynál – bizonyos kategóriájú tárgyaknál koncentráltabban – észrevehető volt és ma is az. E tárgykategóriákat – melyekben az esztétikai követelmény és megjelenítés összpontosított – nevezzük a kultúra esztétikai *locus*ának…

[211] A tárgyi rendszer kategóriája ténylegesen feltételezi a tárgyak rendszereit: egymáshoz, a térhez viszonyított pozicióit.

[212] Losonczi Ágnes az életmód szociológiai vizsgálatáról írott könyvében az életmódot mint egyszerre köznapi és tudományos kategóriát a következőképpen határozta meg: …ahogyan az emberek az életüket szervezik, tervezik, élik és gondolják. Olyan alapvető tényekből indultunk ki, hogy milyenek az adott tárgyi-társadalmi feltételek, hogy ezek között a feltételek között mit jelent a mindennapi létfenntartás gondja; milyen a viszonyuk az életük nagy részét betöltő, a társadalmat fenntartó munkához; hogy az egész élet legfontosabb céljairól, tartalmáról mit gondolnak és mit tartanak fontosnak (Losonczi 1977).

[213] Max Weber dolgozta ki azon ideáltipikus fogalmi konstrukciók alkalmazhatósági rendszerét, melyek segítségével adott kulturális jelenségek értelmezhetők, kulturális jelentőségük feltárható. „Az ideáltípus egy tisztán ideális határfogalom jelentőségével bír, amelyhez hozzámérjük, és amellyel összehasonlítjuk a valóságot, hogy empirikus tartalmának meghatározott, jelentős alkotórészeit megvilágíthassuk. E fogalmak olyan képződmények, melyekben az objektív lehetőség kategóriáját felhasználva megalkotjuk azokat az összefüggéseket, amelyeket a valósághoz igazodó képzeletünk adekvátnak ítél" (Weber 1998).

kultúra működését az ott lakók *saját* kategóriával ragadjuk meg, s azt rögzítsük, ami számukra létező, látható, működő, szignifikáns, jelentésteli, vagy akár szimbólumértékű.

Olyan községet választottunk, amely egyfelől régiónkban található, ebben a borsodi *párhuzamos különidejűségben*, másfelől tárgyi rendszerét nem formálta át speciálissá a népi háziipar, a turizmus vagy más különleges körülmény. Így esett a választásunk a többszörösen hátrányos helyzetben lévő csereháti térségre, s annak egyik túlélés-esélyes községére, Homrogdra.[214] A falunak nincs különösebb jellemzője, megtestesült „middletown".[215] A megfigyelésen és interjún alapuló leírás 2000-ben készült.

A közalkalmazottként dolgozó házaspár két lányuk megszületése előtt kezdett bele az építkezésbe. Jelentős OTP-hitel felvétele után 1985-ben lett kész az alápincézett ház. Fehér, kockaforma, homlokzatán két nagy ablakkal, oldalán a főbejárat felett tetőtéri erkéllyel – egy, a 80-as évek homrogdi építkezési hullámának épületei közül. Igazodva az anyagbeszerzés akkori lehetőségeihez, a falazóanyag szilikát, a tető palával fedett.

A típusterv kiválasztásának szempontja egy konyhaközpontú lakótér kialakításának lehetősége volt. A módosítások következtében képződött egy szétosztó, egybegyűjtő jelleggel bíró konyha-ebédlő kettős, ami a konyha felől a kertre néző teraszra, az ebédlőből a lakás többi helysége felé biztosít megközelíthetőséget. A lakótér évszakok szerinti használata is ehhez a rendhez igazodik. Telente az ebédlőben gyűlik össze a család, nyaranta kinn a teraszon. A családi élet csomópontjai az ebédlő-konyha-terasz tengely három asztala, valamint az ebédlő meghosszabbításában található hálószoba. Itt van az esténként bekapcsolt TV, itt alszik a 12 éves kisebbik lány is telente. Hétvégenként használja csak a sajátját, mikor nővére hazajön a kollégiumból, és mindkettejük szobáját kifűtik. Ezek az ebédlő oldalához kapcsolódó közlekedő végpontjaiban vannak: a hálószoba melletti nagyobbik a nagylány által birtokba vett, a konyha melletti kisszoba a kisebbik lányé. Közéjük ékelődik a pincelejáró és a fürdőszoba. Az eredeti terveikben szerepelt a későbbi tetőtér kialakításának lehetősége. Arra való hivatkozással, hogy csak a családtagok lakáson belüli szétszóródását eredményezné, nem valósult meg. Több, akkortájt épült családi házhoz hasonlóan nincs korlát a tetőtéri erkélyen a mai napig sem. A gazdasszony elmondása szerint felesleges a nagy ház: nővérének a lépcső

[214] Az önálló földrajzi egységként ritkán emlegetett, a köznyelvben Borsodhoz sorolt felföldi Cserehát Trianonnal került az ország geográfiai perifériájára, s a térség erőltetett iparosításának forrásátrendeződésével a gazdasági peremre. A 2-300 méteres dombok patakvölgyeiben húzódó kis községek egy részét az elnéptelenedés várja, mint az azóta üdülőfaluvá vált Szanticskát, más községekben pedig a beköltöző, s rohamosan növekvő roma népesség változtatja meg drámai módon a faluszerkezetet, a gazdálkodást és a hagyományt, mint például Gadnán. Úgy tűnik, azon települések nem kerülnek az elnéptelenedés lejtőjére, ahol a népesség legalább ezer fő, s még ha kevés is a helyi munkalehetőség, ám az infrastruktúra elfogadható állapotban van, továbbá a roma lakosság számaránya húsz-harminc százalék körül stabilizálódik. Mások mellett a Miskolctól körülbelül 30 kilométernyi távolságban lévő, háromszáz házas, 1017 lakosú Homrogd épp ilyen. A falu a környező 28 községet segítő Európai Uniós Sappart pályázat központja. Bár lakosainak életkori megoszlása nem túl kedvező, körzeti iskolát tud fenntartani. Víz, vezetékes gáz, villany, telefon, elfogadható minőségű közút, új faluház, 20 fős turistaszálló, élelmiszerbolt, orvos, posta, óvoda, három kisebb italmérés, több-kevesebb folyamatossággal működő helyi kábeltévé jelzik az infrastruktúrát. A falu fele római katolikus, fele görög katolikus vallású, ez utóbbi liturgia szerinti templomukat mindkét felekezet használja. Körülbelül 200 állandó munkahely van a községben (állattenyésztő telep, varroda, 2-3 nagygazdaság). A helyi identitás nem túl erős, etnikai vagy vallási konfliktus nem tagolja, jellegzetes népszokása nincs, a közvetlen környékre legföljebb színvonalas általános iskolájával gyakorol vonzerőt, a falutörténetet, így a török utáni ruszin betelepítést nem tartják számon, építészeti öröksége jellegtelen, a falun kívül a szétszóródott szűkebb rokonsággal tartanak csupán kapcsolatot. A lakosság belső szervezettsége nem különösebben erős, a rokoni együttműködés és az ivóbeli összeverődés szokásos formáin túl alig van helyi formális vagy informális szerveződés. Ezt amúgy a település alakja sem segíti, a kb 100 porta hosszú, és legszélesebb helyén 5-6 porta széles, kilométerhosszan elnyúlt községnek nincs igazán központja. Első látására nincs karakteres vizuális jegye, a két felekezet szimbolikusan sem különül el egymástól, legfeljebb a temetőben.

[215] A „Middletown" talán inkább amerikai típusú kisváros… – *a szerk.*

aljából kell felkiabálnia, ha mondani szeretne valamit a tetőtérben tartózkodó gyerekeinek, szüleik sem tudnak mit kezdeni az elköltözésük óta használatlan három szobával.

A hasonló korú homrogdi házakra jellemző a lakótér egyfajta kiöblösödése. A középső folyosó megszélesítésével, vagy egy falrészlet elhagyásával kitágult térben kap helyet a vendégfogadásra, családi együttlétekre, ünnepek megtartására alkalmas ebédlő. Ülőgarnitúra által kijelölt nappali szoba ritka, mint ahogyan a reprezentációs célokat szolgáló „tisztaszoba" is. A TV a hálószobában van, ahol sok esetben együtt alszik az egész család.

A rendszerváltás után bekövetkező munkanélküliség ezt a térséget különösen érintette. A meglévő anyagi források a létfenntartás biztosítására fordítódnak. A nyolcvanas években tömegesen megkezdett építkezések az évtized befejeződésével leálltak, nem épülnek új házak, a meglévők bővítésére nincs lehetőség. A tetőterek befejezetlenek, a melléképületek esztétikuma mellékessé vált. A bútorzat, berendezés úgy maradt, ahogy annak idején kialakult. A vizsgált család esetében 15 éve nincs pénz a garázs, disznóól, tyúkól bevakolására. A drága terményárak miatt nem is tartanak jószágot. Az elmúlt időkben egyetlen tárggyal bővült a háztartás – egy mikrohullámú sütővel. Az évtizede beázó palatetőt nem tudják kicserélni, a padlás tele van a beszivárgó vizet felfogó edényekkel.

A lehetőségek beszűkülése a lakás térhasználatának a funkcionalitás jegyében történő redukcióját eredményezte. A fűtésszámla csökkentése végett a téli hónapok nagy részében a ház három szobája közül csak egyet fűtenek. Ehhez az eredeti koncepció módosítására – a szobák funkcióinak felcserélésére volt szükség. A tisztaszoba, hálószoba, gyerekszoba közül a leginkább használatban lévő hálószoba került a fűtési térbe.

A nagyszobaként emlegetett tisztaszoba teljesen elveszítette reprezentatív feladatait, az idősebbik lány személyes terévé minősült át. Egykori fontosságát a bútorzat színei és formái mutatják csupán: a háziasszony mai napig kedves színei – a barna-fehér kombináció – köszönnek vissza az akkoriban nagyon divatos plüss sarokülőgarnitúrán és szekrénysoron. A használat szabja meg jelenlegi szerepét – itt alszik a nagylány, itt tanul, itt hallgat zenét, de nem töltődött fel az intimitás polgári értékeivel, használója térfoglalását mindössze két betűzött kis kártyanaptár jelzi. A lehajtható fedelű íróasztalban a könyvein kívül nincsenek személyes tárgyak, a tömör, kevés lyukú szekrénysor az egész család holmiját raktározza. Homrogdon általános jelenség, hogy a fiatalabb generáció szobái nem gyerek ill. kamasz, hanem felnőtt tárgyi világot, arányrendszert idéznek.

Az élettér hagyományos, paraszti értékekhez köthető ésszerű szervezése mutatkozik meg a típusterv azon változtatásaiban is, hogy a gazdasági udvarral kapcsolatot tartó hátsó kijárati ajtó, valamint a spájz közvetlen a konyhából nyíljon. A terven szereplő folyosó – mely merőleges az oldalfalon lévő, elülső, bejárati ajtó falára – eredetileg bevezet az egymással szemközt lévő konyha és ebédlő közé. Ezt a kettévágást a gyakorlatban úgy küszöbölték ki, hogy ajtóval félberekesztették, és egy kicsiny, épp a célnak megfelelő előszobát alakítottak ki belőle. Folytatását a konyha-ebédlő között a konyha felől egy függönnyel jelzett fallal, az ebédlő felől pedig egy tágas, ajtó nélküli nyílással éppen hogy csak jelzett fallal tették teljesen átláthatóvá. A háziak határozott szándéka szerint a WC az előszobából nyílik.

A tárgyak felhalmozatlansága is a funkcionalitás jegyében szerveződött. Kevés a dísztárgy, a szekrénysorok könyvekkel feltöltöttek, a falakon alig vannak képek. A hálószoba egyetlen falitárgya a homrogdi viszonylatban elterjedt bibliai jelenetet ábrázoló olajnyomat, a kisszobáé az ágy feletti kicsiny Feszület, a nagyszobáé egy világtérkép, a fürdőszoba előtti közlekedőé egy tenyérnyi tollas álarc. Nincsenek kitéve fényképek, apró személyes tárgyak. Jellegtelenül húzódik meg egy öreg, öröklött tükör a kisszoba sarkában. Függöny, szőnyeg van mindenhol, de egyéb drapéria ritkán. Közvetlenül a beköltözés után a falak az akkori divatnak megfelelően fehérre voltak meszelve. Ma részben az öregek unszolására hivatkozva, részben praktikus okokból hengereltek. A mintás falon később látszik meg a használat.

Az egész ház redukált és individualitást mellőző tárgyi világából az ebédlő személyesebb minőséget, családi szimbolizációt képviselő tere tűnik ki. A házigazdák szeretik a fát, mint anyagot. Ennek a helységnek minden berendezése ebből van: a lambéria, az asztal, a sarokülő, a padlásfeljáró, a vitrines szekrény. Annak idején, mikor a fiatal házasok kölcsönéből tízezerért megvették a laminált szekrénysort, nevetség tárgyaivá lettek, hogy hétezret kiadtak egy fából készült szekrényért. Az évenként esedékes görög katolikus házszentelés emlékeztetői – a szentelt gyertyák az ünnepi, kovácsoltvas gyertyatartó társaságában ennek a tetején vannak. A lányok elektromos zongorája felett a padlásfeljáróról a ház egyetlen cserepes virága csüng alá. Az ebédlőben ültetik le a vendéget, ott van a karácsonyfa felállítva, ott szokott olvasgatni a gazdasszony, az asztalt az egyetlen általa hímzett terítő takarja, oda teszik ki a kisebbik lány aktuális technika órai alkotásait, a falon két égetett mintájú fakép lóg: a házigazda készítette.

Kérdésünk tehát egyrészről az, hogy a késő modernitás változó kulturális és társadalmi terében-idejében használhatjuk-e az életmód kategóriáját a tárgyi rendszer, ezen belül is a lakótér jelentéseinek ideáltipikus konstrukciójaként? Ha nem, akkor látszik-e körvonalazódni valami más, tipikus séma?

Az első rátekintés is érzékelteti, hogy sokkal inkább a lerakódás, mint a tárgyszervezés folyamatainak nyomát találjuk. Az egyes tárgyak geneológiájának taglalása ami a tudománytörténet számára a modernizációs folyamatok leírásánál kulcsfontosságú volt, aligha vezet közelebb jelentésükhöz. Az elénk kerülő tárgyhalmaz döntő mértékben a közeli városokból származik, amiben nincs semmi meglepő, hisz már Bodó Sándor 15 évvel ezelőtti vagyonleltára is arról szólt, hogy a falusi háztartásban a nászajándékot leszámítva nincsenek összetartozó tárgycsoportok, s szinte nyoma sincs saját készítésű vagy helyben vásárolt – pláne csináltatott – tárgynak. Míg a korábbi időszak modernizáció-tanulmányai a tárgyak beszerzésében a külső hatásokat és a presztízsfogyasztást hangsúlyozták, itt az alkalmi szemlélő számára nehezen kitapintható helyi norma és a kulturális fixálódás drámáját figyelhetjük meg. Az életmód hagyományos kategóriái már csak hézagosan működnek. Egy alkalommal antropológushallgatóknak a ház külső, homlokzati-bejárati fényképét megmutatva, a falu leírását megadva feltettük azt a kérdést, hogy mi van bent a házban, kik lakják? Még közepes biztonsággal és találati eséllyel, de érdemben tudtunk erről vitatkozni. A hallgatók saját társadalmából hozott tapasztalata működött. A vidéki hallgatók természetesen előnyben voltak.

A leírás legalaposabb aprólékossága sem pótolhatja a fénykép megjelenítő erejét. De talán nem ez lesz gátja az előbbi példában említett kérdés – milyen a ház belülről, és kik lakják – megválaszolásának egy, az előbbi falunál a szegénység, munkanélküliség által még inkább sújtott, több szempontból még hátrányosabb helyzetben lévő Ózd[216] környéki falu egyik konkrét házánál.

A képzeletbeli fénykép majd öt évvel az előző után készült: a szimmetrikus szerkezetű, földszint, tetőtérbeépítéses, fehér falú, barna ablakú-ajtajú ház a falu legszélső, erdő felé vezető utcájának végén, a beszűkülő völgyben magányosan, kerítés nélkül álldogál. Az előtte lévő néhány telken nincsenek házak, s a letaposott földúton közeledve jól látszik ház melletti udvarának díszfákkal beültetett, gyepesített parkocskája, bejáratához átlósan vezető, virágágyással szegélyezett, terméskővel kirakott járdája. A porta vége felfut a mögötte lévő dombra. A ház mögötti takaros, rönkfából ácsolt nyitott oldalú garázsban épp egy totálkáros, zöld Wartburg pihen. A mellette lévő melléképület fehérre meszelt falába régi, a paraszti világból visszamaradt ablakkeretet, ajtót építettek. Oldalsó főbejáratának két oldalán egyszárnyú ablakok vannak, az utca felőli homlokzaton a földszinti ablakok a tetőtéri

[216] Ózd Borsod-Abaúj-Zemplén megye északi részén levő város. A szocialista nehézipar egykori fellegvára. Környéke lakóinak a vaskohászat és bányászat nyújtott évtizedekig biztos megélhetést. Szocialista iparának felszámolásával ma munkanélküliségét, szegénységét tekintve az ország egyik legkritikusabb, legreménytelenebb helyzetben lévő térsége.

szobákéival rendeződnek szimmetriába. Tippelések helyett menjünk beljebb, nézzünk szét a belső tárgyi-téri világában: belépve a barnára pácolt oldalsó bejárati ajtón egy, a lakást keresztben átszelő 6x2 méteres előszobába jutunk. Ajtóval szemközti végében egy barnára pácolt, vasvázas, nagyon rossz, majdhogynem veszélyes lépésbeosztású, középúton felfele visszaforduló lépcső vezet fel a tetőtérbe a hálószobákhoz. Alatta letakart holmik. Előtte, balra egy ajtó nélküli kétszárnyú ajtónak megfelelő méretű nyílással a ház 6x4 m-es nappali szobájába jutunk. Középzöldre festett fal, zöldes-kékes-szürkés morzsás padlószőnyeg, három ablak – a két utcafronti és az udvar felé néző – határozza meg zöldes fényben úszó hangulatát, mely a fenyőfa bútorok meleg, a kék-zöld skótkockás plédekkel letakart ülőgarnitúra hangulatos színeivel kontrasztot alkotva barátságos fészek hangulatot árasztanak. A fenyőfa bútorok nem képeznek garnitúrát, legalább háromféle stílusúak. Balra az ajtó melletti sarok majdnem plafonig érő L alakú polcán a figyelmes szemlélő felfedezheti a házi készítés nyomait: a két, derékszögben futó falhoz készült polc közé, a sarokba utólag tették be az ötszögletű polcelemeket. Gyerekjátékok, meséskönyvek tárolására szolgál, néhány gyerekkéz által készített apró tárgy is van rajta. Használói törekednek a rendre, kijelölt, de nem feszélyezett helye van a műanyag és fajátékok, dobozok, babák, plüss állatok, társasjátékok eklektikus keveréke minden darabjának. Bal felé haladva az udvari ablak alatt áll a polcos-fiókos íróasztal, gyerektárgyakkal, tankönyvekkel a tetején. A sarkot egy hatalmas pálma bérelte ki. Az ajtóval szemközt, a két homlokzati-utcai ablak között van a TV-s szekrény, mely a jobbra lévő fal melletti, elemes, aszimmetrikus, üveges szekrényhez tartozott egykor. Mindkét darab kopásaiból, a természetes fa fény-érte elszíneződéseiből kiolvasható egy más elrendezésű használat nyoma. A trapézformában végződő, kristálypoharakat, vázákat tároló, megvilágítható vitrines elem határozza meg a szekrény jellegét. Tárgyai itt-ott csorbultak, használhatják őket. Két oldalra tőle kisebb-nagyobb, alacsonyabb-magasabb könyvespolc-elemek vannak. Majd egy virágok és további, egymáshoz képest eltolt falipolcok számára fenntartott üres falszakasz után a sarokban egy háromajtós, szintén fa szekrény zárt tömbje zárja a bútorok sorát. Sem a falakon, sem a szekrényeken nincsenek fényképek, képek, dísztárgyak. Az ajtótól jobbra van az ülőgarnitúra kihúzhatós kanapéja, a fotelek a szoba közepén, a TV előtti dohányzóasztal két oldalán, az ajtóval szemközt állnak, teret engedve a földön szanaszét szórt gyerekjátékoknak. Letakart testük 15-20 év előtti formákat sejtet. A csillár szarvasagancsokból készült. A nappali szobával szemközt, a folyosó túloldalán van a hosszúkás, élénk napsárga falú, PVC padlóburkolatú konyha. Egy udvari és egy hátsó rész felé néző, zöldre mázolt ablak engedi be a fényt. Ajtaja ennek a helységnek is hiányzik. Az ajtótól jobbra eső hosszanti fala mentén van a világosbarna fa ajtajú konyhaszekrénysor a palackos gáztűzhellyel, tetején köcsögökkel. A másik hosszanti fala mentén, az udvari ablak alatt vastag deszkából ácsolt, abrosszal letakart, kecskelábú, szabálytalan alakú asztal és a hozzá tartozó lóca áll. Esetlenségei sejtetni engedik, hogy ez sem gyári termék. A mellette lévő egyik sarokban egy MDF lapokból összeállított, natúr színű kredenc áll, teletűzdelve újságkivágásokkal, oklevelekkel, érmekkel. Rendetlenségéből kiemelkedik egy csigásíj, nyílvesszőkkel. A csillár kocsikerékből készült. Az ajtó melletti jobb sarokban van a régi, szovjet gyártmányú hűtőszekrény hűtőmágnesekkel és egyéb apróságokkal kitapétázva, mellette a család gyerekeinek fényképeiből készített naptár, és fekete-piros filcrátétes újságtartó lóg a falon.

Mielőtt tereptapasztalatomnál fogva megválaszolnám kiinduló kérdésünket – Kik lakják ezt a házat? – összegezzük a tárgyak mögött felfedezhető cselekvések rendszerét. Ahány bútordarab, mind másféle. Genealógiájuk kiderítése itt fontos további támpontokat adna. Eklektikus összevisszaságuk mégis mutatja a válogatás, egymás mellé illesztés, rendszerteremtés tudatosságát. A készített, nem vásárolt bútorok gyakorisága vagy a kényszer, vagy a határozott igény megmutatkozása. Az előző, homrogdi házzal összevetve leginkább feltűnő a gyerekvilág egész házban megfigyelhető intenzív jelenléte. A lakás harmóniába rendeződni szándékszó színei, a természetes anyagok iránti igény, a textilek; a *polgári*

fészeknek inkább az otthonosság, semmint a reprezentáció utáni igényét jellemzik. Viszont a bélelés-burkolás polgári ürességtől való rettegésének alig van nyoma. Sokkal inkább egy funkcionalista, ugyanakkor a kulturális fixáció nyomait elleplezni, átminősíteni igyekvő esztétikai szándék jeleit rögzíthetjük, az egykori paraszti életmód tárgyai utáni némi nosztalgiával fűszerezve. De a ház tárgyi-téri rendszerének e nyitott és cselekvésközpontú jelentésszerveződését feltevésünk szerint az életmód hagyományos kategóriái mentén már nem lehet értelmezni. Más dimenziókat érdemes vizsgálni, ilyen a rend, rendezettség, mintázat lokális érvényessége, ilyen a média megjelenítette, követhetetlenül gyorsan változó formatan, ilyen az otthonosság, díszítés, a női barkács *mintalapok* közvetítette érték, avagy ilyen a tárgyak működéséhez való sajátos viszony, a szakszerűséget többé-kevésbé nélkülöző bütykölés sajátos formateremtése és formamódosítása.

Losonczi Ágnes szerint az életmód modelljei végső fokon a társadalmi időben és térben való értékeket, szokásokat, normákat határozzák meg. Mi ez esetben az a társadalmi tér és idő, mely meghatározná, típusossá tenné az értékek, szokások, normák e nehezen kitapintható rendszerét? A történeti elemzés, a változások irányának megfigyelése adhat némi támpontot: két évvel ezelőtt a lakótérhasználat a fentebb leírt homrogdi ház jellegzetességeivel bírt volna. Az átalakulás tendenciája a lehetőségekhez igazodó, a hátrányt előnybe fordítani képes tudatosságot jelez. Valamifajta flexibilitás és újfajta igényesség jeleit figyelhetjük meg. Teremtődhet ebből idővel életmódtípus, mely társadalmi rétegek jelöléséül szolgál?

Elérkezve a társadalmi rétegek kérdéséhez, hadd mutassam be e ház lakóit a klasszikus modernitás-terminológia készletével. Rámutatva ezzel arra, mennyire bizonytalanná válik alkalmazhatóságuk a közös tudások képek által való előhívására: a férj ács szakmunkás. 15 éve nem dolgozik eredeti szakmájában. Azóta egyensúlyozik a munkanélküliség, munkanélkülieknek kitalált továbbképzések, helyi támogatások, önálló vállalkozás, időszakos, munkanélkülieket munkába állító önkormányzati munka, újra munkanélküli segély, majd megint önkormányzati 80%-os alkalmazás stb. hullámvölgyeiben. Jövedelmét a hivatalos munkaidő utáni alkalmi munkákból egészíti ki. Külföldre vagy az ország más részeibe mehetne dolgozni, de nem akar a családjától külön élni. A feleség érettségizett műszaki rajzoló, soha nem volt alkalma a szakmájában dolgozni. A gyerekek születése közötti időben a szomszédos falu kifőzdéjében volt konyhalány minimálbérért. Most harmadik kislányukkal otthon van GyED-en. Keresetét a pesti kínai piacról hozott áruk ismerősök közötti továbbadásával egészíti ki. Totálkáros autójuk miatt – a biztosító kifizetéséig – a család nem számíthat erre az anyagi forrásra. Lakásuk két évvel ezelőtti kb. fél millió forintos felújítását egy meglehetősen kalandos és rizikós állattartás jövedéke tette lehetővé. A család hivatalos keresete a családi pótlékkal együtt alig haladja meg egy ember minimálbérét. A bútorok egy része az előző berendezés maradványa, más részüket egy német használtbútorokkal kereskedő cégtől szerezték be, s a nem gyári készítésűek a házigazda munkáját dicsérik. Életükre a szüntelenül változó körülményekhez való alkalmazkodás stratégiáinak kitalálása, majd felülírása jellemző, s a tárgyi rendszerük mögött meghúzódó cselekvések jelentéseiben jelen van ez a rugalmasság.

Egy esettanulmányból általánosítani nem túl szerencsés. Amennyiben összevetjük a rugalmas, környezete változásaihoz alkalmazkodni képes emberről szóló hétköznapi tapasztalatot a reflexív modernitás teoretikusainak (Bauman 1997; Appadurai 1996) a flexibilis, liquid társadalomról alkotott későmodernitásbeli elképzeléseivel, felmerülhet a kérdés, hogy nem éppen e flexibilis lét- és cselekvésmódmód lehet az az ideáltipikus séma, mellyel összevetve a konkrét tapasztalatot megmutatkozik a dolgok kulturális jelentősége? Vagy ez a mindent átfogó flexibilitás már megfoghatatlanná teszi a jelentéseket?

A weberi társadalom képe felbomlóban van. Azok a panelek, melyek mentén egy individuum meghatározhatta önmagát, nem működnek már. Feszültség van a képzelt közösségek kollektív képzetei és az individuális elképzelések között (Appadurai 1996).

Rendeződnek-e ezek az individuális képzetek valamilyen sémákba, s ezek meghatároznak-e, jellemezhetnek-e közös cselekvési stratégiákat? Az újratermelődő jelentések dinamikájának megértéséhez a hétköznapi cselekvések rendszerének tanulmányozásán keresztül vezet az út (Weber 1998; Luckmann 1998). Az anyagi rendszerek vizsgálata a vizuális antropológia módszereivel ehhez tud támpontokat nyújtani.

Bibliográfia

Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bán András – Tuczai Rita 2002 Üdvözlet Homrogdról. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. *Tárgyak és társdalom I. Tárgykultúra és tárgykultusz*. Magyar Iparművészeti Egyetem, Budapest, 85-91.

Bauman, Zygmunt 1997 *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge: Polity Press.

Bodó Sándor 1986 Hagyomány és mai tárgyak egy bükki falu családi gazdaságában. In Petercsák Tivadar szerk.: *Az életmód változása egy bükki faluban*. Budapest, Eger: TIT, /Néprajzi konferenciák Heves megyében 4./

Bourdieu, Pierre 1997 *Outline of Theory of Practice*. New York, Cambridge University Press.

Douglas, Mary – Isherwood, Baron 1998 A javak használatának változásai. In Wessely Anna szerk: *A kultúra szociológiája*. Budapest: Osiris.

Gyáni Gábor 1998 Életmód: a lakáskultúra az életmód fogalmáról. In Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. Budapest: Osiris.

Hanák Péter 1984 A polgári lakáskultúra szakaszai a XIX. században, 1815–1914. In Hofer Tamás szerk.: *Történeti antropológia*. Budapest: MTA NKCS.

Hofer Tamás 1994 Változó paraszti műveltség és a róla alkotott elképzelések. In Lackó Miklós szerk.: *A tudománytól a tömegkultúráig*. Budapest: MTA Történettudományi Intézete.

Kövér György 1998 A művelődés rétegei. Kultúra és életforma. In Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. Budapest: Osiris.

K. Csilléry Klára 1985 A lakáskultúra társadalmi rétegek szerinti differenciálódása. *Ethnographia 96*:173-211.

Luckmann, Thomas 1998 A jelentés a mindennapi életben és a szociológiában. /Részlet: *Szociológiai Szemle*/. In Berger, Peter – Luckmann, Thomas 1998 *A valóság társadalmi felépítése*. Budapest, Jószöveg Műhely.

Maquet, Jacques 1984 *Bevezetés az esztétikai antropológiába*. Budapest: Művelődéskutató Intézet

Miller, Daniel 1995 Az ember-készítette tárgyak és a dolgok jelentése. In *Material Culture and Mass Consumption*. New York: Basil Blackwell (fordítás kéziratban).

Sennett, Richard 1998 *The Corrosion of Character*. New York: WW. Norton and Company.

S. Nagy Katalin 1987 *Lakberendezési szokások*. Budapest: Magvető.

Szarvas Zsuzsa 1988 *Tárgyak és életmód. Összefüggések a háztartások eszközkészletének alakulása és az életmód változása között. Alsópáhok; Felsőpáhok*. Budapest: MTA NKCS.

Weber, Max 1987 *Gazdaság és társadalom I*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó

Weber, Max 1998 A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”, in uő. *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 7-69.

A tanulmány elektronikus verziója elérhető itt: http://www.szinhaz.hu/edan/PhD/szovegek.htm

Szijártó Zsolt
Színpad és kulissza: a városi nyilvánosság átstrukturálódása

„A város – ez minden, ami maradt nekünk...” – Rem Koolhaas, a neves holland építész és városkutató *A jelleg nélküli város* című írásának egyik jellegzetesen patetikus mondata jól kifejezi azt a valóban szenvedélyes érdeklődést, amelyet különböző foglalkozási csoportok képviselői – építészek, urbanisták, antropológusok, publicisták – a városi térben végbemenő folyamatok iránt tanúsítanak.

De miért pont a város? Miért nem a falu vagy éppen a gyár – miért éppen erre a társadalmi térre irányul immár tartósan a legkülönfélébb (tudományos, művészeti, hétköznapi) indíttatásokból táplálkozó kiemelt figyelem, miért pontosan ez a valóságszelet válik önálló társadalomtudományi érdeklődés tárgyává? És miért éppen most – amikor néhány éve-évtizede még a városok feloldódásáról, jelentőségük csökkenéséről, a szuburbanizáció jelenségéről, az Internet és a cyberspace növekvő szerepéről és jövőbeli dominanciájáról, a közterek jelentéktelenedéséről szóltak a jóslatok?

Aztán: miért éppen ilyen módon? A 70–80-as évek társadalomtudományos kutatásai főként a termelés, a közlekedés, a közigazgatás keretein belül értelmezték a városon belül zajló folyamatokat – míg mostanában e funkcionális kategóriák tekintetében inkább a város zsugorodó jelenlétéről, s ezzel párhuzamosan növekvő szimbolikus jelentőségéről beszélnek a különböző értelmezések.

Mert értelmezésekben nincs hiány... „Élményváros” és „globális város”, „világváros”, „eseményváros” és „megaváros” – hosszan lehetne sorolni azokat a magyarul kicsit furcsán hangzó, marketingjelszavakká összesűrített jelzős szerkezeteket, amelyek látszatra könnyű fogást kínálnak az átalakuló és változó városi téren, de ezzel néha el is rejtik a háttérben meghúzódó – sokkal bonyolultabb és nehezen áttekinthető – társadalmi-kulturális folyamatokat.

S ezen értelmezések közül érdemes legalább kettő, egymással összefüggő megközelítést kiemelni, melyekben a város mint társadalmi tér kiemelt fontosságra tesz szert: egyrészt a globalizációs elbeszélést, amelynek lényegi összetevői és motívumai pontosan az új városkutatás keretei között kerülnek kipróbálásra, itt konkretizálódnak. A másik értelmezési horizont pedig a társadalom- és kultúratudomány újonnan tapasztalható tér-szenzibilitása; a tértranszformációs folyamatokra irányuló kiemelt figyelem. A térbeliség társadalmi szerepe iránt éppen akkor nő meg az érdeklődés, amikor a későmodern társadalmak alapstruktúráit a tértől való függetlenedés folyamatai határozzák meg; így például erodálódik, s részben eltűnik a distancia, a távolság mint számos életvilág cselekvési lehetőségének gátja. Vagy idézhetjük David Harvey angol társadalomkutató megállapítását, aki tér- és időbeli összezsugorodásról beszél (Harvey, 1990): ahogyan a világ különböző helyekről és időkből származó tárgyai és történései gyakorlatilag szimultán tapasztalhatók meg egy újfajta „globális faluban”.

A térbeli determinációk lazulása, nyilvánvaló módon, a földrajzi térben jelentős elmozdulásokat eredményez: a Saskia Sassen által metaforikusan „sűrűsödési logikának” (Sassen 2000) nevezett folyamatokat, térbeli pontokat, újfajta, korábban ismeretlen térstruktúrákat. Gondoljunk csak – egy sokat emlegetett (mert látványos és szemléletes, az imaginációs-ipar által is szívesen használt) példaként – a metropoliszok új tereire. Fredric Jameson, amerikai társadalomtudós már 1984-ben arról írt a késő kapitalizmus kulturális logikájáról szóló híres esszéjében, hogy a nagyvárosi térbeliség legújabb, posztmodern formái – a hotel-átriumok, mallok, a bevásárlóközpontok hiperterei – újfajta térérzéseket közvetítenek, a térszenzibilitás átalakítását vonják maguk után: mivel túllépnek az emberi test azon képességén, hogy miután önmagát a közvetlen környezetében elhelyezte, azt az

észlelésen keresztül strukturálja, egy teljesen új – csak félig valóságos, de már fiktív – kultúrát hoznak létre (Jameson 1997).

Érdemes feltenni a kérdést: mit jelentenek és mennyiben használhatók a későmodern társadalmak megváltozott társadalmi-kulturális feltételrendszerei között a körülöttünk lévő földrajzi-társadalmi teret felosztó, strukturáló hagyományos megkülönböztetések, mint a privát/nyilvános, magán/köz, város/vidék, centrum/periféria, urbán/szuburbán? Továbbá: mit jelentenek és hogyan értelmezhetők ezek az újonnan kialakult térstruktúrák, amelyeket „sokközpontú régiók"-ként, „decentralizált metropolis-terek"-ként, „identitás-zónák"-ként, „nem helyek"-ként, „kulisszaként" említ a szakirodalom?

A városi nyilvánosság újrastrukturálódása

A francia történész, Henri Lefebvre *A városok forradalma* című híres könyvének egyik kiinduló megállapítása szerint a városi tér önmagán túlmutató, a társadalomfejlődés jövőbeli trendjeit megjelenítő teoretikus jelentőséggel rendelkezik, és a társadalmi praxis stratégiai helyeként értelmezhető; olyan helyszínként, ahol – mint valamifajta jövőlaboratóriumban – sokkal tisztábban megfogalmazódnak és láthatóak fejlődési trendek, társadalmi-transzformációs irányok (Lefebvre 1972). Sőt, ezen anticipációs funkción túl a város alakítója, formálója is a társadalmi átalakulásoknak; mint társadalmi tér jelentős önálló aktivitást mutat: térszerkezetei nem pusztán a lokális vagy globális ökonómia meghatározottságainak passzív lenyomatai, hanem speciális térgyakorlatok, cselekvésgeográfiák keretei és létrehozói, amelyek mögött társadalmi szereplők állnak, társadalmi-kulturális folyamatok rejtőznek, és fejtik ki hatásukat, s ezen különféle erők eredőjeként jön létre a város mint társadalmi termék.

A neves amerikai társadalomgeográfus és városkutató, Edward Soja egyik összegző jellegű esettanulmányában sorba veszi azokat az újrastrukturálódási folyamatokat, amelyek a 70-es évek végétől először az amerikai nagyvárosokban zajlottak le, s paradigmatikus jelentőségűek a városfejlődés egészét illetően (Soja 1990). Soja posztmodern urbanizációs folyamatokként jelöli az utóbbi évszázad végén e városokban végbement jelentős változásokat, melyek térbeli manifesztációi, megjelenési formái különböző geográfiák mentén írhatók le. Ezek közül az egyik legfontosabb, alapvető transzformáció az urbanizmus ökonómiai alapjainak megváltozása: Soja elemzése azt az átmenetet mutatja be, amelynek során a nagy ipari komplexumok tömegtermékeket előállító szervezeteit fokozatosan felváltották a vertikálisan dezintegrált, jóval flexibilisebb termelési rendszerek, s mindez a gazdaság szerkezetén túl a város felületét is átformálta: új ipari terek jöttek létre, amelyek aztán összekapcsolódva egy új ipari geográfiává sűrűsödnek össze.

Egy másik újszerű geográfia a városi társadalom átalakulására vezethető vissza: arra, hogy a 70-es évek végétől a nagyvárosokban a társadalmi fragmentáció és szegregáció új mintái jöttek létre, a társadalmi, gazdasági és kulturális egyenlőtlenségek érezhető növekedésével együtt. E szociális újrastrukturálódás térbeli manifesztációjaként a város térbeli szerkezete is jelentősen átalakult: eltűntek a Chicagói Iskola által leírt, elkülönített szektorok, rendezett koncentrikus körök a városmag körül, de a modern város inkább rendezetlen formája (központi bevásárlóközpont, körülötte a szegények által lakott belváros, majd a középrétegek alvóvárosai) is átadja a helyét egy új szerkezetnek. Egy sokkal kaotikusabb, kaleidoszkópszerű tér jön létre, ahol számos folyamat játszódik le egyszerre (így az elővárosok urbanizációja, a régi városközpontok újjáalakulása, a világvárosi nagyrégiók létrejötte) – s egyúttal érvényét veszti a háttérben húzódó, s korábban jól működő városi térelrendezés, amely a munka, az otthon és a szabadidő funkcióösszefüggése mentén alkotta meg rendező elveit.

A harmadik – számunkra talán legfontosabb – transzformáció a városról alkotott elképzelések radikális megváltozása; illetőleg ennek hátterében az urbanitásnak, mint egy sajátos életmódnak az átalakulása. A posztmodern urbanizációs folyamatok hatásaként ugyanis megváltozik az a mód, ahogyan a városlakók cselekszenek, döntéseket hoznak, s a körülöttük lévő városi térnek gyakorlati jelentéseket kölcsönöznek. E transzformáció egyik jellegzetes – és sokat elemzett – térbeli manifesztációja az (európai) városi nyilvánosság eltűnése, intézményeinek erodálása; a városi tér – ezzel összefüggésben végbemenő – kommercializálódása, átesztétizálódása. E folyamatok végeredményeképpen létrejön egy városiasság nélküli urbanitás: a magasművészet és a tömegkultúra, valamint a privát és nyilvános összekapcsolása következtében a központi (fekvésű és szerepű) belső városi terek élményparkokká alakulnak át, miközben a nyilvános terekre rávetül egy látványos felszíni-uralmi architektúra. E térbeli transzformációk következménye pedig olyan egy esztétikailag „feltöltött" belváros-geográfia kialakulása, amely elsősorban a domináló középrétegek térolvasatát és -értelmezését közvetíti.

Edward Soja szerint ezen átalakulási folyamatoknak csak az egyik lehetséges értelmezése állítja azt, hogy itt valamifajta felbomlásról, a klasszikus városi tér és a mögötte meghúzódó nyilvánosságeszmény kiüresedéséről van szó (Sennett 1998); e hanyatlás-szcenáriókon túl léteznek olyan megközelítésmódok, amelyekben megfogalmazódik egy új, flexibilisebb és talán eklektikusabb város-episztemológia kívánalma is. Ezek a kezdeményezések azt próbálják bemutatni, hogy a második modernség megváltozott társadalmi-kulturális kontextusában hogyan, milyen fogalmak mentén zajlik a „valóság" – jelen esetben a „városi tér" és „nyilvánosság" – kulturális konstitúciója; illetőleg ezen konstitúciós folyamatok eredményeképpen milyen újfajta nyilvánosságformák, -geográfiák jönnek létre. Vagy egy kicsit másképpen: mi történik akkor, ha a város már nem egy territoriálisan definiált, nemzetállamilag kontextualizált egység, hanem olyan, újfajta társadalmi viszonyok térbeli megszerveződési formája (összetett geográfiája), amelyekben emberek, kultúrák, képek, áruk, információk folyamatai keresztezik egymást, rétegződnek egymásra.

Jelen írás[217] voltaképpen előtanulmány egy kutatószemináriumhoz, melynek témája a városi kultúra és a fesztiválok összefüggésrendszere – azaz műfaját tekintve előzetes fogalmi-szakirodalmi tájékozódás, egy tárgyterület határvonalainak letapogatása. A kutatás tágabb kontextusát pedig a városi nyilvánosság működésmódja, az itt megfigyelhető speciális térgyakorlatok elemzése jelenti: hogyan tölti be e sokszorosan átstrukturálódott városi térben a nyilvánosság hagyományos társadalmi feladatait: a társadalmi-integratív funkciót (azaz az idegenek integrálásának képességét, a társadalmi kontaktusok, a társadalmi viselkedés mindennapi formáinak meghatározását), mennyire működik egyfajta fantázia-térként (azaz mennyiben nyújt lehetőséget vágyak, kívánságok átélésére, energiák felszabadítására), s végül miképpen válhat – a kulturális-szimbolikus funkciójának megfelelően – az önábrázolás színpadává, ahol életstílusok, divatok megjeleníthetik és elhelyezhetik önmagukat, s ahol társadalmi viselkedésmódok begyakorolhatók (Noller 1999).

Két jellegzetes – és némileg ideáltipikusan megragadott – formáját (vagy inkább: szerveződésmódját) szeretném bemutatni az átalakult városi térben működő nyilvánosságnak – az egyiket, amelyet színpadnak lehetne nevezni, kicsit hosszabban, a másikat, amelyet kulisszaként fogok jelölni, némileg rövidebben. Mindkét nyilvánosságforma a maga módján – sajátos térpolitikákat folytatva, önálló cselekvésgeográfiákat kialakítva – megpróbál választ adni a város környezetében végbement átalakulásra, a társadalmi-kulturális koordinátarendszer-feltételrendszer átrendeződésére.

[217] A tanulmány előadás formájában elhangzott az ELTE BTK Média Tanszék (Budapest), a Sapientia EMTE Társadalmi Kommunikáció Tanszék (Marosvásárhely) és a PTE BTK Kommunikációs Tanszék (Pécs) szervezésében, 2003. december 5-6-án Pécsett megrendezett, *A nyilvánosság új (szín)terei – a kommunikációkutatás perspektívái Kelet-Közép-Európában* című műhelykonferencián.

A városi nyilvánosság e két alakváltozata – miközben végső soron az integráció, az imagináció és az önmegjelenítés hármassága mentén definiálódik – a városi térben zajló társadalmi cselekvés különböző szintjein fejti ki hatását: az első esetben inkább egy politikai/hatalmi elit által definiált és működtetett kulturális formáról van szó, a másik alakváltozat inkább különféle szubkulturális csoportok öntevékenységének eredményeképpen jött létre. Míg a színpadokon zajló történések inkább a várospolitika szintjén, különböző elitcsoportok tevékenységeként értelmezhetők, addig a kulisszák eseményei mögött életvilágbeli mozgatórugókat lehet keresni, olyan sajátos – individuális vagy csoportos – identitáspolitikákat, amelyek a hely politikájára, a térhasználat kis taktikáira építenek. Eltérőek a nagyságrendek is: míg a színpadokon jelentős pénzeket, energiákat igénylő, nagy tömegeket mozgató nyilvános események zajlanak, élénk mediális figyelem közepette, addig a kulisszák kapcsán sokkal intimebb, a társadalmi érdeklődés hátterében, szélcsendjében meghúzódó terekről van szó. További jellegzetesség, hogy nem nagyon van átmenet a két nyilvánosságforma között, nem építenek egymás tevékenységére, sőt nem is reflektálnak túlzottan egymás működésére.

A színpadok

A színpadok kapcsán nagyszabású, felülről – valamely gazdasági-politikai-hatalmi elit által – kialakított politikáról, illetve ennek térbeli reprezentációjáról beszélhetünk. Tehát nem valamely társadalmi mozgalom kényszerít rá a városvezetésre nyilvános eseményeket, s kapcsol hozzájuk speciális térhasználati szokásokat, hanem különböző elitcsoportok tesznek kísérletet a szélesebb tömegek lojalitásának megszerzésére, önnön pozíciójuk legitimálására.

E nyilvánosságforma legmarkánsabb megjelenési és működésmódja/alkalma a városi fesztiválok kapcsán figyelhető meg, Hartmut Häusserman, német városkutató a nagy események politikájaként írja le ezt a – minden nagyobb városban jelen lévő – sajátos, többnyire kulturális, művészeti vagy sporttevékenységekhez kapcsolódó térhasználati rendszert, amelynek két, egymással szorosan összefüggő jellegzetessége van: egyrészt pénzt, embereket és médiumokat mobilizál kampányszerűen egy tisztán körülhatárolt cél érdekében, másrészt maga az esemény térben és időben korlátozott, tartalmilag is egyetlen téma köré szerveződik (Häusserman 1993). Ez a város egészének szintjén zajló öndefiniálási, önmegjelenítési kísérlet szerves részét alkotja a szimbólumok ökonómiájának, amelyek segítségével az egyes városok megkísérlik magukat és a többiekhez fűződő viszonyukat egy mind globálisabbá váló térben elhelyezni (Zukin 1991).

A fesztiválok mint sajátos nyilvánosságformák számos előnyös tulajdonsággal rendelkeznek: így a várospolitika látványos eredményekkel nem túlzottan kecsegtető, szürke hétköznapjaiban demonstratív és vonzó célokat fogalmaznak meg, képesek az álmos mindennapi ügymenet dinamizálására, és ráadásul – siker esetén – a városvezetés hírnevét is öregbíthetik. Persze a „nagy események” jelentősége mégiscsak ökonómiailag, az új fejlődési lehetőségek létrehozása szempontjából értékelhető leginkább: a városra irányított közfigyelem azzal kecsegtet, hogy a befektetők, a nagyobb/világpiac szereplői is felfigyelnek erre a helyszínre, amely így egyrészt állami szubvenciókat, másrészt turistákat és befektetőket vonzhat magához, s teremthet ezeken keresztül piacokat és munkahelyeket (Häusserman 1993).

Ugyanakkor a városi fesztiválok és az általuk létrehozott nyilvánosságformák létrejöttében fontos szerepet játszik a kultúra/művészet/tudomány mint termelési faktor, alapvető hivatkozási pont. Ezen események jó példák arra, ahogyan e két szféra – az ökonómiai és a kulturális – átjárja egymást, összekapcsolódik: például abban a szimbolikus folyamatban, amely során a fesztiválokkor létrejövő újfajta városi terek gazdaságilag is értékesíthető képekké sűrűsödnek össze, és a vizuális fogyasztásra felkínálkozó imázsokká alakulnak át. Aztán, e folyamat következő állomásán a tömegkommunikációs eszközök (a

televízió, a fényképalbum, a dokumentumfilm) rögzítik és elterjesztik – azaz instrumentalizálják és a szimbolikus fogyasztás számára tömegesen hozzáférhetővé teszik – ezt a képrepertoárt. Végül pedig a különféle szimbólumiparok – így például a tömegkommunikáció vagy a turizmus – nagyon pontosan kijelölik ezen lokális esztétikák, városi tér-imázsok helyi értékét a fogyasztás szféráján belül.

Persze a fesztiválok mint új nyilvánosság-forma kialakulása/kialakítása nem pusztán marketingszakemberek, várospolitikusok találmánya, hanem – mint Häussermann rámutat – strukturális okokra is visszavezethető, a városfejlődés aktuális tendenciáival magyarázható. A városvezetésnek egy gazdasági és strukturális krízisekkel terhelt korszakban, rossz ökonómiai feltételek és nehezen bejósolható társadalmi körülmények között kell a növekedés és versenyképesség perspektíváit felmutatni. Erre a szituációra adott tipikus reakció általában az új fejlődési lehetőségekkel, innovációval kecsegtető „nagy megoldás" keresése. Azaz – ha az urbanizációs folyamatok átstrukturálódásának perspektívájából indulunk ki – a városi kultúra átalakítása fesztiválkultúrává, a nyilvánosság városi köztereinek a fesztiválok színtereiként történő inszcenálása nem más, mint a modern/posztmodern várospolitika „részben kikényszerített, részben szükségszerű formája".

A fesztiválok várospolitikai preferálásának, a szimbólumok ökonómiáján belül játszott szerepének másik fontos oka a – második modernség kulturális feltételrendszerében kiemelt helyet elfoglaló – vizuális dimenzió, a láthatóság mentén található. A városi munkahelyek, illetőleg a városi lakosság létszámának csökkenése, továbbá a városközpontok körül egyre szélesebb és meglehetősen amorf településgyűrűk létrejötte következtében az egyes városok mind láthatatlanabbakká válnak. A láthatóság problematikáját csak felerősítik a médiumok, amelyek nagyon szigorúan rögzítik azt a feltételrendszert, amelyen belül a város, mint önálló entitás egyáltalán jelen tud lenni; s a jelenlétnek általában két feltétele van: egyrészt a tér- és időbeli pontok összesűrítése, koncentrációja, másrészt a városnak a tömegmédiumokhoz műfajilag is alkalmazkodó inszecenálása, megjelenítése.

A láthatóság problémája szorosan összekapcsolódik a városi kultúra mibenlétére, a városlakók számára identifikációs lehetőségeket kínáló kulturális sajátosságokra, szimbólumokra – tehát az integráció, az imagináció és az önmegjelenítés triászára – vonatkozó kérdéskörrel. Mivel az agglomeráció strukturálatlan településszövetében egyre nehezebb egy olyan város képének, sajátosságainak, jövőbeli fejlődési útjainak felmutatása, amellyel az ottlakók azonosulhatnak, így a „nagy események" próbálják betölteni a városi nyilvánosság klasszikus funkcióit. Miközben egy jellegzetes városi ünnepet reprezentálnak, megpróbálnak mozgósítani valamilyen közös – vagy annak gondolt – imaginatív tartalmakat: képeket és szimbólumokat a közeli és távoli korokból. Egy olyan korszakban – tehát: a tradicionális kulturális miliők feloldódásakor, a nagyfokú individualizációkor, a „szabadidő-társadalom" előretörésekor – kínálják fel sajátos eszközeikkel a várossal való azonosulás, a „városlakó"-ként történő identifikáció lehetőségét, amikor a lakosság egyre jelentősebb része számára a város már nem szolgál a mindennapi élet közös helyszíneként, amikor a magánélet, a hivatali munka és a szabadidős tevékenység – pontosan a gazdaságilag és politikailag tevékenyebb csoportok esetében – gyakran több közösségben zajlik.

A „nagy események" hatásmechanizmusát sajátos kettősség jellemzi: noha a fesztiválok egyik jellegzetes feladata a város különlegességének megfogalmazása, egy lokális identitás kialakítása, a média számára láthatóvá, a városlakók számára pedig átélhetővé tétele, ám ezek a törekvések általában nem vezetnek sikerre (Häusserman 1993). A lokális és globális dimenzió e találkozásának egyik tanulsága éppen az, hogy ezek az események gyakorlatilag mindenhol meglehetősen hasonló kulturális mintákat követnek – ez jól látható a nemzetközi építészcégek egyazon mérce szerint létrehozott épületein, a kulturális rendezvények egymástól szinte megkülönböztethetetlen programfüzérén, és a sort lehetne még folytatni. Mindennek eredménye az, hogy a város – különböző csoportpreferenciákat

követő – imázsának kialakítása (paradox módon) sok esetben a lokális identitás további visszaszorulásához, sőt: elvesztéséhez is vezethet. Azaz a nagy események színre vitele mint a posztmodern városok nyilvánosságiparának egyik jellegzetes területe egy igazi csapdahelyzetet hoz létre, s – minden másképpen megfogalmazott szándéka ellenére – maga is e helyzet foglyává vált; annak tudniillik, hogy a város egésze manapság egyre inkább úgy jelenik meg, mint egy olyan kultúra szimbolikus reprezentációja, amelynek bázisa és kötőszövete túlnyomórészt erodálódott.

A kulisszák

A kulisszák[218] kapcsán kisebb léptékű – inkább valamely sajátos szubkultúra, ízlésközösség által létrehozott – életvilágbeli politikáról, illetőleg ennek térbeli reprezentációjáról beszélhetünk. Csoportok, kisebb közösségek térhasználati szokásait, nyilvánossághasználatát lehet e fogalom segítségével leginkább megragadni, melyek hatókörüket tekintve megmaradnak egy kisebb lokalitás létrehozásánál, átformálásánál, s e törekvéseik nem emelkednek a hivatalos várospolitika szintjére.

A kulisszák mint sajátos nyilvánosság-forma megjelenése és működésmódja is szoros kapcsolatban áll a városi társadalom átstrukturálódásával, a városi közösségek képződésének megváltozott feltételrendszerével. A társadalmasodási – közösségképződési – mechanizmus klasszikus nagyvárosi mintáinak felidézéséhez megint csak érdemes visszakanyarodni a Chicagói Iskola által leírt bevándorlónegyedekhez, ahol a csoportok viszonylagos homogenitással és magas fokú belső kommunikációval jellemezhető társadalmi terekben – miliőkben – éltek. A közösen belakott városi tér konstitutív szerepet játszott a társadalmi miliő és a csoportidentitás létrehozásában: evidens és szignifikáns (magától értetődő) módon a miliőhöz tartozás jele a városi térben elfoglalt meghatározott hely volt; azaz a tér, mint valamilyen előzetesen adott környezet működött.

A társadalom modernizációja – a nagyfokú mobilitási lehetőségek, a választási lehetőségek megsokszorozódása, az imaginációs ipar tevékenysége –, továbbá a városi társadalom átstrukturálódása azonban jelentősen megváltoztatta a közösségképződés – és így a városi térhasználat – egész társadalmi-kulturális feltételrendszerét. Míg korábban a város morfológiai-fizikai struktúrájából következtetni lehetett a társadalmi struktúrájára is, az individualizációs folyamatok ezt a helyzetet mostanra átalakították: a város már nem azonos egy világos/hierarchikus struktúrájú közösség térbeli manifesztációjával. Ugyanakkor – s ezt fontos hangsúlyozni – nem jelentőségvesztésről van szó, hiszen a városi tér – a tértől való függetlenedés jól látható jegyei ellenére – változatlanul fontos szerepet játszik az identitásképzés és -alakítás folyamatában; azaz a városi nyilvánosság klasszikus funkciói – az integráció, az imagináció és az önmegjelenítés – továbbra is terekhez kapcsolódva működnek.

A változás inkább a mindennapi élet gyakorlatainak, a hétköznapi térpolitikák szintjén történt meg, s ez természetesen kihat a városi nyilvánosságformák működésére. A társadalmi észlelés során a földrajzi tér, a (környezet) elveszíti evidenciáját és szignifikanciáját, felbomlik korábbi viszonylagos homogenitása, stabilitása és a sűrű belső kommunikációja – azaz a tér is konstruált miliőjellé, kulisszává válik. A különféle kulisszák létrehozásában és alakításában növekvő mértékben jelen vannak a mediálisan közvetített globalizációs folyamatok (más kulturális összefüggésekből származó jelentések) is, mint ahogyan egyre fontosabb szerepet játszanak a számos hálózatban részt vevő, társadalmilag-térbelileg máshonnan származó cselekvő aktorok.

[218] A fogalom, ill. e nyilvánosságforma bemutatása egy német szociológus, Gerhard Schulze 2000-ben megjelent esszékötetére támaszkodik (Schulze 2000a).

A kulisszák mint sajátos nyilvánosságformák sok szállal kötődnek a későmodern társadalomban megfigyelhető kommunikációs-kulturális átalakulásokhoz, így például a másik iránti érdeklődés növekvő szubjektivizálódásához, amelyek megváltoztatták a társadalmi észlelés feltételrendszerét: a másik úgy érdekel bennünket, mint azon célok elérésének eszköze, amelyeket korábban magunkban már megfogalmaztunk (Schulze 2000). E változás egyik fontos következményeként egyre nagyobb társadalmi területek kerülnek be a szubjektivitás sémáinak fabrikálásában. Így például a városi nyilvánosság hálózatainak kiépítésekor, a csoportok kialakításakor a szituáció helyére egyre inkább a szubjektum kerül. Azaz: a közösségképzés során az olyan jelek (hivatás, életsztenderd), amelyek nem szignifikánsak a belső életet illetően, elhalványulnak, s fokozatosan elveszítik miliőkonstituáló erejüket – miközben egyre fontosabbá válnak a szubjektivitást megjelenítő, közszemlére tevő evidens jelek (így például a stílus, a műveltség).

Az új típusú nyilvános térhasználat fő jellegzetessége, hogy a városi teret az individuumok, társadalmi csoportok egyre inkább kulisszaként, az önábrázolás helyszíneként használják. A kulisszák olyan, közösen létrehozott, állandóan továbbfejlesztett projekciós felületek, amelyeken érzések, vágyak, fantáziák képesek önmaguk megjelenítésére. Mindez persze nem elszigetelt vagy véletlen jelenség, nagyon is jól beleillik a későmodern kor kulturális feltételrendszerébe: a bennünket körülvevő valóság egy részének inszcenálásként való interpretációja egyre szélesebb körben elterjedt kulturális technika. Az esztétikai és stiláris kérdések konjunktúrájának megfelelően itt sem történik más, mint a mindennapi élet gyakorlataiban tetten érhető esztétikai különbség közszemlére állítása a városi nyilvánosság kulisszái között.

A kulisszák a különböző társadalmi miliők önábrázolásának találkozópontjai, az egyén belép és érinti ezeket a helyeket, majd anélkül hagyja el őket, hogy tartósan ott tartózkodna (Schulze 1994). Ám éppen ezen tulajdonsága miatt olyan nyilvános találkozási pontoknak számítanak, ahol az ember nagy valószínűséggel magához hasonló szándékokkal, kedvtelésekkel – szubjektumokkal – találkozik. Ezek a tudatosan választott kulisszák legtöbbször csekély térbeli kiterjedéssel rendelkeznek, időben pedig korlátozott kontaktust tesznek lehetővé. A térhasználat a felnőttek esetében ezeken az átmenetileg felkeresett térszigeteken keresztül történik, a kulisszák hálózatai között pedig olyan nagy kiterjedésű, csak átutazásra használt semleges zónák jönnek létre, melyek kívül állnak mindenfajta csoportspecifikus felségterületen. Az egyes empirikus kutatásoknak kell választ keresniük azokra a kérdésekre, hogy miképp jelenítik meg a különböző csoportok az általuk létrehozott, belakott földrajzi teret, cselekvéseik kulisszavilágát és milyen reprezentációkat közvetítenek róluk.

A kulisszák a társadalmi/nagyvárosi valóság/nyilvánosság formáit jelenítik meg – s maguk az emberek teszik valóságossá ezeket azáltal, hogy önmagukat egy aktív, tudatos döntés révén elhelyezik ezen kulisszákba. Ez a kulisszavilág olyan intenzíven birtokolja az emberi lehetőségek terét, hogy a lehetséges ellentéteket is magában foglalja – így a menekülés és az ellenállás kulisszáit. Az így felfogott nyilvánosság kisebb-nagyobb közösségek sokasága, egy permanensen bővülő, gyakorlatilag határtalan területen, állandóan változó kombinációkban. Vagy egy német városkutató, Regina Bittner némileg metaforikusabb megfogalmazásában: a városok már nem támaszkodhatnak a mélybe vezető szilárd és mozdíthatatlan identitást biztosító gyökereikre, csupán szerteszét indázó, de összekapaszkodva éppoly sziklaszilárd stabilitást nyújtó léggyökerekkel rendelkeznek.

Néhány összegző megjegyzés:

* A tanulmány egyik kiindulópontja az a szociológiában, kulturális antropológiában meglehetősen elterjedt nézet volt, hogy a későmodern életformák/életvilágok esetében a tér- és időbeli dimenziók nem rendelkeznek szilárd, rögzített jelentésekkel, hiszen a társadalmi aktivitások „mikor”-ja és „hogyan”-ja mindig megállapodások tárgya, ráadásul ezek az

alkalmi megállapodások – nagyfokú hajlandóságot mutatva az entrópiára – állandóan felbomlanak, s nem kapcsolódnak valamilyen lokális tradíción keresztül szilárd tevékenységtartalmakhoz. Ennek következtében – egy adekvátabb leírás követelményeinek megfelelően – a térközpontú megközelítésekkel szemben előtérbe kerülnek a cselekvésre orientált elemzési kategóriák, s a vizsgálatok középpontjába a mindennapos geográfiacsinálás/készítés – „geografálás" – (ez az Anthony Giddens által „regionalizációnak" nevezett) folyamat áll, a világ és a tér önmagára vonatkoztatása, a saját és a másik definiálása.

* A nyilvános teret e megközelítésmód nem szubsztancionalista perspektívából értelmezi, hanem egy konstruktivista paradigmát választva: az általunk bemutatott példákban, a speciális térgyakorlatok kapcsán olyan szimbolikus konstitúciós folyamatokról van szó, amelyekben nem önmagában véve a nyilvános tér vagy a hely az érdekes, s fontos a kutatás számára, hanem maga a szimbolikus (társadalmi) cselekvés – illetőleg (s jelen összefüggésben ez a fontos) ennek egy speciális esete, a társadalomban való orientáció céljából és szándékából a városi térre vonatkoztatott cselekvés.

* A város mint a társadalmi viszonyok térbeli szerveződésformája jól érzékelteti azokat a változásokat, amelyek a térszervezés szintjén végbementek. Két, meglehetősen eltérő kulturális logika szerint felépülő nyilvánosságformát mutattunk be röviden. E különböző nyilvánosságformákat felhasználva vizsgálhatjuk a városi kulturális kínálat áttekinthetetlen sokszínű struktúráját – hierarchikus egymásmelletiségüket – különböző funkcióikra tekintettel, s ehhez megfelelő keretet nyújthat a szimbólumok ökonómiájának nevezett megközelítésmód, amely a szimbolikus térelsajátítások kapcsán részletesen bemutatja, a hierarchikusan szervezett csoportokban hogyan történik a városi élmény befogadása és felhasználása.

Irodalom

Augé, Marc 1994 *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt.
Beck, Ulrich 2003 *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Századvég, Budapest.
Bodnár Judit 1996 A szakadozó városszövet. *Budapesti Negyed, 14*. 4.
Bormann, Regina 2000 Eventmaschinerie Erlebnispark. Systemintegration durch performative Insitutionen. In: Gebhardt, Winfried – Hitzler, Ronald – Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.) *Events. Soziologie des Aussergewöhnlichen*. Opladen, 137-160.
Davis, Mike 1999–2000 Los Angeles, az erődváros: a városi tér militarizációja. *Budapesti Negyed, 26-27*.
Hannerz, Ulf 1999 A világvárosok szerepe a kultúrában. *Replika 38*: 91-105.
Harvey, David 1990 Posztmodernizmus a nagyvárosban: építészet és városi design. *Tér és társadalom 4*:3-4., 97-122.
Häussermann, Hartmut – Siebel, Walter (hrsg.) 1993 Festivalisierung der Stadtpolitik. In *Leviathan. Sonderheft 13*.
Jameson, Fredric 1997 *A posztmodern, avagy a későkapitalizmus kulturális logikája*. Jószöveg, Bp.
Lefébvre, Henri 1972 *Die Revolution der Städte*. Surkamp, Frankfurt.
Noller, Peter 1999 *Globalisierung, Stadträume und Lebensstile. Kulturelle und lokale Repräsentationen des globalen Raumes*. Leske-Bundrich, Opladen.
Sassen, Saskia 2000 *Elveszített kontroll? Szuverenitás a globalizáció korában*. Helikon, Budapest.
Schulze, Gerhard 1994 Milieu und Raum. In Noller, Peter – Priggle, Walter – Ronneberger, Klaus (hrsg.) *Stadt-Welt*. Campus, Frankfurt–New York, 40-53.
Schulze, Gerhard 2000 Élménytársadalom. A jelenkor kultúrszociológiája. *Szociológiai Figyelő 4*. 1-2:135-158.
Schulze, Gerhard 2000a *Kulissen des Glücks: Streifzüge durch die Eventkultur*. Campus, Frankfurt–New York.
Sennett, Richard 1998 *A közéleti ember bukása*. Helikon, Budapest.
Soja, Edward 1990 *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London–New York.
Zukin, Sharon 1991 *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*. University of California Press.

A tanulmány forrása: Magyar Tudomány, 2004/10; http://www.matud.iif.hu/04okt/013.html

Wilhelm Gábor
Egy európai ház[219]

Egy európai ház címmel 1994-től 1996-ig futott, három európai nagyvárost felölelő, közös városantropológiai kutatási projekt Berlinben, Amszterdamban és Budapesten. Ebben az írásban e közös munka történetével, a résztvevő intézmények céljaival és vizsgálati módszereivel, problémáival, valamint elért eredményeivel foglalkozom. A bemutatásban a legnagyobb részt a magyar kutatásnak szánom. A tanulmány végén megpróbálok arra a kérdésre is felelni, milyen perspektívái vannak az ilyen jellegű, nemzetközi keretben végzett összehasonlító munkáknak.

A Néprajzi Múzeum 1994 őszén értesült arról, hogy a berlini Heimatmuseum Neukölln egy európai keretű, összehasonlító etnológiai városkutatást kezdeményezett, és ehhez a nagyszabású munkához társintézményeket keres. A program első szakaszában a holland Amsterdams Historisch Museum, valamint egy dublini és egy prágai múzeum bizonyult hajlandónak a részvételre. A neuköllni munkatársak Budapestre is ellátogattak, ahol Budapesti Történeti Múzeumtól rövid úton kosarat kaptak, a Néprajzi Múzeum viszont örömmel társult a kutatáshoz. Közben a dubliniak és a prágaiak egyaránt visszakoztak, így végül Berlin, Amszterdam és Budapest maradt a három kutatandó nagyváros. Berlinben a Heimatmuseumon kívül a Humboldt Egyetem Európai Etnológia szakának hallgatói társultak a projekthez, Amszterdamban a Historisch Museum mellett pedig az Amszterdami Egyetem egyik városszociológus munkatársa csatlakozott a megkezdett munkához. A Néprajzi Múzeumból öt kutató vállalta a részvételt.

A kutatás célját, témáját, tágabb helyszíneit a berlini Neuköllni Helytörténeti Múzeum, a szintén berlini Európai Etnológiai Intézettel (Humboldt Egyetem) közösen találta ki, ez volt az a keret, amelyet minden résztvevőnek vállalnia kellett. Az alkalmazott módszerek és a szűkebb témaválasztás tekintetében azonban nem volt semmilyen további megkötés. A kiindulópont azon a megfontoláson alapult, hogy egy-egy kiválasztott európai nagyvárosi bérház mai helyzete, a lakóinak élete és mindennapi problémái, a háznak és a ház lakóinak története részben valami közöset tud mondani az európai városfejlődésről, illetve ezeknek a nagyvárosoknak a mai problémáiról talán éppen a mindegyikre ható, globalizációnak nevezhető folyamat következtében. A kutatás eredményének, más szóval, válaszolni kellett tudnia arra a kérdésre, hogyan jelenik meg egy-egy nagyváros kiragadott bérházában Európa átfogóbb *és* helyi története. Természetesen óhatatlanul szembe találjuk magunkat helyi típusú, a többiektől eltérő jellegzetességekkel, netán fáziseltolódásokkal. A kezdeményező múzeum arra is kíváncsi volt, hogy az újjászerveződőben lévő Európában milyen lehetőségek nyílnak a határokon átnyúló, hosszabbtávú múzeumközi kapcsolatokra és közös kutatásokra. A résztvevők megállapodtak továbbá abban is, hogy az empirikus városetnológiai kutatás bizonyos eredményeit egy-egy néprajzi kiállítás segítségével mutatják majd be a projektben résztvevő múzeumok az érintett városok közönségének, illetve a kutatás lezárásával egy közös vándorkiállítást rendeznek a három ház életének bemutatására.

Ennél a pontnál felmerülhet néhány kérdés a kutatási terv elméleti vagy éppen gyakorlati hátterét illetően. Mi alapján választódtak ki a vizsgálandó városok, milyen háttérfeltételek mellett alkalmasak az ott végzett kutatások az összehasonlításra? A válaszok egy része nem az elméleti kézikönyvekben, hanem jóval inkább a tudomány politikai vetületében keresendő. A kezdeményező Heimatmuseum Neukölln két állandó munkatársból

[219] Az írás eredeti megjelenési helye: A.Gergely András szerk. *A nemzet antropológiája. Hofer Tamás köszöntése*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2002:126-136. Web: http://mek.niif.hu/06800/06812/06812.pdf

álló helytörténeti múzeum, egy ambiciózus, politikatörténetet végzett fiatal igazgatóval, a volt Nyugat-Berlin délkeleti peremén. A német kismúzeumok több évtizede vívják a maguk állóháborúját a lényegesen jobb anyagi és egyéb feltételekkel bíró nagy, állami múzeumokkal szemben. Az igazi kiugrási lehetőségnek ebben a helyzetben a nemzetközi együttműködések kínálkoznak. Így megkerülhetők a nagyobb, sokkal rugalmatlanabb hazai intézmények, és gyakran könnyebb európai pénztámogatásokhoz jutni. Ráadásul Neukölln mint jellegzetesen külvárosi munkáskerület viszonylag magas arányú külföldi lakóval, a Fal leomlását követő telekspekulációkkal és nagymértékű belső, részben Kelet-Berlinből érkező migrációval szinte tálcán kínálta a problémákat a kutatásra, összehasonlításra és bemutatásra (Gößwald 1996).

A projektet több szinten is értelmezni lehet. Mind a három városbeli vizsgálat egyrészt a ma már klasszikusnak tekinthető városantropológiai irányzat egy-egy konkrét példájának tetszik, másrészt a projekt felfogható olyan kísérletként is, melynek révén ismereteket tudunk nyerni a városi életről egy szélesebb, európai kontextuson belül. Ilyen értelemben az egyes városokban végzett kutatás csupán a nyersanyagot szolgáltatná a következő lépcsőhöz, az összehasonlításhoz. Ez az utóbbi próbálkozás véleményem szerint egyértelmű kudarccal végződött, elsősorban a vizsgálat kifejtetlen, túl általánosan megfogalmazott célja következtében.

A házantropológiai kutatások egészen frissnek tekinthetők, és az egyes ágai szinte kivétel nélkül Lévi-Straussig vezetik vissza a családfájukat (Carsten – Hugh-Jones eds. 1995). A „ház" terminus használhatósága mellett több kutató szerint az szól, hogy a társadalomszerkezet vagy a társadalmi folyamatok mikroszintű megragadására a rokonsági rendszeren, a házassági szokásokon, a „házzal" nem azonos „háztartáson" alapuló fogalmi struktúrák számos esetben elégtelennek bizonyultak amiatt, hogy túlságosan változatos típusokban jelentek meg egy-egy helyen és időszakban. A „ház" mint a szocializáció elsőrendű helye és ágense jöhetett megoldásként – az előbbieknél stabilabbnak tűnő fogalomként – számításba a hétköznapi élet antropológiai vizsgálatára. A „ház" tehát nem csupán alapvető szerveződési egységként elemezhető, hanem mint „morális személy", vagy mint vagyonmegőrző, illetve időben stabil társadalmi egység is (Hsu 1998:67-72).

Bár a városantropológiai vizsgálatok megkezdése jóval korábbra keltezhető az antropológiai házkutatásénál, mégis túlzás volna divatosnak nevezni az európai kontinensen. Noha a városiasodás mértéke, a városlakók aránya nem mutat hatalmas különbségeket, ha a városantropológia szülőföldjével, az Egyesült Államokkal vetjük egybe, az európai néprajzos szakemberek elsősorban a lassan szinte marginálisnak nevezhető falusi területeken folytatták vizsgálódásaikat egészen a jelenkorig (Kenny – Kertzer 1983:5). A kevés számú városetnológiai kutatás szinte kizárólag Skandináviára és Európa mediterrán térségére szorítkozott az 1980-as években (Sanjek 1990:163-165). Bár a kontinens középső részén is folytak elszórt kezdeményezések hasonló munkákra (Franciaországban, Németországban, Magyarországon szintén), ezek a legtöbb esetben megmaradtak a terepmunka szintjén, és ritkán forrták ki magukat publikációvá. Városetnológiával foglalkozó európai írások ugyan időnként megjelentek a könyvpiacon (Lindner 1990; Welz 1990, 1996; Greverus – Welz szerk. 1990; Sobrero 1992), az ilyen jellegű monográfiák hiánya az 1990-es évekre már szinte nyomasztóvá vált. Ezt az űrt igyekeztek német nyelvterületen kitölteni a Waltraud Kokot és Bettina Bommer által összeverbuvált etnológusok egy konferencia erejéig. Az ott született tanulmányok önálló kötetben megjelentek (Kokot – Bommer szerk. 1991). Szinte tünet-jellegű azonban az a tény, hogy bár a tanulmányok szerzői ugyan mind európaiak, az általuk kutatott összes város – egy kivétellel – Európán kívüli. A Frankfurt am Maint bemutató etnológiai tanulmánykötet erre a helyzetre adott válaszként született meg (Greverus – Moser – Salein szerk. 1994), és akár véletlennek is tekinthetjük, hogy a nemzetközi projektben szereplő három város közül kettőről (Amszterdamról és Berlinről) szintén kiadtak egy-egy városetnológiai, városszociológiai kötetet (Deben – Heinemeijer – Vaart szerk. 1993; Ree

1991). Az már talán kevésbé a véletlen műve, hogy ez utóbbi szerzője a Berlin–Amsterdam–Budapest kutatásban szintén részt vett.

Az európai helyzethez hasonlóan a magyarországi néprajzi kutatásokat is a városi életmód vizsgálatának nagyfokú hanyagolása jellemezte. Bár az ilyen irányú érdeklődés az 1980-as évek elején már markánsan megfogalmazódott (Fejős 1982; Fejős – Niedermüller 1983; Lammel – Niedermüller 1986), és az 1986-os Finn–Magyar Szimpózium legalább címében szerepeltette a „várost" (Paládi-Kovács – Szarvas szerk. 1987) – legalábbis ami a magyar tanulmányokat illeti –, kevesen követték ezt az irányvonalat empirikus vizsgálatokkal. A városi kutatási helyszín iránti közömbösség ráadásul nemcsak az érettebb kutatókat jellemezte, jellemzi, hanem a fiatalokat is. Az 1994-es Fiatal Néprajzkutatók Konferenciája ugyan a hagyomány mellett a modernizációra összpontosított, az elhangzott előadások azonban két apró kivételtől eltekintve kizárólag a faluval, a vidékkel foglalkoztak (Szűcs szerk. 1998). Noha az 1990-es években több néprajzos végzett terepmunkát városban, a monográfiák megírásáig és a város mint fókusz irányultságú kutatásokig nemigen jutottak el.

Az *Egy európai ház* program konkrét kutatásainak megkezdése után röviddel világossá vált a figyelmesebb résztvevők vagy szemlélők számára, hogy a projekt nem csupán három nagyvárosi házban végzett esettanulmányokról szól, amelyek azután egy összehasonlítás alapját képezhetik, hanem valamivel többről. A programot ugyanis nyugodtan lehetett értelmezni különböző politikai, földrajzi és gazdasági körülmények között létező, működő múzeumok egyfajta kísérleteként is arra vonatkozóan, hogyan tudnak valamit kezdeni az adott témával. Az összehasonlításnak tehát legalább annyira részévé váltak maguk az intézmények, a kutatók eltérő vagy éppen hasonló attitűdjei, részcéljai, módszerei, mint a házlakók életmódja. Ebből következett, hogy a létrejött eredmények nagymértékben függtek attól, hogy a kutatók hogyan próbálták értelmezni a meglehetősen általános közös célt. Az eszmecserék, időszakos beszámolók és viták során kiderült, hogy létezik egy általános szintű, a városetnológiát valamilyen mélységig lefedő elmélethálló, melynek segítségével mind a három intézet munkatársai egy közös nyelven tudtak érintkezni. E nyelv fogalmai nagyjából a társadalmi kapcsolatok sűrűsége, a városi intézmények, az életrajzi módszer, etnikai kisebbségek, résztvevő megfigyelés szintjén mozogtak. Az ennél alacsonyabb szintű fogalmak értelmezésével és a vizsgálaton belüli súlyukkal kapcsolatban viszont már lényeges eltérések mutatkoztak meg.

Mivel a kutatás – a berliniek terve, elképzelése alapján – eleve egyetlen házra koncentrálódott, a mintavétel mint probléma fel sem vetődhetett, ellenben a ház kiválasztásának módja annál több kérdést vetett fel. A résztvevők ugyan egyetértettek abban, hogy ennek csak véletlenszerűen szabad történnie, úgyszólván „ceruzával a térképre bökve", jobban megnézve azonban a metódusokat, a „véletlen" mindegyik esetben mást és mást takart. Ha a kijelölés valóban véletlenszerűen történt volna, a kutatóknak a későbbiekben bele kellett volna illeszteniük a házat a város egészébe. Meg kellett volna például mondani, milyen helyet foglal el azon belül, mennyire tipikus, és hogyan viszonyul a többi típushoz. Ennél egyszerűbbnek látszott azonban egy sor háttérfeltétel birtokában előre megmondani, milyen típusú ház a legjellegzetesebb a városban – legalábbis a kutatók számára. Mindez valamivel könnyebbé tette a későbbi összehasonlítást, illetve valószínűleg ez tette egyáltalán lehetővé, a kiválasztáskor szerepet játszó háttérismeretek azonban megmaradtak kifejtetlenül, és ezzel a ház városon belüli szerepének elemzése is elsikkadt. Amszterdamban Tom Martens művészi munkája képezte a kiindulópontot a kijelölésre. Mivel egy, századelőn épült, ám nemrég lebontott ház alapjáról sikerült lenyomatot készítenie, ez a tervezett kiállításhoz eleve egy látványos darabnak bizonyult. A kutatás területének, a háznak a kijelölése és maga a kutatás mikéntje is tehát elsősorban a volt lakók életmódját, emlékeit bemutató kiállítás igényeihez alkalmazkodott. Berlinben a háznak mindenképpen Neukölln körzetén belül kellett lennie a Heimatmuseum tevékenységi köre és a fenntartóinak elvárásai miatt. Ezen belül a kiválasztást

a kutatók számára leginkább fontosnak tartott probléma, a terület szanálásának megkezdése, a bevándorlók, az idegenek, a külföldiek helyzete és a már régebben ott lakóknak a velük való viszonya határozta meg. Azaz megpróbáltak egy ebből a szempontból alkalmasnak látszó (és emellett az együttműködésre hajlandó) bérházat találni. Mi Budapesten egy „tipikusan budapesti" ház képéből, sémájából indultunk ki. Mindegyikünk szeme előtt egy XIX. század végi, négy- vagy ötemeletes, körfolyosós bérház jelent meg. Ilyen szempontból leginkább a VII. és a VIII. kerület jöhetett szóba. A közelebbi lokalizációhoz egyik kollégánknak a helyismerete nyújtott mankót. Rövid idő alatt a Mátyás tér környékére jutottunk el, majd itt mondhatni „esztétikai" szempontból választottuk ki a kutatásunk „terepét". Emellett természetesen fontosnak tartottuk, hogy a kutatandó ház lakóinak korösszetétele ne térjen el radikálisan az általunk tipikusnak gondolt mértéktől, azaz a lakók között legyenek régóta ott élők és fiatalok egyaránt.

A neuköllni csoport, amely a múzeum alkalmazottain kívül a Humboldt Egyetem Európai Etnológia Tanszékének néhány hallgatóját is magában foglalta, a kiválasztott százéves bérház mentális térképére volt elsősorban kíváncsi (Bezirksamt 1996). A 36 lakásos ház kiválasztásában döntő szempont volt, hogy a ház lakóinak összetétele kor és származás szerint reprezentatívnak tűnt a kerületre jellemző pillanatnyi változások tekintetében (Rücker 1996). A kutatás fő módszerét a beszélgetéseken, életrajzi interjúkon kívül a fotóztatás képezte. A munkában részt venni hajlandó lakók között fényképezőgépeket osztottak ki, és megkérték őket, hogy fotózzák le a házat és környezetét úgy, ahogyan ők látják azt. Az elkészült képek ezután a lakókkal folytatott beszélgetések kiindulópontjául szolgáltak. A kutatók természetesen feltételezték, hogy a ház másképpen jelenik majd meg az idősebb, már régebben ott lakók képein és ismereteiben, mint a frissen érkezettekéin, és hogy a köztük lévő viszony, a megoldatlan konfliktusok, esetleg sérelmek vissza-visszaköszönnek a fotókon.

Az Amszterdami Történeti Múzeum egy viszonylag kis házat választott ki, mely a kutatás megindultakor már nem állt. A vizsgálatuk lényege egyfajta történeti rekonstrukció volt, melynek során megpróbáltak a házzal kapcsolatos minden hozzáférhető anyagot levéltárakból megszerezni (ez nem mindig ment könnyen az adatvédelmi törvények miatt), a régebbi lakók elbeszélései, fényképei és rajzai alapján bemutatni a lakások belsejét, berendezését és átalakulásait. Arra voltak kíváncsiak, hogyan tükröződnek egy nagyváros változásai egy ház életében. Ennek során első alkalommal történt meg Hollandiában, hogy egy ház teljes történetét feldolgozták a kutatók. Különböző eredményeiket egy kiállítás segítségével mutatták be 1996 augusztusa és októbere között a negyed, valamint egész Amszterdam lakóinak (Wildt 1996).

Az Amszterdami Történeti Múzeum által kiválasztott ház a *da Costa* negyedben feküdt, ez a városrész az 1900-as években épült ki teljesen. A házat 1882-ben építették, jellegzetesen keskeny holland épület volt. Emeletenként két-két kis (egyenként 30 m^2-es) lakást foglalt magába. A házat (a negyedhez hasonlóan) az 1970-es évek elejéig elsősorban munkások lakták, ettől kezdve főképp fiatalok, diákok. A ház egyik lakásának alapjáról 1993-ban Tom Martens művész lenyomatot készített. A kiállításon legelőször ezt tekinthették meg a látogatók.

Mivel a városetnológiai vizsgálat egyik fontos vonása a jelenkutatás volt, az Amszterdami Történeti Múzeum kapcsolatba lépett a Városszociológiai Tanszék egyik munkatársával is, aki egy amszterdami bérház lakóinak életmódját kutatta. Van der Ree szintén egy da Costa negyedbeli, ám újonnan, 1992-ben épült házat választott ki az úgynevezett *de Liefde (Szeretet)* épületkomplexumban, amely a körzetben húsz évvel megkezdődött városfelújítási program eredményeképpen jött létre (Ree 1996). Az ő kutatása elsősorban arra összpontosított, hogy milyen szerepet játszanak a környékre és a házra vonatkozó visszaemlékezések a lakók életében. A kiválasztott ház 102 lakásból állt, melyek 2-6 szobásak voltak, a kisebb lakások képezték azonban a túlsúlyt. A ház lakói a legkülönbözőbb társadalmi kategóriákba tartoztak, és a külföldiek aránya viszonylag magas

volt, az összetételében pedig a körzet társadalmi rétegeinek arányát tükrözte. Az 1950-es évekig a környéken egyaránt éltek családosok és egyedülállók, öregek és fiatalok, az 1960-as és 1970-es években viszont egyre inkább csak magányosak, valamint a fiatalabb nemzedékbe tartozók. A kutatás döntően interjúkon alapult, az eredmények az emlékezés eltéréseire hívják fel a figyelmet. A hétköznapi történetek akkor maradhatnak meg, ha valamilyen módon részeivé válnak a családi történeteknek.

Számunkra a kutatás megindulásakor az egyik fő módszertani kérdést az jelentette: alkalmazható-e a *ház* városetnológiai kutatási kategóriaként, vagy inkább a hétköznapi fogalom tartalmát érdemes-e vizsgálnunk. Ennek a terminusnak ugyanis van valamilyen, a „háztartáshoz", „családhoz", „otthonhoz" kapcsolódó asszociációja. Mindez a prototipikus *családi ház* (egy család, egy ház, egy háztartás) sémából származik. Ha a *ház* fogalmat kulturálisan értelmezzük, a lakóknak a már elköltözött vagy már nem élő tagjai is részét alkotják. Az etnológiában nem régen megkezdődött „házkutatás" amellett érvel, hogy a „ház" fogalom hasznosan alkalmazható az ún. vegyes házassági szabályokat és/vagy rokonsági mintát követő társadalmakra (Carsten – Hugh-Jones 1995). Emellett természetesen a „ház" értelmezhető, vizsgálható adminisztratív egységként is, ebben az esetben csupán az aktuális lakók képezik a kutatás tárgyait. Mindezekkel a kérdésekkel összefügg egy jellegzetesen városetnológiai, vagy talán általános etnológiai probléma.

A modern etnológiában ugyanis megfigyelhető egyfajta témaeltolódás. A korábban időben és térben jól körülhatárolt lokális kutatási területek idővel egyre szűkebbnek bizonyultak. Ahhoz, hogy az ott végzett vizsgálatok során felvetett kérdésekre megfelelő magyarázatokat lehessen nyerni, egyre távolabbi összefüggéseket, hatásokat kellett figyelembe venni. A probléma tehát ma nem kis mértékben lokális események globális keretben való szerepének megértése. Ez a hangsúlyeltolódás ugyanúgy vonatkozik a városetnológiára is, sőt mondhatni, nagyrészt a városetnológiai empirikus kutatások módszertani gondjai hívták fel a figyelmet erre. A város mint *locus* kutatások mellett ugyanis a város mint *focus* szemlélet mind nagyobb teret nyert, nem utolsósorban az előbbi típusú helyi kutatásokat ért bírálatok következtében. Az újabb vizsgálatok során a még figyelembe vett kontextus mind szélesebbé vált. Számos lokális jelenség ráadásul, úgy tűnt, csak egy *világrendszer*ben szemlélve válik érthetővé. Ez a folyamat tehát a néprajzi magyarázatokban figyelembe vett tényezők szűk, korlátozott körére és ezek pontos szerepének tisztázatlanságára hívta fel legelőször a figyelmet. Saját kutatásunkban igyekeztünk figyelembe venni a város mint *focus* szemléletet, mivel a háznak a városi életen belül játszott szerepe érdekelt bennünket elsősorban.

Az általunk kutatott ház esetében jól megfigyelhetőek azok a változások, melyek a ház története során a háztartás, család, lakás és otthon egymáshoz való viszonyában bekövetkeztek.

A *Mátyás téri*, hatvan lakásból álló ház csaknem száz éves történetében a ház, illetve az egyes lakások eltérő szerepet játszottak az egyes történelmi periódusoknak megfelelően. A XX. század első felében az akkor még külvárosi környezetben álló ház nagypolgári tulajdonban volt, az egyes lakásokat szintén nagypolgárok bérelték. A lakások nemcsak a családok otthonának számítottak, hanem egyben az ott élő kiszolgáló személyzetéé is. Ők a lakásokon belül az erre a célra létrehozott cselédszobákban laktak, és a nap nagy részét a lakásban töltötték munkájuknak megfelelően. A ház meglehetősen zárt és homogén közösséget alkotott, a ház ugyanis ekkor még *magántulajdonban* volt, és a tulajdonos ebben a minőségében szabályozta a lakók életét. A zártság miatt az egyes lakások a ház többi lakója számára azonban viszonylag nyitottak maradtak (például a gyerekek számára), a lakások összetétele a cselédség, szakács, takarító stb. személyzet révén pedig meglehetősen heterogén. A bérlakások nem képviseltek vagyont, vagyis a bérlőknek nem volt igazi vagy részleges tulajdonosi szerepük. A lakás nem ritkán egyben a családfő munkahelyét is jelentette (például orvosét).

A II. világháború elején és végén sokan kivándoroltak a lakók közül, így a háború után lakások üresedtek meg, majd bekövetkezett a kitelepítés. A ház *állami* tulajdonba került. Ezzel létrejött a kényszertársbérlői rendszer. Vagyis megszűnt a cselédség intézménye, a lakások elvesztették eredeti funkciójukat, túl nagyokká váltak a *nukleáris* családok számára. Az űrt társbérlőkkel töltötték ki, felülről rendelkezve. A ház elvesztette belső homogenitását, a lakások pedig a heterogenitásukat és *otthon* státusukat. Az otthon elsőrendű helyévé a szoba válik. A kényszertársbérlet nehezen elviselhető hatásait a lakók különböző módon megpróbálták kivédeni, amennyire lehetett. Akik tehették, igyekeztek rokonokat bevinni vagy bejelenteni a lakásba társbérlőként, ha mód volt rá, főképp családtagokat. Így nem kellett idegen és változó kényszertársbérlőkkel együtt lakni. Az ügyesebbek a sok bejelentett lakóval később nagyobb lakáshoz is juthattak. Mások igyekeztek cserével, megegyezéssel kisebb, önálló lakáshoz jutni. Megindult tehát a bérlakások esetében is – valódi tulajdonos hiányában – a félpiaci csere, „adás-vétel". A *környék* azonban az 1970-es, 1980-as évekig még viszonylag homogén, kevéssé zárt, bár már lecsúszóban van. A bérlőknek kvázitulajdonosi jogokat garantált a törvény, ily módon a bérlakások vagyontárgyakként kezdtek el viselkedni, a félpiaci cserék, vételek és eladások folytatódtak.

A bérlakások privatizációjának megindulásával, az 1990-es években új döntési helyzetbe kerültek a lakók. Hosszú távra kiható döntéseket kellett hozniuk rövid idő alatt, a legtöbbször megfelelő tapasztalat, információ nélkül. A lakások eközben kikerültek a valódi piacra. A megvételből komoly tranzíciós hasznot lehetett nyerni, ha jól elkelt a lakás a piacon, és kevés pénzt kellett addig ráfordítani. Maguk a bérházak azonban még mindig nem kerültek magánkézbe. Vagy a lakás privatizálódott, vagy megmaradt önkormányzati tulajdonban. A környék lecsúszásának folytatódása ugyan várható, ugyanakkor a még ott lakó középosztály egyelőre még, úgy tűnik, várakozó álláspontra helyezkedett.

Mindezek ismeretében, elsősorban a lakók mobilitására próbáltunk meg összpontosítani. Választ kerestünk olyan kérdésekre, hogy a mai lakók honnan, miért és mikor jöttek a házba. A kutatás kezdeti szakaszában főleg életrajzi interjúkat készítettünk. A munka megkezdése után nem sokkal, a kutatásban részt vevők érdeklődésének megfelelően, a központi kérdésünket három altémára bontottuk le, és ettől kezdve ezek a vizsgálatok párhuzamosan futottak.

Noha az interjúk, valamint a házra, a környezetére és a házban lakó családokra vonatkozó dokumentumok gyűjtése mellett, szabálytalan időszakonként megfigyeléseket is végeztünk, a kutatás megkezdésekor azt terveztük, hogy a régebben a városkutatásokban sem ritka „klasszikus" résztvevő megfigyelés hagyományát fogjuk folytatni. Azaz szándékunk szerint egy évre egy lakást bérelünk a házban, hasonlóan Whyte-hoz, aki „Cornerville-ben" közös lakásban lakott az általa tanulmányozott környék közvetlen közelében egy olasz családdal (Whyte 1943, 1999), és ily módon sokkal szorosabb kapcsolatba tudunk kerülni a lakókkal, mint ha csupán látogató megfigyeléseket végzünk. Ezt azért tartottuk fontosnak, mivel a városi élet éppen a komplexitásának mértékével különbözik a falusi, vidéki életmódtól (Kenny – Kertzer 1983:4). Ebbe beletartozik a kapcsolatok sűrűsége, nagy száma, területileg szétszórt volta, illetve az a tapasztalat, hogy nem kis hányaduk zárt kapuk vagy ajtók mögött zajlik. Bizonyos alappal feltételeztük, hogy a lakók kapcsolatrendszerének csak egy részét alkotják a házbeli interakciók, így ahhoz, hogy valamennyi megfigyelésen és nem csupán elmondáson alapuló ismeretet szerezzünk ezeknek mértékéről és milyenségéről, megpróbáltunk közvetlen tapasztalatot szerezni arról, mit jelent a Mátyás téren lakni. Ennek hiányában a lakók házbeli viszonyairól, összejöveteleiről is csak véletlenszerűen és rövid időszakaszokra vonatkozóan tudtunk megfigyeléseket tenni.

Mivel kutatási pályázatunkat az OTKA elutasította, és így meghiúsult a lakásbérlés is, nem meglepő, hogy a három altéma ezek után nagyobb mértékben épített a lakóknak a beszélgetések során hozzáférhető ismereteire, mint a házbeli társadalmi kapcsolataira, melyeknek szerepe az előbbiekben nem volt hangsúlyos. A vizsgálat módszerének ilyenfajta

eltolódása ugyanakkor jobban rákényszerített minket arra, hogy a szélesebb városi kontextust tartsuk szem előtt értelmezéseink során.

A városi környezet összes jellegzetessége ellenére a ház megismerése, az első találkozások a lakókkal, a témák végső megfogalmazása kísértetiesen hasonlított a „klasszikus" antropológiai terepmunkákéhoz, akár törzsi, akár falusi környezetben történtek ezek. A projekt céljainak megismerésekor, majd a ház kiválasztásakor már megfogalmaztunk magunkban kérdéseket, feltevéseket, ám egészen a lakókkal való megismerkedésünkig ezek, mondhatni, a levegőben voltak. Nem tudhattuk előre, hogy *nekik* mi fontos, ők hogyan élik meg a helyzetüket. A munka során természetesen az is kiderült több esetben, hogy a feltevéseink egy része, melyekre a kérdéseink is alapultak, hibás volt. Így eredetileg a lakóknak a valódinál jóval nagyobb mobilitására számítottunk.

A budapesti kutatás egyik témáját a ház fogalmának megjelenése a lakók ismeretrendszerében alkotta (Kőszegi – Szuhay 1996; Szuhay 1996). Ez a megközelítés azzal foglalkozott, hogyan és milyen képet alakítottak ki a lakók a házról, hogyan szerepel ebben a ház mint történelem, milyen forrásokra alapozták elképzeléseiket, milyen közös, ismétlődő sémákat alakítottak ki eközben, valamint hogyan fűzik össze az egyes emberek a saját élettörténetüket a házéval. A vizsgálatok során kirajzolódott, hogy létezik a háznak *egy* története, amelyet a legkülönbözőbb időszakokban a házba költöző lakók nagyon hasonlóan használtak, és amely öt-hat történelmi eseménysorozatra épült fel. Az idősebb, a házban régóta lakóknak még voltak közvetett vagy közvetlen emlékeik a II. világháború előtti időszakra, a háború alatti történésekre, az 1950-es évekre, az 1960–1980 közötti időszakra és az utolsó tíz évre szólóan. A történelmi események házbeli megjelenései belekerültek a ház történetébe, és az újonnan érkezettek vagy fiatal lakók is gyakran hivatkoztak ezekre, felidézték őket, amikor egy-egy újabb esemény, konfliktus értelmezéséhez vagy megoldásához próbáltak választ keresni. Mindannyian hallottak az „úri" házról a piros szőnyeggel és márványlépcsővel, mely elkülönült a többitől, és saját belső világot alkotott. A II. világháború után ezzel szemben az átmenetiség, az elköltözések váltak jellemzővé. Ugyanakkor a 1980-as évek végéig, amíg „jó házmesterek" laktak ott, létezett még egyfajta biztonság, válaszfal a külvilággal szemben. Ez mára megszűnt. A jelenlegi lakók szemében ez csupán vágyként él, a múlt emlékeként.

A második téma a közvetlen jelenkor és a lakók viszonyának egy kiválasztott aspektusára összpontosított (Fejér 1996). A lakók egyik legdrámaibb, a beszélgetésekben leginkább visszatérő élményét a környék kriminalizálódása képezte. Az 1980-as évekig a nyolcadik kerületnek ez a része nyugodt, biztonságos, a középosztály lakta negyednek számított. Az itteni bérházak jelentős hányadában a lakások tágasak és olcsók voltak. Az 1980-as és 1990-es években azonban a lakónegyed biztonsága nagymértékben és gyorsan romlani kezdett, elsősorban a prostitúció, erre a környékre, sőt házakra való áthúzódása, kiterjedése miatt. 1993-ban azután kettős gyilkosság történt az általunk vizsgált ház egyik lakásában. A kutatásnak ez az ága tehát arra keresett választ, hogyan tudták feldolgozni a lakók ezt a nem mindennapi és félelmet kiváltó eseményt, hogyan változtatott mindez a környék és a ház megítélésében. Az eredmények abba az irányba mutatnak, hogy a háznak a háztörténetben megfogalmazott attraktivitása még elég erős ahhoz, hogy a legutóbbi tíz év eseményeit csupán mint átmeneti eseményt szemléltessék, mely nem rendezte át teljes mértékben a környék és a ház korábbi arculatát.

A budapesti kutatás harmadik témája szintén az utolsó néhány év egyik fő kérdésével, a privatizációval foglakozott, amellyel valamilyen szempontból minden egyes lakó szembesült (Wilhelm 1996a, 1996b, 2000). Budapesten az 1980-as években még érezhető korlátok nehezedtek a bérlakás-eladásokra. 1988-ban azonban ezeket a korlátozásokat feloldották. Megindult a korábban bérelt lakások privatizációja, valódi lakáspiac jött létre. A budapesti lakók számára a lakáspiac vált az úgynevezett tranzíciós nyereség elsőrendű

forrásává. Az eladási árban viszont sokáig csak a komfortfokozat, nagyság, utolsó felújítás játszott szerepet, a miliő nem. Az 1990-es évek közepén viszont egyre több körzetben vált ez a szempont is meghatározóvá.

A kutatás arra volt kíváncsi, hogyan jelennek meg e változások a lakók lakásukról, a házról, illetve a közvetlen környezetükről alkotott képében, és mindez hogyan hat arra a döntési helyzetre – részt vegyenek-e a privatizációban vagy sem –, amely előtt ilyen vagy olyan módon, de valamennyien álltak.

A ház lakóinak döntő többsége az 1990-es évek előtt költözött a házba, abban az időszakban, mikor a lakások értékének megítélésekor elsősorban a lakások nagysága, felszereltsége nyomot legtöbbet a latba, jóval kevésbé a környezet. Az utóbbi tíz évben kialakult valódi piaci helyzetben a környezet legalább olyan súlyú, mint az előbbiek együttvéve. Ráadásul a két szempont a Mátyás téri ház esetében élesen elmozdult egymáshoz képest. Ez az eltérés a leglátványosabb a nagyobb lakások esetében volt, itt tapasztalható a legnagyobb értékcsökkenés a korábbihoz képest, a környék piaci megítélésének hatására.

A vizsgálat a játékelméleti döntési helyzeteknek megfelelően igyekezett leírni a lakók ismereteit, jövőképét, elvárásait. A játék szereplői a lakók, a potenciális lakásvásárlók és az önkormányzat volt. A résztvevőknek nagyon kevés információ állt rendelkezésére, és ez különösen vonatkozott a lakókra. A lakók ráadásul nem számítottak egységes kategóriának, mivel nagyon különböző helyzetben, feltételek között léptek a játékba. A lakók abból a szempontból egységesen viselkedtek, hogy korábbi tapasztalataikra hivatkozva mindannyian bizalmatlanok voltak az önkormányzattal szemben. Ez azonban kevésnek bizonyult ahhoz, hogy egységes stratégiát válasszanak vele szemben annak ellenére, hogy mindegyikük tisztában volt azzal, hogy együttesen sokkal hatékonyabbak lennének. Két sikertelen egyeztetési kísérlet után a lakók egymástól függetlenül dolgozták ki a válaszukat a döntési helyzetre. Az egyes döntéseket ugyanakkor nagymértékben befolyásolták azok az elképzelések, melyeket a többi lakó lehetséges viselkedéséről alkottak magukban.

A lakásprivatizációval kapcsolatos döntéshez a lakosoknak egyszerre kellett figyelembe venniük a lakás értékét, állapotát és a ház, illetve közvetlen környezete megítélését. Az alapkérdés minden egyes lakó számára a következő volt: ha megveszik a korábban bérelt lakást, akkor a házzal kapcsolatos összes későbbi költség őket fogja terhelni, amit nem csekély összegre becsültek a korábban rendre elmaradt felújítások miatt. Ugyanakkor, ebben az esetben szükség vagy lehetőség esetén eladhatják a lakásukat, vagy örökölhetik a gyermekeik. Ez a megfontolás viszont akkor jelenthet csupán valódi vonzerőt a számukra, ha vagy nem veszik figyelembe a döntéshez a romló környezet értékcsökkentő hatását, vagy ezt a tendenciát csak átmenetinek látják. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy ha néhányan megveszik ugyan a lakást, ám kisebbségben maradnak, a felújítás időzítését, költségeit a legnagyobb tulajdonos, azaz az önkormányzat diktálhatja a kisebbségnek. Ha azonban a lakók nem akarják megvenni a lakást, akkor egy darabig bizonyosan alacsony lakbérre számíthatnak, a távolabbi jövő viszont mindenképpen kiszámíthatatlan marad. Az önkormányzat ugyanis később drasztikusan megemelheti a lakbéreket, vagy akár eladhatja az egész házat valakinek. Látható, hogy minden egyes lakónak egy sor lehetséges, ám különböző kockázatokat rejtő és eltérő eredménnyel végződő forgatókönyvet kellett (vagy kellett volna) végiggondolni, ahhoz hogy – a meglehetősen kevés rendelkezésre álló információ ellenére – racionális döntést tudjon hozni a kialakult helyzetben. A lehetőségek közötti választásban ráadásul mindenképp szerepet kellett kapnia a döntéshozó stratégiájának: mennyire hajlandó kockáztatni.

Természetesen igen valószínűtlen, hogy minden egyes lakó módszeresen végigjátszotta a számára nyitott döntéseket a várható következményeikkel együtt. Egy fontos motívum azonban az összes lakónak a döntési helyzetről adott leírásában hangsúlyosan felbukkant: mennyire erős az érzelmi kapcsolata a lakáshoz, a házhoz és/vagy a közvetlen környezetéhez, ami szorosan összefüggött a környezetük, illetve önmaguk jövőképével.

Ebben a tekintetben pedig igen nagy mértékű optimizmust lehetett tapasztalni a lakók között. A kettős gyilkossághoz való viszonyukhoz hasonlóan, láthatóan igyekeztek visszaszorítani a környék rosszabbodó állapotával kapcsolatos negatív érzéseiket. Egy fajta imaginatív falat kezdtek építeni a környék és a ház közé. A ház szerepe ennek hatására a környék rovására egyre inkább felértékelődött. A ház története a jelen és a közeljövő megítélése és értelmezése szempontjából egy szilárd és közös kiindulási alappá vált. Nem szabad megfeledkeznünk ezen a ponton arról, hogy pontosan ez a fajta jövőkép, megítélés képes önmegvalósítóvá válni. Minél többen képzelik a házuk jövőjét pozitívnak, annál inkább kevésbé indul meg az elvándorlás és a környék elszegényedésének egymást gerjesztő folyamata. A lakók ilyen jövőkép mellett hajlandóak a lakásukba és a házba invesztálni, és egyéni tevékenységük összessége révén a környék felértékelődhet a külső piaci szereplők szemében is.

Néhány hónappal a kutatás befejezése után megtörtént a döntés a lakások privatizációjával kapcsolatban. A ház lakóinak csaknem fele úgy határozott, hogy megvásárolja a lakást, amelyben eddig bérlőként lakott.

Összefoglalás

A nemzetközi, „*Egy európai ház*” projekt ritka kezdeményezésnek számít az európai városetnológia területén. Részben egyedi városkutatásokat indított be, részben megpróbálta összehasonlítás révén értelmezni az 1990-es évek változásait egy-egy városi ház lakóinak példáján egy európai kontextuson belül. Ezen felül lehetőséget nyújthatott volna egy-egy városetnológiai mikrokutatás módszertanának kidolgozásához. A projekt ez utóbbi szempontból kudarcot vallott, valószínűleg leginkább azért, mert a kutatási program keretét és célját nem sikerült megfelelő mélységben kidolgozni, meghatározni, ráadásul a kutatandó házak kiválasztásának módja túl nagy terepet engedett meg a kutatók számára, hogy a saját háttérismereteiket kifejtetlenül belevigyék a vizsgálatba. A konkrét mikrokutatások reprezentativitásának problémája ugyancsak ennek a számlájára írható.

A kutatások módszertani kiindulási feltételeinek ismeretében jogosan merül fel a kérdés, hogy a három (vagy négy) ház összehasonlításával mennyivel több ismeretet nyerünk magukról a városokról, sőt európai kontextusukról, illetve mennyire szólnak ezek a vizsgálatok maguknak a kutatóknak háttérismereteiről, céljairól, valamint ezeknek a helyi körülményekbe való beágyazottságáról, röviden: a kutatás politikájáról (Hammersley 1995). Továbbá ha a házak kiválasztása már eleve problémás volt az egyes esetekben is a reprezentativitás szemszögéből, akkor ez a gond még hangsúlyosabb az összehasonlításkor. Ugyanis milyen kontextusra van ahhoz szükségünk, hogy mondjuk a berlini és az amszterdami ház külföldről érkezett lakóinak helyzetét össze tudjuk vetni a Mátyás téri ház roma lakóinak szituációjával? Itt egyszerűen etnikai kisebbségekről beszélünk-e mindegyik esetben, vagy inkább arról van szó, hogy a ház lakóinak egy része tartósan lakik a házban, másik része pedig különböző okokból mobilabb? A Berlinben tapasztalható telekspekulációk párhuzamba hozhatók-e az amszterdami vagy a budapesti eseményekkel, és ha igen, akkor csak egyszerűen fáziskéséseknek vagyunk tanúi? Az 1992-ben épült amszterdami bérháznak a vizsgálatba vonása már a legelején felvetette azt a gondot, hogy a berlini és a budapesti, közel száz éves házakhoz képest mennyire értelmes ez a választás. Ugyanakkor az is nyilvánvaló volt, hogy e két házzal azonos korú amszterdami bérházak nem azonos méretűek (jóval kisebbek azoknál). A résztvevők a kérdést azzal „oldották meg”, hogy az új amszterdami ház „kontraszként” tud majd szerepelni az összehasonlításban. Igen ám, de mihez? Hiszen az összehasonlítás révén éppen ezt akartuk feltérképezni. További kérdés, hogy az új amszterdami háznak a másik két városbeli házzal – első pillantásra – megegyező vonásai hogyan viszonyulnak a ház radikálisan eltérő történetéhez.

Amiben valóban segítségünkre lehet a három városbeli kutatás, az szerintem elsősorban a mikro- és a makroszintek összekapcsolhatóságára vonatkozó tanulságok. Az újabb típusú, széles keretben gondolkodó városantropológiai vizsgálatokból igen gyakran éppen a helyi eseményeket, jelenségeket leírni és megmagyarázni képesnek bizonyuló szint maradt ki. Más szóval a kutatási alapegységekké itt egyszerűen térben és időben nagyobb területek váltak a korábban gyakoribb városi közösségek vagy lakónegyedek helyett. Ezeket a nagyobb egységeket viszont az elemzésekben nem értelmezték tovább, csak a hasonló nagyságrendű más egységekkel való kapcsolataikat mutatták be a korábbiaknál jóval részletesebben. A probléma lényege, úgy tűnik, abban áll, hogy egy makroelemzés esetében egy társadalmi szervezet, intézmény szerepét igyekszünk tisztázni az őt körülvevő rendszer keretében, a mikroelemzéskor az egyes emberek viselkedését próbáljuk megérteni, az eltérő szinten mozgó kétfajta magyarázat között ugyanakkor nem sikerült eddig jól megfogható kapcsolatot találni. A legújabb néprajzi kutatások arra utalnak mind egyértelműbben, hogy egy ilyen típusú összefüggés *létezik*, mivel mind a mikro-, mind a makrovizsgálatok önmagukban hiányosnak tűnnek (Schweizer 1991). Hasonló irányba mutat az utóbbi években megindult etnológiai házkutatás (Carsten – Hugh-Jones 1995), melynek akaratlanul is részévé vált az „Egy európai ház” projekt.

Irodalom

Bezirksamt Neukölln von Berlin – Humboldt-Universität zu Berlin, Hg. 1996 *12049 Berlin, Schillerpromenade 27 – Ein Haus in Europa*. Opladen: Leske + Budrich.

Carsten, Janet – Hugh-Jones, Stephen eds. 1995 *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deben, Léon – Heinemeijer, Willem – Vaart, Dick van der eds. 1993 *Understanding Amsterdam*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Fejér Gábor 1996 Verbrechen – Wie können wir (zusammen)leben? In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 84-93.

Fejős Zoltán 1982 *Tájékoztató bibliográfia a városok néprajzi-antropológiai kutatásához*. Budapest: Népművelési Intézet.

Fejős Zoltán – Niedermüller Péter 1983 Témák és irányzatok a városok antropológiai-néprajzi kutatásában. *Valóság, 2*:48-60.

Gößwald, Udo 1996 Museum und kultureller Dialog. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 104-108.

Greverus, Ina-Maria – Moser, Johannes – Salein, Kirsten Hg. 1994 *STADTgedanken aus und über Frankfurt am Main*. Fankfurt/Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt.

Greverus, Ina-Maria – Welz, Gisela 1990 *Spirituelle Wege und Orte: Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum*. Frankfurt/M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt.

Hammersley, Martyn 1995 *The Politics of Social Research*. London: Sage.

Hsu, Elisabeth 1998 Moso and Naxi: The House. In Michael Oppitz – Elisabeth Hsu, eds. *Naxi and Moso Ethnography*. *Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum, 67-100.

Kenny, Michael – Kertzer, David I. 1983 *Urban Life in Mediterranean Europe. Anthropological Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press.

Kokot, Waltraud – Bommer, Bettina C., Hg. 1991 *Ethnologische Stadtforschung*. Berlin: Dietrich Reimer.

Kőszegi Edit – Szuhay Péter 1996 Wie die Titanic – Die Leute vom Mátyás tér 14. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*, 74-83. Leverkusen: Leske + Budrich.

Lammel Annamária – Niedermüller Péter szerk. 1986 *Folklór–kultúra–életmód: városantropológiai perspektívák*. Budapest: Művelődéskutató Intézet.

Lindner, Rolf 1990 *Die Entdeckung der Stadtkultur: Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Paládi-Kovács Attila – Szarvas Zsuzsanna szerk. 1987 *Village and Town*. Budapest: Hungarian Ethnographical Society.

Ree, Dieteke van der 1991 *Die Erinnerung an ‘das Herz der Stadt’. Geschichts- und Gedächtnisbilder vom Potsdamer Platz*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Ree, Dieteke van der 1996 De Liefde: ein Ort der Erinnerung? Erläuterungern zu einem Amsterdamer Haus in Europa. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 23-29.
Rücker, Claudia 1996 Wer wohnt in der Schillerpromenade 27. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 118-123.
Sanjek, Roger 1990 Urban Anthropology in the 1980s: A World View. *Annual Review of Anthropology, 19*:151-186.
Schweizer, Thomas 1991 Handelsnetze und Stadtentwicklung in Südostasien: Benkulen im Zeitalter der kolonialen Expansion, 1685–1824. In Waltraud Kokot – Bettina C. Bommer, Hg. *Ethnologische Stadtforschung. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 45-74.
Sobrero, Alberto M. 1992 *Antropologia della città*. Roma: La Nuova Italia scientifica.
Szűcs Alexandra szerk. 1998 *Hagyomány & modernizáció a kultúrában és a néprajzban*. Budapest: Néprajzi Múzeum.
Szuhay, Péter 1996 Mátyás tér 14. – Die Geschichte des Hauses in der Erinnerung der Bewohner. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 59-73.
Welz, Gisela 1990 *Street Life*. *Alltag in einem New Yorker Slum*. Kulturanthropologie Notizen 36. Frankfurt/M: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.
Welz, Gisela 1996 *Inszinierung kultureller Vielfalt: Frankfurt am Main und New York City*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.
Whyte, William Foote 1999 (1943) *Utcasarki társadalom: egy olasz szegénynegyed társadalomszerkezete*. Budapest: Új Mandátum.
Wildt, Annemarie de 1996 Landschaft der Lebensgeschichten: Da Costastraat 123. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 33-41.
Wilhelm, Gábor 1996a Interregional Museumsarbeit. Ein Haus in Europa aus ungarischer Sicht. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 56-58.
Wilhelm, Gábor 1996b Privatisierung und Lebensstrategien. In Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. *Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest*. Leverkusen: Leske + Budrich, 94-102.
Wilhelm, Gábor 2000 Living in a Flat: A House in Europe and Budapest. *Pro Ethnologia, 9*:9-19.

Kravalik Zsuzsa – Tóth-Deme Miklós – Zöldi Péter[220]
Városfejlesztő valóságshow

„Szerethető városban lakni – ez minden városlakó vágya. Ebben a műsorban a civilek is lehetőséget kapnak arra, hogy kitalálják, mit kezdenének egy térrel, egy épülettel vagy akár egy városrésszel. A játékban két csapat, egy laikus civilekből és egy tapasztalt profikból álló küzd meg egymással. 48 óra alatt kell megoldást találniuk a csapatoknak egy, a helyi polgármester által feladott, létező várostervezési problémára. Dávid és Góliát küzdelme a városi dzsungelben. A sorozat első állomása Budaörs". www.port.hu

A városfejlesztő valóságshow margójára – szakértői szemmel

A magyar televízió 1-es csatornáján április 26-ától vasárnap esténként 18.25 órai kezdettel városfejlesztői valóságshow indul.

Gondolom már mindannyian beélesített távkapcsolókkal várjátok, hogy vasárnap este félhétkor leüljetek a tévékészülékek elé a városfejlesztési szakma első valóságshowját megnézni: körmöt rágva várjátok, hogy mi lehet az a feladat, amivel Wittinghof Tamás Budaörs polgármestere a két csapatot megbízza. A játék a mi bőrünkre megy; a mi szakmánk módszereiről, lehetőségeiről és kérdéseiről, mindennapi gondjairól és szépségeiről is szól, a mi munkánkat modellezi. Mire az első adás április 26-án lemegy, addigra már túl leszünk a harmadik helyszín, Salgótarján forgatásán is, tehát tapasztalatunk a játékról már van, de összevágott műsort még mi sem láttunk. Számunkra is kérdéses, hogy a valóban fontos kérdések felszínre kerülnek-e a a tévések által felvett 8 órányi anyagból összesűrített 25 percben, hogy az érdemi párbeszédek, a gondolkodás folyamata nem vész-e el a játékos külszín, a gegek mögött.

Önkormányzatok, civilek, fejlesztők, szakértők, a városfejlesztés egymással hol túlságosan jóban vagy körömszakadtáig harcban-viszályban, vagy alá- és fölérendeltségben álló szereplői. Mennyi fejlesztés, mennyi elherdált vagy bölcsen elköltött forrás láttán jut eszünkbe a gondolat: „És kinek volt ez jó?!" A valóságban az ellentétek is életre-halálra mennek és sokszor magunk sem tudunk tisztán, érzelmeink nélkül, józanul gondolkodni. Ez a tévéműsor talán arra lesz alkalmas, hogy picit az egyes szereplők gondolkodásmódján, problémalátásán, vagy, ha úgy tetszik varázsszemüvegén keresztül, mint egy pszichodráma-csoportban, steril körülmények között tudjuk kibeszélni az együttműködés lehetőségeit. Tehát nem a műsor fontos önmagában, hanem a műsor által bennünk keletkező állítások, kérdések. Miért más a civil csapat és a szakértői csapat véleménye? Ha láttuk, hogy egy-egy témához másképp viszonyulnak, mi lehet annak az oka? Ha nem értik egymás szavát, gondolatát, mi lehet annak az oka? Ha más-más megoldást adnak ugyanarra a problémára, mi lehet annak az oka? A hasonló megoldási javaslatok között mégis hol feszül különbség?

Az alapötletet a British Council fejlesztette, Future City Game címmel, ami könnyed és játékos betekintést enged a városlakóknak a várostervezés dzsungelébe. A játékosok egymástól is tanulva gondolják végig városuk lehetőségeit, kihívásait, próbálják rangsorolni a soha ki nem fogyó igényeik listáját. A csapatokon belüli viták, érvelések kicsit a város vezetésének vitáit mintázzák, miközben a városok vezetőit is hozzásegíti egy aktív, de mégis koordinált közösségi tervezői folyamathoz, párbeszédhez közelebb kerülni. Ebből a játékból fejlődött ki a tévéműsor.

[220] (a szakértői csapat állandó tagjai)

Egy létező (akut?) várostervezési problémára keres a két csapat, a laikus civil csapat és a dörzsölt szakértői csapat megoldást. A nézők, a játékból kimaradt városok számára fontos tapasztalat, hogy minden városnak vannak akut gondjai, megoldatlan, talán évtizedek óta megoldatlan helyszínei, amik „beragadtak". Ha szerencsénk van, akkor csak a gondolkodási sémáinkba ragadtak be és még kimozdíthatóak a helyükről. Szerintünk a játék leginkább erről szól. Tudunk-e új szemszögből rálátni egy adott helyszínre, problémára. 48 óránk van a tervezet elkészítésére, az ötlet kiagyalására. Nem fogunk alapos, mindenre kiterjedő kiviteli terveket, részletesen kidolgozott koncepciókat lerakni az asztalra. Inkább csak az irányt tudjuk meghatározni. A játék időtartamára gondolati kötöttségektől mentesen, de – szakmaiságunk zálogaként a csapatunkon belül mindenképpen fontos helyen szereplő – megvalósíthatóság keretein belül maradva kell végiggondolnunk, hogy lehet-e egyáltalán bármit is kihozni az akcióterületeken. Néha az lesz a megoldás, ha az önkormányzat nem kezd hozzá a megaprojektjéhez, továbbra is hagyja a területet érintetlenül, néha pedig ellenkezőleg sokkal nagyobb-értékesebb beruházást, fejlesztést is meg lehet valósítani az adott területen. Az önkormányzatok sokszor túl merészet álmodnak, presztizsberuházásokkal, fenntarthatatlan intézményekkel, máskor pedig az egyértelműen rendelkezére álló lehetőséget nem merik felvállalni.

Mindkét csapatnak vannak háttérismeretei, aminek mentén közelítik a problémát: a civileknek napi megélt tudásuk, nekünk, a szakértői csapatnak más városok adottságaiból és eredményeiből desztillált átlátásunk. Mert a két csapat másképp néz a helyszínre, másképp tart terepszemlét, másképp cikáznak a gondolataink. Ugyanazt a kérdést másképp járjuk körül, más lehetőséget látunk egy régi épületben, más nehézséget egy elhasznált levegőjű térben. A munkamódszerek is ennek megfelelően különbözőek és talán ebből tanulhatunk majd a legtöbbet. Talán az elmúlt évtizedek városfejlesztési botrányaiból, a közösség és az önkormányzat egymásnak feszüléseiből is megértünk valamit, ami segít a továbblépésben. Reményeink szerint – és ezért is vállaltuk el a szereplést – a városfejlesztési szakma becsületére, megbecsülésére is válik ez a műsor.

A módszereink persze felvilágosultak, közösségiek, ha úgy tetszik. A szakértők profik annyira, hogy tudják: a városlakók ellenében semmit sem tehetnek, ezért a városlakók véleményét is kikérik. A civilek pedig vannak annyira óvatosak, hogy álmaikat leellenőrzik egy profi szakértővel. És persze a civileknek is szembe kell nézniük azzal, hogy többféle civil érdek létezik és nem biztos, hogy a csapaton belül egyetértés lesz, ahogy a szakértői csapat tagjai között is éles szakmai viták folynak. Civilek és szakma így összeér, egymás erősségeit használjuk ki, értékeljük. Ha ezekből a szakmai vitákból átjön valami, megint a várostervezői szakma nyert.

Bekerül-e a győztes terv a város fejlesztési tervébe? Megvalósul-e az, amit tervezünk. Több, mint valószínű, hogy nem. Legalábbis az elkövetkező 2-3 évben biztosan nem. De talán tudunk vinni a városba új látásmódot, új, néha merész ötleteket, amelyek kitágíthatják az addigi gondokodási teret. Reményeink szerint a műsor valóban az együttgondolkodásról, a városról való gondolkodásról szól. Mindannyian bőrünkön érezzük az alkotó párbeszéd hiányát a várostervezésben, a szakma elszigetelődését a mindennapi élettől. Ezért vannak a gombamódra szaporodó szakmai klubok, beszélgetőműsorok, társaságok. De ezek a beszélgetések csak egy szűk szakma (a szakmai civileket is beleértve) magánbeszélgetései. Ez a műsor a maga mindenki számára emészthető módján, helyzetkomikumokkal, a műsorvezető elszállt ötleteivel a mi szakmánk magánbeszélgetéseit akarja kihangosítani, hogy egy picit mindenki jobban értse. Csak remélni tudjuk, hogy a hangszóró nem torzít túlságosan.

Clifford Geertz
Városok
(Pare és Sefrou)

Képzeljük el, hogy négy évtizeden át időről időre bekapcsolódunk két vidéki város – egy isten háta mögötti, délkelet-ázsiai kisváros meg egy észak-afrikai előőrs és kereszteződési csomópont – történéseibe; hát egészen biztos, hogy szívesen nyilatkozunk arról, hogyan is változtak meg arrafelé a dolgok. Szembe lehet állítani, milyen volt akkor és milyen most, azelőtt és azután, leírni, milyen is volt az élet akkoriban, és milyen lett azóta. Lehet írni egy elbeszélést, egy történetet, hogyan vezetett egyik dolog a másikhoz, az meg egy harmadikhoz: „és aztán – és aztán". Ki lehet találni mutatókat, le lehet írni trendeket: nagyobb individualizmus, kevesebb vallásosság, növekvő jómód, hanyatló erkölcsök. Lehet emlékiratot írni, visszatekintve a múltra a jelen fényében, megküzdve az élmények felidézésével. Fel lehet vázolni szakaszokat – tradicionális, modern, posztmodern; feudalizmus, kolonializmus, függetlenség –, és posztulálni egy mozgásirányt: az elhaló állam, a vasketrec. Le lehet írni az intézmények átalakulását, a változó struktúrákat: a család, a piac, a közszolgálat, az iskola. Fel lehet építeni egy egész modellt, kitalálni egy folyamatot, előállni egy elmélettel. Lehet grafikonokat is rajzolni.

A probléma csak az, hogy több dolog változott meg, és összefüggéstelenebbül, mint ahogy az ember elsőre gondolná. A két város persze megváltozott, sok tekintetben csak a felületen, néhány tekintetben a mélyben is. De maga az antropológus sem kevésbé. És a diszciplína is, amelyen belül az antropológus tevékenykedik, a szellemi légkör, amelyen belül ez a diszciplína működik, és az erkölcsi alapok, amelyeken nyugszik. Megváltoztak a két várost magukban foglaló országok, és a két országot magában foglaló nemzetközi világ. Megváltozott majdnem mindenkinek a felfogása arról, hogy mit várhat az élettől. Hérakleitosz ez a köbön, sőt. Ha minden változik, a legkisebb, közvetlen dologtól egészen a hatalmas és elvont dolgokig – a kutatás tárgya, az azt közvetlenül körülvevő világ, és a szélesebb világ mindkettő körül –, úgy látszik, nincs egyetlen olyan hely sem, ahol az ember megvethetné a lábát, és megítélhetné, mi változott meg és hogyan.

A hérakleitoszi kép valójában hamis, de legalábbis félrevezető. Az idő, ez a fajta idő, részben személyes, részben hivatásszerű, részben politikai, részben (bármit jelentsen is ez) filozófiai, nem úgy folyik, mint valami hatalmas folyó, magába fogadva minden mellékfolyóját, és valami végső tenger vagy vízesés felé tartva, hanem kisebb és nagyobb áramlatokban csavarokkal, kanyarokkal, időnként kereszteződve, együtt rohanva egy darabig, majd újra elválva. És nem is halad rövidebb és hosszabb ciklusokban és tartamokban, egymásra torlódva bonyolult hullámokban, amelyeket elemeire bonthatna egy összhangzás-elemző. Nem a történelemmel állunk szemben, nem is egy életrajzzal, hanem történetek kuszaságával, életrajzok szövevényével. Van ebben valamiféle rend, de ez egy szélroham vagy egy bazár rendje, nincs benne semmi mérhető. Szükségképpen meg kell tehát elégedni örvényekkel, konfluxokkal, egybefolyásokkal, átmeneti kapcsolatokkal; összegyűlő és eloszló felhőkkel. Nincs egy általános történet, amit el lehetne mondani, egy átfogó kép, amit adni lehetne. Vagy ha van, nem egy, bizonyosan nem egy, amelyik besétál a dolgok közepébe, mint Fabrice Waterloo-nál, nincs abban a helyzetben, hogy ilyet konstruáljon sem az adott időben, sem később. Amit megkonstruálhatunk, ha feljegyzéseket készítünk, és megéljük, csupán utólagosan okos beszámolók látszólag megtörténő dolgok egymással való összefüggéséről: darabokból összeállított mozaikok, a tények után.

Ha ezt a puszta megfigyelést tesszük azzal kapcsolatban, hogy valójában mi történik olyankor, amikor valaki megpróbál „valami értelmeset kihozni" valamiből, amit olyan

válogatott anyagokból ismer, amelyekkel akkor találkozott, amikor a közös világ esetleges, alkalmi drámáit próbálta kitapogatni, akkor óhatatlanul jó néhány nyugtalanító kérdés tolul fel bennünk. Mi lett az objektivitással? Mi biztosít minket arról, hogy jól értjük a dolgokat? Mivé lett a tudomány? Lehet azonban, hogy minden megértés (sőt, ha az agy disztributív, „megfordított" modelljei helyesek, a tudat mint olyan is) egyszerűen ebbe az irányba viszi az életet. Átevickélni a puszta történéseken, és aztán kitalálni valami beszámolót arról, hogy hogyan függenek össze egymással, ebből áll a tudás és ennek illúziója. A beszámolót hozzáférhető fogalmakból, kéznél levő kulturális eszköztárból tákoljuk össze. De mint minden eszköztárat, ezt is úgy tesszük hozzá a feladathoz, hozzáadott, nem kivont érték. Ha objektivitásra, helyességre és tudományra tartunk igényt, ezt nem azzal kapjuk, hogy úgy teszünk, mintha az őket ki- vagy tönkretevő erőfeszítésektől függetlenül volnának adva.

Az tehát, hogy megformáljam beszámolómat a változásról városaimban, a szakmámban, a világomban és bennem magamban, nem cselekményessé alakított elbeszélést kíván meg, méricskéléseket, reminiszcenciákat vagy strukturális előrehaladást, és bizonyosan nem grafikonokat, bár ezeknek is megvan a maguk haszna (mint a modelleknek és a teóriáknak), hiszen keretet adnak és témákat határoznak meg. Azt igényli, hogy megmutassuk, a sajátos események és egyedi alkalmak, egy találkozás itt, valami fejlődés ott, hogyan szövődnek össze a tények változatos sokaságával és az értelmezések egész halmazával, hogy fogalmat adjon arról, hogyan alakultak, hogyan alakulnak, és hogyan alakulhatnak ezentúl a dolgok. A mítosz, mint Northrop Frye mondta, azt hiszem, nem arról szól, hogy mi történt, hanem hogy mi történik. A tudomány, a társadalomtudomány legalábbis, nagyjából ugyanilyen, leszámítva, hogy szilárdabb alapokra és józanabb gondolkodásra tart igényt, és olykor bizonyos szenvtelenségre törekszik.

***

A Pare nevű délkelet-ázsiai, indonéziai városban, a hatalmas Brantes folyó alföldjén, Kelet-Közép-Jáván fekvő településen 1952-ben jártam először. Alig két évvel azután, hogy a Holland Királyság megadta az önállóságot öt évi szórványos, meg-megszakadozó harc után az Indonéz Köztársaságnak. Harvardi diákok egy csoportjával érkeztem, akiket azért küldtek, hogy feltárják ezt az immár senkinek a tulajdonát nem képező világot az amerikai tudomány számára. Tízen voltunk későbbi feleségemmel együtt, hajóval érkeztünk Dzsakartába három heti hajózás után Rotterdamból (Gibraltár, Szuez, Colombo, Szingapúr, amely nevek azóta rég elveszített romantikával voltak átitatva) egy nappal az új állam történetében először megkísérelt államcsíny után. Tankok voltak az utcákon, és a főváros politikai szalonjait híresztelések, remények, meghiúsult remények és új összeesküvésekről szőtt elképzelések élénkítették.

Az észak-afrikai, marokkói Sefrouba, a Közép-Atlasz lábánál Feztől 30 kilométerre délre fekvő településre 1963-ban mentem azzal az elképzeléssel, hogy esetleg belefogok ott egy újfajta közös kutatásba. (Addigra már a chicagói egyetemen voltam docens, én irányítottam a diákokat, ahogy annak idején engem irányítottak). Úgy hat évvel volt ez az után, hogy véget ért a Francia Protektorátus, és V. Mohamed, a karizmatikus hős király, aki visszatért a franciák által rákényszerített madagaszkári száműzetéséből, hogy a nemzeti mozgalom élére álljon, és elvezesse népét a függetlenséghez, váratlanul meghalt egy jelentéktelennek tetsző orrműtét következtében. A fiát, a 32 éves II. Hasszánt, a kemény fából faragott katonát, aki versenyautós playboy hírében állt, a marokkói Hal herceget, épp akkor emelték trónra. Az általános fájdalom szenvedélyes kitörései közepette, amelyeknek puszta megnyilvánulása is ijesztő volt, Rabat politikai kávéházai – amelyek hangulatukkal nagyjából egy olyan antropológiai kongresszusra emlékeztettek, amelyről éppen akkor jöttem el Nagy-Britanniából – tele voltak gyanakvó sustorgással az öreg király haláláról, kétségekkel azt illetően, hogy az új király képes-e megtartani a hatalmát, és spekulációkkal arról, hogy ki teszi őt elsőként próbára.

Egy ilyenfajta színrelépés, ahol úgy látszik, hogy minden igazán döntő fontosságú dolog tegnap történt vagy holnap fog történni, azt a kényelmetlen érzést kelti az emberben, hogy túl későn jött és túl korán érkezett, és ettől az érzéstől sosem tudtam szabadulni. Parében vagy Sefrouban 1952-ben, 1958-ban, 1963-ban, 1964-ben, 1966-ban, 1969-ben, 1971-ben, 1972-ben, 1976-ban vagy 1986-ban mindig úgy tűnt, hogy nem a megfelelő időben vagyok ott, hanem két megfelelő idő közti átmeneti időben, amikor valamiféle felfordulásból éppen kievickéltek, és a másik vetette előre árnyékát. A változás, úgy látszik, nem valamiféle parádé, amelyet figyelni lehet, miközben zajlik.

Az oázis varázsa – olajligetek és karavánszerájok – régi, fallal körülvett város és új lakónegyedek – rendezettség és kuszaság – klasszikus medina marokkói stílusban

Sefrou a 60-as évek elején, amikor már ezer éves is lehetett, még mindig rendkívülinek számított még Marokkóban is, ahol minden olyan, mintha kalciumfényben rajzolták volna meg. Ha az ember Fez felől közeledett a városhoz, ami akkor 30 km távolságra volt, mára ez már csak 20 km, enyhe emelkedőn kelve át északról, az ember ugyanazzal a látvánnyal találta magát szemben, ami az olyan régebbi kalandvágyókat is lenyűgözte, mint Leo Africanus a 16. században, Foucauld atya a 19. században, Edith Wharton az első világháború idején – akik hirtelen szembetalálták magukat azzal, amit egyikük (Foucauld) úgy nevezett, hogy „az oázis varázsa", másikuk (Wharton) úgy írt le, mint „fallal körülvett erős kis város kihívóan az Atlasznak szegeződő bástyákkal". A város, az oázis, a hegyek, egyik a másiktól övezve krétafehér, olajzöld, kőbarna, és mindegyiket olyan éles határvonal választja el a másiktól, mintha tollvonással rajzolták volna meg, az elénk táruló kép szinte a szándékos elrendezettség hatását kelti. A táj és a település egyaránt megtervezettnek látszik.

Az első benyomás, amikor az ember megpróbál leereszkedni a város testébe – egy külföldinek mindenesetre – a tisztaság, egyensúly és megkomponáltság e hatásának folyamatos felbomlása volt (legalábbis így tűnt egy jó ideig, ami alatt elég kellemetlenül éreztem magam). Sem a lakosság, 1961-ben talán 20 ezer lakos, sem a hely elrendezése nem volt semmiképpen sem egyszerű és homogén. Berberek, arabok, zsidók, kereskedők, előkelőségek, törzsbeliek, kézművesek, még néhány francia telepes is, tanárok, tisztviselők járkáltak a szűk utcákon, a széles átjárókon, a burjánzó bazárokban. A város egy része útvesztő volt, egy része rácsszerű, egy részét a szellős elővárosi utak tekervényei tették ki. Voltak ott mecsetek, parkok, csipkézett falak, karavánszerájok, mór fürdők, mészégető kemencék, vízesések, cseréptetővel fedett kutak, rácsos ablakok, teniszpályák, belső kertek, mozgóképszínházak, kastélyszerű villák, iskolák, birkakarámok, fekete sátrak, utcára nyíló, kiülős kávéházak; és mindenütt a sietős beszéd (főleg férfiak) hangja. Egy franciák által épített erőd, a Beau Geste pillantott le minderre kívülről egy dombtetőről, egy fehér kupolás muzulmán szentély, En Tribu nézett le rá egy másik dombtetőről. A tornyos főkapu közelében ott volt egy temető, egy uszoda, egy buszpályaudvar, egy olajsajtoló, egy szabadtéri mimbar, egy teherhordó állomás, egy kísérleti kert, egy füves tekepálya, egy régi tömlöc és egy teaház. Fél mérföldnyire innen volt egy pince, ahol zsidók gyújtottak gyertyát mitikus rabbiknak. Mint ez oly gyakran előfordul, az ilyen első benyomások, mivel elsők, és talán azért is, mert inkább benyomások, mint kidolgozott elméletek vagy leszögezett tények, egy olyan észlelési és megértési keretet állítanak fel, és olyan elvárásokat alakítanak ki, amelyektől aztán később nem lehet teljesen szabadulni, csak felülbírálni lehet, fejleszteni, feltölteni, moralizálni rajta, és elérni, hogy képes legyen pontosabb tapasztalatokat is hordozni.

A kettős kép, távolról az áttekinthetőség, közelről a kuszaság, nemcsak hogy nem tűnt el majd' 25 év alatt, amíg Sefrouban és a környező területen dolgoztam (további 70 vagy 80 ezer ember élt itt, akik tucatnyi „frakcióra", „törzsre", „körre" és „szövetségre" oszlottak), ez vált a legátfogóbb koncepciómmá arról, hogy mi mozgatta itt a dolgokat: a fokozódó

feszültség a klasszikus urbánus forma – amelyet Ibn Khaldún ismerősnek talált volna – és a burjánzó és egyre változatosabbá váló városi élet között, amely összekuszálta annak éles metszésű vonalait. Olyan hely volt ez, ahol nem történt semmi látványos, amely agrár jellegű, perifériku maradt, és meglehetősen tradicionális, mégis állandóan, gondtalanul és roppant tanulságosan kisiklott az ember kezéből.

1963-ban ez a folyamat már megkezdődött, de éppen csak hogy. A régi, fallal körülvett város, a felette őrködő függelékkel, a „kasbah"-hal és zsidó „mellah"-jával körülzárva a város közepén, még mindig uralta a terepet. Néhány „bennszülött negyed", szögletes sarkok, kiegyenesített utak épültek a francia irányítás alatt közvetlenül a falakon kívül; egy kis villanegyed, árnyas fák és úszómedencék nőttek ki a protektorátus idején; és néhány üvegfalú áruház jelent meg a főút mentén. De a hely továbbra is az elemi, tankönyvekből ismert medina volt, labirintus-erőd öntözött olajligettel övezve, megosztva a mélységesen urbánus arabok (akik régesrég itt élnek) és a mélységesen urbánus zsidók között, akikből még mindig van háromezer az egykori öt vagy hatezerből, és akik még régebben itt élnek, némelyikük azt tartja, hogy az exodus óta.

1986-ban az óváros eltörpült a körülötte durván és szabálytalanul, minden irányban terjeszkedő új negyedek között. A franciák és a zsidók („a fejünk és a zsebünk", ahogy az arabok bizonytalan iróniával emlegették őket) elmentek, de háromszor ennyi ember volt itt, többségükben vidéken született berberek. A felnőtt lakosságnak úgy 80%-a kevesebb mint 20 éve élt itt, kétharmada kevesebb mint 10 éve. A benépesített terület megnégyszereződött. Az olajligetek felét eltakarták az épületek, a többi kipusztult. Mintha nem ugyanaz a hely lett volna.

A munkatársaimmal ott végzett munka első szakaszaiban a hely belső komplexitása láthatólag elég jól átláthatónak tűnt a szokások, osztályok és intézmények legalább valamelyest rendezett együttesén belül. Akkor még lehetséges volt a lakosságot széles, többé-kevésbé felismerhető csoportokra osztani, és az élet, ha nem is pontosan tervszerűen, de mindenesetre kivehető vonalak mentén folyt. Volt egy mély gyökerekkel rendelkező elit, egy maroknyi „régi sefrou-i" arab család, akik gyakorlatilag monopolizálták a társadalmi, gazdasági és vallási hatalmat már jóval a protektorátus előtt. (A lakosság mintegy két százaléka tartotta ellenőrzése alatt az oázis földjének úgy 50%-át, és kiterjedt birtokokkal rendelkezett vidéken is). Ott volt a királyi hivatalnokok egy kis csoportja, majdnem mindegyiküket valahonnan máshonnan hozták be ide meghatározott időre, ők látták el a kormányzás napi funkcióit, ami nagyjából rendelkezések továbbításában, engedélyek kiadásában, szerződések ellenjegyzésében és emberek letartóztatásában állt. A viszonylag kisszámú bevándorolt falusi népesség az elhagyott „zsidó negyedbe" telepedett be. (Maguk a zsidók kiköltöztek a falakon kívülre). A lakónegyedek szerények voltak, a kereskedelem molekuláris jellegű, a bazárok specializálódtak. A lakosság túlnyomó többsége, a zsidókat is beleértve, anyanyelveként használta az arab nyelvet, itt született a városban, valamilyen, többnyire átláthatatlan módon a piaci kereskedelemmel foglalkozott. Volt úgy fél tucat mecset, két-három zsinagóga, egy sária-udvar és egy katolikus templom. A nagy jövés-menés dacára a város kiválóan tanulmányozhatónak látszott.

És az is volt, jó ideig. Egy kicsi, szilárd helyi hatalommal rendelkező hatalmi elit és egy még ennél is kisebb, katonasággal fedezett kollekció pasákból, sejkekből és kádikból, akik közvetlenül a központi hatalomtól függtek, a politikát eléggé elemi szintű, „ki-kinek" üggyé tették. Rövid időre a függetlenség elnyerése után, ami egy bizonyos szintű gerilla-tevékenységgel járt Sefrou környékén, a pártagitáció hulláma (muzulmán és populista pártok agitációja egyfelől, marxista és populista pártoké másfelől) sodorta veszélybe ezt a szövetséget, és a kormányzásnak a helyőrség jellegét; de különösen miután II. Hasszán megszilárdította pozícióját, a status quo gyorsan helyreállt. A 60-as években és a 70-es évek nagy részében Sefrou nemcsak hogy úgy festett, mint egy klasszikus medina marokkói

stílusban, egy elvarázsolt oázis az Atlasznak szegezve, „egy kicsinyített Fez”, hanem jórészt úgy is viselkedett.

A struktúrákhoz kötődő szakszerű elme számára a város túlságosan is magától értetődőn oszlott részekre és alrészekre. Volt benne rezidenciális rendszer: egy tucat negyed, mindegyiknek megvolt a neve, kapuja, közös kemencéje, közös kútja, közös fürdője és közös imaháza; és mindegyikük sikátoros szomszédságokra tagolódott, amelyeknek szintén megvolt a neve, feje, és valamelyik régi család fennhatósága alatt állt. Megvolt a gazdaság rendszere: egy kereskedelmi és egy kézműves szektor, az óváros közepén álló nagy mecset körül, majdnem eltakarva azt a szemlélő elől; nagy paraszti hetivásárok elszórtan a falakon kívül; és egy mezőgazdasági szektor, olajbogyó kistermelők és gabonatermesztők, többnyire részes-aratók az oázisban. A vezető gazdasági ágazatok, a mezőgazdaságot is beleértve „céhekbe” tömörültek, a „céhek” élén „céhfőnökök” álltak, és a „céhfőnökök” fölött pedig egyfajta kereskedelmi bíróság. Megvolt a vallási rendszer: mecsetek, korán-iskolák, szúfi testvériségek, tisztviselők és jogtudósok hivatalnoki osztálya, a sária bíróság és a holtkéz vallási alapítvány, ezé volt a kereskedelmi tulajdon túlnyomó része és a mezőgazdasági tulajdon nagy része is, és mindezeknek megvolt a zsidó megfelelője is. Megvolt a rokonsági rendszer: a szokásos, patrilineáris, patrilokális, patriarchális fajta; határozott különbségek a nemek között, a szülők megegyezésén alapuló házasságok, hozomány, feloszthatóörökség, gyors válás. Megvolt a politikai rendszer: kormányzati hivatalok, egy városi elöljáróság, különféle rendőrségek. A hely nemcsak hogy monográfiába kívánkozott; mindjárt fejezetekre is oszlott.

***

1986-ra, a változások növekvő rohamában ez már nem így volt. Persze a változatlan, kialakult elrendezettség kezdeti benyomása is legfeljebb a kisiskolásokat téveszthette meg – a munkánk kezdeti szakasza főleg abból állt, hogy kimutassuk: a negyedek bonyolultabbak, mint amilyennek látszanak, a „céhek” nem igazi céhek, a „céhfőnökök” nem igazi céhfőnökök, a „piacbíró” csak puszta cím, ami valódi elfoglaltsággal nem jár; a rokonsági rendszer a gyakorlatban eléggé eltér attól, ahogy elméletileg működnie kellett volna; a nők megtalálják a módját a határok átlépésének és a férfiak megkerülésének; a hatalom átadása és átvétele nem mindig halad a kijelölt pályákon; és nem minden testvériség egészen az, aminek látszik. De a lényeg az, hogy többé nem lehetséges még a formákra és a koherenciára figyelő, legmódszeresebb antropológus számára sem, hogy mostanában egy ilyesfajta történetet adjon elő. A részek csak darabok, az egész csupán egy összehordott halom, az összehasonlító etnográfia nagy kategóriái életlen, gyenge tákolmánynak tűnnek.

Ha megpróbáljuk megérteni, hogyan alakult ez így, az ember ösztönösen nem a kritikus történést keresi – a sorsdöntő eseményt nehéz felismerni –, hanem a sokatmondó statisztikák után nyúl. Rengeteg ilyen kínálkozik: népességnövekedés (200%-os 25 év alatt); fokozott „iszlámosodás” (a lakosság 80%-a volt muzulmán 1960-ban, 100%-a 1986-ban); „analfabetizálódás” (a felnőtt népesség egynegyede tudott írni-olvasni 1960-ban, egytizede 1986-ban); „a falak átszakadása” (az 1912 óta történt bevándorlás 90%-a az elmúlt két évtizedben ment végbe); a telekárak robbanása (1000%-os 1960 és 1970 között). De talán az egymagában is leginkább sokatmondó statisztikai adat a városi és a falusi népesség arányának megváltozás Sefrou körzetében (ez 2000 négyzetkilométernyi terület, ahol a 10 négyzetkilométeres Sefrou az egyetlen jelentősebb méretű város): egy a négyhez volt ez az arány 1960-ban, egy az egyhez lett 1986-ra. Az elhagyott falu, túlurbanizálódás, menekülés a földtől, agrárkapitalizmus, a csillogó fények vonzereje; bárhogy nevezzük is, bárminek tulajdonítsuk is, Sefrou eltömegesedése erőteljes, könyörtelen, gyors, és ha csak valami tényleg nagyon váratlan dolog nem történik, megfordíthatatlan.

És ez nem csupán a „megszállt” helyi lakosság számára hat bomlasztóan. A város megosztottá vált a régi lakosok, „az igazi sefrou-iak”, ahogy magukat nevezik, akik

elégedetlenek a jelennel, mert nem olyan, mint régen volt, és az újabb bevándorlók, a „kívülállók" között, ahogy mindenki nevezi őket, saját magukat is beleértve, akik azért elégedetlenek a várossal, mert nem olyan, mint a jövő. A régi lakosok úgy látják, hogy a városuk hatalmas, ormótlan faluvá válik, a világuk pedig ostrom alatt áll. A bevándorlók pedig udvari előjogok lövészárokkal körülvett, bevehetetlen hálózatának látják, amely közönyös az ő érdekeik iránt, és ellenséges már a puszta jelenlétükkel szemben is. Hatalmi harc, osztályháború ez, és talán mind közül a legkonokabb, kultúrák összecsapása is: a városias társadalom megpróbálja tartani magát, a falusi sokaság megpróbál betörni.

Ennek az eredménye a megfigyelő (de nem csak és nem elsősorban a megfigyelő) számára: a megtervezettséget és áttekinthetőséget újra meg újra elfedi a jelenlegi összevisszaság. A régi várost mint lepusztult és mozdulatlan öblöt veszi körül egyre szorosabban a burjánzó város, a bazárok diffúzak lettek és középpont nélküliek, a politikai elit kevésbé kompakt és ugyanakkor kevésbé irányított is, a vallás vesztett elhivatottságából és energiatartalékaiból, a nők dolgozni járnak. Az embernek az az érzése, hogy folyton rendezett képeket illeszt össze, amelyek azonban abban a pillanatban szétesnek, amint többé-kevésbé összerakta őket; hogy a feszültség a távolról sem kiveszett urbánus tradíció (amely valamelyest újjáéledőben van, mióta az örökösei összeálltak a védelmére) és az új városi élet között, amely túlmegy e hagyomány kategóriáin – s ez az érzés mindent áthat, krónikus és nem egykönnyen megoldható; és hogy bármi történjék is, többé nem lehet már látni azt az élesen rajzolt kilátást a Fez felőli út emelkedőjéről, sem azokat a fejezetcímeket a 60-as évekből, és ezáltal az ember maga is a változók közé tartozik, miközben megfigyeli, elemzi, bírálja őket vagy krónikát ír róluk. Az etnográfiai ismeretek szituációfüggő tényezőitől, azoktól a gondolatoktól és történésektől, amelyekbe beleütjük az orrunkat, többé nem menekülhetünk el, ahogy nem menekülhetünk el az időbeli megkötöttségektől sem, és az előbbiek esetében talán még rosszabb, ha úgy teszünk, mintha ezt megtehetnénk.

***

Ilyenek, ilyenek hát a tények. Legalábbis szerintem. A feltámadó kétségeknek, akár bennem, akár a hallgatóságomban támadnak fel, csak nagyon részlegesen van közük ahhoz az empirikus bázishoz, amelyen ezek a beszámolók vagy más hasonlók nyugszanak. Mivel az antropológiai „bizonyítás" kánonjai olyanok, amilyenek (vagyis szigorúbb vállalkozások, mint a mechanika vagy a fiziológia utánzatai), valójában így többnyire így fogalmazzák meg az ilyen kétségeket, és – annyira, amennyire lehetséges – a legtöbb esetben így is csendesítik le. A lábjegyzetek segítenek, a szó szerinti szövegek még inkább, a részletek lenyűgöznek, a számok tündökölnek. De az antropológiában valahogy mindenképpen alárendelt szerepük marad: szükségesek persze, de nem elégségesek, nem fejezik ki a dolog lényegét. A probléma – a helytállóság, bizonyosság, objektivitás, igazság – másutt rejlik, ahová az agyafúrt módszereknek nincs bejárásuk.

Méghozzá részben annak a megértésében, hogy ezek a nagy eszmék egyáltalán mit is jelentenek. (Minek kellene az „objektivitással" elejét venni? A szenvedélynek, a relativitásnak az intucionizmusnak, az előítéletnek? Mit rejt magában a „helytállóság": prezicitást, hűséget, meggyőzőséget, autenticitást?) De, és ez még döntőbb, a dolog a diskurzus működésén is múlik, amelynek a korrigálására törekszik. Tudniillik hogy is van az hát, hogy a véletlenszerűen megpillantott történésekből, olyan eseményekből, amelyeknek félig-meddig tanúi voltunk, megformált, megírt, elbeszélt tényekhez jutunk, aminthogy sokszor ide jutunk? Láthatóan főként összefoglaló alakzatok révén, amelyeket valahogy útközben szedünk össze; kimunkált képzetekkel arról, hogyan függnek össze egymással a dolgok. Miután elhatároztam, mert ez elhatározás kérdése, hogy Parét úgy állítom be, mint politikai küzdőteret, Sefrout pedig úgy, mint morális tájat, a beszámolóm által lefestett világ már észrevétlenül ennek megfelelően áll össze. Bármilyen legyen is a valóság, túl azon, hogy létező, olyannak érzékeljük (polarizált

különbség, megkoreografált brutalitás, megszállott elfoglaltság; modellezett formák, migráns nyüzsgés, társadalmi zűrzavar), amilyennek a diskurzusunk lefesti.

A kérdés már csak az, hogy miből adódik az, hogyan beszélünk róla? A bevett válasz erre persze az, hogy abból ered, amit nyitott szemmel, érdekeinket félretéve, módszereinket bevetve ott találunk magunk előtt. Minden az, ami, és nem valami más; a küzdőterek küzdőterek, a tájképek tájképek. A koncepciók – vélekedések, nézetek, verziók, ítéletek – lehetnek kitalációk, másoktól való kölcsönzések, elméletekből való levezetések; még az is lehet, hogy álmunkban merültek fel, vagy versekből vettük őket. De csakis a dolgok valódi állása hitelesíti a használatukat. A feladat lényege az, hogy úgy mondjuk el, ahogy van.

Hát persze; semmiképpen sem akarnám védelmembe venni ennek az ellenkezőjét. Hogy azonban a dolgok ilyetén szemlélete (mely szerint a fogalmakat a fejünkben rakjuk össze, a dolgok a világban léteznek, és ez utóbbiak igazítják méretre az előbbieket) sokat segítene annak megértésében, hogyan keletkezik a tudás egy antropológiai műben, erősen kétséges. Azt kérdezni, hogy Pare tényleg egymást követő csatározások színhelye, vagy Sefrou tényleg a felbomló formák világa-e, kicsiben olyan, mintha azt kérdeznénk, vajon a nap tényleg egy nagy robbanás-e vagy hogy az agy tényleg egy komputer-e. A lényeg az, hogy valójában mit mondunk, amikor ezt állítjuk? Mire jutunk ezzel? Más alakzatok is lehetségesek – a nap egy kemence, Sefrou egy zsibvásár, Pare egy tánc, az agy egy izom. Mi szól az enyém mellett?

Ami mellettük szól, vagy ellenük, amennyiben gyenge konstrukciók, az az, hogy milyen további alakzatok képezhetők belőlük: milyen terjedelmesebb beszámolókhoz vezethetnek el, amelyek más témákról szóló egyéb beszámolókkal érintkezve kiszélesítik a lehetséges következtetések körét, és elmélyítik ezek tartalmát. Mindig számíthatunk arra, hogy történik még valami, egy másik véletlenszerűen megpillantott történés, egy másik esemény, amelynek félig-meddig tanúi vagyunk. Arra viszont nem számíthatunk, hogy lesz érdemi mondanivalónk róla, ha megtörténik. Nem fenyeget az a veszély, hogy kifogyunk a valóságból; annak a veszélye viszont igen, hogy kifogyunk a jelekből, vagy legalábbis hogy a régiek a nyakunkon maradnak. A tudat tények utánisága, ex post volta, az életet követő természete – hogy előbb van az esemény, aztán a megfogalmazás – úgy jelentkezik az antropológiában, mint arra irányuló folytonos erőfeszítés, hogy kigondoljunk olyan diskurzusrendszereket, amelyek többé-kevésbé lépést tartanak azzal, ami, talán tényleg, történik.

Diskurzusrendszereket, reprezentációs struktúrákat kiépíteni, amelyeken belül az, ami talán tényleg történik, állításként és érvként rögzíthető, bizonyítékokkal ruházható fel – erre törekszenek az olyan antropológusok, akik azt állítják (mert a legtöbben továbbra is ezt állítják), hogy úgy beszélik el a dolgokat, ahogy azok ténylegesen vannak. A kételyek és az ellenvetések is csakis az ilyen rendszerek, struktúrák, jelek konfigurációi, beszédmódok ellen fogalmazhatók meg, nem pedig a valóság megnyilvánulásai ellen, arról ugyanis csak a látnokoknak van tudomása. A két városról szóló mesém nemcsak a különbség megállapítására szolgál, hanem annak értelmező felhasználására is. Ott kezdve, ahol el kellett kezdenem, helyi eseteknél, most, hogy kikerültem közvetlen nyomásuk alól, egy olyasfajta beszédmódot akarok kialakítani a dolgokról, amely túllép az ilyen esetlegességeken, és magukban foglalja ezeket is, majd visszakanyarodik hozzájuk, hogy kidolgozzam a szignifikáns kontraszt egy olyan nyelvét, amely, mint korábban mondtam, kihozhat valami értelmeset abból a kavargó örvényből és a konfluxiókból, amelyek közepette éveken át olyan esetlenül botladoztam.

Egy etnográfus számára minden olyan, mintha egyik dolog vezetne egy másikhoz, az a harmadikhoz, és az valami nem is tudom, mihez. Parén és Sefroun kívül, körülöttük, mögöttük, előttük állva, föléjük emelkedve – minek is nevezzem? gyakorlatnak? tudásnak? episztéméknek? társadalmi képződményeknek? valóságoknak? – hatalmas skálája sorakozik, amelyek hozzájuk kapcsolódnak, és amelyeknek helyet kell találniuk minden olyan vállalkozásban, amely a velük való bíbelődésből valamivel többet szeretne kinyerni, mint

puszta információkat. Bármilyen nehéz legyen is belekezdeni egy ilyesfajta diskurzusba, abbahagyni még nehezebb.

Az ember ad hoc és ad interim dolgozik, ezeréves történeteket társít három hetes mészárlásokhoz, nemzetközi konfliktusokat helyhatósági ökológiával. A rizs- vagy olajbogyó-termelést, az etnicitás vagy vallás politikáját, a nyelv vagy a háború működését kell valamelyest egybeötvözni egy végső konstrukcióba. Valamint a földrajzot, kereskedelmet, művészetet és technikát. Az eredmény nem lehet kielégítő, elkerülhetetlenül nehézkes, ingatag és rosszul megformált: nagyszabású szerkezet. Az antropológus, legalábbis amelyik szeretné komplexebbé tenni a konstrukcióit, nem egymásra redukálni őket, mániákus buheráló, aki enged elméje játékainak is, mint Richard Wilbur Tom Swiftje, aki, ha szép az idő, léghajót rak össze kint az udvaron.

Karádi Éva fordítása

Forrás: *Magyar Lettre Internationale*, 2002. Nyári szám (45.);
http://www.c3.hu/scripta/index_center.htm
A szöveget Karádi Éva főszerkesztő szíves beleegyezésével közöljük, és segítségét köszönjük!

A.Gergely András
Melyik város?

Városantropológiai áthallások Michal Ajvaz olvasása közben

Saját városunk? Vagy a titkos másik, melyet sosem ismerhetünk (már) meg? Talántán éppen az a titokzatos válasz adódik, mitől város a város? A titkok, az átláthatatlanságok, a rejtett történések városa a miénk? S ha így állna is, vajon melyik város nem a titkok birodalmába tartozó, melyik város a miénk, mitől ismert vagy ismerni hitt az, amelyiket sajátunknak gondolnánk…?

Bizonyos, hogy a városok antropológiai kutatása, a városiság megértése idestova közel száz esztendeje a kutatások tárgya, s mintegy nyolcvan éve már evidenciaként tudjuk azt is, hogy mindaz, amit egy városban ismertnek, tudottnak, közhasználatúnak minősíthetünk, nem több, csupán egyetlen, és korántsem az egyszer-s-mindenkorra érvényesnek tekinthető *olvasat*. A jelenségek maguk, a város a saját széles és hömpölygő mivoltában is megismerhetetlen, miképpen a kutató érdeklődés sem kimeríthető egynémely tudások birtokában, éppúgy, miként a kutatói kérdések sem lehetnek megválaszoltak, ha a kérdező ember sem marad változatlan.

Mindannyiunk változásai s a megismerendő „objektum" ezért azután a megértés határaira hívják föl a figyelmet. Egy várost megérteni olyan feladat, amelyet a benne élő is csak öncsalással, tévhitekkel, beképzeltségekkel tekinthet elvégzettnek. Mint városkutató, a várost élő mivoltában elemezni és mintegy „felmutatni" próbáló, sokfélét olvasgató emberként vettem kezembe Michal Ajvaz nemrég megjelent könyvét (Kalligram 2007), *A másik város*-t. Regényes, a kötet fülszövege szerint a cseh próza „fantasztikus vagy mágikus" irodalmi vonulatához tartozó szürreális utazás kínálata ez a könyv. Szerintem azonban épp így lehetséges, hogy a kortárs európai irodalom egyik nemcsak impozáns, hanem kormeghatározó opusza inkább. Utazás talán, ha ugyan utazás lehet egyazon városka szinte átsétálható belső terében zajló kalandozás, és szürreális is, amennyiben a nemlehetséges dolgok lehetségessége kerül a tablóra. De nem pusztán olvasási kaland ez a könyv, sokkal inkább megismerés-tudományi nagyesszé, metafilozofikus parafrázis, világnézeti kulcskérdéseket szétfeszegető válaszkísérlet. Azóta az egyetemi óráimra ajánlott irodalomként bevezetett mű…

Miért és mi, és mennyire érvényes tudás, amit könyvekből válogathatunk? Diákjaim is föltették e kérdést, s magam is csak dadogok a válasszal. Rémületbe ejtően *rólunk szól* ugyanis a kötet – nem pusztán egyfajta „érvényesség" jegyében, s ha szakkönyvként olvasom, nem csupán Prágáról, nem a városok kínálta nyilvános tér megismerhetőségének filozófiai-episztemológiai kalandjáról, vagy a prózai fantasztikum és metabolikus rémületkeltés kísérletéről. Rólunk szólvást éppúgy a „ki és kihez, mit és miért szól?" dilemmájához érkezünk, jobban mondva éppúgy a tudomány kérdező és válaszadó funkciójához, a tudás és a tudatlanság mértéke, értelme, esélytelensége vagy időbeli érvényessége programjához találunk. A szerző, Ajvaz egzisztencialista kalandja ezért legalább oly vad filozófiai rengetegbe csábít, mint amennyi felismerési élményt ad Prága egzaktul vagy topológiai pontossággal megrajzolt tájairól. „Nem arról van szó, hogy isten arca maszkok ezrei mögött rejtőzik. A különös titok abban rejlik, hogy semmiféle végső középpont nem létezik, a maszkok mögött nem bújik meg semmiféle arc, nincs semmiféle első szó a csendes postában, nincs a fordításnak semmiféle eredetije. Csak a változások végtelen fonala létezik, mely újabb változásokat szül".

Fájdalom, e kötetből nem lehet kellő bőségű példát idézni az értelmezés szándékával, mert oly gazdag ezekben, hogy kíméletlen kegyetlenséggel lehet csupán válogatni közülük – korlátozni azonban a jelentések jelentéseit és olvasatok kínálatát olyan uralmi gesztus, melyre magam képtelen vagyok. Avagy, miként Ajvaz is, a teljesség átfogását szerénytelenül szerény döntéssel redukálom most olyan szűkebb tartalomra, térben és időben határoltabb síkra, ahol

kiteregethetők a tudástartalmak, kategorizálhatók az értelemmel teli jelentések, lajstromba vehetők és mintegy keresztre feszíthetők a tudományos igénnyel szelektált felismerések. Túl ködös-e mindez, ekként tálalva? Túlontúl szofisztikált is, noha szándéka nem lenne az?

Való tény, nem is menekednék a vádtól. A ködösség, a fantázia-szabta létbizonytalanság az őszre hajló vagy párálló hajnalok atmoszféráját idéző prágai miliőben ugyancsak jelen van, s ha „köznapi" olvasatát keresném Ajvaz üzeneteinek (azok számára, akik kitartóan kedvelik az egyértelműségeket), semmi mást, csupán lehangoló helyzetjelentést adhatnék: Ajvaz – bár néha történeti kalandnak tetszik élménydús leírása – napjainkban járkál Prága utcáin, helyzeti élményei szinte a turista-útvonalakhoz kapcsolódnak, ezért bárki elhelyezheti mentális térképén, a regényben éppen hol jár most… – de azon mód csalódik is majd, amint a bédekker alapján kíván helyzetrajzot formálni. Ajvaz ködei nem a folyó-szelte Prága parkjai fölött vagy a várdomb utcái között szállonganak, hanem magában az egyetem épületében (titkos éjjeli előadásokon), vagy a polgárlakások szekrényei mögött (a falak szűkös folyosóin), a külvárosi temető felé vezető úton, (ahol akár a mezőbe visz a titokzatos zöld villamos), vagy épp a főtér hajnali óráiban arra vonuló hal-sereg borzongató hűvösségét lehellve. Az itt és most ismeretlensége, meg a múlt és a lehetségesen tudott vaksi jelen bizonyossága együttesen formálják a képtelen és bizonytalan jövőt, avagy a képzelet rendjét és természetes útvonalait. A ködösség mint értelmi és érzelmi alapélmény tehát úgy lengi át ezt a regényt és ezt a várost, ahogy a fenti idézetben szól: „csak a változások végtelen fonala létezik, mely újabb változásokat szül. Nem létezik semmiféle autochton város, csak helyek végtelen láncolata, kezdet és vég nélküli kör…".

Ugyanakkor jelen olvasatban Ajvaz regénye nem mint irodalmi mű foglalkoztat csupán. Az élmény, a tudás, a sejtések rendszere és a ködösség a lírai próza szintjén úgy gomolyog a kötetben, mintha Krúdy Gyula és Konrád György ténferegne együtt, kart karba öltve és beszédes sétára indulva a kimódolt város utcáin, miközben időről időre Szentkuthy Miklósba akadnának… A kötetnek ezt a litteralisztikus szféráját szívesen átengedném a hozzáértőknek, akik nálam csak mélyebben láthatják meg, miként honol itt „isten arca maszkok ezrei mögött".

A tudományszférát tekintve speciális érdeklődésemmel olvasott, városantropológiai „kihallásokat" megengedő szövegkezelés e maszkok mögötti, vagy olykor előtti világot tekinti értelmezési keretnek. Ajvaz éppúgy a „sűrű leírás" eszközével, a pontoskodó ábrázolás és a mögöttes jelentések kettős olvasatával kezeli városi terepét, mint a városantropológusok. Amikor azonban ezt az olvasati lehetőséget kínálja, mindjárt abba a titokzatosan titkos szférába kalauzol, amelyben „nincs a fordításnak semmiféle eredetije", vagyis nincs az a konkrét textus (akár egy könyv betűi, amint zölden világítanak egy ódon kiadványban), amelynek kontextusa épp arra szolgálna, hogy a konkrét szövegszerűség tükrében értelmezzük. Nincs eredeti város, nincs a városnak „eredeti" leírása abban az értelemben, hogy a történeti irodalom válogatott szempontjait tekintve is sokféle olvasatot egy képzelt vagy létező eredetihez hasonlíthatnánk… Miképpen Lisszabon ostromának hiteles leírása is rémisztő mennyiségű másként-olvasatot tesz lehetővé a főszereplő korrektor szemében, noha egzakt történeti anyagnak tetszik Saramago regényében, s miként Krúdy Gyula vizivárosi, óbudai vagy margitszigeti poroszkálásai is folyamatos át-interpretálást igényelnek, úgy Ajvaz kötete sem pusztán „fordítása" a történések rendjének, nem csupán leíró elbeszélésmód, hanem folyamatos kontextualizálás is. Merthát, mint írja is: „Megnyílik előtted az összeomlott idők Labirintusa…", s mert éppen a városantropológusok és városépítészek élnek a Labirintus szinte biblikus jelentéstartalmának értelmezéseivel, e szakrális vagy legalább antik képzettel, mely a biztos bizonytalanságot és labilis biztonságot tükrözte örökkön örökké, s képes volt fölidézni, ahogyan a várost mint labirintust kezelik réges-régi idők óta. E kiismerhetetlenségi szimbólum, mint az antropológiai kutatások által is fölidézett tartalom, épp azt jelzi, hogy a madártávlatból leírhatónak tetsző város, vagy a tervezők asztalain egybefüggő város-horizont

épp attól válik látszólag áttekinthetővé, hogy elmulasztja a részletek bizonytalanságainak, az összefüggések kósza és kusza rendjének feltárását.

Csakhogy, a Labirintus (a maga megnevezhetőségével, a látszólagosan, s épp a névadás révén definiáltnak látszó mivoltában) a legfőképpen abban érdekelt, hogy rejtve megtartsa működése titkait, s ne válhasson a kiismerés vagy épp a mentális gyarmatosítások terepévé. A labirintus-formán kusza és kiismerhetetlen város az egyik alaptípusa a városhistória történetének, s ezért maga a városantropológia is csupán hasonlóképpen bizonytalannak tetsző fogalmisággal képes megragadni a saját releváns tudás-tartalmait. A városantropológiai perspektívából szemlélt, mentálisan megépített, megélt és elbeszélt városról szóló leírás, mely a labirintus-dimenzióktól nemcsak elválasztva, de velük egyidejűleg is egzisztál, adott esetben ugyanabban a társadalmi és imaginációs térben leli meg terepét. A városi társadalom szimbolikus tereit reprezentáló egyes csoportjai olyan lokális világként mutathatók be, amelyeket a stabilizálódott történeti állapot teátrális védelme és az átmeneti rítusok sokszínű szerepkészlete jellemez, s amelyek szereptudata a település identitásfenntartását és konfliktusos helyzetben is megmaradt reprezentálását szolgálja. Ajvaz regénye, miként Batár Attila, vagy éppenséggel Vidor Ferenc várostervezői szemléletmódja és városépítészeti kritikája kiváltképp a „saját társadalmában kutató antropológus" kérdéseivel és narratív-értelmezési szándékával gazdagok. Ugyanis a városi társadalom tereit nemcsak térképek olvasatával, hanem a terek értékeihez kapcsolódó „értéktérképek" alapján tekintik át, szembesítve mindezt a hétköznapi történések rendjének látszólagos érdektelenségével, mellette a modernitás-folyamatokhoz kapcsolódó ideák, utópiák, oksági érvek érintésével, főként résztvevő megfigyelésre és elbeszélésmódokra alapozott feltáró munka alapján. Ezt a „városképi archeológiát" olyasfajta kutatástörténeti (konkrétan: városantropológiai) előképekhez lehet kötni, amelyekben a város nemcsak házak és utcák szimpla építmény-együttese, városlakó emberek modernizációs telephelye vagy gyűjtőformája, hanem társadalmi rítusok, belülről sokszorosan tagolt szimbolikus cselekvések, kulturális narratívák univerzuma is.

Prágát mint várost a felszínes vizsgálódás nyomán leginkább a Leonardo Benevolo által megnevezett, és a turisztikai látványosságok szintjén is ekként kínált kváziközépkoriság jellemzi: „Az utak és terek egyetlen tagolt, közös környezetet alkotnak, amelynek kialakításában mindenki részt vehet, és amelyben a közösség önmagára ismer" (Benevolo 1994). A prágai városlakók – mint lokális közösség – számára viszont a város nem pusztán utak és utcák, terek és falak, lakóhelyek és közintézmények vagy egymás mellett élő (ám igencsak el-eltérő) létformák színtere, hanem kulturális hagyományból és topológiai metaforákból álló szimbolikus struktúra is. Ebben az egyének és csoportok, korosztályok és szakmák, érdekek és szubkultúrák, vallások és etnikai csoportok olyan reprezentációkat építettek ki és formálnak ma is, melyek hordozzák vagy megtestesítik a város történeti-kulturális életrajzát, rendjét és identitását. Számukra az épületek térbeli-topológiai egysége és maga a város „labirintusa" épp annyira az anyagi kövületekben (a Várban, a folyóban, az óvárosi épületekben, a Károly-hídban vagy a régi zsinagógában) rögzül, mint amennyire elképzelésekben, imaginációs formákban, bejárható és beélhető tartalmakban is. A „közösség önmagára ismerése", és a mindenki részvétele által megmutatkozó tartalmak viszont ennél sokkal bajosabbak, konfliktusosabbak, mondhatnák: nemcsak kulturálisan hangoltak, hanem modernizációsan érdektelítettek is.

Ez a kulturális hangoltság mint alaptónus, s az emögött meghúzódó magánéleti szférák adják Ajvaz regényében is az olvasati hátteret, avagy fejezik ki illő mélységig a magánlétek narratíváit. E narratívák spontánul városi sajátosságai visszakereshetők persze Budapesten vagy Baján, Sopronban vagy Nyíregyházán is, tehát összehasonlíthatók a különbözőek is. De a hasonlóságokban rejlő különbségek idővel még fontosabbak tudnak lenni: a kutató érdeklődéssel, vagy a jelentések hálózatát firtató megértő móddal első körben is ott találkozhatni, ahol már megérthető, hogy „csak a változások végtelen fonala létezik, mely

újabb változásokat szül. Nem létezik semmiféle autochton város, csak helyek végtelen láncolata, kezdet és vég nélküli kör…" – mint Ajvaztól fentebb idéztem már.

A város korára és kvalitásaira itt csupán utalva, szembeszökő az is Prága titkos és ismeretlen világában, „másik városában", hogy a Lewis Mumford jellemezte módon „szükségletről szükségletre, lehetőségről lehetőségre lépve" formálódott az az építészeti história, amely kulturális színpaddá vált a mai polgári mentalitást éltető városi lakosság számára. Ettől persze szükségképpen vegyes, stilárisan konfúzus lesz a városról alkotható impresszió – de csupán a turistabusz ablakából. Mert az „őslakosok" számára (vagy épp a jelentések titkos terét firtató író számára) mindez tisztán olvasható kép, imaginárius birtok, virtuális tulajdon, a „saját csoport" (szociálpszichológiai értelmű) tere. Itt, ahol a helyi társadalom otthonosan berendezkedhetett az anciennitás élményében, ahol a vár árnyékában a védettség, a kiépíthetőség, a történeti identitást alakító együtthatások és a lokális közérzet szervezte *folyamatok* drámai konfliktusba kerülnek a társadalmi viselkedésmintákban kifejeződő gyakorlattal és *társadalmi ritmus* szabta dramaturgiákkal…, itt találja meg igazi szerepkörét az író, s itt lesz otthonossá a kutató is.

Mert hát mi sem biztosabb, mint hogy Prágát megismerni nem turista-kaland, s még a helyben lakás evidenciájából sem következik a rejtett és titkos világok ismerete is. A társadalomkutató éppúgy nem lehet biztos abban, hogy a megfelelő, a lehetséges olvasatokból is a legjobbat kiválasztó felkészültség elegendő a város tényleges leírásához. De a városokról való tudás például, ami nem csupán a várostörténészek, vagy mikrotörténetírók, esetleg városnéprajzosok kiváltsága, egyúttal a kutató érdeklődésnek vagy a megértő befogadásnak-átélésnek is terepe. Olyan terep, amelyen belül nem csupán a város-élmény egésze, hanem a lehetetlen világok is éppúgy megvannak, mint a megértésre nyitottabbak számára a szimpla „város-olvasat". De mindketten rákényszerülnek az önreflexióra, a „tudom-e, hogy mit ismerek, értem-e valóban, ami elhangzik…" folyamatos kontrolljára. Továbbá arra is, hogy a példázatokból, előképekből a városok „olvasata" során elkülönüljön a teherautók és lakótelepek, védett övezetek és sétaterek, eszpresszók és templomi szertartások *másik* városa. Ajvaz művében ez így hangzik: „Van dzsungel-város, és /…/ pusztán hangokból összeálló város, de létezik mocsár-város, a betonon lassan guruló fehér golyók városa, olyan város, amelynek lakásai szét vannak szórva szerte a világban, sötét felhőkkel borított város, ahol az égből folyton szobrok potyognak, majd törnek darabokra a padlón, és olyan város is, ahol a hold pályája a lakás belseje felé visz. Minden város kölcsönösen közepe és széle, kezdete és vége is egymásnak, egyaránt anyaváros és kolónia…".

Ugyanakkor a városi terek szinte minden városban historikusság és modernitás konfliktusából építkező összetettsége jellegzetesen többközpontú struktúrát formál. A térnek ez a történetileg alakuló belakottsága, a szerves-tradicionális *értékek* menti, és sugaras-koncentrikus formában tagolódó *ökológiai* kontextusa egy nem túl könnyen áttekinthető értékdzsungelt éltet. (Ennek a helyi forrásokra és jelenlétre épülő bemutatására vállalkoztam a kötetünkben újraközölt tanulmányban, Tata esetére fókuszálva). A prágai miliőben e strukturális kettősség a látható és a láthatatlan világok belső, sokrétegű tagoltságában is mutatkozik, s ezek megnevezésében van főszerepe, kalandor funkciója a regény írójának is, aki a másik város sajátos, egyszerre félelmes és igéző rengetegében fölfedezi más létek, más világok látható, együttélő lenyomatait…

A két életszerű és képzeleti érdektérség drámai, sőt tragikomikus huzivonija – lévén szó nem nagyobbról, csupán egy kisvárosi vagy óvárosi léptékről, de emellett a reáliák és a szürreáliák virtuális teréről is – épp a „valóság" szürreális-irreális hömpölygését idéző, a szürreális valóságot követni merész „fantaszta" olvasatban kulminál. Nem térek ki itt ennek a viadalnak regénybeli fejezeteire, de (Clifford Geertz kifejezésével) a helyi „színházi állam" működésében megnyilvánuló számtalan forma fejezetről fejezetre, mint egy szabályos fejlődésregényben a városi térstruktúra átélésében és a város lakói számára interpretálható

miliők *szimbolikus tartalmai* szempontjából fontos *imaginációk* közegében mint érdekcsoport-stratégia egyszersmind narratívákat is formál. Mint mindenütt, ahol a helyi értékek kihasználhatósága megindul mint program, a prágai *modernizáció* hívei a materializált értelmű város túlélési gyakorlatot egy *strukturális* megjelenítésben segítik megfogalmazódni. A másik csoport, amely a várost mint identitás-univerzumot forgalmazó *tradicionalista* „hívőkörből" vagy életminta-szervező emlékezet-közösségből áll, ugyanezt a teret *funkcionális* egységként kezeli. A mikrotársadalom egésze következésül megoszlik a pragmatikus és „idealisztikus" érdekkörök mögött, az átmenetek, informális hálók, kulturális és politikai örökségek képviselete mentén, de egyúttal a mélyben és a magasban is regnáló „nem-evilági" hatalmak bugyraiban. Ebből támad a regény belső, szerkezeti mezője, ettől lesz a látszólag pusztán „leíró" narratíva megkettőzött jelentésű sztorivá…

Ez a megoszlás a város kulturális életrajzát és a kollektív emlékezet közösség-formáló dimenzióit tekintve is arra a dualitásra épül, melyet a városkutatások tradíciói, a klasszikusok (Tönnies, Weber, Park, Burgess, Mumford, Hannerz, stb.) munkái nyomán kétféle értelmű közösségként is le lehetne írni. Egyfelől ez a *város mint intézményesült közösség* alakját ölti: a *civitas* ebben a kontextusban egy területi alapú, térbeli funkcionális helyzet és organizáló szerepkör nyomán definiálható intézményi egység lesz. Ezen belül van az a *societas*, mely mint a vérségi kapcsolatok, legitim hagyományok, értékközösségi tartalmak, kulturális legitimációk formája kap jelentőséget. Másfelől azonban az együttélő közösség szellemi-szimbolikus szférája a *communitas* és a lakóhelyi *universitas* alakját ölti. A két szféra abban a titokzatos, föld alatti és „lényegek" mögötti térben találkozik a regénybeli Prágában, ahol a templomtorony tetején támadásba induló cápa éppoly hétköznapi vendég, mint a polipok, halak, rákok városlakói közösségének éjszakai főtéri szeánsza… A város ezáltal nemcsak az élményközösség-jelleget, az „élhető város"-funkciót mellőző pragmatikus érdekkör megjelenített programja lesz a regény világában és a mindennapi városlakói szférában, de a modernitás-ellenes ókonzervatív politikai mentalitás követőinek egyik perspektívája is. Az intézményesült pragmatikus közösség mellett létezik ugyanis egy élmény-, érték- és tradíció-közösség is, mely éppen a visszahatás elve nyomán vállalja a „puha társadalmi tények", kulturális folyamatok megjelenítését, de szintúgy nem mellőzheti a másik csoport néhány értékszempontjának legalább részbeni átvételét...

E nem-legitim módon létező regénybeli világnak fizikai környezeti és territoriális tagoltsági hangsúlyai egy olyan, térképek fölötti, tér-birtokbavételi koncepcióra épülnek, amely a hagyományok kialakítására és beépítésére úgy tett kísérletet, hogy a város igazgatási perfekcionizmusát múlta fölül a helyi imaginárius univerzummal. Vagyis éppen a városturisztikai és irányítási-fenntartási eljárások „tették" ez esetben organizálandó várossá az írható-reprezentálható-képzelhető várost. A helyi hatalmi igazgatási köröknek erre a lokális hagyományra, a turisztikai Prága mutatkozására mint *preferált értékre* hivatkozása egyúttal a városi (politikai és gazdasági) színpad mai szereplőinek is díszletéül-hátteréül szolgál. A nyilvános politikai (avagy rejtett érdekreprezentációs) szcénában a pragmatikus tábor „történeti nosztalgiájaként" érvényesül, historikus értékként válik hivatkozhatóvá ez a fajta érték-térkép, amely a város több adottságát több önálló funkciójú egykori települési térből csoportosította egybe, s végső értékként az anciennitást bélyegezte rá a regénybeli prágai világ templomokból, Károly-hídból, egyetemből, régi főtérből álló mezo-univerzumára. A modernizációs csatazajtól távol maradó, s főként a város képzelt fantázia- vagy szimbólumvilágában kontinuitást átélő szereplők viszont a terek értékeit inherens hagyomány fenntarthatósága szempontjából forgalmazzák, s emögé vetítik háttérként a városi underground praxis informális vízióját. A szcéna szereplői persze kiegészülnek a kellemes városias miliőben lakó hétköznapi emberekkel, az újságossal, a vendéglőssel, a szomszédokkal vagy utcabeli lakosokkal, egyetemi portással, stb. A városi emlékezet és az „infernális" narratív közösség éltetői olyan, maguk számára megalkotott térben szervezik

tevékenységüket, melyben a maguk közt fölosztott mentális térben a régi („tősgyökeres") városlakók számára a közösségi tér (amely a mumfordi „tartály-gyűjtőedény" funkciójú város fogalmához kapcsolódik) egyúttal élet-miliő és reprezentáció is. A regény képzelt világában a városi épület- és tér-arányok mint a lakosok mozgásának architektúrája, szabályozó szerepe, stílusa fontos: részint egyéni-társas „birtok", ugyanakkor materializálódott formája annak az univerzális programnak, amely holisztikus módon átélhető, de a birtoklás lokális alakjában az egyéni és a társas létet *szervezett rendszerként definiálja*. Ezt a szférát a pragmatikus felfogás (pl. a városlakóké, üzemeltetőké) nem a spirituális tartalmak térbeli kiterjedéseként értelmezi-értékeli, hanem a város mint ritmikus hullámzása történésnek és stabilitásnak, úgy hagyja magát az összhangok felé sodortatni, hogy a városi tér építészeti elemei, az életutak és létmódok ciklusai, a zárt és jelképesen mégis védtelen hullámzás ad *szabályosságot* – avagy, másként szólva: *rendet*. Saját, mesebeli, képzelt rendet, de olyat, amely ellene tör, összevész, konfrontálódik a „hivatalos város" rendezettségével. Az a narratíva, amely Prága városi terének ilyetén elbeszélhetőségét, a modernitást sürgető káosz-érzettel szembeni kontemplatív nyugalmat sugározza, valamiképpen a *város mint épületek és emberek harmonikus összhangja mutatkozik*, s az épített, megőrzött, elbeszélt helyek összehangolódottságából ered. Sokak számára a „város mint labirintus", a „város mint burok" architektonikus felfogás azokat a periódus-szabályozó és elkülönítéseket eszközlő képzeteket jellemzi, amelyek a város határoltságát mint a *védettség terét* tükrözik. Ez a városi labirintus, vagyis „a másik város" titkos élete türelemmel megfejthető, de a városi lét folyamatainak, áramlásainak szabályozására koncentráló energiákkal ennek csupán *eszköz*-jellege lehet hangsúlyos. Az eszköz ebben az értelemben ama szűk tárgyi együttes, amely falakkal határolt terében egy városi funkciójú fizikai teret tételez, vagyis az építészet nyelvén íródott elbeszélést, amely primer fogalmakra bontja a teljes kontextust: az építészeti egységként felfogott város a fal és üreg, kő és levegő dualitására épül, s ez a típusú tértagolás olyan funkciótlan racionalitásokat is tartalmaz, amelyeket képtelen kezelni. Nem építészeti, nem architektonikus, ám mégis városi a *megélt lokalitás*, még akkor is, ha a titkosan zajló folyamatok nem értehetők meg tervezői-működtetői racionalitással, a sem a halak és tengeri bizgentyűk felvonulásának, sem a templomok vagy utcai elektromos szerelvények alatt tanyázó, „innen fentről" könnyedén megleshető másik világoknak nem lehet burjánzóbb tere, mint amennyit maga az épített univerzum megenged.

Prága „másikja" az idő dinamikájában mérhető *orientációs élmény* szempontjából marad fölfedezetlen és kerül szembe a város ritmusát az idővel mérő, a múltból hitelesítő felfogással, amely képes a biometrikus szinttől a transzcendentálisig ívelő, értékrendi és szimbolikus, emocionális és emlékezeti összhangokig minden együtthangzásra reagálni: éjszakai városban ébredni más egzisztenciális létforma, mint a nappalok napos vagy esős közömbösségében; reális létben más a létezés alapkérdése, mint a nemreális-irreális-fantázialétben. Pedig ezek éppúgy a város részei, tartozékai. A lakályosság, otthonosság és szépség arányai olyan *montázsba* illeszkednek a városlakók mentális szférájában, amelyben orientáló olvasatot, *harmonikus struktúrát* formálnak, vagy éppen unalmasat, érdektelent is. A város az ő számukra egyfajta jelképes végtelen, ciklikus és kontrasztos rendezettség, de nem a dekoráció vagy a topológiai tagoltság értelmében, hanem a fázisok, állapotok belső ritmusának kivetítődéseként. Ezzel áll szemben a város másik tempója, másként egzisztálása a regényben is, és vélekedésem szerint a mindenkori-mindennapi egyéb városokban is. (Ennek izgalmas világát, kontrasztos másságát leírni még mindig adós maradt a várostudomány, mintha bizony nem is létezne az ókori vagy középkori városok ilyetén mássága, alternatív kultúrája… Ha Geertz városkái nem lennének, még a megértés minimumainál is kevesebbre jutnánk…!)

A pragmatikus „folyamatszabályozó logika" számára ez a városi modernizációs vagy fejlődési tempó az áramlás retardáltsága szempontjából „maradi", „megcsökött", sőt a világ

dinamikus rendjéhez illeszkedni képtelen entitás, mondhatni (s a regényben kimondatlan marad, de Ajvaz kétségeken kívül érzékelteti) nem más, mint a Gonosz birodalma. Pontosabban olyan, a nyers strukturalista felfogással nem harmonizáló *tempó*, amely a megóvás/megújulás dinamikájához alkalmazkodni képtelen, mondhatni „rendetlen", „megbízhatatlan", „nemlogikus" vagy „prelogikus", szakrális-vizionált. A rendnek és harmóniának ez a kettős interpretációja rejtőzik a regénybeli Prága falai, öreg fái és bokrai, kertjei és gyártelepei közt, rejtve és titokzatossá téve az érdekek vagy a láthatatlan másság definiálható körét. A labirintusban bóklászó, ráérős, múlt és jövő harmóniáját a jelenben reprezentáló lakosi mentalitáshoz így mint durva érdeksértő, intoleráns magatartás kapcsolódik a rejtett világok képviselőinek életvilága. Az érdekek és értékek őserdejének ez a szabályozható vadsága mint *korszakos kihívás* van jelen a lokális és szomszédsági szférát saját célrendszerében *idegen kultúraként* értelmező, annak életképtelenségét és fejlődési trendekkel ellentétes voltát reklamáló felfogásban. Rengeteg regénybeli finom tónusú kritika világít rá arra, hogy mily találkozásképtelen ugyanabban a városi térben is a vélekedések-törekvések külső-kívülálló érdekszféráját képviselő, illetve a bensőségesen, intim módon rejtekező városhasználói értékfelfogás. Ahogyan a hagyományok által közvetített minták és a jelenben fogant kulturális változások azt lehetséges különbségek interpretálásaként nyilvánvalóvá is teszik, a várost lakni és elsajátítani, kezelni vagy átélni, kirakatként manipulálni vagy a városi együttlét formáiban megnyilvánítani egészen eltérő *identitás-tartalom*. A város múltját és értékeit priméren, a turisztikai-gazdasági haszonvétel logikájával méricskélő szemléletmód olyan interpretációkat segít életre, amelyek a mindennapi kulturális és életviteli gyakorlatban nemcsak idegenek, de azzal ellentétesek is. A „saját kultúrában" bizton elterpeszkedő mentalitások nagymértékben eltérnek a „hiperrendszerekben" gondolkodókétól, s ez már nem egyszerűen az érdekkülönbségek szövegszerűen és viselkedésmintákban is megjelenő módja. Hanem olyan, a város komplexitásának, ontológiai státusának feltételezésére épülő *értelmező gesztus*, amely a lét áramlásában, hullámzásában meglévő *idői* és *téri* folyamatokat a zeneietlenség, a *nemharmonikus létezés* sodrásába taszítaná. Ezekkel szemben a városról alkotott lenyomatok-impressziók-víziók létformákban és értékrendekben gyökerező megélési technikái állnak elő Ajvaz szituációiban, olyképpen esélyesen, mint az a jelentéstulajdonítás, amely a város komplexitását nem képes vagy nem hajlandó a pragmatikus „túlélési technikák" normái mellett a „virtuális város" létét a működés valódi dinamikáihoz igazítani. Ajvaz „másik városának" lakói, akiknek léte ebben a városban is éppúgy jelentéses, többfunkciós típusok olykor (a vendéglői pincér mint egy titkos mise főpapja, a pincérnő mint gonosz tündér a modernitás minden köntösébe öltöztetve, stb.). Szimbolikus tartalmú eseményeken, szeánszokon, amelyek az egykori „nagyság", a rangos múlt értékeinek renoválásával, tartalmaik újrafölfedezésével válnak alkalmassá arra, hogy kreált történelem, fiktív indentitástartalom segítségével egyfajta „pozitív szemantikájú önkép" építésébe fogjanak általuk, állandósult szituációkká erősödnek a regényes másik Prága világában. A múlt szelektív újrakonstruálásával például olyan közösségformáló képzetek intézményesítésére merészkednek, amelyek morális, esztétikai, történeti értékük alapján új közéleti kommunikációs eszköztár részeivé lesznek. Az események, érdekcsoportok egész arzenélja olykor semmi mást nem reprezentál, mint a lehetséges kooperációk, a szükséges kompromisszumok ritualizálási folyamatát, ezek kizárólagosságát vagy kompromisszumos-időleges rejtekezését, de majdan várható testesülését. Mintha a (Boglár Lajos guarani indiánoknál tapasztalt életvilág normái szerinti) „nappali és éjszakai kultúra" különbségei jelennének meg itt, mintha a hétköznapok értéktartalmai a kifelé reprezentált kulturális magatartást és formális igazodási folyamatot tükröznék, s estére-éjszakára a saját világok émikus újraátélése már nemhogy ezek nélkül, de kifejezetten ezek ellen történne meg. Gyakorta ez csupán talmi színjáték, felszínes népszínmű, alkalmi testcsel, vagy értelmezhetetlen szimbolikus gesztus, amilyenből a „Mester és Margarita" bulgakovi

világában seregnyi van. Ezzel szemben a mai társadalmi szereplők, a városi érdekcsoportok drámái bonyolultabb sokmenetes játszmákból épülnek föl. E játszmák és viadalok szcénája mindenesetre arra vall, hogy az elbeszélt történelem múzeumi tárlói, az emlékezeti helyek szimbolikus univerzuma, valamint a város létmódjának egész ritmusképlete ott áll ellent a tempót fokozni kívánó modernitásoknak és uralmi racionalitásoknak, ahol azok csak megnyilatkoznak... Az értéktérképek átrajzolása, a szcéna újabb és újabb dramaturgiai szabályrendszerének kiépítése, s a körülmények szorításában zajló mentális párbaj is azt a lehetőséget kínálja, hogy a város hangjait, e hangok egész hangzásvilágát és dinamikáját másképpen és más céllal hallgassuk-halljuk meg.

Ajvaz regénye persze csak ürügy ahhoz, hogy a városról, a városkutatásról, a megértés határairól és a tudások végességéről szóljak. Nem érinthetem érdemben a szaktudományokban közismerten megfogalmazódó helyek és „nem-helyek" problémáját, a kollektív emlékezet kérdését, a város mint élettér lakosi átélésének megannyi formáját, amelyet talán más regényekből, más városokból, sőt más tudásterületekről kellene összeszedegetni. De, ha létezik az a másik világ, másik város, másik-többedik lét, abba majd talán ez is érdemben bele fog férni… Addig pedig nosza, kutakodjunk az éjszakai és rejtekező másik városban, másik kultúrában, másik térben és időben! Ameddig még a városantropológia puha eszköztára, kezdetei és perspektívái, megértő módja és kérdés-érzékenysége ezt megengedi…

Mert, mint Ajvaz írja: „A boldogság és kétségbeesés olyan szavak, melyeknek csak egy olyan világban van értelmük, amelynek van kezdete és folytatása, közepe és széle. Ha hagyod magad sodortatni az érkező hullámmal, elfelejted, mit is jelentenek, nem fogod tudni megmondani, hogy vajon minden elvesztette-e az értelmét, vagy épp az utolsó atomig értelemmel telt meg. Megnyílik előtted az összeomlott idők Labirintusa, melynek sötét folyosóit szabályos távolságban lerakott játékautomaták világítják majd be üldözők üldözéséről szóló számítógépes játékokkal, nem fogod tudni, hogy megőrültél-e, vagy megértetted a világmindenség titkát, ami egész életedben megragadhatatlan maradt a számodra".

Hivatkozások

Ajvaz, Michal 2007 *A másik város*. Kalligram, Budapest.

Benevolo, Leonardo 1994 *A város Európa történetében*. Atlantisz, Budapest.

Boglár Lajos 1996 *Mítosz és kultúra. Két eset*. Szimbiózis, Budapest.

Eames, Edwin – Goode, Judith Granich 1977 A városok kulturális szerepe. In Lammel Annamária – Niedermüller Péter szerk. *Folklór – Kultúra – Életmód /Városantropológiai perspektívák/*. Művelődéskutató Intézet, Budapest, 1986:15-30.

Fejős Zoltán – Niedermüller Péter 1983 Témák és irányzatok a városok antropológiai kutatásában. *Valóság, 2*:48-59.

Fox, Richard 1977 *Urban Anthropology: Cities in Their Cultural Settings*. Englewood Cliffs, New York.

Gans, Herbert J. 1962 *The Urban Villagers*. The Free Press, New York.

Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest

Gyáni Gábor 1994 *A modern város történetének antropológiai szemlélete*. In Történeti Tanulmányok III., Debrecen, KLTE Történelmi Intézet, 157-165.

Gyáni Gábor 2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág.

Hannerz, Ulf 1980 *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York, Free Press.

Konrád György – Szelényi Iván 1971 A késleltetett városfejlődés társadalmi konfliktusai. *Valóság, 12*:19-35.

Ledru, Robert 1960 *Sociologie urbaine*. PUF, Paris.

Ledru, Robert 1968 *L'espace social de la ville*. Paris, Athropos.

Leeds, Anthony 1968 The Anthropology of Cities: Some Methodological Issues. In Eddy, Elisabeth M. szerk. *Urban Anthropology. Research Perspectives and Strategies*. Athens.

Mumford, Lewis 1985 *A város a történelemben*. Gondolat, Budapest

Niedermüller Péter 1984 Városi antropológia: történeti megközelítések. In Hofer Tamás szerk. *Történeti antropológia*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 97-105.

Niedermüller Péter 1994 A város: kultúra, mítosz, imagináció. *Mozgó Világ, 5*:5-17.
Niedermüller Péter 1995 Város és városi kultúra – antropológiai megközelítés. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk*. Osiris-Századvég, Budapest, 555-565.
Niedermüller Péter 1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika, 38*.
Simmel, Georg 1903 A nagyváros és a szellemi élet. In Szelényi Iván szerk. *Városszociológia,* 251-266.
Southall, Aidan szerk. 1973 *Urban Anthropology*. New York – London.
Turner, Victor W. 1969 *The Ritual Process*. Gruyter, New York (magyarul 2002 *A rituális folyamat*. Osiris, Budapest).
Vidor Ferenc 1994 *Az építészeten innen és túl*. Gyorsjelentés Kiadó, Budapest.

Tartalom

A város – tér, idő, kép. Szerkesztői bevezető 3

Thomas Hyllard Eriksen: *Etnikai osztályozás: mi és ők* 9
Margaret S. Marsh: *A külvárosi élet politikája* 17
Takeo Yazaki: *Az urbanizáció története Japánban* 22
Nina Sääskilahti: *Városi antropológia, városetnológia és hétköznapi élet* 35
Niedermüller Péter: *Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban* 41
Paul Virilio: *A geopolitikától a metropolitikáig* 57
Kenneth Little: *Nyugat-afrikai urbanizáció* 60
Mike Parker Pearson – Colin Richards: *Az építészet eredete és fejlődése* 74
Mohácsi Gergely: *Nagyvárosi modernitások* 83
Bierbaum Erika: *Városkutatás, város-identitás. Kutatási irányzatok és módszerek összefoglalása* 93
Gosztonyi Bence: *A kiegyensúlyozott város* 104
Lyn H. Lofland: *A városi élet felfogása* 107
Papp Richárd *„Itt a szimbólum egy az egyben megy". Egy millenniumi emlékkút jelentései a Vajdaságban* 117
Max Engman: *A kisebbségi csoportok a városi munkaerőpiacon* 125
Colin G. Pooley: *A migráció szerepe a nem domináns etnikai csoportok fejlődésében Európában, 1850–1940* 133
Aidan Southall: *Az iszlám város* 140
Aidan Southall: *A város térben és időben* 146
Peter C. Lloyd: *A yorubák: városi nép?* 151
François Arriat – Adrien Benga: *A szenegáli városok marginálisai* 162
Homer Hoyt: *A városi struktúra klasszikus modelljeinek újabb torzulásai* 166
Otis Dudley Duncan – Beverly Duncan: *Lakóhelyi szegregáció és foglalkozási rétegződés* 170
John A. Rex: *Az átmeneti övezet szociológiája* 174
Georg Simmel: *Róma* 178
Georg Simmel *A nagyváros és a szellemi élet* 183
Niedermüller Péter: *A város: kultúra, mítosz, imagináció* 191
Richard Sennett: *A flexibilis város (idegenek szomszédsága)* 200
Jesús Martín Barbero: *A kultúra városi dinamikája* 205
Szász Orsolya: *Helyi alkalmazkodás a nagyvárosi turizmushoz* 212
Szentágotay Rita: *Tíz perc a budapesti Dar Al-Salam mecsetben, egy szombati napon* 218
Alain Battegay: *Városi kapcsolatok és interkulturális határok* 222
Karl-Olov Arnstberg: *Gondolatok a 'Swans' kutatási terv kapcsán* 236
Bernward Joerges – Barbara Czarniawska – Richard Rottenburg: *Metropoliszok: rend és rendetlenség* 240
A.Gergely András: *Retardált városfejlődés, reflektált kisebbségiség* 246
Gyáni Gábor: *A városi mikroterek társadalomtörténete* 261
A.Gergely András: *Tata – a városantropológia szemszögéből* 271
Bán Dávid: *Városantropológiai tankönyv, tömören* 281
Barz Endre: *A marginalizáció szociálantropológiája* 285
A.Gergely András: *Munkásantropológia?* 299
Tuczai Rita: *Lakótérhasználat a modernitás tárgyi rendszereinek tükrében* 302
Szijártó Zsolt: *Színpad és kulissza: a városi nyilvánosság átstrukturálódása* 310
Wilhelm Gábor: *Egy európai ház* 318
Kravalik Zsuzsa – Tóth-Deme Miklós – Zöldi Péter: *Városfejlesztő valóságshow* 329
Clifford Geertz: *Városok. (Pare és Sefrou)* 331
A.Gergely András: *Melyik város? Városantropológiai áthallások Michal Ajvaz olvasása közben* 339

A sorozatunkban megjelent (előző) Terézváros-kutatási kötet tartalomjegyzéke

A.Gergely András Felvezetés 3

ELMÉLETEK, ELMÉLETTÖRTÉNETEK, SZEMLÉLETI INTERPRETÁCIÓK

Majzik Eszter Kevin Lynch: *A város szemléletének struktúrája* (1960) 7

Tóth Gábor Összegzés Willam Foote Whyte *Utcasarki társadalom* című kötetében lejegyzett terepmunka-tapasztalatairól 9

Barz Endre Herbert J. Gans: *A városi és a kertvárosi életmód. A meghatározások újraértékelése című tanulmányának leírása* 13

A.Gergely András Jegyzetek egy klasszikusból Robert Ezra Park: *A városi közösség mint térbeli mintázat és morális rend* (1925) 16

Kékesi Márk Martin Bulmer *A chicagói szociológiai iskola: mi tette „iskolává”?* című írásáról 20

Tézer Zita Layla Al-Zubaidi: *Városantropológia* (fordítás) 23

Kovács Éva Otis Dudley Duncan – Beverly Duncan: *Lakóhelyi szegregáció és foglalkozási rétegződés* című tanulmányáról 32

Klaniczay Anna Albert Hunter: *Az újralátogatott Aranypart és nyomornegyed. A reprodukciós kutatás ellentmondásai és a társadalmi változás tanulmányozása* című tanulmányáról 34

Boros Bianka Rövid értekezés Fehérvári Marcell: *A modern nagyváros metafizikája* című írásáról 37

Esetelemzések, műhelymunkák egy városantropológiai kutatószemináriumból és annak hátterében

Bethlenfalvy Ádám *Bölcsesség, értelem, tudás. A Chábád Lubavics Budapesten* 41

Szebeni Katalin *Teraszok vagy kirakatok? Proxemikai megfigyelések a Liszt Ferenc téren* 49

Bódi Ferenc *A terézvárosi cigányok és a rendészeti-rendőri szervezetek viszonya* (esettanulmány) 62

Fleischer Tamás *A közlekedés útban van?* 72

Udvarhelyi Éva Tessza *Kulturális változás, szimbolikus politika, és a Westend City Center* 90

Fehérvári Marcell *Modern időélmény – a nagyvárosi fiatal felnőttek* életvilágában Magyarországon 91

Lénárt Imre *Hajléktalanok. A centripetális megélhetési stratégiák* 115

H.Sas Judit *„Az Új Apparátus”. Szomorújáték – részlet.* 125

Táll Éva *Az urbanizáció áldásai és ártalmai egy budapesti városrész példáján* 149

Elméleti-történeti háttértanulmányok
TERÉZVÁROS ÖSSZEHASONLÍTÓ KUTATÁSÁHOZ

Komjáthy Zsuzsa – Udvarhelyi Éva Tessza *Terézváros határai – határok Terézvárosban* 182

Alain Battegay *Városi kapcsolatok és interkulturális határok* 196

Papp Richárd *A „zsidó mentalitás” terei* 215

Gantner B. Eszter – Kovács Mátyás *Zsidniland. A zsidó kulturális tér Közép-Európa városaiban. Egy új értelmezési lehetőség* 233

Szántó Diána *Squat-világ, squat-kultúra. Etnológiai megfigyelések egy francia kisvárosban* 254

A.Gergely András *Az eltűnt idő (és a Terézváros) nyomában* 270

Vincze Kata Zsófia *Városantropológiai építmények* 323

Szántó Diána «*Város-képek*». *Francia-magyar városantropológiai kiállítás* 327

A.Gergely András – Komjáthy Zsuzsa – Szántó Diána – Udvarhelyi Éva Tessza *A kiállítás terve Budapesten. Tér és társadalom a Terézvárosban* 330

A.Gergely András *Városok közt – antropológiául* 340

Komjáthy Zsuzsa – Szántó Diána *Terek és feliratok (a „Városképek” kiállítás táblái)* 343

A.Gergely András – Szántó Diana – Komjáthy Zsuzsa *Városantropológia – magából a képből nézve* 357

Hátsó borító szövege

Magyar városantropológia még jószerivel nincs is. Kötetünk, noha seregnyi izgalmas megközelítésmód, kísérlet, kutatás, elméleti merengés és honosított-fordított koncepcionális belátás magasodik e tudásterület hazai szakirodalmi bázisán, talán az első olyasfajta kísérlet, amely egyszerre kíván nemzetközi és lokális, múltbéli és kortárs, makro- és mikro-folyamatokat egyszerre láttatni. Olyan, immár negyedszázados előtörténettel együtt, amilyen Niedermüller Péter és Fejős Zoltán elméleti összegző kísérlete volt a nyolcvanas évek hajnalán, vagy olyan tegnapi szemléletformáló opusszal, amilyen az N.Kovács Tímea – Böhm Gábor – Mester Tibor szerkesztette *Terek és szövegek* konferencia-kötet volt 2005-ben, ez a tudásterület még mindig nem nevezhető sem karakteresen kialakultnak, sem körvonalazatlanul újnak. Kötetünk szövegei ezt az értelmező, belátó, átalakuló és átalakító jelenlétet, érintettséget tükrözik külföldi szerzők és hazai interpretációk kínálatával. A „*Telepek társadalma, telepi életmód: városi néprajzi jelenvizsgálat*" sorozat második köteteként a városantropológiai horizont nyitásával, egy rendkívül komplex jelenség-együttes megközelítési módjainak szemléjével kívánunk hozzájárulni e tudományág oktatásához és jövendő gazdagodásához.

A.Gergely András