

MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE
ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT

MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont
Munkafüzetek 5.

RÖVID ETNOREGIONÁLIS ELEMZÉSEK

Etnikai, antropológiai, politológiai tanulmányok

Válogatta, szerkesztette: A. Gergely András



MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont
Budapest, 1996.

Regionális tanulmányainkat azzal a céllal adjuk ki, hogy segítsék az új tudományos eredmények vitáit és terjesztését. A publikációk a szerzők véleményét tartalmazzák, amelyért maguk a szerzők vállalnak felelősséget. E regionális tanulmányok elkészüléséhez az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszéke és az OTKA T 018210 számú kutatási támogatása biztosított segítséget. Kötetünk az 1995-ös (kéziratok oktatási anyag) első kiadás utáni újrakiadás, változatlan szöveggel, a sorozat keretében, terjeszthető példányszámban.

© (szerk.) **A.Gergely András, Budapest, 1996.**

Szerzők: A. Gergely András, Brendus Réka, Dolgoborodov Alexander, Fehrentheil Bernadette, Gelléri Gábor, Kemény Vagyim, Kiss Károly, Menyhárt Krisztina, Papp Richárd.

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

Tárgyszavak: zsidókérdés, antiszemitizmus, kisebbség (bolgár, szerb), politikai kultúra, rasszizmus (idegengyűlölet), etnikum (dél-amerikai, afrikai, román, cigány, orosz, magyar, délszláv), identitás, konfliktus (társadalmi, etnikai), helyi társadalom, antropológia (kulturális, politikai)

ISSN 1416-8391

ISBN 963 8300 58 2

Kiadja:
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 1996.

Bevezető ajánló egy amorf etnopolitikához

Az Etnoregionális Kutatóközpont munkafüzetei, mint minden tudományos munkaanyag, ellentmondásokat, vitatnivalókat, elnagyolt véleményeket, kiforratlan gondolatokat és alaposabb elemzésre érdemes kérdéseket tartalmaznak. Ez a minőségük, amennyire ellenük szól, annyira erényük is. Okulásul szolgálhatnak mindenkinek, aki többet gondol a választott témákról, vagy másként interpretálná azokat, árnyaltabban, esetleg vitatkozva viszonyul hozzájuk.

Méginkább így van ez, ha e tudományos igényű kiadvány-sorozatba pályakezdők, kutatónövendékek dolgozatai kerülnek. Nagy megpróbáltatás ez egyrészt számukra, akik jószerivel először kerülnek nagyobb nyilvánosság elé írásukkal, másrészt próbára teszi azokat is, akik olvasói lesznek e tanulmányoknak. A kockázat ellenére mégis haszonnal járhat ez elemzések közreadása, több szempontból is.

Mindenekelőtt azért, mert e tanulmányok készítői a társadalmi és kulturális **másság** föltárói. **Nemcsak megfigyelők**, akik elemzésre érdemesnek talált témakörökbe dolgozzák bele magukat, s azokról (imitt-amott még iskolásan, a ráébredés örömeivel, de az elemi érdeklődés intenzitásával) megfogalmaznak valamiféle tanulságot, vagy épp a szükséges kutatói távolságtartással ismertetik tapasztalataikat. Hanem egyúttal **szószólói** is a másságnak, a toleranciának, az etnikai és/vagy csoportkulturális érdekeknek, az értékörző magatartás fontosságának és folytonosságának.

Azután fontosak lesznek-lehetnek efféle tanulmányok azoknak, akik elemi szinten ismerkednek a társadalomtudományokkal, a politika, a társadalmi tagoltság, az identitás és a sajátlagos etnikai önmegjelenítés mai, köznapi formáival. Ezekről a terepekről, mint minden empirikus valóságról, csakis a bejáratosak, az ott otthonosan mozgó, a befogadottak, a nyelvet és szimbolikus valóságot értők hozhatnak tapasztalatot; így mindazok számára, akik terepismeret hiányában nem közeledhetnek érvényesen a kisebbségi-kulturális mikro-miliókhöz, igen fontos lehet minden onnan jövő információ, már a legcsekélyebb nóvummal kecsegtető is. Hiszen éppen ezekből a megfigyelésekből, „sűrű leírásokból”, egyedi interpretációkból származhatnak a majdani politológiai, szociológiai, történeti következtetések, s ezek nélkül hiányos lesz minden jövőbeli elemzés. Úgy gondolom, tévesen önhitt tudományos álláspont az, amely szerint csakis a kiérlelt, a kor teljes tükrét mutató, a legkülönbözőbb álláspontok között

is eligazodást nyújtó gondolatok érdemesültek a tudományos közlésre. Mi több, e Munkafüzet-sorozatnak épp egyik célja, hogy olyan munkaanyagokat adjon közre, amelyek talán más nyilvánosság előtt is megállják helyüket, de első soron a szakmai érdeklődést és tudást szolgálják, lett légyen anyaguk bár hiányos, retorikailag kidolgozatlan vagy más forrásmunkákra hivatkozva éppenséggel vitatható is. Épp a fiktív tökéletességet, a normatív egységesíthetőség szemléletmódját vitatja az **antropológiai szemléletmód**, amely valójában nem tisztán történeti kritériumokkal, sem egyértelműen szociológiai tényekkel, s mégcsak nem is politológiai tartalmú alapanyaggal dolgozik, mégis mindezekből tartalmaz annyit, hogy nélkülük kevesebbet mutatna föl, de viszonzásképp kínál is annyit, hogy e tudományágak gazdagodhatnak általa.

Haszonnal járhat továbbá e dolgozatok megismerése nemcsak azoknak, akik írták őket, s a közös megjelenés, a közös munkák révén **olvasói** lehetnek kortársaik tudományos igényű produkciójának, majd **vitatói**, továbbgondolói is azoknak. (Megjegyzem: ez az elemi közlekedésmód manapság már korántsem oly természetes a mai egyetemi-oktatási szférában, mint amilyennek tűnik egy hagyományos közlés--befogadás elmélet szellemében). Hanem mindezek mellett kérdő és felkiáltójelként is szolgálhatnak ez írások olyanok számára is, akik hajlamosak a jelenségek bátor kritikusaik szerepébe képzelni magukat, vagy elidegenült döntéspozícióból „jobban tudni” egy-egy társadalmi részvalóság milyenségét. **Üzenetek** tehát e dolgozatok, megismerésre és megértésre fölszólító meghívások, értelmező gesztusok, amelyek magukon viselik a diákkori hamvasságon túl azt a szerepvállalási felelősséget is, melyet az „értelmezés hatalma” (Geertz) ró rájuk.

Igen, az **értelmezésé**. Merthogy a bemutatás közvetlensége vagy alapos okadatoltsága mellett épp a megnevezett jelenségek fontosságának értékelése, s az érintettség elemi tartalma mellett az értelmezés lehetősége az, ami az itt következő etnikai jelenségeket, szubkulturális és kultúraátvételi folyamatokat, konfliktusokat és konszenzusokat témává avatja. A szerzők a kor tanúi, a huszadik század végének, az új ezredév fordulójának kortársai, s ekként a jövő felelős kezelésének letéteményesei is. Ezért nagyon fontos látni, hogy talán korunk gyermekeiként, talán épp a kor pillangó-szárnyain újra felröppenő kulturális antropológia híveiként árulkodóan toleránsabbak, megértőbbek és megbocsátóbbak mindennemű másság kezelésében, értékelésében, mint az előző korok társadalmi „mérnökei”, politikusai vagy akár társadalomkutatói voltak.

Mit hozott ebbe a szemléletmódba az antropológia? S hogy kerül egy politikatudományi, etnikai és regionális kutatóintézeti műhely kiadványai közé épp antropológiai dolgozatok válogatása?

A kulturális antropológia a szimbolikus közlés, a jelentés cselekvés, az eltérő civilizációkat alkotó elemek keresésének és megértésének tudománya, mítoszok, rítusok, rendszerek, ideológiák és kommunikációs-kulturális kölcsönhatások egyik új megközelítési módszere. E

tudomány iskolázott, jóllehet kezdő kutatói tárják itt elénk mindennapi életünk humán környezetének, társas érintkezésformáinak néhány aspektusát, pontosabban azokat a szimbolikus és szociologikus összefüggéseket, amelyek sok esetben mindmáig elkerülik a társadalomtudományok művelőinek érdeklődését. Olyan tartalmakról és folyamatokról van itt szó, mint például a kisebbségi társas tér kialakulása, abban az egyén cselekvési és térhasználati rituáléinak alkalmi szabályrendszere például az aluljárói szubkultúrák kitüntetett találkozási pontjain (Gelléri Gábor dolgozatában), vagy az interetnikus konfliktusok formális megoldódása és látványosságmentes továbbélése plurietnikus környezetben (Brendus Réka esettanulmányában), vagy az éppenséggel nyilvánosan is reprezentált kisebbségelnyomási mechanizmusok szimbolikája (Fehrentheil Bernadette elemzésében), a kultúrák találkozásának felületi és mélyvilága (Dolgoborodov Alexander illetve Kemény Vagyim és Kiss Károly munkájában), s nem utolsósorban nemzeti kisebbségek kulturális értékrendjének nehézkes érvényesülése (Menyhárt Krisztina és Papp Richárd tollából).

Dolgozataik, rövid elemzéseik együttes közlését nemcsak az indokolja, hogy egyazon egyetem, az ELTE BTK kulturális antropológus hallgatói, hanem inkább az, hogy számos társukhoz képest kezdőként is mélyebben magukévá tették az antropológiai vizsgálódás alapgondolatát; azt ugyanis, hogy a sokszor hangsúlyozott különbségek ellenére mégis érdemes az emberiség egységét mint olyat kutatni – bár ez inkább kulturális, semmint objektív tény, s meglehetősen újkeletű gondolat. Mindannyiukat a kultúra, s azon belül az etnokultúra sokarcúsága, s az általánossággal szemben inkább annak részletei, finom árnyalatai, változatai érdeklik, s szemléletüket nem hatja át sem elfogult etnikum-pártiság, sem valamiféle fejlődésvű szellemi neokolonializmus. S lehet, hogy a szigorúan vett intézménykutató politológia, a strikten megalapozott szociológia vagy a modern társadalomtörténet érdeklődésére nem számíthatnak, mivel számos „tudományos kritériumnak” formailag nem felelnek meg írásaik; de fontosabbnak gondolom azokat az állításokat, amelyek úgy tarthatnak igényt az érdeklődésre, hogy cáfolják, elemzik, megértik őket, nem pedig úgy, hogy „érvényes igazságait” patikamérlegre helyezik és súlyozzák. Az antropológia híján van „törvényeknek”, hisz épp a sokoldalúság megközelítésének, láttatásának feladata az övé. S ekképpen talán nem is „tudomány” a fogalom tradicionális jelentésének értelmében, amit ők művelnek. Inkább talán a mély megértés képessége vezeti őket – ahogy Edmund Leach írja: nem az „objektív valóságok kutatói”, hanem „céljuk az, hogy betekintést nyerjenek más emberek viselkedésébe, vagy éppenséggel a sajátjukba”, s nemcsak beszélt nyelvet, kommunikációt, érdekeket vagy kapcsolatrendszert elemeznek, hanem a választott terepen élő emberek egész létmódját próbálják megérteni és lefordítani olyan kategóriák nyelvére, amelyet mi is megértünk, amelynek nem lehetünk ismerői, de épp a „betekintés” révén közelebb juthatunk hozzá. Az antropológus ott járt azon a szintéren, amely attól különleges, hogy meglátásokat kínál, hogy bár egészen kicsiny emberi közösség élettere is lehet, mégis olyan interakciók tere, amelyben a mindennapi kommunikáció javarészt közvetlen kulturális interakciókon alapul, de ezek az

emberi társadalmak életének és történelmének java részét teszik ki. S éppen a kollektív történelem valóságos társadalmainak, azaz hogy egyúttal politikai egységeinek és területileg körülhatárolható, rétegzett világának sajátosságait keresik az antropológusok, mégpedig a kulturális attribútumok világában, a nyelvhasználatban, az öltözködési és viselkedési rítusokban, az időtöltésben és a lakásmódban, a csoporttudat apró jeleiben, a hitvilágban és a táncban, stb. S az antropológus, amikor az ilyen szimbolikus reprezentáció rendszereinek föltárását, jelentéseinek „dekódolását”, értelmezését végzi – szemben a világ mai trendjével – nem elvlasztja az egyes kulturális jegyeket a többitől, hanem épp összefüggéseikben látja át azokat. Vagyis nem azt a társadalmi struktúrát keresi és mutatja meg, amelyben az egyes részek, a társadalmi intézmények egy pontosan definiálható szerkezetbe illeszkednek, s funkcionálisan meghatározó szerepet kapnak a rendszer mint egész fenntartásában – hanem azt próbálják megérteni, milyen módon maradnak fenn a társadalmi struktúra elemei, kapcsolatai, kultúra-közi jegyei az idő folyamán és a tér szűkebb-tágabb dimenziói közt. Ezért is van, hogy az antropológiai gondolkodást a le nem írt adatok és jelenségek éppúgy érdeklik, mint a szolid tények, a változás csakúgy, mint a maradandóság.

E hallgatói dolgozatok a Magyarországon csupán most serdülő antropológiai gondolkodás tanúbizonyságai, egyúttal biztató jelei is. A hallgatók dolgozataihoz (afféle szerkesztői önkénnyel) csatoltam egy saját, 1980-ban kelt dolgozatomat is. Nem azért, mert sajnálom, hogy ezidáig publikálatlan maradt, s nem is azért, mert mintaértékű elemzés lenne. Épp ellenkezőleg: pontosan jelzi, hogy az antropológiai gondolkodásnak talán vannak már hazai kezdeményei, részint talán gyengék és kezdetlegesek, de vannak – s éppen a mai írásokkal összevetve látható pontosabban, merre fejlődnek. Egyben azért is publikálom, hogy mutassam: kezdőként magam sem írtam jobbat, s mindannyian csak tanuljuk még az antropológiát. Végso soron pedig azért emelem ide Bali földjét, mert jelezni szeretném sorozatunk tág horizontú befogadókésztségét, kutatásaink térbeli „végtelenségét”.

Azt remélem, hogy az etnikai és regionális kutatások műhelyének gyarapodására, régiók és etnikumok kapcsolatának javulására szolgálnak majd ezek az írások. A kelet-közép-európai régió társadalmi változásai bizonynyal megközelíthetők a globális folyamatok felől, a makrogazdaság vagy a rendszerváltságok felől. Az antropológus épp ellenkezőleg tesz, elgondolkodva gyűjtögeti a legapróbb részleteket, s utána elmereng ezek jelentőségén, összefüggésein, eredetük és változásuk miértjein, dinamikájuk és statikájuk magyarázási lehetőségein. S mindezek megértése – bármily valóságosútlennek tűnik olykor – valódi értékkel bírhat, jelentőségével valódi fontosságot nyerhet.

A.Gergely András

Kemény Vagyim – Kiss Károly

„Látható idegenek”.

Afrikaiak egy magyar kollégiumban – kultúrák találkozása

„Egy kéz öt ujja is különbözik egymástól,
hogyan lehetnének egyformák az emberek?”
/Egy guineai diák kedvenc mondása/

Bevezetés

Ha a kulturális antropológiai kutatás célját keressük, több kiindulópont adódik. Egyrészt felfoghatjuk az antropológiát, mint egy olyan vállalkozást, amely arra keresi a választ, hogy egy vizsgált „másik” kultúra sajátosságai hogyan érthetők, értelmezhetők a maguk számára. Másrészt „saját” kultúránk megértését is szolgálhatja a kulturális antropológiai vizsgálat, az „idegen” kultúra ilyenkor referencia, egyfajta tükör szerepét tölti be. Harmadrészt saját identitásunk meghatározásához nyújt segítséget: kik vagyunk mi, hogy kívülre helyezkedtünk a kultúrának?

Konkrét kutatások során természetesen nem különülnek el élesen ezek a célok, ám arra is kevés példa van, hogy komplexitásuk annyira megragadható legyen, mint kultúrák találkozásának elemzése esetében. Talán ez is közrejátszott abban, hogy kutatásunkhoz egy ilyen témát választottunk: egy egyetemi kollégiumban élő afrikaiak helyzetét próbáltuk feltérképezni. Mielőtt és miközben kutatásunkat végeztük (végezzük), számtalan olyan kérdés merült fel, amelyek módszertani, elméleti, illetve alapfogalmakat érintő vizsgálódásokra késztetnek bennünket. Bár kutatásaink és elméleti tájékozódásaink esetleges sorrendiséggel követték egymást, e dolgozat során két, élesen elválasztott részben először elméleti tapogatózásainkat mutatjuk be, mintegy háttérrel, alapot biztosítva az ezt követő empirikus részhez. Az egész írás leginkább egy – terveink szerint hosszabb – kutatás keresztmetszetének tekintendő, amely arra a kérdésre válaszol, hogy hol tartunk most.

I. ELMÉLETI TAPOGATÓZÁS

Mitől kulturális antropológiai egy kutatás?

A kérdésre adandó választ kereshetjük körülhatárolóan (mi az, ami nem kulturális antropológia; miben különbözik más szemléletmódoktól, tudományoktól?), és pozitív meghatározást adva (milyen jellemzői vannak, mik az ismérvei?). Megpróbáljuk mindkét utat bejárni.

1). Körülhatárolás

A körülhatároláskor több nehézséggel is szembetaláljuk magunkat. Egyrészt a kulturális antropológia paradigmái annyira heterogének, hogy még abban sincs közös álláspont, hogy természet- vagy társadalomtudományról van szó, sőt, hogy egyáltalán tudomány-e a kulturális antropológia, és nem „csak” egy szemléletmód. Másrészt – önmeghatározása(i) alapján is – egy inter- és multidiszciplináris műfajjal állunk szemben (de legalábbis kapcsolatban), s így nehéz elhatárolni az elkülönült szaktudományoktól.

A szociológiától való megkülönböztetés példáján törekszünk bemutatni, hogy milyen kísérletek születtek az előbb vázolt paradox helyzet feloldására. Úgy tűnik, a fő problémát az okozza, hogy a társadalom és a kultúra, mint a két kulcsfogalom, kutatási mező a szociológiában illetve a kulturális antropológiában, egymást kölcsönösen tartalmazza: egy szociológus a társadalmat vizsgálva a kultúrára, mint annak alrendszerére tekint, ezzel szemben az antropológus a kultúra egy részének tekinti a társadalmi viszonyokat. Ezt a problémát igyekezett megoldani T.Parsons és A.Kroeber híres „paktumukban”, amelyben lefektették a fogalmi megkülönböztetés kölcsönösen elfogadható alapjait. Ezt oly módon tették, hogy mindkét fogalmat leszűkítve egy körülhatárolt elemzési térhez kapcsolták: „Azt gondoljuk, hogy hasznos a *kultúra* fogalmát az esetek többségében szűkebben definiálni, mint az amerikai antropológiában mindezidáig az általános gyakorlat volt. Szűkítsük le a jelentéstartományát az emberi viselkedés, illetve az e viselkedés révén termelt tárgyak formálásában szerepet játszó értékek, eszmék és más szimbolikus, jelentéstartományok létrehozott és áthagyományozott tartalmára és mintájára. Másfelől azt javasoljuk, hogy használjuk a *társadalom* kifejezést az egyének és csoportok tagjaik közötti interakció sajátos viszonyrendszereire utalva. Az ‘egy kultúra tagja’ megnevezést úgy kell értelmeznünk, hogy ‘az X kultúra társadalmának tagja’.” (Kroeber – Parsons 1994:238).

Ha megvizsgáljuk történetileg a szociológia és a kulturális antropológia viszonyát egymáshoz, erőátrendeződést tapasztalhatunk. K.Popper szerint: „Míg még a második világháború előtt is a szociológia fogalma egy általános elméleti társadalomtudománynak felelt meg – amely mintegy az elméleti fizikával lett volna összehasonlítható –, és míg a társadalmi antropológia fogalma egy nagyon is speciális, nevezetesen a primitív társadalmakra alkalmazott szociológia volt, ma ez a viszony megdöbbentő módon megfordult” (Popper 1976:284). A megfordulás azt hozza magával, hogy „a társadalmi antropológia speciális alkalmazott tudományból alaptudománnyá lépett elő, az antropológus maga pedig a szerény és némileg rövidlátó ásatásvezetőből széles horizontú és éles elméjű társadalomteoretikussá és társadalom-mélypszichológussá lett” (Popper 1976:285). S bár valószínűsíthető, hogy Popper nem olvasta a Parsons-Kroeber paktumot, s így nem is reflektált rá, mégis úgy tűnik számunkra, hogy helyesen írta le a folyamatot. (Ezzel nem azt akarjuk állítani, hogy Popper tartalmi megjegyzéseit is elfogadnánk). Minek köszönheti a kulturális antropológia a győzelmet? Erre a kérdésre e dolgozat keretein belül nem tudunk válaszolni, mindenesetre bemutatjuk azt a kultúrafelfogást, amelyet mi is elfogadunk saját elemzésünkhöz, s amelynek jellegzetességeiből következhet az antropológia általános elméletté válása. C.Geertz „sűrű leírás” elméletéről van szó.

„Az a kultúrafogalom, amely mellett síkra szállok, lényegében szemiotikai jellegű. Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom. A kifejezést tartom célnak, a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezések magyarázatát” (Geertz 1994:172). Ezt a kultúra-meghatározást az eddigi „tartalmi” definíciókhoz képest „formainak” tartjuk, és az ebből következő látszólagos gyengeségét, „megfoghatatlanságát” a fő erősségének: miután nem azt írja le, hogy milyen jelenségek, viszonyok tartoznak a kultúrához, hanem „csak” egy utat határoz meg, ahogyan szerinte érdemes megközelíteni a kutatást, joggal merülhet fel bennünk az a kérdés, hogy vajon pusztán az eddigi szűken értelmezett kultúráról lehet szó, vagy ez a fajta elemzési-kutatási metódus általánosabb szint felé tör. Számunkra ez utóbbi tűnik elfogadhatónak, és ezért látjuk Popper fentebb idézett elemzését az antropológia általános elméletté válásáról adekvátnak.

Az, hogy Geertz elméletét tekintjük kiindulópontunknak, nem azt jelenti, hogy reflektálatlanul viszonyulunk hozzá. Elgondolkodtatónak tűnik például az a kritikai megjegyzés, amit P.Descola fogalmaz meg: „Geertz ... a kultúraértelmező elméletének a nyíltan explikatív tudomány státusát követeli, mely magyarázataiban talán még átfogóbb, mint a szigorúan oksági típusú elemzések. Az értelmezés az ő számára *magyarázat*, nem pedig egyszerűen a kommentár egy nemesebb formája, mivel lehetővé teszi, hogy kulturálisan meghatározott fogalmi univerzumokat hozzon létre, szigorúan és módszeresen” (Descola 1993:37.). Úgy tűnik, hogy

Geertz – mivel magyarázó erőt tulajdonít az értelmezésnek – beleesik abba a csapdába, hogy meg kell mondania: miért jobb egy magyarázat, mint egy másik, s ebből csak az esztéticizáló szubjektivitásba menekülhet. (Pejoratívnak tűnő szóhasználatunk ellenére ezt az utat látjuk mi is járhatónak. Természetesen, amikor a geertzi fogalom-meghatározást kihasználhatósági szempontok alapján választottuk, követtük őt ebbe a csapdába).

2). Az ismérvek

Mindezek után vizsgáljuk meg, hogy milyen általános illetve a kutatásunkra vonatkozó elméleti és empirikus problémák merülnek fel a kulturális antropológia fő ismérveit körüljárva.

2.1. A holisztikus szemléletmód

Induljunk ki Hollós Marida definíciójából! „A holisztikus szemléletmód annak feltételezése, hogy az életmód egyes aspektusai integrálódnak más aspektusokkal, ezért egy aspektust nem érthetünk meg kiragadottan, a többitől elszigetelve” (Hollós 1993, 14.). Mit jelent az, hogy „nem érthetünk meg” egy aspektust kiragadottan? Akkor nem is szabad kiragadni? Vagy csak összes kapcsolatával együtt vizsgálhatjuk? Esetleg egy elérhetetlen cél kitűzésével a megértés korlátait tudatosítjuk? Úgy tűnik számunkra, hogy egy ilyen fajta többértelműséget tett meg célpontjává Popper kritikája is. Fő művében, „A historicizmus nyomorúságában” arról ír, hogy „Alapvető bizonytalanságba ütközünk, ha a jelenlegi holista irodalomban az ‘egész’ szó használatát vesszük szemügyre. E szóval jelölhetik *a*) egy dolognak és összes tulajdonságainak vagy aspektusainak totalitását, kivált az alkotórészei között fennálló összes reláció totalitását; továbbá *b*) a kérdéses dolog bizonyos speciális tulajdonságait vagy aspektusait, nevezetesen azokat, amelyek szervezett struktúráként tüntetik fel ‘puszta halmaz’ helyett” (Popper 1989:92.). Igaz ugyan, hogy a „holista irodalom” kifejezés nem ekvivalens a holisztikus szemléletmóddal, de ennek ellenére elgondolkodtató az, amit Popper ennek kapcsán kifejt: „az a tény, hogy *b*) értelemben vett egész tudományos vizsgálódás tárgya lehet, nem hozható fel hivatkozási alap gyanánt annak a tökéletesen eltérő igénynek az igazolására, hogy az *a*) értelemben vett egész is ugyanígy tanulmányozható. El kell vetnünk az utóbbi igény jogosultságát. Ha tanulmányozni kívánunk valamely dolgot, kényszerűen kiválogatjuk bizonyos aspektusait” (i.m. 93.). A kulturális antropológia hagyományos kultúra-fogalmából kiindulva tényleg erősnek tűnhet ez a bírálat, azonban a saját elemzésünk során kiindulópontként funkcionáló geertzi elmélet ebből a szempontból (is) használhatónak bizonyult. A „ritka leírás” felől a „sűrű leírás” felé törekvő elemzés nem feltételezi a totalitás a priori ismeretét, de még csak nem is akar az „Egész” megismerésének módszerévé válni, hiszen önmaga „jóságát” nem

valamiféle objektív jóhoz méri, hanem más elemzésekhez a kissé megfoghatatlan „mélység” kritériuma alapján. Ennek megfelelően a holisztikus szemléletmód a geertzi értelemben nem közvetlenül, az „Egész” felől értelmezendő, hanem tendenciaszerűen, „egyre inkább” érvényesül.

Saját kutatásunk-elemzésünk során is ez történt: egyes jeleket, jelenségeket egyre több oldalról tudtunk megragadni, értelmezni, de nem mondhatjuk azt, hogy teljes mértékben feltérképeztük az összes összefüggést. Ennek objektív korlátai is voltak, hiszen afrikai diákok magyarországi viselkedését anélkül megérteni, hogy megfigyelhettük volna őket „saját” környezetükben, nyilvánvalóan behatárolt. Ugyanakkor természetes, hogy igyekeztünk szem előtt tartani azt, hogy a számunkra hozzáférhető aspektusokat csak úgy tudjuk értelmezni, ha a köztük lévő kapcsolatokat is vizsgáljuk.

2.2. A kulturális relativizmus

Ahhoz, hogy a kulturális antropológia e fontos szemléletmódja érvényesüljön kutatásunkban, először is tisztáznunk kell saját előítéleteinket. Mivel alacsonyabb technikai fejlettségű, általában szegényebb (természetesen az anyagi jólét szempontjából szegényebb) országokból jött, másfajta műveltséggel rendelkező diákok csoportját vizsgáljuk, olykor felülkerekedhet rajtunk az európai gondolkodásmódtól nem éppen távolálló (etnocentrikus) többség tudat. Ezért tudatosítanunk kell (vagy legalábbis törekedni rá), hogy milyen előítéletek bújnak meg bennünk és vigyázni arra, hogy ezek ne kerüljenek előtérbe az egyes jelenségekkel való szembesülés automatikus értékelésében.

Ez vonatkozik a vizsgált csoporthoz és életmódjukhoz, kultúrájukhoz való viszonyulásunkra és az egyes szokások, viselkedésszerű elemek elemzésében megnyilvánuló ítéleteinkre is (aminek a szemléletmód sajátosságain túl már metodikai vonzatai is vannak). Az utóbbira azért is kell különösen figyelni, mert az adott csoportot, szubkultúrát (illetve annak tagját) nem a saját közegében, hanem egy másfajta, számára idegen kultúrába beágyazva vizsgáljuk, mely kultúra ráadásul számunkra megszokott, természetesnek tűnő. Ezért méginkább igaz az, hogy egyes szokásokat, cselekvéseket, képzeteket az azokat létrehozó jelentés-hálóban tapasztalva furcsának, értelmetlennek, zavarosnak ítéelhetjük. Tehát még hangsúlyosabbá válik, hogy a vizsgált csoportban észlelt cselekedetek, képzetek értelmét keressük, s az életmódjukat ne a saját kultúránk szemszögéből, s főképp ne e kultúrában való eredményességük (eredménytelenségük) alapján ítéeljük meg.

Még egy csapdára fel kell hívni a figyelmet a relativista közelítésmód kapcsán, amelynek veszélyességét jelzi, hogy már fel is tűnt néhol az európai tudományos, politikai és közéleti gondolkodásban (Kaschuba 1994).

A kulturális relativizmus szemléletmódja arra okít, hogy minden kulturális hagyományt egyenrangúnak fogadjunk el, vagyis „minden kultúra egyedi és felcserélhetetlen és ebből következik a léthez való egyenlő joga” (Kaschuba 1994:270). Ezt a gondolatmenetet folytathatjuk úgy, hogy minden kulturális egyediséget mint értéket védeni kell, meg kell óvni az azt leromboló betolakodó hatásoktól. Tehát minden kultúra csak a saját közegében, saját területén érték és így csak ott illeti meg a létezés joga, más közegben pedig bűnös, romboló hatású. E gondolatmenet alapján a keveredés veszély, tehát a más etnikumú kisebbségek elutasításához, egy újfajta diszkriminációhoz, újfajta rasszizmushoz vezet el.

Ez a „kultúrák összehasonlíthatatlanságának” elmélete ellentmond a kulturális antropológia másik jellemző szemléletmódjának is, az összehasonlító szemléletmódnak.

2.3. Az összehasonlító szemléletmód

Az összehasonlító szemlélet fogalma, alkalmazási lehetőségei, relevanciájának köre a kulturális antropológiai kutatásban kibővült az utóbbi időkben. A modern antropológia arra törekszik, hogy szemléletmódja és módszertana úgy bővüljön ki, hogy megteremtse az átjárhatóságot a premodern és a modern társadalmak (illetve kutatásuk és e kutatások eredményei) között.

Persze ez számos problémát felvet. Egyrészt a modern társadalom és kultúra rendszerének egyes elemei, aspektusai (különböző mértékben, de nem élesen és egyértelműen) elválnak egymástól, míg a premodern kultúrákban ezek nem választhatók szét.

Másrészt a modern ember olyan *tőle idegenné vált* „objektumokat” hoz létre, amelyekben az objektív (dologi) külvilág és a szubjektív (szellemi) belvilág összefonódik (például ilyen a jogrendszer, de ilyen maga a tudomány is). A modern antropológiának ezeket a hibrid jelenségeket, hálózatokat is tudnia kell vizsgálni és értelmezni. Ezt úgy teheti meg, ha a természetet is beemeli a vizsgálódásba és a kultúrával együtt mint hálózatokat elemzi. „Ezért javasolja Michel Callon az általánosított szimmetria elvének bevezetését a társadalomkutatásokba. Ez az elv azt mondja ki, hogy az antropológus önmagát a középpontba helyezi, ahonnan megfigyelheti mind a dologi, mind az emberi tulajdonságokat. Az összehasonlító antropológia már nem a sajátjától független kultúrákat, hanem természeteket és kultúrákat hasonlít össze” (Farkas 1994:189). Ezzel az elméleti felfogással a premodern és modern

kultúrák közötti éles választóvonalak eltörlődnek: „Mindketten mindig építjük természeti és társadalmi közösségeinket, csak a mértékek és arányok eltérőek” (Farkas i.m.:190).

Az elméleti kitekintés után nézzük meg, hogy milyen problémákat vet fel a konkrét kutatásunkban az érintkező kultúrák összevethetősége. A kutatási szituációt erőteljes aszimmetria jellemzi. Ez két oldalról is jelentkezik.

Egyfelől torzítja az összehasonlítást a „befogadó kultúra/befogadott kultúra” alap-helyzet, mivel a befogadó kultúra jellemzői sokkal markánsabban jelentkeznek, mint az azon belül vizsgált kicsiny szubkultúra jellemző jegyei. A befogadó kultúra adja a kutatási szituáció hátterét, melynek közegében mozogva annak jellemzőit, jellegzetességeit „lépten-nyomon” észleljük, míg a néhány vizsgált egyénből álló szubkultúra megismerése sokkal koncentráltabb megfigyelést kíván.

Másfelől az összehasonlítást torzítja az a tény, hogy a kutatást végzők (vagyis a szerzők) a két érintkező kultúra egyikéhez tartoznak, ráadásul a „domináns” (mármint a helyzetéből adódóan) befogadó kultúrához, ami azt jelenti, hogy e két hatás egymást erősítve „egyirányba” torzítja az észlelést. Ezért különösen fontos, hogy a kutatás során helyzetünkkel tisztában legyünk.

Az is lényeges kérdés, hogy e kultúrák leírására milyen fogalmakat használunk. Nem mindegy, hogy honnan vesszük, mi alapján képezzük vagy választjuk a leírásban használt fogalmakat, kategóriákat. Első megközelítésben kézenfekvően adódnának saját kultúránk megszokott, bejáratott kategóriái, fogalmai. Azonban mindig szükséges, hogy az ilyen evidenciákat megkérdőjelezzük.

2.4. A terepmunka

Az adatok, információk leglényegesebb forrása a terepmunka, melynek módszertana szintén számos kérdést vet fel, melyeket a kutatás megkezdése előtt végig kell gondolni. Több módszert is alkalmazhatunk az adatgyűjtés során.

Az egyik igen elterjedt, könnyen megoldható (csak a megfelelő rögzítési mód kiválasztására kell ügyelni) és termékeny módszer: az interjú. Az interjúkészítés azonban felveti azt a problémát, hogy a kérdezett személy interpretációját egy adott jelenségről mennyire tekinthetjük a vizsgált kultúrával (illetve releváns aspektusával) megegyezőnek.

A „valós” információkat számos dolog torzíthatja: egyrészt nem tudjuk, hogy a kérdezett személy mennyit tud az adott jelenségről, másrészt nem biztos, hogy mindent közölni

akar velünk (tabuk, személyes szféra, megfelelési kényszer, pozitív kép kialakítása önmagáról, stb. korlátozhatják), harmadrészt már a kérdezettek is „átengedték” a vizsgált jelenséget egy szubjektív szűrőn, tehát már eleve egy szubjektív értelmezést hallunk. Hogy ezeket a csapdákat megpróbáljuk elhárítani, az interjúvolást kiegészítettük a megfigyeléssel, ami a kulturális antropológiai terepmunka egyik alaptechnikája.

Több módszert is alkalmaztunk, elsősorban a résztvevő megfigyelést, ami szintén nem problémamentes, hiszen a jelenlétünk befolyásolja a megfigyelt személyek viselkedését, torzítja az így elérhető információkat.

Egy más típusú módszert is felhasználtunk: a külső megfigyelést, amikor is a háttérbe „beolvadva” követtük az eseményeket.

Ezeknek az eszközöknek a kombinációja és a kapott eredmények összevetése adott lehetőséget arra, hogy ezeket a torzító hatásokat tompíthassuk.

A módszertani, technikai jellegű problémák tisztázása azért is fontos, mert a kulturális antropológia vizsgálódásának tárgya, a kultúra egyes észlelt aspektusai maguk is hasonló problémát vetnek fel: az antropológus tevékenysége (geertzi értelemben) „mindig egy értelmezés értelmezése, hiszen azok a jelölő rendszerek, melyeket a megfigyelő kommentál, maguk is mindig egy társadalom által kulturálisan szentesített világértelmezések” (Descola 1993:36.).

II. A KUTATÁS

1. A kutatás körülményei

A kutatást a Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem Ráday utcai kollégiumában végeztük, 1995. április-májusában. Az itt lakó afrikai feketék kis csoportját vizsgáltuk. Mint már a fentiekben utaltunk rá, interjúkat készítettünk a kollégiumban lakó három feketével (mindhárman fiúk). Egy diák érkezett Etiópiából, aki a második legjelentősebb etióp népcsoporthoz tartozik, az omorokhoz. Ő a magyaron kívül három nyelven beszél: saját omoro nyelvén, a hivatalos amhara nyelven és angolul. A másik két diák Guineából jött, a saját kis nyelvcsoporthoz jellemző nyelv mellett a hivatalos franciát beszélik.

Itt meg kell jegyeznünk, hogy a Ráday utcai kollégium a Budapesten tanuló fekete diákok találkozóhelye. (Ezzel kapcsolatban egy érdekes történetet hallottunk: amikor egy guineai diák nyári vakációján otthon tartózkodva Magyarországról kezdett el mesélni, az első érdeklődő kérdés így hangzott: „Ismered a Ráday kollégiumot?”). Így a már nemzetközileg is

elhíresült intézményben módunkban volt több feketét is megfigyelni, de mivel ezek a megfigyeléseink meglehetősen esetlegesek, ezért elsősorban a kollégiumban lakó feketékre alapoztuk a kutatásunkat, a további megfigyelések csak kiegészítették azt. Nemcsak a vizsgált fekete közösséget, hanem a környezetükben élő magyar diákokat (elsősorban szobatársaikat) is meginterjúváltuk. Ezenkívül részt vettünk (résztevő megfigyelés) néhány összejövetelükön, szórakozásaikban, „beszálltunk” kedvenc játékaikba (billiárd, asztalifoci), leültünk velük ebédelni. Végeztünk külső megfigyeléseket is e tevékenységeikről.

2. A vizsgált szubkultúra leírása

A megfigyeléseinket rendszereztük és az így kialakított kutatási területekre koncentráltunk a vizsgálódás során. A kollégiumi fekete közösség ismertetésében, leírásában is e dimenziók mentén fogunk haladni (Kapitány 1995:12-13.)

2.1. Tárgyi kultúra

Ezen a területen igen kevés dolgot tudtunk feltárni, illetve, hogy pontosak legyünk, éppen az a lényeges megfigyelési eredményünk, hogy a vizsgált feketék sokkal kevésbé kötődnek tárgyakhoz, mint mi. Szinte semmilyen tárgyat nem hoztak magukkal otthonról, sem az ottani életmódjukhoz, kultúrájukhoz tartozó tárgyakat, sem személyes tárgyakat, emlékeket és mint a beszélgetéseinkből kiderült, ezek nem hiányoznak nekik. Jellegzetes afrikai tárgyakat (dísz tárgyakat, szobrokat, ékszereket) csak kereskedelmi célból szoktak magukkal hozni, esetleg ajándékba néhány közelebbi magyar barátjuknak, barátnőjüknek. Csak egy fekete diák hozott otthoni karkötőt (vésett ezüstből). Ezenkívül az etióp diáknak volt egy nagy, kerek fonott kosara, amiben ruhákat, könyveket tartott (de elsősorban ő is a szekrényeit használta).

Az egyetlen dolog, amit mindannyian hoztak magukkal (de ez már részben ki is lóg a tárgyi kultúra területéről), azok a kazetták, otthonról hozott zenék. Ezek általában nem eredeti népzene, hanem feldolgozott pop-rock zenék. Ezeket szeretik hallgatni, a magyar és az európai zenét kevésbé. Az egyik Guineából jött diák még a reggae zenét szereti, szobájában több Bob Marley-poszter is található. A posztereket itt szerezte be, otthon nem díszítette a szobáját poszterekkel. Még egy nagy Playboy-poszter is díszel a falán a mosdókagyló mellett (mint megtudtuk tőle is, és a poszterről is, a szőke hajú fehér nőt szereti) – ami azért is meglepő, mert egy iszlám közösségből jött, ahol ilyen képek nyilvános helyen nem képzelhetők el (a vallásosságára még később visszatérünk).

A másik guineai hallgató szobájában egyetlen különös tárgyra figyeltünk fel: egy hatalmas amerikai zászlóra az ágya felett. Az interjú során megtudtuk, hogy rajong Amerikáért, és egyszer már járt is az Egyesült Államokban, mióta itt tanul.

A kutatás során kiderült, hogy a fekete diákok máshogyan értelmezik a tulajdon fogalmát, másképp viszonyulnak a magántulajdonhoz. Például, ha a hűtőszekrényben ételt találnak, azt megeszik, függetlenül attól, hogy ki hozta vagy vásárolta. Természetesnek találják, hogy aki éhes, az megeheti az ételt, amit talál. Ugyanígy használják a szobatársaik tisztálkodószereit, dezodorjaikat. Ez sokszor zavarja a szobatársaikat, amit ők nem érzékelnek. A szobatársak úgy szoktak ez ellen „védekezni”, hogy nem hagyják elől az ilyen használati tárgyakat. Azonban nagyobb értékeknél (ruhaneműeknél is) a fekete diákok is betartják a tulajdonviszonyokat.

2.2. Mozgás, térkihasználás

Egyedül az etióp diák alakította át a szobáját. Mivel kevésnek érezte a helyet, a bútorokat úgy rendezte el, hogy a szoba közepén nagyobb üres tér alakuljon ki. Úgy tűnik, hogy az etióp fiúnak nagyobbak az élettér-igényei, mivel a szoba átrendezése az ő igényei szerint történt, a szobatársát nem különösebben érdekelte ez.

A többi fekete nem alakította át a szobáját, ami az egyik guineai diáknál különösen meglepő, mivel ő már több mint egy éve lakik ugyanabban a szobában, és a már említett poszteren kívül nem változtatott a szoba „képén”. Ez a szoba egyébként a gyülekezőhelye a fekete közösségnek (nemcsak a kollégiumi feketéknek), a kutatás ideje alatt többször találtunk itt nagyobb csoportot. Jellemző (elsősorban erre a szobára), hogy a szobaajtó (ellentétben a kollégiumi szokásokkal) rendszerint nyitva van, és az életterük (főleg, ha többen összegyűlnek) nagyobb, mint a többi kollégistáé, kinyúlik a folyosóra.

Az intenzíven használt, „beélt” tér a szobán kívül az emeleten található konyha és a közöttük húzódó folyosórész. A konyhát rendszeresen használják, többet főznek, mint a magyar diákok, és ott is esznek, ami a kollégiumban egyébként nem jellemző, sőt az étkezések után sokszor ott maradnak és beszélgetnek. Az általuk intenzíven használt folyosórész egészen a telefonokig nyúlik, mivel rengeteget telefonálnak. A kollégiumon belül még igen sűrűn megtalálhatók a büfében, az esti időszakban szinte mindig itt tartózkodnak.

A kollégiumon kívül leggyakrabban az egyetemen és az egyetemi könyvtárban fordulnak meg. Az órákra szinte mindig bejárnak, a délutánokat pedig általában a könyvtárban töltik tanulással. Vannak kialakult kedvenc esti szórakozóhelyeik (például a Vígsház szemből található „Trocadero” disco), ahová rendszeresen járnak.

A várost egyébként nem ismerik túl jól, még azok sem, akik már évek óta itt élnek. Kialakult szórakozóhelyeik, vásárlóhelyeik vannak (elsősorban a Fővám téri vásárcsarnok és a kollégium körüli boltok).

2.3. Időháztartás

Ezt a kutatási területet két dimenzióra bonthatjuk: egyrészt vizsgálhatjuk egy nap időbeosztását, másrészt azt, hogy hosszabb időtávon milyen rendszeresen ismétlődő szokásokkal, ünnepekkel találkozunk. A napi időbeosztásuk nem tér el jelentősen a magyar diákokétól, persze az egyetemi életmód által meghatározott kötelezettségek is befolyásolják annak kialakítását. Általában korán kelnek és minden órán részt vesznek (még a reggeli első órákat is rendszeresen látogatják, ami az egyetemen kevésbé megszokott). A délutánjaikat (mint ahogy már fentebb érintettük) többnyire a könyvtárban töltik. Ha rákényszerülnek (jellemzően vizsgaidőszakban) otthon a kollégiumban is folytatják a tanulást, néha egész éjszaka. Általában azonban este (7-8 órától) elsősorban a kollégiumi büfében, néha más szórakozóhelyeken töltik idejüket. Késő éjszakáig szórakozni szoktak, alvásra kevés időt fordítanak.

Kevés rendszeres, hagyományos ünnepet tartanak meg itt, Magyarországon (az iszlám vallású diákok még a vallási ünnepeket sem). Rendszeresen, hetente-kéthetente tartanak nemzeti, kulturális eseteket a különböző afrikai országokból jött diákok, amelyeken a Budapesten tanuló minden afrikai részt szokott venni.

2.4. Mindennapi szokások

2.4.1. Étkezés

A saját, otthon főzött ízeket, ételeket sokkal jobban kedvelik, mint a magyar konyhát, sokszor főznek, és mindig hazai ételeket. Mint tőlük megtudtuk (és saját „bőrünkön” is megtapasztaltuk) az afrikai ételek általában jóval erősebbek, mint amit mi megszoktunk. Leveseket itt, Magyarországon ettek először, otthon nem volt szokás. Ebédelni sokszor (kényszerűségből) az egyetemi menzán szoktak. A magyar ételek közül azokat kedvelik, amelyek hasonlítanak otthoni ételekre, emlékeztetnek a megszokott ízekre. Mindhárom kollégiumi fekete fiúnál azt tapasztaltuk, hogy reggelit nem esznek, csak egy főétkezést tartanak naponta (sőt, az egyik guineai diák csak egyszer étkezik egy nap). Bár ismerték az evőesz-

közöket, otthon általában kézzel étkeztek, és itt is olykor, maguk között, kézzel fogyasztják el az általuk főzött ételeket, de egyébként evőeszközöket használnak.

2.4.2. Alvás

Mint már említettük, általában kevesebbet alszanak, mint a magyar kollégiumi diákok. Egy érdekes jelenségre is felfigyeltünk: az egyik guineai diák mindig magára zárja az ajtót éjszakára (erről a későbbiekben szólunk).

2.4.3. Öltözködés

Azt figyeltük meg, hogy a fekete hallgatók „elegánsabban” öltözködnek, mint a kollégiumban lakó magyar diákok. A különbség főleg akkor szembeötlő, amikor a földszinti telefonokhoz, vagy az alagsori büfébe indulva is kiöltöznek (míg a magyar kollégisták általában „slamposan”, szabadidőruhában vannak). Az interjúk során rákérdeztünk erre a jelenségre, és a guineai diákok azzal magyarázták, hogy ez egyrészt a francia gyarmatosítás hatása (a francia elegancia), másrészt kultúrájuk egyik jellemzője, hogy az emberek öltözködésükkel vagyoni helyzetüket reprezentálják, és mindig megpróbálnak többet mutatni, mint ami van. A guineai hallgatók elmondása szerint ez itt Magyarországon még kevésbé is jellemző, mint otthon, ezek a motivációk kezdenek leépülni.

2.5. Szórakozás

A megvizsgált feketék egyik kedvenc tevékenysége a televízió-nézés, amikor idejük engedi (és nem verődik össze nagyobb társaság), mindig a televízió előtt ülnek. Egy érdekes jelenséget is megfigyeltünk ezzel kapcsolatban (a szobatárs jelezte nekünk): az etióp diák televízió-nézés közben mindig váltogatja a csatornákat, és ahol fekete szereplőket lát, azt a műsort megnézi, még ha az adott nyelvet nem is érti. Egyébként az etióp fiúra jellemző leginkább, hogy szabadidejét a tévé előtt tölti.

Már beszéltünk az esti szórakozásaikról is: általában a kollégiumi büfében töltik estéiket, olykor pedig (főleg hétvégén) más discókban, szórakozóhelyeken. A harsány, intenzív szórakozást kedvelik és elég sok szeszesitalt fogyasztanak közben. Kedvenc játékaik a billiárd és az asztalifoci, míg az ilyen szórakozóhelyekre jellemző videójátékokat, amikkel csak egyedül lehet játszani, kevésbé szeretik. A játékaikban részt véve több érdekes dolgot is megfigyeltünk. Nagyon nagy lendülettel küzdöttek ezekben a játékokban, s a csak nézőként jelen lévő feketék

is a játékra figyeltek és buzdították egymást. A „küzdő” felek számára láthatóan igen fontos volt a győzelem. Az egyik alkalommal egy kitörő „győzelmi táncot” is láthattunk a jól sikerült játék után. A győztes játékos hangosan kiáltozva körberohant a helyiségben, minden feketét megérintve, majd visszatérve a billiárdasztalhoz, leborult előtte a földre. Amikor azonban mi is beszálltunk a játékba, már sokkal visszafogottabban viselkedtek, érezhetően nem volt akkora tétje a játéknak, s a szurkoló feketéket sem kötötte le annyira a játékunk.

2.6. Emberi kapcsolatok

2.6.1. Család

Mindegyik fekete diák nagy családból jött, igen sokan voltak testvérek. Általában haza akarnak térni, így itt nem próbálnak tartósabb párkapcsolatokat kialakítani. A lányokat meglehetősen „lazán” kezelik, olykor egyszerre több barátnőjük is van. Ez főképpen a guineai feketékre jellemző, ami nem meglepő, hiszen iszlám kultúrából jöttek, ahol a poligámia (egészen pontosan a poligínia) van szokásban. Az egyik guineai fiúnak azonban tartós kapcsolata is kialakult, sőt egy gyereke (fiú) is született a magyar lánytól. Ő még nem döntötte el, hogy hazatér-e vagy itt telepszik le. A fiára nagyon büszke, amikor csak teheti, vele tölti az idejét. Jellemző a nő helyzetére (és az erről való vélekedésükre), hogy a gyermeke anyja kevésbé fontos neki, és a lány véleményére nem kíváncsi a döntéseivel kapcsolatban. Ha úgy dönt végül is, hogy otthon fog élni, akkor természetesnek tartja, hogy a fiát is viszi magával Afrikába. Ezt még csak meg sem beszélte a lánnyal. A többi fekete nem kíván itt komolyabb kapcsolatba keveredni és magyar lányt hazavinni feleségnek.

2.6.2. Barátok

A kutatás során azt tapasztaltuk, hogy a Budapesten tanuló fekete közösség igen összetartó, rendszeresen összejárnak, közös bulikat tartanak. A Ráday utcai kollégium egy központi találkozó- és gyülekezőhelye ennek a közösségnek. A feketék egymás közti szorosabb kapcsolatai még az itteni tanulmányaik kezdetén, a Nyelvi Előkészítő Intézetben alakultak ki.

Magyar diákokkal csak felszínes kapcsolatokat teremtettek, ezek általában négy forrásból jöttek létre: az egyetemen kialakított adminisztratív csoportokban, a szobatársakkal, más feketék magyar barátaival és a nem túl mély párkapcsolataikban a magyar lányokkal, illetve azok barátaival.

Azt tapasztaltuk, hogy bár nagyon nyitottak, szívesen leállnak beszélgetni és örömmel fogadják a közeledést, ám mélyebb kapcsolatok kiépítésére nem törekednek a magyar diákokkal.

2.7. Kommunikáció

Itt először is a nyelvi problémákról kell szólni. A fekete hallgatók a környezetükkel kommunikálni a befogadó kultúra nyelvén, magyarul tudnak. (Ez is az egyik oka az aszimmetrikus viszonyoknak a két kultúra érintkezésében). Néha azonban a feketék egymás között is kénytelenek a magyar nyelvet használni, mivel nem találnak más közös nyelvet. Ez főleg a francia nyelvű/angol nyelvű tengely mentén jelentkezik. Tehát a volt angol gyarmatokról jött feketék közös nyelve természetesen az angol, míg akik olyan országból jöttek, ami régen francia gyarmat volt, azok francia nyelven tudnak érintkezni, így a két csoport között csak a magyar nyelv teremt kommunikációs hidat. Érezni is egy ilyen metszetű választóvonalat a fekete társaságon belül, bár ez nem olyan erős különbség, hogy akár konfliktusforrássá váljon.

Érdekes volt megfigyelni az érintkezésekben kialakuló távolságokat, a proxemika jelenségét (Hall 1980:106-220). A feketék között jellemzően kisebbek a távolságok a kommunikáció folyamatában, általában a személyes távolság szférájában mozognak, sőt olykor már a bizalmas távolságon belül kerülnek (a mi fogalmaink szerint). Mindez mindenképpen igaz a feketék egymás közötti érintkezésére, kommunikációjára; a számukra idegen fehérekkel szemben már különbözően viselkednek. Általában az „angol” feketék a magyarokkal való kommunikációban sokkal visszafogottabbak, nem lépik át a távolságot. Ezzel szemben a „francia” feketékkel érintkezve azt tapasztaltuk, hogy sokkal kevésbé változnak ezek a jelenségek, velünk is hasonlóan harsányan, vállat, térdet csapkodva társalogtak. Mindez abból adódhat, hogy másképpen értelmezik az egyén személyes szféráját, a testhatárait.

Hasonló magyarázat szűrhető le a feketék telefonálási szokásaiból is. Rengeteget telefonálnak (elsősorban az itteni feketék egymásnak), és sokszor a mi fogalmaink szerint a „legvadabb” időpontokban, késő éjszaka, amikor a mi szokásaink szerint már nem illik telefonálni.

2.8. Konfliktuskezelés

A megfigyeléseinkből és az interjúinkból az derült ki, hogy a feketék a magyar diákokkal és általában a magyarokkal nem kerülnek konfliktusba, legalábbis nem kerülnek a felszínre ilyen konfliktusok, nem számoltak be a megkérdezettek ilyesmiről. Csak nacionalista fiatalok (skinheadek) részéről érték őket atrocitások. Szinte mindegyik fekete diáknak volt már

ilyen rossz élménye. Ilyen esetekben szinte mindig elmenekültek, nem akartak verekedésbe keveredni.

Annál több konfliktust figyelhattunk meg a fekete közösségen belül. A kollégiumi büfében többször is tanúi voltunk, hogy hangos szóváltás alakult ki a feketék között, ami sokszor dulakodásba, verekedésbe torkolt. Ezeket a konfliktusokat, verekedéseket mindig egymás között rendezik el, nem vonják be a kívülálló fehéreket. Szinte mindegyik fekete hord magánál kést. Az interjúkban azt vallották, hogy ezek védelmi célokat szolgálnak. Az egyik guineai fekete is azért zárja magára az ajtót éjszaka, mert fél, hogy valaki az aznapi veszekedések miatt megkéseli. A konfliktusok forrásai a legtöbb esetben egymás barátnőinek elhódítása, vagy otthoni politikai események eltérő értelmezése. Többször volt már a verekedés oka, hogy lejárt tartózkodási engedélyekkel zsarolták (néha fel is jelentették) egymást.

Még egy érdekes jelenséget figyeltünk meg: azt, hogy (főleg valamilyen játék hevében) magyarul káromkodtak. Ennek egyrészt az lehet az oka, hogy a magyar nyelv igen gazdag ezen a téren, másrészt az éjszakai szórakozóhelyeken igazán volt alkalmuk megtanulni e kifejezési formákat.

2.9. Vallások, hiedelmek

Az eddigi szempontok alapján is jól elkülöníthető két csoport, az „angolok” és a „franciák” vallás tekintetében is különböznek: míg az előbbieket többsége keresztény, sőt ateista is akad közöttük, addig az utóbbiak mind iszlám-hívők. Vallásuk megőrzését tekintve természetesen az iszlám-hívők vannak nehezebb helyzetben: az interjúk során kiderült, hogy hosszabb-rövidebb próbálkozások után a többség feladta a vallásából következő szabályok betartását, mert nem tudta vállalni az ebből származó hátrányokat. Egy konkrét példán illusztrálva: a Nyelvi Intézetben, ahol mindannyian egy évet eltöltöttek, a menzán mindenki egységesen ugyanazt kapta, s ha történetesen disznóhúst hoztak, akkor a szabályokat betartók kénytelenek voltak koplalni. Az alkoholfogyasztást illetően megtudtuk, hogy már otthon sem tartották be szigorúan a Korán előírásait: bár a család előtt titkolniuk kellett, a barátaik, ismerőseik körében tudott dolog volt. Magyarországon ennek aztán az lett a következménye, hogy olyannyira szabadjára engedték magukat az alkohollal kapcsolatban, hogy az már saját maguknak is feltűnt – és a szabályozás hiányosságáról, mint problémáról beszéltek nekünk. (Érdekes lehet még az, hogy az alkoholfogyasztási tradíciók hiánya abban is megmutatkozik, hogy nem tudnak különbséget tenni tömény és könnyebb italok között, és ez is okoz időnként problémákat).

Nehéz betartani a böjtök során a gondolatok helyes mederben tartására vonatkozó előírást, amikor a nyári hónapokban lépten-nyomon beleütköznek olyan lányokba, akik „lezser” öltözködésükkel elterelik a figyelmüket. Problémák jelentkeznek a rendszeres, időhöz kötött imádkozások megtartásával kapcsolatban akkor, amikor az egyetem teljesen rapszodikusán kezeli a diákok időbeosztását. Mindezek után könnyű elképzelni, hogy milyen kevesen vannak azok, akik betartják az előírásokat.

A keresztényeknek ilyen problémái nincsenek, bár a kopt egyház, amelyhez több etióp is tartozik, szintén nem kötődik a magyar kultúrához. Más naptárt használnak, így. pl. szeptemberben ünneplik az újévet, de ez azért nem okoz akkora alkalmazkodási nehézségeket, mint az iszlám.

A rendszeres kulturális estek, az országok nemzeti napjai a szórakoztató funkción kívül valamennyire a szokások, hagyományok átadására is irányulnak, s ezeknek rendszeres látogatói a kollégiumban élő afrikaiak.

2.10. Egyéni értékek, célok

Legfőbb célként és a beszélgetések visszatérő motívumaként az otthoni elitben való aktív részvétel mutatkozott. Ez egyrészt arról árulkodik, hogy itteni létük általában az ő számukra átmenetinek tekintendő, s ez az átmenetiség több mindent megmagyarázhat. Így azt is, hogy miért nem érdeklődnek a magyar kultúra iránt mélyebben, ezért nem alkalmazkodnak annyira az itteni viszonyokhoz. Például egy etióp diák a mai napig nem szokott át a magyar időszámításra, és minden reggel saját „számításai” szerint kel. Másrészt politikai ambíciókról tesz tanúbizonyságot, s ez a mindennapi kapcsolatokat is átszövi: az egymás közötti beszélgetések egyik fő témája ez. Ha egyetlen értéket kéne megnevezni, ami jellemezné az itteni afrikai társaság tagjait, az mindenképpen a *szabadság* lenne, a szabadságra törekvés, szabadságra vágyódás. Ennek értelmezése már átvezet minket a következő fejezethez.

3. Kultúrák közötti hatások

3.1. Benyomásaik a befogadó kultúráról

Számunkra úgy tűnik, hogy a hozzánk való viszonyulásban túlságosan pozitív kép alakult ki rólunk. A fentebb vázolt szabadságvágyakhoz reflektálatlanul illesztik azt a liberális társadalmakról szóló, kissé propaganda-ízű leírást, amit Magyarországról hallanak-látnak.

Azokat az atrocitásokat, negatív élményeket, amelyeket szinte valamennyien átéltek, mint kivételeket, nem jellemző eseteket értékelték. Érdekes, hogy a skinheadekkel kapcsolatos történeteiket milyen részletesen, érzékletesen mesélték el. Azt gondoljuk, hogy ez egyrészt arra utal, hogy még ha nem is mondják, akkor is mélyen érintették őket ezek az esetek, másrészt még nem épültek ki olyan félelmek táplálta gátlások, amelyek megakadályoznák az ilyen konfliktusokról való beszédet. (Engedtessék meg nekünk ez egyszer egy értéktartalmú közbeszúrás: reméljük, soha nem is fogunk...).

Első találkozásuk Magyarországgal a nyelvi és kulturális különbségek drasztikussága miatt szorongásokat, félelmeket váltott ki bennük. Így például egy, egyébként rendkívül nyitott, barátkozó kedvű fiú első élménye a repülőtéren taxihoz fűződik, amikor is, miután nem értette a CB-rádióba beszélő sofőrt, filmélményei hatására attól félt, hogy elrabolják. Ezeknek a félelmeknek a többsége a nyelv valamilyen szintű elsajátításával eltűnik, de bemutatható ezzel összefüggésben egy önerősítő kör is: azok, akik gátlásaikat levetkezve hamarabb kerülnek kapcsolatba magyarokkal, nagyobb eséllyel bírnak a nyelvtudásuk gyarapítására, fejlesztésére, s ez erősítheti önbizalmukat, nyitottságukat újabb kapcsolatok felé. Ugyanígy ellenkező irányba is lejátszódhat ez a folyamat: kevesebb magyar kapcsolat a nyelvtudás fejlesztésének korlátja lehet, és ez is hathat a „saját” csoport preferálásának irányába. A többször említett különbség ebből a szempontból is megfigyelhető: a „franciák” inkább a „pozitív”, az „angolok” inkább a „negatív” körhöz tartoznak.

Különbség mutatkozik abban, hogy hogyan hat az idegen kultúra a két nemre. Míg a fiúknál a fentebb említett pozitív hozzáállás dominál, és a problémákon hamar túllépnek, addig – ahogyan az egyik interjúalanyunk fogalmazott – „a lányoknak túl kemény világ ez”, s az amúgy is kevés ösztöndíjas lányok közül sokan időnek előtte hazamennek.

Rákérdeztünk arra is, hogy milyen előítéleteket feltételeznek, vagy látnak bennük. Fajgyűlöletet diáktársaikban nem látnak, és nem is feltételezik, hogy lenne bennük. Ez elmondható általában a magyarokkal kapcsolatos értékelésükről is: leszámítva a kivételnek tekintett skinheadeket, a „fajgyűlölet” csak konfliktusos helyzetekben, szitokszó-pótló funkciót tölt be. (Ezt érdemes lenne elemezni, mi állhat emögött: valódi félelem semlegesítése, túlérzékenység, stb.). Egy más típusú előítéletet is felfedezni vélnek bennünk: úgy látják, hogy mi minden itt tanuló feketét gazdagnak tartunk, azon az alapon, hogy aki idáig eljutott, az csak gazdag szülők gyereke, vagy hatalmi pozícióval rendelkező családhoz tartozó lehet, és nem hisszük el azt, hogy lehet tanulmányi eredménnyel kiérdemelni egy ilyen ösztöndíjat.

Kíváncsiak voltunk, hogy hogyan szerzik be rólunk információikat, ismereteiket. Azt tapasztaltuk, hogy a Nyelvi Intézetben, illetve az egyetemeken tanítottakon kívül nem nagyon érdeklődnek a magyar kultúra, társadalom, gazdasági helyzet iránt. A fentebb vázolt, „átmene-

tinek” tekintendő státuszuk mellett az is szerepet játszott ebben, hogy az egyetemi lét időigénye kevés lehetőséget hagy az egyéb érdeklődés kifejeződésére, sőt kialakulására.

A leglényegesebb változásokat abban láttuk, ahogy saját kibocsátó kultúrájukhoz viszonyultak, s ezt a nézetünket többször megerősítették beszélgetéseink során ők is. „Az emberek élnek egy kultúrában, és ha valaki átkerül ide, az más: már két kultúrát tud mérlegelni, összehasonlítani... El kell gondolkodnod a saját kultúrádon is” – foglalta össze ezt az alaphelyzetet egyik interjúalanyunk. Több példán keresztül figyelhettük meg, hogyan jelentkezik ez az összehasonlítás konkrét élethelyzetekben.

Sokáig nem értettük, hogy miért öltözködnek olyan elegánsan a feketék, még akkor is, ha a környezetük nem tekinti ezt szükségesnek (gondolunk itt a kollégiumi kocsmára, könyvtárra, egyetemi órákra). Aztán kiderült, hogy ez nem Magyarországon alakult ki, hanem otthonról hozott szokás: a külsőségek fontossága, a gazdagság *mutatása* elengedhetetlen tartozéka az otthoni viselkedésformáknak (ami itt inkább a „franciákra” értendő). Amit mi látunk ebből, az ennek már csak szelídített formája, mivel saját maguk is felfigyeltek erre, és túlzónak találták az itteni környezetben az afrikaiak öltözködési szokásait. Ehhez kapcsolódóan „presztízsfogyasztási”, pénzsórá viselkedésüket is inadekvátnak tartják a magyar viszonyokhoz, és ezzel együtt az otthoni magatartásukra is kritikus szemmel tekintenek.

Miután kollégiumi viszonyok között rá vannak kényszerülve főzésre, mosásra, stb. – kiszakadtak a hagyományos, otthon megszokott nemi szerepekből. Lehet arról vitatkozni, hogy a magyar társadalomban hogyan alakulnak a háztartásban és egyéb viszonyokban a nemi szerepek, de úgy tűnik, hogy az afrikai diákok számára mindez liberálisnak számít. Eltérő, hogyan ítélik meg ebből a szempontból saját kultúrájukat: vannak, akik hazautazás után is az itt „látott” mintát szeretnék követni, és vannak, akik kényelmesnek találják az „eredeti szerepleosztást”.

Említettük már a vallással kapcsolatos problémákat. Az iszlám törvényeinek megszegése ugyanakkor nem járt magának a vallásnak feladásával, csak átalakulásával: elkezdtek kívülről látni annak zárt, életmódot teljesen meghatározó mivoltát, és ebből a zártságból kiléptek.

Továbbra is nyitott kérdés marad, hogy hazatérésük után mennyire állnak vissza saját kultúrájuk „kötelékébe”, mennyire reverzibilisek a kultúraváltás folyamatai. Azok, akik rendszeresen (évente, kétfévente egyszer) hazalátogatnak, arról számoltak be, hogy egyre élesebben látják az otthoni problémákat, de „látogató” mivoltuk megakadályozta őket abban, hogy kialakuljon valamiféle alkalmazkodási technika.

3.2. Hatásuk a befogadó kultúrára

Közvetlen hatásokat, amelyek tárgyakban, mindennapi szokásokban, gondolkodásmód-változásokban jelentkezhetnének, nem tapasztaltunk. Szobatársaiknak szinte egyáltalán nem ajándékoznak otthoni tárgyakat, beszélgetéseik kimerülnek mindennapi dolgok megtárgyalásában. Az a fiú, aki a magyar diákok között ebből a szempontból kivételnek számít, nemrég települt át Erdélyből, így saját bőrén tapasztalta a kulturális alkalmazkodás nehézségeit. Valószínűsíthető, hogy ez is közrejátszik abban, hogy empátikusabban viszonyul Afrikából jött diáktársaikhoz, és érdekldőbb, mint a magyar diákok zöme: rendszeresen beszélget nemcsak etióp szobatársával, hanem a kollégiumban lakó, illetve ide bejáró feketékkel; elkíséri őket – mert hívják! – a nemzeti ünnepek alkalmából szervezett kulturális estekre, stb. Azt, hogy mekkora változást jelentenek ezek a kapcsolatok az ő életében, igazán akkor lehet majd megvizsgálni, ha megszűnik az állandó együttlétük. Mindenesetre, kérdéseinkre elmondta, hogy azt tapasztalja: toleránsabb lett a mássággal szemben.

Azt gondolhatnánk, hogy a folyamatos együttélés során az egyetemisták körében csökkennek az előítéletek. Sajnos, ennek ellenkezőjét kellett megfigyelnünk: mivel a Ráday utcai kollégium – liberálisabb szabályrendszere miatt – találkozóhely, szórakozási központ lett a budapesti afrikai egyetemisták számára, ezért megnövekedett a konfliktusforrások száma – a környezetük meglévő előítéletei látszólagos megerősítést nyernek, s így elmélyülhetnek.

Felhasznált irodalom

- Descola, Philippe 1993 Az oksági magyarázat. In: Descola – Lenclud – Severi – Taylor: *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég, Bp., 13-73. p.
- Farkas János 1994 Az összehasonlító antropológia esélyei. *Replika*, 15-16. sz., 188-190. p.
- Geertz, Clifford 1994 Sűrű leírás. In: *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Bp., 170-200. p.
- Hall, Edward T. 1980 *Rejtett dimenziók*. Gondolat, Bp., 160-220. p.
- Hollós Marida 1993 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Tankönyv. ELTE BTK Kulturális antropológia tanszék – Szimbiózis Alapítvány kiadása, 174 p.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1995 *Rejtjelek 2*. Kossuth, Bp.
- Kaschuba, Wolfgang 1994 Kulturalizmus. *Replika*, 15-16. sz., 263-277. p.
- Kroeber, Alfred L. – Parsons, Talcott 1994 A kultúra és a társadalmi rendszer fogalma. *Replika*, 15-16. sz., 236-238. p.
- Popper, Karl R. 1976 A társadalomtudományok logikája. In: Papp Zsolt szerk. *Tény, érték, ideológia*. Gondolat, Bp.
- Popper, Karl L. 1989 *A historicizmus nyomorúsága*. Akadémiai, Hermész könyvek, Bp., 74-116. p.

Papp Richárd

Kisebbség és politika a mai Magyarországon: a magyarországi szerbek politikai antropológiai megközelítése

„Oly módon is hozzá lehet járulni egy morálisan elfogadhatóbb világ létrejöttéhez, kialakulásához, hogy erről a világról a megfelelő módon beszélünk” (Niedermüller 1993)

A magyarországi szerbséggel közel egy éve foglalkozom, dolgozatom folytatása egy korábbi munkámnak, amely a Magyarországon élő szerbség általános jellemzése volt. Ez a dolgozat pillanatfelvétel arról, hogy hol tart, és milyen irányban próbál továbbfejlődni a kutatás, amely reményeim szerint egy átfogó monográfiában fog végeredményt nyerni. A magyarországi szerb közösség kutatásának folytatása mellett, azzal párhuzamosan szeretnék egy politikai antropológiai munkát készíteni „Interetnikus kapcsolatok a mai magyarországi politikában” címmel, amely munka talán közösen készülhet majd a hazai kisebbségkutató intézetekkel.

1. Bevezető

A kulturális antropológia a politikát, a politika „világát” úgy tekinti, mint az adott társadalomban, kultúrában (jelen esetben a mai Magyarországon) jelenlévő tevékenységek, jelek és jelentések, társadalmi mozgások, különböző érdekű közösségek színterét, amelyeknek állandó konfliktusainak koordinálását, összeegyeztetését a reális döntéseken mozgó hatalom látja el – jól vagy rosszul (Gombár 1984:223). A politikai antropológia gyökerei sok tekintetben azonosak a szociológiáéval is, közelebbi rokonsága pedig egyértelmű a politikai szociológiával, de még a politikai szociológia főképp struktúraspecifikus jelenségeket vizsgál (társadalmak szerkezeti sajátosságait), addig a politikai antropológia az etnospecifikusokat, valamilyen fajta közösségi rendszerben meghatározott, **etnikus identitás által befolyásolt**, szubkulturálisan érvényes elemeket vizsgálja (A.Gergely 1994:15-43).

A mai Magyarország politikai kultúrájához tartoznak a nemzeti kisebbségek politikai megnyilvánulásai is. Munkám megpróbálja bemutatni egy hazai kisebbség politikai amplitúdóit, másrészt megpróbálja feltárni a magyarországi szerbség kultúráját a közösség politikai szférájának megközelítésén keresztül.

A magyarországi szerbség politikai szférája nem különíthető el az adott kultúra más aspektusaitól, mert ez önmagában nem jelentene semmit, nem adna hiteles képet a kultúráról, tehát nem felelne meg az ilyen elkülönítés a kulturális antropológia holista megközelítésének (Hollós 1993:46).

Ellenben ha a közösség politikai aspektusát a kultúra többi jellemzőjének összefüggéseivel vizsgáljuk, akkor képesek leszünk a közösség kultúrájának értelmes rendszerét megvilágítani. Ez sikerülhet is, ugyanis „a politika úgy reprezentálja a közösség igényeit, ahogy az álmok a vágyakat, vagy az ideológiák az érdekeket” (Geertz 1975:311. p.).

A magyarországi szerbséget politikai közösségnek **is** nevezhetjük. Mint politikai közösség érkeztek hazánkba az Oszmán Birodalom területéről (az utolsó, ún. Nagy Vándorlás XVII. sz. végén volt), tehát három évszázada élnek szervezett kisebbségként hazánkban, s ez a struktúra a trianoni békeszerződés utáni, továbbra is a magyar állam határain belül élő kis számú közösség esetében is megmaradt.

Tehát a jelenleg Magyarországon élő szerbség politikai nemzettudata „kifejlett”, amely a magyarországi szerbek jelentős hányadának identitásában úgy jelentkezik, hogy önmagukat nem *magyarországi szerbeknek* érzik, hanem *szerbeknek* tekintik magukat, Magyarországon. (Ők főleg az ún. második generációnak ill. a második világháború után születettek generációjának tagjai, róluk és az identitáskülönbségekről a következő fejezetben lesz szó.)

2. A magyarországi szerbek politikai szervezettsége – a Szerb Demokratikus Szövetség

A vizsgált közösség politikai szférájának **vezető** egyéniségeinek bemutatásakor meg kell vizsgálni azt, hogy mit is értünk nemzetiségi, nemzeti kisebbségi politizáláson. Nemzetiségi politizáláson azt értem, hogy a magyarországi politikában a jelenlevő körülményekre miképp ad a nemzetiség és a nemzetiség képviselője választ, miképp vállal szerepet az oktatás, a kultúra, a vallás színterén, hogyan képviseli közösségét, vállalja fel annak sorsát, érdekeit a társadalomban és a mai politikában. Emellett természetesen egyenjogúan politizálhat országos szinten is, a nemzetiségi érdekeken túl is, de ez már a közösség politikai struktúrájának vizsgálatán túl esik.

Ha a magyarországi szerb kisebbséget, mint mikrotársadalmat kezeljük, annak világnézeti, szociális, politikai és hierarchikus rétegződésével, láthatjuk, hogy a közösség politikai vezetői, helyi képviselői az **értelmiség** (diplomások) köréből kerülnek ki. Emellett a klánok szerepe sem hanyagolható el. Ezen **klánok** olyan történelmi családok, amelyek régóta fenntartották státuszukat a közösségen belül és olyan magas közhivatalokat betöltő, „magas

értelmiségi” és papi családok, amelyek tagjai több nemzedék óta öröklik eme pozíciókat. (A papi családok többségénél mára válik ez a megszilárdulás jellemzőbbé, ugyanis ők eredetileg paraszt- ill. mesteremberek leszármazottai).

A magyarországi szerbség mai politikai életében két nemzedék különíthető el egymástól, ami a közösség tagjainak, viszonylag eltérő identitásában is követhető. Az első nemzedék, akik még a háború előtt születtek (szinte kivétel nélkül jóval előtte) és akiknek a pártállamban kellett politizálniuk, megőrizni nemzeti identitásukat. A második nemzedék tagjai a háború után (főként az 50-es évek végén, 60-as évek elején) születtek, és a mai politikai életben a gyakorlati politizálást intézik, művelik.

A pártállam idején, a nemzetiség képviselői szerepükben, funkcióikban jelentősen eltértek egymástól, ezen belül is két nagy csoportot különíthetünk el. Az elsőek voltak az ún. **kiemelték** akiket a Párt nevezett ki a nemzetiség „élére”, s akiket a közösségnek el is kellett fogadnia, mint képviselőt, hallgatólagosan. Tehát ők voltak a formális képviselők, akik helyet kaptak az országgyűlésben, sőt egy mondat erejéig anyanyelvükön is szólhattak a tisztelt házhoz. A közösség kontraszelektíven, látszólagosan fogadta csak el őket. A **látens képviselők** előtt két út állt, hogy a közösség érdekeit képviselni tudják: az egyik ilyen a magyar „makrotársadalomban” elért státusz felhasználása a közéleti szereplés terén, vagyis a nagyközéleti teljesítménnyel emelni a nemzetiség tekintélyét – az ilyen tevékenységnél szükséges volt az önkontroll, hogy a képviselő „ne menjen túl messzire”. A másik lehetőség, amelynek segítségével a közösség a belső ügyeit is intézhette, az egyházi felekezeti intézményeken belül alakult ki, ugyanis a Pártállam eltűrte ennek szervezeti formáit. Az értelmiségi réteg a magyarországi szerb ortodox vallás sajátos jellege miatt amúgy is össze volt „forrva” a szerb egyházzal (Papp 1993:6), így a sajátos történelmi helyzet ezt a jelenséget erősítette meg.

Tehát elmondhatjuk, hogy a magyarországi szerb közösség társadalmi, kulturális mindennapjaiban a vallási szféra teljes mértékben integrálódott, míg ez a Közép-Kelet Európai térségben kevésbé mondható el másokról – kivételt talán csak a románság képezett (Tomka 1993:194). Ehhez még hozzávehetjük a vallás kizárólagos valóságértelmezését, mely a mindenkor értelmezésnek mindenkor szent jelleget biztosít (Tomka 1993:188).

A helyi egyházközösségek, a XVII-XVIII. századi hagyományokra nyúlnak vissza. Ezeknek voltak elnökeik, választmányaik, néhol közgyűlésük. E szervezetek felekezeti jellegűek voltak, egyházi tagokkal, de lényegében civil testületeknek mondhatjuk őket, ugyanis a vezetők kizárólag világiak voltak! A nemzetiségi szerveződés az egyház melegágyában folyt, ez volt az összetartó erő politikailag, kulturálisan és a nyelv megőrzése, gyakorlása terén is. (Az adminisztráció nemzetiségi nyelven folyt).

A diktatúra bomlásának éveiben, a rendszerváltás előtt közvetlenül, főként a kádári politikára építve („Aki nincs ellenünk az velünk van”) az akkori kormányzat megpróbált az értelmiségiekkel konzultációba lépni. Ezen osztársadalmi jelenség keretén belül a pártállammal viszonylagosan ellenzéki pozícióban lévő képviselők is szabadabb teret kaptak közösségük érdekeinek, igényeinek hatékonyabb képviseletében, amely bizonyos konformizmushoz vezetett. (Itt is az önkontrollnak kellett a határokat kiszabnia).

A rendszerváltás után a nemzetiségek szervezetei átalakultak. A szerbek esetében ehhez még a jugoszláviai események is sajátosan hozzájárultak: az 1945-ben alakult Magyar Dél-szlávok Szövetsége, a történelmi szükségszerűség következményeként felbomlott, és a magyarországi szlovén és horvát politikai szövetségek mellett megalakult a **Magyarországi Szerb Demokratikus Szövetség**, amely a Magyarországon élő szerbség érdekeit vállalta fel a mai magyarországi politikai életben. Fő funkciója a „szórványnemzetiség” összetartása szellemi, kulturális, oktatási, közművelődési téren, **érdekvédelmi szervezet**, amely semmilyen párthoz nem kíván tartozni, kötődni. A tekintélyes vezetők, az első nemzedék tagjai, jelentékeny személyiségek voltak és most is azok a magyar közéletben. A második nemzedék tagjai a fiatalok, akik a gyakorlati politika terén „értvényesülnek”, ők erőteljesebb nemzeti identitással rendelkeznek, mivel nem kell annyi kompromisszumhoz kötniük közéleti szereplésüket, mint elődeiknek kellett.

Ezek mellett jelentős számban „maradtak” a régebbi „kiemelték” – hisz számonkérés nem történt irányukban, moráljukra hagyták, hogy kívánnak-e még szerepet vinni – a szerbség politikai életében, ha nem is vezető pozícióban.

A két fent említett nemzedék eltérései nem oly nagyok, hogy ez konfrontációhoz vezessen. Az esetleges belső „ellentétek” inkább a korábbi rendszer szimpatizánsai és ellenzéke között van, amelyhez hozzájárulnak a Kis-jugoszláviai események is (értelemszerűen a volt rendszer hívei a jelenlegi Jugoszláv kormányzatot is szimpatikusnak vélik és fordítva). A jelenlegi kormányzat nem osztja meg a közösséget: még nem találkoztam egy szerbvel sem, aki a jelenlegi kormányzópartok egyikével is szimpatizált volna.

Mint említettem a Szerb Demokratikus Szövetség pártsemleges szervezet. A különböző politikai szemléletű, gondolkodású tagok nézeteltéréseit, a konfrontációk minimális konfliktushelyzetre való lecsökkentését is feladatként kezeli, de úgy, hogy minden vélemény elhangozhasson. Ezt segítik a magyarországi szerb nyelvű médiák, amelyekről később szintén szólni fogok, és a szerb egyházi ünnepek, amelyeken a közösség java megjelenik és véleményt cserél. (Ez a sajátos kommunikációs lehetőség e közösségen belül is működik – csakúgy, mint pl. az amerikai olaszok nagy összejövetele, amelyeket szemléletesen példázza Coppola *Keresztapa* c. filmjének első része, amely a nagy olasz esküvőt mutatja be.)

3. Politikai személyiségtípusok

Ahhoz, hogy a magyarországi szerbek politikai szférájának megismeréséhez közelebb jussunk, érdemes megvizsgálni azokból a személyiségtípusokból néhányat, amelyek vagy követendő, vagy „elrettető” példaként állnak a szerb kultúrájú személyiségek előtt, s amely tulajdonságokkal a közösség vezetői is jó, ha rendelkeznek, ill. nem rendelkeznek. (Jugoszláviában most jelent meg egy könyv, melynek címe a „Száz nagy (neves) ember”, e könyv demonstrálja a szocialista személyiségtípus teljes vereségét).

Az első ilyen típus a mesebeli hős, az emberfeletti erővel bíró hős, ilyen **Kraljevic Marko** a törökverő, több szerb népdal és hősrege vitéze (Szerb Népdalok és Hősregék, 1836). Ilyen típust jelenít meg az első szerb (elbukott) felkelés (1804-1813) vezére **Gyorgye Petrovics** (Karadjordje -- Fekete György), ő is harcias, **határozott** jellem, aki kiáll a végsőkig, még az egész világ ellen is akár (lásd mai „volt jugoszláv” események). Ennek a példának talán a legszemléletesebb képviselője Milos Obilic, aki a Koszopoljei csatában (amelyet elvesztettek, 1389) megölte Murád szultánt.

A második típus a **ravasz**, „**kalmár**” jellem megtestesítője. Ilyen személyiség a 2. Szerb felkelés idejéből (1815, közvetett siker: korlátozott önkormányzatot kapott Szerbia az Oszmán Birodalomban – lásd Arató 1987: 342-344) **Milos Obrenovic**, aki főként a felkelés előtt tett sok tanúbizonyságot ravaszságáról: megpróbált közvetíteni a szerbség és a török között, ezenkívül nagy érdeme van a modern Szerbia megalakulásában. Bár írástudatlan volt és demokrácia-ellenes, politikai terminológiája követendő példaként szolgál utódainak.

A negatív típus a nemzet **árulója**, erre példa **Vuk Brankovics** (Brankovics György apja), aki a Koszopoljei csatában elárulta testvéreit. (A róla szóló legenda csakúgy, mint a legtöbb, egyházi hatást tükröz: Vuk Brankovics, Lázár fejedelem és a többi nemes – köztük **Milos Obilic** is – **vacsoránál ülnek**, itt Brankovics **árulással vádolja** a nemeseket, pedig **ő lesz az áruló**). A „**TE Brankovics**” kijelentés a szerbeknél a „**Te Áruló**”-val egyenlő. (Az imént felsorolt személyekről szóló mítoszok természetesen nem a valóságos, történelmileg hiteles szerepeket tükrözik).

Kifejezetten a magyarországi szerbséghez kapcsolódó személyiségtípusok közül először III. Arsén pátriárkát (Arsenije Cernojevic) említeném, aki az utolsó, 1690-es nagy szerb beköltözés idején költözött Szentendrére rendtartásával. Ő a **Bölcs Öreg**, aki még nagyon öregen is vállalja a kihívásokat, az ő személyével kapcsolódik egybe a **magyarországi letelepedés és a diplomáciai készség fontossága**.

A magyarországi és a nem magyarországi szerbség sokat vitatott személyisége Jakov Ignjatovic, akit részt vett az 1848-49-es magyar forradalomban és szabadságharcban magyar oldalon, s aki emellett ott volt Novi Sad (Újvidék) kialakulásánál is. Egyesek negatívnak minősítik tevékenységét, mint pl. **Jovan Skerlic** belgrádi tudós: „1848-ban részt vett, de nem mint a többi szerb, hanem a magyarok oldalán”. Többen (s főként a magyarországi szerbek) viszont a magyar-szerb **együttélés, jó viszony** és kapcsolatok példáját látja benne (Vujicsics 1972:345.).

A közös kultúra megjelenítője **Vitkovics Mihály** is, aki a reformkori irodalmi elit tagja volt. A róla és társaságáról fennmaradt kép a romantikus bohémek, az élet könnyebb oldalát megragadó, mulató, **temperamentumos** fiatal erő nosztalgiáját adja és annak a személyiség-típusnak a jelképe is, aki „**konfliktusban áll az egész világgal**”.

A Tesla story

„Minden nép politikai procedúrái szélesebbek, mélyebbek, mint pillanatnyi intézményei, amelyek ezek regulálására terveződnek, a legkritikusabb döntések, melyek a köznapi élet irányát határozzák meg, nem a parlamentben születnek. Ezek a kollektív tudat nem formalizált keretei között születnek... Ami központilag fontos, elhanyagolható a rutinizmus mellett, ami az országot valójában mozgatja” (Geertz, 1975:316. p.)

Ez a fejezet, melynek a Tesla story címet adtam, több fontos problémának megvilágítója: feltárja előttünk többek között a mai magyarországi politikai életben jelenlevő kultúra-felfogást és az ebből adódó problémákat, politikai előítéleteket. Ezeknek bemutatásával eljutunk a magyarországi nemzetiségi lét politikai problémáihoz, a dolgozat címében előre jelzett kérdéskör kifejtéséhez: a kisebbség és politika viszonyának megvizsgálásához a mai Magyarországon.

A Tesla story egyedi eset, ezen egyedi történet elemzésével teszek kísérletet arra, hogy néhány általánosabb kérdést érintsek (Geertz, 1988:52). **Tesla Nikola** (1856-1943) a fizika világában világhírű szerb elektronikus, a tudomány terén Edisonnal (akivel sokáig együtt is dolgozott) egyenlő „tekintélyű”. Nevéhez fűződik a forgómágneses tér alapelve, a váltóáramú villanymotor és a kétfázisú dinamó kidolgozása, a rádió megalkotásában is jelentős érdeme van (Fizikátörténeti ABC:1989:271-307). Egy horvátországi Krajnában született, Budapesten is dolgozott, majd az USA-ba költözött.

A Tesla kiállítást 1993-ban szervezte meg a Szerb Demokratikus Szövetség, a magyarországi szerbség érdekvédelmi szervezete. Magas színvonalú, kétnyelvű kiállítás volt ez. A

kiállítást önköltségen szervezték meg, ugyanis az államtól nem kaptak anyagi támogatást. A támogatás megvonásának oka a meg-nem-értettség volt: az olyan fajta kultúrafelfogás, amely a nemzetiségi (és egyéb) kultúrákban kizárólagosan csak a néptáncsoportok és népi dalkórusok egzotikus, „népviseletes” megnyilvánulásokat érti meg, így értetlenül áll egy olyan jelenség előtt, mely a fizika elvont világa és egy nemzeti kisebbség identitása közötti összefüggést tárja elé. Valószínűleg felesleges pénzkidobásnak (esetleg átverésnek) tartották ezt a homályos ügyet. Ez, és több ehhez hasonló eset indokolja, hogy a jövőben (és a jelenben!) a politikai és egyéb társadalmi szervezetekben a **kulturális antropológusnak feltétlenül részt kell vennie, mint tanácsadónak.**

Az elmondottakból közvetve érzékelhetjük azt is, hogy a közösség képviselőjének egyik fontos (szinte legmindennapi) feladata a nemzetiség kulturális életének életbentartására pénzt, finanszírozást találni, ehhez hozzátartozik a kulturális értékek eladása, eladhatóvá tétele. Mint láttuk, ez a fenti esetben nem járt sikerrel. A történet még nem ért véget, ugyanis a kiállítás alkalmából „összehozták” a magyar és jugoszláv tudományért felelős minisztereket, nem hivatalos találkozó keretében. A találkozó megteremtésének oroszánrészét egy, a „második” nemzedékből származó, a közösség egyik jelentős politikai személyisége végezte el. Ahhoz, hogy ez a találkozó létrejöhessen, s ezt finanszírozni lehessen, a képviselőnek kétszer kellett a magyar fél irodájában megjelennie és végighallgatnia az említett személy negatív véleményalkotását a szerbségről, mely kétségtelenül megalázó procedúrát jelentett. A magyarországi szerb közösség tagjai néhány kivételtől eltekintve (Papp 1993:3) az előítélet megnyilvánulásait nem érzékelik a mai Magyarországon a társadalom irányából, és a helyi politizáláson belül sem. Azokon a településeken ahol szerb közösség él s főként ahol „független” a polgármester, a helyi szerbség pozitív hozzáállással találkozik (támogatásokat, segítséget kapnak, iskolákat indítanak újra, ingatlanokat kapnak vissza).

Az országos szintű politikában kétszeresen is nehéz a helyzet. Feszültséget teremt egyrészt a mai jugoszláv (volt jugoszláv) helyzet, különösképpen az, hogy szomszédos országról van szó. A magyarországi szerbséggel szemben konkrétan nem nyilvánul meg előítélet. Inkább a feszültség, fenntartások érezhetők az egyes politikusok részéről. „Mi erről a véleményed?” „Ugye milyen szemetek?” kérdésekkel próbálják vizsgálni, hogy szerb beszélgetőpartnerük, hogyan viszonyul az anyanemzetében történő eseményekről, „az ember gyanússá válik”.*

A média, szinte kivétel nélkül mindenütt a világon, politikai trendek szerint működik, ugyanez a helyzet nálunk is. A sajtó délszláv tudósításai szítják a leginkább a szerbség iránti előítéletek parazsát. Sokszor tárgyi tévedéseket is fel lehet mutatni („jó” és „rossz” szerepét sokszor felcserélik), emellett a különböző események jelzői kommentárokból is sokszor veszélyesek.**

A feszültségek másik összetevője komplexebb probléma, amelynek nemcsak aktuális összetételei vannak. A továbbiakban azt próbálom bemutatni, hogy milyen **érzések, érzelmek** nyilvánulnak meg a közösségen belül az adott politikai állapot irányában, milyen a magyarországi szerbség politikai vezetőjének az adott helyzetre reagáló érzelmi állapota (Gombár 1980:154-155). A mai (az 1994. május 8-ig „élő”) kormányzat politizálásában kimutathatók a nem kisebbségbaráti megközelítések és az empátia hiányosságai több esetben, a magyarországi szerbség irányából tekintve. Még a magyarországi horvátok felé egy általánosabb érvényű szimpatizáció nyilvánul meg (azonos kultúrkör: történelmi és vallási közelebb-állás), addig a szerbség irányában érezhetőek fenntartások, „falak”: ez nem tudatos politikai magatartás, inkább belülről jövő reflexív viselkedés. A Minoritás Alapítvány egy 1200-as minta alapján készített egy közvéleménykutatást, amely pártpreferenciák alapján vizsgálta, hogy a kérdezettek adott kisebbségekkel (m.o.-i németek, cigányok, zsidók, kínaiak, arabok, afrikaiak ill. délszláv háborús menekültek, erdélyi letelepedettek) milyen mértékben létesítenek emberi, háztartási, baráti és munkahelyi kapcsolatot (HVG 1994. márc. 12.). A magyar kisebbségpolitikai „hangulatot” mutatja, hogy csak két pártnak (MSZP, FIDESZ) lett pozitív a távolságmutatója. Az említett Alapítvány egy előadást is tartott e témakörben, amiből kiderült, hogy készítettek egy másik munkát (amely azonban nem jelent meg) „A magyar nemzet részének tekinti-e?” kérdéskör vizsgálatáról, ide értve a magyarországi nemzeti kisebbségeket és a határokon túli magyarokat is. A kutatás eredménye: a kérdezettek 80%-a tekinti a magyarországi kisebbségeket a nemzet részének, míg a határon túli magyarokat 55%. S itt eljutottunk egy fontos kérdéshez, ugyanis az Antall-kormány a határon túli magyarokra koncentrált főként, sokszor a határon belüli kisebbségek rovására, s ha a fenti példát nézzük, ez nincs teljes összhangban a társadalom felfogásával, véleményével. (Ne feledjük el: a dolgozat nem értékítélet, csak a tények lehetséges objektív interpretálása!). A magyarországi kisebbségeket a határon túli magyarok helyzete által meghatározott koordináták alapján kezelik sokszor, így többször külpolitikai opciók szerint intézik az országban élők kisebbség ügyeit. (Lásd a Kisebbségi Törvény problematikáját, amit majd egy későbbi dolgozatban szeretnék feldolgozni). Egy szervezeti egységbe vonják össze a határon túli magyarok és a határon belüli nemzeti kisebbségek ügyeit, pl. a Művelődési Minisztérium egy főosztályán, vagy a parlament Emberi Jogi Bizottságán belül, így ezen szervezetek összetételében helyet kaphatnak ugyanúgy a szélsőséges magyar nacionalista világnézetű és a kisebbségbarát politikusok is, ami a szervezetek működését is megnehezíti. Ezen hibás konstrukció mentén a hazai kisebbségek szervezetiileg és pénzügyileg is hátrányt szenvedhetnek. Aki nézi a TV-t, olvassa az újságokat, egyetérthet e dolgozatban foglaltakkal arról, hogy a határainkon túli magyarok ügye jóval nagyobb megvilágítást kap a közvélemény terén, mint a hazai kisebbségek ügyei, helyzete. Ez a hazai kisebbségek szemszögéből nézve egyrészt pozitív hatású, hiszen előtérbe hozza a kisebbségi kérdést, mint jelentőséggel bíró jelenséget, másrészt viszont a „fedő alá nyomja” a magyarországi kisebbségek helyzetét, kultúrájának nyilvánosságát. A határon túli magyarság,

nemzeti és külpolitikai ügy az ország politikájában, míg a hazai nemzetiségek ügye kisebbségi és demokratikus kérdés. Ezen eltérés mérlegelése nélkül nehezen építhető fel a mai Magyarországon és a politikában a tolerancia szellemi erődítménye.

Kutatásaim kitérnek arra is, hogy a közösségnek magának, milyen fenntartásai vannak a magyar politikai társadalom felé, tehát megpróbálom megközelíteni a kérdést a „másik oldalról” is: **vannak-e a magyarországi szerb közösségnek „belső előítéletei” „kifelé”?**

A hétköznapi terén ilyenekkel nem találkozhatunk (munkahelyen, faluban, barátságok és szerelmek terén, lásd pl. a vegyes házasságokat), egy általános kép azonban él a közösségen belül, ami a mindenkori magyar kormányzatot bizonyos fajta elnyomónak tekinti, „akik minket vissza akarnak tartani”. Ezenkívül a történelmi helytállás terén egyfajta büszkeséggel viseltetnek a magyarság irányában („mi meg merjük csinálni, ők nem...”). Valószínűleg eme hozzáállás a szerb és a magyar politika közti jónéhány évszázados konfliktushelyzetek leképeződése. A fent említett példákat inkább „identitás-erősítő” büszkeségnek nevezhetnénk. Nem a másik fél lenézésében, elutasításában, megvetésében nyilvánul meg, ugyanis elismeri a „másik fél” civilizációs, kulturális eredményeit, de sajátját példaértékűbbnek tartja: „Majd mi megmutatjuk, hogyan kell ezt csinálni”.

(A fentebb említett kérdéskörök részletesebb elemzése, a Kisebbségi Kerekasztal vizsgálatának tükrén keresztül egy későbbi munkában fog eredményesebb formát nyerni, ezenkívül az ezen dolgozat keretein kívül esett számos nagyon érdekes téma feldolgozása: a magyarországi szerbség médiáinak és politikai szimbólumainak ismertetése, a vallás és politika egymáshoz való viszonyának mélyebb lélegzetű bemutatása, a hazai szerbség helyi politizálásának jellemzése és sok más ilyen érdekes és fontos téma. Ezeknek feldolgozása folyamatban van).

Jegyzetek

* Az előítéletek, fenntartások egyik lehetséges magyarázata, hogy a társadalom nagyobb része, köztük az értelmiség csak a felszínes történelmi, kultúrtörténelmi közhelyeket tartja fenn, amelyeket felszínes informálódás, hallomás alapján sajátított el (A.Gergely 1994:34) és amely információkat érzelmileg dolgoz fel. (Az idézetek, ahol nincs szakirodalmi megjelölés, a közösség tagjainak „hozzászólásai”.)

** A Tesla storyhoz közvetlenül kapcsolódó, a **média problémát** megvilágító konkrét példa: ahhoz, hogy a kiállításról hírt közöljön a TV, elengedhetetlen volt a személyes ismeretség, de a Tesla kiállításról még így is csak reggel 6 előtt adtak hírt, pedig a kulturális hírek egyébként reggel 1/2 8 és 8 között szoktak helyet kapni a műsorban.

Irodalom

- Arató Endre 1987 *Kelet-Európa története a XIX. században*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- Arató Endre -- Perényi József 1988 *Jugoszlávia története*. Budapest, ELTE BTK.
- Balogh András 1994 A nemzeti kisebbségekről és a nemzetközi biztonságról. *Valóság*, 1994/4:1. sz.
- Bodnárné Pálok Edit -- Cseresnyés János -- Vánkosné Tímár Éva 1994 *A kisebbségek jogai Magyarországon*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Boglár Lajos 1993 Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai. In: Kunt Ernő és Szarvas Zsuzsa (szerk.) *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék. 99-107. p.
- Evans-Pritchard, E. E. 1948 *Social Anthropology*. Oxford, Clarendon Press.
- Fizikatörténeti ABC* 1989 Budapest, Tankönyvkiadó.
- Geertz, Clifford 1975 *The Interpretation of Cultures*. London.
- Geertz, Clifford 1988 Sűrű leírás: Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Vári A. (szerk.) *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Akadémiai, Budapest, 13-61. p.
- A. Gergely András 1994 *A politikai antropológia*. Budapest: BTK, Kulturális Antropológia Tanszék (kézirat).
- Gombár Csaba 1980 *Politika címszavakban*. Kossuth, Budapest.
- Gombár Csaba 1984 *Egy állampolgár gondolatai. (Politikaelméleti írások)*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Gombár Csaba 1994 Mi a politika? In: Gyurgyák János (szerk.) *Mi a politika?* Budapest, Századvég, 7-21 p.
- Hollós Marida 1993 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Tankönyv. Bp. ELTE BTK, Kulturális Antropológia Tanszék.
- Kiss Mária 1988 *Délszláv szokások a Duna mentén*. Budapest.
- Lendvay Judit -- Szabó Ildikó 1994 Vonzásválasztások. (Pártszimpatiák és kisebbségi kedvtelés). *HVG*, március 12, 95-97. p.
- Niedermüller Péter 1993 Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In: Kunt Ernő és Szarvas Zsuzsa (szerk.) *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Tanszék.
- Papp Richárd 1993 *A magyarországi szerbségről*. Budapest, ELTE BTK, Kulturális Antropológia Tanszék. Kézirat.
- Politikatörténeti Kislexikon* 1980 Budapest. Kossuth.
- Riesman, David 1968 *A magányos tömeg*. Budapest, KJK.
- Schlett István 1994 Nemzetek és nemzeti kisebbségek. In: Gyurgyák J. (szerk.) *Mi a politika?* Budapest, Századvég, 166-202. p.
- Serpell, Robert 1981 *Kultúra és viselkedés*. Budapest, Gondolat.
- Tomka Miklós 1993 Vallás, szociológia, politika. *Replika*, 11-12:181-196. p.
- Urosevics Daniló 1969 *A magyarországi délszlávok kulturális egyesületei*. Budapest.
- Urosevics Daniló 1969 *A magyarországi délszlávok történelme*. Budapest.
- Vujicsics D. Sztojan, szerk. 1972 *Szomszédság és közösség*. Budapest.
- Zombori István szerk. 1991 *A szerbek Magyarországon*. Szeged.

Menyhárt Krisztina

Bolgár tánc kultúra és identitás Budapesten

A néptáncok professzionális előadásának kérdése nincs még igazán részletesen feldolgozva a táncantropológián belül. Annak ellenére, hogy az általánosan elfogadott vélemény szerint bármilyen tánc lehet antropológiai kutatások tárgya, a profi táncegyüttesek tevékenysége mintha nem lenne igazán érdekes a szakértők számára. Erre talán adhatnak magyarázatot a kutatás folyamán megjelenő nehézségek, ugyanis nem könnyű körülhatárolni és valamilyen társadalmi kontextusba helyezni a témát. Ha elfogadjuk a holisztikus kutatási módszereket, vagyis megpróbáljuk abban a környezetben kutatni a táncot, amely azt létrehozta és működteti, felmerül a kérdés, lehet-e ezt a tánc professzionális, nemrituális előadására is alkalmazni. A válasz mindenképpen pozitív, ugyanis a tánc körül más, új szocio-kulturális jelenségek szerveződnek, még akkor is, ha hagyományos kulturális háttére hiányzik.

A professzionálisan előadott néptánc nincs kapcsolatban eredeti mikrokultúrájával, de rendszerint még összekapcsolható a makrotársadalommal, pl. bolgár néptáncot zömmel bolgár együttesek adnak elő. Így a tánc megmarad saját kultúrájában, amely többé-kevésbé rendelkezik a benne rejlő háttérgondolatok megértéséhez szükséges tudással. A tánc társadalmi belüli státusa gyökeresen megváltozik, amikor más etnikai környezetben kerül előadásra. Az „idegen” kultúra nem képes megérteni az „idegen” tánc rituális értelmét, ugyanis hiányoznak azok az elképzelések, amelyek értelmet adnak a mozdulatoknak és a gesztusoknak és segítik „dekódolásukat” a saját kultúra nemverbális nyelvére. A befogadó kultúra szempontjából ez a tánc az idegenség és ismeretlenség szférájához tartozik. Befogadásához meg kell szerezni a szükséges tudást, legalább egy időre be kell lépni egy másik kultúrába. Ez az átmenetel rendszerint időszakos identitáscserével történik, de ez nem jelenti az eredeti kulturális közeg végleges cseréjét (ez ugyanis nemigen lehetséges).

A budapesti bolgár néptánc együttesek tevékenységét is lehet ilyen szempontok szerint vizsgálni, egyrészt az átadó – befogadó viszony tükrében, másrészt pedig magát a táncot, mint különleges kultúráközi közvetítőt.

A bolgár néptánc csoportok megjelenése nem tekinthető véletlenszerű eseménynek. Ők is, mint annyi más hasonló, a magyar tánc házmozgalomból nőttek ki, amelynek eredeti célja megismertetni a magyar néptáncokat a fiatalokkal. Tevékenységük eredménye nemcsak a magyar néptáncok népszerűsítése volt, hanem a magyarországi kisebbségek (görögök, szerbek) tánc házainak megnyitása is. Ezeket nemzetiségi és érdeklődő magyarok egyaránt látogatják.

Így ez a mozgalom meglehetősen nagy hatást gyakorol a magyar társadalom szélesebb rétegeire.

Bolgár táncház először a nyolcvanas évek elején szerveződik, zömmel magyar fiatalok látogatják, akik más Balkán-táncházakon is megfordulnak. Sokan közülük érdekesnek és egzotikusnak találják a zenét és a lépéseket, a hangzás idegen a magyar fülnek. A magyar közönség eltérő mértékben sajátítja el a balkáni néptáncokat – legegyszerűbbek és legdallamosabbak a görögök, a „délslávok” már nehezebbek, míg a bolgár táncok bonyolultak és összetettek, a zene és a ritmus „nyersebb”, az állandó látogatók szerint „ínyencségnek” számítanak, de nem biztos, hogy bárkinek elsőre megtetszenek.

Az első bolgár táncegyüttest („Mártenica”) 1982-ben alapítják lelkes táncház-látogatók, Lili Zafirova és Szilvássi István koreográfusok vezetésével. Megalakítása és a táncosok beválogatása nagymértékben véletlenszerű. Első fellépésük a Bolgár Kultúrház március elsejei (Mártenica) ünnepségéhez kapcsolódik, innen ered az együttes neve is. Az áttörést az 1983. évi „Ki mit tud?” vetélkedő hozza meg, amikor L. Zafirova egyszerű trák tánc koreográfiájával első helyen végeznek. Ekkor kerül a bolgár néptánc tartósan a magyar köztudatba, azonkívül a bolgár kulturális egyesület is támogatni kezdi a csoportot. Etnikai összetétel szempontjából meglehetősen vegyes képet nyújtanak – hét emberből három magyar, kettő-kettő pedig bolgár illetve görög.

(Ez idő tájt alakul egy másik táncsoport is, amely „Zdravec” vagy „Zarzala” néven működik, először mint a Mártenica tanuló-együttese, majd önállóan is, de szervezési gondok miatt szétesik. 1990-ben szervezik újra.)

A táncrepertoár kidolgozása és betanítása szintén számos nehézséggel járt. A korai koreográfiákat videofelvételekről vagy bulgáriai koreográfusoktól tanult táncokkal egészítették ki. A táncosok csak a lépéseket tanulták meg, a táncok kulturális hátteréről semmit sem tudtak. (A bolgár hagyományos kultúra megismeréséhez szükséges tudásra csak 1987-ben tesznek szert a koteli (Bulgária) nemzetközi néptáncanfolyamon. Ekkor teremődik meg az együttes szakmai háttere, addig minden valahogy a „levegőben lóg”).

A megfelelő népviseletek beszerzése is gondot okoz, annak ellenére, hogy a kulturális egyesület és a bolgár iskola is rendelkezik néhány használható viselettel. Az újra szervezett Zdravec együttes tagjai maguk készítették el a jelenleg használt ruhákat.

1988 után megváltozik a „Mártenica” együttes addigi koncepciója: a kis, 8-10 fős csapat kibővül a jelenlegi kb. 35 táncosra és megszervezik a saját zenekart is. Ezek után módosul az etnikai összetétel is, erősen megnövekszik a magyarok száma. Jelenleg a nemzetiségeket négy bolgár, egy szerb és két görög képviseli.

A táncosok számának növekedésével lehetőség nyílik összetettebb tánc-koreográfiák megszerkesztésére is. A bolgár néptáncokat („*horó*”) régiók szerint osztályozzák, és a közös vonások ellenére igen markáns eltéréseket tapasztalhatunk közöttük. Feltételesem a következő nagy csoportokba sorolhatjuk őket: *sop* (Szófia környéki), *trák*, *északi* (Dunai síkság), *dobrudzsai*, *pirini* és *macedón*. A „*horó-t*” lehet nyitott vagy zárt körben, láncban vagy rövid, egyenes sorban járni, a férfiak és a nők rendszerint külön táncolnak, de előfordulnak vegyes táncok is. A koreográfiákban a *sop*, az északi és a trák táncok képezik az alapot, ezek számítnak a legkönnyebbeknek, a dobрудzsaiak már nehezebbek, míg a piriniak igen ügyes és tapasztalt táncosokat igényelnek.

A táncok regionális gyűjtőnevei számos, eltérő táncfajtát foglalnak magukba. A színpadi előadás folyamán egy koreográfián belül többfajta kisebb táncból fordulnak elő részletek, de fontos alapelv, hogy a régiók egymással ne keveredjenek. A magyarországi bolgár néptáncgyűjtések is ilyen irányban igyekeznek koreográfiáikat fejleszteni.

Az előadott táncok autentikusságának kérdése feltétlenül felmerül a magasabb szakmai színvonal elérése után. Más részről viszont, a bolgár néptánc autentikus volta némileg másképpen fest Magyarországon, mint Bulgáriában, sokkal nehezebb megítélni az előadás minőségét és a táncosoktól sem lehet teljesen autentikus interpretációt elvárni. Bár a tánc-koreográfiákat neves bolgár szakemberektől tanulták, ők maguk sem képesek megállapítani, mennyire pontosan adják azt vissza. A professzionális együttesek másképp táncolnak, mint a falusi csoportok a Koprivstica-i Néptáncfesztiválon. Magyarországon a közönség meg se nézné az előadást, ha az nincs elég változatosan megszerkesztve, vagyis a magyar elvárások lényegesen eltérnek a bolgároktól. A falusi ünnepek táncaival ellentétben, itt egy lépésfajta maximum kétszer ismételhető, hogy ne legyen unalmas. Ennek ellenére, nyugodtan elmondható, hogy a Magyarországon előadott bolgár néptáncok nagy mértékben megfelelnek a bulgáriai kívánalmaknak.

A szakmai színvonal megítélése is meglehetősen bonyolult, ugyanis ezek az együttesek inkább baráti társaságként működnek, nem pedig teljesen profi csapatként. Más részről viszont a „Mártenica” együttes több mint tizenhárom éve dolgozik és ez idő alatt jelentős szakmai tapasztalatokra tett szert.

A táncon keresztül lehetőség nyílik egy másik, „idegen” kultúra megismerésére, amely más nyelvet beszél, mások hagyományai és szokásai. A táncosok nemcsak a lépéseket sajátítják el, hanem mélyebben ismerik meg, „behatolnak” a bolgár kultúrába, azáltal, hogy megtanulják a nyelvet, ismerkednek a folklórral és a történelemmel. A magyarországi bolgárokkal való állandó kapcsolat, a részvétel az ünnepeken, a gyakori látogatások Bulgáriában mély nyomokat hagynak a táncosok tudatában. Ők is állítják, hogy kicsit bolgárnak is érzik magukat, hiszen annyit vannak bolgár társaságban. Csak bolgár néptáncokat táncolnak, ezért bolgár néptánc-

együttesnek tartják magukat, de a magyarországi bolgárokat képviselik. Miután nem léteznek magyarországi bolgár néptáncok, ezért Bulgáriából származó táncokat adnak elő.

A kommunikáció egy idegen és ismeretlen kultúrával előbb vagy utóbb változásokat eredményez az illetők identitásában – egyrésztől önként behatolnak más kulturális közegbe, de ahhoz, hogy ott szabadon tudjanak mozogni, meg kell szerezniük bizonyos tudást; más résztől viszont éppen ezért kezdi eredeti kultúrájuk relatíve idegenként kezelni őket. Bizonyos értelemben a táncosok mediatív státust kapnak, hiszen két eltérő kultúra között léteznek és kapcsolatot hoznak létre közöttük. Ez természetesen nem változtatja meg radikálisan a hétköznapi életet, túlzás lenne állítani, hogy az, aki bolgár táncot táncol, automatikusan bolgárrá válik, de amint felveszi a népviseletet és kiáll a színpadra, ez a másodlagosan felvett identitás azonnal megjelenik. Ahhoz hogy a tánc előadása meggyőző legyen, a táncosnak át kell azt élnie, meg kell értenie a benne rejlő gondolatokat és érzéseket. Ez csak úgy lehetséges, ha ismeri a jelenségek szélesebb kulturális kontextusát. Tulajdonképpen itt záródik be a kör – az „idegen” tánc azért hat meggyőzően, mert a táncos megszerezte a szükséges ismereteket, de éppen ez a tudás teszi őt viszonylag idegenné saját kultúrájában.

Az együttesekben táncolnak bolgárok is, akik számára a bolgár néptánc más értelemmel bír. Ők már a Magyarországon született és felnőtt harmadik nemzedékhez tartoznak és kapcsolatuk az anyaországgal kezd meg lazulni. Nagy részük kertész nagyszülők leszármazottja, a nyelvet többé-kevésbé beszélik, magukat bolgárként határozzák meg, de beismerik, hogy biztosabban mozognak Magyarországon. Számukra a táncolás leginkább a nemzeti identitás megőrzésében és a bolgár kultúra megismerésében játszik szerepet.

Tevékenységükkel a táncosok kapcsolatot teremtenek a külvilággal és akaratlanul is valamilyen viszonyt provokálnak. Köztes státusuk miatt a magyar és a bolgár makrotársadalom is viszonylag idegen elemként szemléli őket, de ez nem jelent negatív viszonyt. Tulajdonképpen ők a magyarországi bolgárokkal vannak egy szinten és külföldön is őket képviselik. A magyar nézők szempontjából a bolgár táncok meglehetősen egzotikusak, de érdekesek, nagy sikert aratnak ismeretlen ritmus- és dallamvilágukkal. Bolgár résztől szintén pozitívan viszonyulnak hozzájuk, hiszen idegen előadásban látják az ismert táncokat. Hiába léteznek olyan vélemények is, hogy magyar néptáncot csak magyar, míg bolgárt csak bolgár táncoljon, ezek nem gyakorolnak komoly hatást.

A bolgár tánc és zenei kultúra igen stabil gyökerekkel rendelkezik Magyarországon. A már említett két együttesen túl, bolgár táncokat (főleg feldolgozásokat) mások is előadnak. A bolgár népzene gyakran hallható a Balkán-táncházakban, és a tévében is látható. Egyelőre, úgy tűnik, itt ez a bolgár kultúra egyetlen komolyabb megnyilvánulása.

Gondolatok az antiszemitizmusról és politikai antiszemitizmusról

(a Magyar Fórum című hetilap néhány megjegyzése kapcsán)

1/. Antiszemitizmus: A fajelmélet alapján a zsidók ellen szított gyűlölet, zsidóellenesség. /Magyar Értelmező Kéziszótár, 1992./

A meghatározás egyszerű, rövid. Első olvasásra egyértelműnek tűnik. De gondolkodjunk csak el egy kicsit! Mi is az a fajelmélet? És mit takar az a fogalom, hogy zsidó? Vajon mindenkinek ugyanazt jelentik ezek a szavak, ez a meghatározás? Valóban minden annyira egyértelmű, mint aminek látszik?

Ezekkel a kérdésekkel könyvtárnyi irodalom foglalkozik. Nem akarom tehát azt a látszatot kelteni, mintha a válaszok egyszerűek lennének, s azt sem, hogy a választ én tudnám megadni. Az idevonatkozó irodalomnak egy részét elolvasva próbálom meg végiggondolni mindazt, amit ezek a fogalmak jelenthetnek.

2.1.

Legelőször a legalapvetőbb fogalmat kellene meghatároznunk. Kik a zsidók? Bibó Istvánt idézve: „Amikor a következőkben zsidókról és zsidóságról beszélünk, akkor ez nem jelenti és nem jelentheti mindig ugyanazoknak az embereknek a körét, hanem egy változó kiterjedésű embercsoportot jelent a szerint, hogy milyen vonatkozásban van róla szó: ha az ősi közösségről van szó, a rítus közösségébe beletartozókat, ha zsidó vallásról, úgy a zsidó vallásúakat, ha zsidó nemzetről vagy nemzeti kisebbségről, úgy a nemzeti öntudattal bírókat, ha a zsidók lelki vagy magatartási reakcióiról, akkor azokat, akik a zsidóság valamiféle közösségébe még beletartoznak, ha a környezetnek a zsidókkal szembeni reakcióiról van szó, akkor azokat jelenti, akiket a környezet zsidókként számon tart, ha pedig zsidóüldözésekről van szó, akkor az üldözők által megszabott kört jelenti”.(1)

Világos, hogy a zsidóság olyan kategória, melynek jelentése más és más minden korban, és egy adott történelmi pillanatban is sokféle tartalommal bír, attól függően, milyen szempontból vizsgáljuk.

„Mi tehát a zsidóság? Faj vagy fajta? Felekezet? Nemzet? Nemzeti kisebbség? Etnikai csoport?

A válasz bonyolultabb, mint általában. A zsidóság nem faj vagy fajta, nem felekezet, nem nemzeti kisebbség és nem etnikai csoport; ugyanakkor mindegyik: fajta is, felekezet is, nép is, nemzeti kisebbség is, kultúra is, történelem is...

A zsidóság tehát komplex társadalmi képződmény, amelynek tartalma erősen változó történelmi korok és pillanatnyi politikai-ideológiai viszonyok által meghatározottan”.(2)

Hogyan határozza meg ugyanezt ma a magyar zsidóság egyik vezető embere? A szöveget egy híressé, hírhedtté vált cikkből idézem. A kiemelt rész a beszélgetés elején hangzott el, és a botrányt okozó megjegyzésektől teljesen független. A riporternő kérdéseire Zoltai Gusztáv, a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége és a Budapesti Zsidó Hitközség ügyvezető igazgatója válaszolt.

„- Az antiszemitizmus mit támad? Vallást, fajt, etnikumot? A zsidóság minek vallja magát?

- Nagyon nehéz ezt megfogalmazni. Amikor a kisebbségi törvény készült, mi a kormány tudomására hoztuk, hogy a magyarországi zsidóság a világ zsidóságának a tagja. De mivel itt élünk, ezért állampolgári és közjogi helyzetünkön nem kívánunk változtatni, tehát nem akarunk nemzetiség lenni.

- Mi a zsidóság? Vallás, faj vagy etnikum?

- Én erre egy szóval szoktam felelni: életforma”.(3)

Mint kiderült, korántsem egyértelmű, hogy kik ellen is irányul a gyűlölet „a fajelmélet alapján”. Hogy mégis mit jelenthet ez a kitétel, mélyebbre kell hatolnunk az antiszemitizmus történetébe.

2.2.

Maga a fogalom – antiszemitizmus – csak a XIX. század végétől létezik ebben a formájában, amit ismerünk. Renan alapján – aki először használta ezt a kifejezést – Wilhelm Marr, német politikus fejlesztette tovább és tette ismertté, többek között azzal, hogy a Német Birodalomban 1879-ben megalapította az Antiszemita Ligát. A zsidók sémita származására vezette vissza az ellenük irányuló gyűlöletet. A fogalom azonban eredendően téves – bár ez a kialakult jelentésén sajnos mit sem változtat –, ugyanis sémi faj nem létezik, csak a sémi-hámi nyelvcsalád. De az antiszemitizmus csak a zsidókra vonatkozik, a nyelvcsalád nyelveit beszélő többi népre nem. Az antiszemitizmust sokan sokféleképpen elemzik, magyarázzák, osztályozzák. Nagyjából mégis meghatározható, hogy annak alapján, milyen okokra vezetik vissza a zsidók elleni ellenszenvet, három főbb megnyilvánulási formája van, amelyek egyben az antiszemitizmus történeti fejlődésének bizonyos korszakolását is jelzik. Vallási, gazdasági és faji antiszemitizmusról beszélhetünk.

2.2.a.

A vallás volt a fő oka az ókorban kialakult zsidóellenességnek. A kezdetekben a zsidó vallás jellege volt az irritáló tényező. Alapvetően különbözött azoktól a vallásoktól, melyeket a zsidók körül élő népek gyakoroltak. Elég, ha csak a „pogány” antropomorf istenekre és a zsidó istenfogalom közti lényeges különbségre gondolunk. A világról alkotott ilyen mértékben eltérő

kép /és az ehhez járuló szokatlan, más viselkedésformák, rítusok.../ volt az oka, hogy már az i.e. VI. században megjelent az antiszemitizmus, ekkor még egyértelműen a vallási másság elleni fellépésként.

Később a kereszténység megjelenése illetve fellépése módosította a vallási ellentétet, de a keresztény és zsidó vallás különbségéből adódó vád, miszerint a zsidók „istengyilkosok”, csak jónéhány évszázaddal később vált általánosan elfogadottá.

A XI. századig nem volt tömeges jelenség az antiszemitizmus. Az 1095-ös év egy eseménye – úgy vélem – a mai napig tartó – hatással volt a zsidóság történetére. Ekkor hirdette meg II. Orbán pápa a clermonti zsinaton a keresztes hadjáratot, melynek a Szentföld visszahódítása volt a célja. Ez a „mozgalom” felhívta a figyelmet a zsidókra, akik egyszeriben a legkönnyebben elérhető ellenséggé váltak, mint a „bűnös nép” tagjai.

2.2.b.

A középkorban a vallási okok mellett megjelentek a gazdaságiak is. Korlátozó intézkedések születtek, melyek a zsidóság számára a foglalkozások üzésének nagy részét megtiltották. Egyházi dekrétum tiltotta a keresztényeknek a pénzkölcsönzést. Így a pénzgazdaságba és kereskedelembe szorított zsidóság akaratlanul újabb ürügyet szolgáltatott az ellenszenvre, hiszen a kamat- és uzsoraüzletek, a pénz, vagyon természetes módon váltották ki mindig is a tömegek ellenszenvét.

A XVI. századra készen álltak azok az okok és az ezek nyomán kialakult sztereotípiák, melyek a történelemben később visszaköszöttek, s a XX. század tragikus eseményeiben teljesedtek ki.

Már a IV. lateráni zsinaton kimondták /1215/, hogy a zsidók sárga jelvény viselésére kötelezettek.

A „zsidó képhez” hozzátartozott az ördögösség, az istengyilkosságra utalás, a rituális gyilkosságok elkövetésében való részesség vádjai. A középkori ábrázolások hosszú orral, hegyes kalapban, olykor szarvakkal, pénzt harácsoló vérszívóként, ördögi vigyorral magának a Gonosznak megjelenéseként ábrázolták a zsidót, mint minden emberi kapcsolat megrontóját, az erkölcs és emberi értékek ellenpontját. 1519-ben Luther „elviselhetetlen tehernek” nevezte a zsidóságot és javasolta, hogy a fiatal erős zsidók véres verejtékkel keressék meg a kenyerüket. A többiekre nincs szükség. Ezek a gondolatok váltak valóra az 1940-es években.

2.2.c.

A XX. századi antiszemitizmusnak meghatározó eleme a faji alapon megnyilvánuló zsidógyűlölet. Ez azonban csak akkor vált lehetővé, amikor a törvény előtt egyenlővé váltak a többi állampolgárral.

Ez először 1791. szeptember 21.-én valósult meg, amikor Párizsban az alkotmányozó gyűlés kimondta a zsidó polgárok egyenjogúsítását. Miután így formálisan a többi polgárral

egyenlővé váltak, az egyetlen mód, amivel a két évezred alatt meggyökeresedett ellenszenvet indokolni lehetett, az volt, hogy a zsidók génjeikben hordozzák az alsóbbrendű faji jelleget. A modern antiszemitizmus a természettudomány eszközeivel hitelesítette önmagát.

Az első egyenjogúsítás után egy évszázadba telt, míg több országban is megvalósult az emancipáció (pl. Németországban 1869-ben). Ezt követte az osztrák, magyar és brit sziget-országi emancipáció kivívása.

Nem véletlen, hogy az antiszemita fajelmélet „atyjának” tekintett Houston Stewart Chamberlain 1899-ben írta meg „A XIX. század alapjai” című művét, melyben kifejtette, hogy a sémiták alacsonyabb rendű fajt képviselnek, s a legértékesebb a germán faj.

2.3.

A XIX. század végén tulajdonképpen a fajelmélet elterjedésével szoros összefüggésben az antiszemitizmus, mint politikai mozgalom jelent meg. A már szélesebb tömegeket mozgató felfogás szervezett jelleget kezdett ölni. Németországban volt a központ, ahol a szervezeti rendszerek kiépültek, megszülettek a jelszavak. Más országokban /Lengyelország, Oroszország/ brutálisabban léptek fel a „mozgalom” tagjai: megszaporodtak az üldözések, véres pogromok.

Az első világháború után kialakult történelmi-társadalmi válságok újabb belső feszültségeket támasztottak, s ezek jó részének levezetésére az ősi ellenségkép ismét megfelelőnek bizonyult.

Erősödött az az igény – amely a politikai antiszemitizmus megjelenésekor is megvolt már –, hogy érvényesülését parlamentáris úton is biztosítani akarta. Már a XIX. század végén vannak antiszemita képviselők a német parlamentben. A húszas években erősödtek a párt-mozgalmak, Hitler 1933 februárjában ezekkel került hatalomra. S amint az antiszemitizmus bekerült a hivatalos politikai viszonyrendszerbe, kialakultak azok a szabályok, „intézmények”, melyek keretén belül működni tudott. A leglátványosabb és leginkább tettenérhető ez a nyelvben volt.

Más országok idevágó saját nyelven írt irodalmát nem részletezve, feltételezem, hogy szükségképpen mindenütt ki kellett alakulnia egy olyan specifikus szókészletnek, kifejezés-módnak, mely a politikai antiszemitizmus sajátja.

3.1

A magyar politika számos területén e megnyilvánulásokat összegyűjteni ilyen rövid áttekintés keretében lehetetlen. A Magyar Fórum című hetilap írásaiban viszont sűrítve megtalálhatjuk mindazon formákat, okokat, melyeket a zsidókkal szembeni ellenszenv kifejezésére alkalmaznak, s melyek között megtalálhatóak a kétezer éves antiszemitizmus minden korszakát felölelő sztereotípiák. A közelmúlt találomra kiválasztott két példányából válogattam a példákat a leggyakrabban előforduló „vádakra”.

A/.

A zsidók **mások**. Külalakra, kinézetre: fekete ruházatuk, szakáll és hajviseletük jellemzi őket, görbe az orruk stb. Viselkedésükben is számtalan zavaró elem van. Különcök, végletesek, stb.

A ruházat és a haj-, szakállviselet szigorúan betartott hagyományokhoz kötődnek. Vallási előírások szabályozzák. Ez ma már csak az ortodox, ultraortodox közösségekre jellemző. /Magyarországon már alig vannak./

„A gyilkosok, tolvajok és gyarmatosítók pártjai elvéreznek akkorra. Az SZDSZ mai vezetői csak a gyerekeket ijesztegető rémmesék szörnyalakjai lesznek” (4)

A szövegben azok az ábrázolások idéződnek fel, melyek a zsidót a Gonoszként jelenítik meg. E képek állandó elemeihez tartoznak az ortodox zsidó viselet külsőségei, valamint a faji jelleg megnyilvánulásai: orr, fül, stb.

B/.

Gazdagok, jómódúak. Sokszor: a világ gazdasági irányítása is a kezükben van.

A zsidók történelme úgy alakult, hogy többnyire pénzzel és kereskedelemmel kellett foglalkozniuk. /Lásd 2.2.b./

Természetes örökség részben a generációk által hagyományozódó szakmák, részben az évezredek történelmi háttér.

„... az SZDSZ rohamosztagának két tőkésatyja Soros György és Andrew Sarlos...” (5)

C/.

Az **értelmiségi** pályákon túlnyomó többségben vannak. Kende Péter egy statisztikai adatot közöl a könyvében. Igaz, már tízéves adat, de érdemes megnézni. A Társadalomtudományi Intézet „Státus és réteg”-kutatásának eredménye: minden 38-ik felső és középrétegbeli ember zsidó. (6)

„...a deáki kiegyezés igazi nyertesei éppen a zsidók lettek, mert az ország pénzügyi-kereskedelmi, majd később kulturális pozícióit sorra megkaparintották.” (7)

D/.

Összetartanak, jogtalan előnyökre tesznek így szert.

A protekció megléte tény a mai társadalmunkban, s gyanítom, az volt bizonyos mértékig minden korban, hiszen a természetes emberi tulajdonságok, érzelmek és igények hozzák létre. Bizonyíthatatlan, de érzésem szerint nem több a protekció a zsidók között, mint minden más, valamilyen okból közösséget alkotó emberek között. A „természetellenes” méretű összetartást mindemellett vallásuk jellege és a történelmi szétszórattatás valóban erősítette.

E/.

Nem magyarok. Esetleg még **magyarellenese**k is.

„A magyargyűlölettel átitatott SZDSZ az Erdélyre törő Kadan martalócaira...” (8); „más magyarok” (9); „Nem hagyjuk az országot idegenek kezére játszani.” (10)

F/.

Kozmopoliták. Ezt a kifejezést kétféle értelemben is szokták használni. Ha negatív felhanggal emlegetik, egyrészt jelent világpolgárt, akinek nincs hazája, vagy nem az a hazája, ahol él, másrészt olyan emberre használják, aki nem azonosul szülőföldjének értékeivel, hagyományaival, illetve közömbös számára mindez.

„Nem hiszek a kommunizmusban, a liberális világpolgárságban, de hiszek a nemzet megtartó erejében.” (11)

„Magyarország Nyugat és Kelet kapujában fekszik. Számukra ideális helyen. A múlt század eleje óta halmozzák fel nálunk a leendő második, európai Izrael megteremtésének arzenálját. Először az „asszimiláció” trükkjével próbálkoztak, aztán a magyarság és világpolgárság között „egyensúlyt teremtő” kozmopolita taktikával, s most nyíltan a szociál-liberális internacionalizmus gyarmatosító ideológiájával.” (12)

G/.

A világ irányítása a kezükben van.

„Ebből megtudhattuk, hogy van egy ügynökség /Agency/, amely szinte az egész világot behálózza.” (13)

H/.

Nem akarnak közelíteni a magyar kultúrához. Nem akarnak **asszimilálódni**. /Lásd 12. jegyzet/.

I/.

A kommunizmust a zsidók bűnének tartják. (Lásd 11. jegyzet).

„Szomorú tény, bár a hatalmi konstelláció tükrében érthető, hogy e rendszer legfőbb vezetői majd mind zsidó származásúak voltak /Rákosi, Gerő, Révai, Vas Zoltán, Péter Gábor stb./... A zsidó származás, az egykori deportálás ténye elegendő volt a bizalmi pozíciók betöltéséhez.” (14)

Megközelítőleg ezek azok a legfőbb vádak, melyekkel a zsidókat illetik, valamint amelyek leírásával utalni lehet a zsidóságra, anélkül, hogy meg kellene nevezni őket.

Sok közülük annál is hihetőbb, mert részben bizonyíthatók, akár kézzelfogható, akár történelmi tényekkel. Ezekkel vitatkozni nem lehet, nem is érdemes. A probléma az, hogy a részizgazságok – általánosítva – súlyos tévedéseket okozhatnak egy jelenség megítélésében.

Sok negatívumként megszokott indok egyszerűen egy másik kultúra szerves eleme, mely idegennek, ellenszenvesnek tűnik, kizárólag azért, mert nem ismerjük a kultúra egészében elfoglalt helyét, szerepét. Ez pedig a társadalmi tolerancia hiányát jelzi.

3.2.

Az antiszemitizmus kérdését vizsgálva sem szabad felednünk, hogy megvizsgáljuk a másik oldalt: azaz nem oka-e a zsidóság a vele szemben kialakult ellenérzésnek.

Az emberek számára „éppen bizonyos tapasztalataiknak az indulati intenzitása az, amelyik értelmetlen előítéleteket és ködös ideológiákat elhítet és megvilágosító hatásúnak tüntet fel előttük. ...Valójában azonban az, hogy a környezet zsidókról szerzett tapasztalatainak az antiszemitizmusban szerepük van, olyan közhely, melyet a zsidók és nem zsidók egyaránt tudnak... Nem az az antiszemita állítás, hogy az antiszemitizmus okai között a zsidók is szerepelnek, hanem az, amely azt mondja, hogy az antiszemitizmus indulatai és akciói jogos és indokolt válasz a zsidókkal kapcsolatos tapasztalatokra, s amely elfelejti, hogy a környezetnek a zsidókról való tapasztalataival szemben, sőt azt megelőzően ott állnak a zsidóknak a környezetről szerzett tapasztalatai is”.

4.1.

Befejezésként – azt hiszem – leghasznosabb, ha megnézzük Bibó István összegző gondolatait az antiszemitizmusról.

„A modern antiszemitizmus tehát három elemből tevődik össze. Az első a középkori zsidóellenes előítélet, mely vallási képzetek alapján megbélyegzettséget, erkölcsi kisebbséget kapcsolt a zsidókkal össze...; második összetevője a zsidóság és környezet egymásról szerzett tapasztalatainak tömege, mely a vallási alapú zsidóellenesség hitelvesztése után is folytatódik, s a középkori zsidóellenes előítélet kiüresedő, elszáradó kereteit új meg új tartalmakkal tölti ki... Az antiszemitizmus harmadik összetevőjét adják a modern társadalomfejlődés zavarai, melyek során olyan társadalmi folyamatok, mozgalmak és válságok, melyek a maguk egyenes útján lezajlani nem tudnak, zsidóellenes mozgalmak irányába fordulnak és fordíttatnak el; ezek okozzák, hogy egyes országokban a zsidókkal kapcsolatos szokványos általánosítások valósággal rémképekké válnak, és a zsidókérdés és antiszemitizmus központi társadalmi és politikai problémává válik”. (16)

/1994/

JEGYZETEK

1. Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. 45. p.
2. Dr. Kende Péter: *Röpirat a zsidókérdésről*. 25. p.
3. *Heti Magyarország*, 1993. február 26., 9. p.
4. *Magyar Fórum*, 1994. 05. 05., 4. p. Tatárjárás előtt.
5. ld. 4. jegyzetet
6. Kende Péter, i.m. 200. p.
7. *Magyar Fórum*, 04. 14., 11. p. Bocsánat, hogy élünk?
8. *Magyar Fórum*, 05. 05. 4. p. Tatárjárás előtt.
9. *Magyar Fórum*, 05. 05. 4. p. Új kiváltságosok.
10. *Magyar Fórum*, 05. 05. 2. p.
11. *Magyar Fórum*, 04. 14. 3. p. Csurka István Kismoszkvában.
12. *Magyar Fórum*, 05. 05. 4. p. Tatárjárás előtt.
13. *Magyar Fórum*, 04. 14. 13. p. Akcióban a ...Agency.
14. *Magyar Fórum*, 05. 05. 4. p. Új kiváltságosok.
15. Bibó I., i.m. 60-61. p.
16. Bibó, u.o. 86-87. p.

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. Katalizátor iroda, Budapest, 1994.
2. Kasztner Rezső, szerk.: *A zsidókérdés kézikönyve*. Noar könyv és lapkiadó, 1934.
3. Dr. Kende Péter: *Röpirat a zsidókérdésről*. Magvető, Budapest, 1989.

**Másság és identitástudat
az orosz-magyar vegyesházasságokból származó
utódok szintetikus kultúraalkotásában**

A kultúrák keveredésének – és az ebből adódó esetleges „másság”-érzet kialakulásának – egyik legpregnansabb példája az ún. vegyesházasságokból származó utód személyiségében kialakuló identitáskeresés. A születendő gyermek fejlődésének különböző szakaszaiban, más-más indítástól vezérelve, a szülő is kénytelen lehetőleg adekvát feleletet adni saját magának (és környezetének) hovatartozását illetően. Különösen fontos ez életének *kulminatív* pillanataiban, amikor személyiségformálódásában az adott válasz (és választás) döntő szereppel bír. Ilyenek például az (egy vagy két) anyanyelv kiválasztása, az anyai vagy apai kulturális tradíciókhoz kötődés megválasztása, a párválasztást esetlegesen meghatározó kultúrfüggőség feloldása, a szülők vallás-tudatának megtartása vagy elvetése (esetleg annak új formában történő szintetizálása), a pályaválasztással összefüggő feladatok megoldása, stb. Természetesen ezek a meghozandó döntések mindig újabb és újabb döntéseket generálnak, melyek összessége – értelemszerűen – egy új, „*szintetikus*” (szintetizáló jellegű) kultúrát eredményezhet. Ebben a formálisan új szerkezetű kultúrában már teljesen más formát kap a felvállalt identitás is, hiszen elemeiben egészen más összetételben szerepelnek azok a kulturális normatívák, melyek mentén (vagy azok felhasználásával és beépítésével) az adott hovatartozás definiálható az egyén számára.

A Magyarországon élő orosz-magyar vegyesházasságokból született utódok „*kevert*” kultúrája, markáns példája az identitástudat létfontosságának, hiszen a beilleszkedést alapvetően megnehezítő körülményekhez ezeknél az embereknél még az is hozzájárul, hogy származásuk két „*kultúrgyökere*” földrajzilag és mentálisan is egyaránt meglehetősen távol helyezkedik el egymástól. A tradicionálisnak mondható Kelet/Nyugat tér- és kultúrdimenziójának ambivalens bipolaritásán túl a nyelvi rendszerek abszolút mássága (flektálás az oroszban és agglutináció a magyarban) is csak alátámasztani látszik ezt a „*kulturális távolságot*”. Maga a házasságkötés ténye már két irányba viheti a további kutatást: a vegyesházasság nemcsak két nép, kultúra, kaszt vagy egyéb – pusztán társadalmilag strukturált egység – transzformációját jelenti, hanem minden esetben egyfajta *gondolkodás-szimbiózist* is (az azt követő – és feltételező – változással együtt).

A patrilineáris társadalmakra jellemző patrilokális családhely-választás orosz nők (és ritkábban férfiak) százait hozta Magyarországra, akik kénytelenek voltak beilleszkedni, akklimatizálódni, „*de facto*” új életet kezdeni. Az „**új hazába**” kerülés korosztályonként, társadalmi pozíciótól függően más és más megoldásokat eredményezett – a nyelvi, kulturális, pszichológiai, szociológiai problémák feldolgozását és megélését illetően. Voltak, akik különféle külső jegyek elváltoztatásával, kihangsúlyozásával próbáltak igazodni a magyar házastárs magyarországi magatartásához, életformájához, valamint társadalmi pozíciójához. Akadtak olyanok, akik épp ellenkezőleg, nyilvánvalóvá tették környezetük számára „**idegen**” voltukat, kitartóan (és kihívóan) hirdelve „*oroszáguk*” vélt vagy igazi kivételességét. Mások, jól-rosszul ötvözni próbálták e két kultúra számukra leginkább hasonlónak ismert jegyeit, annak érdekében, hogy valamiképp kiegyenlítsék a fennálló eltéréseket. Megint mások csupán belső intuíció alapján döntöttek el, hogy ezt vagy azt a kulturális jellemzőt tartásák-e fontosnak, ezáltal inkább képzeteket (képzettársításokat) generáltak, behelyettesítve azokkal a valóságos életteret kitöltő funkciókat. A megoldáskeresés e színes palettáján a cél azonban többé-kevésbé azonosnak tűnt: megfelelni az új helyzet adta szituációs elvárásoknak – melyeket a közvetlen

és közvetett környezet diktált, s vállalni azt a szerepet, mely e szituációt tételező tényekkel behatárolható.

Az orosz nők e szerepvállalása – még ha oly veszélyesnek is tűnhetett az új normák megszokásának kényszere miatt –, önálló döntésnek volt köszönhető (ezáltal felelősségtudattal párosult), s magyar férjeik utódnemzésre való hajlamát kielégítendő családcentrikus funkcióval bírt. A saját kulturális gyökerektől való részleges (vagy *extrém* esetben végleges) eltávolodás veszélyét teljes mértékben elhomályosították a különböző gazdasági lehetőségek, melyek „jóléti” társadalmat sejtettek a hatvanas-hetvenes évek Magyarországon, erősítve ezzel a Nyugat-képzetet. Ez a tendenciózus eltávolodás azután némelyeknél olyan állapotot idézett elő, melyet leginkább „kulturális tudathasadáshoz” lehet hasonlítani. A külsőségek szabados-sága például sokszor formális tartalomvesztést eredményezett, mely nemcsak a feleségek magatartásán, viselkedésén, hanem gondolkodásmódjukon is érezhetővé vált, s nemegyszer családi tragédiákhoz vezetett. Ennek oka valószínűleg a másként értelmezett társadalmi igazodás – azaz egymás mellett élés – szabályainak alkalmazása egy-egy társadalmi modell (baráti társaság, kollegiális viszony, stb.) kiépítése kapcsán. Persze itt sem a szó szerint vett „meg nem értés” akcentálódik, csupán az értelmezésbeli differenciáltságból adódó kultúrakeveredés kerül felszínre. Mindazok a szokások, melyeket az „új élet” feleség-pozíciója reprodukál, azonnali visszacsatolást kívánnának a szülőktől, azonban a már említett patri-lokalitás miatt a nemzeti sajátosságok távolságához valódi, térbeli távolságok is járulnak. Gyakran a Magyarországra való áttelepülés oly mértékben csökkent a közvetlen, vér szerinti rokonokkal való találkozások számát, hogy az újdonsült feleségnek (vagy férjnek) szánt praktikus – kulturális tradíciókkal átítatott – tanácsok már csak formálisan érvényesülnek. Talán ezzel magyarázható többek között az a sajnálatos tény, hogy az orosz-magyar vegyesházasságok túlnyomó része előbb-utóbb zsákutcába kerül, melynek eredményeképpen az egyetlen lehetséges kiutat ebből a szituációból a felek a házassági szerződés felbontásában látják.

Magyarország a válások terén mutatott vezető szerepét így ezek a tönkrement vegyesházasságok is megerősítik. Az egyre romló gazdasági – és az ebből adódó politikai – helyzet miatt kialakult pszichológiai nyomás periferiális szociológiai vonzata olyan problémák elé állítja a válás után önálló életet kezdő orosz nőket, melyek megoldásához – legalábbis alapszinten – az őket befogadó ország kulturális normáinak „lokális” ismerete kellene. Ennek híján ugyanis elképzelhetetlen számukra az ún. „második beilleszkedés” (mely már egészen más döntéseket kívánna), társtalanságuk olyan megoldás-kényszert generál, amire választ csak egy esetleges „visszahonosítás” adna. Sajnos azonban az esetek túlnyomó többségében e döntéshozatalt több tényező együttes jelenléte kivihetlenné teszi. Ezeket a tényezőket elsősorban az „anyaország” kultúrfüggetlenségének – ártékeléssel történő – totális derivációja okozta talajtalanság szorongásos képzele motiválja.

A család széthullása olyan szélsőséges tettek elkövetésére ösztökéli az amúgy is „idegenként” kezelt nőt vagy férfit, hogy helyzetének reális megítélésére már alkalmuk sem nyílik a továbbiakban. A talajtalanság miatti „légtér” tér, a szociális háló védelmének hiánya deviáns magatartásformákat idézhet elő. Ezzel magyarázható egyebek közt az alkoholizmusnak (és az alkohollal kombinált altatószerek használatával történő narkomániának, mint „női specifikumnak”) markírozott elterjedése, súlyos esetekben éppúgy, mint a fokozatos elidegenedésnek (mint egyfajta „orosz szubkultúra”-alkotásnak) lépcsőzetes térhódítása. Nagy szerepet játszanak ebben a folyamatban a vegyesházasságból származó utódok, hiszen az evidens „apai” vagy „anyai” hovatartozás megoldásra váró problematikáján kívül rájuk hárul a kultúrkörökhöz – mint meghatározó személyiségformáló tényezőkhöz – kötött igazodás, választás kényszere is. Itt tehát átöröklődni látszik a „megválaszolhatatlan” dilemma, vagyis az összeegyeztethetetlen, nyitott kérdések megválaszolása már az ún. „második nemzedékre” – tehát a gyerekekre – marad.

Minden orosz-magyar vegyesházasságból származó gyermek, már kiskorától kezdve általában olyan információkat kap „örökölt” a szülők „különböző” kultúrájától, amelyek szubjektív voltán kívül még az anya vagy az apa személyiségjegyeitől is „terheltek” – tehát azok esetleges nemzetrivalizálási hajlamait, kényszerét hordozza. Ez az információhalmaz azután sajátos külső szűrők által is kiegészülhet (barátok, iskolatársak, a szülők munkatársaiknak, rokonainak közlései, stb.), átalakulhat, és a későbbiekben – önálló kultúráteremtő szubsztanciaként – alapként szolgálhat e „második nemzedék” saját jegyeit pregnánsan reprezentálni kívánó (magatartásban is megjelenő) és szokásait kialakító csoporthoz. Életük első, meghatározó döntését azonban nem ők hozzák. A névválasztáskor ugyanis már összeütközésbe kerülhetnek a szülők személye által képviselt névadási ideológiák, a mögöttük megbújó kulturális prekonceptiókkal együtt. Hangsúlyozottan előtérbe kerül ilyenkor a szokások és rituálék motiválta, nevekhez kötődő társadalmi konvenció is.

A többnyire patrilineáris tradícióktól túlfutott szabályokhoz igazodó férj – ha nem is ragaszkodik feltétlenül a családjában genealogikusan elterjedt *kereszt*nevekhez –, mégis inkább a saját nemzeti identitását tükröző (az őáltala képviselt nyelvet „*megőrző*”) nevet szeretne. A feleség viszont, gyermekében látva szülőföldjének egyetlen, még megmaradt „csíráját”, az „*idegen országban*” is „*saját*” nevet akarna. Az esetek többségében a férj döntése valósul meg, bár jelentős azoknak a gyermekeknek a száma is, akik valamelyik szülő (többnyire a feleség) közbenjárására „*kettős*”, mindkét nyelven értelmezhető keresztnevet kapnak. Legritkábban fordul elő az, hogy az orosz-magyar vegyesházasságból származó utód Magyarországon specifikusan „*orosz*” nevet kap. A „nomen est omen” pragmatikusan aktualizálódott mindkét kultúra tradícióiban, ezért a társadalmi beilleszkedés szemiotikai rendszerében e két kultúra esetében meghatározó szereppel bír. Habár a megszületett gyermek még egyáltalán nem küzd identitás-zavarokkal, nevének megválasztásával automatikusan besorolható lesz valamelyik nemzeti kultúrába, így tulajdonképpen „*szülői önkénynek*” köszönhetően kap csoportosítást. Ez azt jelenti, hogy szociális és társadalmi státuszát eleve meghatározottnak tekintik a családi megállapodás értelmében. Attól függően, hogy az adott kultúra milyen reprezentáns jegyeit viseli magán a keresztnév-struktúra szemantikailag, úgy alakulhat a továbbiakban az utód személyiségének megítélése az őt körülvevő csoportok véleményei alapján.

A névválasztás „*önkényességéhez*” hasonló döntés határozta meg azután az illető gyermek tartózkodási helyét. Az új család letelepedésének **patrilokális** attitűdje ugyanis az utódot arra „*kényszerítette*”, hogy éppen ahhoz a kultúrához tartozónak vallja magát, ahol ez a lokalizáció érvényesült. Ez a szituáció alapvető beilleszkedési normákat állított fel, melyeket az utódok kisgyermeki empátiás készségük minden toleranciáját mozgósítva kitűnően elsajátíthattak. A későbbiek folyamán kialakuló érzékenységük (vagy esetleg túlérzékenységük) is ebből a korai tapasztalatból öröklődött tovább. Kulturális befogadókészségük szinte automatikusan fejlődött és markírozott társadalmi modellek mentén releváns gondolati rendszerre sűrűsödött. Védett, normális családi körülmények esetén identitástudatuk is inkább „*szintetizáló*” jelleggel rögzült, semleges, apolarizált nemzeti sajátosságokkal. Sokak esetében azonban ez a burokállapot – objektív körülmények miatt – csak rövid ideig tarthat. Az utódok a megváltozott helyzetre, mely legtöbbször kamaszkorukkal, kispubertáskorukkal egybeeső megválaszolendő kérdésekkel is terhelődik (a fokozódó létbizonytalanság megélésében, megtapasztalásában), általában negatívan reagálnak. Hirtelen érezhetővé válik számukra perifériális „*idegenségük*”, ezért gyakran egyik kulturális szélsőségből a másikba vándorolnak. Jellemző példa erre az „*anyai*” vagy „*apai*” nyelv elfelejtése, esetleg újraidézése, mely folyamat akcentáltan lokális jellegét később egészen más indokokkal magyarázzák, mintha a nyelv elfelejtésével, valamint „*megtalálásával*” markírozni kívánnák az adott nyelv által képviselt kultúrához való viszonyukat is.

Ha a fogalomalkotásban még gyakran interferálnak is a keveredő kulturális attitűdök, ezt már semmi esetre sem lehet polaritás nélküli viselkedésnek nevezni, hiszen az utód személyiségében végbemenő változásoknak számára nagyon is egyértelmű válaszokat kell indukálniuk. Ez tágabb értelemben azt eredményezi, hogy a vegyesházasságokból származó gyermek erős kultúrfüggőségbe kerül valamelyik szülőjétől, akinek nemcsak habitusát igyekszik mintaként beépíteni, hanem minden olyan formálisan megmutatkozó jegyet is, mely megerősíti benne az adott szülő által képviselt nemzeti sajátosságokhoz kötődő képzetait. Az így nyert „**áttételes**” információk felhasználása is végső soron egy új, autentikus kultúrát teremthet, feltéve, hogy az utód igényt tart bővebb magyarázatokra is származását illetően. Azonban a folyamat általában itt megreked, és a rivalizálás tényén kívül semmilyen produktív eredménnyel nem szolgálhat számára.

Nem tapasztalatok generálják tovább személyiségének fejlődését ebben az irányban, hanem csupán a már említett „**áttételes**” információk (ide sorolható egyrészt minden olyan félelmen vagy szorongáson alapuló idegengyűlölet és a „**más**”-tól való rettegésből származó tévhit összessége, másrészt az „**egzotikum**” furcsaságának be nem illeszthetősége).

Antropológiai szempontból talán egy olyan dokumentumfilmben lehetne a magyarországi orosz-magyar vegyesházasságokból származó utódok csoportját mélyrehatóbban vizsgálni, amely betekintést nyújtana ezeknek az embereknek magukról és környezetükről alkotott képzetibe, tudósítana mindennapjaikról, életükről, sorsukról úgy, hogy a vizuális megformálásban domináns szerepet kapna a két ország (Magyarország és a mostani Oroszország) tájainak, embereinek, szokásainak, kulturális sajátosságainak bemutatása, történelmének összehasonlítása, kiemelve különösen a *történelmi metszőpontokat*, vagyis a két ország történelmének találkozásait, vallási ceremóniák (misék, keresztelesek, templomi esküvők) különbségeit és hasonlóságait, s ezenfelül végigpásztázná – a teljesség igénye nélkül, de az *esetlegesség* objektivitásával – azt a paradigma-sort, amelyet ez a „*szintetikus*” kultúra felállít. Ez lehetőséget adna a *kulturális integráció* bemutatásán kívül e „*kevert*” identitású emberek szélesebb körű és mélyebb megismerésére. Ezáltal talán maguk a szereplők is könnyebben birkóznának meg a saját identitáskeresésük által feltett és ezidáig esetleg megválaszolatlanul maradt kérdések nehézségeivel.

Gelléri Gábor
Kultúra az aluljáróban – Indián zenészek Magyarországon

E téma aktualitását az szolgálja, hogy napjaink egyik nagy „divata” lett a dél-amerikai zene, és ebben a folyamatban nem kis szerepe van azoknak az indián zenészeknek, akik az utóbbi négy-öt évben jelentek meg Budapesten, különösen az aluljárókban. Kutatásunkat¹ e csoportok körében végeztük, két fő céllal: egyrészt az indiánok és magyar közönségük közötti kulturális keveredést vizsgáltuk: milyen irányban milyen jellegű hatások terjednek; másrészt a két kultúra szembesülésének helyszínét, az aluljárót mint kulturális terepet tanulmányoztuk.

Módszertani szempontból a Borsányi László (1988) által meghatározott kategóriák közül a „közvetett” és a „feltűnést kerülő” megfigyelés módszerével élünk, illetve személyes beszélgetésekre támaszkodtunk. A közvetett megfigyelést a zenészekkel, magyar ismerőseikkel és az aluljárók azon közönségével készített interjúk jelentették, akik a zene miatt álltak meg. A feltűnést kerülő megfigyelést az aluljáró „feltérképezése” képezte, melybe beletartozott a zene „kényszerű közönsége”, tehát az aluljárókban dolgozók megkérdezése, és a proxemikai megfigyelések is.

1. Az indián zenészek és közönségük kölcsönhatásai

A javarészt ecuadoriakból álló zenészcsoporthoz által gyakorolt hatásokat két síkon: az anyagi és a szellemi kultúra síkján lehet vizsgálni.

Legtöbbjük, mint zenész adatközlőink elmondták, a zenélés mellett kereskedelemmel is foglalkozik, gyakran fontosabb bevételi forrássá lesz ez, mint a zenélés. Dél-Amerikából érkeznek Európába kézművesipari-, főleg ruházatkészítési cikkek egy többtagú láncon keresztül, melynek ők az utolsó előtti állomása: tőlük kerülnek el az árusokhoz. Ezekkel nemcsak Magyarországon, de más országokban is egyfajta „indián divatot” teremtettek meg, melynek szinte azonnal megjelent hazai gyártmányú imitációja is. Ők maguk csak Európában, és itt is csak zenéléshez veszik fel ezeket, hogy ezáltal autentikusabbnak tűnjenek, és növeljék forgalmukat.

Hasonló jelenségek figyelhetők meg a szellemi síkon is: az az indián-kép, amit az európai ember rajtuk keresztül kialakíthat, egyértelműen torzít. Szinte mindegyikük Európában növesztette meg a haját, hasonló okokból, mint a ruházat esetében. Még markánsabban figyelhető meg ez a zene esetében. Képzett zenész csak elvétve akad köztük, ezek tanítják meg a többieket a legszükségesebbekre. Zenéjük kifejezetten és szándékoltan népszerű, „kommersz”, mely egyrészt nem igényel különösebb zenei tudást, másrészt jobban megfelel az európai közönség kapacitásainak (Borsányi 1988). Ellentmond a hagyományos indián zenének hangszerkészletük is: a prekolumbián Amerikában nem léteztek húros hangszerek, tehát „autentikusnak” csak a dob és a különböző sípok tekinthetők. A több fajta, spanyolok elterjesztette gitáron kívül szerepel az együttesben a bőgő is, melynek pengetéses megszólaltatása kifejezetten XX. századi, a dzsesszből származó hatásnak tekinthető. A szűk, 10-15 számos és ritkán változtatott repertoár számainak szövege sematikus, leginkább a szerelem témakörében mozog. Indián motívummal bennük csak egyszer találkoztunk: egyik daluk szövegében hangzott el a következő: „Attól, hogy indián vagyok, még szerethetsz”. Tehát a néhány

¹ A terepmunka és e tanulmány első változata Horváth Eija közreműködésével készült.

képzettebb zenész által itt helyben írt számok szövege is részben alkalmazkodik európai élet-körülményeikhez, és ezen belül a másság érzetéhez.

A mássággal kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a megkérdezettek közül gyakorlatilag nem volt olyan, aki kifejezetten negatívan viszonyult volna hozzájuk. Ennek kis számuk, mutatóvány-jellegük és a közönséghez fűződő csekély tényleges kapcsolatuk lehet az oka: egyetlen olyan terület sem volt, ahol riválisként tűnhettek volna föl.

Az indián zenészeket érő hatások címszava alatt ennek megfelelően leginkább a hatások hiányáról lehet beszélni: kapcsolatot szinte kizárólag tizenéves magyar lányokkal építettek ki. Ezt csak részben lehet magyarázni a nyelvi problémákkal, mert ahogy ezek közül a lányok közül nem mind tud spanyolul, úgy a zenészek között is van, aki beszél magyarul. A lányokkal kiépített kapcsolatukban hol az indiánok, hol ezek a lányok kezdeményezték a kapcsolat-felvételt, vagy az aluljáróban, vagy azokon a szórakozóhelyeken, ahol néha a zenészek fellépnek.

A csoporton belül az indián zenészek egymás közötti kapcsolatait a munka és körülményeik határozzák meg. Az azonos nemzetiségűek, akik jellemzően együtt is érkeztek, erősebben összetartanak, de gyakoriak a belső nézeteltérések, melyek miatt az egyes csoportok felállása gyakran változik. Ami mindannyiukat összetartja, az az egymásrautaltság.

2. Az aluljáró antropológiája

Ebben a fejezetben megpróbáljuk a kultúrák szembesülésének helyszínén, az aluljáróban végzett megfigyeléseinket és vizsgálatainkat bemutatni. Célunk egy, a lehető legrészletesebb, legsűrűbb leírás (Geertz 1988) elkészítése volt.

Az indián zenészek jelenléte Magyarországon szorosan köthető az aluljárókhoz. Ennek több oka van: egyrészt a téli szezonban csak itt lehet játszani az időjárás miatt. Európában csak Magyarországon játszhatnak legálisan az aluljárókban, éppen ezért lett egyfajta főhadiszállássá. Nyaranta a turistaszezonban Európát járják a csoportok. Megpróbálkoztak Magyarországon is tavasszal a szabadtéri zenéléssel, de ez minden egyes csoport esetében kudarcnak bizonyult. Ennek egyik oka az, hogy semmilyen hangosító felszerelésük nincsen, ezért szabad téren hangjuk elveszik. Másrészt Magyarországon nem igazán szokásos jelenség a szabadtéri zenélés, és ezért mindazok, akik az aluljáróban megálltak, hogy nézzék őket, szabad téren nem törődtek velük.

Azok az aluljárók, ahol a zenészcsoportok folyamatosan jelen vannak, teljes mértékig igazodtak hozzájuk. Új időszámítás lép életbe az ősztől késő tavaszig tartó aluljáró-szezonban a harminc perces műsorok ideje alatt az aluljáró többi „lakója”, a különböző árusok visszahúzódnak, és inkább a műsorok húsz-harminc perces szüneteiben tevékenykednek.

Megfigyelésünk szerint az elhaladó embereknek mintegy tíz százaléka áll meg hallgatni a zenét, ezek mintegy ötven százaléka huzamosabb időre, tehát két-három percnél tovább. Mindezek azonban csak átlagosan állapíthatóak meg: aktuális számukat számos más tényező (időjárás, napszak, stb.) befolyásolja. Számos tényező befolyásolja a hangfelvételek vásárlását is. A nagyon is kevert nemű közönséggel szemben itt erős női többség tapasztalható. A vásárlások erősen megszorodnak fizetésnap után.

A legérdekesebb tanulságokkal a proxemikai megfigyelés (Hall 1974) szolgált. Két jelenséget lehetett ebből a szempontból megközelíteni: egyrészt a nézők és a velük kapcsolatba kerülő, jelen esetben kazettát kínáló indiánok kommunikációját, másrészt a nézők elhelyezkedését a műsor ideje alatt.

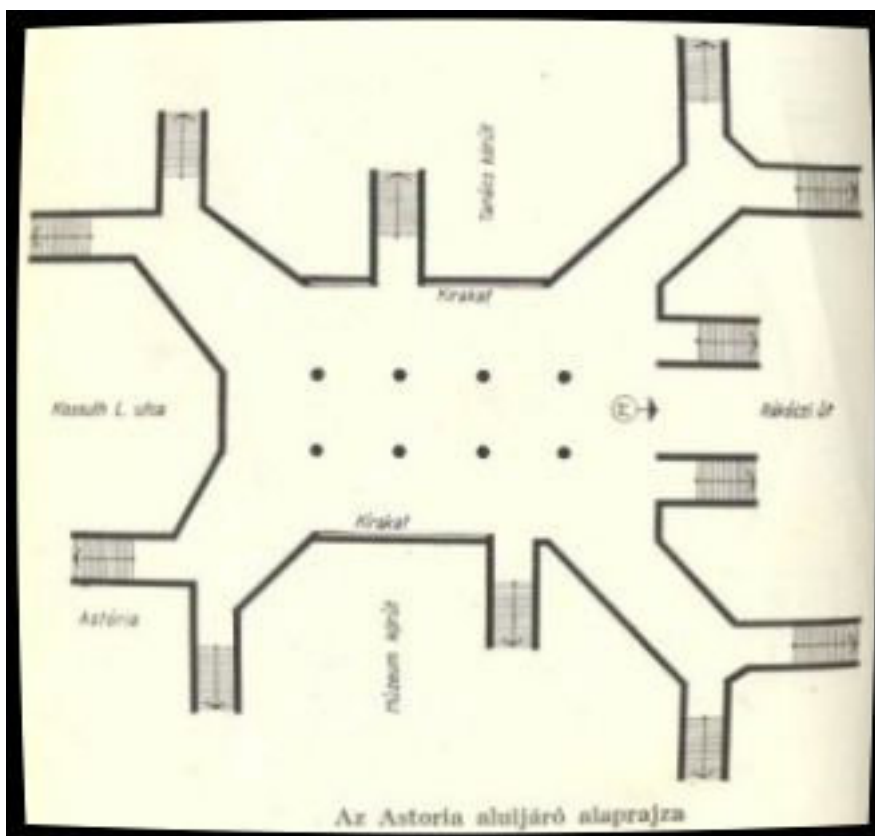
Az első megfigyelési pontban Hall klasszikus amerikai-latin példájához hasonló tendenciákat figyeltem meg. Az indiánok között mindig van egy, aki, míg társai játszanak, kazettákat ajánlgatva sorban odalép a nézőkhöz. Ő is, miként Hall példájában a latin-amerikai, gyakran, szinte mindig annyira közel kerül az adott nézőhöz, hogy az annak már kellemetlen, sérti „személyes terét”, és ezért automatikusan hátra is lép. Miután a kommunikáció időtartama itt sokkal rövidebb, mint Hallnál, ahhoz hasonló látványos eredmények nem szülehetnek, de a hatás egyértelmű. Mindezt kiegészíti az, hogy a zene miatt a két beszélgető fél alig hallja egymást, ezt jellemzően a néző oldja meg úgy, hogy – egyúttal megakadályozva az indiánt a további közeledésben – miközben teste megtartja a távolságot, fejét közelíti, hogy a kommunikáció egyáltalán lehetségessé legyen.

Mindez nem figyelhető meg abban az esetben, ha valamilyen okból nem indián, hanem azok egy magyar ismerőse, tehát valamelyik lány kínálja a kazettákat. Ilyenkor az európai normák szerint illő távolságot tartva beszélget árus és vevő.

A második pont a nézőknek a műsor alatti elhelyezkedésére vonatkozik (ehhez lásd az ábrát). Itt azt lehet megfigyelni, hogy a nézők meglepő módon nem a legkézenfekvőbb helyen, a zenészekkel szemben helyezkednek el, hanem a műsor kezdete után sorrendben:

- a távolabbi (ábrán C és D) oszlopok „fedezékében”, illetve azokhoz támaszkodva,
- az A és C, illetve B és D oszlopok között,
- a C és D oszlopok között,
- az A, illetve B oszlopoktól a kijárat felé vezető vonal mentén.

Itt látható a huzamosabb megfigyelés helyszínéül szolgáló Astoria aluljáró vázlatos térképe. A különböző nagyságú pontok jelölik a nézők elhelyezkedésének gyakoriságát, betűkkel az oszlopokat jelöltük.



A legnyilvánvalóbb hely, a négy oszlop közötti tér marad üresen legtovább. Ezt azonban nem lehet azzal magyarázni, hogy itt bármilyen szempontból rosszabbak lennének a körülmények, mert a műsorok végére ez is gyakran benépesül, de jellemzően egy igen sajátos koreográfia szerint: szükség van egy személyre, aki tudatosan vagy tudattalanul belép erre a területre. Onnantól fogva igen hamar megtelik ez a tér is, olyan emberek is belépnek ide, akik eddig távolabbi, kevésbé kedvező ponton állodogáltak. Ami még ezen túl érdekes: a „jégtörő” személy gyakran a nézőktől mint csoporttól idegen, pl. részeg vagy „bolond”, akik gyakran bukkannak fel a zenészek környékén.

E jelenség magyarázata nem egyértelmű. Minden bizonnyal szerepe van ebben annak, hogy evvel a térrel szemben, a zenészek képezte félkör középpontjában van a kassza (jellemzően hangszertok), amelyet időnként körül is táncolnak a zenészek. Ezt alátámasztja az is, hogy még a különleges tér megtelésekor is – mintegy a zenészek félkörének tükörképeként a nézők is – egy félkört képeznek, megadva ezzel ők is a tiszteletet a különleges fontosságú pontnak, a kasszának. Az eredeti távolság jóval nagyobb annál, hogy azt pusztán az időről időre a kasszát körüljáró táncosoknak kijáró tisztelettel lehetne magyarázni. A nézők elhelyezkedésének sorrendjét véleményünk szerint egyfajta tudattalan védekezési mechanizmus irányítja: az oszlop közelsége védettséget nyújt, és a lehető legkésőbb lépnek be az azok közti térbe.

Mindezekről összefoglalásképpen azt lehet elmondani, hogy a kulturális különbségek mind a közvetlen kommunikációban, mind pedig (bár itt áttételesen) a másságra való egyfajta védekezési reakcióban, a nagyobb teret átívelő szembesülésben megnyilvánulnak.

Összefoglalás: az indián zenészek jelenléte Magyarországon lassan permanensnek mondható. Az eddigiekből azonban kiderül, hogy valódi kulturális kommunikációról nincs szó: hatások csak egy irányban érvényesülnek. A magyar lakosság kultúrájába beszivárognak indián elemek, de ezek a zenészek, bár itt élnek, szinte nincsenek is kapcsolatban a magyarokkal.

Bibliográfia

BORSÁNYI LÁSZLÓ 1988 A megfigyelési technikák az antropológiai terepmunkában. *Ethnographia* 1988 (XCIX.)/1. 53-83. o.

GEERTZ, CLIFFORD 1988 A sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Vári András szerk.: *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, Akadémiai (Kérdőjel), 13-61. p.

HALL, EDWARD T. 1974 *Rejtett dimenziók*. Budapest, Gondolat.

Az Astoria grafikai ábrázolása a *Fortepan.hu* oldaláról való.

Brendus Réka

Interetnikus konfliktus – igen vagy nem ?

1990 őszén a Konstanca megyei Mihail Kogalniceanu helység súlyos összetűzéseknek volt helye, amely néhány roma család lakásának megrongálásával és felégetésével végződött.

Az ilyen konfliktusok Romániában 1989-ig ismeretlenek voltak. Elegendő bizonyíték hiányában a hazai és külföldi közvélemény interetnikus konfliktusként emlegette.

Mihail Kogalniceanu Konstancától keletre, a megyeközponttól 27 kilométerre fekszik. A mai község területén a múltban egy görög kolónia, majd egy török falu volt. 1878-tól kezdődően, Dobrogea (Dobrudzsa) Romániához való újracsatolásával egyidejűleg tömeges népvándorlásnak lehettek tanúi, sok mohamedán (török és tatár) húzódott délre a Balkán-félszigetre, ugyanakkor a szabaddá vált területekre nagyszámú román telepítettek. Ezek a románok a Duna bal oldalán fekvő területekről jöttek. A XX. század első évtizedében ugyanoda besszarábiai és lengyelországi németek is letelepedtek. 1940-ben a határmódosítást követően a németek többsége Németországba ment, ugyanakkor helyükbe románok és arománok érkeztek. 1945 után, a kommunista rendszer kezdetével számos földművest deportáltak a Baraganba, de ők utólag visszatértek a faluba. Az ittmaradt németek nagy részét is Oroszországba vitték hat hónaptól öt évig terjedő időtartamra.

A románok 1951-52-ben Medgidia felől érkeztek a faluba. Egy pártaktivista „tolvaj csoportot” akart megszüntetni, és így minden környező faluba elszórt néhány cigány családot. Kezdetben csupán három cigány család volt, de az elkövetkezendő negyven évben egymás között vagy a többi faluban élő cigányokkal kötöttek házasságot, és így negyvenre szaporodott a családok száma. Ma a falunak 9585 lakója van, ennek kb. 80 százaléka román, 10 %-a aromán, a többi pedig török, tatár, roma, német és magyar. Vallási hovatartozásukat tekintve a helyiek a következőképpen oszlanak meg: 1500-1600 ortodox család van, kb. 100 katolikus, és 200 muzulmán család. A cigány családok nagy része ortodox, csupán hét muzulmán van, ezek az úgynevezett törökcigányok.

Foglalkozásukat tekintve különböző csoportokba sorolhatjuk őket. Mivel Konstanca, a megyeszékhely közel van, a lakosság 20-25 %-a gyárakban vagy a kikötőben dolgozik. Jelenleg a családok nagy részének földje is van, így többen földműveléssel foglalkoznak, egy részük pedig hét közben Konstancán, hét végén pedig a földeken dolgozik. Laknak a községben állattenyésztők is, java részük marhát tart.

1990-ig a falu történetében a különböző nemzetiségek között nem volt semmilyen összetűzés, csupán néhány évvel az arománok odatelepítése után volt néhány személyes vita, ami az újonnan jött arománoknak a románokétól eltérő szokásaiból adódott. Az arománoknak hatalmas nyájuk volt, s mivel nem volt elegendő legelő, és mozgási területük is kisebb volt, mint ahonnan jöttek, néhányszor veszekedésre került sor. Bizonyos idő elteltével mindkét csoport alkalmazkodott a másikhoz, és ezek a nézeteltérések megszűntek.

A cigány családok nagy része két negyedben lakik: egyik a község dél-keleti, a másik a község déli határában, de a község területén is találkozhatunk cigány családokkal. Ezek vagy építkeztek a faluban, vagy a románoktól vásároltak házat.

Az 1990 őszén történeteket csak úgy tudjuk vizsgálni, ha figyelembe vesszük, hogy milyen volt a viszony előtte a cigányok és a falu többi lakosa között. Ismeretes az a tény, hogy a helyiek körében a cigányok nagyon rossz fényben vannak feltüntetve. Bűnözés előfordult a többi nemzetiség körében is, nemcsak a cigányoknál, de a közösség ezeket nem közösiítette ki, mert ezek száma a lakosság számához viszonyítva lényegesen kisebb volt, mint a cigányok

esetében. Ilyenformán a cigányokat úgy emlegették, mint akik mindig megszegik a törvényeket.

Gyakorlatilag két olyan formája létezett a cigányok életmódjának, amellyel a többiek nem tudtak egyetérteni. Az egyik közvetlenül nem érintette a helyieket: az, hogy tökmagárusítással foglalkoztak, tehát nem volt állandó munkaviszonyuk és nem vettek részt a termelésben. Ez, jóllehet megvetették a többiek, de nem váltott ki semmilyen reakciót. A másik, amely már érintette a többi lakost, a bűnözés és az agresszív viselkedés volt.

Az elmúlt rendszerben Ceausescu nagyon gyakran törvényerejű rendeletekkel szabadon engedte a börtönökből a bűnözőket, és az 1989-es események után a rendőrség és a hatóságok szemet hunytak mindenféle cselekedetük fölött, minek következtében megszorodott a bűnözések száma. A lakosság körében ez egy állandó félelmet váltott ki, így a nők és a gyerekek sötétedés után csupán kísérettel merészkedtek ki a házból.

Annak ellenére, hogy a konfliktus gyökerei mélyebbre nyúlnak, ezt ténylegesen két esemény idézte elő. Az egyik egy aromán és egy cigány fiatal közötti veszekedés és verekedés volt. Ők a vendéglőben részegen elkezdtek verekedni és másokat is belerángattak ebbe. Ezt követően, a lakosok (többnyire cigányok) elbeszélése alapján, a verekedésben részt vevők egy része (többségükben arománok) elhatározták, hogy meg fogják büntetni a cigányokat. Mindez 1990. október 7-8-án zajlott. Néhány nap múlva egy román traktorral ment át a falu déli határában fekvő negyeden. Ez az ember az Erdészeti Hivatal alkalmazottja volt és több alkalommal megakadályozta a cigányokat abban, hogy engedély nélkül vágjanak fát az erdőből. A cigányok a gyerekeiket állították a traktor útjába, azért, hogy megállásra kényszerítsék az erdészt. Leszállították a traktorról és véresre verték. Mihelyt szabadulni tudott támadóitól, a község központjában található orvosi rendelőbe szaladt és ott elsősegélyben részesítették. Az a tény, hogy ilyen állapotban látták az emberek, az utolsó csepp volt a pohárban. Egyesek, főleg a cigányok, azt állítják, hogy az a csoport, amely a bosszút tervelte, kihasználta az alkalmat, hogy ellenük uszítsa az embereket. Mások azt mondják, hogy mindez már nem számított, mert a lakosok nagy része már megelégedte a cigányok viselkedésével és meg akarta büntetni őket. A lényeg az, hogy több ember összegyűlt, meghúzták a harangokat a két templomban, az ortodoxban és a katolikusban, mire kb. négyszáz (különböző nemzetiségű nem-cigány) gyűlt össze (köztük nők és gyerekek), és elindultak a déli cigánynegyed felé. A tanácselnök azt állítja, hogy megpróbálta megfékezni a tömeget, de nem sikerült. Időközben egy aromán férfi figyelmeztette a cigányokat, hogy mi készül, azok pedig autókkal és szekerekkel elmenekültek. Más helységben élő rokonaiknál vagy az erdőben kerestek menedéket.

A tömeg felgyújtotta a házak nagy részét, csupán néhány maradt épen. Ezenkívül a falu területén lévő öt házat is megrongáltak anélkül, hogy felégették volna. A többi házat érintetlenül hagyták. Egyetlen személyt sem ért fizikai sérelem. Időközben megérkeztek a tűzoltók, rendőrosztagok, amelyek egy ideig őrizték a cigánynegyedeket. Egyes cigányok már másnap visszatértek a faluba, a többiek csak később. Fontos, hogy nem volt véletlenszerű a házak kiválasztása, hanem bizonyos családok házai felé irányultak. Elsősorban a déli negyedben lakók házait égették fel, de ott is voltak olyanok, amelyeket elkerültek. Továbbá öt olyan házat is megrongáltak, amelyek a falu különböző pontjain voltak, míg épen maradtak olyan cigányok által lakott házak, amelyek mellett elhaladtak. Figyelemreméltó egy cigány gépkocsivezető nyilatkozata, aki útban hazafelé látta a lángoló házakat és hallotta, hogy meggyújtották a cigányok lakásait, s közben olyanokkal is találkozott, akik részt vettek a gyújtogatásban, és ezek arról biztosították, hogy az ő családjával és más rendes cigánnyal senkinek sincs semmi baja, egyesek még arcon is csókolták, hogy ezt bizonyítsák. Az ő családja csupán néhány száz méternyire lakik a felégetett negyedtől és semmi baja nem történt.

Ilyenformán felmerül a kérdés: valójában interetnikus konfliktus volt vagy nem? A nemzeti hovatartozás, a bőr színe kritérium volt-e, amikor kiválasztották a házakat, vagy volt egy másik szempont is, amely alapján egyes cigányok házáat felégették, másokét pedig nem?

Megfigyelhető az is, hogy összefüggés van a családfő foglalkozása és a felégetett házak között: a déli negyedben lévő 14 családból csupán négy esetében van otthon a férj, hatan közülük börtönben vannak, ketten pedig Németországban. A másik két csoportban (a délkeleti és a falubelsői cigányok esetében) a helyzet lényegesen jobb, mint az elsőben. A falu területén felégetett öt házból egyik családfője Németországban van, egy másik pedig börtönben.

Az 1990 őszén történtek lényeges változásokat idéztek elő a faluban lakó cigányközösségben. Az események után egy olyan időszak következett, amikor az attól való félelem volt az uralkodó, hogy az események megismétlődhetnek. A rendőrség és a megyei hatóságok megjelenése után sokan közülük megértették, hogy egy ideig nincs mitől félni és visszatértek a faluba. Az a tény, hogy nem gyújtottak fel minden házat, arra készítette azokat, akiket nem érintettek az események, hogy már másnap visszatérjenek. Egyesek félve, mások nyugodtabban folytatták mindennapi életüket. A közbiztonságot néhány hétig a rendőrök biztosították. Azok számára, akiknek a házaikat felégették, nagyon nehéz periódus következett. Közeledett a tél, nem volt lakásuk, egyeseknek nem voltak téli ruháik, élelmiszereik sem.

Egy másik változás, ami a cigányoknál beállt, hogy meghallgatták őket, a figyelem középpontjába kerültek. Az, hogy meghallgatták őket, hogy elmondhatták gondolataikat, valamint az ígéretek, hogy segíteni fogják őket, pillanatnyilag enyhített a gondolataikon. A különböző szervezetek által küldött segélyek, idegenek látogatásai egy olyan reakciót váltottak ki, hogy „rendben van, elmondom, amit akartok, de mit kapok én cserébe, milyen hasznom származik mindebből nekem?”. Ugyanezt váltotta ki az is, hogy az esetek többségében az ígéretek nem követte semmilyen konkrét segítség. A károsult családok részére a román kormány és egy németországi roma szervezet házakat épített. Ezáltal gyakorlatilag a cigányok számára a vereség egyfajta győzelemmé alakult át, vályogviskókat égettek fel és helyettük egy építkezési vállalat nagy, szép házakat tervezett és épített fel. Azoknak a szegény cigányoknak körében, akiknek a házuk nem károsodott, ez engedetlenséget váltott ki. Azzal érveltek, hogy őket nem segítik, mert becsületesek, míg a többiek szép házakat kapnak azért, mert valamikor megszegték a törvényeket. Ugyanakkor időhiány miatt csak két háztípust terveztek meg, így a nagycsaládok hátrányos helyzetűeknek érezték magukat a kislétszámú családokkal szemben. Ebből eredően a cigányok között heves viták törtek ki az épülőben lévő házak körül.

A románok és a többi nemzetiség körében mindezek különböző reakciókat váltottak ki. Sokan megbánták, hogy felégették a házakat, de az általános vélemény az volt, hogy a cigányokat meg kellett leckéztetni. Egy részük elítélte azokat, akik részt vettek a gyújtogatásban. A lakosság többsége örömmel észlelte, hogy a faluban a lopások száma csökkent, és ezáltal a történeteket pozitívként könyvelték el. Nagyon sokan nem helyeselték azt, hogy a cigányoknak házakat építenek, hogy „viskókat” égettek fel és most „palotákat” kapnak, amit nem érdemelnek meg. Mások szerint pedig a cél az volt, hogy a cigányokat elűzzék, de azáltal, hogy házat kapnak, sohasem fognak elmenni. Fontos az is, hogy a „büntetés” csupán a falu lakóival szembeni viselkedésben okozott változást – itt csökkent a lopások száma, de azok a cigányok, akik ebből éltek, más falvakba jártak el és ott loptak.

A roma politikusok és vezetők, valamint a helyi szervek megoldásokat kerestek arra, hogyan lehetne bevonni a cigányokat különböző termelő tevékenységekbe. Földet kaptak, egyeseknek felajánlották, hogy dolgozzanak a helyi téglagyárban, de mindez igen csekély eredménnyel járt.

Mindezek alapján bizonyos következtetéseket vonhatunk le:

- a konfliktus bizonyos körülményeknek volt a következménye. A faluban élő cigányok sokkal rosszabb körülmények között élnek, mint a többi nemzetiség. A bűnözés ebben a faluban jóval nagyobb volt, mint az országos átlag;
- a konfliktusnak szelektív jellege volt; nem magát az etnikumot célozta, hanem a viselkedésük miatt bizonyos etnikai csoportokat;
- a konfliktusnak nem voltak sérültjei; a cigányokat csak meg akarták ijeszteni és el akarták űzni.

Bibliográfia:

- 1). *Tigani intre ignorare si ingrijorare*. Coordonatori: Elena Zamfir, Catalin Zamfir. 1993. Bucuresti, Editura Alternative.
- 2). Az 1990 októberében romániai napilapokban megjelent cikkek.

Papp Richárd A szerb néplélek és Ratzel

„...az ellentéteket nem lehet egyszerűen szembeállítani egymással; van ugyanis valami nagyon bájos a denevérekben, és valami elég visszataszító az etnográfusokban” (Geertz 1994, 341. p.)

„A faji egyéniségekről, jellemről az emberi szellem legkiválóbb képviselői írtak kitűnő tanulmányokat. A kutatók mindinkább pozitívabb eredményekhez jutottak, amelyek igazolták a fajok jellemének egymástól különböző mivoltát” – olvashatjuk az **Uránia** című folyóirat 1918. áprilisi számában Podhradszky György tollából. A cikk címe: „A szerb néplélek”. S az említett „emberi szellem legkiválóbb képviselői” között találhatjuk – Kant, Hegel, Buffon, Gobineau és Kohl mellett – Friedrich Ratzel (1840–1904) német etnológus, „emberföldrajz-kutató” nevét is. Emellett azt is megtudhatjuk, hogy a fajok jellemének vizsgálatát jelentő „probléma megoldására sietnek a történelem, a pszichológia, ...a szociológia és az antropológia tudományai”.

Az első világháború utolsó évében született Podhradszky-”tanulmány” kétségkívül politikai okokból vállalja a „szerb néplélek” elemzését. Minket azonban nem az újság cikk politikai indíttatása, hanem inkább az érdekel, hogy egy „faj lelkének” meghatározásakor hogyan jelenhet meg mint „segédeszköz” a szociológia vagy az antropológia tudománya és Friedrich Ratzel neve.

Ratzel és követői (pl. Schurtz, Frobenius) a kultúrák többszöri keletkezésének és egy pontból való elterjedésének elméletét dolgozták ki. Ratzel elgondolása szerint (*Völkerkunde I-III.*, 1885-88.) a kultúrák többsége egy elemi gondolatból („Elementargedanke”) indult ki és vándorlás, kölcsönzés útján (diffúzió) jutott el más népekhez. Így a kulturális változást a különböző (fejlettebb-fejletlenebb) népek között lefolyó kulturális átvételek teremtik meg. Ratzel módszertani követői (Graebner, Schmidt, Koppers, az evolucionizmus háttérbe szorítói) egyes kultúráköröket, hipotetikus történeti egységeket képzelnek el és úgy gondolják, hogy a népekre, kultúrákra úgy kell tekintenünk, mint amelyek különböző kultúra-körök eredeti kulturális állományait egyesítik magukban, így egy adott kultúrában „A”, „B”, „C”, stb. típusú kultúrák elemei találhatók meg történeti időszerűségük által meghatározva, rétegszerűen (Boglár 1956).

„Megkülönböztetjük az öröklött és a szerzett faji sajátságot. Az utóbbit nevelés, utánzás révén nyeri el a nép” – írja cikkünk.

Láthatjuk ebből Ratzel „genetikus egyezésének” hátulütőit: ha kimutathatók olyan esetek, ahol két vagy több nép hasonlóságai történeti kapcsolatok eredményei, úgy könnyen magyarázhatóvá válhat, hogy ha egy nép egy vagy több „civilizáltabb szomszédaitól” kapott kulturális javakat (a távoli- vagy a közelmúltban), akkor – ha ezen kultúrák hatását („B” és „C”) lefejtjük az adott népről („A”-ról) – a felszín alatt megláthatjuk e nép „valódi arcát”, a kultúra igazi „lelkét”, ami barbárságát, elmaradottságát bizonyíthatja. A cikkben többször emlegetett írásban Németh József (Cvijics János antropogeográfiai kutatásait elemelve) a szerbekkel kapcsolatban megállapítja, hogy az oda behatólag „európai” kultúrájának elsősorban a bizánci és a török kultúrkör „maradványaival”, és azzal az „A”-val (azaz legősibb kultúrával) kell „megküzdenie”, amely Ó-Szerbiára, Albániára és Crna Gorára a „legjellemzőbb” – ez pedig a kultúranélküliség, a kultúra hiánya (Németh 1917:323).

Ahhoz, hogy egy ehhez hasonló következtetés ne legyen meglepő a századfordulón „divatos” evolucionista iskolának is köszönhető.

Az evolucionisták (Morgan, Tylor) is az etnológiához tartozó kutatók. Nézetük szerint a kultúrák egy lineáris fejlődést járnak be, így megkülönböztethetünk fejlettebb és fejletlenebb kultúrával rendelkező népeket is, aszerint, hogy az adott kultúra a fejlődés melyik lépcsőfokán áll. A II. világháború utolsó évében Leslie White az evolucionistákat elemezve megállapítja, hogy a különböző népek kihagynak bizonyos lépcsőfokokat, de ezeknek semmi közük magához a folyamathoz: a „lépcsőkihagyást” a más, fejlettebb népekkel (jelen esetben az „európai kultúrával”) való diffúzió teremti meg (White 1945:339-356). Ha ezt a diffúziót valaki egy művelettel kitörli a képletből, újra a „valódi”, alacsonyabb szinten álló kultúrával találkozunk, amely „civilizálatlan”, prelogikus szellemmel és tőlünk idegen lélekkel „rendelkezik”.

A cikk ugyanezt a gondolatmenetet követi: „Próbáljuk meg most pontos megfigyelések alapján a szerb nép sajátosságait körvonalazni. A szerb etnikum, a szerb faji jellemvonások ma az eredeti és öröklött sajátosságokon kívül másodsorban évszázados fejlődés eredményei. Az ős délszláv jellemet magyar, kún, német, görög, oláh, török, cingár, bolgár, albán kereszteződés módosította némileg, a történelmi sorsból kifolyólag pedig bizánci, magyar, török, cingár, raguzai olasz szokások és gondolkodásmód rakódtak rá észrevétlenül utánzás, szoktatás és nevelés útján”.

A bizánci (a nyugat-európainál, az európainál „fejletlenebb”) kultúra hatása például, hogy a cselekvés fő rugója a nyereségvágy, amelynek elérésében a szerb nem válogatja meg eszközeit. Van „pozitív oldala” is e kultúra hatásának: ez pedig a jobb életmódra való törekvés és a tárgyi kultúra fejlesztése. Csakúgy vannak „szerencsés adományai” (is) a törököktől diffúzióval átvett kulturális hatásoknak is, ilyenek a vendégszeretet (a vendéget kávéval kínálják), a megbízhatóság és a tisztesség a kereskedelemben – de ezek ellenére is sok, e két fent említett kultúra-körből származó „maradvánnyal” (pl. vallásos szokásokkal, a papság és a zárdák szellemével, a „külön” írásjegyekkel és időszámítással) kell „győzelmesen megküzdnie” az „európai kultúrának”, nem számítva az „elmaradottabb” helyek „kulturálatlanságát” (Németh 1917:324).

Egyébiránt a szerbek „tudják a legnehezebben lesimítani magukról a Balkán platinát” – képesek egész nap vitázni a politikáról, persze teljesen feleslegesen, hiszen úgysem képesek a közös egyetértésre (lásd ehhez a cigányok magyarországi politizálásának megítélését a rendszerváltás időszakában). Emellett léhák, bűnözési statisztikájuk legnagyobb százalékát a rablógyilkosság teszi ki, egyházi és egyéb ünnepeik 137 napot vesznek el az évből, így életük nagy részét a dologtalanságnak szentelik; s ha kisipari munkára adják magukat, azt csak a környező, fejlett népek hatására, „más népek utánzásaképpen” teszik. A szerbek sosem fognak a „Nyugathoz” érni, mert hiányzik belőlük a munkakedv és a vállalkozási szellem, amely hiány egyébként a török birodalom „hatása”, ugyanis az oszmán uralom alatt „a Balkán a saját ösztönök szerinti fejlődést” ösztönözte.

Ratzel iskolája szerint a fejlődés egyetlen magyarázata az átvétel, tehát a „monogenezis csodája” könnyen egyfajta felsőbbrendűségi tudathoz („*árja concept*”) vezethet, az uralkodásra és a helyes út megmutatására „hivatott” faj, kultúra, illetve egy vagy több behódolásra teremtett faj, kultúra koncepciójához.

A cikk végén megtudhatjuk, hogy a szerb nép öröklött faji tulajdonságai: az egészség, az erőteljesség, a jelentékeny szaporaság és a kitűnő katonai kvalitás. Ezeket a szapora és jól gyilkoló „embereket” „kell” az „európai kultúrának” fejlettebbé emelni, mert szükségük van a magasabbrendű országokkal való kapcsolatra és segítségre. Ugyanis ezen külső hatás és segedelem nélkül a balkáni szláv elem sem államot alkotni, sem fenntartani nem tud. Míg például „Bulgáriát (szövetséges a háborúban) a turáni elem tette erőssé s a fenti momentum miatt tudtuk mi Horvátországot egy-kettőre magunkhoz csatolni”, addig a szerbek nagyobb fejfájást okozhatnak kultúranélküliségükkel, tragikus elmaradottságukkal.

Természetesen nem mondhatjuk, hogy a cikkben leírtak egyértelmű következményei az evolucionisták, Ratzel, vagy a kultúratörténeti iskola tudományos megállapításainak. De láthatjuk, hogy az általuk elgondolt történeti magyarázatok nem mondanak teljesen ellent a fent leírtaknak, így könnyen kiforgathatóvá is válhatnak, könnyen támaszthatják az etnocentrizmus „hátát”, így Ratzel neve is „nyugodtan” elérhetett egy 1918-ban a „szerb néplélekről” írt politikai propaganda-cikkben.

Mindaddig így volt és így lesz, amíg nem leszünk teljes mértékben képesek a különböző történeti és egyéb „teóriákat” a konkrét etnikai, kulturális viszonyok vizsgálatával ellensúlyozni, úgy, hogy egy adott kultúrát „belülről” és nem „kívülről”, „felülről” vagy „alulról” próbálunk megközelíteni, megismerni és „leírni”.

Mivel a tudománytól (és a nem-tudományos közélettől) sem ab ovo idegen az etnocentrizmus, ezért a kulturális antropológiának át kell tekintenie – a tudomány kezdetétől napjainkig – ellentmondásait, s ezekből tanulva fel kell lépnie a politikában, a tudományban, a médiákban s a társadalmi élet egyéb fórumain eddig megjelent (és megjelenő) etnocentrizmus ellen. Mert amíg ez nem történik meg, addig bármikor megjelenhetnek olyan cikkek, amelyek egy nép „fajiságáról” vagy elmaradottabb „kollektív lelkületéről” adnak „felvilágosítást”, és amely cikkekben – mint inspirátoré – feltűnhet Friedrich Ratzel neve is...

/Függelék/

A dolgozatomban elemzett cikk elején Podhradszky a következőket írja: „... e kutatók azonban még távolról sem tekinthetők lezártak s jövőjüket tekintve végtelen hasznára válnak majd egykor az emberföldrajznak”.

Az emberrel foglalkozó diszciplínák visszásságairól, „Janus arcukról” a XX. század „előrehaladtával” rengeteg példát mutathatnánk be. Dolgozatom keretén belül egy aktuális (és témánkhoz is kapcsolódó) problémára hívnám fel a figyelmet, mégpedig Szakály Ferenc egy közelmúltban megjelent tanulmányában található néhány megjegyzésre (Szakály 1993:75-88).

A dolgozatomban korábban elemzett újságcikkben a következőket olvashatjuk: „(a szerb) középosztály rendes munkáját nagyon lanyhán végzi. ...A szerb különben kereskedőnek vagy kisiparosnak szívesebben megy, mint nehezebb munka végzésére, ...(de különben a szerb) nép többre becsüli a mezei munkát és az állattenyésztést, mint az ipari mesterséget, sőt azt lehetne mondani, hogy bizonyos lenézéssel van az utóbbi iránt”.

Szakály történettudományi kvalitásának és a magyar-szerb kapcsolatok „jobbításának” irányában tett szándékainak elismerése mellett meg kell jegyezni, hogy tanulmányában olyan mondatokra bukkanhatunk, amelyek csatlakoznak a fentebb említettekhez: „Persze nem a szerbség lelki alkatából, hanem a mostoha következményekből folyt, hogy az általuk benépesített déli határvidék már a középkorban afféle szabályozatlan és áttekinthetetlen viszonyok közt élő, félelmes vidéknek számított. ...A nem szerb többségű mezővárosokban felbukkanó szerb kézművesek pedig azt tanúsítják, hogy a szerbségtől nem volt ab ovo idegen a polgári életforma”.

Irodalom

A dolgozat gerincét az *Urania* folyóirat 1918. évi áprilisi számának egyik cikke alkotta: Podhradszky György 1918. A szerb néplélekről. *Urania*, Bp. 104-106. p.

Egyéb felhasznált irodalom:

- Boglár Lajos 1956 *A diffuzionizmus és változatai. (Előadás-kézirat).* ELTE BTK, Kulturális antropológia tanszék. Budapest.
- Geertz, Clifford 1994 A sokféleség édes haszna. In: *Az értelmezés hatalma.* Bp., Századvég. 332-352. p.
- Németh József 1917 *A szerbek anthropogeográfiai kutatásai a Balkánon.* Bp.
- Ratzel, Friedrich 1885–1888 *Völkerkunde. I-III.*; illetve *The History of Mankind.* London.
- Szakály Ferenc 1993 Szerb bevándorlás a török kori Magyarországra. In: Glatz Ferenc (szerk.) *Szomszédaink között Kelet-Európában.* Bp. 75-88. p.
- White, Leslie 1945 Diffusion us Evolution: an anti evolutionist fallacy. *AA* 47, 339-356. p.

A.Gergely András
A Bali-szigeti törzs mágikus szertartásairól²

Bali szigete fél Magyarországnyi terület, lakossága mintegy 1,2 milliós. A köztársaság elszigeteltsége, a radikális nacionalizmussal kevert puritanizmus egy rendkívül bonyolult belső rokonsági kapcsolatrendszerrel és egy sokrétűen stilizált kulturális szereprendszerrel takar. Kultúrájuk hindu-indonéz eredetű, egyenrangúan keveredik benne a buddhista, a hindu és a polinéz elem. A sziget lakói jobbra apró, néhány száz fős falvakban élnek, ahol évtizedszám alig történik valami, idegenek – ha járnak egyáltalán – meg sem zavarhatják a létezés mindennapi nyugalmát.

Ami a balinézek rikító és teátrális életviteléből ámulatba ejti a világot, az a bali személyiség mélyén meghúzódó szerepjátszási hajlandóság. Hitéletük és rituáléik oly módon fontosak számukra, hogy pszichés megnyilvánulásaikban is állandóan jelen van. A baliak állandó színjátszás szereplői, soha véget nem érő látványosság kedvelői, színpadi megjelenésük mintha állandósult, belső személyiségvonássá, lelkiséggé vált volna, s nem maradt meg „akciónak”. Jellegzetes, ma már turisták bémész tömegét vonzó szertartásos-táncos ünnepségük bizonyos források szerint (pl. Cartier-Bresson) évezredes hagyományú, s a híres kakasviadalokról is közel ezer esztendősek az első feljegyzések.

A baliak „primitív” társadalmi állapotában a mágia és a vallás még olyasfajta keveréket alkot, amit igazából nem nevezhetünk sem mágiának, sem vallásnak, de mindkettő szerepét betölti, minthogy ez folyamatos szerepjátszás, amelyben nem színészekként mutatkoznak, hanem a játék szereplőiként, a dráma átélőiként. Amiből a vallás és a mágia születik – s itt majdnem egyidejűleg valaminő átmeneti állapotban található mindkettő –, az nem más, mint a primitív emberi csoportok társadalmi, szellemi, erkölcsi tartalmú megjelenése a jeles alkalmakkor. Más primitív népeknél sem választható el a szellem birodalma az anyagitól, és a rítus, a mágikus művelet számukra az érzelmeket, a teljes személyiséget áthatja. A beavatott, aki alkalmilag, nézőként vesz részt a közönség „kozmosz életében”, eközben nemigen veheti észre, hogyan megy végbe a játékok szereplőinek átalakulása, megújulása. A darab, amit játszanak, a színpad, ahol megjelenítik ősi történetüket (mindig változó, sohasem azonos formában), s a szerep inkább a lényegét, mintsem a pusztán formáját alkotja a dolgoknak – ez persze többnyire csak a férfiak joga, a gyermekek és asszonyok sokszor pusztán nézői a szertartásnak.

E népek szemében a mágikus befolyás, melyet lényegében teátrálisan hoznak létre, nehezen különböztethető meg az isteni produktumtól, a teremtetéstől, a haláltól, a gonosz hatalmának beteljesülésétől. S bizonyos nem is hisznek a mágikus elvnek és a társadalmi státuszok jelképes törvényesítésének korlátozhatóságában, s még kevésbé az anyag területén érvényesülő hatásában.

A szertartás lényegében egy zenével kísért táncos színelőadás alakját ölti. Helyszíne egy ősi templom vagy sírkamra tövében van, s ez mint díszlet szerepel a produkcióban, a maga sötétjével egyúttal menedékhely, odú, védelmező barlang is (Poera Dalem). Az előtte álló védőszenteket is „beöltöztetik”, feldíszítik a szertartás idejére: az állatfigurájú kőszobrok kis

² Ezt a dolgozatot 1980-ban írtam, a legcsekélyebb fogalmakkal sem rendelkezvén „törzsről”, vallás-antropológiáról, rituális szertartásokról. E szövegválogatásba azért illeszttem, mert jelezni kívánom mai Hallgatóimnak: a tudományos megközelítés szándéka, kellő ismeretanyag, kutatás, interpretációs mélység nélkül afféle jószándékú tájékozódás inkább, semmint valódi tudományművelés. Ezt is el kell azonban kezdeni valamikor, valahogyan, a tévedés jogának fenntartásával, a későbbi és alaposabb tájékozódás felelősségével, önreflexiójával.

színes szoknyácskát kapnak. A szertartáson az ősök-démonok-istenek félelmetes megjelenését állat-rekvizitumok segítségével hangsúlyozzák, melyek jól szolgálják a megfélemlítést, ugyanakkor a nézők, a falu közössége számára a gonoszság testet öltésének folyamatában kapnak szerepet. Ezek az állandósult csoportban, már a civilizáció fokán élő törzsek az oroszlánra, mint ősökre vezetik vissza származásukat. Az oroszlán, vagy inkább annak szelídített, komikusan félelmissé tett változata a szertartáson nem egyszerűen mágikus, hanem varázsló hatalmú lény, feladata a rossz elűzése. A bali törzsi hagyomány szerint valamelyik ősök megmentett a haláltól egy oroszlánt, vagy megvédte ellenségétől, s azóta az oroszlán az utódok védelmezője lett.

Magán a szertartáson viselt oroszlánmaszk és jelmez az őstotemisztikus kultuszra utal. Az oroszlán nem istenük a baliaknak, nincs igazi imádata, a hiedelem szerint mégis figyelmezteti kései hozzátartozóit a veszélyre és segítséget nyújt nekik, mert sorsa össze van kötve az övékével. Tehát nem áldozati szertartásról van itt szó – bár a kultikus jelleg, a célra-irányultság számos rituális elemet tartalmaz, például magát a szertartás helyét, a díszes öltözékeket, a zenekíséretet ősi hangszereken, a hivatásos zenészek és táncosok képzését és az extázisba eső nézőket. De jellegzetes, hogy a szertartás nem magánérdekű viszony a túlvilági elemekkel, hanem közös, ünnepélyes aktus, a múltbeli történet közös fölelevenítése, amelynek a nézők egyes csoportjai, egyedei szerint is más és más hatása, üzenete, jelentése van. Mondhatni őstípusa annak a képzetnek, hogy az ember az ősi közösségekben nem magányosan, hanem valódi közösségben él(t) – hisz másként nem is tehetne volna –, s ezt a helyzetét csakis úgy tartósíthatja, ha a nagyobb veszedelmeket, amilyenek a betegségek, járványok, éhezés és lelki kínlás, elűzi egy rituális harcot ábrázoló előadás formájában.

Valamely egyén helyzetének bárminő megváltozása hatást és ellenhatást idéz elő a profán és a szent között – így hiszik a baliak. Ezért a szertartások célja az egyént átjuttatni egy adott helyzetből egy másik – ugyancsak jól meghatározott – helyzetbe; s mivel a cél mindenki számára egyenlő, ezért szükségszerű, hogy a végrehajtás eszközei (ha nem is azonosak, de mindenkor) hasonlóak legyenek legalább, illetve az érintettek, akikre hatással van maga az előadás, maguk is szereplőivé váljanak valamiképpen. Ezért külön öre is van a szertartás épületének a két szertartás között, ezért készítik maguk és javítják a maszkokat és jelmezeket. A szakrális színjáték számukra nem elidegenített „színjáték”, hanem egy rituális prototípus újraismétlése, mitikus ősök akcióinak újraélése, amelynek közvetítő szerepe van a nézők, az emlékezők számára. Éppúgy, ahogy minden vallásban a megismétlés az érzések, akaratok, gondolkodás és cselekvés összhangját sugallja, a bali szertartásban a performance-jelleg is a szimbólumok olyan erőteljes, meggyőző és kivételes lelkiállapotot előidéző hatásával épül bele a jelenetekbe, hogy azok a létezés általános rendjének koncepcióját, rendjét és rendszerét adják, mégpedig úgy, hogy egészében a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek, szemben a mindennapi létezés érdektelenségével.³

Magát az ünnepélyes eseményt, amelyet változó időközökben, de gyakorta megtartanak, nemcsak egyetlen maszkos tánc jelenti, hanem annak körítéséként egy pompás kivitelű táncfűzér kíséri. Kora gyermekkoruktól kitartóan képzik a táncosnőket erre, az ázsiai táncok közül talán a leghíresebb, gamelánzenekarral, gongokkal, dobokkal kísért szertartásos táncra, stb. A mozgások, a gesztusok nyelve az erők és hatalmak természetfelettségébe vetett hiten alapuló üzenetet közvetítenek, amely épp attól válik szakrálissá, hogy a túlvilági erők és hatalmak jelenlétében kommunikál: kér, tetszeni kíván, elismerésre, megerősítésre vágyik. Úgy

³ Clifford Geertz úgy jellemzi a sziget lakóit, hogy „Balin a hagyományos ind államigazgatás mint ‘színházi állam’ működik”, maga a nép pedig személyiségvonásait tekintve sokkal színpadiasabb, mint Jáva, Borneo, India lakói, s rítusaikkal a megélt és az elképzelt világ egységét, megegyező voltát fejezik ki – lásd Geertz 1994:91-98, 279. p.

fejezi ki a társadalom egyes értékesnek tartott tartalmait, hogy azokra „isteni” garanciát, védelmet és a megmaradás reményét várja válaszul, a megtisztulás és a veszélyérzettőli megszabadulás élményét keresi.

Maga a szertartás a résztvevő férfiak számára az extázisig tartó azonosulási folyamat. A férfiak nem félnek a földézett szellemektől, mert tudják, hogy ez nem csoda, hiszen a szellemek éppen ők, a szertartás tagjai. Ők készítik az egész fejet sisakként körülvevő oroszlanmaszkot, melynek szemfogai fölfelé meredve ijesztgetik a táncosokat és a közönséget; ők varrják a maszkhoz tartozó jelmezt is, mely kezeslábas-szerű ruha, hosszan lelógó oroszlan-sörénnyel, az ujjak végén hosszan kiálló, ég felé meredező körmökkel. A maszk kifejezetten a szertartás céljaira készül, nem szolgál bálványként – miként a sírtemplom védőszentjeinek szobrai sem, amelyek szerves tartozékai, díszletei a szertartásnak, mint e szellemlények búvóhelyei, óvó és ártó szellemeik házai.

A maszkokon emberi és állati vonások keverednek – ami nem kivételes, hisz a néprajzosok szerint nagyon ritka a tisztán állatfej-maszk. A férfiak szerepe, feladata a maszk készítése és elrejtése a következő szertartásig, ugyanők csapják a lármát a szellem közeledtével és ők csinálják az ünnepélyes zenét is (a gamelán-zenekar tagjaiként). A nők feladata maga a tánc, amelyet átélnek annyira, hogy a szertartás második felében már önkívületi állapotban, elragadtatottan járnak, s szinte átlényegülnek azzá, akinek bőrébe bújtak. (Egy kutató szerint másodpercekkel az önkívület után már fesztelen, hétköznapi fecsegésre képesek, mintha vérbeli színművészek volnának). A lányok és a serdületlen fiúk pedig izgalmat éreznek, valóban megijednek, félelemkitöréseikkel tökéletesen önkéntelen és valódi érzelmeiket fejezik ki, ami ugyanakkor kötelességük is, hagyomány, amelyről ők maguk is tudnak, s így lesznek a szertartás részesei, egyúttal egy továbbélő habitus elfogadói, „megszentesítői”.

Nem világos a kívülálló számára, milyen időközönként és milyen apropóból tartják a szertartásokat, de világos jelei vannak, hogy maguknak a maszkoknak is kijár az időszakos áldozat, mert ez növeli erejüket, hatalmukat és befolyásukat. Mintha való életük volna, mintha pihenniök, készülődniök kellene, mintha e játékkultúrában megtanult transzba-esés után ők is elégedettséget és új erőnlétet érezhetnének.

A szertartás a szabadban, kis templomukkal szemben, a négyszögben elhelyezkedő zenekar előtt, zászlókkal és szőnyegekkel díszített füves területen zajlik. Egyforma fekete öltözete van a zenészeknek, a táncosnőknek és a táncoló férfiaknak is.

Lényegében véve nem is egy, hanem két táncos szertartás folyik. Amiként az antik korban Terpszikoré a ritmikus művészetek, az ének, a zene és a tánc műsája, a bali szertartásban is szoros egységet alkot e három. S bár van nézet, mely szerint „Ha van illanékony anyaga a történelemnek, akkor a tánc az” – itt mégis a mozdulatkincs, a táncmód, a táncban rejlő ősi tartalmak és formák látható és ellenőrizhető módon hagyományozódtak át ősidők óta. (Emlékeztet az etológus K.Lorenz és E.T.Hall leírása is arról, hogy az állatok csáb-táncának, a pávák mozgásának, a tuskés pikó incselkedésének és a méhek mozgás-jelrendszerének is alapvető kommunikációs funkciója van, tehát a tudatos, rendezett mozgásban társadalmi szerep fejeződik ki, minthogy a ritmikus mozgás voltaképpen valamiféle artikuláció, egy szűkebb közösség számára ismert közlés-mód). A mai természeti népek sokféle állat-táncot tudnak, s nem csupán öltözkükkkel, hanem a táncsal magával is hangsúlyozzák állati eredetüket, s maga a szertartás közbeni átlényegülés is erre szolgál.

A tánc mint kifejezőeszköz szerepéről többféle művelődéstudomány gondolkodik összegzően: Schopenhauer a játék testet öltésével, Nietzsche valamiféle „szent részegséggel”, Freud a szexuális erőfölösleg átalakításának igényével magyarázza. A primitív népek táncaiban nagy szerepe van a vadászó életmódnak, hiszen hitükben minden tárgynak és embernek animája (lelke) van, ami mágiával földézzhető, befolyásolható, irányítható – sőt: maga a szellem is földézzhető. A bali táncos szertartás azonban nem színtiszta mágikus szertartás már: a varázs-

erők megszerzése már lassan népszokássá, tömegünnepéllé vált, nem maradt meg tiszta vallási kultusz formájában. Érdekes, hogy az apajogú társadalomban szokásos harci- vagy fegyvertánc helyett a bali szertartásban egy extatikus öngyilkossági tánccá válik a transzba került férfiak mozgása: az önsebzés szokása jelzi a közös szenvedést, az összetartozást, egyúttal a büntelen-né válás jele is, minthogy „haláluk” után a papjuk „éleszti fel” őket szenteltvízzel és varázsigékkel. A férfiak cselekményes, ábrázoló jellegű táncot járnak, a nők pedig lírai, nem-ábrázoló, absztrakt jellegű. Az egész szertartás a népi jelmezes mulatságnak, a maszkabálnak s valahol a színháznak elődje lehet. A megszólaltatott szövegek is rituális jellegűek. A tánc ritmusa, nyelve, a mozdulatok pontos jelentése meséli el a történeteket – tehát egy intellektuális gesztusnyelvet használnak, melyet a dobok ritmusa kísér és karakterizál.

A táncosnők a pagoda kapujából indulnak, ezüstös-aranyos ruhájuk csilingelő csengőcskével, ékszerekkel van feldíszítve, fejüket csuklya- vagy pánt-alakban ugyanilyen koronázza. Hullámzó mozdulataikkal, egyszerre finom és félelmetes gesztusaikkal egyre ijesztőbb és hatalmasabb, egyre harciasabb szerepet vesznek föl, s e szenvedélyes mozgással (meg a zene segítségével) idézik meg a kívánt szellem-öst. Közben pedig beszél és üzen, súg és kiált, hívogat és elutasít, befogad és kivet a kezével mindegyik. Kézjeleiknek szabályos nyelvtana van, mely a fáma szerint az V. századi Gúpta-birodalomból származik, ahol már akkor rögzítették (szanszkrit nyelven) a kézjelek nyelvtanát, úgynevezett „Mudrák”-ban, magyarázó füzetekben, s ezek kiegészítő kellékei maradtak az amúgy kevés mozgásra épülő, nőies jellegű hindu táncoknak. A bali táncosok átvették e kézjelek rendszerét, s életre keltik azt, amit színek, formák, feliratok, gesztusok és mimika nyelvén a szanszkrit táblákon, tekercseken, szobrokon, hímzéseken láthatunk.

Maguk a mudrák több fogalmat is igen hasonló jelekkel jelölnek, amelyek pontosítása a kifejező testmozgás és az érzelmi beállítódás jeleivel válik teljessé. Például a „Pataka” jel egyszerre jelent kezdetet, befejezést, békét, kézfogást, hullámot, felhőt, zászlót, éjszakát, erőt, falevelet, csendet, és jelenti az „én vagyok”-ot is. Összesen harmincnyolc alapmudra van, ezeket éppen úgy használják, mint mi a hangokat vagy betűket. Az alkalmazások szigorú szabályai szerint használják az arc elemeit is, a szemeket, szempillákat, arcformákat, orrot, szemöldököt, ajkakát, fogakat, nyelvet, állkapcsot. Ezekkel kilenc különböző lelki alaptulajdonságot tudnak kifejezni: szerelmet, haragot, közönyt, kételyt, bátorságot, gúnyt, csodálatot, félelmet és undort.

A tánc, a mozgás elemeiből álló szertartás több órás is lehet, ezalatt a hódolatot, imát, áhítatos ritmikus éneket, szerelmi egzaltációt, virtuóz lélekvándorlást jelenítik meg a szereplők. A táncosok mozgása nem mentes a varázslás szertartásos gesztusaitól sem: a játék két főszereplője a jó boszorka (*badé*, akinek védő szerepe van), és a rossztevő boszorka (*rangda*, aki a férfiakat rákényszeríti, hogy fegyvereiket önmaguk ellen fordítsák és rituális öngyilkosságot kövessenek el). A szertartás persze nem jár a bali férfiak kipusztulásával, mert csak képletesen, a megszállottság bűvkörében követnek el „öngyilkosságot”: a rituálé záró fejezetében megjelenik a megidézett négylábú, oroszlánszerű öltözetbe bujtatott állat-ember (*barong*), aki bár éppoly „állatias” küllemű, földoldja a közösség félelmét – miközben meg is erősíti azt a külsejével –, s biztosítja a szertartás résztvevőit gondviselésének folytonosságáról.

Maga a szertartás tehát inkább hasonlít látványos színházra, mint valamilyen szabályos vallási aktusra. A szomszédos Szumátrán a hasonló táncok még hipnotikus célokat is szolgálnak. Mindez arról szól, hogy a primitív ember úgy éli végig életét, hogy szertartásokkal színezi mindennapjait, s ezekben mágikus viselkedés során teremt kapcsolatot képzeletének termékeivel, s e kapcsolatot mozgásba „költi” át, művészi táncba formálja, muzsikába és mimikába öltözteti. A mágikus világkép tartalmát a mi fogalmaikkal csupán körülírni lehet, pontosan leírni nem, mert másképpen tagolja a világot, mint a hagyományos „nagy vallások” vagy a tudományos gondolkodás. A mágikus viselkedésben nemcsak az ügyességnek, a tudásnak, a

testi erőnek és a kultikus ismereteknek elsajátítása fontos, hanem az is, hogy bizonyos szertartásokat, rítusokat épít a szokásrendszerbe, melynek valódi tartalma nem valamiféle „hamis világkép” (hiszen a feladatokat valóságosan is megoldják, a szokásokat fenntartják és a „szakműveltséget” hozzá megszerzik a szocializáció során, ami ellentmond a hamistudati sztereo-típiák kialakulási folyamatának), és nem is valami gyakorlati megoldás elősegítése, praktikus cél elérése, hanem maga a tudat is erősíti a szokásrendet, amely a ténylegesen befolyásolhatatlan erőkre kíván hatni a rituális szertartásoknak engedelmesskedő túlvilági lény manipulálásával. Az a tudat tehát, hogy ily módon biztonságot teremtenek maguk köré, s hogy életük folytatható lesz... Erre az önmegerősítésre pedig folytonosan szükségük is van – ahol a kakasviadal rejtett tartalmai, agresszivitás-formái, az egyéni érzékenység és a társadalmi szenzibilitás ily felfokozott helyzetei „színezik” a mindennapokat, ott a társadalmi szerepekért folyó versenyt nemcsak kiegészíti, de valósággal felváltja, helyettesíti a „jelek küzdelme”, a szimbolikus viadal, amely a bali társadalom természetét jellemzi. A szimbolikus üzenetbe átemelt ceremoniális erőszak, a fenyegettetés és a kényszerített szenvedélymentesség együttese ebben az értelemben pedig már nemcsak a bali szigeti szertartás része, hanem magának az embernek, az univerzális létben is ily ellentmondásos tartalmakat hordozó lénynak kifejeződése. Éppen az ellenkezője annak, amit a maga „emelkedettségéről” szilárdan meggyőződött európai ember a „primitív társadalom” működéséről oly sokszor megfogalmazott.

(1980)

Felhasznált szakirodalom

- Boas, Franz 1975 *Népek, nyelvek, kultúrák*. Gondolat K., Bp.
 Cartier-Bresson, Henri 1954 *Les danses à Bali*. Delpire, Paris.
 Cocchiara, Giuseppe 1962 *Az európai folklór története*. Gondolat K., Bp.
 Hall, E.T. 1974 *Rejtett dimenziók*. Gondolat K., Bp.
 Helfritz, Hans 1977 *Indonesia*. DuMont Buchverlag, Köln.
 Lendvai – Nyíri 1974 *A filozófia rövid története*. Kossuth K., Bp.
 Lobet, Marcel 1958 *La danse*. Hachette Librairie, Paris.
 Mérei Ferenc 1975 Az utalás... In: *Jel és közösség*. Akadémiai K., Bp.
 Ottin, M. – Bensa, A. 1969 *Le sacré à Java et à Bali*. Paris.
 Spence, Lewis 1947 *Myth and ritual in Dance, Game, and Rhyme*. Watts, London.
 Vályi Rózsa 1966 A tánc. In: *A kultúra világa*, 2. Gondolat K., Bp.
 Zolnay Vilmos 1971 *Pokoljárás*. Magvető, Bp.

Újabb adalékok a Bali szigeti szertartásaihoz:

- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Századvég-Osiris, Bp. Főképp a 91-96., 126-169., 207-210. oldalakon, a rituális harc pontos és élményszerű leírásával, valamint számos további szakirodalom utalásával egészíti ki ismereteinket, a vallás mint kulturális rendszer jelentőségével pedig a 63-103. oldalakon foglalkozik, ezen belül Bali színjátékaival a 91-98. oldalakon.
 Hollós Marida: *Pszichológiai antropológia*. Jegyzet, kézirat, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék, 103. p. A szerző leírja, hogy a Bali-szigetiek magas státust, a függőség és a magamutogatás jelképeit használják, szemben az európaiakkal, akiknél a magas státus a mások támogatásával jár együtt.
 Meij, Dick van der 1991 Wayan Tantri on Bali: a New Style in an old Genre. *Anthropological Explorations*, Amsterdam, No. 10., 1991/4. *Special Issue: Theatre Anthropology*.

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetei

1). A. Gergely András: Kisebbségi tér és lokális identitás I. Az erdélyi városok és a magyar kisebbség a XX. században a modernizáló várospolitikai és a kisebbségellenes homogenizálás (romanizálás) elszenvedője, az etnikai identitás elmosása pedig a kulturális genocídium eszköze lett. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1.
300,- Ft (29 oldal)

2). A. Gergely András: Kisebbségi tér és lokális identitás II. A kisebbség kulturális sajátosságainak egyike a társadalmi térhasználat, a térátélés etnikus tradícióinak és reprezentációjának rendszere a helyi társadalmak szintjén, s részét képezi az etnikus identitástudatnak, a szerepviselkedésnek, az életvezetési mintáknak és a politikai mező átalakulásának is. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 54 X.
300,- Ft (29 oldal)

3/A). A. Gergely András: Forráselemzés: Kopács, táj- és népkutató tábor a Drávaszögben (1942). Több ezer jegyzetlapon megmaradt forrásanyag ismertetése, Kopács etnohistóriájának, tájnéprajzának és szociológiai jelenségvilágának bemutatása, amely összehasonlító eszköz lehet a további kutatások szolgálatában, s kísérlet egy mikrorégió helyi társadalmának, etnikai közösségeinek pontosabb megismerésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 55 8.
300,- Ft (28 oldal)

3/B). A. Gergely András: Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában. Az elemzés mintegy három évtized szakirodalmi alapján a soknemzetiségű jugoszláv öngazgatási rendszer vonásait és a félmillió magyar kisebbség sorsát követi a városfejlődés és a gazdasági-etnikai-migrációs folyamatok közepette egészen a nyolcvanas évek végén lezajlott rendszerváltó korszakig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6.
350,- Ft (35 oldal)

4). A. Gergely András: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. Kisebbségi szereptudat, tájegységi autonómia változása egy regionális térben nem föltétlenül reprezentált, s még kevésbé törvényszerűen nyilvánosan megjelenő természetű. A magyarországi kunok történeti régiójának, a Kiskunságnak néhány térbeli sajátosságáról szóló tanulmány egy illegitim társadalmi identitástudatról, a tájegység városaiban jellemző civiltársadalmi aktivitásról és történeti szerepről értekezik, amely látszólag elveszett a hazai modernizáció folyamatában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4.
250,- Ft (24 oldal)

5). Szerk.: A. Gergely András: Rövid etnoregionális elemzések. Egyetemi hallgatók tanulmányai antiszemitizmusról, a magyarországi szerbek politikai közösségéről, romániai interetnikus konfliktusról, orosz-magyar vegyesházasságokról, köztéri indián zenészek téralakító eszközeiről, a magyarországi bolgárok kulturális identitásáról. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 58 2.
450,- Ft (90 oldal)

6). A. Gergely András: Identitás és etnoregionalitás. A kisebbségi identitás történeti és regionális összefüggései Nyugaton és Kelet-Közép-Európában. Az önazonosság egyben a másokkal szembeni pozíció eszköze és az etnikai társas lét feltétele is, az etnoregionalitás pedig intézményesülő társadalmi törekvés, amely az egyes nagytájak/régiók népességének önszervező erőit egyesíti, térfoglalásra és térkiszájtásra formál igényt, s annál inkább hatalomellenes, államellenes lesz, minél kevesebb öngazgatási szabadsága van az egyes etnikumoknak. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0.
450,- Ft (98 oldal)

7). Szabó Ildikó: Közösségszerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. Az összehasonlító tanulmány három magyarországi románok-lakta településen (Méhkeréken, Gyulán és Körösszakálon) tárja föl az interetnikus viszonyokra jellemző különbségeket és sajátosságokat. Az etnikai identitást elsősorban a nyelv és a kultúra hétköznapi életbe ágyazódott mintáiból keresi vissza, kistáji és regionális kihívások, kisebbségi válaszok formáit elemzi, önmeghatározások és kölcsönkapcsolatok nehézségeiben éri tetten. A kutatás adat-

bázisa elektronikus adathordozón az Etnoregionális Kutatóközpontban elérhető. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 60 4.

350,- Ft (45 oldal)

8). A. Gergely András: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. A politikai antropológia eszköztára és számos kutatási irányzata az etnikum-kutatások, a politikatudomány, a politikai szociológia és a kulturális antropológia köztes területén kínál lehetőséget a társadalmak és a politikai rendszerek elemzésére – elsősorban a nem-intézményes társadalmi szférában. Primitív társadalmak, törzsi politikai viszonyok, informális hatalomérvényesítés, politikai magatartások és normák, modern kapcsolathálózatok értelmezéséhez visz közelebb az antropológiai gondolkodásmód – ehhez kínál bevezetőt az egyetemi oktatásban is kipróbált tematikájú tanulmány. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 61 2.

400,- Ft (72 oldal)

9). A. Gergely András: Tér – szimbólum – politika. Politika a térben, tér a politikában. Miként jelenik meg – vagy miképpen rejtőzik – a politika a térben? Hogyan függ össze a politikai hatalom térbeli kiterjedése, megjelenítődése az etnikai, társadalomrétegződési, szimbolikus térfoglalási helyzetekkel? Egy kisváros, a főváros és a „nemzeti” szintű politika terét, megjelenésmódját, belső dimenzióit kutatja a szerző. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 62 0.

400,- Ft (83 oldal)

10). Boglár Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett: Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció körében. Négy írás az etnikai szféra és a vallás egyes összefüggéseiről, melyekben az elméleti vagy empirikus összegzések alapján etnosz és vallás összefüggései tárulnak föl. Egy figyelem-ébresztő esszé és három terepmunkára épülő beszámoló jelenik meg egy füzetben (a csíksomlyói búcsúról, a tahitiak sajátos voodoo-hitéről és a tibeti hitvilág egyik jellegzetes alakjának szimbolikus jelentésköréről). A társadalmak kulturális tartalmai e megközelítések és megértő elemzések nélkül ma már egyre nehezebben remélhetők. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 63 9.

350,- Ft (51 oldal)

11). A. Gergely András: Kisebbség – etnikum – regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség. A tanulmány az etnikai csoportjelenségek történetét, az etnikumfelfogás történeti és modern politikai jelenségét elemzi, kiemelve az etnikai és regionális mozgalmak folyamatát, mint a világpolitika és a nemzetpolitikák szükségképpen egyik legfontosabb következményét, amely a kisebbségi jogok, a civiltársadalmi mozgások és a lokális kezdeményezések alakjában az állami beavatkozás és az államhatalmi gyámkodás ellen fordítja a modern társadalmak etnikai tömegeit. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7.

400,- Ft (139 oldal)

12). A. Gergely András: Kisebbség – etnikum – regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? Van-e lehetősége az etnoregionalizmus kialakulásának Magyarországon? A regionalizálás mint mozgalom a politikai átmenet korszakában az ország régióinak áttagolódását is eredményezheti. Milyen összefüggések vannak a magyar társadalom gazdasági-, történeti- vagy osztálytagozódása és a politikai szegregálódás, a mentalitások, etnikai csoportok, szubkultúrák, tájegységi identitások térbeli eltérései között? A tanulmány kísérlet egy alkalmi összegzésre, melyben a tradicionális és konzervatív gondolkodás mai illetve történeti előzményei változó identitás-formák, érték-alakzatok által reprezentálódnak, s a szerző példaként az asszimilálódottnak tekintett kunok helyzetét elemzi, összehasonlítva ezt a franciaországi gasconok történeti és mai identitásával. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 65 5.

400,- Ft (90 oldal)

13). Bindorffer Györgyi: Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében. Az etnikai csoportidentitás sajátos formája és kulturális feltételei Magyarországon is politikai, nemzedéki, történeti befogadások, kirekesztések, alkalmazkodás és megmaradás dimenzióitól függenek. A szerző Dunabogdány sváb lakosságának önképét, a helyi identitás mai állapotát, nemzedékenkénti különbségeit, valamint a politikai nemzettel kialakított kapcsolatát elemzi empirikus tapasztalatok alapján, elméleti szempontjait az etnikai, kisebbségi, nemzetiségi és helyi közösségek vizsgálatában antropológiai nézőpontok határozzák meg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5.

400,- Ft (75 oldal)

14). Szabó Ildikó, Horváth Ágnes, Marián Béla: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. Ezer tanítóképzős és műszaki főiskolás fiatal rendszerváltás utáni állampolgári kultúráját, ismereteit, értékeit, állam- ill. kultúrnemzeti identitását, magyarságfelfogását tárják föl a kiadvány szerzői. E fiatalok szocializációja történelmi nézőpontból is rendkívüli korszakban alakult, s értelmiségiként maguk is állampolgári minta gyanánt szolgálnak majd mások számára, környezetüket pedig állampolgári minőségükben is befolyásolják. Helyzetük, múltból hozott értékeik, Európa- és szomszédság-felfogásuk, etnikai toleranciájuk ezért kiemelkedően fontos. A számos grafikonnal, táblázattal illusztrált empirikus vizsgálat e kulturális, politikai, regionális kérdések iránti korszakos érzékenységet taglalja. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 67 1.

350,- Ft (40 oldal)

15). A. Gergely András: Közelítések az etnofilmhez. Retusált ősiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: „Amikor a filmesek néprajzi filmeket készítenek, ezek talán filmek, de nem néprajziak, amikor a néprajzkutatók készítenek filmet, azok talán néprajziak, de nem filmek...” – jellemzi az etnofilmek készítőit a műfaj klasszikusa. Mi az etnofilm és milyen kapcsolatban áll a társadalmi (esetünkben az etnikai) valóság feldolgozásával, közvetítésével és értelmezésével? Hogyan alakult a néprajzi-antropológiai tematikájú filmek, a szerzői művek, a dokumentum-műfajok és a résztvevő megfigyelésből vagy együttélésből táplálkozó etnofilmek stílus- és ábrázolástörténete, miféle mítosszá válik maga a valóságkövető film is a befogadó piaci közegben? Ezekről a kérdésekről és a körülöttük sorjázó értelmezésekről szól az oktatási anyagként is használt tanulmány a filmművészet centenáriumának tiszteletére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 68 X.

300,- Ft (43 oldal)

16). Dudich Ákos, Gál Anasztázia, Molnár Eszter, Németh Rita, Pásztor Zoltán: Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai-antropológiai dolgozatok. Hogyan gesztikulálnak az afrikaiak? Miként alakul át a japán nők társadalmi státusza? Hogyan kezeli London az ír hajléktalanok növekvő tömegét? Kik a manoriták és milyen módon illeszkednek be Libanon sok egyházú, sok etnikumú vallási-társadalmi rendszerébe? Föltámadnak-e a kanadai indiánok rejtőzködő helyzetükből, s hogyan remélik érdekképviselőik megoldását az ellenségesen viselkedő politikai környezetben. A munkafüzet antropológus egyetemi hallgatók dolgozataiból kínál válogatást, melyek a hazai tudományos kutatások számára nehezen megközelíthető terepről hoznak izgalmas beszámolókat. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8.

400,- Ft (76 oldal)

17). Nemes Nagy József: Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. Osztható-e a tér, s horizontális vagy vertikális dimenziói milyen külső és belső, zárt vagy nyílt térfelosztás alapfogalmai köré szervezik ismeretkincsét? Lehetséges-e fizikai, gazdasági, politikai vagy kulturális tereket másként nézni, új módon osztályozni, s kialakítani a szociológia, a makrostrukturális elemzések matematikailag tiszta fogalmi rendszerét a társadalmi jelenségek modellezése céljából? A szerző e cseppfolyós közegben keresi a makrotér, a mikrotér, a regionális tér és ezek határai között az eligazodás útjait, lehetséges perspektíváit. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1.

450,- Ft (57 oldal)

18). Kormos Éva: Albánia: az emberélet fordulói. A tradicionális albán falusi, illetve városi szokásrend sajátosságai között, az átmeneti rítusok során meglehetősen egyedi, a keresztény és iszlám kultúrából egyként eredeztethető szabályok épülnek a halál, a siratás és temetés, a családi életmód és szerepleosztás, valamint a házasságkötés köré. Az erősödő modernizáció és korakapitalizmus azonban nem tudja feledtetni az életvitel írásos társadalmi törvények szabta normáit. A „vérbosszú”, a leánykérés, az érzelmek rejtése és robbanása jellemzi a hegyi falvak, modern városok közösségeit egyaránt. A szerző az emberi élet fő fordulópontjaira is bepillantást nyújt, pótolva a regionális tudományok régi adósságát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X.

300,- Ft (44 oldal)

19). Veres Emese-Gyöngyvér: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. A csángó – a barcasági, hétfalusi típusú – jellegzetessége az, hogy sem tiszta székely, sem moldvai nincs benne, a közös törzsből származott népnek már hibádzik bátorsága, kedélye, játékosága. Az évszázadok során a szászág elnyomása alatt, a művelődés teréről leszorítva, csendes magányában, szinte egykedvűségben élt e nép, s kitörési szándékát, fejlődését a vallás nyomta el, mely kizárt minden világit, zajosabb életmódot. A szerző rövid írásokban rajzolja körül a Brassó-vidék sajátos kulturális egységét, színes motívumokban jeleníti meg a „hétfalusiak” roppan gazdag szellemi népköltészeti hagyatékát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8.

400,- Ft (53 oldal)

20). Bódi Ferenc: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. A huszadik századi társadalomtudományi gondolkodás számára az ismert és új szociológiai kategóriák sokasodása tartalmaz kihívást. A tömeg, a modernizáció, az autonómia, a szuverenitás fogalomváltozása, a nemzetközi folyamatokban rejlő egyetemes tartalmak, mint a béke, a rendszerváltások, a regionális politikák és nemzetek fölötti kölcsönhatások, s ezen felül is a kis népek politikájában bekövetkezett változások is számos fogalom jelentéskörének és helyi átértelmezésének tapasztalatát igazolják. A szociológus szerző a makropolitikai folyamatok mélyén zajló társadalmi változások, alkalmazkodások mechanizmusait, irányzatait, erővonalait rajzolja meg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6. **400,- Ft (63 oldal)**

21). Horváth B. Ádám, Soltész János: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. A munkafüzet két tanulmányt tartalmaz, melyek a korai államnélküli társadalmak felépítését, szerkezeti sajátosságait, családi-rokonsági rendszerét, életmódját és a lokális uralmi viszonyok közötti kultúráváltozást elemzik. Az első a tuareg társadalom felépítését, történelmét és családi rendszereit vázolja, a második történetileg mutatja be, kikből lesznek a társadalom vezetői az államiság előtti politikai rendszerekben (horda, törzs, főnökség, állam) és hogyan teremtik meg legitimációs bázisukat, milyen társadalmi változások járulnak hozzá a vezetők személyének reprezentálásához és specializálódásához, továbbá milyen eszközöket használnak a törvény a rend és a szokásjogok fenntartásához. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4. **350,- Ft (46 oldal)**

22). Szabó Levente, Juhász Levente Zsolt, Király Ildikó: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. A kognitív kutatások a társadalomtudományok egyre szélesebb körében hódítanak híveket, alapoznak meg irányzatokat és iskolákat, s jellemeznek alkotói életműveket. E munkafüzet három szerzője a politikai jelentéstartalmak, a kulturális tudás és a jelentésemélet területéről hoz bepillantást az interdiszciplináris elemzésekbe. Mindhárom tanulmányban a legizgalmasabb kortárs társadalomtudományok (kulturális antropológia, informatika, nyelvfilozófia, szemantika, csoportpszichológia, stb.) módszereire, kutatási irányzataira és alkotóira épülő elemzés található, önálló kutatásra alkalmazott formában, egyúttal kihívásként is, melyre az etnikai és regionális kutatásoknak éppoly nagy szüksége van, mint a hagyományos társadalomtudományi diszciplínáknak. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2. **350,- Ft (85 oldal)**

23). Utasi Ágnes: Magyar hazától az amerikai otthonig. Magyar származású középosztályi amerikai állampolgárokkal készült kérdőíves vizsgálat anyagának rövid ismertetése. A tanulmány az emigrálás körülményeinek, a társadalmi beilleszkedésnek és a szimbolikus (kulturális, nyelvi, kapcsolati) tőke felhasználásának jellemzőit mutatja be, arra koncentrálva, hogy különböző történeti időszakokban (1930-as évek, háború utáni időszak, ötvenes-hatvanas évek, s így tovább egészen a rendszerváltásig) hogyan zajlott le a javarészt középosztályból induló vagy oda érkező emigránsok interkulturális asszimilálódása, s miként változott vagy maradt meg az anyaországgal való kapcsolatuk. Az elemzést számos táblázat egészíti ki (melyek adatbázisa elérhető a szerzőnél vagy az Etnoregionális Kutatóközpont gyűjteményében). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5. **400,- Ft (62 oldal)**

A sorozat következő füzetéből:

Primitív kultúrák, ősi hitek, modern genocídium. /Cikkfordítások/
Politikai újratemetkezések Magyarországon /Dokumentumközlés/
Politikai rendszerváltás és kontinuitás
Hármashatár – etnikus identitás /Térségi folyamatok, etnikai alakzatok/
Etnikai kutatómódszertan /válogatás/
Politikai pszichológiai előadások
Homoródvidéki munkaerőhelyzet /tereptanulmányok/
Pilisi szlovákok indentitástudata
A nemzeti táj antropológiai nézetben
Droghelyzet, droghasználat Magyarországon
Cigány-bibliográfia

A munkafüzetek megrendelhetők:

MTA Politikai Tudományok Intézete

1068 Budapest Benczúr u 33. (Szabó Irénnél tel/fax: 3229-010)

**Javaslatok az Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzeteinek
könyvtári szakozásához**

- No 1). Kisebbségi tér és lokális identitás I.:** nacionalizmus, állam (nemzetállam), Románia, Erdély, urbanizáció (1919-), kisebbségpolitika, etnikum (magyar, román), szimbolikus politika (térbeliség), helyi társadalom.
- 2). Kisebbségi tér és lokális identitás II.:** kisebbségi helyzet, etnikum (kun), etnocentrizmus, szimbolikus politika, urbanizáció (Kiskunság), helyi társadalom (Kiskunhalas), politikai kultúra.
- 3/A). Forráselemzés: Kopács -- táj- és népkutató tábor a történeti Drávaszögben (1942):** kisebbségi helyzet, Jugoszlávia 1945–1989, helyi társadalom, életmód, település (-történet, Kopács), társadalomkutatás (1942), akkulturáció.
- 3/B). Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában:** kisebbség (nemzetiség), történelem XX. szd., urbanizáció (Jugoszlávia, Vajdaság), önkormányzat, etnikum („jugoszláv”, magyar), mobilitás (térbeli).
- 4). Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok:** kisebbség (kunok), régió (Kiskunság), történelem (magyar, 13-20. szd.), helyi társadalom, autonómia, urbanizáció, politikai kultúra.
- 5). Rövid etnoregionális elemzések:** zsidókérdés, antiszemitizmus, kisebbség (bolgár, szerb), politikai kultúra, rasszizmus (idegengyűlölet), etnikum (dél-amerikai, afrikai, román, cigány, orosz, magyar, délszláv), identitás, konfliktus (társadalmi, etnikai), helyi társadalom.
- 6). Identitás és etnoregionalitás:** identitás, politikai kultúra, történelem (13-20. szd.), régió (Nyugat-Európa, Kelet-Európa, Közép-Európa), etnikum, kisebbségi kérdés, öngazgatás, új társadalmi mozgalmak.
- 7). Közösségszervezési folyamatok a magyarországi románok körében:** identitás, politikai kultúra, régió (Kelet-Európa), etnikum (román, cigány, magyar), kisebbségi kérdés, interetnikus kölcsönhatások, helyi közösségek, Magyarország (Hajdú-Bihar m., Békés m.), asszimiláció, nyelv, önmeghatározás.
- 8). Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, antropológia (politikai-, kulturális-), harmadik világ, magatartás (politikai), hatalom (politikai, törzsi), politikai rendszer, informalitás.
- 9). Tér – szimbólum – politika. Politika a térben, tér a politikában:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, településföldrajz (Kiskunhalas, Budapest), társadalmi struktúra, politikai magatartás, hatalom (politikai, helyi), politikai rendszer.
- 10). Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció témakörében:** politikai kultúra, etnikai kutatás, vallásszociológia, antropológia (politikai, kulturális), magatartás (politikai, kulturális), hatalom (politikai, törzsi), politikai rendszer, tradíció, földrajzi (Erdély, Haiti, India), kommunikáció.
- 11). Kisebbség – etnikum – regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, regionalizmus, magatartás (politikai), hatalom (politikai, etnokratikus), politikai rendszer, ellenkultúra, új társadalmi mozgalmak.
- 12). Kisebbség – etnikum – regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon?:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, regionalizmus, magatartás (politikai), hatalom (politikai, etnokratikus), politikai rendszer, ellenkultúra, új társadalmi mozgalmak.
- 13). Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében:** etnikai identitás, kulturális reprezentáció, politikai kultúra, politikai szociológia, regionalitás (Közép-Európa, Magyarország), társadalomtörténet (közép-európai), magatartás (politikai), lokális (helyi) kultúra, földrajzi tér (Dunabogdány).
- 14). Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében:** politikai kultúra, etnikai kutatás, magatartás (politikai, kulturális), politikai eszmék, nemzettudat, etnikai tolerancia, Holocaust, politikai rendszer, állampolgári kultúra (civizmus).
- 15). Közelítések az etnofilmhez. Retusált ősiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság:** vizuális kultúra (szociofilm, néprajzi film), etnikai kutatás, társadalmi magatartás, szimbolikus jelképrendszerek, kultúraváltás, kultúrkörök (törzsi társadalom, modern társadalom).
- 16). Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai – antropológiai dolgozatok:** regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (politikai, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, szimbolikus politika, politikai kultúra, jelképrendszerek, kultúrkörök (Magyarország, Afrika, Japán, Libanon, Anglia, Kanada).
- 17). Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből:** regionális tudományok, térföldrajz-kutatás, társadalmi és területi struktúrák, humángeográfia.

18). Albánia: az emberélet fordulói. Halál, vallás, esküvő: átmeneti rítusok a balkáni társadalomban: regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (politikai, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, szimbolikus politika, politikai kultúra, jelképrendszerek, kultúrkörök (Észak-Albánia).

19). Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai: regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (jogszokás, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, jelképrendszerek, helyi társadalom, kultúrkörök, földrajzi (Erdély, Barcaság).

20). Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. Politikai szociológiai tanulmányok: politikai kultúra, társadalomkutatás, társadalmi magatartás, helyi társadalom, politikatörténet, szociálpszichológia, rendszerváltozás, társadalmi modernizáció, Magyarország.

21). Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek: regionális kultúra, etnikai kutatás, politikai antropológia, társadalmi magatartás (jogszokás, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, hatalmi rendszerek, helyi társadalom, kultúrkörök, földrajzi (Afrika).

22). Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében: etnikai kutatás, politikai antropológia, társadalmi magatartás, interkulturális kapcsolatok, hatalmi rendszer, nacionalizmus, kulturális tudás, kognitív pszichológia, jelentésemélet, nyelvelmélet.

23). Magyar hazától az amerikai otthonig: migrációkutatás, emigráció, társadalmi magatartás, interkulturális kapcsolatok, társadalmi rétegződés, középosztály, kulturális tudás, földrajzi (USA).

Tartalom

A.Gergely András: Bevezető.....	3
Kemény Vagyim – Kiss Károly: „Látható idegenek”. Afrikaiak egy magyar kollégiumban – kultúrák találkozása.....	7
Papp Richárd: Kisebbség és politika a mai Magyarországon: a magyarországi szerbek politikai antropológiai megközelítése	26
Menyhárt Krisztina: Bolgár táncművészet és identitás Budapesten	36
Fehrentheil Bernadette: Gondolatok az antiszemitizmusról és politikai antiszemitizmusról	40
Dolgoborodov Alexander: Másság és identitástudat az orosz-magyar vegyesházasságokból származó utódok szintetikus kultúraalkotásában	48
Gelléri Gábor: Kultúra az aluljáróban. Indián zenészek Magyarországon	52
Brendus Réka: Interetnikus konfliktus – igen vagy nem?	56
Papp Richárd: A szerb néplélek és Ratzel	60
A.Gergely András: A Bali-szigeti törzs mágikus szertartásairól	64
A Working Papers sorozat füzetének tartalommutatói.....	69