

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az  
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

# ETNICITÁS

---

Különbőségteremtő társadalom

Szerkesztette  
Feischmidt Margit

---



Etnicitás



Etnicitás  
Különbségteremtő társadalom

Szerkesztette Feischmidt Margit

Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet, 2010

© szerzők 2010  
© Feischmidt Margit, szerkesztés, 2010

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,  
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás  
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

www

Felelős kiadó Bácskai István és Tóth Ágnes  
Szöveggondozó Macskássy Zsuzsa  
Műszaki és képszerkesztő Pintér László  
Tördelő Lipót Éva  
Nyomta és kötötte

ISBN

# Tartalom

Feischmidt Margit: Megismerés és elismerés: elméletek, módszerek, politikák az etnicitás kutatásában

## ***Diszciplináris és konceptuális keretek***

Michael Stewart: A roma és cigány „eticitás” az antropológiai vizsgálódás homlokterében

Neményi Mária: A kisebbségi identitás kialakulása. Roma származású gyerekek identitásstratégiái

Biczó Gábor: Az 'idegen' társadalomfilozófiai jelentőségének vázlata az antropológiában

Erőss Gábor: Etnicitás a külvárosi iskolákban. A francia szociológia felismerései – magyarországi párhuzamok és tanulságok

Papp Z. Attila: Hatékonyság vagy méltóság. A kisebbségi oktatás változatai és kihívásai

## ***Tér, hely, mozgás. Globális viszonyok és etnicitás***

Keményfi Róbert: Földrajz tér és etnicitás. A kritikai geográfia tanulságai az etnikai viszonyok tanulmányozása számára

Ilyés Zoltán: Etnicitás és szimbolikus geográfia. A táj kisajátítása, különösen határvidékek, kontaktzónák esetén

Melegh Attila: Nacionalizmusok és etnicitások globális kontextusban.

A különbségek megértése a globális hierarchiák szociológiájában

Nyíri Pál: Egy transznacionális „közvetítő kisebbség”: kínai vállalkozók Magyarországon

Feischmidt Margit – Zakariás Ildikó: Migráció és etnicitás. A mobilitás formái és politikái nemzeti és transznacionális térben

## ***Nemi viszonyok, reprodukció és etnicitás***

Durst Judit: „Gondolom, hogy cigányok... ennyi gyerekkel...”- Etnicitás és reprodukció két észak-magyarországi romungro közösség példáján

Vincze Enikő: Etnicitás és nemiség. Reprodukciós politikák és gyakorlatok egy romániai kisvárosban élő nők körében  
 Kóczé Angéla: „Aki érti a világ hangját, annak muszáj szólania”. Roma nők politikai érvényesülés útján

### ***Munka, fogyasztás, státus és etnicitás***

Sárkány Mihály: Etnicitás és gazdaság. Gazdaságantropológiai megközelítések az interetnikus viszonyok kutatásában  
 Berta Péter: Az etnicizált fogyasztói ízlés politikája. Moralizáló diskurzusok, jelentésdefiníciós küzdelmek és a gábor presztízstárgy-gazdaság  
 Virág Tünde: Az „átengedett” munka. Megélhetés és munkavállalás két cigányok lakta faluban  
 Szabó Á. Töhötöm: Etnikai különbségtétel a paraszti gazdaságban

### ***Lokalitás, vallás és etnicitás***

Peti Lehel: „Nekünk is van Medjugorjénk!” Vallási és etnikai interferenciák Erdélyben. A szőkefalvi Mária-jelenések  
 Bakó Boglárka: „Metanoia”. A karizmatikus mozgalom hatása egy dél-erdélyi falu etnikai viszonyaira  
 Eiler Ferenc: Etnicitás, helyi társadalom és hatalom egy magyarországi német településen. Harta, 1920-1956  
 Papp Richárd: „A magyar zsidóság úgy megy a zsidó úton, hogy amikor megbotlik, mindig röhög egyet magán.” Többes kötődések és humor egy budapesti zsidó közösségben

### ***A kulturális politika és az etnicitás láthatóvá tétele***

Pulay Gergő: Az etnicitás láthatóvá tétele. Roma előadók kulturális politikája Budapesten  
 Szuhay Péter: Ki beszél? Cigány/roma reprezentáció a képző- és fotóművészetben  
 Vidra Zsuzsa-Kriza Borbála: A többség fogságában - kisebbségek médiareprezentációja  
 Pócsik Andrea: Megfigyelő tekintetek. A magyarországi romák ábrázolása a kortárs antropológiai filmelméletek tükrében  
 Szalai Andrea: Nyelvi ideológiák és társadalmi határok kijelölése egy erdélyi gábor roma közösségben  
 Kovács Nóra: A csárdás és a kóló: az etnicitásról táncantropológiai megközelítésben



## Megismerés és elismerés: elméletek, módszerek, politikák az etnicitás kutatásában

Könyvünk<sup>1</sup> az etnikai kategóriákkal jelölt *kisebbségek* és a jelöletlen *többség* viszonyának, a közöttük történő különbségtétel társadalmi gyakorlatainak, az identitáspolitikai diskurzusainak társadalom- és kultúratudományi megközelítéseit mutatja be. Ebben a tekintetben egyetlen egységként, az etnicitással kapcsolatos elméleti és módszertani kérdéseket áttekintő kézikönyvként olvasható. A nemzetközi szakirodalomhoz kapcsolódó univerzális kérdésekre azonban Magyarországon és a szomszédos országokban végzett kutatások alapján adunk választ. Ennek folytán esettanulmányok tematikusan szerkesztett gyűjteményét tartja a kezében az Olvasó, olyan tanulmányokét, amelyek az etnikai viszonyokat és különbségeket, különösen, a romákat érintő különbségtételt más társadalmi jelenségek és folyamatok – például a munka, a fogyasztás, a reprodukció, a mobilitás, a politika vagy a vallás – kontextusában elemzik.

A kötetben lévő tanulmányok többféleképpen volnának összegezhetők: egyrészt abból a megközelítésből, hogy milyen képet alkotnak a magyar, illetve más közép-kelet-európai társadalmak etnikai viszonyairól, kiváltképpen a roma/cigány közösségekről és különbségtételről. Másrészt abból a szempontból, hogy milyen válaszokat adnak azokra az elméleti kérdésekre és társadalmi problémákra, amelyeket az etnicitáskutatás nemzetközi szakirodalma felismert. Az előszó az utóbbi célt követve az a láncszem kíván lenni, amely az etnicitáskutatás elméleteit a hazai elemzésekhez kapcsolja abban a reményben, hogy ez a további empirikus munkákra és a komparatív gondolkodásra egyaránt inspiratív hatással lesz.

Könyvünk központi fogalma az etnicitás, amelyre mi – szakítva sok helyi, és nemcsak helyi tudományos tradícióval – nem úgy tekintünk, mint történetileg állandó, kulturálisan meghatározott szubsztanciára, de nem is úgy, mint ami csupán álarca, köpönyege az egyedül fontos strukturális viszonyoknak. Az etnicitás szerintünk mindenekelőtt egy viszonyt és hozzá kapcsolódóan egy strukturálisan is fontos látásmódot jelöl, amely az elhatárolódás és a különbségtétel társadalmi praxisaiban realizálódik. A társadalmi viszonyokba ágyazva a különbségeknek egy meghatározott rendjét

<sup>1</sup> E könyvben megjelenő tanulmányok többsége először előadás formájában hangzott el 2008 júniusában az MTA Kisebbségkutató Intézete által szervezett konferencián. Előzményének tekinthető azonban egy két évvel korábbi konferencia is, amelyet az intézet a Pécsi Tudományegyetem Kommunikációs és Médiatudományi Tanszékével, annak doktori iskolájával közösen szervezett. Az utóbbi rendezvény társervezője Kovács Éva volt, akinek ezúton is köszönettel tartozom a közös gondolkodásért. A Kisebbségkutató Intézetbeli konferencia társervezője Kovács Nóra volt, akit emiatt ugyancsak köszönet illet (ő anyai kötelességei miatt vonult háttérbe a könyv szerkesztésekor). Továbbá szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik e bevezető tanulmányt elolvasták és értékes megjegyzéseikkel segítették annak befejezését: Berta Péternek, Durst Juditnak, Kovács Évának, Melegh Attilának, Neményi Máriának és Vidra Zsuzsának. És nem utolsósorban köszönöm e könyv minden szerzőjének türelmét, amivel elviselték a szerkesztői feladatból rájuk háruló terheket. Munkámat ebben az időszakban a Bolyai Ösztöndíj Program támogatta, köszönettel tartozom érte.

hozza létre: ami az etnikai kategóriával jelölteket elkülöníti a homogénnek tekintett jelöletlenektől, és e relációhoz többnyire egy hatalmi viszonyt is társít. Tekinthetünk azonban rá úgy is, mint egy mozgásban levő rendszer részére: ebben az értelemben az etnicitás közösségek vagy közösségek nevében történő küzdelem erőforrásokért, beleértve a szimbolikus erőforrásként működő elismerést. A késő modern kapitalista társadalmakban az etnicitás többnyire azzal az identitáspolitikával összefüggésben értelmezhető, amely a nyilvános és magánterekben egyaránt támogatja, sőt újabb intézmények és beszédmódok teremtésével erősíti az alteritás hangjait.

A bevezető első részében azokra az elméleti vitákra összpontosítok, amelyeken keresztül az etnicitás fogalom változásai és társadalomelméleti összefüggései különböző diszciplínákban, elsősorban a szociálintropológiában, a kritikai kultúrakutatásban és a szociológiai etnikai és rassztanulmányokban (*ethnic and racial studies*) nyomon követhetők. Ezen belül három alfejezetben három elméleti vitát vázolok föl: először azt, amelyik a nemzetállamok és a globalizáció homogenizációs és individualizációs folyamatainak ellenére fennmaradó – vagy éppen ezek miatt újraalakuló – etnikai kötelékek és kultúrák okaira vonatkozik. A magyarázatokban két paradigmát azonosítok: egy kulturális és egy strukturalistát. De mivel a magam részéről a kettő ötvöztését tartom célravezetőnek, különös figyelmet fordítok annak bemutatására, hogy a kultúrára hogyan lehet nem mint adottságra, hanem mint politikai konstrukcióra vagy erőforrásra tekinteni, a strukturális viszonyokra pedig úgy, mint amelyek sajátos kulturális vagy reprezentációs rendszerek közvetítésével valósulnak meg, épülnek be a mindennapi gyakorlatokba. A második fejezetben az etnicitás fenomenológiai és mikro-megközelítéseinek lehetőségeit járom körül két fogalomra, az interszubjektív helyzetekhez kötődő etnikai kategóriákra és kategorizálásra, valamint az egyén, a társadalom és politikum közötti hidat képező etnikai identitásra fókuszálva. A harmadik fejezetben az identitáspolitikáknak és az etnicitásnak a viszonyát értelmezem, legfőképpen arra a problémára koncentrálni, hogy etnikai/nemzeti kisebbségekről beszélve a nemzetállamok miként hozzák létre a maguk etnicizált alteritását, illetve hogy a rasszizmus globális diskurzusa hogyan teremti meg a rasszal jelölt alárendeltek kép(zet)ét. A mindkettővel szembeni politikai és hétköznapi ellenállás pedig hogyan hoz létre olyan intézményes és diskurzív közeget, amelyben az etnicitás új jelentésekre és funkciókra tesz szert.

A bevezetés negyedik fejezetében ismeretelméleti, módszertani és etikai kérdéseket, valamint ezek összefüggéseit feszegetem, különös tekintettel azokra a problémákra, amelyek a szociológiában és az antropológiában egyaránt érvényesülő módszertani nacionalizmusból és kulturális imperializmusból származnak. Az elnyomott, stigmatizált, emberi méltóságuktól megfosztott közösségekben kutató társadalomkutatókat mindig foglalkoztatta, hogy az alárendeltek megszólaltatását és felszabadítását hogyan lehet összekapcsolni a megismerés semlegességére és objektivitására vonatkozó szakmai követelménnyel. A kettő közötti egyensúly eltévesztése könnyen juttatja a tudományt etnopolitikai projektek vagy az „etnikai csőllátás” csapdájába egyfelől, a különbségek természetessé tételének vagy az elnémitásnak a hibájába másfelől. A bevezetés ötödik fejezetét e műfaj hagyományainak megfelelően, a tanulmányok rövid bemutatása alkotja, ami a kötet szerkezetét követve azokat a társadalmi folyamatokat és mechanizmusokat állítja előtérbe, amelyek kontextusában az etnicitás létrejön és értelmezhetővé válik: az etnikai, nemi és osztályszerkezet összefüggéseit, a globális viszonyokat és lokális közösségeket, a munka, a fogyasztás és státusz összefüggéseit, valamint az identitáspolitika és az etnicitás láthatóvá tételének kulturális stratégiáit.

#### A KÜLÖNBSÉG OKA: KULTÚRA VAGY STRUKTÚRA

Az etnicitás helyét hiába keressük a klasszikus társadalomelméletekben, a társadalomról való tudományos gondolkodást megalapozó nagy elméletek számára nem létezett. Mint ahogyan a 19. és 20. századi társadalmak nemzetállami meghatározottságáról, a nacionalizmusok társadalmi szerkezet- és tudatformáló hatásáról is oly hosszú ideig nem vettek tudomást. Bármilyen nagy különb-

ségek vannak is Marx, Durkheim vagy Weber és követőik társadalom- felfogása között, egy dologban biztosan egyetértettek egymással, éspedig abban, hogy a modernitás, az individualizáció, a verseny, a differenciálódás, a mobilitás különböző formái felszámolják a korábbi társadalmi kötelékeket, közöttük az etnikaiakat is, illetve, hogy azok a lojalitások és közösségek, amelyek a helyükön létrejönnek, gyökeresen mások. Bizonyos mértékben be is következett, amit jövedöltek, hiszen az asszimiláció a nemzetállamok többségében kulturális homogenizációt eredményezett, a migráció pedig korábban szegmentáltan vagy egymástól nagy földrajzi távolságban élő közösségek kulturális különbségeit egyenlítette ki. És az a tény még a marxistákra sem cáfol rá, hogy a kulturális különbségek közül csak azok tűnnek ellenállónak e változásokkal szemben, amelyek a társadalmi egyenlőtlenségek rendszerébe ágyazódnak, vagy amelyek mögé új hatalmi centrumok álltak föl. Az utóbbi évtizedekben azonban egy ettől eltérő tapasztalat is kezd megfogalmazódni, éspedig, hogy a világban végbemenő strukturális és politikai átalakulások dacára – bizonyos értelemben pontosan általuk – az etnicitás új formái jelentek meg, a régi kulturális formák vagy társadalmi relációk új módokon illeszkednek a társadalmak életébe, új jelentésekre téve szert. Ezek a jelenségek lassan felértékelődtek a társadalomtudományok szemében is, a szociológia, az antropológia és sok társtudomány együtt (nyelvészet, kultúrakutatás, pedagógia) megteremtett egy új fogalmi nyelvet, amelynek segítségével képessé vált leírni és értelmezni az etnicitás új vagy átalakuló jelenségeit.

Az etnicitáskutatás társadalomelméleti premisszáit tárgyaló tanulmányok jelentős része egyértelműen állást foglal abban a kérdésben, hogy az etnicitás alapvetően strukturális vagy alapvetően kulturális okokra vezethető-e vissza. A kulturális vagy strukturális determinizmus két megközelítést és érvrendszert jelöl ki, amelyek hosszú ideig – többek szerint máig – egymást kizáró módon működtek az etnikai viszonyok értelmezésében. Az alábbiakban amellett fogok érvelni, hogy akár a szociológia hagyományos strukturalizmusa, akár az antropológia hagyományos kulturálizmusa felől nézzük, ez a kizárólagosság ma már nem tartható fenn. A kultúra ugyanis nem értelmezhető másként, mint a társadalmi struktúrába ágyazott stratégiai fogalomként, a struktúra pedig nem tud másként megvalósulni, csak bizonyos kultúrákban materializálódva. A vita főbb érveinek bemutatásán túl szándékom ebben a fejezetben az, hogy felhívjam a figyelmet azokra a kultúratudományokban szemléleti váltást hozó kritikákra, amelyek a „közös kultúra” fetisizálásának meghaladását, a „kulturalizálással” való szakítást és a társadalmi strukturális szempontok nagyobb mértékű figyelembevételét szorgalmazzák (Kaschuba 1995).

A primordialistáknak nevezett, többnyire antropológusokból és történészekből álló iskola követői szerint az etnikai csoport leginkább a társadalmak törzsi szerveződéséhez hasonlít, logikáját tekintve annak a meghosszabbítása a modernitás körülményei között. Shils majd Geertz szerint a modern társadalmakban az összetartozásnak két formája létezik, a modern állam által létrehozott polgári összetartozás, és az összetartozás primordialis formái, mint amilyen a család, a vallási és az etnikai csoport. Ott, ahol az államalkotás alapvetően racionális és polgári formái nem voltak sikeresek, az összetartozás primordialis formáira apellálnak, a nyelv, a szokások, a vallás és a kultúra azonosságára épülő emocionális kötelékekre (Shils 1957; Geertz 1973).

Az etnikai csoportot kulturális alapokon álló primordialis szervezeti formának tekintő szemlélettel való szakítás Barth sokat emlegetett 1969-es tanulmányával kezdődött (Barth 1969). Barth szerint félrevezető az etnikai csoportok azonosságát, fennmaradásuk okát és módját az egymástól eltérő kulturális jellemzőkben és azok csoporton belüli reprodukciójában keresni. A kulturális különbségek nem az elszigeteltségben, hanem éppen az interetnikus találkozáásokban, illetve azok által jönnek létre és maradnak fenn. Az etnicitás lényege a relációban rejlik, viszonyjellegű és nem szubsztanciális fogalom. Az etnicitáskutatásban Barth nevével azonosított, de a szociálintropológia strukturalista-funkcionalista iskolájára erősen támaszkodó szervezeti értelmezés azt vallja, hogy a kulturális különbségek szerveződésének társadalmi folyamatait kell elsősorban látnunk, és nem a kulturális jellemzőket önmagukban. Az etnikai csoportot ebben az értelemben sokkal inkább egy szervezeti keretnek („edénynek”) érdemes tekintetni, mondja Barth, amelyet a csoportok között-

ti határ sokkal inkább meghatároz, mint az a kulturális tartalom, amelyet magába foglal (Barth 1969). A modern társadalmakban elég általánosnak látszik, hogy miközben a kultúrák keverednek az érintkezések következtében, az emberi közösségek mégis változatlanul megkülönböztetik egymást, mi több, ezt a közös kultúrájukra való hivatkozással teszik. Erre a felismerésre reagál Thomas Hylland Eriksen, aki 20 évvel Barth híres bevezetője után – a szociálintropológia keretein belül maradván – úgy próbálta meg rehabilitálni a kultúra fogalmát, hogy émiikus kategóriaként kezelte. Az etnicitás ebben az értelemben a kulturális különbségek „bennszülött” értelmezéseiről és kommunikációjáról szól. A kultúra émiikus fogalma az elemzés számára pedig két formában ragadható meg: a nyilvános reprezentációkon keresztül, valamint a „saját” és „idegen” kultúrákat tematizáló mindennapi beszédben (Eriksen 2008).

A kultúra nemcsak konstrukció, hanem egyenesen politikai konstrukció, amit egy kollektív társadalmi tapasztalat megfogalmazásának, sőt érvényessége elismerésének szándékával hoznak létre. Ez annak a kultúrafogalomnak a lényege, amit a *cultural studies* – kritikai kultúrakutatás – felkínál, és ami az etnicitáskutatás számára is új utakat jelölt ki. A domináns kultúra hegemoniájával szemben az alárendeltek kulturális politikájának vagy kulturális önkifejezésének lehetőségeit vizsgálják – az általuk sokat hivatkozott afroamerikai filozófus, Cornel West szavaival – a különbség új kulturális politikáját („*new cultural politics of difference*”). Stuart Hall ezzel összefüggésben a szubkultúrákban rejlő politikumra irányítja a figyelmet, aminek legfontosabb jellemzője, hogy szembehelezkedik a domináns rassz-rezsimmel, és az ellenállás, illetve a szubverzió gesztusát írja bele a reprezentáció új kulturális termékeibe (filmekbe, irodalomba, vizuális alkotásokba).

A magukat nagyon sok esetben a primordializmussal és kulturalizmussal szemben definiáló társadalmi konstruktivisták számára a kulcskérdés nem maga a különbség, hanem az, hogy milyen társadalmi, gazdasági és politikai körülmények között, illetve milyen hatások közepette történik meg az etnikai különbségek és közösségek reprodukciója. Ezen belül különösen fontos számukra az a kérdés, miként épül a kulturális különbség a különbségek és egyenlőtlenségek egyéb rendszereibe, illetve milyen kölcsönhatások vannak közöttük. A brit *ethnic and racial studies*ban, amely igen karakteres és befolyásos ebben a paradigmában, azt az álláspontot képviselik, hogy az etnicitásnak társadalmanként eltérő jelentése és működése a legfőbb bizonyítéka annak, hogy a kontextusban és nem magában a tárgyban (vagy a szubsztanciában) kell keresni a magyarázatot, a különbségek maguk pedig elsősorban az etnikai vagy rasszizált csoportok eltérő osztályhelyzetéből fakadnak. Az etnicitás parafenomén, annak a következménye, hogy az erőforrásokhoz való hozzáférés, a termelésben, munkaerőpiacon betöltött (és betölthető) pozíciók különbségei etnicizálódnak/rasszizálódnak. Az etnikai kategóriák gyakran a privilégiumok fenntartása és az elnyomás, illetve kizárás legitimálása végett jönnek létre vagy termelődnek újra. Az etnicitás osztályelméletében az egyenlőtlenség etnikailag kódolt rendszerei, másképpen szólva az osztályhelyzet által meghatározott etnikai csoportok állnak az értelmezés fókuszpontjában. A brit iskoláról összefoglaló munkát író Steve Fenton nagyon találóan azt mondja, számukra azok a politikai, ökonómiai és társadalmi folyamatok az érdekesek, amelyek etnikai tudatosságot és cselekvést hívnak elő (Fenton 1999: 25).

Az etnicitás osztályelméletét a régiók közötti egyenlőtlenségek magyarázatára alkalmazó Hechter és Levi (1979) szerint bizonyos csoportoknak alacsony bérekre és rossz munkafeltételekre való korlátozása, vagyis a munka kulturális alapú hierarchikus megosztása (*hierarchical cultural division of labor*) felerősíti a hátrányos helyzetű csoportok tagjai közötti szolidaritást. Az etnikai diskurzusban megfogalmazódó, eredetüket tekintve azonban mégiscsak szociális sérelmek válnak a politikai cselekvés, mobilizáció alapjává. A konfliktus a megosztott munkaerőpiac feltételei között tetőzik, ahol a munka költségeinek alacsonyán tartása végett a munkaadók a magasabb bérű munkásokat alacsonyabb bérű, az esetek többségében külföldi munkásokra cserélik le. A konfliktus három társadalmi osztály – tulajdonosok és management, magasabb bérezésű belföldi munkaerő és alacsony bérű, külföldi munkaerő –, illetve három antagonisztikus érdek – a management olcsó munkaerőre való igénye, az őshonos munkások magas munkabérigénye, illetve a külföldi munká-

sok kompromisszumkészsége – között feszül. Amennyiben a három szereplő közül legalább kettő különböző etnikai eredetű, az osztályellentét vagy -konfliktus etnikai antagonizmus formáját öltheti, ami az esetek többségében az érdekvényesítés teljes hiányában álló „vendég” vagy bevándorló munkások diszkreditálását, a munkásosztály alatti – *underclass* – pozícióba való szorítását eredményezi (Bonacich 1972).

Az *underclass* fogalmát Myrdal svéd társadalomkutató az 1960-as években arra a társadalmi rétegre alkotta meg, amely a II. világháború utáni társadalmi átalakulásból kimaradt, mert leszakadt az osztálytársadalom főáramáról. E strukturális értelmezést árnyalni kívánó későbbi behaviorista megközelítés a hangsúlyt arra a kultúrára helyezte, amely által ez a strukturális pozíció reprodukálódik. A „szegénység kultúrája” – miként maga a fogalom is mutatja –, tendenciózan deetnicizálta, ugyanakkor a társadalmi, még pontosabban az osztályhelyzethez kötötte a kultúra fogalmát. Az elméletet Ladányi János és Szelényi Iván a szegénység és etnicitás összefüggéseinek magyarázatára alkalmazták egy kelet-európai összehasonlító vizsgálatban. Megállapították, hogy a posztkommunista átmenet és dezindusztrializáció, a tömeges és hosszú távú munkanélküliség, valamint az etnikai diszkrimináció együttesen Magyarországon és hozzá hasonlóan a térség más országaiban is létrehozta a társadalmi többségtől fizikailag elkülönülten élő, „feleslegesnek” és „haszontalannak” tekintett „kivülrekedtek” kategóriáját – az ún. *underclass*-t, amelyet kulturális értelemben sokkal inkább a szegénység, illetve annak következményei, semmint az etnikai összetartozás tudata vagy kultúrája jellemez (Ladányi–Szelényi 2004: 11–37). Michael Stewart antropológus szerint (aki egy másik magyarországi közösségben kutatva azonosítani tudta a *románész* – a cigány módon élés – társadalmi-kulturális formáit) Szelényiek már elméleti premisszáik alapján elvetették a kultúra etnikai elemeinek létezését, még mielőtt ténylegesen megvizsgálták volna azokat. Pedig, amit Stewart javasol, az nem azonos a kulturális primordializmussal vagy az antropológiai kulturálizmussal, szerinte a kisebbségi vagy etnikus kultúrára úgy kellene tekinteni, mint közösségi erőforrásra, amelynek funkciója legalább annyira fontos, mint a formája vagy a tartalma (Stewart 2001).

Erőforrást látni a kultúrában – amint arról már fentebb szoltunk – több szociálantropológiai és kultúratudományi paradigmában elfogadott megközelítés. A fentebb idézett elméletek közül azonban egyik sem tud választ adni arra a kérdésre, hogy miként működik ez az erőforrás a társadalomban élő egyén szempontjából. A különböző erőforrásokért való küzdelem, az egyénre ható különböző strukturális kényszerek egyidejű vizsgálatát Pierre Bourdieu tőkeelméletének alkalmazásával kísérelték meg az etnicitás kutatói is. Bourdieu szerint a társadalmi térben betöltött pozíció alakítja azokat az elvárásokat és törekvéseket, amelyek felé a társadalmilag beágyazott egyén cselekvései irányulnak. E várakozások és törekvések, valamint a cselekvők szubjektív önértelmezése képezi az egyéni stratégiáik alapját (Bourdieu 1998). Az önértelmezés ebben a megközelítésben elválaszthatatlan a társadalmi térben elfoglalt helytől, amit a rendelkezésre álló összes gazdasági, kulturális és társadalmi tőke mennyisége és összetétele határoz meg. A bourdieu-i paradigmát a németországi törökök mobilitási stratégiáinak és társadalmi kirekesztésének értelmezésére használó Ayse Caglar (1999) úgy látja, hogy a gazdasági tőke tekintetében nincs jelentős különbség a török és a német munkások között, valamint, hogy a németországi törökök csoportján belül egyre nagyobb mértékű rétegződés figyelhető meg. Hátrányuk van azonban a kulturális tőkét jelentő iskolázottság területén, és még inkább a társadalmi tőke vonatkozásában, amelyeknek az elismertség és a megbecsültség nélkülözhetetlen feltétele.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Hasonló következtetésre jutottunk magunk is, amikor társadalmilag mobil roma származású személyek karrier- és identitástörténeteit vizsgáltuk (Feischmidt 2008).



## A KÜLÖNBSGTÉTEL MIKROMEKGÖZELÍTÉSEI: ETNIKAI KATEGÓRIÁK ÉS IDENTITÁSOK

A fenti két – strukturalista vagy kulturalista – megközelítés bármelyikét alkalmazzuk, az etnicitást – durkheimi értelemben – társadalmi ténynek kell tekintenünk. Ez azt jelenti, hogy létrejön, létezik anélkül is, hogy a benne élők vagy érintettek személyesen hozzájárulnának, vagy akár csak tudomásuk lenne róla. Társadalomkutatók – szociológusok és antropológusok – egy kisebbik része azonban azt vallja, hogy az etnicitás a társadalmi percepció vagy értelmezés része. Ennek a szemléletnek első megfogalmazását Webernél találjuk, aki szerint az etnikai csoport: olyan emberek csoportja, akik nem alkotnak „nemzetséget”, de külső megjelenésük vagy szokáserkölcseik hasonlósága alapján, avagy a gyarmatosításhoz és vándorláshoz fűződő hasonló emlékeik miatt *szubjektíve meg vannak győződve közös leszármazásukról és oly módon ápolják és terjesztik ezt a hitet, hogy annak fontos közösségképző szerepe lesz* (Weber 1992: 96). A társadalmak etnikai csoportokba való szerveződésének kulcsmomentuma a „vélt összetartozás”, valamint az a közös hit, hogy mindnyájan részesei egy sajátos becsületnek. Az etnikai büszkeség vagy becsület abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy „a mi szokásaink és erkölcsünk kiválóak, az idegeneknek viszont alsóbbrendű szokásaik és erkölcsük vannak (rokon a „rendi becsület” fogalmával).

Több évtizednyi szünet után az antropológiában Fredrik Barthnál folytatódik ez a gondolat, amikor azt állítja, hogy az etnicitás az azonosulás és elhatárolódás *szubjektív* folyamataiba van ágyazva, amelyben az etnikai kategóriákat/címkeket az emberek a maguk és mások jelölésére, az egymással folytatott interakciók során alkalmazzák. A szociológiában a fenomenológiai fordulat nyomán tudták a weberi megközelítést az empirikus vizsgálatok számára is értelmezhetővé tenni. Számukra azok a kategóriák és narratívák váltak fontossá, amelyek által a különbség tapasztalata a társadalom hétköznapi megértésében megfogalmazódik. Az etnicitás fogalmát weberi és fenomenológiai alapon értelmező Brubaker pedig így fogalmaz: *„Az etnicitás, a faji és a nemzeti percepcióinkban, interpretációinkban, reprezentációinkban, kategorizálásainkban és identifikációinkban és ezek által létezik. Nem dolog a világban, hanem látásmódjai a világnak. Ezek szerint a látásmódokat az észlelés (és az ignorálás), az elemzés (és a félreelemzés), a következtetés (és a félrekövetkeztetés), az emlékezés (és a felejtés) etnicizált módozatai alakítják. Valamint etnikailag orientált keret, sémák és narratívák, valamint azok a szituációs kioldógombok, amelyek aktiválják őket”* (Brubaker 2001: o. n.).

A továbbiakban a szociológiai és antropológiai mikromegeközelítések, a performatív események, a személyközi interakciók, egyéni tapasztalatok vizsgálatának lehetőségeit tekintem át, különös tekintettel arra a kérdésre, hogy az etnikai kategorizáció és különbségtétel gyakorlatai milyen tanulságokkal szolgálnak az etnicitás általánosabb és átfogóbb összefüggéseinek megértése számára. Az elméleti megközelítések áttekintését a magyarországi szociológiai vizsgálatok „cigány” kategóriájának elemzésével, valamint a kvalitatív szociológia lehetőségeinek bemutatásával zárom.

A tudomány hosszú ideig magától értetődő „etnikai csoportokat” vizsgált, amelyekre a kutatók úgy tekintettek, mint bizonyos kulturális örökségben és kulturális mintákban osztozó emberek összességére, avagy mint amelyeket a politikai hatalomért vagy más erőforrásokért való küzdelemben elfoglalt azonos pozíció határoz meg. Az etnikai csoportok azonban nem *vannak*, hanem *létrehozzák őket*, méghozzá két módon, „belülről”, azáltal, hogy a csoport tagjai reprodukálják a csoport képzetét és a hozzá való tartozásukat, és kívülről, a környezet kategorizációs, klasszifikációs tevékenysége révén. Míg Barth és többnyire antropológus követői vizsgálataikban a csoporttagok általi autoidentifikációt helyezték előtérbe és ennek megvalósulásait vizsgálták, az ugyancsak szociálintropológus Richard Jenkins, húsz évvel később, az utóbbit törekszik tematizálni.<sup>3</sup> Különbséget tesz csoport és kategória között: a csoport szerinte a belső, szubjektív meghatározásban (azo-

<sup>3</sup> Huszonöt évvel iskolateremtő tanulmánya után maga Barth is elvégezte az abban alkalmazott mikro-megközelítés kritikai újraértékelését, magyarul lásd: Barth 1996.

nosulásban) gyökerezik, a kategória viszont a kívülről történő identifikáció eredménye, amelynek érvényességét, illetve hatását egy hatalmi viszony határozza meg. A kategorizáció azt a hatalmi és társadalmi egyenlőtlenséget képezi le, illetve reprodukálja, amelybe a kategorizált és kategorizáló viszonya bele van ágyazva. Jenkins az etnikai kategorizálás módjairól is gondolkodik, mégpedig a kategorizáció helyszínei szerint tipologizálva, egy informális–formális, és egy magán–nyilvános tengely által létrehozott mátrixban helyezvén el őket (Jenkins 2005).

Brubaker szerint a „csoportként létezés” (*groupism*) elképzelése nemcsak a naiv tudományos-ság, hanem etnopolitikai projektek következménye is. Ezek hatásait elkerülendő, csoportok helyett kategóriákkal kell dolgozni. Ezt a megközelítést alkalmaztuk egy, a közelmúltban megjelent munkánkban, amelynek előszavában így fogalmaztunk: *„A szubsztancialista nyelvezet szinte automatikusan arra készlet bennünket, hogy identitást, cselekvőképességet, érdekeket és akaratot tulajdonítsunk a csoportoknak. Ha viszont kategóriákból indulunk ki, ez arra készlet bennünket, hogy inkább folyamatokra és viszonyokra, mintsem szubsztanciákra figyeljünk. Arra készlet, hogy konkrétan megvizsgáljuk: miként bánnak emberek és szervezetek etnikai és nemzeti kategóriákkal, ezek a kategóriák pedig miként csatornáznak magukba szociális interakciókat, és szervezik meg a köznapi tudást és megítélést. Arra készlet, hogy elemezzük a kategóriák szervezeti és diszkurzív pályáját – milyen folyamatok révén intézményesülnek, válnak igazgatási rutinok részeivé s ágyazódnak bele kulturálisan erőteljes és szimbolikusan visszhangzó mítoszokba, emlékekbe és narratívákba. Arra készlet, hogy tanulmányozzuk a kategóriák politikai felhasználását: fentről, hogy miként javasolnak, terjesztenek el, kényszerítenek ki, intézményesítenek, tagolnak diszkurzív módon, rögzítenek szervezetiileg és általában ágyaznak be a kormányozhatóság formáiba bizonyos kategóriákat; s lentől a kategóriák „mikropolitikáját”: miként sajátítják el, teszik bensővé, forgatják fel, kerülik ki vagy alakítják át a rájuk kényszerített kategóriákat azok, akiket ily módon besoroltak. Arra készlet, hogy feltegyük a kérdést: hogyan, miért és milyen közegben használnak – vagy nem használnak – fel etnikai kategóriákat arra, hogy értelmet adjanak problémáknak és bajoknak, megfogalmazzanak vonzalmakat és besorolódásokat, azonosítsanak közös vonásokat és összefüggéseket, keretet adjanak történeteknek és önértelmezéseknek.”* (Brubaker et al. 2006: 11–12).

Az etnikai kategóriák társadalmi használatának rekonstrukciójával azok a helyzetek, társadalmi gyakorlatok és diskurzusok kerülnek a vizsgálat fókuszába, amelyek által a külső kényszerek megélt, személyes vagy interszubjektív kontextusba kerülnek, valamint az a mód, ahogyan etnicitás az egyéni tapasztalatban felépül, megfogalmazódik, megvalósul. Így válik nyilvánvalóvá az etnicitás, mint minden más társadalmi különbségtétel szituativitása. Nem folyamatosan van jelen a percepciók szintjén; előfordulhat, hogy lehetőségként jelen van, de nem válik tapasztalatilag relevánssá. (Általában azért nem, mert a helyzet a társadalmi kategóriáknak és identitásoknak egy másik rendszerében valósul meg.) Továbbá, míg bizonyos helyzetekben túlhangsúlyozzák vagy túlkommunikálják az etnikai különbséget, más helyzetekben inkább elrejtteni igyekeznek (Eriksen 2008). A mindennapi interetnikus találkozási helyzeteket vizsgálva Kolozsváron az etnicitás érzékelésének és megvalósításának négy módját azonosítottuk: az elkerülést vagy tabusítást, az ugratást vagy viccelődést, a konfliktus és az etnikailag megjelölt alternatívák közötti választást. Ezek a kommunikációs és rituális formák azok, amelyek meghatározzák, pontosabban inkább mederben tartják, hogy az etnikai különbség miként manifesztálódhat egy multietnikus társadalom mindennapijaiban.

A különbségtételt megvalósító találkozási helyzeteken kívül a társadalmi azonosság individuális változatainak tanulmányozása, az identitásstratégiák rekonstruálása jelenti egy másik módját a mikromegközelítéseknek (Bauman 1996). Bár ezen a területen is bőven akadnak problémák: az etnikai csoport után az etnikai identitás fogalmát is kezdték megkérdőjelezni. A magyar tudományos életben Kovács Éva fogalmazott meg éles kritikát vele szemben (a nemzetközi szcénában hasonlóképpen Peter Stachel és Rogers Brubaker is), azt állítván, hogy az identitás mint társadalomtudományi fogalom devalválódott, a szociológia hosszú ideig egy esszencialista és elméletileg

meghaladott identitásfogalmat konzervált (Kovács 2004), következésképpen nem tudott sem az identitás személyes, sem változó és szituatív természetével mit kezdeni. Pedig immár szinte köz-helynek számít a felismerés, hogy az utóbbi évtizedek társadalmi és politikai változásainak következtében az emberek identitása nyitottabb és változóbb lett. Ez ugyanakkor nem zárja ki annak lehetőségét, hogy erősebb és esszenciálisabb etnikai, nemzeti vagy vallási identitások is megjelenjenek. Vallási mozgalmak, etnikai intézmények és vállalkozók sokasága versenyez a követők lojalitásáért, miközben az egyén szempontjából sokszor ellenkezőleg, az asszimiláció és a kisebbségi közösségek elhagyása tűnik a legkisebb erőfeszítéssel és a legnagyobb haszonnal járható útnak. Hogy az etnikai identitás milyen mértékben határozza meg az egyén helyét és lehetőségeit a társadalomban, az nagymértékben – bár kétségtelenül nem kizárólag – az érintettek csoport- és egyéni szintű strukturális adottságaitól függ, és akkor érthetjük meg igazán, ha a különböző meghatározottságok (mint osztály, nem, etnicitás) kölcsönhatásait is figyelembe vesszük. Ezt az álláspontot képviseli és fejti ki e kötetben megjelenő tanulmányában Neményi Mária, aki az etnikai identitás felépítésében a pszichológiai és politikai elemek kettősségét hangsúlyozza.<sup>4</sup>

Itt szeretném felhívni a figyelmet e viták módszertani következményeire, valamint arra, ahogyan ez Magyarországon aktualizálódott a roma/cigány kutatások kontextusában. A probléma annak kapcsán merült föl, hogy a népszámlálás és különböző survey-kutatások nagyon különböző lélekszámú cigány/roma népességet találtak Magyarországon. A kérdés, amely ennek nyomán megfogalmazódott, kettős volt: egyrészt, miből adódik ez a különbség, másrészt, mi következik belőle, milyen kritériumok alapján képződnek a kategóriák a népszámlálás által talált 1,4 százalék, illetve a survey-kutatások által romaként/cigányként azonosított magyarországi népesség 4,7 százaléka esetében. Ladányi szerint a magyarországi cigánykutatók nem igazán tudnak mit kezdeni azzal, hogy az empirikus társadalomtudományi kutatások objektuma nem maga az etnikai csoport, hanem bizonyos etnikai klasszifikációs rendszerek és az ezek alapján körülhatárolt népesség. Az önminősítés ugyan nemzetközi viszonylatban a legelfogadhatóbb módszer az azonosításra, többen azért utasítják el, mert sokkal kisebb lesz az így körülhatárolt populáció, mint akik ténylegesen cigányként azonosítottként élnek. A vitában két szemben álló pozíció alakult ki: Ladányié a cigány kategória szubjektivitása, vagy ahogyan ők fogalmaztak: relatív volta mellett törtek lándzsát, míg Kertesi Gábor és munkatársai a társadalomtudományi realizmus (relativizmussal szemben megfogalmazott) álláspontját képviselték (Havas–Kemény–Kertesi 2000; Ladányi–Szelényi 2000; Kertesi 2000). Ezzel együtt a két álláspont nem különbözött olyan nagyon egymástól, mint azoknak a kvalitatív kutatók a szemléletétől, akik pont erre a momentumra fókuszálnak: hogyan lesz valaki mások szemében cigány, miközben pedig magát nem tekinti annak.

Az antropológusok mindennapi helyzetek, interakciók és párbeszédok vizsgálatával arra igyekeztek rámutatni, hogy a cigány kategória vagy az ahhoz kötődő témák – a bőrszín, a tisztaság vagy az éhség – megidézésével hogyan születik meg, illetve reprodukálódik a roma/cigány különbségtétel. Horváth Kata egy borsodi falu cigánytelepén megfigyelt helyzetek elemzésében a diszkurzív kényszer mellett azokat az újító lehetőségeket is hangsúlyozta – ilyen rejtőzik például a humorban –, amely a cigány kategória sértő és megalázó tartalmainak „kimozdítására” is lehetőséget kínál (Horváth 2008).<sup>5</sup> Hogy a mikro-perspektíva kérdései nem tudtak eddig előtérbe kerülni, az a magyarországi „kisebbségkutatás” azon belül is a szociológiai romakutatások bizonyos jellemzőivel jól magyarázható. A magyarországi szociológiai kisebbségkutatás legfontosabb területéről, a cigányság helyzetével kapcsolatos vizsgálatokról átfogó képet adó Dupcsik Csaba (Dupcsik 2009: 242) az elméleti

<sup>4</sup> A Magyarországon igen jelentős szociálpszichológiai megközelítésű munkák az előítéleteknek, az idegenellenességnek, a csoportközi viszonyoknak a vizsgálatára összpontosítanak, és azok viszonylatában látják és elemzik a többség és kisebbség(ek) viszonyát. Lásd Erős 2001; Kovács 2005, mindezek legújabb összefoglalását az *Educatio* 2007 tavaszi számában: Eröss–Gárdos 2007; Murányi–Szabó 2007; Neményi 2007.

<sup>5</sup> Ugyancsak Horváth Kata használta ismereteink szerint először a „cigány különbségtétel” fogalmát.



fogékonyság hiányát konstatálja és megállapítja a kritikai-leíró megközelítések abszolút túlsúlyát. A leírás általában a jelenség „megmérésének” szándékával párosul; a szociológiai szakma, sőt az államigazgatás legfontosabb referenciáiként működő cigánykutatók mind kvantitatív vizsgálatok, amelyek ugyanakkor kevés kivételtől eltekintve nem léptek fel a nemzetközi összehasonlíthatóság szándékával.<sup>6</sup> Mellettük az utóbbi években azonban mind több eredményt mutatnak föl azok a kvalitatív, etnográfiai módszerekkel dolgozó szociológusok, akik egy része a „nagy” szociológiai vizsgálatokban kezdte pályafutását, másik részük pedig az egyenlőtlenségi rendszerek vagy a legkiszolgáltatottabb közösségek kutatása felől fordultak a roma/cigány élethelyzetek kutatása felé. Legitimitásukat növeli az interjú és közösségtanulmányi módszer megerősödése a hazai szociológiában,<sup>7</sup> a módszerben rejlő innovativitás, amelyre igen nagy szükség van a rejtett módon működő, feszültségektől és félelmektől kísért társadalmi problémák megértéséhez (Fleck–Virág 1998; Durst 2001; 2008; Messing 2006; Molnár 2005; Virág 2008). Az etnográfiai és más kvalitatív módszerek, a különböző diszciplínákban alkalmazott mikroperspektíva előnyeit mutatják be az ebben a kötetben álló esettanulmányok is.

#### A KÜLÖNBÉG POLITIKÁI: NACIONALIZMUS, RASSZIZMUS, MULTIKULTURALIZMUS

Az etnikai csoportokat a legkülönbözőbb helyeken dolgozó kutatók úgy értelmezik, mint a formális hatalomból, és a javakhoz való hozzáféréstől kizárt vagy abban korlátozott csoportokat. Az etnicitás az elképzelt közösségek hegemon diskurzusai általi megjelölésből, valamint az azzal szembeni ellenállásból származik. A következőkben az etnicitást az identitáspolitikák és a társadalmi kontroll megközelítéséből vizsgálom, és leginkább azokra a megközelítésekre szeretném felhívni a figyelmet, amelyek a diszkurzív politikára és az uralom szimbolikus formáira fókuszálnak.

Katherine Verdery részben Bourdieu, részben Foucault nyomán jutott arra a következtetésre, hogy a domináns nacionalizmusok és az alárendelt etnicitások viszonyának kulcskérdése az egység és homogenitás mítosza. Az ideológiák, amelyeket nacionalizmusnak nevezünk, valamint az alárendelt kisebbségi identitások, amelyeket etnikumoknak, ugyanannak a politikai projekteknek a részei, amelyek a minden nemzeti építményt jellemző heterogenitás valóságából a homogenitás mítoszainak megalkotására irányulnak (Verdery 2004). A homogenitás képzete az azonosság intézményesülésén keresztül történik meg, azzal egy időben, hogy láthatóvá teszik mindazokat, akik nem részei annak, vagyis *Mások*. Bourdieu szerint maga az államalkotás olyan folyamat, amely kiemeli a „különbségeket” a feltételezett tartományból a látható tartományba, ahol már felmerülhetnek viták az igaz hitűek (ortodoxok) és az eretnekek, normálisak és furcsák között. Ebből kiindulva még inkább meggyőző Verdery tézise, miszerint a nacionalizmus egy egyszerre homogenizáló és differenciáló, illetve osztályozó diskurzus, amely a „mi” kategóriáját csak az „ők”-kel, az azonosság nacionalizálását, a másság etnicizálásával együtt, és egymással szoros összefüggésben tudja megteremteni. Az állampolgársággal nem rendelkező, különböző háttérű migráns csoportok etnicizálása például jó szolgálatot tesz a nemzet etnikai felfogásának, különösen olyan időkben, amikor a *ius sanguinis* elvét sok történelmi tapasztalat és pragmatikus megfontolás kikezdte már. A legjobb példa erre Németország, ahol a diaszpórából való „hazatelepedés” és az etnikai szelekció melletti érveknek fontos szerep jutott az állampolgárságról folytatott vitákban, de miként Zakariás Ildikó és

<sup>6</sup> Az utóbbi évtizedekben végzett három nagy felmérés, amelynek adataira legtöbb esetben hivatkoznak: Kemény 1971-es vizsgálata, 1993-as és 2003-as vizsgálata, ezekről összehasonlító elemzést ad Kemény–Janky–Lengyel 2004, valamint Ladányi és Széleányi 1999–2000-es nemzetközi összehasonlító vizsgálata, Ladányi–Széleányi 2004.

<sup>7</sup> Interjú munkák a kisebbség- és identitáskutatás területén: Neményi 2001; Kovács–Vajda 2002; Kovács 2006; Brubaker–Feischmidt–Fox–Grancea 2006; Papp Z. 2008; Tóth 2009. Kösség tanulmányok: Baumgartner–Kovács–Vári 2002; Kovács 2004; Kovács 2007; Váradai szerk. 2008.

Feischmidt Margit e kötetben megjelenő írásukban rámutatnak, a magyarországi állampolgársági vitákban is hasonló szerepük volt a magyar kulturális kötődésű, idegen állampolgárságú egyének és közösségek politikai státusáról való vitáknak.

A fentiek miatt méltán gondolhatjuk, hogy az etnicitással kapcsolatos diskurzusokat a nemzetállamok igyekeznek ellenőrzésük alatt tartani. Van azonban az uralmi diskurzusoknak egy másik részük, amely transznacionális vagy globális szinten szerveződik. Ilyen globális identitáskategóriákat létrehozó diskurzus a rasszizmus, amely olyan embereket „zárt össze”, helyzetett el azonos kategóriákban, akiknek a társadalmi valóságban semmi közük nem volt egymáshoz. A rasszkategóriákat – amint azt fentebb már több ízben is említettük – semmiféleképpen nem tekinthetjük természetesnek, létrejöttek sok szempontból a gyarmatosítás és a globális kapitalizmus, illetve a nyomukban létrejövő globális egyenlőtlenségek következménye. Stuart Hall és Robert Miles a rasszizált másság történeti előzményeit kutatva mutatnak rá, hogy a brit gyarmati diskurzus hemzseg a faji sztereotípiáktól. A gyarmati terjeszkedés korszakában vált a 'fekete' *per se* a primitivizmus szinonimájává. A 'civilizált' és 'civilizátor' brit uralomnak csak úgy volt legitimitása, ha széles körben elhitették, hogy a gyarmati alattvalók primitívek és civilizálásra szorulnak. A rabszolgaság intézménye, illetve a rabszolgaságot legitimáló diskurzusok csak ráerősítettek erre, hosszú ideig megváltoztathatatlanak tűnő strukturális különbségeket hozva létre.

A rasszdiskurzusok és a rasszizálás (*racialisation*) legújabbkori formái azonban egy másik, bár a globalizációval ugyancsak összefüggő folyamat következményei is, a munkaerő-vándorlásé (*labour migration*), illetve migráns közösségek kialakulásáé. Ennek alapjánál az az ellentmondás rejlik, hogy miközben a kapitalista gazdaság centrumai érdekelték a munkaerő globális mobilitásában, ugyanakkor különböző intézményekkel (pl. állampolgárság megtagadásával) és diskurzusokkal (pl. rasszizmus) korlátozni igyekeznek azt. Miles (1982) szerint a rassz ideológia marxizmusban olyan 'hamis képzet', amely a valós gazdasági viszonyok leplezését szolgálja és akadályozza a transzzenitizmus, osztályalapú szolidaritás kialakulását. A reprezentáció – média, zene, egyéb művészetek – és a politika viszonyának kérdései kerültek előtérbe a brit kritikai kultúrakutatásban. Stuart Hall *új etnicitás* (*new ethnicity*) fogalma annak a jelenségnek a jelölésére szolgál, amelyet a hegemon nyugati diskurzusokkal, és legfőképpen a rasszizmussal szembeni ellenállás motivált, továbbá az a kulturális politika hívta életre, amely a különbségek, az alteritás számára teremtett új formákat és nyelvet (Hall 1996: 446).<sup>8</sup>

Az egyenlőtlenség nemzetállami és globális formái ellen az 1960-as évektől kezdődően fellépő polgárjogi és kisebbségi mozgalmak a többségi és elnyomó identitáskategóriákat vették célba. Olyan versengő identitáspolitikákat teremtettek, amelyek új identitáskategóriákat hoztak létre vagy felértékeltek, méltósággal ruházták fel a korábban stigmatizáló kategóriákat. Charles Taylor szerint a 20. század végén a politika kulcsfogalma az elismerés lett, aminek nyomatékot az identitás és az elismerés kapcsolata ad. Az egyenlő elismerés pedig két módon valósulhat meg: az univerzalizmus politikája által, amely minden polgár egyenlő méltóságát hangsúlyozza, vagy a különbség politikája által, amelynek értelmében az elismerés tárgya személyek vagy csoportok egyedi identitása, mindenki mástól való különbsége, sajátossága. (Taylor 1997). Az utóbbi, a multikulturalizmus politikai filozófiájának alaptétele abban a diskurzusában teljeseedik ki, amely az elismerést, illetve emancipációt kulturális alapon definiált közösségekhez kapcsolja. A multikulturalizmust mint ideológiát három dolog jellemzi: a kultúra középpontba állítása a politikai emancipációért való küzdelemben, az episztemológiai relativizmus és a nyugati univerzalizmus kritikája, valamint az állampolgársági alapon való inklúzióval szembeni exkluzív identitáspolitika (Joppke 1996). Kritikusai szerint épp ez a legnagyobb probléma a multikulturalizmussal: a kulturális sokféleség felértékelésének szándé-

<sup>8</sup>További fontos referenciák a brit kultúrakutatás szellemiségében végzett etnicitáskutatás vonatkozásában: Gilroy 1987, 1993; Back 1996.

kával jött létre, majd maga is elkezdett kívülről zárt, befelé homogén csoportokat teremteni, vagyis éppen megerősíteni azt, amit meghaladni akart: a merev identitáskategóriákat, az autenticitás – etnikai vagy vallási – mítoszaival legitimált társadalmi zárványokat.

Magyarországon a multikulturalizmus diskurzusa éppoly kevésbé tudott meggyökeresedni, mint bármely a kulturális sokféleséget támogató politika. Három próbálkozásról van ismeretünk, amikor a tudományon keresztül próbálták e normatív megközelítésnek érvényt szerezni; az egyik egy egyetemi tankönyv volt (Feischmidt 1997), a másik az elismerés politikájának a szociálpolitikájában, illetve a magyarországi kisebbségpolitikában való alkalmazhatósága melletti állásfoglalás (Szalai 2000), a harmadik pedig a fogalomnak, illetve e szemléletnek a jogfilozófiai gondolkodásba való bevezetésére irányuló törekvés (Majtényi 2007). A kritikák azonban, amelyek egyik oldalról a politika és a közélet etnikai semlegességét, másik oldalról pedig a nemzet kizárólagosságot féltik, sokkal hatásosabbak voltak. Hasonlóképpen visszhangtalan maradt Salat Levente kolozsvári politikai filozófus próbálkozása is, aki Will Kymlicka nyomában próbált a kisebbségi nacionalizmussal szemben a kommunitarizmus paradigmájának érvényt szerezni a romániai magyar közéletben (Salat 2001).

### A megismerés és elismerés viszonyából származó dilemmák

De miért fontos minderről nekünk itt beszélnünk? Legfőképpen azért, mert azt gondolom, hogy klasszifikáló, kollektív reprezentációkat teremtő diskurzusok nemcsak a politikában, hanem a tudományban is jelen vannak. Elismerés (mint jogi aktus) és megismerés (mint tudományos aktus) összekapcsolódnak egymással, mindkettő olyan performatív beszéd, amely nemcsak nyelvi, hanem társadalmi értelemben is valósággá teszi azt, amiről szól. Pierre Bourdieu harminc évvel ezelőtt a régió, illetve a regionalizmus jelenségeinek tudományos felfedezését vizsgálva állapította meg, hogy nincsenek természetes csoportok, természetes határok, minden klasszifikáció egy felosztás eredménye, ami egy korábbi vagy mai diskurzív térhez és hatalmi konstellációhoz kötődik. A társadalomtudományoknak pedig igen jelentős szerepük van abban, hogy fenntartsák a „társadalmi világ felosztásának” bizonyos módjait, vagy épp ellenkezőleg, tudományos érvekkel alátámasztják új kategóriák, új felosztások szükségességét (Bourdieu 1985).

A probléma kulcsa a kutatás tárgyának körülhatárolásában van. Andreas Wimmer és Nina Glick Schiller rámutattak, hogy a nemzetállamok hatása miként érvényesül a társadalomtudományokban a tárgy meghatározásán és a vizsgálati módszereken keresztül. A jelenséget a módszertani nacionalizmus fogalmával jelölték, és azt állították róla, hogy a szociológiát alapjaiban meghatározó szemléletről van szó, amely a társadalom és a nemzet közé egyenlőségelet tett anélkül, hogy explicit módon nacionalista lenne. Strukturális háttér az a nemzeti alapon szerveződő intézményrendszer alkotja, amely a kutatásra szánt források fölött rendelkezik, és a „nemzeti szinten releváns” kutatásokat helyezi előtérbe a lokálisakkal, regionálisakkal vagy nemzetközisekkel szemben. Úgy írták le a nemzetállami határokon belüli folyamatokat, mint a nemzetállami határokon kívüliekkel szemben állókat, és szem elől tévesztették mindazokat, amelyek ezek fölött szerveződnek. Egy Giddens-től kölcsönzött képpel: „a társadalmi életet a nemzeti alapú társadalom foglalatába sűrítették, és mindezt, ami kicsordult, analitikusan levágtak”. Ezt nevezik a társadalom konténervíziójának, amit a társadalomelmélet nagyjai Wimmerék szerint mind osztottak, és akik nyomán a társadalomtudományokban magától értetődővé vált, hogy a társadalmak nemzetállamokba szerveződnek.

Wimmer és Glick Schiller szerint a „természetessé tett” kategóriák hegemoniája azáltal jön létre, hogy akik mások, vagyis nem illeszkednek ebbe a keretbe, azokat mellőzik, láthatatlanságban tartják. Ilyenek voltak bizonyos etnikai vagy regionális csoportok, vagy a migránsok bizonyos kategóriái. A magyar társadalom szociológiai, etnográfiai képéből ilyen módon maradtak ki hosszú ideig a cigányok. A nemzetállamok által felosztott közép-kelet-európai térség vegyes vagy hibrid világainak tudomásulvétele pedig ugyancsak sokáig késlekedett. Ott ugyanis az egymással szimbolikus küzdel-

met folytató nemzeti tudományok – az utóbbi évtizedekben közjük ékelődött etnikai/kisebbségi tudományokkal együtt – úgy tűnik, viszonylag stabilan ellenőrzi a társadalmi valóság reprezentációját ahhoz, hogy a köztes identitások és transznaconális folyamatok bemutatása át tudjon törni.

Egy csoport vagy társadalmi állapot láthatatlansága kétféle módon vagy még inkább két folyamat eredőjeként jöhet létre, a mellőzés által, amikor úgy határozzák meg bizonyos paradigmák vagy előfeltevések a kutató szemléletét, hogy észre sem veszi, hogy elsiklik a tekintete bizonyos problémák fölött. Másfelől azáltal, hogy bizonyos csoportokat, rájuk jellemző perspektívákat, problémákat vagy beszédmódokat elnémitanak. Edwin Ardener kategóriája eredetileg a nőkre, illetve a női hangra vonatkozott, amely meglátása szerint az uralkodó maszkulin beszédmód mellett nem képes hallható alternatívát teremteni. Ha a strukturális kényszer falait áttörve mégis meg tud szólalni, akkor az csak az uralmon levők nyelvén tud megtörténni.

Az elnémitás az etnikai és kulturális kisebbségekkel kapcsolatban is a különbözőség tagadásával jár együtt. Ebben a tekintetben a tudomány – másfajta reprezentációs rendszerekkel együtt – az elnyomás egy specifikus módját teremti meg (sokszor nem szándékosan). A kulturális imperializmust<sup>9</sup> – Iris Marion Young fogalmával élve – az hozza létre, ha egy társadalom domináns jelentéssalkotásai egy csoport sajátos nézőpontját figyelmen kívül hagyják, illetve sztereotípiákkal jelölik meg. Így a nőknek a férfiaktól, az indiánoknak és az afroamerikaiaknak az európaiaktól, a zsidóknak a keresztényektől, a homoszexuálisoknak a heteroszexuálisoktól, a munkásoknak az értelmiségiektől való eltérése deviancia és alacsonyabbrendűség képében jelenik meg. Miután a domináns csoport kultúrája széles körben elterjedt, az ő kulturális kifejezései lesznek normálisak, általánosak, jelöltenek, az ettől eltérőek pedig hiányként, tagadásként jelenítődnek meg (Young 2001: 26).

A *posztkoloniál* irodalomnak komoly meglátásai vannak a kulturális imperializmus működésére és az alárendelt (*subaltern*) pozíciókra vonatkozóan, amelyekről itt sem tekinthetünk el. A *subaltern* fogalmat Gramscitól eredeztetik, aki az elnyomott osztályokra, a megszólalás lehetőségeitől megfosztott proletariátusra használta a kategóriát. Homi Bhabha ezt azzal specifikálja, hogy olyan elnyomott kisebbségeket kell érteni rajta, amelyek kulcsfontosságúak voltak a domináns pozícióban levő csoportok öndefiníciója és hegemoniájának megteremtése szempontjából. Stuart Hall Edward Said elméletét továbbgondolva mondja, hogy az orientalizmus olyan hatalmi diskurzus, amely aszimmetrikus, hierarchikus viszonyokat hoz létre, és pedig azáltal, hogy miközben magát univerzálisnak tételezi, olyan alárendelteket teremt, akik vagy némák vagy csak az így létrehozott nyelven, kategóriákban tudnak megszólalni. A posztkoloniális elmélet szerint a gyarmatosítás az orientalizmus beszédmódján keresztül epiztemikus erőszakot követett el (*„epistemic violence”*, Gayatri Spivak kifejezése) az alárendeltek. Ezzel szemben az alárendeltekkel azonosuló, *subaltern* pozícióból megszólaló akadémiai szerzők arra tesznek kísérletet, hogy a korábban elnémitottak és az elnyomás tapasztalatai számára a megszólalás nyelvét és a felszabadítás epiztemológiáját megteremtsék (Hooks 1990).

A felszabadítás ismeretelméleti gesztusa gyakran társul a politikai felszabadításnak való elkötelezettséggel. Ez történt a brit *cultural studiesszal*, de még inkább az amerikai *ethnic és aerea studies* esetében. Mégis jelentősen eltérő módon. Míg az előbbi a társadalom periferiáin élő különböző csoportok és szubkultúrák megismerését végezte, amit egy emancipatorikus gesztus kísérletében tett, az utóbbi egy-egy kisebbségre specializálódott, annak kutatására hivatott intézményeket hozott létre. A tudomány tárgyán keresztül határozva meg magát a tudományt, és nem az alkalmazott módszereken, elméleteken keresztül. Ha pedig a tárgy valamely etnikai csoport, diaszpóra vagy migráns közösség, akkor a hangszó a megismerésről igen könnyen áttevődik az identitáspolitikái projektekre. Ezzel pedig az a probléma – ahogyan Brubaker Bourdieu után fogalmaz – hogy az etnopolitikai

<sup>9</sup> Iris Marion Young szerint a kiszákmányoláson, a marginalizáción és a hatalomnélküliségen túl, létezik a kisebbség fölötti uralomnak egy negyedik, az előbbieknél kevésbé látható formája, amire ő a kulturális imperializmus fogalmát használja.

vállalkozók azzal, hogy a csoportokat objektíve létezőknek tekintik, egyben hozzá is járulnak annak létrehozásához, amit látszólag csak leírnak, megjelölnek (Bourdieu 1985; Brubaker 2001: 114). A megismerés és felfedezés minősége és hitelessége pedig csak úgy biztosítható, ha az etnopolitika gyakorlati kategóriáit és a társadalomelemzés kategóriáit távol tartjuk egymástól.

Hasonló problémát jelez Ayse Caglar is, amikor a migrációkutatás területén mutat rá azokra a korlátokra, amelyekbe az etnikai közösségekre fókuszáló tekintet beleütközött. Caglar az etnikai csoportot mint a kutatás tárgyát és mint elemzési egységet egyaránt elutasítja. Szerzőtársával, a transznacionális migráció szemléletét megalapozó Nina Glick Schillerrel együtt azt vallja, hogy az etnikai prizma, amit a társadalomkutatók magukévá tettek, meghatározza, sőt – ahogyan ők mondják – eltorzítja a migránsoknak a befogadó társadalomhoz és kibocsátó társadalomhoz való viszonyát, ami nem engedi látni e viszony különbségeit, és általában a diverzitás jelenségeit (Caglar – Glick Schiller 613) Caglar és Glick Schiller szinte programalkotó szándékát jelzi a tanulmány címe is: *„Beyond the ethnic lens”*.

E dilemma hazai terepen is feldereng Zsigó Jenő olvasva, aki a *Kisebbségek kisebbsége* című kötet bevezető tanulmányában a „politika cigánytalanításáról” beszél, felmerül az emberben a kérdés, vajon lehet-e ennek analógiájaként a társadalomtudományok „cigánytalanításáról” beszélni (Zsigó 2005)? Ilyen kategorikusan biztosan nem. Hiszen, mint arra már elsősorban Dupcsik Csaba, de mások is rámutattak, a magyar szociológia és szociálpolitika nemcsak a „cigánykérdés” szakmai jelentőségét ismerte föl, de a róla való beszédben saját társadalompolitikai, közéleti szerepére is rátalált. Különösen látható volt ez a rendszerváltást megelőző években, amikor a szakmai és politikai legitimitásukat megteremteni vágyó társadalomtudósok egyszerre fedezték fel tudományuk tárgyát a cigányság leszakadó, egyre több problémával küzdő részében és teremtették meg azokat az intézményeket és beszédmódokat, amelyekben a velük való szolidaritás és felelősségvállalás megfogalmazhatóvá vált. A magyar szociológia, illetve a magyar szociológusok a következő években is igen sokat tettek a romák hátrányos helyzetének, jogos sérelmeinek láthatóvá tételéért. Csakhogy közben mintha rögzült volna a szakma művelőinek tekintete. Szinte kizárólag a szegénységet, a kirekesztés mechanizmusait, a marginális létezés módjait látva, hozzájárult ahhoz, hogy a figyelem a társadalmi kontextusról és a viszonyokról a kisebbségre irányuljon, a kisebbség képe pedig deetnicizálódjon.

A megismerés és elismerés összekapcsolása Szalai Júlia értelmezésében egy olyan nyelv megteremtését jelenti, amely alkalmas lehet a tudományos eszközökkel megismert sérelmeket és az őket létrehozó mechanizmusokat a politikai diskurzus részévé tenni (Szalai 2000). Neményi Mária és Szalai Júlia erre tettek kísérletet a 2005-ben megjelent *Kisebbségek kisebbsége* kötettel, miként azt a kötet alcíme – *A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai* – is jelzi. De a társadalmi diskurzus kiszélesítésének irányába mutató tudományos kísérletnek tekinthető a Magyar Agóra, a magyarországi romák és nem romák viszonyáról szóló deliberatív közvélemény-kutatás is (Örkény–Székelyi 2007). A kérdésnek egy másik aspektusára, a magyar szociológia gyarmatosító tekintetére mutatott rá Neményi Mária, aki szerint a cigányok képe e tekintet terheit viseli magán, ami nem engedi megszólalni a kisebbségi hangokat. A koloniális viszonyokra hívták fel mások a figyelmet a magyar tudományos intézményeknek a kisebbségi magyar közösségekhez való viszonyában. Kovács Éva a cigányoknak a magyar festészetben való, hasonló elveken nyugvó megjelenítéséről beszélt (Kovács 2009). Jelen kötetünkben Kóczé Angéla próbálkozik meg azzal, hogy a fekete feminizmusnak az elnémitottakról és alárendeltokról szóló gondolatait összekapcsolja a magyarországi értelmiségi és közéleti szerepet vállaló roma nők tapasztalataival és gondolataival. Elemzésében támaszkodhat azokra az elméletekre, amelyek a posztkoloniális szemléletet térségünkre a hierarchikus külső versus belső pozicionálás segítségével értelmezik (Melegh 2006).

A Caglar által „etnikai tekintetnek” nevezett dilemma a magyarországi, illetve a környező országokban dolgozó antropológusok munkáinak vonatkozásában is felmerült. Hosszú időt töltve egy-egy közösségben, azok belső törvényszerűségeit, sajátos normáit és értékeit elsősorban a részt-



vevő megfigyelés módszerével ismerik meg (és sokkal eredményesebben teszik azt, mint bármilyen egyéb módszerrel). Továbbá többnyire módszertani érveket hoznak fel amellett, hogy miért nem lépik át egy-egy telep, gettó vagy falu határát, miért nem kérdeznak rá a környezetükkel való viszonyokra, a kifelé és befelé irányuló mozgásokra és hatásokra. A módszertani önreflexió most sem annak nyomán kezdődött, hogy az antropológusok kiléptek volna kutatott közösségükből, hanem annak következtében, hogy a környezetet, a többségi társadalom, a szomszéd vagy a telepen kívüli falu küldött olyan üzeneteket, váltott ki olyan hatásokat a cigány/roma emberekből és közösségekből, amelyeket már nem lehetett „belülről” és önmagukban megérteni, és amelyek ugyanakkor az antropológusokat közösségükkel kapcsolatos politikai állásfoglalásra is késztették. Az etnicitásnak a megismerés módjára való ellentétes irányú hatása érvényesül olyankor, amikor a kutató nem tud túllépni saját természetes, hétköznapi beállítódásán. Az alkalmazott módszerek, a kutatásra fordított idő rövidsége, a jelenlét elmulasztása vagy felületessége nem teszi lehetővé, hogy ne középosztályi, „többségi bennszülöttként”, hanem kutatóként, és a kutatóktól elvárható elfogulatlansággal tekintsen a megismerendő közösségre és társadalmi helyzetre. A kutató etnocentrizmusa, politikai, osztály- vagy morális elkötelezettsége rávetül ilyenkor a megismerésre, nagymértékben korlátozva annak lehetőségét.<sup>10</sup>

## Etnicitás és társadalmi kontextus

A fentiekben bemutatott korlátaival együtt az etnicitást használható és fontos fogalomnak gondolom, mert a kulturális és társadalmi különbségek és viszonyok szerveződésének és percepciójának egyik univerzális módját csak általa tudjuk jelölni. Akárcsak a nemzet vagy a rassz, az etnicitás is anélkül létezik, hogy rasszok, etnikumok vagy nemzetek szilárd csoportként vagy entitásként léteznének. Az óhatatlanul is „eticitást teremtő” etnicitáskutató elfogultságait pedig úgy ellensúlyozhatjuk ki, ha a társadalmi kontextusra koncentrálunk, a társadalmi létezés nem etnikai dimenzióira, a társadalmi működés nem etnikai folyamataira, és azokon keresztül próbáljuk megérteni hogy miként lesz és hogyan az etnicitás. A következőkben ennek lehetőségeit tekintem át, immár konkrét utalásokkal a könyvben található tanulmányokra.

## Diszciplináris és konceptuális keretek

Fentebb már mondtuk: az etnicításra nem úgy tekintünk, mint szubsztanciára, hanem mint társadalmi konstrukcióra. Ezt pedig kétféleképpen tehetjük. Vagy azt vizsgáljuk, hogy a különbségtétel miként történik, a különbségek miként etnicizálódnak. Ha ez a célunk, akkor a jelenséget a hétköznapi társadalmi gyakorlat kontextusába kell visszahelyeznünk.<sup>11</sup> Vagy pedig azt vizsgáljuk, hogy alapvetően más funkciót betöltő társadalmi cselekvések és működések – mint például a politika, a gazdasági tevékenységek, a reprodukció, a beszéd vagy éppen a kulturális termelés és fogyasztás – hogyan illeszkednek egy társadalmi egyenlőtlenségek és kulturális különbségek által meghatározott társadalmi struktúrába, és miként járulnak hozzá a különbség kulturális és etnikai kategóriáinak reprodukciójához. A kérdés itt tehát az, hogy milyen strukturális viszonyok milyen módokon teszik láthatóvá a különbséget, milyen beszédmódokat, reprezentációkat, képeket hoznak létre a cigá-

<sup>10</sup> E problémáról bőven szól Dupcsik Csaba a szociológiában alkalmazott „devianciaorientált” megközelítések kapcsán (Dupcsik 2009), de érintette a kérdést a Solt Ágnes *Élet a reményen túl* c. dolgozatának módszertani vitája is. Köszönettel tartozom Berta Péternek, aki felhívta a figyelmem a torzítás e két formája közötti különbségekre.

<sup>11</sup> Erre tettünk kísérletet a *Nemzeti politikák és hétköznapi etnicitások* (Brubaker et al. 2006) második részében.

nyokról, a magyarokról, a magyarországi németekről vagy a kisebbségi magyar közösségekről. Az első, a tapasztalat megértése nem volna elképzelhető a nélkül a filozófiai tradíció nélkül, amelyet a fenomenológia, illetve a hermeneutika hozott létre. Ezek rövid áttekintését végzi el írásában Biczó Gábor elsősorban az „idegen” társadalomfilozófiai tematizálását, illetve annak ismeretelméleti következményeit áttekintve, egyrészt a fenomenológiai szociológiában, másrészt a filozófiai, illetve az interpretív antropológiában.

E könyv szerkesztőjét és szerzőinek jó részét az a szándék vezérelte, hogy a magyarországi kisebbségekkel kapcsolatos vizsgálatokat az elméleti következtetések szintjén közelítsék ahhoz a gondolkodáshoz, amely más országokban folyik az etnicitás, etnikai viszonyok témakörében. E törekvés értelmében Erőss Gábor a francia szociológia, és azon belül kiváltképpen az oktatásszociológia elméleti paradigmáit tekinti át. Elsősorban arra a kérdésre fókuszál, hogy a francia köztársasági eszme színvaksága miként került be a szociológiába, és miként hozta létre, ahogyan a szerző nevezi, „a tudományos megkülönböztetés tilalmát”, azt a helyzetet, hogy az iskolai egyenlőtlenségek vizsgálatakor eltekintettek az etnikai dimenziótól és a szegregáció kapcsán is csak annak társadalmi dimenzióját vették figyelembe. A színvakság elvén és gyakorlatán először a lokalitás irányában léptek túl, éspedig a külvárosok (*banlieues*) speciális iskolai problémáinak felismerésekor, amelyeket már nem tudtak hagyományos szociológiai változókka magyarázni. A színvakság elvének és gyakorlatának kritikai meghaladása antropológiai vagy etnográfiai mikroelemzésekkel történt, amelyek az iskola és a helyi társadalom viszonyát vizsgálták. Az első kvantitatív szociológiai vizsgálatot nagyon fontos terminológiai viták előzték meg, amelyek a tabutörésen túl a megnevezés módjaira koncentráltak. (Végül a nevek alapján vélelmezett besorolást keresztettk az állampolgársággal, a felismerések pedig, amelyek így születtek, elsősorban a szegregációra, az etnikai diszkrimináció létezésére mutattak rá.) Erőss Gábor a saját kutatásából származó példákkal azt világítja meg, hogy miként történik a különböző oktatás- és szociálpolitikai kategóriákba (pl. hátrányos helyzet, speciális nevelési igény) való sorolás a magyar iskolákban, illetve az miként viszonyul az etnikai (elsősorban cigány–nem cigány) különbségételhez. A francia példa hasznosítható tanulságát pedig éppen abban jelöli meg, ami e tanulmánykötet egyik legfontosabb törekvése, hogy a különbség konstrukciójának módját a helyi társadalmakban és iskolákban összekapcsolja makroszintű egyenlőtlenségrendszerek megértésével.

A kisebbségi gyerekek oktatásának kérdésére egy másik megközelítésből tekint Papp Z Attila. Tanulmányában a kisebbségi gyerekek oktatásáról való elképzeléseket és intézményi megoldásokat az állami közoktatási rendszerhez, valamint a kisebbségek identitáspolitikai célkitűzéseikhez való viszonya szempontjából jellemzi, illetve tipologizálja. A nemzetközi kompetenciateljesítések eredményeiből kiindulva a kisebbségi – a felmérés nyelvén szólva, az otthonukban az államnyelvtől eltérő nyelvet beszélő – gyerekek rosszabb iskolai teljesítményeit konstatálja. A sikertelenség magyarázatait egy kétdimenziós rendszerben helyezi el, amelynek egyik dimenziója a magyarázat érvényessége, másik dimenziója a különbséghez való viszony (eticitással összefüggő és etnicitássemleges). Mindezek közül az etnicitással összefüggő makroszintű magyarázatokra fókuszál, külön kiemelve a deszegregációs politikák, illetve a kisebbségi (etno-)politikák hatását az oktatásra. A tanulmány két közösségből hoz saját kutatási eredményeket – magyarországi romák és romániai magyarok – amelyeket a nemzetközi irodalomban feldogozott példákkal hasonlít össze.

Neményi Mária egy másik szociológiai paradigma – a szociálpszichológia – megközelítéseit és felismeréseit foglalja össze, rámutatva arra, hogy a kisebbségi identitás koncepciójának hogyan teszi lehetővé a kognitív és strukturális folyamatok összekapcsolását. Ami az utóbbi kontextusában egyenlőtlenségként vagy elnyomásként diagnosztizálódik, az előbbiben identitásfenyegetésként realizálódik. A testükben megjelölt kisebbségekkel szembeni sztereotípiafenyegetettség – ez a rasszizmus szociálpszichológiai megfogalmazása – a kisebbséghez tartozók sztereotípiaszorongással válaszolnak, ami a hétköznapi élet gyakorlataira, viszonyaira és teljesítményekre is hatással van. Az etnikai identitás és az önértékelés összefüggései kiemelt kérdése a kisebbségek oktatásával és a

kisebbségi származású gyerekek szocializációjával, társadalmi környezethez való viszonyával kapcsolatos kutatásoknak, amelyek közül Neményi saját magyarországi vizsgálatának eredményeire támaszkodva állítja: a fiúk közel 40%-a hátrányként éli meg a cigányságát, míg megközelítőleg 30%-a előnyként (ez utóbbiak jelentős része budapesti), az arány a lányoknál fordított. A tanulmány azokat az identitásstratégiákat írja le és értelmezi, amelyeket a roma serdülők a diszkriminációra és a rasszizmusra való válaszként dolgoztak ki.

Michael Stewart tanulmányának két állítása az egész kötet szempontjából központi jelentőségű: az egyik szerint az etnicitás kutatásának meghatározó szerep jutott abban, hogy az antropológiát mint tudományt elhelyezze a többi társadalomtudományokhoz képest. Az állítás elsősorban az egy közösségre irányuló mikroelemzésekre vonatkozik, amelyek meg tudják mutatni azt a komplex, kölcsönhatásokra épülő rendszert, amely a különbségtétel különböző formái, az azokat egyéni és közösségi szinten megvalósító szituációk között fennállnak. Ebben az értelemben az antropológiai esettanulmányok és monográfiák a szociológiai, politika és történettudományi makroelemzésekből kimaradó finom különbségek, az etnicitás mikropolitikájának megvilágítására alkalmasok. Stewart másik állítása egy kritikai megállapítás a roma/cigánykutatásokra nézve, mondván, hogy elméleti hozzádékuk nem jutott el a többi etnicitáskutatóhoz, de még az ősi és törzsi társadalmakat kutató antropológusokhoz sem. Ezért is érthető, hogy miért vált a roma/cigánykutató antropológusok első nemzedéke számára olyan fontossá, hogy „igazi”, minél izoláltabb és homogénebb cigány közösségeket találjanak, miközben elhanyagolták a „vegyes” vagy környezetükkel inkább kommunikáló, velük erősebb kölcsönhatásban álló csoportokat. Ez a könyv e módszertani korlát meghaladásának reményében született, több szerzője vallja a roma/cigány közösségek belső társadalmi komplexitását, másfelől a kifelé való kötődéseik jelentőségét, csakúgy, mint a kérdés elméleti feldolgozásának szükségességét.

Stewart kritikusan rámutat, hogy olyan fogalmak, mint az etnikai határ, jelen voltak/vannak ugyan antropológiai roma/cigánykutatásokban, az antropológia és szociológia etnicitás fogalma – amely szerinte alapvetően egy nemzetállami logikát követ – nem tudott analitikus értelemben támasza lenni a roma/cigánykutatóknak. A brit roma/cigánykutatók (köztük elsősorban Okely és Stewart) a kulturális partikularizmusokat, a sajátos „cigányos” életmódot bizonyos strukturális viszonyok, elsősorban a munkamegosztás következményének tekintik. Ettől eltér a Williams és Piase-re által fémjelzett kulturalista megközelítés, amely a „cigány világok” önállóságára, a gádzsó világtól való függetlenségére, belső törvényszerűségeire fekteti a hangsúlyt, amelyről ráadásul ismereteket szerezni is nehéz, mert rejtőzködik, ellenáll a kívülállók tekintetének. Michael Stewart arra a kérdésre keresvén választ, hogy az antropológiának milyen szerep juthat az etnicitás és a kisebbségek vizsgálatában, két pályát lát, amelyek szerinte nemcsak lehetőségként, hanem kényszerként is működnek: a lokális (esetleg globális) kutatásokat és a politikailag elkötelezett kutatásokat. Mindkettő kritikájából kiindulva hitet tesz a kulturális közvetítés mikrofolyamatainak történelmi és ökológiai környezetbe ágyazott vizsgálata mellett, amelynek kiváló terepei Európa roma közösségei.

## NEMI VISZONYOK, REPRODUKCIÓ ÉS ETNICITÁS

Durst Judit a szociológiai, illetve demográfiai vizsgálatok nyomvonalán indulva az etnicitás magyarázó erejét keresi a reprodukciós viselkedés eltéréseire. Rámutat a statisztikai realizmus etnikai változóinak és az etnicitás valódi működésének, társadalmi felépítésének alapvető ellentmondásaira, majd az antropológiai demográfiából merített példákkal három lehetséges összefüggést mutat be, ami az etnicitás és egyéb társadalmi jellemzők (iskolázottság, munkaerő-piaci helyzet, jövedelem) között, a kisebbségi helyzet és a bizonytalanságérzés között, illetve a pronatalista, nagycsaládi szerkezet között fennállhat, és amelyek bizonyos esetekben, de csakis együttesen, hathatnak a reprodukciós viselkedésre. Durst elemzése – összhangban az etnicitással kapcsolatos legújabb



kutatásokkal és elméletekkel – rámutat annak a demográfiai magyarázatnak az alapvető tévedéseire, amely a kisebbségi csoportokban önmagukban keresi a magyarázatot. Két cigány/roma közösségben végzett antropológiai terepmunka adatait felhasználva, Bourdieu és a mikroökonómia elméleti megközelítéseit ötvözve jut el arra a megállapításra, hogy az etnicitás önmagában nem magyarázó tényező a romáknak a magyar társadalom átlagától eltérő termékenységi viselkedésére, hanem olyan „relációs változó”, amelynek cigány–nem cigány viszony, a társadalmi távolság és az erőforrásokhoz, hatalomhoz való hozzáférés különbségei legalább annyira fontos része, mint az, amit kulturális értelemben önmagában a „cigány” jelent.

A reprodukció kérdésének tárgyalását a kötet másik szerzője, Vincze Enikő másként kontextualizálja. Ő azt állítja, hogy a reprodukcióról való elképzelések és gyakorlatok az egyénen, illetve a párokon kívül olyan kontextusba vannak ágyazva, amelyre nemzetközi aktorok, a nemzeti reprodukív politika, a kisebbségpolitika, a közegészségügyi szolgáltatások és a helyi női közösségek egyaránt hatással vannak, s amelyek egymással nem egybeeső, sőt olykor egymással versengő jelentéstulajdonításokat hoznak létre. Az írás elméleti horizontját a kétféle (vagy többféle) különbségtétel és a (nemi és etnikai) kategorizáció együttjárása és kölcsönhatása, valamint az együttesük egy hatalmi rendbe való illeszkedésének kérdése határozza meg. A szerző egyszerre figyel a lokalításra – ahol elsősorban az egyéni tapasztalatok megszólaltatásával érzékeltethető, hogy miként kapcsolódnak össze az imént említett folyamatok –, valamint a politikára. Utóbbi vonatkozásában pedig megállapítja, hogy a roma kisebbségpolitikában megerősödni látszanak a patriarchális diskurzusok, amelyek nem utolsósorban a női testet és tisztaságot középpontba állító etnikai tradíciókat használják legitimációs eszközül.

Kóczé Angéla tanulmányának megközelítését a színes bőrű feminista szerzők posztkoloniális helyzetről és az interszekcionalitásról alkotott kritikai elméletei határozzák meg. A magyarországi romakutatásokban eddig alig tárgyalt mobilitás és női életutak, élettapasztalatok külön-külön és összefüggéseiben való megértése szempontjából egyaránt fontos megállapításokat fogalmaz meg. A szerző életútinterjúk alapján vizsgálja a közéleti szerepet betöltő roma nők emancipációjának stratégiáit, társadalmi felemelkedésük küzdelmeit, az azt segítő társadalmi kapcsolatokat és az azt akadályozó társadalmi körülményeket. Elemzi azokat a módokat, ahogyan a roma női elit középkorú és fiatal tagjai egyfelől roma származásukhoz, másfelől nemi meghatározottságukhoz viszonyulnak, valamint ahogyan azokkal az ellentmondásokkal és elutasításokkal megküzdének, amelyek a társadalmi határok átlépésével járnak.

#### TÉR, HELY, MOZGÁS. GLOBÁLIS VISZONYOK ÉS ETNICITÁS

A tér társadalmi meghatározottságával, illetve társadalmi megalkotásával, tér és társadalom, tér és kultúra viszonyának tudománytörténeti áttekintésébe ágyazva tárgyalja az etnicitás, a multietnikus társadalmak földrajzi, kartográfiai reprezentációjának kérdését Keményfi Róbert. A térképnek és általában a kartográfiának, valamint a földrajztudománynak a nemzetépítésben és a nemzetállamok legitimációjában betöltött szerepét tárgyalva külön kitér arra, hogy ezekből mi következik tér és etnicitás viszonyára vonatkozóan. Áttekinti a geográfia különböző társadalomtudományi diszciplínákkal érintkező újabb megközelítéseit (mint a kognitív térképezés, a szimbolikus geográfia), amelyek lehetővé teszik, hogy a térszerkezet etnikai meghatározottságát, illetve egy társadalmilag strukturált térnek az etnikai viszonyokra és a közösségek reprodukciójára tett hatását vizsgálni tudják. Tér és etnicitás értelmezéseivel az etnicitáskutatók legfontosabb elméleti vitáihoz is fontos adalékokat olvasunk a tanulmányban, ahhoz például, amely az etnicitás strukturális és objektív meghatározottsága és a tapasztalat, illetve a percepció felől való megközelítése között feszül.

A térhez némiképpen másként viszonyul tanulmányában Ilyés Zoltán; ő azokat a földrajzi tereket állítja a középpontba, amelyek a kulturális (és ha akarjuk, etnikai) interferenciák és konfliktu-

sok helyszínei (perifériák, határvidékek, kontaktzónák). Továbbá a territorizáció kulturális, illetve társadalmi folyamatait vizsgálja, azt, ahogyan bizonyos ideológiákat, narratívákat adott helyekhez lehorgonyoznak, és ezáltal a helyek szimbolikus jelentésre tesznek szert, a szimbólumok, mítoszok stb. pedig naturalizálódnak (például a „Nagy-Magyarország” iránti történeti nosztalgia a történeti határ bizonyos pontjain). A szimbolikus geográfia megközelítése lehetővé teszi számára, hogy a helyek és tájak emlékezet- és identitáspolitikai alkalmazását vizsgálja.

Míg Ilyés és Keményfi tanulmányában a tér a lokalitáshoz kapcsolódik, Melegh Attila a globális összefüggéseket hozza be az etnicitás tanulmányozásába írásában. Mindenekelőtt azt a globális egyenlőtlenséget, amit a világkapitalizmus létrehozott, a perifériák kisajátításának történetileg változó formái – például a gyarmatosítás vagy a migráció – által. Melegh szerint a nacionalizmusok nem vizsgálhatók lokális rendszerekként, mert „egy globális hierarchiát működtető koloniális diskurzuson alapulnak, abból táplálkoznak”. Ha a nacionalizmusokat így többes számban és globális összefüggésben vizsgáljuk, akkor ismerhetjük csak fel a globális hierarchikus viszonyok hatásait, valamint az ebben a térben való helyezkedés vagy versengés játszmáit. E módszert Melegh egyfelől a stigmatizált migránsokkal és perifériális országokkal szembeni közéleti diskurzusok, másfelől a népesedési diskurzusok történeti komparatív elemzésére alkalmazza. És ezen a ponton tud hozzászólni az etnicitás körüli vitákhoz. Azoknak a diskurzusoknak ugyanis, amelyek a felszínen a középosztálytól eltérő reprodukciós viselkedésről, ennek veszélyeiről szólnak, igazi társadalmi erejük abban rejlik, hogy etnikai, valamint rasszkategóriákat hoznak létre.

Hasonlóképpen globális kontextusokat szólít be a diskurzusba Nyíri Pál. Tanulmányában a magyarországi kínai vállalkozók gazdasági és társadalmi stratégiáit a transznacionális folyamatok antropológiája és a migrációkutatásból, valamint a gyarmati történelemből ismert közvetítő kisebbség fogalmával írja le és értelmezi. Felhívja a figyelmet az etnocentrizmusába temetkező magyar befogadó társadalom és a magukat a globális modernséggel azonosító kínai diaszpóra gazdasági stratégiáinak feloldhatatlan ellentétére. Egy szemléletes etnográfiai példa segítségével a transznacionalitás, a transznacionális térhez kötődő mobilitás még érthetőbbé válik (Magyarországról indult kínai vállalkozó, akinek termelő és forgalmazó vállalatai vannak Dél-Európában, Amerikában és Afrikában is). Sikeres transznacionális karriereket az elit mondhat magáénak, de az alacsonyabb státusú, alkalmazottként dolgozó migránsok is ezt tekintik követendő mintának.

Míg a kínai migránsok esetében a transznacionalitásnak, a Kárpát-medencei magyarok migrációja vonatkozásában az etnicitásnak van stratégiai jelentősége. Ezt hangsúlyozzák a kérdés szerteágazó irodalmát és sok empirikus kutatás eredményét egy koncepcionális keretben összefoglaló és elemző tanulmányukban Zakariás Ildikó és Feischmidt Margit. Arra tesznek kísérletet, hogy az ún. etnikai migráció „etnikai” elemét dekonstruálják, és az etnicizálás folyamatát a befogadó és a kibocsátó társadalom, valamint a migránsok önértelmező narratíváinak perspektívájából megértsék. Az etnicitásra úgy tekintenek, mint ami egyfelől különböző (nemzetállami, kisebbségi és egyéni) konténertársadalmakat imagináló identitáspolitikák produktuma, másfelől társadalmi tőke, amely a beilleszkedést vagy mobilitási karriernek folytatását teszi lehetővé.

#### AZ ETNICITÁS A LOKÁLIS ÉS VALLÁSI KÖZÖSSÉGEKBEN

Míg az előző fejezet szerzői tágabb kontextusok irányába nyitottak, a kontextusoknak egy másik típusát alkotják az etnicitás jelenségeit lokális társadalmi összefüggésrendszerbe ágyazó munkák. Ezeknek egyik karakteres csoportját alkotják a kötetben szereplő azon tanulmányok, amelyek vallási jelenségekre fókuszálnak, pontosabban azt vizsgálják, hogy a vallás új informális és intézményes formái milyen változásokat generálnak etnikai és lokális viszonyokban és identitásokban. A vallás és etnicitás viszonyát vizsgáló szakirodalom jelentős része a kétféle kulturális közösség és ideológia összekapcsolódásait és ennek eredményeként a multietnikus társadalmak párhuzamos szer-

veződését hangsúlyozzák. Kiváló példa erre a pillarizáció modelljének alapot szolgáltató Hollandia, vagy a maga etnikai alapon megosztott történelmi egyházaival Erdély. A nyugat-európai bevándorló országok muszlim, hindu, szikh közösségei ugyancsak jelentős mértékben hozzájárultak a társadalmak kulturális mozaikként felfogott képéhez. Hasonló képünk alakult ki a periférikus helyzetű kisebbségi közösségekben térítő és körükben ugyanakkor szociális missziót is teljesítő újprotestáns egyházak hatásáról. Fosztó László és mások kutatásai rámutattak, hogy a vallási közösségekkel való hatására felértékelődik a közös etnikai származás is, a pünkösdi vagy karizmatikus közösségek tagjai öntudatosabb romák lesznek.

Ennek ellentmondanak Ayse Caglar és Nina Glick Schiller, akik azt tapasztalták, hogy újprotestáns egyházak sok esetben transzietnikus vallási közösségeket hoznak létre (nemritkán afrikai vagy ázsiai prédikátorok vagy lelképászorok vezetésével), amelyek tagjainál az etnikai vagy nemzeti identitás háttérbe szorul az „új keresztény” identitáshoz képest, másfelől a közös vallási elkötelezettség relativizálja, átjárhatóvá teszi az etnikai vagy nemzeti határokat. Bakó Boglárka egy dél-erdélyi faluból hozott példája ezt a jelenséget illusztrálja: egyfelől a korábban vallási és etnikai egységet alkotó helyi magyarságon belül éleződnek ki a törésvonalak egy karizmatikus lelkész által elindított megújulási mozgalom hatására. Másfelől a falu „cigánysorán” elkezdett missziós és szociális tevékenység következtében a cigányok irányában korábban nagyon erős „színhatár” értékelődik át. A helyi romákat a magyar nyelvű hitélet tradíciójához ragaszkodó vallási közösség csak addig fogadja be, amíg annyira meg nem erősödnek, hogy saját közösséget alkotnak. Ettől a pillanattól azonban, miként Bakó Boglárka értelmezéséből megtudjuk, a társadalom vallási alapú újraszerveződését felülírja az etnikai kizárólagosság tradíciója.

A vallásosságnak ugyancsak rendkívüli formáját és legfőképpen annak társadalmi hatásait vizsgálja Peti Lehel, aki egy multietnikus falusi erdélyi milióbe kalauzol bennünket, ahol egy félig roma, félig magyar, de a falutársai szemében cigánynak számító látnokasszony látomásainak társadalmi felépítését, legitimációs folyamatát vizsgálja. Különös hangsúlyt fektet arra, hogy a jelenséget a felekezetek (római katolikusok, görög katolikusok, ortodoxok és protestánsok: reformátusok és unitáriusok) közötti versengésben kontextualizálja. Szemben a csíksomlyói és máriaradnai kegyhelyekkel, amelyek az elmúlt években magyar nemzeti zarándokhelyekké váltak, Szőkefalvát a maga cigány látnokával az etnikai megbékélés szimbólumává kívánták tenni. A katolikus egyház törekvését támogatja a helyi társadalom, különböző adminisztratív átszervezések után a lokális identitás szimbolikus referenciapontjainak megeremtésén fáradoznak.

Papp Richárd egy még kisebb lokalitásban, egy zsinagóga közösségében keres választ nagyon is általános érvényű, partikularitásait mégis megőrző kérdéseire. Egy beszélgetésekből és írásokból előálló szövegtárházban azt vizsgálja, hogy a humor különböző formáinak a vicctől a tréfás megjegyzéseken át az önironikus élettörténeti elbeszélésig milyen jelentősége van a közösség működésének, tagjainak identitása szempontjából. Papp Richárd résztvevő megfigyelésre épülő mikroelemzése fontos adalékokkal szolgál a vallási előírások és a gyakorlat közötti feszültségek, a „magyar zsidó” kategóriával jelölt többes kötődések, a történeti traumák és az aktuális sérelmek feldolgozásának megértése szempontjából.

A lokalitásra fókuszál Eiler Ferenc kutatói tekintete is, tanulmánya ugyanakkor az etnicitás vizsgálata szempontjából nagyon fontos történeti szemléletet és módszert képviseli a kötetben. Az etnicitásnak a Bevezetőben többször hangsúlyozott, társadalmilag konstruált és történetileg változó valósága ebben a metszetben válik igazán láthatóvá. Egy magyarországi német település társadalmának 20. századi változásai alkotják azt a kontextust, amelyben rá tud mutatni, hogy hogyan válik a nyelvi és kulturális különbség etnikáivá, a társadalmi identitás reflektált elemévé, hogyan politizálódik át, és válik különböző egyéb társadalmi, gazdasági és vallási tényezők függvényében még egy településen belül is többjelentésűvé, majd a II. világháború és az azt követő évek kataklizmáinak következtében miként tűnik el fizikailag és mentálisan egyaránt a társadalmi valóságból. Eiler írása az egyetlen ebben a kötetben, amely a magyarországi és közép-kelet-európai multietnikus társadal-

mak egy fontos eleméről, a német nyelvű diaszpóráról szól. Jelentőségét ugyanakkor az is emeli, hogy két, az etnicitás kutatása szempontjából fontos tudományos tradíció hatásait hordozza, azt, amely a magyarországi német közösségek történeti és szociológiai vizsgálata során felhalmozódott, valamint azt, amely kiváló társadalomtörténeti munkák nyomán jött létre az etnicitás irodalmában (Cohen 1981; King 2002).

#### MUNKA, FOGYASZTÁS, STÁTUSZ ÉS ETNICITÁS

Sárkány Mihály tanulmányában sok szempontból a Bevezetőhöz hasonló logikát követ: előbb azt mutatja meg, hogy az etnicitásnak mint társadalomszervező elvnek és mint identitásnak nem volt jelentősége a gazdasági tevékenységek és kapcsolatok szerveződésében, majd arra mutat rá, hogy miként jelenik meg mégis, bár nagyon későn ez az elemzési szempont. Kritikáját végül is egy korlátozó és ugyanakkor a társadalmi kontextus más tényezőit is figyelembe vevő alkalmazás lehetőségére futtatja ki. Mert csak a társadalmi és történeti kontextus alaposabb vizsgálata világíthat rá az első látásra etnikai csoportok tradícióival összefüggésben látott sajátos termelési és fogyasztási ethoszok másfajta, társadalmi, osztályszerkezetből, netalán vallási tradíciókból következő meghatározottságaira. Sárkány állítása a szociálintropológiai és történettudományi megközelítések összekapcsolásának szükségességéről nagymértékben összecseng Michael Stewart és Eiler Ferenc érvelésével. Granovetter lassan klasszikusnak számító megállapítását a kapitalista gazdaság társadalmi kapcsolatokba ágyazott voltáról Kloosterman nyomán a vegyes beágyazottság (*mixed embeddedness*) fogalmával egészíti ki, azt remélvén, hogy a bizalom, a munkatársak és alkalmazottak megválasztásánál érvényesülő szelekció mechanizmusait értelmezni lehet így anélkül, hogy közben az etnikai partikularizmus csapdájába esnénk.

Mintha Stewart és Sárkány inkább elméleti gondolatait fűzné tovább Virág Tünde két, cigányok lakta faluból származó empíria birtokában. Stewarthoz kapcsolódik annyiban, hogy cigányok/romák társadalmi jelentését elsősorban a munkamegosztás, illetve a munkaerőpiac által meghatározott strukturális pozíciókból vezeti le. E pozíció szerinte történetileg viszonylag állandó, ha történik is olyan gazdasági, politikai változás, amely kimozdítja, az csak ideig-óráig van hatással, majd a status quo újra helyreáll. A cigányok a parasztgazdálkodás idején, majd az extenzív iparosítás korszakában is az ún. átengedett tevékenységeket végezték, olyan munkákat, amelyekre szükség volt ugyan, de amelyeket mások nem akartak ellátni. Amikor pedig – elsősorban munkanélküliséggel kísért gazdasági válságok idején – a cigányok és nem cigányok között verseny keletkezik ezekért a munkákért, a cigányok a versenyben rendszeresen alulmaradnak. Virág ebben a strukturális keretben helyezi el annak az állapotnak a diagnózisát, illetve elemzését, amelyben a két falu lakói találják magukat, amikor a közelben új foglalkoztatók megjelenésével a munkaerőpiac legalsó szegmensei újra megnyílnak előttük. Az időszakos munkavállalás módjaival ugyanúgy foglalkozik, mint annak társadalmi következményeivel, amit a településen belüli társadalmi differenciálódásban jelöl meg, amely azonban egyéb strukturális kényszerek (bezártság, lakáspiaci helyzet) miatt nem tud együtt járni az igazi társadalmi mobilitás lehetőségét megnyitó elköltözéssel.

Szabó Á. Töhötöm bizonyos értelemben a múltba tér vissza, amikor azt vizsgálja, hogy a paraszti gazdálkodás megszervezésében és a paraszti közösségek közötti gazdasági kapcsolatokban milyen szerepe van az etnikai különbségnek. De csöppet sem múltbéli megközelítéssel: számos példa alapján mutat rá, hogy az erdélyi magyar és román agrárgazdálkodás módjai között – ellentétben a néprajzi szakirodalomban sokáig hangoztatott, de az általa hivatkozott erdélyi kutatók munkáiban régen megcáfolt tétellel – nincsenek etnikai különbségek, a létező különbségek sokkal inkább az eltérő ökológiai feltételek, termelési adottságok következményei. Nem ugyanaz a helyzet viszont az erdélyi falvakban élő cigányokkal/romákkal. A paraszti gazdálkodás cigányok és magyar vagy román parasztok között etnikai különbségeket hozott létre azért, hogy a munkamegosztás, az erő-

forrásokhoz és a földtulajdonhoz való viszony különbségeit etnicizálja. A tulajdonhoz való viszony alapvető egyenlőtlenségei a társadalmi szervezeti formákon keresztül közvetítődnek, a cigányok ki vannak ugyanis zárva minden olyan társulásból és intézményből, amely a földtulajdonra épül és a mezőgazdasági termelés köré szerveződik.

Hagyományosan az antropológia a termelési és a cserekapcsolatok társadalmi beágyazottságával foglalkozik – piaci és nem piaci viszonyok között. Berta Péter tanulmányával azt a megközelítést érvényesíti, amely szerint a fogyasztásnak is fontos szerepe van közösségek megalkotásában. Ahogyan lehet nemzeti módon, úgy lehet etnikai módon is fogyasztani, ilyenkor bizonyos azonosságok, lojalitások kifejezése és megerősítése a cselekvés társadalmi jelentése. Lehet továbbá bizonyos javak, fogyasztási preferenciák elutasítása által szimbolikus határokat kijelölni. A csoportspecifikus fogyasztói ízlés a társadalmi különbségtétel ideológiája, amely egyszerre teremt lehetőséget az identifikációra és a másoktól való különbségek meghatározására, a szimbolikus határokat racionalizálja – mondja Berta Péter. Példája pedig, amelyet ebben a keretben értelmez a gábor roma identitására, a gáborok és más etnikai csoportok közötti különbségtételre vonatkozik, arra, ahogyan az ezüst presztíztárgyak: poharak és kannák fogyasztásában és megítélésében, az ízlésre vonatkozó morálizáló értelmezésekben és identitáspolitikában megnyilvánul.

#### A KULTURÁLIS POLITIKA ÉS AZ ETNICITÁS LÁTHATÓVÁ TÉTELE

Szakítva a kultúrának az etnikai csoportok és viszonyok reprodukciójában betöltött szerepéről alkotott hagyományos néprajzi megközelítéseivel, mégis ragaszkodva ahhoz, hogy a kultúra a megkülönböztetés és a különbség kommunikációjának, reprezentációjának egyik módja, Pulay Gergő írásában áttekintést ad annak módjairól, miként értelmezhetők a kisebbségek törekvései azok között a keretek között, amelyet a brit kritikai kultúrakutatás létrehozott. Írásában számot vet a romák politikai reprezentációjával kapcsolatos írásokkal is, de amíg utóbbiak elsősorban egy intézményi-strukturális, illetve politika-tudományi szempontot érvényesítenek, Pulay Gergő a *cultural studies* populáris-kultúra-kutatásainak és a kulturális antropológia cigánykutatásainak szálait próbálja összekötni. Azokkal a fogalmakkal dolgozik, amelyeket kultúrakutatók a nagy-britanniai feketékre vonatkozóan dolgoztak ki az elnyomás és a felszabadítás viszonyaiban értelmezett kulturális politika, illetve reprezentáció értelmezésére. Az átfogó elméleti áttekintéshez kapcsolódó esettanulmányban Pulay a magyarországi roma zenei előadók, azon belül is elsősorban a világzenei műfajban dolgozók reprezentációs stratégiáit vizsgálja, és annak a felismerésének ad hangot, hogy dacára a zenei előadók „politikamentes” szándékainak és a szcéna formális politikától való távolságának, az etnicitás láthatóvá tétele itt is átpolitizálódik. Nehéz volna ezt másként értelmezni, mint úgy, hogy a kisebbségi aktorok, más erőforrások hiányában, de bizonyos viszonyok vagy körülmények által megtámogatva, az etnicitást kezdik el kulturális tőkeként működtetni, és általa pozíciókat szerezni a társadalmi elismerésért folyó küzdelemben. A kutatók jelentős része, akik hasonló felismerésre jutnak, hamar elsiklanak a kulturális reprezentációk bemutatása fölött, és elemzésüket a politikai folyamatok és társadalmi viszonyok változásaira fókuszálják. Pulay ezzel ellentétben a zene, az előadók és a zenei szcéna történetileg beágyazott, etnográfiai megfigyelésekre alapozó aprólékos képét adja. Ez a közelhajolás teremt meg a lehetőségét annak, hogy a követni szándékozott szerzőkhöz képest új felfedezéseket tegyen, annak felismerését például, hogy a roma zenei szcéna a roma–nem roma együttlélés módjaival, a társadalmi kirekesztéssel szembeni fellépéssel kapcsolatos kísérletezés terepe.

A kulturális reprezentációk közül a legnagyobb hatása a 21. században kétségtelenül a médiának van. Vidra Zsuzsa és Kriza Borbála tanulmányukban a kisebbségek médiaábrázolásának vizsgálatában alkalmazott elméleti és módszertani megközelítéseket mutatják be, különös tekintettel a kvantitatív tartalomelemzésre, a kvalitatív diskurzuselemzésre és a hatásvizsgálatokra. Beszélnek



azokról a nagy reprezentációs rendszerekről, amelyek az etnikai vagy faji kategóriákban megalkotott másság médiamegjelenését meghatározzák, és amelyek hegemoniája alig engedi megszólalni a kisebbségeket a saját hangjukon. A szerzők a leírt módszereket a tanulmány második részében bemutatott kutatásban, egy a kisebbségek médiareprezentációját vizsgáló 2008-as nemzetközi összehasonlító kutatás Magyarországra vonatkozó adatainak elemzésénél alkalmazzák.

A fejezetben található két további tanulmány a vizuális művészetek vonatkozásában vizsgálja a romák láthatóvá tételének produktumait és problémáit. Pócsik Andrea tanulmányában a romák filmábrázolását veszi górcső alá. A vizsgálat fókuszában álló antropológiai filmeket elhelyezi annak az 1990-es évek óta egyre gyarapodó filmtermésnek a kontextusában, amelyben dokumentumfilmek kívül játékfilmek is vannak szép számmal, de amelyekre továbbra is a cigányság negatív vagy sematikus tematizáltsága jellemző. Különösen szembeötlő ez a jelenség, ha a filmek szerzőségének problémáit is hozzávesszük. E filmek jelentős részét, amelyek – Örkeny Antal találó megfogalmazásával – az elismerésért folytatott küzdelemhez oly szükséges „közös szöveg” vagy „közös kód” megtalálásához oly fontosak volnának, nem roma művészek alkották. Ez áll azokra az alkotásokra is, amelyeket, az antropológiai filmelmélet alkalmazásával, Pócsik elemez, és amelyek három, sok szempontból különböző műfajban születtek; Szuhay Péternek és Kőszegi Editnek az etnográfusi kutatói tekintet magán viselő, Bódis Krisztnának dokumentarista-aktivista szemléletű és Pölcz Boglárkának, valamint Pölcz Róbertnek kísérleti antropológiai filmjeire.

A szerzőség kérdése és annak politikai implikációi Szuhay Péternek a romák festészeti ábrázolását elemző írásában is központi jelentőségű, miként arra már a metaforikus főcím is utal – „Ki beszél?”. A roma festőművészek és az ún. cigány festészet kulturális politikáját, abban a különböző intézmények és személyek által követett olykor – sőt egyre inkább – eltérő stratégiákat vizsgálja, végül arra a kritikára és emancipatorikus beszédmódra fókuszálva, amely az ezredfordulóra a képzőművészetben igen egyedi módon Magyarországon megjelent. Ennek a beszédmódnak a többségi művészek cigányábrázolásával, annak változásaival való összehasonlítására Szuhay nem vállalkozik, hiszen ennek a munkának jelentős részét Kovács Éva egy ugyancsak friss publikációjában elvégezte már, ott hangsúlyozva a fekete test – fehér test dichotóm és az alá-fölé rendeltségi viszonyok kulturális kódjait megerősítő ábrázolásmódjának analógiáit a koloniális reprezentációkban (Kovács 2008). A lázadást – ahogyan Szuhay hívja a visszabeszélést – roma értelmiségiek egy másik műfaj, a fotóművészet roma/cigányábrázolásával szemben valósítják meg. Az üzeneteit elsősorban az egyenlőtlenség rendszereit és a kizárás mechanizmusait létrehozó többségi társadalom felé megfogalmazó és azt a fotó eszközeivel érzékenyíteni kívánó szegénységábrázolások sértik azokat, akik magukat – vagy mások őket – a cigánysággal azonosítják, de egy magasabb társadalmi pozícióból próbálják megteremteni, egyben kontrollálni a csoport képét.

A reprezentáció nem nyilvános, bizonyos értelemben mégis politikai, hiszen társadalmi különbségeket létrehozó és fenntartó nyelvi ideológiákban történő megvalósulásait vizsgálja Szalai Andrea. Tanulmánya jól mutatja, hogy a reprezentáció módját és hatásait sokféle megközelítésben és diszciplínában lehet vizsgálni – a nyelvészeti antropológia egy ezek közül – úgy, hogy a kutatás homlokterében azonos elméleti kérdések álljanak. Szalai a nyelvi ideológiákra tekint úgy, mint mások különböző kulturális vagy fogyasztási termékekre: mint ami közvetítő kapocsként működik egy kulturális rendszer – itt a nyelv – és társadalmi-kulturális különbségek, illetve különbségtétel között. Egyfelől leképezik, megjelentik a vizsgált gábor cigány közösség belső és külső társadalmi, kulturális különbségeit, másfelől aktív módon alakítják, konstruálják azokat. Elemzésében a kötet több írásában előbukkanó interszekcionális megközelítést is alkalmazza, amennyiben a nyelvi ideológiák által létrehozott különbségek etnikai, *gender* és osztály (rang) aspektusát egy időben vizsgálja.

Kovács Nóra tanulmányában a reprezentáció és kulturális gyakorlatok egy további formájának, a táncnak a szerepét vizsgálja az etnikai és nemzeti identitás teremtetés szempontjából. Kiindulópontjai táncetnográfiai munkák, amelyek alapján bemutatja a nemzeti kultúra tárgyiasításának és kisajátításának folyamatát a magyar diaszpórában, a közös táncok identitáspolitikai revival szerepét

Amerikában és Magyarországon, kitekintéssel a tánc szerepére egy sajátos, „etnikus” életmód „a cigány módon élni” (Stewart) szempontjából.

Az Olvasó minden bizonnyal azt várta, hogy e könyvcím olyan munkát takar, amely egyértelmű és egységes képet ad a Magyarországon élő kisebbségekről. Pedig nem ezt teszi, e könyv elsősorban azokról a mechanizmusokról és viszonyokról szól, amelyek a „kisebbségeket”, „többség” és „kisebbség” különbségeit létrehozzák, a különbségtétel megannyi aspektusáról. A viszonyokról szólva azonban nyilván az aktorok is fontossá válnak: maguk vagy mások által magyarokként, németekként, románokként, szlovákokként, kínaiakként, állampolgárokként vagy idegenekként azonosított emberek és közösségek. És mindenekelőtt romák: aprófalvakban élő, sokgyermekes anyák, az országos politikába beleszóló nők, gazdag gáborok és szegény beások, a falusi munka legalját végző „házi cigányok” és a bezárt üzemekből elküldött asszimilálódott, most mégis újra cigányként kezelt emberek, akikről itt most egyetlen megközelítésből gondolkodunk, mint az etnikai különbségtétel elszenvedőiről és megalkotóiról.





# **DISZCIPLINÁRIS ÉS KONCEPTUÁLIS KERETEK**



## A roma/cigány „eticitás” az antropológiai vizsgálódás homlokterében

Az angolszász antropológiában az etnicitáskutatásnak központi szerep jutott abban, hogy az antropológiát mint tudományt elhelyezze a rokon tudományokhoz – elsősorban a szociológiához és a politológiához – képest. A Fredrik Barth által szerkesztett *Ethnic Groups and Boundaries*<sup>1</sup> című tanulmánykötet 1969. évi megjelenése óta – amely előrebocsátja, hogy az etnicitáskutatás jelentős változásokat hozhat a társadalmi helyzetek és folyamatok elemzésében – az antropológiai kutatások nagy része foglalkozik azzal, hogy az „etnikai kapcsolatok” milyen módon strukturálódnak, reprezentálódnak és kapcsolódnak össze a politikával. Barth etnicitással foglalkozó alapműve részben a tulajdon doktori kutatásán alapszik, amelyet egy svéd cigányközösség, a tatarák között végzett. Ehhez hasonlóan a cigánykutatásoknak ma is fontos hatásuk van arra, ahogyan ebben a tudományban az etnicitásról gondolkodnak. Nemcsak arról van tehát szó, hogy szembenézünk a kortárs Európának ezzel a hatalmas társadalmi és politikai problémájával, hanem arról is, hogy a romakérdés vizsgálata nagy kihívást jelent a mi sokat vitatott társadalomtudományi fogalmunk, az „eticitás” számára.

Rövid tanulmányomban áttekintem mindazokat a módokat, amelyekkel az antropológusok a roma vagy cigány népesség kérdéskörét vizsgálják, s arra a kérdésre is választ keresek, hogy e megközelítések mennyiben hatottak az etnicitás témáját szélesebb keretek között tárgyaló összehasonlító szociológiára. Úgy vélem, hogy a különböző helyeken és módokon élő roma vagy cigány csoportok nem egy és ugyanazon népesség részeit alkotják. Olyan közösségeket alkotnak, amelyek nagyfokú kulturális és társadalmi homogenitást mutatnak – éppen ez a jellegzetességük jelentett eredendő vonzerőt az antropológusok számára, akik így viszonylag differenciálatlan társadalmi közegben dolgozhattak, amelyhez hasonló csupán törzsi viszonyok között élők esetében találhattak. De bármit tartanak is az újságírók és mások a romák „törzsi életéről”, a romák végképp nem az antropológia korai szakasza törzsi modelljének képviselői. S bár a népességet alkotó családok hasonlítanak egymásra, mégsem nevezhetjük őket egy népnak. S legfőképpen ez a tény jelent kihívást mindazoknak, akik a metodológiai nacionalizmus által megterhelt etnicitásmodellekkel kívánnak dolgozni.

### Miért váltak a romák, illetve cigányok olyan későn legitim kutatási területté?

Az antropológiai és szociológiai kutatásokon belül ugyan komoly romológiai kutatások is folynak Európa-szerte a különböző tudományos kutatóműhelyekben mégis különös sajátossága e területnek, hogy amióta csak e diszciplínákat jegyzik, a tudós kutatók jórészt figyelmen kívül hagyták a

<sup>1</sup> Etnikai csoportok és határok.

roma- és cigánykutatások potenciális elméleti hozadékait. Az 1950-es évek elején Fredrik Barth doktori értekezése a svédországi cigány népességről, a tatarokról – valószínűleg a téma különlegessége miatt – megbukott a norvégiai védésen.<sup>2</sup> Harminc évvel később pedig Judith Okely jegyzi le úttörő munkájában, hogyan kellett megküzdnie a „ciganológia” új paradigmájáért, miközben a hivatalos akadémiai álláspont által régóta elvetett „fajelmélet” érintetlenül élt tovább.

Tanulságos lesz végiggondolnunk, vajon mi lehetett az oka e terület teljes elhanyagolásának – amelyre napjainkban diákok és tanárok egyaránt úgy tekintenek, mint az antropológiai kutatás kézenfekvő tárgyára. Ennek az évszázados hiánynak a legfőbb oka – az antropológián belül legalábbis – e kutatási terület kezdeteire vezethető vissza, s arra a sajátos helyre, amelyet az úgynevezett „vadászok-gyűjtögetők” kutatása az antropológián belül betöltött.

Az antropológia azért jelent meg a 19. század végén, legalábbis a brit formájában, hogy választ keressen a társadalmi és történelmi kutatásokban felmerülő valóban új problémákra. Charles Darwin *A fajok eredete* (1859), majd *Az ember származása és a nemi kiválasztás* (1871) című értekezésének a sikere után az antropológusok „elődei” magától értetődőnek tarthatták, hogy az emberiség az állatvilágból származik. Az evolúció mechanizmusa és folyamata ugyan továbbra is vita tárgyát képezte, de a kibontakozó biológiai evolucionista kutatások már arra keresték a magyarázatot, hogy hogyan fejlődött ki az emberiség egy, a főemlősökével közös ősből. Ugyanebben az időszakban a legkülönbözőbb, egymással versengő magyarázatok láttak napvilágot arról, hogy hogyan jutott el az emberiség az ókori görög civilizáció hajnalától a modern korig. A történészek már hozzáláttak a folyamat modellezéséhez és leíró tanulmányok írásához. De mi volt az „utolsó majomformájú ember” és az „első görög”, vagyis a Neander-völgyi ember (az első koponya, amelyet így neveztek el 1863-ban, és amelyet annak idején – ma úgy tartjuk, tévesen – az európai ember őseinek tekintettek) és Homérosz között? Mi történt ez alatt az idő alatt, amelynek során a csoszogó és dörmögő majomemberből a modern emberiség ékesszóló művésze, mestere lett? Többek között ezek a gondolatok ringatták az antropológia bölcsőjét.

Ráadásul, a darwini fejlődésemélet kidolgozására éppen azokban az időkben került sor, amikor a gyarmati „megbékélés” és a közlekedés viszonylagos felgyorsulása következtében glóbuszunk nagy része megnyílt a tudományos kutatás előtt és mintegy „laboratóriumként” kínálta magát annak a tudományterületnek a számára, amely a „biológia” és a „történelem” között tátongó űrt volt hivatva betölteni. S ha az angol vagy francia antropológia korai nagy műveire gondolunk, láthatjuk ennek a modellnek a hatását. A legismertebb példája ennek az érvelési rendszernek Marcel Mauss esszéje.<sup>3</sup> Mauss megkísérli a csere evolucionista leírását adni, amelyben a római jog képezi a modern, civilizált világ kezdetét, Melanézia és Polinézia különböző primitív társadalmai pedig az ahhoz vezető út fejlődési stádiumait (Görögország helyén ezúttal India áll, mint a római kor előtti, de már írástudó civilizáció).<sup>4</sup>

Akár tetszik, akár nem, az antropológiának ez a módszere a tudományág 20. század eleji intézményesülésével továtűnt. Bronislaw Malinowski elvetette az írásos feljegyzésekkel nem rendelkező törzsi társadalmakkal kapcsolatos „történelmi spekuláció” módszerét és ragaszkodott ahhoz, hogy minden adatot a párhuzamosan gyűjtött egyéb adatok fényében elemezzenek, s ezáltal végképp pontot tett az evolucionista megközelítések alkalmazására, legalábbis a brit antropológiában. Követőiből és tanítványaiból Afrika-kutatók, Melanézia- vagy Amerika-kutatók, sőt valamivel később Európa-kutatók lettek. Az etnográfusokra hovatovább kezdtek úgy tekinteni, mint akik a világ kü-

<sup>2</sup> Ebbe az is belejátszhatott, hogy Barth nem végzett egy teljes, 12 hónapos terepmunkát, a bizottság viszont, E. Evans-Pritchard oxfordi professzor követelményeinek értelmében, ragaszkodott ehhez mint az új kutatási terepen megkövetelt minimumhoz.

<sup>3</sup> *Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban.*

<sup>4</sup> Lásd Parry (1985) mint az indiai anyag evolucionista modellben való felhasználásának a kritikáját.

lőnböző régióival és azok lakosságával foglalkoznak, nem pedig az emberi történelem korszakaival. E meglátás megállja a helyét – egyetlen kivétellel.

Nos, kollégáim többsége évente részt vesz valamely regionális konferencián (amilyen például a *Congrès Internationale des Américanistes*<sup>5</sup>), azok viszont, akik olyan kisebb népcsoportokat kutatnak, amelyek létfenntartásának egyik eszköze napjainkban vagy a közelmúltig a vadászat és a gyűjtögetés volt, szívesebben cserélik ki eszméiket a halászó-vadászó-gyűjtögető csoportokra vonatkozó kutatásokat bemutató konferenciákon. Svéd farmerekkel vagy gyárosokkal foglalkozó antropológiai találkozók azonban nincsenek. Vannak természetesen fejlődésorientált gazdasági kultúrákkal kapcsolatos gyűlések. Az élelembeszerzés technológiája és annak társadalmi szervezete azonban manapság kevesek fantáziáját ragadja meg az antropológusok közül. Erre a különös fogékonyságra az egyetlen magyarázat tehát a kezdeti evolucionista szemlélet fennmaradása lehet, amelyhez annak idején az antropológia fontos adalékokat szolgáltatott. Ráadásul, a vadászó-gyűjtögető csoportokra irányuló kutatások nem csupán valamiféle marginális függelékei tudományterületünknek. Hogy csak két példát említsék: James Woodburn etnográfiaja a tanzániai *badzakar*ról alapvetően fontos kiindulópontot jelentett Ernest Gellnernek – aki London School of Economicson volt Woodburn kollégája – a „törzs előtti társadalom” modellezésében; ez lett az első része az emberiség történetéről írott *long-durée* leírásának. (1989) Hasonlóképpen, a vadászó-gyűjtögető konferenciákból kinövő tulajdon- és politikai rendszerek vizsgálata messze túlmutatott a kutatási területük határain (pl. 1997), mélyreható adatokkal szolgálva a „magántulajdon” (legalábbis amit mi értünk alatta) nélküli társadalmak vizsgálatához. Hasonlóképpen, a vadászó-gyűjtögető csoportok kutatását értékelő konferenciák hozadékeként publikált tanulmányok a birtokviszonyokról és a politikai rendszerekről messze túlmutattak önmagukon, amikor bőséges anyaggal szolgáltak a továbbgondolkodáshoz a mi fogalmaink szerinti „magántulajdon nélküli társadalmak”-ról.<sup>6</sup>

Gyanítom, hogy a vadászó-gyűjtögető népek kutatásának ilyen szerepe volt az egyik oka annak, hogy a cigányság etnográfiaja ilyen sokára kezdett kialakulni. Meglepő, hogy a cigányok lakóhelye Európában milyen hasonlóságot mutat egyes vadászó-gyűjtögető népek lakóhelyével. Csakugyan, doktori tanulmányaim megkezdésekor James Woodburn, aki korábban tanárom volt a LSE-n,<sup>7</sup> felhívta a figyelmemet arra, hogy szerinte sok hasonlóság van a cigányok és a vadászó-gyűjtögetők életmódja között. Az antropológusok első nemzedékének tagjai közül sokan mások is ezt a nézetet vallották (például Okely 1983: 52–53; vagy egészen más aspektusból Vekerdí 1981).

Az Okely munkásságát megelőző periódus antropológusai számára a gondot az jelentette, hogy sehogyan sem tudták összeegyeztetni a tudományterületükön belül a vadászó-gyűjtögető népeknek szánt szerepet (ők a korai kőkorszaki civilizációnak voltak a képviselői) a városiasodott, motorizált és – igazat szólva – valamelyest megszelídített európai cigányság életmódjával.

Volt még egy nyilvánvaló ok, ami miatt az egyetemisták a 20. század közepén nem tudtak a cigányságra úgy tekinteni, mint az etnográfiai kutatás lehetséges alanyaira. Attól kezdve, hogy Radcliffe-Brown kifejtette azt a nézetét, hogy az antropológia a társadalom természettudománya, a kutatás tárgyát a „társadalmak” képezik, amelyek természetesen létező, szerves egységgel rendelkező entitások (amelyet nem a megfigyelő erőltet önkényesen rájuk). Félremagyarázva Durkheim felhívását egy társadalmi morfológia megalkotására, Radcliffe-Brown támogatta az elképzelést, hogy az etnográfusok találhatnak többé-kevésbé világosan körülhatárolt szociokulturális rendszereket. A fajok összehasonlításának zoológiai modelljét alkalmazva az antropológia összehasonlító szociológiai anatómiát hozott volna létre. Akkoriban ugyan ezt még nem lehetett világosan látni, de a társadalmi

<sup>5</sup> Amerika-kutatók Nemzetközi kongresszusa.

<sup>6</sup> Az e találkozók háttérében húzódó technológiai determinizmust jószerivel hallgatás övezi. Amint James Woodburn utalt rá a vadászó-gyűjtögető társadalmak szociológiai szempontból nem képeznek egységes kategóriát – óriási ellentét van az afrikai szavanna- és dzsungellakók értékrendje, vagy mondjuk az ausztráliai őslakók között.

<sup>7</sup> London School of Economics.

struktúrának ez a modellje egy olyan nemzetállamokból álló világ képére épült, amelyben „A” területen „A” nép, „B” területen pedig „B” nép él. Már Evans Pritchard *A nuerek* című tanulmányának 1940-es megjelenésekor nyilvánvalóvá vált, hogy a társadalom felépítésének ez egy naivan pozitívista modellje. Edmund Leach ugyan teljesen átalakította a társadalmi csoport paradigmáját (1954), az antropológián belül tartotta magát az a nézet, hogy az etnográfusok körülhatárolt kulturális közösségeket kutatnak. Egy későbbi munka például az afrikai urbanizációról, amely kulturális kontaktusról beszélt és az olvasztótégely modelljét alkalmazta, a jól körülhatárolt csoportokat hallgatólagosan visszahelyezte a városon kívüli rurális hátországba.

Elég nyilvánvaló, hogy a cigányok esetében egyáltalán nem volt alkalmazható ez az „egy kultúra – egy terület” modell. A cigány közösségek mindig beszélték annak az országnak a nyelvét, amelyben éltek (még ha egyébként más nyelven beszéltek is). Sok más tekintetben is hasonlítottak arra a népességre, amelynek körében éltek. Mindazonáltal a környezetüktől eltérő népességnek tekintették őket, s ők maguk is annak tartották magukat. Judith Okely később megfogalmazott emlékezetes mondata szerint „marginális területen” élnek, „sem a szabadban, sem az erdők sűrűjében” (Okely 1983: 101), hanem az árok mögötti sövényben, idegenként saját országukban. Úgy vélem, volt egy harmadik oka is annak, hogy az antropológusok óvatosan közeledtek ehhez a terephez – s ez pedig olyan kutatásból táplálkozó történet, amelyet egy szakképzett antropológus az 1960-as években végzett; némileg szokatlan kutatás, amely nem valószínű, hogy megfelelt volna Evans-Pritchardnak a „helyes terepmunkával” szemben támasztott követelményeinek. Egy olyan antropológus végezte, aki már elnyerte a babérokat, mi több, jelentős közép-afrikai terepmunka állt a háta mögött.

1961 nyarán Luc de Heusch, immár befutott belga antropológus, Lévi-Strauss tanítványa, részt vett egy európai körutazáson, amelynek alapján rövid, de figyelemre méltó (és 1965-ben publikált) tanulmány készült – jobban mondva egy sor kommentár – azokról a roma családokról, akiknek Heusch az út folyamán bemutatták. A lényeg nem is annyira Heusch apró, de fontos észrevételeiben rejlik, mint inkább ennek a kalandnak a háttértörténetében. Heusch ekkor már több közép-afrikai nyelvet is ismert, de nem beszélt egyetlen közép-európai nyelvet, és a romanit sem. Az idegenvezetője, tolmácsa és fordítója Jan Yoors volt, egy vele egykorú belga, aki fiatalkorában néhány évig egy lovári roma családdal élt együtt (lásd Yoors 1967 és 1971). Heusch úti beszámolója szerint (amelyet részben úgy finanszíroztak, mint egy tervezett dokumentumfilmnek az előkészítését) Yoors azt a családot (és a családfőt, Yankót) szerette volna megtalálni, akikkel együtt élt az 1930-as években.

A két férfi Brüsszelből indult, és a Duna mentén haladtak lefelé. Magyarországot érintve Jugoszlávián keresztül végül eljutottak Isztambulig, anélkül hogy csupán a nyomára is rábukkantak volna a fellelhetetlen Yankónak. A furcsa dolog ebben az utazásban az volt, hogy Yanko abban az időben az egyik leghíresebb kelderás roma volt Nyugat-Európában. Yoorsnak csupán két telefonhívásába került volna a romák által leggyakrabban látogatott brüsszeli kávézóból, hogy megszerezze valamikori pártfogójának az elérhetőségét. A magyarázat az lehetett, hogy Yoors – szembenézve a kihívással, hogy elvigyen egy bár kimagasló, de inkább formális antropológusprofesszort roma társai közé – úgy döntött, hogy hallgatni okosabb, és inkább elviszi tanult barátját délibábot kergetni a Duna mentén.<sup>8</sup>

A lényeg, hogy a jegyzeteken és tudományos megfigyelésen alapuló hagyományos etnográfiai módszer nem igazán alkalmas olyan népesség tanulmányozására, amelynek alapvető stratégiája, hogy távolságot tartson önmaga és a nem cigányok között, és fenntartson bizonyos láthatatlanságot. Ahhoz, hogy sikerüljön kevésbé formális és lágyabb módszereket alkalmazni az etnográfiai vizsgálatok során,<sup>9</sup> szükség volt az antropológusok egy új, fiatalabb generációjára, akik – elődeik kérelmetlen pontosságának és szigorúságának hála – szinte ösztönös bizalommal voltak módszereik iránt.

<sup>8</sup> Patrick Williams személyes közlése.

<sup>9</sup> Lásd még Judith Okely nemrég megjelent írását a „jegyzetek nélküli” terepmunkáról (Okely 2008).



A hivatásos antropológusok többé-kevésbé módszeresen elhanyagolták ezt a terepet, s ennek az lett az eredménye, hogy Nagy-Britanniában, Franciaországban és Amerikában az 1980-as évekig a romakutatásokban domináns szerep jutott a néprajzi megközelítésnek és ezen belül is az amatőr módszereknek. Egyetlen angol nyelvű szakfolyóirat létezett, s az is rendszertelenül jelent meg abban az időben. Az idősebb szerkesztők ugyanis anélkül lehették ki a lelküket, hogy gondoskodtak volna egy fiatalabb generációról, akik átvehették volna a helyüket; kivéve tán Sir Angus Fraser brit civil aktivistát. Ebből kifolyólag Judith Okely munkásságának kezdetén sok időt szentelt annak, hogy letörölje a port ezekről az Augiász istállójaként ható ódsi módszerekről (Okely 1983).

És ahogy Michael Herzfeld a görög etnológia vonatkozásában kimutatta (Laotika), a „gypsy-lore”<sup>10</sup> olyan diszciplína, amely sohasem jutott túl azon, hogy a modern világ népeit kellékek használja, amelyekkel megjeleníti a nemzet múltját (Herzfeld 1982).

Érdekes, hogy a folkloristák, az antropológusokkal ellentétben, valamilyen értelemben higgadtan közelítettek a roma kultúra heterogén, összetett természetéhez: előbbieket ragaszkodtak a zárt és körülhatárolt kultúrák modelljéhez, utóbbiak viszont örömmel fogadták a „rég” és „új” elemek keveredését. Ugyanakkor hangoztatták – és ezen a ponton lopták vissza az eredeti, autochton, tiszta kultúrák mítoszát – hogy a képzettségük révén különbséget tudnak tenni a tiszta és tisztátalan között, és képesek kigyomlálni a korcs elemeket az adataikból és elemzéseikből. Ily módon a munkásságukban nagy hangsúlyt fektettek a romani nyelveket beszélő „igazi cigányok” keresésére, valamint a „vegyes fajok” („mixed breed”) vagy a „vándorcigányok” („didicoi”) azonosítására – ahogy annak idején angolul lenézően nevezték őket. Következésképpen – és itt újból az antropológia primitivizmusról vallott eszméi visszhangoznak – minél izoláltabb volt egy cigány népesség, annál tisztábbnak gondolták őket. Életmódjuk legfőbb ellenségének pedig az iparosodást tekintették, ami megrontaná tiszta, nomád világukat.

Sejthetjük tehát, hogy kellett némi bátorság a doktori tanulmányait végző oxfordi diáknak az 1970-es években ahhoz, hogy bejelentse: kutatási terepe a nemrég átadott londoni autópályától alig 60 km-re, az egyik főút mellett levő parkolóban van. Sem a tudományos terület, sem a fizikai helyszín nem volt ígéretes. Bernard Arcand emlékezetes megjegyzését alkalmazva, sok kortársának tűnhetett úgy, hogy Judith Okely „nemhogy nem jó törzset, de még csak egy jó tengerpartot sem” választott; de mekkorát tévedtek volna!<sup>11</sup> A Judith Okely által választott „törzs” olyan jó „anyag” bizonyult, hogy azóta a roma közösségek kutatása valósággal felvirágozott.

## Antropológiai megközelítések: három hagyomány és egymást átfedő pályagörbék

Nem csupán Judith Okely gondolta úgy, hogy ez a terep megérett egy újfajta megközelítésre.<sup>12</sup> Nem sokkal azelőtt, hogy Okely belekezdett volna a kutatásba, egy fiatal szociológus nagy hatású tanulmányt publikált a rasszkapcsolatok brit történetéről, amelyben a roma etnikai politikák megjelenését a 20. századi közpolitikák és a kisebbségi jogok elismertetéséért folyó küzdelem kontextusába

<sup>10</sup> A gypsy-lore a folk-lore összetétel mintájára képzett, a cigányok szellemi és tárgyi kultúráját kutató diszciplínát jelentette. (A ford.)

<sup>11</sup> Tulajdonképpen a bradfordi ázsiaiak között végzett terepmunkával kapcsolatban hangzott el a megjegyzés, hogy a terepmunkára készülő nem vette figyelembe az intést: Ha nem sikerül egy jó törzset találni, legalább jó tengerpartot válassz!

<sup>12</sup> Többé-kevésbé ugyanabban az időben, amikor Okely az Egyesült Királyságban végezte a kutatását, az amerikai romákról két írás is megjelent, amelyek közül legalább az egyik a legjobb etnográfiai munkák közül való, amit romákról valaha is írtak (Gropper 1975), viszont egyiknek sem volt akkora a szellemi hozadéka, mint Okely munkájának (lásd még Sutherland 1975). I. Marek-Kaminski lengyelországi cigányok között végzett rendkívül invenciózus és kreatív kutatásaira is csak a szakemberek figyeltek fel (Kaminski 1981).

helyezte (Acton 1972). A roma közösségek antropológiájával foglalkozó jelen írásunkban különösen azért érdemes Acton munkáját megemlíteni, mert arra sarkallta Okelyt, hogy egy ellentétes és kontrasztív álláspontot képviselve hangsúlyozza a résztvevő megfigyelés módszerének egyedülálló hozzáadékat: a közösen megélt tapasztalatok révén a kutatónak lehetősége nyílik arra, hogy mintegy „belülről szemlélje” kutatásának tárgyát.

Emellett Acton döntő szerepet játszott a roma közösségek és politikai szervezeteik kutatásának legitimálásában a szociológia területén belül (akárcsak Okely az antropológián belül).<sup>13</sup> Actonnak két fontos vonatkozó tanulmányát is megemlíthetjük. Először is a cigány politikákat tanulmányozta – úgy, mint bármely másik etnikai kisebbséget, mint az etnikai mobilizációnak egy sajátos esetét. Habár a brit szigetekben a cigány népesség statisztikai szempontból majdnem elenyésző volt (a travellerek az összlakosságnak hozzávetőlegesen 0,01 százalékát tették ki), a földhasználatához való hozzáférés miatt mély és nyílt konfliktusok alakultak ki. Acton egyike volt azoknak, akik elsőként kezdtek harcolni olyan új törvénykezésért, amely arra kötelezi a helyi hatóságokat, hogy földet biztosítsanak a cigányoknak a letelepedéshez, s mint ilyen, Acton képes volt új szempontokkal szolgálni a téma iránt érdeklődőknek.

Acton hadat üzent továbbá a Gypsy-Lore mozgalomnak, és végképp lerombolta a valódi cigány és vándorcigány megkülönböztetésére épülő várfalaikat és védőárkaikat. Szerinte nyilvánvaló, hogy azok a cigányok, akikkel a hétvégi kirándulók a hegyekben találkoztak, „valódi romák” kellett hogy legyenek, a parkolóban lakó út menti mocskos családok pedig, akiket a munkába igyekvők láthattak, csakis a vándorcigányok lehettek – vagyis, aki az egyik ember számára igazi cigány, az a másik ember számára „elfajzott” vagy „keverék” volt. Másképp fogalmazva a megkülönböztetésnek nem volt szociológiai értéke, bármennyire fontos kategória volt is a nem cigányok által készített szociológiai elemzések során. Acton munkássága komoly tudományos kutatást jelentett, politikai elkötelezettséggel párosítva.

Okely, ezzel ellentétben, olyan antropológiai tanszéken nevelkedett, amelyben erősen élt az uralkodó antropológiai gondolkodás hagyománya. Ráadásul akkoriban ez a tanszék bármely más tanszékénél nyitottabb volt minden újító megközelítés és kutatási terület előtt. És valóban, annak ellenére, hogy Evans-Pritchard, Oxford emblematisz alakja, a későbbi karrierje során az antropológia célját arra a meglehetősen korlátozott feladatra szűkítette, hogy a különböző fogalmakat lefordítsák az egyik kultúra nyelvére a másik kultúra nyelvére, korábbi munkássága során mélységesen megértette, hogy hogyan nézhetne ki egy durkheimianus összehasonlító szociológia. Szembehelyezkedve Radcliffe-Brown pozitívista naturalizmusával, amely arra törekedett, hogy a társadalmi életnek megtalálja azt az empirikus jelenséget, ami az emberi csontváz anatómiai szerkezetére hasonlít, Evans-Pritchard bebizonyította, hogy a nuér társadalmi struktúrát inkább azokon a *konceptciókon* keresztül lehet megérteni, amelyek mentén a Nuér-földi társadalom felépül. A szociológiai vizsgálódásnak tehát a leszámolás és a szegmensek ellentétes fogalmaira – nem pedig a hivatalok beszámolóiból megismert társadalmi szerveződésekre – kellene irányulnia, hiszen ezek képezik a társadalmi élet valódi alapját. Evans-Pritchard arra hívta fel a figyelmet, hogy a társadalmi berendezkedések és a társadalmi interakciók empirikus alakzatai a valós életben hihetetlenül sokfélék és összetettek. Ezen a terepen például két különböző „törzs”: a nuerek és a dinkák éltek és dolgoztak egymás mellett. Fogalmi szinten viszont a nuerek úgy viselkedtek, mintha a dinkák nem is léteztek volna, és társadalmi struktúrájukat az Evans-Pritchard által leírt társadalmi szegmensek fogalmával határozták meg.

Ez az elméleti megközelítés bizonyos szempontból egyedülálló volt a brit antropológiában. Judith Okelyre is csak közvetett módon, tanárai, Shirley Ardener vagy a Leinhardt testvérek révén

<sup>13</sup> Acton szélesebb körű hozzájárulása abból is fakad, hogy hosszú távon gyakorlatilag is elkötelezte magát a terepépítés mellett és innen folytatta hősies szemináriumai munkáját a Greenwich Egyetemen (egykori Műszaki Egyetem).

hathatott. Számomra most, néhány évtizeddel később, úgy tűnik, hogy ez az elképzelés – miszerint a társadalmi rendszer alapvetően a szereplők képzeletében létezik, és soha nem kellene leegyszerűsíteni a terepen létező, feltehetően valóságosabb tényekre – felszabadította az egész terepet. Ebből a szempontból, a Coventry melletti parkoló semmiben sem különbözik a Szahara kiapadt folyómedrének mocsarától – csupán egy másik fizikai helyszín, ahol hasonló fantáziával megáldott emberek próbálnak meg értelmes és időtálló társadalmi kapcsolatokat kialakítani.

Judith Okely leginkább nevezetes feltételezése az volt, hogy az angol travellerek kultúrájának ősi eredete épp annyira jelentős, mint bármelyik más idegen, „importált” kultúra szerepe. Nem tudom, Okely mit szólna most hozzá, én mindenesetre 25 év távlatából úgy látom, hogy ezt az álláspontját, legalábbis részben, az ösztönözte, hogy elutasítsa és szemétté hajítsa a néprajzosok rögeszmés és bénító érdeklődését az „eredet”, különösképpen az egzotikus eredet iránt. Okely explicit értékítélete az volt, hogy egyáltalán nem számít, hogy az ember a való világban élve mesziről származik-e vagy a helyi társadalomból nőtt-e ki – egy életforma eredetének nem kellene hatással lennie arra, hogy hogyan ítéljük meg az értékeit, vagy hordozóinak azon jogára, hogy átadják ezt gyerekeiknek. Amint Okely rámutatott, a loristák munkáiban az „elfajult” vagy „hibrid” átkos fogalma közvetlenül azokból az eszmékből sarjadt ki, amelyekhez azután a fajokat vizsgáló náci tudósok is csatlakoztak.

Okely bebizonyította, hogy létezik olyan kulturálisan koherens értékrendszer, amely egy sor egymással szorosan összefonódó szimbólum körül artikulálódik, amelyek közül a legfontosabbak a személyes és politikai autonómiával kapcsolatos fogalmak: autonómia a munkában („maszekolás”); autonómia a politikában (vezetők hiánya és a viták fizikai erővel való megoldása), autonómia a tartózkodási hely kiválasztásában és a rokoni kapcsolatok kötettségében – ez utóbbit Okely a travellerek mobilitása zálogának tekintette. Ezek az értékek képezték a társadalmi berendezkedés alapjait, éppúgy, mint ahogyan Evans-Pritchard szerint a leszármazás és a szegmentáltság ellentéte a nuer társadalom berendezkedésének alapja.

Ugyanakkor Okely – hogy lehetővé tegye a „törzsen” túli kapcsolatoknak egy gyökeresen új megközelítését – az etnikai kapcsolatoknak két újabb, összefüggő modelljét is felvázolta. 1954-ben Edmund Leach, azon igyekezetében, hogy „megértse, hogy a kacsinok miben különböznek a sanoktól” (Leach 1954: 288), teljesen új gondolkodásmódot vezetett be az „etnikai” és „törzsi” kapcsolatokról. Rendhagyó megközelítésében szkeptikusan fogadta az „etnikai csoportok” tagjainak „kinyilatkoztatásait” (például a közös eredet vagy közös „kultúra” vonatkozásában) és tágabb történelmi kontextusba helyezve, kétes megvilágításban tüntette fel őket. (Leach 1954: 12). Leach nem kívánta „a kacsin kultúra sokszínűségét úgy tekinteni, mint egy bármilyen léptékű »törzsi« entitás jellegzetességeit” (Leach 1954: 292). Meglátása szerint azoknak a közösségeknek a természetét, amelyekben az emberek élnek „egy konkrét időszakban legalábbis részben az egyes egyének attitűdje és elképzelései határozzák meg.” (Leach 1954: 286). Az etnográfusoknak tehát sokkal inkább az volna a feladatuk, hogy leírják egy ideológiának minden csínját-bínját, és ezáltal megmutassák, hogy a mindennapi élet hogyan tükrözi „két, ellentétes erkölcsi normarendszer közötti kompromisszumnak a különböző formáit” (Leach 1954: 292), mintsem, hogy valami egységesített „etnokulturális” logikát dolgozzanak ki.

Leach szerint egy nép kultúrájának azon jellemvonásai (nyelv, helyi szervezet, vallás), amelyek fontosak a nép diskurzusában, a politikai kontextusnak a függvényei (Leach 1954: 290). Amellett érvelt, hogy „a csoportssolidaritás számára a nyelv fontossága nem törvényszerű...” (1954: 46). A szolidaritás vagy a társadalmi kötődés precíz kifejezései, amelyet a különböző népek használnak a diskurzusaikban, tulajdonképpen azóta váltak olyan fontossá, mióta a „kacsin típusú szervezetekről san típusú szervezetekre való áttéréssel egy időben a közös származáson vagy rokoni függőségen alapuló kapcsolatok helyét” egy földbirtokos-bérlő típusú kapcsolat vette át (Leach 1954: 288). A kapcsolatok ideológiájában bekövetkezett változás az, amely közösségekké formálja az embereket (1954: 13).

Amint Fredrik Barth is megjegyezte, belekerült némi időbe, ameddig Leach rendhagyó állásfoglalása, a „politikai és ökológiai modell”, ahogyan ő nevezte, beszivárgott a diszciplínába, s ez részben Barth munkásságának köszönhető.<sup>14</sup> Barth-nak a kezdeti felismerése, úgy tűnik, a svéd tatarák között eltöltött időből származott. Mostani érvelése szerint, a burmai fennsík világát megismerve már nem állíthatjuk, hogy a „kulturális variáció nem folytonos”, éppen ezért nem fogadható el a „kultúra” kifejezés pongyola használata az antropológiai kutatás tárgyának a kijelölésekor. A „kultúra” fogalma nem valamiféle elvont jelenséget írt le, és ennek alapján nem rendelhető hozzá egyértelműen diszkrét népességekhez. Mindazonáltal meg volt győződve arról, hogy a közös viselkedésminták révén lehetséges a fogalom „operacionalizálása”. Ezt olyan csoportok tanulmányozásánál lehet megtenni, akik a kulturális viselkedésüknek bizonyos jegyeit arra használják, hogy elhatárolják magukat más csoportoktól. Az ilyen csoportok „korlátozott számú kulturális jegyet” használnak az önmeghatározásra, így tehát a rájuk vonatkoztatott „kulturális lényeg” nem kapcsolódik össze a csoport határaival” (1969: 38). Ezeknek a csoportoknak a kulturális elemei (nyelv, vallás, öltözködés) megváltozhatnak vagy eltűnhetnek úgy, hogy a csoportok közötti határ fennmarad. Ráadásul Leach azt állította, hogy az egyének és csoportok átléphetik ezeket az etnikai határokat, megváltoztathatják hovatartozásukat, úgy, hogy közben a határok sértetlenek maradnak. Akárcsak Leach, Barth is úgy beszélt az etnikai kategóriákról, mint „szervező edényről, amelybe változó mennyiségű és formájú tartalmat önthetünk a különböző társadalmi-kulturális rendszerekben” (Barth 1969: 14). Emlékeztetett arra is, hogy a „törzsnek, kasztnak, nyelvcsoporthoz, vallásnak vagy államnak mind vannak olyan vonásai, amelyek potenciálisan alkalmassá teszik őket, hogy egy csoport etnikai identitásának az alapját képezzék” (Barth 1969: 34).

Mivel az angol travellerek, akárcsak Európa többi roma népessége, rendkívül sok időt töltöttek azzal, hogy meghúzzák a határokat önmaguk és a nem cigányok, vagyis gádzsók között, Barth modellje, úgy tűnik alkalmas az ilyen típusú társadalmak kutatására. Ráadásul, a Barth által közeppontba állított határfenntartást jól lehetett Mary Douglas azon mélyreható meglátásával kombinálni, hogy a tisztaság és tisztátalanság fogalmai erkölcsi kategóriaként működhetnek a társadalmi környezet felosztásában. A szennyeződéssel kapcsolatos ideák nem a higiéniai tudatosság primitív kifejeződései, hanem fontos társadalmi határokat szimbolizálnak. A tény, hogy a travellerek, más romákhoz hasonlóan, nagy súlyt helyeznek a saját tisztaságukra – a gádzsókat ilyen szempontból igénytelenebbnek tartják –, lehetővé tette Okely számára, hogy merítsen Douglas munkájából, amikor forradalmasította a roma kultúrák leírásának módját. A folkloristák egyik régi nézete éppen a „tiszta” romani nyelvet beszélőknek a szennyezettség és rituális tisztaság fogalmaira vonatkozó babonás hiedelmeit hangsúlyozta.<sup>15</sup> Thomas Acton szintén foglalkozott ezzel a kérdéssel; szerinte ezek a szokások sokkal inkább pragmatikus válasznak tekinthetők a vándorélettel járó higiénés nehézségek – például a folyóvíz hiánya – jelentette kihívásra Okely látta, hogy Barthes és Douglas nézeteinek összekapcsolásával megszabadulhat a folkloristáknak a mágikus hiedelmekkel foglalkozó ízléstelen orientalizmusától, ugyanakkor elkerülheti az Acton-féle kultúraellenes álokoskodást is. Okely tehát az angol cigányság etnikai sajátosságainak egy olyan leírását nyújtotta, amelynek nemcsak szimbolikus, hanem egyszersmind kézenfekvő pszichológiai jelentése is volt.

Okely keze alatt a traveller asszony teste szimbolikus közvetítő eszközzé vált, amelyen keresztül megragadható lett a bennfentes (tiszta) és a kívülálló (tisztátalan, nem cigány vagy gádzsó) közötti etnikai határvonal. Az állatok szimbolikája is megerősítette ezt a manicheista életérzést, amely megkülönböztetett nem cigány állatokat – amilyen például a macska – és cigány jellegű állatokat (például a südisznó), amelyek a civilizáció és a vadon határán éltek, amolyan totemállatként Okely

<sup>14</sup> Lásd az Alan Macfarlane által készített interjút: <http://www.alanmacfarlane.com/ancestors/barth.htm>.

<sup>15</sup> Lásd különösen a *Gipsy Lore Society* folyóiratában közölt cikkek sorozatát (Thompson 1924).

elméletnek és statisztikai adatoknak nagyszerű szintézisét adta, amely jelentős befolyással volt a következő generáció kutatóira, köztük énám is.

Acton munkássága egyenes folytatása az etnikus és rasszviszonyokra vonatkozó kezdeti kutatásoknak Nagy-Britanniában. Azt hangsúlyozta, hogy a cigányok is ugyanazt a nyelvet beszélik, mint ő maga, ugyanazokat a tévécsatornákat nézik és sok más szempontból is a brit társadalom tagjai. Szinte kényszeresen próbálta a cigányok hétköznapi, átlagos voltát, kulturális különbözőségük hiányát hangsúlyozni. Őmellette Okely munkássága úgy értékelhető, mint ami „visszavarázsolta” a brit cigányokat. A brit szociológia tanszékeken és programokban mára már az ő kutatásai az irányadóak.

## A francia–olasz szemlélet

Okelyt a szakma olyan úttörőként tartja számon, aki elsőként térképezte fel az etnográfianak ezt a fehér foltját, mégis, szociostrukturális megközelítése a romák etnikus sajátosságainak az értelmezésében nem volt egyedülálló. Az az irányzat, amelyet francia–olasz iskolának nevezhetünk, legfőképp pedig Leonardo Piasere és Patrick Williams tisztában voltak azzal a brit tendenciával, amely a kultúra fogalmát a társadalmi struktúra melléktermékeként értelmezi (a szennyezettségről alkotott elképzeléseket például úgy, mint a társadalmi határok kifejeződéseit). Ez a francia–olasz iskola kisértő irányt jelölt ki, amely elfordul az etnikai határok fenntartásának addig középpontban álló problematikájától. A roma etnicitással kapcsolatos szemléletükre Louis Dumont holizmus és hierarchia fogalmának volt lényeges hatása. Természetesen Dumont is Evans-Pritchard korai írásaiból táplálkozott, de másképp, mint Evans-Pritchard angol követői (Dumont 1966). Dumond *A nuereket* a holisztikus *értérendszer* társadalmi-kulturális logikájának megragadására tett korai kísérletnek tekintette. Dumont szerint a holisztikus szemlélet „teljes rendszer”-hez való viszonyulása és a teljes rendszer újratermelése révén szükségszerűen magába foglalja az értékeknek a hierarchiáját. És francia tanítványai (Piasere többé-kevésbé ugyanabban az időben írta a doktori értekezését Párizsban, mint Williams) ennek megfelelően próbálták meg tetten érni azt, amit Williams „cigány rendszer”-nek („le système Tsigane”) nevezett.

Doktori értekezésében, ami azután *Cigány házasság (Mariage Tsigane)* címen 1984-ben jelent meg,<sup>16</sup> ezért szentel Williams sok időt annak, hogy megpróbálja meghatározni, vajon mi tartozik a „rendszerbe” és mi nem, megjegyezve, hogy nem tudott semmilyen összefüggésrendszert találni, amelybe integrálni lehetne a cigány és roma fogalmakat. Ezek valójában két teljesen párhuzamos, mégis szinonim jelentéstartományhoz tartoznak. A romakutatással foglalkozó etnográfus csak azt a rendszert fogadhatja el magára vonatkozóan érvényesnek, amely a „romák” fogalmat egészként tekinti – ellentétben a Gaze-zel (tekintet), amely lehetővé teszi számukra, hogy egy zárt, láthatatlan saját világot teremtsenek egy másik világ közepén. Williams ezt két olyan bűvészműtatvánnyal bizonyítja be munkájának első és utolsó fejezetében, amelyben a menyasszonykérést (a címbeli „házasságkötést”) először írja le úgy, mint egy pillanatot, amelyben az elemző és a szereplők számára egyaránt megvilágos a roma társadalmi élet teljes értékrendszere.<sup>17</sup>

William munkásságának középponti gondolata az az etnográfiai meglátás, amelyet a párizsi és New York-i gazdasági stratégiák szembeállításáról írott tanulmányában foglal össze: amikor csak

<sup>16</sup> Magyarul: Williams 2005.

<sup>17</sup> Arra következtethetünk, hogy Williamsra hatással volt Gropper nagyszerű etnográfiája a New York-i roma családokról – valószínűleg a legalaposabb általános etnográfia a romákról egy olyan kutató tollából, aki több évig dolgozott együtt az adatközlővel. Gropper munkája mindenekelőtt a részletes és mély etnográfiai megfigyelései miatt fontos, viszont az elméleti állításai – Boas-követőként a roma értékek kulturális integrációjával foglalkozva – Dumont holizmusára rímelenek.



lehet, a romák igitelkeznék láthatatlanok maradni, igitelkeznék mintegy elfüggönyözni magukat a nem cigányok pillantása elől, s így a nem cigányok nem ismerhetik meg valódi életmódjuk örömeit és csodás titkait. Doktori értekezésének írásakor Williams már tudott Okely munkásságáról, de Okely, Piasere és Williams személyesen először csak 1986-ban találkoznak Párizsban, az *Etudes Tsiganes* folyóirat konferenciáján. Williams először 1993-ban megjelent második monográfiájában ad hangot – igencsak burkolt módon – a brit szociostrukturális megközelítéssel kapcsolatos fenn tartásainak. E nézetek kifejtésére abban a fejezetben kerül sor, amelynek témája: „a manuk a gádzsók világában”. Williams véleménye szerint ebben a kontextusban „erős a kísértés, hogy a sajátos jellemvonásokat az adaptáció fogalmain keresztül lássuk. Elvégre nehéz figyelmen kívül hagyni, hogy a manuknak egy másik társadalom közepén kell megnyilvánulniuk, ily módon pedig kell léteznie valamilyen összefüggésnek a társadalom természete és a megnyilvánulás természete között, pontosabban a megnyilvánulás természete és azon tény között, hogy egy mások által meghatározott világban kerül kimondásra. Nem hiszem azonban, hogy ezeket az összefüggéseket csakis determinista módon lehet értelmezni” (Williams 2005: 29).

Más szóval, Williams a lehető leginkább visszafogott módon elutasítja Okely, Stewart és mások determinista magyarázatait, amelyek szerint a cigány vagy roma életmód felfogását korlátozzák, s csupán a gazdasági vagy politikai helyzetre adott válaszként és a nem cigány világhoz való viszonyulásként értelmezik. És itt Williams egy nagyon finom, de döntő megkülönböztetést tesz. Tökéletesen igaz ugyan, mondja, hogy a manuk a „gádzsók világában élnek”, de nem „ugyanabban a világban, mint a gádzsók”. Vagyis a gádzsókval való kapcsolatuk révén a rajtuk kívül álló világ egészéhez a gádzsókhoz képest viszonyulnak. Viszont együtt élve a gádzsókval, a manuk leválasztják „önmagukat róluk, ... egy bizonyos távolságban helyezkednek el tőlük, s ennek pontosan az lesz a következménye, hogy manukká válnak, a gádzsók pedig gádzsókává” (Williams 2005: 29). Mindez Edmund Leachnek azt a feltételezését juttatja eszembe – bár nincs okom azt gondolni, hogy Williams tudott ezen ötven éve született, mégis sokat olvasott szövegnek erről a parányi észrevételéről –, hogy habár a kacsinok és sanok is bizonyos laza értelemben vett „csoportot” alkottak, mégsem lehetett őket egy kaptafára húzni. S ha mindkét identitást „etnikainak” tekintenénk, akkor épp a köztük levő különbség nagyon fontos aspektusát veszítenénk el (Leach 1954: 288). Valóban, a manuk vonatkozásában legalábbis értelmetlen volna a szó szorosan vett tudományos értelmében ugyanolyan etnikai csoportként emlegetni őket, mint a Franciaországban élő bármely más etnikai csoportot, mivel ők saját magukat nem tekintik a savoyai bretonokhoz vagy olaszokhoz, illetve a dél-közép-franciaországi katalánokhoz hasonló strukturális egységnek.<sup>18</sup> Nem szabad tehát lebecsülnünk azt a kihívást, amellyel azok a hagyományos elméletek szembesülnek, amelyek a romákat etnikai kisebbségnek tekintik (lásd Acton vagy újabban Vermeersch [2006], és legfőképpen Barany [2002] munkáit).<sup>19</sup>

William munkája a kutatók egyre szélesebb körére volt hatással, akik anélkül hogy utánozni kívánták volna, Dumont szemléletét tették magukévá, amely a kultúra fogalma felől közelítve a roma értékrendet inkább *sui generis* jelenségnek, mintsem a cigányok és nem cigányok közötti kapcsolat

<sup>18</sup> Lásd még az 1988-as szövegemet, amely csupán olaszul jelent meg 1995-ben: „Persistent Gypsies: A critique of Barth’s bounded ethnic group’ model, in Piasere, 1995.

<sup>19</sup> Ennek következtében a romakutatással foglalkozó etnográfusok és a roma aktivisták közötti kapcsolat valóban teljesen más jellegű, mint mondjuk az 1950-es és 1960-as évek antropológusai és a gyarmattelenes mozgalmak kapcsolata, amelyek mögé ez utóbbiak sokkal könnyebben fel tudtak sorakozni. Az antropológusok ugyan tökéletesen tisztában voltak azzal, hogy az olyan vezetők, mint Kenyatta és Nkrumah [Kenya miniszterelnöke, illetve a független Ghána vezetője – *a szerk.*] egy új elíteltnek a tagjai, de azt is láthatták, hogy a bontakozó nemzeti projektek ösztönző nyitvatot nyithatnak a poszt-kolonialista fejlődés számára. Egyetlen olyan romakutató antropológust sem tudnék említeni, aki hasonló, teljességgel kritikátlan romantikus érzéseket táplálna a magukat „roma jogi” mozgalomnak deklaráló irányzatok iránt. Az antropológusoknak valóban számos alkalommal hangsúlyozniuk kellett azt a drámai különbséget, amely a romák valóban sikeres mobilizációinak óriási és átalakító hatása (lásd az újprotestáns egyházakhoz kapcsolódó mobilizációkat) és az „etnopolitikai” mozgalmak szinte teljes hatástalansága között van.



által meghatározott jelenségnek tekinti. A napjainkban is romakutatással foglalkozó (és angolul, franciául vagy németül publikáló) hivatásos antropológusok közül, valószínűleg Paloma Gay y Blasco a legjelentősebb senior kutató az ígéretes, fiatal Elisabeth Tauberrel együtt.

Gay Blascónak a spanyol *gitanók* körében végzett kutatásai több szempontból is említésre méltóak. Először is kimutatta, hogy *gitanó* fogalma egy sor érték mentén kialakuló személyt jelöl, s ezen értékek önmagukban is értelmezhetők, nem csupán a mélyebb társadalmi és politikai tények visszatükröződéseként. Ezenkívül Blasco újraértékeli a „szimbolikus határok” fogalmát. Szerinte a férfi és nő „gender” megkülönböztetése, a tisztességes férfiúi magatartás és a szerény női magatartás fogalmain alapuló férfi és nő társadalmi szerepek képezik a *gitanó* gyakorlat alapját. Ellenében a marxista vagy más materialista szemléletekkel, Blasco e szerepeket nem a gyakorlat termékének vagy kifejeződésének tekinti. Elméleti állítását számos alkalommal bizonyítja. Mindazok számára, akik még nem ismerik Blasco munkásságát, kitűnő kiindulópontot jelenthet a *gitanó* nő testről szóló írása (Blasco 1997).

Blasco munkássága nyomán kezdett egy olyan nézet kialakulni, amelyhez Blasco feltehetőleg ismét vissza fog térni: éspedig az, hogy a *gitanókra* a társadalmi érzék teljes hiánya jellemző. E felismerésnek lényeges szerepe van a romák társadalmiságának megértésében. Én magam is pongyolán fogalmaztam, amikor a roma közösségek szocializmusbeli sorsáról írott doktori disszertációm címétül „az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése” kifejezést választottam, és küszködtem az- zal, hogy a brit antropológiában akkoriban divatos „közösségtanulmány” mennyire semmitmondó is az én tapasztalatom szerint (Cohen 1985). Nagyon is jól tudtam, hogy Harangoson nem létezik olyan koherens helyi közösség fogalom, amelyre az angol kifejezést használtam. Nem voltak körülhatárolt csoportok, amelyek összjöttek volna, vagy bármilyen összefüggésben közösség módjára működtek volna. És mégis ragaszkodtam a fogalomhoz. Blasco viszont tudatosan szembesült ezzel a hiánnyal. Véleménye szerint a *gitanók* világa a férfi és a nő világából tevődik össze. Tauber saját tapasztalatai alapján hasonló következtetésre jutott; megfigyelte ugyanis, hogy a politikailag korrektnyelvezetben széles körben használt roma és *szintó* angolul annyit tesz, mint roma és *rokonok*, hiszen a *szintó* kifejezés a német roma nyelvben „hozzátartozó személyt” jelent, akárcsak a közismert „amare Sinte” (a mi családunk) mondásban. Számos következménye van annak, hogy a romáknál a konkrét személyek létesítette rokoni hálózaton kívül hiába keresünk bármiféle társadalmi rendet. A legközvetlenebb következménye az az óriási kihívás, amellyel azok a – személyek vagy mozgalmak – szembesülnek, akik azt állítják, hogy „a szintókat” vagy a „gitanókat” mint etnikai csoportot képviselik – mivel a fogalom maga inkoherens.

Könyvemben Blasco szexualizált *gitanó* testről írott munkáját fontos bizonyítékként hozom fel Williams erőteljes állításaival szemben, amelyek a roma reprezentációk *sui generis* karakterét hangsúlyozzák. Részben talán éppen a szocialista Magyarországon folytatott kezdeti kutatásaim miatt volt számomra nehéz látni, hogy roma ismerőseim mennyire szabályozzák a másokkal – és főleg a náluk dominánsabb személyekkel, köztük a gádzsókkal – való kapcsolataik mértékét és formáját. Vagy, hogy líraibb módon fogalmazzak: sok olyan család körében, akiket most már több mint húsz éve ismerek, mindig újból és újból megdöbben az az ellentmondás, ami viszonylagos szegénységük és büszke önbecsülésük között feszül – mintha csak valami hercegek volnának a saját világukban... Természetesen elismerem, hogy a társadalom csupán felfogásunk és képzeletünk révén válik azzá, *ami*. Egy nemzet csak akkor létezik, ha elképzelik és benépesítik elképzelt emberekkel mint nemzettársakkal; s a nemzet fogalmából táplálkozó intézményi szerveződések által működő értelmezéseknek megfelelően viszonyulnak hozzájuk. Én mégis ragaszkodnék ahhoz, hogy az ember mint olyan, csak nagyon ritkán él egyetlen holisztikusan szerveződő elméleti modell alapján, legyen az akár a „nemzet”, akár a „gitanóság/romaság”, és így tovább.

Ennek fényében vegyük szemügyre a tényt, amelyet Blasco annak vizsgálata során jegyez föl, hogy a *gitanók* hogyan manipulálják a biológiai szerepeket. Blasco így ír: „a helyes szexuális viselkedés hangsúlyozása a *payók* életstílusával való összehasonlításban kap megerősítést. A *gitanók*

nézőpontjából a *payók* minden erkölcsi szabályt felrúgnak, különösen azokat, amelyek a férfiak és nők közötti kapcsolatra vonatkoznak ... Az olyan »bűnök«, mint a házasság előtti szexuális élet vagy a válások, azért burjánzanak a *payók* körében, mert a nőknek nincsen önfegyelmük, a férfiaknak pedig nem sikerül megzaboláznuk őket” (Blasco 1997: 525). Első ránézésre ez a vonás már ismert a szakirodalomból. Blasco maga is megjegyzi: egy korai cikkében Okely már bemutatta, hogy a nem cigányok ilyenfajta megvetése konstruálja az etnikai jellemzőket. Én azonban itt e kijelentéseknek egy másik ismerős vonására szeretném felhívni a figyelmet. A Franco-korszak utáni Spanyolországban a *gitanók* szívesen állítják azt magukról, hogy a spanyolokhoz, vagy legalábbis a spanyolok egy konzervatívabb ágához tartoznak. Hasonlóan a romániai *rudárik*hoz, akik a dákok leszármazottainak tekintették magukat (és ilyen módon románabbnak a románoknál) vagy a magyar muzsikuskok, akik a szocializmusban „saját hazájuk nagyköveteinek” érezhették magukat (lásd Járóka- dinasztia), számomra ez azt jelzi, hogy a cigányok nem csak általánosságban tartanak igényt erkölcsi felsőbbrendűségeire, hanem arra is vágnak, hogy a nem cigány többség is elismerje erkölcsi felsőbbrendűségüket.

Ha nem tévedek, Blasco leírása nem illeszkedik könnyen azzal az elképzeléssel, amely szerint a cigányok azért maradtak volna fent, mert megvetéssel viszonyultak a gádzsók világához. Az olyan mozzanatokban tehát, mint a dák eredet hangoztatása a romániai *rudárik* és *beások* körében, vagy a hallgatólagos vélemény, miszerint a *gitanók* a legigazibb spanyolok, azt a szándékot látom, hogy másként kívánnak a világ részei lenni, mint „roma versus gádzsó”, és másfajta, közös világgép elismertetésére vágnak.

Ugyanakkor szükség van egy kényes egyensúly fenntartására. Vajon a kelderások bámulatos, palotaszámba menő házai Romániában – minden új épület magasabb, mint az előző, hogy jobban láthassák a falu központjában élő románok – arra szolgálnak, hogy megmutassák a gazdagságukat, és ilyen módon presztízst szerezzenek a *gádzsók* körében? Vagy inkább kísérlet arra, hogy álcázzák a közösségek társadalmi értékének igazi forrását – a családi ereklüket képező serlegeket, amelyek a férfiaságot, a termékenységet és a patrilinearitás sikerét megtestesítő tekintélyt (*mana*) tartalmazzák, s amelyekre ezek a roma családok sokkal többet áldoznak, mint a házaikra? És míg a házak mindenki számára láthatóak, de valahogyan mégis, azt gondolom, kevésbé fontosak a romák számára, addig a serlegek szinte mindig láthatatlanok, gyakran a nem cigányok közé vannak elrejtve, akik nem is igen sejtik e tárgyak igazi jelentőségét. Aki ilyen típusú kérdések mentén szeretné értelmezni a társadalmi kötődés forrásait a roma közösségekben, annak olyan etnográfiai képességgel kell rendelkeznie, amellyel fel tudja fedni a kulturális intimitás formáit, ahogy azt Patrick Williams munkája is példázza.

## A külső kategorizáció mint az identitás forrása?

Az utóbbi években három holland kutató, Wim Willems, Leo Lucassen és Anne-Marie Cottar merőben újszerű módon kezdett a témával foglalkozni. Igaz, hogy sem az antropológusok, sem pedig a nyelvészek nincsenek meggyőződve arról, hogy e kutatók posztfoucault-ista beállítottságuk révén képesek megírni az egész Európára kiterjedő roma társadalmi képződmények kialakulásának az elmúlt ötszáz-hatszáz évre vonatkozó teljes történetét, mégis, merőben új szemléletmódot nyújtottak mindazoknak, akik az európai roma népesség történetével kívánnak foglalkozni.

Az „etnicitás” kutatásának feléledésében talán Leo Lucassen elméleti kutatásainak van a legnagyobb szerepük. Cottar egy hollandiai bennszülött traveller közösséget (a *wohnwagengebuehobnereket*) szocioetnográfiai megközelítésből vizsgál, Willems az irodalom- és szellemtörténet segítségével próbál számot adni a Gypsy Lore-nak nevezett tudományterület kialakulásáról amely mára cigány- vagy romakutatássá alakult át. Hármójuk munkássága közül Lucassené a leginkább újszerű: ő azt vizsgálja az antropológia szemszögéből, hogy a hatóságok hogyan viszonyulnak a nomád munká-

sokhoz és a mobil munkavállalókhöz. Kollégáival együtt ő is azt vallja, hogy egy rassz alapú, általános „cigány” identitás konstrukciója a folkloristák, etnográfusok és az őket követők fantáziájának a szüleménye, s mint ilyen, akadályozza a rendőrség munkáját az identitás valós meghatározásában, amely intézmény az utóbbi kétszáz év során olyan nagy erővel fáradozott azon, hogy meghatározza, hogy ki a „cigány” és ki nem. A fiatal roma aktivisták számára ez a megközelítés felszabadítóan hat: a cigányság története nemcsak azokról szól, akiket „cigánynak tartottak”, hanem legalább ennyire azokról is, akik őket e kategóriába soroltak.

Lucassen felfogása lényegében Okely tekintélyromboló hipotézisének a radikális megismétlése, miszerint az angol traveller identitás őshonos eredete semmivel sem kevésbé fontos, mint bármely más idegen vagy egzotikus származás. A *Zigeuner* rendőrségi kategóriájának kialakulásáról írott doktori munkájában Lucassen a körözési hirdetmények és rendőrségi körözüvények rendszerének fejlődését vizsgálja, amelyeket éppen azért hoztak létre, hogy a bűnözők és travellerok mobil népességét kezelni tudják. Ők ugyanis arra törekedtek, hogy elkerüljék az azonosítást azáltal, hogy két bírósági ügy között nevet, sőt akár iratokat is váltottak. Lucassen megfigyelte, hogy azok közül, akikkel a rendőrség éppen nomád életmódjuk miatt kerül érintkezésbe, a levéltári források csupán némelyeket sorolnak a *Zigeuner* kategóriába. Ugyanakkor azt is tapasztalta, hogy azok az emberek, akik Dillmannak a cigány családokról készített összefoglaló enciklopédiájában szerepelnek, amelyet a bajor belügyminisztérium jelentetett meg 1905-ben, társadalmi-gazdasági szempontból semmiiben sem különböznek azoktól, akiknek a neve előtt nem szerepel a Z betű. Ugyanazt a vándoréletet élik, hasonló foglalkozásúak, ugyanazokat az utakat róják, s ha koldulni kényszerülnek, mivel a térségben, ahol éppen vannak, nincs elegendő munkalehetőség, ugyanolyan konfliktusokba keverednek a helyi hatóságokkal. Az egyetlen fontos megkülönböztető jegy, hogy inkább a családosan vándorlókat jelölték meg a *Zigeuner* kategóriával, mintsem a magányosan vándorló férfiakat (vagy alkalomadtán nőket). S ez vajon miért van így? – kérdi Lucassen.

Ha a szegényügyi törvény és a jóléti intézkedések történetét tanulmányozzuk, láthatjuk, hogy – mivel a szegényekről való gondoskodás a helyi közösségek felelőssége volt – a helyi hatóságoknak alapvető érdekük volt, hogy távol tartsák az alamizsnára szoruló embercsoportokat. Az egyedülálló munkást viszonylag könnyen rá lehetett venni, hogy költözzön tovább – s ha ez nem sikerült, akkor sem került olyan sokba az ideiglenes ellátása –, a kisgyermekes családok ügye viszont, akik a szűkölködők iránti keresztényi könyörületességre apellálhattak, már sokkal nehezebben volt kezelhető.

Röviden, ezek a nomád munkások és családjaik összeütközésbe kerültek a szociális juttatásokat elosztó jóléti rendszerrel, és részét képezték annak a „nehezen identifikálható” mozgó tömegnek, amelyet a rendőri erők régtől fogva igyekeztek azonosítani. Ők lettek a német területek *Zigeunereinek* (tágabb értelemben pedig Európa cigányainak) az előképei. Minthogy kítaszított csoportként kezelték őket, viszonylag hamar közösséget vállaltak azokkal, akik hasonló helyzetben voltak. Az identitás, ebben az esetben legalábbis, csak egy kicsivel több, mint egyfajta azonosulás eredménye.<sup>20</sup>

Lucassen elemzése kétségtelenül fontos adalékokat szolgáltat az állami alkalmazottaknak a cigányokhoz való viszonyulásához. Lucassen rámutat, hogy ha meg akarjuk érteni az ilyen módon kategorizált emberek történelmének különböző aspektusait, akkor bőséges források állnak rendelkezésünkre. Ennek ellenére azért vannak határai, hogy milyen messze lehet elmenni egy ilyenfajta megközelítéssel. Thomas Fricke doktori munkájában – amely kis példányszáma miatt sajnos majdnem hozzáférhetetlen – rendkívül gazdag képét adja a hivatalos irattárakban szereplő különböző nomád élettörténeteknek (Fricke 1996). Feljegyzései a csavargóknak, vándoroknak és utazóknak

<sup>20</sup> E szemlélet nyilvánvaló hatással volt Ladányi János és Szelényi Iván szociológusokra (lásd elsősorban Szelényi–Ladányi 2003).

széles skáláját fedi le a 18. század második feléből, s néhány igazán kitűnő beszámoló is akad közöttük. Az egyik levél például, amelyből idéz, a börtöncellában íródott, s olyan, mintha egy titokban fogalmazott jelentés volna. A levél írója anyanyelvén, vagyis romani nyelven mesél feleségének a szenvedéseiről, éhségéről és félelmeiről. A nyelv majdnem változatlanul öröklődik a családokban, és az az elképzelés, hogy ennek a levélnek a szerzője és napjaink romani nyelvet beszélő németországi romái között csupán a „címke” a közös, egyszerűen elképzelhetetlen. Más szavakkal, bármi legyen is a stigmának és a stigmatizálás és „cigány” kategorizálás folyamatának vitathatatlanul fontos szerepe, nemigen segít bennünket annak megértésében, hogy mit is jelenthetett a múltban és mit jelent ma romának lenni, „sinte”-vel rendelkezni. Lucassennek a konstruktivista pozícióból adódó logikus következtetései valóban azt bizonyítják, hogy mennyire hibás volna az európai roma népesség esetében közös ősi eredet általi meghatározottságot feltételezni.

### **A romák kutatása és az etnicitás antropológiája a mai Kelet-Európában**

Az elmúlt negyven évben, a roma és cigány népességek antropológiai megközelítései a brit és amerikai szociálintropológiai iskolákban túlnyomórészt azzal voltak elfoglalva, hogy megmagyarázzák a cigányok életmódjának és e sajátos életmódot folytató népességnek a fennmaradását. Amint látunk, három típusú magyarázatot ajánlanak: a történelmi magyarázatokat, amelyek a cigány népesség közös eredetét állítják a középpontba, következésképpen egy eltérő világképpel rendelkező „idegen” etnikai csoportként kezelik őket; a strukturális magyarázatokat, amelyek a cigány lakosság fennmaradását az európai munkamegosztás különböző szervezeteiben kijelölt sajátos helyükben ragadják meg (ezeknek a strukturális megközelítéseknek egy részét azok a Foucault ihlette álláspontok jellemzik, amelyek az állami intézmények címkézési vagy megbélyegzési stratégiáinak a hatására fókuszálnak); és végül a kulturális magyarázatokat, amelyek a cigány és roma értékrend-szer belső koherenciájára „holisztikus” megközelítésben tekintenek. Mindezek a megközelítések a roma és cigány tapasztalatnak egy-egy aspektusát világítják meg, és mind beleütköznek annak az etnicitás fogalomnak a korlátaiba, amely egy autonóm és kvázi autochton nemzetállami mintára épül. Ebben az értelemben, romák és cigányok arra tanítanak bennünket, hogy az etnicitás fogalma önmagában is ideologikus.

Ahogy Prónai Csaba sok évvel ezelőtt felismerte, a magyar (sőt kelet-európai) antropológia esélye ezen a területen az, ha a szűk értelemben vett cigány- vagy romakutatást meg tudja haladni. Prónai valamikori tanítványai ma már a saját útjukon járó kutatók, mellettük a közép- és kelet-európai tartozó etnográfusok – mint például Berta Péter – és szociológusok is dolgoznak ezen a területen. Jogosan feltehető tehát a kérdés: milyen irányba kellene a romák szociálintropológiai vizsgálatának tartania, és mit kínálhat az antropológia a romák más diszciplínákban folyó kutatása számára?

Az antropológia általában véve – amint az húsz év távlatából visszatekintve világosan látszik – választút előtt áll. Erőteljes nyomást gyakorolnak rá, hogy olyan tudományterületté váljon, amely lokális és regionális kutatásokra koncentrál (és azt gondolom, hogy ebbe a kategóriába különösen azok tartoznak bele, akik a „glokalizáció” feltehetően újszerű folyamatára fókuszálnak); ugyanakkor az antropológiára erőteljes nyomás nehezedik annak érdekében is, hogy elkötelezett politikák felé mozduljon el (amelynek legalább az a haszna, hogy tényleges szakértelmet hozna a valós problémákra). A humán társadalmi képződményekről való komparatív és hosszú távú gondolkodás ismét felívelőben van. A romák iránt elkötelezett antropológiának mindkét irányzat esetében jelentős hozzáadéka lehetnének.

Itt csupán utalni szeretnék három témára: a nemzetek és etnikai csoportok tanulmányozását, ahogyan azt már sokan megjegyezték, mélyen aláaknázza a kutatók nacionalista elkötelezettsége. E tény leginkább abban az elképzelésben érhető tetten, hogy minden etnikai csoportnak van egy jellegzetes génusza, lelke vagy szelleme – valami, ami ugyanúgy tulajdon kebléből származik, mint

ahogyan az édesanya is kebléből táplálja gyermekét. Ennek a léleknek a legfontosabb jellemzője, hogy egyedi, eredeti, és utánozhatatlan. A valóságban viszont az emberi történelem sohasem tette lehetővé az ilyen népségek létezését; az emberiség történelmének folyamatában a „kulturális mintáknak” – a szavaktól kezdve, a nyelven keresztül a politikai és vallási intézményekig – vég nélküli cseréjét és átvitelét láthatjuk. Azt gondolom, hogy a kulturális kreativitás és a társadalmi különbség kutatását „felrázná” egy olyan népség vizsgálata, amely – a legtöbb európai néptől eltérően, akiket magával sodort a nacionalista mitológia – nem csupán saját állítólagos egyedülálló kulturális génuszával szemben közömbös, hanem pozitívan éli meg azt a képességét, hogy alkalmazkodhat, befogadhat és asszimilálhatja a szomszédai körében látott gyakorlatokat. A nacionalista ideológia ezt hétköznapiinak és érdektelennek láttatja, az emberiség történelmének legnagyobb része viszont (a „nemzeti eszme” elterjedését is ideértve) jól bizonyítja a mimézis meghatározó szerepét az emberiség történelmében. Ennek az alapvető emberi képességnek a működéseit Európában sehol máshol nem lehet jobban kutatni, mint a romák között.

Másodsorban, a roma népségek vizsgálata sok furcsa paradoxonnal szolgál bármely társadalmi elmélet számára, amely hosszú távú társadalmi, kvázi evolucionista történelemben gondolkodik – visszajára fordítva azt a tanácstalanságot, amely a cigányok iránt elköteleződött antropológusokat jellemezte, s képessé téve minket arra, hogy újragondoljuk a társadalmi forma és az ökológiai helyek viszonyát.

Végezetül pedig, a roma közösségek a kulturális közvetítés mikrofolyamatainak kutatásához is hihetetlenül fontos és gazdag forrást biztosítanak – ez egyike azon területeknek, ahol az antropológiának lesz mit mondania, bárhogyan alakulnak is a társadalomtudományok az előttünk álló évszázadban. Sokan szokták hangoztatni, hogy az antropológusok beláthatatlan messzeségekben, rosszul értelmezett egzotikus tájakon szoktak kutatni. Az antropológusok azonban éppen azért dolgoztak „egyszerű” társadalmakkal, mert a kulturális rendszer és a kultúra képviselője viszonylag homogén e társadalmakban. Ezekben a társadalmi környezetekben lehetővé vált a kulturális folyamatok olyan konkrét kérdéseinek a vizsgálata, amelyek a Durkheim által „organikus szolidaritásnak” nevezett viszonyok között láthatatlanok. Európa roma közösségei ma, a szélesebb politikai és társadalmi helyzetüknek köszönhetően, alkalmat teremtenek a társadalomkutatóknak arra, hogy megértsék az emberi kultúra alapvető jellemvonásait – a lehetőség előttünk áll.



## **A kisebbségi identitás kialakulása. Roma származású gyerekek identitásstratégiái**

### **Személyes és szociális identitás**

Az identitás kialakulása a serdülőkor központi kérdése. Erikson modellje szerint (Erikson 1968) az egymásra épülő fejlődési szakaszok közül az ötödik az, amikor a serdülőkorba érve a gyermek felteszi magának a kérdést: Ki vagyok én? Hol a helyem a társadalomban? E két kérdés rávilágít: a személyes és a szociális identitás egymástól elválaszthatatlan, hiszen a személyes identitás mindig a másokkal való összehasonlításban nyer értelmet (Tajfel 1978). Akkor válik beteljesültté az identitás, amikor a személy tudja, melyik társas csoporthoz tartozik, és amikor a saját csoporthoz tartozás érzelmi jelentéssel bír, értéket jelent számára.

Tajfel és Turner (Tajfel–Turner 1986), az identitáselméletek meghatározó kutatói mégis hangsúlyozzák a személyes és a csoportidentitás közti különbséget. Míg a személyes identításban az egyéni vonások hangsúlyozódnak, a szociális identításban a sztereotipikus hasonlóságok játszanak szerepet. A személyes identitás (self) és a szociális identitás azonban nem egymás ellentétei, hanem olyan összefüggő, egymással korreláló szerkezetek, amelyekben bizonyos elemek tartósan jelen vannak, és egyszerre befolyásolják az önképet és a csoportos viselkedést, a csoporton belüli személyközi kapcsolatokat (Simon–Pettigrew 1990). A csoporttal való azonosulás növekedése a csoporton belüli különbözőség tudatával jár együtt (McGuire–McGuire 1981; Nario-Redmond et al. 2004).

Az, hogy mely identitás(ok) válnak adott időben relevánssá, olyan állandó, dinamikus erők eredménye, amelyben nagy jelentősége van a szituatív változóknak, de létezik olyan diszpozíció, amely összefügg a releváns centrális önmeghatározás kategóriáival. A kutatók többsége ilyennek tételezi az etnikai/faji identitást, különösen, ha kisebbségi csoportról van szó, amely a tágabb társadalmi kontextusban kulturális vagy egyéb – adott esetben külső megjelenésben megnyilvánuló – különbözőségével tűnik ki a többségből (Germain 2004).

Az etnikai identitás és az identitás alakulása egyszerre pszichológiai és politikai kérdés (Allahar 2001). Valakinek az identitása arról tanúskodik, hogyan érzi és hogyan interpretálja saját helyzetét egy társas kontextusban. A szociális – ezen belül az etnikai – identitás kialakulását azok a társadalmi egyezkedések formálják, amelyek legalább két fél: esetünkben a többség és a kisebbség – között zajlanak; tehát maga a kategorizálás képessége is hatalom. Miután a kategóriák önkényesek – bizonyos helyzetekben az életkor, a nem, a társadalmi osztály, az etnikai/faji hovatartozás, de akár az öltözködés, zenehallgatás, stb. is hozzájárulhat a kategóriák kialakításához –, fontos kérdés, melyek azok a kritériumok, amelyek szerepet játszanak egy adott csoport meghatározásában. Azok a tényezők, faktorok azonban, amelyek segítségével az egyén önmagát meghatározza, nem feltétlenül azonosak azokkal, amelyeket mások használnak vele kapcsolatban. Eppen ebből következnek a kérdés politikai implikációi – különösen, ha az identitás a társadalmi javak elosztásával is összefügg. A magyarországi romák kisebbségi – etnikai – identitását és a romaként felnövekvő gyermekek identitásának alakulását is ebben az összefüggésrendszerben érdemes vizsgálni, hiszen tudomá-



nyos, politikai és köznapi viták bizonyítják, hogy a romák esetében a szociális és etnikai dimenziók csak nehezen szétválaszthatóak. A hazai és a nemzetközi szakirodalom faji-etnikai kisebbségekkel kapcsolatos kutatásai többszörösen igazolták, hogy a stigmatizált, és ilyen értelemben egységes csoportot alkotó, társadalmilag marginalizált és gazdaságilag hátrányos helyzetbe került kisebbségek – akárcsak a magyarországi romák – *kettős elnyomás* áldozatai. Hátrányos helyzetükért egyaránt felelős a politikai-gazdasági struktúra és a megkülönböztetésüket a társadalmi tudatban rögzítő, történetileg kialakult kategorizációs sémák (bell hooks 1990).

## Az identitás fejlődése

Szociálpszichológiai elméletek szerint a szociális identitás fejlődése, ezen belül az etnikai/faji identitás alakulása az a folyamat, amely során az etnikai kisebbségi személy megérti és elfogadja, hogy az adott kisebbségi csoporthoz tartozik. Ez a tudatosodási folyamat fokozatosan alakul ki – a kezdeti reflektálatlan szakasztól kezdve a feltárási szakaszon át a beteljesült szakaszig –, jellemzően a serdülőkor végére (Phinney 1992). Hazai kutatók szép példáját adták annak, hogyan ébred rá zsidó identitására, milyen viszonyt alakít ki zsidóságával kapcsolatban az a nemzedék, amelyik a II. világháború traumáira adott reakcióként a zsidóságot tabuként kezelő családokban növekedett fel, a szocializmus identitásokat elfojtó, homogenizáló közegében (Erős–Kovács–Lévai 1985).

Az identitásfejlődés folyamatának fontos aspektusa, hogy milyen értékek asszociálódnak ahhoz a közösséghez, amelyhez a kisebbségi személy tartozik: hogy vajon képes-e pozitív identitást kialakítani saját csoportjával kapcsolatban, vagy ellenkezőleg, a csoportközi összehasonlításban, vagy a külső fenyegetés hatására negatív jegyekkel ruházza fel csoportját, aminek eredménye a negatív önmeghatározás, a negatív identitás, a saját csoport megtagadása (Voci 2006). Az identitást érő fenyegetések önképre, önértékelésre gyakorolt hatását számtalan kutatás bizonyította különböző kisebbségi csoportok esetében (Magyarországon például egyedülként Takács Judit homoszexuálisok és transzneműek körében, Takács 2004, 2006). A kifejezés meghonosítója, Breakwell szerint akkor a legsúlyosabb az identitásfenyegetés, ha a személyes autonómia legalapvetőbb szükségleteinek kielégítése kerül veszélybe (Breakwell 1986). Ez elsősorban olyan csoportokat sújt, amelyeknek tagjaira a *testiükkel való megjelöltség* jellemző, miáltal szinte elkerülhetetlen, hogy az érintettek adott társadalmi csoportjukkal, vagy a külső társadalmi kategorizáció által rájuk kényszerített csoporttal valamilyen mértékben közösséget vállaljanak (Young 1990). Ezt az álláspontot képviseli Glenn C. Loury is (Loury 2006: 32), aki szerint „ha az érintettek tudják, hogy mások testi jegyeik alapján szokták csoportosítani őket, és emiatt másként viselkednek velük, mint a többi emberrel, akkor e testi jegyek az ő számukra is fontossá válnak. Felfigyelnek saját testi jegyeikre, e testi jegyek tudatosulnak bennük – sőt ... ez a dolog énjük részévé válik. Az érintettek bizonyos mértékben egy »faj képviselőjeként« fogják megérteni és azonosítani önmagukat.” Goffman nyomán azonban (Goffman 1963) ő figyelmeztet arra is, hogy a „kívülről” felépített társadalmi identitás és a személy élettörténetéből, saját tapasztalatai alapján kialakuló, „belülről” felépített identitása nem feltétlenül esik egybe.

A serdülőkor az identitás keresésének időszaka, az egyre változó szerepek elsajátításának ideje. A serdülő folyamatosan újradefiniálja magát a különböző társadalmi csoportokkal – főleg a kortárs referenciacsoporttal –, valamint az intézményesen előírt szerepekkel, értékekkel, ideológiákkal való kapcsolat, interakció során (Stoughton–Sivertson 2005). Az etnikai kisebbséghez tartozó serdülők esetében a szociális-etnikai önmeghatározás folyamata még komplexebb, mint a többségiek esetében, hiszen el kell tudniuk igazodni és lavírozniuk kell a saját kortárscsoport által meghatározott követelmények és a többség által meghatározott normák által előírt intézményes szerepek és gyakorlatok között (Murell 1999). Bár az elmúlt évtizedekben elsősorban amerikai kutatóknak köszönhetően meglehetősen nagy irodalma van a faji kisebbségek identitás-formálódásának, többen

hangsúlyozzák (pl. Tatum 1997), hogy a rasszizmus, a sztereotípiák hatása az identitás alakulására nincs még kellőképpen feltárva, illetve hogy nem irányul elég figyelem az intézményi viszonyok – például az iskolai közeg – szerepére (Perry–Steele–Hilliard 2003).

### Sztereotípiák, rasszizmus hatása az identitás formálódására

A testi jegyekben is megnyilvánuló különbözőség egyszerű kiindulópontul szolgál a sztereotípiák kialakulásához, a sztereotipikus látásmód pedig ahhoz az illuzorikus korrelációhoz, amely a kisebbségi személy és a deviancia hamis összefüggését feltételezi (Hamilton 1984). Az a kisebbségi személy pedig, aki rendszeresen megéli, hogy nem individuumként, hanem egy sztereotipizált csoport tagjaként kezelik, óhatatlanul beépíti ezt a többség által sugallt képet saját megítélésébe. A sztereotípiafenyegetésre adott válasz a *sztereotípiaszorongás* (Steele–Aronson 1995), amikor már maga a feltételezett sematikus, nem pedig személyre szóló megítélés is gátolhatja a sztereotípiát által sújtott személy kibontakozását. A sztereotípiaszorongás tehát egy olyan önmagát beteljesítő jóslat, amely például az etnikai kisebbséghez tartozó gyermekek gyenge iskolai teljesítményében ölthet testet. Aki a sztereotípiát torzító lencsén keresztül látja önmagát, teljesítményével mintegy igazolni is fogja a sztereotípiát létjogosultságát. Ha felismerik, hogy csoport-hovatartozásuk stigmaként nehezedik rájuk, ha eljutnak az ún. „*stigma-tudatosság*” állapotába (Pinel 1999), kérdés, hogyan reagálnak erre a felismerésre. Nyilván egyéni különbségek vannak abban, hogy a stigmatudatosság mennyire hatja át a sztereotípiákkal sújtott személyeket, és az is különbözhet, hogy a sztereotipikusan kezelt csoportok tagjai hogyan értelmezik saját, a sematikus módon elvártak megfelelő, gyenge teljesítményüket. Paradox módon, amikor egy stigmatizált kisebbség tagja saját rossz teljesítményének magyarázatául mások előítéleteit hozza fel, védve ezáltal önbecsülését, önértékelését, éppen az alacsony teljesítmény lesz az, ami a stigmatudatosság szintjét is növeli (Brown–Lee 2005).

A diszkrimináció észlelése olyan kutatásra érdemes kérdés, melynek fejlődés-lélektani vonatkozásai is vannak (Brown–Bigler 2005). A diszkrimináció különböző formákban nyilvánulhat meg, az averzív elutasítástól a kirekesztésig, a fizikai inzultusig; lehet gyenge és ellentmondásos, lehet explicit és nyílt. Az explicit formákat könnyebb észlelni, a rejtettebbeket kevésbé. Nem véletlen, hogy tapasztalatok szerint az etnikai/faji kisebbséghez tartozó családok sikerebben vétezik fel gyerekeiket a diszkriminációval szemben, megfelelő stratégiai mintákat nyújtva számukra, mint például a sokkal rejtettebb és társadalmilag kevésbé vitatott nemi diszkriminációval kapcsolatban. Az amerikai iskolák deszegregációs gyakorlatának elterjedése irányította a kutatók figyelmét a gyermekek diszkriminációs tapasztalatainak és a diszkriminációra adott magyarázatainak kutatására. Több vizsgálat bizonyította, hogy már a 10-12 éves kisebbségi gyermekek túlnyomó része észlelt, tapasztalt faji megkülönböztetést, és azt is, hogy a velük kapcsolatos sztereotípiák és a diszkriminatív viselkedés között összefüggés van (McKown–Weinstein 2003).

A diszkrimináció észlelésében fontos szerepet játszanak a kognitív faktorok: az a képesség, hogy a gyermek ismerje a csoportkategóriákat, ismerje a rájuk vonatkozó sztereotípiákat. Megértse, hogy mások más szempontok szerint látják és értékelik a világot; megértse, hogy mások vélekedése és viselkedése nem feltétlenül fedi egymást, tehát a szituációban rejlő diszkriminációt is képes legyen észlelni. Képes legyen megérteni a társadalmi kategóriák hierarchikus jellegét, a szisztematikus – intézményi – megkülönböztetést, illetve képes legyen akár a felnőttek igazságtalan viselkedését percipálni, végül legyen képes a csoporton belüli és csoportok közötti társadalmi összehasonlításra. Feltételezhető, hogy a diszkriminációra adott válaszok is összefüggenek az etnikai identitás tudatosságával, megértésével. Másképp ítéli meg az a személy a megkülönböztetést, aki annak egy-egy megnyilvánulását csupán egy egyszerű, izolált eseményként érzékeli, mint az, aki például a rasszizmust az adott társadalomban történelmileg kialakult nézetrendszerként azonosítja (Wakefield–Hudley 2005).

## Etnikai identitás és önértékelés

A csoportlélektan klasszikusaira (elsősorban Tajfelre) támaszkodva a kutatók egyetértenek abban, hogy a saját csoport iránti elköteleződés egyik legfőbb motivációja, hogy megerősíti az egyén önértékelését. Az etnikai identitás fejlődésének kutatói szerint (Phinney–Chavira 1995) az a kisebbségi személy, aki nem vizsgálta és nem oldotta meg azokat a problémákat, amelyek etnikai-kulturális identitását érintik, alacsonyabb önértékeléssel rendelkezik, és alkalmazkodási problémái lesznek. Mindezt azonban a kisebbségi csoportba született gyermekeknek többnyire olyan társadalmi környezetben kell megtenniük, amely ártó, előítéletes sztereotípiáival nemcsak megkülönbözteti, hanem diszkriminálja, stigmatizálja, marginalizálja őket.

A serdülőkor egyik meghatározó szocializációs intézménye az iskola, amely nem csupán a kortárscsoporttal és a tanárokkal való interakciók helyszíne, hanem ahol a tanuló iskolai teljesítménye mind a közösségen belüli értékelésére, mind pedig – legalábbis közvetve – a felnőtt életút egészére kihat. A kisebbséghez tartozó tanulók gyakran az iskolában szembesülnek azzal, hogy a velük kapcsolatos elvárások kevésbé a személyes tulajdonságaiknak, mint inkább a csoportjukról alkotott sztereotipikus vélekedésnek rendelődnék alá, ez pedig mind identitásukat, mind önértékelésüket befolyásolja.

Nem véletlen, hogy szociálpszichológusok számára kitüntetett kérdés a csoportra vonatkozó sztereotípiák és az önértékelés összefüggésének vizsgálata. Már a 20. század első felében végzett kísérletek, például az ismert babateszt bizonyította, hogy a kisebbségi – fekete – gyerekek hajlamosak a többségi csoportot felértékelni, magukról pedig sztereotipikusan, a többség nézőpontjából ítélni (Clark–Clark 1947). Az etnikai/faji kisebbségi csoporttal való azonosulás mértékének megállapítására (a módszerek fejlődésének folyamatát ismerteti Worrell–Gardner–Kitt 2006), illetve a kisebbségi személyek önértékelésének mérésére különböző skálákat dolgoztak ki (legismertebb a Rosenberg-féle önértékelési skála, Rosenberg 1965). Az egyes skálák segítségével folytatott kutatások viszont azt bizonyították, hogy az előítéletek, a tapasztalt diszkrimináció ellenére a kisebbségi csoporttagok nem rendelkeznek szisztematikusan alacsonyabb önértékeléssel, mint többségi társaik, sőt egyes kutatók épp az ellenkezőjét igazolták. Mindehhez különböző magyarázatok fűződnek, melyeket Verkuyten – áttekintve az önértékelés és a kisebbségi identitás mára hatalmasra duzzadt szakirodalmát – részben módszertani, részben fogalmi problémaként azonosított (Verkuyten 2005).

A kisebbséghez tartozók különböző skálakon mért magasabb önértékelésének indoklására szociológiai, pszichológiai-szociálpszichológiai, szubkulturális magyarázatok születtek. A szociológiai magyarázat a társadalmi kapcsolatháló jelentőségét hangsúlyozza, állítva, hogy homogén társadalmi közegben mind a többséghez tartozók, mind az etnikai kisebbségek magasabb önértékeléssel rendelkeznek, mivel a szegregált iskolai vagy lakókörnyezetben megnő a kapcsolati lehetőség esélye, könnyebben kötődnek barátságok, a kisebbségeket kevésbé érinti a többség megkülönböztető bánásmódja. A pszichológiai érvelés a családi szocializáció szerepét emeli ki, a kora gyermekkori támogató családi miliő pozitív feed-back-jével megerősítőleg hat, egyúttal a gyermek látóköréből kiszűrheti a rasszista és diszkriminációs üzeneteket. Ugyancsak az önértékelés védelmére irányul a saját csoport értékeivel való azonosulás, adott esetben a többségi értékekkel, normákkal való szembe fordulás árán. Mindez az önvédelem különböző formáit jelenti, tehát olyan tanult viselkedés, olyan éber figyelem, tudatosság, amelyet a megkülönböztetés fenyegetése vált ki.

Verkuyten azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy az etnikai identitás és önértékelés kapcsolatára vonatkozó korábbi kutatások ambivalens eredményei abból adódnak, hogy összemossák a személyes és a faji/etnikai önértékelés kérdéseit, illetve nem történt igyekezet az explicit és implicit önértékelés megkülönböztetésére. Amikor fekete vagy fehér babát, illetve különböző etnikai csoportokhoz tartozók fényképeit használják ingernek, az etnikai identitás áll a kutatás fókuszában, amikor viszont különböző standardizált skálákkal mérik a kisebbségi személy önértékelését, inkább a

selfre, az egyénre koncentrálnak. Bár összefüggő, mégsem azonos kérdések, hogy milyennek látja magát egy kisebbségi személy, illetve hogy milyennek látja, hogyan érzi magát egy etnikai csoport tagjaként. Mindezen túl, hivatkozva Eriksonra (Erikson 1966), fontosnak tartja megkülönböztetni az identitás tudatos és nem tudatos aspektusait. Vannak olyan szempontok, amelyek csak bizonyos körülmények között játszanak szerepet, máskor, már csak önvédelemből is, a situáció által kiváltott negatív érzéseket a kisebbségi személy igyekszik elfojtani, így a másikkal (a többséggel) való azonosulás kényelmetlenségét legfeljebb a projektív módszerek hozhatják felszínre. Az etnikai identitás skáláival való vizsgálatok viszont a self tudatosabb, explicitebb aspektusaira irányulnak.

Kifejezetten az etnikai kisebbség iskolai teljesítményével kapcsolatos John U. Ogbu – a legtöbbet idézett oktatási antropológus – munkássága (Ogbu 1994). Központi kérdése, vajon miért marad fenn a fehérek és feketék közti egyenlőtlenség az 1960-as években elindult változások ellenére. Válaszának lényege, hogy a változás elsősorban a fehérek feketékre vonatkozó politikájában történt, kevésbé foglalkoztak a feketék válaszreakcióival, pedig a kisebbségi közösségekben nevelkedő gyermekeket saját önromboló, rossz alkalmazkodást bizonyító viselkedésük akadályozza a sikeres iskolai előrejutásban. Állítása szerint a társadalmi rétegződés terén elsősorban az instrumentális vagy gazdasági aspektusokra vetült a figyelem, amelyekhez könnyen rendelhetők kvantifikálható mutatók – a felsőfokú végzettségűek munkaerő-piaci és státusmobilitása terén mért javulások például számszerűsíthetők, s a fekete középosztály kialakulása is látható eredmény –, viszont kevesebb figyelem terelődött a szimbolikus és relációs aspektusokra. Márpedig ez utóbbiak alaposabb megértése, a fehér többség averzív, bűnbakképző, a kulturális, nyelvi másság elfojtását eredményező magatartásának és a feketék erre adott – szintén instrumentális, expresszív és szimbolikus – válaszreakciónak alaposabb megértése és a közpolitika szintjére emelése nélkül aligha változik meg a többség és a faji/etnikai kisebbség közötti egyenlőtlenség, az iskolai teljesítményben is mérhető különbség.

## Az iskolai pályaesélyek társadalmi meghatározottsága<sup>1</sup>

Az alábbiakban röviden ismertetett kutatásunk többek között az előzőekben felvetett kérdéseket járta körül: azt vizsgálta, hogyan befolyásolja a roma serdülők identitásának alakulását etnikai hovatartozásuk, hogyan válik az etnikai dimenzió iskolai pályafutásuk egyik döntő faktorává, és milyen identitásstratégiákkal válaszolnak ezekre a tapasztalatokra. Elemezni kívántuk a stigmatizáció, az identitás kialakulása és a személyiség fejlődése közti kapcsolatot, azért, hogy megértsük a kisebbségi gyerekek helyzetét, továbbtanulási vágyait és jövőképét a magyar iskolarendszerben.

A *kérdőíves kutatásban* 81 nyolcadikos osztály vett részt, a mintába került 1495 gyerek 22%-a tekintette magát romának. A válaszolók háromnegyede vidéki városban, ötödük kistelepülésen élt, és csak 2%-uk volt budapesti. A roma és nem roma gyerekek között szignifikáns eltérés mutatkozott a szülők iskolai végzettsége, foglalkoztatottsága, megélhetési forrásai, a család nagysága, a lakások felszereltsége és laksűrűsége szerint, a romák hátrányára. Iskolai teljesítményük is jellemzően elmaradt nem roma társaikétól, ezzel meghatározva továbbtanulási szándékaikat is. A nem roma gyerekek 40%-a gimnáziumban, 47%-a érettségit adó szakközépiskolában kívánt továbbtanulni, ezzel

<sup>1</sup> Az *iskolai pályaesélyek társadalmi meghatározottsága* címen, az NKHT Jedlik program keretében, a 2006–2007-es év folyamán Szalai Júliával közösen végzett kutatás idevonatkozó eredményeit az *Educatio* 2007/1-es számában megjelent *Serdülő roma gyerekek identitás-stratégiái* címen, valamint az *Esély* 2007/4-es számában ... *igen, vannak cigányok* címen megjelent írásk alapján foglaltam össze. E kutatás alapján készült Szalai Júliának az *Esély* 2008/2-es számában megjelent, *Széttartó jövőképek* című tanulmánya is. A kutatás során mintegy 1500 nyolcadikos – roma és nem roma – gyerek töltött ki kérdőívet, valamint írt fogalmazást *Egy napom búsz év múlva* címmel. A kérdőíves kutatást szintén nyolcadikos roma gyerekekkel, valamint szüleikkel folytatott személyes interjúkkal egészítettük ki.

szinte mindnyájan esélyessé váltak arra, hogy később felsőfokú végzettséget szerezzenek. Roma társaik azonban a gimnáziumot alig választották (14%), inkább a szakközépiskola felé orientálódtak (52%), és közel harmaduk szakiskolában folytatta volna tanulmányait, vagy egyáltalán nem kívánt továbbtanulni.

A kérdőíves kutatásban részt vevő roma és nem roma gyerekek *Egy napom bús év múlva* címen írt rövid fogalmazását, tehát a jövőről alkotott elképzeléseit összehasonlítva az etnikai háttér szerint jellemző különbségeket találtunk. Roma válaszolóink között is szinte mindannyian – fiúk és lányok egyaránt – dolgozni szeretnének, jövőendő elképzelt foglalkozásuk azonban jól tükrözte családi háttérüket: a roma gyerekek foglalkozási horizontján leggyakrabban valamely hagyományos fizikai munka áll, a nem cigányok között hasonló arányban a szellemi, humán foglalkozások (tanár, orvos, ápoló stb.) szerepeltek. A roma gyerekek a vágyott mobilitást leggyakrabban a hagyományos szolgáltatási területeken vagy hagyományos fizikai munkával képzelik elérni. Összességében mégis a roma gyerekeket jellemzi inkább a felfelé törekvés: 38%-uk képzei úgy, hogy élete a szülői házhoz képest gazdagabb, foglalkozása jövedelmezőbb és biztonságosabb, többnyire szakképzettséget igénylő lesz – a nem roma válaszolóknak csak 15%-át jellemzi a felfelé irányuló mobilitás vágya. A roma gyerekek több mint negyede egyenesen a jelen helyzetből való kiszakadásként jellemzi felnőtt életét (28%, a nem romák 18%-ához képest). A fogalmazások többsége optimista hangnemű, de itt is látunk különbséget: a roma gyerekeknek 71%-át, a nem romák 82%-át tekinthetjük alapvetően bizakodónak jövőjüket illetően. Csak ritkán tapasztaltunk explicit módon megfogalmazott veszélyérzetre utalást, ez is azonban inkább roma gyerekek szövegeiből volt kiolvasható, és oka leggyakrabban a szegénységtől való félelem volt. Bár arányaiban nem nagy, mégsem elhanyagolható, hogy a roma gyerekek 5%-ánál találtunk utalást a kiközösítésre, megkülönböztetésre.

Kutatásunk kvalitatív részeként *interjúkat* készítettünk mintegy 60 nyolcadikos, magát romának tartó serdülővel.<sup>2</sup> Összegezve az interjúkat, a következő általánosítható megállapításokat tehetjük:

A megszólaltatott gyerekek túlnyomó többsége (több mint háromnegyede) érzékelt, látott vagy saját bőrén is tapasztalt már megkülönböztetést, diszkriminációt élete folyamán. Közöttük is az interjúk tanúsága szerint inkább a fiúk, lakóhelyük alapján pedig inkább a kistelepülésen, falun élők szembesültek azzal, hogy a társadalmi többség a romákat hátrányosan megkülönbözteti.

A gyerekek 80%-a ismeri azokat a negatív sztereotípiákat, amelyeket a többség tagjai a cigányok összességére vonatkoztatnak. Ezeket részben maga is alkalmazza, ritkábban saját csoportjának, inkább a tőle különböző roma közösségek tagjainak jellemzésére. Fiúk és lányok között a legnagyobb különbséget a „más cigányokra” vonatkozó sztereotípiák hangoztatásában láttuk: a lányok kétszer gyakrabban jellemzik a tőlük különbözőeket a többség által elfogadott és gyakorolt kommunikációból jól ismert negatív vonásokkal. A budapestiek több mint fele találkozott már azzal, hogy romaként negatív sztereotípiákat alkalmaznak vele szemben, a vidéken élők között ez az arány csak 33% körül van. Úgy tűnik, a vidéki nagyvárosok lakói igyekeznek leginkább ezeket a szematikus vélekedéseket a másfajta, tőlük eltérő cigány csoportokra alkalmazni, és ők a leginkább hajlamosak arra is, hogy a többséghez tartozókról, a nem cigányokról negatív jellemzést adjanak. A saját csoportra alkalmazott pozitív sztereotípiák terén nem találtunk jellegzetes különbségeket sem a nem, sem a lakóhely vonatkozásában.

Az interjúk mintegy 40%-ában nem fogalmazódott meg explicit formában, hogy romának lenni előny-e, vagy inkább hátrány. Ahol azonban erre vonatkozó utalás történt, a mintánkba került fiúk között jelentősen többen voltak azok, akik számára a kisebbségi, roma lét hátrányt jelent, mint akik etnikai hovatartozásukat előnyként értékelték volna (39% vs. 29%). Lányok esetében ez az arány

<sup>2</sup> Az interjúk harmadát Budapesten, mintegy felét vidéki kistelepülésen, egyötödét pedig vidéki nagyvárosban készítettük. Az interjúalanyok többsége (60%) lány volt. A gyerekek több mint fele (55%) „magyar” többségű iskolába/osztályba járt, negyedük azonban olyan iskolába, ahol a gyerekek nagyobb hányada roma volt, és további 21%-uk szegregált cigány osztályban tanult. Ez utóbbiak elsősorban elcigányosodott kistelepüléseken éltek.



éppen fordított volt. Lakóhelyük alapján viszont a budapestiek tértek el jelentősen a másik két települési csoporttól: csak közöttük voltak relatív többségben azok, akik számára romának lenni inkább büszkeség forrása, mintsem hátráltató tényező.

A diszkriminációra, a romákkal szemben alkalmazott negatív sztereotípiákra, az előítéletes megnyilvánulásokra, tehát az etnikai identitás fenyegetésére adott válaszokat három típus szerint – passzív (rezignált tudomásulvétel, beletörődés), aktív és agresszív reakció – kategorizáltuk. Bár az interjúk 43%-ában nem találtunk utalást a lehetséges reakciókra, a fennmaradó esetekben a legjellemzőbb válasznak a verbális konfrontációt, tehát az aktív választ találtuk. Ez különösen a fiúk körében fordult elő, akik amúgy is gyakrabban említettek olyan sérelmet, amelyért legalább szóban igyekeztek visszavágni. Fizikai elégtételről, tetteges agresszív válaszreakcióról – ha nem is saját tapasztalatból származóan, hanem egy-egy általuk ismert esetről beszámolva – csak kevesen tettek említést, ezen a téren azonban nem volt különbség lányok és fiúk között.

A többségi társadalom irányából érkező fenyegetés, negatív megítélés, megkülönböztetés ellen a roma közösség, ezen belül is elsősorban a család – jellemzően a kiterjedt nagycsalád, a szülők rokonságával, unokatestvérekkel együtt – jelentett válaszolóink számára olyan védelmet, az anyagi és érzelmi biztonság támogató hálóját, amelyet az interjúk többségében megemlítettek. Érdekes módon éppen a budapesti interjúalanyaink beszéltek nagyobb arányban a családi összetartás szerepéről, akik pedig – legalábbis falusi válaszolóinkhoz képest – inkább éltek nukleáris családban, a rokoni kapcsolatok egy részétől térben elszakítva.

Az identitás fejlődésének szakirodalomból ismert szakaszolását alkalmazva interjúalanyainkat aszerint osztályoztuk, vajon a kérdéses időpontjában etnikai identitásuk fejlődésének melyik szintjére jutottak el. Válaszóink között azonos arányban (38-38%) voltak azok, akik az ún. „reflektálatlan”, illetve akik a „feltárási” kategóriába kerültek, és csupán 22%-ukról mondhatjuk azt, hogy önazonosságuk a „beteljesült” szakaszba érkezett. Összhangban az eddig ismertetett különbségekkel fiúk és lányok között azt találtuk, hogy a lányok relatív többsége saját romaságát kevésbé érzi problematikusnak, hiszen közülük kevesebben szembesültek etnikai csoportjukat érő fenyegetéssel, így kevésbé is érezték szükségét hovatartozásukat tematizálni.

Végül roma serdülő interjúalanyainkat identitásstratégiájuk szerint csoportosítva a következő modellekhez jutottunk el:

### 1. Egyenrangú romaként integrálódni kívánók

A válaszolók relatív többségét (40%) azok a fiatalok alkotják, akik nem megtagadva származási csoportjukat, a felnőtt életükről szóló terveikkel (továbbtanulás, szakmaszerzés, saját lakás, független anyagi lét, nem korai házasságkötés, kevés gyerek stb.) akarják bizonyítani, hogy romaként sem másodrendű állampolgárok, ugyanarra képesek, mint a többségi társadalom tagjai. Ilyesféle megfogalmazásokkal találkoztunk: *„Nem szégyellem, hogy cigány vagyok, és hogy merem vállalni, tehát megmondom mindenkinek, hogy cigány vagyok, de nem nagyon vagyok oda a szokásokért. És a zenéket sem nagyon szeretem...”* „A családom is cigány, tehát én is az vagyok, ezt nem tagadom le, és szerintem amennyit én tudok a többi cigányról, az mondjuk így elég. De hogy többet tudjak, az nem kell...” „Azért, hogy az egyik ember feketébb, mint a másik, nekem az semmi. Lehet, hogy feketébb, de ugyanúgy ember, és ugyanúgy érez. Szerintem ugyanúgy barcol azért, hogy elérje azt a célt, amit kitűzött magának... nekem az nem számít, hogy ki milyen színű. Nekem csak az, hogy milyen a belső értéke...” Ebben a kategóriában kiemelkedő arányban szerepelnek a budapesti interjúalanyaink.

### 2. A cigány hagyományokat öntudatosan felvállalók

A minta mintegy harmadát öntudatos, a cigány hagyományokat felvállaló, azokat fenntartani kívánó fiatalok alkotják. Ebbe a korántsem homogén csoportba soroltuk azokat a válaszolóinkat, akik számára a cigány kultúra olyan többletértéket jelent, amelynek megőrzése, ápolása akár foglalkozásként is megjelenik a jövőről alkotott elképzelésben, például: „...a bátyám



hegedült, régen a Rajkóban, én pedig ott fogok most táncolni. Ez a cigányoknak a vérében van, ez a latin tánc”, de azokat is, akik a tradicionális cigány életformát, többek között a családi szerepekre vonatkozó előírásokat is követni szeretnék. *„Másabb egy cigány lány, jobban érzi azt, hogy mit akarok, mit tudok. ... Az én családomban azt szeretném, ha lesz, hogy azért tartsák a hagyományokat.”* Talán nem véletlen, hogy kevesebb lány került ebbe a csoportba, mint fiú, hiszen a lányok között többen említették, hogy a korai gyermekvállalást, a férfiaknak alárendelődő feleség szerepét nem tartják összeegyeztethetőnek továbbtanulási vágyaikkal. A hagyományos cigány szokásokról például ezt mondta egyikük: *„... az oláh-cigányok 14 éves korukban lefoglalják a párjukat. Ha akarja, ha nem, és el kell vennie a lányt, hiába nem szereti.”* Vagy: *„Nálunk ez a szokás, hogy a feleségnek nem illik dolgozni...”* Lakóhelyük szerint viszont a falusiak közül kerültek többen ebbe a kategóriába.

### 3. A többségbe beolvadni kívánók

A harmadik csoportot (16%) azok az interjúalanyaink alkotják, akik legszívesebben beolvadnának a többségbe, a teljes asszimilációt választanák. Az egyik idetartozó interjúalanyunk, aki érzékeli a két etnikai csoport különbözőségét – az elfogadás reményében – viselkedésével inkább a magyarokhoz igazodna: *„... hát mikor velük vagyok [romákkal], szoktam azt, hogy én is úgy viselkedek, hogy beváljak nekik, de rájöttem, hogy nem kell nekem az. Inkább viselkedem úgy, hogy mindenből megfelelek, tanároknál is, és akkor nem lesz abból baj. ... elmagyaráztam nekik [romáknak], hogy viselkedjeteK úgy, ahogy kell, mert az élet nem arról szól, hogy kimegyek az utcára és hangosan ordibálok...”* Ők azok, akik külsőjükben is igyekeznek a többséghez hasonlítani (pl. öltözködéssel, hajfésztéssel, zenei ízléssel), akik nem cigány társat választanának maguknak, esetleg külföldön képzelik el a jövőjüket. *„Többen mondták, hogy szerencsésebb vagyok, mert rajtam nem látszik. És emiatt jobban tudok majd elhelyezkedni ... Ha pincérmőként elhelyezkedek, akkor ne lássák rajtam, hogy én roma vagyok ... nem feltűnősködni.”*

### 4. Öngyűlölő, negatív identitásiak

Végül a gyerekek kicsi, de nem elhanyagolható csoportját öngyűlölő, negatív identitásúként írhatjuk le. Ezek a serdülők – legalábbis az interjú szövegek tanúsága szerint – csak keserű tapasztalatokat szereztek eddigi életük során romaságukkal összefüggésben, így mindent, ami a kisebbségi sorsra emlékezteti őket, megtagadni igyekeznek. A szélsőségesen negatív beállítottságra vonatkozó példa: *„... Nem is érdekel. Én ki akarok ebből lépni. Én ilyen világot nem is akarnék látni soha többet, ha megtehetném. Meg is teszem. Kell. ... Nem tudom, miért születtem annak. Inkább lettem volna egy patkány.”*

Nyolcadikos roma gyerekek körében végzett kutatásunk során meggyőződöttünk arról, hogy ebben az életkorban a roma gyerekek már bőséges tapasztalattal rendelkeznek arról, mit jelent ebben az országban egy megvetett, sztereotípiákkal sújtott, elnyomott kisebbség tagjának lenni, milyen kitörölhetetlen nyomot hagynak bennük azok a tapasztalatok, amelyek iskolai, mindennapi életüket kísérik, amelyek baráti, szerelmi kapcsolataikba is mélyen beavatkoznak. Mind a spontán módon megfogalmazott szövegek, mind pedig az etnicitás kérdéskörét személyes beszélgetésekben körüljáró interjúk alapján úgy tűnik számunkra, az etnikai önazonosság kialakulásának meghatározó tényezője az a stigma, amivel a többségi társadalom a romákat sújtja. Akár személyesen átélt konfliktushelyzetekből, akár roma társaikkal együtt megélt kiközösítő, averzív, verbálisan vagy ritka esetben akár ténylegesen agresszív megnyilvánulásokból származik is az a tudás, amit a romákat kívülről érő megítélésről szereznek, ez a kívülről megalkotott kép áthatja saját maguk és csoportjuk egészének megítélését is.

Különösen a fogalmazások jövőre vonatkozó szövegeiből, de részben az interjúkból is az derült ki számunkra, hogy az etnikai identitás alakulása szempontjából ebben az életkorban a gyerekek java része már túl van a reflektálatlanság állapotán, és ahogy sűrűsödnek a tapasztalatok, sokasodnak

az emberi viszonyokból, élethelyzetekből fakadó, a családi és iskolai szocializáció során megszerzett ismeretek, úgy kerül folyamatosan vizsgálat alá a „ki vagyok én” kérdése is. Úgy látjuk tehát, hogy vizsgálatunk alanyai már kezdik érteni, hova születtek, de még bíznak abban, hogy akár hangsúlyozottan roma öntudattal, akár a többségbe való beolvadás árán, de sikerül majd helyt állniuk az életben. Ahhoz azonban, hogy felvértessék magukat a diszkriminációval, a megkülönböztetéssel szemben, hogy önérzetük rombolása nélkül védhessék meg magukat a rájuk mint etnikai kisebbségi csoport tagjaira háramló sztereotípiáktól, hogy megőrizhessék mentális egészségüket és a rájuk váró feladatok elvégzéséhez szükséges egészséges önértékelésüket, nem elég elfordulni, beolvadni, álmovilágba menekülni. Nyilván elsősorban a többségi társadalom kötelessége, hogy lehetővé tegye a különbözőség felvállalását, elismerje a kisebbségi etnikai azonosságtudat létjogosultságát. Egy elfogadóbb környezetben a roma kisebbséghez tartozó serdülő számára sem fenyegetést, hanem akár büszkeség forrását jelenthetné az, hogy cigánynak született.

## Az 'idegen' társadalomfilozófiai jelentőségének vázlata az antropológiában

Az antropológia tudománytörténeti fejlődésének talán egyik leglényegesebb reflexív szemléletű felismerése – és beismerése – volt a tudásterület tárgyának általánosítása, amely a legrövidebb megfogalmazással élve, a szociokulturális 'idegen' egyetemes paradigmájának módszeres tanulmányozására tett kísérletek történeteként gondolta el a modern antropológia kibontakozását. Ugyanis, alapállását tekintve bármely korszak vagy irányzat kutatójáról legyen szó, helyzete sommásan összefoglalható: célja a 'másik', az 'idegen' leírására, megértésére és értelmezésére tett próbálkozás. Igaz, a modern antropológia történetének másfél évszázada során az 'idegen' paradigmátikus értelme sokszor és sokféle formában tűnt fel és alakult át, jutott el a nem európai kultúra egzotikus 'csoportidegenjének' képzetétől a kutató saját társadalmának bármely tagjával azonos egyén tudományos elemzésének lehetőségéig. Az antropológiai kutatás tárgyának meritumaként felfogott 'idegen' jelentéstartalma a tudománytörténetben azonban nem merül ki a folytonos jelentésbővülés eseményeinek nyomozásában és okszerűen elbeszélhető „sztoriba” rendezésében. Nyilván, ez sem lebecsülendő feladat, azonban, amint Clifford Geertz figyelmeztet bennünket, a kortárs antropológia előtt álló legfontosabb elméleti kihívás a soha nem tapasztalt drámai gyorsasággal megváltozó társadalmi-kulturális viszonyokhoz történő alkalmazkodás kényszere. „Szembesülhetünk egy világgal, melyben egyszerűen nincsenek többé fejedásczok, matrilinearis közösségek, vagy népek, ahol az időjárást a disznóbélből jósolják. A különbségek kétségtelenül megmaradnak – a franciák soha nem esznek sózott vajot. Ám a boldog régi idők özvegyégetése és az embrevés örökre a múlté” (Geertz 2000: 68). Magyarán, szembe kell néznünk azzal, hogy a *par excellence* az 'idegen' társadalomtudományként elgondolt antropológia saját tárgyához való viszonya, amint maga a tárgy is, korunk követelményeinek megfelelően állandó átalakulásban van.

A kortárs antropológiaelmélet azonban nem csupán az 'idegen' klasszikus képzetének megváltozásával kénytelen megbarátkozni, de azzal is, hogy a komplex fogalom az általánosság érvényével szándékolt megragadási kísérlete maga is igen összetett vállalkozás. Míg a társadalomtudományok kiválási folyamatának hajnalán, a hozzávetőlegesen a kanti kritikai racionalizmus részeként leírt 'idegen'-paradigma megalapozó értéke és felbecsülhetetlen hatása az antropológia felfogására nem megkérdőjelezhető, addig látnunk kell, hogy az ésszerűen megragadható tárgyként felfogott és észszerűséggel illetett 'idegen' koncepcióját a tudományterület nem volt képes maradéktalanul megfeleltetni a tényleges szociokulturális tapasztalatoknak. Pontosabban: az 'idegen', szociokulturális tényként megtapasztalva, a tudomány perspektívájából nem ritkán kevésbé ésszerű és kevés ésszerűséggel jellemezhető tárgynak tűnt. Ezért az antropológiában az 'idegen'-paradigma működésének nyomon követésére két egymást kiegészítő és – a társtudományok, különösen a társadalomfilozófia területén zajló tendenciákat tekintve – jól azonosítható szemléletmódot ajánlhatunk figyelembe. Az 'idegen' fenomenológiájának és az 'idegen' hermeneutikájának jelenünk xenológiai szemléletét átható megközelítésmódjai, úgy tűnik, a tudománytörténetből fokozatosan kibontakozó és egymást

erősítő olvasatai. Az 'idegen' komplex és a filozófiai absztrakció mélységét követelő tudatosodása, vagyis a folyamatra irányuló elméleti reflexió az antropológiában a – többek között Geertz által is hangoztatott – alkalmazkodás egyik lehetséges eszköze.<sup>1</sup>

Az 'idegen'-paradigma jelentéstartalmának értékelése tudásterületünkön többszörös jelentőségű ügy. Egyrészt bizonyítéka annak, hogy a 19. század utolsó harmadában akadémiai tudománnyá szerveződő antropológia általános megalapozó kérdései – ki a 'másik', ki az 'idegen' – az ember társadalmiságának lényegét érintő elvont témák. A kérdések kidolgozásában és megválaszolásában kölcsönösen megtermékenyítő módon vehető igénybe a filozófia néhány módszertani igényű elmélete, melyek révén kétségtelenül bizonyítható, hogy az antropológia alaptémáit tekintve *sui generis* interdiszciplináris kísérlet, illetve, hogy a társadalomfilozófia a tapasztalati tények vizsgálatára szakosodott antropológia problémafelvetései alapján képes gyakorlati értékű ismeretek megfogalmazására.<sup>2</sup> Ennek egyik látványos példája lehet maga az 'idegen' az antropológia tudománytörténetében játszott szerepének tisztázása.

Másrészt a korai modern társadalomfilozófia, valamint a kanti kritikai filozófiai látásmód következményeként leírt 'idegen' a kibontakozó antropológia szempontjából bizonyosan meghatározó előzmény, ugyanakkor a jelenből elének táruló tudománytörténet egészét figyelembe véve csupán a grandiózus téma nyitányát jelenti. A következőkben terjedelmi okokból nem tehetünk arra – az egyébként igen csábító vállalkozásra – kísérletet, hogy az 'idegen' értelmezéstörténetét kronológiai rendben az antropológia tudománytörténetének meghatározó eseményeként részletesen kibontsuk. Amire lehetőségünk nyílik, csupán annyi, hogy igyekszünk röviden meghatározni az antropológiában is érvényesíthető, fent nevezett módszertani értékű két társadalomfilozófiai szempont fontosabb jellemzőit.

## Az 'idegen' fenomenológiája, avagy az antropológiai leírás

Minden antropológia művelése az 'idegen' leírásával veszi kezdetét. A „ki az 'idegen'?” kérdésre adandó mindenkori tudományos igénnyel megfogalmazott válaszkísérlet előfeltétele a „tárgy” objektívációja, azaz annak tisztázása, hogy ki az, akit illet a név: 'idegen'. Magyarán, az 'idegen' partikuláris jellemvonásainak azonosítása az eset szintjén magában foglalja az 'idegen' általános lényegének megragadására irányuló próbálkozást. Morgan szenekái, Boas kwakiutljai, Shostak !kungjai, vagy Rosaldo ilongotjai – és vég nélkül sorolhatnánk – a mindenkori 'idegen' eseti objektívációi, akik a nyugati tudományos szemlélet felfogásában az 'idegen' egyediségében felmutatott általános parafrázisai. A téma gyökerei messzire, a tudásterület kiválásának történetéig nyúlnak vissza.

Az antropológia kibontakozásának időszaka a 19. század utolsó harmadában és a századfordulón egybeesett a társadalomtudományok és a természettudományok művelésének sajátosságait tisztázó vitával, melyben a fenomenológia módszertani értékű filozófiai programja fontos és nagy hatású szerepet játszott.<sup>3</sup> Az 'idegen' fogalmához rendelt társadalomtudományi értékű jelentés-

<sup>1</sup> A kortárs antropológiaelmélet központi témája a drámai sebességgel átalakuló szociokulturális környezethez történő alkalmazkodás kényszere, melynek a filológiai igényű és társadalomtörténeti szemléletet is magában foglaló kutatói beállítódás hangoztatása mellett fontos másik összefüggése az úgynevezett makroelméletek bevonása az elemzésbe. George Marcus például hangsúlyosan beszél az úgynevezett makroelméletek alkalmazásáról. Álláspontja szerint az átfogó filozófiai és társadalomtudományi teóriák hozzájárulása a globális okok miatt dinamikusan változó lokális kultúra, tehát az antropológia tárgyát képező jelenségek színterének leírásához és elemzéséhez nélkülözhetetlen (Marcus 1995: 78–79.).

<sup>2</sup> A filozófia és az antropológiai kölcsönös megtermékenyítő hatásával kapcsolatban lásd még Waldenfels 2004: 91–116.

<sup>3</sup> Φαινῶν (faino), a fenomenológia kifejezés gyökerét alkotó görög fogalom eredeti jelentése a megmutatkozik, megjelenik, láthatóvá válik, létrejön, keletkezik terminusokkal írható körül, ami modern filozófiai jelentéstartalmát tekintve kiegészül még a fenomén megmutatkozása iránt tanúsított evidens és spontán beállítódással.

tartalom azonosításában Edmund Husserl az életvilág fenomenológiájának kidolgozásával közvetve fontos szerepet vállalt. A részletektől elvonatkoztatva kijelenthető, hogy a modern társadalomelméletek bevett kifejezőként használják az életvilág fogalmát, lényegében elvonatkoztatva eredeti filozófiai jelentésétől.<sup>4</sup> A szerzők igyekeznek kiaknázni a fogalomban rejlő általánosítás és tárgyiasítás kölcsönhatásának lehetőségét. Ugyanakkor az egyik legkiválóbb értelmezés – Ricoeur, Husserl fenomenológiájának szentelt nagy ívű elemzése – világossá teszi, hogy miért is fontos esemény az életvilág fogalmának alkalmazása a modern gondolkodás történetében (Ricoeur 1967). Érvelése szerint azzal, ahogy Husserl megkülönböztette a szellem fogalmát a lélektől, melyet a természetes valóság részének tekintett, radikális váltást hajtott végre. Az objektív szellemnek ez a hegeli vagy talán még inkább dilthey-i megnevezése és szembeállítás a szubjektív természettel, világosan utal arra, hogy a természet és a kultúra közötti választóvonalon átlépve az ember alapvetően új értelmezési helyzetbe kerül. A természet a valóságos világnak csak egyetlen és nem kitüntetett összefüggése, melytől, ha elvonatkoztatnunk, a kultúrához jutunk, amely társadalmivá tette a világot (Ricoeur 1967: 138). Egyetérthetünk Ricoeurrel abban, hogy az ily módon megalapozott kulturális világ képzeze gyakorlati jelentőségű, hisz Husserl leírása szerint ezen a szinten keletkezik a személyiség – ego –, aki bensővé teszi, elsajátítja a kulturális értelemben adott világot és ez alapján megkülönbözteti magát a másiktól, az 'idegentől'. Az 'én' és a 'másik' szembenállása a mindennapi élet elemi tapasztalata, és nem csak kultúrán belüli, de kultúraközi értelemben is általános élmény. Ricoeur szerint figyelemre méltó, hogy az életvilág fogalma elsősorban ebben az összefüggésben merül fel (Ricoeur 1967: 138).

Husserl az életvilágot a természetes beállítódás világaként, az 'én' és a környezet kapcsolatának összefüggésrendszerében vizsgálta (Husserl 1984: 45–57). Értelmezése szerint a szemléleti mezőhöz tartozó valóság: adottság. A világ azonban nemcsak a tisztán rögzíthető tapasztalatok és érzetek világa, hanem „a meghatározatlan valóság homályosan tudott horizontja” is (Heller 1997: 46). Spontán és leíró szemléletű, megfigyelő és elemző, egyszerűen reflektált tudatműködésünk a rendelkezésre álló világra a meghatározottság és a meghatározatlanság kettőseiként egyidejűleg vonatkozik. Magamat erre a valóságra vonatkozóan határozom meg mint embert, és egyúttal tapasztalataim alapján belátom, hogy „ami rám érvényes, érvényes az összes többi emberre is” (Heller 1997: 49). A valóság fenomenológiai értelemben a közös világunkhoz tartozás élményéből, illetve a természetes környezet interszubjektív alapjellegeből ered. Levinas-val szólva ez a viszony kétszeresen is ontológia: egyrészt a léthez való gyakorlati viszonyunkat fejezi ki, másrészt „a létezőkkel való, sőt a létben való minden viszony lényege is” (Levinas 1997a: 8).

Mikor az 'idegen' és idegenség témaköre a 19. században a társadalomtudományok, különös tekintettel a *par excellence* önmagát az idegenség tudományaként meghatározó antropológia érdeklődésének homlokterébe került, korai előfordulásai társadalomtudományi értelemben a fogalom asszimilációs kérdésként végrehajtott elemzésének lehetőségét vetették fel.<sup>5</sup> Az 'idegen' nemcsak a zsidó mitológiának az emancipáció ürügyén újratárgyalt régi eleme, de fontossága ellenére az eu-

<sup>4</sup> Az életvilág fogalmának karriertörténetében, az elméleti megalapozástól a gyakorlati alkalmazásig vezető fejlődésben döntő szerepet játszott az Alfred Schütz nevéhez köthető amerikai fenomenológiai iskola. Husserl fenomenológiai jelentőségéről már angolul írt művei (*Husserl's Importance for Social Sciences, Husserl and His Influence on Me*) mellett a legfontosabb talán a Thomas Luckmannnal 1973-ban megjelentetett, *Az életvilág struktúrái* című munkája (lásd Hernádi 1984b: 269–320.).

<sup>5</sup> Lásd Simmel 2004: 56. Georg Simmel 1908-ban írt, *Exkurs über den Fremden* című, ma már klasszikusnak számító szövegében az 'idegen' fogalmát metaforikus utalásokkal terhelt meghatározásban adta meg. „E helyütt tehát az idegent nem a már fentebb többször tárgyalt értelemben vesszük, vagyis nem mint vándort, aki ma jön s holnap megy, hanem mint olyan személyt, aki ma jön és holnap is marad – úgymond mint potenciális vándort, aki – nem utazik tovább, de – az érzés és távozás felszabadító vágyát még nem győzte le.”

rópai kultúra- és társadalomtörténet addig egyik kevésbé elemzett komplex metaforája.<sup>6</sup> Jelentőségének felismerése elsősorban az európai műveltség és a primitív kultúrák tragikus találkozásának következménye volt. A 'másik' – aki nem 'mi' – csak fokozatosan alakult át a megsemmisítésre váró vagy civilizálásra szoruló primitív vadember misztifikált figurájából egy autonóm, de egyenértékű kultúra képviselőjévé. A modern társadalomtudományi érdeklődés számára a csoportidegen volt az a forma, amely antropológiai értelemben az 'idegennek' a mienktől merőben eltérő életformáját megjelenítette (Heller 1997: 69). Interkulturális összefüggéseit elemezve az 'idegen' története és általános leírásának kísérlete elválaszthatatlanul összefonódik az európai modernitásképzet globális elterjedésének kérdésével. Végül – nem kis részben a fenomenológia közreműködésének eredményeként – az 'idegen' általános kérdését a múlt század elején nemcsak szociológiai és társadalomfilozófiai, de lélektani értelemben is felfedezték.

Az 'idegen' fogalmának fontos fenomenológiai elemzését végezte el Alfred Schütz. Az *idegen* című korszakos tanulmánya 1944-ben, öt esztendővel Amerikába érkezése után jelent meg az *American Journal of Sociology* hasábjain.<sup>7</sup> A nyilvánvalóan személyesen is mélyen motivált alkalmazott szociológiai értelmezés lényegében egy komplex asszimilációs helyzet pontos fenomenológiai vizsgálata. Schütz a kortárs amerikai társadalomelméletben „gyakorlatilag egyetlenként hirdette a cselekvések szubjektív meghatározottságának fontosságát” (Hernádi 1984: 27). Az 'idegen' fogalmának performatív értelme egyszerre tartalmazza a II. világháború borzalmai miatt érzett kétségbeesés megkerülhetetlen szubjektivitását, valamint a törekvést annak megértésére, hogy az önmagától elidegenedő nyugati ember miként igyekszik kilábalni a maga okozta válságból. 'Idegenje' (reményei szerint) a tárgyilagos alapokon nyugvó bizakodás megtestesülése.

Schütz a társadalmi világ leírásakor a husserli természetes beállítódásra jellemző természetességet strukturális elemmé fejlesztette. Az 'én', a saját és a 'másik' helyzete között meghatározott különbséget mint törvényszerűségekkel jellemezhető adottságot tette az értelmezés tárgyává. Az 'idegen' kifejezés korunk olyan felnőtjtét jelöli, aki arra törekszik, hogy 'másságát' tartósan elfogadtassa az általa megközelített csoporttal. Schütz az 'idegen' idegenségének felszámolódását (asszimiláció) jellemző folyamatot a személyiség és a közösség szempontjából egyaránt elemzi. Az 'idegen' a befogadó csoportba kerülve tapasztalja meg, hogy megszokott mintái, tájékozódási sémái az új helyzetben hasznavehetetlenek, míg az éppen csak átvett stratégiák és minták ismeretlenségükből következően az integráció – még – kevésbé hatékony eszközei. Az 'idegen' személyes válsága fokozatosan, eredeti életvilágának elmélyülő viszonylagossá válásával párhuzamosan oldódik meg. Az 'idegen' alapvető érdeke, hogy a befogadó csoportban, ahol semmiféle státusszal nem rendelkezik, a hagyományokat és a csoport önreprezentációjának jellemzőit tudatosan elsajátítva járuljon hozzá idegensége, az életvilágra vonatkozó inkonzisztens és inkohere ns tudás felszámolásához.

A fenomenológiai hagyomány elemzését figyelembe véve, ugyanakkor azon túlmutatóan az 'idegen' reprezentatív példája a „világba belevetett” újszülött esete, aki a csoport és az egyén szembenállásának példajaként a probléma ontológiai és egzisztenciális nehézségeire hívja fel a figyelmet. Közhelyesen fogalmazva 'idegen' minden, ami nem ismerős, de emlékeztet valamire, ami legalább-

<sup>6</sup> A messiásvárás a teljes bizonyossággal eljövő 'idegen' képze te és az eseményhez köthető egzisztenciális bizonytalanság emblémája: a bizonyosság reményének tudása és a megvalósulás konkrét formájára vonatkozó tudás – ki lesz a megváltó? – hiánya. A közösségből érkező megváltó, aki mégis más, 'idegen', a zsidó vallás alapvető doktrínája.

<sup>7</sup> Schütz 1984b: 405–413. Schütz az 'idegen' aspektusának érdekesen továbbgondolt változatát fogalmazta meg a hazatérő elemzésében. Rámutat arra, hogy az 'idegen' olyan migráns, aki hazatérőként megkettőzi idegenségtapasztalatát, amennyiben az otthon és az 'idegen' saját feltételei szerint, vagyis egymástól függetlenül megváltozik. Mikor az 'idegen' az otthonhoz való viszonyát emlékei alapján stabilnak képze li, megelégedezik arról, hogy miként személyére a befogadó környezet az otthonmaradók számára követhetetlen befolyást gyakorol, éppúgy az otthon a szeme elől rejtett módon változik meg távollétében (Schütz 2004: 80–90).



is felismerhetően magán viseli az azonosíthatóság lehetőségének jegyeit (Heller 1997: 67). Nem egyszerűen csak a környező világ megtapasztalásának feltétele, de egyben az egzisztenciától elidegeníthetetlen beállítódás is. Nem csupán a 'másikra' vonatkozó felismerés (belátás), de ugyanakkor az 'én' mimikrije. Az 'idegen' fenomenológiai értelemben a lét alapadottsága és egyúttal a létezés kitüntetett módja.

Schütz az 'idegen' fogalmát szociokulturális tényként, fenomenológiai társadalomelméletének egyik központi kérdéseként jellemzi. Az 'idegen' ebben az összefüggésben mindig egy másik kultúrát képvisel, ezért alapvető kérdés az, hogy miként jeleníti meg, mutatja fel számunkra azt a bizonyos 'másik' kultúrát (Mohanty 1994: 135). Azonosítása előfeltételezi, hogy mértékadó ismeretekkel rendelkezünk a 'másik' belső tapasztalati világára, mentális állapotára, szándékaira vonatkozóan. Általánosan a 'másikat' mint 'én'-t ismerem el, akiről feltételezem, hogy egzisztenciális *modus*át tekintve hasonlóan vonatkozik a világra, mint én. A fenomenológiai általánosságtól eltekintve azonban azt is vélelmezem, hogy a másik kultúra tartalmilag, hagyományában, szokásaiban, nyelvében, értékészletében eltér, különbözik mindattól, ami számomra ismerős.<sup>8</sup> Ez nem jelenti azt, hogy az 'idegen' által felmutatott világ számos elemére ne hozzávetőleges otthonosságot sugárzó jelenségeként ismerjek rá. Az ontológiai értelemben vett kulturális purizmus mítoszának elemi cáfolata ez az élmény, mely egyben felhívja a figyelmet arra, hogy az 'én' vagy a 'mi' a saját kultúra hatásösszefüggéseinek kevésbé felidézhető és ellenőrizhető játékból ered.

Funkciója szerint az 'idegen' személye az, aki eszköz számunkra, hogy saját kultúránkra vonatkozó reflexív, „mértékadóan tudatos” ismereteinket a 'másikkal' szemben elvárásként, de legalábbis átlátható viszonyként értsük meg. Levinas igen pontosan fogalmaz, mikor a „túlnaniságnak” ezt az abszolút fenomenológiai tapasztalatát, a 'másik' – „*távollévő*” – kultúrához vezető nyomként írja le. A nyom speciális jel, ami a túlnan lévőhöz vezet, oda, ahol nem vagyunk otthon (Levinas 1997b: 72–78).

Az 'idegenre' fókuszáló figyelem a kortárs fenomenológiai indíttatású filozófiai antropológiai elemzések középpontjában álló kérdés. A figyelem tárgyát képező szociokulturális 'másik' (a 'te') helyzete a fenti körülírások alapján kezelhetőnek tűnik. Azonban – éppen a megfigyelés következményeként – továbbra is tisztázatlan marad, hogy az életvilágában közvetlen tapasztalatként adott 'idegen' elsajátítása, vagyis a befogadó szempontjából a megvalósított reprezentáció eredménye, miként foglалható össze. Az 'idegen' reprezentációja a fogalom fenomenológiai ismeretkritikai lényegét érintő kérdés. Azonos-e a 'másik' alanyaként meghatározott 'idegen' – a közvetítés révén a 'másik' lényegeként előállított ismerettartalom – az 'idegennel': a reprezentáció alanyaként elgondolt ismerettárggyal? Mi az 'idegen' idegenségét illető tudás általános tartalma?

A probléma kifejtését az etnológia tudományelméleti státuszát tisztázó kérdés részeként Bernhard Waldenfels több helyütt végrehajtotta. Felhívja a figyelmet arra, hogy az 'idegen' tudományos reprezentációjára szakosodott etnológia saját tárgymeghatározását illető nehézségei más tudásterületek, többek között a filozófia számára is tanulsággal szolgálhatnak.<sup>9</sup> Cseppet sem nyilvánvaló ugyanis, hogy az 'idegen' azonos azzal, akit az idegennek gondolunk. Ennek véleménye szerint a reprezentáció fogalmában adott „többszólalúság” vagy jelentéstelítettség az elsődleges oka. Kifejtése a német nyelv etimológiai lehetőségeinek kiaknázására épül, de számunkra is jól követhető és az asszimilációs helyzet fenomenológiai leírására is alkalmazható eredményeket tartalmaz.

<sup>8</sup> A 'másik', az 'idegen' kultúrájának figyelemre méltó fenomenológiai elemzését adja az amerikai schützianus szociológia tekintélyes képviselője, John Mohanty (lásd részletesen Mohanty 1994: 135–146.) Mohanty értelmezésben Husserl *Ötödik karteziánus meditációjához* kapcsolódik. „A 'másik', az idegen a megértés és az ismeret határa. A bennszülött 'idegen', mert amennyiben különbözik, azért különbözik, mert nem értjük” (Mohanty 1994: 142).

<sup>9</sup> A téma részletes kifejtését lásd Waldenfels 2004: 91–116; valamint Waldenfels: *Topographie des Fremden* címmel írt monográfiájában.



Waldenfels a reprezentáció négy alapjelentésére hivatkozik. Először is a reprezentáció „képzet [Vorstellung – *B. G.*], vagyis mint egy tárgyra vonatkozó mentális aktus vagy állapot, amely a tárggyal szembehelyezkedik, s a tárgyat többé-kevésbé adekvát módon adja vissza”. A meghatározás az ismeret és az ismerettárgy egymástól adott eredendő elszakíttóságának ambivalens természetére utal. A ’másik’ szubjektív képzetével szemben az elképzelt tárgy, illetve valóság áll. Másodszor a reprezentációt „valaminek a megjelenítéseként [Gegenwärtigung – *B. G.*] értelmezzük, ami időben és térben nincs jelen, tehát meg-jelenítjük”. Lehetséges-e a ’másik’ tiszta prezentációja, vagy a „jelenítés” mindig és elkerülhetetlen módon – ahogyan Waldenfels fogalmaz – „el-jelenítés” (Ent-Gegenwärtigung), azaz eltérő és a megfigyelő szándékoltságától, valamint szubjektív képességeitől függő változat létrehozatalát jelenti? Harmadszor a reprezentáció „ábrázolást [Darstellung – *B. G.*] jelöl, amely ... a nyelvi jel és a tárgy vonatkozását hozza létre”. Ezek szerint – eredetileg a husserli szemiotikakritika felelevenítésének jegyében – a tapasztalás során a tárgy helyett érzékelt kép- és jelsorozatok egy lezárhatatlan utalásrendszer foglyává teszik a megfigyelőt, aki a közvetítésre készíttettség áldozataként kiszolgáltatott helyzetén nem tud változtatni. A ’másik’ helyett valójában a ’másik’ kontextuális reprezentációival találkozunk. Negyedszer, de nem utolsósorban a reprezentáció „lehet helyettesítés [Stellvertretung – *B. G.*] is”. A helyettesítő, ami más vagy mások helyett áll, nem engedi megjelenni azt, amit helyettesít, oly módon, hogy kizárja jelenlétét (Waldenfels 2004: 92–96).

Röviden összefoglalva kijelenthető, hogy az ’idegen’ – az antropológia tudásterületének általános tárgya – az elmúlt másfél évszázad tudománytörténeti tapasztalatai szerint részben a filozófiai-módszertani értékű fenomenológiai elemzések révén fejlődött a társadalomtudományi tudásterület egyik kiemelkedő elméleti témájává. A közvetlen és közvetett összefüggések további részleteinek tisztázása nem lehet jelen írás feladata, de nyilván fontos jelezni, hogy az antropológia szempontjából az ’idegen’ megragadásának általános feltételeit firtató fenomenológiai látásmód mindenkor jól hasznosítható tapasztalat.

## Az ’idegen’ hermeneutikája, avagy az antropológiai megértés

Míg a filozófiai módszertani értékű fenomenológia az ’idegen’ általános társadalomtudományi státuszának azonosításában és leírásának feltételeit tisztázó törekvéseinkben bizonyulhat hasznos eljárásnak, addig kiinduló kérdésünk – „ki az ’idegen’?” – további fontos problémák gyűjtőtára. Ugyanis, mint bármely tudomány esetében, az antropológiában is a tudásterület művelése a tudomány tárgyának leírására vonatkozó igény működéssel egyidejűleg jelenti a megértésre és értelmezésre vonatkozó törekvés kibontakoztatását. A „ki az ’idegen’?” tiszta fenomenológiai kérdés ezek szerint magában hordja a „mi az ’idegen’?”, pontosabban a „mit jelent az ’idegen’ megérteni?”, tehát a tárgy hermeneutikai értelemtartalmára vonatkozó kérdést. Az eljárás gyakorlatának színterén az ’idegen’ leírása természetesen nem válik el a megértésre tett kísérlettől, ám az antropológia tudományelméletének története igazolja, hogy az ’idegenre’ mint értelemtárgyra irányuló megértés elválaszthatatlan a megértésfolyamat általános értelmezésétől, vagyis hogy mit jelent az ’idegen’ megértésének megértése.

Az antropológia hermeneutikai alapkarakterére, tehát a megértésre mint eseményre és tudatosan reflektált tevékenységre a tudásterület igen korai időszakában ráismertek a szerzők, noha elméleti kérdésként módszeresen nem dolgozták ki azt. Vagyis a felismerés nem közvetlen módon hermeneutikai kérdésként, de sokkal inkább az antropológiai iskolaelméletek részeként megfogalmazott megértésalakzatok körül folyó vitákban vált fokozatosan fontos témává.

A probléma csírái például már ott rejlenek Boas evolucionizmuskritikájának részleteiben is. A német származású és mélyen a német kultúrában szocializálódott Boas az evolucionizmus egyetemes elméletével szemben megfogalmazott kételyei a korai antropológia naiv megértéselméletének

látványos elutasítását jelentették. Leegyszerűsítve ez arra utal, hogy az 'idegen' kultúra spontán és evidens megértése egy univerzális eszme, az evolucionizmus elvei szerint azért nem lehetséges, mert az 'idegen' nem univerzális.<sup>10</sup>

Az 'idegen' hermeneutikája az antropológiában összetett módon és nem csupán a tudásterület válasszott tárgyának, az eredetileg a nem európai kultúrához tartozó 'idegen' megértésének általános társadalomtudományi problémájaként fejlődött ki, de véletlennek is tekinthető egybeesések okán a 19. században kibomló modern filozófiai hermeneutika részéről is számos inspirációt nyert.<sup>11</sup> A részletektől elvonatkoztatva az 'idegen' hermeneutikájának filozófiai antropológiai tartalma összefoglalható a „*mit jelent mást gondolni?*” és a „*mit jelent másképp lenni?*” kérdésekben, illetve a kérdések elméleti következményeinek megértésében. Az antropológiaelmélet – amint a tudásterület módszertani apparátusa lényegében Boas színrelépése óta – a példaértékűnek tekintett émi-kus idiografikus szinkronikus elemzés feltételeinek megteremtésére irányuló törekvéseiben a nevezett kérdésekre adható általános válasz körülményeinek kidolgozását igyekszik megvalósítani.<sup>12</sup>

Az antropológia tárgya ezek szerint az az 'idegen', aki a megértésben ismerőssé lesz. Ám, az 'idegen' megértése és ennek révén ismerőssé válása, magyarul az 'idegen' eredeti státuszának felszámolása ellenkezik az antropológia tudományos alapvetésével, ami célként a tanulmányozott kultúra és az abban élő ember eredeti viszonyok szerint történő felmutatását határozta meg. A sikeres megértésfolyamat következményének tekintett közvetítésben az 'idegen' ismerőssé válik, ami az antropológia hermeneutikai alapkarakterében felfedezett ellentmondást leplez. John Caputo, más összefüggésben ugyan, de ezt a tapasztalatot igen szemléletesen foglalta össze.

„Miként készül valaki a másik eljövételére? Vajon a másik, mint másik olyan valaki, akire az ember nincs megfelelően felkészülve? Ha felkészültek vagyunk, akkor ez esetleg nem segíti-e meg a másik másságát, különbözőségét oly módon, hogy amikor jön, az nem a másik lesz, hanem ugyanaz, pontosan az, amit vártunk? Nem volna-e kiterjeszthető az igaz vendégbarátság a másik irányába úgy, hogy magába foglalna egy bizonyos feltétel nélküliiséget, amelyben az ember bármire felkészültnek mondhatja magát? Tényleg az egyetlen adekvát előkészület a másik eljövételére, hogy bevalljuk, tulajdonképpen nem lehetünk felkészültek arra, ami jön? És valójában miként vagyunk

<sup>10</sup> Boas érvelésének egyik meggyőző példája, amint arra Georg Stocking Boas szövegeiből válogatott kötetének bevezetőjében pontosan rámutat, a kulturális 'idegen' alakváltozékonysága. Ez a kwakiutl indiánok társadalomszerkezetének vizsgálatán keresztül pontosan leírható, ahol a klánok – tehát formális értelemben a közösség azonos felépítésű és strukturális értékű csoportjai – kialakulásának nagyon eltérő okai lehetségesek. A különbségek történeti okokra visszavezető magyarázata részleteinek ismertetésére e helyütt nincs mód. Lásd Stocking 1982: 149–152.

<sup>11</sup> Gondoljunk csak például Schleiermacher hermeneutikájára, aki a megértésre háruló feladat legáltalánosabb sajátosságát abban látta, hogy az mindig ott lép működésbe, ahol az 'idegenség' elhárítására a megértésfolyamat révén lehetőség nyílik, azaz ami 'idegen', az spontán evidens módon nem belátható, ezért megértésre szorul.

<sup>12</sup> Az émi-kus pozíció az antropológiai megértés a kutató részéről célzott ideális álláspontja, az 'idegen' kultúra megértése a „bennszülött” szemszögéből. Az émi-kus látásmód a tudományterület klasszikus iskoláinak álláspontja szerint gondosan kimunkált módszertani megközelítés alapján munkálható ki. A fogalom modern társadalomtudományi megalapozását egy angol nyelvész, Pike az 1950-es években valósította meg. Az *idiografikus* kifejezést a neokantiánus badeni iskola meghatározó egyénisége, Wilhelm Windelband vezette be a szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) megismerési gyakorlatát jellemző beállítódás leírására és ellentétbe állította a természettudományok (*Naturwissenschaften*) *nomotetikus* szemléletével. A *nomotetikus* szemlélet, azaz egy tárgyra jellemző törvényszerűségek megállapítását célzó kutatói szemlélet mellett tehát létezik az *idiografikus* beállítódás, a tárgy partikuláris különöneműségét megalapozó tulajdonságainak leírására irányuló kísérlet. Az antropológia tudománytörténete Boas munkásságához köti a tudásterület *idiografikus* szemléletének kidolgozását. Közismert, hogy Boas ifjúkorában, még németországi élete idején a kanti és a neokantiánus bölcslethez alapos jártasságra tett szert. A *szinkronikus* látásmód a legtöbb modern antropológiaelmélet szemléletét meghatározó kutatói propozíció, amely a kutatás alanyának és a kutatás tárgyának egyidejűségét hangsúlyozza.

nem felkészültek, vagyis felkészültek valaki barátságos közeledésére, amire mi ténylegesen soha nem lehetünk felkészültek?”<sup>13</sup>

Be kell látnunk, mivel soha nem lehetünk felkészültek az 'idegen' fogadására, befogadására, ezért az antropológiai megértés munkája a mindenkor találkozáshoz rendelt eseti feladat. Itt az 'idegen' normatív (objektív társadalomtudományi tény) és aktuális (a kutató az interakcióra vonatkozó szubjektív olvasata) jelentése kilátástalanul összekeveredik. Bátran kijelenthetjük, az 'idegenek' nem lehet objektív hermeneutikája.<sup>14</sup>

Az 'idegen' hermeneutikájának kibontakozását vagy az antropológiában játszott közvetett és közvetlen szerepét e helyütt nincs mód minden részletében nyomon követni. Utalnunk kell viszont a témának a kortárs antropológiaelmélet alakulására gyakorolt hatására, valamint a kritikai fordulatként, elsősorban az amerikai kulturális antropológiában végbement fejleményekre. Érdekes, hogy a legfontosabb kortárs kritikai szemléletű szerzők többségénél – James Clifford, Herbert Marcus, Georg Fischer – az 'idegen' és az ehhez kapcsolódó kulturális tapasztalat megértésének feltételeiről korábban gondolt elképzelések felülvizsgálata jelenti magát a kritikát. Ez párhuzamosan megy végbe az antropológia alapfogalmainak – terep, terepmunka, holisztikus látásmód – újraértelmezésében és xenológiai szempontból értékelhető jelentéskiterjesztésükben. Nézzünk egyetlen példát röviden!

James Clifford a kritikai fordulat kibontakozását különböző színtereken megvalósuló és párhuzamosan lejátszódó, egymást átható folyamatnak tekintette. Világosan beszél minderről abban az interjúkötetben, amely 2003-ban jelent meg *On the Edges of Anthropology* címmel. Itt tematikusan, az öt interjúszöveg gerincét képező témákat külön-külön mint antropológiai szemléletének kibontakozását jellemző területeket nevezte meg. Ezek szerint az antropológia története, a kortárs művészetekben végbement „etnográfiai” fordulat, az összehasonlító irodalmi látásmód, a dekolonizáció és a kulturális változások, valamint a kritikai nyitottság a gondolkodásának középpontjában álló kérdések. Látásmódjának fejlődésében meghatározó volt, amint ezt világosan rögzíti, hogy saját szerepét az antropológia történeti kritikusaként gondolta el (Clifford 2003: 8). Ebben az összefüggésben rámutatott annak a klasszikus meggyőződésnek a problémáira, amit az antropológiai tudás konstrukciós folyamatként gondolunk el. Maurice Leenhardt életművének filológiai alaposságú elemzésén keresztül tette először világossá, hogy az antropológus a kulturális másság tapasztalata, az 'idegen' elsajátítását nem hajthatja végre kritikai érzékenysége és kulturális gyökereinek figyelembevételétől elvonatkoztatva.<sup>15</sup> Az 1902 és 1927 között Új-Kaledóniában kutató Leenhardt – aki jómagya egyfelől a kolonializmus kritikus volt, másrészt viszont részese és hasznélvezője a koloniális világnak – Clifford értelmezésében kitűnő példája annak, hogy az antropológiai tudás

<sup>13</sup> Caputo 2000: 41. Caputo radikális hermeneutikájának kiindulópontja szerint az ember születésével, a világba való belevetettséggel nem egy „kész” világot kap. Véleménye, hogy minden jelentés és minden kontextus az egyén értelmező aktivitásának, hermeneutikai erőfeszítésének az eredménye. A lét, az igazság vagy Isten fogalma nem valami magasabb rendű titok letéteményesei, melyekhez meghatározott privilégiumok igénybevétele mellett juthatunk hozzá. Caputo szerint végős soron mindenki belekényszerül az interpretáció magányába, maga járja útját, abban a reményben, hogy élete faktikus folyamatában struktúrákra és jelentésekre lel. Hermeneutikájának ez a gyakorlatias szemlélete a létezés megfosztja minden gyanús titokzatosától. Olvasatában, az interpretációnak az ember egzisztenciális szükségletből enged utat, megnyitva az értelmezések áradása előtti szellemi gátat. „Folytatom ördögi hipotézisem védelmét, mely szerint nem tudjuk, hogy kik is vagyunk...” (Caputo 2000: 193; lásd még Caputo 1987.)

<sup>14</sup> Az objektív hermeneutika a német társadalomtudományi gondolkodásnak az 1980-as évektől egyre népszerűbb kísérlete, ami a filozófiai hermeneutika eredményeinek gyakorlati alkalmazására irányuló próbálkozás általános feltételeinek tisztázásával vette kezdetét. Lásd Reichertz 1997, különös tekintettel: 34–36, 46–50.

<sup>15</sup> Maurice Leenhardt (1878–1954) lelképásztor és etnológus, aki 1902-től az Új-Kaledóniában élő kanakok között végzett missziós tevékenységet. Helyi nyelvre fordította az Újszövetséget és küzdött a bennszülöttek között pusztító alkoholizmus visszaszorításáért. Leenhardt életműve az akadémiai kutató és a beavatkozó antropológus szerepei közötti ellentmondások klasszikus példája.

alapvetően szinkretikus természetű. Ehhez annak belátása is hozzátartozik, hogy a kutatónak látnia kell: saját tudásterülete alapvető elvárásainak – melyek az objektív tudás jegyében fogalmazódtak meg (amennyiben maga a kutatási folyamat nem szabad, hogy alakítsa a kutatás tárgyát) – képtelen megfelelni; mindez merő illúzió. Az antropológus a kutatás során szükségszerűen a kutatás eredményeit befolyásoló hatást gyakorol a kutatás tárgyára, az 'idegenre' (Clifford 2003: 9).

Az *edges of anthropology* (az antropológia peremvidékén) az antropológus tevékenységéből következő ellentmondásos helyzet rögzítését jelenti. Noha a kutató azzal, hogy saját világa „elhagyását” – az utazást – követően nyilvánosan vállalt küldetésének tekinti a másikat, az 'idegen' világ hiteles tudósítását, ezzel egyben el is határolódik számos konvencionális szereptől. „Nem vagyunk miszionáriusok”, mert elhatározásunk szerint nem akarjuk megváltoztatni a meglátogatott világot, és nem vagyunk „gyarmati hivatalnokok”, mert nem azért érkezünk, hogy uralkodjunk, és nem vagyunk „utazók”, mert nem azért jöttünk, hogy továbbálljunk. Clifford negatív meghatározási kísérlete tehát – hogy tulajdonképpen mi az, ami ontológiai értelemben nem az antropológus – az antropológiai tevékenység lényegét tekintve zárójelbe teendő, hiszen a társadalomtudományi kutatói tevékenység részeként mindez elkerülhetetlenül testet ölt, megvalósul. Kritikai antropológiai szemléletének fontos eleme annak elismerése, hogy a kutató nem lehet nem miszionárius, hivatalnok és utazó, merthogy identitásának lényege – mindaz, aminek elkerülésére a tudásterület művelőjének hitvallásából következően törekszik – eleve kudarcra ítélt. Az antropológus tehát az 'idegen' megértésének szentelt tevékenység következményeit végiggondolva kénytelen eljutni a saját szerepétől történő elidegenedésig, önmagának mint 'idegennek' a felismeréséig.

Clifford ezzel az antropológus kutató fogalmának kritikai újraolvasását valósítja meg. Vagyis nem csak az a kérdés, hogy kit nevezhetünk antropológusnak, de hasonló módon lényeges annak tisztázása, hogy a tudománytörténeti előzmények ismeretében ki az, aki azt akarja, hogy antropológusnak nevezzék (Clifford 2003: 18). A radikálisnak tetsző álláspont megalapozása a korai íráskok gondolatmenetéből logikusan következik.

Például a *The Predicament of Cultures* – Clifford vitatott és olykor az önkényes olvasásmód miatt támadott esszégyűjteménye (Fernandez 1990: 823–824) – az antropológia kritikai újraértékelését megvalósító egyik korai kísérlete. Már az íráskok többségének címe – *On Ethnographic Authority, Power and Dialogue, On Ethnographic Self Fashioning* – is árulkodó: arról tanúskodnak, hogy a szerző itt az antropológiai tudás fogalmának kidolgozásában megalapozó szerepet játszó kategóriák státuszát, elemzési értékét kérdőjelezi meg, amennyiben tudatosítja, hogy az antropológia fogalmi alapjai, a megalapozó kategóriák (*predicaments*) autoritativ jelentéssel bírnak.<sup>16</sup> Ezek közül is kiemelkedik az antropológus fogalma, aki Clifford felfogásában a tudásterület hagyományaiból következően szükségszerűen önkényesen és tekintélyelvűen kell hogy eljárjon, amikor a kulturális és társadalmi jelenséget mint 'idegent' elemzi, és erre vonatkozó kijelentéseket fogalmaz meg. Csak akkor nem volna ugyanis autoritativ, ha képes lenne elvonatkoztatni a ténytől, mely szerint maga – személyében, intellektusában – szükségszerűen és elkerülhetetlenül része annak a tudásnak, amit a kutatása tárgyának tekintett kulturális-társadalmi jelenségnek tulajdonított értelemtartalommal azonosít. Márpedig erre az antropológus – amennyiben tudja, hogy elidegeníthetetlen részét képezi saját kutatásának – nem lehet képes. Clifford érvelése szerint az ilyen és ehhez hasonló predikátumok (kategóriák) határozzák meg a tudományként elgondolt antropológiai tudást. A posztmodern tudományfelfogás és az antropológus fogalmának dekonstrukciója a kötet szinte minden tanulmányának alap gondolata mögött felfedezhető.

<sup>16</sup> Clifford a címadáskor egy az elemzése céljait tekintve fontos szójátékkal él. A *predicament* jelentése ugyanis egyrészt a filozófia nyelvhasználatában (a logikában) vett kategória, Arisztotelész *Logika* című művének tíz alapkategóriájára utal. Köznyelvi értelemben kellemetlen kínos ügy, baj. Az antropológia tehát olyan predikátumok sokaságát öleli fel, melyek elemzése a tudásterület művelőit álláspontjuk újragondolására készíti. Clifford szerint lényegében ez tekinthető a kritikai fordulat lényegének az antropológiában.

A James Clifford antropológiaelméletének xenológiai értelmű hermeneutikai eljárását leíró rövid elemzés rámutat arra, hogy a kortárs kritikai szemlélet problémái tulajdonképpen azonosak a tudásterület megalapozó kérdéseinek következetes újragondolásával együtt járó dilemmákkal. Ki az 'idegen', mit jelent 'idegennnek' lenni, miben áll az 'idegen' létmódként tetten ért társadalmi-kulturális gyakorlat általános lényegének megértése és – végül, de nem utolsósorban – „ki”, vagy pontosabban, „mi” az az önmaga számára is idegen 'idegen', az antropológus, aki a fenti kérdésekre adott válaszaiba bonyolódva saját státuszát a tudományos megismerés megkerülhetetlen lényegeként kénytelen feltárni?

## Etnicitás a külvárosi iskolákban.

### A francia szociológia felismerései – magyarországi párhuzamok és tanulságok<sup>1</sup>

Az etnicitás immár nem tabu Franciaországban, de még mindig nagyon óvatosan kezelik.<sup>2</sup> Van egy betűszó, a ZEP, mely mindent megmutat, s mindent elfed. Mindent megmutat: könyvek sora foglalkozik a ZEP-pel<sup>3</sup> mint oktatáspolitikai produktummal, ami nem más, mint a bevándorlók lakta külvárosok iskoláinak különtámogatása. De a ZEP inkább mégis mindent elfed: az etnicitást gyakorlatilag nem létezőnek tételezi. Színvak. Máskülönben a francia köztársasági ideológia szigorú tabujába ütközne: állampolgár és állampolgár között különbséget tenni tilos. E tilalom a legutóbbi időkig a társadalomtudományos megközelítésekre is vonatkozott. De akkor hogyan írja le a szociológia és az antropológia azt, ami elvileg nincs is: a bevándorlók szegregációját a francia iskolákban?<sup>4</sup> Tanulmányomban erre a kérdésre keresem a választ. Egyúttal igyekszem megmutatni, mi az, amit eltanulhatnak a franciáktól, komolyan véve, amit bár tudván tudunk (mi, közép-európai szociológusok), de a szegregációról írva mégis mindig elfelejtünk, hogy egyrészt: az egyének *etnikai csoport-hovatartozása társas viszonyaink terméke*, nem eleve adott; s másrészt: mindazon faktorok közül, melyek kijelölik helyünket a világban s az iskolában, *nem is mindig a legfontosabb*.

#### A francia iskola és az egyenlőség ideológiája

A kulturális kánon átadására hivatott intézmény az iskola. Emellett, mint azt többek között Pierre Bourdieu munkásságából tudjuk, az iskola termeli újra a társadalmi egyenlőtlenségek rendszerét, jöllehet ezt, lényegéből adódóan, váltig tagadja. Az etnicitás Franciaországban jobbra tabu, így a kulturális kánon multietnikus alapon álló bírálata is az. E kettős tagadás, a társadalmi egyenlőtlenségek és az etnikai-kulturális heterogenitás tagadása teremtette tudathasadás határozza meg az iskolák hétköznapijait.

Az iskolákban hivatalosan nem tesznek származási alapon különbséget a diákok között, sőt: ugyanazok az oktatási jogok illetik meg a francia, mint a külföldi állampolgárságú gyermekeket. A törvény szelleme visszanyúluk az 1880-as évekbe, amikor is Jules Ferry megalkotta a híres köz-

<sup>1</sup> Köszönöm Bajomi Iván, valamint a „Knowledge and Policy” projekt ([www.knowanpol.eu](http://www.knowanpol.eu)) és az Alexander-von-Humboldt Stiftung tanulmányom megírásához nyújtott segítségét.

<sup>2</sup> Talán azért is oly népszerű a téma a filmesek körében – gondoljunk a díjakat halmozó, Magyarországra is eljutott *Gyűlölet*, vagy *Az osztály* c. filmekre –, mert a politikai nyilvánosságban alig-alig érintik. Bár a nyilvánosság is változik: immár a „minoritès visibles” (látható kisebbségek) fogalmának bevezetése is napirenden van.

<sup>3</sup> ZEP = Zone(s) d’éducation prioritaire (elsőbbiséget élvező oktatási körzet[ek]).

<sup>4</sup> Raveaud és Draelants (2010) szerint a francia oktatásantropológia mint önálló diszciplína nem is létezik: csak tengerentúli antropológusok, illetve francia szociológusok végeznek oktatásantropológiai vizsgálatokat.



oktatási törvényét; ennek lényege a teljes körű tankötelezettség, az ingyenes és világi közoktatás, valamint a köztársaság alapeszméinek (szabadság, egyenlőség, testvériség; világi morál) az átadása (Vidra 2006: 214; Schnapper 1991: 217). A „bevándorló gyerekek esetleges tanulási nehézségeit és iskolai hátrányait ugyanazok a programok hivatottak enyhíteni, mint a francia tanulókét. Különleges, tehát célzottan a bevándorlókra szabott programok csak az újonnan érkezett, franciául nem beszélők számára léteznek” (Vidra 2006: 214.). Ez nem csak az oktatásban volt így: Gérard Noiriel szerint egészen az 1970-es, 1980-as évekig hiányoztak Franciaországban a bevándorlók integrálására irányuló közpolitikák (Noiriel 1988; Schiff et al. 2008). Ennek kicsit ellentmond, hogy már 1975-től elkezdtek létrehozni azokat a regionális, dekoncentrált szerveket, melyek a bevándorlók gyerekeinek iskolai nehézségeit, illetve a velük foglalkozó intézmények, pedagógusok nehézségeit voltak hivatva áthidalni.<sup>5</sup>

De nem is a külföldi állampolgárságuk kezelése az érdekes – bár az mindenképp figyelemre méltó, hogy még rájuk is „kisugárzik” az univerzalista eszme –, hanem az, hogy nemcsak az etnikai/származási diszkriminációt tiltják (helyesen), de az ezzel kapcsolatos adatgyűjtést is (vitathatóan). Felouzis és társai, 2005-ben megjelent, forradalmian újszerűnek számító könyvükben megállapítják, hogy e kérdés a francia társadalomkutatásban olyannyira tabu, hogy „Franciaországban eddig egyetlen kutatás sem mutatta be átfogóan az iskolai etnikai szegregációt” (Felouzis et al. 2005: 13). A szerzők egyetlenegy kvantitatív vizsgálatról (Caille–Vallet 1996) tudnak e tárgyban,<sup>6</sup> és csak két kvalitatív kutatást említenek (Payet, 1995; Perroton 2000); bár ennél azért több kutatásról tudunk – később ők is említik például Agnès van Zanten műveit (lásd lent), de tény, hogy a tudósok nagy része tartotta magát a néven nevezés tilalmához. Ezt a jelenséget nevezhetjük *a tudományos megkülönböztetés tilalmának*. Nemcsak Bourdieu klasszikus munkái, de ma aktív tanítványai sem veszik le a iskolai egyenlőtlenségek vizsgálata során az etnikai dimenzióról; a szegregációról pusztán szociális értelemben beszélnek (pl. Poupeau–François 2008).

E tabut az irodalomismertetés és a külföldi vizsgálatok ismertetésének címen volt a legkönnyebb megdönteni. Jean-Paul Payet és Agnès van Zanten vállalkoztak arra, hogy összegyűjtsék a francia társadalomtudományok e tárgyban született – elszórt – eredményeit, és a tudósközösség számára bemutassák a sokoldalú angolszász szakirodalom eredményeit (Payet – van Zanten 1996). A nemzetközi összehasonlítás kontextusában mások is „bátrabban” használják e fogalmakat (Forquin 2000).

Ugyanakkor a francia társadalomtudósok, oktatáskutatók többsége a „kulturázástól” és a „*multikulturalizmustól*” még most is ódzkodik. A „communautarisme” (értsd: az etnikai-kulturális csoportok alapján tagolódnak társadalom) valóságos szitokszó; egyrészt mert angolszász asszociációkat hív elő, másrészt mert a nem francia közösségek tagjai, szemben a franciákkal, úgymond alá vannak vetve „közösségük” nyomásának, végül azért, mert a kulturális identitásközösségek pusztán gondolata is élesen szemben áll a köztársasági eszmével (Sorel 2007: 107–108).<sup>7</sup> Következésképpen *a bevándorlógyerekek iskolai kudarcai-nehézségei eleve a hátrányos helyzet nyelvére fordítódnak le* – ennek minden pozitív és negatív következményével.

Franciaországban az egyenlőség és szolidaritás eszméjét komolyan veszik. Még az illegális bevándorlókat is jelentős mozgalom támogatja. S vannak tényleges erő képviselő „stakeholderek”: szakmai szervezetek, szakszervezetek. Bár utóbbiak tagsága csekély, mozgósító ereje óriási, s az

<sup>5</sup> Migráns Gyerekek Beiskolázásának Tájékoztató és Képzési Központja (CEFISEM) néven (van Zanten 1992).

<sup>6</sup> Nem említik, hogy először 1987-ben a Francia Demográfiai Intézet munkatársai dolgozták ki egy olyan adatgyűjtés alapkoncepcióját, amely a francia/külföldi statisztikai bontáson túl számba vette a „bevándorlók” és a „Franciaországban született külföldi származásúak” csoportját is (Tribalat 1995: 15, idézi Vidra 2006).

<sup>7</sup> Ez persze nem akadályozza meg a nyitottabb gondolkodású társadalomkutatókat, hogy megmutassák: egyes bevándorló csoportok igenis *közösségi* alapon szerveződnek és őrzik együvé tartozásukat Franciaországban is, elsősorban a kínai, illetve a délkelet-ázsiai bevándorlók, de – korlátozottabb mértékben – a törökök is (van Zanten 1992).

oktatásban különösen erősek. Ennek az a jelentősége, hogy ezek egyrészt politikailag elkötelezettek (túlnyomórészt baloldaliak), másrészt adott esetben a „saját” kormányuk ellen is tüntetnek, s például hagyományosan erőteljesen lépnek fel a (jobbára „fehér” elitképzést folytató) egyházi/magániskolák szegregációs veszélyeket is hordozó terjedése ellen. A baloldali szimpatizáns tanárok a mai napig túlsúlyban vannak a közoktatásban; valószínűleg ez sem mindegy a hátrányos helyzetű gyerekek szempontjából. Mióta a szélsőjobb „kipécázta” magának a bevándorlókat (s ezzel etnicizálta az iskoláról való közbeszédet is), a pedagógustársadalom még inkább szolidáris velük. Ez is magyarázhatja a tanulmányom további részében tárgyalt spontán pozitív diszkriminációt, a tanárok jóindulatát.

### A „lokalitás” felfedezése, a színpélvak „ZEP”

Az etnicitás – oktatáspolitikai általi – felfedezéséhez a lokalitás felfedezésén keresztül vezetett az út. A lokális megközelítés biztosította az univerzalizmus és az emancipáció elvének összeegyeztetését. Az 1980–1990-es évektől már nem lehetett megkerülni azt a tényt, hogy bizonyos társadalmi terekben (helyeken), elsősorban a külvárosokban (banlieues<sup>8</sup>) az egyenlőtlenségek iskolai újratermelését a hagyományos magyarázó változók (társadalmi státusz) nem magyarázzák kellően. Miután a kulturális különbözőség (másság) továbbra is jóformán tabu, a területi elv, a szociogeográfiai megközelítés figyelembevétele hozza meg az „áttörést”. A francia társadalomtudósok vigyázó szemüket Bordeaux, Lyon, Lille és Párizs külvárosaira vetették (van Zanten 2001). Megmutatták, hogy bizonyos külvárosokban, bizonyos városnegyedekben – s még inkább: bizonyos iskolákban – összpontosulnak a bevándorló-háttérű fiatalok.

Még a lakóhelyi szegregációnál is súlyosabb az iskolai szegregáció, melyet a képesség szerinti osztályba sorolás (tracking) [classes de niveau], a tagozatok [filières, options], és – középfokon – a továbbtanulási tanácsadás [orientation] is elősegítenek (Payet 1995; Duru-Bellat 1997). A legfőbb ok persze az elvileg kötött és kötelező iskolakörzetek ellenére meglévő iskolapiaci, az iskolák közötti verseny, s az ebből fakadó, milióról millióre eltérő szülői stratégiák (Delvaux – van Zanten 2006; van Zanten 2006; Barthón–Monfroy 2006), valamint egyes új oktatásfinanszírozási módok (Ball – van Zanten 1998).

E szerzők nemcsak új fogalmakat, de új, legalábbis a szociológiában szokatlan, *antropológiai* jellegű *módszereket* is alkalmaztak. A lokalításra fókuszáló iskolai terepvizsgálat az a *módszer*, amely *láthatóvá teszi* a hivatalos statisztikákban és tudományos kutatásokban addig egyaránt rejtőzködő kisebbségeket, anélkül hogy nyíltan szembemenne a *tudományos megkülönböztetés tilalmával*. Vizsgálni kezdték az iskola és a helyi társadalom viszonyát, a lakótelepet [HLM/ cités] mint szociális teret (pl. van Zanten 2001), a helyi gyakorlatokban gyökerező jelentés-összefüggéseket, hagyományokat.

Az egyes nyugat-európai országokban néhol demokratikus úton jöttek létre kommunista „biodalmak”: a *Párizst körbeölelő kommunista elővárosgyűrű* a harmincas évektől kezdve évtizedeken át szinte önálló életet élt. A Stalingrad boulevard elején, a Makarenko általános iskolában oroszul tanultak a fiatalok, panelházakban, lakótelepeken laktak, szüleik pedig a kommunista szakszervezet, a CGT szervezésében a burzsoá kormányok ellen tüntettek. E „vörös peremvárosok” [banlieues rouges] oktatásirányítói azonosultak a centralizált modell talpkövének számító világi oktatás ügyével, és kivették részüket az egyházi (katolikus) iskolák visszaszorításáért folytatott küzde-

<sup>8</sup> A francia *banlieue*-ről Magyarországon az emberek nagy részének valószínűleg két dolog jut eszébe: a *Gyűlölet* című film és a néhány évvel ezelőtti „lázadás”. Utóbirról – szembehelezve a leegyszerűsítő, *etnikai* típusú magyarázatokkal – e tanulmány szerzője is közölt egy vitacikket: Erőss Gábor: „Párizs füstje. Fű, rap, kommunisták, Trianon”, *Élet és irodalom*, 2006. január 13. <http://www.es.hu/?view=doc;12330>.

lemből. Másrészt önálló törekvéseik is voltak: egyedül vagy a szocialistákkal koalícióban az oktatást is igyekeztek a maguk elvei szerint irányítani. Az első, Marxról elnevezett iskola 1933-ban épült, alig néhány kilométerre Párizs közigazgatási határától (van Zanten 2001; Erőss 2005a). Erősítették a szakmunkásképzés intézményeit, szakiskolákat nyitottak, segítették a szakmunkásoklevél megszerzését (CAP) stb. Ám kezdettől fogva megvolt a rendszernek az a gyengéje, hogy az elitstratégiát alkalmazó családok a középfokú beiskolázásnál nem a helyi oktatási kínálatból választottak: gyermekeik a párizsi gimnáziumokba jártak be, hiszen gépkocsi nélkül is könnyen elérhetőek a belvárosi elit-intézmények. *A mindenkori elit a metropolis (Párizs, Budapest) egész területét piacként használja.* Az 1970-es évektől kezdve azután a „vörös peremvárosok közössége, politikai és oktatási modellje fokozatosan felbomlott” (van Zanten 2001: 53), a munkások számaránya csökkent, a szakmunkás-státusz leértékelődött, a kommunista párt befolyása visszaszorult, fokozódott az idegenellenesség, a szakoktatás pedig már nem tartozik a helyi önkormányzat hatáskörébe.

Az, hogy a területi szegregáció létezik, és ebből iskolai szegregáció is következik, egy ideje minden francia számára világos. De hogy e felismerés várospolitikai<sup>9</sup> és oktatáspolitikai döntésekhez vezessen, ahhoz a szocialistáknak (Mitterrand-nak) kellett hatalomra jutniuk. Az akkori oktatási miniszter, Alain Savary nevéhez fűződik a ZEP-rendszer 1981-es létrehozatala. A ZEP-ek meghatározásának négy kritériuma közül kettő „pedagógiai-szociológiai” természetű (évisméltók aránya, továbbtanulási arányok), egy oktatásszervezési (egy tanárra jutó tanulók száma), míg a negyedik meglepi a megfigyelőket: a külföldi *vagy* nem francia ajkú diákok aránya. A ZEP-politika meghirdetésének hátterében a szocialista meggyőződés mellett Savarynak az észak-afrikai bevándorlók iránt táplált személyes rokonszenve is meghúzódott.<sup>10</sup>

Azonban a hátrányos helyzetűek aktív segítségének igénye éppen akkor merült fel, amikor az állam szerepe még Franciaországban is csökken, illetve átalakul,<sup>11</sup> a „bürokratikus” államot az ún. posztbürokratikus állam váltja fel: növekszik a közép- és helyi szint jelentősége, a központi kormányzat pedig egyre inkább csak közvetett eszközökkel irányít (finanszírozás, jó gyakorlatok terjesztése stb.); az állam egyes szerepköröket teljesen vagy részlegesen leépít. Az oktatási folyamatok ellenőrzésére hivatott dekoncentrált állami szervek leginkább csak a kapacitáskihasználást (ez a *new public management* hatás) és a közszolgáltatások elérhetőségét ellenőrzik (hogy mindenkinek legyen a *közelben* középiskola), de elhanyagolják a szegregáció elleni küzdelmet, az integrációt [mixité scolaire] (Laforgue 2005: 200). Utolsó mentsvárjuk a „targeting”, a célcsoportokra szabott közpolitika, mert arra még telik az állam erejéből; a hátrányos helyzetű iskolakörzetek/bevándorlók egy ilyen célcsoport. Kastoryano szerint egyébként világtendencia<sup>12</sup> a bevándorlókat, „kulturális másságuk” alapján definiált csoportokat célzó (oktatás)politikák előtérbe kerülése.

<sup>9</sup> Paradox módon a várospolitikában e problémát később kodifikálták: a ZUS-ök [Zones urbaines sensibles], vagyis Érzékeny Városrészek, „problémás negyedek” [quartiers en difficulté] törvénybe foglalása az 1990-es években kezdődött.

<sup>10</sup> Savary a „multikulturális” Algírban született; a II. világháború idején a náci ellen harcolt; a IV. Köztársaság időszakában államtitkár, miniszter; szocialista és antikolonialista; Marokkó és Tunézia függetlenségének kikiáltásakor ő a Marokkó- és Tunézia-ügyi államtitkár; az algériai háború idején Ben Bella letartóztatása ellen tiltakozva mondott le miniszteri tisztségéről; halála előtt nem sokkal így nyilatkozott: „a francia iskolákban tanuló egymillió külföldi [származású] diákból félmillió algériai, tunéziai, marokkói ... sokan iskolai nehézségekkel küzdenek, ami kettős kulturális kötődésükből is adódik ... A ZEP-politika, mely három miniszteri évem nagy sikere, elérte azon iskolák nagy többségét, ahova ők jártak” (Obin 2002: 7).

<sup>11</sup> A legtöbb elemzés szerint csökken, míg mások szerint egyszerűen csak átalakul, pl. az „értékelő állam” kerül előtérbe (Broadfoot 1996; van Haecht 1999).

<sup>12</sup> Kastoryano (2002) szerint Németországban, Franciaországban, illetve az Egyesült Államokban a bevándorlók integrálását célzó politikák erőteljes konvergenciát mutatnak: a szociális alapú integrációs programok is egyre inkább figyelembe veszik a kulturális különbségekből eredő hátrányokat. Ezt pedig teszik azért, mert a demokratikus berendezkedés megköveteli, hogy az államok egyezkedjenek kisebbségi csoportjaikkal, akik különféle identitáspolitikai követelésekkel lépnek fel.

Ebben a kettős kontextusban (baloldali ideológiai háttér, az állam szerepének átalakulása) született meg az elsősorban a külvárosi iskolákat és az ott tanuló, de néven nem nevezett bevándorlókat célzó oktatáspolitikája. A republikánus eszmék és az (oktatási) egyenlőtlenségek elleni küzdelem összeegyeztetésére, úgy tűnt, nincs is más francia megoldás, mint a „lokális lehorgonyzás”, a *területi alapú, látszólag szívnak pozitív diszkrimináció*, amelyet az elsőbbséget élvező oktatási körzetek (ZEP-ek) kiemelt támogatása fémjelez.<sup>13</sup> A hátrányos helyzetű tanulók, pontosabban: a hátrányos helyzetű/bevándorló tanulókat nagy arányban koncentráló intézmények – segítségével túl eleve fontos szerepet kap *a helyi társadalommal, a szülőikkel folytatott párbeszéd* (Bouveau–Rochex 1997; Glasmann 1992; Meuret 1994; Education prioritaire 1997; Education prioritaire 2001).

A ZEP így egyszerre egy antropológiailag megragadható egyedi miliő, egy szociológiailag jellemezhető hátrányos helyzetű terület és a közpolitika kitüntetett beavatkozási területe („célcsoportja”). A kritériumok jelenleg: a családok szociális helyzete, az évismétlők aránya, a 12 éves kori, mindenkire kiterjedő vizsgán elért eredmény, a nem francia ajkú tanulók aránya. De a kritériumok változnak, van/volt, hogy az is számított, mennyien vannak a „nagy családosok, ahol legalább az egyik szülő nem állampolgára egyetlen európai országnak sem” (Vidra 2006: 217). Bármilyen közvetett módon határozzák is meg a célcsoportot, az eredmény az, hogy meglehetősen pontossággal „találják el” a külvárosokat, azon oktatási intézményeket, melyekben nagy a bevándorlók aránya.<sup>14</sup> Bár a célcsoport megjelölésének alapjául az adott iskolába járók pedagógiai-szociológiai jellemzői szolgálnak, a valóságban, a mindennapi gyakorlatban mindenki tisztában van a célcsoport „etnikai-kulturális” jellegével (Schnapper 2002: 205). De hogy mégsem ilyen egyszerű a helyzet, azt mutatja egy 1997. évi jelentés, mely a kormány megrendelésére készült (Moisan–Simon 1997). **A jelentés** ugyan közel 100 oldalon elemzi a ZEP-eket, mégis hiányzik belőle nemcsak az „arab”, „algériai” vagy „afrikai” kifejezés, de még a „bevándorló” is csak egyetlenegyszer szerepel, a „külföldi (származású)” pedig egyszer sem; a tabuk tehát – legalábbis a kilencvenes évek végéig – tovább élnek.

A ZEP mint esélyegyenlősítő politika sikere vitatott. Duru-Bellat szerint (2005) a sok vizsgálat többsége vagy csekély pozitív, vagy semleges hatást tulajdonít neki. E viszonylagos sikertelenség legfőbb oka, hogy pusztán az iskolarendszer szintjén beavatkozni, méghozzá aránylag csekély anyagi eszközökkel: nem elég. Egy másik ok: a ZEP-ekben elsősorban az osztálylétszám csökkentésére törekednek, ám az osztálylétszám a kutatások egybehangzó eredményei szerint *nem* befolyásolja jelentősen az iskolai sikerességet (bár ez a kisiskolás korra nem igaz, ott bizonyított a csökkentett osztálylétszám pozitív hatása, de csak ott). További faktorok: a nagy pedagógusfluktuáció (ami eleve lehetetlenné teszi a tanári kar mozgósítását az esélyegyenlőség ZEP-zászlaja alatt), a fiatal tanárgárda (épp a tapasztalatlan pályakezdők kerülnek ezekbe a legnehezebb iskolákba), a kontextuális hatás: a „gyenge” tanulók nagy száma, a követelmények ebből fakadó leszállítása (épp ez az, aminek lehet váratlan pozitív hatása – lásd Felouzis-nál lentebb), valamint a kortárscsoport, a tanulást devalorizáló csoportnormák negatív hatása. Duru-Bellat szerint jobb eredményt akkor érhetnének el a ZEP-ek, ha – mint Nagy-Britanniában, illetve a sikeres francia ZEP-ekben – polgárjogot nyerne a *jó gyakorlatok* elterjesztése és a tanítók tevékenységének *értékelése*.

<sup>13</sup> Ennek brit előképéről (EAZ, Education Action Zones) lásd pl.: Halpin 2000; Duru-Bellat 2001; Ozga–Pye 2000 stb. Portugál imitációjáról pedig: Canário et al. 1998. Magáról a ZEP-ről magyarul: Bajomi Iván 2006; franciául: Bouveau–Rochex 1997. Egy nemrég megjelent könyvben már 8 európai ország „ZEP-politikáját” mutatják be, köztük Csehországot és Romániát: Demeuse et al. 2008.

<sup>14</sup> Az „igazi” bevándorlókat, „igazi” külföldieket viszont keményen szegregálják, lásd Claire Schiff 2004.

## Trükkös tabutörés avagy a muzulmán tanulók keresztneve

A lokalitás – a vörös külvárosok kifakulása után is – megőrizte jelentőségét. De a szegregációs mechanizmusok magyarázatához kvantitatív vizsgálatok is szükségesnek tűnnek. Ilyen nagy és átfogó vizsgálat, valamint egy nagy és átfogó elméleti-magyarázati modell megalkotásának ambíciójával indult Felouzis és társainak kutatása. Már a „minek nevezzetek?” dilemmája is szinte feloldhatatlan tűnt, politikusok és kutatók számára egyaránt. Külföldiek, bevándorlók, „bevándorló családból származó fiatalok [jeunes issus de l’immigration]”? „Maghrebi vagy afrikai családból származó fiatalok”? „Külvárosi fiatalok” vagy csak „hátrányos helyzetűek” [d’un milieu difficile]? A köznyelvben leggyakrabban a mai napig a bevándorlók kifejezés használatos, még a harmadik-negyedik generációra is; a kutatók véleménye és szóhasználata megoszlik. Claire Schiff amellett érvel, hogy a „bevándorlók” kifejezést tartsák fenn az első generációk számára, s a második, harmadik, negyedik generációs „bevándorlókat” nevezzék egyszerűen *kisebbségnek* (Schiff 2002). Felouzis-ék az autochton/allochton fogalom pártját alkalmazzák, s ez már önmagában is forradalmian új (Felouzis et al. 2005). Ezt magyarrá nehéz lefordítani, talán az „őshonos – külhonos” fordítás a legtalálóbb.

Felouzis-ék nagy újítása, hogy a francia állampolgárságú, de külföldi származású tanulókat egybesorolják a külföldi tanulókkal, ők a „külhonosok” [allochtones]. Megtörik az ideológiai tabut (nincs különbség állampolgár és állampolgár között), s ezzel feltárul előttük a szociológiai valóság: a szegregáció gyakorlata. Elkezdtek tehát mérni az etnicitást mint független változót. A legeredetibb, s egyúttal levitatottabb az etnicitásindikátor kiválasztása volt: a tanulókat „arab”, „török”, „afrikai” stb. utónevük alapján sorolták különböző kategóriákba, és pedig: a (1) „Maghreb országokbeli” (Algéria, Marokkó, Tunézia), „fekete-afrikai” és „török”, illetve (2) „egyéb külhonos” kategóriába (Felouzis 2003; 2005). Az állampolgárság alapján az 1. csoportba tartozó külhonosok aránya 1,7%, az utónevek alapján azonban 4,7% (noha az afrikaiak arányát a keresztény vallású és utónevű fekete-afrikaiak miatt még így is alábecsülik). Ha tehát úgy jártak volna el, mint francia szociológus kollégáik, a bevándorlógerek harmada került volna csak be a mintájukba (Felouzis et al. 2005: 34).

A nevek alapján vélelmezett besorolást keresztettkék az állampolgársággal, de az etnikai-alapú szegregációt *a nevek alapján* mutatták ki. Éspedig az 1. csoportét. A 2. csoport esetében – akiknek nagy része európai származású – a helyzet korántsem ilyen egyértelmű, az évismétlődő arányát leszámítva *nem* rosszabb a pozíciójuk, mint az „őshonosoké” (Felouzis et al. 2005: 35). Az egyenlőtlenségek nem általában a külföldi származásúakat, hanem az ún. „látható kisebbségeket” sújtják.

Feltételezték, hogy a bevándorlók – amellet, hogy szociálisan hátrányos helyzetűek – etnikai előítéletek céltáblái és etnikai diszkrimináció áldozatai.<sup>15</sup> De ez a feltételezés csak kis részben igazolódott. A szegregációhoz ugyanakkor nem fért kétség: a „külföldi származású” diákok nagy része néhány olyan intézményben összpontosul, ahol arányuk meghaladja a 10, sőt a 20%-ot (érdemes figyelni, hogy milyen – magyar viszonylatban alacsony – arányok mellett beszélnek már szegregációról a francia kutatók!<sup>16</sup>). Az Európán kívüli „külhonosok” allochtone-ok szegregációját mérő Gini-index értéke 0,56; ami, mint írják, a kolumbiai szintnek felel meg (Felouzis et al. 2005: 45). Ráadásul az átlagos 3,3%-kal szemben 8%-uk jár kiegészítő iskolába (SEGPA; Sections d’enseignement général et professionnel adapté). Az etnikai diszkrimináció tehát nagyon is létezik, csak Felouzis-ék előtt senki nem mérte. Sőt, a helyzet még rosszabb, mivel az iskolán belüli szegregációt

<sup>15</sup> Az egyik létező, bár – számos, egymástól független francia kutatásban (pl. Payet fent idézett kutatásaiban) – megcáfolt előítélet, hogy a „bevándorló” szülők nem törődnek gyerekük iskolai előmenetelével, nem járnak el a szülői értekezletekre stb.

<sup>16</sup> Kétségtelen: kutatásuk terepén, az Aquitaine Régióban (Délnyugat-Franciaország, Bordeaux környéke) viszonylag kicsi a „külföldi származásúak” száma, s az arányok is mások: több a spanyol bevándorló, mint másutt; de azért a legnagyobb rész itt is az észak-afrikaiak vannak jelen.



ebben a kutatásban nem vizsgálták. Jean-Paul Payet kutatása megmutatta, hogy egy-egy iskolán belül a párhuzamos osztályokba való besorolás folyamatában miként veszik figyelembe az etnikai faktort (nem tagozatokról van szó, hanem párhuzamos „normál” osztályokról az egységes alsó középfokon): a pedagógusok és iskolaigazgatók tevékenységének – „mikrodöntéseinek” – eredményeképpen a bevándorlókat, különösen az észak-afrikai (arab) fiúkat elkülönítik a többiektől, különösen a „francia” lányoktól (Payet 1992; 1995).

Az érem másik oldala, hogy miközben az arab fiúkat keményen szegregálják, az algériaiak (igaz régi, 1980-as évekbeli adatok szerint) átlagosan a – keresztény, európai, előítéletektől elvileg jóval kevésbé sújtott stb. – portugál bevándorlóknál jobban teljesítenek, éspedig mindenekelőtt azért, mert az algériai származású *lányok* különösen nagy jelentőséget tulajdonítanak a jó iskolai eredménynek, a továbbtanulásnak (Malewska-Peyre et al. 1983). Van Zanten egyrészt Zéroulou franciaországi (Zéroulou 1988), másrészt Gibson amerikai (Gibson 1988) kutatási eredményeire hivatkozva arra a következtetésre jut, hogy a migránsok iskolai sikerének, illetve kudarcának legfontosabb háttértényezője a család mobilitási terve, az iskolai siker mint *norma* elfogadása, és a család erőforrásainak mozgósítása e cél elérése érdekében (van Zanten 1992: 12).

Itt érdemes megjegyezni, ami nálunk a társadalomtudományos diskurzusban nagyjából magától értetődő (a cigányság is tagolt csoport, ha valamennyire is egységes csoport egyáltalán), az iskolai szegregációról szólva néha mégis „el-elfelejtődik”: Franciaországban ugyanúgy *nem* egységes tömb a bevándorlóké: az algériaiak fele (a hagyományosan világias) berber közösség tagja – ahogyan a németországi törökök majd fele is kurd, nem „*ethnic*” török –, az afrikaiak jelentős része keresztény, és még sorolhatnánk. Persze ezek a tények a sztereotípiákon nem változtatnak.

### A spontán pozitív diszkrimináció

Felouzis-ék szerint „az etnikai szegregáció hozza létre az etnicitást, nem pedig fordítva” (Felouzis et al. 2005: 95). Kutatásukban vizsgálták az iskolai mikromechanizmusokat, a különböző „idegen”-csoportok közötti diszkrepanciát, illetve az egyes csoportok belső tagoltságát is. Megállapították (s ezt ők is kvalitatív vizsgálatokra alapozták, noha a könyv nagy része egy kvantitatív vizsgálatról számol be), hogy az iskolai hétköznapi etnicizálódnak,<sup>17</sup> ugyanakkor az „etnikai” alapon kialakuló csoportok mellett vannak bőven más csoportképző elvek, az „etnikai határok” átjárhatóak; voltaképpen nem a különböző származású vagy bőrszínű tanulókat választják el egymástól, hanem a „külvárosiakat” a többiektől. Ebből a szempontból tanulságos annak a „fehér” diáknak a története, aki egy interjúban arról számolt be: a család elköltözött egy „külvárosba”, ő új fiúként érkezett az új iskolájába, és fiútanúja volt egy barátí, évődő megjegyzésnek – egy „fehér” fiú nevezte „négernek” a barátját, aki ezt „fel se vette” – mire ő önkéntelenül elmosolyodott... De amit szabad Jupiternek...: a „fekete” fiú ezt meglátta, és majdnem megverte (Felouzis et al. 2005: 71). Más interjúkból az derült ki: egyes iskolákban az „arab” diákok mint *többségiék* épp a velük szembeni előítéletek nyelvén és terminológiájával fejezik ki a – történetesen indiai – diákokkal szembeni ellenérzéseiket: arra panaszkodnak, hogy az indiaiak „sokan vannak”, „koszosak” stb. (Felouzis et al. 2005: 71). Az iskolai viszonyok etnicizálódása ugyanakkor nemigen értelmezhető rasszista tendenciaként, másról van szó. Arról, hogy a társadalmi és iskolai egyenlőtlenségeket a „származás”, az etnicitás nyelvén fejezik ki, az „arab” a kirekesztett csoportot jelenti, de adott esetben behelyettesíthető az „indiai-val”, „törökkel” stb.; ám egyik „etnikai” csoport tagjait sem *ténylegesen* (még csak nem is *vélt tény-*

<sup>17</sup> Sokan jutottak erre a következtetésre, pl.: Bernard Charlot (2000); Jean-Paul Payet (lásd idézett műveit); François Dubet és Danilo Martuccelli (1996); Jacqueline Costa-Lascoux (2001).



leges) származásuk alapján sorolják be társaik. Az *etnicitás nem származás, hanem az iskoláról való (és az iskolában megnyilvánuló) viszonyok nyelve* (Costa-Lascoux 2001).

De a „fehér” többség, a „fehér” iskola, a „fehér” pedagógusok és a bevándorlók („allochto-ne”-ok) viszonyának szempontjából a legfontosabb az, hogy (minden bizonyított szegregáció da-cára) első látásra igen meglepő módon a *továbbtanulási statisztikák – ha a társadalmi státus hatását kiszűrjük – kedvezőbb képet mutatnak a nem francia nevű (tehát a bevándorló, a „kül-bonos”) mint a francia nevű („őshonos”) diákok esetében*. Az objektívnek tételezett országos vizsgán ugyan rosszabbul teljesítenek, de a továbbtanulást szintén befolyásoló évközi jegyeik épp-olyan jók, mint „francia” társaiké, vagyis: tanáraik elnézőbben és kedvezőbben osztályozzák őket, mint „őshonos” társaikat; továbbtanulási esélyeik ezzel sokat javulnak. A továbbtanulási tanácsadás során is ösztökélik őket a gimnáziumi továbbtanulásra (Felouzis et al. 1995: 61–63).<sup>18</sup> Summa summarum: spontán pozitív diszkriminációban részesítik őket azzal, hogy – ha a többi faktort kiszűrjük – relatíve jobb jegyeket adnak nekik, és nagyobb arányban küldik őket gimnáziumba. Ennek az egyik vélhető oka a követelmények leszállítása (amit egyébként a magyar és nemzetközi szakirodalom nem győz denuncálni, mint a kisebbségek iskolai kudarcának okát); ez egy olyan rendszerben, ahol számítanak az évközi jegyek a továbbtanulásnál (*nota bene* a magyar is ilyen!) a felsőbb iskolafokra lépésnél *előny*. Persze a lemorzsolódás esélye szempontjából nyilván hátrány – de lehetséges, hogy a bekerülési előny nagyobb, mint a lemorzsolódási hátrány.

Erre az „akaratlan” pozitív diszkriminációra Agnès van Zanten (1992) is felhívta a figyelmet. Mert miközben igaz, hogy a bevándorlók iskolai teljesítménye és előmenetele rosszabb a franciáénál, minél magasabb évfolyamon vizsgáljuk az eltérést, a különbség annál kisebb; továbbá: miközben igaz, hogy a bevándorlógyerekek túlkorosak (gyakrabban buktatják őket), az alsó osztálybeli franciáknál *kevésbé* azok; sőt: középfokon már az „őshonos” átlagnál *ritkábban* buknak; és végül: ki-segítő osztályba is ritkábban járnak alsó osztálybeli francia társaikhoz képest (van Zanten 1992: 8).

## Magyarország: az etnicitáson innen és túl

Itt röviden bemutatandó kutatási eredményeimet máshol részletesebben is kifejttem (Erőss 2008a; 2008b). Most csak a jelen kötet szempontjából leginkább releváns aspektusokat említem meg: mert a francia és a magyar helyzet tulajdonképpen sok tekintetben hasonló: az etnikai kisebbségekről alig vannak, vagy nem megbízhatóak az adatok (a franciáknál a téma tabujellege miatt, nálunk adatvédelmi és „decentralizációs” okokból<sup>19</sup>), és miközben mindenki (a döntéshozók és a szakértők többsége egyaránt) tudni véli, hogy a tanulók elrendeződésének mintázata dichotóm („többségek” egyfelől, kisebbség – bevándorlók, romák – másfelől), az egyenlőtlenségek és a szegregáció csökkentését célul kitűző közpolitikák a sötétben, ráadásul hátrakötött kézzel tapogatóznak: megbízható adatok nélkül, s úgy, hogy a voltaképpeni célcsoportot mégsem etnikai, hanem szociális alapon definiálják. Ehhez a megoldáshoz Magyarországon nem szívesen folyamodnak, de – meggyőződéseim szerint – jól teszik.

Néhány, a miénkhez hasonló vizsgálat jutott még csak hasonló eredményre: a szegregáció egy létező, de rendkívül komplex mintázatú jelenség.<sup>20</sup> Pedig a magyar kritikai társadalomtudományok diskurzusában a szegregáció lényegileg egyet jelent a romák „etnikai” alapú szegregálásával és diszkriminálásával. Különösen ami a sajátos nevelési igényűvé (korábban „fogytékossá”) minősítést illeti. Ennek akartunk utánajárni. Vagyis annak: *kik, kiket s hogyan sorolnak be különböző*

<sup>18</sup> A *filière générale* = kb. gimnázium; *filière technique* = kb. szakközépiskola; *filière professionnelle* = kb. szakmunkásképző.

<sup>19</sup> Erről kicsit részletesebben lásd: Havas 2009; Erőss 2008c.

<sup>20</sup> Pl. Feischmidt–Nyíri 2006; vagy Németh 2006.

*kategóriákba a mai magyar közoktatásban*, s mi a gyerekek (rész)képeség, viselkedés és szocializáltság alapú osztályozásának módja, alapja s célja?

Kiderült, hogy a kategóriákba sorolás nem marginális, hanem tömeges jelenség (nem csupán a hivatalos SNI és BTM tanulókat érinti<sup>21</sup>), önelv, az iskolarendszer működésének alapeleme: a legkülönbébb szakmai, adminisztratív és hétköznapi taxonómiák keverednek, burjánznak. Továbbá: *a kategóriarendszerek sokfélék, lokálisan leborgonyozottak és lokálisan érvényesek*, másrészt *a kategorizálás alapja (elsősorban) nem az (etnikai) előítélet*. Vagyis, egyrészt a románok tartott gyerekek esélyei faluról falura, kerületről kerületre, iskoláról iskolára változnak. Másrészt: mindenekelőtt a magyar oktatási rendszert jellemző intézményesített korai szelekcióból, szabad iskolaválasztásból, s amellet szociális státuszukból kifolyólag szenvednek hátrányt, nem – vélt vagy valós – származásuk, etnikai státuszuk miatt. Az esélyegyenlőséget célzó közpolitikák – az Országos Oktatási Integrációs Hálózattól kezdve a helyi esélyegyenlőségi tervek megköveteléséig, illetve a 66. § végrehajtásáig (**Bajomi–Berényi–Neumann 2007**) – már a kategóriarendszerek és szelekciós mechanizmusok komplex voltát és lokális érvényességét is figyelembe veszik. Ám, paradox módon, az iskolákról való köz- és tudományos beszéd is leegyszerűsít, etnicizál, túlzott figyelmet fordít az előítéletekre, s túl keveset az intézményi mechanizmusokra (Erőss–Gárdos 2008).

*Megfigyeléseink és adataink* szerint a „problémás” gyerekek köre messze meghaladja a roma tanulók körét, de a hátrányos helyzetűekét is, a „munkások, kisemberek” csoportba soroltak közel felét, sőt még a „középosztálybelieknek” is több mint negyedét magában foglalja (Erőss 2008b). (A negatív előítéletek esetleges pozitív [!] hatásáról lásd fent Felouzis et al. kutatását – ezt mi nem vizsgáltuk, de érdemes volna.)

A hipotézisem szerint tehát a társadalmi struktúra a jelentésteli különbségek koherens helyi rendszere, mely más helyi rendszerekkel homológ (struktúráját tekintve egynemű), de mindenütt más és más formát ölt, más és más tartalommal töltik meg a „helybéliek”. Minden helyi iskolapiaccon (ahol van legalább két iskola, vagy akár csak két párhuzamos osztály) van egy magasabb és egy alacsonyabb presztízsű (egy – a helyi aktorok által – jobbnak, illetve rosszabbnak gondolt) iskola (osztály). De hogy melyik? Az attól függ!

A rendszerváltás idején (de nem közvetlenül a rendszerváltás következményeképpen) elkezdtek szaporodni a különböző kategóriák, a diszlexiától az enuresisig (ágybavizelés), a különböző oktatási formák, diagnosztikai (mérési), valamint fejlesztési módszerek s intézmények nemkülönbön. Éppen akkor – 1984–85-ben<sup>22</sup> – határozta el „az állam”, hogy fokozatosan megszünteti a cigány osztályokat, amikor ettől (látszólag) függetlenül óriási autonómiát adott az egyes intézményeknek, majd kisvártatva a szülőknak és az iskolafenntartóknak is. Ezzel nyílt meg a helyi *különbségpolitikák* előtt egy nemzetközi viszonylatban is példátlanul tág tér. A három, jól látható, országosan érvényes kategóriát felváltotta a sok, helyileg érvényes kategóriarendszer. Erre példa egyik terepünkön, Bolgó megyében *egy tagozatos* (igaz, készségtagozatos, rajzos) *osztály, mely szegregációs funkciót tölt be*: nagy arányban cigány gyerekek járnak oda, a helyi elit más iskolák másféle tagozataira íratja be csemetéit. *Az ellenpélda az a falusi „elitiskola”, amelyben nincsenek párhuzamos osztályok, csak egy német nemzetiségi osztály (nincs bova szegregálni a hátrányos helyzetű gyerekeket), abo-va együtt jár a körzeti orvos gyereke és a községben élő roma gyerekek*. Együtt erősítik (nem létező) sváb identitásukat.

A roma gyerekek szegregációja statisztikailag kimutatható, egyes területeken rendkívül súlyos, de ha az adatokat, a társadalmi státust „kontroll alatt” tartva vizsgáljuk, az etnikai diszkrimináció – terepünkön – nem bizonyítható. Legalábbis *nem reprezentatív mintán* végzett vizsgálatunk erre a – még tovább vizsgálendő – következtetésre jutott (Erőss 2008b). Nem mindig volt ez így, és most

<sup>21</sup> Sajátos nevelési igényű tanulók; beilleszkedési, tanulási és magatartászavarral küzdő tanulók.

<sup>22</sup> Egy 1985-ös Minisztertanácsi Határozat mondta ki, hogy „fokozatosan meg kell szüntetni a homogén cigány osztályokat” (idézi: Havas–Kemény–Liskó 2002: 13).

sem mindenütt van így. Ugyanakkor nem csak a mi terepünkön van így: „Csökölyön semmilyen formában nem érvényesül az iskolán belüli szegregáció sem: nem működik »cigány osztály« (felzárkóztató osztály, kis létszámú osztály), továbbá az iskolának nincsenek magántanulói” (Kardos 2006: 102); vagy: „A pécsi általános iskolákban az etnikai szegregáció viszonylag alacsony volt . . . , a pécsi általános iskolákban nem jellemző a belső szegregáció” (Neumann–Zolnay 2008: 70). A helyi társadalmi-politikai-iskolai kontextus dönt.

Maga a roma kategória sem homogén; nem az sem a tanítók, sem a szakszolgálatok (nevelési tanácsadók, szakértői bizottságok) munkatársainak szemében. Különbséget tesznek cigány és „fél-cigány”, cigány és „fehérebb cigány”, alacsonyabb és magasabb státuszú roma, netán – az etnográfusoktól tanulva – muzsik/romungro, beás és oláh-cigány között. Markánsan megjelenik tehát – a percepció sémák, a sztereotípiák szintjén is – a „*cigány*” csoporton belüli differenciálás, és a *kettős identitás képzete*, különösen a nagyvárosi iskolai/szülői narratívában. „*Kevésbé cigány*” az, aki jobban megfelel a többségi normáknak az iskola világában: az elvárásokkal konform készségekkel rendelkezik, illetve a szülők kellően iskolaorientáltak<sup>23</sup>: „Bármennyire roma kislány, de az anyuka rengeteget foglalkozik vele. És a kislányon ez borzalmasan meglátzik”.<sup>24</sup>

Két ellentétes tendencia egyszerre van jelen e téren: a részképességszavarok naturalizálása, medicalizálása, mely jól megfér azok etnicizálásával, és a fejlesztés-fejleszthetőség – elsősorban gyógy-pedagógusok által képviselt – diskurzusa, az inklúzió (nem integráció!) szándéka, mely individualizál, tehát deetnicizál.

Az interjúk alapján elmondható, hogy ha roma diákról van szó, az SNI tanulók esetében jellemző magyarázatok általában a „*sociokulturálisan hátrányos helyzetű*” kategóriában ragadják meg a lemaradás, tanulási vagy magatartászavar okát – ez összecseng más kutatók hasonló eredményeivel (Kende–Neményi 2005). Ettől némileg elkülönül a „*rossz családi körülmények*” toposza, melynek „*figuratív magja*” az *elbanyagolás, a magára hagyott gyermek* – ezek a szülők a nem roma „lumpenek”.

Nem reprezentatív mintán végzett vizsgálatunk adatai szerint halmozottan hátrányos helyzetűek (romák és nem romák együtt) kiugróan sokan vannak – a diszgráfia és diszlexia kivételével – az összes kategóriában. De míg a halmozottan hátrányos helyzetűek (hhh) esetében gyakori a három-, sőt négyszeres különbség, a romák általában számarányuknál „csak” kétszer nagyobb arányban válnak – a tanító szerint – SNI-vé, vagyis problémássá. Hogy a szociális faktor erősebben hat, mint az etnikai faktor, azt valószínűsíthetjük az alapján is, hogy a romák kétharmada, de a halmozottan hátrányos helyzetűek negyötöde számít a tanítók szemében SNI-nek. Más szóval: *a legtöbb roma „problémásnak” számít, ez is erős összefüggés; de ami még erősebb: a hbb-k szinte kivétel nélkül ebbe a csoportba tartoznak* (Erőss 2008b).

Az általános iskolákban rendezett, illegális, ám mégis elterjedt gyakorlatnak számító *felvételi-ken*<sup>25</sup> mért teljesítmény mellett, gyakran helyette szintén sokféle szelekciós-kategorizációs szempont merül fel. Attól kezdve, hogy egy jelentkező fiú („kell az is”), egészen addig, hogy a portás né-nek köszöntek-e a szülők. Egy biztos, a szülők „teljesítménye” (köszönés, protekció, foglalkozás) legalább akkora súllyal esik latba, mint a gyerek „képességei”. A gyerek – vélt vagy valós – egyéni képességeit, teljesítményét iskolai kategóriákra fordítják le. Hogy a nevelési tanácsadók/szakértői bizottságok, illetve a részképességeket/iskolaérettséget megállapítani hivatott (amúgy illegális) általános iskolai felvételik milyen sokféle mechanizmust működtetnek egyszerre, arra álljon itt három példa, melyek megfigyeléseimen alapulnak (az első két „negatív” példát rövidebben, a harmadik, pozitív példát bővebben ismertetem).

<sup>23</sup> Lásd még: Domokos Veronika 2008. Ez Agnès van Zanten fent idézett hipotézisével is egybecseng, hogy ugyanis az iskolai siker legfontosabb háttértényezője... az iskolai siker akarása.

<sup>24</sup> „Bolgó megye”, tanítónő, 2006.

<sup>25</sup> Az itt következő megfigyelések forrását és részletesebb leírását lásd: Erőss Gábor (2008a).

1. *Diszkrimináció.* H. utcai gyerek (a H. utca voltaképpen egy roma gettó), Paladombon, Budapest egyik kerületében. Az iskolai felvételi kiértékelésekor a tanítók egymás között „kis cigány-gyerek”-nek mondják. A portásnő (!) nehezményezi, hogy nem köszönt neki a szülő, amikor bejött. A portásnő panasza, a gyerek teszteredményei és a születési dátuma alapján (még csak 6 és fél éves) úgy döntenek, „maradjon oviban”. E döntésüket így kommentálják: „[be] próbálkoznak, és aztán azt mondják [az oviban], az iskola már felvette”. Ezért, az igazgatónő külön felhívja az óvodát, közölni velük, hogy nem vették fel a gyereket.<sup>26</sup> Ez persze nem zárja ki, hogy következő évben *esetleg* felveszik.
2. *Enyhe diszkrimináció.* Egy másik kisgyerek, ugyanabból az utcából. „Cigány”, mondják. Viszont jó a feladatmegoldás, tehát eredményei alapján abszolút iskolaérett, és akár az „elitosztályba is bekerülhetne” (nota bene: városi miliőben a roma gyerekek nagy része jár óvodába, már 3-4 éves korától). Az anyaiskola angolos osztályába nem, de a másik telephelyen (a kerületnek egy a gyerek lakóhelyétől távolabb eső részén) működő angolos osztályba felveszik. Így lesz az „5-ös” teljesítményből „4-es” kategóriába sorolás. De legalább annál nem lejjebb.
3. *Színvak iskola.* Egy másik, közeli iskolából származó példa, a beiratkozás időszakából.<sup>27</sup> Az anya zavartan viselkedett – kisvártatva kiderült, hogy miért: körzeten kívüliek. Őket nem köteles felvenni az iskola. S nem is akárhol laknak, hanem a H. utcában (ez az utcanév Paladombon lényegileg azt jelenti: „cigány”; lásd fent). Ezt a szülő maga árulja el, de úgy, hogy tagadni próbálja: voltaképpen már nem is ott laknak, mondja, de épp elveszett az új laccímkártyája. Saját magát a cigány környéken kívülre igyekszik elhelyezni, feltételezve, hogy a gyerekének különben nincs esélye felvételt nyerni. Ugyanakkor az adott helyzetben elég nyilvánvalónak tűnik, hogy füllent, az „éppen tegnap” elveszett laccímkártya története nehezen hihető. Csak-hogy az iskola – amelyet jelen esetben egy tanítónő és személyesen az igazgató testesít meg – másként gondolkodik: minél több beiratkozó kell nekik, akár H. utcai, akár nem. (Talán a „kitörési”, felfelé mobilitási szándékot is honorálják, azt hogy az anyának *fontos* a gyereke taníttatása.) A gyereket felveszik. S bár itt még részben elbeszélnek egymás mellett (az anya örül, hogy bejutatta a gyermekét egy „jó” iskolába, sőt, „jó tagozatra”, kiszabadult a gettóból, a zónából, miközben az iskola valójában csak egy áltagozatot ajánl, azt a – régebben „normál” osztálynak nevezett – osztályt, ahová már korábban is jártak roma gyerekek, bár inkább csak a körzetiesek, nem a körzeten kívüli H. utcaiak), az egymásra hangolódás, a közeledés ténylegesen megkezdődik és szeptemberben folytatódik – s még bármi megtörténhet.

Persze ha nem volna szabad iskolaválasztás és korai szelekció, meg lakóhelyi szegregáció sem volna, akkor az etnicitás percepciójának sem volna ekkora jelentősége; nem kellene külön „ünnepelelni” minden egyes iskolát, amely nem diszkriminál.

## Hely-szín

Miközben a ZEP-program kimondottan a bevándorlók lakta külvárosi iskolák diákjain hivatott segíteni, a területi (nem etnikai) pozitív diszkrimináció eszközével, két másik tényező ennél jobban enyhíti a szegregációt Franciaországban. Az egyik a szabad iskolaválasztás szigorú korlátozása, a kötelező iskolakörzeti rendszer, a másik pedig a pedagógiai gyakorlatban (az osztályozásban és a továbbtanulás kapcsán) megnyilvánuló spontán pozitív diszkrimináció, a „kisebbségi diákok” *de facto* előnyben részesítése.

<sup>26</sup> Ha később megy a gyerek iskolába, az a hátrányos helyzetűek iskolai karrierjére nézve inkább negatív. A rugalmas beiskolázásról részletesen lásd: Kende Anna (2008).

<sup>27</sup> Megfigyelőként vettem részt a beiratkozáson, 2006 júniusában.

A francia példa megmutatta: a legkülönbébb negatív folyamatok paradox módon a visszajukra fordulhatnak, pozitív hatást válthatnak ki. Például: ha a bevándorlók „képességeit” a pedagógusok eleve alábecsülik, és emiatt leszálítják a követelményszintet, azonos teljesítmény mellett jobb jegeket adnak nekik, s így relatíve jobb továbbtanulási esélyeket biztosítanak a bevándorlóknak. Ez persze csak akkor igaz, ha *nem* felvételiztetnek a középiskolák. Csakhogy nálunk felvételiztetnek. Ugyanígy, ha külső okoknak (idegen anyanyelv) tulajdonítják a gyerek képességbeli lemaradását, akkor kevésbé hajlamosak kisegítő iskolába küldeni őt. Ez persze csak akkor igaz, ha nem társítanak a bevándorlók iskolai lemaradásához egyéb kulturalista magyarázatokat is, mint teszik ezt nálunk gyakran a roma gyerekek esetében.

Az alacsonyabb státusú/bevándoroló/kisebbségi tanulók státusát évfolyamról évfolyamra, iskola-fokozatról iskolafokozatra egyre kevésbé határozza meg a szülők alacsony társadalmi státusa; a társadalmi determinizmusok *egy része* mintegy magától érvényét veszti, csak hagyni kell integrált oktatási feltételek között továbbtanulni a hátrányos helyzetűeket, bevándorlókat. Ez az, amit a magyar oktatási rendszer megakadályoz a párját ritkítóan korai és igazságtalan szelekcióval, a 6-7 éves korban bekövetkező, szabadnak mondott iskolaválasztással, és az alsó tagozaton is elterjedt „*képesség alapú*” szelekcióval.

A francia szerzők munkáiból *a másság és a különbség gyakorlati taxonómiájának lokális definíciójával*, valamint az *iskolaválasztási (és elkerülési) stratégiákkal* kapcsolatos felismerések hasznosíthatók a magyar terepen, a nagyvárosokban élő romák iskolai szegregációjának feltérképezése során, a szülők közötti versengés terének (egy falu, egy kistérség, egy kerület) leírása révén. Ez azt jelenti, hogy például a „roma származás” önmagában nem jelöli ki egyértelműen egy tanuló „helyét” (bár statisztikailag szignifikáns összefüggés mutatkozik a „származás” és az iskolai pályafutás között). *A társadalmi struktúra a jelentésteli különbségek koherens helyi rendszere*, mely más helyi rendszerekkel homológ (struktúráját tekintve egynemű), de mindenütt *más és más formát ölt*, más és más tartalommal töltik meg a „*helybéli*ek”: szülők, pedagógusok, jól értesült szomszédok, önkormányzatnál dolgozó ismerősök, nevelési tanácsadók, „utazó logopédusok” stb.

*Abhoz, hogy kijelentsük, a hátrányos helyzetűeket/romákat szegregálják, nem volna szükség társadalomtudósokra.* Az iskola nem egyszerűen egy szöveg, amit a felsőosztálybeli szülő el tud olvasni, a hátrányos helyzetű pedig nem, hanem jelentéseket hoz létre, és pedig performatív módon (tehát pontosabb úgy fogalmazni: jelentések kölcsönös létrehozásának részese), helyben. (Wulf–Zirfas 2001: 91–96). A „tudomány” ott kezdődik, hogy a különbségeket és a jelentéseket az egyes helyi iskolamezőkben hogyan konstruálják, hogyan alakítják, illetve hogyan horgonyozzák le. S hogy ezek a helyi különbségrendszerek miképpen állnak össze makroszintű egyenlőtlenségrendszerre.

A másik, közvetlenül is hasznosítható „francia felismerés”, hogy *a hely szelleme*, az érintett helyek specifikus lokális kultúrája (Franciaországban, az érintett külvárosok nagy részében: a kommunista múlt és a munkás-milő) nélkül a jelenlegi helyzet, a bevándorlók/romák szegregációja sem értelmezhető. A rendszerváltás utáni Magyarországon munkáskerületről nem szokás beszélni, de a fentiek fényében: nagyon is érdemes (Erőss 2007); mint ahogy vidéki kutatási terepünk sem érthető meg a helyben jelentős „sváb” kultúra és identitás (hétköznapi és iskolai) szerepének elemzése nélkül. Minden helyi iskolatérben van valami *couleur locale*, ami nem érvényteleníti a társadalmi rétegződés hagyományos hierarchiáját, de átszínezi, felerősíti, vagy éppen elhalványítja azt. A két országban, különböző okokból ugyan, de egyaránt jellemző, hogy az etnicitást a tudomány és a politika egyaránt a térbe vetíti ki. A tudomány a szegregáció fogalmának révén, míg a közpolitika-csinálók ott a ZEP-ek, itt a települési önkormányzatokon keresztül érvényesíteni remélt esélykiegyenlítő iskolapolitikák segítségével teszik ezt. Csakhogy míg Franciaországban ez tudatos (bár egyre többet vitatott) döntés eredménye, Magyarországon a decentralizált iskolarendszerből fakadó kényszer.



## Hatékonyság vagy méltóság. A kisebbségi oktatás változatai és kihívásai

### Bevezetés. A kisebbségi oktatás tipológiája

Tanulmányunk célja a kisebbségi oktatásra, illetve az etnikai kisebbségek oktatásban való részvételére vonatkozó oktatáspolitikák áttekintése, a velük kapcsolatban felmerülő problémák feltérképezése, kategorizálása. Központi kérdésünk az, hogy a kisebbségi oktatásban részt vevő személyek, illetve az oktatás által érintett etnikai kisebbségek iskolai teljesítménye eltér-e a többségi eredményeitől. E kérdés megválaszolása érdekében a nemzetközi PISA-vizsgálatok alapján valamiféle látéletet adjuk majd a kisebbségi oktatás hatékonyságának. Végül arra is kísérletet teszünk, hogy a kisebbségi oktatással kapcsolatos problémákra magyarázatokat keressünk. Ennek során arra is törekszünk majd, hogy – elméleti szinten legalábbis – külön vizsgáljuk a kifejezetten az etnicitással összefüggő magyarázó tényezőket. Összehasonlító elemzésünk a magyarországi romák, illetve a határon túli magyarok iskolai állapotára koncentrál, szakirodalmi áttekintésünkre támaszkodva azonban igyekszünk észak-amerikai és nyugati-európai példákat, folyamatokat is körülni.

Mindenekelőtt azonban fontos fogalmi distinkciókat kell tennünk, azaz meg kell különböztetnünk a kisebbségi (vagy Magyarországon bevett szóhasználatból élve: nemzetiségi) oktatást a kisebbségi oktatásától, vagyis figyelembe kell vennünk, hogy az adott kisebbségek saját oktatási intézményhálózattal rendelkeznek, avagy a mainstream oktatási rendszerben államnyelven tanulnak.

A kisebbségi oktatás kifejezést tehát valójában gyűjtőfogalomként használjuk, amely azonban legalább négyféle kisebbségi oktatási formát foglal magában. A négy fő csoportot úgy kapjuk, hogy egyrészt egy adott ország különböző etnikai kisebbségi csoportjai között megkülönböztetjük az őshonos kisebbségeket a bevándorlóktól, másrészt számításba vesszük, hogy a kisebbségi csoporthoz tartozó diákok/hallgatók egy önállóan szervezett intézményrendszerben tanulnak, avagy individuálisan, az államnyelven működő oktatási rendszernek a szolgáltatásait veszik-e igénybe. E két dimenzió összekapcsolása révén a következő négy kisebbségi oktatási típust kapjuk: önálló kisebbségi oktatás, kisebbségek nem anyanyelvű oktatása, kisebbségek korlátolt anyanyelvű és/vagy extrakurrikuláris képzése (például az ún. vasárnapi iskolák világa), illetve a migránsok oktatása (lásd *1. táblázat*). Mindegyik kisebbségi oktatási forma más és más alapjellemzőkkel bír, és ebből kifolyólag másféle oktatáspolitikai kihívásoknak kell megfelelnie.

1. táblázat. A kisebbségi oktatás tipológiája

Képzés helyszíne Kisebbség típusa	Önálló intézmény (rendszer)	Nem önálló, állami intézmény (rendszer)
Őshonos kisebbség	Önálló kisebbségi oktatás • Oktatási (nyelvi) alrendszer	Kisebbségek nem anyanyelvű oktatása • Hátrányos helyzetű kisebbségek oktatása
Bevándorló	Bevándorlók korlátolt anyanyelvű és/vagy extrakurrikuláris képzése • „Vasárnapi iskolák”	Migránsok oktatása • Interkulturális, multikulturális oktatás



1. Az *önálló kisebbségi oktatás* fogalmán azt az oktatási formát értjük, amikor egy őshonos kisebbségi csoport számára az állam (bizonyos országokban az egyház) saját oktatási alrendszerrel működtet, vagy anyanyelvi képzési programokat indít és tart fenn. Ebben az esetben kulcselem az anyanyelven történő képzés, illetve a kisebbségek anyanyelvének vagy kultúrájának valamilyen formájú és mértékű ápolása. Az önálló kisebbségi oktatásnak tehát kettős célja van: egyrészt a kisebbségi (etnikai) identitás fenntartása és újratermelése, másrészt pedig általános, bármilyen oktatási rendszerhez is társítható nevelési célok elérése (az írás-olvasástól kezdve egészen a munkaerőpiacon hasznosítható kompetenciáig).<sup>1</sup> Ezen oktatási formába sorolhatjuk a kisebbségi magyar közösségek iskolarendszerének egy jó részét (Szlovákia, Ukrajna, Románia, Szerbia), valamint a magyarországi kisebbségi oktatást is.

Fontos megemlítenünk, hogy e két nagyobb csoport között lényeges különbségeket is tapasztalunk: míg a kisebbségi magyar közösségek körében anyanyelvi képzést az oktatás egész vertikumában találunk, addig a magyarországi kisebbségi oktatás esetében ez nem mondható el. Az is lényeges eltérés, hogy míg a határon túliak esetében visszatérő oktatáspolitikai téma a többségi nyelv elsajátítása, addig a magyarországi nemzetiségek esetében – éppen az iskolarendszer sajátosságai, illetve a csoportnagyságukkal is összefüggő, előrehaladottabb asszimilációjuk miatt – a kisebbségi nyelv megőrzése és fenntartása a kulcskérdés.

A kiterjedt, gyakran felsőoktatási intézményeket is magában foglaló anyanyelvi oktatási alrendszer kétségtelenül a társadalmi integrációt szolgálja, ugyanakkor feltételezi a társadalom valamilyen mértékű, etnikai alapú pilléresedését is. Ez nem azt jelenti, hogy a pilléresedés lesz meghatározó az adott társadalomban,<sup>2</sup> hanem inkább arra utal, hogy mivel az anyanyelvi oktatási alrendszer sem létezhet önmagában, óhatatlanul vannak olyan etnikai (kulturális, gazdasági) hálózatok, amelyek ennek az oktatási alrendszernek a hasznélvezői. A politikai, gazdasági és oktatási-kulturális etnikai alrendszerek együttesen az etnikai kisebbség időben való fennmaradását szolgálják. A kisebbségi magyar példa pontosan azt is jelzi, hogy a kisebbségi identitáspolitikai legfontosabb társadalmi bázisát az „önálló” oktatási intézményrendszer szolgáltatja.<sup>3</sup>

2. A *kisebbségek (nem anyanyelvű) oktatása* a különféle etnikai, nemzetiségi vagy faji kisebbségek állami (és államnyelven történő) oktatásban való részvételére utal. A kisebbségek oktatásának ez esetben nem az etnikai identitás újratermelése, hanem a társadalmi integráció elősegítése az elsődleges célja. Központi kérdésként az szokott felmerülni, hogy az egyes kisebbségi csoportokhoz tartozó diákok a többségi társadalom tagjaihoz képest azonos eséllyel részesülnek-e az oktatási javakból és szolgáltatásokból (és ezáltal milyen mértékben sikeres társadalmi integrációjuk, mobilitásuk).

Az egyes országokban az államnyelven tanuló etnikai kisebbségek oktatási mutatói változnak ugyan a domináns csoport tagjaihoz képest, az viszont megállapítható, hogy térségünkben a romák iskolai mutatói mindenhol rosszabbak az országos átlagnál. Hasonló módon az USA-ban az afroamerikaiak, illetve a spanyol ajkúak iskolai teljesítményei elmaradnak az országos szintektől. Ezért a kisebbségek nem anyanyelvű oktatása nagyon gyakran a hátrányos helyzetű kisebbségek oktatására

<sup>1</sup> Egy 2004-es magyarországi dokumentum ezt így fogalmazta meg: „a kisebbségi oktatásnak a magyar közoktatási rendszer részeként biztosítani kell mindazokat a szolgáltatásokat, amelyeket általában az oktatás nyújt, és e mellett – kevés kivételtől eltekintve – nem egyszerűen az a feladata, hogy mindezeket a szolgáltatásokat anyanyelven nyújtsa, hanem meg kell teremtenie az anyanyelv elsajátításához, fejlesztéséhez és a népcsoportok kultúrájának és történelmének megismeréséhez szükséges feltételeket is.” *Nemzeti és etnikai kisebbségi oktatás középtávú fejlesztési programja. 2004.*

<sup>2</sup> A pilléresedés fogalmának magyar nyelvű áttekintését lásd Enyedi 1993.

<sup>3</sup> Ezzel kapcsolatosan a romániai magyar anyanyelvű oktatás vonatkozásában lásd Fóris–Ferenczi 2007; a balkáni államok viszonylatában pedig Radó 2000.

korlátozódik. Ennek az oktatási formának az elemzése az iskolai esélyek/esélytelenségek újratelődését, a méltányosság kérdéseit szokta érinteni.

3. *Bevándorlók extrakurrikuláris képzése*: a bevándorló kisebbségek körében előfordul, hogy önerőből, civil vagy egyházhoz kapcsolódó kezdeményezések formájában is törekednek valamilyen anyanyelvi képzés fenntartására. Ez általában az anyanyelv újabb generációknak való intézményesített átadását jelenti, az etnikai identitás formális és informális megélésének határvonalára eső helyszínen.<sup>4</sup>

4. *Migránsok oktatása*: a bevándorlók iskolai részvételéről szól. Akárcsak a hátrányos helyzetű őshonos kisebbségek esetében, a bevándorlóknál is kulcskérdés a társadalmi integráció elősegítése az oktatás által, ebben az esetben azonban élesebben merül fel a nyelvi másságból fakadó iskolai kihívások kezelése. Ez az oktatási forma tehát részben hasonlítható az őslakos kisebbségek oktatásához, hiszen az ő esetükben is sajátos kérdésként merült fel az államnyelv elsajátítása.

A migránsok oktatásának esetében az iskolarendszer gyakran ugyanazokkal a nehézségekkel küzd, mint a hátrányos helyzetű, őshonos kisebbségek esetében: az iskolai kimaradások gyakori voltaival, a szülő-iskola kapcsolat esetlegességével stb. Hazánkban a migráns tanulókra a romákhoz hasonlóan társadalmi presztízscsökkenítő tényezőként tekint sok iskola: mindkét csoportot el akarják „rejtteni” a társadalom szeme elől, hiszen jelenlétük olyan taszító erővel bírhat, amely megnehezíti az iskolák diákokért folytatott versengését (Németh–Papp 2007). Ami azonban még hasonlatosabbá teszi a kétféle csoport oktatási kérdéseit, az az, hogy – más okokból ugyan, de a migráns, és a roma gyerekek egyaránt nagy arányban maradnak ki az oktatási rendszerből, és szintén nagy arányban kerülnek speciális nevelési igényű intézményekbe (Heckmann 2008: 12). Természetesen vannak kivételek is: az Európába és az USA-ba bevándorló ázsiaiak például rendszerint könnyen integrálódnak a mainstream oktatási rendszerekbe.

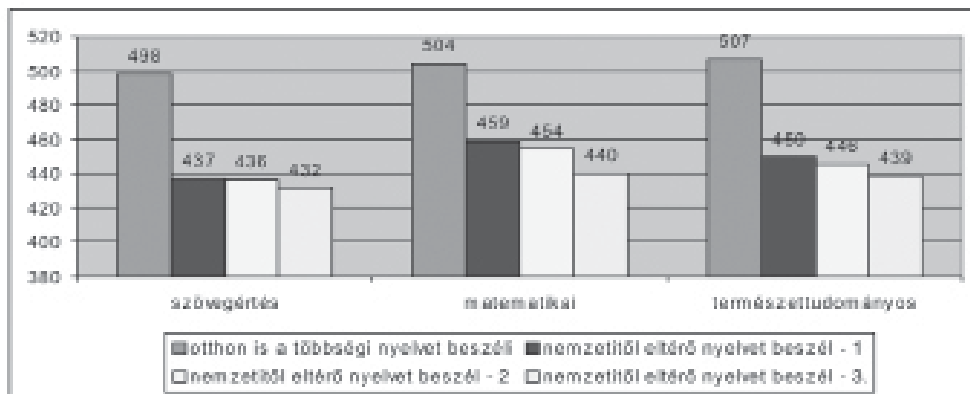
Tanulmányunk következő részeiben a kisebbségi oktatást tehát gyűjtőfogalomként fogjuk használni, azaz beleértjük az integráló és az önálló intézményekre épülő oktatási formákat egyaránt. Ha az előbbi fogalmi distinkciónak és a vonatkozó típusok használatának elemzésünk során relevanciája van, akkor azt külön is jelezni fogjuk. Mivel az ún. vasárnapi iskolák rendszerint a formális oktatási rendszeren kívül zajlanak, tanulmányunkban elsősorban a másik három kisebbségi oktatási típusra koncentrálnunk. Tesszük ezt azért is, mert a különféle nemzetközi összehasonlító vizsgálatok és elemzések főleg e három típust „operacionalizálták”, azaz összehasonlító empirikus adatok is e formákra léteznek.

Kérdés persze, hogy egyáltalán lehetséges-e a kisebbségi oktatás területén ilyen típusú összehasonlítás, hiszen a nemzetiségek, illetve az etnikai, nemzeti, faji kisebbségek oktatási részvétele az egyes országok szintjén – ám egy adott országon belül a különféle kisebbségeké is – más és más jellegzetességekkel bír. Mint minden összehasonlítás során, ezúttal is óhatatlanul bizonyos leegyszerűsítésekkel fogunk élni, és arra törekszünk, hogy rámutassunk a kisebbségi oktatás, illetve a rá vonatkozó oktatáspolitikai elképzelések során feltárható éles különbségekre és szembeötlő hasonlóságokra.

<sup>4</sup> Az amerikai magyar bevándorlók hétféle, vasárnapi iskolájáról, és főbb szakmai kihívásairól lásd Németh 2008.

## Jelzések a kisebbségi oktatás hatékonyságáról a PISA-vizsgálatokban<sup>5</sup>

Azt, hogy a kisebbségi oktatás különböző modelljeit érdemes és fontos összevetni, mi sem bizonyítja jobban, mint az elmúlt évtizedben elvégzett nemzetközi kompetenciamérések vonatkozó eredményei. A 2006-os PISA-felmérés alapján például megállapíthatjuk, hogy az OECD-átlagok szintjén, ám a környező országokban is, az otthonukban a többségi államnnyelvtől (vagy a teszt során alkalmazott nyelvtől) eltérő más nyelvet beszélő diákok teljesítménye rendszerint elmarad az országos átlagoktól (1. ábra). Magyarán, a nyelvi kisebbségekhez tartozó tanulók – részben függetlenül attól, hogy államnyelven avagy saját nyelvükön tanulnak-e – gyengébb kompetenciaszinteket érnek el.



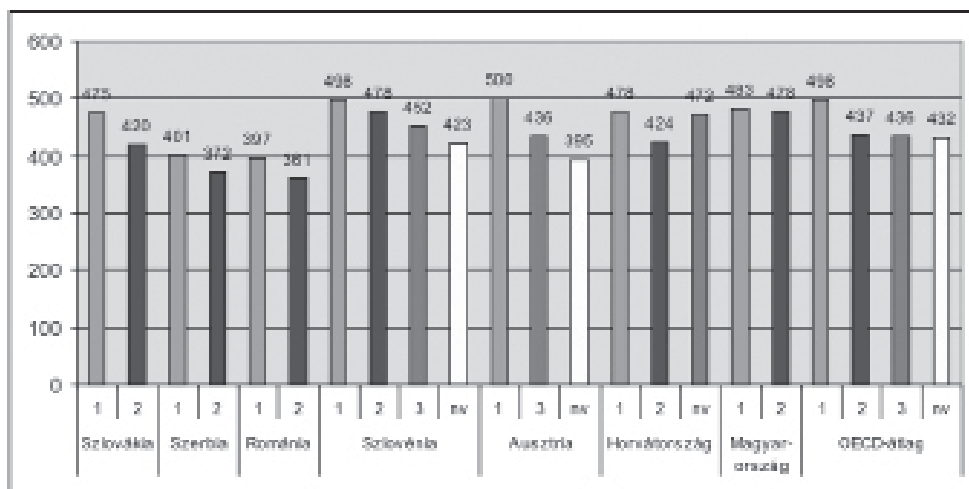
Forrás: <http://pisa2006.acer.edu.au/interactive.php>

1. ábra. A szövegértési, matematikai és természettudományos kompetenciák az otthon beszélt nyelv függvényében (OECD-átlagok, PISA, 2006)

E trend megfigyelhető Magyarországgal szomszédos országokban is, ahol sok esetben az „otthonukban a nemzetitől eltérő más nyelvet beszélők” köre valójában a határon túli magyarokat jelenti (lásd 2. ábra).

Szlovákia vonatkozásában az adatokat tovább árnyalhatjuk, ugyanis a 2006-os országjelentés külön ismerteti a magyar és szlovák nyelven tanulók adatait (3. ábra). Ilyen bontásban megállapították, hogy a magyar iskolarendszerben résztvevők a természettudományos és matematikai kompetenciák területén – kisebb mértékben ugyan, de – alulmaradnak a szlovák tannyelvű diákokhoz képest, míg a szövegértési kompetenciák területén megelőzik a többségeket. A jelentés szerint ennek oka vélhetően az, hogy a magyar iskolák e területen átvették a magyarországi kompetencia alapú oktatás gyakorlatát (OECD – PISA, 2006). E ténynek nemcsak pedagógiai módszertani szempontból van jelentősége, hanem „regionalitása” miatt is. Az a nyugat-európai országokban is tapasztalható, hogy egy nyelvi kisebbség/közösség iskolai eredményeit regionális jellemzők is befo-

<sup>5</sup> A PISA (Programme for International Student Assessment) vizsgálatokat 2000-től, 3 évente szervezik meg az OECD és társult országaiban. 2006-ban már 57 országban került sor a szövegértési, természettudományos és matematikai műveltséget mérő kompetenciateljesítményvizsgálatokra. Noha a nemzetközi kutatás az egyes oktatási rendszerek sajátosságairól sok mindent elárul, az eredmények legelterjedtebb ismertetési módja a kompetenciaszintek szerinti átlagok ismertetése. Ezek az átlagok megközelítőleg 300 és 700 közötti értékeket vehetnek fel, ezen belül kompetenciaterületek szerinti kicsit változó módon a 400–420-as átlag alatti értékek nagyon gyenge eredményekről vagy a kompetencia hiányáról árulkodnak. Részletesebb leírást magyar nyelven lásd: Balázs et al. 2007.

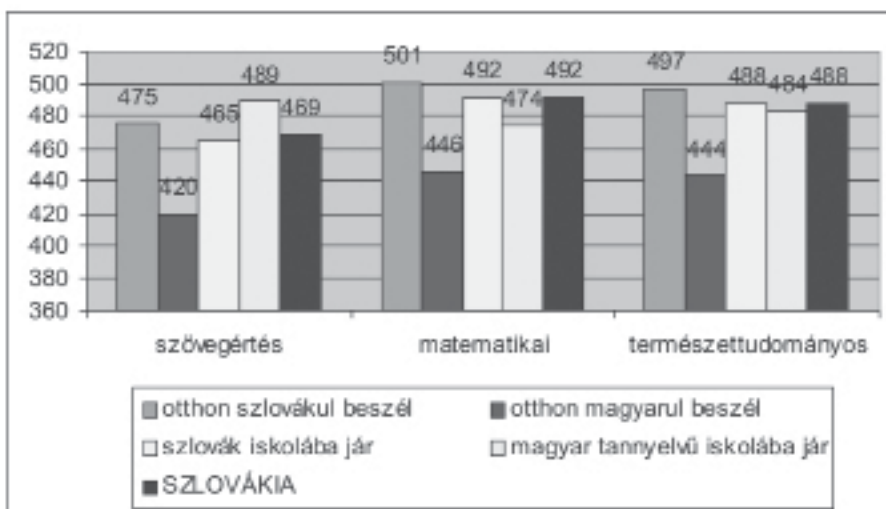


Forrás: <http://pisa2006.acer.edu.au/interactive.php>

Jelmagyarázat:

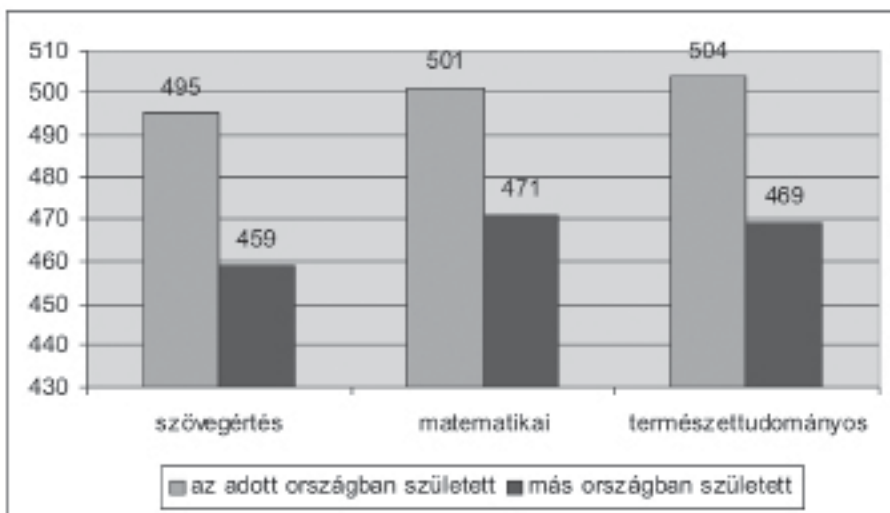
- 1 – otthonukban a többségi nyelvet beszélik
- 2 – otthonukban a többségtől eltérő nyelvet beszélik – első említett nyelv (Szlovákia, Szerbia, Románia esetében a magyar)
- 3 – otthonukban a többségtől eltérő nyelvet beszélik – második említett nyelv
- nv – a vonatkozó kérdésre nem válaszoltak

2. ábra. A szövegértési kompetenciák az otthon beszélt nyelv függvényében Magyarországon és szomszédos országokban (PISA, 2006)



Forrás: PISA 2006 Slovensko Národná Správa, <http://pisa2006.acer.edu.au/interactive.php>

3. ábra. A szövegértési, matematikai és természettudományos kompetenciák az otthon beszélt nyelv, illetve az iskola tanítási nyelve függvényében (Szlovákia, PISA, 2006)



Forrás: <http://pisa2006.acer.edu.au/interactive.php>

4. ábra. A szövegértési, matematikai és természettudományos kompetenciák a születési hely függvényében (OECD-átlagok, PISA, 2006)

lyásolják, és ezek az eredmények gyakran a szomszédos (akár anyaországi, akár nyelvi közösséget jelképező) országhoz hasonló szinteket érnek el.

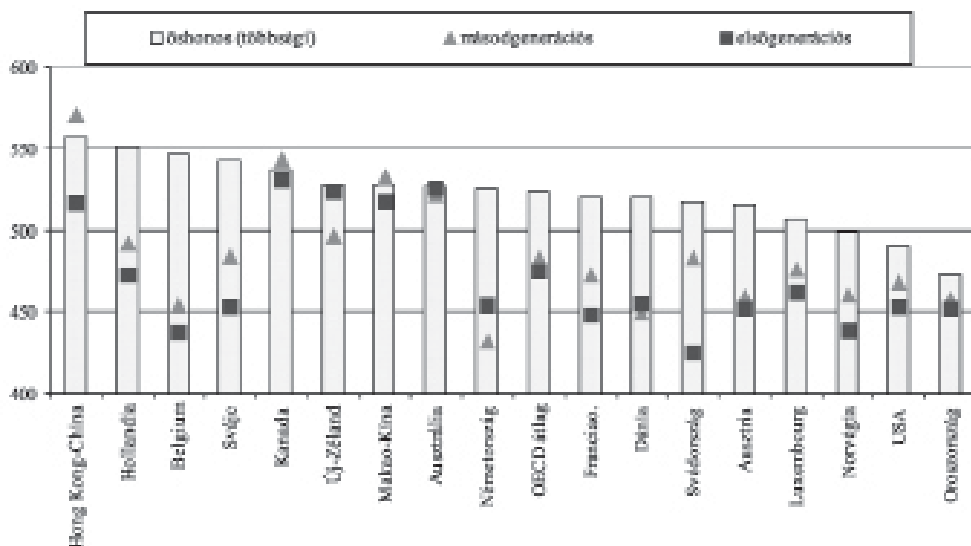
A nyelvi kisebbségek gyengébb teljesítménye a hivatalosan is többnyelvű országokban, például Kanadában is megfigyelhető: az angol nyelvű tartományokban a francia, a francia nyelvű Québec tartományban pedig az angol nyelvű iskolarendszerbe járók gyengébb teljesítményt érnek el. Az egyes tartományok szintjén a helyi nyelvi kisebbség tagjai gyengébb eredményeket értek el a természettudományos és az olvasási kompetenciák területén, a matematikai képességek esetében valamivel kiegyenlítettebb a helyzet, ám a trend ott is érezhető (Bussière et al. 2007).

A jelenség azonban nemcsak a nyelvi kisebbségekhez tartozók, hanem a bevándorlók, illetve a faji kisebbségekhez tartozók esetében is megállapítható. A PISA-vizsgálat tartalmazta azt a kérdést is, hogy a megkérdezett diák abban az országban született-e, ahol jelenleg iskolába jár. E kérdés kapcsán tehát a bevándorlónak tekinthető tanulókra vonatkozóan kaphatunk választ, és megállapíthatjuk (4. ábra), hogy az így módon operacionalizált bevándorló tanulók teljesítménye mindhárom kompetenciaterületen jóval elmarad az OECD-átlagokhoz képest.

Kérdés, van-e különbség az első és második generációs bevándorlók iskolai teljesítményei között. Ha különbséget teszünk az első generációs (más országban született, ám egy adott országban tanuló), illetve a második generációs (bevándorló szülőktől származó, ám már egy adott országban született) fiatalok között, a 2003-as PISA-vizsgálat 17 országra kiterjedő ilyen irányú részletes elemzése (Stanat–Gayle 2006)<sup>6</sup> alapján három nagyobb trendet állapíthatunk meg (lásd 5. ábra):

- a hagyományosan bevándorló országokban (például Kanadában, Ausztráliában és Új-Zélandon), illetve Makaón elenyésző a különbség az őshonos és a bevándorló gyermekek iskolai teljesítménye között, míg a nyugat-európai országok zömében (Németország, Ausztria, Svájc,

<sup>6</sup> Az elemzés csak azokra az országokra terjed ki, amelyekben statisztikailag értelmezhető nagyságú bevándorló-háttérű tanuló esett bele a mintába (az összminta minimum 3 százaléka, elemszám minimum 100).



Forrás: Stanat–Gayle 2006: 38.

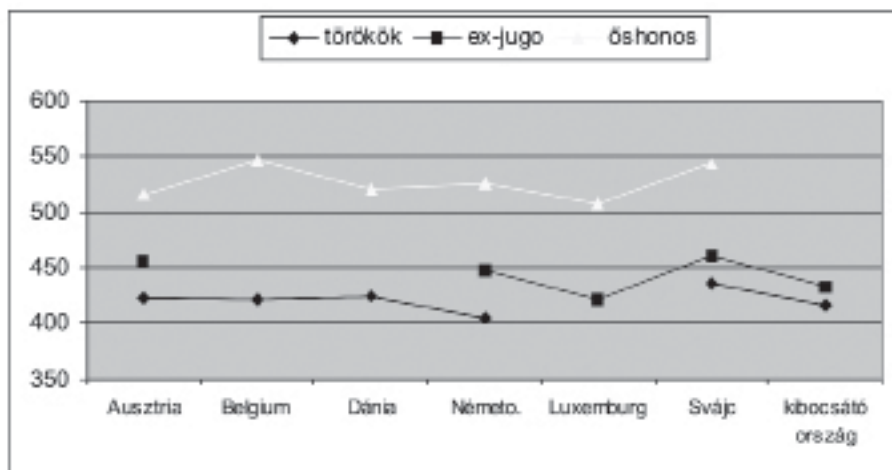
5. ábra. A matematikai kompetenciák a bevándorlás függvényében (PISA, 2003)

Franciaország, Belgium, Dánia, Hollandia) jelentős statisztikai különbségek mutatkoznak az előbbiei javára;

- az első generációs fiatalok rendszerint gyengébb teljesítményt érnek el, mint a második generációsok (ez alól 2003-ban kivételnek számított Ausztrália, Németország és Dánia);
- harmadrészt az őshonos vagy többségi lakosság gyermekei rendszerint magasabb eredményeket érnek el, mint a második generációsok. Ez alól Hongkong, Makaó és Kanada számított kivételnek. A 2006-os kanadai PISA-jelentés azonban már arról számol be, hogy, annak ellenére, hogy a második generációs tanulók már egész iskolai életútjukat Kanadában töltötték, országos szinten és mindegyik tartomány szintjén is – legalábbis természettudományos területen – mégis lemaradnak azokhoz a tanulókhoz képest, akiknek már a szülei is ott születtek (Bussiére et al. 2007: 38–40).

A bevándorlókra vonatkozó 2003-as adatok kapcsán két – statisztikailag is értékelhető nagyságú – bevándorló csoport (a törökök és a volt Jugoszlávia térségéből érkezők) kapcsán a szerzők fontos jelenségre hívják fel a figyelmet: az azonos bevándorló csoporthoz/etnikumhoz tartozók közel azonos módon teljesítettek a különböző nyugat-európai országokban (Stanat–Gayle 2006: 53). Ha azonban megvizsgáljuk, hogy ez a kompetenciaszint hogyan viszonyul a kibocsátó országok eredményeihez, azt is megállapíthatjuk, hogy ez a szint közelít az általuk elhagyott országuk eredményeihez is (6. ábra). Ami tehát a befogadó országban „etnikainak” tűnik, valójában a kibocsátó ország rendszerspecifikus következménye. A törökök és szerbek tehát nem valamiféle etnikai esszencializmus, hanem nagymértékben szülőhazájuk iskolai szocializációjának következtében teljesítenek hasonló szinteken egyes nyugat-európai országokban: akárcsak Törökország (az akkori Szerbiához képest, a török bevándorlók is minden egyes országban gyengébben teljesítenek, mint a volt Jugoszláviából érkezők, és Nyugat-Európában mindkét „etnikum” nagyságrendekkel gyengébben teljesít az őshonos lakossághoz képest. Ugyanakkor a 6. ábrán a befogadó ország rendszerspecifikus jegyei is szemléletesen tetten érhetők: a német és belga oktatási rendszer szelektívebb jellege okán a két





Forrás: Stanat–Gayle 2006: 196.

6. ábra. A törökországi és volt jugoszláviai térségből érkezők, illetve Törökország és Szerbia matematikai kompetenciaszintje (PISA, 2003)

bevándorló csoport, illetve az őshonosok és bevándorlók eredményei között viszonylag nagy a szakadék, az oktatási rendszer specifikuma az iskolai eredményeket pedig Luxemburgban lenyomja, Svájcban viszont mindenkiét megemeli.

A kisebbségi vagy migráns gyerekek iskolai kompetenciaeredményeiből azt olvashatjuk ki, hogy ezek a gyerekek többségekhez és őshonosokhoz képest – változó mértékben ugyan, de általánosságban – rosszabbul teljesítenek. A továbbiakban magyarázatokat keresünk erre a jelenségre, a kérdést arra fókuszáljuk, hogy vajon a kisebbségi hovatartozás maga rejteget immunens hátrányokat vagy az oktatási rendszerek képtelenek megbirkózni a kisebbségiek jelenlétével?

## Problémák és magyarázatok

Az alábbiakban megkíséreljük egységes rendszerben összegezni a kisebbségi oktatás sajátosságaira és problémáira adható magyarázatokat. Ennek érdekében különbséget teszünk egyrészt az ún. makro-, mezo- és mikroszintek között, azaz egy adott ország oktatási rendszeréhez, az iskola intézményéhez, valamint az egyénhez, illetve a családhoz kapcsolódó tényezők között,<sup>7</sup> másrészt pedig az egyes tényezőket besoroljuk az etnicitással, „kisebbségi léttel” közvetlenül összefüggő, illetve az etnicitás szempontjából semlegesnek tekinthető (ám hatásaiban a kisebbségi oktatást jelentősen érintő) dimenziókba (lásd 2. táblázat).

Fontos megjegyezni azonban, hogy az etnicitással összefüggő és közvetlenül nem összefüggő tényezők szétválasztása valójában mesterséges elméleti konstrukció, hiszen a gyakorlatban az etnikailag látszólag semleges tényezők könnyen etnikai színezetet kaphatnak, míg az etnicitással közvetlenül kapcsolatba hozott tényezők mögött a társadalom, illetve az oktatási rendszer egésze ott

<sup>7</sup> Hasonló elemzési keretet találni az európai migránsok iskolai teljesítményét, illetve az amerikai esélyegyenlőséget elemző szakirodalomban is (Heckmann 2008; McDonough–Fann 2007). Nem az általunk használt keretben ugyan, de fontos és részben itt is feltüntetett tényezőket sorolnak fel a következő írások is: EUMC 2006; Condron 2009.

rejlük. Hasonlóképpen a magyarázatok szintjei is egymásba mosódhatnak, hiszen a makrotényezők óhatatlanul lecsapódnak az iskola vagy az egyén/család szintjére, illetve ami egyéni vagy intézményi szinten érvényesül, annak vélhetően rendszerszintű okai is vannak.

2. táblázat. A kisebbségi oktatás sajátosságait magyarázó, etnicitással összefüggő és etnikailag semleges tényezők

	<i>Makroszintű magyarázatok</i>	<i>Mezoszintű magyarázatok</i>	<i>Mikroszintű magyarázatok</i>
Etnicitással összefüggő	<ul style="list-style-type: none"> <li>Etnopolitikai környezet</li> <li>Deszegregációs politika</li> <li>Lingvicismus</li> <li>Etnokulturalista magyarázatok</li> <li>Diszkrimináció</li> <li>Társadalmi előítéletek és interetnikus kapcsolatok rendszere</li> <li>Kisebbségek kurrikuláris jelenléte</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Iskolák közötti és iskolán belüli szegregáció</li> <li>Anyanyelvi programok, önkéntes szegregáció</li> <li>Tanár-diák kapcsolat, pedagógusok elvárásai</li> <li>Kisebbségi tanulási útvonalak</li> <li>Oktatást támogató civil társadalom léte</li> <li>Család iskolával szembeni elvárásai</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Család kulturális tőkéje</li> <li>Etnikai sztereotípiák</li> <li>Államnyelvi kompetenciák megléte</li> <li>Ifjúsági kultúra sajátosságai</li> </ul>
Etnikailag semleges	<ul style="list-style-type: none"> <li>Az ország külső-belső regionális környezete</li> <li>Oktatási rendszer filozófiája</li> <li>Rendszer működése (korai szelekció, óvodáztatás, centralizáció-decentralizáció)</li> <li>Pedagógiai képzés, továbbképzés rendszere</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Iskola mint szervezet</li> <li>Iskolai erőforrások megléte</li> <li>Pedagógusok társadalmi összetétele</li> <li>Pedagógusok bérezése (alulfizetés, korai kiégés)</li> <li>Használható pedagógiai kultúra</li> <li>Iskolaszervezet, iskola-előkészítő oktatás léte</li> <li>Településszintű szegregáció</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Család szociális és gazdasági tőkéje/pozíciója (egészségi állapot, családszerkezet, lakáskörülmények, munkanélküliség, jövedelem mértéke)</li> <li>Belső migráció, lakóhely változtatás</li> <li>A célsországban eltöltött idő és motivációja</li> </ul>

#### ETNICITÁSSAL ÖSSZEFÜGGŐ MAGYARÁZATOK

Ismertetésünk során nem fogunk egyforma részletességgel kitérni a szintekhez kapcsolódó összes tényezőre vagy magyarázatra. Ennek nemcsak az az oka, hogy egyik-másik tényező meglehetősen jól dokumentált a szakirodalomban, hanem az is, hogy a magyarázó szintek egymásra csúsznak. A makroszinthez tartozó deszegregációs politikák például rendszerszinten igyekeznek kezelni az iskolai egyenlőtlenségeket, ám nyilván sok múlik azon, hogy ezek hogyan csapódnak le az iskolák vagy az iskolák fenntartóinak működési/működtetési stratégiájába, illetve a pedagógusok és a szülők képesek-e az iskolában várt vagy előírt változtatásokat támogatni. A diszkrimináció táptalaja is az előítéletek, amit társadalmi, intézményi és egyéni szinteken is tetten lehet érni. Az előítéletek vagy az interetnikus kapcsolatok rendszere az etnicitáskutatások gyakori témája, esetünkben pedig inkább az a releváns, hogy az etnikai csoportok kölcsönös megítélése hogyan csapódik le az iskola világába.

### *Etnicitással összefüggő makroszintű magyarázatok<sup>8</sup>*

#### **A kisebbségi oktatás etnopolitikai környezete**

Az etnopolitikai környezetet külön értékelhetjük annak függvényében, hogy mely kisebbségi oktatás típusáról van szó, illetve az is elemzés tárgyát képezhetné, hogy milyen etnopolitikai elképzelésekkel bír az állam, illetve egy adott kisebbség vezető rétege. Más szóval tehát azt vizsgálhatnánk, hogy a kisebbségi oktatáspolitikai vajon „színvak”-e, avagy feltételezi az etnicitás jelentőségét, továbbá, hogy a társadalmi integráció és a kisebbség etnicizálása egymást kizáró vagy egymást feltételező kategóriák. E fontos kérdésekre azonban nem térünk ki, hiszen csak azt fogjuk körüljárni, hogy a kisebbségi oktatás sajátosságaira milyen befolyással bírhat a kisebbségi elit etnopolitikája, illetve egy állam kisebbségeket érintő politikája.

A kisebbségi oktatás egyik modelljét Közép-Európában elsősorban nem intézményszervezési és pedagógiai kérdések határozzák meg, hanem a kisebbségi politizálás kihívásai, a közösségi érdekérvényesítés. Ennek következtében a kisebbségi oktatáspolitikázás szimbolikus és instrumentális formáinak egyvelegével találkozhatunk, és központi dilemmaként szokott felmerülni az integrálódás vagy szeparálódás kérdése (Kozma 2005: 171–175). Míg a határon túli magyarok érdek-képviselői szervezeteinek politikai agendáján a kisebbségi oktatásfejlesztés valamilyen formája rendszerint jelen van (Papp 2008a), és talán éppen ezért a vonatkozó kisebbségi oktatáskutatások nem integrálódnak az országos jellegű kutatásokba, addig például a magyarországi romák iskoláztatásának kérdése etnikailag semlegessé vált, azaz, mondhatni, nincs a kisebbségi elit kezében,<sup>9</sup> és a mainstream oktatáskutatások egyik leggyakrabban felbukkanó témája. Azt a sajátos ellentmondást állapíthatjuk meg tehát, hogy ahol a kisebbségi érdekérvényesítés sikereesebb, ott a kisebbségi oktatás kis mértékben integrálódik a többségi szakmai (pedagógiai, módszertani, intézményfejlesztési, a rendszer egészét érintő stb.) vitákba,<sup>10</sup> ahol pedig erőteljesebb a kisebbségi politizálás, ott a kisebbségi oktatás, a kisebbségi csoportokhoz tartozók oktatása megoldandó állami prioritássá lép elő, a kisebbségi oktatás mondhatni az egész közoktatási rendszer lakmuspapírájává válik.

Ha a kisebbségi érdekérvényesítés egy adott országba való társadalmi integrálódást tűzi ki célul, akkor a kisebbségi oktatásnak is ezt a célt kell szolgálnia. Csakhogy a kisebbségi és többségi integráció fogalma eltérhet: míg például a többség az anyanyelvi oktatást szeparálódásnak nevezheti, és minden alkalmat megragadhat az anyanyelv visszaszorítására még az anyanyelvi iskolarendszeren belül is,<sup>11</sup> addig a kisebbségi érdekérvényesítés amellel érvel, hogy az anyanyelvi oktatás alapvető jog, és a közösségként való társadalmi integrációt is elősegíti. Hasonlóképpen, ha a kisebbségi politizálás valamiféle (kulturális, területi) autonómia elérését tűzi ki célul, akkor a kisebbségi oktatás fejlesztése többségi szempontból szeparációs törekvésnek tűnik, míg kisebbségi szempontból jogos igénynek.

Fenti megállapításaink empirikusan ugyan nem igazolják a kisebbségi oktatás – PISA-eredményekben is tükröződő – gyengébb teljesítményét, azt azonban jelzik, hogy az anyanyelvi kisebbségi oktatáspolitikai gyakran olyan mezőben létezik, amelynek kereteit kisebb mértékben szakmai és nagyobb mértékben közösségi identitáspolitikai kérdések határozzák meg. A kisebbségi oktatás dön-

<sup>8</sup> Tanulmányunk terjedelmi kereteit szétfeszítené, ha az etnicitással szorosan nem összefüggő tényezőket is részletesen szemrevételeznénk. Ugyanakkor, ahogy korábban is említettük, az etnicitással is összefüggő magyarázó aspektusok ezer szállal kötődnek e dimenzióhoz is. Mentségünkre szolgáljon még az is, hogy ezek az aspektusok meglehetősen jól dokumentáltak a szakirodalomban.

<sup>9</sup> Nem utolsósorban éppen azért, mert maga a kisebbségi elit sem tud egységes lenni.

<sup>10</sup> Romániai magyar vonatkozásban lásd Föris–Ferenczi 2007: 91–93.

<sup>11</sup> Ilyen megnyilvánulásnak tekinthetjük a földrajzi nevek többségi nyelven való közlését (Szlovákia), avagy a földrajz és történelem tantárgyak többségi nyelven való oktatását az anyanyelvű iskolákban is (Románia).

téshozói, szakértői sajátos „kisebbségi látószögből”, gyakran civil pozícióból tekintenek ezen oktatás problematikájára, ezért kimaradnak a rendszerszintű innovációt célzó kezdeményezésekből.

Határon túli magyar viszonylatban továbbá azt is megállapíthatjuk, hogy a kisebbségi oktatásnak az etnikai identitás újratermelésében játszott szerepe hangsúlyozottabban jelenik meg, ezért a kisebbségi oktatáspolitikusi látószög egyfajta *etnocentrikus elitizmussal* társul. Az elitizmus azt jelenti, hogy egy etnikai csoport vezetőinek társadalompolitikai elképzeléseiből a közösség bizonyos részei – rendszerint az alacsonyabb társadalmi presztízzsel és pozícióval rendelkezők – kimaradnak.<sup>12</sup> Mivel az etnikai identitás újratermelése – *esszencialista* módon – kapcsolódik a nyelv fenntartásához, valamint a magaskultúra, illetve az autentikusnak vélt népi kultúra megőrzéséhez, az „anyanyelvi oktatás” melletti ténykedések mintha elsősorban az „anyanyelv” és nem a szélesebb értelemben vett – szakképzést, felnőttképzést és akár a magyar nyelvű romákat is magában foglaló – „oktatás” körül koncentrálnának. Ennek hatására az anyanyelvű oktatás szakmai kérdései elsősorban a megfelelő anyanyelvű tankönyvek létre, kellő számú anyanyelvű diák meglétére, az anyanyelvi tantervfejlesztésre, a magyar nyelv és irodalom érettségi tételek kidolgozására irányul. Mindezen szakmai vetületek természetesen életbevágóak a kisebbségi oktatás számára, ugyanakkor például a rendszerszintű fejlesztések kérdései, az anyanyelvű szakképzés, felnőttképzés, a helyi, magyarul is beszélő roma kisebbség iskolai integrációja kihívásainak kezelése és egyéb, fontos megfontolások háttérbe szorulnak, hiszen ezek etnopolitikai szempontból semleges területnek számítanak. Mindezzel párhuzamosan pedig igazi kisebbségi oktatási sikernek az anyanyelvi felsőoktatási képzés expanziója számít, hiszen e terület társadalmilag is jól látható etnopolitikai eredménynek minősül. Az etnicizáló látószög tehát kihat az oktatáspolitikai törekvésekre, és elitizmusa által az anyanyelv megőrzésével összefüggésbe hozható tényezőkre, illetve a felsőoktatásra koncentrál.

Az elitista látásmódot – más tartalommal ugyan, mint a kisebbségi magyarok körében – egy-két országban a romák iskoláztatására vonatkozó elképzelések és gyakorlatok szintjén is megfigyelhetjük. Romániában például már a kilencvenes évek legelején pozitív diszkriminációt alkalmazva helyet biztosítottak a roma származásúaknak a felsőoktatásban. Ugyanakkor arra is történtek kísérletek, hogy olyan, érettségivel rendelkező fiatal roma származásúakat készítsenek fel – nyári szabadegyetemi keretek között – a romani nyelv oktatására, akik a későbbiekben roma asszisztensként vagy helyettesítő tanárként középiskolásoknak taníthatják a romani nyelvet (Sarău 2005). Mindezt egy olyan kisebbségből származó célcsoport számára, amely tagjainak egyharmada írástudatlan, egy másik harmada pedig maximum elemi (4. osztályos) iskolai végzettséggel rendelkezik. A romániai romák esetében tehát az elitizmus *top-down* típusú oktatáspolitikai beavatkozásokat szült, azaz a romák iskolai (és ezáltal társadalmi) integrációját nem az alapoknál kezdték, illetve szintén előtérbe került az etnikai identitás megerősítésének szándéka. Nemzetközi nyomásra és együttműködések eredményeképpen azonban a helyzet változott, és az ezredforduló után született dokumentumok és különböző oktatási projektek már az iskolai integrációt alsóbb szinteken igyekeznek megvalósítani (EUMAP 2007).

### Deszegregációs politika

A hátrányos helyzetű etnikai és bevándorló kisebbségi csoportok iskolai egyenlőtlenségének egyik fő oka a különféle oktatási rendszerekben jelen lévő szegregációs gyakorlat. Ez ellen deszegregációs, azaz az eltérő társadalmi háttérű és származású tanulók együttnevelését megcélzó politikákkal küzdenek. A deszegregációs jogi, politikai szándék és eredményessége az USA példáján keresztül jól szemlélhető. Mivel e deszegregációs gyakorlat elemei ma is gyakran példaként tételeződnek az

<sup>12</sup> A kisebbségi elitizmusból táplálkozó intellektuális gettósodás veszélyére a kisebbségi médiára vonatkozó nemzetközi összehasonlító vizsgálatok is felhívták a figyelmet. Az elitizmus gyakran együtt jár a gettósodással és a (médiá)intézmények működésének amatőrizmusával (Riggins 1992). Kérdés, hogy mindezek a jellemzők milyen mértékben érvényesülhetnek a kisebbségi oktatás működtetése során.

európai romák és migránsok oktatására vonatkozóan, az alábbiakban részletesebben ismertetjük az amerikai tapasztalatokat.

A nevezetes 1954-es *Brown vs. Board of Education* per, amely elindította az USA-ban addig *de jure* is létező szegregációs („*separate but equal*”) gyakorlat felszámolását, tételesen kimondta határozatában, hogy:

*„A gyermekek kizárólag faji alapon való elkülönítése az állami iskolákban megfosztja a kisebbségi csoport gyermekeit az egyenlő oktatási esélyektől, még akkor is, ha az iskolák infrastruktúrája vagy más 'kézzelfogható' feltétele azonos.”<sup>13</sup>*

A részletesebb indoklásban pedig a legfelsőbb bíróság egy alacsonyabb rendű per határozatára utal, amelyben szakértői véleményként kifejtették, hogy:

*„A fehér és színes bőrű gyermekeknek az állami iskolákban történő szegregálása bátrányos batású a színes bőrű gyermekek számára. Ez a batás annál nagyobb, minél inkább a jog fennhatósága alatt áll [a szegregáció – P. A.]. A faji szegregációs politikát általában a fekete bőrűek alsóbbrendűségeként értelmezik. A kisebbségi érzés kibat a gyermek tanulási motivációjára. A jog fennhatósága alatt álló szegregáció így [gátló módon] kibat a fekete bőrű gyermekek oktatási és mentális fejlődésére, és megfosztja őket néhány olyan oktatási haszontól, amelyet egy faji szempontból integrált oktatási rendszerben szerezhetnének”.*

Mindebből azonban nem következik, hogy 1954 után az USA-ban teljes mértékben és mindenféle ellenállás nélküli deszegregációs gyakorlat valósult volna meg. Az egy évvel később lefolytatott, ún. *II. Brown* per határozatában<sup>14</sup> az áll, hogy a helyi hatóságoknak a deszegregációt „megfontolt sebességgel”<sup>15</sup> kell végrehajtaniuk. Ezt többféleképpen is értelmezték: volt, aki a deszegregáció késleltetéseként, volt, aki a jogi szándék elbizonytalanodásaként, ám olyan értelmezések is éltek/élnek, miszerint ez a döntés a jogi eszközök megváltoztatásának nehézkességéről szól.<sup>16</sup>

Az viszont tény, hogy – a jogtörténeti eseményeken kívül – a szegregációnak komoly akadályai voltak. Ezek közül néhányat azért is meg kell említenünk, mivel e jelenségek – fél évszázaddal később – térségünkben is felbukkannak. Ilyenek például a többségek averziója a faji keveredéssel szemben, a különféle intézményesült kibúvók elterjedése (kert- és elővárosi iskolai körzetek kialakítása, magániskolák létrehozása, a szegregációs gyakorlat átvitele az extrakurrikuláris tevékenységek szintjére), az állam és a helyi kormányzat alkalmazkodása a fehér (többségi) szülők elvárásaihoz, és esetenként az integráció megvalósítására felhatalmazott hivatalok tétova lépései (Clotfelter 2004).

A deszegregációs politika időszaka az USA-ban valójában az interetnikus vagy interrassziális kapcsolatok („*interracial contacts*”) történetének fontos korszaka. Ez nemcsak azért van így, mert a deszegregáció mértékét kézenfekvő ily módon „operacionalizálni”, azaz könnyű egy iskola vagy egy állam deszegregációs szándékának, állapotának mértékét a vegyes osztályok, iskolák számával mérni. Hanem azért is, mert a kapcsolatok pusztá léte és nagyságrendje elsősorban a diákok teljesítményét befolyásolja, ám ugyanakkor szociálpszichológiai, iskolák közötti forráselosztó, munka-helykereső relevanciával is bír.

<sup>13</sup> „Segregation of children in public schools solely on the basis of race deprives children of the minority group of equal educational opportunities, even though the physical facilities and other 'tangible' factors may be equal.”  
U.S. Supreme Court 1954.

<sup>14</sup> Lásd U.S. Supreme Court 1955.

<sup>15</sup> Az eredetiben: „with all deliberate speed”.

<sup>16</sup> Lásd részletesebben: Graham 2005: 126–132; Clotfelter 2004: 23–25.

A deszegregációnak a feketék iskolai eredményeire való jótékony hatását az 1966-os Coleman-jelentés is hangsúlyozta; hiszen kimutatta, hogy az iskolai eredményeket az osztály- és kortársak közötti kapcsolatok is befolyásolják. (Coleman 1966). Noha a hetvenes évek elejéig úgy tűnt, hogy csökken a fehérek és feketék közötti eltérés az iskolai eredmények szintjén, a későbbi kutatások mégsem tudták egyértelműen kimutatni a feketék javuló iskolai eredményeit. A deszegregáció hatását illetően három nagyobb tendenciát azonban dokumentáltak a vonatkozó kutatások: a feketék matematikai teljesítménye nem javult, csak az olvasási készségük emelkedett enyhe mértékben, ugyanakkor a fehérek teljesítménye nem csökkent (Clotfelter 2004: 186–187). Ezen eredményeknek egyszerre lehet optimista és pesszimista olvasata: optimista álláspontból kijelenthető, hogy a deszegregáció jótékony, hiszen a fehérek iskolai teljesítményét nem csorbítja, pesszimista szempontból pedig felhozható, hogy jelentősen nem javult a feketék iskolai teljesítménye. Bizonyos elméletek szerint ennek oka az, hogy a fekete bőrű iskolások csoportján belül olyan szubkultúra él tovább, amely ellenáll a fehérek dominálta értékrend átvételének,<sup>17</sup> ugyanakkor az is tény, hogy a deszegregációs politika beindulása magával hozta és megerősítette a – Barack Obama elnökké válásával fémjelzett – fekete bőrű középosztály kialakulását és megerősödését is.

A deszegregáció egy másik sokat vitatott és kutatott hatása a feketék önértékelésére vonatkozik. Már a *Brown* per határozatában is felbukkan az, hogy a *de jure* szegregáció kisebbségi érzést okoz. Ebből logikusan az következne, hogy a deszegregáció növeli önbizalmukat, pozitív önértékelésüket. A későbbi kutatások azonban nem tudták egyértelműen kimutatni, hogy a deszegregációs gyakorlat és a feketék önbizalmának növelése között szoros kapcsolat van. Sőt, bizonyos kutatások éppen azt mutatták ki, hogy rövid távon a feketék önbizalma éppen hogy csökken, hiszen a deszegregáció következtében magasabb iskolai elvárásoknak vagy akár intézményen belüli diszkriminációnak voltak kitéve.<sup>18</sup> Clotfelter szerint nem meglepő, hogy ilyen összefüggést nem lehet egyértelműen kimutatni, mert a fekete bőrűek kisebbségi érzésének (kutatások által is igazolt) ténye a *de jure* szegregáció esetében volt nyilvánvaló, a *de facto*, azaz nem törvény által intézményesített szegregáció esetében nem igazolt (Clotfelter 2004: 187).

Mindezen nehézségek ellenére a következő évtizedek folyamán eredményesen zajlott a deszegregáció; ugyanakkor be kellett látni, hogy a rasszok közötti – igaz, hogy szociális okokra visszavezethető – elkülönülés a társadalomban állandóan jelen lévő tény, amely kihat a lakóhelyre, a városi térszerkezetre és ezáltal az oktatási intézményekre is. Ennek következtében a deszegregálnak mondott oktatási intézmények is gyakran működtetnek, illetve szerveznek a szegregált osztályokat és iskolai tevékenységeket. „Noha a hivatalos szegregáció megszűnt, sokféle tényleges szegregáló gyakorlat továbbél” – állapítja meg Clotfelter (Clotfelter 2004: 196). Az is kérdés ugyanakkor, hogy a létező, *de facto* szegregáció ellen vajon ugyanolyan eszközökkel lehet-e harcolni, mint a *de jure* szegregáció ellen (Clotfelter 2004: 26). És itt újra visszatérhetünk a *Brown II* per egyik utólagos értelmezésére, miszerint a deszegregáció alkalmazásakor tanúsított „óvatos sebesség” azt jelenti, hogy a kisebbségek hátrányának leküzdése feltételezi a társadalom, illetve az érintett szereplők támogató hozzáállását, a társadalmi szemlélet megváltozása nélkül ugyanis a jog önmagában képtelen hatékonyan működni.

<sup>17</sup> Lásd erről részletesebben tanulmányunk John Ogbu elméletét ismertető alfejezetét. Megjegyzendő azonban, hogy a közoktatással szemben álló ifjúsági szubkultúra létrejötté nem feltétlenül etnospecifikus, hiszen más társadalmi rétegekből származó fiatalok körében is kialakulhat.

<sup>18</sup> Magyarországon is végeztek hasonló kutatást. Az Országos Oktatási Integrációs Hálózat bázisiskoláiban tanuló diákok ún. nem kognitív jellemzőit vetették össze kontrolliskolák adataival. A közölt eredmények szerint a program hatása a tanulók fejlődését tekintve pozitív, ám a szerzők megjegyzik azt is: „Mivel a programban való részvétel nem véletlenszerű kiválasztás eredménye volt, teljes bizonyossággal sosem fogjuk tudni eldönteni, hogy valóban a program hatásáról van-e szó, vagy a részt vevő iskolák a program hiányában is jobb eredményeket értek volna el” (Kézdí–Surányi 2008).



### Hátrányos megkülönböztetés és pozitív diszkrimináció

A kisebbségi oktatás sikertelenségének egyik fontos oka a diszkriminációban – azaz bizonyos egyénnel vagy társadalmi csoportok tagjaival szembeni hátrányos megkülönböztetésben – keresendő. Noha a nyugati világban jogilag szinte mindenhol tiltott a diszkrimináció, a gyakorlat mégis azt mutatja, hogy az oktatásban és a munkaerőpiacon létezik e kirekesztő mechanizmus. A diszkriminációt közvetlen módon nehéz bizonyítani. Az empirikus vizsgálatok általában az iskolai vagy munkaerő-piaci egyenlőtlenségeknek területi, etnikai hovatartozással és családi háttérváltozókkal (jövedelem, kulturális tőke nagysága) meg nem magyarázható részét a diszkrimináció bizonyítékának tekintik (Heckmann 2008; EUMC 2004; Kertesi 2005).

A pozitív diszkrimináció az oktatáspolitikában olyan beavatkozásokat jelent, amelyek célja bizonyos (etnikai) csoportok iskolázottsági mutatóinak javítása. A statisztikai adatok rendszerint azt mutatják, hogy a kisebbségek részvétele az egyre magasabb oktatási szinteken csökkenő tendenciát mutat.<sup>19</sup> Az alsóbb szintekre történő (*bottom-up*) oktatáspolitikai beavatkozás azt célozza meg, hogy a kisebbségek általános iskolázottsági mutatói javuljanak, míg a felsőbb szintekre való (*top-down*) ráhatás azt ösztönzi, hogy a kisebbség képes saját elitet kitermelni, amely a közösség egészére ösztönző hatással tud lenni. Noha mindkét beavatkozásnak vannak előnyei és hátrányai, vélhetően olyan gyakorlat járna nagyobb sikerrel, amely mindkét szintet megcélozná: az alsóbb szint kisebbségi szempontból való kitágítása azt jelentené, hogy a felsőbb szintek számára termelné az utánpótlást, a felsőbb szintek pozitív diszkriminációjú megerősítése visszahatna az alsóbb szintekre, hiszen „kifutási teret”, tervezhető (kisebbségi) iskolai útvonalakat biztosíthatna. Az USA-ban az ún. „*affirmative action*” körüli viták elsősorban a felsőoktatás vonatkozásában bontakoznak ki (McDonough–Fann 2007; Antonio–Muniz 2007), Térségünkben Romániát hozhatnánk fel példának, ahol a romák számára a felsőoktatásban, a középiskolákban és szakképzésben egyaránt fenntartanak speciális helyeket (Bojinca et al. 2009). Ezzel szemben Magyarországon a hátrányos helyzetű kisebbségekkel kapcsolatos oktatáspolitikai az oktatás alsóbb szintjeire koncentrálnak, a pozitív diszkrimináció lehetőségét pedig elveti.

Könnyen belátható, hogy a pozitív diszkrimináció kérdése az önálló kisebbségi oktatási intézményrendszerrel nem rendelkező kisebbségi csoportok esetében merül fel élesebben. Azt is leszögezhetjük, hogy az etnikai alapú pozitív diszkrimináció egy folyamat kezdetének tekinthető, és fenntartása csak addig indokolt, amíg visszafordíthatatlan, felfelé ívelő mobilitási pályákat el nem indít. Magyarán, ha kialakulnak egy etnikai csoport tagjai számára is a látható, saját humán erőforrásokból is megvalósítható oktatási kimenetek, akkor a pozitív diszkrimináció gyakorlata előbb-utóbb fölöslegessé is válhat. Az oktatás felsőbb szintjein a kisebbségek jelenlétének egy adott expanziója öngerjesztő folyamatokat indíthat el.

A pozitív diszkrimináció sajátos fajtájának tekinthetjük a kisebbségek iskolai tananyagban való jelenlétének előmozdítását is. A kurrikuláris jelenlét erősítheti a kisebbségi csoportok önértékelését, illetve a többségi társadalom fiataljainak toleránsabb beállítódását: a kisebbségek számára modelleként (Heckmann 2008: 17), a többségek számára az elfogadott másság ikonjaként szolgálhat.

### Etnicitással összefüggő egyéb mezo- és mikroszintű magyarázó tényezők

A mezoszintű magyarázatok az iskolára és környezetére, a mikroszintű magyarázatok az egyénre és a családra visszavezethető tényezőkre koncentrálnak. Ezekben a szinten az a kérdés, milyen – elsősorban az iskolához mint intézményhez, illetve az egyénhez kapcsolódó – tényezők befolyásolják a kisebbségi csoportok iskolai eredményességét.

A 2006-os PISA-eredmények is azt támasztják alá, hogy a tanulók kompetenciaszintjét elsősorban mértékben (91 százalékban) egy adott ország oktatási rendszere, azaz az iskolák közötti és az isko-

<sup>19</sup> Ez a tendencia a romák esetében meglehetősen ismert, ám a határon túli magyarok vonatkozásában is érvényesül. Lásd Badis 2008; Gyurgyik 2006; Papp 2008b.

lán belüli különbségek befolyásolják (Balázi Ildikó et al. 2007: 48). Az eredmények továbbá arra is rámutattak, hogy a tanulók korai szelektálása újratermeli a társadalmi különbségeket, illetve megerősíti az iskolai eredmények és a társadalmi, gazdasági háttér közötti kapcsolatokat, azt viszont nem sikerült alátámasztani, hogy a tanulók korai szelekciója növelné egy egész rendszer eredményességét (Balázi Ildikó et al. 2007: 53).

A szegregációnak tehát rendszerszintű, iskolarendszerrel összefüggő, valamint a rendszeren belüli társadalmi, gazdasági, kulturális különbségek mentén való szelektálás is oka. Megkockáztatható, hogy azokban a társadalmakban, ahol a rendszer eleve szelektívabb, az etnikai szegregációs képződmények kialakulásának esélye is magasabb, főleg olyan országok és kisebbségek esetében, ahol az etnicitás és az alacsonyabb társadalmi-gazdasági helyzet között átfedés tapasztalható.

Az iskolák közötti szegregáció léte szorosan összefügg a lakóhelyi szegregációval, hiszen ha egy településen vagy településrészen belül egy kisebbség részaránya növekszik, ez óhatatlanul kihat az iskolákra is. Ebben az esetben az oktatáspolitikai egyrészt olyan ösztönzőket építhet az intézmény fenntartó rendszerébe, amely által egy iskola sem „csúszik le” automatikusan csak azért, mert homogén társadalmi, gazdasági, kulturális közegben kénytelen működni. Másrészt a több iskolával is rendelkező települések helyi oktatáspolitikája törekedhet etnikai egyensúlyi helyzetek megteremtésére, s így megelőzhető az iskolák szegregálódása. Szegregáció azonban nem csak iskolák között, hanem iskolákon vagy akár osztályon belül is kialakulhat (Németh 2004).<sup>20</sup>

Noha hivatalosan szegregáció manapság már sem Európában, sem az USA-ban nem létezik, szegregációs tendenciák és praktikák (körzethatárok módosítása, *white-flight* jelenség stb.) sok helyen megfigyelhetők a gyakorlatban. Míg az iskolák közötti szegregáció iskolán kívüli tényezőkkel is magyarázható, az iskolán belüli szegregáció szorosan kapcsolódik az iskola belső világához, az iskola vezetéséhez. Az iskolán belüli, képesség szerinti csoportosítások gyakran etnikai színezetet kapnak, ezáltal pedig megkérdőjeleződik a kisebbségi csoporthoz tartozó egyének esélyegyenlőséghez való joga.

A kisebbségi diákok integrált iskolákon belüli megkülönböztetésének elemzése kapcsán vezetett be Jim Cummins az intézményesített rasszizmus fogalmát. Olyan ideológiákat és mechanizmusokat ért alatta, amelyek a különböző erőforrások faji vagy etnikai csoportok között történő egyenlőtlen megoszlását legitimálja (Cummins 1987). Ez a néha nyílt, de többnyire burkolt rasszizmus a kisebbségi tanulók és a – nagyrészt – többségi pedagógusok interakcióiban ismerhető fel. Ez nem azt jelenti feltétlenül, hogy a pedagógusok többségi hatalmi helyzetükkel visszaélve elnyomják a diákokat, a rasszizmus a jóhiszemű, de leereszkedő pedagógus mindennapi tevékenysége során önkéntelenül is újratermeli a hatalmi viszonyokat. Ebben az összefüggésrendszerben nemcsak a diák, hanem a pedagógus is lehet áldozat. A kisebbségi diák azért, mert e hatalmi helyzetekben kiszolgáltatottá válik, és mivel nem tud megfelelni a feléje irányított elvárásoknak gyakran szégyenérzet tölti el, ez pedig kihat iskolai teljesítményére is. A pedagógus meg azért áldozat, mert egy olyan szerkezetben kell dolgoznia, amelyben számára ismeretlen tényezők miatt nem tud elérni szakmai sikereket. Egyfajta ördögi kör alakul ki: a kisebbségi közösség és tagjai saját frusztrációjuk okán nem képesek megfelelően kezelni a többségi társadalom képviselőivel folytatott interakciókat, aminek következtében éppen olyan gyengén teljesítenek az iskolában, ahogyan azt korábban a pedagógus róluk feltételezte, a pedagógus pedig igazoltnak látja saját elképzeléseit a kisebbségi gyermekek iskolai teljesítményéről.

A kisebbségi csoportokhoz tartozó diákok iskolai teljesítményén elsősorban a pedagógus előítéleteinek és szakmai küldetésének megváltoztatásával, kulturálisan érzékeny pedagógusképzéssel (*Culturally Responsive Pedagogy*) és továbbképzésekkel lehet(ne) alakítani. Ennek célja tehát az

<sup>20</sup> Újabb magyarországi kutatási eredmények azt jelzik, hogy a roma származású diákok körében – a szegregációs indexszel mért – iskolán belüli szegregáció mértéke jóval alacsonyabb, mint az iskolák közötti, azaz települési, illetve kistérségi sajátosságokra visszavezethető szegregáció (Kertesi–Kézdi 2009).

lehet, hogy olyan módszereket sajátítsanak el a pedagógusok, amelyek alkalmazásával elérhetik, hogy a tanulásban motivált és etnikai-kulturális identitásukat pozitívan megélt és vállaló gyermekeket neveljenek.<sup>21</sup>

A család iskolával szembeni elvárása etnikailag semlegesnek is tekinthető, e szempontot mégis az etnikus dimenzióba soroltuk, mivel a szülő–iskola kapcsolat gyakran etnikus színezetet ölt, legalábbis a pedagógusok szemszögéből. Cummins fentebb ismertetett elméletét ugyanis nemcsak a pedagógus-diák, hanem a pedagógus-szülő viszonyokra is kiterjeszthetjük. A többségi társadalom értékeit képviselő pedagógus kisebbségi szülőkkal szembeni elvárásai szintén önbeteljesítő jóslattá válhatnak az iskola-szülő kapcsolatokban. Ha a pedagógus nem igyekszik a szülő szociális és etnikus világát megérteni, az iskola és a szülő közötti távolság növekszik, s ez fokozottan érvényes lehet a hátrányos helyzetű és migráns kisebbségek esetében.

Ugyanakkor a kisebbségi szülők részéről is tapasztalható távolságtartás az iskolával szemben. Ha a szülő számára az iskola nem a gyermek érvényesülésének a terepe, hanem a többségi társadalom értékeit vagy – adott esetben – a diszkrimináló „hatalmat” képviselő intézményt jelent, akkor érthető, ha a szülő nem motivált az iskola világának realisabb megismerésében. A szülő számára az iskola így egy szükséges, ám rossz „fekete dobozzá” válhat, ahová a gyermeke így-úgy eljár, s ha netalán kiesik a rendszerből, az a szülő számára nem okoz sem nevelési, sem családi problémát.

Korábbi tipológiánkból, sőt Ogbu elméletéből is levonhatjuk azt a következtetést, hogy a különféle kisebbségi csoportok tagjai másként viszonyulhatnak az iskolához. Az őshonos etnikai/nemzetiségi kisebbségek és bizonyos migráns csoportok tagjai is az oktatást társadalmi felemelkedésük és sikeres integrációjuk zálogaként értelmezhetik, ami óhatatlanul hozzájárul a kisebbségi diákok iskolai eredményeinek javulásához.

A mikroszintű magyarázatok az iskolai sikertelenség vagy siker főbb okait az egyénben (szülőben, gyermekben) és a családban keresik. Természetesen itt is hangsúlyoznunk kell, hogy az egyéni cselekvéseknek összetársadalmi okokra visszavezethető motivációik vannak. Mégis fontos felvillantani az iskolával, iskoláztatással kapcsolatos egyéni cselekvések-motivációit, amelyek összefüggésbe hozhatók az etnicitással.

A család kulturális tőkéje etnikailag semleges helyzetben is kihat a gyermek iskoláztatására (DiMaggio 1998). A kisebbségi oktatás kapcsán ugyanakkor nagyobb hangsúlyt kaphatnak a kulturális tőke – a családi háttér és az iskolai teljesítmény közötti közvetítő funkció – etnikus vonatkozásai.<sup>22</sup> Ha az anyanyelv ápolása vagy őrzése a kisebbségi egyén számára nem releváns, akkor gyermeke iskoláztatásának ilyen vonatkozásaival óhatatlanul nem foglalkozik: ez pedig anyanyelven való iskoláztatás esetében jelentheti a gyermek iskolai eredményeivel való nem törődést, ám eredményezheti – a szülő döntése nyomán – a gyermek többségi nyelven való iskoláztatását is.

## Záró gondolatok

Tanulmányunkban arra kívántunk rávilágítani, hogy a kisebbségi oktatásnak többféle értelmezési lehetősége, illetve gyakorlata létezik. Noha írásunkban csak a kisebbségi oktatás fogalmával kapcsolatosan jeleztük, hogy milyen sok értelmezési lehetőség kínálkozik, hasonló módon az integráció vagy szegregáció típusai is eltérő alakzatokat ölthetnek egy-egy ország vonatkozásában. A kisebbségi oktatásnak több közös jellemzője létezik, ám az oktatás feltételeit mégiscsak nemzetállami keretek, országos szintű oktatáspolitikák határozzák meg. Sarkítva úgy is fogalmazhatnánk, hogy az oktatás

<sup>21</sup> E módszerek részletes leírását lásd Phuntsog 1999.

<sup>22</sup> Ennek empirikus igazolására tettem kísérletet egy romániai magyar diákok körében végzett kutatásban. Útlemzéssel sikerült kimutatni, hogy az iskolai eredményeket a szülők iskolai végzettsége által is befolyásolt kisebbségi elitizmus is alakítja (Papp 2007a).

nemzeti és nemzetközi jellege egyaránt tetten érhető, bizonyos kisebbségek (mint például az európai romák vagy a bevándorlók) oktatásával kapcsolatos sajátos kihívások kezelésének során azonban gyakrabban kerül sor nemzetközi együttműködésekre. Ez megnyilvánulhat az oktatáspolitikai szándékok, beavatkozási formák, illetve a vonatkozó fogalomhasználatban is.

A kisebbségi oktatás tipologizálásakor fontos szempont volt, hogy az oktatás önálló, a kisebbségi elit által legitimnek, az állam által pedig legálisnak tekintett (és ezért finanszírozott) intézményrendszerben valósul-e meg, vagy pedig a kisebbségi csoporthoz tartozó személyek „csak” egyénként vesznek-e részt az állam által működtetett mainstream oktatási rendszerben. Az előbbi esetben a kisebbségek etnikai és szimbolikus reprodukciója is megvalósul, és ez az önkéntes szegregációt is feltételező oktatási formát elfogadottá és politikailag is kívánatosá teszi a részt vevő aktorok számára. Az a helyzet, amikor a kisebbségek „csak” egyénileg, ám rendszerint hiányosan részesülnek az oktatási javakból, felveti a kisebbségi elit felelősségének, valamint az oktatáspolitikai beavatkozások sikerességének a kérdését is. Megállapíthatjuk azt is, hogy míg az önálló oktatási alrendszerrel rendelkező kisebbségek esetében a kisebbségi elitől származó, valamint az oktatáspolitikai elvárások valamilyen módon konvergálnak, addig az oktatási javakból „csak” alanyi jogon részesülő kisebbségek esetében a társadalmi elvárások nem tudnak egységesen elfogadott kisebbség- és oktatáspolitikává szerveződni.

A nemzetközi PISA-vizsgálat eredményei rámutattak arra, hogy ha az – államnyelvtől eltérő – ott-hon beszélt nyelv alapján vagy a származási ország szerint kategorizáljuk az etnikai kisebbségeket, akkor a kisebbségek oktatási teljesítménye elmarad az adott országok iskolai teljesítményétől. Az anyanyelvi iskolai rendszerrel rendelkező kisebbségek esetében az iskolai teljesítmény nem föltétlenül marad el a többségek eredményeitől, illetve több ország vonatkozásában is tetten lehetett érní országhatárokon túlmutató regionális sajátosságokat.

A kisebbségi oktatás sajátosságait rendszerszintű, intézményi, illetve egyéni és családi tényezők is befolyásolják, amelyek közül néhány közvetlen összefüggésbe hozható az etnicitással. Tanulmányunkban csak az etnicitással összefüggő tényezők taglalására tértünk ki, ugyanakkor tény, hogy a látszólag etnikailag semleges faktorok is könnyen etnikai jelleget ölthetnek. A területi szegregáció például gyakran etnikai szegregációt is jelent, a szociális hátrányok pedig szintén gyakran nagyobb mértékben érvényesülnek bizonyos kisebbségek vonatkozásában.



**TÉR, HELY, MOZGÁS.**  
**GLOBÁLIS VISZONYOK ÉS ETNICITÁS**





## Földrajzi tér és etnicitás

### A kritikai geográfia tanulságai az etnikai viszonyok tanulmányozása számára

Ha az etnicitás és a földrajz kapcsolatára gondolunk, akkor a térségünk történelme, iskoláztatásunk és mindennapi tapasztalatunk alapján éppen az etnikai térképezés jut azonnal az eszünkbe. Ez a terület a legproblémásabb, legtöbb elméleti kérdést jogosan felvető része az „eticitás” térbeli megjelenítésének. Mi több, a nemzetiségi kartográfia olyan térfogalmakban és olyan adatkörökben mozog, amelyek az etnicitás értelmezésétől idegenek. Az etnicitás és a klasszikus kartográfiai gyakorlat elméleti alapjai annyira távol állnak egymástól, hogy tulajdonképpen *nincs* is kapcsolat a kettő között. Hogy *mégis* beszélhetünk az etnicitás és a földrajz között összefüggésről, ahhoz az kellett, hogy egyrészt az etnicitás kutatásában egyre nagyobb szerepet kapjon az etnikai dinamika térbeli aspektusainak kérdése, másrészt pedig a térértelmezésnek – nyugodtan írhatjuk – forradalma menjen végbe a geográfiában.

### Tudománytörténeti előzmények (1945-ig)

#### TÉR ÉS KULTÚRA KAPCSOLATA

A tudománytörténeti összefoglalások pontos képet adnak arról, hogy a 18. századtól kezdve mind az idegen népekre (etnológia), mind a saját (népi) kultúrára, történelemre, életmódra irányuló magyar megfigyelések megkerülhetetlenül szembesültek az adott vizsgálati kérdéskörükhöz, tárgyuk *területi meghatározottságának* problematikájával is. Hiszen a kulturális és/vagy társadalmi jelenségek „egyszerű”, külső regisztrálásához (pl. már az országleírásokban is) szükség volt a térbeli elhelyezkedés pontos hálójára (térképek), illetve a korai gazdasági statisztikák vagy például a néprajzi leírások nem kerülhették meg a természeti környezet szerepét sem a vizsgálandó kultúra leírásánál. A kor utazói alapvetően a megfigyelt jelenségek teljes körű lejegyzését, ábrázolását tűzték ki célul. A földtani, domborzati viszonyok az emberi élet jelenségeivel, a népiélet lejegyzésével, karakterológiai jellemzésével *együtt* alkották a távoli térségek felfedezői, illetve a saját országot járók érdeklődési körét (Klement–Miskolczy–Vári szerk. 2006).

A természeti környezetre és az ott élők életének táji jellegzetességeire irányuló bővülő ismeretek egyre specializáltabb tudást eredményeztek, amely ismeretanyag fokozatosan kikényszerítette a differenciáltabb tudományos szemléletet is. Ezen a téren tett nagy lépést Karl Ritter (1779–1859), az összehasonlító földrajzi iskola alapítója, majd Ferdinand von Richthofen (1833–1905), a geomorfológia megalapítója, akiknek a tevékenysége a humboldti „holisztikus” geográfia alapjaiból kiindulva utat nyitott a szakosodott természeti földrajz felé (Szabó 1993: 7–27). Az elterjedésen egyszerű „Hol?”-ját felváltotta tehát a „Milyen?”, és az utóbbi kérdés megnyitotta a kaput a komplex, genetikus „Miért ilyen?” felvetéshez.

A földrajztudomány története azt mutatja, hogy a 19. század második felében e differenciálódás következményeként a geográfia komoly kihívással szembesült, amely tulajdon létét fenyegette. A topográfiai ismeretek halmozódása, a domborzati, geológiai, ásványtani megfigyelések rendszerező elemzése, az eltérő talaj, éghajlati, vízrajzi viszonyok felismeréséből adódó felszíni különbözőség *természeti*; a rendszeres statisztikai felvételezés megindulása (1869), a közgazdasági, illetve köz-igazgatási, államszervezési ismeretanyagok és tapasztalatok felhalmozódása *társadalmi* oldalról bontotta szét az addig a környezetet egységében kezelő földrajztudományt. A 19. század végén a földrajz már nem volt képes arra, hogy a kor követelményeinek megfelelően a hatalmas adatbázist mélységében elemezni tudja. Ezért szinte „kicsúszott” a földrajz lába alól a talaj: kezdett részterületekre bomlani addigi feladatköre. Az egyre finomabb analitikus elemzések újabb és újabb tudományágakat keltettek életre (pl. meteorológia, geológia, kartográfia, közgazdaságtan, statisztika). *Újra kellett fogalmazni tehát a geográfia kérdéskörét.* E megújulás eredménye, hogy a földrajz megtalálta, letisztázta a pontos tárgyát. Központi kérdéssé vált az embert körülvevő természeti, illetve az ember formálta és/vagy alakította (külső) *környezet* részletes elemzése, térbeli összefüggéseinek értelmezése: „A geografia, mint térbeli tudomány, a (földi) jelenségyvilágnak *csak* térbeli viszonyaival, röviden térbeliségével foglalkozhatik” (Strömpl 1921: 100). A földrajzi tudományfilozófiában megjelent tehát a *tér* mint a geográfia egységes alap kérdésköre. Ritter nyomán azonban a tér nem üres, hanem „tárgyilag kitöltött”, azaz „ez a felfogás az ... abszolút térelméleten alapszik. ... Ezek szerint a tér egy tárgy, egyéb tárgyak mellett, a tér egy egész, ami több, mint az alkotó részecskék összegzése azaz a tér saját hatóerővel rendelkezik. Így például a települések térbeli elhelyezkedése ... nem az emberi cselekvés eredményei, hanem a tér saját hatására alakultak ki” (Benedek 2000: 18; részletesen ugyanitt: 18–46).

De nem csupán a földrajz vizsgálati tárgya kristályosodott ki fokozatosan, hanem a geográfia szemléleti léptéke is differenciálódott. Az önmagát „térten”-ként meghatározó tudomány a 19. század második felében két fő ágra: egy *általános* és egy *leíró* szálra vált szét. Az első irány az egész világra érvényes törvényszerűségek megállapításának segítségével, míg a második regionális szinten, azaz kisebb területi egységeken (ország, majd később *táj*) tárgyalta a földfelszín jelenségeit. A 1880-as években a földrajz tudományhálója tovább bonyolódott. Az általános természetföldrajzból elvált az *emberföldrajzi* ág.

Habár a természeti földrajzhoz hasonlóan az emberföldrajzban is helyet foglal mindkét (általános és leíró) irány, a hazai tudománytörténet azt mutatja, hogy az emberföldrajz időtálló módszertani és kutatási eredményeket *regionális (táji)* szinten tudott felmutatni. A földrajz feladata, hogy a geotényezőket kölcsönhatásukban vizsgálja. A geofaktorok összehatása rajzolja ki a kutatási alapegységet, a *tájat*. Jóllehet a földrajz térszemléletének és módszertani készletének változásával párhuzamosan alakul a táj értelmezése is, elmondhatjuk, hogy a természetföldrajzban a 20. század húszas, harmincas éveitől kezdődően napjainkig megmaradt a táj mint kutatási alapegység. Ebben az időszakban, a „klasszikus geográfia” korszakában tehát a földrajz alapvetően a kultúra, az emberi jelenlét *külső, környezeti (térbeli) kapcsolataira*, a társadalmi tevékenységnek és magának a népességnek a történelmi fejlődés során az (abszolút) térben kialakult rendjére kérdezett rá (lásd a ... oldalon lévő táblázatot).

#### TÉR ÉS ETNIKUM KAPCSOLATA

Ha tér és etnikum, földrajz és „etnikai jelenség” történeti távlatú kapcsolatáról beszélünk, akkor nem kerülhetjük meg a magyar államtér földrajzi képzeate alakulásának (alakításának) kérdését sem. Mivel az állam- és az etnikai/nemzeti tér között a honi földrajz szoros összefüggést látott, a magyar államtér-koncepciókból számos *etnikai területi elv* is pontosan értelmezhető.

A 20. század fordulóján a honi földrajz még „kényelmes” helyzetben volt. Semleges tudományos hangon elemezte a Kárpát-medencében – mint egységes társadalmi és fizikai egységben – lezajló térfolyamatokat. A korszak geográfiai tankönyvei, tanulmányai „természetes kerekded egészként” (Prinz 1914: 163–178) beszélhettek az államterületről és fogalmazhatták meg a „magyar államtér = Kárpát-medence” elvet (a kérdésről szintézis jelleggel: Hajdú 2006: 390–417). Ebben az időszakban a honi tértudomány nemzetépítő, a „nemzet térbeli kereteit kijelölő” szerepét jórészt a *centrifugális térszemlélet erősítésében, mi több idealizálásában* jelölhetjük meg. A földrajz az államtérben, azaz a Kárpát-medencében a magyar, tehát a „*központi* (államalkotó) *etnikum* szállásterülete” szemszögéből tekintett szét. „A minden szálán egységgé szervezett geográfiai tér = magyar vezetés” elv hatotta át a századforduló tértudományát. Am e centrikus térolvasatoknak a latens nemzeti érdekek mellett volt egy másik alapvető okuk is, nevezetesen az, hogy hiányoztak a Kárpát-medence nemzetiiségi peremterületeit érintő geográfiai alap kutatások. A „baj bekövetkezése” (Trianon) után, azaz a húszas években derül fény a honi geográfia e fogyatékosságára. Akkor kezdődik – mondjuk ki nyugodtan – a „kapkodás”, törekvés intézetek, sajtófigyelő-szolgálatok megszervezésére (pl. magának az Államtudományi Intézetnek a létrehozására – 1926) azzal a céllal, hogy e szervezetek a szomszédos országok statisztikai, földrajzi, történeti adatszolgáltatásait, megjelent publikációit figyelemmel kísérik, gyűjtsék, elemezzék és értékeljék. Ebből a tudományos helyzetből válasz következik arra a kérdésre is – e dilemmát tulajdonképpen számon kérően vetjük a korszak tértudományának szemére –, hogy vajon volt-e (lett volna-e) alternatív geográfiai gondolkodásra lehetőség Trianon után, vagy szükségszerűen lépett a honi földrajztudomány a revízió ügyét minden eszközével, elméleti vétezettségével szolgáló útra?

A válasz egyenesen következik a geográfiánk megelőző évtizedeinek történetéből, azaz a földrajz tulajdonképpen *nem* került 1920-ban válaszüt elé, *ugyanis eleve biányzott addig is bármiféle alternatív gondolkodás* (Fodor 2006). A kutatók *ugyanazt* folytatták, amit 1919/20-ig, csak most már társadalmi igazolást, fontosságot is kaptak *etnocentrikus* látószögükhöz. Ha volt is (inkább lett volna) tehát az előző évtizedekben „*valamiféle*” holisztikus geográfia, azaz a magyar államtérben a nem magyar nyelvű lakosságot is egyenlő térformáló erőként számon tartó latens államnemzeti látószög, az 1918–1920-as években ennek a „*terhét*” a magyar földrajz végleg letehetette (eszmétörténeti háttérként lásd Gyáni 2003: 60–81). Ettől kezdve a magyar földrajz teljes tudományos erejével „A Magyar Ügyet” szolgálhatta, e fő célkitűzésének mindent – kérdésfelvetéseit, az e kérdéseket megválaszoló módszertani készletét és a kutatási eredményként kapott teoretikus elgondolásait – alávetethetett. A földrajz mindkét ága fokozatosan olyan érvrendszert dolgozott ki, amely a társadalom-földrajzi érvekkel (emberföldrajz) párhuzamosan *természettudományi szigorúsággal* (fizikai földrajz) igyekezett igazolni a magyar államtér és a magyar államhatárok sérthetetlenségét, *a magyar kultúrának, történelemnek szinte a természeti környezetbe való mély beágyazottságát*.

Ha végigtekintjük a kor földrajzi szakirodalmát, kirajzolódnak a magyar nemzeti tér, illetve államtér megszerkesztésének egyes szálai annak a törekvésnek a következményeként, amely szimbolikus társadalmi jelenségekből igyekezett reális tereket fogalmazni. A modern nemzetállamok kialakulásának folyamatában feléledő nacionalizmus fokozatosan „fedezte fel” a nemzeti intézmények kiépülésével párhuzamosan a nyelv és a kultúra kérdése után a „*saját nemzeti tér*” kiterjedését és e tér határának fontosságát. Ebben az érdekkörben indult meg tehát fokozatosan a földrajztudományon belül az etnikai térvetületek kutatása, amely geográfiai irány a nemzetiiségi statisztikai felmérések eredményeire támaszkodva önálló területté a 19. század végén, 20. század elején vált. A századfordulón ugyanis a *nemzetiiségi térképek* alapjául szolgáló bármilyen fellelhető adatbázist a nyelvi, etnikai megoszlások feltárására és térképi megjelenítésére kezdtek használni (vagy éppen ezért titkosítani). Magyarország igyekezett olyan nemzetiiségi bizonyító anyagokat és térképeket összeállítani, amelyek a pontos etnikai határokat és *azok több száz év óta való változatlanosságát, azaz stabilitását* bizonyították.

A fennmaradt nagyszámú és változatos szerkesztési elveket tükröző *nemzetiségi térkép*, szöveges elemzés, statisztikai adatsor alapján elmondhatjuk, hogy a honi tudományosságban az ún. „etnikai jelenség” geográfiai ábrázolásának fő időszakát a két világháború közötti évtizedek képviselik (Kocsis 1996: 167–180). Ez az a korszak, amelyben a magyarság érdekeivel éppen ellentétes érdekeket képviselő, az 1920-as békekötés eredményeként megszerveződő új Kárpát-medencei államokban is felélénkült a nemzetiségi kartográfia. Közép-Európa újonnan született nemzetállamai a legváltozatosabb statisztikai idősorokkal, ábrázolási módszerekkel (pl. a méretarány, a színkód megválasztásával) igyekeztek saját érdekeiket megjeleníteni, etnikai térfolyamataikat (és egyben államalkotó képességüket) történeti távlatokkal igazolni. A 20. század első feléről éppen ezért beszél a földrajz tudománytörténete úgy, mint a „kartográfiai harc” korszakáról.

Magyar részről – a trianoni döntés jól érthető következményei miatt – olyannyira felértékelődött a nemzet/etnikum és a tér/állam viszonyának értelmezése, hogy kiemelkedő jelentőségre tett szert az ún. politikai földrajz, amely a korszakban alapvetően a magyarság „térkitöltő erejének” ecsetelését tűzte ki célul (Rónai 1941). Ám a földrajz és a nemzetiségi térképezés a magyarság felé éppen az első bécsi döntésben (1938) játszott szerepével sikerüzenetet is küldött, hiszen a politikus és geográfus Teleki Pál vezetése alatt álló Államtudományi Intézet etnikai térképei, adatbázisai alapján megvalósult „etnikai egyenlő államhatár”-elv szinte maradéktalanul érvényesült a határozatban (részletesen lásd Rónai 1989). Azaz a földrajz („végre”) mintegy „hasznosan tudta társadalmi szerepét betölteni” és képes volt legitimálni és a gyakorlati politikán keresztül érvényesíteni a harmincas évek végén egyre karakterisztikusabban kifejtett államtér és nemzet közötti összefüggéseket.

## A paradigmaváltás korszaka (1945-től napjainkig)

### TÉRELMELETEK ÉS TÉRSZERKEZETEK

A 20. század második felében a társadalomtudományok felismerték: ha a társadalmi, kulturális, történelmi folyamatokat árnyaltan kívánják értelmezni, nem hagyhatják figyelmen kívül a *térbeliség* szempontjait – a geográfia humán aspektusának eredményeit és módszertani készletét tehát saját területükre is be kell vonniuk. Ám az útkeresés nem volt egyoldalú. A filozófia és a modern társadalomtudományok területén megjelent térteóriák viszont hatottak a földrajzi gondolkodás változására, a geográfiai térképzetek finomodására, sőt radikális átalakulására.

A 19. század végének tudományosságában egyre határozottabb formában körvonalazódtak a *társadalmi rend és a tér közötti összefüggéseket* magyarázó elképzelések. Émile Durkheim (1858–1917) megfogalmazása nyomán (tehát a tértudományon, azaz a geográfián kívül is) előtérbe lépett a *társadalmi tevékenység mint földfelszínt alakító aktivitás* képzelete. Georg Simmel (1858–1918) szociológiai munkáiban pedig a társadalmi folyamatok egyik magyarázó háttereként komplex teoretikus térvetületi rendszert dolgozott ki. Az elv megkérdőjelezte a „tér mint objektív tartály” ideát, mely „dobozt” később tölti ki tevékenységével a társadalom (Simmel 1908: 614–624, 628–646, 665–685, 691–708). Simmel ezzel szemben úgy vélte, hogy a kettő *együtt* játszódik le: a társadalom *formálja* a teret, azaz ettől alakul, változik a tér maga is (Dünne 2006: 289–303). Simmel művészeti írásaiban pedig az alapvetően földrajztudomány vizsgálati kategóriájának, a *táj* fogalmának humán mibenlétét, a *csak* a kultúra által meghatározott *individualitását* ismerte fel (Simmel 1990: 99–118).

A társadalmi vonatkozású térrendszerelméletek napjainkig ható pilléreit helyezte le a múlt század közepén – többek mellett – emblemikus iránykövekként Michel Foucault (1926–1984), Henri Lefebvre (1901–1991), Michel de Certeau (1925–1986) és Pierre Bourdieu (1930–2002).

Foucault önálló társadalmi entitásként, a társadalmi viszonyokat, diszkurzív módokat szervező közegként tekintett a térre (Foucault 2000: 147–155). Foucault térképzetének *heterotópia* elgon-

dolása „a tér mint metafora” alapelvei nyugszik. A heterotópia egyrészt a térnek a társadalomban betöltött funkcionális, szabályzó szerepét hangsúlyozza, másrészt napjaink művészeti, mediális tapasztalati értelmezéséhez használható magyarázati kereteket biztosítva az idő/tér viszonyrendszer nem igazán egyszerűen szétbonthatóságának (azaz tiszta duális rendszerben megjeleníthetőségének) esztétikai következményeit fejté fel (a heterotópia ilyen értelmű „működéséről” háttérként lásd György 2004: 94–108).

Lefebvre megállapításai a tér társadalmi „termelődését” hangsúlyozták. A tér nem eleve adott, kitöltendő keret, hanem a történelmi/szociális folyamatok eredményeként alakul *ténylegesen* működővé. Lefebvre a társadalmilag megélt terek több jelentésbeli rétegét különítette el. Az emberi tevékenység nem tesz mást, mint az objektívnek vélt teret szimbolikus tartalommal telíti, majd ennek következtében e teret reálisan létező, jól leírható, megfogható entitásként tételezi és a közösség ebben a formában, a saját viszonyulási pontjaként működteti. A tér tehát hatást gyakorol az őt telítő, megszerkesztő társadalomra. Éppen ezért Lefebvre úgy látja, hogy a tér szimbolikus alakítása a történelmi hatalmi küzdelmek egyik kiemelt célja (Lefebvre 2006: 330–342; háttérként magyarul lásd Tímár 2003: 340–370; Novák 2008: 138–142).

Certeau a hatalmi és birtoklási technikák, kontrollálási eljárások és a térbeliség kapcsolatának felismerésével „mozdította meg” a teret és emelte be a térbeliség kérdését a társadalomtudományok érdeklődési területére (Dünne 2006: 301–302; Certeau tevékenységéhez háttérként magyarul lásd Kisantal 2006: 133–138).

Bourdieu elmélete pedig – alapvetően etnológiai kutatásainak tapasztalatai nyomán – a relacionális társadalmi térbeli viszonyokra irányul. Bourdieu elképzelésében a társadalmi hierarchiában a különböző társadalmi pozíciók által kondicionált habitusok között relatív távolságok ismerhetők fel. A társadalmi térben kirajzolható relatív távolságok meghatározzák az azonos közösségi ízléseket, s ezáltal az egyéni viselkedési mintákat (pl. étkezési módokat, öltözködést, szabadidős tevékenységet) is. Bourdieu relacionális térmodellje alapvetően a társadalmi differenciálódás folyamatának mikéntjéről, irányairól nyújt egyfajta értelmezési lehetőséget (Bourdieu 2002: 11–29; háttérként magyarul lásd Gyáni 2007: 4–12).

A francia szociológia ezen elképzeléseinek egyik közös eredménye, hogy felismerte a fizikai tértől függetlenül létező társadalmi terek (közelség-távolság) szabályozó erejét (Bourdieu), illetve a hely (pl. emlék- és hatalmi terek/helyek) jelentésének folyamatos, újra és újra átalakuló társadalmi szimbolizációjára hívta fel a figyelmet (Foucault, Lefebvre és Certeau).

A statikus térelképezések felpuhulásához az irodalomtudomány is hozzájárult. A kultúra és a térbeliség együttes szemlélése, a mitikus tér szerkezetének leírása alapvető jelentőségű Jurij Lotman (1922–1993) és Mircea Eliade (1907–1986) munkásságában (Lotman 1988: 62–78; 1994: 119–185; Eliade 1987). Az irodalom és térbeliség kapcsolatát, azaz az *esztétikai tér* különböző szintjeit áttekintő könyv szól a nyelvi szintér, a nyelv térszerűségének kérdéséről. Az irodalomelmélet Gerard Genette nyomán beszél az alakzatrendszer szintjén megragadható irodalmi térbeliségről: a textuális tér alakzatai, az írásképek tere (Jacques Derrida után), a könyv terei, Roland Barthes-i értelemben az olvasótér, az olvasás tere, valamint az intertextuális univerzum egyaránt az irodalmi térbeliség lehetséges aspektusa. A fikcionalitás terének vizsgálata egy adott műben a színhelyen túl a műben érvényesülő térszerű viszonylatok elemzését is magában foglalja (Farágó 2001). De ugyanígy hívta fel a figyelmet az irodalomtudomány a térbeliség szerepének újragondolására a nemzeti irodalmi kultuszköz értelmezésében is (Takáts 2007: 137–151; T. Szabó 2008: 13–193).

A tér mint „objektív tartály” látószög tehát a 20. század második felében egyre inkább differenciálódott és olyan térelképezések, térelméletek jelentek meg a tudományos gondolkodásban, amelyek a teret egyre inkább egyrészt a *társadalmi folyamatok* egyik vetületének, másrészt pedig az *individuum saját gondolati kivetülésének* tekintik. Ezt a folyamatot, amelyben a társadalomtudományok felismerték a tér szerepét, Európa nyugati felében emblematikusan a *térbeli fordulat* (spatial turn) kifejezéssel foglalják össze (szintézisként lásd Döring/Thielmann 2008), amely ter-



minus fokozatosan meghonosodik hazánkban is. A szubsztanciális térszemlélet (tér mint konténer, organizmus) továbbra is fennmaradó, de azért mégis egyre differenciálódó koncepciója mellett (pl. újraértelmezett földrajzi terminusok sora: régió, táj, hely), részint azt fel is váltva jelent meg tehát a szubjektumcentrikus tértértelemezés, amely az emberi magatartás változását képes értelmezni. (A folyamatot részletesen lásd Benedek 23–34.)

1. táblázat: A társadalom-földrajzi paradigmák térszemlélete

<i>Fejldési periódus</i>	<i>Paradigma (irányzat)</i>	<i>Kiértékelés a tér szempontjából</i>
Klasszikus geográfia (19. század–1950)	1. Tradicionális paradigma 2. Klasszikus regionális földrajz 3. Tájiskola	Szubsztanciális térszemlélet, tér-régió-táj mint tárgyak, konténertér, a tér mint organizmus
Modern geográfia (1950–1985)	1. Humánökológia 2. Regionális kutatás 3. Téranalízis paradigma 4. Magatartásföldrajz	Szubsztanciális térszemlélet, társadalmi tér-gazdasági tér-topológiai tér mint geometrikus, mennyiségi módszereken alapuló, rendezettséget kifejező egységek
Kortárs geográfia (1985–1999)	1. Modern regionális földrajz 2. Cselekvésorientált társadalomföldrajz	Relacionális térszemlélet, szubjektumcentrikus tér mint társadalmi termék, tér mint kultúra, kontextuális jelentés, minőségi módszerek használata

Forrás: Benedek 2000: 44.

Amint az alapvetően szinkron idősímban mozgó geográfiát a „puha” térkonceptiók megjelenése segítette a társadalomtudományok eredményeinek, módszereinek alkalmazása és a diakrón nézőpont felismerése felé, úgy az alapvetően vertikális időszemléletű történelemtudományt a térbeli egyidejűségek, párhuzamos világok konstatálása kényszerítette a térfilozófiai gondolkodás és a társadalomföldrajz irányába (Gyáni 2007: 4–12). A tudományközi átjárás eredménye (történelem-földrajz), hogy egyre érzékenyebb interdiszciplináris kutatási területté formálódik a magyar nyelvterületen is a *történeti földrajz* mint olyan tudományág, amely a táj valamikori történeti folyamatokat *indukáló* szerepét értelmezi (Tímár 2003: 341–37; Braudel 1996 I; 2003)<sup>1</sup>.

Ám nem csupán a társadalom- és kultúratudományok, hanem napjaink posztmodern geográfiaja önmagán, azaz a tértudományon *belül* is térbeli fordulatról beszél. A földrajz kettős arca (természeti és társadalmi vagy humán ág) egyre jobban elkülönül egymástól. A fizikai földrajz szigorú természettudománnyá, míg a humán szál egyre érzékenyebb társadalomtudománnyá változik (lásd Csáky–Leitgeb 2009). Olyan geográfiává, amely diszciplína egyre radikálisabban szakít az egykor saját feladatának vélt kérdéskörrel, azaz a társadalmi folyamatok térbeli fixálásának foglalatosságával (pl. statisztikai adatok térképre vetítésével), és ma már a térbeliséget mint *a társadalmi és kulturális folyamatok által létrehozott szimbolikus entitást* értelmezi (a földrajzi térfogalom alakulásáról szintézisként lásd Nemes Nagy 2009).

A geográfia látókörében is megjelentek olyan térképzetek, amelyekkel a tradicionális (objektív) térfelfogást követő földrajz „nem tudott mit kezdeni”. A földrajzi újjászületésben szerepet játszanak például az *emlékezet* (Assmann 1999), a *transznacionális* és az *esztétikai* terek értelmezési lehetőségei, illetve a *kritikai szempontok* megjelenése (Belina–Michel 2008: 7–34). E geográfiai ág (kritikai földrajz) olyan értelmezési irányelveket igyekszik a tértudomány területén érvényesíteni, melyek *nem* értékesleges („objektív”, egyben „ártatlan”) tudást közvetítenek, hanem határozottan *állást foglalnak* a politikával átszőtt térfolyamatokról (pl. *posztkoloniális* kritika, illetve kritikai

<sup>1</sup> A kérdésről legújabban lásd a *Korall* című folyóirat tematikus történeti földrajzi számát (31. szám, 2008. április), illetve Beluszky Pál szinte teljes életművét (<http://www.rkk.hu/kei/munkatarsak/beluszky.html>).

*geopolitika* mint részterületek).<sup>2</sup> Ugyanilyen, „nem tudományosan közömbös”, hanem társadalompolitikai megnyilvánulást hordoznak a marxista háttérű, ún. *radikális földrajz* kérdésfelvetései. A radikális szemlélet középpontjában a társadalmi egyenlőtlenségek – pl. éhség, szegénység, bűnözés – térbeli „igazságtalanságainak” elemzése áll. A *morális* aspektusok geográfiai fellépése (pl. a holocaust kutatásában: György 2007: 11–78), illetve a „hely szellemének” megragadása tehát a mai földrajz megkerülhetetlen kihívása, hiszen „a *genius loci* már a késő modern szabályok szerint működik: a hely már nem feltétlenül jelent fizikai teret, a hely szelleme leválhat a térről, melyben létrejött. A kulturális terek nem földrajzi terek többé, a hely szelleme a maga útját járja a szövegek, képek, médiumok között. ... a tér–idő viszonyok átrendeződése, a távolság csökkenése, virtualizálódása során a milió jelentése változott. Ma a szimbolikus terek legalább annyira virtuálisak, mint fizikaiak ... folyamatos az átjárás” (György 2007: 119; 254).

#### „ETNIKAI FÖLDRAJZ”, „ETNIKAI KARTOGRÁFIA”

Az etnikai térbeliség kutatása a hazai geográfiai palettáról egyrészt a két világháború közötti időszak terhes öröksége, másrészt az internacionalizmus ideológiája miatt a múlt század nyolcvanas éveig teljesen eltűnt. A szocialista társadalmi rend elvi „fölpuhulásával” párhuzamosan azután (először részint a „hazafias földrajzi nevelésbe”, részint a népességföldrajzba ágyazva) az ún. *etnikai földrajz* megteremtésével megjelent ismét az etnikai/nemzetiségi/nyelvi statisztikai adatsorok térvetületeinek elemzése (Kocsis 1998: 279–301). *Csakbogy*: a földrajz etnikai ágán folyó kutatásokat, kartográfiai szerkesztéseket lényegében *nem* tekinthetjük az *etnicitás* témakörében mozgó alap kutatásoknak. Amint azt az írás elején jeleztem, a térképek, a nemzetiségi/nyelvi/etnikai statisztikai adatsorelemzések alapvetően *kívül esnek* jelen kötetünk érdeklődési körén, ugyanis ezeknek az adatoknak a térképi *statikus* kivetítése (egyben fixálása) alapján *nem* tükrözi az etnikai/nemzetiségi/nyelvi jelenségek *állandóan változó* folyamatát, azaz az *etnicitás* dinamikáját.

Kérdés tehát, hogy egy alapján kvantitatív (mérést, térben leképzést végző) klasszikus etnikai szemléleti út (etnikai kartográfia) milyen jelentéstartammal, hol alkalmazhatja az etnicitás kifejezést, és hogy a terminusnak mely értelmezése nyújthat *egyáltalán* lehetőséget a térbeli vizsgálatokra?

Az etnicitás sokrétű fogalma az etnikai magatartásmódok *folyamatos* – tudatos és tudattalan – megnyilvánulási módjaira, működésére, változására, az etnikai identitás „teremtődésére”, az etnikai csoportok önazonosságát kifejező szimbolikus tevékenységére utal.<sup>3</sup> Ha ez így van, akkor az alapvető kérdés az, hogy lehet-e *egyáltalán* mérni, illetve egyszavas statisztikai adatokba („Minek vallja magát: magyar, német, román stb.?”) „besűríteni” az etnikai dinamika komplex folyamatát? (Ha nincs mért, statisztikai sor, nincs térképre vihető etnikai/nemzeti/nyelvi adatbázis sem.)

A földrajzon belül két ág: az etnikai és a politikai földrajz használja az etnicitás terminust. Értelmezésükben a kifejezés azt a módot jelenti, ahogyan a személyes identitás kifejeződik, és a társadalmi rétegződés azon típusát tükrözi, amely tényleges vagy vélt leszármazáson, kulturális jellemzőkön alapuló csoportképződésből ered (Kocsis 1998: 285).

A geográfiának tehát mérhető adatokra van szüksége, az etnicitást objektív, rövidebb-hosszabb idejű (identitásbeli) *állandóságot* tükröző kategóriaként vélelmezi, és így egyben a fogalomhoz statikus térbeli leképzési lehetőséget is rendel. Ez a megközelítés az etnikai csoportot tudati kritériumok alapján meghatározható (így felmérhető) *valós* csoportnak tételezi. Az etnicitás az etnikai

<sup>2</sup> A kritikai geográfia mibenlétéről magyarul lásd a *Tér és társadalom* tematikus számának tanulmányait (XII. évf. 2003/1–3. sz.).

<sup>3</sup> Nem célom az *etnicitás* fogalmának részletes ismertetése, a terminust tisztázó nemzetközi publikációk számbavétele, hiszen jelen kötetünk éppen ezt a kifejezést járja körül számos nézőpontból.

csoport fogalmát viszont a társadalmi szerveződés velejárójaként kialakuló *nem valós* entitásként fogalmazza meg, azaz a geográfia értelmezése az etnicitást *éppen* az általánosan elfogadott dinamikájától, „lobbanékonyaságától”, szituatív és konstruált jellegétől fosztja meg. Egy alapvetően társadalomtudományi terminus rugalmas, plazmaszerű értelmezési mezejébe tehát az etnikai hovatartozás objektív adatkénti rögzítése, majd az adatok térképi fixálása nem fér bele. Ezen szempontok alapján azt mondhatjuk, hogy *tér és etnicitás* kapcsolatát csak akkor értelmezhetjük helyesen, ha a teret *szubjektív, mentális* szféraként fogjuk fel.

#### LOKÁLIS TÉR ÉS ETNICITÁS

Szerencsésebbnek tartom tehát az etnicitás fogalmának használatát a behaviorista (kognitív) irányzatú földrajzi mikrokutatásokban, amelyek már lehetőséget adnak (adhatnak) az állandóan változó személyes (belső vagy mentális) terek vizsgálatán keresztül az etnicitás változékonyságának visszaadására.

A kognitív térképezés a tér szubjektív tudati leképeződését, az ún. *mentális terek* keletkezését tekintette tárgyának a térszerkezeti kutatások abszolutista elképzeléseivel szemben. Az etnicitás, valamint a térnek a mentális térrel történt dinamikus átértékelése, bár egymáshoz aránylag közeli időpontokban, egymástól mégis függetlenül született meg, és csupán az 1990-es évek közepén kapcsolódott össze. Az újszerű perspektíva azonban, amelyet a két megközelítésmód jelentett saját szakterületének gondolkodásában, magában rejtette az etnicitás és a mentális térképek *összefüggésének* értelmezési lehetőségét.

A mentális terek/térképek kérdése a 20. század második felében lépett a társadalomföldrajz érdeklődési körébe (Lynch: 1960). A kutatások figyelme nem a térbeli objektumok fizikai szerkezetére irányult, hanem az ember és a tér kapcsolatában a tér *észlelését*, megélését hangsúlyozták. Az új megközelítés jelentősége abban állt, hogy a mentális tér fogalmával a teret a „merek” abszolút térrel szemben *relatív* fogalomként tette, és az emberi tudat (és a szubjektum) hatókörébe utalta. *A mentális tér fogalma a tér dinamikus értelmezésének, a különböző térfogalmak és észlelési módok elemzésének lehetőségét teremtette meg.* Majd a tér tudati leképeződésének és szimbolikus jelentéseinek vizsgálata beépült nem csupán a társadalomföldrajz összefüggésébe, hanem a pszichológiai, a politikai antropológiai, valamint ezzel párhuzamosan a kulturális szempontú kutatások területére is (Szijártó 2008: 232–246). A mentális tér fogalma Magyarországon eleve különböző kérdésfelvetések (földrajzi, pszichológiai, antropológiai) formájában jelentkezett, gyakran egymástól független módon alkalmazva a tér leképeződésének vizsgálatában rejlő lehetőségeket.

1. A geográfiai indíttatású kutatások többségének a mentális térkép a *valós tér szimbolikus tartalmáról* szolgáltat információkat. Ezek a kutatások azon a vonalon haladtak tovább, amelyet az építész Kevin Lynch (1918–1989) jelölt ki. A térszerkezeti és építészeti formák Lynch szemléletmódja szerint eleve meghatározott tartalommal, észlelési lehetőséggel rendelkeznek. A térre olyan térelemek rendszereként tekintett, amelyek önmagukban hordozzák jelentésüket. Az építész – nagy befolyást gyakorolva a geográfiára is – tér és ember kölcsönhatását a tér szociokulturális *hatásaként*, nem pedig meghatározottságaként értelmezte (Ilyés 2004: 189–212).<sup>4</sup>
2. A mentális tér kutatásának másik lehetősége pszichológiai indíttatású. Ezen kutatások már belső perspektívát nyújtanak, azonban az *észlelés* pszichikai összetevőit, sőt szervi feltételeit vizsgálják (Kállai–Karádi–Tényi 1998). A pszichológiai indíttatású kutatások nem a térészle-

<sup>4</sup> Az objektív tér szimbolizációjáról részletesen lásd kötetünkben Ilyés Zoltán írását.

lés (társadalmi-kulturális értelemben) specifikus vonásait keresik, hanem társadalmi értelemben differenciálatlan képet adnak a környezetről.

3. A néprajzi-antropológiai kutatások és a mentális terek vizsgálatának közeledését a mentális tér azon funkciójának felismerése eredményezte, hogy a mentális térkép dinamikus „torzulásai” elsősorban nem is magáról az objektív környezetről adnak információt, hanem azokról a különböző *szociokulturális tényezőkről* (értékek, társadalmi normák, ideológiák), amelyek azt szubjektív környezetté alakítják át. Az ehhez a megközelítési módhoz kapcsolódó kutatások közös felismerése volt, hogy a tér tudati leképeződése a környezeti adottságokon túl függ a társadalom által meghatározott értékrendtől és kulturális mintáktól is (Downs–Stea 1973; 1977). A társadalmi-kulturális tényezők felismerése igen hamar a figyelem középpontjába lépett és Magyarországon is a kutatások legfontosabb irányává vált.

A szemléleti differenciálódás azzal összefüggésben jelentkezett, hogy mely társadalomszervező erő, mely ideológia térre gyakorolt hatása állt az érdeklődés centrumában. A tér mentális struktúráját ezek az elemzések valamely *aktuálisan működő* (pl. vallási, politikai) *ideológiára* vezetik vissza. Az ideológia kiemeli környezetéből a tér bizonyos pontjait, és e helyeket társadalmilag meghatározott jelentésszöveggel ruházza fel. Térszerkezetét a tér elemeinek belső, az adott eszméiség által meghatározott tartalma képezi (Bartha 1995: 11; A. Gergely 1996b: 33–42, 13–21). A kutatások tárgya ezekben az esetekben az elemzett ideológia térre gyakorolt hatása: *a tér szimbolizációja*, illetve a tér adott tartalmú elemeinek szerkezete.

4. A néprajzi-antropológiai érdeklődési területre leginkább adaptálható elemzési lehetőségeket azok a kutatások jelentik, amelyek a mentális tér konstruálásának *az önmeghatározásban betöltött szerepét* emelik ki. E társadalmi-kulturális megközelítésű értelmezések nem a nagy társadalmi rendszerek térre gyakorolt *hatását* (külső) és a térbeli lokalizálódását elemzik, hanem a tér szimbolizációnak az önmeghatározásban és az identitásban betöltött *szerepét* (belső) helyezik előtérbe. A kutatási irányok természetesen nem válnak el élesen, mivel ezek az elemzések a mentális tér és az ember kapcsolatának két, szorosan összefüggő oldalát jelentik. Ide sorolhatjuk a mentális tér és a lokális identitás összefüggésének értelmezését, hiszen az ún. megélt tér az odatartozás élményét nyújtja, és így a tér az önazonosság alapvető részét képezi (A. Gergely 1996a). A térfelfogás módja tehát alapvető összefüggésben van a lokális kultúrával: a térbeli zárt-sággal a helyi társadalom etnocentrizmusa fejeződik ki. A tér biztonságot nyújt, kapcsolatokat jelent, ezáltal pedig az identitás részét alkotja (Biró A. 1991).

Az etnikai térszerkezeti kutatások nyilvánvalóan csupán a tér társadalmi-kulturális faktorát kiemelve, *a teret az emberi kultúrán keresztül értelmező megközelítések összefüggésében jelenhettek meg*. Nem érintkezhetett ezzel szemben azon vizsgálatokkal, amelyek vagy a tér esszenciális tartalmát, vagy pedig az észlelés társadalmi értelemben differenciálatlan összetevőit emelik ki. Közös felület csak a tér és a *kultúra mint térszervező erő* kapcsolatának szempontjából jöhetett létre. Az etnikai térszerkezeti kutatások ennek két oldalán – az etnikai tagolódás térhatását, illetve az identitást hangsúlyozva – jelentkeztek. A mentális térképezés alkalmazása az *etnikai térszerkezeti* kutatásokban az 1990-es évek első felétől kezdődően a vallási, politikai, illetve a lokális társadalmi kutatásokkal párhuzamosan, és e vizsgálatokkal szoros összefüggésben jelent meg.

Az etnikai szempontú mentális térképezés feltűnő jellegzetessége azonban, hogy aránylag *kevés konkrét kutatás* kötődik hozzá. Összekapcsolódásukat (tér és etnicitás) *sokáig akadályozta az etnikai térszerkezeti vizsgálatok makroszintű megközelítése*. Az etnikai térszerkezet kérdése hosszú ideig kizárólag a nyelvhatárkutatások összefüggésében jelentkezett. A mentális tér, a térbeli környezet szubjektív leképeződése azonban a tér *egyedisége* miatt elsősorban mikro- és mezoszinten, általában egy helyi társadalom szintjén elemezhető, illetve az etnicitás fogalmának fenti bemutatása alapján kijelenthető, hogy *az etnicitás és a tér kapcsolata csak mentális síkon értelmezhető*.

A mentális térképezés módszere elsősorban egy adott fizikai tér észlelésének etnikai összefüggéseiben alkalmazható, ami csakis az azonos fizikai térrel rendelkező csoportok mentális terének kutatását jelentheti. Ezzel szemben a települési szintnél nagyobb területi egységek már eltérő térbeli pozícióval rendelkeznek, így az észlelésnek és annak etnikai tartalmának kérdése is háttérbe szorul. A mentális térképezés tehát elsősorban az etnikailag vegyes társadalmak közvetlen, lokális kapcsolatainak vizsgálatába illeszkedik. Másként, tankönyvi tételként fogalmazva:

*Az etnikai kutatások mikroszintre szűkítése eredményezte azt, hogy az etnikai térszerkezeti kutatások homlokterébe kerültek a közvetlen kapcsolatokban jelentkező kérdések, köztük a mentális térképek etnikai összefüggéseinek problematikája.*

A lokális tanulmányok a térbeli környezet mentális képét a társadalom működésének, kapcsolatrendszerének alapvető dimenziójaként értelmezik. A mentális térszerkezet tehát a helyi társadalom megjelenésének, a *kapcsolatok szabályozásának* egy szférája. A tér mentális szerkezetét, szimbolikus tartalmát és értékelését, továbbá a térfelosztásnak megfelelő viselkedési mintákat lokális normák rögzítik. A tér mentális szerkezete az etnikai viszonyok hatásaként, az *etnikai tagoltság szimbolikus tartalmú térbeli határokká* formálódásának eredményeként alakulhatnak ki (ilyen kutatásokra lásd pl. Letenyi 2006; Király 1996: 58–70). A Kolozsvár térszerkezetének szimbolikus tartalmaira irányuló kutatások elsősorban nem a város mentális terének struktúrájában keresték az etnikai tartalmakat, hanem éppen az azonos térbeli valóság eltérő szimbolikus kisajátításában mutattak rá az *etnikai* szempontok érvényesülésére. A közterületek szimbolikus elnevezése az etnikai hovatartozásra irányuló ideológiai tartalmat közvetíti a lakosság felé. A város utcáinak, tereinek kettős megnevezése tehát tulajdonképpen a világ megduplázódását, a tér mentális kisajátításáért folytatott küzdelmet, így végső soron a két nemzetiség szimbolikus konfliktusát tükrözi (Barna 2000: 689–701; Szabó 2004: 87–112). Ezek az elemzések a tér tagolódásának olyan vetületeire hívták fel a figyelmet, amelyek egyaránt *megkérdőjelezték* a stabil és abszolút etnikai határok meghúzásának a lehetőségét. A tér mentális tagolásának dimenziójában a térbeli határok nem képeznek egyértelmű vonalakat, hiszen egyrészt szimbolikus jellegűek, másrészt csak az adott etnikai csoporthoz köthetőek: a térfelosztás a kisajátításért folyó küzdelemben illeszkedik be.

A mentális térkutatásokhoz szorosan kapcsolódnak a *proxemikus minták* értelmezésére vonatkozó vizsgálatok. Míg azonban a mentális térszerkezeti kutatások a tér *észlelésére* irányulnak, addig ez a vizsgálati irány a térhasználatot mint *információbordozó jelrendszert, kódot* kutatja. Összeköti a két elképzelést az a kiindulópont, hogy a teret mindkettő szimbolikusán értelmezi. A proxemikus kód a térhasználatra, a tér belső, szimbolikus jelentésrétegére reflektál, azaz a tér tudati tagolódására (mentális tér) vezethető vissza. *Am a proxemikus minták vizsgálatai a tér jelentéseiben az egyén és a közösség ismétlődő, céltudatos, funkcionális helyváltoztatásainak viszonylataira kérdeznek rá* (Hoppál 1992: 21; Gráfi 1995: 107). A proxemikus minták kutatásának hetvenes évekbeli megjelenése, majd a nyolcvanas évektől Edward T. Hall nyomán az ezirányú elemzések megszorodó alkalmazása jelezte, hogy a társadalmi kapcsolatok számos dimenziója értelmezhető a térhasználat összefüggésében (Hall 1987).

A térbeliség jelrendszerű megközelítése alapján a *térhasználat* dimenziója a *társadalmi kommunikáció* egyik *formáját* jelenti. A térhasználat társadalmilag meghatározott szabályai így a társadalmi viszonyok szabályozottságát fejezik ki, a térhasználat pedig a társadalmi tagolódás kódolt kifejezése. A lokális csoportok, társadalmi rétegek, korcsoportok, felekezetek tagolódásának és társadalmi kapcsolatainak kérdése mellett a jelszerű megközelítés a kultúra térbeliségének kódolt jelentéseit elemezve kapcsolatba került az *etnikai kutatásokkal* is. Napjainkban konkrét példák esettanulmányai is értelmezik a térhasználat és az etnikai hovatartozás összefüggéseit (Túros 1996: 165–180; Oláh 1996: 113–138).

A proxemikus minták megközelítésében rejlő lehetőségek leginkább azokban a helyzetekben alkalmazhatóak, ahol az etnikai csoportok közötti *kommunikáció* szerepe lép előtérbe. A hazai írásokban ezért a térhasználat rendszerint a „határhelyzetek” – elhatárolódás, önmeghatározás,



etnikai konfliktusok és feszültségek, etnikai csoportok közötti szimbolikus küzdelmek – összefüggésében jelentkeznek. Az esettanulmányok tehát arra utalnak, hogy a térhasználat sokkal inkább az etnikai csoportok törekvéseit és a szimbolikus határok dinamikus változásának az erőviszonyok alapján kialakuló pillanatnyi helyzetét mutatja, mint az etnikai csoportok kialakult, stabil térbeli kereteit. A kutatások az etnikai csoportok térbeli elkülönülését egyaránt az etnikai csoportokat kifelé elválasztó, befelé összetartó *jelrendszer* részeként értelmezik.

A területi elkülönülés, az etnikai csoportok térhez való kötődése és határainak védelme a csoporton belüli kapcsolatokat erősítő tényező, ezért számos társadalmi norma irányulhat e határok rögzítésére. A térhasználat, a térbeli pozíció megválasztása az identitás fontos összetevője is, így az egyén etnikai önazonosságát fejezi ki. Az elemzések a teret az *etnicitás dinamikus, szituációhoz kötött szubjektív nézőpontjából, az állandóan változó önmeghatározási folyamat összefüggéseiben jelenítik meg.*

Az etnikai hovatartozás és a térbeli pozíció összefüggése viszonylagos. Mivel az etnikai hovatartozás csak bizonyos fizikai vagy mentális „találkozások”-ban (Biró 1996: 247–277) nyilvánul meg, eltérő helyzetekben eltérő önmeghatározási kategóriák lehetnek az érvényes önmeghatározási keretek. E kutatások arra utalnak tehát, hogy bár etnikailag vegyes településeken a térhasználat nagymértékben etnikai alapon szerveződik, *nem* nyújt lehetőséget abszolút határok kijelölésére.

A proxemikus minták feltárásának legfőbb előnye, hogy – szemben a szintén a tér szimbolikus tartalmára irányuló mentális tér kutatásaival – *egzaktabb módon mérhető, ezért eredményei könnyebben ábrázolhatók.* Különösen igaz ez a megállapítás a tér kötött, illetve részben kötött elemeire (templomok, emlékművek, temető), ám aránylag jól mérhető a kötetlen térforma, a térhasználat napi rutinja is. A témakörben született eddigi kutatások viszont arra hívják fel a figyelmet, hogy az így konstruált térképek csak *egy adott összefüggésben* értelmezhetőek, *nem merevítbeteők ki az etnikai csoportok közötti abszolút és stabil határokká.* Az etnikai térszerkezetek ilyen irányú elemzési lehetősége tehát elsősorban a dinamikus etnikai folyamatok elemzésére, az etnikai önmeghatározás és a szimbolikus etnikai és vallási határok változásának ábrázolására alkalmasak.

Napjaink „etnikai földrajzos” fiatal generációja – saját tudományáguk korlátait felismerve – igyekszik *mégiscsak* az etnikai dinamika, az etnicitás irányába elmozdítani a kartográfiai kutatásait is. Az etnikai térképek érvényességét ugyanis a multietnikus területek *alapjaiban* kérdőjelezzik meg. Nem véletlen tehát, hogy a mai földrajz a hivatalos összeírási adatok alapján felvázolt térképek *finomítása* során a lokális jelenségeket, etnikai folyamatokat feltáró helyi *terepmunka* eredményeire támaszkodik (Farkas 1997: 274–287; Tátrai 2006: 273–286). Ennek a törekvésnek köszönhetően az etnikai földrajz abszolút térszemlélete és az ebből következő merev fogalomrendszere (pl. nemzetiség, etnikum) az elmúlt évtizedben fokozatosan differenciálódott. A szubjektív terek megjelenése a nemzetiségi kartográfiai gyakorlatban óhatatlanul azt a felismerését eredményezte, hogy az etnikai identitás *mérésének* komoly nehézségei, a statisztikai adatok alkalmazásának pedig erős korlátai vannak. Éppen ezért az abszolút térben kirajzolódó *etnikai szegregáció* összetett kérdésére is alapján a szociológia adhat némiképp releváns választ. A „kemény” statisztikai adatokkal nem leírható etnikai elkülönülési (pl. lakóhelyi, iskolai) tendenciák mögött olyan társadalmi jelenségek vannak, amelyeket csak puha társadalomkutatási gyakorlattal lehet értelmezni. (Mit jelent pl. a „veszélyeztetettség érzés”, az „etnikai sztereotípiá”, „előítélet” fogalma?) Ilyen módon azonban azt látjuk, hogy az etnikai alapú elkülönülés *nem* elsődleges társadalmi entitás, hanem csak *másodlagos* hozadéka egy-egy adott társadalmi szituáció kialakulásának, illetve hatalmi működtetésének. Amennyiben az elsődleges (lényegében a hierarchiából adódó) okok megszűnnek (pl. kirekesztés, életmódbeli változás, magasabb társadalmi státusok betöltése), az etnikai szegregáció is oldódik (Ladányi 2008; Virág 2003: 363–373). Amint arról fentebb szó volt, az etnicitás és a tér kapcsolata alapvetően mentális síkon értelmezhető, ám ebben az értelmezési mezőben *megjelenhet az abszolút tér is az etnicitás kutatásában.* Ám csak úgy, mint társadalmi etnikai folyamatok *következménye, lenyomata*, nem pedig mint statikus kiindulási kerete!



E részleteiben bemutatott kognitív szemléleti váltással párhuzamosan az etnikai folyamatokra irányuló hazai geográfiai kutatásokban megjelent a *humán- és kulturális ökológiai nézőpont* is (Olzak 1993: 159–182). A vizsgálatok az etnikai együttélés strukturális mintázataira, környezeti hátterére a (jelen esetben etnikai) csoportok, szociális struktúrák közötti *alkalmazkodási viszonyokra* és az ebből adódó *konfliktusokra* helyezik a hangsúlyt (pl. centrum-periféria ellentét, verseny, környezeti visszacsatolások, kommunikációs csatornák térhálói, az együttélés sajátosságai – lásd pl. Berényi 1997: 23–31).

## NEMZETI SZINTEK SZIMBOLIKUS GEOGRÁFIÁJA

### *Nemzeti tér – természeti környezet*

A fentebb említett, az önmaga tárgyára és elméleti rendszereire távolsággal tekintő kritikai földrajz azokat az elgondolásokat is szigorú bírálathoz alá vette, melyekkel a geográfia („mint nemzeti tudomány”) a saját nemzeti/etnikai tereit, államterületét igyekezett minél meggyőzőbben (pl. történeti távlatok, domborzati határok, folyórendszerek bemutatásával) legitimálni. Közép-Európa nemzeti konfliktusokkal terhelt térségében megjelentek azok az érvrendszerek, amelyek igyekeztek a *nép és a fizikai tér* (természeti környezet) közötti kapcsolatot keresni, a kettő nehezen megfogható rejtélyes viszonyát (nép-tér) történeti távlatokba helyezve feloldani, elvitathatatlan képzetként felmutatni, a *nemzeti identitást a térből megszerkeszteni* (Malkki 2006: 61–79; Zombory 2006: 81–103). Ebben a viszonyrendszerben jelenik meg napjainkban a történelemtudomány részéről is az a kritika, amely tévútnak tekinti a *magyar nemzeti/etnikai folyamatokat az objektív térhez kötötten* magyarázó, a két világháború között megfogalmazott elméletet (Bolgár 2006: 43–72; Erős 2005). A honi tudományos rendszerben is feltűntek tehát a földrajzi mítoszok, avagy megszületett a „mitologikus geográfia”.

A geográfiai mítoszképzés eszközkészletének egyik központi eleme éppen egy olyan tényező, amely a földrajzban a legnehezebben értelmezhető, térben leképezhető – nevezetesen *az idő*; az idő térképi megjelenítése (vizualizálása) a mai napig *megoldatlan* feladata maradt a kartográfiának. Ám a 20. század első felének földrajza ezen az elméleti gondon túllépett, és az „időt” a „tér” szolgálatába állította, azaz *megfordította* az ok-okozati összefüggéseket. Nem a térben/területen zajló események időbeli változásáról beszélt, hanem a tér *alapján* beszélt a „csak így végbemehetett” időbeli folyamatokról! A térkeretek *tartósságával, állandóságával*, azaz „az idő legitimál”-elvel igyekezett tehát bizonyítani a benne zajló társadalmi/kulturális folyamatok tökéletességét, ideális voltát.

Ebben az összefüggésben, azaz az időhorizont figyelembevételével kell megközelítenünk a honi földrajz azon egykori (és néha még mostani) gondolati konstrukcióit is, amelyekkel a magyarság Kárpát-medencei (nemzeti/etnikai) jelenlétének térbeli lenyomatát értelmezte (sőt értelmezi még néha ma is). Annál is inkább, mivel a magyar földrajz, sőt – nyugodtan írhatjuk – tudományosságunk mély gyökerű sajátossága a magyarság természeti környezetéhez, tájhoz kötöttségének leírása, a „*csak itt, csak így végbemehetett és alakulhatott történelem, kultúra*” elv érvényesítése. A földrajzot ez az alapelv, azaz a *hely – történelmi idő – természeti környezet* hármasának értelmezése *mitikus geográfiák* kidolgozása felé mozdította. Az empirikus vagy történelmi idő és a természeti folyamatok (pl. geológiai képződmények) roppant korszakainak összemosásából, azaz a neokantianus elvek (a természet- és társadalomtudományi gyakorlat szétválasztásának) figyelmen kívül hagyásából alapvetően csak a „*teremtett tér*” *tanának elfogadása következhet*. Az alábbi két példa jól szemlélteti azokat a mitologikus képzeteket, amelyekkel a geográfia a magyar nemzeti tér nagyságát és megbonthatatlan egységét hirdette.

1. Az 1920-as években fogalmazta meg Prinz Gyula a Tisia-elméletet. Ennek alapján az Alföld mélyére süllyedt ősi, egybefüggő kristályos masszívum a Kárpát-medence alapja. Erre a tömbre kaptafaszerűen gyűrődött fel a Kárpátok vonulata. Nem szeretnék itt foglalkozni az elmélet földtani részével, mert jöllehet a mélyfúrások cáfolták a feltételezést, de a maga idejében plasztikusan tudta magyarázni térségünk medencejellegének kialakulását. Szempontunkból sokkal érdekesebb az elmélet *társadalmi* vonatkozása. Prinz a Tisia alapvető nemzettér-építő szerepéről beszélt: „Az igazi Magyarország azonban Belső-Magyarország. Ennek a fogalomjelnek tartalma nem azonos az anyaországgal. Belső-Magyarország a tájrendszertanban a Tisia-tömb felszíne, az anyaország a népesedéstanban a magyarságnak tömören, zártan birtokba vett törzsterülete. *De utóbbiban sok olyan jellemvonás van, ami arra utal, hogy kiterjedése és alakja az előbbinek természetéből kihatásként keletkezett* [kiemelés – K. R.]. Valóban a Tisia-tömb, a természeti Belső-Magyarország és István király országa csak egy helyet foglalnak el a földgömbön. Ahol pedig eltérés van, ott pontosan egy szerkezeti elváltozás területe csábít” (Prinz 1935: 35–61).
2. A másik példa Rónai András által mesterfokra fejlesztett államhatár-tartóssági ideája. Rónai az „idő legitimál” elv alapján az etnikai, nemzeti folyamatoktól, történelmi eseményektől teljesen *független* és megbonthatatlan természeti államtéregységként értékelte a Kárpát-medencét, hiszen a kárpáti koszorú mint államhatár a legtartóssabbnak bizonyult Európában. Ha ez így van, akkor valamiféle természeti (és nem társadalmi) erő írta ezt a választóvonalat statikus államhatárként elő (Rónai 1941).

Érthető okok miatt a trianoni döntés sokkja nyomán a *táj – tér – nemzet* kérdéskörét, szoros (sőt: sorsszerű) egymáshoz kötöttségét a két világháború közötti magyar geográfia kiemelt hangsúllyal igyekezett magyarázni, hiszen felismerte azt a napjaink társadalomkutatásában Assmann nyomán már kanonizált gondolatot, hogy a nemzeti kulturális emlékezésben a legeredetibb, legősibb és egyben fő szerepet a *tér* játssza (Assmann 1999: 60). Egész tájak válhatnak a kulturális emlékezet közegévé, töltődhetnek fel szemiotikai tartalommal. Ebből következik, hogy egykor és ma is hangsúlyozott fontosságúak az etnikai/nemzeti identitás erősítésében azok a tudatos cselekvések, amelyekkel az ott lakók az adott helyet igyekeznek összhangba hozni mitikus képzetekkel (Gribben 1990: 277–291).

A mai posztmodern geográfia azonban igyekszik az *idő* problémáját a térképek értelmezésének új filozófiai alapokra való helyezésével megoldani. A kettős arculat – személy és funkció – viszonyrendszerében tekint ez a megközelítés *retorikai szöveggé* is a térképre, hiszen a térkép egyrészt a szerkesztője értékrendjét, álláspontját tükrözi (részletesen lásd alább), másrészt a térképnek nem csak az alkotója, hanem a tőle független, esetleg általa meg sem célzott működése is meghatározza e „szöveg” olvasatát (Mező 2006: 275–289). Jöllehet a térképek textuális értelmezése az alapvető kvantitatív jellegüknél fogva igen korlátozott, a „térkép mint szöveg”-elv mégis hasznos betekintést nyújthat a térkép *kódolt* jelentésbeli rétegeibe. A nyomtatott képi információ is részben a szavaktól függ (Gombrich 2003: 97), tehát a térkép ugyanúgy rászorul az ábrázolás hagyományait, a szerző őszinteségét, objektivitását, a térkép mögött kialakult konszenzust demisztifikáló, a szerkesztés kontextusát, célját, értelmét kritika alá vevő olvasatra, mint az irodalmi, filozófiai vagy tudományos szövegek. Ebben az összefüggésben azonban megjelenhetnek *mégis* az etnikai/nemzeti térképek az etnicitás vizsgálati körében, hiszen napjaink társadalomtudománya és földrajza a nemzetiségi térképekre mint sajátos beszédformára, kommunikációs csatornára tekintenek.

### *Etnikai kartográfia és etnopolitika*

Maga a térkép a természetéből következően a kulturális jelrendszerek hálójába beilleszthető, sőt a térkép egyik plasztikus példája a képmásszerű jelek típusának is. A jelelmélet szerint a térkép tehát *ikon*, azaz *képszerű* jel, amely valamiképpen hasonlít a tárgyára. A térkép univerzális kódoltságából azonban az is adódik, hogy szükségszerűen a valóság leegyszerűsítése, ezért tehát a térkép csupán eszmei *modell*, absztrakció. Az ikonikus (képszerű) természete mellett szimbolikus (jel-szerű) vonásai is vannak. Ám az intenzív generalizálás a kis méretárnyú térképeken megjelenített makroszintű etnikai folyamatoknak azon tulajdonságait emeli ki (egyszavas statisztikai válaszok alapján), amelyek csupán az adott térség legalapvetőbb etnikai összetevőiről (szerkezetéről) adnak felületes benyomást. Eppen e tulajdonsága miatt az európai modern nemzetállamok megalakulásának története azt mutatja, hogy a nemzetiségi/nyelvi térképek és statisztikák vagy *eleve* ideológiai megfontolások alapján készültek, vagy lehetőséget nyújtottak/nyújtanak a (nemzetállami) politikai érdekeknek megfelelő kihasználásra.

A térkép tehát sohasem lehet független a születését övező *szubjektív* faktoroktól: a térképi ábrázolás mindig egy adott hatalmi konstrukcióban készül. Az etnikai térképeket szerkesztők igyekeztek például minél látványosabb ábrázolási módszerekkel minél több adatot megjeleníteni. Sok tanulmány, kötet született az etnikai térképek szerkesztési módozatainak bemutatásáról, az egyes metódusok előnyeiről, hátrányairól. Az etnikai kartográfia története viszont azt is tükrözi, hogy ennek a tudománynak az eredményei még akkor is kifogathatók, politikai célra kihasználhatók, ha a legnagyobb tudományos pontossággal és elfogulatlansággal készülnek, hiszen *nincsenek semleges etnikai térképek*. Teleki Pál egy tanulmányában maga is elismerte, hogy hiába a legprecízebb tudományosság, egyszerűen nem készülhet Európa középső felében mindenki által elfogadott, „politikailag semleges” nemzetiségi térkép, hiszen éppen az etnikai és államhatárok egymásnak nem megfelelése okozza a térség népei között feszülő alapvető ellentéteket (Teleki 1937: 60–70).

A magyar kartográfiai gyakorlat például olyan optikai és pszichológiai hatásokat alkalmazott, amelyekről külön értekezések nem szólnak, hanem az etnikai térképezés tudománytörténete által legitimált hallgatolagos megállapodás részeit képezik: nevezetesen a térképek ábrázolási jelrendszerei és színei. A különböző diagrammok, ábrázolási módozatok (kör, gömb, kocka, oszlop) a nem szakember térképolvasót tévútra vihetik a nagyságrendek megítélésében. De a színek is olyan irracionális, emóciós hatásokkal bírnak, amelyek más képet, összbenyomást keltenek az egyes etnikumok területi nagyságáról, „területbirtokló erejéről”. A kartográfus meg tudja határozni, hogy a szín hol legyen feszült, hol keltsen figyelmet, hol koncentrálja a térképolvasó figyelmét, vagy hol csökkentse a térképre irányuló érdeklődését (lásd erre tipikus példaként Teleki „Carte Rouge” térképét).

Az etnikai térképek az Európa középső felén élő népek nemzetállami törekvéseiben „grafikai ikonná”, a nemzeti-területi egység jelképévé váltak. A Közép-Európa kultúrnemzetei által szerkesztett etnikai térképsorok erősen *situációfüggők*. Figyelemmel kell lennünk arra a *közegre*, amelyben ezek a térképek megjelennek. Átfogó, egy-egy nagyobb térséget lefedő nemzetiségi térképnek napjainkban is a szimbolikus politikai/etnikai konfliktusokban jut szerep. Gondoljunk csak a térségünk országaiban lezajlott közigazgatási átalakításokra. Külön kellene elemezni tehát ebben a vonatkozásban azt, hogy *hol* és *hogyan* használják e térképeket.

A nemzetiségi térkép a szimbolikus etnikai konfliktusok *képi csatorná*i, az etnikumközi, hol csak jelképes, hol súlyos következményekkel járó *képi párbeszéd* eszközei, *térképjellegű kódolt üzenetei*. Üzenet a szomszédos népek, sőt az európai politikai döntéshozók számára, és persze üzenet saját magunknak is, térségbeli számunkról, helyzetünkéről. Hadd hivatkozzam itt a romániai etnikai térképek hamisításait feltáró, 1942-ben kiadott, Jakabffy Imre által a nemzetközi porond számára német nyelven írott füzetre. Ha belenézünk ebbe a kiadványba, láthatjuk, hogy micsoda hatalmas energia mozdult meg a román nemzetiségi térképek kiigazítására, cáfolására (Jakabffy

1942). (Miért vált ki ilyen indulatokat és mozgát meg ekkora módszertani apparátust egy térképészeti gyakorlat?)

De az etnikai térkép mai megjelenési közege, alkalmazása a tudománytörténeti terheltsége miatt napjainkban is éles viták keresztüztüében áll (lásd Aschauer 2009: 37–60; kontra Kocsis 2009: 39–50; továbbá: Schetter–Markus 2007: 376–392)<sup>5</sup>.

## Kitekintés

Amint a modernitás megteremtette a létező etnikai/nemzeti közösséget és az objektív geográfiai teret, majd a posztmodern megkérdőjelezte e fogalmak statikusságát, úgy napjaink értelmezési útjai már az etnikai csoport teljes *esetlegességére*, pusztán *áramlására* helyezik a hangsúlyt, azaz az etnikai csoport nem más, „mint kontextuálisan fluktuáló konceptuális változó” (Brubaker 2001: 60–66), flexibilis és választható magatartási mód. Tulajdonképpen ún. *etnikai jelenségek* sincsenek, amelyekhez bármilyen etnikai folyamat kapcsolható, csupán társadalmi kapcsolatrendszerek vannak, amelyek cseppfolyósak, nyitottak és igencsak helyzetfüggők (Eriksen 2008: 224–225). A másik oldal, azaz a geográfia poszt-posztmodernje magának a térnek az objektív *létezését* is tagadja. A társadalom csupán *elképzelet* a saját környezetét, tehát csak „kvázi” térbeli viszonyok vannak. Ez azt jelenti, hogy nem a „térben ténylegesen létező” vezet az ideológiai konstrukciókhoz, hanem az elképzelt terek *alakíthatnak* a reális világon (Soja 2008a: 96–99; 2008b: 241–262). A „helyek terét” felváltotta az „áramlatok tere” (Eriksen 2008: 225). E két koncepció megjelenése nyújthatja az etnicitás és a geográfia napjaink új inspirációkat hordozó kapcsolati útkeresését. Nyitott a kapu tehát a napjainkban két ágra (matematikai területi tervezésre/közgazdaságtanra, illetve tiszta társadalomtudományra) szakadó társadalomföldrajz számára, hogy szinte a geertzi „sűrű leírás” módszerével maguknak az újabb és újabb situációknak ne *egyfajta* térbeli jelentését, hanem *az aktuálisan nem realizált jelentéslehetőségeit* is felmutassa.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> A vita alapvetően a német és a magyar etnikai kartográfiai hagyományok tudománytörténeti tapasztalataiból fakad. A „német életér”, a „német néptest” feltérképezése a nemzetiszocializmusban olyannyira lejáratta az etnikai térképezés gyakorlatát a német nyelvterületen, hogy a II. világháború utáni földrajz éles kritikával, távolságtartással, az elméleti és módszertani alapok megkérdőjelezésével fogad minden nemzetiségi kartográfiai gyakorlatot. Jóllehet a magyar nemzeti-  
ségi térképezés a nemzetiszocializmus német útjától eltérően haladt, ám a magyar nyelvterületen – a némettel ellentétben – még *nem* történt meg az etnikai térképezés kritikai feldolgozása.

<sup>6</sup> A tanulmány az OTKA T 046185, T 049349 számú pályázat támogatásával készült az MTA DE Néprajzi Kutatócsoport tudományos programja keretében. Itt köszönöm meg tisztelettel Nemes Nagy Józsefnek gondos lektori munkáját, az írássomat tovább árnyaló értékes megjegyzéseit.

## Etnicitás és szimbolikus geográfia.

### A táj kisajátítása különösen határvidékek, kontaktzónák esetén

A legkülönbébb földrajzi és természeti egységek – tájak, hegységek, erdők vagy éppen folyók – mítoszok együttesének is tekinthetők, melyek a 18. század végétől egyre markánsabb nemzeti keretben kerültek elgondolásra és bemutatásra. Hans Heinrich Blotevogel a Rajna és a Rajna-vidék példáján mutatja be, hogy geográfusok, történészek és etnográfusok a kezdetekben esztétizáló természetleírástól hogyan jutottak el a tájnak a nemzeti propaganda szolgálatába állításáig, azaz milyen társadalmi, politikai és kulturális konstrukciós folyamatok termelték ki a Rajna-vidék imázsát. Áttekintéséből világosan látható, hogy a tájakról folytatott belső és nemzetek közötti diskurzusok a 19–20. század folyamán egyre radikálisabban etnizálódtak, nacionalizálódtak<sup>1</sup> (Blotevogel 2005).

Más példákön is szemléltethető, hogy a 19. századtól a helyek, történelmi helyszínek és tájak jeles dátumokkal, eseményekkel és mítoszokkal, képekkel és szimbólumokkal felruházva nemzeti jelentéscentrumokba szerveződtek. A bajorországi Walhallához mint nemzeti emlékhelyhez szervezen hozzátartozik geográfiai-természeti környezete: a német tájakat összekötő Duna, a környező tölgyerdők, a Cseh-erdő és az Alpok távoli kerete, a Bajor-medence gabonamezőkkel fedett halmai, a szomszédos lovagvár és Regensburg városa. A hősök csarnoka mint a német nemzeti történelem, kultúra és közösség temploma ebben a szimbolikus geográfiai keretben vált hiteles *lieu de mémoire*-rá, emlékezhellyé (Kaschuba 2004: 147; vö. Nora 1999).<sup>2</sup> Orvar Löfgren szerint a nemzetikultúra-építés arénájában különösen azokban az országokban kapott nagy szerepet a nacionalizált természeti táj, amelyek a nyugati civilizáció nagy narratíváinak peremén helyezkedtek el (USA, Skandinávia, később Kanada). Löfgren északi példákön mutatta be a természet nacionalizálását: a skandináv és finn nemzetépítés egyszerre használta és összekapcsolta a paraszti örökséget és az eredeti ősvadon romantikáját. Ami a svédeknel Dalecarlia (Dalarna), az a finneknél a keleti erdős-tavas Karélia; mindkét terület a központtól távoli, alig bolygatott táj, amely hiteles búvóhelyet jelent a hagyományait leginkább megőrző parasztságna (Löfgren 2001: 145–151).

A nemzeti romantika óta festők, költők, filozófusok, később ideológusok, politikusok és népvezérek, a késő modernitásban nemritkán turisztikai menedzserek, tájépítészek különleges hangulatú, aurájú nemzeti tájak imaginálásával a nemzetek történeti folytonosságának képzetét igyekeznek fenntartani. A magyar Alföld, a fenyveserdős székely havasok, a doni kozák sztyeppék, a román „mioritikus tér” végtelen hegy- és dombsorai vagy a szabadságszerető mócok lakta Erdélyi-érc-hegység mind ennek a nemzeti tájkonstrukciónak a termékei. Az Alföldnek mint nemzeti tájnak a megkomponálásához, történeti alakváltozataihoz és irodalmi reprezentációihoz számosan hozzá-

<sup>1</sup> Az „etnikai táj” nemzetállami mítoszaról, ideológiatörténeti háttéréről részletesen lásd Keményfi 2002.

<sup>2</sup> A germán nagyság emlékeztet és a német birodalmi nemzetegyesítést szolgáló, 1838 és 1875 között épített Hermannsdenkmal környezete, a rejtelmes germán idöket idéző, sűrű rengeteggel fedett Teutoburgi-erdő is a természeti tájak nemzetiesítését példázza (vö. Schoeller 2005: 90–100).



szóltak.<sup>3</sup> A kortárs magyar közbeszédben az autentikus nemzeti táj már egyre kevésbé a germán koptatottságú *Pufsta*, hanem Erdély és azon belül is a Székelyföld, a székely havasok (vö. Feischmidt 2005: 24). Ennek a nemzeti narratívák (Trianon-trauma, megmaradás, őrállás) reprezentálására inkább alkalmas szimbolikus térnek az értelmezése egyszerre igényli Orbán Baláz romantikus örökségének,<sup>4</sup> laikus recepciójának és újratanifesztlódásának (vö. Sepsiszéki Nagy 1998–2006) elemzését, az irodalmi művek (főleg Tamási Áron, Nyíró József és Wass Albert) Erdély-imaginációinak, valamint az útikönyvek Erdély-képének vizsgálatát (vö. Sebestyén 2005). Akár a Székelyföld pandanja is lehetne az Erdélyi-sziget-hegység: a román nemzetépítésben betöltött kitüntetett helyét jelzi, hogy egy 1977-ben kiadott romániai útikönyv alcímében „történeti múzeumként” és a „román nép panteonjaként” aposztrofálja (Netea 1977). Lucian Blaga az előbbinél sokkal metaforikusabb „mioritikus tere” a román nemzeti karakter és történelem magyarázatát a végtelen „pláj” hullámzó hegyhátainak ritmusából és a pásztornép panteisztikus univerzalizmusából vezeti le (Miskolczy 1994).

A *szimbolikus geográfia* a mítoszok, a (nemzeti) történelem, a nemzeti kultúra felépítéséhez intenzíven használt autentikus paraszti múlt és a történeti emlékezet tájba történő beleírásával végső soron nacionalizálja őket. Ez a nacionalizáció több szállal fonja össze a nemzetállamok tájait, amelyek közül egyeseket kiemel, kitüntet, fokozottan használ, másokat ignorál vagy éppen asszimilál. A történeti eseményeket, személyiségeket megörökítő nemzeti emlékművek éppúgy kötőanyagok a nemzetállami területnek, mint az állami irányítás (elnyomás) központjai (fővárosok, tartományok és megyék székhelyei, garnizonvárosok stb.), a maguk reprezentatív igazgatási épületeivel.<sup>5</sup> Egy állam infrastruktúrája (hidak, megjelölt, kiépített határok, utak, vasutak, autópályák stb.), az ott megjelenő szimbólumokkal, helységnévtáblákkal, az örökségesített és védett tájak, a kultúrtájak, a patinás történeti városok és autentikusnak tűnő falvak, valamint a skanzenek (mint a nemzeti táj regionális változatainak sűrítvényei) mind tekinthetők olyan elemeknek, amelyek az állam polgárai és az idegenek számára nyilvánvalóvá teszik a nemzetállam határait, illetékességét és elvárásait.<sup>6</sup> Számos nemzeti performansz, „hatalmi rítus” vagy etnikus fesztivál ilyen nemzeti/nacionalizált tájakat vagy tájelemeket választ helyszínnek, háttérnek, mint azt a későbbiekben néhány példán keresztül bemutatjuk. A fenti módon konstruált *nemzeti táj/tájak* elemei kulturális/nemzetállami textúrát, *szöveget* képeznek, melyek olvashatók, felfejthetők.

A szimbolikus geográfia nemcsak a konkrét földrajzi helyekben tárgyasuló jelentéstulajdonítás-ként fogható fel, hanem különféle közvetítő médiumokban is megjelennek a tájakhoz, tájelemekhez kötődő nemzeti/etnikus textuális és vizuális reprezentációk és imázstartalmak: festményeken, tankönyvekben, albumokban, térképeken, nemzeti és regionális címerekben, nemzeti himnuszokban, hazafias versekben, filmekben és az elektronikus média megannyi színterén.

A térkép egyike azon szimbolikus reprezentációknak, melyek a nemzetet mint hegemonikus diskurzust létrehozzák, Harley nyomán a nemzetépítés kontextusában a *térképek hatalmáról* (power of maps) beszélnek (Harley 1988). Ebben az értelemben a térképet is szöveggként kell értenünk,

<sup>3</sup> A teljesség igénye nélkül lásd Albert 1997; 2004; Sinkó 1989; Szabó 1999.

<sup>4</sup> A transzilvanizmussal összefüggésben legújabbán lásd T. Szabó 2008.

<sup>5</sup> A nemzeti tér emlékművekkel való kijelölésének és jelenvalóvá tételének klasszikus példája az a 240 Bismarck-torony, illetve -oszlop, amelyeket Németországban, a német gyarmatokon és később az Osztrák–Magyar Monarchia csehországi és ausztriai részein állítottak. A zömmel Bismarck halála (1898) és születésének 100. évfordulója (1915) között épült tornyok jó része a német diákszövetség felhívására indított pályázaton első díjat nyert, Teodorik gót király ravennai síremlékét idéző, ún. „Götterdämmerung” típusba tartozott, ahol a torony tetején kialakított tűzpáholyan meghatározott alkalmakkor (Bismarck születésnapja és halálának napja, nyári napforduló, Sedan-nap) emléktűzeket gyújtottak, hogy az így létrejövő tűzlánccal a Reich egységét is kifejezhessék (Gräfe 2002).

<sup>6</sup> Lásd még Arjun Appadurai a hatalom tereinek és helyeinek kialakításáról (Appadurai 2001: 16) és a nemzetállami lokalizációról (Appadurai 2001: 18) írott gondolatait, valamint Karl Schlögel esszéit a „helyek”, topográfiák olvasásáról (Schlögel 2003).



amely különböző, részben egymást fedő ismeretek keretében jön létre és nem egyszerűsíthető le csupán a vizuális ábrázolásra. A „realitást leképező” térképnek – különösen a modern technikával előállított térképnek – nehéz kétségbe vonni az objektivitását, így a leghatásosabb nemzeti szimbólumok egyike, amely ábrázolja a nemzet állítólagos objektív területiális lényegét, „geo-testét” (geo-body) (Harley 1989; Pickles 2004: 107–123). A térképek hordozói a nemzet topográfiájának, a nemzeti tér hierarchiájának és a tömegmédia révén a nemzetállam területiális elképzeléseinek, vágyainak és követeléseinek is (Gugerli–Speich 2002; Kosonen 2008).<sup>7</sup>

A nemzeti és regionális címerek és zászlók térképek (pl. Ciprus, Banglades 1971–1972) és szimbolikus jelentőségű geográfiai helyek ábrázolásával (pl. az Ararát Örményország címerén) artikulálnak bizonyos területek feletti hatalmi igényeket, vagy emlékeztetnek az állam egységére, egykori nagyobb kiterjedésére, jelentőségére. Bizonyos történeti szimbólumok, címerkategorizációk használata nemritkán vitákra, a történelmi sérelmek felemlítésére és kölcsönös bizalmatlanságra ad alkalmat.<sup>8</sup>

Ina-Maria Greverus a *Der Territoriale Mensch* című, iránymutató irodalomantropológiai munkájában a versek, himnuszok által megidézett szülőföld (Heimat) szubjektív topográfiáit vizsgálta (Greverus 1972). A Németországban és Ausztriában az 1950–1960-as években oly kedvelt *Heimat-filmek* képi világában is felfedezhetők az idillikus, a háború és modernizáció által megkímélt és a nemzeti ikonográfiában releváns tájak mint az Alpok, Fekete-erdő, Bajorország alpesi előtere, valamint a Rajna- és Mosel-vidék.<sup>9</sup>

A tájakat – amint arra Maurice Halbwachs és Assmann rámutat –, tekinthetjük a *kulturális emlékezet* „topográfiai szövetének”, melyben különböző vallási, kulturális és, tegyük hozzá, nemzeti csoportok sajátos *mnemotoposzokat*, emlékezhelyszíneket teremtenek (Halbwachs 1941; Assmann, J. 1999: 60; Assmann, A. 2006). Az így megalkotott és sokrétűen ábrázolt, imaginált tájak tehát elsősorban kulturális produktumként gondolandók el, ezek kialakítását és értelmezését ma már a nemzetállamokban rögzült területiális viszonyok szabályozzák. Donald Meinig rámutat, hogy minden érett nemzetnek megvannak a maga *szimbolikus tájképei*, amelyek rendszerint a nemzeti lét ikonográfiájának esszenciális részei (Meinig 1979: 11–32).

Arjun Appadurai és mások is hangsúlyozzák, hogy a nemzetállam az általa uralt területen folyamatos és határozott jelenléttel őrzi határait, megteremti állampolgárait és azok állampolgári tudatát, létrehozza, működteti városait, emlékműveit, kialakítja az emlékezet és a megemlékezés helyeit. Appadurai ugyanakkor felhívja a figyelmet ennek a vállalkozásnak az ellentmondásosságára is: amellett hogy az állam igyekszik létrehozni „a nemzethez tartozás egyenletes, folyamatos és homogén terét”, olyan helyeket is kialakít, ahol az ünnepek, a felügyelet, a fegyelmelés és a mozgósítás révén fenntartja az uralkodók és uralom alatt levők közötti társadalmi különbségeket (Appadurai 2001: 16; Balibar 1991: 93.).

A „dolgok rendje” (lásd Foucault 2003) ebben az értelemben a nemzetállam rendjét, elrendezését, topográfiáját jelenti. A helyes arányokat, a dolgok helyességét az állam garantálja, a mindenkori hatalom, az elit szabja meg a normatív olvasatot. A tájak politikai, adminisztratív területi egységekbe való sorolása révén kialakul egy állami raszter a tájban és a lakosságban egyaránt, egy államilag jóváhagyott kultúrspecifikus rendséma, ami egyben a nemzetállam hatalmi, uralmi igénye az ország tájai és egyben az erőforrások fölött. A tér, a tájak és lokalitások egyéb klasszifikációs rendszerei is

<sup>7</sup> Az etnikai térképek nemzetépítést és nemzeti területiális elképzelést szolgáló szerepéről lásd Keményfi Róbert „Etnikai kartográfia mint az etnopolitika eszköze” című tanulmányát ebben a kötetben.

<sup>8</sup> Lásd a magyarországi nemzeti radikális diskurzusban Szlovákia címerére vonatkozó megjegyzéseket, vagy a Görögország és Macedónia közötti zászlóvitát, amelynek során Görögország elérte, hogy Macedónia ne használhassa a Nagy Sándor-féle történeti Macedóniát jelképező Vergina-csillagot (Schell 1997).

<sup>9</sup> A Székelyföld vizuális fixálásában Szóts István *Emberek a havason* című filmjének van hasonlóan nagy hatása.



*1. kép:* A „Székely gyorsra” váró nemzeti zarándokok a gyimesbükki „ezeréves határnál”, a Rákóczi vár és a felújított vasúti őrház mellett 2009 Pünkösöd vasárnapján (foto: Ilyés Zoltán)

ennek az elvnek rendelődnek alá, az eltérő szemiotizálási projektek az etnokratikus struktúrákban jószerivel teljesen ki is vannak zárva.

A nemzetállami etnopolitikák, tervezési politikák tehát egyben szabályozzák, szűrik, felülírják, gyakran leegyszerűsítő sztereotípiákra, dichotómiákra építve – fejlett vs. elmaradott, civilizált/civilizáló vs. civilizálatlan/civilizálandó – rangsorolják a régiókat, különféle lakosságcsoportokat. Ezek mint térértékelési és szimbolikus értéktulajdonítási gyakorlatok az egyes etnikai/regionális csoportokra irányuló kizárási vagy felemelési/felmutatási praktikákban jelentkezhetnek, az etnikusan megszerveződő regionális politikák, szimbolikus regionalizációk a „régii” nemzetállamokban éppúgy zajlanak, mint a fiatalabb, a gyarmati sorból a II. világháború után felszabadult államokban, mely utóbbi mechanizmusok posztkoloniális értelmezési keretbe is beilleszthetők (Varró 2004: 82–84; Oesterheld 1998).

A szimbolikus geográfia problémaköre nem értelmezhető az *imázs* fogalmának körüljárása nélkül. Az imázs egy egyén vagy csoport objektív és szubjektív tudása, benyomásai, előítéletei, imaginációi és emocionálisan motivált gondolatai egy bizonyos helyről, régióról. A hatalmi technikák, a regionális és emlékezetpolitikák, a kultúr- és oktatáspolitikák mind alakíthat egy-egy régió imázsán, új imázstartalmakat vihet be, például emlékművek, kultuszhelyek megteremtésével, vagy akár nagy gazdasági beruházásokkal. A hatalom, az állami irányítás, az állam működése, az adminisztráció, a védelem stb. jellegzetes ikonográfiát, szimbolikát és tájképet hoz létre, amit „hatalmi táj”-nak, a „hatalom vagy uralom tájképe”-nek, a „hatalom geográfiái”-nak is nevezhetünk (vö. Blomley 1994). A térben hatalom és alávetettség koloniális, nemzetállami viszonyai újra és újra megjelennek, újrafogalmazódnak: az egyes etnikumok számára eltérő lehet a tájhoz való szimbolikus hozzáférés; érdemes arra is rámutatni, hogy egy táj, régió szimbolikus, mentális uralása a történeti emlékezet, hagyományok és az épített örökség okán nem feltétlenül az uralkodó nemzet privilégiuma.



2. kép: Egy turistacsoport megemlékezése a vasúti őrház melletti a koronát formázó géppuskaállásnál 2009 nyarán. Háttérben az 1782-ben épített római katolikus „Vesztegzári” kápolna (foto: Ilyés Zoltán)

Homi K. Bhabha Edward Saidnek a „kolonizált reprezentációjáról” írott tanulmányát idézi, amikor a nemzeti kultúra jeleit „a kontrollált *vagy* az elhagyatott, vagy az emlékezés és felejtés, az erő *vagy* a függőség, a kizárás *vagy* a közösség” kontradiktív zónáiként látja artikulálódni. A nemzet ellen-narratívái (így a kisebbségek történeti emlékezete, identitásnarratívái) folyamatosan megzavarják a nemzet mint elképzelt közösség konstruált esszencialista identitását, archaikus, atavisztikus, nemzeti/etnikus tradíción alapuló homogén terét (Said 1989: 225; Bhabha 1999: 95–96).

A nemzetállami elit vagy helyi értelmiség kezdeményezheti az emlékezet vagy a nemzeti önreflexivitás helyeinek megszelídítését, a kulturális emlékezet tompítását szolgáló újraértelmezéseket is. Bausinger leír egy esetet, amikor egy badeni település határában kivégzett lengyel hadifoglyok emlékére állított követ a faluszépítési mozgalom keretében egy esztétikusabbal, a tájba illőbbel helyettesítették. Az idegen nyelvű feliratokat nem újították meg, az emlékhely közhasználatú neve is megszelídült (Lengyelakasztó – Lengyelkő), a történelem ezáltal „*bétköznapivá vált, ötvöződött a megszokottal, élet vesztette*” a történelmet naturalizálták (Bausinger 1996: 55).

Még évtizedekig egzisztálhatnak „emlékezettájak” és „inadekvát tájak”, ahol a szimbolikus tartalom és a nemzetállami uralom között ellentmondás feszül. Például a II. világháború után kiűrült egykori német területek benépesítésével és hatalmi, ideológiai „kistafirozásával” nem vagy nehezen lehetett megszüntetni az új népesség kulturális idegenségét. Megdöbbentő interjúkban vallanak a Szovjetunió belső területeiről a kalinyingrádi területre költöztetett oroszok arról, hogy az ott talált, a németek által hátrahagyott berendezéseket, épületeket, javakat és szimbólumokat mennyire nem értették és nem tudták használni (a mosógépeket víztárolásra használták, a borostyánt szénként elégették stb.) (Matthes 1999). A táj szimbolikus, mentális uralása tehát az emlékezetmunka, a hagyományápolás révén történhet a távolból is. Elég a német honfitársi szövetségeknek az óhazák,

a *Heimat*ok felé irányuló imázsfenntartó tevékenységére utalni (lásd a *Heimatchbuch* műfaját, az emlékezet- és ünnepkultúrát, az irodalmi alkotásokat, verseket, dalokat stb.), ez az emlékezetmunka 1989 után a szabadabb kapcsolatok és a felélenkülő *bonvagyiturizmus* révén a konkrét régiókban már tárgyiasulhatott is (lásd Ilyés 2003).

Katharina Eisch a csehországi Cheb (Eger) környékén folytatott vizsgálatai nyomán *interkulturális jeltérről* beszél, amelyet reprezentatív kulturális és politikai sűrűsödési pontnak tekint. Ebben a jeltérben jól érzékelhető a cselekvések és interakciók flexibilis értelmezési dinamikája. A két világ-háború közötti Szudéta-vidék pereme egyben egy átmeneti zóna, csatorna és közvetítő pálya Kelet és Nyugat, Csehország és Németország között. Az egykori Egerland területén a kitelepített szudéta-németek helyére érkező csehek, a helyben maradt németek, a hazalátogató egykori kitelepítettek és a masszív bevásárlóturizmusban részt vevők révén a kollektív emlékezet és identitásstruktúra polifonikus: többféle kulturális identitás, térhasználati és -értelmezési, jelölvasási stratégia fonódik itt egybe. A települések cseh átnevezése, a városok, falvak lepusztultsága, a vasfüggöny előtti kiürített, pusztává vált senkiföldje a helyben maradt németek fontos elbeszéléstoposzai. A tájak és települések mint olvasható *palimpszesztek* képezik a kollektív emlékezet alapját, az emlékezők emlékezetüket rendre topográfiai visszacsatolásokkal erősítik meg. A helyek képei, a topográfiák és a helyiek mentális térképei sokszor utalnak a társadalmi és etnikus struktúrákra (Eisch 1996).

A *turizmus* is fogyasztója az etnizált régióknak (lásd folklór- és etno-, illetve nemzeti turizmus), új irányokat szabhat az örökségesítésnek (pl. korábban elfedett/elfelejtett kulturális örökség felfedezése, multietnikus, multikulturális imázs fogyasztása), amelyek gyakran szembemennek a nemzetállami törekvésekkel (lásd pl. Gyimes „ezeréves határ” turizmusa).

A régiók, tájak, lokalitások a legkülönbözőbb jelentések konstruálásának és a turizmus keretében történő fogyasztásának helyeivé válnak, áttételesen a történelemtől, etnicitástól, vallástól, identitástól folytatott állandó diskurzusok, replikák terepeivé is válhatnak. A turizmus léket üthet a nemzeti térbeélés és reprezentáció monolit hagyományába. A turizmus gyakorlata hibridizálhat, a helyi lakosságot bevonva, a helyi örökségre figyelve a turizmus ellengeográfákat, szimbolikus ellenvilágokat is konstruálhat. Ezen szimbolikus ellenvilágok közül figyelemre méltó a német nyelvterületen szövődő Galícia- és Bukovina-diskurzus, melyben az egykori osztrák tartományok mint multikulturális világok, imaginárius irodalmi tájak, nosztalgiatájak konstruálódnak (Goltschnigg–Schwob 1991; Pollack 2009; Scharr 2003). Ideológiailag más előjelű, másképpen szelektáló ellenvilágokat teremt a nacionalizmus: az autentikus és nacionalizált székelyföldi táj, a gyimesi ezeréves határ egyre gyakrabban válik a nemzeti radikalizmus performanszainak terepévé.

A fenti esetekben a turizmus *belymitosza*i, azaz a társadalmilag, kulturálisan elsajátított helyekkel kapcsolatos sztereotípiák, érzelmek, képek éppúgy lehetnek (multi)etnizáltak, mint a *gondolattájak* (mind-scapes), azaz az albumok, útikönyvek, turistafényképek, videók és turistaemlékek által éltetett egyéni elképzelések és fantáziák (vö. Shields 1991; Löfgren 2004: 214).<sup>10</sup>

Mint az előzőekben is láthattuk, a tájak, régiók, államok/birodalmak *reprezentálásának* fontos színterei, médiumai az irodalmi szövegek, nemzeti himnuszok, címerek, festmények, fotográfiák és litográfiák, filmek, prospektusok, útikönyvek, kiállítások, múzeumok és tankönyvek. Ezek a reprezentációs rendszerek mint a *batalom tájképei* (landscapes of power) a reprezentáció stratégiájától és politikájától függő jelentéseket termelnek és cirkuláltatnak, ezeket a következetes módon végigvitt tartalomelemzés és kontextusfüggő olvasási mód tárhatja fel (vö. Hall 1997).<sup>11</sup> A különböző kultúrákban, nemzetállamokban a tájakat eltérő értelmezési sémák mentén produkálják vagy reprezentálják, ezek egymással interakcióba léphetnek vagy konfrontálódhatnak. A hatalmi igény-

<sup>10</sup> A turizmus kulturális geográfiájáról lásd még Bódi Jenő összefoglalását (Bódi 2007: 176–178).

<sup>11</sup> Pl. Christopher Pinney az indiai színes litográfiák elemzésével mutatja be a „hindutva”, a hindu nacionalizmus nemzeti térjelölési, szimbolikus regionalizációs gyakorlatát (Pinney 1997).



nyel fellépő szereplők és intézmények saját értéktulajdonításuk szerint favorizálnak kanonizált olvasatokat és dekódolási módokat.

A hatalmi, uralmi viszonyoknak a tájba való beírása, beíródása, a saját kanonizált történelemnek a reprezentálása különösen a *határtérségekben*, a *perifériákon* lehet szembevetendő. A határok mint társadalmi és politikai konstrukciók egyszerre tekinthetők intézménynek és szimbólumnak (Paasi 1995, 2005). A határtérségek etnikai, kulturális sokfélesége okán az elbeszélések és történelmek kontradiktív szimbolikái és konkuráló imaginációi egymás mellett is létezhetnek, melyek az etnokratikus nemzetállamok számára kihívást jelentenek. Sok nemzetállamban a saját történelem és települési textúra reprezentálása központi elgondolás és projekt. Ismertek a nemzetiszocializmus „árja táj”-tervei (Fehn 2003), az államilag támogatott vagy a kisebbségi elit által kezdeményezett szimbolikus térfoglalások Erdélyben (Bodó–Bíró A. 2000), valamint a nemzeti, vallási konfliktusok során a szimbolikus jelentőségű épített tájelemek lerombolására, dekomponálására tett kísérletek (India, Ayodhya,<sup>12</sup> Bosznia–Hercegovina, Koszovó).

A kortárs szociálgeográfiai vitákban már a *média* szerepét is vizsgálják a szimbolikus geográfiák, a terekhez kötött jelentéstulajdonítások megerősítésében, elmélyítésében és társadalmi elfogadtatásában (Felgenhauer–Schlottomann 2007). A média működési mechanizmusa, társadalmiasultsága és hatalmi potenciálja révén képes vilásképeket elfogadtatni, terjeszteni, bizonyos toponímiákat, megnevezéseket, *szimbolikus regionalizációkat* propagálni és promotálni. Így válik Burgenlandból lassan Őrvidék, a szerb konnotációjú Vajdaságból Délvidék, Szlovákiából Felföld vagy Felvidék, Hargita és Kovászna (ezek 1968 óta létező neutrálisabb konnotációjú megye-nevek Csík, Háromszék és Udvarhely helyett!) megyékből Székelyföld (rendre ki is helyezik a Székelyföld táblát Kovászna megye határán). Ez a szimbolikus regionalizáció a történelmi magyar nemzeti tér (érzetének) megerősítésével a térbeli orientáció mindennapi rutinjait nacionalizálja, azaz a trianoni államhatár-elrendeződést írja felül a fejekben. Ez természetesen még kifejezettebb a különböző nemzeti érzelmű honlapokon; kiadtak már „Magyar élettér autótatlaszt”, ahol ideiglenesen „*rác, oláh, tót megszállás alatt levő*” területként vannak feltüntetve az elcsatolt országrészek (Faragó–Kertész–Szalóky–Sztás 2006).

A *határtérségek szimbolikus geográfiájának* értelmezéséhez jól adatolt és feldolgozott példát kínál a finn–orosz *Karélia*, ahol nemzeti ikonográfiák konfrontálódnak és élnek egymás mellett, és ahol 1989 után finn részről megindulhatott az elvesztettnek gondolt karéliai táj újraépítése, újrabeélése (Raivo 2004). Karéliának óriási jelentősége volt a Kalevala forrásszövegeinek összegyűjtésében, jóformán a teljes „nemzeti eposz” anyagát a keleti végeken gyűjtötték (vö. Smith 2004: 223–224). A Finnországtól a II. világháború végén elcsatolt és évtizedekig elzárt terület szomszédságában (a maradék Karéliában) meg is indult az 1970-es évektől egy szimbolikus tér létrehozása, a Kalevalára reflektálva megterveztek például az „énekmondók és népköltészet útját”. Maunu Häyrynen bemutatta, hogy Karélia mint liminális zóna, társadalmi periféria miként reprezentálódik a finn nemzeti táj imázspítési folyamatában. A különféle ideológiai korszakokban a határrégió arculata más-más kontextusokban rajzolódik meg: például Zacharis Topelius nemzeti romantikus, didaktikus narratívákat tartalmazó Finnország-topográfiájában (Topelius 1845–1852), a II. világháború nyomán, és a posztsovjet revival időszakában. A jelen karéliai táj szerint egy nosztalgikus konstrukció, melyben a liminális zónát bizonyos értelemben a történelmen kívül helyezik (Häyrynen 2004).

Netta Böök felhívja a figyelmet a vallási eltérésekre is: a karéliai határvidék a finn–karéliai ortodox kultúra magterülete volt. Az ősi Karéliát mitikus helynek tekintették, az ősi, eredeti finn „*kalevala-kultúra*” utolsó rezervátumának. A II. világháború után Finnországot kényszerítették az

<sup>12</sup> 1992-ben hindu nacionalisták lerombolták Uttar Pradesh államban Ayodhya 1528-ban épült moszlim templomát. A hindu hagyomány szerint a mecset annak a hindu templomnak a helyén épült, amely Rama isten születési helyét jelölte. Az ayodhyai szent hely visszavételét megcélzó hindu nacionalista szervezetek a 20. század közepétől kiharcolták, hogy Rama és felesége Sita képei egy kis oltáron benn lehessenek a mecsetben (lásd Bacchetta 2000; Schied 2008).

1941–1944 között visszafoglalt Karjala átadására, telepesek költöztek be a Szovjetunió más területeiről, és az elzárt zónát 45 évig finnek nem látogathatták. A háború utáni Finnországban Karélia új nosztalgikus aurát kapott, míg a szovjet hozzáállást a „szovjet nacionalizmus” és a politikai rendszer uralta adminisztráció határozta meg: létrehozták a szovjet „ideológiai tájképet”, a Nagy Honvédő Háború emlékműveivel és a Kelet-Európában jól ismert mozgósító plakátokkal, szobrokkal, installációkkal. A jelenlegi karéliei határvidék aránylag szegény oroszországi terület, amelyet többirányú identitás, kötődés, örökség jellemez (Böök 2004). A háború előtti kulturális tájkép maradványai, a falvak és épületek részben megmaradtak, ez érzelmileg érinti a finneket, és a háború előtt itt élt lakosságot turizmusra, hazalátogatásra ösztönzi.<sup>13</sup> A szülőföld, az emlékezés geográfiája íródik rá fokozatosan a posztsovjett tájra, jelentőségteli pontokat, desztinációkat, emlékeket és finn–orosz érintkezési, találkozási alkalmakat, „közös olvasáspróbákat” teremtve. Az orosz értelmiség körében is jelentkezik egy egyre növekvő érdeklődés a terület háború előtti múltja, karjalai finn világa iránt. Az épített örökségekhez különböző tudások, képzetek, identitások és narratívák kapcsolódnak; természetesen a két nép – finn és orosz – másképpen használja a karéliei múltat. A szerző feladatként fogalmazza meg olyan eszközök megtalálását, amellyel egyesíteni lehet a finn és orosz érdekeket, hogy a karéliei kulturális örökség fennmaradjon (Böök 2004).

Karélia mint határrégió bemutatja számunkra, hogy miként reprezentálódhatnak történeti régiók, néprajzi tájak, és az emlékezetpolitika, valamint a nemzeti táj imagológiája miképp befolyásolhatja egy régió imázstartalmait, örökségesítését.

Nemcsak a határok és határvidékek a maguk lineáris-areális kiterjedésében, hanem kitüntetett határpontok is részesei lehetnek a nemzeti geográfiáknak, helyszínei a szimbolikus nemzetépítésnek és örökségesítésnek. Erre jó példát szolgáltat a szlovákiai Dévény és a romániai Gyimes.

*Dévény* (Devín, Theben) vára a Morva folyó dunai torkolatánál épült, a történeti Magyar Királyság nyugati kapuja volt (porta Hungarica).<sup>14</sup> A vár egyaránt jelen van a szlovákok, a németek (osztrákok) és a magyarok történeti emlékezetében. A kőkorszak óta lakott várdomb a Nagy-Morva Birodalom egyik központja volt, ily módon a morva és cseh történelemhez is kapcsolódik. A hely – a Pierre Nora-i *lieu de mémoire* értelmében – a nemzeti emlékezetek sűrűsödési, kikristályosodási pontjának tekinthető (Kiliánová 2006: 351–353). A határ és kapu funkció meghatározóan a magyar történeti emlékezet és szimbolikus nemzetépítés számára kínált hiteles keretet. Ennek betetőzése az 1896-os Millennium, mikor is a magyar kormány által emeltetett 7 vidéki honfoglalási emlékmű egyike az ország nyugati határpontján, a dévényi várban nyert elhelyezést: egy oszlopon álló Árpád korabeli harcos (sokak szerint maga Árpád fejedelem), kezében pajzzsal és leeresztett karddal.<sup>15</sup>

Dévény a 19. század 30-as éveitől kerül be a szlovák nemzeti emlékhelyek sorába, elsősorban a szépirodalomnak köszönhetően: Ján Kollár mint a nagy-morva uralkodók székhelyét, Ján Holly Cirill és Metód vélelmezett dévényi tevékenységét örökíti meg.<sup>16</sup> A szlovák Dévény-kultusz igazi kezdő-

<sup>13</sup> Lásd Fingerroos a „karélianizmusról” írt tanulmányát (Fingerroos 2006).

<sup>14</sup> Dévény kapcsán, mely a nyugati kapu irodalmi és szimbolikus politikai toposzáként rögzült, sokszor idézik Ady Góg és Magóg fia vagyok én... című versét: „Szabad-e Dévénynél betörnöm Új időknek új dalaival?”

<sup>15</sup> A Pannonthalmán, Ópusztaszeren, Zimonyban, Brassóban, Munkácson, Nyitrán és Dévényben felállított emlékművek többsége a környező, vegyes nemzetiségű településekről, a közeli vasútvonalakról és hajózási útvonalakról jól láthatóan voltak elhelyezve. A hősalakokat, nemzeti szimbólumokat megjelenítő emlékműveket a két belső kivételével az országból kivezető főirányokban, a határok közelében vagy éppen a határoknál helyezték el, egyszerre szolgálva a magyar nemzeti tér koordinátáinak kijelölését és a térkép (a történeti államterület) perszónifikációját, egyszersmind figyelemztetve a nemzetiségeket a magyar állam iránti való hűsége és hálára (vö. Sinkó 1983).

<sup>16</sup> A 9. században létezett, több szláv törzset magába foglaló, Nagymorva Birodalom a 18. századtól a szlovákok és a csehek–morvák számára egyaránt államépítési minta, történeti igazodási pont; később sokan Nagymoráviát a csehek és szlovákok első közös államának tekintették. Dévényben megtalálták és feltárták egy nagymorva keresztény templom maradványait. A 863-ban a Nagymorva Birodalomba érkező Cirill és Metód keleti keresztény szerzetesek egyes vélemények szerint Dévényben is tevékenykedtek.



dátuma 1836. április 24-e, amikor L'udovít Štúr vezetésével a pozsonyi evangélikus líceum szlovák diákjai kirándulást szerveztek az ősi várromhoz és ott ünnepélyesen nemzeti lelkesítő beszédeket tartottak, szlovák himnuszokat, népdalokat és verseket adtak elő (Kiliánová 2006: 357–358). A nagy-morva tradíció kiemelésével az addig állam nélküli és magukat a magyar Királyság (Uhorsko) keretében elgondoló, döntően hungarus-tudatú szlovákok saját „állameszméjüket”, állami tradícióikat és nemzeti jogaikat fogalmazták meg.

A 19. század második felében Dévénnyel szemben morva–cseh részről Velehrad mint nagy-morva vallási központ szerepe növekszik, 1863-ban Cirill és Metód térítőmunkájának millenniumán éppen Velehrádra szerveznek nagy cseh és morva zárandoklatot, amelyen néhány szlovák is részt vesz. A szlovákok is egyre inkább a fejedelmi központ Nyitra felé fordulnak, a politikai küzdelem fő bázisát pedig Turócszentmárton jelentette (Kiliánová 2006: 360).<sup>17</sup> Az 1918 utáni rivalizálás Velehrad és Dévény között később is tükrözi a csehszlovák nemzetépítés és emlékezetpolitika ellentmondásait.

A trianoni határváltozások és az új csehszlovák állam megalakulása nyomán megkezdődött az új határok infrastrukturális és szimbolikus megerősítése, majd megfigyelhető az emlékhely visszaszerzésére, birtokbavételére és jelentésének megváltoztatására, a szláv dicsőség hangsúlyozására irányuló céltudatos törekvés.<sup>18</sup> 1927-ben, Cirill születésének 1000. évfordulóján a szlovák katolikus egyház és politikai elit nemzeti zárandoklatot szervezett Dévénybe, ahova a cseheken kívül más szláv népek képviselőit is meghívták. 1936-ban a Štur-féle zárandoklat 100. évfordulóján emléknepokat tartottak Pozsonyban és dévényi felvonulást is szerveztek. Pár hónappal később a Sokol nevű csehszlovák tornászegylet össztalálkozóját szervezték meg és a megnyitónak szintén a dévényi várrom kínált szimbolikus kulisszát. Így vált Dévény a szlovákok emlékhelyévé és ezzel párhuzamosan a cseh, morva, szlovák és a közös szláv történelem helyszínévé (Kiliánová 2006: 361–362).

A többségében német lakosságú Dévény az osztrákok/németek emlékezetében nem játszott az előbbiekhöz hasonló kiemelkedő szerepet, de a hely a nagy német birodalomépítőket is megihlette.<sup>19</sup> Az 1938-as müncheni egyezmény után meghúzott új határokkal Dévény és Pozsonyligetfalu (Engerau) a „Pozsonyi hídfő” részeként a Német Birodalomhoz került, 1939-ben a határvidéki és a külhoni németek számára rendeztek itt találkozókat a várrom dombján kialakított amfiteátrumban, ahonnan a Dunára és a szemközti Hainburgra nyílt kilátás.

Az 1945 utáni években Dévény helyszíne lett az össz-szláv testvériséget, a szovjet-csehszlovák barátságot és a szláv népek antifasiszta harcát, valamint a cseh és szlovák összetartozást megerősítő nemzeti-kommunista rítusoknak, performanszoknak. Mivel Dévény és a várrom 1948 után a szigorúan ellenőrzött határhoz vezető része lett, és a Pozsonyt Dévénnyel összekötő út mentén húzták ki a szögesdrótot és állították fel az őrtornyokat, a településen az ötvenes években megszűntek az ünnepek. Az 1950–60-as évek fordulóján a cseh Přemysl uralkodóház mitikus ősanjyának tekintett Libušéről és a számos szlovák történeti munkában „szlovák királynak” tekintett Svatoplukról készült operákat mutattak be Dévényben (Kiliánová 2006: 363–364).

A hatvanas években szórványosan rendeztek cseh és szlovák, illetve csehszlovák–szovjet barátságot hirdető ünnepségeket, mellékesen megemlékezve a nagy-morva, illetve a Cirill–Metód-hagyományról. Az 1980-as években kezdődik meg az emlékhely fokozatos újrapozicionálása, ismét a

<sup>17</sup> A szlovák történészek egy része a Pribina fejedelem által 825–833 között vezetett Nyitrai Fejedelemséget az első szlovák államnak tekinti, amelyet a Pribinát előző I. Mojmir fejedelem a morva területekhez csatolt, létrehozva a Nagy-morva Birodalmat.

<sup>18</sup> 1921 januárjában ismeretlen tettesek – feltehetően a csehszlovák légió tagjai – felrobbantották a millenniumi emlékművet.

<sup>19</sup> Hasonló, bár szimbolikusán kevésbé teltető funkciója van a szemben, az osztrák oldalon emelkedő Hainburgi-rögnek, ahol a Braunsbergen a Beneš-dekrétumok nyomán Szlovákiából elűzött kárpáti németeknek a régi hazára emlékező, Pozsony felé néző emlékműve található.



3. kép: Dévény vára, előtérben a település régi szláv nevére (Dowina – ld. Deva: lány, szűz) utaló női szoboralakkal (foto: Gulyás Gyula)

nagy-morva tradíció, Cirill és Metód öröksége és a Štúr-zarándoklat nyomvonalán. 1989 után a vasfüggöny leomlásával a Dévény–Hainburg várospár szimbolikus összekötő szerepe és az Európához való tartozás hangsúlyozódott a rendezvényeken. Csehország és Szlovákia 1993-as szétválása óta az emlékhely szlovák jellege erősödik, politikai rendezvények, a július 5-i Cirill és Metód emléknap mint nemzeti ünnep egyik kitüntetett helyszíne lett és a dévényi vár beépült a politikai (és gazdasági) marketing vizuális kelléktárába, helyet kapott az 50 filléres pénzérmén is (Kiliánová 2006: 363–366).

Dévény mint emlékezhely a rivalizáló nemzetépítések szimbolikus sűrűsödési pontjává válva szemléletesen példázza a nemzeti öntudatra ébredés 19–20. századi folyamatait, ahol nemcsak az egyes nemzetek, hanem számos politikai/nemzeti ideológia is megtalálta a maga autentikus hátterét.

A Gyimesi-szorosban, a történelmi „ezeréves határnál” épült Rákóczi-várnak ugyan nincs olyan patinás recepciótörténete, mint Dévénynek, mégis jól példázza a határtérsegeknek és kitüntetett határpontoknak a nemzeti emlékezetben és a nemzeti performanszokban betöltött szerepét. A Honfoglalást megidéző Vereckei-hágón kívül nincs még egy olyan szakasza a történelmi Magyarország egykori határának, amely a rendszerváltás után olyan erőteljesen beépült volna a Trianon előtti országhatár megismerését célzó és a nemzeti történelemre való emlékeztetést szolgáló etno- és nemzeti turizmus repertoárjába, mint Gyimes, illetve legszélsebb települése, Gyimesbükk (Ghimes-Fáget). A Gyimesi-szoros és az „ezeréves határ” népszerűsége – tájképi adottságain túl – minden bizonnyal azzal a tapasztalattal is magyarázható, hogy „tömbmagyar”, kulturálisan homogén terület csak a Székelyföldön – és leginkább Gyimesben – érintkezik a történelmi határral és ez valamiféle otthonosságot és biztonságot nyújt az egykori határvidéket felkeresők számára. Gyimes – és különösen az „ezeréves határ” térsége – a gyimesiek és az idelátogatók különböző csoportjai számára egy sa-

játságos „mnemotoposz”, eltérő jelentésmélységben és -intenzitásban szemiotizált terület, amely a romlatlanság, a természetközelség, a meghittség, a vendégarbárság, a hagyományápolás és a kultúrájához hű magyarság azilumává stilizálódott (Ilyés 2006: 128–130).

A számos gyimesi határjel között – láthatósága, viszonylagos kiépítettsége és közvetlen határhelyzete révén – a turizmus nyilvánosságában és a helyi identitás-narratívákban központi helyet kapott a Rákóczi-vár. A két állam közötti évszázados határt idéző pont a történeti tudat és az etnikai/nemzeti identitás utókonstrukciós gyakorlatának termékeként a látogató turista számára egy képzeletbeli időutazás „heurisztikus” diszleteit nyújtja (Biczó 2003: 42). A Rákóczi-vár – tényleges hadászati jelentőségét a 20. századra elveszítve – egyre inkább az „ezeréves határt” és ezeréves történelmet jelző szimbolikus kulisszává vált, ahol közigazgatási és katonai ünnepek, határmegerősítő rítusok zajlottak. 1944 után az egykori határinfrastruktúra látható jeleit a román hatalom igyekezett eltüntetni, s e mozzanat beépült a trianoni sérelmek narratív kelléktárába. Az emlékhely kiépüléséhez nagyban hozzájárult, hogy egy helybeli tanár és panziótulajdonos a Rákóczi-vár romjainál és a közeli vasúti órháznál vendégeinek „rendhagyó történelemórákat” tartott, a helyi közösség kollektív történetének és saját kisebbségi tapasztalatainak megidézésével a végek hangulatát és a megmaradás kihívásait tárva a magyarországi látogatók elé.

A Rákóczi-vár környezete mint historikus élménytér nemzeti érzelmeket mobilizál, a történeti tudáskészlet elemeit mozgósítja, a nemzeti sorsközösséget tudatosítja az idelátogatóban. A helyiek nem kínálnak ennél több támpontot, a kétértelműbb, ellentmondásosabb olvasatokat nincs terük és indíttatásuk felfedni, így a magyarországi turista számára egy jól fogyasztható, jól értelmezhető terméké válik a határ és beépül a helyi folklórturizmus és szelektív örökségreceptió repertoárjába. Ez a határolvasat nem reflektálja Gyimes többnemzetiségű jellegét, a gyimesi csángó kultúrában latensen és nyilvánosan is jelen levő román örökséget, a nemzeti, felekezeti rivalizációknak a másik felet sújtó narratíváit, a bizánci rítusú katolikus gyimesiek sérelmeit, a székely–csángó ellentét mélyben izzó és újratermelődő kliséit.<sup>20</sup> Heterosztereotípiák révén maguk az idelátogatók is alakítják a helyiek önmagukról forgalmazott képét, óhatatlanul megszabják, hogy mi emelhető be a helyi örökségrepertoárba, mi az, amire az idegenek – jelen esetben a magyarországi turisták – kíváncsiak lehetnek. Ez a fejlődő nemzeti turizmus igényli és élteti az egykori határ nemzeti olvasatait, s ezt részben újratermeli és megerősíti a helyiekben is. A Rákóczi-vár és a határ kézzelfogható környezete alkalmanként revíziós aktivitástérré válik, a határt jelző bakterházra a hármashalom motívumai, az útburkolatra a román–magyar határt és vámot jelző grafikák kerültek (Ilyés 2005: 40).

Gyimes „regáti” oldalán létezik egy román emlékezhely is, korántsem a Rákóczi-várhoz fogható jelentőséggel. Az I. világháború idején kémkedés vádjával kivégzett Emil Rebreanu emlékműve lokális és regionális hatású irodalmi emlékhelyként a híres író, Liviu Rebreanu bátyjának állít emléket. Rebreanu *Akaszottak erdeje* című regényében a bátyjáról mintázott Apostol Bologa alakjában megrázó erővel ábrázolja a Monarchia hadseregében szolgáló román tiszt lelkiismereti vívódását, bukását és távlatos nemzeti megdicsőülését. A magyar fordításban is megjelent mű a magyar uralom alatt élő, nemzeti, kulturális önállóságáért küzdő erdélyi románságnak a nemzeti emlékezetben kanonizálódott egyik alapélményét örökíti tovább. Ezzel a gyimesi határ a román nemzeti emlékezetbe és helyi nemzetépítő folyamatba is beemelődik, az irodalmi alkotás és az emlékmű révén az egykor nemzeti elnyomás alatt élt, a határ által megosztott románság is az „ezeréves határ” „fogyasztójává” válik (Ilyés 2005: 44–45).

<sup>20</sup> Gyimesbükkre számos román költözött Moldvából, akik asszimilálódtak, görög katolikus vallásúak lettek, magyarul beszéltek és vallási hagyányaikat nem számítva nemigen különböztek a római katolikus vallású gyimesi csángóktól. Ezeket a görög katolikusokat a magyar adminisztráció 1940–1944 között diszkriminálta, majd a kommunista román hatalom 1948-ban az ortodox egyházba kényszerítette (Ilyés 2004: 194–196). A székelyek és csángók között alapvetően birtokjogi, mentalitásbeli és kulturális különbségeken alapuló ellentét feszül, amit az 1945 utáni kisebbségi élt igyekezett a sorsközösségre való hivatkozással tompítani (Ilyés 2006: 127).

2008-ban a határnál levő elhanyagolt és a két nemzet közötti vizuális replikák helyszínévé vált vasúti őrházat a helyiek és magyarországi civilszervezetek összefogásával felújították és pünkösdkor nagyszámú helyi és magyarországi zárandók jelenlétében felavatták.<sup>21</sup> A pünkösdi gyimesi zárandoklat, a magyar címeres nosztalgiavonatnak Gyimesbükkre, illetve az egykori határhoz való érkezése, a felújított vasúti őrház felavatása olyan performatív aktusnak és sűrűsödési pontnak tekinthető, ahol létrejön a nemzet, vagy legalábbis megerősödik, igazolódik, élményszerűvé válik az a közösen osztott elképzelés, hogy a nemzet létezik. Ezzel a gyimesi „ezeréves határ” – nem kis részben az esemény médiavisszhangjának köszönhetően – még szélesebb ismertséget kapott, a szemünk előtt vált nemzeti emlékhellyé. Az őrházban berendezett vasúttörténeti kiállítással, a nemzeti értelemben neutrális vasúttörténeti örökségesítéssel sikerült a román többség, a hivatalos közegek felé is elfogadhatóvá tenni az akciót, és sikerült az őrházzal kapcsolatos performatív diskurzust, etnocentrikus szemiózist valamelyest konszolidálni és domesztikálni. A gyűjteményt vezető, a vendégeket kalauzoló vasúttörténész az őrházat és a Rákóczi-várat a „a magyarság Kába köve”-ként, „a magyarság Mekkája”-ként aposztrofálta. A felújított őrházat spontán, privát nemzeti mikroperformanszok/fényképezkedések/nemzeti térjelölő aktivitások háttereként is használják.

A gyimesi „ezeréves határnál” magyar határjelekkel, szimbólumalkotással, térfoglalással és a rájuk közvetlenül vagy áttételesen reflektáló román kontextualizáló és dekomponáló aktivitással találkozunk, amely az egykori határ által kiváltott magyar múltértelmezéssel szemben állítja fel a román olvasatot. Gyimes határjeleivel, a határ máig transzparens infrastruktúrájával, a hadászat palimpszesztjével, a nemzeti megosztódottságot jelző ortodox és római katolikus templomaival, kápolnáival szimbolikus sűrűsödési pont, ahol a (nagy)magyar narratívák mellett román, helyi és vallási olvasatok is léteznek. A gyimesi „ezeréves határhoz” kötődő emlékezési gyakorlatok, konkurráló narratívák, szimbolikus térfoglalások és térhasználatok az egykori határ néhány száz méteres körzetét kitüntetett módon szemiotizált területté avatják (Ilyés 2005: 45–46).

<sup>21</sup> A csíksomlyói búcsút, amely elsődleges szakrális szerepkörén túl 1990-től egyre határozottabban a teljes Kárpát-medencei magyarság nemzeti zárandoklatává, önmegmutató performanszává vált (vö. Feischmidt 2005: 15–16, 25), szervesen egészítette ki a zárandokvonat gyimesbükki útja, illetve a vasúti őrház ünnepélyes felavatása, amellyel az „ezeréves határ” nemzetegyesítő toposza is beemelődött az ünnepségsorozat szimbolikus üzenetei közé.

## Nacionalizmusok és etnicitások globális kontextusban. A különbségek megértése a globális hierarchiák szociológiájában

### Bevezetés

A globalizáció mint a hierarchikus világkapitalizmus egy újabb szakasza komoly paradoxonok elé állít minket a globális társadalmi változások és a kapcsolódó kollektív és egyéni identitások elemzése terén. Különösen élesek ezek a paradoxonok az „európaizálás” és a nacionalizmus terén, ahol a fundamentalista, azaz az éles elkülönülést hirdető etnikai és nemzeti identitások éppen megerősödni látszanak, semmint hogy letűnnének a hirdetett és sok tekintetben intézményesített posztnationalista folyamattal szemben. A korábbi évtizedekhez képest hihetetlen burjánzásnak indultak a jobboldali radikális szervezetek és mozgalmak, illetve megnőtt az olyan erőszakos cselekedetek száma, amelyek során a kulturális vagy a biológiai rasszizmus nyelvi közegében próbálnak egyesek verbálisan, de mind gyakrabban fizikailag is bántalmazni, „beavatkozni” a „társadalom” a „magyarok”, a „szlovákok”, a „többség” védelme érdekében. Gyakran kerül sor Molotov-koktéll elhajítására, pusztító lincselésre, mint azt tucatjával látjuk a falusi romák ellen elkövetett gyilkos atrocitások esetében. Történik mindez úgy, hogy a közbeszédben roma értelmiségieket szólítanak fel a „cigányok” által elkövetett bűncselekményektől való elhatárolódás érdekében<sup>1</sup> és *vice versa* „minket” kérnek fel a „cigányellenes” erőszakkal szembeni fellépésre és a bűnbocsánat kérésére. Ugyanígy az etnikai határok megerősítése és a kisebbségellenes nemzetállami uszítás érdekében tankönyveket írnak át, földrajzi nevek kisebbségi nyelven történő használatát tiltják.<sup>2</sup> Erőszakos utcai megmozdulásokra kerül sor, több alkalommal nyíltan rasszista szimbólumok felhasználásával és „zsidóknak” szánt kötelek kilátásba helyezésével. „Budapest nem magyar, inkább zsidó város”, hangoztatják a szónokok mostanság már mindenféle kontroll nélkül.<sup>3</sup> Ugyanígy erős a bevándorlókkal szembeni intolerancia és Kelet-Európa, Dél-Európa mellett az egyik leginkább elutasító régió, miközben százalékarányában a legkisebb bevándorló tömegekkel kell megbirkóznia.

Ez pedig éppen akkor következik be, amikor liberális diskurzusok szerint a „legcivilizáltabb” egységhez, az Európai Unióhoz csatlakozott térségünk legtöbb állama, illetve teljessé válik a globális piacba való integrálódásunk. Mennyire törvényszerű ez a paradoxon, illetve paradoxon-e? – kérdezhetjük egyre sürgetőbben.

E kérdések megoldása érdekében tágabbra kell nyitnunk a perspektívánkat, mind történetileg mind pedig földrajzilag. Ugyanis a lokális nemzeti és etnikai identitás történetek a helyi kötődése-

<sup>1</sup> Kossuth Rádió 180 perc című műsor: 2009 február 10. A veszprémi Cozma-gyilkosság kapcsán Iványi Gábor lelkész a tatárszentgyörgyi temetésen elmondott beszéde: „Mi vagyunk, akik fenyegettünk, és nem álltuk útját annak az alakulatnak, amely elsőként ezen a településen masírozott, és most siratjuk a gyalázatunkat és veszteségünket, mert nem akarjuk, hogy így folytatódjon életünk.” [http://nol.hu/belfold/nekunk\\_kell\\_befogadni\\_oket\\_access:2009-03-17](http://nol.hu/belfold/nekunk_kell_befogadni_oket_access:2009-03-17).

<sup>2</sup> Szlovákiában hosszas vita után két nyelven szerepelnek a földrajzi nevek: a magyar tankönyvek szövegeiben első helyen a magyar megnevezés szerepel majd, amelyet a szlovák követ zárójelben.

<sup>3</sup> Lásd 2009. március 15. Csurka István beszéde.



ken túlmenően elhelyezendőek a modern kapitalizmus által, a 18. századra megteremtett globális hierarchiák rendszerében. E rendszer posztkoloniális kritikai vizsgálata nélkül ugyanis nehezen érthetőek meg mind bizonyos tartalmi elemei, mind pedig a kizárások iránya és dinamikája. Alábbi szövegünk ennek megmutatására törekszik történeti kitekintések, elméleti reflexiók, illetve szűkebb példák alapján.

### **Globális egyenlőtlenségek és mentális hierarchiák a kora újkortól**

A 18. század során kibontakozó modern koloniális, és tendenciáját tekintve globális kapitalizmus mind „valós”, mind pedig mentális szempontból egyenlőtlen fejlődési modellt hozott létre, amelyet mind a mai napig a legalaposabban a függőségi elmélet és a világrendszer-elmélet ír le, főképp gazdasági téren (a releváns klasszikus szövegeket, Frank, Wallerstein, Cardoso munkáit illetően lásd McMichael 2000). Az egyenlőtlen gazdasági fejlődés törvényszerűségét az egyenlőtlen civilizációs fejlődés, az eltérő civilizáltsági szintek társadalomtudományokat is felölelő diskurzusai fedik el az evolúciós gondolatoktól a modernizációs elképzelésekig. Az eurocentrizmus jelenségeit már előbb vizsgálták a posztkoloniális kritika szemszögéből (Amin 1989; Said 1978; Mignolo 2000; Böröcz 2004; Melegh 2006; Wallerstein 1979; 1991; 1997; Engel-Di Mauro 2006). A két társadalmi szint (az egyenlőtlen fejlődés és a hierarchikus beszédmód) történetileg ugyan szorosan összekapcsolódik és szociológiailag együttesen elemzendő, mégis szét kell tudnunk választani őket analitikus szempontból, anélkül hogy valamelyiket is előtérbe helyeznénk.

Gazdasági szinten a 18. századtól kezdve a gyarmatosító kapitalizmus a technológiai újítások, az ipari termelés és termelési módszerek megjelenésével olyan tökeintenzív térséget hozott létre, amelynek egyre erőteljesebben kellett támaszkodnia új erőforrások, új, olcsó munkaerő és nyersanyagok tömeges bevonására (Wallerstein 1979). Erre a korábban ilyen éles formában semmiképpen sem tapasztalt globális verseny miatt volt szüksége az egyes, terjeszkedni tudó európai államoknak, annak érdekében, hogy megtarthassák vezető helyzetüket a világpiaci versenyben, illetve hogy a „hazai” népességet elláthassák olcsóbb agráráruval és iparcikkkel, valamint hogy a növekvő fogyasztást és a társadalmi békességet fenntarthassák a gyarmatbirodalmak központjában. Minduntalan szembe kellett ugyanis nézni azzal a problémával, hogy az ipari kapitalizmus teremtette konfliktusok meghaladják a kezelhető mértéket még a birodalmak központjában is.

Északnyugat-Európán kívül a világpiacba való integrálódás és a globális elsajátítás különböző formái az agrártérségek kizsákmányolását jelentették, illetve a lokálisan működő, nem piaci rendszerek összeomlását eredményezték a 19. és 20. század során. Minden bizonnyal ez az átalakulás a legfontosabb folyamat a hierarchikus képzetek szempontjából.

A következő főbb elsajátítási és kizsákmányolási formákat figyelhetjük meg e történeti folyamatban, amelyek mindegyike rendkívül fontos a hierarchikus képzetek és a kollektív tudatformák (főképp a nacionalizmus) vizsgálata szempontjából:

- A gyarmatosítás volt a legkomplexebb kísérlet agrártérségek leigázására, és alapjában ez biztosította a Nyugat felemelkedését és későbbi dominanciáját. (Böröcz 2009; Wallerstein 1979; Lenin 1979; Amin 1989). A gyarmatosítás és a gyarmati rendszer makroszinten is megalkotott rendszer volt, igen erős kognitív struktúrákkal (Comaroff–Comaroff 1992; Böröcz 2001; Said 1978; 1994; Williams 1994).
- Fontos elem volt a háziipar mint az agrárterületek és az ipari kereskedelem tekintetében létrejövő, lokális egyenlőtlen cserén alapuló rendszere, amely bár időleges forma volt a 17. és 19. század között, mégis fontos az agrárproletár-képzetek, illetve a legújabb kori bedolgozói formák elemzése szempontjából (Mendels 1972; Medick 1988; Cerman 1996). E forma révén Európában és Európán kívül is falusi családokat vonnak be az ipari termelésbe úgy, hogy nyersanyagot adnak a család számára, akik azt saját munkaerejük segítségével feldolgozzák.



Más szóval, a nyersanyag és a feldolgozás során előállított termék fölött teljes mértékben a kereskedők és befektetők rendelkeztek, miközben a „bérmunka” a család piaci szinten nem kalkulált munkaerején alapult. E körülmények – a rurális háttér, a saját munkaerő használata – következtében ezek a családok komolyan terhelhetők voltak, illetve kizsákmányolásuk teljessé válhatott. Velük kapcsolatban gyakran használják a „protoindusztriális család” kifejezést, bár megjegyzendő, hogy nemcsak a kora újkorban és nemcsak Európában játszottak szerepet ezek a formák. Ha megvizsgáljuk az ezen sajátosan proletarizált csoportokkal kapcsolatos diskurzusokat, akkor jól láthatjuk, hogy ők is olyan tényezőket jelentettek, amelyek termékenysége miatt veszélyben látták a többi, tulajdonnal bíró társadalmi csoport helyzetét. Nyilvánvaló példái voltak (a valódi proletárokkal együtt) a malthusiánus rémképnek, azaz a „felelőtlen túlszaporodásnak” amely alapját képezte a későbbi nemzeti és globális népesedési diskurzusoknak (Medick 1988; Melegh 2006).

- Az egyik legfontosabb problémakört a parasztgazdaság jelentette a világgiazi integráció szempontjából. A parasztgazdaság a magántulajdonra áttért és a piaci viszonyokhoz nehezen alkalmazkodó családi alapú agrárrendszer, amely főképp a 19. században és a 20. század első kétharmadában játszott szerepet Kelet- és Dél-Európában, Ázsia jelentős területein, Indiában és Kínában, illetve Latin-Amerika fontos részein. A kizsákmányolhatóság itt az alacsony agrárárakkal, a piaci alkalmazkodás nehézségeivel, valamint a családi és piaci szinten nem értékelhető munkaerő felhasználásával magyarázható (Tóth 2006; Frank in McMichael 2000: 159–168; Chayanov 1986; Wallerstein 1979; Macfarlane 1993; Amin 1989).
- A migráció úgyszintén a globális egyenlőtlenség egy formája, hiszen itt fizikai mozgás is történik, amelynek révén olcsó bérű vagy válságos területekről származó munkaerőhöz juthatnak ipari és tőkeintenzív térségek. Ennek egyik legszélsőségebb formája a rabszolgaság rendszerre, illetve a különböző, migráción alapuló cselédrendszerek, amelyek tulajdonképpen mind a mai napig megfigyelhetők. De a szélsőséges példák mellett jelentős számban vándoroltak emberek a transzatlanti migrációs rendszerben Észak-Amerikába az agrártérségek leomlása és az ipari kereslet megnövekedése miatt (Sassen 1999; Sarkar 2009).

Azért fontos az agrárrendszerek, térségek kizsákmányolása, mert pontosan az érintett rurális csoportok jelentették a civilizációs és nemzeti diskurzusok legfontosabb célpontjait, referenciapontjait a 19. és a 20. század első felében. A parasztok, a különféle agrár-„zárványok” tematizálása volt mindenféle „modernség”-diskurzusnak az alapja – legyen szó akár vallásról, akár kultúráról vagy társadalmi szokásokról, megrögzöttségekről (Burke 1993). Ez a diskurzus lehetett elutasító és távolságtartó vagy éppen ennek az ellenkezője, és szólhatott a diskurzus az elveszített hagyományról, ősi értékekről, illetve a gazdasági és kulturális átalakulás következtében előálló „tragikus” termékenységsökkenésről (Melegh 2006).

A letűnő lokális paraszti és rurális csoportok mellett az ugyancsak az agrárrendszerek összeomlása miatt útra kelő bevándorlók és elvándorlók képezték a nemzeti diskurzusok egy másik alapját a 19. század második és a 20. század első felében. Az alacsonyabb rendű rurális és „külső” területről érkező („sárga”, „kuli”, kelet-európai, „keleti zsidó” stb.) bevándorlóktól való félelem indított el számos, a helybeliek jövőbeli pusztulását vagy elnyomását tematizáló nemzeti diskurzust, legyen akár szó Mussolini Olaszországról, a Vichy Franciaországról, a náci Németországról vagy éppen az Egyesült Államokról (Griffin 2007; Quine 1996; Wanrooij 182; Lyttelton 2002; Melegh 2006; Hodgson 1991; Hodgson et al. 1997).

Más oldalról az agrárnépeség elvándorlása is betölthette ezt a szerepet. Ennek kiváló példája volt Írország éhínséggel és elvándorlással kapcsolatos nemzeti önértékelése vagy a magyarországi „egyke és elvándorlás” vitája a századfordulón vagy éppen az előbb említett olaszországi fasiszta szöveggyűjtemény (Melegh 2006; Kiss Tamás 2009; Heller et al. 1990; Teitelbaum–Winter 1998).

Mindezen nemzetdiskurzusok a 19. és a 20. században egy hierarchiákat működtető koloniális diskurzuson alapultak, abból táplálkoztak. Ez a koloniális diskurzus nemcsak a „belső” és a vándor csoportokat, hanem az egész világot értékelte fejlettségi és civilizációs alapon. E diskurzusokban úgyszintén a fenti tényezők, a rurális háttér, az elmaradottság, illetve konkrét rassz hierarchiák alkottak nagyon komplex uralmi beszédmódot (Böröcz 2001; Said 1978; Wallerstein 2001).

Kulcselem, hogy a fenti hierarchiák egy sajátos mechanizmus szerint működtek, amelyet Mannheim nyomán liberális utópiának nevezhetünk (Mannheim 1996; Melegh 2006). Ennek legfontosabb belső mechanizmusa, hogy a „fejletlenebb”, főképp agrárrendszereket mind a fejlettség, mind pedig a történeti idő tekintetében hátrább sorolják olyan civilizációs és humanista ideálok mentén (a fejlettség különböző képzetei, pl. egyéni szabadságjogok elérése), amelyek elérése nem lehetséges, és amelyek ezért csak mérőeszközként szolgálnak az előrehaladás mérése és kategorizálása számára (Böröcz 2004; Wallerstein 1979).

Összefoglalóan tehát az elmúlt háromszáz évben összekapcsolódtak globális mentális hierarchiák és az egyenlőtlen fejlődés, amely főképp a különböző agrárrendszerek válságai révén jelent meg, abban öltött testet. Ez az egyenlőtlenségi kapcsolatrendszer alkotta meg azt a konkrét történeti teret, amelyben megszületnek, kialakulnak és újraértelmeződnek a nemzeti és a kapcsolódó etnikai identitások. Ebben a térbe integrálódnak és integrálódnak mindenféle regionális és nemzeti identitás, és ebbe illeszkednek, erre is támaszkodnak az etnikai különbségtételek rendszerei is. E téren számunkra különösen fontosak a népesedési diskurzusok, amelyek igen élesen mutatják meg a kapcsolódó kizárási és befogadási mechanizmusokat.

## Nacionalizmusok és hierarchiák

A nacionalizmus kutatásában az egyik legmeglepőbb elem az, hogy a lehető legritkábban kapcsolják össze az egyes kollektív identitásokat, nemzeti szövegeket; helyett inkább ezen identitáskonstrukciók egyedi történetiségét vagy mechanikus tipológiáját vizsgálják. Megjegyzendő, hogy paradox módon ezek a mechanikus (tehát nem az identitások egymáshoz kötődő kapcsolatain alapuló) tipológiák is részei a hierarchikus rendnek, és ez különösen nehézé teszi dolgunkat. Éppen ebben a tudásszociológiai felismerésben rejlik a posztkoloniális kritika lehetősége. Az így gondolkodók felismerik a „tudományos” termékek globális hatalmi erejét a „keletiek”, az „alávetettek” és a „fejletlenek” ellenőrzésében és irányításában (többek között Stoler 2000; Chatterjee 1999; Said 1978; Chakrabarty 2000; Melegh 2006).

A nacionalizmus kutatásában a következő főbb hierarchikus, illetve aszimmetrikus összehasonlítások születtek annak 19. század végi, de főképp 20. századi formái kapcsán:

- nyugati, voluntarista *versus* keleti szerves nacionalizmus (Kohn 1929; 1967; Smith 2000);
- európai, „etnikai”, pán- és diaszpóranacionalizmus *versus* „alulfejlett” harmadik világbeli nacionalizmus (Chatterjee 1999; Kenneth Minogue<sup>4</sup>);
- magas szintű kulturális és oktatási erőforrásokkal rendelkező nemzetek a németek és olaszok esetében, illetve a szegényes kulturális erőforrásokkal rendelkezők, mint például a szlávok és afrikaiak, a maguk imitatív és versengő nacionalizmusaikkal (John Plamenatz<sup>5</sup>);
- régi, folyamatos nemzetek *versus* új nemzetek (Hugh Seton-Watson<sup>6</sup>);
- szerves és szervetlen fejlődésű nemzetek (Erdei 1976; Kovács–Melegh 1995);

<sup>4</sup> Lásd Smith, Anthony 2000. A nacionalizmus és a történészek. *Regio* 2000 (2): 12.

<sup>5</sup> Lásd uo.

<sup>6</sup> Lásd i. m. 12, 22.

- jó (felszabadító) és rossz (elnyomó) nacionalizmus a gyarmatosítók elleni vívott küzdelem során (Chatterjee 1999);
- elsődleges (magyar, olasz, német) és másodlagos (cseh, lengyel és zsidó nacionalizmus) (Hugh Trevor-Roper<sup>7</sup>).

Ezen tipológiák tartalmaznak valós elemeket mind a nacionalizmus diffúz elterjedése, mind pedig az egyes nacionalizmusok természete kapcsán. Nacionalizmus és nacionalizmus más és más térben és időben. Ennek komplex feltárása azonban nem a „mélyebb” kutatásoktól vagy az egyedi történetek és az egyedi történeti és társadalmi környezet alaposabb feltárásától várható, hanem attól, hogy figyelembe vesszük:

- a globális hierarchiák komplex alá- és fölérendeltségi szerkezetét;
- az egyes hierarchikus szinteken strukturálisan megadható perspektívákat (felzárkózás, másolás, vertikális kiemelkedés, görgetett alárendelés stb.);
- ezen strukturális perspektívák egymással való párbeszédét.

Ez utóbbi elem talán a legfontosabb, hiszen a nacionalizmust nem érthetjük meg másképpen, csak a globális hierarchikus terekben való helyezkedés játszmájaként. Ahelyett, hogy azt vizsgálnánk, hogy milyen etnikai, nyelvi, vallási és történeti feltételek hozzák létre, érdemesebb összekapcsoltan elemezni az egyes nacionalizmusokat, etnikai és nemzeti identitásokat. A nemzeti identitások voltak azok a sikeres kognitív stratégiák a 19. századtól, amelyek mentén kisebb és nagyobb közösségek el tudták helyezni magukat a globális kapitalizmus egyenlősen rendjeiben, amely rendeket egyes európai államok sikeres koloniális-kapitalista vállalkozása és diskurzusa alakított ki a 18. század végétől kezdve. Másképpen megfogalmazva: a nacionalizmusok a koloniális-kapitalista rendek hierarchiáiban kialakított intézményesült kognitív perspektívák. Más szavakkal: olyan, a tájékozódást és a belső hatalmi rendeket szolgáló identitásokról és ideológiákról van szó, amelyek egymáshoz képest is helyezkednek, egymással versenyeznek és egymásra figyelnek. Nem nacionalizmusokat lehet elemezni, hanem a koloniális-kapitalista világrendszer belső összefüggésrendszerének történeti folyamatait az egymáshoz kapcsolódó nacionalizmusok és a hierarchiabeli strukturális perspektívák szempontjából. A nacionalizmusnak ez a globális hierarchiákat figyelembe vevő elemzése jelentős mértékben módosíthatja szemléletünket és megközelítési módunkat.

Először is, a nacionalizmus, a nemzeti összetartozás és a kapcsolódó társas cselekvés rugalmas és relációs fogalomként alakul át, és nem az adott tudat tartalma (közös nyelv, közös történeti tudat, etnikai származás), illetve annak hivatkozási módjai határozzák meg az értelmezési keretet, hanem az, hogy milyen viszonyba lép más hasonló tudatformákkal az adott globális hierarchiákon belül. Ily módon vannak nacionalizmusok, amelyek a világ fejlődésének csúcán képzelik saját nemzetüket vagy etnikai csoportjukat, és számukra minden más nemzeti tudat vagy nemzeti teljesítmény alacsonyabb rendű. Vagy vannak valamilyen szempontból frusztrált nemzettudatok, amelyek szívesen látnák a pozíciók megváltozását, illetve olyanok, amelyek szinte reménytelennek tartják a globális hierarchia radikális átalakítását esetükben.

Mindez azonban csak úgy értékelhető, ha figyelembe vesszük, hogy a nacionalizmusokat a koloniális diskurzusok hozták létre a 19. század második felében vagy éppen a 20. században. Ez a kitétel már csak azért is fontos, mert a történeti és történeti-szociológiai vizsgálatok mind a mai napig nem tudták valóban összekapcsolni az imperializmus és a nacionalizmus kérdését olyan területeken (például Kelet-Európában), ahol nem volt tengereken átnyúló globális gyarmatosítás – holott ettől még az összefüggés létezik.

<sup>7</sup> Lásd i. m. 17.

Egyrészt a nacionalizmus megérthető úgy, mint a birodalmi, gyarmati tudat nemzeti alapú leképezése, a globális hierarchiákba illeszkedő másolásként, utánzásként. Erre utalhat például a szubimperializmus kifejezés, amely már megjelent Lenin imperializmuselméletében is, és nagyon gyakran előfordul Wallerstein félperifériára vonatkozó írásaiban (Wallerstein 1979).

Másrészt, mind a birodalmi, mind pedig a nacionalista uralmi forma a hierarchiában gondolkodik a politikai nyelvezet szintjén, és ez alapján irányítja a politikai cselekvést, illetve jelöli ki a politikai viszonyulások és tájékozódások formáját. Az imperializmus francia és angol formája például versengett, egyrészt egymással, másrészt az egész világgal, illetve megjelenített egy olyan társadalmi tudatot, amely a világfejlődés élvonalában mutatta saját magát. Ez a társadalmi tudat fordult át civilizációs küldetéstudattá, ami a hierarchiában fentről lefelé nézésnek az egyik kulcseleme.

Erre a pozícióra adott válaszként értelmezendő minden olyan (például kelet-európai, dél-európai) *nemzeti* küldetéstudat, amely elérni vagy imitálni szeretné a sikeresnek látott államok intézményi és társadalmi rendszerét (azaz a hierarchiában felfelé tekint). Erre a versengő imitálásra vagy – Călinescu szavaival – mimetikus versengésre lehet tipikus példa a következő Széchenyi-idézet (Călinescu 1989): „Összehasonlítások által legiózanabb elmélkedni. S így az egészséges ítéletű hazafi nemzete elsőbségén örül, s azokat mind jobban kifejti. Ott pedig kettőzteti fáradozását s halad, hol hátramaradást sejdítene, s minekelőtte jobb s boldogabb hazát keresne, még inkább szereti, s nagyobb szorgalommal ápolgatja édes anyaföldét”.<sup>8</sup> Az is tipikusnak tekinthető, ha az érzékelt és megélt hierarchia okozta frusztráltság miatt nem az igazodást tekintik elsődlegesnek, hanem lefelé nézve szeretnék megismételni a birodalmi terjeszkedést. Kisebb méretekben teszik ezt, hiszen ezek a nemzetek nagyhatalmak árnyékában élnek, és legfeljebb abban reménykedhetnek, ha nem távoli gyarmatok, hanem éppen a szomszéd népek kárára érvényesítik ezen terjeszkedési vagy ellenőrzési akaratukat (azaz a hierarchiában lefelé tekintenek és szubimperializmusként vagy kis imperializmusként szerveződnek meg). Jó példa erre Kemény Zsigmond Széchenyi-interpretációja a 19. század utolsó harmadában, amikor is a szerző a civilizációs tudat átvételét és Keleten való érvényesítését látja a legfontosabb feladatnak: „Széchenyi, ki kortársai közt legmélyebben látta, mily szorosan függnek Ausztria és különösen Magyarország érdekei a keleti kérdések fejleményeivel s megoldásával össze; a többek közt – mint idéztem is – oly sejttelemtől volt áthatva, hogy a gondviselés számunkra tartotta fel azon ázsiai törzs polgárosítására eldöntőleg hatni, melylyel eredetünk közös, bár pályánk gyakran ellenséges vala: értem a törököt.”<sup>9</sup>

Vagy még eklatánsabban jelenik meg a Kelet felé néző birodalmi-koloniális tudat mint nemzeteszme a következő, 19. század végi szövegben Kállay Béni tollából: „Vezéreszmék ... egy eszme kell hogy az egész nemzetet áthassa hosszú időn át, ha fejlődni, gyarapodni, hatalomra vergődni óhajt. Nálunk most ily eszme nincs. Minden törekvésünk az Ausztriával való viszony alakulására irányul. Ily nagy eszme lehet a hódítás Kelet felé. Nem szükségkép kell ennek megvalósulni, de törekedni kell a felé. ... Vezérszerepet kell játszanunk a gyöngébbek között ... E hatalom, ha elérjük is szinté [szintén – D. K.] nem lesz örökös, el fog enyészni az is az emberi nem folytonos küzdelmében. De az emberre nézve a kielégítő érzelem nem is annyira a cél elérése, mint a törekvés e cél felé. És ezért Madáchal: Küzdj és bízza bízzál.”<sup>10</sup>

Így válhat a nacionalizmus és bármiféle nemzeti tudat, adott esetben még egy történeti korszakon és egy nemzeti közösségen belül is többarcúvá: felszabadítóvá a hierarchiában felfelé, másokat másolóvá, elnyomóvá a hierarchiákban lefelé. A lényeg abban keresendő, hogy a nacionalizmus a hierarchikus globális versengésben bizonyos inherensnek vélt, ontológiailag az adott közösséghez kapcsolt és konstruált sajátosságok, illetve közös politikai felemelkedési programok révén kívánja

<sup>8</sup> Idézi Fried: <http://www.forrasfolyoirat.hu/0101/fried.html>.

<sup>9</sup> Kemény Zsigmond: Még egy szó a forradalom után, 373. o. Idézi Dán Károly: Kállay Béni és a magyar imperializmus. *Aetas* 2000/ 1–2. MOL P344, 44cs. É/f 8. 193–194.

<sup>10</sup> Idézi Dán Károly: Kállay Béni és a magyar imperializmus *Aetas* 2000/ 1-2. MOL P344, 44cs. É/f 8. 193–194.

mozgósítani honfitársait a hierarchiában való politikai és társadalmi cselekvésre, és ez alapján kerülhet összetűzésbe mások hasonló törekvéseivel. Tehát a Benedict Anderson által fontosnak talált „nyomdai” (printing) kapitalizmus vagy a konstruált nemzeti emlékezet intézményesítése, a vélt közös és kulturálisan tartalmassá tett etnikai származás vagy az adott, területileg körülhatárolt állam nemzeti elvű irányításának, esetleg éppen a feldarabolásának a kísérlete mind a nacionalizmus alaptényezője. De együtt sem elegendőek ahhoz, hogy megmagyarázzuk a nacionalizmus történeti fejlődését, diffúzióját és komplex dinamikáját. Ez csak a globális kapitalizmushoz köthető globális egyenlőtlenségek és a hozzá kapcsolódó hierarchikus képzetek szimultán elemzése alapján lehetséges.

### Globális hierarchiák és a népesedési diskurzusok

A fenti összefüggéseknek egy igen jó példáját adják a nemzeti reformprogramként megfogalmazott népesedési diskurzusok a 19. század végétől a II. világháborúig. Ezek a népesedéspolitikák a termékenység, a halandóság és a vándorlás nemzeti keretekben előadott diskurzusai és politikai programjai.<sup>11</sup>

Más oldalról a népesedéspolitikák a nemzetek globális versengésben való törekvéseinek a leképeződései, és legfőképpen arra törekednek, hogy a vándorlás és a népesedés más folyamatainak kontrollja révén erősítsék meg nemzeti vagy etnikai pozícióikat. Ezek nemzeti vagy etnikai politikák voltak, hiszen a „saját” nemzetet tekintették elemzésük alapjának és a globális folyamatokat is úgy értékelték, hogy azok mennyiben sodorják veszélybe a nemzettestnek tekintett csoportok boldogulását.

Népesedési téren nagyon fontos változások zajlottak le a 19. század vége óta, hiszen például a termékenység kontrolljáról a hangsúly lassan áthelyeződik a migráció és a halandóság folyamataira. Ugyancsak fontos lokális, helyi diskurzusok is kialakultak, amelyek nagy tehetetlenségi erővel rendelkeznek. Mégis kiváló területnek tekinthetjük a konkrét nemzeti identitások és a globális hierarchiákon belüli konkrét helyezkedések elemzésére. A nemzet népességszáma és annak alakulása mind a mai napig fontos hívó szó a nemzetről folytatott diskurzusokban.

Úgy tűnik, az általunk javasolt elemzési mód abban lehet a leginkább a segítségünkre, hogy a nemzeti alapú társadalmi kontroll és a társadalmi kizárás *módjára és irányára* vonatkozóan tegyünk érvényes történeti szociológiai kijelentéseket a globális hierarchiák figyelembevételével. Elemzésünk nagymértékben támaszkodik arra a már korábban megkezdett munkára, amely a kelet-európai és az angolszász népesedési diskurzusok reflektív, összehasonlító elemzését tűzte ki célul (Melegh 2000b; 2002; 2006; 2010). Az alábbiakban ennek további kiterjesztésére és újrafogalmazására teszünk kísérletet. Az elemzés fontos háttérül szolgál az a társadalmi folyamat, amelyet e tanulmány első részében vázoltunk fel, és amely a kapcsolódó társadalmi kontroll alapjául is szolgált. A világkapitalizmus fejlődése során az agrárrendszerek átalakulása, kizsákmányolása és összeomlása képezte a népesedési folyamatok és a vonatkozó társadalomtudományi diskurzusok által megerősített népesedési kontroll alapját (Schneider–Schneider 1996; Livi-Bacci 1999).

<sup>11</sup> Történeti oldalról lásd Melegh 2006, 2. fejezet.



## A termékenységi alapú nemzeti népesedéspolitikai diskurzusok

A 19. század végén népesedéspolitikai szempontból a legfontosabb vita a neomalthusianizmus és az eugenika kapcsán jött létre (Quine 1996; Stepan 1991; Hodgson 1991; Weindling-Turda 2007; Witworth 1994; Kligman 1998). Ez a nemzetközi vita és diskurzushalmaz, illetve a nyomán létrejövő nemzeti „reformprogramok” jól mutatják a globális rendben való helyezkedést és a társadalmi és etnikai kizárás irányait a hierarchiák különböző szintjein.

A 19. század végére a neomalthusiánus irányzat jellemző módon a tudatos születéskorlátozás, az alsóbb osztálybeli nők „felszabadítása” és a „rossz” genetikai állománnyal rendelkező népességek és társadalmi csoportok termékenységsökkenése témái köré szerveződő, a lokális és globális hierarchiákban *lefelé* néző mozgalommá és politika programmá vált az Egyesült Államokban, az Angol Birodalomban, Európán belül pedig Hollandiában (lásd még van Praag 1978; Schneider 1982; 1990).

A kulcselem a lefelé való tekintetben keresendő, hiszen Malthushoz híven mind társadalmilag (a túlnépesedni kívánó alsóbb osztályok miatt), mind pedig globálisan (az ún. alacsonyabb civilizáltságú térségek túlnépesedése, genetikai térnyerése miatt) a hierarchia csúcsán lévők védelmére és az „alsóbb” csoportok korlátozására rendezkedett be. A lejtőn való lefelé tekintésre kiváló példa a következő Malthus-idézet „a modern Európában a népességnövekedés pozitív fékjei kisebb, míg a megelőző fékek nagyobb szerepet játszanak, mint a múltban vagy a világ kevésbé civilizált részein”.<sup>12</sup>

Fontos megjegyezni, hogy a malthusiánus gondolatmenet csak igen korlátozottan tett szert befolyásra a világban. Érdekes módon Észak-Amerikán, Nagy-Britannián, annak gyarmatain – ahol nemcsak a gyarmati népesség, hanem a helyi szegényebb gyarmatosító csoportok ellenében is felléptek – és Hollandián kívül (Quine 1996; Schneider 1982; van Praag 1978; Hodgson 1991) nem tett szert közvetlen befolyásra, sőt inkább ellenpontként fogalmazódott meg a nemzeti népesedési diskurzusokban. E korlátozott elterjedést a hierarchia révén érthetjük meg a legkönnyebben.

Más szavakkal: domináns volt abban az értelemben, hogy közvetlenül érvényesült bizonyos gyarmatosító és gyarmati társadalmakban (Chandrasekhar 1953; Davis 2002; Caldwell 1998). Komoly tudományos diskurzusok támogatták meg, nagy nemzetközi konferenciákat tudtak megszervezni segítségével, amelyre az egész világ odafigyelt, mindeközben azonban éppen olyan népesedési politikák megfogalmazását segítette elő a világ több részén, amelyek vitatták a neomalthusianizmus antinatalizmusát és/vagy a hierarchián belüli perspektíváját, ezen belül a kontrollálni kívánt csoportok kiválasztását.

Ilyen, a malthusiánus irányvonallal rivalizáló álláspont volt az egyre markánsabb *francia népesedéspolitika* a 19. század végétől a II. világháború végéig, amelynek keretében a „malthusiánus” elnevezett családokat megvetették és széles társadalmi alapokon tettek kísérletet a születésszám növelésére a családapák célbavétele alapján (Schneider 1982; 1990). A pronatalista törekvéseket mind az Angliával vívott verseny, mind a gyarmatosítás sikere, mind pedig belső társadalmpolitikai megfontolás is motiválta.

De a nemzeti pronatalizmus nem jelentette a malthusiánus problémák és szemléletmód elvetését, csupán átalakítását a globális hierarchiák figyelembevételével. A malthusiánus aggodalmakat a népesség „minősége” kapcsán a francia népesedéspolitikai szereplők azzal egészítették ki, hogy *a minőség és a mennyiség* egyszerre szempont (Hall 1973; Quine 1996; Schneider 1982; 1990). Érdekes módon ezt a programpontot a francia eugenikusok is magukévá tették azzal, hogy az egész népesség egészségi állapotát javítani akarták, és nem kívántak vitába bocsátkozni a befolyásos natalista szervezetekkel. Fontos tudni, hogy Franciaországban a paraszti társadalom átalakulása miatt a

<sup>12</sup> Wrigley alapján Caldwell 1998: 680.



termékenységsökkenés már a 19. század elején megkezdődött (Dányi 2000). Érthető tehát, hogy az egész „nemzet” számossága elsőrendű kérdéssé vált.

De a pronatalista nyitás nem volt teljes és a nem „egészséges” csoportokat megpróbálták kizárni, illetve a vegyes házasság tilalmával propagálták a védekezést a gyarmati népességgel szemben is (Stoler 2000). Fontos elem volt népesedési szövegekben a patriarchalizmus, amit szembeállítottak a neomalthusiánus aggodalmakat is felhasználó angolszász feminizmussal. A patriarchalizmust a Vichy-féle Franciaországban tették teljessé, főképp azzal, hogy csökkenteni kívánták a dolgozó nők számát, megtiltották az abortuszt, és korlátozták a házasság felbontásának a lehetőségét a házasság első éveiben (Paxton 1972). Összefoglalóan a francia nemzeti népesedéspolitikai és diskurzus (a francia nagyhatalmi érdekeknek megfelelően) megadott csoportok termékenységének hangsúlyozása és intézményesített támogatása mentén próbált helyezkedni a globális hierarchiában. Ugyanakkor a termékenység növelése érdekében támogatták a francia társadalom jelentősebb dolgozó és középosztályi csoportjait.

A fasiszta olasz népesedési diskurzus nagymértékben hasonló volt, főképp abból a szempontból, hogy erősen pronatalista módon, a nagyhatalmi státus javítását megcélózva intézményesített támogatást nyújtott a születésszám növelése érdekében (Lytelton 2002; Quine 1996; Ipsen 1993). Mint Mussolini hangsúlyozta: a „számosság erőt jelent”, és ez a gondolat volt a reformprogram lényege. Jól mutatja ezt egy 1923-as szöveg Rocco, későbbi fasiszta minisztertől: „A terjeszkedés számunkra szükségszerűség. Földünk korlátozott és viszonylag szegény, miközben tökehiány van és egy életerős népesség. ... Spontán módon és ösztönszerűen a nemzet megtalálta a megoldást a terjeszkedésre a kivándorlás formájában. ... Olaszországban túl sokan nézik örömmel és egyetértéssel ezt a megoldást. ... A kivándorlás problémája ma óriási. ... Az olasz népesség termékenysége jelentős, de sokáig nem tudja ellensúlyozni ezt a vérvesztést. Ne felejtjük: legnagyobb kincsünk a népesség, miután minden faj legnagyobb ereje számosságában rejlik. Nem azok a legszámosabb népek, nem csak azok, amelyek katonai szempontból ilyenek, hanem gazdasági szempontból minden embernek van értéke és tőkét jelent számunkra. Olaszok millióinak az elvesztése líramilliárdok elvesztését jelenti.”<sup>13</sup>

A francia diskurzusokkal összevetve közös elem volt (főképp a Vichy-féle Franciaországgal kapcsolatban), hogy a rurális családokat idealizálták a fasiszta diskurzusokban, amely az adott nyelvezet szerint harmonikusan egyesítette a tőkét és a munkát, illetve lehetővé tette a „minőség és mennyiség” egyidejű növelését. E téren a stabil, megfelelően viselkedő városi munkásosztály is erős támogatást kapott, miközben megpróbálták visszafogni a szegény agrárrétegek városba áramlását.

A francia diskurzussal összevetve fontos különbség volt azonban, hogy az Olaszországot felemelni kívánó népesedési diskurzusok célpontja nem a családfe, a férfi volt (bár itt is ők kaptak támogatást), hanem közvetlenül a nők, akiket mindenféle formában megpróbálták ellenőrzés alá vonni. Egyrészt polgári kötelességgé kívánták tenni az „anyaságot”, kötelezőnek tartották a szoptatást, másrészt elleneztek a nők munkavállalását, illetve mindent megtettek a „megbízhatatlan” (értsd: vidéki vagy már a városba vándorolt szegényebb) nők kiszorítása, megrendszabályozása érdekében. Tették mindezt úgy, hogy a férfiak esetében a kontrollt egyáltalán nem tartották fent, sőt támogatták a házasságon kívüli nemi életet.

A kontroll fontos eleme volt a „rasszhatárok” szigorú meghúzása is (például a „sárga veszedelemmel” szemben), illetve a gyermekek körüli higiénia javítása „gyerekkolóniák” létrehozásával. Mindemellett – más kelet-európai országokhoz hasonlóan és szintén a „nemzeti felemelkedés” érdekében – komoly kísérleteket tettek a korábbi évtizedekben elvándorló olasz diaszpórák ellenőrzésére és az anyaországhoz való kötődésük megerősítésére (Ipsen 1993; Smith 2003). Mindezen nemzeti és hatalmi törekvések természetesen és jól láthatóan illeszkedtek a folyamatosan zajló agrárválságba.

<sup>13</sup> Boll. CGE, iii (1923): 821-22), idézi Ipsen 1993: 79.

1. táblázat: A népesedési diskurzusok alakulása a 19. század végétől a II. világháborúig

	<i>Brit Birodalom, Egyesült Államok</i>	<i>Angol kolonialis (Dél-Afrika, Rhodesia, India)</i>	<i>Francia</i>	<i>Olasz fasiszta</i>	<i>Náci német</i>	<i>Magyar népi</i>	<i>Latin-Amerika</i>
Módszer	Antinatalizmus	Antinatalizmus	Minőség és mennyiség, pronatalizmus, állami támogatás	Pronatalizmus, minőségi munkásosztály állami támogatása	Erősen szelektív pro- és antinatalizmus	Pronatalizmus, migrációs kontroll	Antinatalizmus
A programok célpontja	Nők és a születéskorlátozás	Parasztág, nem helyi rurális, a középosztályi városi csoport	Családfő férfiak	Termékeny anyák, vándorló olaszok, agrárproletariátus	„Normalizált nők” és biológiai elgondolt egyedek	Etnikailag lehatárolt parasztság	Helyi elit csoportok és európai bevándorlók
Kizárás iránya	Lefelé mindenki, agrárterületekről érkező bevándorlók	Szegény fehérek és szegényebb csoportok, képződő idegenek	Gyarmati népek, nem egészséges helyi csoportok	Nem minőségi munkás rétegek, agrártérsegek megbízhatatlan női népessége, agrárvándorlók, „sárgák”, „feketék”	Lefelé és faji alapon minden idegen	Közép felé, svábok, zsidók, városiak, cigányt észre sem veszik	Nem fehérek, ázsiai bevándorlók, helyi agrártömegek

A kelet-európai népi mozgalmak szintén elutasították a malthusiánus és lefelé irányuló születéskorlátozást és bizonyos sajátos kizárások mellett az alsóbb rurális népesség „felemelésén”, „nemzetbe emelésén”, higiéniai és egészségügyi helyzetének a javításán fáradoztak a francia és az olasz példákhoz nagyon hasonló módon (Melegh 2000b; 2002; 2006; Kiss 2009). Talán a „felfelé”, az úri osztályokkal szembeni kizárás az egyik sajátosság, amely elkülöníti őket más népesedési diskurzusoktól, bár megjegyzendő, hogy az elemzett „népi” reformtörekvések, szemben Olaszországgal és Franciaországgal, nem kerültek hatalmi helyzetbe az adott időszak alatt. Ugyancsak fontos különbség lehet, hogy bizonyos helyeken a II. világháború végéig a termékenység inkább előtérben volt, mint másutt. Romániában például a termékenység még kevésbé csökkent, és a halandóság sokkal nagyobb problémának tűnt (Kiss 2009). Fontos kulcselem, hogy itt már egyértelmű, hogy a hierarchiában jóval alacsonyabb szintre helyezik magukat, és a komoly „civilizációs” hátrányok leküzdését próbálják nemzeti programmá tenni. Az olasz és francia perspektívák jóval kisebb hiátust feltételeznek.

A latin-amerikai diskurzusok a 19. század végén és a 20. század első felében is nagyon hasonló elvek mentén szerveződtek, azaz a születéskorlátozás és az antinatalizmus nem nyert teret (Stepan 1991; még későbbi időszakokra Stycos 1967; 1968). Fontos különbség azonban, hogy a „faji” határok itt már élesen megvonódtak, azaz egyértelműen az „európai eredetű” helyi népesség és az ilyen háttérű bevándorlók váltak pozitív példává, míg a más eredetű (ázsiai, keleti) bevándorlók, illetve a helyi agrár- és a városba vándorló szegény rétegek kontrollja és társadalmi higiénijá vált a diskurzus központi elemévé. Érdemes felhívni a figyelmet a globális hierarchia olyan formájú ellen-súlyozására, hogy az európai nacionalizmusokhoz hasonlóan (a hierarchia csúcsáról, azaz az angol és amerikai diskurzusokban megvetett) lokális sajátosság válik a hierarchiában elfoglalt hátrányos helyzet kompenzálásának alapjává. Ilyenkor a frusztrációból próbálnak meg „nemzeti” vagy „faji” előnyt kovácsolni. Latin-Amerika esetében éppen a széles körben tárgyalt és kívülről nagy mértékben elítélt „vérkeveredés” vált ideállá, mint például. a mexikói José Vasconcelosnál, aki a „mesz-

ticeket” tekintette az 1930-as években az új „ kozmikus rassz” megteremtőinek: „a latin-amerikai függetlenség vezetői a rabszolgák felszabadításán fáradoztak és a természetjog alapján minden embert egyenlőnek tekintettek; a fehérek és az indiánok társadalmi és polgári egyenlőségét hirdették. Egy közvetlen történelmi válságban transzcendentális missziót fogalmaztak meg a Föld ezen régiója számára: küldetést arra, hogy etnikailag és spirituálisan összeolvasszák a népeket.”<sup>14</sup>

A weimari és főképp a náci Németország a fenti neomalthusianizmus és nemzeti pronatalizmus vitában egy sajátos, ámde bizonyos szempontból igen fontos pozíciót foglalt el (Quine 1996; Weindling 1989; Griffin 1995; 2007). Franciaországhoz és Olaszországhoz hasonlóan frusztrált birodalmi törekvésekkel, sőt közvetlen katonai célokkal rendelkezett és ennek megfelelően a lokális etnikai/ rassz sajátosság teljes vertikális kiemelésére, felmagasztalására törekedett („vertikális ontológiára”, lásd Antohi 2002), és ebben az esetben nyilvánvalóan a termékenység szint emelése is fontos szerepet játszott. De szemben az olasz, a francia, a latin-amerikai és a kelet-európai példákkal, még élesebb rasszhatárokat húzott meg „Kelet” (zsidók, cigányok, szlávok) felé, illetve társadalmilag lefelé és a deviánsokkal – nehéz sorsú, egyedül élő anyák, mentálisan visszamaradottnak tekintett emberek, fogyatékkal élők, homoszexuálisok – szemben a legdurvább antinatalista és már a kezdetektől gyilkos népesedési kontrollt vezetett be. Ily módon „egyedien” kombinálta a pro- és antinatalizmust, amely így rendkívül bonyolult népesedési és házassági szabályrendszer létrehozását kívánta meg, hiszen „ki kellett zárni” az „egészségtelen” népességfejlődést a támogatási rendszer fenntartása mellett. Césaire tulajdonképpen igen helyesen hívta fel a figyelmet arra, hogy a náciizmus úgy írható le a legmegfelelőbb módon, mint „belső”, Európát uralma alatt egységesítő gyarmatosítás, és a koloniális gyakorlat lokális európai példaként értelmezhető (Césaire 2000)<sup>15</sup>. Ez annyiival egészíthető ki, hogy a náciizmus bonyolult egyveleget működtetett a hierarchia egy olyan pozíciójából, ahol konkrét kísérlet történt a hierarchia csúcsának megszerzésére és a globális kontrollok átvételére egy frusztrált pozícióból.

## **Migrációs és népesedési diskurzusok a globalizáció korában. Kelet- és Dél-Európa esete**

A II. világháború után a termékenység kérdése mindinkább háttérbe szorult először Európában, mára pedig az egész világban. A termékenységi magatartásban lévő különbségek nagymértékben lecsökkentek, és így egyre kevésbé alkalmasak közösséghatárok meghúzására és a kizárások diskurzív megindokolására. Kelet-Európában talán a cigányellenesség az utolsó ilyen kísérlet, ahol a termékenységi magatartásra való hivatkozással lehet kontroll után kiáltani olyan félperifériás gazdasági szerkezettel bíró, rendkívül rossz munkaerő-piaci körülményekkel küszködő piaci országokban, amelyek „európainak” és „fehérek” tekintik magukat. Ez a típusú malthusiánus szorongás és erőszak jelent meg a ma már többszörösen is dokumentált szlovákiai sterilizálásokban, illetve azokban a görcsös etnikai félelmekben, hogy a roma lakosság, magasnak vélt termékenysége révén, „előnti” a magyarokat, a szlovákokat stb. Jól mutatja ezt a hierarchiából fakadó esszencializáló, az alábbi – egyébként társadalmi kórképként is megfogalmazott – szöveg, amelyet Andrásfalvy Bertalan írt egy népesedési körkérdésre még 1999-ben: „A demográfiai folyamatok következményeit nem lehet előre megjósolni. Ha sikerülne újra visszaállítani a közösségek egymásba kapcsolódó rendszerét, a családok biztonságát és értékelését, s ezáltal a múltat is büszkén vállalhatnánk, megismerve a valóságot, az igazságot, ha sikerülne a becsületes munkát sikeressé tenni és pillanatnyi felszínese, pótörömlőket és nem megfelelő magatartásválaszokat irigylésre méltó példákkal helyet-

<sup>14</sup> La raza cósmica, 1948, [http://en.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Vasconcelos](http://en.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Vasconcelos), 2009-07-05.

<sup>15</sup> Első megjelenés: Aimé Césaire: *Discours sur le colonialisme*, éditions Réclames. Paris, 1950.

tesíteni, visszaállítva a magasabb erkölcsi törvények érvényességében való hitet az Ember végső céljában és rendeltetésében, akkor megfordulhat a trend. Ha marad, akkor fél évszázad múltán befejeződik a Kárpát-medence 1100 éve óta legnagyobb etnikumváltása, és itt a Kárpát-medencében a magyar népességet felváltja egy most még legnagyobb nyomorban élő, igénytelen, de az Életet tisztelő és reprodukáló népesség: mi pedig az avarok sorsára jutunk.”<sup>16</sup>

Érezhető módon a termékenység különbségek csökkenésével a romaellenesség vagy még pontosabban a biopolitikai kizárások egyre erősebben fogalmazódnak meg a migráció kérdéskörében. Úgy tűnik, a legerősebb hierarchiából eredő feszültségek éppen itt jelennek meg, és éppen abban a két térségben, amelyek már korábban is rendkívül idegesen és frusztráltan reagáltak saját pozícióik alakulására és a kapcsolódó társadalmi problémákra. Fontos megfigyelni, hogy ebben is a cigányság vált kulcselemmé.

Vegyük először szemügyre a mind nagyobb számban rendelkezésre álló attitűdvizsgálatokat a migránsok befogadásával kapcsolatban. Kelet- és Dél-Európa az a két térség, amely egyrészt nagyobb számban bocsátott ki vándorlókat a 20. század első felében zajló agrárválság következtében, és e két térség számolhat tömeges méretű bevándorlással az 1990-es évek elejétől kezdve. Ugyancsak ez az a két térség – a rendkívül erősen xenofób Oroszország és Ukrajna mellett – amely erősen elzárkózik a „faji” vagy „etnikai” alapon „idegen” bevándorlók befogadásától, miközben intézményileg is támogatják a „saját” etnikumot.

2. táblázat. „Engedjünk be több/kevesebb olyan bevándorlót, aki faji vagy etnikai alapon különbözik a többségtől?” Válaszadók százalékos megoszlása Európában régiók szerint. ESS 2006

Európai régiók*		Engedjünk be több/kevesebb olyan bevándorlót, aki faji vagy etnikai alapon különbözik a többségtől				Összesen
		Sokat engedjünk be, hogy itt élhessen	Nébányat	Keveset	Egyet sem	
Kelet	No	2237	3929	3687	2778	12631
	%	17.7	31.1	29.2	22.0	100.0
Közép	No	659	2802	2656	790	6907
	%	9.5	40.6	38.5	11.4	100.0
Nyugat	No	1017	4292	3270	1158	9737
	%	10.4	44.1	33.6	11.9	100.0
Észak	No	1166	2988	2357	437	6948
	%	16.8	43.0	33.9	6.3	100.0
Dél	No	358	1389	1970	1205	4922
	%	7.3	28.2	40.0	24.5	100.0

Forrás: ESS 2006, Köszönet Murinkó Líviának.

\* Kelet: Észtország, Magyarország, Lettország, Lengyelország, Szlovénia, Szlovákia

Közép: Ausztria, Svájc, Németország

Nyugat: Belgium, Franciaország, Egyesült Királyság, Írország, Hollandia

Észak: Dánia, Finnország, Svédország

Dél: Ciprus, Spanyolország, Portugália

<sup>16</sup> Lásd Melegh 1999: 206–207.

Különösen élesen vetődött fel a bevándorlás kérdése a két térség között. Kelet-európaiak (román, bolgár és moldáv állampolgárok) egyre nagyobb számban vállalnak munkát és települnek át Dél-Európába és ott a bevándorlással kapcsolatos félelmekben már ők is megjelennek. Ez különösen így van Olaszország esetében, ahol egy becslés szerint 2006 és 2007 között kb. félmillióról közel egymillióra emelkedett az ott tartózkodó román állampolgárok száma.<sup>17</sup> E csoporton belül románok is megjelentek, akik a meglévőknél is erősebb határok meghúzását váltották ki az ottani közbeszédben, ami jól mutatja a nemzeti identitások dinamikáját és egymáshoz való viszonyát.<sup>18</sup> Róma polgármestere és rendőrfőkapitánya a következőképpen kommentált egy 2007. októberi gyilkosságot az önmagát hibátlanul „európainak” tekintő Olaszország szempontjából, amelyet egy roma származású, nem olasz állampolgár követett el: „Ha Európában vannak, akkor annak törvényei szerint kell ott lenniük – teszi hozzá –, és az első szabály nem lehet az, hogy kinyitják a kapukat és ezeket küldenek egy másik európai országba.” „tömegével érkeztek az uniós állampolgárok, és nem uniósok, hanem nem európaiak, akik a túlélésért jönnek ide, hanem olyanok, akiket a bűnözés jellemez. Nem akarok egy ország ellen általánosítani, és az is igaz, hogy a tettest egy román nő azonosította. De nem mondhatom azt, hogy ez egy egyedülálló probléma, amikor a letartóztatottak 75%-a ugyanabból az országból jön, és minden esemény forgatókönyve hasonlít, vagyis mindegyiket az erőszak, a lopás, a megerőszkolás és a gyilkosság jellemzi.”<sup>19</sup>

A románokat érő általánosítás rendkívül fontos, hiszen nemcsak a bevándorlók kerültek terítékre mint „nem európaiak”, hanem az egész állam, amely felelőtlenül bocsát ki „bűnöző” „tömegeket”. Ez a hierarchikus lenézés és Európa normatív kisajátítása egy korábban frusztrált térség „felkapaszkodását” jelzi.

Ugyanakkor itt nemcsak egyszerű orientalista (azaz keletező) lenézésről (és azzal összefüggésbe hozható erőszakos cselekményekről) van szó, hanem ennek a szemléletnek a „cigányozással” való megerősítéséről. Ez már az új keletű migrációs hullám elején is így volt, amit jól mutat Feischmidt elemzése, illetve az általa feltárt interjú anyag. Érdekes ebből idézni, a kettős kizárást illusztrálандó: *„egyfelől keletiek vagyunk nekik, másfelől a román azt jelenti nekik, hogy cigány ... a románokra úgy néznek, mint akik most szálltak le a fáról.”*<sup>20</sup>

Ez a konszenzusos kettős kizárás és cigányozás egészen eklatáns példában kerül elő az olasz publikus megnyilvánulásukban. Itt már „vadállatokról”, „mérgezett halakról” van szó, akik bajt hoznak a becsületes románok fejére. Más szavakkal a legbrutálisabb formában elkezdődik egy „leválogatás” és további hierarchiák képzése lefelé. Idézzük Róma rendőrfőkapitányát: „Keménynek kell lennünk, mert a vadállatokat csak a legnagyobb szigorúsággal lehet kordában tartani. A »románok egyenlő bűnözők« egyenlet elfogadhatatlan, azonban az is igaz, hogy a veszélyes egyéneket ki kell dobni. A vizet meg kell tisztítani a mérgezett halaktól azért is, hogy a többi románt, akik becsületes munkáért jönnek Olaszországba, megvédjük.”<sup>21</sup>

Sőt, akárcsak a már idézett interjúrészletben, megjelennek egyenesen a barlanglakó, primitív emberre való utalások is, ez a népesség tehát minden civilizációs határon túl esik: „A pénz vagy egy

<sup>17</sup> Immigrazione Dossier Statistico 2008: 47.

<sup>18</sup> A továbbiakban többek között Korányi 2009 idézeteit használok. Köszönet a szerzőnek.

<sup>19</sup> Walter Veltroni, Róma polgármestere. [http://www.corriere.it/politica/07\\_ottobre\\_31/veltroni\\_sicurezza\\_pacchetto.shtml](http://www.corriere.it/politica/07_ottobre_31/veltroni_sicurezza_pacchetto.shtml).

LA DECISIONE DOPO L'EPISODIO DI TOR DI QUINTO

Via libera al decreto sulle espulsioni . 2009. május 15.

<sup>20</sup> Feischmidt 2004: 49.

<sup>21</sup> [http://www.corriere.it/politica/07\\_ottobre\\_31/veltroni\\_sicurezza\\_pacchetto.shtml](http://www.corriere.it/politica/07_ottobre_31/veltroni_sicurezza_pacchetto.shtml) LA DECISIONE DOPO L'EPISODIO DI TOR DI QUINTO Via libera al decreto sulle espulsioni.

(Carlo Mosca, Róma rendőrfőkapitánya, idézi Korányi, 2009.)

nő szákmányként való elragadása a lényeg egy ősi tanítás szerinti férfias uralmi játszmában, melyet a barlangokból a sátrakon át egészen a Tor di Quintó-i barakkokig követhetünk nyomon?”<sup>22</sup>

Ezen kettős stigmára adott hierarchikus válaszként értelmezhető a román társadalom csoportjainak azon reakciója, hogy valamiképp megmeneküljenek ettől a téves roma–román azonosítástól, amely egyrészt lehet „menekülés” felfelé, a lejtős transzfer más csoportok irányában és persze a saját magunk leválogatása (Feischmidt 2004; Melegh 2006). Pulay Gergő szavaival<sup>23</sup> ez a romákkal való összekeveréstől való félelem mozgatja a román nemzeti diskurzusokat és indirekt módon az erdélyieket is, ahol a román adott esetben a közvetítő a roma vagy cigány irányában. Megjegyzendő, a lenézés és az összekeverés a hierarchia felsőbb szintjeiről nézve – mint fentebb láttuk – meg is történik, és ezért nem csoda, hogy ellenállás hiányában a hierarchikus manőverezést választják a romániai vagy erdélyi diskurzusokban.

Jól mutatja ezt a hierarchikusan frusztrált szelekciós ellenlépést a 2007-ben hivatalban levő román külügyminiszter, Adrian Cioroianu nyilatkozata, miszerint az egyiptomi sivatagban kellene egy darab földet szerezni azok számára, kik szégyent hoznak hazájukra.<sup>24</sup> A fenti kijelentés nemcsak döbbenetes, hiszen román állampolgárokról nyilatkozik ily módon egy fontos közéleti szereplő (tudatosan „cigányozva”, „egyiptomozva”), hanem ez a kijelentés, diskurzuselem nyilvánvalóan felidézi a német nácik Madagaszkár-javaslatát is, amelynek keretében általuk zsidóként kategorizált embereket deportáltak volna Afrikába. Tehát mintha időutazásban vennénk részt, olyan, régen elfejtettnek tartott eszmék és fordulatok jelennek meg a hierarchia következtében, illetve annak hiányában, hogy az diszkurzív szinten nem kérdőjelezhető meg.

Ezek a hierarchikus félelmek azonban nemcsak kollektív szinten jelennek meg, hanem az egyéni vándorlók szintjén is. Jól mutatják ezt a migrációs narratívák, illetve a határátlépéssel kapcsolatos történet- és identitáselemek (Kovács–Melegh 2000; Feischmidt 2004). Hasonlóan szemléletes példákra bukkanunk Turai Tünde egészen friss migrációs kutatásában is.

Az alábbi interjúrészletben erős társadalmi elnyomásra utaló szöveg keletkezik, amikor valaki arról tudósít, hogy Olaszországban nem mer kilépni az utcára és inkább a munkahelyén tartózkodik, hogy elkerülje az olaszországi diskurzusokból eredő „román” stigmát: „A másik pedig Kovásznán laknak, és ugyancsak Itáliába van, ő es egy öreg bácsit gondoz. Aszongya, nagyon jól van. Aszongya: Tudod, hogy vagyok? Sokkalta jobban vagyok, mind itthon. ... mikor szabad vagyok, egy gyógyszerárba takarítok – ő is, mikor szabad, elmejen egy gyógyszerárba takarítani. Aszongya, tudod, olyan nagyon nem bódorgok a városba, mert tudod, aszongya, milyen probléma van a románokkal is, az itáliányokkal, nem tudom mi. Nagyon nem merek menni, nehogy észrevegyék, hogy román vagyok, aszongya, s valamit csinálnak. Ő, aszongya, egy gyógyszerárba elmegyek, megfizetik, hazajövök, azt mondja, az öregem így is elintézem, minden. Reggel felkelek, mejek vásárolni, főzök, takarítok, mindent csinálok, aszongya, úgy vagyok. ... nem úgy vagyok, mint otthon, aszongya, még jobban!”<sup>25</sup>

Hasonló kísérletnek tekinthető, amikor az útlevelek borítóját megváltoztatják és így próbálnak a hierarchián belül mozogni (Feischmidt 2004: 52). Vagy amint azt Turai kutatása mutatja, olyan eset is előfordul, amikor román etnikumúak magyarnak adják ki magukat, csak azért, hogy valamiféle bizalmi tőkét gyűjtsenek maguknak a hierarchiában való feljebb mozgással: „Így ahogy elmonda, és a többi elmondottak után is, szeretik az erdélyit. Szeretik, mert jobban megbíznak bennük. Mondjam azt, hogy magyarnak adja ki magát mindenhol. Vállalnám is a felelősséget olyan értelemben, ... Tényleg van benne magyarérzelműség. Nagyon becsületes, nem buta, bármilyen

<sup>22</sup> [http://www.margheritaonline.it/stampa/scheda.php?id\\_stamp=30766](http://www.margheritaonline.it/stampa/scheda.php?id_stamp=30766)  
IL CODICE PERDUTO DELLA CIVILTÀ

<sup>23</sup> Személyes beszélgetés.

<sup>24</sup> <http://passio.erdely.ma/hirek.php?id=29561>

<sup>25</sup> Mádéfalva, 2009. 5. 14.



körülményeknek megfelel. El tud beszélgetni. Tehát nem akárkít vehettek fel ide is ... Olaszországban úgy tudják, hogy magyar, kivéve, aki az útlevelét látja. Szégyelli, hogy román. Itthon román, elmondta.”<sup>26</sup>

A kizárás, a hierarchikus világrend, az abból levezethető migrációs folyamatok így vezethetnek el rendkívül nyomott helyzetekhez, amelyek a mindennapokat is jelentősen átalakítják. Úgy tűnik, most sincs menekvés a hierarchia teremtette represszióból. Láthatjuk tehát, hogy az egyes identitások milyen módon kapcsolódnak egymáshoz, és miképpen vezethetnek el akár többes kizárásokhoz és az elnyomás legdurvább konszenzusos formáihoz.

## Záró megjegyzések

Összefoglalóan: a posztkoloniális kritika alapján a nacionalizmus és a nemzeti tudat elemzése csak úgy történhet, hogy szimultán elemzésekor figyelembe vesszük a globális hierarchiákat, és a képzelt és intézményesült globális pozíció és versengés alapján értelmezzük egyes sajátosságait, „esetlegességeit”. Csak ilyen módon tudunk kilépni mind az eurocentrizmus, mind pedig a kívülről (a hierarchia egy másik pontjából) és a belülről megadott és előírt nemzeti epizstemék fogságából (Mignolo 2000; Melegh 2006). Elemzésünk így módon célozza meg a reflexivitást, hiszen minduntalan különböző perspektívákat és hierarchiaszinteket kell egymásra vetítenünk és a globális versengésen belül értelmeznünk.

A kapcsolt történetek együttes elemzése révén azonban nagyon fontos következtetésre is juthatunk az etnikai és nemzeti radikalizmus és erőszak vizsgálata során. Teljesen világossá válik, hogy ugyan lokális tényezők, a helyi elit helyezkedése és társadalmi teljesítménye, illetve bizonyos közvetlen gazdasági tényezők szerepet játszanak a helyi – adott esetben szélsőséges – radikalizmus előretörésében, azonban annak fennmaradása, sőt hatékony artikulációja nem értelmezhető a globális hierarchia sajátos komplex hatalmi terének figyelembevételével. Sosem lett volna náci diktatúra a hierarchia vélt csúcsán folytatott kognitív és intézményesült koloniális gyakorlat nélkül, sem nyelvében, sem gyakorlatában nem adódott volna egy nemzeti-birodalmi alapon megfogalmazott, Kelettel és Nyugattal egyaránt hadakozó reváns igénye. Sőt a kívülről is fenntartott hierarchia nélkül nem lehetett volna a kizárt csoportok kirekesztését intézményileg megalkotni, nem kerülhettek volna ugyanabba a csoportba a zsidók (főképp az ún. keleti zsidók), a cigányok és a kommunisták. Ehhez a történethez az adott hierarchikus világrend is szükséges volt. Ezért hiányos minden, csak a lokális nacionalizmusból és rasszizmusból kiinduló magyarázat. Ez a legfontosabb lecke, amit a posztkoloniális kritika szisztematikus használata alapján megtanulhatunk, éppen a ma már széles körben konszenzusos és erőszakos általános „európai” romaellenes rasszizmus esetében.

<sup>26</sup> Marosvásárhely, 2009. 5. 10.

## Egy transznacionális „közvetítő kisebbség”: kínai vállalkozók Magyarországon

Ha nem számítjuk a környező országokból érkező magyarokat, akkor a kínaiak Magyarország egyik legfontosabb bevándorló kisebbségét alkotják, még ha számszerűen tíz-tizenötezer ember nem is jelentős ahhoz a 130 ezer külföldihez képest, aki 2006-ban valamely huzamos tartózkodásra jogosító engedéllyel rendelkezett (persze ez is csak alig több, mint egy százaléka az ország lakosságának).<sup>1</sup> Vitathatatlan, hogy a magyar emberek számára a kínaiak a legnagyobb „látható” bevándorló kisebbséget alkotják, a környező országokból érkezett, nagyrészt munkavállaló vagy családegyesítő migránsoktól, illetve menekültektől pedig az is megkülönbözteti őket, hogy migrációjuk jórészt vállalkozó jellegű és erős transznacionális jegyeket mutat, tehát az előbbiekhöz képest egészen más-hogy illeszkedik a magyar társadalomba és gazdaságba.

A magyarországi etnicitáskutatás konceptuális keretei szempontjából a kínaiak kétféleképpen érdekesek. Egyrészt hiányuk révén, amely jól láthatóvá teszi e keretek szűkösségét, ha úgy tesszük, „módszertani nacionalizmusát” (Wimmer – Glick Schiller 2002; lásd Feischmidt Bevezető). A kínaiak – más „nem honos” kisebbségekkel egyetemben – az „abszolút szubalternek”: az ő hangjuk nemcsak a nyilvánosságból hiányzik, de még a kisebbségkutatásból is. Egyszerűen láthatatlanok – kivéve a rendészeti, biztonsági diskurzusban, ahol azonban nem mint kisebbség, hanem mint külső veszélyforrás jelennek meg. Ebből a szempontból a kínaiak tehát sokkal alárendeltebb helyzetben vannak, mint akár a cigányok. Ugyanakkor, az ő szemszögükből, éppen a magyarok a szubalternek, ők azok, akik – Gayatri Spivak híres kifejezésével – „nem tudnak beszélni.” Hiszen a globális modernség értelmezési kereteiben, amelyek a kínai identitásformálás számára rendkívül fontosak, a magyarok számszerűleg és státuszukban is elhanyagolhatóak. Mint arról korábban már írtam (Nyíri 2005), a magyarországi kínaiak és a magyarok „láthatatlansága” egymás számára, hiányuk egymás médiájában a saját (kulturális) felsőbbrendűségbe vetett hitet tükrözi, de míg a kínaiak esetében ennek fontos legitimációs eleme a globális modernséggel (ennek részeként a migráció logikájával) való azonosulás, az annak való példás megfelelés, addig a magyarok etnocentrizmusa figyelmen kívül hagyja a globális modernizáció logikáját, illetve éppen azzal szembefordulva határozza meg saját magát.

A másik ok, ami miatt a kínaiak érdekesek kell hogy legyenek a magyar kisebbségkutatás számára, a már említett transznacionalitásuk, amely összehasonlító alapot nyújt a határon túli magyarok

<sup>1</sup> A BM Bevándorlási és Állampolgársági Hivatal adatai szerint (<http://www.bmbah.hu/statistikak.php>, megtekintve 2007. augusztus 19.) bevándorlási, letelepedési vagy tartózkodási engedély valamelyikével mintegy kilencezer kínai állampolgár rendelkezett. A magyar sajtóban makacsul tartják magukat a negyven-, sőt százezer kínai lakost emlegető „becslések”, ezeknek azonban semmiféle alapjuk sincs. A kínai szervezetek vezetői tíz- és húszezer közötti népességet tartanak reálisnak, a kínai vállalkozások száma pedig mintegy tíz-tizenöt ezres létszámot valószínűsít.

és Magyarország kapcsolatához.<sup>2</sup> (A határon túli magyarokról Michael Stewart írt először – 2002-ben – mint alakulóban levő transznacionális kisebbségről.)

Ez a tanulmány azt mutatja be, miként illik bele a magyarországi kínai vállalkozók gazdasági – és ebből fakadóan társadalmi és politikai – transznacionalitása a gyarmati történelemből ismert „közvetítő kisebbség” fogalmába. Alapját 1992 és 2001 között végzett résztvevő megfigyelés, 2003-ban végrehajtott további terepmunka és interjúk, valamint a kínai nyelvű sajtóban 2002–2003-ban megjelent híradások képezik. A fejezet érdemi része előtt azonban indokolt a transznacionalitás magyar kutatásokban ritkán használt fogalmának magyarázata és a téma néhány alpművének említése.<sup>3</sup>

## Transznacionalitás

A „transnation” kifejezést Arjun Appadurai amerikai antropológus vezette be a társadalomkutatási köztudatba *Patriotism and its futures* (A hazafiság és jövője) című, 1993-ban megjelent cikkében, amelynek nevezetes első mondata így hangzik: „We have to think ourselves beyond the nation” (A nemzetén túl kell magunkat elképzelnünk). A kelet-európai államszocialista rendszerek összeomlása után az etnikai nacionalizmusok terjedését a nemzetállam hatalmi hegemoniája megszűnésének fényében értelmezni kívánó, ugyanakkor egy poszt nacionális, kozmopolita éra beköszöntét reális lehetőségnek látó, kilencvenes évek eleji társadalomkritikára jellemző cikkben<sup>4</sup> Appadurai úgy véli, hogy – a migráció és a távközlés politikai és gazdasági korlátai gyors leépülésének, David Harvey (1989) kifejezésével a „téridő összenyomódásának” köszönhetően – a migránsok és a diaszpórák egyre nagyobb szerepet fognak játszani a globalizálódó világ társadalmi formáinak és identitásainak alakulásában. E folyamatok elkerülhetetlenül kikezdi a nemzet, állam és terület közötti, a 20. század nagy részében megkérdőjelezhetetlen egyenlőséget, lehetővé téve egyfelől a „deterritorializált” (a nemzetállam területétől levált, annak realitásait figyelembe venni nem kényszerülő, ezért potenciálisan igen veszélyes) nacionalizmus (Benedict Anderson későbbi [1997] kifejezésével: „távolsági vagy távnacionalizmus”) terjedését, másfelől viszont a nem nemzeti-etnikai alapú identitásokon alapuló, akár világméretű „elképzelt közösségek” (Anderson 1993) kialakulását.

Appadurai cikke és egy másik befolyásos antropológusnak, James Cliffordnak a következő évben megjelent írása (Clifford 1994) új fényben láttatta a világ társadalmi folyamatainak kutatása szempontjából korábban marginálisnak tűnő, Toynbee által megvetően „elvetélt civilizációknak” nevezett diaszpórákat, illetve migránsokat. A kulturális antropológia addig keveset foglalkozott a migrációval, az annak társadalmi összefüggéseit hagyományosan (Robert Park chicagói iskolája és a *The Polish Peasant in Poland and America* 1921-es megjelenése óta) kutató szociológia pedig kizárólag a „befogadó társadalomba” való beilleszkedésük módját és „sikerességét” vizsgálta, adott-nak véve, hogy az „integráció” egyrészt elkerülhetetlen, másrészt kívánatos, annak hiánya viszont egyrészt (még ha néha több generáción át húzódo, de végeredményben) átmeneti, másrészt negatív következményekkel (gettósodás, munkanélküliség) jár. Ebből a posztulátumból indul ki napjaink Európájának paranoid és átgondolatlan „integrációs” törvénykezése is.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Az angol „transnationalism” kifejezés magyar megfelelőjeként azért használok a „transznacionalitás” alakot, mert ez jobban tükrözi azt a tényt, hogy a fogalom folyamatot és nem ideológiát jelöl.

<sup>3</sup> A magyarországi kínaiak transznacionalitásáról már többször írtam (lásd az irodalomjegyzéket). Az etnográfiai részleteket itt nem ismételtem meg.

<sup>4</sup> Ennek az irodalomnak egy másik jellemző terméke Eric Hobsbawm *Nations and Nationalism since 1780 c.* könyvének második kiadása (1992).

<sup>5</sup> Az integráció mint politikai és társadalomkutatási fogalom kritikájáról lásd Favell 2003.

Ezt a paradigmát alapjaiban ingatta meg Linda Basch, Nina Glick Schiller és Cristina Szanton Blanc *Nations Unbound* című, 1993-ban megjelent könyve. A szerzők kimutatták, hogy az Egyesült Államokban élő karib-öbölbeli és fülöp-szigeteki migránsok társadalmi, gazdasági és politikai kapcsolatai eredeti hazájukkal nemcsak hogy nem szakadtak meg, de egyes esetekben intenzívebbé váltak, mint mielőtt elhagyták volna azt. A Baschék kutatásában szereplő karib-öbölbeli államok egy része a globalizáció gazdasági folyamatai következményeképpen egyszerűen fenntarthatatlanná válna a migránsok által hazautalt pénz nélkül. Ez a származási országukon kívül élő, részben már annak állampolgárságát sem birtokló migránsokat jelentős tényezővé teszi az egymással versengő hazai politikusok számára, a már említett politikai, gazdasági és technológiai változások – olcsó repülőjegyek és telefonálás, internet, műholdas televízió – pedig reálissá teszik a migránsok akár naponkénti jelenlétét a hazai társadalmi térben. Ezt a jelenséget, amely szöges ellentétben állt a „kivándorlásról” („szívet cseréljen, aki hazát cseréli”) élő hagyományos képpel, a szerzők transznacionalitásnak (transnationalism) nevezték el. Rámutattak, hogy transznacionális kapcsolatok korábban is léteztek, de mai jelentőségük – a „tér-idő összenyomódásán” túlmenően – a globális kapitalizmusnak a flexibilis, ezért térben egyre szétaprózottabb termelés, a „kiszervezés” költségsökkentő, profitmaximalizáló logikájából is következik. Ebbe ugyanis beleillenek a munkát, tőkét mozgósítani tudó transznacionális hálózatok.

Baschék könyvével kezdetét vette a „transznacionális antropológia”, amelynek a korábbi migrációkutatáshoz képest jelentős újítása, hogy a migránsok életét meghatározó két – vagy több – helyszínt, intézményt, kapcsolatot, szimbólumot és diskurzusrendszert egyidejűleg vizsgálja (ezzel, ahogy azt George Marcus [1995], illetve Gupta és Ferguson [1997] javasolta, elbúcsúzva a kulturális antropológia hagyományos, egyetlen, huzamosan megfigyelt közösségre vonatkozó „terep”-fogalmától). Ulf Hannerz (1996) megfogalmazásában:

*„nem foglalkozhatunk pusztán azzal, hogyan használnak jelentéseket és szimbólumokat egyének vagy kis csoportok, azt feltételezve, hogy szélesebb kulturális egységek egyszerűen az ő tevékenységük összeadódásával jönnek létre. Hogy megértsük annak a kultúrának a természetét, amelyben ma élünk, érdeklődnünk kell aziránt is, hogyan irányítják a jelentéseket szervezett és intézményes szereplők, nem utolsósorban a nemzetállam és a piac.”*

Hannerz ugyanakkor figyelmeztet arra, hogy a migránsok transznacionalitását, illetve transznacionális közösséghez tartozását nem vehetjük adottnak: az antropológia feladata éppen abban áll, hogy meggyőződjön arról, valóban közös-e egy csoport jelentés- és szimbólumrendszere. Ahogy Levitt és Glick Schiller (2004) írja:

*„Lehet valakinek sok személyes kapcsolata az anyaországban anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben az országhoz tartozónak érezné magát. Az ilyen emberek transznacionális módon léteznek, de nincs transznacionális bovatartozásuk. Hasonlóképpen, valaki ehet bizonyos ételeket vagy imádkozhat bizonyos isteneket azért, mert a családjában mindig is ez volt a szokás. Ettől még nem azonosul tudatosan egy etnikummal vagy ősei bazájával. ... Másfelől vannak olyan emberek is, akiknek nincs személyes kapcsolatuk a származási országban élő társaikkal, azonban úgy viselkednek, hogy bangsúlyozzák azonosulásukat egy bizonyos csoporttal.”*

Az ilyen kötődések megértéséhez huzamos kutatásokra van szükség, mert a transznacionalitás intenzitása időben általában változó:

*„A transznacionális migráció folyamat és nem esemény. ... Az egyszeri pillanatfelvétel nem képes rögzíteni azt a sokféle módot, ahogy a migránsok választási ciklusok során, családi vagy rituális események vagy természeti csapások idején felveszik a kapcsolatot az anyaországgal”* (Levitt – Glick Schiller 2004).

A transznacionalitás eddigi kutatásai alátámasztják Appadurai feltételezését, hogy a migráció fel erősödése és a diaszpórahálózatok felértékelődése egyes esetekben lehetőséget ad a származási és a letelepedési nemzetállam (illetve például a család) fegyvelmező rendszerei egymással szembeni manipulálására és kijátszására (pl. Ong 1999), más esetekben viszont akár erősítheti is a nemzetállam befolyását. Az „anyaországnak” különböző okai lehetnek a „távnacionalizmus” elősegítésére: gazdasági függés az átutalásoktól (mint a karib-térségi vagy afrikai államok esetében), a deterritorializált nemzet diskurzusának belső legitimitációra való felhasználása (mint Kína vagy Magyarország esetében), a nemzetközi elszigeteltség enyhítése (Kína az 1990-es évek elején), belső fenyegetések elhárítása (Törökország) vagy külső fenyegetéssel való szembeszállás (a polgárháborús Horvátország, Koszovó vagy Eritrea)<sup>6</sup> A létező államokkal szemben álló transznacionális nacionalista mozgósításra is számos példa akad: elég a Törökországtól, Irántól, Iraktól és Szíriától elszakadni kívánó kurd vagy a Kínától függetlenedni akaró tibeti és uigur nacionalisták világszerte jelenlévő hálózatára gondolni, de ide tartozik a sokszínű európai cigányságnak közös „roma” identitást adni törekvő emberi jogi mozgalom is (Gay y Blasco 2001).

### **„Ideális aranybánya kínaiaknak”: a migráció kezdete és az etnikai gazdaság kialakulása**

A kínai migráció Magyarországra vállalkozói migráció. Nem sokkal az útlevéltkiadás 1986-ban – Magyarországgal nagyjából egy időben! – elvégzett liberalizálása után megindult a kishatár-kereskedelem Kína és a szovjet Távol-Kelet között (lásd pl. Zhao 1994). Ez az informális barterkereskedelem a Kelet-Európa egyes részein már a hatvanas évek óta megszokott formát öltötte: az ember eladta a hazulról hozott árut, a pénzén pedig valami olyat vett, ami otthon hiánycikknek számított. Az újdonsült kínai kereskedők azonban akkor jelentek meg a színen, amikor az Elbától Vlagyivosztokig elkezdődött a később a piacgazdaságba vezető átmenetnek bizonyuló folyamat. A – sok helyen eleve hiányzó – állami kiskereskedelmi hálózatok leépültek, miközben legális (vagy legalábbis megtűrt) tér nyílt a magánkereskedelem számára. Kínában eközben már gőzerővel folyt az olcsó fogyasztási cikkek exportcélú előállítás. A kínai migránsok ideális helyzetben voltak tehát ahhoz, hogy kielégítsék az olcsó ruhaneműk és cipők piacán meglévő keresletet.

A Szovjetunió összeomlása után a kínai–orosz cserekereskedelem 1993-ban érte el csúcspontját: ebben az évben egyes források szerint 2,5 millió (mások szerint 800 ezer) kínai állampolgár lépett át a határon (de Tingy 1998:302; Bagrov 1999). Egyre távolibb célpontok elérésére vállalkoztak vonattal és egyre hosszabb időt töltöttek ott, eljutva előbb Oroszország európai területeire, majd Magyarországra is, ahol 1988-ban feloldották a kínai turistákra vonatkozó vízumkényszert. A Belügyminisztérium adatai szerint a Magyarországra belépő kínai állampolgárok száma a nyolcvanas évek közepén regisztrált szinte zérusról 1990-ben 11 621-re, 1991-ben pedig 27 330-ra ugrott. Oroszországból és Magyarországról azután a kínai kereskedők egész Kelet-Európában szét szóródtak.

A kínai vállalkozók – vagy vállalkozni igyekvők – migrációját tehát a hiánygazdaságok piaci átmenete tette gazdaságilag vonzóvá, a kelet-európai bevándorlási szabályozás rövid – az 1990-es évek közepére nagyjából lezáruló – liberális időszaka pedig lehetővé. A migrációs hajlandóságnak azonban két tényező adott igazi lökést. Az első a Tienanmen téri, 1989. június 4-i véres leszámolás volt a demokratikus reformokat követelő diákmozgalommal, ami komoly aggodalommal töltötte el a kialakulófélben lévő magánszektor. A vállalkozók igyekeztek menekülési útvonalat biztosítani

<sup>6</sup> A transznacionális politikai mozgósításról általában, illetve Törökországról lásd Østergaard-Nielsen 2003; Kínáról Pieke et al. 2004; Magyarország „nemzetpolitikájáról” Stewart 2002.

tőkéjük és családjuk számára egy keményvonalas gazdasági fordulat esetére. Másrészt a kínai gazdaságot 1989 és 1991 között sújtó – részben a Tienanmen téri vérengzést követő nyugati szankciók okozta – recesszió a magánvállalkozókat, az árukészleteik értékesítésére képtelen állami tulajdonú vállalatok vezetőit és a munkásokat (akiknek visszatartották a bérét) egyaránt érintette. Sok állami tisztviselő, munkás és értelmiségi egyszerre lett migráns és vállalkozó. Kína elhagyásával éppen a kínai társadalmon belüli, a bizonytalan kimenetelű gazdasági reformok által veszélyeztetettnek érzett helyzetüket igyekeztek biztosítani, illetve javítani.

A korai migránsok gyors meggazdagodását példázza Zhao története. Értesülve arról, hogy Magyarország eltörölte a vízumkényszert, Zhao otthagyta oktatói állását egy dél-kínai nagyváros főiskoláján és 1991-ben, kétezer pávatollal és kétszáz dollárral a csomagjában, fölszállt a Moszkvába, onnan Budapestre tartó vonatra. Előbb mindenestre részt vett egy masszázstanfolyamon, hogy ha szükség lenne rá, legyen pénzzé tehető szakmája. A felhasználására már nem adódott alkalom: a pávatollakból, amelyek egy budapesti aluljáróban egyenként száz forintért keltek el, elegendő pénz jött össze az első havi lakbérre és egy piaci stand kibérlésére. Három hónap múlva Zhao üzletet bérelt a Nagymező utcában, magyar eladóval és fénykorában havi hétezer dollár nyereséggel. Ma Zhao – ötven körüli egyedülálló nő – egy szállítmányozási és vámügynökség, egy nyitható tetejű sportkocsi és egy újonnan épült, Dunára néző luxusház tulajdonosa, de már több időt tölt Pekingben, mint Magyarországon: számára Budapest a kínai főváros felé volt térbeli és társadalmi ugródeszka.

A kínai sajtóban csakhamar lelkenedő híradások jelentek meg a Kelet-Európában üveggolyókat aranyrögökre cserélő kínai konkviztádorokról:

*„A magyarországi kínaiak ... ragyogóan sikeres üzletemberek: összesen több mint ezer cégük és negyvennyolc éttermük van; több mint nyolcvan százalékukból főnök lett; számtalan olyan van közöttük, aki megkeresi az évi egy-kétszáz ezer dollárt, és több mint egy tucat olyan, akinek a bevétele a kétmilliót is meghaladja” (Liu Xianling 1994, idézi Li Minghuan 1995: 356).*

*„Utcai árusokból üzlettulajdonosok, batyuzókból meg taligatologatókból saját teherautót vezető szállítók, telefonfülkékben ácsorgókból mobiltelefonálók, alkalmazottakból főnökök: nincs még egy ország, amelyik ilyen ragyogó sikert tett volna lebetővé a kínaiak számára, ilyen rövid idő alatt, ennyire letről kezdve” (Yu Jun 1994).*

Az ilyen híradások újabb migránsokat ösztönöztek a Magyarországra utazásra, annak ellenére, hogy a vízummentességet már 1992-ben eltörölték, és részben a határok újbóli lezárulása, részben a költségek emelkedése miatt az ingázás átadta a helyét az intézményesült, szakosodott kereskedelemnek. A migránsok bejegyezték egy céget vagy társultak, illetve alkalmazottként odaszegődtek egy meglévő kínai vállalkozáshoz, és mint vállalkozók vagy munkavállalók tartózkodási engedélyt kértek. 1992 elején Magyarországon ezernégyszáz kínai tulajdonú vállalkozás volt bejegyezve, egyharmaduk kft., a többi bt. (Nyíri 1993). A következő tíz évben – a Gazdasági Minisztérium adatai szerint – a kínai tulajdonú cégek száma tízezer körülire emelkedett. Ez azt jelenti, hogy – legalábbis papíron –, a magyarországi kínaiak többségének saját vállalkozása van. Annak ellenére, hogy e cégek egy része nem működik, a magyarországi kínaiak elsöprő többsége ténylegesen vezető szerepet játszik egy vállalkozásban, még akkor is, ha az csak egy piaci standból áll.



## A „kínai piac”

A helyi tudás megszerzésében és üzleti infrastruktúrájuk kiépítésében a kínai vállalkozók eleinte az akkor még „lengyel piacként” vagy „KGST-piacként” emlegetett szabadterei piacok infrastruktúrájára támaszkodtak. A létezésüket a kelet-európai devizák konvertálhatatlanságának és a nemzetközi kereskedelem korlátainak köszönhető klasszikus „lengyel piacok” a kilencvenes évek fordulóján már elvesztették működésük eredeti alapját, a kelet-európai kereskedők számára az ingázás lehetősége már nem jelentett vonzerőt, emellett a Kelet-Európából beszerzett könnyűipari tömegáru, főképpen az alacsony árfekvésű ruhanemű árban, mennyiségben és minőségben sem versenyezhetett a kínaival. A kínai kereskedők tehát különösebb ellenállás nélkül sajátíthatták el a piacok működése, a vásárlók és eladók, a munkaadók és munkavállalók közötti kapcsolatteremtés szabályait és foglalkozhattak el az erre szolgáló teret, nemsokára pedig már alakíthatták is a szabályokat. A piacok közönsége – vásárlók, kiskereskedők, munkát keresők, köztük romániai, jugoszláv és más migránsok is – gyorsan igazodott a kínai importőrök domináns szerepéhez, és új struktúráikat, kapcsolataikat az ő tevékenységük körül alakították ki.

Néhány magyar üzletember gyorsan meglátta a pénzt a kínai kereskedők megjelenésében. A Komondor Kft. 1994-ben bérbe vette a MÁV-tól a Józsefvárosi pályaudvar melletti 3,5 hektáros területet és kifejezetten a kínaiak számára megnyitotta a kínaiul Négy Tigrisnek elkeresztelt piacot, a Novák és Novák Kereskedőház Rt. pedig az angalföldi Fáy utcai piac üzemeltetőjeként célozta meg a kínai és vietnami kereskedőket. Az új migráns vállalkozók új életet leheltek a piacokba, és a fénykorában mindennap vásárlók tízezreit vonzó Józsefvárosi piac a maga ezer-velahány árusával a kelet-európai kínai gazdaság csomópontjává, Budapest városképének fontos elemévé lett, és 1997-ben másfél milliárd forintnyi forgalom mellett már 280 millió forint nyereséget termelt tulajdonosának (Vitéz 2002). Vidéken a kisebb „kínai piacok” száma 1995-re elérte a harmincat (Nagy 1995).

A Józsefvárosi piac alábbi két leírása egyazon évből származik. Az első egy budapesti kínai nyelvű hetilapban, a második a *Határőrség* lapjában jelent meg.

*„Minden reggel hat óra előtt néhány stand tulajdonosa már megérkezik és kinyit. Néhány szűk négyzetméteren a tulajdonosok tucatnyi áruféléséget képesek bemutatni ... valószínű lakoma a szemnek, csakugyan csábító! Hétkor a piacot a serpenyők és rizsescsészék kifőzésekből felszálló zaja, arab pénzváltók kiáltásai, eladók és vevők alkudozása, kocsit toló román munkások kurjongatása kelti nyüzsgő életre, lázas mozgásra. A vásárlók minden irányból jönnek: budapesti árubázak árubeszerzői és kis sarki üzletek tulajdonosai éppúgy, mint Horvátországból, Jugoszláviából, sőt Oroszországból idelátogató kereskedők. Tört magyarsággal alkudnak a piac kínai, vietnami, arab és magyar árusaival. Ha nem tudják megértetni magukat, gyorsan előkapnak egy számológépet, és azon mutatják a számokat tárgyalópartnerüknek. Ha az üzlet megkötöttet, eltréfálkoznak egymással, azt az érzést keltve, hogy a világ egyetlen nagy család” (Yang 2001).*

*„A konténerekben munkálkodó dolgoz, szorgos személyek ellenőrzése közben csatornabűzszerű szag csapja meg orromat. A bűzt a közeli bűfésor sütődéinek melege köpi ki magából, s a szagnál csak a látvány borzalmasabb. Szemét; mocskok; összetakolt pavilonok; igénytelen és gusztustalan ételek. A piacra beérve a szemét megmarad, ázott kartondarabok cuppognak a talpam alatt. A tömegtől mozdulni se lehet. A portékák többsége silány minőségű, de az árak miatt mégis sokan vásárolnak itt. Az egyik pavilonnál egy kereskedőt buktatnak le a batárőrök. Papírjai rendben vannak, de hamis termékeket árul. Erede-tüket nem tudja igazolni, így a pavilon körül le kell zárni a területet. Zsákokba kerül a sok hamisítvány, s míg várakozom, megcsodálom a világ legnagyobb alsónadrárgját. Mérete XXXL, három ember kell a kifeszítéséhez” (Vezda 2001).*

A kínai szöveg úttörő-romantikáját és multikulti-optimizmusát a betolakodó fizikai és kulturális szenny fenyegető melegágyának magyar képével összeolvastva árnyalt képet kapunk a Négy Tigris piacról, ahol mintegy ezer kínai tulajdonú stand mellett vietnámi, török, ukrán, magyar, román, afgán és más kereskedők százai is működnek. A kilencvenes évek közepén akkora volt az igény a piac elárúsítóhelyei iránt, hogy ingatlanfejlesztők (nem kínaiak) kibérelték a Fiumei út túloldalán fekvő elhagyott Ganz-gyárépületeket és újabb standok százait alakították ki bennük. A kínai piacok időközben jelentős gazdasági tényezővé váltak: a GFK piackutató cég 2002-ben úgy találta, hogy a szabadtéri piacok és utcai árusok 21, illetve 22 százalékkal részesedtek a kiskereskedelmi lábbeli- és ruházaticikk-forgalomból; egy évvel korábban egy másik felmérés az utóbbit egyenesen 39 százalékra becsülte (*Heti Világgazdaság*, 2001. március 31., 65. o.; *Népszabadság*, 2002). Az e piaci szegmensbe tartozó áruk túlnyomórészt Kínából származnak, és az árusok jelentős része is kínai: 1997-ben ők alkották a tízezernél nagyobb lakosságú városok piaci árusainak 47 százalékát (Sik 1999).

A kínai áru népszerűsége részben nyilvánvalóan – az alacsony előállítási költségek mellett a vámalfizetésből következő – olcsóságából adódik. Az szerény árak mellett azonban a kínai áruk népszerűségében kezdettől fogva meghatározó szerepe volt annak, hogy az egész üzleti lánc, az eladótól a gyártóig, gyorsan reagál a fogyasztói igényekre. A kínai piaci árus vagy falusi boltos a vásárló kérésére beszerzi a nála éppen nem kapható színt vagy méretet, az importőrök figyelemmel kísérik a szabadidőruha-divat változásait, és igényeik szerint a gyártók idényen belül is megváltoztathatják a modelleket.

A piaci árusok elsősorban nagykereskedők. Bevételük mindenekelőtt a viszonteladókkal és üzlettulajdonosokkal kialakított hosszú távú kapcsolatokon múlik. Maga a piac tőzsdeként működik, ahol nemcsak áru, hanem információ is gazdát cserél. Részben ezzel magyarázható, hogy az Asia Center megnyitása nem mozdította el a kínai gazdaság súlypontját a Józsefvárosi piacról. A piac egyik alapvető funkciója, hogy a különböző migráns vállalkozók és munkavállalók számára hozzáférhető, anyanyelv-tudás nélkül is elsajátítható kereskedelmi és munkaközvetítési mechanizmusnak ad térbeli keretet. Mindegy, hogy romániai gáborcigány, afgán menedékkérő, kínai férfi vagy vidéki magyar lány érkezik a piacra, egy óra alatt elsajátíthatja az üzlet és a viselkedés szabályait. Olyan tér ez, amelynek szigorúan őrzött határain belül a migránsok egyenrangúak a magyarokkal, még akkor is, ha saját hatalmi rendszerük állandóan ütközik a piac határai mentén a domináns hatalmi rendszert képviselő rendőrökkel, határőrökkel és vámosokkal, a piacon belül pedig a piactulajdonost képviselő őrző-védőkkel. Ezt a helyzetet tükrözi az is, hogy a magyar médiában a piac mint kiismerhetetlen, veszélyes, a magyar társadalom szabályainak nem engedelmeskedő jelenség ábrázolódik (Tóth 1996), míg a kínai média a piacot a gazdasági racionalitás és fejlődés helyeként mutatja be (Nyíri 2005).

## Transznacionális vállalkozók

A Magyarországra irányuló kínai export 1992 óta töretlenül növekszik. Magyarország évek óta Kína legnagyobb exportpartnere a térségben, amit a kínai és a magyar kormány is a kínai kereskedők magyarországi jelenlétének tulajdonít (Lai 2003: 1; [www.huemb.org.cn/hungary/e1.htm](http://www.huemb.org.cn/hungary/e1.htm)). Az import legnagyobb részét ugyan ma már nem a fogyasztási cikkek, hanem a magyarországi összeszerelő-üzemekkel rendelkező transznacionális vállalatok által behozott alkatrészek adják, de a kínai importőrök hagyományos árukezelési módjaiban töretlen a növekedés. Az 1990-es évek közepe után árujuk fokozatosan jobb minőségű és jobban tervezett lett. Bár a kínai cégek áraik alacsonyán tartását költségeik minimalizálásával érik el és így mellőzik a reklámozást, a legnagyobb vállalatok közül néhánynak sikerült elérnie a márkafelismerés bizonyos szintjét a magyar piacon, pl. a Sandic vagy a Wink márkával.

Több cég más kelet-európai országokban is leányvállalatokat nyitott vagy kínai forgalmazókat keresett. Hasonló csatornákon át egyes cégek a dél-amerikai és afrikai piacokat is elérték. A kínai migránsok megjelenése és az alacsony árú cipő és divatáru iránti kereslet a kelet-európaiakhoz hasonlóan kedvező körülményeket teremtetett a kínai importnak Dél-Amerikában és Afrikában is, és a magyarországi kínai vállalkozók az itt felépített üzleti modellt sikerrel alkalmazták ott is. Mi több, a Kelet-Európában eladatlan nyári vagy téli készleteket a déli félteke piacaira lehetett szállítani, ahol a szezon csak ekkor kezdődött. Ahogy a magyar vámok emelkedtek, az eladási árak viszont stagnáltak, mind több magyarországi kínai importőr kezdett a kínai áruk növekvő dél-európai – olasz, spanyol és görög – piaca iránt is érdeklődni.

A nemzetközi terjeszkedés szempontjából az egyik legsikeresebb cég a Guoshi Group, amelyet Guo Jiadi, korábban Kínában egy állami vállalat tisztségviselője, ma pedig a Fujiani Tartományi Népi Tanácskozó Gyűlés tagja alapított. A Guoshi a magyarországi kínai vállalkozói elit transznacionalitását példázza.

Guo a kilencvenes évek elején indította el a Sandic márkát, 1995-ben pedig saját cipőgyárat nyitott Fujian tartomány Putian megyéjében, és a bátyját kérte föl a gyár vezetésére. Később Guo kiterjesztette a márkát több más kelet-európai és amerikai piacra, és jelenleg Csehországban, Lengyelországban, Szlovákiában, Romániában, Szerbiában, az Egyesült Államokban és Brazíliában működnek elsősorban cipőimporttal és -nagykereskedelemmel foglalkozó vállalatai. 1999-ben a cég Spanyolországban is nyitott egy leányvállalatot. A magyarországi forgalom csökkenését a kilencvenes évek végén új piacok – Libanon, Jordánia és Dél-Korea – kompenzálták.<sup>7</sup> A cégcsoport pénzügyi és adminisztratív kiszolgálásáért részben Guo Hongkongban bejegyzett vállalata felelős, amely a tengerentúli vállalkozások számára hongkongi bankhiteleket vesz fel és lebonyolítja a Kínából a tengerentúlrá irányuló exportot, illetve a cipőgyártás importált alapanyagainak behozatalát.

A transznacionális vállalkozók sokszor állandó mozgásban vannak az országok között. Egy budapesti kínai vállalkozó és Varsóban élő férje – mindketten állami vállalatok volt kiküldöttei – kéthetente látogatja egymást. Évente többször utaznak Kínába, ahol két tartományban van árubeszerzéssel foglalkozó cégük, Hongkongban pedig a pénzügyi háttérrel biztosító vállalkozás. A házaspár kanadai bevándorlási kérelme folyamatban van: Vancouverben már házat is vettek, és tíz embert foglalkoztató céget alapítottak. Ez a vállalkozás ugyanazt teszi, amit a varsói és a budapesti hipermarketeket lát el alacsony árú divatáruval, cipővel, takarókkal, filmmel és más fogyasztási cikkekkel. A feleség így fejezte ki magát: „Mindegy, hol csinálom az üzletet: akár Budapesten, akár Kanadában, ugyanazt csinálom. Nem annyira az számít, hogy hol lakik az ember, inkább az, milyen útlevele van.”

Az ilyen életpályák természetesen csak az elitet jellemzik, a nagyfokú transznacionalitás viszont a kevésbé „sikeres” migránsokat is, elsősorban azért, mert az ő nyereségük is nagymértékben a kínai nagykereskedőktől, importőröktől függ, ambícióik pedig azok modelljét követik, így elsősorban a Kínában meglévő üzleti kapcsolataikhoz fűződnek. Ezért a migránsok kezdettől fogva egyre-másra alapítottak olyan – szülőföldi vagy szakmai alapú – szervezeteket, amelyek tevékenységének közepontjában a kínai hatóságokkal való kapcsolatok ápolása áll (lásd Nyíri 2000). Még a gazdasági hierarchia alján elhelyezkedő migránsok többsége is évente hazalátogat, és az olcsó telefonkártyák, illetve az internet és a minden kínai háztartásban fogható kínai állami műholdas televízió segítségével napi kapcsolatban van családjával, barátaival és az anyaországgal. Transznacionalitása ellenére a magyarországi kínai gazdaság természetesen sok szállal kapcsolódik magyar környezetéhez és függ is tőle. Ez abban is megnyilvánul, hogy szinte minden kínai vállalkozónak vannak magyar alkalmazottai, és rendszeresen igénybe veszik magyar tolmácsok, könyvelők és ügyvédek szolgáltatásait. A kapcsolatok jellege azonban általában üzleti, habár a nagyobb vállalkozók igyekeznek fontosnak tartott magyar politikai vagy üzleti személyiségek jóindulatát informális érintkezés, ebédek, vacso-

<sup>7</sup> Interjú Putianben (Fujian), 1999. augusztus 22.

rák útján is biztosítani. Szélesebb körű helyi kapcsolataik és viszonylag gyorsan megszerzett magas jövedelmeik szükségelenné tették a magyar nyelv alapos elsajátítását, mert a migránsok megengedhetik maguknak helyi tolmácsok és segédszemélyzet alkalmazását. Ez tovább szűkíti a helyi társadalommal való érintkezés lehetőségeit. A második generációnál ez az érintkezés sokkal szélesebb körű, de a legtöbb gyermeket a szülők csak időszakosan hozzák magukkal Magyarországra, gyermekkoruk, iskolaéveik egy részét Kínában töltik, éppen azért, hogy elsajátítsák a kínai nyelvet és a társadalmi érintkezés szabályait.

### Kirekesztés, transznacionalitás és sikerképnyyszer: egy közvetítő kisebbség

A magyarok a kínai migránsokat továbbra is a piaccal, illetve a már eldugott falvakban is megjelent „kínai boltokkal” azonosítják (lásd Feischmidt–Nyíri 2006). A kínai üzletek terjedése – szemben például Spanyolországgal vagy Olaszországgal – egyelőre nem váltott ki tömeges tiltakozást, de 2004-ben hetven mohácsi boltos a tizenegy kínai üzlet bezáratására kérte a polgármestert azon az alapon, hogy „a kínaiaknak gyakran nincs érvényes tartózkodási engedélyük, illegálisan dolgoznak és a szabályok megkerülésével szerzik be az árujukat”. A polgármester ezt elutasította, de kijelentette, hogy „hosszabb távon bizonyos korlátozások bevezetése segítheti az egészséges versenyt” (Magyar Hírlap, 2004. június 3.).

A magyarországi kínaiak – és más országbeli kínai migránstársaik – beleillenek a „közvetítő kisebbség” (*middleman minority*) Turner és Bonacich (1980) által leírt modelljébe, ha figyelembe vesszük a 21. századi globalizáció és transznacionalitás okozta változásokat.<sup>8</sup> A „közvetítő kisebbség” fogalma olyan migránsokat takar, akik határokon átnyúló etnikai hálózatokra támaszkodva intézményesített pozíciókat építenek ki a gazdaság bizonyos jól körülhatárolt, a társadalom felső és alsó osztályai között elhelyezkedő területein, miközben maguk – idegenségük okán – a hierarchián kívül maradnak. Ez a fogalom jobban alkalmazható a transznacionalitás körülményei között, mint az olyan később bevezetett terminusok, mint „etnikai zárványgazdaság” (*ethnic enclave*, pl. Wilson–Portes 1980) vagy etnickai *niche* (*ethnic niche*, pl. Waldinger 1996), amelyek csak a nemzet-állam-társadalom keretein belül értelmezhetők.<sup>9</sup> A Turner és Bonacich-féle leírásban a hálózatok a munkaerő, tőke és üzleti információ rugalmas mobilizálása révén olyan árukat és szolgáltatásokat képesek kínálni, amelyek a helyi lakosság számára egyébként nem, vagy csak magasabb áron érhetők el. Minthogy a társadalmi mobilitás helybéliek számára rendelkezésre álló útvonalai zárva vannak előttük, megélhetésük az etnikai gazdaságon múlik, tehát versenyképességük megőrzése érdekében le kell szorítaniuk a költségeket. Emiatt, valamint jogi sebezhetőségük folytán hajlamosak deviánsnak tartott gazdasági szerepek vagy módszerek vállalására („rabszolgamunka”, „bolhapiac”). Ezért azután a befogadó társadalom az egész csoportot egyre inkább egy adott üzletággal azonosítja, és létüket gazdasági fenyegetésként könyveli el. Bár a helybéliek nap mint nap találkoznak a migránsokkal, a tipikus szereposztás szerint a migráns az árus és a helybéliek a vásárlók; ez a helyzet pedig inkább az ellentétek mélyítéséhez, mintsem áthidalásukhoz járul hozzá. Ezek a migránsok a befogadó társadalom megnyilvánulásaiban nem az adott társadalom részeként jelennek meg, hanem jól ismert, hasznos, olykor egzotikusan érdekes, de potenciálisan veszélyes idegen elemként. Ez a helyzet a jogi sebezhetőséggel súlyosbítva eltántorítja a migránsokat attól, hogy további hosszú távú pénzügyi vagy érzelmi befektetéseket kockáztassanak meg az adott országban.

A közvetítő kisebbségek a modern kor előtti Európából és a gyarmati Délkelet-Ázsiából, Afrikából ismerősek. Nem jellemzők ugyanakkor a háború utáni Nyugat-Európára, ahol erőteljes a tár-

<sup>8</sup> Erre a fogalomra Sik Endre hívta föl a figyelmemet.

<sup>9</sup> Lásd Wimmer és Glick Schiller (2002) az ilyen modellek „módszertani nacionalizmusát” illető kritikáját.

sadalmi mobilitás, jól fejlett és szabályozott kiskereskedelmi hálózatok működnek, és nincsenek diszkriminatív törvények és módszerek. A zsidó szatócs, a bosnyák vándorárus és a cigány üstfoltozó alakja Magyarországon is feledésbe merült, mire 1989-ben fölbukkant a kínai falusi boltos és az arab pénzváltó. Az 1930-as években még virágzó Vásár téri zsidópiac eltűnése után ötven évet kellett várni, mire megjelent utóda, a józsefvárosi kínai piac. A kelet-európai új kínai migránsok olyan gazdasági környezetben találták magukat, ahol a kiskereskedelmi hálózatok rosszul – és gyakran a szürkegazdaságban – működtek, fejletlen volt az import, és a helyi vállalkozói réteget jelentős társadalmi és pszichés korlátok akadályozták. A kínai migránsok az 1990-es évek elején kihasználták, hogy a célországok gazdaságai kisebb-nagyobb mértékben áruhiánnyal küszködnek, és ezt a piaci rést olyan olcsó, de kelendő ruházati termékekkel töltötték ki, amilyeneket Kínában addig is gyártottak az olcsó nyugati áruházláncok számára. A hagyományos nyugat-európai kínai migránsokkal ellentétben, ezek a bevándorlók – háttérüknek köszönhetően – rendelkeztek azzal a kulturális tőkével, mobilitással és kommunikációs csatornákkal, melyek révén szoros kapcsolatokat tudtak kiépíteni kínai állami nagyvállalatokkal, amelyek alacsony, államilag támogatott áron és előnyös hitelfeltételek mellett látták el őket a szükséges áruval. Kiterjedt transznacionális kapcsolatrendszerük segítségével a piaci igények kielégítésére gyorsan és rugalmasan tudtak tőkét, árut és munkaerőt mobilizálni. Ugyanez a kapcsolatrendszer egyidejűleg szükségtelenné tette számukra, hogy a helyben főlhalmozott kulturális tőkére kelljen támaszkodniuk. Megengedhették maguknak, hogy ne törődjenek a magyar társadalomban betöltött periferikus helyzetükkel, és helyette inkább a transznacionális vállalkozói rétegnek a globális kínai média által közvetített modelljét kövessék. Gyermkeiket angol nyelvű „nemzetközi iskolákba” küldték, remélve, hogy a későbbiekben Amerikában vagy Ausztráliában tanulnak majd tovább, és a világon mindenütt – nem utolsósorban Kínában – hitelképes globális menedzsereké válnak (Feischmidt–Nyíri 2006).

A magyarországi kínai szervezetek, ahelyett hogy a kínaiak által elszenvedett idegenellenesség ellen léptek volna föl, a különböző szintű kínai kormányzervekkel igyekeztek kapcsolatokat kialakítani – és ennek érdekében a kínai állam mindenkori politikájának megfelelő, Tajvan elszakadását vagy az amerikai politikát ellenző megmozdulásokat rendeztek – abban a reményben, hogy ez segíteni fogja üzleti kapcsolataikat Kínában (Nyíri 2000). A magyarországi kínaiak közvetítők lettek abban az értelemben, hogy a magyar társadalom gazdagodó és leszakadó rétegei – egyfelől a piacokat üzemeltető nagyvállalkozók, az azokat őrző-védő biztonsági cégek tulajdonosai (a Józsefvárosi piac esetében hosszú ideig Pintér Sándor exbelügyminiszter), a „zsebre dolgozó” vámosok, másfelől a már csak a kínai piacról öltözködő nyugdíjasok vagy az ott munkát kereső vidéki szegények – között találták meg helyüket, de még inkább abban az értelemben, hogy a nyugati és a kínai globalizációnak egyaránt a perifériáján fekvő Magyarországon a két egy térben létező, de egymással egyébként nem érintkező folyamat kulturális és piaci logikája között töltöttek be közvetítő szerepet.

A vállalkozás motivációja a kínai migránsok esetében túlmegy a pusztán gazdasági racionalitáson. A „siker” központi szerepe és az egyéni üzleti vállalkozással való azonosítása a mai kínai közbeszédben nemcsak migrációs nyomást gyakorol a hasznukat növelni akaró vállalkozókra, hanem vállalkozási kényszert is jelent a migránsok számára. A kínai média és populáris kultúra az „új migráns” csillogó figuráját az üzleti siker egyik jelképévé formálta (Nyíri 2001). Ezért Kína elhagyása a migránsok szemében a „siker” olyan lehetőségét nyújtja, amit nem szabad eltekoználniuk. Másfelől a magyar idegenrendészeti rezsim intézményes és diszkurzív formában kizárja a kínaiakat a többségi gazdaság olyan életpályáiról, amelyeken a mobilitás elképzelhető volna (Nyíri 2003-04).



## Tanulságok

A magyarországi kínaiak esete sok tekintetben tanulságos. A legnyilvánvalóbb tanulságok nem az etnicitás vagy a transznacionalitás tárgykörébe tartoznak, hanem Magyarország uralkodó társadalmi-politikai normáira, illetve azokra a mechanizmusokra és diskurzusokra mutatnak rá, amelyek az Európai Unió kebelén belül az egységes normák látszatát keltik és eltakarják a valóságos különbségeket. Arról a paradoxonról van szó, hogy Magyarország átvette ugyan az Európai Unió kisebbségi, migrációs és „integrációs” diskurzusát, ám nem tud mit kezdeni egyetlen nagyszámú, látható migráns etnikumával, amely ráadásul megfelel az önellátó, produktív és – viszonylag – magasan képzett migráns neoliberális ideáljának, melyet az EU is előtérbe helyez. Magyarországnak nincsenek „problémás” bevándorló etnikumai, ám ahelyett, hogy ebből éltanulóként előnyt kovácsolna és igyekezne „integrálni” a transznacionális kínai üzletembereket, a kisszámú afgán és egyéb menekült igényeire igyekszik építeni 2008 őszéig elkészítetlen, ám a Bevándorlási és Állampolgársági Hivatalban akkor már a második konzultációs kört futó „integrációs politikáját”. Miközben a fejlett – nyugati és nem nyugati – országok migrációs politikáját általában éppen neoliberális cinizmusáért, a pénz és tudást hozó elitmigránsok privilegizálásáért és a képzetlen, ám szükséges migránstömegek tartós helóztatásukba taszításáért, illetve az „integrációs” törekvések erőszakosságáért szokták kritizálni a társadalomkutatók (lásd pl. Ong 2006), a magyar politika és közbeszéd tökéletesen érzéketlen a kínai migránsok neoliberális vonzerejére és senkit sem kíván integrálni – ami nem azt jelenti, hogy valamit is tenne az alacsony bérű vendégmunkások vagy az állástalan menekültek helyzetének javításáért. E megállapítás persze itt elsősorban nem hazai közállapotaink feletti sirámként értendő, hanem a globális neoliberalizmusról szóló differenciálatlan állítások kritikájaként, illetve az „Európa” analitikai kategória megkérdőjelezéseként, első lépésként pedig felhívásként egy olyan magyar társadalomkutatásra, amely túllép a „módszertani eurocentrizmuson” és excepcionalizmuson és a térségközi migráció epifenomenonként való kezelésén, és komolyan próbál tanulni a transznacionalitás és a kirekesztés más kontinenseken tapasztalt eseteiből.

A magyarországi kínaiak esete azért a transznacionalitás kutatóinak is szolgál tanulsággal. A transznacionális közösségekről szóló kutatások többségét olyan társadalmakban végzik, ahol a többségi társadalomban – egyelőre – nem áll fent a kirekesztésnek a közvetítő kisebbségek létrejöttéhez szükséges szintje, úgyhogy a kutatókat a transznacionális migránsoknak a két társadalomban főlhalmozott gazdasági, társadalmi és kulturális tőke felhasználására, a két társadalom normarendszerének egymással szembeni kijátszására irányuló tevékenysége foglalkoztatja.<sup>10</sup> A kínai migránsok által Magyarországon felhalmozott társadalmi tőke szinte kizárólag Kínában, illetve a kínai diaszpórában kerül felhasználásra, már csak azért is, mert „ittthon” használhatatlan. A transznacionális kötelékek szerepe ezáltal felértékelődik, a migránsok és gyermekeik mobilitása pedig fokozódik. A neoliberális világrendszer és a gazdaságilag fejlett országok restriktív migrációs rendszerei közötti kölcsönhatás mind több olyan térséget produkál – elsősorban Afrikában és Dél-Amerikában –, ahol a transznacionális vállalkozói migráció „integrációra” képtelen vagy nem hajlamos államszervezetekkel találkozik, illetve a jóléti államok „integrációs” törekvései erodálódnak – ilyen helyzetekben a magyarországi kínaiak esete hasznos viszonyítási alappá bizonyulhat.

<sup>10</sup> Részen kivételt képeznek az Öböl-államokkal és Délkelet-Ázsiával foglalkozó kutatások, itt ugyanis – legalábbis a képzetlen migránsok tekintetében – a jogi és intézményes szegregáció a jellemző. Lásd pl. Ong (2006), Yeoh és Willis (2004).



## Migráció és etnicitás

### A mobilitás formái és politikái nemzeti és transznacionális térben<sup>1</sup>

Magyarország állampolgárainak és lakóinak számottevő része – a 2001-es népszámlálás szerint 2,4 százaléka – a környező országok valamelyikében született. A népszámlálás adatai, a bevándorlási és munkavállalási statisztikák is azt mutatják, hogy az ezekből az országokból érkezők alkotják a migránsok többségét.<sup>2</sup> Tanulmányunkban a magyar kulturális kötődésű, Kárpát-medencei népességnek a szomszédos országok és Magyarország közötti mozgását, e migráció okait, formáit és hatásait tekintjük át – a kibocsátó és a befogadó társadalmak szempontjából egyaránt, különös tekintettel arra, ahogyan az etnikai azonosság és az állampolgársággal leírható másság ebben a kontextusban megjelenik. A Magyarország – mint nemzetállam – és a magyar nyelvű kisebbségi közösségek együttese – mint a diaszpóra – közötti vándormozgalmat kutatók az etnikai migráció fogalmával írták le, s mint ilyen, azzal a népmozgással hasonlítható össze, amely a kelet-európai német szórványokat Németországgal, a Dél- és Közép-Amerikában élő hispánokat Spanyolorzággal, az elsősorban Ázsiában, valamint a világ különböző helyein élő kínaiakat, tajvaniakat és japánokat pedig az ázsiai anyaországgal köti össze. Szintén idetartozó sajátos példa Izrael, amelynek legújabb kori betelepülése nagyrészt a diaszpóra „hazavándorlásából” jött létre.

A szakirodalom az etnikai migráció három típusáról beszél, nagyjából aszerint, hogy az értelmező mely kiváltó okra helyezi a hangsúlyt. Az első megközelítés úgy tekinti, hogy az etnikai migráció elsősorban a célország – „anyaország” – kulturális vonzása következtében jön létre, az állam, annak nemzeti identitáspolitikája fedezi fel és vonzza „haza” a diaszpórában élő nemzettársakat (*return migration*). A második értelmezés szerint a motiváció alapvetően gazdasági, vagyis munkaerő-fölösleggel rendelkező és munkaerőhiánnyal küzdő gazdaságok között történik; az elmozdulás, a nyelvi és/vagy kulturális azonosság pedig úgy játszik szerepet, mint szimbolikus vagy társadalmi tőke, amely csökkenti a migráció és az integráció költségeit. Ezért választják a migránsok sok hasonló gazdasági paraméterrel rendelkező ország közül az „anyaországot” migrációs célpontként. Mindkét értelmezés különbözik az etnikai migrációnak attól a harmadik magyarázatától, amely a

<sup>1</sup> Tanulmányunk számos gondolata az IDEA-projekt keretében Hárs Ágnessel történő együttműködés során született, köszönettel tartozunk érte. Ugyancsak köszönettel tartozunk Melegh Attilának és Pulay Gergőnek a tanulmány kéziratához fűzött építő megjegyzéseikért. Feischmidt Margit munkája a Bolyai Ösztöndíj program támogatásában részesült.

<sup>2</sup> A KSH adatai szerint mind az adott évben Magyarországon tartózkodó (1995-től kezdve), mind pedig az adott évben bevándorló egyének között (1992-től kezdve) a Szlovákiából, Ukrajnából, Romániából és a volt Jugoszláviából érkezők aránya a teljes bevándorló népességhez képest legalább 50%. A honosítottak közt ez az arány még magasabb, 1993-ban és utána mindig legalább 80%. Ezen belül a magyar nemzetiségűek arányáról nincsenek regiszteradatok, ehhez különböző felmérések, szakértői becslések és a 2001-es népszámlálás adhat támpontot. Az 1993-ban állampolgárságért folyamodók körében 84% a magyar nemzetiségűek aránya. A 2002-ben a szomszédos országokból érkezett, bevándorolt státust szerzetek körében ez az arány 92%. A 2001-es népszámlálás adatai szerint a valamely idegen állampolgársággal rendelkezők között a magyar nemzetiségűek aránya 77%.

kibocsátó társadalom ún. push-faktorai között keresi az etnikai – kisebbségi – státus jelentőségét, vagyis a többségi diszkrimináció, avagy – egy újabb keletű értelmezés szerint – a kisebbség integrálatlansága az oka annak, hogy egy kisebbség tagjai máshol próbálnak boldogulni.

Tanulmányunkban öt alfejezetben – (1) Migráció- és nemzetpolitika Magyarországon nemzetközi összehasonlításban; (2) Migráció és mobilitás transznacionális formái a Kárpát-medencében; (3) Az etnicitás a migráció oksági magyarázataiban; (4) Az etnicitás mint tőke a migráció kontextusában; (5) Etnicitás és identitáspolitika a migráns narratívákban – foglaljuk össze azt, amit mások és saját kutatásaink nyomán az etnikai migrációról tudunk. A migrációkutatás eredményeinek áttekintésén túl szándékunk az, hogy a migrációnak az identitáspolitikával való összefüggéseit megvizsgáljuk. Első lépésben az „etnikai migráció” fogalmát etnikus és nem etnikus elemekre bontjuk, és mint a migráció egyik formáját vizsgáljuk. Ezt követően azt nézzük meg, hogy a részt vevő ágensok – a migráns individuumoktól a kisebbségi és migráns intézményeken át a magyar nemzetállamig – miként ruházzák fel a jelenséget etnikus és/vagy nemzeti jelentéstartalmakkal, vagyis megpróbáljuk megérteni az etnicizálás folyamatát a migráció vonatkozásában. Az a szándék vezérelt minket, hogy olyan területek eredményeit olvassuk egymásba, amelyek az esetek többségében nem kommunikálnak egymással, például a célországban végzetek adatait és magyarázatait a kibocsátó országokban végzetek adataival és magyarázataival, kvantitatív, statisztikai vagy demográfiai elemzéseket kvalitatív, interjúk, etnográfiai vizsgálatok tapasztalataival, miközben mindvégig kritikai és komparatív szemléletet próbálunk megvalósítani mind a migrációs, mind az etnikus jelenségek és diskurzusok megértésében.<sup>3</sup>

A migrációpolitika szándékai szerint egyrészt a jogi kategorizáción, az ahhoz társított előnyökön és hátrányokon keresztül hatással lehet a bevándorlás különböző formáira, a vándorlás intenzitására, a migránsok társadalmi összetételére. Másrészt a migrációpolitikái diskurzusok ennél szélesebb hatásai, hogy hozzájárulnak a nemzetről való elképzelések megteremtéséhez vagy megerősítéséhez. Különösen igaz ez az etnikai migráció esetében, amikor a migránsok és a befogadó közeg tagjai mint azonos etnikumúak jelennek meg. Elsőként az etnikai migráció nemzetközi irodalmára támaszkodva vázoljuk fel néhány ország esetében a nemzetpolitika és migrációs politika viszonyát, majd részletesen elemezzük azt a magyarországi migráció esetében. A tanulmány második fejezetében a szomszédos országokból Magyarország felé irányuló migráció társadalmi kontextusának időbeli változásait és a migráció formáit tekintjük át. Itt azt az állítást fogalmazzuk meg, hogy az utóbbi két évtizedben a politikai-jogi tényezők egyre inkább háttérbe szorultak a gazdasági tényezőkhöz képest, ezzel párhuzamosan a vándorlásnak a konténertársadalom modelljén alapuló elképzelése egyre kevésbé alkalmas a migrációs jelenségek értelmezésére. Noha napjaink migrációs folyamatainak leginkább a gazdasági tényezők, a társadalmi mobilitás perspektívái szabnak keretet, az etnicitás továbbra is egy releváns strukturális tényező maradt a migráció magyarázó modelljeiben. A következő fejezetben a kibocsátó és a befogadó közeg közötti kapcsolatban értelmet nyerő etnicitásra fókuszálunk, azt mint a migránsok egy része számára rendelkezésre álló és konvertálható kulturális, társadalmi és szimbolikus tőkét értelmezzük. Az utolsó fejezetben a szomszédos országok és Magyarország közötti népességmozgás társadalmi hatásait tekintjük át, különös tekintettel a migrációs tapasztalat és identitásnarratívák viszonyára. Itt arra a paradox jelenségre hívjuk fel a figyelmet, hogy noha a migráció strukturálisan – elsősorban a gazdaság és a munkaerőpiac törvényszerűségeinek engedelmeskedve – transznacionális térben zajlik, illetve transznacionális teret hoz létre, a migránsok gyakran az etnicitás és a kulturális nemzet kategóriáiban értelmezik tapasztalataikat. A migráció tehát nem csupán a közéleti, politikai elitdiskurzusok szintjén, hanem az érintettek narratíváin keresztül is hozzájárul a nemzetről alkotott elképzelések megteremtéséhez és újratermeléséhez.

<sup>3</sup> Mindkét szerzőnek volt korábbi empirikus munkája ezen a területen, amelyre természetesen támaszkodunk (Feischmidt 2005; Brubaker et al. 2006; Zakariás 2008).

## Migráció- és nemzetpolitika Magyarországon nemzetközi összehasonlításban

A nemzetállami világtrend kialakulása óta a nemzetállamok korlátozzák a személyek szabad mozgását, lakóhely-változtatását. Ez egyes értelmezők szerint sérti az univerzális szabadságjogokat, mások szükségszerűnek tartják. A korlátozás, illetve a szelekció elveit a bevándorláspolitikák határozzák meg, amelyekben univerzalisztikus és partikularisztikus elemek keverednek egymással (Joppke 2005). A liberális megközelítés csak univerzális elveket tesz lehetővé, amelyek alapján ki lehet választani a letelepedésre vagy honosításra érdemes migránsokat, a nemzeti elv alapján azokat választják ki, akik révén bizonyos értékek, hitek, kulturális jellemzők reprodukciója nagyobb valószínűséggel biztosítható.<sup>4</sup> Ha egy ország jelentős, azonos nyelvet beszélő vagy azonos kulturális mintákat követő diaszpórával rendelkezik, annak eldöntése, hogy az állam miként viszonyul az idegen állampolgárságú nemzettársakhoz (*co-ethnics*), a nemzet határaitól való döntést implikál. Vagyis, mint Rogers Brubaker néhány közép-kelet-európai országban zajló migrációs folyamatok etnikai szempontú elemzése kapcsán leszögezi, az etnikai preferencia migrációpolitikai alkalmazása valójában egy nemzet definíciós tett (Brubaker 1998).

Az etnikai migráció nemzetközi irodalmában két esetet tárgyalnak kiemelten,<sup>5</sup> Németországot és Izraelt. Németországban 1946 és 1951 között 12 millió német nemzetiségű személy visszahonosítása történt meg, akik nemcsak az ország újjáépítésében töltöttek be nagyon fontos szerepet. Daniel Levy hívja fel rá a figyelmünket, hogy a kérdésnek milyen jelentős szimbolikus szerep jutott: a szülőföldjükről elűldözött kelet-európai német közösségek (*Vertriebene*) befogadása és áldozatként való felmutatása hozzájárult a német nemzet romokban heverő önképének rehabilitálásához, a náciizmustól való eloldozásához (Levy 2002). 1950 és 1987 között további 1,4 millió visszahonosodott – *Aussiedlert* – fogadtak be a Szövetségi Köztársaságba, majd az 1988-as liberalizálódást követően 1997-ig még 2,2 millió személy érkezett. Utóbbiak között már sokan voltak olyanok, akiket egy valóságtól elrugaszkodott mitikus rendszer tett németté, nem akarván észrevenni, hogy a távoli, etnikai származásnál valóságosabb nyelvi, kulturális kötődéseik vannak, amelyek ráadásul paradox módon felerősödnek a Németországba való bevándorlás után. A volt Szovjetunió területéről érkező *Spätaussiedler*ek orosz etnikai szervezeteket hoztak létre, orosz nyelvű médiát, vagyis egy új kisebbség intézményi alapjait teremtették meg. 2002-ben a *Spätaussiedler*ek 22 százaléka vallotta csak magát németnek. Míg korábban komoly polémiák voltak e kérdés körül a német bal- és jobboldal között, az 1990-es évek végére a korábban „nemzeti kötelességről” (Helmuth Kohl) beszélő konzervatív pártok is kihátráltak a társadalmi támogatottságukat veszített *etnikai bevándorlók* mögül.

Németország és Izrael diaszpórapolitikája sok szempontból hasonló, van azonban egy jelentős különbség is köztük, éspedig, hogy míg a németek „hazatelepülése” az utóbbi években szigorodott, és lassan érvényét veszítette, Izrael diaszpórapolitikája stabilan fennmaradni látszik a nemzet vallási, nem területi alapú értelmezésével együtt. További különbség, hogy míg Izrael esetében a nemzet konstitúciója szempontjából meghatározó jelenségről van szó – hiszen az állampolgárok többsége az *alijából* származik –, Németországban a népi németek bevándorolása időszakos, ha éppen periferikusnak nem is mondható jelensége volt a nemzetépítésnek (Joppke 2005: 162).

Egy közelmúltban megjelent könyv szerkesztői és szerzői amellet érvelnek, hogy a hidegháború végével és a Szovjetunió szétesésével létrejött orosz diaszpóra migrációs mozgásai sok tekintetben

<sup>4</sup> Az etnikai migráció vagy hazatérő migrációnak (*ethnic return migration*, *homecoming migration*) a 80-as évektől kezdődően gyarapodó nemzetközi szakirodalmában az eddigi legjelentősebb áttekintést Christian Joppke adta, *Selecting by Origin* című könyvében (Joppke 2005), ennek előszavát idéztük a fentiekben.

<sup>5</sup> Az utóbbi másfél évtizedben a volt szovjet utódállamok és a mai Oroszország közötti vándormozgalom hasonlóképpen fontos a migrációkutatás számára. Erről lásd bővebben: Münz–Ohliger 2003. Egy hazai könyv szerzői pedig minden okkal érvelnek az orosz és magyar migrációs politika és a diaszpórapolitika hasonlóságáról (Sik–Tóth 2000).

hasonlítanak a német és az izraeli példához (Münz–Ohliger 2003). A zsidókkal ellentétben azonban történeti értelemben a közép-kelet-európai országokban élő német csoportok és az oroszok korábbi birodalmak – a cári Oroszország, a Habsburg Birodalom, illetve a Német Birodalom – privilegizált, kvázi gyarmatosító szerepet betöltő csoportjai voltak. Helyzetük az I. és a II. világháborút, majd a Szovjetunió szétesését követően változott meg radikálisan, sorsuk az üldöztetés – megsemmisítés, kitelepítés –, és a történelmi traumák részévé váltak. Ezek elől menekülve a németek túlnyomó része az elmúlt ötven évben repatriált, „hazatért” vagy „visszatelepedett”; az oroszok leginkább a közép-ázsiai országokban és Kazahsztánban tették ugyanezt, a balti országokban, Ukrajnában, Beloruszban kevésbé.

Még kevésbé meghatározó, de kétségtelenül fennáll az etnikai migráció Spanyolország, illetve Portugália volt dél- és közép-amerikai gyarmataival való viszonyában. Spanyolország 2005-ben nyílvántartott 4,8 millió bevándorlója közül 560 ezer Latin-Amerikából származik és spanyol az első nyelve. Előnyben részesítik ugyan e populáció bevándorlását másokhoz képest, de ennek mindekelőtt gazdasági oka van, és ha van is a preferenciáknak kulturális dimenziójuk, az a nyelvi közösségre irányul, nem feltételez semmiféle etnikai azonosságot a latin-amerikaiak és a spanyolok között. Bár e kötelékek újrafelfedezése a Franco-diktatúra időszakához köthető, amikor az állami vezetők az ország Európán belüli izolációját a volt gyarmatok irányában történő nyitással igyekeztek kompenzálni.

Olaszországban nem vált fontossá a diaszpóra mint munkaerő-piaci tartalék akkor sem, amikor az elsősorban kelet-európai országokból származó bevándorlók nagy száma jelezte, hogy van az olasz gazdaságnak új munkaerőre szüksége. Pedig a diaszpóra anyaországhoz való viszonya politikai kérdésként jelen van az olasz nyilvánosságban, például a politikai választójognak rájuk való kiterjesztésén keresztül.

Az etnikai hazatérő migráció (*ethnic return migration*) még inkább eltérő típusa alakult ki bizonyos ázsiai országok és a diaszpórájuk viszonyában. A migrációpolitikában érvényesülő etnikai szelekciós elv mögött az európai kulturális motivációktól erősen eltérő, elsősorban gazdasági motivációk állnak. Tajvanban, Koreában és Kínában a távoli nemzetársak hazavándorlását gazdasági megfontolásból támogatják, abban a reményben, hogy befektetéseikkel, az általuk „hazavitt” gazdasági és kulturális tőkével hozzájárulhatnak az ország gazdasági fellendüléséhez. Az első kettőben a magasán képzett „hazatérő” a gyors honosítási eljáráson túl egyéb támogatásokban is részesül. Nem úgy Japánban, amely viszont alacsonyan képzett vagy képzetlen munkaerő utáni igényét igyekszik a diaszpórából pótolni olyanokkal, akik könnyebben integrálhatók, mint a nagyon más kultúrájú bevándorlók (Skrentny et al. 2007).

A letelepedés vagy tartós magyarországi tartózkodás szándékával az országba érkező, határon túli magyarokat a magyar jogrend alapvetően külföldi állampolgárként kezeli. Megköveteli tőlük az önellátást mind a jövedelem, mind a lakás tekintetében, külön engedélyhez köti a munkavállalást, és fenntartja az egészségügyi kizáró okokat, tehát – mint Nagy Boldizsár fogalmazott egy helyütt – „az üzenete az, hogy a bevándorlási politika továbbra is 'haszonelvű’”. „A Magyar Köztársaság annak áll nyitva, akire a hazai munkaerőpiacra szükség van (vagy aki vállalkozó) – illetve annak, akit az országnak a család egységének a tisztelete miatt be kell fogadnia. Vagyis az jöhet, aki a már itt élők jóléti szintjét nem fenyegeti” (Nagy 2004: o. n.). A bevándorlásnál és még inkább a honosodásnál vannak azonban olyan speciális kedvezmények, amelyek a magyar nemzetiségüket megvalló és magyar állampolgár felmenővel rendelkező kérvényezők esetében gyorsabb eljárást tesznek lehetővé.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> A törvény szövege a következőt írja elő: „Kedvezményesen honosítható – kérelmére – az a magát magyar nemzetiségűnek valló, nem magyar állampolgár, aki Magyarországon lakik és felmenője magyar állampolgár volt, amennyiben a magyar jog szerint büntetlen előéletű és a kérelem elbírálásakor ellene magyar bíróság előtt büntetőeljárás nincs folyamatban, megélhetése és lakóhelye Magyarországon biztosított, honosítása a Magyar Köztársaság érdekeit nem sérti, és igazolja, hogy alkotmányos alapismeretekből magyar nyelven eredményes vizsgát tett, vagy ez alól a törvény alapján

A kedvezményes honosítás ezen esetében nincs előírva, hogy az igénylőnek a kérelem benyújtását megelőzően mennyi ideje kell Magyarországon élnie. Ehhez járulnak azok az előnyök, amelyekhez nem az államtól közvetlenül, de a bevándorlók társadalmi és kulturális beágyazottságának következtében jutnak (pl. a nyelvismeret, „szívességi lakáshasználat” stb.). 1997-ben a migrációs politika elveiről folyó vita hozta szóba az etnikai preferencia kérdését. A téma egyik meghatározó szakértője a magyarországi migrációs politika öt alapelvéről beszélt: (1) a szolidaritás és nemzetközi tehermegosztás elve, (2) a történelemben vetettség elve, (3) a nemzet iránti felelősség elve, (4) a hosszú távú makrogazdasági hasznosság elve, és (5) a jogtisztelet elve. Ezek közül kettő is érinti a határon túli magyarok Magyarországra való bevándorlását. Nagy Boldizsár akkor ott úgy foglalt állást, hogy a határon túli magyarokkal kapcsolatos migrációs politika vezérelve a nemzet iránti felelősség kell hogy legyen.<sup>7</sup> Bár az előző állásponttól sem volt teljesen idegen, a vita másik résztvevője – Tóth Pál Péter – még inkább a nemzeti érdekeknek rendelné alá a magyar diaszpórára irányuló migrációs politikát. Álláspontja szerint „sem bátorítani, sem ösztönözni nem szabad a környező országokban élő magyar származásúak vándormozgalmát, illetve Magyarországra való áttelepülésüket. Támogatni elsősorban az otthon maradást kell, de a bevándorlási kérelmet elutasítani sem lehet” (Tóth P. P. 1999: o. n.).<sup>8</sup>

A migráció és politika hazai összefüggéseinek alapvető kérdéseit tisztázni hivatott diskurzusban – sok egyéb nézetkülönbség dacára – úgy tűnik, konszenzus volt abban, hogy a magyar nemzeti-ségű bevándorlók, az etnikai migráció támogatása a nemzetpolitika összefüggésében képzelhető el, ott pedig egy magasabb rendű célnak, a magyar kisebbségi közösségek fennmaradásának van alárendelve. (Vagy legalábbis nem szóltak meg olyanok, akik ebben a kérdésben gyökeresen más állásponton lettek volna.) A magyar nemzet Kárpát-medencei jelenlétének fenntartása – implicite – fontosabb feladata a magyar államnak, mint egy proaktív migrációs politikával előállítható migrációs hozam, a maga társadalmi kockázataival és lehetséges gazdasági hasznával együtt.

Az általunk máshol (Feischmidt–Zakariás 2010) részletebben is elemzett tudományos és közéleti viták azzal a tanulsággal szolgálnak, hogy a Kárpát-medencei magyar kisebbségi közösségek és Magyarország közötti viszony migrációs aspektusa az elmúlt húsz évben sohasem vált önmagában fontossá. Annyira biztosan nem, hogy a kérdéssel kapcsolatban sor kerüljön nyílt társadalmi vitára, ahol megtörténhetett volna a legfontosabb politikai elvek rögzítése.<sup>9</sup> Az esetek többségében a nemzet, illetve a határon túli magyar közösségek státuszának újratárgyalásai hozták szóba – másodlagosan vagy érintőlegesen – a migrációt. Pedig a magyar közvélemény támogatása a migráns csoportok közül a magyarok irányában a legnagyobb, sőt – miként számos előítélet-kutatás igazolja – egyedül az ő irányukban bizonyul bizonyos mértékben befogadónak. Ezzel együtt biztosan nem a magyar migrációs politika ösztönző hatása formálja a Kárpát-medencéből Magyarországra irányuló migrá-

mentesül.” (<http://www.magyarorszag.hu/allampolgar/ugyek/allampolgarsagemberijogok/honositas/honspec20081212.html/ugyleirasjogi#paragr2>)

<sup>7</sup> „Ha az anyaország álláspontja az, hogy a kisebbségek helyben maradása az elsődleges cél, akkor nem szabad túl kecsesgató kedvezményeket kínálni, mert azok pótcselekvésként megvalósuló átköltözésre készítik azokat, akik a könnyű átköltözés perspektívája híján otthon vinnának ki maguknak élbető életet.” (Nagy Boldizsár Migráció és politika, 1997: 171–173).

<sup>8</sup> Ezzel kapcsolatban Tóthnál új érv is felmerül: „mert nekünk, a trianoni határokon belül maradtaknak vagy leszármazottainknak nemigen van erkölcsi alapunk visszautasítani a környező országokban élő magyar származásúak kérését. A történelmi véletlen játékaiként köszönhetjük ugyanis, hogy nem mi vagyunk ukrán, szerb, szlovák stb. állampolgárok” (Tóth P. P. 1999: o. n.). Tóth Pál Péter a szülőföldön való megtartás eszközének gondolja a magyar származásúak számára a magyar állampolgárság visszaszolgáltatását, amiként azt is, hogy a nyugatra emigrált magyarok visszatérését támogassák. A szerző néhány évvel később egész könyvet szentelt a kérdésnek (Tóth P. P. 2005), amelyben álláspontját így summázta: a migrációs politikát egy nemzetkoncepcióból kell értelmezni, ahol „a nemzet az össz-magyarorságot jelenti”.

<sup>9</sup> Ugyanezt a megállapítást tette Tóth Judit is (Tóth J. 2000).



ciós trendeket. A vonzó hatást elsősorban a gazdasági faktorok – a munkaerő-piaci lehetőségek – és a társadalmi kapcsolatok fejtik ki, illetve az a szimbolikus tőke, amivel a magyarországi „erdélyiek”, „felvidékiek”, „kárpátaljaiak” rendelkeznek a befogadó társadalom egy részének megítélésében. Mint ahogyan elsősorban nem egy egyértelmű elutasító, etnikai bevándorlásellenes politika tartja vissza őket, hanem a magyar munkaerőpiac igen korlátozott befogadóképessége, valamint a társadalom másik részének gazdasági frusztrációi által támogatott idegenellenessége.

## A migráció és mobilitás transznacionális formái a Kárpát-medencében

Az államhatárok és a vándormozgalmak kontrolljának változása az elmúlt húsz évben szorosan összefügg a migráció formáinak, dinamikájának változásával. A migráció a hidegháború idején és az azt követő években többnyire egyszeri döntést követő letelepedés formájában történt, a biográfiák szintjén pedig az életet migráció előtti és utáni periódusra bontó törésként jelenik meg. Az állam és a logikáját követő szociológusok még hosszú idővel azután is, hogy ezek az egyszeri elmozdulást és végleges lakóhely-változtatást jelentő formák relativizálódtak, e keretek közé szorították a migráció értelmezését. Így viszont láthatatlanok maradnak mindazok, akik életük során többször változtatják lakóhelyüket, sőt egy időben akár két helyen élnek (mert például a munkahelyük az egyik, a családjuk egy másik országban van); vagy akik a tartós letelepedés szándéka nélkül tartózkodnak huzamosabb ideig egy helyen, s ezáltal ez a huzamos tartózkodás a legális státusukban nem tükröződik.<sup>10</sup> E jelenséget a kutatók egy része a befejezetlen migráció fogalmával írja le, mások az alkalmazotti és a jogi státus irregularitásának tulajdonítanak nagyobb jelentőséget (Horváth 2004a).

A munkavállalási engedélyek nyilvántartására támaszkodó munkaügyi statisztikákból tudjuk, hogy a magyarországi munkavállalási engedéllyel rendelkező külföldi állampolgárok túlnyomó része a környező országokból származik. Számuk 1992 és 2004 között növekvő tendenciát mutat, 1996-ban a teljes migráns népesség 65, 2000-ben 76, 2004-ben pedig 86 százalékát alkották. A tendencia 2004 óta megváltozott, azóta csökken a külföldi munkavállalók száma, és még inkább a Romániából származók aránya. Az egyetlen, ettől különböző tendencia: a szlovák állampolgárságú munkavállalók növekvő száma, akiknek jelentős része az északi határ magyar oldalán létesített termelő vállalatoknál dolgozik betanított munkásként. A munkavállalási migráció egy speciális formája, a Szlovákiából Magyarországra a határ menti régióban jellemző munkavállalási migráció 1999-től vált jelentőssé, az Unióhoz csatlakozást követően pedig tovább erősödött (Hárs et al. 2006). Hárs megjegyzi, hogy a jelenség az egyetlen olyan, Magyarországot érintő migrációs hullám, amelyre az uniós csatlakozás látványosan hatást gyakorolt. 2006-ban a munkavállalási céllal legálisan Magyarországon tartózkodó munkavállalók negyedét már szlovák állampolgárok tették ki; számuk alulról közelítette ekkor a 20 000-et.<sup>11</sup>

Ezzel együtt a kibocsátó országok között még mindig Románia szerepel első helyen (2007-ben 27 000 érvényes munkavállalási engedélyt román állampolgárnak adtak ki). A romániai munkavállalók között jelentős a szakképesítés nélküliek, valamint az építőiparban és mezőgazdaságban dolgozók aránya. A Balázs Ferenc Intézet 1997-ben és 1999-ben felmérést végzett Magyarországra irányuló ukrainai, erdélyi és vajdasági vendégmunka tapasztalatairól (Csata 2001). A felmérés eredményei szerint az ukrainai és erdélyi vendégmunka jelentős hányada a szekunder munkaerőpiacra

<sup>10</sup> Pedig korábban is ismertek voltak a migráció többszöri elmozdulást vagy oda-vissza mozgást jelentő formái. Magyar vonatkozásban például közismert, hogy a századfordulón kivándorolt amerikások nem elhanyagolható része visszatért, illetve többször is megjárta az oda-vissza utat.

<sup>11</sup> A munkavállalási regiszterek szerint többségük a feldolgozóiparban talál munkát, alacsony képzettséget igénylő munkakörökben; egy 2006-os felmérés eredményei szerint 16%-uk alapfokú, 64%-uk középfokú, 21%-uk diplomás végzettséggel rendelkezik.



irányul, az – arányaiban jóval alacsonyabb – vajdasági viszont inkább elérhetővé teszi a magasabb státuszú munkaerő-piaci pozíciók elfoglalását is. A munkavállalói migráció speciális formáját, a Székelyföldről Magyarországra, a szekunder munkaerőpiacra irányuló vendégmunka jelenségeit vizsgálta részletesen a korábbi nevén Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport. Szemléletük egyik kiindulópontja, hogy az időszakos munkavállalási célú migráció olyan kulturális modell, amely a helyi társadalom számára történetileg adott (Oláh 1996). Ebben a modellben az államhatárok jelentősége háttérbe szorul, a nemzetközi vándorlás a korábbi belföldi, erdélyi nagyvárosokba vagy Bukarestbe irányuló migráció újabb formájaként jelenik meg. Míg az 1990-es évek első felében a vendégmunka a helyi társadalom stabilitásának fenntartását szolgálja (Biró et al. 1996), a következő évtizedben a határok szimbolikus jelentősége csökken; a két helyhez kötődő vendégmunkások egyre egységesebb keretben értelmezik – egyetlen transznacionális térben egyesítik – a korábban szembenállóként érzékelt két világot (Bodó 2008).

Hasonló tendenciákat mutattak a tanulmányaikat magyarországi oktatási intézményekben folytató, magyarul beszélő külföldi diákokkal kapcsolatos kutatások is.<sup>12</sup> A diákok motivációi közül a legerősebbnek a magyarországi oktatás színvonalát és a diploma értékét találták, ami az oktatási mobilitásnak a társadalmi mobilitással való összekapcsolódását tükrözi. A jövőre vonatkozó terveket illetően a tanulók közel fele Magyarországon vagy egy másik országban, 31 százaléka a szülőföldjén képzei el az életét 5 évvel az interjú után, 23 százaléka pedig bizonytalan a válaszbán (Erdei 2005). Egy korábbi kutatás, amely a tanulókra irányult, szintén rámutatott e döntési folyamatok nehézségeire és bizonytalanságaira: a kibocsátó közegbe való visszatérés, ha megtörténik is, ritkán végleges, hosszabb magyarországi tanulmányok után sokkal inkább jellemző egy „lebegő” életmód kialakítása. Ez a korábbi szakmai kapcsolatok ápolását, bizonyos készenléti állapot fenntartását jelenti (Szentannai 2001).

Egy másik kutatás úgy találta, hogy a tendencia még általánosabb, a Magyarországra bevándoroltak jelentős része huzamosabb ideig gyakorolt „befejezetlen migrációt” követően folyamodik bevándorlási engedélyért. (A másik része viszont változatlanul a migráció klasszikus – a kibocsátó társadalomból való kiilleszkedés, a befogadó társadalomba való beilleszkedés – lineáris modelljét követi.) Gödri Irén az elmozdulás típusai között fontosnak találta a korábbi migrációkutatásokban többnyire figyelmen kívül hagyott karriermigránsokat, akik szülőföldjükön elkezdett szakmai pályafutásukat folytatják magyarországi vállalatoknál vagy intézményekben, túlnyomórészt Budapesten. Gödri rajtuk kívül három további csoportot azonosított a bevándoroltak között. Az elsődlegesen szakmai motivációkat bejelölők a megkérdezettek egynegyedét alkották; jellemzően magasan képzettek, fiatalok tartoztak ebbe a csoportba, egynegyedük továbbtanulási céllal, a letelepedés szándéka nélkül érkezett. Jellemzően többéves magyarországi tartózkodás után folyamodtak bevándorlási státusért. A másik legnagyobb csoportot a gazdasági migránsok alkották, akik az életfeltételeik javítását, a gyerekeik jövőjét igyekeztek a migrációval biztosítani. A megkérdezettek valamivel több mint egynegyedét kitevő csoporthoz tartozók döntését elsősorban a családdegreszítés szándéka motiválta, többségük nyugdíjas volt már az áttelepülés előtt (Gödri–Tóth 2005).

Eddig a migráció formáit aszerint vizsgáltuk, hogy az elmozdulás hogyan valósult meg. Igyekeztünk rámutatni, hogy az etnikai migránsoknak jelentős része az országhatárt átlépve viszonylag zökkenőmentesen folytatja mobilitási vagy karrierpályáját a másik országban – az ún. anyaországban. Ez azért lehetséges, mert olyan életstratégiát sajátítanak el, amely a társadalmi mobilitás meg-

<sup>12</sup> Horváth István a Romániából érkező migráns tanulók számát az 1990-es évek elején 2500 fő-re becsülte, ez az évtized végére kb. felére csökken, majd újra növekedésnek indul (Horváth 2004b). Az idegen állampolgárságú, magyar nemzetiségű diákok magyarországi közoktatásban való részvételét elemzi Kováts és Medjesi (Kováts–Medjesi 2005). A tanulmány érinti a tanulók iskolai tapasztalatait (zökkenőmentes beilleszkedés az oktatásba, konfliktusok főként a kategorizáció-identifikáció folyamatai során, jogi-adminisztratív helyzet nehézségei – egészségbiztosítás hiánya, rövid idejű tartózkodás nehézségei).

valósítását, pontosabban annak egyik módját a földrajzi mobilitáshoz köti. Ez a mobilitás az egyéni cselekvések szintjén konkrét helyek között történik, s fontos szerepet játszanak benne a karrier állomásaiként felfogott intézmények, vállalatok. A nemzetállamok azonban, amelyek az állampolgárokat zárt – ún. „konténer” – társadalmak részeként fogják fel, azt feltételezik, hogy az egyik térbe, illetve társadalomba kívülről érkezőknek előbb el kellett hagyniuk egy másik teret, illetve társadalmat. Csak akkor nem feltételezik ezt, ha az elmozdulás egy országon belül történik, hiszen annak társadalmi szegmensei és státusai egyetlen nagy rendszert alkotnak, amelyben mint a lépcső fokain lehet előrehaladni (Wimmer – Glick-Schiller 2005). Wimmer és Glick-Schiller szerint a „belső” és a „külső” vagy nemzetközi vándorlás éles szembehelyezése egymással a migrációs szociológiának a nemzetállamokról mint zárt, „konténertársadalmakról” alkotott elképzelését tükrözi. Az állampolgárok „belső” vándorlása egyik városból a másikba, az iparilag hanyatló területekről a fejlődő metropoliszokba, nem számít külön figyelmet érdemlő problémának, és vagy teljesen észrevétlen marad, vagy az urbanizáció tanulmányozásának részévé válik. A határon átvéló migráció ezzel szemben anomáliaként jelenik meg, problematikus kivételként azon szabály alól, hogy az emberek ott maradnak, ahová „tartoznak”, illetve ahol születtek.

A fenti dichotómiával szemben a kutatók a transznacionális társadalmi tér fogalmának a bevezetését javasolták, ami meglátásunk szerint sok előnnyel bír az általunk vizsgált területen. (Hasonlóképpen érvelt Kiss Tamás is – Kiss 2007). A transznacionális társadalmak a nacionalizált konténertársadalmakkal szemben földrajzi értelemben nem kötött társadalmat, illetve társadalmi működéseket feltételeznek. Az elmozdulás a lokalitások között nem egyszeri, hanem többszöri oda-vissza mozgás is lehet, a jövőre vonatkozó perspektívákat a nyitva hagyott lehetőségek jellemzik, így jön létre annak a lebegésnek az állapota, amiről a fejezet elején beszélünk. Ez a „lebegés” akár állandósulhat is, más esetekben viszont idővel a migráns kilép ebből az állapotból (például a munkaerő-piaci lehetőségek alakulása következtében vagy a bürokrácia nyomására), és személyes kapcsolatait, jövőre vonatkozó elképzeléseit, tartózkodását tekintve az egyik lokalitás fontossága megnő. Ez a folyamat többnyire (bár nem szükségszerűen) a legális státus megváltozásában is tükröződhet: az egyén bevándorol, letelepedik, állampolgárságot szerez vagy visszavándorol, repatriál.

## Az etnicitás a migráció oksági magyarázataiban

A háborús helyzetek okozta menekülthullámokat, etnikai alapon szelektáló erőszakos ki- és betelepítéseket vagy a nemzetállami hátrányos megkülönböztetés, illetve az üldözés elől menekülők migrációját sorolják az etnikai migráció jelenségéhez azok a kutatók, akik a migráció legfőbb okát a kisebbségeket elnyomó nemzetállami politikában látják. Ha viszont a migránsok és a fogadó társadalom tagjai azonos etnikumúak, ez az etnikai azonosság vagy közelség többféle szerepet játszhat a migráció során: a nemzettársakat preferenciálisan elbíráló migrációs politikák, a migránsok és a befogadó társadalom tagjai között már meglévő kapcsolatok, valamint a migránsok által a befogadó társadalomról eleve birtokolt tudások segíthetik a célországban a boldogulást, és ezáltal segíthetik az – etnicitástól függetlenül meglévő – migrációs szándék megvalósítását, befolyásolhatják a célország kiválasztását. Ezek szerint tehát a migrációs politikák, a társas kapcsolatok és a kulturális tudások társadalmi, kulturális vagy szimbolikus tőkeként használhatják az etnicitást.

A térségünkben legrészletesebben tárgyalt jelenségcsoportra, a romániai magyarok kivándorlására vonatkozóan a migrációkutatók úgy találták, hogy míg az 1990-es évek elejéig az etnikai elnyomás mint migrációt gerjesztő motívum a releváns, később a már korábban is meglévő gazdasági motiváció válik dominánssá (Horváth 2002). Őket a célországban, Magyarországon is menekülteként tartják nyilván. Az „erdélyi menekültekről”, majd később a „jugoszláviai menekültekről” való beszédnek nagy jelentősége volt a magyar közéletben egyrészt e két migrációs hullám addig

soha nem tapasztalt mértéke miatt, másrészt pedig azért, mert befogadásuk nagymértékben hatott a magyar politika nemzeti önképének alakulására.<sup>13</sup>

Az etnikai elnyomás modellje az ezredfordulógig uralta a romániai magyar politikai és közéleti nyilvánosságot. De a gazdasági okokkal való racionális – és tudományos – szembenézés felerősödött a 2002-es romániai és szlovákiai népszámlálás adatainak nyilvánosságra hozatalakor, amikor fel kellett dolgozni, illetve meg kellett magyarázni a kivándorlásra és az asszimilációra egyaránt visszavezethető jelentős népességvesztés tényét. A romániai magyar közösségek politikai és közéleti elitje, illetve annak egy hangadó része azonban továbbra is a környező országok nemzetállami aspirációinak és a kisebbségellenes társadalmi hangulatnak a kivándorlást ösztönző hatásáról beszélt. Minden bizonnyal vannak olyan emberek, akiknél az, hogy magukat másodrendű állampolgároknak érzik, kapcsolatban van a kivándorlási késztetésükkel, de ugyanakkor az is tény, hogy az erre való hivatkozás a magát a román nemzetállam kritikusaként tételező etnopolitikai pozícióból is következik. A környező országokban, különösen a legtöbb migránst kibocsátó Romániában a kisebbségi közéletnek két meghatározó hangja van: az imént említett kritikai hang, amely a kisebbségi közösség reprodukciójának egyik legfőbb akadályozóját a román nacionalizmusban látja, másfelől egy olyan morális kontrollt kifejtő beszédmód, amely elsősorban a kisebbségi oktatáson és magaskultúrán keresztül kerül be a közbeszédbe.

A kisebbségi helyzetnek mint *push* faktornak az 1990-es évek közepén Csepeli György, Örkény Antal és Székelyi Mária által vezetett Kárpát-projekt kapcsán felmerült egy másik értelmezése is, amely úgy látja, hogy a vándorlásra nem a többségi társadalom felől érkező hátrányos megkülönböztetés ösztönöz, hanem az a többletterhelés, amit a szegregáció és integrálatlanság jelent (Csepeli–Örkény–Székelyi 2002). Az etnikai integrálatlanság modellje szerint a többség dominálta munkaerőpiacba való integrációhoz elengedhetetlenül szükséges a kisebbségi magyarok megfelelő román nyelvi-kulturális kompetenciája, valamint etnikailag nyitott, heterogén hálózatoknak a megléte.<sup>14</sup> Az integrálatlanság eszerint elsősorban nem román állami szándék, hanem a magyar közösség önszegregációjára való hajlamából, a román nyelvi és kulturális kompetencia hiányából és az etnikai hálózatokba való bezártság tényéből következik, amit a – magyar állami támogatással működő – kisebbségi oktatási rendszer tovább erősít. Noha ez a modell nem eresztett mély gyökeret a migrációkutatás szakirodalmában, a romániai magyarok migrációja kapcsán megfontolásra került. Kiss és Csata rámutatnak arra, hogy az ilyen módon értelmezett integráció nem választható el a

<sup>13</sup> A nyolcvanas évek végének romániai migrációs hullámáról a TÁRKI készített átfogó elemzést (Az erdélyi menekültek – Az „Erdély” vizsgálat zárójelentése. 1989, Budapest, TÁRKI; Sik–Tárfányi–Závecz 1989; Sik 1990), amelyből a magyar nemzetiségű menekültek demográfiai, szocioökonómiai helyzetén túl a menekülők motivációi is megismerhetők: több mint 50% a romániai helyzetet és politikai rendszert, 18% az etnikai sérelmeket és hátrányokat, 15% pedig a gazdasági okokat, a jobb élet reményét jelöli meg. A 90-es évek első felében több tanulmány is tárgyalta az 1991-től jelentős számban Magyarországra került jugoszláviai menedékesek helyzetét. Ezek néhány kivétellel a menekülttábor jellemző életkörülményeket, belső viszonyait, és környezetével való kapcsolatát vizsgálták (V. Huseby Darvas 1995; Berencsi 1995). Kováts András 1996-ban a menekülttáborokban élők egy mintáján (a 436 megkérdezett 70%-a bosnyák muzulmán) és a menekülttáborokból kiköltözötték teljes sokaságán (593, főként vajdasági, magyar nemzetiségű megkérdezett) végzett egy felmérést. A kutatás célja volt megismerni a daytoni békeszerződéssel lezárt háború után is Magyarországon maradt menedékeseket: a kérdések a menekülés okaira, a demográfiai, a menekülés előtti és utáni szocioökonómiai helyzetre, a kapcsolathálóra, valamint a jövőbeni tervekre – a visszatérés szándékának meglétére vagy hiányára – vonatkoztak. Kováts András és Bognár Katalin (Bognár–Kováts 1998) vizsgálta a horvátországi menedékesek visszatelepedésének körülményeit.

<sup>14</sup> A KSH Népeségtudományi Kutatóintézete által végzett bevándorlástudományi kutatás rákérdez a magyar tannyelvű oktatási intézmények hiányára mint migrációs motivációra. A Szlovákiából érkező magyar nemzetiségűek 33%-a, a másik 3 országból érkezők 11–17%-a jelöli meg ezt az okot. Szentannai szerint szintén a magyar nyelvű oktatás lehetőségei játszanak fontos szerepet – az oktatás színvonala és a munkaerő-piaci boldogulás szempontjai mellett – a szomszédos országból érkezett magyar nemzetiségű, a magyarországi felsőoktatásban végzett hallgatók tanulási célú migrációjában (Szentannai 2001).

kulturális-társadalmi asszimilációtól. Másrészt erdélyi fiatalok migrációját vizsgálva árnyalják Örkényék képét az integrálatlanság hatásáról: szerintük az „integrálatlanságnak” csak bizonyos esetekben van migrációgeneráló hatása, éspedig ha a lokális munkaerőpiac logikájával ellentétben, ez pedig a román többségű vidékeken van így (Kiss–Csata 2004).

A migráció túletnicizált képe azt sugallja, hogy a kisebbségi magyar közösségek tagjainak alapvetően más a migrációhoz való viszonyuk, más mintáik vannak a migráció vonatkozásában, mint az őket körülvevő többségi társadalmaknak vagy legalábbis motiváltabbak a kivándorlásra, mint többségi nemzettársaik. Horváth és Kiss szerint a magyar nemzetiségű romániai kivándorlók a nyolcvanas évek végéig nem voltak az össznépességen belüli arányukhoz képest felülreprezentálva. Ez a helyzet a nyolcvanas évek második felében változott meg, amikor először menekültként 1988 és 1989 között, majd 1990-ben a márciusi marosvásárhelyi eseményeket követően egy újabb hullámban összesen 97 000 magyar hagyta el Romániát. A kilencvenes évek végétől kezdve azonban számos jel mutat arra, hogy a jelentős migrációs hajlandóság, amely bizonyos kisebbségi magyar közösségeket jellemez, ugyanúgy jelen van az ő többségi környezetükben is (ugyanazt találták kolozsvári kutatásukban Brubaker és szerzőtársai – Brubaker et al. 2006: 316–332). A különbség abból áll, hogy míg a magyarok számára hosszú ideig a legkézenfekvőbb – legkisebb kockázattal járó, ugyanakkor viszonylag jelentős hasznot ígérő – migrációs célpont Magyarország volt, addig a románok számára inkább távoli migrációs célszörzágokban kellett kiépíteni a vendégmunkát lehetővé tevő hálózatokat. Sőt, amikor a magyar gazdaság felvevőképesége és a relatív bérek csökkentek, sok romániai magyar számára ugyanazok a hálózatok váltak tájékozódási ponttá, amelyekben a románok is mozogtak (Horváth 2002). Dumitru Sandu román szociológus kutatásai ezzel egybeesegően azt mutatják, hogy míg a nyolcvanas években a tömeges kivándorlás etnikailag szegmentált hálózatok mentén kezdődött el, az utóbbi tíz évben döntő módon a lokális-regionális hálózatok mentén szerveződik (Sandu 2000).

A romániai kivándorláshoz képest jóval kevesebb figyelmet kapott a vajdasági, ukrániai, szlovákiai magyarok vándorlásában az etnicitás jelentőségének vizsgálata. Gábrity Molnár Irén a vajdasági magyar kivándorlás 20. századi folyamatait a jugoszláviai kivándorlás kontextusában elemezte. Kiemelte, hogy az etnikai félelmek és konfliktusok csak a szerb–horvát háború kitörésével, az 1990-es évek elején jelentek meg a migráció indokaként, csakúgy, mint a tömegesen Magyarországra vándorlás jelensége; a háborút megelőzően ugyanis a nyugat-európai országok jelentették a célszörzágot a migránsok – főként vendégmunkások – számára. A háborús körülmények emellett a gazdasági motivációjú kivándorlást is felerősítették; Gábrity ma is a jugoszláviai gazdasági helyzetet tartja az elvándorlás egyik fő okának (Gábrity 2002; 2008).

Az Ukránból és Szlovákiából Magyarországra irányuló vándorlás esetében a szakirodalom még kevesebbet ír az etnicitás migrációban játszott szerepéről. A szlovákiai határ menti régióból naponta ingázók motivációja gazdasági (szűkös helyi munkaerőpiac, magasabb magyarországi bérek); a munkaadó és munkavállaló közös etnicitása a munkaerő-piaci beilleszkedést teszi lehetővé (Hárs 2007, Estélyi 2006). A magasabb iskolázottságúak tanuló- és karriermigrációja esetében kettős mechanizmus húzódhat meg a háttérben: az egyéneket a centrumba vonzó tágabb mobilitási perspektívák valamint a kisebbségi státusz hátrányai a többségi társadalom mobilitási pályáin együttesen vezetnek az elmozduláshoz.<sup>15</sup> Érdekes, hogy a politikai nyilvánosságban időszakosan megjelenő

<sup>15</sup> Gödri a 2002-ben bevándorló státust kaptak szlovákiai magyar almintáján a kérdezettek több mint felét ilyen motivációs mintázatot mutató karriermigránsok csoportjába sorolta. A felvidéki karriermigráció motivációit a felsőoktatásban tanulók esetében árnyalja Erdei Itala kutatása. Erdei 2004 júniusában Magyarországon tanuló, nem végzős romániai, ukrániai, szlovákiai és szerbia-montenegrói, felsőoktatásban résztvevőket vizsgált. Azt találta, hogy a felvidéki és romániai diákok esetében sem a magyarországi vonzás (várakozások a magyarországi étellel kapcsolatban, oktatás színvonala, diploma értéke), sem az otthoni felsőoktatási kínálat korlátai nem játszottak motivációs szerepet (Erdei 2005).

agresszív nacionalista retorika, valamint a kisebbségek számára gyakran hátrányos nemzetiség-politika nem látszik tükröződni a térbeli elmozdulás trendjeiben.

Az Ukrajnából elinduló vagy elindulni szándékozók esetében az 1990-es évek vége óta készült felmérések ugyancsak a gazdasági indokok erős dominanciáját mutatják. A migrációs szándékok szintjén a földrajzi-társadalmi-politikai hatások részben felülírhatják az etnikai kulturális és társadalmi kötelekek elmozdulásokat irányító szerepét (amennyiben Magyarország fontos migrációs célország az ukrainai többség számára is, Wallace 1998); ugyanakkor a migráció megvalósulását az etnicitáshoz köthető különböző tökefajták (a kapcsolathálók, valamint a nyelvi-kulturális kompetenciák) vélhetően jelentősen befolyásolják, amennyiben a kiegyenlítettebb migrációs nyomás ellenére a magyar nemzetiségűek jelentősen felülreprezentáltak az elmozdulók között.<sup>16</sup>

Az etnicitás migrációban betöltött szerepének elemzéséhez szükséges lenne – hasonlóan a romániai esethez – a kivándorlási idősorokat az etnikai-nemzeti kisebbségek és a többség bontásában összehasonlítani. Ezeket az idősorokat Szlovákia, Ukrajna és Jugoszlávia vonatkozásában nem dolgozták fel, esetenként mert azok nem is állnak rendelkezésre.<sup>17</sup> Ha az elmozdulásról nem is, az elmozdulási szándékról viszont survey-jellegű adatok bizonyos időpontok, célcsoportok és elmozdulásformák esetében rendelkezésre állnak. Ezek a migrációs potenciál-vizsgálatok, amelyeknek célpopulációját a magyar nemzetiségűek mellett a többségi etnikumhoz tartozók is alkották, módot adnak arra, hogy a magyarok vándorlási szándékait a többségi vándorlási kedv kontextusában értelmezzük. Az 1997-ben felvett Kárpát-projekt adatbázisa, és a 2001-ben készült 15-29 éveseket fókuszba állító MOZAIK vizsgálat is tükrözi, hogy a migrációs szándék – előbbi esetben külföldön élni, utóbbi esetben pedig külföldön munkát vállalni – néhány kivételtől eltekintve a magyar és többségi almintán nagyságrendjében nem, csak a migráció irányát tekintve különbözik, a magyarok esetében Magyarország a domináns célország (Csepeli et al. 2002; Veres 2004).<sup>18</sup>

Mind a migrációs potenciál-vizsgálatok, mind pedig a már ténylegesen elmozdulók közt végzett felmérések továbbá lehetőséget adnak arra, hogy a szándékok, illetve a megvalósult vándorlás mögött rejlő motivációs hátteret feltérképezzük, az egyén saját okutalajdonítása alapján.<sup>19</sup> Gödri Irén és Tóth Pál Péter a szomszédos országokból érkező, 2002-ben bevándorolt státust szerettek közt vizsgálták az etnikai elem jelenlétét és szerepét. Az eredményeket az 1993-ban állampolgársági kérelmet benyújtottak közt végzett hasonló vizsgálattal összehasonlítva azt találták, hogy az etnikai motivációk szerepe 1993-hoz képest csökkent, a gazdasági motivációk súlya jelentősen megemel-

<sup>16</sup> A 2001-es népszámlálás szerint az ukrán állampolgárságúak között 16,6% az ukrán nemzetiségűek aránya.

<sup>17</sup> Gábrityné megjegyzi, hogy az utóbbi 2 évtizedben Jugoszláviában nem közzéttek a migrációs statisztikákat etnikai bontásban.

<sup>18</sup> Kivételként említhető, hogy a MOZAIK vizsgálatban a vajdasági szláv almintában sokkal kisebb volt külföldi munkavállalási szándékról beszámoló aránya, mint a magyar almintában. Másrészt megemlítendő, hogy a felvidéki és a kárpátaljai fiatalok esetében az etnikai hovatartozás kevésbé határozta meg a vándorlás irányát, mint az erdélyi és a vajdasági minta esetében: a felvidéki magyaroknak is kevesebb, mint harmada jönne Magyarországra, a kárpátaljai ukránok többsége viszont a magyarokhoz hasonlóan Magyarországra jönne. Magyarország fontos munkamigrációs célországnak jelenik meg az IOM 1998-ban készült jelentésében, amely a 15 éves és idősebb ukrán állampolgárok egy reprezentatív mintáját vizsgálta (Wallace 1998).

<sup>19</sup> A cselekvő saját okutalajdonítását számos kutatás vizsgálta. A Balázs Ferenc Intézet migrációs potenciálvizsgálatai kitértek a szülőföldről elvándorlás szándékának motivációira (Csata–Dobos 2001). Az 1997-es és 1999-es adatok alapján a döntő motiváció a jobb megélhetés vágya, mögötte – országonként eltérő mértékben – messze lemarad a hátrányos kisebbségi helyzet. A hátrányos kisebbségi helyzetet megjelölők aránya a Felvidéken a legjelentősebb; mértéke 1997 és 1999 között visszaesik – ez a Meciar-rendszer végének hatását is tükrözi. A Társi-BFI felmérésének adatai szerint a magyarországi munkavállalási szándék okai között a hátrányos kisebbségi helyzet (etnikai diszkrimináció) mindegyik vizsgált régióban 10% alatti (Fleck 2003). A viszonylag friss migrációs potenciált vizsgáló kutatás, a Kárpát Panel eredményei szerint amennyiben egyetlen hipotetikus okot kell megjelölni az ország esetleges jövőbeli elhagyására, a hátrányos kisebbségi helyzet az erdélyi, kárpátaljai, felvidéki mintákhoz hasonlóan a vajdasági mintán is 6% alatt marad; a jobb megélhetést, nagyobb jövedelmet a valamilyen okot megjelölők több mint fele választja (Papp–Veres 2007).



kedett (a családgyejesítéssel együtt). Jelentős azok száma, akik magyarként nem érzik a jövőjüket biztosítva, ez azonban csak a jugoszláviaiak esetében jelenti egyben a politikai rendszertől való, vagy az etnikai problémák miatti félelmet, az emberi jogi sérelmeket, a romániai migránsok esetében sokkal kevésbé. Gödri Irén az etnicitásnak a migrációban betöltött szerepét úgy látja, hogy az már nem az etnikai konfliktusok, etnikai diszkrimináció tisztító hatásában fejeződik ki – még az etnikai migránsoknak nevezhető csoport esetében sem ezek a legfontosabb elemei –, hanem főként a kisebbségi lét elutasításában: bevándorlók nagy része csupán a kisebbségi létből való kilépés, az „anyaországban” való letelepedés által vélte biztosítottnak jövőjét (Gödri–Tóth P. P. 2005: 52).

Ha az interpretáció hangsúlyjaiban vannak is eltérések, lényegében ugyanezeket az összefüggéseket látták azok a kutatók is, akik a vándorlási szándék mintázatainak strukturális hátterét vizsgálták: a gazdasági és társadalmi tényezők (társadalmi státus, munkanélküliség) erősebb kapcsolatát a vándorlási szándékkal, az etnikai tényezőkhez képest (az ország helyzete, és a magyarság jövője, társadalmi távolság, konfliktuspotenciál) (Sik–Örkény 2003; Örkény 2003b).

### Az etnicitás mint tőke a migráció kontextusában

Az etnikai migráció etnikai komponense – ha az etnicitással kapcsolatos elméletek felől, s nem a migrációkutatás felől közelítünk hozzá – a vándorlás során felhasználható tőkeként is értelmezhető. Egyfelől vonzó tényezőként van jelentősége, azáltal, hogy a célország migrációs politikája, és/vagy közvéleménye a migráns saját nemzete tagjának tekinti, és ezáltal különböző jogi, materiális és szimbolikus kedvezményekkel segíti. Erről a migrációpolitikával kapcsolatos fejezetben ejtettünk szót. Másrészt az etnicitás a közös nyelvi-kulturális háttér vagy a célország lakosaival meglévő kapcsolathálókat által is stratégiai tényezővé válhat. A romániai magyarok kivándorlása esetében Brubaker nyomán Horváth István vetette fel először az etnicitás szerepének ezen utóbbi újraértelmezését (Horváth 2002). De ezt a megközelítést alkalmazzák Brubaker és szerzőtársai a nacionalizmus és etnicitás erdélyi jelenségeivel kapcsolatos könyvük migrációról szóló fejezetében is (Brubaker et al. 2006).

Az etnicitás tőke jellegét hangsúlyozó irodalom a közös etnicitásról mint társadalmi tőkeről, kapcsolatokról, hálózatokba való beágyazottságról beszél, amelyek a szomszédos országokban élő magyarok és a Magyarországon élő – magyarországi vagy korábban kivándorolt – magyarok között fennállnak. Ezek a kapcsolatok gyakran rokoni, baráti vagy kollegiális kapcsolatok – ebben az esetben leíró értelemben lehet ezeket etnikainak nevezni, csupán azért, mert az egyik magyar embert a másik magyar emberrel kötik össze. A létrejövő kapcsolatok másik részében viszont az etnicitás reflektált, megtapasztalt – fenomenológiai – értelemben van jelen. Erre utal Brubaker (1998) amikor a nyolcvanas évek végén létrejövő szolidaritási akciókról beszél, amelyek a Ceaușescu-diktatúra által fenyegetett erdélyi magyarok segítségét célozták, és amelyek talaján számos kapcsolat sarjadt ki a mozgalomba bevonódók és az erdélyiek között. Noha a politikai kontextus azóta jelentősen megváltozott, az etnikai turizmus vagy a kisebbségi magyar iskolákkal létesített testvériskolai kapcsolatok által továbbra is bővül a közös etnicitásra tudatosan reflektáló vagy azt egyenesen célul kitűző kapcsolatok köre.

Lázár Guy országos reprezentatív mintán végzett, 1987-es kutatásából tudjuk, hogy akkor a megkérdezettek 15 százaléka rendelkezett határon túli felmenőkkel, és körülbelül ugyanennyien voltak azok is, akik határon túli rokonokkal vagy ismerősökkel rendelkeztek. A rendszerváltás körül Magyarországra érkezett „erdélyi menekültekről” végzett szociológiai vizsgálat a másik irányból is ezeknek a kapcsolatoknak a fontosságára mutatott rá. A migránsok többsége azt mondta, hogy rendelkezett személyes kapcsolatokkal már elindulása előtt (74%-ának él rokona, 45%-ának barátja Magyarországon), többségük (76%) pedig érkezése után is szerez új barátokat (Lázár 1996).

Ezeknek a kapcsolatoknak a száma a határok átjárhatóvá válásával, valamint a masszív migrációval biztosan tovább emelkedett. Jelentőségükre a TÁRKI-BFI Státustörvény hatásait kutató migráci-



őspotenciál-vizsgálata is rávilágított (Örkény 2003), kiemelve, hogy a célországbeli rokoni és baráti kapcsolatok főként az erdélyiek esetében növelik a magyarországi munkavállalásra való hajlandóságot. A magyarországiakkal meglévő kapcsolatok migrációban játszott szerepét tárta fel részletesen Gödri a szomszédos országból érkezett, 2002-ben bevándorolt státust kapott egyének között (Gödri – Tóth P. P. 2005). Ezek az áttelepült vagy magyarországi rokonnal, barátal, ismerőssel meglévő kapcsolatok egyrészt a migrációt megelőző információszerzés legfontosabb csatornái, másrészt az elmozdulást követően az új környezethez való adaptálódásban központi szerepet játszanak, harmadrészt a hosszú távú beilleszkedésben is meghatározóak.<sup>20</sup>

A közös nyelvi-kulturális háttér az azonos nyelven túl sok szempontból hasonló iskolai műveltséget is jelent. Ezt az esetünkben etnikusként értelmezhető kulturális tőkét olyan kisebbségi iskolarendszer hozza létre, amely – amellet, hogy betagoódik a szomszédos országok állami oktatási rendszerébe – a curriculumon és az infrastruktúrán (például a határon túli oktatástámogatáson), a magyarországi tanulmányi versenyeken és cserekapcsolatokban való részvételen keresztül a magyarországi oktatási rendszerhez is kötődik. A magyar nyelvű iskolákban megszerezhető kulturális tudás migrációban hasznosítható stratégiai szerepéről írnak Kiss és Csata a fent idézett tanulmányukban (Kiss–Csata 2004); a kolozsvári középiskolák kapcsán pedig, ahol az adott időszakra vonatkozóan 50 százaléknál is magasabb elvándorlási arányt tapasztaltak, Brubaker és szerzőtársai (Brubaker et al 2006).

Az előzőekben láttuk, hogy a Magyarországon munkát vállalók számára a külföldi munkavállalás többeknél a karrier, a társadalmi mobilitás része. A közös nyelvi-kulturális tudáskészlet, valamint a kapcsolatháló együttesen járulnak hozzá, hogy a külföldi munkavállalás ilyen széles rétegek számára jelenthet mobilitási csatornát. A nyelvi-kulturális tudások jelentőségét támasztja alá a MOZAIK 2001 migrációspotenciál-vizsgálat romániai almintáin végzett elemzés, amely arra mutat rá, hogy míg a magyarországi munkavállalásban gondolkodó romániai magyarok esetében a munkaerőpiac primer szegmense is alternatíva, addig az azonos nemzedékhez tartozó többségi állampolgároknál a migráció általában rétegspecifikus, és az alacsony iskolázottságuk számára jelent alternatívát, amennyiben kifejezetten a szekunder munkaerőpiacra irányul. Ezt az állítást támasztja alá elemzésében Gödri Irén is. A harmadik fejezetben idéztük, hogy a szomszédos országokból bevándoroltak körében magas volt a felfelé mobilak aránya. Ebben Gödri szerint az életkor és a képzettség mellett a magyar nemzetiséghez köthető szimbolikus tőke, valamint a magyarországi származású vagy oda áttelepedett rokonokkal, barátokkal gyakran már a migráció előtt meglévő kapcsolati tőke játszik fontos szerepet (Gödri 2005).

A fejezet eddigi részében az etnicitás mint közös nyelv, mint közös iskolai kultúra, mint etnikailag szegmentált kapcsolatháló jelent meg migrációban konvertálható tőkeként. Ezekben a viszonyokban az etnicitás nem szükségszerűen reflektált, ahogy azonban a magyarországiak és a szomszédos országok magyar lakossága közötti kapcsolatok genezise esetében is rámutattunk, az etnicitás mint megtapasztalt és megfogalmazott azonosság szimbolikus tőkeként is felhasználható. Így működött az etnikai kisebbségként fenyegetett helyzetű magyar menekülteknek járó szolidaritás a nyolcvanas évek végén; ez később, a kilencvenes évek elejétől kezdve egyre gyengült, helyette viszont a határon túli magyarság kérdéskörének átpolitizáltságával rakódtak a (kisebbségi) magyar státus kategóriájára újabb jelentések.

Amennyiben egy tőkefajta aktualizálásának szimbolikus vetülete is van, az idegenrendészeti karrier, a társadalmi integráció szempontjából hasznos kapcsolatok alakulása vagy az anyagi, munkaerő-piaci boldogulás a szimbolikus tőkeként használható azonosság – itt „a magyarság” – elismerésétől függ.

<sup>20</sup> A megkérdezettek 60%-a rendelkezett valamilyen magyarországi nem áttelepült kapcsolattal, ez az arány az Ukrajnából és Szlovákiából érkezők esetében a legmagasabb (68, ill. 78%); 82%-a pedig valamilyen áttelepült vagy magyarországi származású rokonnal, barátal, ismerőssel. A migrációt követően a kérdezettek 7%-a számolt be arról, hogy nem kapott semmilyen segítséget; a válaszok alapján a leggyakrabban áttelepültektől érkezett a segítség, de a magyarországi születésűektől kapott segítség is hangsúlyosan megjelent a válaszokban.

Emiatt az azonosság-másság etnikai határait, tartalmára az érintett felek megpróbálnak hatást gyakorolni, tárgyalásokba, alkukba fognak. Ezeknek a tárgyalásoknak, interakcióknak a tétje a résztvevők pozíciójának befolyásolása, eszköze, megvalósulásának egyik módja pedig a nemzetről és etnicitásról való elképzelések alakítása, megerősítése, átírása. A következő fejezetben ilyen jelenségekről lesz szó. Míg az eddigiekben inkább strukturális nézőpontból tekintettük át az etnicitás helyét a migráció leírásában, és mint a migráció megvalósíthatóságát, irányát befolyásoló tényezőket tárgyaltuk, a következő fejezetben az interakciók (mikro)szintjén, főként etnográfiai leírásokra és interjúk kutatásaira támaszkodva azt próbáljuk meg áttekinteni, hogy az etnicitást hogyan aktualizálják az érintett szereplők.

## Etnicitás és identitáspolitika a migráns narratívákban

Pulay Gergő az építőipari vendégmunkásokkal kapcsolatban megállapította, hogy a szimbolikus tőke a munkaerőpiacon nem aktualizálható: helyüket a magyar munkaerőpiacon nem az etnikai azonosság, hanem a magyar munkavállalókhoz képest gyengébb érdekérvényesítő képességük határozza meg, amely lényegében nem különbözik más, külföldi állampolgárságú munkavállalókéétól (Pulay 2006). A szimbolikus tartalmak kapcsolati tőkévé konvertálásának egy – kevesek számára elérhető – terepe lehet ugyanakkor az etnikai fogyasztás speciális tere, a táncház (Pulay 2005).

A magyarként való elismertetés legerősebb játszmái az idegenrendészeti hivatalokkal való találkozás helyzeteiben zajlanak le, illetve a róluk szóló narratívákból ismerhetők meg. A „magyar nemzetiség” sikeres bizonyításának jelentős tétje van: meghatározza a bevándorolni szándékozókra háruló időbeli ráfordítást, anyagi költségeket, a politikai jogokhoz és a jóléti szolgáltatásokhoz való hozzáférést. Másrészt a magyarként való elismertetés állampolgári értelemben – az idegenrendészeti eljárásba való szükségyszerű bekerüléssel – közvetlen kapcsolatba hozza a magyar nemzetiségű migránsokat más, magyarul nem beszélő külföldi állampolgárokkal. Ezt a kapcsolatot méltatlan versenyhelyzetként élik meg, amelyre egyfelől az azonosság – magyarságuk – túlhangsúlyozásával és felfokozásával, másfelől a másság – „az igazi idegenek” – lefokozásával, a rendelkezésükre álló xenofób klisék, narratív sémák felhasználásával reagálnak (Zakariás 2008). Erre a jelenségre egy a közelmúltban készült vizsgálat is felhívta a figyelmet, amikor migránsoknak a magyar bevándorlási és idegenrendészeti hivatalokkal kapcsolatos tapasztalatait elemezte. Melegh és Molodikova (2009) hangsúlyozzák, hogy ez egyfelől a magyar állammal szembeni bizalmatlanságot növeli, másfelől erősíti azokat az előítéleteket, amelyeket a migránsok különböző csoportjai egymással szemben táplálnak. A szerzők egy Ukrainából származó magyar férfit idéznek:

*„Csak annyi volt, hogy a Bevándorlási Hivatalban volt probléma, mert elmentem reggel 6-ra és délután 6-ig ott ültem és ott ki kellett várni az összes kínait meg arabot, meg bot-tentottát, meg vietnami meg mindenkit.*

*Csak megalázó volt, hogy van tízezer kínai és 3 magyar. És a kínaiaknak vitték soron kívül az ügyvédek a papírjaikat és egyszerre 40–50 embernek intézte a dolgát. Szerintem 2 millát keresett naponta a csávó, aki ezt elintézte. Minimum. De ez egy másik történet. Úgyhogy az ügyvédek nagyon benne vannak ebben a buliban.*

*Az intézést magyarként sokkal egyszerűbben kéne csinálni. Ha valakinek a felmenője magyar, akkor tessék soron kívül elintézni és kész. A világ minden országából ide szeretnének költözni Magyarországra. Lehetne egy pozitív diszkrimináció. Mert negatív nincs, az csak diszkrimináció. Igenis a magyarokat külön kéne kezelni. Nem kerül ez semmibe. Aki magyar, azt tessék soron kívül megcsinálni. Ha ide akar jönni, jöjjön. Nem ő tehet róla, hogy Trianonban apáink elcseszték az egészét. Közös lett elcsesztve. Tessék megnézni a parlamentet. Az összes vármegyéből hoztak ide téglát, anyám tyúkját, min-dent, ezt közösen építették az őseink” (Melegh–Molodikova 2009: o. n.).*

Az interjúban megidézett tipikus találkozási helyzetben az elbeszélő az etnikai azonosságot, amelynek tudatában Magyarországra érkezett, megcáfolva érzi, s erre reagálnia kell. Ezt a jelenséget gazdagon tárgyalja az etnikai migráció nemzetközi szakirodalma. Amikor a migránsok olyan országba érkeznek, amelyet valamilyen szempontból sajátjuknak, otthonuknak érznek, gyakran szembe-sülnek a boldogulásnak – a hagyományos migrációs irodalomból ismert – nehézségeivel, amelyek hatására az otthon, az idegenség, az azonosság és másság kategóriái megkérdőjeleződnek, újra-értelmeződnek. A migrációt megelőzően adott homogén etnikai kategória, a befogadók és az érke-zők számára is létező együvé tartozás érzése átalakul a migrációt követő tapasztalatok hatására, és bizonyos feltételek mellett mind a befogadók, mind a migránsok számára alternatív törésvonalak mentén értelmeződik újra. Ilyen jelenségeket vizsgált számos kutató az izraeli bevándorlás (pl. Weingrod 1979; Lomsky-Feder–Rapoport 2001; Shumsky 2002; Markowitz 2004), a braziliai japán migránsok (Tsuda 2001; 2003), a finnországi svéd kivándorlás (Hedberg 2005), a kelet-európai németek migrációja, a Szovjetunióból érkezett görögök (Voutira 2006) vagy a bulgáriai törökök (Vasileva 1992) kapcsán.

E kérdés magyarországi kutatásában előttünk járók egybehangzóan állapították meg, hogy míg a magyar politika ambivalens módon viszonyul a magyar nemzetiségű bevándorlókhoz és vendég-munkásokhoz, de szimbolikus üzenetei mindenképpen az azonosság tudatát erősítik bennük, a magyar társadalom a környező országokból érkezőkkel szemben az elidegenítés és stigmatizáció mechanizmusait működteti (Fox 2007; Pulay 2006; Zakariás 2008).<sup>21</sup> Mi a magunk részéről úgy látjuk, hogy a politikához hasonlóan a társadalmi közbeszéd és a mindennapi diskurzusok szintjén is létrejön egy másik reláció, amely a különbség helyett az azonosságot mitizálja, illetve historizálja, az üldözött vagy az üldözés elől menekülni kénytelen határon túli magyarokat pedig a nemzeti szoli-daritás melletti legfőbb érveként használja.

Amiként erre Kovács Éva és Melegh Attila, majd Pulay Gergő migránsok élettörténetére irányuló kutatásaikkal rámutattak (Kovács–Melegh 2000; Pulay 2006), a másság érzékeléséhez és tudato-sításához hozzájárul a vendégmunkási tapasztalatok általánosan megalázó jellege, az átmeneti státuscsökkenés is, illetve a térbeli mozgással általában együtt növekvő önreflexiók igénye. Az etnikai migránsnarratívák legerősebb motivációja a csalódottság és az erre válaszként született státuskom-penzáció. Fontos hatással van rá ugyanakkor az az ellentmondásos diskurzív környezet, amely úgy távolítja az idegenként érzékelt magyar migránsokat, hogy elvitatja, illetve kétségbe vonja magyarsá-gukat és az állampolgárságuk szerinti nemzettel – románként, szlovákként, ukránként – azonosítja őket.<sup>22</sup>

A másik, ugyancsak erőteljesen ideologikus narratív séma „az igazi magyarok” pozíciójába kény-szeríti a tegnap még vegyes etnikumú vidéken élt, kisebbségi magyar vándorokat. Az alábbi rész-letben interjúalanyunk arról a kényszerről beszélt, amit számára a Magyarországon rá kimért, vele szemben erős elvárásokat támasztó „erdélyi” kategória jelentett:

<sup>21</sup> A rendszerváltás után végzett előítélet-vizsgálatok (Závecz 1992; Kovács 1993) az erdélyi menekültek felé irányuló előítéletesség növekedéséről számoltak be, és azt elemezték (külön vizsgálva a magyar és nem magyar migránsok felé irányuló attitűdöket, valamint a migránsok magyar nemzethez való viszonyának megítélését), hogy az azonos etnicitás ellenére hogyan válik mégis külsoporttá, „másikká” ez a migráns csoport a befogadó közeg szemében. A 90-es évek elejét követően csak elvétve találtunk olyan munkát, amely valamely módon a szomszédos országokból érkező migránsok iránti vagy a magyar anyanyelvű migránsok iránti attitűdökre külön figyelmet fordítottak volna. Fábíán–Sik–Tóth (2001) egy rövidebb fejezetben tárgyalta az erdélyi magyarok megítélésének változását, 3 pozitív és 3 negatív állítás segítségével. Azt találták, hogy 1993-hoz képest 1999-ig lényegesen nem változott az erdélyiek megítélése.

<sup>22</sup> Csata Zsombor hangsúlyozza, hogy a vendégmunkás-tapasztalat a magyarországiakról alkotott negatív sztereotípi-ákat felerősíti az erdélyi és ukrainai családokban, a vajdasági családokban viszont ellentétes ez a kapcsolat. Ezt Csata a vajdasági vendégmunkások magasabb státuszával, és a háborús övezetektől érkezőkre irányuló magyarországi rokon-szenvel magyarázza (Csata 2001).

*„Én ezt azért adtam fel, mert a »papírférj-jelöltem« belém szeretett, és én ezt nem akartam, hogy komolyan vevődjék. Főként azért nem, mert ő nem belém szeretett, hanem egy erdélyi menyecskebe. És tudtam, hogy én nem vagyok egy erdélyi menyecske típus, tehát én nem tudom prezentálni, amit ő belém álmódott ebbe a kapcsolatba ... Nem vagyok pl. bázias. Ezt a pasit, egy táncházba vitt el valaki, turistaként voltam itt, és akkor mondták, hogy menjünk el a táncházba, és akkor elmentünk, és ugye egy erdélyi a táncházban, akkor arról van az embernek egy elképzelése, hogy milyen típusú. Én meg nem vagyok ilyen. Én meg azt éreztem, hogy ő abba szerelmes, akit ő a táncházban. Hamis elképzelés. Hogy ottbőn főzők, s népdalokat énekelek közben. Nem népies beállítottságú vagyok.”<sup>23</sup>*

A két irányból érkező identitáskényszer közepette eltérő válaszok születnek a migránsok részéről. Az egyik válasz a szakirodalomból is ismert etnikai fundamentalizmus, amellyel a migránsok saját nagyon erős és emocionális nemzeti kötődésüket állítják az őshonosok „kiüresedett”, „elértéktelenedett” nemzeti öntudatával szembe. Kovács Éva és Melegh Attila a Magyarországra és Ausztriába vándorolt erdélyiek körében ugyancsak az egyik leggyakoribb migrációs narratíva típusnak az etnocentrikus, „érzelmi magyar” önbemutatót találták (Kovács–Melegh 2000: 103). Ez a kép jelentős mértékben táplálkozik abból a magyarországi közbeszédben jelen levő diskurzusból, amely az elcsatolt területekre, azon belül is leginkább Erdélyre mint a nemzeti értékek, „a nemzet megmaradása” szempontjából kiemelt jelentőségű területre, az erdélyi emberekre pedig mint az autentikus, nemzeti értékek hordozóira tekint. (Ez az, amiről a fenti interjúalany is beszélt) Ugyanakkor táplálkozik abból a sajátosan emocionális viszonyból is, ami kisebbségi helyzetben szocializálódott emberekben a nemzeti szimbólumok és hagyományok iránt kialakult, és ami az elutasítottság érzése miatt még inkább felerősödik. A következőkben egy középkorú és középosztálybeli férfit idézünk:

*„Nemrég voltunk külföldön, hát én elhatároztam, hogy ha megnyerem az ötöslottót, akkor elmegyek innen, valahová. Mert itt nem lehet megmaradni magyarnak. A magyart itt már csak második idegen nyelvként tanulják. Hazudnak az ember szemébe, töltik a műsort a hülyeségekkel. Be sem kapcsoljuk, ott van letakarva. Nem tudom, más hogy van ezzel, de én nagyon szomorúnak tartom. Lehet, hogy más nem érti meg, de én másfél éve voltam itt, már rögtön kitettük a zászlót. Mert én 40 évig nem tehettem ki, mert vagy Romániában éltem, és ezért megöltek volna, vagy albérletben voltam. Most kint van. Nagyon szomorúnak tartom, hogy az emberek még az ünnepeken sem teszik meg, hogy kitegyék. Másikat meg a Délvidéken ütik, ha magyarul megszólalnak.”*

A migránspozícióból elhangzó identitáspolitikai narratívákban „a magyarság” etnikai alapon definiálódik, hiszen ezen az alapon lehet kizárni azokat, akik az állampolgársággal járó szimbolikus javakért való versenyben más – képzelt vagy valós – előnyökhöz juthatnak. A magyarul nem beszélő migránsokhoz hasonlóan azonban más kisebbségek is idegennek minősülnek, a migráns narratívák etnikai fundamentalizmusa ilyen módon összekapcsolódik a magyar társadalmi közbeszédben jelen levő xenofób és antiszemita retorikával. Leggyakoribb megnyilvánulása ennek az, ahogyan a román/oláh stigmát megidéző történetekben a védekezés támadásba lendül, megidézve a német/zsidó nevű személyiségeket vagy akár egyszerű embereket, akik – az állampolgársággal legitimált magyarsággal ellentétben – az etnikai alapon definiált magyar világban nem számítanak „igazi magyarnak”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Ez az interjú Zakariás Ildikó kutatásából való (Zakariás 2008).

<sup>24</sup> Vagy, máshol is említettük már azt a példát, amikor egy erdélyi faluból tizenöt éve Magyarországra áttelepült, és a beilleszkedéssel azóta küszködő építőmunkástól az irodalmi Nobel-díj Kertész Imrének való odaítélése körüli diszkussziók idején azt hallottuk, „mekkora szegény, hogy csak egy zsidót találtak erre Magyarországon” (Feischmidt 2005).

A migránsok másik tipikus választása a tudatos rejtőzködés vagy a kevésbé tudatos közömbösség a származással kapcsolatos kérdéseket illetően, amit a migrációs irodalom egy tágabb időperspektívából asszimilációs stratégiának tekint (Brubaker 2001; Yinger 1981). Akik ezt a stratégiát követik, azok egyrészt az elutasítások és kudarcok elől menekülnek úgy, hogy az idegenségüket leplezni próbálják.<sup>25</sup> Másrészt az azonosságnak bizonyos (nyelvi és kulturális) szintjét természetesnek tekintik, és annál többet – azonos érzelmi viszonyulást, annak jegyében történő elismerést – nem várnak el. Gyakorlati életük és identitásuk egyaránt más (szakmai, szubkulturális vagy éppen lokális) szinteken szerveződik, a nemzeti szinthez nincsen kötődésük. Pozíciójukat nem az etnikai vagy nemzeti stigmákhoz való viszonyuk által határozzák meg, sokkal inkább kitérni próbálnak e stigmák elől.

Fontosnak tartjuk feltenni a kérdést, hogy ezek a személyes identitásnarratívák intézményesülnek-e, és ha igen, miként. Vannak-e olyan intézmények, amelyek a nyilvánosság szintjére emelik azt az identitáspolitikát, amely a határon túli magyar migránsok korábbi vagy mostani sérelmeiből meríti legitimitását vagy – ellenkezőleg – amelyik a különbség elrejtésére törekszik. A kérdés jogos, hiszen tudjuk, hogy Európa nagy migráns közösségei nemcsak létrehozták a maguk intézményeit, de azok sok helyütt jelentős hatással is vannak a helyi és kormányzati szintű politikára. Ez nem áll azonban a Magyarországon élő etnikai migránsokra. Vannak ugyan nevükben „erdélyi”, „vajdasági” vagy „kárpátaljai” szervezetek (Erdélyi Gyülekezet, Budapesti Székely Kör, Kárpátaljai Szövetség stb.), de azok alapvetően nem migrációs és integrációs feladatokat látnak el. Alapítóik és működtetőik döntő többségben etnikai migránsok, de tevékenységükkel leginkább a diaszpórát célozzák meg, a határon túli közösségek és Magyarország kapcsolatát építik. Ebben a relációban sajátos élet-történeti beágyazottságuk tökéként kamatoztatható. E szervezetek számára a kisebbségi magyarság által képviselt autenticitás és az áldozati szerep mindenekelőtt szimbolikus tőke, amely hozzáférést biztosít egy olyan szcénához, ahol a nemzet tematizálása körül szerveződő nyilvános társadalmi (és politikai) viták zajlanak. Hogy tényleges hatásuk is tudott lenni a magyar migránsokkal, a határon túli magyarokkal, tehát a magyar diaszpórával kapcsolatos kérdésekre, azt egy esetben láthattuk, és pedig a Magyarok Világszövetsége által kezdeményezett kettős állampolgárságról szóló népszavazás esetében.

A migráns tapasztalatokat és narratívákat, valamint utóbbiaknak a befogadó társadalom által teremtett diskurzív környezethez való viszonyát vizsgálva azt látjuk, hogy míg a tapasztalatok és a strukturális pozíciók két szélsőség között – szekunder munkaerőpiacra való kiszorulás és a mobilitási pályák folytatása – széles skálán mozognak, a diskurzív tér sokkal szűkebb, a kisebbségi múltú migráns megszólalás lehetősége kevesebb. Azok, akik a fent idézett első interjúalanyhoz hasonlóan elismertségre és elfogadásra találtak a magyar társadalom bizonyos szegmenseiben, nem teremtenek saját beszédmódokat a migráns és korábbi multietnikus és kisebbségi tapasztalataikról. Minden bizonnyal nekik is vannak saját narratíváik, mert saját tapasztalataik is vannak, ezek a narratívák azonban nem kapnak nyilvánosságot, nem intézményesülnek, irrelevánssá lesznek a mai Magyarországon. Az elnémitás része – mondhatjuk úgy, tünete – annak a hierarchikus viszonnak, ami a magát civilizációs fölényben tudó „magyarországgal” szemben tételezi a civilizációs deficittel rendelkező „határon túli magyart” (a szülőföldjén élő is, de a migránst még inkább). A kisebbségi magyar és plusz migráns pozícióból való megszólalás egyetlen, e környezet által legitimnek tekintett módja a „magyarságról” szóló etnikai diskurzusban van. Mi több, ez a diskurzus nem csak lehe-

<sup>25</sup> Pulay Gergő hívta fel a figyelmünket arra a tapasztalatára, hogy az általa megismert fiatal, építőiparban dolgozó férfiak egy része arra törekedett, hogy magyarországi barátnőt találjon. A budapesti „partnerpiacon” pedig a férfiak esetében az „autentikus”, „falusi”, „erdélyi” kategóriák nem működtek, ezért a férfiak sokkal inkább migráns múltjuk elrejtésére törekedtek. Ugyanitt a vélt civilizációs különbségek gender összefüggését is látnunk kell. Míg a korábban idézett „erdélyi menyecske” felértékelődött a magyarországi férfi szemében, „az erdélyi férfi” ellenkezőképpen. Köszönet a megjegyzésért Pulay Gergőnek, értelmezésünk egybecseng a kelet–nyugat lejtő Melegh Attila által is említett *gendered* aspektusával (Melegh 2006).



tővé teszi a megszólalást, de egyenesen beszólítja a diskurzusba a kisebbségi vagy kisebbségből jött nemzettársakat. Amikor tehát magukat „igazabb”, „ősibb” vagy „tisztább” magyarnak mondják, azaz nemcsak a stigmára adnak választ, hanem a nemzeti diskurzusban számukra kijelölt helyet és megszólalási módot fogadják el és valószínűsítik meg. Ez lehet az oka annak, hogy azok a kutatók, akik a narratívákat vizsgálták, csak a sérelmek és az arra érzékeny nacionalista válaszok narratíváját találták, míg mások, akik a kérdőívvel nyert adatokat strukturális elemzésnek vetették alá, két tendenciát láttak, az integrálatlanságot és az integráltságot, valamint a megkülönböztetést és az asszimilációt. (Erre az ellentmondásra utal Kiss Tamás is, lásd Kiss 2007.)

Ezen a ponton egy paradoxonnal kell szembenéznünk: a migráns narratívák nacionalizmusa és etnikai fundamentalizmusa ellentmond ugyanis a migrációs formák és a migráció strukturális hatásainak legfontosabbjaként megállapított transznacionalizmusnak. A transznacionalitás lényege ugyanis éppen az, hogy olyan társadalmi teret – transznacionális társadalmi teret – hoz létre, amely az államnemzeti terekhez tartozó „konténertársadalmak” logikájába nem illeszthető. Az ellentmondást nem tudjuk feloldani, mivel az – legjobb meggyőződésünk szerint – a jelenség lényegéhez tartozik. A Kárpát-medencében létrejött transznacionális mozgások és kapcsolódások sajátossága az, hogy egyfelől strukturális szinten valóban a nemzetállami politikák és logika ellenében hatnak, másfelől viszont olyan narratívákat hívnak elő, amelyek a nacionalizmus, sőt az etnikai fundamentalizmus diskurzusába illeszkednek.

A transznacionális társadalmi tér különböző nemzetállamok lokalitásai között teremt kapcsolatot, amely egyfelől a munkaerő oda-vissza áramlása számára teremti meg a mozgás lehetőségeit és módjait, másfelől azonban – mint minden transznacionális viszonyrendszerben – különböző javak és a tőke áramlása számára is csatornákat biztosít. Az etnikai migráció fogalma a Kárpát-medencei transznacionális térben történő mozgások vizsgálatát túlságosan leszűkítette. Ezzel pedig eltakarta a szemünk elől azt, hogy ugyanazokon a csatornákon, amelyeken a munkaerő keletről nyugatra vándorol, a tőke – nemcsak gazdasági, hanem szimbolikus formákban is, és ez különösen fontos – nyugatról keleti irányba mozog. Úgy véljük, a további kutatásoknak arra kell irányulniuk, hogy feltárják a kapcsolatok gazdasági és szimbolikus dimenziójának, valamint a mozgások keletről nyugatra és nyugatról keletre irányuló formáinak interdependenciáját. Ebben a komplex viszonyrendszerben a migráció identitáspolitikai következményeként bemutatott transznacionális nacionalizmus működését is jobban meg fogjuk érteni.





# **NEMI VISZONYOK, REPRODUKCIÓ ÉS ETNICITÁS**



## **„Gondolom, hogy cigányok... ennyi gyerekekkel...” Etnicitás és reprodukció két észak-magyarországi romungro közösség példáján<sup>1</sup>**

Az etnicitással, etnikai csoportok témájával foglalkozó antropológusok szinte kivétel nélkül hangsúlyozzák: az etnikai jelenségeket körülvevő fogalmi zűrzavar oka alapvetően az, hogy nincs konszenzus arról, valójában mit is fejez ki az etnicitás koncepciója (Hutchinson–Smith 1996).

Az alapvetően szociológiai illetve antropológiai, etnicitással foglalkozó kutatásokat esztétorténeti szempontból áttekintő könyvét Marcus Banks azzal a konklúzióval zárja, miszerint a figyelmes olvasó nem is várhatja el tőle, hogy bármiféle heuréka élménnyel gazdagodva tegye le könyvét; a szerző az elmúlt harminc év elméleti munkáinak áttekintése után sem tud előállni egy általánosan elfogadott etnicitásdefinícióval. Mindennek ellenére mégsem veti el magát a fogalmat mint analitikus eszközt az etnikai jelenségekkel foglalkozó kutatások számára: „Ha annak vesszük, ami: meglehetősen leegyszerűsítő, nyilvánvaló megállapítások gyűjteménye a határokról, a másságról, a célokról és teljesítményekről, a létezésről és az identitásról, a származásról és a klasszifikációról –, akkor nincs különösebb okunk arra, miért ne lehetne az etnicitás a neve annak az antropológusok és mások által üzött vállalkozásnak, melynek célja az emberi kapcsolatok természetének feltérképezése” (Banks 1996: 190).

Mindennek fényében meglepő az a „magabiztosság”, az etnicitás fogalmának az azt körülölelő bizonytalanságot gyakorlatilag szem elől tévesztő kezelése, amely a témával foglalkozó (tegyük hozzá, igen kisszámú) demográfus szerzők szövegeiből kiolvasható. Charles Hirschman például a *Faj fogalmának eredetét és hanyatlását* bemutató cikkében azt javasolja a demográfusoknak, hogy nem érdemes többé használniuk az amúgy is lejáratott *rassz* fogalmát, amelynek a jelentése egyre problematikusabb – hiszen az eddigi tudományos eredmények fényében a rasszt nem tekinthetjük többé biológiai meghatározottságú kategóriának, hanem csakis mint társadalmi (konstrukció eredményeként létrejövő) kategória jöhet szóba, ez utóbbiként meghatározva viszont igencsak problémás a mérése. Hirschman azt ajánlja, hogy az amúgy is lejáratott rassz fogalma helyett használjunk inkább egy másik, „tökéletesen jó” koncepciót: az etnicitás fogalmát. A kihívást csak az jelenti a demográfusok számára, írja, hogy kidolgozzák az etnicitás (etnikai kategóriák) megfelelő – értsd: a valóságot hűen leíró – mérésének módszerét (Hirschman 2004).

Az alábbi tanulmány három részből áll. Az első részben azt próbálom bemutatni, hogy a demográfia „statisztikai realizmusba” (Labbe 2000) vetett meggyőződése, illetve a demográfiai survey típusú adatfelvételek „etnikai kategóriáinak” képzése – néhány kivételtől eltekintve (lásd pl. Ladányi–Szelényi 2000) –, mennyire nem vesz tudomást a rokon társadalomtudományok legújabb felfedezéseiről; leginkább arról, hogy amikor az etnicitás változó tartalmára próbál rákérdezni egy survey típusú vizsgálat keretében, akkor figyelmen kívül hagyja, hogy nem egy állandó, hanem

<sup>1</sup> Tanulmányom elkészítésekor a Bolyai Ösztöndíj támogatásában részesültem.

egy térben és időben is változó, folyamatosan formálódó, szituációtól függő (Okamura 1994) tartalomról van szó. A második rész arról szól, hogy mindennek milyen következményei vannak az etnikai csoportok reprodukciós magatartását magyarázni kívánó vizsgálatokra nézve. Végül pedig a harmadik részben azt igyekszem demonstrálni, mennyiben gazdagíthatja az ún. „kulturális” vagy „antropológiai demográfiai”, „mikroszkopikus” megközelítésű vizsgálat az egyes etnikai csoportok reprodukciós gyakorlatainak megértését. Két észak-magyarországi roma<sup>2</sup> közösségben, Láposon és Palócnán végzett etnográfiai esettanulmány alapján többek között azt igyekszem bemutatni, hogy az etnicitás mennyire nem tekinthető az adott közösségre jellemző, speciális „kulturális tartalmak hordozójának” (Barth 1969); sokkal inkább olyan *relációs* változónak érdemes venni, amely nemcsak hogy több tényező (társadalmi státuszjellemzők valamint kulturális gyakorlatok) együttes hatásának eredőjeként alakul, hanem ugyanakkor erősen bele is ágyazódik abba a társadalmi kontextusba, amely meghatározza a vizsgált etnikai csoport helyét az őt magába ölelő társadalom interetnikus viszonyainak szövetében.

### Az etnikai változó fogalma: a demográfia statisztikai realizmusa

A termékenységi etnikai különbségeit elemző kutató számára komoly probléma, hogy kit tekintsen vizsgálata alanyának: azt, aki magát az adott kisebbségi csoport tagjának vallja, vagy azt, akit mások annak tartanak. A definíció különbözőségétől függően ugyanis eltérő eredményeket kaphatunk (lásd Johnson 1979; Ladányi–Szelényi 2004; vagy Durst 2006).

További nehézséget jelent a kategorizációs rendszerek egyik közös jellemzője, hogy „hajlamosak diszkrét, egymástól élesen elkülönülő, belülről homogén és kívülről lehatárolt csoportoknak” tekinteni az etnikai kategóriákat (Brubaker 2002: 58) – holott ez a „csoportizmus” egyáltalán nem jellemzője e kategóriáknak. Hogy saját vizsgálati alanyaiknál maradjak: a két észak-magyarországi cigány társadalom összehasonlítása – egyéb magyarországi közösségtanulmányok eredményeivel összhangban (lásd pl. Szuhay 2004; Fleck–Orsós–Virág 2000; Feischmidt 2008) – azt mutatta, hogy a cigányok egyáltalán nem tekinthetők homogén etnikai csoportnak, hiszen – mint arra Weber nyomán Kovács Éva már korábban felhívta a figyelmet –, csak az számít közösségnek, ahol a tagok között interakciók, élő társadalmi kapcsolatok működnek (Weber 1989, idézi Kovács 2006); ez pedig korántsem jellemző a hazai romák egymástól is jelentősen különböző „életformacsoportjai” (Kemény 1976) esetében. Hogy a romák mennyire nem érznek közösséget egymással – a csupán a származásuk, illetve bizonyos (sokszor megfoghatatlan) rasszjegyek, mint például a bőrszín vagy a „testszag” (Kligman 2001; Csepeli–Örkény–Székelyi 1997; Neményi 2001; Durst 2006) alapján a többségi társadalom által kijelölt roma kategóriához tartozókkal szemben –, azt jól érzékelteti az egyik láposi cigányasszonytól származó alábbi idézet: *„Azok mán mégse olyanok mint mink... azok az úri cigányok, akik a tévében vannak, azok nem mihozzánk valók, az egy teljesen más stílus... akik közt vagy, mindig azt a szokást veszed föl, nem így van? Mink nem tudnánk azokkal mit kezdeni... Errefelé szegényebb cigányok megtalálják egymást... magyarok nem néznek szép szemmel rád, kimutatik, az ember inkább oda búzódik, ahol szép szemmel nézik...”*<sup>3</sup>

<sup>2</sup> A magyarországi legnépesebb kisebbségről szóló irodalom általában felváltva használja a roma/cigány elnevezést. Én magam is így teszek, hiszen bár a „politikai korrektség” a roma megnevezés mellett szólna, ezen a vidéken, ahol szinte kizárólag magyarul beszélő magyar cigányok (más néven romungrók) élnek, az úgynevezett romák cigánynak nevezik magukat, és parasztnak (vagy olykor magyarnak) a nem cigányokat. Az esettanulmány leírásakor alapvetően magam is e helyi terminusokat fogom használni.

<sup>3</sup> Ezzel szemben a leginkább a rasszjegyek, valamint a (feltételezett) származás alapján ítélő nem roma többségi társadalom teljesen problémátlanak tarja a romák homogén csoportként kezelését. *„Én nem értem ezt a kérdést, hogy ki a cigány?! Hát ez egyértelmű, nem?! Aki cigány, az a cigány. Egy kilométerrel meg lehet a szagát érezni. Definíció*

Mindezek fényében nem is igen lehet az etnikai kategóriákat úgy tekinteni, mint kollektív tartalmakat vagy „prototipikus viselkedéseket” (Johnson-Hanks 2003) megtestesítő csoportokat.

Pedig, többé-kevésbé sarkítottan, illetve általában ki nem mondottan, de ez a „szemlélet” húzódik meg a legtöbb kérdőíves adatfelvétel mögött, amely az etnikai „csoportok” demográfiai magatartását, illetve annak összetevőit elemzi.

A demográfiában az egyik ilyen kitüntetett jelentőségű adatforrás a népszámlálás (cenzus). A népszámlálások „filozófiájának” – ha ugyan lehet ilyenről beszélni – a világon mindenütt az a hit az alapja, hogy az etnikai (vagy faji, illetve nemzetiségi – e három kategória igen gyakran mosódik össze a cenzusokban) identitást objektíven meg lehet határozni a származás alapján. A különböző népszámlálások etnikai kategóriáit kialakító statisztikusok közös jellemzője, hogy adottnak veszik e kategóriák objektív létezését, és úgy kezelik azokat, mint például az „életkor” abszolút változóját. Ez a fajta „statisztikai realizmus” (Labbe 2000) azt feltételezi, hogy a cenzus – önbevalláson alapuló – etnikai kategóriájának van egy állandó – időtől és tértől, azaz szituációtól és kontextustól függetlenül létező – esszenciája, objektív tartalma. A magyar (Durst 2006), valamint a cseh népszámlálások (Kalibova 2000) etnikai, nemzetiségi kategóriáinak (elsősorban is a cigány kategóriának) az 1970-es évektől történő áttekintése ezzel szemben azt mutatja, hogy a cenzusok kisebbségekre vonatkozó adatai korántsem tekinthetők „objektív” felmérés eredményeinek.

Ennek fényében aztán a népszámlálást – akárcsak a többi kérdőíves, statisztikai felmérés etnikai kategóriáit – a „valóság objektív tükrözése” helyett sokkal inkább a „társadalmi megnevezés egyik gyakorlatá”-nak (Bulmer 1980), a kisebbségekről szóló egyik „diskurzus”-nak, vagy éppen „kulturális konstrukció”-nak kellene tartani (vö. Kertzer–Arel 2002).

## A termékenység etnikai különbségeit magyarázó vizsgálatokról

Az etnikailag sokszínű társadalmakban a demográfusok már régóta felfigyeltek arra a jelenségre, hogy sok esetben a különböző faji, etnikai csoportokhoz tartozó nőket a többségi társadalométól eltérő termékenységi magatartás, családszerkezet jellemzi.

Az amerikai kutatókat – a spanyol ajkú bevándorlócsoporthoz mellett – leginkább a feketék (afroamerikaiak) és fehérek közötti termékenységekülönbségek foglalkoztatták. Az Egyesült Államokban több mint száz éve jellemző, hogy az afroamerikaiak gyermekszáma nagyobb mint a többségi társadalmat alkotó fehér amerikaiaké<sup>4</sup> (Haines 2002). Az azonban, hogy mi rejlik a termékenység etnikai eltérései mögött, az elmúlt évtizedekben napvilágra került számos kutatási eredmény mellett is nyitott kérdés maradt.

Az európai, illetve az amerikai társadalmakkal foglalkozó demográfiai szakirodalomban három, egymással versengő hipotézis található a reprodukciós minták etnikai különbségeinek magyarázatára.

Az egyik az ún. *társadalmi jellemzők* („social characteristics”) tézise. Eszerint nem önmagában az etnicitás vagy rassz az, ami a termékenységbeli különbségeket okozza, hanem a különböző etni-

*erre nincs, mert én nem tudom megfogalmazni... Azt tudomásul kell venni, a cigánynak született személy, az más vérmérsékletű, az másképp él, másképp viselkedik... Én cigány gyerekekkel nőtem föl. Aki cigány, az cigány maradt. Hiába is fűrdik meg minden este, a cigány szag rajta marad, mint a lovon is van egy sajátos cigány szag. Ők viszont érzik rajtunk a paraszt szagot...*” Az idézet az egyik vizsgált falu nem cigány polgármesterétől származik, és oly egyértelműen magán viseli a „rasszista” csoportképzésnek ezen a vidéken eléggé általánosnak tekinthető jegyeit, hogy nem is érdemes kommentálni...

<sup>4</sup> Saját – a romák demográfiai magatartását vizsgáló – témánk szempontjából mindez azért is különösen érdekes, mert a cigányokat szokás „Európa feketéinek” nevezni (Kligman 2001), társadalmi helyzetüket pedig szokták az Egyesült Államok nagyvárosainak szegénynegyedeiben élő afroamerikaiakéval összevetni (lásd Ladányi–Szelényi 2004).



kai, faji csoportok többségtől eltérő társadalmi összetétele.<sup>5</sup> Az afroamerikaiak esetében az etnicitás csak indikátora az alacsonyabb iskolázottságnak, kevesebb jövedelemnek, rosszabb munkaerő-piaci státusznak, és önmagában semmiféle hatása sincs a termékenységi magatartásra (Johnson 1979). E hipotézisből következik, hogy amint a státuszbeli különbségek kiegyenlítődnek – akár „laboratóriumi módszerekkel”: statisztikai kontrollal, akár a valóságban: társadalmi változáson, strukturális asszimiláción keresztül –, az etnikai csoportok közti termékenységi különbségek is el fognak tűnni. Ha pedig továbbgondoljuk a társadalmi jellemzők hipotézisét, akkor azt is mondhatjuk, hogy eszerint azoknak a kisebbségi csoportoknak közelít a termékenységük a többségi társadaloméhoz, amelyek strukturálisan asszimilálódtak.

A társadalmi jellemzők hipotézisével szemben alternatív magyarázatot nyújtó, *kisebbségi helyzet* tézise Goldscheider és Uhlenberg (1969) nevéhez kapcsolódik. Goldscheiderék az USA 1960-as népszámlálási adatait használva a társadalmi jellemzők hipotézisének tesztelésére, arra jutottak, hogy a kisebbségi helyzetnek önálló, önmagában is meghatározó szerepe van a reprodukciós döntésekben. Azt találták, hogy a társadalmi, gazdasági jellemzők kontrollálása után sem tűntek el a feketék és fehérek közötti termékenységekülönbségek: a magasabb státuszú afroamerikaiaknak szignifikánsan kevesebb gyerekük volt, mint a hasonló státuszú fehér amerikaiaknak. Goldscheiderék tulajdonképpen egy szociálpszichológiai magyarázattal álltak elő, amelynek a központi eleme, hogy a kisebbségi létnek van egy, a társadalmi státusztól független aspektusa, ami hat a termékenységre, ez pedig a kisebbségi helyzetből fakadó *bizonytalanság* érzete. Ez különösen azokra a párokra jellemző, akik akkulturalizálódtak: átvették a többségi társadalom normáit, köztük a felfelé mobilitás státusznövelő értékét. E párok azonban – a többségi társadalom tagjai részéről tapasztalt intolerancia miatt – néhány területen nehéznek találják az asszimilációt (lásd vegyes házasságok alacsony foka az etnikumok között) – ezért labilis helyzetben érzik magukat. Társadalmi pozíciójuk megszilárdítását, kisebbségi létükből fakadó hátrányaik ellensúlyozását családméretük, gyermek-számuk korlátozásával tartják csak elképzelhetőnek.

A harmadik, *kulturális* hipotézisnek nevezett magyarázat ezzel szemben azt állítja, hogy ami számít a reprodukciós magatartás etnikai különbségeiben, az a kisebbségi csoport egészének szubkultúrája: pronatalista, szülési kedvet ösztönző, nagycsaládokat favorizáló értékrendszere (lásd Andorka 1987).

Mindhárom hipotézissel szemben már születésükkor felmerültek a problémák, hiányosságok. A társadalmi jellemzők kizárólagos fontosságát hangsúlyozó magyarázat például – azon túl, hogy az empirikus vizsgálatok eredményei is csak részben igazolták érvényességét (vö. Johnson 1979) – nem mond semmit azokról a mechanizmusokról, hogyan hat a társadalmi státusz (foglalkoztatottság, jövedelem, iskolázottság) a reprodukcióra az olyan „közvetlen” változókon keresztül, mint a házasság vagy a születésszabályozás. A szubkultúra meghatározó szerepét kiemelő kulturális magyarázat nem segít annak megértésében, hogy egyazon kisebbségi csoporton belül is miért különbözik a termékenység, például a különböző generációk között vagy az iskolai végzettség szerint (lásd például a mexikói származású nőket (Forste–Tienda 1996). A kisebbségi helyzet hipotézisnek pedig talán leggyengébb láncszeme, hogy adós marad a válasszal: milyen feltételek mellett csökkenti a

<sup>5</sup> A témával foglalkozó kutatók általában eléggé következtetetlenül használják a különböző kisebbségi csoportok elnevezésére szolgáló kategóriákat: időnként rasszként, fajként, máskor pedig etnikumként beszélve róluk. Vannak, akik mintha egyenlőséget tennének a két elnevezés közé, vagy legalábbis látszólag nem tulajdonítanak fontosságot e két kategória eltérő jelentésének (lásd pl. Forste–Tienda 1996; vagy Johnson 1979). Mi a továbbiakban következetesen az etnikai csoport elnevezést fogjuk használni, ezzel is jelezvén, hogy számunkra (is) elfogadhatatlan a faj esszencialista, az emberek közötti különbségek biológiai aspektusát hangsúlyozó felfogása. Ehelyett a rasszot is meg az etnikumot is úgy tekintjük, mint társadalmi konstrukció termékeit: olyan kategóriáknak, amelyeket a társadalom tagjai hoznak létre, konstruálnak meg (lásd erről többek között: Barth 1969; Banks 1996; Eriksen 2002; Szelényi–Ladányi 2000).

kisebbségi státusz a termékenységet, és milyen körülmények között eredményez magas termékenységet?

Ez utóbbi hiányosságot pótolandó, többen megpróbálták kontextualizálni a kisebbségi csoport-hoz tartozás termékenységre gyakorolt hatását. Ritchey (1975) azt találta, hogy a kisebbségi helyzetnek nem önmagában, hanem a társadalmi miliőn, a kisebbséget körülvevő társadalmi kontextuson keresztül van hatása a reprodukcióra. Az 1970-es népszámlálási adatokat használva faji egyenlőtlenségi indexet készített az USA különböző államaira vonatkozóan. Ez a 10 faktorból álló index a feketék és fehérek közötti társadalmi egyenlőtlenségeket, valamint a lakóhelyi szegregáció és diszkrimináció fokát volt hivatva mérni. Kiderült, hogy azokban az államokban volt magasabb az afroamerikaiak termékenysége, amelyekben nagy volt a faji egyenlőtlenség. A többségtől való társadalmi távolság tehát felerősíti a kisebbségi helyzet gyermekvállalásra gyakorolt befolyását.

Ugyancsak az – etnikai változó tartalmának tekintett – kisebbségi helyzet kontextualizálását javasolták Beanék, akik az Egyesült Államok mexikói amerikai népességének – a fehérekénél jelentősen nagyobb – termékenységre próbáltak magyarázatot lelteni. E magyarázatot, nagyon leegyszerűsítve, a kisebbségi helyzet és a közgazdaságtanból kölcsönzött „opportunity cost” (magyarul „átváltási költség”-nek is fordított) elméletének ötvözésében vélték megjelteni (Bean–Swicegood 1985). E magyarázat lényege, hogy egyes kisebbségek (mint például a mexikói amerikaiak) esetében azért érvényesül még erősebben az univerzálisnak tekinthető, iskolázottság-termékenység változó közötti negatív korreláció, mert e kisebbségek hozzáférése a társadalmi erőforrásokhoz (kedvezőbb munkalehetőségekhez, bérekhez, a magasabb iskolai végzettség megszerzéséhez) eleve is korlátozott az őket érintő iskolai, munkaerő-piaci diszkrimináció miatt, így esetükben a gyermekvállalás relatív, vagy „átváltási” költsége (vagyis a gyermekszülés, gyermeknevelés okozta bérkiesés) is alacsonyabb (Bean–Marcum 1978).

Ezekből a zömében az amerikai társadalommal foglalkozó termékenységi vizsgálatoktól kicsit eltérő pályán mozognak az úgynevezett „fejlődő világ” társadalmában fellelhető etnikai különbségeket vizsgáló kutatók.

Egyik csoportjuk az etnicitást mint valamely státuszcsoporthoz tartozást fogja fel – tulajdonképpen a weberi értelemben<sup>6</sup>, és a különböző etnikai közösségek politikai tőkével (gyakorlatilag mint az állami erőforrásokhoz történő hozzáférés mérőeszközeivel) való különböző ellátottságát hangsúlyozza az egymástól eltérő reprodukciós magatartásuk magyarázataként (lásd Weinreb 2001). (Ez a magyarázat típus gyakorlatilag megfeleltethető a „társadalmi jellemzők” hipotézis egyik változatának). Empirikus adatokkal igazolt tézise az, hogy a politikai hatalomhoz való hozzáférés (az állami erőforrásokhoz – iskolához, egészségügyi ellátórendszerhez, munkalehetőséghez – való hozzájutás) mértéke játssza a kulcsszerepet a társadalmi kockázati környezet formálásában, így a reprodukciós döntések alakulásában.

A magyarázatok másik típusa ugyanakkor az interetnikus viszonyok szerepét hangsúlyozza, lévén ez a kontextus erősen hat az egyes etnikai csoportok társadalmi környezetének észlelésére, „kockázaterzékelésére”, ami azután jelentősen befolyásolja reprodukciós döntéseiket. Az Iráni Köztársaságban élő, alacsony jövedelmű afgán menekültek valamint a hasonló státuszú iráni nők

<sup>6</sup> Az etnicitás elméletével foglalkozó szövegek sorában klasszikusnak számító korai írásában Max Weber a státuszcsoporthoz hasonlóan tekinti az etnikai csoportokat. Weber szerint az etnikai csoporthoz tartozás érzésének előfeltétele, hogy a csoporttagok úgy érezzék: egymás számára érthető a másik viselkedése. A közös etnicitás érzésének kialakulását olyan – más csoportoktól elütő – külső jellemzők is elősegítik, mint a sajátos öltözködési, lakásépítési stílus, gazdasági tevékenységek, ételek, illetve étkezési szokások, vagy akár a nemek közötti munkamegosztás sajátos módja – éppen azok a dolgok, amelyek a státuszcsoporthoz való különbségeknek is a tárgyai. Mindezen dolgok „megfelelő”, az etnikai csoport normáihoz igazodó gyakorlása egyfajta „etnikai büszkeséget”, „tisztetletet” („ethnic honor”) kölcsönöz e csoportok tagjainak – és ugyanez igaz a státuszcsoporthoz is (Weber 1996: 37).

termékenységi magatartásának összehasonlítása jól mutatja ennek az interetnikus kontextusnak a fontosságát a reprodukció etnikai különbségeinek megértésében (Tober et al. 2006).

A 1989-ben bevezetett iráni családtervezési program – melynek fő szlogenje szerint „az egész-éges család a fő érték, nem pedig a népes család” („healthy families over plentiful families”) – az egész térségben a legkisebbeknek számít – az irániak körében, de nem az afgánoknál... Iránban 1988–2000 között több mint 50 százalékkal csökkent a termékenységi arányszám: míg az iráni nőknek átlagban 5,5 gyerekük volt 1988-ban, addig 2000-ben már csak kettő. Az afgán menekültek ugyanakkor egyáltalán nem látták értelmét korlátozni a termékenységüket, számukra a „kevesebb gyerek, jobb élet” szlogenjének nem volt realizálható tartalma. Az afgán kisebbség éppen ezért erős gyanakvással fogadta az irániak által üdvözölt családtervezési politikát. Sokkal inkább saját etnikai csoportja népességszámának visszaszorítására irányuló, politikailag motivált diskurzusnak fogta fel – hiszen az irániak a mindennapi interakciókban is érzékeltették velük, hogy az afgánokban egyfajta társadalmi veszélyforrást, gazdasági terhet látnak –, mintsem az amúgy is marginális helyzetű, a társadalmi erőforrásokhoz csak alig hozzáférő afgán családok helyzetének javítására szolgáló, reális programnak (Tober et al. 2006). Az etnicitás tehát ebben az esetben, több tényező összjátéka mellett, az interetnikus kontextuson keresztül gyakorolt befolyást az adott etnikai csoport reprodukciós stratégiájára.

A magyarázatok harmadik markáns típusa az etnicitást egyfajta „kulturális” változónak tekinti, de itt a kultúra nem a régi, megkövült, strukturalista-funkcionalista felfogásban, „objektívált kulturális tartalmakat” (például sajátos értékeket, attitűdöket) elképzelt értelemben értendő (lásd erről Hammel 1990), hanem mint egymáshoz igazított társadalmi gyakorlatoknak, egy-egy csoportra jellemző sajátos kulturális repertoároknak a társadalmi interakciók során folyamatosan alakuló készlete (Johnson-Hanks 2003).<sup>7</sup>

Az etnikai csoport tehát ebben a felfogásban a társadalmi gyakorlatok közösségének („community of practice”) számít – olyan közösségnek, amely a gazdasági környezet változásával maga is formálódik, s ahol a csoporttagokat közös aspirációk, elvárások, gondolkodás, és viselkedésmód jellemzik.<sup>8</sup>

Johnson-Hanks magyarázatában az egyes etnikai közösségekre jellemző demográfiai változók, így a (házasságon kívüli) termékenységi arányszám<sup>9</sup> éppen ezeknek a közösség tagjai által osztott aspirációknak, elvárásoknak, a társadalmi gyakorlataik közös repertoárjának az eredménye – és nem az olyan társadalmi jellemzőknek, mint például az iskolai végzettség. Másképpen fogalmazva: az etnikai közösség mint a szocializáció terepe az, ami elsődlegesen meghatározó szerepet játszik

<sup>7</sup> „A régebbi idők etnográfiaja mindezt egyszerűen kultúrának nevezte volna” – mondja a Kamerunban élő, két nagyobb etnikai csoport egymástól gyökeresen különböző demográfiai magatartását magyarázni kívánó Johnson-Hanks, „a mai idők etnográfusa azonban már nem használja ezt a fogalmat, ezzel is jelezvén, hogy elutasítja a kultúra helyhez kötött, határok közé szorított, „tárgyasított” elképzelését, ehelyett inkább a határnélküliséget, a kulturális határokon átfelvonó cserét, adaptációt, innovációt hangsúlyozza” (Johnson-Hanks 2003: 56). Ezért – folytatja – a mai etnográfus inkább olyan fogalmakat használ, mint habitus, (kulturális) repertoár, társadalmi gyakorlatok – ezek a fogalmak segítik őt a vizsgált közösségen belüli „közös aspirációk, egymáshoz igazított cselekvések” elemzésében.

<sup>8</sup> Gyakorlatilag hasonló szemléletet képviselnek Watkinsék, amikor az etnicitást úgy tekintik, mint egyfajta „kulturális jelző” kategóriát („cultural marker”). Barthnak az etnikai határok vizsgálatáról írt, mára klasszikusnak tekintett esszéjét használva (Barth 1969), Watkinsék az ismerősség, az otthonosság, a hasonló játékszabályok szerint játszás biztonságát adó elemét emelik ki az etnicitás fogalmának. „Egy másik személy azonosítása mint az etnikai csoportom tagja azt jelenti, hogy ugyanazon kritériumok alapján hozzuk meg értékeléseinket és ítéleteinket” (Pollack–Watkins 1993: 487) – vagyis „ugyanazon a nyelven beszélünk”, ugyanazon szabályok alapján játszunk az élet nagy játékát, kisebb vagy nagyobb társadalmi drámáinkat.

<sup>9</sup> A teljes termékenységi arányszám (TFR) a reprodukciós magatartás egyik legfontosabb mérőszáma a demográfiai vizsgálatokban. Tulajdonképpen a TFR a befejezett termékenység becslése: azt mutatja, hogy egy adott időpontban a szülőképes korú nők várhatóan átlagosan hány gyermeket hoznak világra – feltéve, ha szülési szokásaik nem változnak.



*1. kép:* Büszke szülők gyerekeikk

a benne élő családok értékrendjének, jövőképének, vágyainak és lehetőségeinek, valamint aspirációinak (egyebek mellett gyermekeik iskoláztatásának) alakításában – és ez formálja alapvetően az etnikai csoporttagok társadalmi cselekvéseit, reprodukciós gyakorlatait.

A fentebb említett szerző egész munkásságát végigkíséri a társadalmi, kulturális folyamatok és a demográfiai indexek közötti kapcsolatok vizsgálata – ez a módszer egyébként a kulturális demográfiai vagy antropológiai demográfiai munkák sajátossága (lásd Bledsoe 2002; Greenhalgh 1995; Johnson-Hanks 2003; 2005; Coast–Hampshire–Randall 2007; Bernardi 2003)<sup>10</sup>.

Ez az a viszonylag – az európai demográfiai vizsgálatokban mindenképpen – új keletű diszciplína, amelybe az alábbiakban bemutatandó kutatás is beleágyazódik, és amely remélhetőleg gazdagíthatja tudásunkat arról, valójában mit is takar az „etnicitás” kategóriája, illetve, hogy ez a kategória mennyiben segít (vagy nem segít) bennünket abban, hogy megértsük a nők, (házas és nem házas) párok reprodukciós magatartását, gyermekvállalási stratégiáit.

Saját kutatásom bemutatása előtt azonban mindenképpen szót kell ejteni a romákkal foglalkozó demográfiai vizsgálatok eddigi legfontosabb eredményeiről.

### **A romák demográfiájával foglalkozó kutatások**

A Kelet-Európa legnagyobb kisebbségére, a roma népességre vonatkozó vizsgálatokról szólva megállapíthatjuk, hogy legfőbb jellemzőjük éppen az, hogy hiányoznak a társadalomtudományi kutatások palettájáról. Erről győződhetünk meg legalábbis, ha átlapozzuk a nemzetközileg jegyzett szak-

<sup>10</sup> Az antropológiai demográfia diszciplínájáról, illetve annak hasznáról a „roma” demográfiai vizsgálatokban lásd Durst 2005.

folyóiratokat. Magyarozatként szokás a róluk szóló, hiányos, megbízhatatlan, ráadásul kisebbségi helyzetükből fakadóan alacsony esetszámú statisztikai adatforrásokat emlegetni – e körülmény, legalábbis óvatosságra int a róluk szóló adatok elemzésekor. A roma tárgyú vizsgálatok másik fontos jellemzője, hogy már a kezdetektől fogva beleütköznek a definíciós problémába: kit tekintsenek kutatásuk tárgyának, a cigánynak nevezett etnikai kategóriához tartozónak.<sup>11</sup>

A romákkal foglalkozó demográfiai tanulmányok nagy része a népszámlálási adatokkal dolgozik (Kalibova 2000; Mészáros–Fóti 2000; Hablicsek 2007). A census etnikai kategóriáit használó vizsgálatoknak azonban számolniuk kell a reprezentativitás problémájával – különösen igaz ez a romák „csoportjára” vonatkozóan. Ennek egyrészt az az oka, hogy – amint arra a roma kutatók már korábban is felhívták a figyelmet (vö. Kertesi–Kézdi 1998; Kalibova 2000) – sok roma, az adott politikai helyzet miatt, a diszkriminációtól való félelem függvényében „nem vallja be” roma származását, roma kisebbséghez tartozását. Problematisztikus lehet a reprezentativitás kérdése azért is, mert a népszámlálás – akárcsak a többi survey vizsgálat – „önbevalláson” alapuló, a kollektív identitást mint csoportképző ismérvet használó, ezen identitást megragadni próbáló módszere maga is megkérdőjelezhető. Az identitáskutatók ugyanis nagyjából egyetértenek abban, hogy a személyes identitás – amely ráadásul időben változó, folyamatszerű képződmény, nem pedig egy állandó, időtől és szituációtól független tartalom – sokkal inkább egyfajta narratív, elbeszélt identitás formájában ragadható meg, mintsem valamely kérdőíves szituációban (vö. Kovács 2006).

Míg a census a „bevallott identitás” ismérvét használja az etnicitás (faj, nemzetiségi kisebbség) kategóriájának képzésére (azt feltételezve, hogy a „szubjektív identitások objektíven megragadhatók” [Bulmer 1980], addig a demográfiai vizsgálatok másik nagy csoportja survey típusú vizsgálatokban emellett egy másfajta definícióval is dolgozik: azt tekinti romának, akit a környezete (akár a „szakértő környezet” (vö. Kertesi–Kézdi 1998), akár a vele interjút készítő kérdezőbiztos (lásd KSH-vizsgálatok, vagy Ladányi–Szelényi 2004) romának tart.

Ez a kevés számú, aggregált adatokkal dolgozó vizsgálat mind a reprodukciós magatartás etnikai különbségét mutatja: nevezetesen, hogy bár folyamatosan közeledik a romák termékenységi arányszáma a nem romákéhoz, előbbieket átlagban még mindig több gyermeket vállalnak, mint utóbbiak (Kemény 2004; Kalibova 2000; Martin 2003). A családalapítás időzítésében pedig nem csak fennmaradtak, de még tovább is nőttek az etnikai különbségek (legalábbis Magyarországon): míg a magyar nőknél újabban 27–28 éves korra tolódott ki az első gyermek születésének ideje (Spéder 2004), addig ez a szám a cigány nőknél átlagosan 20 év (Janky 2007). E vizsgálatok elsődlegesen kitűzött célja a romák „valós helyzetéről” való számadás (vö. Havas 1999), amelyet a „cigánykérdés” társadalmi-politikai fontossága indokol (Kalibova 2000; Hablicsek 2007); egy részük azonban, még ha csak közvetetten is, de megpróbál valamiféle magyarázatot adni a romák nem romákétól eltérő reprodukciós mintáira. A magas termékenység okát e kutatások a cigány „kultúrában”, azon belül is annak pronatalis, a nagycsaládot előnyben részesítő értékrendjében találják meg (Kalibova 2000: 175.), vagy pedig a romák társadalomban elfoglalt pozíciójában, elsősorban is rossz munkaerő-piaci helyzetében vélik felfedezni (lásd Gyenei [1998] „stratégiai gyerek” elméletét).

<sup>11</sup> A definíció kérdéskörének, a „ki a cigány?” problémának ma már, elsősorban Kemény Istvánnak és munkatársainak országos cigányvizsgálatai, valamint Ladányi János – Szelényi Iván problémafelvetése (Ladányi–Szelényi, 2000) nyomán, kiterjedt szakirodalma van (Csalog 1973; Havas 1999; Havas–Kemény–Kertesi 2000). E probléma áttekintése nem e tanulmány feladata; témánk szempontjából mindebből talán az a legfontosabb, hogy – egyetértve Ladányi Jánossal – nem gondoljuk, hogy lenne jó és rossz kategorizációs rendszer, hanem mi is úgy véljük, hogy e kategóriák a társadalmi-politikai erőviszonyok függvényében, a „klasszifikációs küzdelem során” alakulnak ki és formálódnak (Ladányi–Szelényi 2000), valamint, hogy mindegyik kategória – még a census kategóriája is! – egyfajta, a romákról szóló diskurzusnak tekinthető (Kertzer–Arel 1998).





2. kép: Nyolcfős családból öten. A kunyhó mára a múlté

Az effajta „kulturális” magyarázatok tarthatatlanságát – amelyek a kultúrát megkövült, objektíven mérhető tartalmak, értékek, vélekedések és attitűdök gyűjteményének tekintik, és mint ilyet, az egymástól társadalmi viselkedésükben is megkülönböztethető csoportok „azonosítójának” veszik (Hamellel szólva, amikor a kultúra egy népcsoport azonosítójaként szerepel [„culture as identifier”, lásd Hammel 1990] ) – az antropológiai munkák zöme már egy jó ideje megmutatta.

A cigányokkal foglalkozó antropológiai szövegek, „a különböző jelentéstulajdonításoknak a különböző cigány kultúrákra jellemző módjait” (Horváth 2005: 95) igyekeznek megvilágítani, s gyakorlatilag megegyeznek abban, hogy nem lehet a cigányokra úgy tekinteni, mint egy „közös kulturális tartalom” hordozóira, hanem sokkal inkább olyannak kell látni őket, mint akik egy relációs viszony szereplői; „cigányságuk” nem valamiféle velük született, „primordiális kötelék” (lásd Geertz 1996), ami azután meghatározza viselkedésüket, „kultúrájukat”, hanem sokkal inkább maga is e relációs viszony kontextusában formálódik. „Abban, hogy cigány, benne vannak ők, és benne vagyunk mi, az ő valóságuk, és azok az elképzelések, amiket mi erről alkotunk, a jelenlétük, és az a viselkedés, amit feléjük tanúsítunk, benne van a köztük és köztünk fennálló viszonyok egész története” (Williams 2000: 69; idézi Horváth 2005).

Vagyis, amikor azt próbáljuk megérteni, hogy a „cigánynak lenni” kategória miként hathat a „cigányok” demográfiai viselkedésére, akkor valószínűleg téves úton járunk, ha azt gondoljuk, hogy a cigány mint etnikai csoport kategóriáját egy önálló, prototipikus viselkedéseket, sajátos értékrendszert, attitűdöket jelölő változóként gondolhatjuk el. Ennél sokkal gyümölcsözőbbnek tűnik az a megközelítés, amit Eriksen javasol, miszerint az etnicitás tulajdonképpen nem más, mint „a társadalmi kapcsolatok egyik aspektusa, amely olyan társadalmi szereplők között áll fenn, akik magukat, más csoportok tagjaitól kulturálisan különbözőnek képzelik el, ugyanakkor ezen csoportokkal rendszeresen érintkeznek” (Eriksen 2002: 12).



Kicsit sarkítva tehát azt is mondhatnánk, hogy *önmagában a cigány kategória csupán egy üres kategória,<sup>12</sup> amely tartalmát csak a nem cigányokkal való kapcsolat révén nyeri el. Ha átlátjuk e kapcsolat jellegét, akkor sokkal jobban megértjük a cigányok (egyes csoportjainak) nem cigányokétól eltérő reprodukciós gyakorlatait, mint ha csupán azt firtatjuk, mi lehet az az eltérő „kulturális sajátosság”, ami cigányok és nem cigányok demográfiai magatartásának különbözőségét magyarázhatja.*<sup>13</sup>

Ráadásul ha a romák „valós helyzetének” bemutatása helyett valóban arra vagyunk kíváncsiak, hogy vajon az etnicitásnak, a cigány kategóriához tartozásnak van-e önmagában véve, a társadalmi-demográfiai jellemzők kontrollálása után is fennmaradó, szignifikáns hatása a reprodukcióra, akkor az eddig elmondottak fényében már nem is olyan meglepő eredményt kapunk. A magyarországi adatok azt mutatják, hogy egyáltalán nem mindegy, hogyan képezzük az etnicitás, a „roma csoport”-hoz tartozás kategóriáját. Ha az önbevallásos identitás alapján, akkor azt találjuk, hogy a roma kategória önmagában nem hat a reprodukciós magatartásra (a gyerekszámra), hanem csak abban az esetben van számottevő befolyása, ha alacsony (nyolc osztállynál is kevesebb) iskolai végzettséggel párosul; azoknak a romáknak, akik még az általános iskolából is kimaradtak, számottevően több gyerekük van, mint bármely egyéb társadalmi csoportnak (Durst 2006)<sup>14</sup>. Ebben a hatásban pedig valószínűleg jókora szerepet játszik az a „dupla hátrány” (Eidheim 1969), amit más, stigmatizált etnikai csoportnál is megfigyeltek a kutatók, és amely tulajdonképpen ezen csoportok társadalmi státuszának egyik fontos jellemzője.<sup>15</sup>

Ha viszont a kérdezőbiztosítási minősítést vesszük a kategorizáció alapjául, akkor azt kapjuk, hogy az „eticitás”-nak, vagyis a roma kategóriának önmagában is (statisztikailag mérhető) befolyása van a termékenységre. Vagyis, a kérdezőbiztosítók<sup>16</sup> által romának nevezett nőknek átlagban több gyerekük van, mint nem roma (nem romának nevezett) társaiknak. Ennek az eredménynek a kialakulásában azonban maga a kategorizáció is szerepet játszhat. Hiszen – amint az ugyanebből a vizsgálatból is kiderült – a kérdezőbiztosítók elsősorban a rasszjegyek és az életmód (amelynek lényeges eleme a családméret) alapján minősítenek valakit romának.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> „Hogy cigánynak tartom-e magam?! Én annak. Mitűl vagyunk azok?! Ki tudja, én nem tudom... Mer' emek születünk... Mer' így neveztek el, hogy paraszt-cigány...” (Az idézett interjúrészlet egy láposi fiatal cigányasszonytól való.)

<sup>13</sup> Hogy a társadalmi kontextusnak mennyire fontos szerepe van az „eticitás” mint relációs viszony jelentésének létrehozásában, arra jó példát szolgáltat a brazíliai cigányok esete. Florencia Ferrari egy São Pauló-i roma közösség antropológiai vizsgálata során többek között azt mutatja be, hogy az általa vizsgált társadalomban – Kelet-Európával ellentétben! – mennyire nem jelent stigmát cigánynak lenni, és hogy mennyivel átjárhatóbbak a csoporthatárok gádzsók és cigányok között ott, ahol sok különböző náció él együtt, és ahol ráadásul a cigányok antropológiai jegyeikben sem igen különböznek a többi „etnikumtól” (Ferrari, személyes közlés). Ebben a cigány közösségben a romák reprodukciós stratégiája (a többnyire 2-3 gyerekes családmoddell) sem tér el a brazilokétól.

<sup>14</sup> Spéderék hasonló eredményre jutottak, mikor szegénység és etnicitás kapcsolatát nézték. Kiderült, hogy nem önmagában a cigány származás az, ami növeli annak esélyét, hogy valaki szegény lesz, hanem sokkal inkább a cigány származás és az alacsony iskolázottság együttjárása, keresztthatása. (Kapitány–Spéder, 2004).

<sup>15</sup> E dupla hátrány – amit iskolázatlan cigánynak lenni jelent, és ami egyben az erőforrásokhoz való hozzáférés minimális lehetőségét foglalja magában –, valószínűleg a gyermekvállalás „relatív” (az előnyösebb társadalmi pozíciójú csoportokhoz viszonyítottan) alacsonyabb „költségével” jár – de mindez persze nem lenne elegendő a magas termékenység kialakulásához. Ehhez azok a társadalmi gyakorlatok, a kulturális repertoárok, illetve habitusok, amelyek a sajátos készségei is szükségessé teszik, amelyek egyes társadalmi csoportokra jellemzőek. Mindez hamarosan kiderül majd az alábbi esettanulmányokból.

<sup>16</sup> Akik a kutatók egy része szerint a „többségi társadalom minősítését reprezentálják” (vö. Ladányi–Szelényi 2004).

<sup>17</sup> A vizsgálat alapjául szolgáló *Etnicitás, szegénység és gender a kelet-európai átmeneti társadalmakban* c. projekt készítői a kérdőív végén megkérték a kérdezőbiztosítót, hogy adjon választ arra a kérdésre, mi alapján minősítette az interjúalanyát cigánynak. E válaszokból kiderült: az elsődleges ismerv a bőrszín, majd közvetlen utána következik az életmód (Durst, 2006: 45; Kligman 2001), amelynek egyik meghatározó eleme a családméret, a nagy gyerekszám...

Korántsem lehet tehát kizárni, hogy a romának nevezett nők gyermekszáma azért volt magasabb az említett vizsgálatban, mert a sokgyerekes szegény családokat a minősítők, a roma kategória konstruálói hajlamosak voltak romának nevezni. A láposi védőnőtől származó alábbi interjúrészlet, amely a faluba nemrégiben betelepült, a helyiek számára ismeretlen származású családról szól, pontosan ezt sejteti: *„A K.-ékat kérdezed?! Halványlila gőzöm sincs, hogy cigányok-e, de én annak veszem őket. ... Miért? Csak meg kell nézni, milyen körülmények között élnek. Az apa munkanélküli, ráadásul annyi gyerekük van, mint a nyű. ... Gondolom, hogy cigányok, ennyi gyerekkel...”*

Ha pedig nem survey adatokkal dolgozunk, hanem mikroszkopikus, mikrodemográfiai vizsgálatot folytatunk, akkor teljesen nyilvánvaló lesz, hogy az „etnikai változó” nem önmagában hat a reprodukciós magatartásra: nem lehet azt mondani, hogy a „romáknak” mint homogén csoportnak több gyerekük lenne, mint a nem romáknak, hiszen, mint az alábbiakban látni fogjuk, magukat a különböző roma közösségeket is egymástól erősen eltérő reprodukciós gyakorlatok jellemezhetik, és vannak olyan roma csoportok, amelyek gyermekvállalási stratégiái teljesen megegyeznek a nem romákéval. Ezeknek a stratégiáknak az összetevőit mutatja be a dolgozat következő része.

### **Mi rejlik a reprodukciós stratégiák „etnikai különbségei” mögött, avagy mit takar az etnicitás kategóriája? Esettanulmány**

Lápos és Palóca – két kistélepülés Észak-Magyarország egy aprófalvakkal teli, kistérségi szegregáció jellemezte vidékén (Virág 2003)<sup>18</sup>. E térség az ország legelmaradottabb régiói közé tartozik, mind az itt élők iskolázottsági mutatói, mind pedig gazdasági lehetőségei szempontjából. A környék településeinek átlagában a munkanélküliségi ráta 1994 óta, kisebb-nagyobb eltérésekkel, 20 százalék körül van (G. Fekete 2005).

Lápos és Palócát ma már lehetne cigányfalunak („gettónak”) is nevezni – előbbiben a 120 családból mindössze tíz magyar maradt, utóbbiban egyelőre még közel tíz százalék a nem cigányok aránya.

A két falura, akárcsak a környék többi településének alacsonyan képzett roma népességére egyaránt jellemző a tömeges munkanélküliség – csupán annak aránya, illetve hossza különbözik az egyes települések esetében.

A láposiak az 1970-es évekbeli, a magyarországi cigány lakosság egészére vonatkozó szinte „teljes foglalkoztatástól” (Kemény–Janky–Lengyel 2004) a nyolcvanas évek közepére-végére – a gazdasági rendszerváltozás előjátékaként – gyakorlatilag eljutottak a „teljes munkanélküliség” állapotához.

Palócán ezzel szemben – a láposihoz képest – kisebb arányú és rövidebb ideje tartó az amúgy ott is krónikusnak nevezhető munkanélküliség. (A két falu lakóinak társadalmi jellemzőit mutatja a Függelékben szereplő 1. táblázat). Nagy különbség azonban az, hogy az itteni férfiak jó része, Pesten élő rokonaiknak köszönhetően, már évek óta feljár a fővárosba dolgozni; időszakosan, ősztől tavaszig, általában különböző építkezéseken kapnak munkát.

A két település társadalmának egyik közös jellemzője, hogy sem Palócán, sem Láposon nem beszélhetünk homogén cigány közösségről. Lápos roma lakosságának legalább három, egymástól elkülönülő rétege van – még akkor is igaz ez, ha, aprófaluról lévén szó, a lakóhely zártága miatt a mindennapi érintkezés elkerülhetetlen e rétegek között –, ugyanakkor azonban mindegyik, a társa-

<sup>18</sup> A szocialista tervgazdálkodáshoz szorosan kapcsolódó településpolitikai egyik legkárosabb következményének tekinthető az e vidékre (is) jellemző, ún. szelektív elvándorlás: a viszonylag jól képzett magyar lakosság elköltözése, illetve helyükbe a máshol ellehetetlenült, szegény cigány családok beköltözése, ezzel egész falvak „elcigányosodása”; 2003-ban, az országos cigányvizsgálat tanúsága szerint a roma népességnek már egyharmada élt ebben a térségben (Kemény–Janky 2003).

dalmi „ranglétrán” magát feljebb lévőnek tartó csoport azt mondja: „én nem foglalkozok amazokkal”, azaz a ranglétrán lejjebb valókkal...

A társadalmi hierarchia egyik szélén az úgynevezett „kiemelkedettek” csoportja található – ezek a helybeliek által „kikupálódottak”-nak vagy „asszimilálódottak”-nak nevezett roma származású családok vagy a nevük magyarosításával, vagy a vegyes házasság stratégiájával, de mindenképpen igyekeztek jelezni a külvilág felé, hogy már nem tartják magukat cigánynak.<sup>19</sup> Mobilitási stratégiájuk egyik fontos eleme gyermekeik kimenekítése ebből a gettósodó, általuk „jövő nélküli”-nek ítélt faluból.<sup>20</sup>

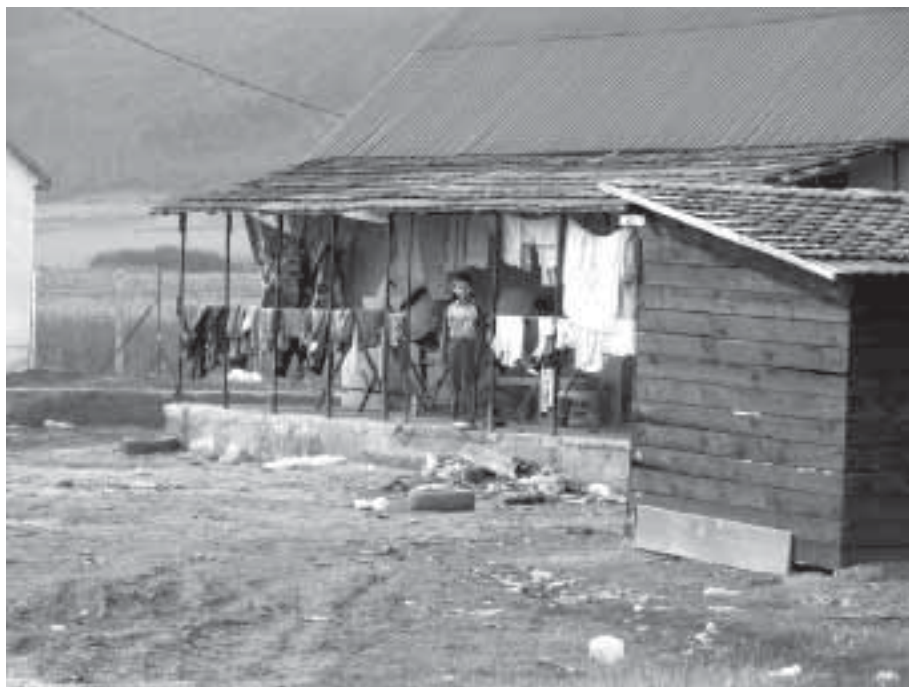
Reprodukciós stratégiájukat is alapvetően a mobilitás vágya, illetve a falubéli parasztok életmódja felé közelítés vágya vezérli. Általában két gyereket terveznek – igaz, gyakran „becsúszik” a harmadik is –, hogy azoknak minél többet meg tudjanak adni. Ahogy egyikük plasztikusan megfogalmazta e csoport véleményét: *„Ott, ahol már három gyereknél több van, elvadul minden, megette a fene az egészset. ... Minek több gyerek???? A szegénységbe??? Nekem fontos, hogy kitaníttassam mind. Fontos, hogy tanuljanak, szakmájuk legyen, hogy normálisan férjhez menjenek. Mi az, hogy normálisan? Hogy művelt, iskolázott fiúhoz menjenek. ... Háromnak is nehez mindent megadni. Mindnek bázat kellene venni, takarékbetétet csinálni, hogyha tizennyolc éves lesz, legyen miből elindulni.”*

A „kiemelkedettek” első generációjának tagjai közül mára alig maradtak néhányan a faluban, hiszen többségük, amint tehetett, még a „prosperáló” hetvenes években elköltözött a már akkor a gettósodás jeleit mutató településről, követve a számukra is referenciacsoportként szolgáló láposi parasztok elvándorlását az ország gazdaságilag előnyösebb helyzetű vidékeire. Ezek a ma hatvanas-hetvenes éveikben járó idősebb roma asszonyok már az 1970-es években éltek a születésszabályozás hol modern, hol hagyományos eszközeivel, hiszen csak családméretük, gyermekszámuk korlátozásán keresztül tartották elérhetőnek a társadalmi felemelkedést. Nem csupán a – többnyire bányásztként dolgozó, így rendszeres havi jövedelemmel rendelkező – férjeiknek, de saját munkavállalásuknak is nagy szerepe volt abban, hogy ki tudtak törni szüleik szegénységéből. Néhányan közülük – többnyire takarítónőként – meg tudták vetni a lábukat a formális munkaerőpiacon is, ahol együtt dolgoztak a nem romákkal. A közös munkahely – mint szocializációs tér, mint a társadalmi ranglétra magasabb fokán álló rétegekhez hidat teremtő „gyenge kötések” (Granovetter 1991), heterogén kapcsolatháló kialakításának, a többségi társadalom normái beszűrődésének színtere – demográfiai magatartásukat is befolyásolta.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *„Már hogy lennék én cigány, mikor olyan nagy bázban lakunk?!”* – fakadt ki egyikőjük, egy tizennégy éves lány az iskolában, mikor az új tanító, aki nem ismerte még a helyi társadalom erős rétegzettségét, és csupán a lány bőrszíne alapján ítélte, „lecigányozta” őt. A magyarokkal ellentétben, a helyi hierarchia másik szélső pólusán lévő, a többi réteg által csak „dzsumbujlakóknak” nevezett, szegény romák ugyanakkor a – többnyire paraszti származású fiatalberekkel kötött vegyes házasságuk révén – „kiemelkedett” cigány nők gyermekeit már nem tartják többé cigánynak: *„Hogy mik a gyerekeik? Olyan vegyes izék. Hogy kell mondani? Olyan keverék, korcs”*... A cigány származású, ám azt megtagadni igyekvő szülőkről pedig még rosszabb vélemények vannak: *„Most az bülyeség, hogy megváltoztassa a nevét. ... Ugyanaz marad, aki volt. Úgyis tudják, honnan jött. Ők biába tartják magukat nem cigánynak, ugyanúgy lenézi a láposi paraszt őt is, mint a többi, biába parasztok között lakik. Parasztnak születni kell, meg cigánynak is, azt nem fogja lemosni.”*

<sup>20</sup> E törekvésüket jól jelzi az alábbi interjúrészlet, amely e csoport egyik tagjától származik: *„Én nem akartam, hogy a gyerekek itt maradjanak, ezek közt a bornyúk közt [értsd a láposi dzsumbujlakók – a szerk.], akik a nyolc osztályt is alig tudják elvégezni. Már a kicsit is elvittem az óvodából, mert itt nincs színvonal, itt csak ketten vagyunk nem cigányok, inkább elbordom B.-re, a körzeti óvodába. ... A nagyobbaknak is mondom, inkább menjenek városra tanulni, ott több a lehetőség, ide vissza ne jöjjenek, mert mi életük lesz itt? Míg itthon voltak, akkor is olyan rendesebbekkel barátkoztak, mint mink vagyunk, meg a paraszt gyerekekkel nőttek fel”*.

<sup>21</sup> A kapcsolatháló erős, ezeknek az asszimilálódott cigányoknak a gondolkodásmódját is befolyásoló hatását mutatja az alábbi, egyikükkel készített interjúrészlet: *„Én már akkor szedtem az Ovidont [az egyik legnépszerűbb fogamzásgátló*



3. kép: Élet az új szocpol házakban

A helyi – velük egykorú – parasztokhoz hasonlóan viszonylag korán, 18–19 éves korukban házasodtak meg, házasságaikban a férfiszexuális elve érvényesült (férjeik rendre 4–5 évvel idősebbek voltak náluk). Első gyermeküket zömmel 21–22 évesen születték és maximum három-négy gyermeket vállaltak (lásd Függelék, 2. és 3. táblázat). Az utánuk következő generáció tagjai, akik ma többnyire a negyvenes éveikben járnak, még szüleiknél is jobban korlátozták termékenységüket, valamint később kezdtek el szülni. Körükben már – ellentétben szüleikkel, illetve a falubeli szegregált cigányokkal – nincs is olyan, aki tizennyolc éves kora előtt lett volna anya.

A láposi helyi társadalom másik csoportja – nevezzük őket a „mobilitásban reménykedők”-nek – már egészen más munkatapasztalatokkal és iskolai törekvésekkel jellemezhető. Az e csoporthoz tartozó, zömükben 4–5 gyerekes nőknek még van némi – leginkább másodkézből szerzett – tapasztalatuk a formális munkaerőpiac világról: többségük maga is dolgozott néhány hónapot a környék – korábban egyik legnagyobb munkaadójának számító – erdészetében, még a nyolcvanas évek elején, első gyermekük megszületése előtt, valamint szinte mindannyiuk édesapja több évtizedes, állandó munkaviszonnyal rendelkezett az egyik környékbéli bányában. Legtöbbjük férje azonban gyakorlatilag soha nem állt alkalmazásban. E férfiak általában több mint tíz éve munkanélküliek. Az elmúlt egy évben azonban többükre „rátaláltak” a roma vállalkozók – ami évi néhány hónapos alkalmi munkalehetőséget jelent (zömében építkezéseknél), és ezzel felvillantja a „megkapaszkodás”, vagy, ahogy ők mondják: az „egyről kettőre jutás” lehetőségét.

tabletta az 1970-es években – a szerk.], amikor arról még itt a faluban senki nem is ballott. Nekem a pesti rokonom, meg a munkatársak mondták, hogy szedjem, mert jó lesz.. mert, úgy mondták: sok gyerek, nagy szegénység.”



Az iskolának, az iskolai végzettség megszerzésének e csoport életében ambivalens helye van.<sup>22</sup> Egyfelől fontosnak tartják (tartanák) gyermekeik iskoláztatását – annál is inkább, mert ma Magyarországon 18 év a tanköteles kor, a tankötelezettség nem teljesítése pedig a gyerek után járó családi pótlék megvonásával jár. De nem ez a legfőbb motiváció, hanem sokkal inkább az, hogy az iskolában e réteg is egyfajta mobilitási csatornát lát (vö. Bourdieu 1988). *„Istenkém, gondoltam magamban, nem veszem én el a lehetőséget a gyerektől, hogy tanuljon, ismerje meg a világot, hogy legalább neki jobb legyen”* – mondta a 15 éves Szabi édesanyja, mikor azt próbáltam megtudni, vajon Szabi, aki iskolaidőben már egy hete ott sétálgatott a falubéli fiújával a főutcán, vajon most már végleg kimarad-e a középiskolából. A kérdésemre kapott fentebbi válaszból azt gondolhattam volna, Szabi anyja, minden nehézség ellenére, elszánt a lánya iskoláztatását illetően, most éppen csak átmeneti anyagi problémák merültek fel: *„Kilukadt a bakancsa, meg nincs is pénzem most kajára, bát inkább nem engedem el, maradjon itthon inkább, míg meg nem kapom a családit, hogy ne nevéssék ott a többiek.”*

Idővel azonban kiderült, Szabiék családja egyáltalán nem biztos abban, hogy lányuknak valóban jobb lesz az élete attól, ha elvégzi a szakiskolát. Leginkább azért nem, mert a láposi romák számára egyedül elérhető, a falutól 50 kilométerre lévő S.péteri bentlakásos, szociális ápolókat képző szakiskola – ami gyakorlatilag a tanköteles korú cigány fiatalok „lerakodóhelye” – igen alacsony színvonalú, ráadásul az itt megszerezhető szakképesítés sem igazán piacképes ma Magyarországon. Ezt mutatja az ismerősök tapasztalata is. A faluban eddig egyetlen cigány lány végezte el a középiskolát, de már egy éve, hogy nem tud munkát találni. *„Itt van az Andi, ő kijárta mind az iskolát, 11 osztálya van, na és mire megy vele?! Itthon ül egész nap a faluban, este meg átjár Sz.-ra [a szomszéd település – a szerk.] gépezni, hogy elverje az apja összes pénzét... Most ezért szakadjanak meg a tanulásba?! Cigánynak úgyszincs munka itt a környéken...”*

Az S.péteri iskola alacsony színvonala, meg főleg a hozzá tartozó kollégium lerobbant fizikai állapota miatt a láposi fiúk még a lányoknál is rövidebb ideig bírják: többnyire egy év után kimaradnak. Ez pedig a lányokat is elbizonytalanítja a folytatást illetően... Szabi anyja a nyári szünetben már maga is ambivalensen állt lánya következő évi továbbtanulásához: *„Tudod, nem is nagyon bánom, ha nem megy vissza... olyan jól megvannak az inassal. Az inas itthon fog maradni, azt mondja, nem bírja a kollégiumot tovább elviselni, Szabi meg majd aggódik, hogy egész bétén nem látja, mert csak bétvégre tud hazajönni. Aztán ki tudja, az inas is megvárja-e?”*

Ráadásul – azonfelül, hogy úgy érzik: a továbbtanulásba befektetett idő és pénz nemigen térül majd meg –, maga az iskola intézménye is a gádzsók világához tartozó, idegen helynek tűnik a láposi cigányok számára (mert gádzsók a vezetői és a tanárok is), amitől féltetni kell a gyereket. Szabiéknak például nem csak saját ambivalens érzéseikkel, de a helyi cigány közösség rosszallásával is meg kellett küzdeniük, amikor lányuk elkezdte az S.péteri szakiskolát. Szabi anyja ezt így foglalta össze akkoriban: *„Miránk is úgy ízelnek a cigányok... minket annyira nevetnek itten... olyanokat beszélnek, hogy: Majd mi lesz belőlük?! Nagy tanárnő?! Nagy narkós meg kurva, az lesz!... De én is mindig mondom Szabinak: Apa meg Anya bízik benned, te is vigyázzál magadra, nem Láposon vagy... Annyit imádkozok, hogy a Jóistenke ne hagyja őket elveszni... így barcolunk a gyerekér’ annyira...”*

<sup>22</sup> Teljesen egyetértünk Johnson-Hanksszel abban, hogy egy demográfiai vizsgálat számára nem csupán az a releváns kérdés, hogy vajon miért szülnék – szinte mindenütt a világon – kevesebb gyereket a képzett nők, mint iskolázatlan társaik (ez a demográfia egyik szokásos kérdése), hanem ugyanilyen fontos az is, hogy mi az iskoláztatás, az iskolai végzettség megszerzésének helye az egyes (etnikai) közösségek társadalmi cselekvőinek törekvései, saját életükkel szembeni elvárásai, elképzelései szövetében (vö. Kovai 2008; Durst 2006). Ez utóbbi pedig – részben – magyarázatot is ad arra, vajon miért különböznek (már amennyiben különböznek...) a gyermekvállalási szokásaik a különböző (etnikai) közösségekben élő nőknek (Johnson-Hanks 2003).

A láposi cigányok e rétegének demográfiai magatartása, gyermekvállalási stratégiája mögött – mindezen ellentmondásos érzelmek ellenére – ugyanakkor felfedezhető a mobilitás reménye. A nők korán, átlagban 16–17 évesen „házasodnak” (amennyiben házasságnak azt nevezzük, amit az adott közösség annak tekint, vö. pl. Bledsoe 1999), és viszonylag korán, ugyancsak 16–18 évesen szülik meg első gyermekeiket (lásd Függelék, 3. táblázat) – s ebben többnyire saját falujukbéli kortárscsoportjuknak,<sup>23</sup> illetve a „divatnak” – vagy ahogyan a szakirodalom nevezi: a „megfertőződésnek” (contagion) – van meghatározó szerepe (vö. Bernardi 2003).<sup>24</sup>

Korai szüléseik ellenére e csoport tagjai többnyire megállnak a negyedik vagy ötödik gyermek után.<sup>25</sup>

A fogamzásgátlás számukra a további szülések megakadályozását, nem pedig azok időzítését szolgálja. Általában ekkor kezdik el tömegesen használni a Depo Provera injekciót – annak ellenére, hogy számos káros mellékhatása van.<sup>26</sup> *„Legalább most már van ez az injekció... Igen fáj tőle a fejem, de néha annyira, hogy majd megbolondulok. Meg bízik is tőle, de nekem má' mindegy, akkor se szülök má' többet, mer' nem éri meg. Most mondd meg, hogy lehet egyről a kettőre jutni annyi gyerekkel?!”* Ha pedig nem működik az injekció, akkor a születésszabályozás utólagos eszközhöz folyamodnak – körükből kerülnek ki a notórius vetélők: *„Azt mondták a kórházban, Cs.-né, már megint itt van?! Azt mondták, csombékot tesznek az uram bigyójára... Mondom nekik, inkább itt legyenek... 1500 forintért elvették a gyereket, szegénységi alapon... A koszos-ságnak hova szüljek?! A kosznak meg a nyomornak???”*

A helyi roma társadalom harmadik, számarányában legnagyobb része a falubéli cigányok által is sokszor csak „dzsumbujlakóknak” nevezett réteg. Őket nemrégiben a régi telepről (a legújabb szociális lakásvásárlási program keretében) leköltöztették a falu főutcájára, s ez sok feszültség forrása lett. A mobilitásban reménykedőkkel ellentétben, e legszegényebb cigány családok életében az iskolának nincs igazán helye, az iskolai végzettségnek pedig nincs kitüntetett értéke. Főként azért, mert nem hisznek abban, hogy a gyermekeik tanításának lenne bármilyen hozadéka a munkalehetőségek, illetve a „jobb élet” szempontjából. *„Hiába van nyolc osztályom, mire mentem vele?!... Az egész környéken nincs semmi munkahely. Ez országos probléma. De ha akad*

<sup>23</sup> *„Alig házasodtunk össze, 16 éves voltam, Zsolti már azon idegeskedett, mér' nincs még gyerekiünk. A baverjainak már volt, azok dicsekedtek a kocsmában, én apa leszek... Itt a cigányok egymást irigyelik, egymást belehajszolják a gyerekebe... azt szokták mondani arra a párra, akinek még nincs gyereke, hogy mi van, nem tudol má' semmit, menjél orvoshoz!”*

<sup>24</sup> *„A Móni kezdte, tizenégy évesen szökött meg az Atival. Tudod, mi egy társaság voltunk. Aztán elmentek mások is a párjukkal, csak mi maradtunk ketten a barátnőmmel, bát mire vártunk volna?!... A barátnőnek már volt kint babusgatniuk, az rosszul jött ki, hogy nekiünk még nincs...”*

<sup>25</sup> *„Ha már megvan a négy vagy öt, vagy beteg gyerek van a családban, akkor már leül az ember gondolkodni. Most már figyelembe veszik azt is, hogy nőnek a gyerekek, egymás begyére-bátára, a hely kicsi, nem tudod külön altatni az inast meg a lányt.”*

<sup>26</sup> A Depo Provera injekció leginkább azért lett népszerű a láposi cigány nők körében, mert ezt találták a legolcsóbbnak a rendelkezésükre álló lehetőségek közül. Emellett használata is viszonylag egyszerű, nem kell vele sokat bajlódni: mindössze háromhavonta egyszer el kell menni az orvoshoz, injekciózásra. Egyelőre még jelentős kisebbségben vannak azok a nők, akik nem szimpatizálnak az injekcióval, félvén annak káros hatásaitól: *„megmondta nekem az orvos is [Miskolcon, a kórházban – a szerk.], hogy nem ajánlja, fiatal vagyok még hozzá, majd barminc fölött... a géneket öregíti, vagy mi, ráncos lesz az arcod, szőrös leszel tőle... én megmondtam ezt itt a faluban a lányoknak, de nem hallgatik rám...”* – panaszkodott egyik alkalommal Zita, aki 26 évesen 7 gyerekes anyja, de egyelőre még nem gondol az injekciózásra. Bár maga a körzeti nőgyógyász is tisztában van a mellékhatásokkal: *„magyarnak nem is ajánlom, mert nem egyenletesen oszlik el benne a hormon”,* de mégis úgy gondolja: *„cigánynak ez a legjobb megoldás. Nehogy félreértse, nincs nekem semmi bajom velük, csak annyi, hogy az ő szokásaikhoz ez jobban illik, mint bármi más. A tablettát azt nem szedik rendszeresen, ha nincs pénz, kibagtyják.”* Ez persze korántsem „cigány sajátosság” – vethetnénk ellene az idézett nőgyógyásznak. Kamarás Ferenc egyik vizsgálatában azt találta, hogy a magyarországi párok többsége *„korszerű fogamzásgátló eszközt használ, de megelégedzik a rendszerességről”* (Kamarás 2006:170).



*is valami, akkor sem a cigányt veszik föl...*” Az iskoláztatásra való törekvés hiánya fogalmazódik meg abban a szegény roma közösség zöme által vallott felfogásban is, amelyet egy hatgyerekes telepí cigány anyja osztott meg velem: *„Minek tanultam vón? Úgyse lett vón’ belőlem senki. A legtöbb cigány nem megy semminek. Nem olyanok, mint a magyarok, hogy kiiskoláztatik magukat. Ki tudja, azok is minek tanúnak’... Ha nem vagy ottbón, félnél, hogy valaki megcsali az uradat. Egy asszonynak az a kötelessége, hogy főzzön a gyerekeknek, tisztán tartsa őket, foglalkozzon velük. Más mi érdekeljen?! A gyerekeim meg az uram, hogy mi életük lesz...”*

E réteg tagjai között – legyenek akár férfiak, akár asszonyok – gyakorlatilag teljes körű a tartós munkanélküliség. A segélyeken, illetve a gyermekek után járó szociális juttatásokon kívül leginkább alkalmi tevékenységekből – gombászásból, gyógynövénygyűjtésből, vasazásból, meg újabban „vadászásból” – élnek. Így azután érthető, ha társadalmi gyakorlataik, mindennapi praxisaik rendszerét leginkább a „jelenre orientált habitus” jellemzi<sup>27</sup> (vö. Stewart 2003). Ennek megértésével magyarázhatjuk társadalmi cselekvéseik zömét – például az iskolához való hozzáállásukat is, melynek egyik fő vonása, hogy a gyerekeket akkor engedik csak iskolába, ha a családnak van (ruhára, meg a gyerekeknek szükséges tízóiraire szánt) pénze, a gyerekek meg van a tanulásra ideje... Ezekben a népes, nyolc-tíz fős családokban nagy szükség van a nagyobbak segítségére: amikor az anya gombászni megy, a nagyobb lányokra vagy inasokra hagyja a kicsik felügyeletét. Egy-egy gombaszazon alatt a körzeti iskolában alig lehet láposi cigány gyereket találni – amit a tanárok is amolyan „megváltoztathatatlan tényként” vesznek tudomásul.

De ez a – megélhetési kényszer szülte – jelenre orientált habitus fedezhető fel születésszabályozási gyakorlataik mögött is. Az alábbi példa tipikusnak tekinthető ebben a körben. A 39 éves M.-nek a polgármester rendkívüli segínyt adott, hogy elvetesse nem tervezett, az orvosok szerint veszélyeztetett egészségi kilátásokkal születendő, sokadik gyermekét. M. hosszas vonakodás után be is ment a kórházba, ahonnan azután a műtét után hazaszökött: az orvosnak szánt pénznek sokkal jobb helye volt otthon: *„vettem vóna el azt a csöpp pénzt a gyerekek szájától!”* – mondta nekünk néhány nappal hazatérése után.

E réteg demográfiai magatartását a körükben szinte általánosnak tekinthető életre szóló házasság, a korai (átlagban 16 évesen kezdődő) és sokáig elnyúló gyermekszülés, a 6 körüli teljes termékenységi arányszám (Függelék, 4. táblázat), és a kiterjedt nagycsaládban élés jellemzi. Ez a tartósan munkanélküli, már régóta a létminimum szintje alatt élő, saját önbecsülésével is hadilábon álló<sup>28</sup> réteg (elsősorban is nőtagjai) nagyjából a gyerekeiből meríti pozitív – leginkább a nem cigányokkal, a „parasztokkal” szemben megfogalmazott – identitásának legtöbb elemét: *„Harminckét évesen tizenkét gyereket szülni, azért az már valami, nem?! Ezt csinálják utánam a parasztok! Azoknak csak egy-két gyerekiük van, mert önzők, nem tudnak semmiről lemondani... A cigány a kevéshez szokott... Abol tíznek jut enni, ott jut a tizenegyediknek is...”* Vagy: *„Mi nem hajintjuk a kukába a gyerekeinket, mint a parasztok. Azok önzők, csak magukra gondolnak... A cigány nem olyan, mint a paraszt... Ha már a Jóistenke megadta azt a gyereket, akárbogy is elneveli, szegényesen is, de felneveli, akkor se dobja el... Mi szeretjük a kisbabákat... Ez a különbség cigány meg paraszt közt...”* Láposon egyébként a cigány identitásnak egyik fontos eleme a nagycsalád szeretete, a cigányok gyerekközpontúsága, amit egyikük így fejezett ki nemrégiben: *„A cigány szereti a nagycsaládot. A vályogvetés, muzsikálás meg a gyereknevelés a cigánytól származik. Mi ezt hoztuk magunkkal, erre vagyunk büszkék.”*

<sup>27</sup> Erről részletesebben lásd: Durst 2006.

<sup>28</sup> „Mitől cigány valaki, most azt kérdezed? Hogy mi teszi a cigányt cigánnyá?! Hát a származás! Meg iskola végett is... meg hogy lopnak, csalnak... Kinézetre is megnézik őket. Megtudják, honnét származol, azt akkor nem úgy dolgoztatik őket... Nekem mit jelent a cigányságom?! Lenézést. Mer’ biába próbálok küszködni, van olyan paraszt, akinél egy pohár vizet nem tudsz meginni, és mégis többre becsülik...”



4. kép: Öröm a segélyosztás napján

A gyakorlatilag semmiféle „tőkével”, presztízsnövelő eszközzel nem rendelkező roma nőknek (és férfiaknak...) a kisgyerek, a saját utód jelenti azt a részükre nagyon szűkösen osztott, szinte egyetlen örömforrást, illetve azt a „szimbolikus tőkét” (Bourdieu 1988), ami önbecsülést, a láposi romák egalitárius közösségén belül a megkülönböztetés lehetőségét adja (vö. Kelly 1998). Mikroökonómiai terminussal szólva: a gyermekvállalás „haszna” számottevő a mobilitási csatornákból (az iskoláztatásból, a formális munkaerőpiacról) kikerült láposi romák élethelyzetében, ugyanakkor a gyereknevelés „költsége” nem jelentős. E potenciális költségeket csökkenti a szülők – strukturális kényszerek, meg szocializációjuk formálta – alacsony jóléti aspirációja, mind magukkal, mind gyermekeikkel szemben. De a költségsökkentés irányába hat a láposi szegény romák társadalomszerkezete is: a kiterjedt nagycsaládok rendszere, a gyermekgondozás terheinek megosztásán keresztül. Végül ez irányba hat a gyermekvállalás alacsony „opportunity cost”-ja, átváltási költsége (vö. Bean–Marcum 1978): a láposi nők alacsony, átlagosan hatosztályos iskolai végzettsége, a formális munkaerőpiac etnikai diszkriminációjával párosulva, nem sok reményt hagy e cigány asszonyok munkavállalásának vonatkozásában, így azután nem kell olyan, a szüléssel járó „költségekkel” számolniuk (mint például munkahelyféltes vagy bérkiesés), amely a magasan kvalifikált középosztálybeli nők számára oly erősen hozzájárul még a tervezett szülések halasztásához is.

Végül az általunk vizsgált másik roma társadalom, Palóca példája az eddigieket kiegészítve, az etnikai csoportok netwörkjeinek, ezen belül is az „etnikai kapcsolatok sűrűségének, intenzitásának” (Bean–Marcum 1978) a reprodukciós döntések alakításában játszott szerepére hívja fel a figyelmünket.

A szintén erősen rétegzett palócai helyi cigány társadalomnak három csoportja különíthető el. Egyfelől az errefelé „fehércigányok”-nak nevezett, a hasonló élethelyzetű láposi (ott „kiemelkedett”-ként emlegetett) romákhoz reprodukciós stratégiáikban is közelítő „asszimilálódott” romáké;

másfelől a „retkesek”-nek hívott, az elmúlt néhány évben a környező falvakból beköltöző, alacsony iskolázottságú, munkanélküli roma családoké (akiknek demográfiai magatartása, kisebb eltérésekkel, de hasonlít a fentebb bemutatott, láposi szegény romákéhoz), végül pedig a bennünket most elsősorban érdeklő, viszonylag mobilnak nevezhető, legalább nyolc átalánost végzett romák csoportja, akiket leginkább az különböztet meg a többi palócai cigány rétegtől, hogy többé-kevésbé rendszeres alkalmi munkákból élnek.

A palócai beköltözöttek („retkesek”), meg a láposi szegregált romák zárt etnikai közösségével szemben e „mobil” palócai cigányok kapcsolathálóját a nyitottság, az etnikai kapcsolatok kisebb sűrűsége, a nem romákkal való „gyenge kötések” (Granovetter 1991) jelenléte jellemzi. Ennek pedig jelentős hatása van reprodukciós döntéseikre is. Nem csak, illetve főként nem azon keresztül, hogy e gyenge kötések révén általuk eddig nem ismert információkhoz jutnak a fogamzásgátlás elérhető, modern eszközeit illetően, mint ahogy ezt a demográfiában népszerű diffúzióelmélet állítja, hanem sokkal inkább e kapcsolatok „gondolkodásformáló”, új törekvéseket és vágyakat előhívó hatása révén (vö. Pollack–Watkins 1993).<sup>29</sup>

A palócai „mobil” cigányok közül többnek élnek rokonaik Budapesten. Kezdetben az ő révükön, később már egymás segítségével számos fiatalember talált magának alkalmi munkát a fővárosban. A jobb idő beköszöntével, tavasztól őszig többnyire csak havonta járnak haza, hétvégére. Ezek a férfiak szinte mindig egy csapatban, egymás között dolgoznak, de még így is sokkal több lehetőségük adódik a falubéliekétől eltérő szerepmintákkal találkozni, illetve azokat átvenni. Részben ennek köszönhető, hogy közülük a fiatalabbak, akik már látnak valamiféle elérhető mobilitási lehetőséget, láposi kortársaikkal ellentétben nem alapítanak korán családot: „élni” szeretnének, ahogy ők mondják, mielőtt felvállalják a családalapítással járó terheket. Egyikük, egy húszas éveit közepén járó fiatalember, ezt így fogalmazta meg: *„tizenhat évesen nem jó szülni... miből tartja el az ember a családját?! Láposon elég buták vannak... Minden faluban más a szokás. Palócán ez nem divat... En mikor akarok gyereket? Még az túl korai lenne... talán harmincévesen, két gyereket... addig ki kell élnem a fiatal életemet...”*

A networkök különbözősége, illetve a különböző típusú kapcsolatokról fakadó szemléletbeli különbség részben magyarázat arra is, hogy Láposhoz képest miért jóval alacsonyabb Palócán mind a tinédzserkori szülések aránya, mind pedig az átlagos gyerekszám (lásd Függelék, 1.–2. ábra, illetve 2. táblázat).

## **Összegzés**

Írásom elején abból a kérdésből indultam ki, vajon mi rejlik az etnikai (kisebbségi) csoportok többségtől eltérő demográfiai magatartása mögött. A végén pedig oda lyukadtam ki, hogy ha nem aggregált survey adatokkal dolgozunk, illetve ha különböző módokon képzett etnicitáskategóriákat használunk, már nem is minden esetben találunk különbséget cigányok és nem cigányok reprodukciós stratégiái között. De még azoknak a roma csoportoknak az esetében, ahol jelentős az eltérés a nem cigányok gyermekvállalási stratégiájához képest (lásd a láposi cigányokat), sem mondhatjuk, hogy e csoportok tagjainak „cigánysága” (cigány identitása vagy e „cigány társadalmi, kulturális gyakorlatok”) lenne az a tényező, ami megmagyarázná ezeket az eltéréseket.

A két észak-magyarországi romungro (magyar cigány) közösségben végzett terepmunkám eredményei olvashatók úgy is, mint egyfajta kritika az etnicitást „kulturális tartalommal rendelkező, tagjai között azonos társadalmi gyakorlatokat, értékeket, vélekedéseket, habitust” feltételező, ho-

<sup>29</sup> Itt szeretném megköszönni Husz Ildikónak az e témával kapcsolatos korábbi munkámhoz fűzött észrevételeit, amelyek hozzájárultak gondolataim formálódásához.

mogén közösségként elképzelő felfogással szemben (vö. Johnson-Hanks 2003, vagy Pollack–Watkins 1993).

Az általam vizsgált roma társadalmak példáján éppen azt próbáltam demonstrálni, hogy az etnicitás – legalábbis a cigányok minden országban kisebbségben lévő csoportja esetében – egyáltalán nem tekinthető speciális „kulturális tartalmak hordozójá”-nak (Barth 1969).

Ehelyett a láposi romák „cigánysága” sokkal inkább több tényező összjátékát rejtje magában: a körükben (egyelőre) univerzálisnak tekinthető, életre szóló házasság gyakorlatát, a kiterjedt nagycsaládok óvó-védő hálóját, az alacsony iskolázottságot, a mobilitás útjainak elzáródását. Ezeknek azonban egyike sem etnikai jellemző: nem a cigányok egészére mint etnikai kategóriára vonatkozó sajátosság. Hiszen, mint láttuk, egészen mást takar a láposi „kiemelkedett” vagy az ottani „dzsumbujlakó” cigányok „cigánysága”, és megint mást a palócaiaké...<sup>30</sup>

Esettanulmányaim többek között azt mutatták, hogy az etnicitást a „kultúrához hasonlóan vett változó” (vö. Andorka 1987) helyett sokkal inkább érdemes olyan *relációs* változónak tekinteni, amely nemcsak több tényező (társadalmi státusz-jellemzők valamint kulturális gyakorlatok) együttes hatásának eredőjeként alakul, hanem ugyanakkor erősen bele is ágyazódik abba a társadalmi kontextusba, amely meghatározza a vizsgált etnikai csoport helyét az őt magába ölelő társadalom interetnikus viszonyainak szövetében. Másképpen fogalmazva: a cigány kategória önmagában csupán egy üres kategória, amely tartalmát csak a nem cigányokkal való kapcsolat révén nyeri el, és valószínűleg e kapcsolat jellegének megértése az, ami sokkal inkább hozzásegít a cigányok egyes csoportjainak a nem cigányokétól eltérő reprodukciós gyakorlatai megértéséhez.

Mindezek fényében azt mondhatjuk: romának lenni semmiképpen sem a „roma kultúra” sajátosságain keresztül hat a gyermekvállalási magatartásra (merthogy nincs is olyan, hogy egységes roma kultúra, hiszen a különböző roma alcsoportok különböző társadalmi gyakorlatokkal jellemezhetők, vö. Stewart 2003), de még csak nem is a romák „kollektív társadalmi identitásán” keresztül,<sup>31</sup> hanem – ha egyáltalán, akkor csakis – annyiban hat, amennyiben „romának lenni” hátrányos társadalmi pozíciót jelent ma Magyarországon – és többnyire Közép-Kelet-Európában. (Ezt erősíti meg az afgán menekültek példája Iránban, lásd Tober et al. 2006.)

Különösen igaz ez a jelenlegi magyarországi, etnicizált konfliktusokkal teli társadalmi környezetben, ahol manapság már olyan internetes videókkal lehet találkozni, amelyek, bár még csak utalás-szerűen nevezik meg a „demográfiailag veszélyesnek” ítélt közösséget (lásd „cé” népcsoport), már

<sup>30</sup> És megint mást a pesti muzsikusk cigányoké... , vagy éppen a beásoké (Havas 1996; Fleck–Orsós–Virág 2000), vagy az oláh-cigányok különböző csoportjaié (Stewart 1994; Hajnal 2000).

<sup>31</sup> „*Mitől cigány a cigány? Hát mert barna bőrű. Mingyár’ megmongyák róla, csak ránézésbűl... Beszédibűl is megismerik. Az öltözködésérűl... Hogy mongyam? Nem olyan illedelmes vagyok, mint te, nincs olyan szókincsem, mint a magyarnak... ba elkezd beszélni, mingyár’ kicsúszik, bogy cigány, biába fehér bőrű... A K. is fehérr bőrű vót’, de a szókijelentése olyan vót’, mint a cigánynak... csúnján beszél t... különben csak errefele mongyák, bogy cigány vagy. Pesten, ba rendesen öltözködöl, ba megadod a tiszteletet, nem mongyák, bogy cigány...’*” Vagy egy hasonló tartalmú idézet egy másik, láposi interjúból: „*Mi teszi a cigányt cigánnyá? Hogy monddam ezt meg neked... A szegénység, a betegség (bogy nem tudjuk kiváltani a gyógyszert), a rubázat (bogy nincs cipő a lábunkon), bogy nem tudjuk, bogy kell megadni a másíknak a tiszteletet... ba bemegyünk a boliba, nem tudunk illedelmesen kérni, »aggyá’ má’ két kiló gúnyát«, úgy mongyák a cigányok a P-nek, vagy ba mennek a vonattal, nem azt mongyák, legyen szíves, hanem bogy engeggen má’ előre... a szókijelentés, az illedelem nagyon sokat jelent... a cigányok nem szépen mongyák...’*” Mindezen beszámolóknak egy a közös jellemzője: a láposi cigányok erősen interiorizálták a nem cigány társadalom cigányokról alkotott képét, ami ráépülve egyedi, személyes tapasztalataik általánosítására, egy olyanfajta sztereotipizáláshoz vezetett, ami erősen tükröződik saját csoportjuk kollektív reprezentációjában, és ami magát a többséghez képest sok tekintetben alul maradónak feltüntető énképhez vezet. (Ez gyakori jelenség azoknak az etnikai csoportoknak a tagjainál, amelyek esetében az etnicitás leginkább társadalmi stigmát jelent. Vö. Eidheim, 1969.) Mindez azonban csak akkor van így, ha egy ’idegennek’, egy gádszónak beszélnek ’cigányságukról’. Cigányságuk tematizálása egészen másképpen történik saját köreiken, saját közösségükön belül.

nyíltan kifejezik „aggodalmukat” e csoport – főként a magyarok csökkenő számához viszonyítottan – túlzott népességnövekedésével kapcsolatban.<sup>32</sup>

Mindezek fényében talán már nem is tűnik meglepőnek, ha azt állítjuk: mint ahogyan nem érdemes „roma kultúra”-ról beszélni, úgy nem szerencsés „roma demográfia”-ról, „roma reprodukciós magatartás”-ról sem beszélni (vö. Neményi 2000), hiszen ezzel csak a Brubaker megfogalmazta „csoportizmusnak” teszünk egy újabb szolgálatot, illetve járulunk hozzá magunk is a kisebbségi csoportokat megragadni próbáló adatforrások (a valóságban nem létező) homogén kategóriákat képező „társadalmi megnevezési gyakorlatához”.

Holott az egymástól életmódjukban, társadalmi jellemzőikben, mindennapi praxisaikban jelentősen különböző romák kategóriájának a mi térségünkben talán csak egyetlen közös jellemzője van, ez pedig az őket körülvevő társadalmak cigányellenessége. Ez azonban csak speciális feltételek megléte esetén válik csoportképző tényezővé.

## Függelék

### 1. táblázat. Néhány adat a láposi és a palócai lakónépesség társadalmi jellemzőiről, 2004

<i>Társadalmi jellemzők</i>	<i>Láposi cigányok (N=85)</i>	<i>Láposi asszimilálódott cigányok (N=17)</i>	<i>Láposi nem cigányok (N=32)</i>	<i>Palócai cigányok (N=119)</i>
Egy főre jutó havi jövedelem	20 750 Ft	33 594 Ft	49 213 Ft	19 875 Ft
(2004-ben 23 200 Ft volt az öregségi nyugdíj)				
A munkanélküli apák aránya	97,5%	70,0%	10,0%	89%
A családfeő munkanélküliségének átlagos hossza (évben)	11,5	4,1	7,3	7,6
Az általános iskolából kimaradó anyák aránya	75,0%	–	8,0%	41%

Forrás: A szerző 2004 ősze folyamán végrehajtott adatfelvétele.

<sup>32</sup> Lásd az internetes „oktatófilmet”: [www.metacafe.com/watch/2123225](http://www.metacafe.com/watch/2123225). Talán érdemes megjegyezni, hogy a magyarországi romákkal foglalkozó demográfiai írások egyik közös jellemzője már évtizedek óta annak a „problémának” a hangsúlyozása, amit a néha „alrassznak” (lásd Bodnár 1981), máskor csak egyszerűen „hátrányos helyzetű népcsoport”-nak nevezett cigány lakosság „differenciális termékenysége” (Bodnár 1981; Mészáros–Fóti 2000) – vagyis a rájuk jellemző nagyobb gyerekszám – jelent. Ennek oka egyes szerzők szerint a „cigányokra jellemző tudatos családtervezés hiánya” (Miklósi–Nagy 1983). Hogy mindez mennyire sztereotipizált, árnyalatlan és leegyszerűsített megközelítése a különböző cigány csoportok nagyon is összetett, árnyalt és többszintű mindennapi praxisainak, azt remélhetőleg sikerült érzékeltetni az itt bemutatott különféle roma csoportok egymástól is számottevően eltérő reprodukciós gyakorlatainak értelmezésével.



2. táblázat. A láposi és a palócai nők átlagos gyermekszáma az anya korcsoportja és etnicitása szerint, 2004

<i>Az anya születési éve</i>	<i>Láposi szegregált cigányok</i>	<i>Láposi asszimilálódott cigányok</i>	<i>Láposi nem cigányok</i>	<i>Palócai cigányok</i>
–1950	7,6 (N=10)	3,5 (N=8)	2,5 (N=21)	5,0 (N=20)
1951–1969	5,8 (N=37)	2,9 (N=7)	2,4 (N=11)	3,6 (N=55)
1970–1989	2,9 (N=44)	1,5 (N=2)	1,5 (N=2)	2,4 (N=52)

3. táblázat. A láposi nők átlagos életkora első gyermekük születésekor, az anya korcsoportja és etnicitása szerint, 2004

<i>Az anya születési éve</i>	<i>Szegregált cigányok</i>	<i>Asszimilálódott cigányok</i>	<i>Nem- cigányok</i>
X–1950	20,1 (N=10)	21,7 (N=8)	23,3 (N=21)
1951–1969	19,2 (N=37)	20,6 (N=7)	21,5 (N=11)
1970–1979	18,6 (N=22)	24,0 (N=2)	23,5 (N=2)
1980–X	17,6 (N=22)	–	–

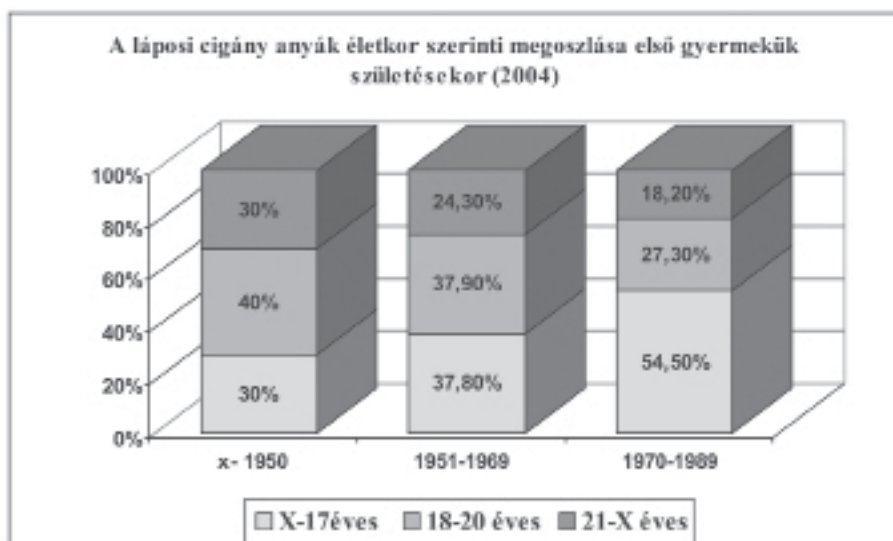
4. táblázat. Teljes termékenységi arányszám (TFR) az össznépeség, a magyarországi cigány népesség, illetve a láposi szegregált cigányok körében (1999–2004)

<i>A szülő nő korcsoportja</i>	<i>Össznépeség<sup>1</sup> (1999–2002)</i>	<i>Magyarországi cigány népesség<sup>1</sup> (1999–2002)</i>	<i>Láposi szegregált cigányok (2001–2004)<sup>2</sup></i>
15–19 éves	22,6	120,8	250,1
20–24 éves	67,1	218,1	266,4
25–29 éves	92,6	133,7	112,2
30–34 éves	55,9	64,1	333,5
35–39 éves	20,0	48,6	166,2
40–49 éves	1,4	6,7	17,8
Teljes termékenységi arányszám (TFR)	1,3	3,0	5,7

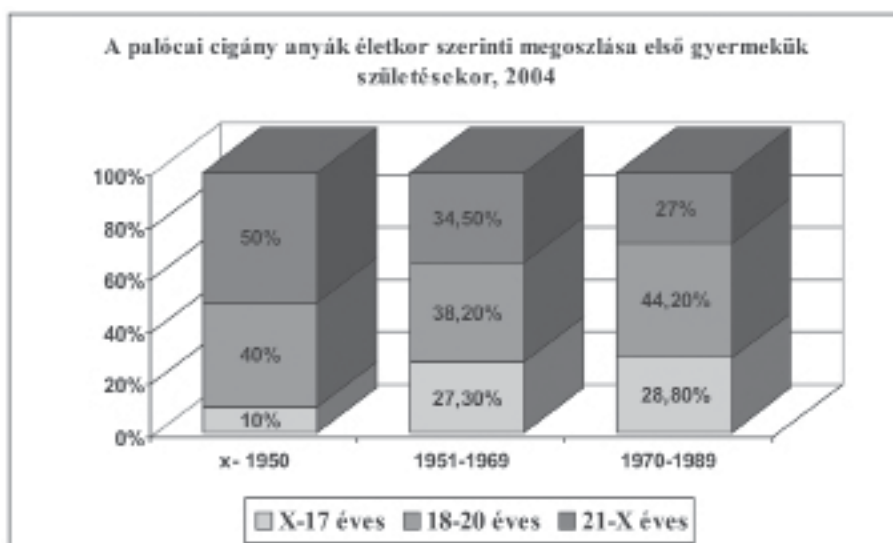
Forrás:

- 1: Az össznépeségre és a cigány népességre vonatkozó adatok forrása: Janky 2005: A cigány nők társadalmi helyzete és termékenysége. In Nagy Ildikó – Pongrácz Tiborné – Tóth István György (szerk.): *Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről*. SZCSEM–Tárki, Budapest.
- 2: A láposi cigány népességre vonatkozó, becslésnek tekinthető adatok forrása kettős: az adott korcsoporthoz tartozó cigány nők száma a szerző szinte teljes körűnek tekinthető háztartás-összeírásából, az adott korcsoportra eső éves születések száma pedig a védőnői terhesorvoslásokból származik. A TFR kiszámítása módszertani megfontolásból négy év: 2001, 2002, 2003 és 2004 átlagára történt, kiküszöbölendő az éves születések évenkénti ingadozásából eredő esetleges torzításokat. Itt szeretnénk megköszönni Husz Ildikónak a TFR kiszámításához nyújtott segítségét.





1. ábra



2. ábra

## Etnicitás és nemiség Reprodukciós politikák és gyakorlatok egy romániai kisvárosban élő roma nők körében

### Témafelvetések

Amikor a társadalomtudományok az 1980-as évek második felétől kezdve tanulmányozni kezdik az etnicitás és a társadalmi nemek kapcsolódásait, a diszciplináris és a tágabb politikai változások összefüggéseiben vizsgálják a kérdést. A posztkoloniális, posztsocialista és neoliberális globalizáció kontextusában előbbihez feltétlenül hozzátartoznak a kritikai kultúrakutatás irányából kibontakozó identitáselméletek új irányzatai (melyeknek jó szintézisét adja Hall 1992 és Woodward 1999); a feminista elemzések kitörése a hagyományos nőtanulmányok köréből és az antropológia nyitása a kultúrákon belüli különbségek tárgyalása felé (diszciplinánkban ezt fémjelzik többek között Moore 1988; 1994; Behar–Gordon 1996; és McClaurin 2001; valamint az interszekcionalitás körüli elméleti és módszertani viták (lásd például Crenshaw 1991 vagy az ún. feminista kritikai rasszelméletben gondolkodó Wing 2003 és a főként módszertani szempontból összefoglalót adó McCall 2005).

Az etnicitásnak *gender* és feminista szempontból való megközelítése rámutat arra, hogy az etnikum mint osztályozási rendszer (az etnikai identitás külső létmódja) és az etnicitás mint a mindennapi tapasztalatokban személyesen megélt etnikai identitás a való életben mindig más klasszifikációs rendszerekkel és megkülönböztetési gyakorlatokkal együtt, illetve az ezek által közösen alkotott hatalmi rendbe ágyazva működik. Az etnicitás *gender* szempontú megközelítése lebontja egyfelől a homogén etnikai csoportról való elképzeléseket és rámutat az etnikai közösségek belső sokféleségére, másfelől a homogén nemi kategóriákat is, azáltal, hogy felismeri a különböző etnikai közösségekhez tartozó nők közti különbségeket. Továbbá, a feminista szemléletnek a mindenkor hatalmi viszonyokkal szembeni kritikai apparátusa lehetővé teszi azt, hogy például az etnicitás és a *gender* kereszteződési pontjain megvilágított társadalmi kapcsolatokat az alá- és fölérendelődések bonyolult hálójában és a kizárási mechanizmusok terminusaiban tekintsük. Az is lehetővé válik, hogy értelmezni tudjuk mindazokat az etnikai és *gender* meghatározottságú folyamatokat (többek között az etnokrácia és a patriarchátus vagy az etnicizmus, a szexizmus és a rasszizmus összefonódását), amelyek egyenlőtlenséggé alakítják át az egy etnikumhoz tartozó nők és férfiak, valamint a különböző etnikumú nők közti különbségeket, létrehozván azt a társadalmi státuszt, melyet többek között a „kisebbségek kisebbsége” fogalmával nevezhetnénk meg.<sup>1</sup> Az etnicitás- és a *gender* szempontú megközelítések összekapcsolásának további pontján a nacionalizmusvizsgálat, valamint a különféle identitáspolitikák, például a nacionalizmus és feminizmus viszonyának tanulmányozása felé (West 1997) nyílnak új utak. Ezek arra mutatnak rá, hogy az (etno)nacionalizmus, de a mindennapi élet etnikai (ön)meghatározódásai is nemcsak az etnikai/nemzeti, hanem a nemi és a szexuális iden-

<sup>1</sup> A magyarországi szakirodalomban (Neményi–Szalai 2005), a kisebbségek kisebbségének fogalma inkább az etnikai kisebbségek egymáshoz és a többségi társadalomhoz való viszonyára utal. E fogalommal én egy marginális etnikai közösségen belüli hierarchikus rendben valamilyen szempontból alárendelt csoportot jelölök.

titást is teremtik, mégpedig úgy, hogy közben egymásra vonatkoztatják őket (lásd például Einhorn 1993; Yuval-Davis 1997; Ranchod-Nilsson–Tétreault 2000; Mayer 2000; Dudink et al. 2007).

Kutatásomban társadalmi identifikáció és osztályozás különböző, de egyidejűleg működő módzatait vizsgálom, különös figyelmet fordítva arra, ahogyan ezek egymásra és a társadalmi elvárások és pozíciók különbségeire, valamint azokra a hatalmi viszonyokra hatnak, amelyek a roma nők pozícióját a nem roma nőkhoz, valamint a roma férfiakhoz képest meghatározzák. Nemiség és etnicitás összefonódásáról szóló elemzésem egy olyan kutatásra támaszkodik, amely a roma nők reprodukcióhoz való jogát és gyakorlatait vizsgálta Romániában.

Jelen írás első fejezete azt tárgyalja, hogy a társadalmi-kulturális hatalmi viszonyok miként léteznek és működnek különböző szinteken (transznacionális, nemzeti és helyi kontextusokban), és miként hozzák létre, jelenítik meg és érintik a roma nőket. Tanulmányom második részében annak a társadalmi következményeit írom le, ha valaki egyszerre roma is, meg nő is (beleértve a kétféle identitás szituativitását, vagyis azt, hogy olykor az egyik, máskor a másik minőséget emelik ki). A roma nő „női” tapasztalatai „romaságának” tapasztalatai révén léteznek, és fordítva, nem pedig „tisztai női” vagy „tisztai roma” tapasztalat formájában. Elemzésem harmadik szakasza a nemiségnek az etnikai (ön)meghatározódásban játszott szerepéről (avagy az etnikai identitás testéről) értekezik, miközben a roma nők helyzetét a saját testükhöz való viszonyuk és az általuk alkalmazott reprodukív stratégiák révén ragadja meg. A tanulmány utolsó fejezete a közpolitikák és a témánkról végzett kutatások társadalmi felelősségének a kérdését villantja fel, rámutatva arra, hogy az etnikai és nemi identifikáció dekonstruktív elemzése, avagy a felvállalt etnikai/nemi semlegesség nem gátolhat meg abban, hogy tudatosítsuk, e társadalmi-kulturális konstrukciók által is létrehozott hatalmi viszonyok milyen egyenlőtlenségeket teremtenek és tartanak fenn.

### „Roma nők” globális mezőnyben

A szóban forgó kutatásomban a reprodukció marxista megközelítésére támaszkodtam, vagyis azokra az elméletekre, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy a reprodukció nem egyszerűen biológiai, hanem társadalmi, gazdasági, kulturális és politikai jelenség. Hatással vannak rá a társadalmi egyenlőtlenségek, a kirekesztési mechanizmusok és a diszkrimináció, miközben a reprodukció maga is hozzájárul ezek újratermeléséhez (Ginsburg–Rapp 1995). Ugyanakkor – elfogadva, hogy a reprodukció kérdésköre emberi jogi probléma is – inkább azt az antropológiai megközelítést részesítettem előnyben, amelynek fényében a nők reprodukcióval kapcsolatos döntéseiket többnyire nem emberi jogaik okán, hanem morális felhatalmazásuk tudatában, valamint a termékenységre, szexualitásra és anyaságra vonatkozó társadalmi elvárások hatására hozzák meg (Unnithan-Kumar 2003).

Ebben a fogalmi keretben mozogva, kutatásom feltételezése az volt, hogy a reprodukciót, különösen a nők reprodukív elképzeléseit és gyakorlatait és végső fokon a reprodukív egészségügyi gondozáshoz való hozzáféréseiket egy sor egymást átfedő és egymásra ható globális és helyi társadalmi-gazdasági, kulturális és politikai körülmény alakítja, amelyek közvetve vagy közvetlenül hatással vannak minden egyes roma nő mindennapjaira. A szóban forgó globális és lokális, azaz globális színterek, amelyek meghatározzák a kisemberek mindennapi életének kereteit, a következő elemeket foglalják magukban: *a)* nemzetközi aktorok; *b)* a nemzeti reprodukív politika és az ebből kinövő közpolitikák; *c)* a romákat célzó politika, valamint közpolitikák; *d)* a helyi közegészségügyi ellátók; és *e)* a nők közvetlen közösségei. Ezek az elemek együttesen képezik azt a szociokulturális teret, amelyben a roma nők reprodukív gyakorlatai (és az ehhez kapcsolódó identitáskonstrukciók és egyenlőtlenségek) alakulnak, ezért az utóbbira irányuló elemzésünknek feltétlenül figyelnie kell az előbbiekre is.

*a)* A reprodukív egészségügy globális piacán olyan aktorok vannak jelen, mint a nemzetközi emberjogi, feminista és közegészségügyi szervezetek, nemzetközi pénzügyi szervek, de a fogamzás-

gátló-ipar és -reklámpiac egységei is. Esetünkben, ebben a kontextusban, érdemes például figyelembe vennünk, hogy az 1990-es évek közepén a Világbank kölcsönt adott Romániának, amely lehetővé tette, hogy az alacsony jövedelmű nők hozzáférhessenek ingyenes fogamzásgátlókhoz. Ez új lehetőségeket nyitott meg a nők számára ezen a területen, de új kockázatokat és dilemmákat is szült (az ingyenes fogamzásgátlók szétosztásának a roma nőkre gyakorolt hatásáról írásomban többször is említést teszek).

Ezenkívül fontosnak tartom megjegyezni, hogy az 1990-es években az ezen a téren működő nemzetközi szervezetek a reprodukív egészséget és a reprodukció szabályozását emberjogi kérdésként kezdték meghatározni, és mint ilyent, a nemek közti egyenlőség és a társadalmi igazságosság megteremtése szempontjából kulcsfontosságú tényezőnek nyilvánították. Az 1994-es kairói Nemzetközi Népesedési és Fejlesztési Konferencia, majd egy évvel később a pekingi IV. Női Világkonferencia nyilatkozata kiemelte, hogy a nők jogai közé tartozik, hogy szabadon dönthessenek a szexuális és reprodukív egészségüket, valamint a gyerekek számát, a szülések időpontját és a szülések közti távolságot illetően, illetve abban, hogy milyen fogamzásgátlókat használnak a nem kívánt terhességek megelőzésére.<sup>2</sup>

Romániai kontextusban megfigyelhettem, hogy a helyi roma nőkkel foglalkozó aktivisták a nők reprodukív jogairól szólva gyakran hivatkoznak az emberi jogokra, mégpedig azzal a céllal, hogy a létező roma mozgalom napirendi pontjai között legitim helyet teremtsenek a nők problémáinak, illetve a roma nőket érintő többszörös diszkrimináció kérdésének.

b) A reprodukív jogokra és egészségre vonatkozó romániai közpolitikák alkotják az általam tekintett jelenségnek egy következő szintjét. A Ceaușescu-féle abortusztörvény (amely 1990 előtt Romániát sajátossá tette a többi volt szocialista állam között) azon problémák egyike volt, amelyre 1989 decemberében elsőként odafigyelt az új politikai vezetőség. Romániában az abortusztörvény hatályon kívül helyezését, az abortusz engedélyezését a demokrácia ajándékának tekintették. Az Egészségügyi Minisztérium statisztikái szerint az 1990-ben bejegyzett abortuszok száma elérte a 992 300-at (1989-ben 193 100 abortuszt tartottak nyilván), viszont az is igaz, hogy az abortusz miatti elhalálozások száma 181-re csökkent (az 1989-ben feljegyzett 454-ről).

A nemzetközi nyomás (mint például az ENSZ Népesedési Alapjától kapott anyagi támogatás 1997-ben, és annak szükségessége, hogy a nemzeti törvényhozást az európaival harmonizálják), valamint a helyi civil kezdeményezések végül arra kényszerítették a román kormányt, hogy napirendre tűzze a reprodukív egészség kérdését. Ennek következtében 1999-ben a családtervezés bekerült a lakosság számára biztosított orvosi szolgáltatások alapsomagjába. Az Egészségügyi Minisztérium 2003-ra kidolgozta a reprodukciót és szexualitást érintő stratégiáját, amelynek részeként megindult az orvosok családtervezési képzése, és sor került ingyenes fogamzásgátlók osztására is. Ezzel együtt még mindig sok tennivaló akad ezen a téren például annak érdekében, hogy a roma nők reprodukív egészségét negatívan érintő hátrányos társadalmi feltételeket és kulturális sztereotípiákat ellensúlyozni lehessen. Utóbbiak miatt ők továbbra is ki vannak téve annak, hogy születésszabályozásként az abortuszt „válasszák”, vagy ha mégis úgy döntenek, hogy modern fogamzásgátlókat használnak, kénytelenek azokat „választani”, amelyekhez térítésmentesen hozzájutnak, és nem azokat, amelyek egészségi állapotuk szempontjából javallottak lennének.

c) Globális színtereink további köre, a romákat célzó közpolitikák, önmagában is komplex kutatási probléma. Itt csak azt a kérdést kívánom elemezni, hogy vajon a közpolitikában strukturálisan miért nem kap helyet a roma nők szempontja. Romániában a romákat csupán a szocializmus összeomlása után ismerték el nemzeti kisebbségként. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy a társadalomban betöltött, történetileg kialakult – és a többi nemzeti kisebbségtől eltérő – helyük miatt nem

<sup>2</sup>Lásd a kairói konferencia erre vonatkozó dokumentumát – [www.unfpa.org/icpd\\_poa.htm#ch7](http://www.unfpa.org/icpd_poa.htm#ch7) –, valamint az 1995-ös Pekingi Nyilatkozat ötödik paragrafusát.

igazán tartják őket ma sem „nemzeti” jellegű kisebbségnek. A nemzeti kisebbségi identitásépítéshez szükséges eszköztáruk nem annyira kidolgozott, mint a többi nemzeti kisebbségé, nem rendelkeznek „anyaországgal”, vagyis „államtalanok”. Amennyiben nem asszimilálja őket, a többségi társadalom a romákat eltérő fajként kezeli (rasszosítja) és olyan különbségek mentén különíti el a többségtől, amelyeket a „vérségi leszámazásnak”, illetve a radikálisan különböző (premodern) „kulturának” tulajdonít. Formálisan a romák is élvezik a többi nemzeti kisebbség jogait, köztük a saját kultúrához, nyelvhez és hagyományokhoz való jogot. Ugyanakkor, társadalmilag hátrányos helyzetű csoportként, a megfelelő szociális közpolitikák élvezői is. Más kérdés azonban, hogy a valóságban miként néz ki mind a kulturális, mind pedig a társadalmi közpolitikák gyakorlatba ültetése.

A különböző roma csoportok vezetői is hol kulturális, hol pedig társadalmi terminusokban határozzák meg és mutatják be követeléseiket, heves vitákat folytatva maguk között arról, hogy a romakérdés reprezentálásának mi is a „hiteles” formája. Vannak, akik azt állítják, hogy a „roma probléma” társadalmi dimenziójának a hangsúlyozása a roma népességet mint egészet a szegénységben élő emberek kategóriájával mossa össze. Ők arra hívják fel a figyelmet, hogy a társadalmi szemlélet megerősítheti azokat a negatív előítéleteket, amelyek a többségben élnek a romákkal avagy a „szegénységben élő emberekkel” kapcsolatban. Ez a szemlélet ugyanakkor-újratermelheti azt az elgondolást, miszerint a többség toleráns és nincsen kulturális előítélete, amely hatással lenne a roma kisebbség esélyeire az élet bármelyik területén; csupán az általuk fenntartott szegénységekultúra felelős a romák helyzetéért. Mások szerint, ha a romákat etnokulturális csoportként határozzuk meg, akkor nem látjuk meg azokat a társadalmi-gazdasági mechanizmusokat, amelyek megfosztják a romaként (ön)identifikált embereket a minőségi szolgáltatásokhoz való hozzáférés esélyétől. Továbbá, a „roma probléma” kulturalizálása e kisebbségi csoport gettósodásához és a „kulturális esszenciájába” vetett hit megerősödéséhez vezethet. Ezt a gondolatmenetet követve arra a téves feltételezésre juthatunk, hogy az emberek sorsát és lehetőségeit – társadalmi kapcsolataiktól és gazdasági helyzetüktől függetlenül – kultúrájuk determinálja.

Amennyiben a romapolitika és a romákkal kapcsolatos közpolitikák e „nagy kérdések” síkján mozognak, a roma nők helyzetével, illetve a reproduktív jogokkal és egészséggel kapcsolatos kérdéseket sem a többségek, sem a roma kisebbségek nem tartják prioritásnak.

d) Kutatásom részeként számos egyéni és csoportinterjút készítettem, de informális beszélgetéseket is folytattam helyi közegészségügyi alkalmazottakkal, akiknek valamilyen szempontból közik van a nők reproduktív egészségének kérdésköréhez is: családorvosokkal, nőgyógyászokkal, ápolókkal és a Megyei Egészségügyi Igazgatóság alkalmazottaival, beleértve a közösségi egészségügyi ellátókat (roma mediátorokat) is. Kutatásom idején a városban nem működött családtervezési központ, és nem alkalmaztak roma egészségügyi mediátort sem. A roma egészségügyi közvetítő szerepét egy közösségi egészségügyi ápoló látta el, aki a Megyei Egészségügyi Igazgatóság beosztottja volt, a városházán volt a rendelője és jó munkakapcsolatokat ápolt a Polgármesteri Hivatal Szociális Osztályával. Amikor az egészségügyi közintézmény vezetője meghallotta, hogy fogamzásgátlók használatával kapcsolatos kutatást végzek, nagyon fellelkesült. Gyorsan beavatott abba az elképzelésébe, hogy a helyi roma közösségben nagyon fontos lenne „termékenységszabályozási kampányt” indítani, lévén, hogy a polgármesteri hivatal és a város a „romák túlszaporodásának” negatív következményeivel küzd. Elképzelése szerint a roma nők körében injekciós kampányt kellene szervezni (a háromhavonta felírandó injekciós fogamzásgátló [Depo Provera] használatának céljából).

A városban szolgáló 13 családorvos közül 2004-ben négyen voltak annak a hálózatnak a tagjai, amelyen keresztül a térítésmentes fogamzásgátlók szétosztásra kerültek. A roma családok ezekhez az orvosokhoz tartoztak. A páciensek nagy száma, az ingyenes fogamzásgátlók szétosztásával járó adminisztratív munka és a tény, hogy mind a négy orvos önkéntes alapon végezte ezt a munkát, azt eredményezte, hogy az orvosoknak nem igazán jutott idejük arra, hogy komoly családtervezési konzultációt biztosítsanak pácienseiknek. A családorvosok gyakran hallattak cigányellenes véleménye-

ket; például ilyeneket mondogattak: „*Túl sok a roma páciensem, és ez azért van, mert újonnan jöttem a városba, tehát el kellett vállalnom, amit a kollégáim rám bízottak.*” „*Nagyon gyakran jönnek a rendelőmbe, és mindig követelnek valamit.*” „*Nagyon nehéz velük dolgozni, mert nem ballgatnak rád.*” „*Túl sok gyereket csinálnak.*” De találkoztam olyan véleményekkel is, amelyek a roma páciensek pozitív jellemzőit hangsúlyozták: „*A roma nők igenis gondját viselik a gyermeküknek, mert behozzák őket oltásra.*” „*A roma gyerekek egészségesebbek, mert sokkal több ideig szoptatja őket az anyjuk.*”

A város három nőgyógyásza az állami kórházban végzett praxisa mellett saját magánrendelőt is működtetett. Az állami intézetben presztízsük meglehetősen alacsony volt, úgy anyagi, mint erkölcsi értelemben. A magánvállalkozásuk viszont sikeresnek mutatkozott, de a roma asszonyok általában – anyagi körülményeik miatt – nem jutottak hozzá ennek a szektornak a minőségibb szolgáltatásaihoz. Az állami kórházban a nőgyógyászati osztály méreteit csökkentették: az ágyak számát radikálisan korlátozták az 1990-es évek szülési számának csökkenése miatt, és infrastrukturális felszereltségét is elhanyagolták. Amint azt az egyik nőgyógyász megfogalmazta: „*Itt mi vagyunk az átalakulási folyamatnak a vesztesei, teljesen leértékeltek és rosszul kezelnek, még akkor is, ha elméletileg az Egészségügyi Minisztérium például annak a szükségességéről beszél, hogy gondot kellene fordítani az anya- és gyermekgondozásra.*” A közegészségügyi ellátás piacosodásának jegyében a nőgyógyászokat egy sor, pontosan meghatározott művelet után fizették, de a fizetésükbe nem számítottak bele például a családtervezési tanácsadás vagy a kérésre végzett abortuszok.

Azoknak a roma nőknek, akik abortusz kérésével fordultak az állami intézményekben dolgozó nőgyógyászokhoz, sokszor kellett szembesülniük cigányellenes viselkedéssel, előítéletekkel, miszerint a roma nők „mocskosak”, „túlsgósan termékenyek”, „ostobák” és „nem képesek másra, csak gyereket csinálni, nincs meg az akaratuk, az intelligenciájuk és a neveltetésük ahhoz, hogy rendesen használják a fogamzásgátló tablettákat”. Az orvosok rossz véleménynyel voltak a roma nőkről, úgy vélték, hogy az állami klinikát többnyire a roma és/vagy a szegénységben élő nők keresik fel abortusz céljából. Szükségesnek tartották a „szülészeti szegregáció” megvalósítását, hogy „megvédjük a román pácienseinket”, illetve az „abortusz erkölcsatlenségéről” szónokoltak. Mindez végül odavezetett, hogy – egy időre legalábbis – a városi kórházban szüneteltették a kérésre végzett terhességmegszakításokat. E jelenség mögött a romák etnikai alapú kirekesztése húzódik – megfosztódtak ugyanis attól a törvényes joguktól, hogy a biztonságos terhességmegszakítás szolgáltatását élvezzék a számukra anyagilag elérhető állami kórházban.

e) A nők reprodukív döntéseire hatással vannak mindazok az elvárások és kulturális normák, amelyek közvetlen közösségeikben és családjukban élnek a szexualitással, szüléssel és anyasággal kapcsolatban – feltéve persze, hogy csoportjuk elfogadott tagjai kívánnak lenni. Ezekre az elvárásokra, illetve az anyagi körülmények szerepére a későbbiekben részletesen kitérek; itt most csak jelzem azt, hogy e szempontok is nyilvánvalóan befolyásolják az egyén reprodukív gyakorlatait. A roma nők környezetének elemei és mechanizmusai együttesen hatnak reprodukív döntéseikre – még akkor is, ha ennek nincsenek teljesen tudatában – mégpedig közvetlen anyagi helyzetük, társas kapcsolataik, és érzelmi kötődéseik révén; döntéseikben mindig szem előtt tartják, hogy mi a „normális” és „természetes” viselkedés az ő helyzetükben. De a roma nők nem passzív alárendeltjei a „roma kultúrának” és/vagy a „roma/női jogoknak”, sem az anyagi helyzetnek és társas kapcsolatoknak. Hiszen mindezeket állandóan újraértelmezik, sajátos módokon használva fel őket vagy ellenállva nekik. Döntéseik során azokat a megoldásokat választják, amelyek segítségével alkalmazkodni tudnak a konkrét élethelyzetük – s benne anyagi körülményeik és érzelmi kötődéseik – diktálta kényszerekhez és kötelezettségekhez. Összegezve tehát hangsúlyozni szeretném, hogy a roma nők ereje nem abban rejlik, hogy anyagi, társadalmi és kulturális kényszerektől szabadon cselekedhetnek, hanem inkább abban, hogy életüknek bármely aspektusáról egyezkedhetnek – s ennek következtében önálló egyéniségként élhetnek, miközben társadalmi szerepüket is betöltik.



## Roma nők: romák és nők, nők és romák

Az egyén etnikuma és neme – pontosabban az a mód, ahogyan a neki tulajdonított, illetve általa vállalt etnicitást és nemiséget a társadalom értékeli és elhelyezi a magán- és a közélet különböző színterein – meghatározza életútját. A továbbiakban arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam: milyen szerepe van az egyenlőtlenségek kialakulásában a nemnek és etnicitásnak, illetve annak, ahogyan ezek egymásra tevődnek.

A társadalmi nem és az etnicitás (és az egyéb kategóriák, például a „faj”, osztály, életkor, szexuális orientáció stb.) nem külön-külön, egymástól függetlenül strukturálják az ember identitását és társadalmi pozícióját. Kölcsönösen hatnak egymásra, vagyis egymás révén léteznek és működnek (az etnicitás a nemmel és/vagy az életkorral összefüggésben, a társadalmi nem pedig az etnicitással és/vagy az életkorral összefüggésben).<sup>3</sup> Konkrét esetünkben tehát egy roma nő nőiségének a tapasztalatát a cigányság tapasztalatán keresztül éli meg, és fordítva.

Másfelől a társadalmi nem és az etnicitás egyszerre hatnak az egyénen kívül és belül, tehát a szubjektum kívülről meghatározott pozíciói és a megélt szubjektivitás-metszetében jönnek létre és működnek. A különböző etnikai csoportba tartozó nők közötti különbségeket – melyeket egy adott térben és időben az egyénen kívül levő intézmények és diskurzusok által előírt különböző egyéni pozíciók („nő”, „roma”, „szegény”, „fiatal” stb.) jelenítenek meg – az egyén belsőleg úgy éli meg, mint egy sor összefüggő élettapasztalatot, például a „fiatal és szegény roma nő” tapasztalatát.

A roma nők társadalmi pozíciói és tapasztalatai a társadalmi nem és az etnicitás metszetében termelődnek. Nem létezik olyan roma nő, akit az egyenlőtlenségek, a diszkrimináció vagy egyéb hatások pusztán mint nőt vagy pusztán mint romát érintenék. Valójában nem létezik olyan kategória, hogy „nő önmagában” vagy „roma önmagában” – ezek csupán a kutatói leegyszerűsítés és általánosítás eredményei, vagy azon identitáspolitikák termékei, amelyek a saját szubjektumaikat esszencializálják. Ez azt jelenti, hogy egy roma nő női tapasztalatát mindig romaságának tapasztalata (is) árnyalja, és fordítva, vagyis a kettőt egymáson keresztül éli meg. Továbbá tény az is, hogy a roma nők közötti különbségek a társadalmi osztály és státus, életkor, vallás vagy szexuális orientáció mentén is konstruálódnak.

Következésképpen a roma nőket másképp érintik közösségeik társadalmi-gazdasági életkörülményei, mint a roma férfiakat, hiszen ők nőként romák, és mint ilyenek, a közvetlen közösségekben és a szélesebb társadalomban domináns nemi rendszerek hatása alatt is állnak. Ezek a rendszerek azokat a társadalmi elvárásokat és kulturális meggyőződéseket foglalják magukban, amelyek a szerepekre, tevékenységekre, kötelességekre, a munkaerosztás elveire vonatkoznak az élet különböző területein, például a háztartásban, a (fizetett és fizetetlen) munka világában, az iskolai oktatásban stb. Következő megjegyzéseim kutatásom empirikus anyagára támaszkodnak.

Egyfelől: a nőket másként érintik a háztartási problémák, mint a férfiakat, hiszen ők azok, akiknek otthonná kell varázsolniuk a szűk és sokszor rossz állapotban levő lakást. A formális házasságon kívül, partneri viszonyban élő nők kapcsolatuk megszűnését követően semmiféle jogot nem formálhatnak a házra, amelyben együtt laktak. Továbbá, legtöbbször a nők képviselik a családot a helyi hatóságok és egyéb hivatalos intézmények előtt, ők viszik a gyerekeket az iskolába vagy az orvoshoz, s így jobban ki vannak téve azoknak az esetleges megalázásoknak, amelyek a romákat ezen intézmények részéről érhetik. Ezek az intézmények általában távol vannak a romák lakóhelyétől, és a tömegközlekedés is többnyire akadozó – fent említett szerepeik miatt mindezek a nehézségek halmozottan érintik a roma nőket. Ráadásul, amennyiben a családi ház és a környék infrastruktúrája sok kívánnivalót hagy maga után (nem részesül például víz-, gáz- és áramszolgáltatásban),

<sup>3</sup> Amint az identitások interszekcionalitásait vizsgáló fekete és/vagy feminista antropológiai irodalom hangsúlyozza, mint például Hooks (1990), Davis (1981), Moore (1988, 1994), Hill Collins (1990), McClaurin (2001).



1. kép:

XXXXXXXXXXXXXX

a nőkre háruló házimunka sokkal több időt és energiát vesz igénybe, mint elfogadhatóbb anyagi körülmények között. A roma nők fizetett munkát is végeznek: nyáron növényeket gyűjtenek, vagy egész évben román „úriasszonyoknál” vagy „madámoknál” dolgoznak, illetve szociális segély fejében közösségi munkát végeznek (1990 előtt legtöbbjük alkalmazott volt, a férfiakkal együtt, a város négy ipari egységében). Az iskolai oktatás területén pedig a nők szexualitására vonatkozó kulturális normák, a szüzesség kultusza, a megrendezett házasságok intézménye vagy a házasságra és a fiatal korban való szülésre vonatkozó közösségi normák teremtenek egyenlőtlenségeket a roma lányok és fiúk között. Egy olyan rendszerben, amely előnyben részesíti a maskulin szerepeket és tevékenységeket (és itt nemcsak a romák esetére, hanem minden olyan esetre gondolunk, amelyben a patriarchális berendezkedés érvényesül), a nők státusa ellentmondásos, hiszen sok területen hatalmuk van, de ennek a hatalomnak nincsen autoritása. A férfidominancia eszméjét azok az erkölcsi szabályok tartják fent, amelyek értelmében a nőnek nemcsak tisztelnie, hanem szolgálnia is kell a férfit. A nő presztízse a férfi mellett betöltött szerepétől függ; akkor övezi a legnagyobb tisztelet, ha egész életében egyetlen férfi mellett kötelezi el magát; férje és gyermekei a forrásai a közösségen belüli tekintélyének és elismerésének.

Másfelől: az egymást átfedő nemi és etnikai viszonyok másként érintik a roma nőket, mint a nem romákat, például a reprodukív egészség tekintetében. 1989 decembere óta, mint román állampolgárok, ők is jogosultak arra, hogy éljenek reprodukív jogaikkal. Viszont – kulturális alacsonybelsőségük és társadalmi kirekesztettségük miatt – sokszor hátrányos megkülönböztetésben van részüik, s így valójában nem tudnak élni a törvény adta lehetőségekkel. Az őket érő diszkrimináció miatt nem részesülhetnek e téren minőségi szolgáltatásokban; sőt előfordulhat, hogy rájuk kényszerített ellenőrzéseken is át kell esniük, abból a célból, hogy kevesebb gyereket szüljenek, mint ahányat ők szeretnének, és mindezt azért, hogy ne „veszélyeztessék” a többség „nyugalmát”.

Röviden: a roma nők ki vannak téve egy olyan folyamatnak, amelyet joggal nevezhetnénk rasszosított hátrányos nemi megkülönböztetésnek és genizált faji alapú diszkriminációnak. Ők ugyanúgy szembesülnek a nőket érintő általános kirekesztési gyakorlatokkal (melynek példája Romániában a reprodukív egészség intézményes elhanyagolása), mint ahogyan áldozatai a rasszista előítéleteknek és gyakorlatoknak (a kulturális leértékelésnek és a társadalmi kirekesztésnek); nőként megélt tapasztalataik ekképpen különböznek a többségi nők tapasztalataitól. Továbbá a faji alapú diszkriminációval mint nők szembesülnek (amely az ő esetükben a cigányságnak egy másfajta tapasztalatát eredményezi, mint a roma férfiak esetében), hiszen reprodukív képességükből kifolyólag a rasszista termékenység-ellenőrzés célpontjaivá válhatnak, vagy nem juthatnak hozzá az egészségüket biztosító szolgáltatásokhoz és termékekhez. Magyarán: egyszerre tapasztalják meg a faji alapú diszkrimináció egy sajátos formáját mint nők és a nemi alapú diszkrimináció egy sajátos fajtáját mint romák. Összegezve: mint roma nők – tehát nem egyrészt mint nők, másrészt mint romák, hanem mint a többszörös hátrányos megkülönböztetésnek kitett romnők – válnak a méltánytalan bánásmód áldozataivá.

### A roma nő mint az etnikai identitás teste

Annak hatására, hogy a roma mozgalomban a „kultúrához való jogok” és az etnikai elismerés követelései győzedelmeskednek a társadalmi igazságosságnak az igényével szemben, a romapolitikákban megerősödnek a patriarchális diskurzusok. Sőt, létező kutatások fényében elmondható, hogy a világ legkülönbözőbb részein a szexualizált női testre és különösen ennek jelentőségére való hivatkozás mindig jelen van a romák ön-meghatározásában, és nem csupán a politikai, hanem a mindennapi életben is (Sutherland 1975; Okely 1983; Stewart 1997, Gay y Blasco 1999). A roma közösségek a külső világhoz való viszonyulásuk kialakítása során igyekeznek meghúzni és fenntartani etnikai határaikat, hangsúlyozni különbségüket és büszkén vallják, hogy ők jobbak, mint a gádzsók. Mindeközben a világ minden részén a nemek közti megkülönböztetésre is apellálnak. Olyan, a női testhez és a szexualitáshoz kapcsolódó fogalmakat hangsúlyoznak, mint „tisztaság” és „szennyezettség”. A szégyen ideológiája is fontos szerephez jut a romák és nem romák közötti határok, illetve a cigány társadalmakon belüli nemi hierarchiák fenntartásában is. Mindezek a kategóriák nem csupán kulturális előírásokat tartalmaznak, hanem egyszerre a társadalmi szabályozásnak és kényszernek a közvetítői is. Másrészt a romák – annak érdekében, hogy ki nyilvánítsák különbségüket és felsőbbrendűségüket a gádzsókkal szemben – ellentétes előjellel felhasználhatják az utóbbiak nőkre vonatkozó sztereotípiáit is. A testi szégyenérzet fontosságának, a tisztaság képzetének és a szexuális vágyak szabályozásának köszönhetően a roma közösségekben van egy sor olyan szabály, amely a nőktől kéri számon a szexuális erkölcsiséget, mint ahogy az is az ő feladatuk, hogy a férfiak, a család és az egész közösség tisztaságát és moralitását felügyeljék. Azok a szabályok, amelyek a kettős nemi standardot legitimálják, abból indulnak ki, hogy a női szexuális gyakorlat az erkölcsi romlás és a szégyen forrása, éppen ezért szükség van a szabályozására. Mi több, ezek a szabályok természetesnek veszik, hogy a nőknek „alul” vagy a férfiak „háta mögött” van a helyük (hiszen annak ellenére, hogy nagyon sok tekintetben döntőek a közösség számára, a testi funkcióik miatt úgy tekintenek rájuk, mint a szennyeződés potenciális elemeire). És végül, de nem utolsósorban azok a szabályok, amelyek a hatalommal bíró, és ennél fogva veszélyesnek tekintett nőre vonatkoznak, szintén abból származnak, hogy hozzájuk társítják a megrontás negatív hatalmát.

Amikor a társadalmi nem etnicizálási/nacionalizálási folyamatairól beszélünk, és a-nemiségnek az etnikai identifikációban betöltött szerepét hangsúlyozzuk, azt is meg kell vizsgálnunk, hogy a roma nők miként képesek megalkudni szerepükkel: azzal ugyanis, hogy ők a saját etnikai csoportjuk „teste”. Nem passzív elszenvetői a nemiség és az etnicitás metszetében létrejövő és fenntartott



2. kép:

XXXXXXXXXXXXXX

hatalmi rendszereknek; sokszor adnak hangot ugyanis annak a követelésüknek, hogy ők maguk irányíthassák a sorsukat. A gyakorlatban azonban nem sok esélyük van erre, hiszen reprodukzív döntéseik meghozatala során tőlük független strukturális tényezők, társadalmi elvárások és kulturális elképzelések korlátozzák őket. Döntéseikben ugyanis egyaránt szerepet játszanak az anyagi körülmények, az általános gazdasági viszonyok, az osztálykülönbségek, az egészségügyi ellátás sajátosságai és az ahhoz való hozzáférés mértéke, valamint a rendelkezésre álló születésszabályozási technikák (Ginsburg–Rapp 1995). Így tehát döntéseik nem egészen a saját döntéseik. Ugyanakkor a reprodukcióra vonatkozó szabályok nem uralják teljesen őket, mivel sikerül szubverzív gyakorlatokat fenntartaniuk (ezek közé tartozik a titokban elkövetett terhességmegszakítás vagy a fogamzásgátlók használata). De túlzottan nem mernek engedetlenkedni, többek között azért sem, mert erős bennük a vágy, hogy közösségük elfogadott és tekintélyt élvező tagjai legyenek.

A roma nők tehát végső fokon ugyanazzal az általános emberi problémával szembesülnek, mint bárki más, még akkor is, ha ők sajátosan élik meg és fejezik ki ezt, többek között társadalmi és kulturális környezetük mássága miatt. Nekik is azzal a kihívással kell szembesülniük, hogy miként lehet valaki egyidejűleg társadalmi személy és egyéni szereplő, vagy – Strathernt (1992) parafrázálva – miként cselekedhet önrendelkező és autonóm alanyként, amennyiben a társadalmi viszonyok teszik őt olyaná, amilyen.

A roma nők legtöbbje, akikkel a vizsgált közösségben találkoztam, tudott a modern fogamzásgátló módszerekről, mégis – számos ok miatt – sok abortuszon estek át életük során. Információik családorvosuktól, az állami kórház nőgyógyászaiktól, barátnőiktől vagy különféle pletykákból származtak. Néhány évvel korábban a közegészségügyben megkezdődött a fogamzásgátlók ingyenes osztása, s ezt a szolgáltatást a roma nők is igényelhették. Ez viszont további problémákhoz vezetett, hiszen az ingyenes fogamzásgátlók nem minden esetben feleltek meg egészségi állapotuknak. Az el-

múlt években az injekciós fogamzásgátlók terjedtek el közöttük, és még akkor is használják őket, ha mellékhatásokat okoznak. Sokszor hangsúlyozták beszélgetéseinkben, hogy közösségükben nem beszélnek nyíltan a fogamzásgátlókról, abortuszról vagy általában a reprodukcióról és szexualitásról (annak ellenére, hogy velem végül nyíltan tárgyaltak ezekről a dolgokról, amit én azért is nagyra tartottam, mert ezek a témák még mindig valamiféle tabut képeznek a többségi társadalom egészében is).

Beszélgetéseink során utaltak arra, hogy szégyellik magukat; éreztették, hogy e témáról nem tudnak olyan nyíltan beszélni, mint ahogyan – véleményük szerint – a többségek teszik (ezért mások), de azt is, hogy e témával kapcsolatos álláspontjuk a közösségen belüli helyzetüket is tükrözi. Ilyeneket mondogattak: „szégyellek erről beszélni”; vagy: „ha hirtelen meghízom, vagy épp ellenkezőleg, lefogyok, a közösség elkezd sugdolózni, hogy ez biztosan a gyógyszerek miatt van”; vagy: „ha megtudnák, hogy óvszert használok, akkor azt mondanák, hogy kurva vagyok”; vagy „azt mondják, hogy teszem a nagyot, ha meghallják, hogy fogamzásgátlókat szedek és erről mesélek”. A nyíltan ki nem mondott, csupán suttogva kifejtett közösségi vélemény tehát egyfajta szabályozó szerepet tölt be: meghatározza, hogy mi a „helyénvaló” fogamzásgátló módszer az adott közösségben. A nők terjesztik a híreket: „a barátnőm a gyógyszerektől hízott meg”; vagy: „amikor a szomszédom elkezdte szedni azokat a pirulákat, lefogyott”; vagy: „volt olyan is, aki belehalt az injekcióba”; vagy: „azt mondják, hogy volt olyan, aki rákos lett, miután spirált használt”.

Ezek az innen-onnan vett információk, tetézve azzal, hogy a nők nem mernek nyíltan beszélni ezekről a problémákról és az orvosok nem hallgatják meg őket vagy nem adnak választ a kétségeikre – odavezetnek, hogy a fogamzásgátlás kérdését titokzatosság lengi körül. Olyan probléma ez, amivel mindenkinek szembesülnie kell, ha el akarja kerülni, hogy több gyereke legyen, mint amennyit szeretne, vagy hogy abortusznak vesse alá magát, ugyanakkor olyan kérdés is, amiről szegényében mindenki jobban szeretne elfelejtezni. A fogamzásgátlás kérdésével együtt járó frusztráció csak tovább nő, mert a különböző tekintélyek ellentmondásos üzeneteket sugallnak, például: „a közösség azt várja el a nőktől, hogy annyi gyereket szüljenek, ahányat csak tudnak”; vagy: „azt mondják, hogy minél több gyereked van, annál nagyobb a hatalmad”; vagy: „ha Isten azt akarja, hogy állapotos maradj, akkor meg kell szülnöd a gyereket”; vagy: „azt mondják, hogy te, mint nő, kell tiszteld az emberedet, és ha ő sok gyereket akar, akkor neked meg kell szülnöd őket”; vagy: „hogy csinálhatnék még több gyereket ebben a putriban?”; vagy: „kibírhatatlan egy anya számára, hogy lássa, hogy a gyerekei fáznak vagy éheznek”; vagy: „vétek az abortusz vagy a fogamzásgátlók használata, úgyhogy akár most, negyvenévesen is megszülném a gyereket, hogyha jönne”.

A fogamzásgátlók körüli tanácstalanság miatt a legtöbb roma nő számára az abortusz marad a „legjobb” vagy legalábbis a „legpraktikusabb” megoldás a nem kívánt terhességek esetében. A nők nagy része, akikkel beszélgettem, azt hangsúlyozta, hogy az abortuszhoz való folyamodás gyakorlati döntés: „nem tudtam volna több gyereket felnevelni, ezért csináltam abortuszt”; vagy: „ha nem akarod a gyermeket, mert nincsenek meg az anyagi körülményeid, jobb, ha nem szülsz meg, jobb, ha abortuszt csinálsz, mert sokkal rosszabb utána kínozni.” Ugyanakkor szinte mindenki bűnnek tekintette az abortuszt: „megölsz egy lelket, és ez mindvégig érinteni fog”; vagy: „Isten nem fog többet enni adni neked, miután meghalsz”; vagy: „úgy érzed magad, mint egy gyilkos”. Mégis, utolsó mentsvárként az abortuszhoz folyamodnak. Amint egyikük megfogalmazta: „ez olyan, mint egy testedben zajló háború, nehéz eldönteni, de végül is azt választod, mert nincsen más kiút”. E beavatkozáshoz egyébként ugyanúgy viszonyulnak, mint általában a tényhez, hogy orvoshoz kell fordulni: kórházba menni – különösen, ha a nemzőszervek megbetegedéséről van szó – kellemtelen, s ráadásul a testiségre és szexualitásra vonatkozó tabukat is érintő dolog. Ráadásul a román közegészségügy nem éppen megelőzéssel kapcsolatos gondolkodásmódjáról és gyakorlatáról ismert. Ilyen körülmények között az abortusz (mint konkrét sürgősségi beavatkozás) továbbra is sokkal „kedveltebb” módszer, mint a fogamzásgátlók használata – ami egyébként rendszeres kontrollt





3. kép:

XXXXXXXXXXXXXX

igényel, és sokkal több kiadással is jár. Idézem: „ez idáig csak egyszer csináltam abortuszt, úgyhogy még kétszer vagy háromszor tudok csinálni, egyszerűen csak elmegyek a nőgyógyászhoz és kérem, most megengedett és olcsó az állami kórházban”.

Az abortusz aktusát néha úgy tekintik, mint a női hatalom megnyilvánulását; olyan beavatkozást, amelyet ők irányítanak, és amelyet titokban is meg lehet tenni: „Ezt nem mondtam el neki, ez az én problémám, úgyhogy nekem kell megoldanom.” Paradox módon ezt a fajta hatalmat egy nő annak köszönhetően „éri el”, hogy, idézem: „az én emberem nem viseli a gondomat úgy, ahogyan kellene”; vagy: „akaratom ellenére ejtett teherbe”. A szűkös gazdasági körülmények között, amelyben élnek vagy a rossz párkapcsolatuk miatt, amely akár testi épségüket is veszélyeztetheti, az abortusz segítségével további gondoktól szabadulhatnak meg. Ebben az esetben kevésbé vagy egyáltalán nem foglalkoznak a mellékhatásokkal – ha épp a túlélés a tét, akkor mindennek eltörpül a jelentősége. Az abortusz gyakorlata jól illeszkedik a „jelenben élés” stratégiájához; a fogamzásgátlók használata viszont hosszú távú tervezést feltételez, s emiatt nem egyeztethető össze a „máról holnapra élés” gyakorlatával.

A romák fontos értéknek tartják azt, ha valaki annyi gyermeknek ad életet, amennyire csak képes, s ez nagy terhet ró az asszonyokra. Ebből a szemszögből nézve, a teherbe esés a nő stratégiája is lehet arra, hogy jelezze: megfelel a társadalmi elvárásoknak. Ebben az összefüggésben a terhességmegszakítás az egyén döntési szabadságát jelenti – lehetőséget, hogy kiszabaduljon mások felügyelete alól; szubverzív alternatívát jelent számára, hogy ne tartsa meg terhességét, ha nem megfelelőek anyagi feltételei, társas kapcsolatai és érzelmi kötődései.

Mindezek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a szegénységben élő roma nők számára az abortusz és a modern fogamzásgátlók használata jelentik azokat az alternatív eszközöket, amelyekhez – válaszul a saját közösségük és a szélesebb társadalom által rájuk nehezített terheire



– folyamodnak De vajon ezáltal valóban uralkodnak-e a saját testük fölött? Termékenységgel kapcsolatos döntéseiket a roma nők narratívájukban nem a testük felett gyakorolt jogaikkal indokolják. Láttuk, hogy többnyire anyagi körülményeiket és érzelmi kötődéseket hangsúlyozzák mint döntéseik mozgatórugóit. Minthogy azonban az emberi test fizikailag és társadalmilag is beleágazódik a környezetébe, kijelenthetjük, hogy a szóban forgó helyzetekben tulajdonképpen a saját testükről döntenek. Reprodukciós döntéseik során éppen a saját testük révén gyakorolják a kontrollt életük fölött. Ilyen módon tehát, ha a strukturális tényezőket megváltoztatni nem is tudják, de hatalmukban áll a maguk módján viszonyulni hozzájuk és kezelni őket.

## Etnikai és nemi tudatosság

A társadalomkutatás által használt identifikációs kategóriák problémája nemcsak elméleti és módszertani kérdés, hanem az etnicitásvizsgálat etikájának és politikájának szempontjából is rendkívül fontos. Hiszen az etnicitáskutatások a nacionalista/eticizáló ideológiák cinkosáivá válhatnak, vagy épp ellenkezőleg hozzájárulhatnak egy velük szembeni kritikus attitűdhez. A szóban forgó kutatások akarva-akaratlanul is hozzájárulnak azoknak a fogalmaknak a kidolgozásához, rögzítéséhez, elterjedéséhez, amelyek révén az adott társadalmi-politikai kontextusokban felfogjuk a társadalmi valóságot. Ennyiben hozzájárulhatnak a valóság etnicizálásához, miközben azt hangoztatják, hogy nem hisznek az etnicitás elsőbbségében. E csapda elkerülése végett nagyon fontos, hogy az etnicitást kutatók kritikusak legyenek, és figyelmesek arra, hogy saját fogalmaik és megállapításaik hogyan hatnak vissza a kutatót emberekre és közösségekre.

A roma nők reprodukív egészségére irányuló kutatásom alkalmával lehetőségem nyílt arra, hogy a kritikai/dekonstruktív diskurzuson túl az elkötelezett társadalomtudományos kutatás más formáját is kipróbáljam. Ez a vizsgálódás nem annyira a kritikai társadalomelmélet hozadéka kívánt lenni, mint inkább egyfajta alkalmazott kutatás: a roma nőket érintő közpolitikák irányába megfogalmazott javaslatokkal, valamint egy, a kutatásból kinövő filmmel,<sup>4</sup> mely tágabb körökben érhetne el legalább a figyelemfelkeltés eredményét, de azt is, hogy a társadalom sok kényes témájáról „kis-embereket” szólaltatott meg.

Ebben a vonatkozásban kiindulópontom az volt, hogy a közpolitikák – bármennyire is „cselekvésorientált eszközök, amelyeket a törvényhozók a problémák megoldására használnak” (Titmuss 1974: 23) – úgy is működnek, mint a hatalom forrásai. Hiszen – más kényszerítő erővel együtt (amilyen például a gazdasági helyzet, a társadalmi státus vagy a kulturális koncepciók) – „szervezik a társadalmat és strukturálják annak a módját, ahogyan az emberek felfogják önmagukat és lehetőségeiket” (Shore–Write 1997: 7). A romákat megcélzó és a reprodukív egészségre vonatkozó közpolitikákat mint kulturális szövegeket vizsgáltam, amelyek „anyagi következményekkel járnak, konkrétan hatnak az emberek életére” (Seidel–Vidal 1997: 59), vagyis olyan diskurzív képződményekként, amelyek egyeseket hatalommal ruháznak fel, másokat viszont (esetünkben a roma nőket) elnémitanak. Annak vizsgálata során, hogy ezeket a politikákat a helyi egészségügyi dolgozók miként ültetik át a gyakorlatba, megfigyelhettem, hogy a működésben lévő közpolitikák miként korlátozzák a szegénységben élő roma nők hozzáférését a reprodukív egészségügyi ellátáshoz.

Néhány javaslatot is megfogalmaztam a romákra, illetve a reprodukív egészségre vonatkozó közpolitikákkal kapcsolatban, amelyek szerintem javíthatnák a roma nők esélyeit a szolgáltatások tényleges hozzáférésére. Anélkül, hogy belemennék a részletekbe, itt most csak arra az elvre utalnék, amit máshol részletesebben is kifejtettem, nevezetesen annak szükségességére, hogy az etnicitást és

<sup>4</sup> A Piros mákvirágok (*Red Poppies*) című 55 perces film saját rendezésemben készült 2006-ban. Operatőr: Iulia-Elena Hossu, vágó: Schneider Tibor.

a nemiséget a romániai közpolitikák fősodrába kellene állítani (*mainstreaming*) (Magyari-Vincze 2009). Ez a gondolat annak a ténynek az elfogadását tükrözi, hogy a roma nők problémái (köztük a reprodukív egészség és jog kérdése) szerves részét képezik a romák szélesebb körű problémáinak, ugyanakkor a romániai nőket érintő tágabb jelenségkörbe is tartoznak. Ezért van szükség az etnicitás és a nemiség *mainstreamingjére*; tehát arra, hogy minden közpolitikát (köztük a reprodukív egészséggel és a nők egyenjogúságával kapcsolatosakat is) az eltérő társadalmi körülmények között élő különböző etnikai csoportokra gyakorolt hatásai szempontjából is elemezzünk.

A reprodukív egészségpolitikák etnicizálása, valamint a romapolitikák *genderesítése* annak tudatosítására vonatkozik, hogy miként határozzák meg és kezelik egy adott társadalmi helyzetben az etnikai és nemi különbségeket, és ezek milyen hatással vannak az emberek mindennapi életére – például azáltal, hogy kizárják őket a létfontosságú forrásokból. Kutatásaim elején azt feltételeztem, hogy a közpolitikákra vonatkozó javaslataim hozzájárulhatnak egy olyan (reprodukív) egészségpolitikának a kidolgozásához, amely odafigyel az etnikai különbségekre és egyenlőtlenségekre, mint a társadalmi/kulturális rendszer termékeire, és képes ellensúlyozni a romák egészségügyi ellátáshoz való hozzáféréseivel kapcsolatos diszkriminációnak a hatásait. Ma ehhez feltétlenül hozzáteszem: ennek a közpolitikának úgy kellene működnie, hogy közben ne váljék a „humanitárius segítségnyújtás” címkéje mögé bújtatott rasszizmus eszközévé (azáltal, hogy a roma túlnépesedést megelőzendő „biztosít” terhelességszabályozási módszereket a roma nők számára).

Egy olyan társadalomban, ahol a patriarchátus,<sup>5</sup> az etnokrácia<sup>6</sup> és a rasszizmus még mindig a strukturális hatalom részeként<sup>7</sup> működnek, és mint ilyenek, ellenőrzést gyakorolnak az emberek gondolkodásmódja és a források elosztása fölött, az elkötelezett kutatásnak az lehet a célja, hogy kritikusan tekintsen bármely elnyomó hatalom működésére, és az egyéneket mint autonóm és felelősségteljes szubjektumokat juttassa szóhoz. Én magam ezért fordultam a feminista antropológia eszköztárához, mert segítségével értelmezni tudom, miként termelődnek újra a különböző etnikumú nők és férfiak közötti társadalmi egyenlőtlenségek a különféle politikai-gazdasági rendszereken keresztül, a szocialista paternalizmuson át a nacionalista és/vagy neoliberális kapitalizmusig. Az elemzésemben központi szerephez jutó roma nők, akik mind nemiségük, mind pedig etnikumuk miatt sok hátrányos megkülönböztetésben részesülnek, úgy tudatosítják igazságtalanságélményeiket, hogy közben egyéni döntéseiket is érvényesíteni akarják. Történeteikbe és tapasztalataikba nemcsak közvetlen életviláguk sajátosságai vannak beíródva, hanem a tágabb társadalmi rend elemei is. Életstratégiáik pedig nemcsak meghatározottságaikról és alkalmazkodásukról tanúskodnak, hanem társadalomkritikáról, valamint arról is, hogy miként képzelik el az általuk elfogadhatatlan állapotok megváltoztatását. A feminista antropológiába ágyazott akciókutatásom ezeket hozza felszínre és jeleníti meg, így kívánva hangot adni számukra a nyilvánosság tereiben és ezáltal hozzájárulni megerősítésükhöz.

<sup>5</sup> Verdery alapján (1996) úgy tekintem, hogy a patriarchális nemi rezsim egy olyan rend, amelyben a „beépített” egyenlőtlenségek a férfi szerepeknek kedveznek. A patriarchátus a nemi sztereotípiák intézményes elrendeződése révén működik, strukturális diszkriminációt és a nők és férfiak közötti egyenlőtlenségeket hozva létre.

<sup>6</sup> Az etnokráciát olyan rendszerként határozom meg, amely a társadalmi kapcsolatokat mint az etnikai hovatartozás elve által meghatározott hatalmi viszonyokat szervezi. Ez az etnocentrikus világnézetten és intézményes elrendezéseken alapuló rendszer a saját etnikai csoportot helyezi kedvezményes helyzetbe és ennek tagjait privilegizált pozíciókba juttatja, a más etnikumúakat viszont hátrányosan különbözteti meg, és ilyen módon etnikai vonalak mentén szerveződő, strukturális egyenlőtlenségeket hoz létre.

<sup>7</sup> A strukturális hatalom meghatározásában Wolf az öntudatot irányító hatalom foucault-i fogalmára utal, viszont ő ezt egy tágabb értelemben használja, mint „olyan hatalom, amely a politikai gazdaságot strukturálja” (Wolf 1990: 587).

*„Aki érti a világ bangját, annak muszáj szólania”.*

## **Roma nők a politikai érvényesülés útján**

Tanulmányomban a roma nők közéleti és politikai tevékenységével foglalkozom; vizsgálódásom fókuszában az etnikai, nemi és osztályhelyzet összefonódása áll, az a kérdés, hogy a különböző strukturális meghatározottságok hogyan befolyásolják az egyén lehetőségeit az érdekérvényesítésben és a politikai reprezentációban való részvételben. A magyarországi politika az utóbbi években nyitott ugyanis a roma nők irányába, vizsgálódásaim mégis azt mutatják, hogy mégsem kaptak valós elismerést. A kisebbségi hang megjelenítése a társadalmi diskurzusokban fontos politikai tett, mégsem elégséges a roma közösség méltóságát elismerő politika megvalósulásához. Még kevésbé ahhoz, hogy a kisebbségi női érdekek és szempontok is meg tudjanak nyilvánulni

A közéleti szerepet betöltő roma nők minden szempontból *határátlépőnek*<sup>1</sup> számítanak. Az egyik interjúalany szerint *„bármilyen közéleti, civil vagy akár pártpolitikai szerepvállalás státuszváltással járó társadalmi mobilitás lehetőségét kínálja számunkra”*. A határátlépésnek többféle értelmezése lehet. Egyrészt jelenti a valóságos társadalmi és földrajzi mobilitást. Emellett azonban a tanulmányomban szereplő nők „határátlépők” metaforikus értelemben is, hiszen a hatalom által konstruált látható és láthatatlan határokat és falakat kell kritizálni, megkérdőjelezni és lebontani. Margaret Higonet (Higonet 1993: 2–3) feminista irodalomtudós amellel érvel, hogy aki át akar lépni határvonalakat, annak azzal is számolnia kell, hogy mind a határok, mind a határok mögötti struktúrák átalakításában részt kell vennie

A tanulmányomban idézett roma nők mint határátlépők sokszor a kimondott és kimondatlan társadalmi és politikai konvenciókkal mennek/mentek szembe. Az interjúk során elmondták, hogy emiatt gyakran folyamatos támadásoknak vannak kitéve. A határátlépőket nem az elismerés illeti meg, hanem büntetés vár rájuk, mivel védett területre léptek be (Henderson 1995: 2).

Tanulmányom három témakörhöz kapcsolódik. Az első a magyarországi szociológiai és antropológiai romakutatások roma nőkkel kapcsolatos munkáit öleli fel. A második a feminista episztemológia azon elméleti rendszere, amely felismerte a kisebbségi nők egyenlőtlenségének és elnyomásának alapidimenzióit: az etnicitást, gendert és osztályhelyzetet. A feminista irodalom az egyenlőtlenségek összefonódását interszekcionalitásnak nevezi, amit a nőszempontú elemzések analitikai és módszertani keretének használ. A harmadik elméleti iskola pedig a posztkolonialista fekete és színes bőrű nők elméleti írásaihoz illeszkedik.

<sup>1</sup> Magyarországon Bakó Boglárka és Tóth Eszter Zsófia szerkesztésében 2008-ban jelent meg a *Határtalan nők. Kizártak és befogadottak a női társadalomban* című kötet, amelyben számos kitűnő írás olvasható a határátlépő nőkről és női csoportokról.

A határátlépésnek széles nemzetközi irodalma van a társadalomtudomány és a feminista irodalomkritika területén egyaránt. Ezek közül az általam is említett két legfontosabb: Higonet 1994; Henderson 1995.

## Roma nők a magyarországi kutatások tükrében

A magyarországi cigányokra vonatkozó kutatások az elmúlt 15–20 évben elsősorban a cigányság társadalmi struktúrában elfoglalt helyzetét vizsgálták. A társadalmi integráció és társadalmi esélyegyenlőség kérdéskörén keresztül a legnagyobb hangsúllyal a hátrányos helyzetű romák problémái jelentek meg. Ezt maga a jelenlegi társadalompolitikai diskurzus „írta elő”, amely nagy hangsúlyt fektet a társadalmi integrációra, a leszakadók és a kirekesztettek társadalmi befogadására.

Azok a cigányok, akik a társadalmi mobilitás csekély lehetőségével mégis élni tudtak, és így kikerültek a hátrányos helyzetűek, szociálisan depriváltak köréből, a legtöbb esetben kiesnek a társadalomkutatások fókuszából. Nagyon kevés olyan kutatás van, amely a roma elitnek vagy a sikeres romáknak az identitását, integrációs stratégiáit kutatta volna.<sup>2</sup>

Ebben a kontextusban a roma nőkkel kapcsolatos szociológiai kutatások és írások meghatározó témája a roma nők reprodukciós viselkedése volt. A szociológiát mint tudományos diszciplínát mindig is érdekelte a népességnövekedés, valamint az a kérdés is, hogy milyen demográfiai alakzata van egy bizonyos népcsoportnak. A roma népesség demográfiai mintázata nagyon hasonlít az úgynevezett „tradicionális társadalmak”<sup>3</sup> demográfiai képéhez. Ezen társadalmak jellegzetessége az, hogy a születési és a halálozási arányszámok magasak, s ezenfelül rendkívül nagy a csecsemőhalandóság. Neményi Mária. Terhesség-szülés-gyermekgondozás – cigány anyák és az egészségügy kapcsolatrendszerében címmel készített kutatást a 90-es években. A kutatásban megszólaltatott roma nők életútjukat és termékenységi történetüket mondják el (Neményi 1999: 161). Neményi a kutatásban négy almintát összehasonlításra vállalkozott. A négy almintát a következő csoportok alkották: oláh-cigányok, beás cigányok, romungrók, valamint a budapestiek (etnikailag vegyes) csoportja. A kutatás egyik következtetése az volt, hogy termékenységi szokásaikban a többségi társadalom tagjaitól legfőképpen az oláh és a beás cigányok térnek el. A legnagyobb tudatosság gyermekvállalásra vonatkozólag a budapesti csoportnál volt megfigyelhető.

Durst Judit a marginalizált csoportok termékenységi magatartásának alakulását vizsgálta, valamint azt, hogy van-e etnikus hatás a gyermekvállalási hajlandóságban?<sup>4</sup> Durst következtetése, hogy a romák reprodukciós viselkedésében sokkal jobban dominál az adott roma közösség helye és beágyazottsága a lokális társadalmi és gazdasági struktúrába, mint az etnikainak tekinthető specifikum. Amíg Durst Judit a láposi romák esetében deetnicizálta a reprodukciós viselkedést, addig Neményi Mária interjúinak elemzése során – nagyon óvatosan ugyan, de – az etnikai és nemi kérdések összefonódásáról ír.

Durstéhoz hasonló következtetésre jutott Janky Béla is, aki a 2003-as reprezentatív cigányvizsgálat adatait elemezte abból a szempontból, hogy miként változtak a cigány nők életesélyei a rendszerváltást követő másfél évtizedben.<sup>5</sup> Megállapította, hogy ahol az oktatási rendszerben és a munkaerőpiacon valós integrációs lehetőségek nyílnak meg, a tinédzserkorú anyák számának egyértelmű csökkenése figyelhető meg. Ugyanakkor, azokban a térségekben, ahol a legrosszabb munkaerő-piaci és oktatási feltételekkel kell számolni, és nincs lehetőség az integrációra, a termékenységi szint és a fiatalok anyák száma nem csökkent. Az elmúlt néhány évben a posztmodern és posztstrukturális társadalomelméletek identitásfelfogása hatással volt a hazai romákkal kapcsolatos társadalomtudományi kutatásokra is. Ezt az új kritikai diskurzív beszédmódot jelentetik

<sup>2</sup> Székelyi–Örkény–Csepeli–Barna 2005; Feischmidt Margit 2008; Kende Anna 2005.

<sup>3</sup> Warren S. Thompson demográfus egy három lépcsőből álló folyamatot ír le, amelynek során a népesség egyik típusú stabil állapotát egy másik típus váltja fel. Az első szakasz a tradicionális társadalmak demográfiai jellegzetességére utal, amely nagy hasonlóságot mutat a romák demográfiai mintázatával.

<sup>4</sup> Durst 2001: 71.

<sup>5</sup> Janky Béla, 2005a; Janky Béla, 2005b.

meg a roma nőkkel kapcsolatos írásaikban Kovács Éva,<sup>6</sup> Horváth Kata<sup>7</sup> és Kovai Cecília,<sup>8</sup> valamint Bakó Boglárka,<sup>9</sup> akik az egyéni narratívák alapján rekonstruálták a roma közösségekben megjelenő gendermintákat. Ezen élmények, megközelítések folytatásaként fogom fel a közéleti szerepet betöltő roma nők identitásainak vizsgálatát is.

Kovács Éva egyik legizgalmasabb és leginspirálóbb tanulmánya a *Fekete testek, fehér testek: A cigány képe az 1850-es évektől a XX. század első feléig*, amelyben szembesíti a társadalomtudományok művelőit azzal, hogy fontos problematizálni és elemezni a megfigyelői tekintetet a társadalomtudományokban éppúgy, mint a vizuális reprezentációk esetében (Kovács 2009). A tanulmány felhívja a figyelmet arra, hogy a „fekete” testek az európai modernitásban hogyan feminizálódnak és maszkulinizálódnak, továbbá, hogyan vetítődnek ezekre a testekre a „fehér” társadalom vágyai és rossz érzései. Kovács Éva azt is bemutatja az általa kiválasztott képeken keresztül, hogyan válnak a cigányok a modern Közép-Kelet-Európa kolonizáltjaivá, vagy – az ő kifejezésével élve – „primitívjeivé”. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy Közép-Kelet-Európában a megfigyelői pozíció akkor fog módosulni és az önreflexió akkor fog elkezdődni, ha a megfigyelt „cigány” „átáll a másik oldalra”, ha megjelennek a cigány alkotók és társadalomkutatók, és „kikényszerítik” a pozícióváltást a láthatatlan privilégiumokkal rendelkező „nem cigány” alkotók és kutatók részéről.

## Interszekcionalitás, posztkolonializmus és a fekete feminizmus

Az interszekcionalitás fogalmát Kimberly Crenshaw feminista jogász nő honosította meg annak jelölésére, hogy a szociokulturális hierarchiák és hatalmi relációk – mint az osztály, az etnikai vagy nemi rezsimek – kölcsönhatásban állnak egymással (Lykke 2005: 2–3, 7–17; 2003: 47–56). A fogalom használati fontosnak tartják annak a vizsgálatát, hogy a kölcsönhatásba kerülő kategóriák hogyan befolyásolják egymást, hogyan hoznak létre új kategóriákat és hierarchiákat. Sokan korábbról eredeztetik a gondolatot: az interszekcionalitás elméleti koncepciója a feminista ismeretelméletben az 1990-es években állt össze új elméleti keretté, annak következtében, hogy a nemzetközi feminista mozgalmakban mélyreható változások következtek be. Egyrészt megjelentek a nyugati fekete feminista mozgalmak, valamint megfogalmazódott a harmadik világbeli, posztkolonialista gender kritikája a nyugati fehér nők etnocentrizmusával és rasszizmusával kapcsolatban. A roma polgárjogi mozgalmat nagyon sok esetben párhuzamba állítják az amerikai fekete polgárjogi mozgalommal. Az 1990-es években Magyarországon is megindult az emberi jogok követelésén alapuló roma polgárjogi mozgalom, amely nagyon sok hasonlóságot mutat az amerikai fekete polgárjogi mozgalommal, antidiszkriminációs és antiszegregációs követeléssel és érvrendszerével. Mindkét mozgalom emancipatorikus abban az értelemben, hogy a faji, etnikai csoport elleni intézményesült diszkriminációt kívánja felszámolni, vagy legalábbis megkérdőjelezni annak legitimítását. A nők részvétele és

<sup>6</sup> Lásd Kovács Éva: *Mari és az ő „cigánysága”* - avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában, című írását, amely 2006-ban, a *Tabula* 9/1-es számában jelent meg. Kovács Éva az elbeszélés és a gyakorlat funkcionális elválaszthatatlansága mellett érvel. A tanulmány két tézist vezet be. Az egyik kritizálja a késő modern multikulturalista megközelítést, amely továbbbörökíti a kolonialista és esszencialista felfogást. A másik tézis amellel érvel, hogy a társadalmi érintkezésben az elbeszélés (*saying*), a gyakorlat (*doing* és *performance*) és a kulturális átvétel (*deed*) egymástól elválaszthatatlanok. A szerző az első tézisében a narratív aktus mellett érvel, ami átvágja a kolonialista, civilizációs és kulturális korlátot. A másik tézisében pedig a narráció kizárólagossága ellen érvel.

<sup>7</sup> Horváth Kata 2008. Ebben a tanulmányban a szerző arra kíváncsi, hogy a borszín diskurzív konstrukciója hogyan hozza létre a szexualitást, a nemiséget és az etnikainak minősített családi hovatartozás jelentségeit.

<sup>8</sup> Kovai Cecília 2006. Kovai tanulmányában a nemi viszonyokat, a nemi szerepek konstruálódását vizsgálja különböző beszéd- és élethelyzetekben. A szerző vitázik azokkal a kulturális antropológusokkal, akik „a nemiséget a személyiség testben megnyilatkozó osztatlan lényegének vélik”.

<sup>9</sup> Bakó Boglárka 2008.



a gender témák megjelenése a roma politikai mozgalomban és civilszervezetekben nagyon hasonlít a fekete polgárjogi mozgalmak női aktivistái által leírt tapasztalatokhoz, legfőképpen transznacionális szinten.<sup>10</sup>

Bell Hooks afroamerikai feminista szerint a nyugati feministák számára hosszú ideig a hatalmi hierarchia alapját a férfiak és a nők közötti különbségtétel képezte. A nyugati fehér feministák szerint a probléma a patriarchális uralomban gyökerezik, ezért ha megszüntetjük a társadalmakba beágyazódott szexista elnyomást, akkor ez majd szükségképpen megszünteti a hatalomgyakorlás minden formáját. Ezen ideológiai megközelítés mind a rasszizmust, mind az osztályalapú kizsákmányolást a patriarchátus következményének tekinti: a nemi alapon működő hatalmi struktúra lebontása maga után vonja a rasszista és az osztályalapú kizsákmányolás felszámolását is. Ezt a megközelítést nagyon sok nyugati baloldali, fehér, privilegizált helyzetű nő tartotta magáénak (Hooks 1989: 19). Bell Hooks felhívja a figyelmet arra is, hogy ez egy bináris ellentét, amelyben a gyengéket a nők képviselik, az erőseket pedig a férfiak, illetve vannak a hatalommal bírók és a hatalmat nélkülözők, s ezek statikus szerepeket, illetve hierarchikus viszonyokat rögzítenek. Bell Hooks azt is kiemeli, hogy fontos szembenézni a valósággal, amelyben a nők – elnyomóként és áldozatként egyaránt – részt vállalhatnak az uralom gyakorlásában. „Ha a patriarchális uralomra fordított túlzott figyelem elfedi a valóságos helyzetet, vagy olyan eszközzé válik, melynek segítségével a nők torz képet alakítanak ki életük valós helyzetéről, akkor ők maguk is együttműködnek a tudat elfojtásában, illetve a hamis tudat terjesztésében; meggátolva azt, hogy önmaguk és a társadalom átalakításában felelősséget vállaljanak.” (Hooks 1989: 20) A fekete női aktivistáknak és teoretikusoknak, valamint a harmadik világbeli nőknek egyaránt nagy szerepük volt és van továbbgondolni a feministák által konstruált patriarchális elnyomást. A fekete és más színes bőrű feminista csoportok az uralom különböző hordozóinak – nem, faj/etnicitás, osztály – és azok összetett kapcsolatrendszerének elemzésére hívták fel a figyelmet.

### A roma nők emancipációja és identitáspolitikája. Esettanulmány

A roma nők megjelenítése kétféle módon történik a társadalomtudományos és művészeti diskurzusokban. Az egyik reprezentációs mód magában foglalja mindazon tudományos és művészeti írásokat és alkotásokat, amelyek központi témáiban a roma nők mint tárgyak jelennek meg. A másik pedig az önreprezentációs mód, ahol művészeti alkotásokon és interjúkon keresztül a roma nők beszélnek saját politikai és társadalmi emancipációs küzdelmeikről és reflektálnak rájuk. Amíg az elsőben mások választják meg a roma nőkkel kapcsolatos témákat, addig a másodikban a roma nők mint aktív diskurzusalakítók jelennek meg.

Interjúim elemzésekor arra a kérdésre keresem a választ, hogy hogyan jelennek meg a gender, etnicitás és az osztályhelyzetek metszetei az élettörténeteikben. Elemzésemet kilenc interjúra (valamint politikai és közéleti szerepet betöltő roma nőkkel készített, különböző újságokban megjelent interjúkra) alapoztam, amelyek a doktori disszertációm empirikus részét képezik. Olyan roma nőkkel interjúztam, akik közéleti, vezetői szerepet töltenek/töltöttek be állami intézményekben, önkormányzatokban vagy roma civilszervezetekben. Többségük 1970 előtt, kisebb részük 1970 után született első generációs értelmiségi, akik nemcsak a szűkebb családjukon, hanem a tágabb közösségükön belül is mintaadónak számítnak. Az egyik fontos elemzési szempont az volt, hogy milyen a családok integráltsági foka (szegregált vagy integrált lakóközösségekben éltek-e), szocioökonómiai státusza, identitásstratégiája (asszimilációra, integrációra törekedett-e; hagyományörző volt vagy a hagyományokkal szakítani igyekezett), illetve, hogy milyen kapcsolati tőkével rendelkeztek.

<sup>10</sup> A roma nők transznacionális politikai szerveződéséről lásd bővebben: Kóczé 2008.



Továbbá, miként dolgozták fel közvetlen és közvetett diszkriminációs tapasztalataikat, az miként befolyásolta politikai álláspontjukat. Milyen módon hatottak karrierjükre a családi viszonyaik, nő szerepeik egy roma vagy nem roma élettárs mellett. Az is fontos szempont volt, hogy az interjúalanyokat hogyan és milyen módon szólította meg a politika, és abban milyen módon, milyen hatással tudtak érvényesíteni kisebbségi közösségi és női szempontokat.

#### A ROMA KÖZÖSSÉGEK HATÁSAI, KÜLÖNÖSEN A NEMI VISZONYOKRA NÉZVE

Az általam vizsgált roma nők karrierjének fontos befolyásoló tényezője a család társadalmi státusza, a kibocsátó közeg nyelvi és kulturális identitása. Az esetek többségében az interjúalanyok a gyermekkorukat szülőhelyükön töltötték, ahonnan viszont középiskolai vagy felsőoktatási tanulmányaik miatt elköltöztek. Katalin szülei például vidékről kerültek fel Budapest legnyomorultabb részére, abban a reménykedve, hogy jobb életfeltételeket tudnak kialakítani a családjuk számára.

*„Van a család, hát, az apu az gyönyörű volt. ... egy gyönyörű ember volt. Sok évet lebúztak egy nyomortelepen, mi a testvéremmel odaszülettünk. ... gyakorlatilag volt néhány ilyen barakk épület. ... legalábbis én ezeket ballomásból tudom, az anyámtól meg apámtól, nem emlékszem egyébként erre, mert ez 3 éves korom előtt volt, erre az időszakra nem emlékszem, és akkor hát ők ott éltek egy ilyen barakk lakásban, ha jól tudom az anyu, az apu, az apunak az édesapja, az ő x-dik felesége.*

*És hát valószínű, hogy az egy nehéz életforma lehetett mindkettőjük számára. Mert hát az apu az, mindig úgy szoktam fogalmazni, hogy ő volt az ég, az anyu meg a föld, de hát ennek a kettőnek aztán semmi köze nem volt egymáshoz, és én már csak a Vaskapu utcára emlékszem, hogy átköltöztünk egy ilyen szükségslakásba, de hát ez egy nagy előrelépés volt ahhoz képest, ahogyan az anyuék leírták azt a körülményt ott. Oda még azért velünk költözött egy mamika, a nagypapának nem tudom hányadik felesége és akkor az övé volt a pici szoba a miénk meg a másik szoba, ahol egy szobában éltünk.”*

A legtöbb interjúalany esetében a nagyszülők a családdal együtt éltek és komoly szerepük volt a gyerekek nevelésében. Máriának csak az apja volt cigány az elbeszélése alapján, az anyai család nagyon jól integrálta az apját, akinek az etnikai identitása nem volt átütő gyermekkorában. Ő is az összetartó családi közegről beszél, amiben az anyai nem roma nagyszülőknek kitüntetett szerepük volt.

*„és én azt biszem, hogy akkor fogalmazok pontosan, hogyha azt mondom, hogy egy szegény családból származom. Attól volt, azt gondolom, az én gyerekkorom jó, hogy nálunk a nagyszülők, szülők, gyerekek generációja nagyon összetartozott.”*

A nagycsalád szerepe több interjúalany esetében is kulcsfontosságú élmény, amely nagy hatással volt egyrészt az identitásuk formálódására, másrészt a közéleti szerepeikre. Az interjúalanyok szegénységhez való viszonyulása a legtöbb esetben megszépített, szürreális élmény, amelyet a jelenkori helyzetükön keresztül szemlélnek. A mai perspektívából nem az abszolút számokban mérhető szocioökonomiai státus fontos számukra, hanem hogy érzelmileg hogyan viszonyultak a gyermekkori környezetükhöz. Azok, akik a gyermekkorukat fővárosi bérházakban töltötték szigorú szabályok között, a vidéki rokonságra úgy tekintettek, mint szabadságot nyújtó, oltalmazó, befogadó közösségre. Katalin erről így mesél:

*„Én bibetetlen boldog voltam a romungró telepen, amit nyaranként megélhettem. Tényleg annyira más volt, tudod, izoláltan a gádsók között, megfélemlítve, abban a házban,*

*abol izé... Anyu mindig azt mondta, hogy kislányom, vigyázzálásban kiülbetsz az ajtó elé, mert ennyi az összájátzóter itt, ebben a házban. És ott meg az az élet, hogy a nők összetartanak, megbeszélük, hogy ki mit főz, ha az egyik beteg, a másik megeteti a gyereket, vigyáz rá. Hogy annak az életben tartó erejét, az összes szépségét, örömet ott láttam, és nagyon mélyen megmaradt, és nem is érttem, hogy mi meg mit keresünk itt Pesten.”*

A legtöbb élettörténeti narratívában visszatérő motívum, hogy mindig vissza kell menni az „igazi” vidéki közösségekhez. Ez több szempontból is fontos; egyrészt a saját identitásuk megerősítésének a forrása, másrészt a vidéki közösség tekintetében tükröződhetnek, és felismerhetik a nem roma közösségtől felvett szokásokat és viselkedési mintákat.

Az elemzés egyik fontos dimenziója volt, hogy milyen férfi-női viszonyok, hatalmi relációk voltak a származási mikroközösségben, és az hogyan viszonyult a későbbi tapasztalatokhoz. Az 1970-es, 1980-as években a roma férfiak jelentős része, különösen az ország északkeleti részében, heti ingázó volt. Ezért hétköznapiokon lényegében csak a nők voltak otthon, nekik kellett a háztartásban, a gyermeknevelésben és a mezőgazdasági segédmunkákban is helytállniuk. Az interjúalanyok többsége nagyon erős, támogató, a szervezésben központi szerepet felvállaló anya/nagyanya szerepet örökölt át politikai és közéleti karrierjébe.

Erzsébet a saját cigány közösségben belüli tradicionális nőuralomról beszél (s az értelmezésben talán a kibocsátó közösség nő tagjaival való erős szolidaritás hatása is érződik). A nők formális és informális szerepet vállaltak fel a közösségben, talán azért is, mert számukat tekintve többen voltak, mint a helybéli férfiak.

*„Én egy teljesen nyilvánvalóan matriarchális cigány közösségből származom, a szülőfalumban ily módon nőuralom volt, talán még sokkal inkább érvényesült az összefogás és az együttműködés, hiszen mind árvákat neveltek az asszonyok, és az egymásrautaltság és egymás segítése rendkívül erős volt. Egyetlenegy nagycsaládként működött, az ellenőrzés és az értékrendszer is ennek megfelelően nőiesedett el A II. világháborúban elsősorban munkaszolgálatra vitték a férfiakat, felnőtt korú férfi mindössze kettő maradt a 84 tagú közösségben.”*

Ilona úgy emlékszik, hogy az ő családjában a nagymama – akit úgy hívtak, hogy Édes (Baba Mariska) – ugyancsak központi szerepet játszott a családi viszonyok alakításában. A család megélhetésében is fontos szerep jutott neki:

*„Az én mamám a jég bátán is megélt. Ő volt az, aki annak idején a Szovjetunióból szerezte be a portékáit, amit aztán árusított a különböző vásárokon. Egyéni megrendelői is voltak, akik nemcsak vásárlókként, hanem fontos kapcsolatokként is megjelentek. Tőlük lehetett pénz kölcsönkérni, ha már nem volt pénz a családi kasszában.”*

Ilona elmondása szerint, a nagymama egy egész támogatóhálózatot működtetett a család megélhetéséért. Édesnek kifelé, a roma közösségen kívül egyfelől gazdasági kapcsolatai voltak másfelől szerelmi viszonyai. Az egyik idős ember, aki ismerte a nagymamát, Ilona intellektuális kvalitásait a nagymamája szeretőjétől, a helyi paptól eredeztette.

Az erős anya képe az interjúalanyok mobilitási pályájára is meghatározó hatást gyakorolt. Voltak esetek, amikor maguk a család nőtagjai léptek fel a közösség nőket korlátozó normáival szemben, és így vált lehetségessé egy fiatal lány „kiemelkedése”. Erzsébet elbeszéli, hogyan küzdött meg ezzel a gondolattal a nagycsalád, amelyben nem volt még precedens arra, hogy egy lánygyerek elmenjen tanulni.

*„Kisebb fokú háború dúlt a nagymamák között, amikor nyolcadikos koromban bejelenttem, hogy én vegyészmérnök leszek. A közösség mellém állt és támogatták gyakorlatilag az anyámat, az anyám oldaláról a nagyanyámat is, tulajdonképpen az aput is, aki kétségekkel küzdött, de el mert engedni a távoli nagyvárosba, hogy én középiskolás és kollégista legyek, hát ez nem volt egy könnyű döntés... Először is lány voltam, a lányra nagy veszélyek várnak. Honnan tudja egy olyan kicsi lány 14–15 évesen, hogy hogy kell minden helyzetben jól viselkedni, helytállni, távolságot tartani a férfakkal úgy általában, kikövetelni a neki járó tiszteletet és majd tisztességgel férjhez menni?”*

Azok a nők, akik főleg matriarchális közösségekből származtak, sokkal inkább váltak vezető egyéniséggé a férfi dominanciájú roma civil szerveződésben, mint azok, akik patriarchális közösségekben nőttek fel. A gyermekkori környezet patriarchális viszonyai, a lánygyermek félése és bezárása, az apa szerepe ennek érvényesítésében nagyon sok esetben megnyilvánult. Júlia elbeszélése is azt mutatja, hogy az apjával való kapcsolatán keresztül hogyan sajátította el már a gyermekkorban a nőies viselkedési mintákat. Ez a női szerep és lét a domináns apa szerint egyrészt szépséget, másrészt veszélyt rejtett magában.

Az interjúalanyok többségének a férje nem roma. A kisebbik részének vagy nem sikerült tartós partnert találni, vagy elvált ifjúkori házastársától, vagy roma a partnere. A házastársi kapcsolatok fontos szerepet töltenek be a társadalmi mobilitásban és a közéleti karrierjükben is. Akik nem romákkal élnek együtt, általában felfelé mobilizálódtak, tehát magasabb státuszú nem roma férfiakat választottak. A nem roma partnerek általában támogatták interjúalanyaimat közéleti szerepük felvállalásában. Azok, akik nem élnek tartós kapcsolatban, illetve elváltak sokkal kiszolgáltatottabbak a közéleti szerepeikben. Vilma arról beszél, a családi állapot nagymértékben meghatározza, hogy ki milyen védelemmel élve a roma politikai aktivizmusban.

*„Én védve voltam, mert éppen váltam és olyan lelkiállapotban voltam... Az Erzsébet is védve volt, mert családos anya volt és feleség volt, de aztán nagyon sokan voltak, akik ennél törekenyebbek voltak, egyszerűen azért, mert nem volt párjuk vagy valami mást képzeltek el róla...”*

Azok, akiknek roma férjük van, jóval nagyobb támogatottságot élveznek a roma közösség részéről. A partneri viszonyokban megtapasztalt férfi-női relációk fontos mintát adnak az alapvetően masculinitással bíró politikai térben.

Erzsébet házastársa nem roma, de a roma ügyért dolgozik több mint húsz éve (hasonlóképpen a gyermekük is).

Veronka, aki 40-es éveinek a végén jár, és nem sikerült tartós partnerkapcsolatot kialakítania, így vélekedik a nem roma férfiakról:

*„A gádzsó férfiak számára pedig a cigány lány, legyen az szép vagy csúnya, egzotikus, megkapható és szexuálisan túlfűtött. Ha valakinek roma barátnője van, az többnyire azt jelenti, bármit megtehet vele, nem kell feleségül vennie, és kevés pénzbe kerül.”*

Júlia viszont azt állítja, fontos, hogy egy roma nőnek roma férje legyen.

*„Néhányan szerencsések vagyunk azért, mert cigány házastársat sikerült magunknak találni... csak egy párunknak, sajnos, kevesen vagyunk... nekiünk nem kellett egymás szokását megtanulni, és két ember, ha cigány is és azonos szubkultúrából jön, akkor is sok konfliktusforrás van egyéb más tekintetben.”*

Konfliktus forrása például a házastárshoz való hűtlenség. Júlia, annak ellenére, hogy a férje többször is megcsalta, mindvégig hűséges maradt hozzá. Ebben az elhatározásában anyai szerepe erősítette. Függetlenül attól, hogy ugyanennek a normának a férfi nem tesz eleget, számára mégis ezek a normák az irányadók.

*„Egyszerűen nem tudtam elképzelni azt, hogy én valakivel összefekszem és utána megcsókolom a gyerekeimet. Képtelen lettem volna. Valamiféle erkölcsi gátlásom volt. Miatta meg tudtam volna csinálni, csak a gyerekek miatt nem akartam.”*

#### A SÉRELMEK ÉS A BÜSZKESÉG HARCA

Az interjúalanyok többsége arról számolt be, hogy életének bizonyos szakaszában valamilyen sérelmet kellett megtapasztalnia. Az esetek többségében ez az élmény hozzájárult a saját etnikai identitásuk újraértelmezéséhez. Erzsébet a történelmi múlt tragikus eseményeiről számol be, amelyek a mai napig meghatározzák tulajdon etnikai identitását.

*„A II. világháború idejéből a félelmek és a rémtörténetek azok ugye egymásra rakódtak, és nem olyan szigorúan különültek el attól a feudális, alávetett, szigorúan ellenőrzött történetstortól, ami korábban is volt, tehát viszonylagos üldözöttség-tudat volt. De az biztos, hogy azt nagyon számon tartották, hogy minden viskóra ki volt írva krétával az ajtófélfára, hogy bányan vannak. És mindennap várták, hogy jönnek értük és elszállítják őket.”*

Ezen történetek feldolgozásában, iskolai segítség hiányában, a közösség vagy a család nyújtott kapaszkodókat. Az interjúalanyok többségének rendszerint ugyanazokkal az előítéletekkel kellett szembenéznie, amelyek szüleiket sújtották. Júlia, arról számolt be, hogy az iskola hogyan különböztette meg őt, pedig ő jól teljesített az iskolai környezetben, ráadásul családjuk nem tartozott ahhoz a cigány közösséghez, amely okot adhatott az őket is sújtó előítéletek kialakulására.

*„Engem is értek ott bántalmak a cigányságom miatt. Például olyan, hogy nem voltak barátnőim, és olyan kislányt ültettek mellém, illetve ült mellém, mert lebetett választani, aki kétszer ismételt osztályt, pedig én az osztály legjobb tanulója voltam. Vagy hogyha elűnt valami, rám fogták. Hát ilyenek voltak, sőt még a gimnáziumba is volt, hogy valaki valamit csinált és nem vállalta, rám fogták.”*

Júliánál egyfajta disszonanciát lehet megfigyelni a saját szubjektív énképe és az iskolai környezete által vélt képe között. Ő magát megkülönböztette a nála alacsonyabb szociális helyzetű roma társaitól, ugyanakkor a tanár a külső jegyei alapján őt is ugyanolyan etnikai címkével látta el, mint a többi roma gyereket. Az interjúalanyok elmondják, hogy a tanárok részéről egyfelől támogatást, sőt oltalmazást, másfelől negatív megkülönböztetést tapasztaltak meg.

*„Mondom ez a kettő, általában ezt a kettőt tapasztaltam meg, tehát amikor beléptem az óvodába, ez a napfény és sötétség játéka és mindig attól függ, mennyi ez arány, hogy bányan néznek azon a bizonyos sötét szemüvegen keresztül téged. Mert ha a sötét szemüvegen keresztül néz rád valaki, ami az előítélet, akkor gyakorlatilag akármít teszel, az egy megsemmisülés, de mindig ez a kettő valahogy dialógusban volt egymással”* – fejezte ki Katalin környezete ellentmondásos viszonyát. A legtöbb interjúalany esetében az iskolai, majd a munkahelyi környezet támogatta őket, de mindig csakis annyira, amennyire a fehér

kollégák képzelete megengedte, és csakis addig, amíg nem lépte túl azt a láthatatlan/ kimondhatatlan korlátot, amelyet egy roma nem léphet át. Többségük egyéni stratégiákat alakított ki a hátrányokon és sérelmeken való felülemelkedésre.

*„A gimnáziumban is jól ment a tanulás. Szerették, de az érettségi közeledtével nem ösztökölték, hogy főiskolára vagy egyetemre felvételizzek. . . Valószínűleg úgy gondolták, hogy egy cigánynak már az is nagy szó, ha elvégzi a gimnáziumot. Ugyanez a »korlátozott« mértékű támogatás kísért a munkahelyeimen is”* – meséli Ilona az iskolai karriertörténetéről.

Többen is arról a frusztráló helyzetről számoltak be, amit általában nők vagy alárendelt csoportok tapasztalnak meg karrierjük alakulása során. A genderkutatások „üvegplafon-jelenség”-nek nevezik e fogalmat, s azokat a láthatatlan akadályokat értik rajta, amelyekbe főként a nők és más hátrányos helyzetű alárendelt csoportok ütköznek a munkahelyi előrelépés során. Ezek a szervezeti struktúrában és kultúrában rejlő előítéletek és akadályok, amelyek nem nyíltan jelentkeznek, ezért is nehéz ellenük – bármilyen formában – fellépni. Az interjúalanyok többségének elmondása alapján legtöbbször zsigeri módon bizalmatlan és lenéző velük szemben a környezetük.

A frusztrációk és az örökös belső harcok ellenére interjúalanyaim megtartották azt a képességüket, hogy erőt merítsenek a saját csoportjukhoz fűződő élményekből. Etnikai identitásuk alakulásában nagy szerepet játszott a cigányságról alkotott pozitív kép. Ilyen a szorgalmas cigány képe is, aki, amikor lehetőséget teremtenek számára, él is vele. Többen is hivatkoztak azokra a történelmi időszakokra, amikor a romáknak volt lehetőségük dolgozni.

Erzsébet esetében ez a pozitív élmény éppen a nőkkel, a család női ágával kapcsolódik össze.

*„Az anyám családja jöttmentnek volt csúfolva, de ugyanakkor, tegyük hozzá, hogy világlátóknak és műveltnek is, a röghöz kötött parasztokhoz képest.”*

Katalin elbeszélése szerint a dolgozó szülők a nehéz körülmények között is helytálltak.

*„Az Apu az a Ganz-MÁVAGnál volt villanyszerelő, és az Anyu meg mindig vállalt valami munkát.”*

Ha volt munka, akkor minden nyomorúságon felül tudtak emelkedni, és igyekeztek megfelelni a munkahely elvárásainak. Az idősebb generációhoz tartozó interjúalanyok esetében, akik az 1950–1960-as években születtek, a pozitív roma értelmiségi szerep egyfajta tudatos proteszt vállalást jelentett. Az interjúalanyok roma identitása és értelmiségi szerepeik láthatóvá tétele nemcsak a saját roma közösségük számára volt fontos, hanem a többség felé is egyfajta provokatív felhívást jelentett. Megint Erzsébetet idézzük:

*„Az 1972-es televíziós Ki mit tud? volt az ország nyilvánossága előtt az első alkalom, hogy cigányul ballottak beszélni. Az ország népessége szembesülhetett azzal, hogy a cigány nyelv képes és alkalmas fontos gondolatokat továbbadni és műfordításokat is, gyönyörűséges zenéje van.”*

Az 1970-es évek után született, fiatalabb, közéleti szerepet felvállaló roma nők generációjának etnikai identitását nagymértékben meghatározta a civilszervezetek által már kialakított és felvállalt pozitív roma identitáspolitikája. Ezt az örökséget vitték tovább és tették láthatóvá a hazai és a nemzetközi politikai szcénában.



Az interjúalanyok etnikai identitásának alakulását részben befolyásolja a velük dialektikus kapcsolatban álló roma és nem roma környezetük reakciója, valamint tulajdon személyiségstruktúrájuk. A saját roma csoportidentitásuk meghatározó elemei azok a romákról szóló pozitív toposzok, amelyekben egyenrangúvá vagy akár felsőbbrendűvé válnak a nem roma környezethez képest. Mozgósítható erőforrás ez, ami lelki és szellemi támogatást tud adni azokban az esetekben, amikor fenyegetettséggel kell szembenéznük.

#### MOBILITÁS, MOBILIZÁLÓ KAPCSOLATOK

A hagyományos statisztikai módszereken alapuló intergenerációs és intragenerációs mobilitási kutatás általában a megkérdezett iskolai és munkaerő-piaci karrierjét vizsgálja, összehasonlítva az apa és a megkérdezett iskolai végzettségével és foglalkozásával. A nemzedékek közötti mobilitás mértéke többnyire jóval nagyobb, mint a nemzedéken belüli mobilitás. Ez a típusú megközelítés nem képezi le azt a komplex mobilitási folyamatot, amit általában a roma első generációs értelmiségiek tapasztalnak meg. Továbbá nemcsak a hagyományos mobilitási változók (oktatás, foglalkoztatás) játszanak szerepet, hanem mindenféle olyan pszichoszociális tényező is, amely az egyént kibillentí a közösség és a család hagyományos sorsvonalából. Az interjúalanyok minden tekintetben határátlépőnek számítanak. Többségük a családdhoz és a közösséghez képest különként határozta meg magát. Sokan támogatást kaptak a szűkebb roma közösségtől vagy a nem roma helyi közösségtől, hogy kitörjenek a hagyományos életformából. Erzsébetnek a betegsége jelentette mobilitásának kezdeteit. A falusi életre alkalmatlannak ítéli a rokonság, és megjelenik egy nem cigány mentor – egyik tanára –, aki örökbe fogadná, de anyja nem engedi. Fontos, ahogyan Erzsébet visszaemlékezik anyjának érvelésére, aki határozott, és a felemelkedés esélyét megértő, megvalósulását támogató erős személyiség volt.

*„Én voltam a legnagyobb gyerek, és szerencsétlenségemre én 11–12 évesen súlyos beteg lettem, több mint egy évig távol voltam otthonomtól, szanatóriumból ki, szanatóriumba be és az orvosok megmondták a szüleimnek, hogy adjanak engem örökbe. Volt egy kedves orosztanárom, Isten nyugosztalja, aki nagyon-nagyon sokra tartott engem és nagyon szeretett, és azt mondta az Anyunak, hogy magának van még sok gyereke, elég azokat felnevelni, de ennek a gyereknek olyan jó esze van, hadd fogadjam magamhoz én nevelek belőle tanárt vagy orvost vagy valamit, és az Anyu a maga büszkeségével csendesen mosolyogva mondta, hogy Tanár úr! Ebből a gyerekből majd én nevelek tanárt vagy orvost vagy akármit, jó helye van neki otthon.”*

Ilona szintén arra emlékszik, hogy külön volt, de nem csak úgy kezelték, hanem maga is különként viselkedett, másként öltözött, mint a nemzedékéhez tartozó többi gyerek, és legfőképpen olvasott, amikor mások játszottak. A postástól hitelben kérte el az újságokat, amit a szüleinek kellett kifizetni. *„Én egy ilyen fura gyerekként határozódtam meg a családomban és a cigánysoron is, aki ellenállt a megszokott hagyományoknak.”*

A közösség is azoknak az esetekben tudott inkább beletörődni, hogy valaki nem a közösség normái szerinti utat járja, akik eleve alkalmatlannak voltak – fizikailag – arra a munkára, amit a hozzájuk hasonló korúak végeztek. És itt párhuzamot vonhatunk a paraszti közösségekből kikerült értelmiségiek sorsával, akik éppen azért lettek értelmiségiek, mert nem tudtak kapcsolódni a közösségi feladatokhoz és normákhoz. Erzsébet így beszél helyzetéről:



*„De éppen a betegségem kialakított az egész közösségben egyféle tudatosságot, hogy ennek a gyerekeknek nem az az útja, hogy kétkezi munkából, nehéz fizikai munkából éljen, sok gyereket szüljön.”*

Többen is beszámoltak arról, hogy családjuk abban reménykedett, hogy ők valósítják meg beteljesületlen vágyaikat. Az interjúalanyok a reménység hordozóivá váltak a családban. Katalin élete is mintegy folytatása az intellektuális érdeklődésű apa életének, aki nem tudott érvényesülni abban a közegben, ugyanakkor pozitív példát jelentett lánya számára.

*„Azt hiszem, az apámba akkor keletkezett egy törés, ami egy életre valamilyen módon be nem gyógyuló sebet okozott a lelkében. Tényleg olvasott, tehát ő volt az, aki tök természetes módon ötéves koromban megtanított olvasni, meg elvitt a könyvtárba, tehát ötéves koromtól könyvtárba jártunk. És hát ebben a családban valamilyen módon én vittem az Apu vonalát.”*

Ahhoz, hogy édesapja álmát megvalósítsa, Erzsébethez hasonlóan Katalinnak is szüksége volt egy családon kívüli segítőre. Ezt a szerepet mindkettőjük életében egy tanáruk töltötte be, aki olyan tanácsokat tudott adni, amelyeket a szülők nem tudtak volna. Katalin abbahagyta volna a tanulmányait ott, ahol apja vágyai és elképzelései véget értek.

*„És akkor az osztályfőnököm, aki valami módon mégiscsak teljesen különbözött a prototípus tanároktól, valószínű azért, mert volt valami külföldi vonal az életükben. És akkor ez egy másságot adott az ő gondolkodásában. Ő volt az... én valószínűleg megálltam volna ott az érettségimnél. Mert, hogy abban a világban ennyi és kész. Ő mondta, hogy ezt én nem tehetem meg, és hogy helyettem beadta a felvételi kérelmet. Nő volt. Egy kicsit olyan volt, mintha én a fogadott gyereke lettem volna. Volt két kisfia, és én voltam az egyetlen tanítványa, aki a személyes szféráját átléphettem. Meghívott magához, voltam a nyaralójában. Azt gondolom, hogy ez egy kivételezett pozíció volt.”*

Hasonló korlátozott szülői elképzelése volt Veronka édesanyjának is, aki gyerekeit egyedül nevelő malteroslányként kizárólag az érettségit tudta elképzelni a lányának.

*„Ő szerette volna, hogy leérettségizzem, ám a továbbtanulást már nem nézte jó szemmel. Nem látta a végét, és ebben neki volt igaza. Mindig azt mondta: egy cigányt ügyse engednek érdemi pozícióba, és a nem roma többség mindig ellene tesz majd.”*

Az édesanyja jóslatát Veronka korán megtapasztalta. 1981-ben, az egyetem után minden osztálytársának jutott középiskolai tanári állás, csak neki, az egyedüli cigánynak nem. Azt gondolja, hogy azért nem szült gyereket, mert ugyanúgy féltette a megaláztatásoktól, mint őt édesanyja.

Az interjúalanyok hittek abban, hogy a származásuk egyre kevésbé fogja befolyásolni a teljesítményük értékelését. A társadalmi mobilitásról való elképzeléseik leginkább az oktatási esélyek növelését szorgalmazó társadalmi programokban jelentek meg. Erzsébet a népi kollégiumokhoz hasonló, kimondottan romákra vonatkozó programot hirdetett meg.

*„Mi már akkor követeltük, hogy induljanak népi kollégiumok mintájára a cigányok számára is speciális programok, ösztöndíjak legyenek, hogy akkor lebetiünk elégedettek, hogyha a cigányság rétegzettség is a munkamegosztás minden fokán tapasztalható lesz. Orvosok, ügyvédek, mérnökök kellene a romák közül is, tehát felsőfokú végzettségűek, mint ahogy vezető állásban is szeretnénk látni romákat.”*

Az interjúalanyok egy része nem állt meg az első diplománál, hanem – egyfajta megfelelési kényszertől hajtva – felnőttkorukban is folyamatosan tanultak. Mások felnőttként kerültek be a felsőoktatásba. Ehhez a csoporthoz tartozik Zsuzsanna is, akit az MSZP-be való bekerülése késztetett arra, hogy tanulmányait felsőfokon folytassa.

*„18–19 évesen beléptem az MSZP-be. Ott nagyon jól éreztem magam, tudtam dolgozni, különböző feladatokat kaptam párton belül. Kisebbségi területekkel foglalkoztam, és akkor kaptam a felkérést a megyei közgyűlés elnökétől, aki akkor a párt szolnoki elnöke volt, hogy elnöki tanácsadóként menjek a megyei önkormányzathoz dolgozni. Nekem akkor el kellett gondolkodnom azon, hogy elvállaljam-e azt az állást, mert akkor a vendéglátó abbamarad, és természetesen a továbbtanulási terület is változott. Nem a vendéglátó-ipari főiskolára jelentkeztem, hanem a Pécsi Tudományegyetem Személyügyi Szervező szakára iratkoztam be. Szolnokon volt egy kibelyezett tagozat, én ott azt elvégeztem, utána minden kihagyás nélkül jelentkeztem szintén a Pécsi Tudományegyetem Humánszervező Politikai Szakértő szakra, amelyet 2000-ben végeztem el, és most is jelenleg a Pécsi Tudományegyetemen tanulok, vagyis járok, mert bevallom töredekiesen, a tanulásra mostanában kevesebb időm jut. Ott már a doktori képzésre járok, ez az interdiszciplináris doktori iskola, politológia tanszék. Politológus leszek, ha nagy leszek, és most már ott tartok, hogy a doktori disszertációmát kell megírnom.”*

Zsuzsanna mobilitástörténete is azt mutatja, hogy volt egy külső hatás, ami elindította őt az oktatási pályán, s ehhez társult egy olyan kapcsolati tőke, amelyet jól tudott hasznosítani közéleti szereplései során.

Az 1970-es évek előtt született interjúalanyok többsége arról számolt be, hogy a nyolcvanas évek vége, amikor közvetlen kapcsolatba kerültek az ellenzéki értelmiséggel, egyfajta társadalmi mobilitást is biztosított számukra. Olyan politikai és társadalmi mikroközegbe léptek be, amely kapcsolatokat jelentett a roma értelmiség politikai karrierjének alakulásához.<sup>11</sup> Az interjúalanyok közül négyen ekkortájt ismerték meg egymást, az akkori ellenzék által szervezett beszélgetéseken. A rendszerváltó értelmiség támogatásával 1989-ben megalakult a Phralipe Cigány Szervezet, amely keretet adott a rendszerváltó roma értelmiségiek politikai szerepléseihez. *„Ez tényleg olyan volt, mint az ötvenes években a fényes szelek időszaka. Az volt nálunk a fényes szelek időszaka”* – jellemezte Katalin ezeket az éveket. Nagyon sok barátság kötődött ekkoriban, de kialakultak ellenérzések is egymással szemben.

Erzsébetnek, aki a Phralipe szervezet egyik alapítója, szinte majdnem minden interjúalannal volt valami kapcsolata. Többen is referenciaként jelölték meg őt, sok fiatal roma értelmiséginek lett a mentora. Az sem volt meglepő, hogy az interjúalanyok között esetenként rokonai kapcsolat állt fenn. Jolán, aki a fiatalabb generációt képviseli, arról beszél, hogy hogyan ismerkedett meg Erzsébettel: számára az első találkozás alkalmával lett nyilvánvalóvá, hogy ők egy családi közösséghez tartoznak.

*„Kétéves volt az újságíróképzés, ezt elvégeztem, együtt a gimnáziummal. Aztán közben ott az újságíró-iskola környékén találkoztam, jött előadni Erzsébet, akit tudtam, hogy a rokonom, de ő nem ismert engem, és odajött előadni abba az újságíró-iskolába. Ő volt a főszerkesztője a Cigány Magazinnak, abban az időben. S aztán úgy kerültem oda dolgozni, hogy ő megtalált. Gyorsan, még el sem végeztem a tanfolyamot, még nem is volt a papír a kezemben, már fölvettek oda dolgozni.”*

<sup>11</sup> Zsigó Jenő sokkal részletesebben írja le a roma értelmiség kapcsolódását a rendszerváltó ellenzéki értelmiséghez (Zsigó Jenő 2005).

Jolán karrierjének alakulásában nagy szerepet játszott az Erzsébettel való kapcsolat. Ő indította el az újságírói pályán, ahol országosan ismerté vált. Az interjúalanyok mobilizációját a roma értelmiségiek mellett azok a nem romák is támogatták és segítették, akik a SZETA körül csoportosultak. A SZETA a rendszerváltás egyik legmeghatározóbb civilszervezete, amely a szegénység ellen lépett fel. A cigányok szegénységének központba állítása komoly politikai áttörést jelentett a roma értelmiség számára. Fontos kapcsolati tőkét, közösséget, szellemi inspirációt és lelki segítséget jelentett a roma értelmiségieknek az itt dolgozó emberekkel való találkozás. Katalin Ferge Zsuzsa szerepét emeli ki.

*„Ferge ott álmodta meg az egyetemet. Majd utána lett az ELTE-n a szociálismunkás-képzés és ilyenek, akkor nagyon fontos dolgok voltak... Volt egy ilyen rendszeres élet, akkor egy csomó helyszínen nagyon jó kulturális fesztiválokat csináltunk, aminek azért elég nagy híre volt.”*

Az interjúalanyok többsége kereste a kapcsolódást nemcsak a roma értelmiségiekhez, hanem a tágabb szakmai és politikai környezetéhez. Az első generációs értelmiségi nők kétféleképpen jelentek meg a roma közéletben. Az első csoporthoz tartoznak azok, akik szorosan kapcsolódtak az első generációs önszerveződő roma értelmiségiekhez, a második csoporthoz pedig azok, akiket a politikai pártok választottak ki mint saját roma képviselőjüket. Erzsébet elmondása alapján azoknak, akik az első generációs roma értelmiségiekhez csatlakoztak a nyolcvanas évek végén, lehetőségük volt bekapcsolódni a mainstream politikai pártok munkájába.

*„Valamennyi politikai párt elfogadta a meghívásunkat, eljöttek erre a beszélgetésre és Istenigazából valamennyi megpróbált a maga módján cselekedni valamit. Legtöbbjük ugyanazt próbálta, amit mindig is csinált, vagyis próbálta keresni a saját cigány képéhez jobban illő cigányt. Egyedül a Szabad Demokraták Szövetsége mondta azt, ha nektek van politikai programotok, akkor nevezzétek meg a képviselőiteket, hogy bevigyük őket a parlamentbe, és hogy ott képviselbessék ezt a programot. Megadtuk a neveket, ez volt az egyetlen indítvány a politikai pártok részéről.”*

A politikai pártokhoz való közvetlen kötődés sokkal dinamikusabb mobilizációs lehetőséget kínált a roma értelmiségi nőknek. Mária is beszámol arról, hogy pártkapcsolatain keresztül milyen új lehetőségeket tapasztalhatott meg.

*„Dolgoztam a VI. kerületi, meg a Budapesti Pártbizottságon. Egyébként egy nagyon izgalmas időszakban. Hiszen én akkor dolgoztam ott, amikor már nagyon komoly előkészületei voltak a rendszerváltásnak. És én eközben nagyon kiváló emberekkel találkoztam, akiknek komoly szerepük volt a rendszerváltás előkészítésében. Nyilván az sem véletlen, hogy 1988 legelején jeleztem, hogy a Budapesti Pártbizottságot szeretném elhagyni. Ebben nekem nagyon komoly segítőm volt dr. Kökény Mihály, aki akkor az akkor megalakult Szociális és Egészségügyi Minisztériumban kapott magas beosztást, és ő hozott össze engem Csebák Judittal, aki április elsejével, tehát 1988 április elsejével átvette a minisztérium vezetését, és akkor engem Judit fölkért, hogy a tájékoztatás és lakossági kapcsolatok főosztályán legyek főosztályvezető-helyettes, és az én dolgom volt a minisztérium ügyfélszolgálatának a megszervezése, a miniszterhez érkező leveleknek a megválaszolása, pontosabban a megválaszolásának a szervezése, hiszen több száz levélről volt szó havonta.”*

Összességében az interjúalanyok inter- és intragenerációs mobilitáson mentek keresztül. A legtöbb esetben társadalmi mobilitásukat elősegítette családjuk, valamint a roma és nem roma baráti mikroközösségük. Az első generációs roma értelmiségi nők esetében inkább azok kerültek felelős

politikai pozíciókba, akik a politikai pártokhoz kötődtek, ellentétben azokkal, akik megmaradtak a roma értelmiségi szerepekben.

A második generációs interjúalanyok politikai karrierjének alakulásában szintén jelentős szerepet játszott a politikai párt tagjaival ápolott szoros kapcsolat. A különböző pozíciók megszerzésében nagy szerepet játszott a mobilizációt elősegítő kapcsolati tőke is.

#### IDENTITÁSPOLITIKA

A roma identitás megélése és a politikában való aktív részvétel leglátványosabb időszaka az 1970–1980-as években kezdődött el. A roma politika egyfajta kultúrpolitikai stratégiaként jelent meg. A politikailag aktív értelmiségiek a romák történelmét és kultúráját a magyar történelem és irodalom integráns részeként fogalmazták meg. Erzsébet szerint a roma nép kulturális és politikai törekvései leginkább a 19. századi reformkori követelésekhez hasonlíthatók.

*„Mi a magyar irodalom szeretetén és olvasásán nevelődtünk, hogy számunkra a reformkor költői az eszmélkedés mindennapjainak részei voltak. Hogyha nincsenek emberi jogaink, polgári jogaink, ha nincs jogunk közösségként és cigány kisebbségként jelen lenni a magyar életben, akkor megmutatjuk a kultúránk erejével.”*

Ő volt az első generációs és egyben ellenzéki roma értelmiség egyetlen „látható” női tagja, aki a nem roma értelmiségi körökben is elfogadott volt. A rendszerváltás éveit követően azonban marginális helyzetbe került. Feltételezések szerint Erzsébet kizorításának többféle oka is lehetett. Többek szerint Erzsébet „túl erős hangot képviselt egy nagyon maskulin értelmiségi és politikai környezetben”. Ilona úgy véli, hogy Erzsébet „etnikai identitása és roma öntudata is erősebb volt, mint amennyit elviselt ez a politikai elit, amelyik megtalálta más roma politikusjelöltben a saját elvárásainak megfelelő, asszimiláltabb romát”.

A roma identitás politikai tartalmat kapott, amelyet azután a roma közösségek és a közösséghez tartozó egyének is integráltak a saját énképükbe. Elkezdődött a roma identitásnak egyfajta újra-konstruálása és újraértelmezése a különböző társadalmi viszonyrendszerekben. Az interjúalanyok többségénél olyankor került sor a roma identitás újraértelmezésére, ha identitásuk kapcsán valamilyen konfliktusba kerültek másokkal – személyekkel, szervezetekkel, intézményekkel.

Erzsébet a családdal került konfliktusba, amikor az öntudatos válás során azzal szembesült, hogy a felemelkedés ára a család és a cigány közösség megtagadása lesz.

*„Mikor vagy bárom hét után elmentem baza, mert kellett a segítség, hogy »ej kislányom, úri nagysága lesz belőled! Ha meglátsz az utcán, majd átmész a túloldalra, hogy letagadd azt is, hogy ismersz«. Ez volt a cigányságom szempontjából talán a legmeghatározóbb, nem is tudom, katarzis élmény, mert addig ezt megéltem szégyenkezve, titkolózva, elhallgatva, síndörögve, de nagyanyám szembesített vele, hogy ez a viselkedés elvezet egészen odáig, hogy megtagadom őket. Én attól a perctől kezdve öntudatos cigánylány voltam, aki büszkén, felemelt fejjel járt, az utcán köszönt cigányul a cigányoknak, és mindenütt megvallotta azt, hogy ő cigány.”*

Erzsébet, politikai lehetőségeit – másokkal ellentétben – nem egy külső politikai párt, hanem a politikailag aktív roma értelmiségi akciói teremtették meg. Az ő munkája a kultúra erejével hozott megbecsülést, presztízt és politikai pozíciót a romáknak. Katalin, aki Erzsébethez képest háttérszereplő volt az első generációs roma értelmiségiek csoportjában, arról beszél, hogy hogyan viszonyultak a férfiak a csoportban lévő nőkhez.

*„Hát ott volt a Júlia., aki mindenkinél okosabb volt, ennek ellenére totál le volt nyomva. Aztán az Erzsí, akinek az volt a szerencséje, hogy a férje nagyon, nagyon megtámogatta, ebben a helyzetben ő mindig egy védett szerepet töltött be. A mi tudásunk nem volt tudás.”*

Az elbeszélések alapján a mozgalomban azokat a nőket fogadták el leginkább, akik a roma identitás szimbólumainak a hordozói voltak, és alárendelték magukat a romákat képviselő „férficentrikus” hangnak. Az első és a második generációhoz tartozó nők egyaránt szóltak arról, hogy a mozgalmon belül hiányzott a lelki támogatás és a nők közötti szolidaritás. Az aktivisták többsége egész életét feláldozta a roma mozgalomért, s közben nem találtak meghallgatásra, szövetségesekre, és nem találták meg a helyüket a politikai szcénában sem. A roma mozgalmon belüli férfiuralom jól tükrözte a politikai mozgalmakon belül általában fennálló férfi-női hatalmi viszonyokat.

A második generációhoz tartozó Ilona is arról számol be, hogy hogyan akarta tőle átvenni a vezetői pozíciót egy roma férfi kollégája.

*„Álmomban sem hittem volna, hogy egy saját roma csoportomból származó ember minden pillanatában arra vár, hogy mikor szúrhatja a kést a hátamba. Most már értem ennek a mechanizmusát, hiszen azok az emberek, akik frusztráltak és elnyomottak a többségi társadalom által, sokkal könnyebben fordítják ezt a negatív energiát a saját csoportjuk gyengébbjei felé.”*

A csoportnak ez a fajta „egységes” megjelenítése nem hagyott teret a közösség belső hatalmi harcainak és érdekkonfliktusainak, amelyek például az osztályhelyzet, a társadalmi nem vagy akár a különböző kulturális különbségek mentén alakultak ki.

Érdekes mozzanat, hogy amíg a roma mozgalomban lévő nők kénytelenek voltak a roma mozgalom férfiközpontú dominanciájával szembesülni, addig a mozgalmon kívüli roma nők érvényesülni tudtak a mainstream politikában. A mainstream politikai pártok szívesebben elfogadták a második generációhoz tartozó roma nőket, mint a roma férfiakat. Magyarország küldött először roma nőket az Európai Parlamentbe és nálunk kerültek először roma nők felelős politikai pozíciókba.

Mária a kilencvenes években került a politikai közéletbe, nagyon magas rangú államigazgatási köztisztviselőként. Ő a következőképpen mesél női identitásának megjelenéséről.

*„Tebát én nem gondolom, hogy nekem sok történetem lenne arról, ami arról szólna, hogy engem nőként nem fogadtak el. Vannak azért történeteim, hiszen éppen az államigazgatásnak egy vezető tisztségviselőjétől kérdeztem meg, hogy megelőző beszélgetésben nekem úgy tűnt, hogy neki olyan nagyon nagy kedve nincs velem együtt dolgozni, és amikor fölívott, hogy ő mennyire örül annak, hogy ez meg fog történni, akkor megkérdeztem tőle, mi változott tegnap óta. Hát akkor ő nyilván akart valami nagyon vicces választ adni, és azt válaszolta: hát tudja... én nagyon szeretem a roma asszonyokat meg lányokat. Ugye, azért ez nekem nem volt túlzottan barátságos válasz, sőt, meglehetősen durvának éreztem.”*

Annak ellenére, hogy Máriát magasan képzett, kvalifikált, szakmai és államigazgatási szférában elfogadott szakemberként tartják számon, környezete mégis roma nőként kezeli. Leendő férfikollégája nem a szakmai érdemeire hivatkozott, hanem spontán módon az etnikai és nemi identitását határozta meg mint referenciaértéket.

Jolán, aki a második generációhoz tartozik, teljes őszinteséggel beszél arról, hogy hogyan választották ki egy kormányzati stratégiai pozícióba, hogyan szerzett előnyt etnikai és nemi identitása révén.



*„És amikor én képbe kerültem, és nekem az ajánlatot megtette a főnököm, kizárólagosan faji és esélyegyenlőségi okok miatt tette meg, mármint az én személyem irányába. Egy olyan személyt keresett, aki nő, aki fiatal, aki jól néz ki, aki tud nyilatkozni a televízió-nak, jó lenne, ha gyereke és férje is lenne, mert akkor a családi modell is meg bírná teste-síteni, és nyilván egy nővel szemben a negatív érzelmek azok kevésbé érezhetőek, mint a férfiakkal szemben. ... ha nem is nő, de mindenképpen olyan cigány kell, akin látszódik, hogy cigány, mert ő szerepetetni akarja a nyilvánosság előtt.”*

Ebben az esetben nemcsak az etnikai és nemi identitást használták fel a politika érdekében, hanem magát a nemmel bíró testet is. Az etnicitással és nemmel bíró testet a hatalom megvalósulásának eszközeként értelmezték abban a térben és időben, amit a hatalommal bírók határoztak meg. Két-ségtelen, hogy mindenki eszközzé és „díszcigánnyá” válhat a hatalom által, azonban kérdés az, hogy van-e lehetősége az eszközzé vált személynek a közösség érdekeit érvényesíteni.

A roma közéleti és politikai szerepet betöltő nők nemcsak saját karriertörténeteiket mesélték el, hanem megpróbálták egymásra is reflektálni. Júlia arról beszélt, hogy az országos politika éppen azoknak nem adta meg az elismerést, akik a legnagyobb részt vállalták a roma emancipációs küz-delemben.

*„Tényleg ott van az Erzsébet, bibetetlen okos, abszolút karizmatikus, teljes politikusi én-nel rendelkező ember, és nincs a helyén. És ezt mi tudjuk, akik közel állunk hozzá. Nincs a helyén, melyik roma nő van a helyén. Senki nincs a helyén cigányügyben, helyettünk a magyar nők vannak helyünkön a romaügyben.”*

Vilma, aki országos politikai pályafutásáról beszélt, fontosnak érezte, hogy megemlítsze azt a nőt is, aki nem kapott akkora elismerést, mint ő.

*„Őt nagyon sajnálom, ő veszítette a legtöbbet, mert ő fektetett a legtöbbet bele. Én azért nem sokat vesztettem, mert nem sokat fektettem bele. És ő tényleg az egész életét erre rakta és nagyon tehetséges hozzá. Az ő mentalitása más, más irányt képvisel, de annak kifejezése is fontos.”*

A roma közéleti szerepet betöltő nők közül kevesen voltak jó kapcsolatban egymással, azonban mégis számon tartották egymást. Legtöbb esetben nem a szövetségest, hanem az ellenfelet látták (vagy a politika láttatta velük) egymásban. A roma nők identitáspolitikája azokban az esetekben volt sikeres, amikor azokat a különbségeket táplálta és tartotta fenn, amelyek nem fenyegetőek, sem a roma mozgalomban, sem a mainstream politikában.

## **Összegzés: a diskurzív és instrumentalizáló politika**

Az életutak sokféleségét, úgy tűnik, az alábbi tényezők határozzák meg: a kibocsátó családok, közös-ségek szociális státusza; a gyerekkorban és felnőttkorban tapasztalt férfi-női hatalmi viszonyok; a saját családjukban, kapcsolatukban gyakorolt férfi-női viszonyok; a cigányságukhoz és nemiségük-höz való viszony; a környezet viszonyulása hozzájuk; egyéni motivációk, valamint ösztönző szakmai és baráti kapcsolatok.

Az interjúalanyok többsége sorsfordító szerepet vállalt mind családjában, mind a roma közösség-ben. Szembeszálltak azzal a sorssal, letértek arról az életútról, amelyre családjuk szocioökonómiai helyzete és etnikai identitásuk predesztinálta őket.



Tanulmányomban a politikai közéleti szereplésnek – legyen az helyi, országos vagy nemzetközi – azokat a folyamatait elemeztem, amelyek diskurzív módon létrehozzák a politikai porond szereplőinek nemiségét és etnicitását. Ha hiszünk abban – amit számos írásában Judith Butler is állít –, hogy az identitás a jelölés folyamatában jön létre, amiben a jelölő határozza meg a „másikat” mint jelöltet. Az interjúkból kitűnik, hogy a roma közéleti nők esetében a nemi és etnikai meghatározottság külső kényszer, amelyet a politikai játéktérben küzdő jelölők hoznak létre. Ez a külső kényszer meghatározza a jelöltek játéktérét, akik belehelyeződnek a nemi és etnikai hierarchia mátrixába. Erre a legjobb példát azok a többnyire második generációs roma nők szolgáltatták, akiket egyszerűen kiválasztott a politika. Továbbfolytatva Judith Butler gondolatmenetét, a jelölt identitása a szabályok által rögzített diskurzusok ismétlése által lépnek működésbe. A társadalmi nemet és etnicitásokat a jelölők elvárásainak megfelelően alakítva elkezdnek hinni, és ennek a hitnek a jegyében cselekszenek. Természetesen a nemi és etnikai identitásokat is lehet újraértelmezni, és a jelölő szabályrendszere – az ismétlődő elvárásokon keresztül – bátran megkérdőjelezhető. Az elváráson alapuló ismétlés, a rituálék rendszere és folyamatos cselekvések sora hozza létre a társadalmi nem performativitását – állítja Butler. Ennek a logikának a mentén én kiegészíteném azzal, hogy nemcsak a társadalmi nem, hanem az etnicitás is a nemhez hasonló módon performatív aktusokban hozza magát létre. Ez a fajta performatív aktus jelenik meg azokban az esetekben, amikor a roma nők egy meghatározott politikai tartalmat valósítanak meg a politikai pártok vagy a saját roma közösségük vezetőinek elvárásai alapján.

Összegzésként: a politika mint külső rendszerező elv megteremti, mozgásba hozza és egyben eszközként kezeli a gender és etnicitás kategóriáit, amelyek háttereként működik az egyének osztálymeghatározottsága.

A roma nők közéleti tevékenységének komplex elemzésében az interszekcionalitás koncepciójához folyamodtunk, amely egyszerre megmutatta az etnikai, gender- és osztályhelyzet egyenlőtlenségeinek mentén létrejött szituációkat, amelyek legtöbb esetben akadályozták, kivételes esetekben támogatták az egyének politikai érvényesülését. A fekete és más színes bőrű feministák írásai pedig megmutatták azt, hogy hogyan ismerhetők fel azok az eltérő helyzetek, szubjektív pozíciók, amelyekből a különböző csoportok – adott esetben a roma nők – a valóságot, s egyben közéleti és politikai tevékenységüket szemlélik. A fekete feminista társadalomkritika láttatja az elnyomás szexista és rasszista dimenzióit és megmutatja az elnémitás mechanizmusát.

A posztkolonializmus és a fekete feminizmus irodalma segítette megérteni azt a hierarchikus és instrumentalizált viszonyt, amely a roma nők és a mainstream politika kapcsolatát jellemzi. A politikának strukturális okokból szüksége van nőkre és cigányokra, ezért megszólítja azokat a személyeket, akik számára e kategóriákat megjelenítik. Ebbe a megszólítási folyamatba a roma nők második generációja sokkal könnyebben bele tudott simulni, mint az első generációnak azon tagjai, akik szervesen kötődtek a roma emancipációs mozgalomhoz.

Azok a roma nők, akiket a politika a saját érdekrendszere mentén kiválasztott, egyfajta „díszcigány” szerepet kezdtek el megvalósítani. E „díszcigány” szerep vagy „szimbolikus hang” megjelenítése fontos, s egyben megkerülhetetlen lépcsőfok az elismeréshez vezető politika útján. Hogy ki és meddig marad ebben a szerepben, az függ az adott személy felkészültségétől, a közösséghez való kötődésétől, illetve attól a politikai közegtől, amely őt az etnikai és nemi kategóriák mentén bevonta a politikai térbe. A jövőre nézve kérdés, hogy ezeknek a nőknek lesz-e erejük és bátorságuk reflektálni a saját politikai szerepükre, és megváltoztatni ezeket a hatalmi viszonyokat.

# **MUNKA, FOGYASZTÁS, STÁTUS ÉS ETNICITÁS**



## Etnicitás és gazdaság Gazdaságantropológiai megközelítések az interetnikus viszonyok kutatásában\*

Ha a címben megjelöltek áttekintésére vállalkozott volna valaki, mondjuk harminc évvel ezelőtt, nagy gondban lett volna. Nem azért, mintha a gazdasági antropológiai kutatások, hasonlóan egyéb néprajzi, etnológiai, kulturális és szociálintropológiai vizsgálatokhoz, nem különálló, névvel ellátott társadalmanként – sok esetben ma azt mondanánk, hogy etnikumonként – regisztrálták volna a tárgyukat, vagy nem merült volna fel az a kérdés, hogy vannak-e eltérések különböző társadalmak gazdasági ténykedése és az azokat irányító értékek között. Sőt, mondhatni, hogy éppen ilyen jelenségekre irányult a vizsgálódás Bronislaw Malinowskitól Polányi Károlyig és azt követően mindmáig. Végére is Malinowski klasszikus monográfiája, az *Argonauts of the Western Pacific* a Massim-térség számos szigetét összefűző kulakereskedelem leírása keretében beszámol a különböző szigetekken található anyagok és az azokhoz kötődő mesterségek megoszlásáról – vagyis a munkamegosztás és a termékcsera hálózatról, amelyben egymástól szervezetileg független csoportok vettek részt (Malinowski 1922). Hasonló tényeket mutatott fel Daniel F. Thomson az Arnhem-földi murngin dialektusokat beszélő csoportok szertartásos csereciklusát leírva, ahol viszont házassági kapcsolatok is létesültek a leszármazás elve szerint elkülönült csoportok között (Thomson 1949). Figyelmet érdemlő volt Mary Douglas elemzése az egymás mellett élő lelek és busongók gazdaságáról, akik hasonló természetföldrajzi környezetben élnek, ám nem egyformán fordítanak időt és energiát a földművelésre, különböző mértékben vonják be a férfiakat a földművesmunkákba, aminek következtében mások a teljesítmények is. Ezt fejezi ki az a beállítódás, hogy a busongók a leleknél többre becsülik a földművesmunkába fektetett szorgalmat és az abból fakadó gazdagságot, míg a lele férfiak inkább a vadászatban mutatott kiválóságot értékelik nagyra (Douglas 1965). A példák, természetesen, szaporíthatók. Felsorakoztatásuknál azonban lényegesebb, hogy az efféle tények átfogóbb értelmezést kaptak Polányi gondolatrendszerében, aki a gazdasági tevékenység társadalmi beágyazottságának eltérő módjaira, a gazdaság integrációjának eltérő formáira, intézményesülésének különböző megoldásaira, a cselekvéseket mozgóató, társadalmanként eltérő életelvekre hívta fel a figyelmet a gazdasági rendszerek tanulmányozásában.<sup>1</sup>

Mindezekben a művekben azonban hiába keresünk utalást az etnicitás jelentőségére, az etnikus sajátosságra, mert az nem vált elemzési szemponttá. A különböző csoportok közötti munkamegosztás és a cserefolyamatok tényei mögött a szerzők az ökológiai eltérések jelentőségére és a társadalmak közötti együttműködés szerepére és módozataira világítottak rá. A teljesítmények eltérése mögött a munka szemlélete és a munkaerő felhasználásának módja kaptak figyelmet. Polányi elemzéseiben, pedig, a különböző társadalmi struktúrák és a gazdasági integráció eltérő for-

\* A kéziratot lezárása előtt elolvasta Chris Hann, akinek értékes észrevételeiért ezúton is köszönetet mond a szerző.

<sup>1</sup> Polányi Károly igen gazdag életművéből a tárgyunk szempontjából legfontosabb elméleti írások: Polányi 1976.

mái közötti megfelelés állt a vizsgálódás középpontjában általánosan, még ha konkrét társadalmak elemzése szolgáltatta is a kiindulópontot (például Polányi 1972; 1984).

Ha szó esett etnikumról vagy fajról, akkor az inkább abban az összefüggésben merült fel, hogy milyen káros az etnocentrikus szemléletmód, „ez a gondolkodásmód, amelyetől óvakodnunk kell, ha bármilyen más, a saját csoportunktól eltérő viselkedésmódot vagy értékrendszert meg akarunk érteni.”<sup>2</sup> Ezzel összhangban az antropológusok arra törekedtek, hogy az etnikumokhoz kötött vélekedések előítéletességét, megalapozatlanságát bizonyítsák be, mint például Michael Chibnik 1980-ban publikált nagyszerű tanulmányában. Kifinomult statisztikai elemzéssel tette nyilvánvalóvá, hogy nem a szorgalmas maják utódaival szembeállított, Afrikából egykor rabszolgaként behurcoltak leszármazottainak lustasága vagy valamiféle, a földművesmunka iránt kulturálisan mélyen beidegződött ellenszenve miatt sikertelenek azok az állami törekvések, amelyek földművelésre próbálják rávenni a más megélhetési forrásokat keresőket. Két, egymáshoz közel fekvő falut vizsgált meg, amelyek közül az egyik közelebb volt egy jó úton megközelíthető kisvároshoz, mint a másik, amelyből ráadásul az esős évszakban teherautóval nehezen járható úton lehetett eljutni ugyanabba a kisvárosba. Továbbá a városhoz közelebbi település viszonylag új volt, egy pusztító hurrikánt követően létesült állami támogatással, s a megélhetés költségei több ok következtében is magasabbak voltak, mint a második településen. A vizsgálat azt mutatta, hogy a megélhetés költségei és az azok fedezésére elvégezhető munkák hozadékának, terheinek, a munkavégzés módjának, szabadságfokának és presztízsének, a jövedelem biztos vagy bizonytalan voltának összevetése magyarázza a döntést, amelynek jegyében a fiatal és középkorú férfiak inkább a bér munkát vállalják a saját föld megművelése vagy nagyobb gonddal megművelése helyett (Chibnik 1980).

Hogy mennyire nem az etnikai szempont dominált az antropológiai munkákban a múlt század utolsó harmadáig, azt jól szemlélteti Gregory és Altman nagyszerű áttekintése a gazdaság antropológiai elemzésének módszereiről, amelyben az etnicitás szó egyetlenegyszer fordul elő. Azt tárgyalva, hogy hogyan határolható körül a kutatás tárgyaként választott populáció, ami „mesterséges konstrukció, vagyis szélesebb univerzumból absztrahálódik a kutatás céljából”, megemlékeznek Marie de Lepervanche 1984-es, az indiaiak – tehát egy migráns populáció – ausztráliai gazdasági helykeresését tárgyaló könyvéről.<sup>3</sup> A tanulmányozott új-dél-walesi 1350 fős településen mintegy 250 indiai élt szétszórtan negyvenhét házban (a többéves kutatás során a szám változott). Gregory és Altman annak példaként hozzák fel ezt a vizsgálatot, hogy a szerző a kutatott populációt az etnikai elv szerint határolta körül (Gregory–Altman 1989: 45–46).

Nos, ehhez képest a gazdasági antropológia legutóbbi, 2005-ben megjelent kézikönyvében (Carrier 2005) külön fejezet foglalkozik „economies of ethnicity” címen az etnikai tagoltság gazdasági vetületével. A tanulmányt az etnicitás témakörében már sokat publikált Thomas Hylland Eriksen írta, támaszkodik is erősen saját kutatásaira.<sup>4</sup> A kötet többi fejezetében azonban hiába keresünk etnikai vonatkozást, miként nem találunk ilyet Gudeman ugyancsak nem régi gazdasági antropológiai összegezésében sem (Gudeman 2001).

Eriksen jelentős irodalmat tekinthetett át, még ha csupán az angol nyelvű munkákra szorítkozott is. Feltűnő viszont, hogy az általa említett kutatások közül csak kettőnek az eredményei jelentek meg 1969 előtt. Egyik a Robert Park (*Human Communities*, 1952) vezette chicagói „városi ökológiai” (hozzátehetjük, történeti) vizsgálat, amelynek végzői kimutatták, hogy a városba a nagy gazda-

<sup>2</sup> Herskovits 1952: 24. A sors ironiája, hogy az idézett szerző, akinek munkája korántsem mentes az euroamerikai viszonyokban gyökerező közgazdaságtani fogalmaktól, kiindulásként a mikroökonómiai gazdaságfelfogást választotta, ami azután kiváltotta Polányi Károly kritikáját és elindította a *szubsztantivista* versus *formalista* irányzatok közötti vitát. Utóbbiról lásd Sárkány 1970; Godelier 1981; Szemjonov 1982.

<sup>3</sup> Lepervanche, Marie M. de 1984. *Indians in a White Australia*. Sidney: George Allen and Unwin.

<sup>4</sup> Eriksen 2005. Az etnicitás szerepét megvilágító terepkutatásaira Eriksen többször hivatkozik magyarul megjelent kitűnő szociálintropológiai bevezetésében is (Eriksen 2006: 332, 338–339).

sági fellendülés idején bevándorló csoportok szigorúan az etnikai elv szerint választottak lakóhelyet és foglalkozást. Ezt a korlátot csak a beilleszkedés előrehaladásával kezdték áthágni, főként, mikor angol nyelvtudásuk megfelelő szintet ért el. A másik Clyde Mitchell és az egykori Rhodes Livingstone Institute több munkatársának vizsgálata volt, akik Zambiában a Copperbelt, a rézbányászati övezetének városaiban tanulmányozták, hogy milyen szerepet játszik az etnikai identitás a lakóhelyválasztásban, a munkaszervezetben és -hierarchiában, valamint a szórakozási csoportok formálódásában (Mitchell 1956; Epstein 1962). Ezek a tanulmányok megmutatták, hogy a fehér-fekete választóvonal abszolút, a feketék közötti határok kiélesedhetnek, egyfajta „újratorzsiesítés” is bekövetkezik, ugyanakkor elmosódhatnak határok, regionális csoportosulások jönnek létre az egykori etnikai-törzsi csoportosulások helyett (Eriksen 2005: 357–358).

Eriksen természetesen tudja, hogy az antropológiai irodalomban szinte minden leírás etnikai referenciát hordoz, áttekintésében ezért csak azokra a kutatásokra összpontosít, amelyekben gazdasági tevékenységek is szerepet játszanak az etnikai határok fenntartásában, és amelyekben a szerzők vizsgálják a javak áramlását etnikai határok mentén. Ezeket a jelenségeket az etnicitás tanulmányozásának egész problémakörébe ágyazva helyezi el, annak hangsúlyozásával, hogy az etnicitás „erőteljes szervező elv a társadalmi életben” (Eriksen 2005: 368).

Abból indul ki Eriksen, hogy az etnicitás egyszerre bír szimbolikus jelentőséggel és praktikus hasznossággal, hiszen míg egyfelől az identitáson keresztül az egyének a másokkal összetartozás érzetét adja meg és a csoportkohéziót erősíti, másfelől az etnikus szerveződésen keresztül a szervezet tagjainak, vagy legalábbis vezetőinek anyagi érdekeit szolgálja, ha erre nincsenek is mindig tekintettel az identitásformálódás leírói. Szimbolikus jelentőség és hasznosság, illetve az etnikai határok mentén kialakuló gazdasági tagoltság magyarázatában a kulturális és a társadalmi-strukturális tényezők, létrejöttében az egyéni buzgólkodás és a társadalmi rendszerfolyamatok szembeállítására jelölök ki a fogalmi kereteket, amelyekben töpreng (Eriksen 2005: 353–354). A témakörök, amelyeket különféle példákon keresztül felvet, tanulságosak, a megközelítés módja azonban kérdéseket indukál.

Az első téma, hogy miként van kapcsolat etnikus identitás és gazdasági tevékenység, gazdasági pozíció között? Arra a következtetésre jut, hogy érdemes különbséget tenni demokratikus és nem demokratikus társadalmak között.

Az előbbieken megfigyelhető, hogy az uralkodó elit általában igyekszik elkendőzni társadalmi elkülönültségét és zártságát. Egyik példaként Abner Cohen Sierra Leone-i kutatását mutatja be.<sup>5</sup> Sierra Leonében egy szűk kreol elit tartotta kezében a gazdasági és politikai pozíciókat. A magukat kreoloknak nevezők felszabadított rabszolgák leszármazottainak vallják magukat, angolul beszélnek és elkülönülnek az ország egyéb népcsoportjaitól. Ám míg azok etnikus identitásukat népnévvel fejezhették ki (mint a *mende* vagy *temne*), addig a kreolok a tőlük való különbözőséget nem hangsúlyozták nyilvánosan, hiszen „kreol” etnikus kategória nem létezik. Titokban azonban megszervezték magukat a szabadjáratművelés révén, annak hálózata ugyanis csaknem egybeesett a „kreolsággal”. Ebben a hálózatban azután anyagi és nem anyagi javak egyaránt áramlottak, s ezek mind hozzájárultak az elitpozíció fenntartásához.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cohen, Abner 1981. *The Politics of Elite Culture: explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. London: University of California Press.

<sup>6</sup> Ennek a társadalmi helyzetnek a kialakulásában azonban, természetesen, sok egyéb tényező is szerepet játszhatott. Barbara E. Harrel-Bond, például, a megelőző gyarmati korszak körülményeit látja fontosnak. Arról ír, hogy már a 19. században kiemelkedett a gyarmati hatalom támogatásával az angol műveltségű kreol elit, amely családi hagyományként és nyugati típusú házasságokon keresztül is igyekszik megőrizni a maga köreit. Ehhez hozzájárult, hogy a brit gyarmatosítók – éppen az ő ellensúlyozásukra – libanoni és szíriai kereskedőket hoztak az országba, akiknek gazdag „mássága” szembeesőbb volt és a kiemelkedők iránt érzett ellenszenv inkább rájuk irányult. A tanulás útján elérhető felemelkedésbe viszont más, Sierra Leone-i népekből származók is bekapcsolódtak, ha arányuk nem éri el a kreolokét (Harrel-Bond 1975). Az időhatár megvonása is lényeges, hiszen Siaka Stevens elnök 1978-ban véget vetett a demokráciának, bevezette



A nem demokratikus társadalmakban viszont – például azokban az egykor gyarmati társadalmakban, amelyekben fennmaradtak a nagy ültetvényes gazdaságok – a gazdasági és politikai hatalmat egyaránt markában tartó uralkodó elit fontosnak tartja az etnikai különbség hangsúlyozását és a saját normáit igyekszik az egész társadalom normájává emelni. Ezzel kasztszerű különbségek születnek a gazdasági tevékenységek szerint. A példa erre Mauritius, ahol Eriksen maga kutatott. Ott egykor a cukornádültetvényeket megművelők alsó kasztokból származó indiaiak voltak, a cukornád-feldolgozók munkásai kreolok (ott ez afrikai eredetűt jelent), a középvezetők afrikai-európai szülők gyermekei vagy magasabb kasztú indiaiak, a felső vezetők pedig európaiak. Ez a tagoltság fennmaradt az 1980-as évekig, bár a korlátok valamelyest vesztettek erejükből, s a kreol is feljebb kerülhetett a létrán.<sup>7</sup>

A következő kérdés, hogy ki alkotja meg azokat a kategóriákat, illetve hogyan jönnek azok létre, amelyek az etnikai egységeket elválasztják, sőt némely esetben szegregálják? A válasz az, hogy miként magát az etnikus identitást, a kategóriákat is belülről és kívülről konstruálják. Jellegzetesen külső kategóriaképzési módok a népszámlálások és más állami osztályozások, de külsők a „népi” osztályozások is. Ezzel szemben belső kategóriaképzésre példák az öndefiníciók és a társadalmi hálók, amelyek gyakorta ismeretlenek a kívülállók számára, míg a hálókat alkotók otthonosan mozognak bennük. Ezeknek a tényezőknek a vizsgálata különböző esetekben azért lényeges, mert nem egyforma szerepet játszanak a kulturális és gazdasági határvonalak kialakításában. Különösen szembeszökő ez, ha az etnicitás és a társadalmi osztályok kérdését felvetjük, hiszen azok a társadalmi differenciálódásnak különböző formái. Ezeknek az összefüggéseknek a részletező feltárása viszont igen fontos, mert kulturális sajátosságok, életvilágok és társadalmi pozíciók összefüggését illetően van tényleg a legtöbb előítéletes vélemény az emberek fejében. A felhozott példák közül csak kettőt említve: sokak szemében a kínaiak a kereskedők és a gazdagság megtestesítői több délkelet-ázsiai társadalomban, így Malajziában is, ám, mint S. Fenton vizsgálatai igazolták,<sup>8</sup> ott a kínaiaknak fele ipari munkás vagy földműves. A másik példa a „szegénység kultúrája”<sup>9</sup> fogalmának alkalmazása, amelynek Oscar Lewis nem adott etnikai töltetet, de Nyugat-Európába bevándorlókkal kapcsolatban felmerült az értelmezés ilyen lehetősége, összekötve annak megállapításával, hogy a patriarchális értékek és a kollektivisták ideológiák gátolják a sikeres integrációt a befogadó társadalomba – és megnehezítik a felfelé mobilitást (Eriksen 2005: 359–362).

A fenti megfontolások alkalmazása segít bizonyos társadalmi jelenségek megértésében.

Ilyen a plurálisnak nevezett társadalmak utóélete, amelyet Mauritius példáján szemléltek Eriksen. A plurális társadalmak fogalmának hosszabb taglalására (Wolf 1995: 413–414) itt nem kerítünk sort, másutt foglalkoztam vele bővebben (Sárkány 1992: 26). A lényeg az, hogy egyazon társadalom keretén belül, különböző etnikai komponensekhez köthetően kialakultak egymástól elváló társadalmi-kulturális szegmensek, amelyek posztkoloniális örökségnek tekinthetők a világ nagy részén, vagy modern polgári társadalmat megelőző zárványok utóéletének egykori birodalmakban. Mauritiuson a gyarmati ültetvényes gazdálkodáson alapuló társadalmi különbségek erősen módosult formában élnek tovább. Dacára a gazdasági csodaként emlegetett, Mauritius önállósulása (1968) óta bekövetkezett fellendülésnek, a kétkezi munkás kreolok mobilitása csekély, miközben a mauritiusi kínai elit a kiskereskedelemről a transznacionális kereskedelem és vállalkozásirányítás felé lépett tovább, a közéletet a hinduk uralják, a turizmusban és a nőket foglalkoztató műhelyekben pedig keverednek az etnikai kategóriák, azaz kreolok, hinduk és tamilok. Az okok „belső, külső, kulturális

az egypártrendszer. A demokratikusnak aligha nevezhető államban zajlott le a nyugat-afrikai térség egyik legvéresebb polgárháborúja 1991 és 2001 között (Beah 2008: 252–255).

<sup>7</sup> Eriksen 2005: 356–357.

<sup>8</sup> Fenton, Steve 1999. *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. Lanham MD: Rowman and Littlefield.

<sup>9</sup> Eriksen Oscar Lewis: „The poverty of culture” (*Scientific American* 1966 [215]: 19–25.) tanulmányára hivatkozik. Az abban foglaltakat magyarul is olvashatjuk: Lewis 1968: 20–24.

sak és strukturálisak” (Eriksen 2005: 363): a kreoloknak kicsi a társadalmi tőkéjük, individualisták (ezt maguk is így látják), ráadásul a többi csoporton belüli erősebb összetartás, a rokoni hálózatok ereje is hátrányos a kreolokra nézve. A jelenlegi helyzet hátterében meghúzódik a rabszolga múlt, amely az afrikaiakból atomizált társadalmakat formált az ültetvényeken.

Egy másik eset, amikor magukat őshonosként definiáló csoportok küzdenek bizonyos jogokért, földterületért, vízárt. Ilyenkor a küzdelem elsősorban nem is a „gazdasági tartalmakért” folyik, hanem elsősorban azért, hogy némely gazdálkodási tradíciók, mesterségek, jártasságok és nézetek, amelyek az etnikus tudat részei, ne lehessenek vitatható javak. Az ilyen szituációt a lappok és a norvégok csatározásán keresztül jeleníti meg Eriksen, amely látszólag a rénszarvastartásért folyik, ám valójában a lappok csekély hányadát érinti ma már életvitelszerűen. Legtöbbjük ma halász, boltos, a közszolgáltatásokban dolgozik. A kapitalista vállalkozásként üzött rénszarvastartást egy szűk lapp elit monopolizálta, az mégis a lapp mivolt szimbóluma, és lehetőségének fenntartása megmozgatja az abban már nem érdekelt lappokat is (Eriksen 2005: 365–366).

Végül Eriksen kitér a nemzeteken átívelő kereskedelmi-vállalkozói hálózatok kérdésére, amelyeknek a vizsgálatai leginkább a tények rögzítésére irányulnak, ám kétségkívül az etnikai összetartozás tudatával jönnek létre.

Eriksen áttekintése nyilvánvalóan nem kíván fellépni a kizárólagosság igényével, nem is tér ki minden, még angol nyelven hozzáférhető fontos munkára sem. A felvetett témák viszont jelentőséggel bírnak, mégpedig inkább az etnicitás, mint a gazdaság vizsgálatának szemszögéből. Ezért, vagyis érdeklődésének iránya miatt, természetesen, nem kívánom kritizálni. Más a helyzet a szemléletmóddal, amelynek kapcsán két dologra hívom fel a figyelmet, és ez módot ad némi szakirodalmi-diszciplináris kiegészítésre is.

Egyrészt Eriksen, legalábbis ebben a tanulmányban, nem keres kapcsolatot az etnicitás és a gazdaság közötti érdeklődés jóval korábbi formái és a mai antropológiai vizsgálatok között – ami pedig, valószínűleg, legalábbis Európában, de mint látni fogjuk, tán másutt sem volna haszontalan. Ne feledkezzünk meg arról, hogy a felvilágosodás gondolatvilága felölelte az etnikumok és a nemzetek kulturális jellemzőinek felmutatását és figyelembevételét – nem mellékesen megszülvén az etno- előtagú tudományokat (Vermeulen 2008). Továbbá, és ez tárgyunk szempontjából fontos, számolt az egyes etnikumokra jellemző gazdasági tudással és beállítottsággal is. Ezt a tényt regisztrálta a történeti kutatás és a néprajz, és minden bizonnyal figyelmet érdemel az, hogy a tárgyba vágó megállapítások, előítéletek hogyan élnek tovább a népi tudat szintjén mindmáig.

Egyelőre a Kárpát-medence történetére szorítkozva érdemes megemlíteni, hogy az ifjúkorában sokat utazó II. József például azért szorgalmazta németek minél nagyobb számban letelepítését a Bánságba, hogy gazdálkodási és életvezetési mintát adjanak a korábban sokfelől odatelepített, különféle etnikai hátterű telepeseknek (Marczali 1888: 217).<sup>10</sup> Vagy elővehetjük Berzsenyi Dániel 1833-ban megjelent híres művét *A magyarországi mezei szorgalom némely akadályairól* című munkát, amelyben, egyebek mellett, a magyar és német gazdálkodási szokások és mentalitás összevetése középpontba kerül. Berzsenyi nem csupán szembeállítja a magyarok tudatlanságát, féltelenségét, garázdaságát, tolvajlását, fényűző hajlamát, az életvitelben az erőteljes férfi-női munka- és szórakozásmegosztást a németek nagyobb mesterségbeli tudásával, szorgalmával, visszafogottságával és mindkét nemnek egymást támogató munkájával, hanem mindezt meg is magyarázza az eltérő nevelési módszerekkel, amelyek a két nép körében szokásoknak (Berzsenyi 1978: 437–354). A német telepesek többnyire sűrűbb városhálózatu térségekből, délnémet területeiről, Bajorországból, a Rajna-vidékről, sőt a Mosel mentéről, Elzász-Lotaringiából, azaz intenzívebb vá-

<sup>10</sup> „Még inkább tarkította ez etnográfiai zűrzavart az a körülmény, hogy a bécsi kormány a Bánságot büntetőkolóniának, deportációra is használta s idetoloncoltatott 1762–1768 között 3130 bűnöst...” – írja Szekfű Gyula, aki a Bánság betelepedéséről alapos áttekintést adott (Hóman–Szekfű 1939: 435). Azaz Mária Terézia kormányzata úgy kezelte ezt a területet, mint később az angolok Ausztráliát, ahova fegyenceket is szállítottak 1787-től kezdve (Bateson 1974).

ros-falu kapcsolatokat fenntartó tájról érkeztek elnéptelenedett vagy fejlesztésre alkalmasnak ítélt magyarországi tájakra, amiről nem feledkezhetünk meg, amikor az értékrendek szembeállításáról olvasunk.<sup>11</sup> Eltérő értékrendek, természetesen módosulásokkal, tovább éltek a következő századokban, a jogilag lehetséges, de gyakorlatilag nem mindig bekövetkező polgárosodás időszakában is, ahogyan a Baranyában élő nemzetiségek kapcsán Andrásfalvy Bertalan (1973) demonstrálta. Nem csak tovább éltek, hanem öntudati tényezők ma is. Szigeti Éva a kiemelkedő villányi bortermelők kapcsán beszél „egyfajta sváb ethosz”-ról, amelynek összetevői az idézetek szerint: gondos, pontos munkavégzés, tisztaság, rend, fegyelem a szőlőben, kitartó, kemény munka, együttműködés másokkal, szakértelem, képzettség, a szőlő (de behelyettesíthető más munkával is) szeretete, a jövő tervezése, a gazdaság leszármazottaknak továbbadása (Szigeti 2004: 178–180). A Szigeti által hivatkozott Kovács Katalin (1990: 34) ugyanezeket a jellemzőket (némileg sűrítve: szorgalom, munkacentrikus élet, beleértve jó, szép, rendes, pontos munkavégzést; takarékoság, mértékletesség; békesség, lojalitás a felsőbbséghez, egyben alázat és önbecsülés) a németbolyi svábokról írva, mint „polgárinak nevezhető ethosz”-t írja le, hozzáfűzve, hogy ezek a vonások a sváb telepesek származási közösségeit is jellemezték, azaz többé-kevésbé változatlanul maradtak fenn közel kétszáz éve.

Ezen a ponton érdemes egy cseppet elidőzni. Nem úgy téve fel a kérdést, hogy vajon minden, Magyarországra települt német hozott-e magával ilyen hagyományt, hanem inkább úgy, hogy akadnak-e, akadnak-e magyar vagy más magyarországi települések, amelyek lakói az itt felsoroltakhoz hasonló jegyeket hordoztak-hordoznak vagy vallanak magukénak? Erdei Ferenc klasszikus műve, és a paraszti polgárosodás feldolgozása során született irodalom az utóbbi mellett szól.<sup>12</sup> Ebből több lehetséges következtetés adódik. Egyik, hogy telepített népesítések esetén érdemes a kibocsátó térség társadalmi-kulturális jellemzőit figyelembe venni. Egy további, hogy a társadalmi-kulturális érintkezés hosszú folyamataiban kell az esetleges egymáshoz hasonlást vizsgálni. A harmadik, hogy érdemes megfontolni Eric R. Wolf megállapítását: „Az etnicitás ... semmiképpen sem »ősi« társadalmi kapcsolat, hanem a munkaerőpiac szegmentációjának történelmi terméke a tőkés termelési mód körülményei között” (Wolf 1995: 416). Ha pedig így van, akkor fölöttébb hasznos a jelenben regisztrált, gazdasági téren is kifejeződő etnicitás vizsgálatát összekapcsolni az etnicitás történeti folyamatokból megérthető-megértett változataival, elfogadva Evans-Pritchard (1962: 189–191) ajánlását a szociálintropológiai és a történettudományi tudáshalmazok egymáshoz közelítésének szükségességéről. Mindezek mellett, természetesen, továbbra is probléma, hogy előítéletek miatt lehetnek tartóságok egy olyan területen is, ahol a gyakorlat próbájának is alávetettek.

Szociálintropológia és történettudomány közelítésének érdekes terepe a kereskedőnépek tanulmányozása. Ezen a téren éppen a szociálintropológiai megfontolások tudtak újat nyújtani a történettudomány számára is annak megvilágításával, hogy miként adhatók válaszok „a kereskedő dilemmájára” (Evers 1994). A kereskedők ugyanis olyan történeti feltételeknek a termékei, a velük kapcsolatos előítéletek olyan körülmények között születtek, amikor a népek többsége még élelmiszer-termelő volt és nem is mindig jószántából. Az egyes társadalmakon-közösségeken belül különféle erkölcsi és hatalmi kényszerek szerint kellett megosztani a javakat másokkal, vagy átengedni másoknak a piac eluralkodását megelőzően, ahogyan ezt a voltaképpen gazdaságtörténeti kutatásokra vállalkozó Polányi Károly (1976: 147–196) megfogalmazta és antropológus tanítványai számos kötetben igazolták.<sup>13</sup> Az ilyen kötelezettségek alól, lévén a közösség tagja, a kereskedő sem

<sup>11</sup> A más életvitelből fakadó látásmód és a telepeseknek járó különféle előnyök sem kímélték meg azonban az érkezteteket a helyi viszonyokhoz való alkalmazkodás nehézségeitől, ami főként a halálózások magas számában mutatkozott meg, és végül, legalábbis rövid távon, nem hozott hasznot az államkincstárnak, amint Marczali adatai mutatják a II. József uralkodása idején a Bánságba telepítettek vonatkozásán (Marczali 1888: 218–219).

<sup>12</sup> Erdei 1942. Tekintettel arra, hogy ennek a kérdéskörnek óriási az irodalma, legyen szabad itt a talán legteljesebb és az itt fölvetett szemponttal összhangban álló összefoglalására, átgondolására hivatkoznom (Kósa 1998).

<sup>13</sup> A Polányi-iskola teljesítményeinek jó összefoglalása, gazdag bibliográfiával Isaac 2005.

vonhatta ki magát. Ugyanakkor a sikeres kereskedéshez elengedhetetlen volt a tőkefelhalmozás, a nyereségszerzés. A követelmények ellentétéből adódott a dilemma, amelynek sokoldalú tanulmányozására Hans-Dieter Evers és munkatársai vállalkoztak főként távol-keleti társadalmak vizsgálata alapján (Evers–Schrader 1994: 5; megjegyzendő, hogy az idézett helyen a szerzők az erkölcsi kényszerre utalnak csak, a hatalmira nem). A dilemma megoldására a következő lehetőségeket veti fel Evers, döntően élelmiszer-termelők társadalmában.

Az egyik az élelmiszer-termelők és a kereskedők társadalmi, kulturális vagy etnikai különválasztása. Ez együtt járhat a kereskedők intézményes diszkriminációjával, számukra alacsony társadalmi státusz juttatásával, vagy ellenkezőleg, előjogok megadásával. Ilyen helyzet többféleképpen jöhet létre: bevándorolhatnak kereskedésre vállalkozó más etnikumúak, a saját társadalmon belüli vallási és más kulturális különbségek hangsúlyozásával elkülönülhetnek egyes csoportok a többiektől, mint Jáván, ahol az iszlám iskolákban nevelkedett szantrik szerepe igen nagy a kereskedelemben, és miként Geertz (1963: 34. 5. lábjegyzet) megállapította „a kereskedelmi osztályok etikai kódja nem ugyanaz, mint az átfogó társadalomé”. Ezeket a tényeket sokan megállapították már, Evers azonban fontosnak tartja hozzáfűzni azt a hipotézist, hogy maguk a kereskedők is fenntartják és növelik a kulturális elkülönülést, a kereskedő dilemmájának megoldására azt a stratégiát alkalmazva, hogy mintegy kereskedő kisebbséget alkotnak magukból.

Egy másik megoldás a kereskedelmi háló széthúzása, a kereskedelem különböző szintjeinek kialakítása, amelyben a legalsó szinten működő – kis mennyiségeket eladó és vevő – kiskereskedő kevésbé kitett a közösségi nyomásnak, mint a hitelezés nagyobb mértékére vállalkozni kényszerülők. A kereskedelmi háló széthúzása nem zárja ki az etnikai tagoltságot, de helyettesítheti is azt. Ami a lényeg, hogy a kereskedő dilemmájának megoldása mindig társadalmi és kulturális differenciálódásra vezet (Evers 1994: 8–10). Végül, mondja Evers, ha azt hinnénk, hogy a probléma nem létezik a modern világ körülményei között, tévedünk. Inkább arról beszélhetünk, hogy a profitabilitás és a szolidaritás szembeállítása magasabb szintű társadalmi problémává, az állam dilemmájává vált (Evers 1994: 13–14).

Kérdés, hogy csak a modern időszakban érdemes-e fölvetni az állam szerepét? És a kapitalizmus körülményei között csak az állam szerepe vethető-e fel? Evers és munkatársai sokat foglalkoztak a kereskedelem intézményi környezetének, ellenőrzésének kérdésével (Schiel 1994; Schrader 1994), mégis ezen a ponton érdemes emlékeztetni Engels (1949: 168–171) meglátására, hogy a kereskedők kiválása a társadalomból a civilizáció korszakában, vagyis az állam megalkotásával vált lehetségessé, azaz a kereskedő dilemmája pontosabban írható le úgy, hogy tevékenységének sikere nem csupán saját társadalmi-közössége erkölcsi kontrollján múlik, hanem azon is, hogy működése területén az állam vagy más hatalmi tényezők a saját különérdeküket követve, azt hogyan támogatják vagy gátolják, olykor szembemenve a kisközösségi szintek etikai előírásaival is. Ha nem töprengünk is tovább ezen, azt azért érdemes megállapítani, hogy a kereskedelem egyes formáinak gyakorlása kétségtől sikeresen volt megvalósítható a kívülálló etnikai pozíciójában lévők révén a világ több térségében is. Az idevágó példák sokaságából ezért egy afrikait hozok fel csupán, a hauszák szarvasmarha-kereskedelmét, amelyet az 1960-as években tanulmányozott Abner Cohen Nigériában, Ibadan Sabo negyedében és Irmgard Sellnow Ghanában, Kumasiban. Mindkét esetben az érintett országok északi, fulbék lakta vidékein felvásárolt szarvasmarhát hajtottak többszáz kilométerre délre a hausza kereskedők, ahol piacokon adták el az élő állatot. Ez úgy valósulhatott meg, hogy az említett országok déli településein belül voltak hausza enklávék, amelyekben a kereskedők találhattak házigazdát, *mai gidát*, aki nem csupán szállást adott, hanem segítette az áru értékesítését is helyismeretével, nyelvismeretével (Kumasiban, ahol, a kereskedelmi nyelv a *twi*), vagy saját klienseit a kereskedő mellé adva, kezességvállalással (hiszen a helyi kereskedők, mészárosok nem tudtak azonnal fizetni az állatokért), a tartozás behajtásával, a bevétel megőrzésével a kereskedő újabb szállítmánnyal való megérkezéséig – mindezt a bevételből levonva a maga jutalékát (Cohen 1965; 1969; Sellnow 1968; 1971).

Az Evers és Schrader (1994) szerkesztette kötetben dél- és délkelet-ázsiai esetek elemzése található, ahol élelmiszer-termelők és távolabbról érkező, szélesebb kapcsolathálókat képviselő kereskedők élnek együtt és egymásból a jelenben (vagy tették a közelmúltban). Ez egyfelől indokolja a szociológus Peter Preston észrevételét, hogy Evers és munkatársai eszmefuttatásainak háttérében tapasztalatként az a nagy vállalkozás húzódik meg, amit „a kapitalizmus beültetése” jelent „a világ olyan térségeibe, amelyek az élet (beleértve a gazdasági élet) más formáit fejlesztették ki” (Preston 1994: 54). Másfelől azonban azt is észre kell vennünk, hogy fontos adalékokkal szolgál a kereskedő dilemmájából való kiindulás a tőke „özönvíz előtti alakjai” (Marx 1967: 156) létrejöttének és kibontakozásuk korlátozottságának megértéséhez, olyan helyzetekben is, amelyek megelőzték a modern világgazdaság kialakulását.

Visszatérve Evers gondolatához, hogy a kereskedő dilemmájának megoldása mindig társadalmi és kulturális differenciálódásra vezet, ezzel a megállapítással egyetértve szükségesnek tartom megjegyezni, hogy az etnikai elkülönülésben a társadalmi és kulturális differenciálódás egyik változatát látom (Sárkány 2000: 89–99) és nem valami másnemű jelenséget, amely a társadalmi és kulturális differenciálódás fogalmi keretéből kiemelendő, eltérően kezelendő és, különálló minőségként amellé állítható. Evers megfogalmazása: „A kereskedelem alapproblémáinak tipikus megoldása egy paraszttársadalomban a parasztok és kereskedők társadalmi és kulturális differenciálódása vagy etnikai elhatárolása.” (Evers 1994: 8.) ugyanis az utóbbi értelmezést is lehetővé teszi, úgy vélem, hogy tévesen.

Ez a korrekció elvezet a második módszertani kérdésfeltevéshez. Vajon szabad-e megállni az etnicitás és a gazdaság kapcsolatának vizsgálatában az etnikai mező felderítésénél, amikor gazdasági jelenségek etnikai vetületét vizsgáljuk? Nem szükséges-e továbblépni, mint Trevor Jones és Monder Ram (2007) teszik a vállalkozók társadalmi tőkájéről szólva – észrevenni azt, hogy amit etnikainak látunk, az egy átfogóbb téma variánsa csupán?

Szígi Erika szülősgazdái sváb etikaként jórészt olyan jellemzőket fogalmaznak meg, amelyeket Max Weber protestáns etikaként tett közzé,<sup>14</sup> de amelyet a schaffhauseni katolikus órákészítők ugyanúgy osztottak, mint genfi kálvinista társai. Az említett szerzőpáros joggal hívja fel a figyelmet, mások nyomán persze, hogy minden vállalkozás sikeres kifejlesztéséhez társadalmi hálóra van szükség, vagy – Bourdieu (1998) kifejezésével – társadalmi tőkére. Más megközelítésben: magukévá teszik Mark Granovetter (1985) álláspontját, hogy a kapitalista gazdaság is társadalmi kapcsolatokba ágyazott, nem csupán a megelőző integrációs formák szerinti, ahogyan Polányi írta, amivel kapcsolatban azonban megjegyzendő, hogy *A nagy átalakulás* (Polányi 2004) éppen a piacgazdaság társadalmi kereteiről íródott.

A vállalkozások számára döntő tényező a bizalom eleme a döntéshozatalban. Például a munkatársak megválasztásánál szerepet játszhat az etnikai elv, de csak sok más megfontolás mellett, azaz óvnak attól, hogy az etnikai kivételesség csapdájába essünk. Az is fontos észrevételük, hogy az etnicitásra fókuszáló tanulmányok szerzői gyakorta figyelmen kívül hagyják, passzív állandóként kezelik a választott csoportjukat körülvevő másokat, gyakran a többséget, így azt sem mindig tudhatjuk meg, hogy miben áll az eltérés a gazdasági viselkedésben. Például az informalitás, a paternalisztikus munkakapcsolatok, illetve a külső kötődések lekicsinylése, lehetőleg kerülése számos kis- és középvállalat sajátja – nem az etnikai zártság megjelenése. A szerzők felhívják a figyelmet arra, hogy a különböző gazdasági tevékenységeknek van követelményrendszerük, van logikájuk, amely önmagában figyelmet érdemel. Ezek a követelmények bizonyos foglalkozási kultúrákban jelennek meg, melyeknek nincs etnikumuk. Kifejeződhetnek azonban bennük kulturális különbségek, amelyek nem szükségképpen etnikaiak; fakadhatnak kistérségi munkamegosztásból, regionális adottságokból vagy akár családi hagyományokból. Fontosnak tartanak arra figyelmeztetni, hogy az etnikai-

<sup>14</sup> Weber 1982. Különösen a 230–290. oldalak.



nak látszó sajátosságok szélesebb gazdasági-társadalmi folyamatok, az osztályhelyzet alakulásának eredményeként válnak jellemzővé.

Mindezeket meggondolva ezért azt a perspektívát ajánlják, amelyet Kloosterman és és közgazdász munkatársai szorgalmaztak, hogy a bevándorlók vállalkozásait „vegyes beágyazottságukban” (*mixed embeddedness*), azaz a saját közösség nyújtotta társadalmi tőkébe való beágyazottság mellett a szélesebb politikai-gazdasági környezetbe illeszkedéssel együtt vizsgálják (Klostermann et al. 1999).

A felsorakoztatott érvek meggondolandóak. A bizalom kapcsán annak felvetése, hogy nem csupán etnikai szempont érvényesülhet, kiegészítendő azzal a megjegyzéssel, hogy az embernek sokféle társadalmi identitása van, s hogy azok közül melyik kerül előtérbe és válik a bizalom alapjává, alighanem szituációktól függő. A vizsgált csoport és mások sajátosságainak összevetése keményebb dió, mint az egymásról és önmagukról alkotott vélekedések szembeállítás, de nem megoldhatatlan, ráadásul szükséges tennivaló. Tapasztalatok alapján azonban nem tagadható, hogy vannak tevékenységek, amelyek multietnikus szituációkban igenis etnikumokhoz köthetők egy adott pillanatban, állapotban még az azokban a döntően európai társadalmakban is, ahonnan Jones és Ram példákat vesznek. Éppen ezért van különösen nagy jelentősége annak a módszertannak, amelyet a „kettős beágyazottság” fogalmának megalkotói szorgalmaznak, vagyis hogy az etnicitás sajátos szemléleti kerete mellett átfogóbb társadalomelméleti keretbe ágyazottan érdemes végezni a gazdaság etnikai vetületének tanulmányozását, ideértve az átfogó gazdasági társadalmi folyamatok elemzését, mert ezek rávilágíthatnak egy adott állapot időbeli korlátaira, meghatározott tényezőkhöz kötődésére, meghaladhatóságára. Ha ennek eredményeként az, ami etnikainak látszik, nem bizonyul annak – nos, ez nem fájdalmas veszteség.



## Az etnicizált fogyasztói ízlés politikája Moralizáló diskurzusok, jelentésdefiníciós küzdelmek és a gábor presztízstárgygazdaság<sup>1</sup>

### A fogyasztás mint az elképzelt közösségek megkonstruálásának és materializálásának eszköze

Amint arra számos szerző (Bourdieu 1984; McCracken 1988; Fox 2006) rámutatott, az olyan elképzelt közösségek tagjai, mint a nemzet, az etnikai csoport vagy a társadalmi osztály identitásaikat gyakran *társadalmilag jelölt (nemzetiesített, etnicizált stb.) javak* fogyasztásán keresztül alkotják és jelenítik meg, illetve termelik újra. Fox és Miller-Idriss (2008) azonban arra figyelmeztetnek, hogy nemcsak a javak lehetnek társadalmilag jelöltek. Tanulmányukban a nemzeti identitásgyakorlatként értelmezett fogyasztás két típusát különítik el. Egyrészt az olyan nemzeti javak fogyasztását, mint a nemzeti zászlót vagy címert ábrázoló ruházati cikkek vagy a nemzeti média (Fox–Miller-Idriss 2008: 550–551). Másrészt azokat a gyakorlatokat, amikor a fogyasztás azért válik a nemzeti identitás megkonstruálásának és materializálásának eszközévé, mert *társadalmilag jelöletlen vagy legalábbis nem nemzeti javakat „nemzeti módon” fogyasztanak*. Kiváló példaként szolgálnak erre a nemzeti receptek (vö. Appadurai 1988; Sassatelli 2007: 33) vagy a fogyasztással kapcsolatos térhasználat bizonyos mintái (vö. Fox–Miller-Idriss 2008: 552). Emellett *a fogyasztói (érték) preferenciák*, vagyis *az elérhető javak fontossági sorrendjével kapcsolatos egyezmények* is egy társadalmi csoport ikonjává válhatnak. Ez a helyzet például a képzőművészeti alkotásokra specializálódott gyűjtők (szub)kulturái, vagy az olyan presztízsgazdaságok esetében, mint amilyen az erdélyi gábor romáké. E csoportok egyik megkülönböztető jegye, hogy tagjaik a beszerezhető árucikkek fontossági sorrendjének kialakítása és a rendelkezésükre álló erőforrások elosztása során kitüntetett helyet biztosítanak a képzőművészeti alkotásoknak/presztízsjavaknak, ezek előnyben részesítését jutalmazza társadalmi elismeréssel (szemben számos egyéb árucikkal és szolgáltatással).

Az etnikai, nemzeti, kulturális stb. identitásmarkerként értelmezett fogyasztói javak, gyakorlatok és preferenciák olyan „szimbolikus szótárat” (Elliott 2004: 129) alkotnak, amely a fogyasztó számára lehetőséget kínál a – gyakran versengő – identitásminták közötti válogatásra, valamint az általuk megjelenített elképzelt közösségekhez való viszony kifejezésére és újfelfelfogalmazására. Más szóval: az identitásértékkel felruházott, csoportspecifikus javak, gyakorlatok és preferenciák közötti szelekció gyakran maga is identitásgyakorlat – a fogyasztó ily módon (is) létrehozhatja identitását és kijelentéseket tehet róluk. E javak fogyasztása alkalmat ad például az általuk reprezentált csoporttal való azonosulásra, ugyanakkor tudatos és következetes elkerülésük révén a fogyasztó negatív identitásüzenetet is megfogalmazhat: kifejezheti az árucikkekhez társított csoporttól való

<sup>1</sup> A tanulmány alapjául egy húsz és fél hónapos terepmunka szolgált, amelyre 1998 és 2009 között került sor. Hálával és köszönettel tartozom mindazoknak a romáknak, akik megajándékoztak bizalmukkal és türelmükkel; Szalai Andreának, az MTA Nyelvtudományi Intézete munkatársának, aki a terepmunka során társam és kollégám volt, illetve Michael Stewartnak a londoni tanulmányutak során nyújtott segítségével. A terepmunkát az alábbi szervezetek támogatása tette lehetővé: Fotoplus Kft., Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Open Society Institute (Budapest), Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok, Soros Alapítvány. Támogatásukat ezúton is köszönöm.

elhatárolódás igényét. Az etnikai vagy nemzeti értelemben vett „másik” ikonjaiként értelmezett fogyasztói javak, gyakorlatok és preferenciák elutasítása tehát ugyancsak szimbolikushatár-termelő tevékenységnek, identitásgyakorlatnak minősülhet. Kiváló példaként szolgál erre a negatívan értékelt „másik” reprezentációinak tekintett árucikkekre irányuló spontán vagy szervezett fogyasztói bojkott (vö. Friedman 1999; Chavis–Leslie 2008).

Amint arra Wilk (1995) és Miller (1998) is rámutatott, a javak jelentéseihez való viszony nem merül ki az identifikáció és az elutasítás gesztusaiban, hanem más formát is ölthet: jellemezheti azt például a kreatív újrahasznosítás is (vö. Hebdige [1979] bricolage-értelmezésével). A fogyasztás ezért sokkal inkább a dolgokkal, azok jelentéseivel és a többi fogyasztóval kialakított, állandó kölcsönhatáson alapuló interakcióként értelmezendő, semmint olyan mechanikus-uniformizált folyamatként, amely a fogyasztót teljesen kiszolgáltatottá teszi a gyártók és forgalmazók szándékainak, illetve a javakhoz általuk társított jelentéseknek. A társadalmilag jelölt árucikkek fogyasztása azonban, amint arra Fox és Miller-Idriss (2008) is figyelmeztet, a fogyasztó nézőpontjából nem szükségszerűen tudatos és szándékos identitásgyakorlat. Megeshet, hogy kizárólag a környezet értékelési ügy, hogy a fogyasztó identitásüzenetnek szánja választását. Campbell (1997) ugyancsak a „fogyasztás mint kommunikáció”-tézis túláltalánosításának veszélyeire, alkalmazhatóságának korlátaira hívja fel a figyelmet.

A társadalmi csoportokhoz társított, identitásértékkel felruházott fogyasztói javak, gyakorlatok és preferenciák egyrészt *expresszív kommunikatív ágenciával*<sup>2</sup> rendelkeznek, vagyis lehetőséget kínálnak az identitások reprezentálására és materializálására. Ez azonban csak az érem egyik oldala. Az expresszív jelző azt a látszatot keltheti, mintha az identitások „statikus, befejezett” minőségekként már azelőtt léteznének, mielőtt a szubjektum az őt körülvevő dolgokkal és más szubjektumokkal interakcióba lép, vagyis akár azt is sugallhatná, hogy a dolgokkal kialakított viszonya csupán mechanikusan leképezi a szubjektum identitásait, pusztán tükrösképe azoknak. A dolgok és a szubjektumok kapcsolatrendszerre, amelytől elválaszthatatlan az interakció, a kölcsönhatás és az egymásra utaltság fogalma, azonban összetettebb ennél.

Az identitásértékkel jellemezhető fogyasztói javak, gyakorlatok és preferenciák közüli választás *szimbolikus termelés* is: az *identitások, lojalitások és szimbolikus batárok megkonstruálásának, újrafogalmazásának és megkérdőjelezésének gyakran igénybe vett eszköze* (vö. Fox–Miller-Idriss 2008: 552). E csoportspecifikus javak, gyakorlatok és preferenciák ezért *konstitutív (identitásformáló) cselekvőképességgel* is rendelkeznek – ez az érem másik oldala. Az identitásgyakorlatként értelmezett fogyasztás expresszív és konstitutív aspektusa komplementer párt alkot.

Amint arra több tanulmány is rámutatott, a nemzet iránti lojalitás megjelenítésének gyakori technikája például a nemzeti múlt megalkotására és „fogyasztására” szolgáló olyan nyilvános terek és rendezvények látogatása, mint a nemzeti múzeumok és emlékhelyek, vagy a nemzeti ünnepek és megemlékezési szertartások (vö. Foster 1991; Feischmidt–Brubaker 1999; Wai-Tenf Leong 2001; Feischmidt 2002; Fox 2006). A nemzet „fogyasztása” végbemehet a nemzeti média (újságok, televízió- és rádiócsatornák), a nemzeti oktatás (tankönyvek és iskolai nyelvhasználat), a nemzeti nyelv és vallás vagy a hazai ipar termékeinek előnyben részesítése révén is. Gyakran ugyancsak nemzeti identitásgyakorlatnak minősül a nemzeti válogatott mérkőzéseinek megtekintése (Fox 2006), a nemzetiként definiált ruhadarabok (Esterik 1999), ételek és italok (Keller Brown–Mussell 1984; Caldwell 2002; Guy 2003; Cwiertka 2007) fogyasztása, a nemzeti táj – mint turisztikai látványosság – felkeresése (nemzeti ökoturizmus) (vö. Palmer 1998) vagy a nemzeti kulturális örökséget bemutató és árucikké alakító művészeti fesztiválok látogatása (vö. a kulturális örökség marketingje egyéb formáival – Dominguez 1986). Az említett példák is érzékeltetik, hogy az identitásmarkerként értelmezett fogyasztói javakból, gyakorlatokból és preferenciákból álló „szimbolikus szótár” számos

<sup>2</sup> A „dolgok” kommunikatív ágenciájával kapcsolatban lásd Tilley 2002: 25.

identitásprojekt szempontjából fontos erőforrás (vö. Elliott–Davies 2006: 167), amely jelentős szerepet játszik az elképzelt közösségek megalkotásában és materializálásában.

A fogyasztói döntéshozatal orientáló, illetve a fogyasztás minősítése során gyakran figyelembe vett „zsinórmértékek” egyike az elképzelt közösség megkülönböztető jegyeként értelmezett, csoportspecifikus (*nemzeti, etnikai, osztályjellegű* stb.) *fogyasztói érzékenység vagy ízlés*. Ez a kategória magában foglalja mindazokat a fogyasztói javakat, gyakorlatokat és preferenciákat, amelyeket az adott csoport önmaga reprezentációiként definiál. A nemzeti/etnicizált/osztályjellegű fogyasztói ízlés kialakításának hangsúlyos eleme a jó élet és az ideális fogyasztó képének, valamint a nemzeti/etnikai/osztályjellegű „fogyasztói szükséglet” (vö. Fox–Miller-Idriss 2008: 551) fogalmának kidolgozása, amelyek világossá teszik, hogy miért nélkülözhetetlen, illetve milyen haszonnal jár a csoportspecifikus javak fogyasztása. A fogyasztói szükséglet a vágy olyan társadalmilag konstruált formája, amely akkor igazán hatékony, ha az elképzelt közösség iránti lojalitás és elkötelezettség fogyasztáson keresztül kifejezése az egyén személyes morális igényévé, egyfajta *identitásszükségletté* válik. A nemzeti/etnicizált/osztályjellegű javak előnyben részesítését a „mások” reprezentációinak tekintett vagy társadalmilag jelöletlen javakkal szemben rendszerint épp a fogyasztói szükséglet ideológiája legitimálja és racionalizálja.

Annak, hogy a fogyasztó nemzeti, etnikai vagy osztályidentitása autentikusnak minősüljön, többnyire előfeltétele a nemzeti/etnikai/osztályjellegű fogyasztói ízlés által támogatott választások (vagy legalábbis azok túlnyomó többségének) tiszteletben tartása. Vagyis *a saját csoport ikonjaiként definiált javak, gyakorlatok és preferenciák előnyben részesítését számos esetben a nemzeti, etnikai vagy osztályidentitás autentikusságának markereként, illetve bizonyítékeként értelmezik*.<sup>3</sup> Amint arra később még visszatérek, a csoportspecifikus fogyasztói ízlés elutasítása gyakran a moralizáló stigmatizálás szimbolikus szankcióját vonja maga után, amelyben hangsúlyos szerep jut az „identitásszennyezés” (*identity pollution*; Harrison 1999: 10; vö. uő. 2006: 82–107) purista ideológiájának, a hagyományvesztés, a történelmi-kulturális gyökerektől való elszakadás negatív víziójának és az individualizmus demonizálásának, vagyis a morális pánikkeltésnek. A nemzet/etnikai csoport/társadalmi osztály iránti lojalitás fogyasztáson keresztül kifejezését elmulasztó vagy elutasító személyeket gyakran jellemzik olyan különcökként, akik „beszennyezik”, illetve „megtagadják” nemzeti/etnikai/osztály identitásukat, vagyis e morális címkék segítségével megkérdőjelezzik identitásuk autentikusságát.

A csoportspecifikus *fogyasztói ízlés voltaképpen a társadalmi különbségtétel olyan ideológiája*, amely egyszerre teremt lehetőséget az identifikációra és a „másiktól” való elkülönülésre, a lojalitás és a szolidaritás, illetve a „másikkal” szembeni társadalmi távolság megkonstruálására és megjelenítésére, miközben a csoportközi szimbolikus határokat materializálja, érthetőbbé és észlelhetőbbé teszi. Olyan kompetencia, amely egyszerre hasznosulhat szimbolikus kizáró, illetve bekebelező törekvések stratégiai eszközeként.<sup>4</sup>

Amíg a nemzet és az osztály „fogyasztásával” számos kutatás foglalkozik, az etnicitás és a fogyasztás kapcsolatát jóval kevesebben vizsgálták (lásd például Yoshino 1999; Halter 2000).

<sup>3</sup> Hasonlóképpen érvel a zenei ízléskultúrák kapcsán Thornton (1995), amikor a „szubkulturális tőke” jelentőségét hangsúlyozza, amelynek elsajátítása lehetővé teszi, hogy az általa vizsgált csoportok tagjai autentikusan „cool”-nak mutakozzanak társaik előtt (vö. Elliott–Davies 2006).

<sup>4</sup> A fogyasztói ízlés identitáspolitikai hasznosíthatóságának különböző aspektusait több kutatás (Bourdieu 1984; McCracken 1988; Arthurs 2004; McInnis 2005 stb.) érintette.

## Az etnicizált fogyasztói ízlés mint az etnikai identitás („gáborság”) autentikusságának markere

A Románia szerte 'gáborként' ismert csoport az erdélyi roma etnikai alcsoportok egyike.<sup>5</sup> A legelterjedtebb megélhetési stratégia körükben manapság a közvetítő kereskedés (*bižnicu*). A gábor kereskedők többsége használt ruhákkal és cipőkkel, nemesfémekkel, régiségekkel, evőeszköz- és edénykészletekkel, szőnyegekkel és függönyökkel üzletel – elsősorban Romániában és Magyarországon. A harmadik balkáni háború után (2001) a romák egy részének érdeklődése a romániaiánál fizetőképesebbnek tűnő szerbiai, horvátországi és szlovéniai régiók felé fordult. Néhány család bádogosmunkákból és egyéb építőipari megbízásokból tartja el magát, emellett az etnikai alcsoportban gyakori kiegészítő jövedelemszerzési mód a pénzkölcsönzés is. E megélhetési stratégiáknak köszönhetően a romák egy része ma az erdélyi kistelepüléseken élő nem romákénál magasabb átlagos életszínvonalon él.

Eltérően a szakirodalomban domináns állásponttól, miszerint társadalmi és gazdasági viszonyaik szervezése során a romák mindenekelőtt az egalitarizmus ideológiájához igazodnak (lásd például Stewart 1994; 1997), a gáborok esetében a különbség politikája és az osztozás/szolidaritás etikája egyaránt hangsúlyosan jelen lévő szervezőelvek, amelyek kölcsönösen kiegészítik, magyarázzák és alakítják egymást. Az általam ismert gábor közösségek nemcsak a(z egykori) foglalkozási csoport klasszifikációja mentén tekinthetők hierarchikusan tagoltak. A hierarchia ideológiája a társadalmi nemek és generációk, valamint gyakran a leszármazási csoportok közötti viszonyok alakításában, illetve a gazdasági és társadalmi sikeresség definiálása során is hangsúlyos szerephez jut (lásd Szalai Andrea tanulmányát ebben a kötetben). Ezzel összhangban e csoport tagjaira a hierarchia-tudatosság és a státuszérzékenységek jellemzők, valamint az, hogy az egyének, apai ágak és lokális közösségek közötti különbségek létrehozására és manipulálására szolgáló, morálisan támogatott technikák alkalmazása terén szerzett jártasságot nagyra értékelt kompetenciának tekintik.

Ákárcsak más társadalmi csoportok tagjai, a gáborok is elkülönítik az etnicizált árucikkek, fogyasztói gyakorlatok és preferenciák azon csoportját, amelyek – többek között – arra szolgálnak, hogy segítségükkel etnikai identitásuk megkonstruálhatóvá és megjeleníthetővé váljon.

a) Azon javak száma, amelyeket már a birtokbavétel pillanatában etnicizáltként, azaz a *gáborság markereiként* tartanak számon, viszonylag csekély. Idesorolhatóak például a *teljes értékű*, vagyis a már egy ideje a gábor romák között gazdát cserélő ezüst presztízstárgyak,<sup>6</sup> valamint azok a gábor *romnjikra*<sup>7</sup> jellemző szabású, illetve szín- és mintavilágú használt szoknyák és kötények,<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Az elemzés alapjául szolgáló antropológiai terepmunkára elsősorban Maros megyei gábor roma közösségekben került sor. A kutatás leghosszabb részének helyszíne egy három települést, illetve az ott élő roma közösségeket magában foglaló Maros megyei mikrorégió volt. Az évek során számos olyan gábor családdal is többé-kevésbé rendszeres kapcsolatot alakítottam ki, akik a közeli megyeszékhelyen, Erdély távolabbi nagyvárosaiban (Kolozsváron, Nagyváradon, Brassóban stb.), vagy éppen Magyarországon élnek. Emellett közeli ismeretségbe kerültem több olyan erdélyi roma családdal, akikre a gáborok a cārhar etnonimával utalnak (lásd később), valamint olyan cārhar férfiakkal, akik – brókerként, hitelezőként vagy vásárlóként – részt vettek a gáborok és a cārharok között zajló presztízstárgyügyletek valamelyikében.

<sup>6</sup> *Teljes értékű* presztízstárgy = a gábor presztízstárgy-definícióban rögzített valamennyi előfeltételnek megfelelő ezüstpohár vagy kanna (lásd később).

<sup>7</sup> *Romnji*, 'nő'; *rom*, 'férfi'. Mindkét terminus három aspektust foglal magában: etnikaicsoporthoz tartozás, társadalmi nem, családi állapot (a kérdéses személyek házasságban, vagy legalább egyszer már azok voltak).

<sup>8</sup> A szoknyák és kötények a gábor *romnjik* hétköznapi viseletének olyan állandó elemei, amelyek egy meghatározott szabásminta alapján készülnek (lásd a Képmelléklet 1., 4. és 5. képét), és egyetlen ruházati boltban sem kaphatóak. Beszerzésükre két mód kínálkozik: egyrészt az alapanyagok összegyűjtését követő megvarratás (a helyi szabók valamelyikével), másrészt a használt szoknyák és kötények megvásárlása azoktól a roma kereskedőktől, akik az erdélyi használt-cikk-piacokon értékesítik áruikat (lásd a Képmelléklet 1. képét).

amelyeket a kevésbé jómódú *romnijk* az erdélyi használcikk-piacokon szereznek be rendszerint ugyancsak gábor kereskedőktől.

b) Jóval gyakoribb, hogy a nem etnicizált javak *fogyasztásának módja* válik az etnikai identitás markerévé (e folyamat eredményeként esetenként maguk a javak is etnicizálttá válnak). Az erdélyi magyarokkal és románokkal való összehasonlítás kontextusában a „*gábor módra*” fogyasztás eseteként értelmezhető például:

– A gábor romákra jellemző testképpel kapcsolatos ideológiák és gyakorlatok egy része, melyre kiváló példaként szolgálnak a test esztétizálásának és genderizálásának a női hajhoz, illetve a bajuszhoz kapcsolódó technikái. A haj és a bajusz viseléséhez és ápolásához csoportspecifikus társadalmi elvárások és jelentések sora kapcsolódik, amelyekre a gáborok etnikai identitásmarkerekként tekintenek. Csupán néhányat említve ezek közül: levágásuk kifejezetten helytelenített, az etnikai identitástól való „elfordulásként” értelmezett gyakorlat, eltekintve néhány, kivételesnek számító helyzetpistól (ilyen például a kisgyerekek hajának levágása, amely azt hivatott elősegíteni, hogy a haj később még erősebb és dúsabb legyen); a még házasság előtt álló nagylányok (*bari sef*) esetében elvárt, hogy hajukat két copfba fonva, leengedve hordják, esküvőjük után azonban már kontyba fonva kendő alá kell rejtetniük; egy házas nő kibontott haját, amelyhez a szexualitás és az intimitás fogalmai társulnak, a felnőtt férfiak közül ideális esetben csak férje pillanthatja meg (stb. vö. Berta 2005. Lásd még a Képmellékletet). Az erdélyi nem romákkal való összehasonlítás kontextusában a testképpel kapcsolatos „tisztaság/tisztátalanság” ideológiája ugyancsak a gáborság egyik markereként értelmezhető (vö. Berta 2005). Az említett ideológia részét képező értékek és jelentések jelentős hatást gyakorolnak például az öltözködés és a tisztálkodás módjára, akárcsak a térhasználat olyan kevésbé szembetűnő mintáira, mint amilyen az illemhely elhelyezése az újonnan épített vagy használtan vásárolt, átalakított lakóházak esetében. Ezt a helyiséget – mivel funkciója elválaszthatatlan a derék alatti testtájakhoz társított tisztálkodástól és a szűgyen fogalmától – a romák a lakóházon kívül, lehetőleg az udvar egy kevésbé látható, hátsó szegletében alakítják ki.

– Az iskolai oktatáshoz való viszony ugyancsak a „*gábor módra*” fogyasztás egyik eseteként értelmezhető. Roma ismerőseim az általános iskolai tanulmányok befejezését tekintették nélkülözhetetlennek, ám azt is csak bizonyos megszorításokkal. A lányok esetében az iskolalátogatás – a közelgő házasságkötés, valamint a szöktetéstől való félelem miatt – legkésőbb a menstruáció megérkezését követően befejeződik, amíg a fiúk jelentős része elvégzi az általános iskola valamennyi osztályát, mivel csak így szerezhetik meg a kereskedéshez szükséges jogosítványt. Az iskolában elsajátítható tudás romák közötti társadalmi presztízse – eltekintve az alfabetizáció és a német vagy az angol nyelv elsajátításának lehetőségétől – alacsony, mivel a tananyag túlnyomó része szerintük nem hasznosítható társadalmi viszonyaik szervezése, illetve jövedelemszerző tevékenységeik során. (Ezzel összhangban a tanórák rendszeres látogatását csak a szülők egy része várja el gyermekétől.)

– Nem etnicizált – pontosabban: nem gábor – árucikként kerülnek az első gábor tulajdonosok birtokába azok a gázszők (azaz: nem romák) által készített és tőlük megvásárolt ezüstpoharak és kannák is, amelyeket a gáborok a jelentés- és értékújraírás „szimbolikus alkímiája” (Bourdieu 1998: 99–102; vö. Berta 2009; lásd a következő részben) révén idővel *teljes értékű* presztízstárgyakká, etnikai és – az esetek egy részében – apai ági identitászimbólumokká alakítanak át.

– Ugyancsak a fogyasztás módja az, ami etnicizált a gábor *romnijk* igényeit jól ismerő helyi szabókkal megvarratott szoknyák és kötények esetében. A kérdéses darabok elkészítéséhez szükséges alapanyagokat a *romnijk* nem roma kereskedőktől, esetenként méterárakkal hálaló gábor *romnijk*-től szerzik be, majd egy meghatározott szabásminta alapján készítetik el.

A fenti példák is mutatják, hogy milyen fontos a Fox és Miller-Idriss által javasolt különbségtétel az etnicizált javak fogyasztása, valamint a nem etnicizált javak etnicizált módon történő fogyasztása között. A *teljes értékű* gábor poharak és kannák vagy a használt női szoknyák és kötények megvásárlása esetében nemcsak a későbbi használat módja etnicizált, hanem maguk a gazdát cserélő árucikkek is azok. Ezzel szemben a nem romáktól vásárolt ezüstpohár vagy kanna gábor presztízsz-





1. kép. Használt szoknyákat és kötényeket (is) árusító romnijk a marosvásárhelyi használtcikk-piacon. (Berta Péter fotója; 2008.)

tárggyá alakítása vagy a *romnijk* által viselt szoknyák és kötények készítettése a kereskedőknél kapható alapanyagokból olyan gyakorlatok, amelyek során a gáborok nem etnicizált javakat etnicizáló módon fogyasztanak.

c) A „*gábor módra*” fogyasztás elemei azok a(z érték)preferenciák is, amelyek a *gáborság* reprezentációinak tekintett fogyasztói javak és gyakorlatok előnyben részesítését tüntetik fel kíváncs, társadalmi elismeréssel jutalmazott választásként. E preferenciák tiszteletben tartása az etnikai értelemben vett „másikkal” való összehasonlítás bizonyos kontextusaiban ugyancsak etnikai identitásgyakorlatnak, a társadalmi különbségtétel egyik technikájának minősül. Amint arra már utaltam, a felesleg felhasználása során a romák a presztízstárgyvásárlást jóval tiszteletreméltóbb, morálisan támogatottabb választásnak tekintik, mint – példának okáért – a gázsók bizonyos csoportjaihoz társított olyan árucikkek beszerzését, mint a képzőművészeti alkotások, az autó- és könyvritkaságok vagy a hétvégi házak.

Megjegyzendő, hogy a női szoknyák és kötények viselésével kapcsolatos egyéni fogyasztói döntésszabadság – szemben a presztízstárgyvásárlás esetével – lényegében minimális. Ezért annak ellenére, hogy a *romnijk* gyakran látogatják a rendszerváltás után gomba módra sokasodó üzletközpontokat, ahol a nem romák között népszerű, márkás ruházati cikkek széles választékából válogathatnának, mégis az etnikai al csoportjukban megszokott „*bagyományos módát*” [értsd: ’stílust’ – B. P.] követik, amelynek elmaradhatatlan része a sajátos szabású szoknyák és kötények viselése, és még mutatóban sem vásárolnak a divatcégek által kínált női nadrágokból vagy szoknyákból (lásd



a Képmelléklet 1., 4. és 5. képét). Ez azonban nem jelenti azt, hogy a *romnijk* közül ne tekintenék többen is nyomasztónak, az öltözködéssel kapcsolatos egyéni kreativitást és önkifejezést korlátozó tényezőnek a „*bagyományos módáboz*” való alkalmazkodást, ahogyan azt sem, hogy – bár e tekintetben a nem romákhoz képest jóval kisebb mozgásterrel rendelkeznek – ne létezne közöttük is a női divat fogalma.

Az itt bemutatott, etnicizált fogyasztói javakat, gyakorlatokat és preferenciákat a gáborok az etnikai identitás markereiként értelmezik, és azok összességére a „*gábor/roma módra élni*”, vagy az „*amari sūka*” ('a mi szokásunk') kifejezésekkel utalnak. (Vö. a Stewart [1994] által bemutatott „romanesz” fogalmával.) Esetükben is létezik tehát a fogyasztói ízlés csoportspecifikus formája, amely *eticizált fogyasztói érzékenységgént* vagy *ízlésként* definiálható. Annak, hogy egy gábor *rom/romnji* etnikai identitása más gáborok szemében autentikusnak minősüljön, hangsúlyos feltétele a *gáborság* reprezentációinak tekintett árucikkek, fogyasztói gyakorlatok és választások (legalábbis jelentős részének) előnyben részesítése a társadalmilag nem jelölt vagy más csoportok markereinek tekintett javakkal, gyakorlatokkal és preferenciákkal szemben.

A továbbiakban a gábor fogyasztói ízlés egyetlen aspektusával: a presztízstárgyvásárlással és -gyűjtéssel foglalkozom. De milyen tárgyakról van szó voltaképpen?

### A gábor romák ezüst presztízstárgyai

A gáborok között a különbség politikájának hangsúlyos színtere, illetve eszköze a presztízstárgy-gazdaság, amely – amint arra már utaltam – az ezüsttárgyak két csoportját foglalja magában: a poharakét (*taxtaj*), illetve a fedeles kupákét (*kana*, lit. 'kanna'). Az idesorolható, értékesebb darabok etnikai alcsoporton belüli megvásárlása és hosszú távú birtoklása jelentős társadalmi elismerés és hírnév forrása, ezért a tulajdonosok igyekeznek minél hosszabb ideig megőrizni, illetve fiaiknak örökölni azokat, és csak gazdasági krízishelyzet esetén válnak meg tőlük. A poharak és kannák egyediesített: saját tulajdonnévvel, valamint gábor tulajdonosaik sorából álló, egyedi genealógiával, vagyis szingularizált kulturális életrajzzal rendelkező darabok, amelyeket a gáborok egyrészt etnikai, illetve – ha apáról fiúra öröklődnek – apai ági identitászimbólumokként definiálnak. Másrészt úgy tekintenek rájuk, mint a tárgyi javak fogyasztásának elitregiszterét alkotó javakra (vö. Berta 2007). E tárgyak számukra politikai jelentéssel és jelentőséggel rendelkező, korlátozott forrást alkotó szimbólumok; olyan „politikai trófeák”, amelyek birtoklásáért gyakran bontakozik ki intenzív verseny az etnikai alcsoportban. Maga a presztízstárgy-gazdaság pedig a *romani politika* (vagyis a 'roma politika') része: az egyének és apai ágak közötti státuszversengés, illetve a presztízszviszonyokról való egyezkedés fontos színtere. Olyan szimbolikus küzdőtér vagy értékáréna, amely a résztvevők közötti társadalmi, illetve gazdasági különbségek megalkotására, megjelenítésére és manipulálására szolgál.

E tárgyak mindegyikéről elmondható, hogy azokat egykor nem roma – főként erdélyi szász és magyar – ötvösök készítették, és társadalmi karrierjük legelején, mielőtt a gáborokhoz kerültek volna, erdélyi arisztokraták, polgárok, céhek stb. tulajdonát képezték. (A tárgybeszerzés külső, nem roma forrásairól lásd Berta 2006.) Miután eljutnak a gábor etnikai alcsoport valamely tagjához, jelentős szimbolikus – a jelentés és az érték dimenzióit érintő – átalakuláson mennek keresztül. Ahhoz, hogy egy nem romáktól vásárolt pohár vagy kanna *teljes értékű* gábor presztízstárggyá váljon, négy feltételnek kell teljesülnie. A tárgyi feltételek az alábbiak: *a)* a tárgynak ezüstmű kell készülnie. *b)* A gábor presztízstárgy fogalom értelmében nem válhat presztízstárggyá az a darab, amely a közelmúltban készült, vagyis amely *na-j phurano* ('nem öreg', azaz: anyaga nem antik ezüst). *c)* Korántsem minősül azonban minden, a fenti feltételeknek megfelelő tárgy potenciális presztízstárgynak: ez a definíció csak a fedeles kupák, illetve bizonyos pohárformatípusok esetében használatos (lásd Berta 2006). Az utóbbiak közül a trombita formájú talpas (vagy más néven „kettős”)

poharak (*taxtaj kuštikasa*<sup>9</sup>) minősülnek a legértékesebbeknek. A negyedik – szimbolikus – feltétel az, hogy a gázsóktól megvásárolt tárgy az etnikai alcsoportba érkezését követően túljusson az etnikai identitásváltás liminális fázisán, vagyis legalább két-három gábor tulajdonos „*kezén átmenjen*”, belőlük álló genealógiára, saját etnicizált társadalmi karrierre tegyen szert.

A jelentés- és értékújraírás „szimbolikus alkímiaja” (Bourdieu 1998: 99–102), amelyen a gáborokhoz érkező minden egyes tárgy kereszttülmegy, az alábbi folyamatokat foglalja magában. *a*) Egyrészt a tárgy dekontextualizálását (deetnicizálását; deszingularizálását), amit a gáborok a szimbolikus kiüresítés (vö. McCracken 1986) stratégiája révén hajtanak végre. *b*) Másrészt a rekontextualizálás (reetnicizálás, újraegydiesítés) folyamatát, amely egyfelől úgy megy végbe, hogy a romák újraosztályozzák a tárgy tárgyi tulajdonságainak egy részét az általuk létrehozott presztízstárgy-esztétikában foglalt értékpreferenciákhoz igazodva, másfelől úgy, hogy a tárgyat etnikus történelmükbe integrálják. Az utóbbi esetben olyan stratégiákat alkalmaznak, mint a tárgyhoz kapcsolódó gábor tulajdonosokból álló genealógia megalkotása, a romani tulajdonnévadás, valamint a tárgytörténeti karakter meghatározása (vö. Berta 2006). Ezek a tárgy gábor kulturális életrajzára fókuszáló olyan eljárások, amelyeket a nem romák a tárgyak e csoportja esetében egyáltalán nem, vagy más módon alkalmaznak.

A gáborok számára a nem romák birtokában lévő *béváló* (*bevalovo*)<sup>10</sup> darabok mindaddig, amíg át nem lépik etnikai alcsoportjuk határát, elsősorban árucikknek minősülnek, a nekik tulajdonított érték pedig lényegében azonos a műtárgypiaci értékkel. Azt az értéknövekedést, amely a gázsó és a gábor roma értékrejsim közötti határátlépést követően esetükben majd végbemegy, pontosan szemlélteti az értékrejsimekhez kapcsolódó ártartományok közötti feltűnő különbség. Amíg a műtárgypiacon e tárgyak ára ma általában nem haladja meg a 9 000–11 000 amerikai dollárt, a *teljes értékű* presztízstárgyak rendszerint az említett összeg sokszorosáért cserélnek gazdát a gáborok között. A keresettebb darabok ára a 200 000–400 000 amerikai dollár is elérheti. A gábor etnikai alcsoportban ma számos presztízstárgy található (számuk csupán Nagyfaluban<sup>11</sup> meghaladja a három tucatot). Mivel a romák csak a már *teljes értékű* tárgyak megvásárlásától remélhetnek jelentős presztízshozamot, az adásvételek túlnyomó többségére nem gáborok és gázsók között, hanem az etnikai alcsoporton belül kerül sor.

A poharak és kannák transzkulturális életrajzának nem roma szakasza iránt a gáborok elhanyagolható érdeklődést tanúsítanak. A közöttük gazdát cserélő tárgyak értékének összehasonlítása, illetve vételárának meghatározása során a gázsó társadalmi karriert nem tekintik értékkorrásnak, említésre és emlékezetben tartásra érdemes tényezőnek. Az egykori szász vagy magyar ötvösök, illetve a korábbi nem roma tulajdonosok helyét, akik a műtárgypiacon gazdát cserélő tárgyak értékének felbecsülése során rendszerint fontos szerephez jutnak, a gábor romák között forgó poharak és kannák esetében a *gábor tulajdonosok* veszik át. Az ő csoportjuk, pontosabban az általuk „felhalmozott” hírnév alkotja a tárgyak etnicizált, *szimbolikus-mnemonikus patináját*, azt a minőséget, amelyet a gáborok a közöttük lezajló adásvételek során – a tárgyi tulajdonságokhoz társított érték<sup>12</sup> mellett – elsősorban „megfizetnek”.

<sup>9</sup> A *kuštik* kifejezés a henger alakú pohártestet tagoló osztógyűrű megnevezésére szolgál. A *taxtaj kuštikasa* tehát 'osztógyűrűvel tagolt poharat' jelent.

<sup>10</sup> A *béváló* kifejezés arra utal, hogy egy tárgy a gábor presztízstárgy-definícióban rögzített mindhárom tárgyi előfeltételnek megfelel.

<sup>11</sup> A Nagyfalú álnéval arra a Maros megyei településére utalok, ahol terepmunkám során a legtöbb időt töltöttem. E kifejezést a gábor romák politikai diskurzusából kölcsönözöm, ők ugyanis erre a településre gyakran utalnak a *baro gav* ('Nagyfalú') vagy a *čentro* ('centrum') metaforákkal.

<sup>12</sup> A tárgyi tulajdonságok értékét a gáborok az általuk kidolgozott presztízstárgy-esztétika kontextusában becsülik fel. Mivel az említett esztétika részét képező – íratlan – értékegyezmények elsajátítása időigényes folyamat, amely kizárólag a presztízstárgydiskurzus megfigyelése és értelmezése révén lehetséges, annak ismerete – néhány antropológustól, keres-

Máshol (Berta 2007) amellett érveltem, hogy az értéktulajdonítás logikája miatt, valamint annak köszönhetően, hogy a presztízstárgyak jelentésével kapcsolatos, itt bemutatott társadalmi egyezmények érvényességének határai egybeesnek a gábor etnikai alcsoport határáival, nemcsak maguk a tárgyak etnicizáltak, de e gazdaság résztvevői kerete (az ideális vásárlók csoportja, valamint a közönség) és a presztízstárgyvásárlástól remélt hírnév is etnikai alapon szerveződik. Kizárólag a gáborok hajlandók a korábbi gábor tulajdonosok társadalmi elismertségét „megfizetni” a tranzakciók során, és csak ők jutalmazták jelentős presztízzsel a közöttük „*nagy névvel*” (*baro anav*) rendelkező, keresett tárgyak megvásárlását.

## Az etnicizált fogyasztói ízlés politikája

### MORALIZÁLÓ DISKURZUSOK ÉS JELENTÉSEDEFINIÁCIÓS KÜZDELMEK

A fentiekben arra mutattam rá, hogy a gáborok között is létezik etnicizált fogyasztói ízlés, amelynek meghatározó eleme a felesleg presztízstárgyakra költésének elvárása és társadalmi elismeréssel jutalmazása. Az alábbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy esetünkben miben ragadható meg – ha létezik egyáltalán – az etnicizált ízlés politikája? Amellett érvelek, hogy a politika e típusa a gábor presztízstárgygazdaság esetében is megfigyelhető, és – többek között – az alábbi diskurzív gyakorlatokban nyilvánul meg.

a) Egyrészt a fogyasztást és az annak minősítését orientáló fogalmakkal kapcsolatos *jelentésdefiníciós küzdelmekben*. E társadalmi viták többek között olyan kategóriák kapcsán bontakoznak ki, mint a tiszteletre méltó, helyes fogyasztás, a fogyasztói szükséglet, a jó/normális élet, a luxus, a pazarlás, a létminimum vagy az átlagos életszínvonal. Amint arra többen is felhívták a figyelmet (a szükséglet politikája kapcsán lásd például Slater 1997a; 1997b; Campbell 1998), e konfliktusok korántsem érték- és érdektelenek. Éppen ellenkezőleg: hangsúlyos elemei és eszközei az érték-, identitás- és gazdaságpolitikai játszmáknak. A rivalizáló résztvevők célja az említett kategóriák jelentésének definiálása feletti társadalmi felügyelet kisajátítása, az azokkal kapcsolatos saját olvasat normalizálása, ezen keresztül pedig a saját csoportra jellemző értékek és érdekek megjelenítése és hatékony képviselete. A tiszteletre méltó fogyasztás, a létszükséglet, a luxus stb. fogalmai tehát gyakran válnak vitatott tartalmú kategóriákká, a társadalmi, gazdasági vagy politikai csoportok közötti konfliktus szimbolikus küzdőterévé. Slater (1997a) például amellett érvel, hogy a szükséglet fogalmával kapcsolatos kijelentések az igények két típusát foglalják magukban. Egyrészt arra vonatkozó – értékeket, ideálokat és identitásokat érintő – elképzeléseket tartalmaznak, hogy az emberek „hogyan élnének, hogyan tudnának élni, vagy [hogy az embereknek] miként kellene élniük saját társadalmukban” (Slater 1997a: 3). Másrészt a saját csoport értékeit és érdekeit képviselő, a politikai, társadalmi és gazdasági erőforrások elosztásával kapcsolatos igényeket és terveket is megfogalmaznak. Bármely szükségletértelmezés dominánssá válása jelentős hatást gyakorolhat például arra, hogy az emberek hogyan értelmezik az ideális/jó élet fogalmát, milyen identitás- és életstílusmodelleket tartanak kívánatosnak, hogyan gondolkodnak az elérhető javak fontossági sorrendjéről és a rendelkezésükre álló erőforrások ideális felhasználásáról.

b) Az etnicizált fogyasztói ízlés politikájának ugyancsak gyakori eleme a morális címkézés kontextusérzékeny, közönségre tervezett gyakorlata, vagyis a presztízstárgyvásárlást vagy annak elutasítását minősítő *moralizáló diskurzusok* csoportja. E diskurzusok ágensei a fogyasztói döntéseket olyan értékelő címkékkel látják el, mint a morálisan támogatott, helyénvaló, ésszerű, indokolt *ver-*

kedőtől és nem gábor romától eltekintve – kizárólag a gáborokra jellemző. Az utóbbiak éppen ezért a presztízstárgy-esztétikában való jártasságot gyakran a gábor etnikai identitás autentikusságának – választható – markereként definiálják.



2. kép. Férfiak a haláleset után hat héttel megrendezett halotti emlékünnepen.  
(Berta Péter fotója; 2001.)

szus morálisan megkérdőjelezhető, helytelen(ített), pazarló, irracionális. Nincs okunk vitába szállni Wilkkel (2001: 246), aki szerint a „fogyasztás lényegét tekintve morális kérdés”, vagyis a fogyasztásra irányuló moralizálás olyan általános gyakorlat, amely „az osztálykonfliktusok, az interetnikus küzdelmek, a nacionalista és fundamentalista agitáció, a vallásos szekularizációellenesség, de még a kereskedelmi tárgyalások során is stratégiai hasznosíthatósággal rendelkezik” (Wilk 2001: 246; vö. uo. 249).

A jelentésdefiníciós küzdelmekhez hasonlóan az ezüstitárgyak gyűjtésével kapcsolatos morálizálásról is elmondható, hogy az (1) az interetnikus és (2) az intraetnikus viszonyok rendszeréhez egyaránt kapcsolódhat.

(1) Az előbbi esetben az ágencia eloszlása az alábbi forgatókönyvek valamelyikét követi: (a) a „saját etnikai csoport” fogyasztói ízlése válik a csoporthatáron túlról érkező moralizáló kritika célpontjává; az ágens ekkor az etnikai értelemben vett „másik”. (b) Mindez fordítva is történhet. Ebben az esetben az ágencia a „saját etnikai csoport” attribútuma, amelynek tagjai az etnikai értelemben vett „másik” fogyasztói ízlését teszik moralizáló kritika tárgyává. A később ismertetett esetek kiváló példaként szolgálnak mindkét forgatókönyvre: a gázso környezet a gábor romák presztízstárgyfogyasztásával kapcsolatos moralizálást társadalmitávolság-teremtő, illetve -értelmező gyakorlatként alkalmazza (a forgatókönyv); amíg a gáborok az általuk cārarnak nevezett erdélyi roma csoport fogyasztói gyakorlatai esetében folyamodnak ugyanehhez a stratégiához azért, hogy racionalizálják a gábor poharak cārharokhoz áramlásának zavarba ejtő tényét (b forgatókönyv).

(2) Habár az etnicizált fogyasztói ízlés ideológusai és támogatói azt tartanák kívánatosnak, hogy az etnikai csoport mint elképzelt közösség egyetlen egységes fogyasztói ízlésközösséget alkosson (vö. Foster 1991: 250; 1999: 268), ez csak elvétve fordul elő. Az említett ideológusok gyakran azal szembesülnek, hogy saját elképzelt közösségük tagjai között akadnak olyanok, akik elutasítják az általuk követendőnek ítélt, az etnikai identitás autentikusságának markereiként értelmezett fogyasztói választásokat azért, mert egy vagy több másik, alternatív fogyasztói ízlés jelentős vonzerőt gyakorol rájuk. E folyamat ellensúlyozására gyakran a morális stigmatizálás révén tesznek kísérle-

tet. Amint arra már utaltam, a stigma megkonstruálásában gyakran meghatározó szerephez jut az *identitászenyezés* (Harrison 1999: 10) purista ideológiája, a hagyományvesztés, a történelmi és kulturális gyökerektől való eltávolodás negatív víziója, valamint az individualizmus démonizálása. A morális pánikkeltés többnyire oda vezet, hogy a csoport iránti lojalitás és szolidaritás fogyasztáson keresztüli kifejezését elutasító személyt etnikai identitását „elcserélő”, illetve „beszenyező” különnek tekintik, vagyis kétségbe vonják, megkérdőjelezzik etnikai identitása autentikusságát. Kiváló példaként szolgál erre az a néhány gábor *rom*, akikre azért, mert az általánosan elfogadottnál nagyobb mértékben azonosulnak a körülöttük élő magyarokra vagy románokra jellemző fogyasztói attitűdökkel, a hátuk mögött a „gázsó”, a „gázsó módra élő”, a „magyarosan viselkedő”, a „nem igazi/tiszta cigány” vagy a „nem olyan cigány, mint mi” kifejezésekkel utalnak. (E minősítések megfogalmazására többnyire informális helyzetekben, az érintett személyek távollétében kerül sor.)

Az ezüst presztízstárgyakkal kapcsolatos moralizálás és jelentésdefiníciós küzdelmek terepmunkám idején az alábbi célok elérését szolgálták:

- a) a gábor romák és más etnikai csoportok (nem gábor romák; nem romák) közötti társadalmi távolság, illetve szimbolikus határok megkonstruálását és racionalizálását (interetnikus viszonyok);
- b) a presztízstárgyak interetnikus (a gábor és a cārhar roma csoportok közötti), illetve intraetnikus (gábor romák közötti) társadalmi eloszlásával kapcsolatos tendenciák magyarázatát és ellensúlyozását, vagyis az arcuatóvást;
- c) a fogyasztásra fordítható gazdasági erőforrások felhasználásának befolyásolását (intraetnikus viszonyok), valamint
- d) a gábor presztízstárgygazdaságban elért individuális sikerek (tárgyvásárlás stb.), ratifikálását, társadalmi „hitelesítését” (intraetnikus viszonyok).

A tereptapasztalatok értelmezése során a presztízstárgyfogyasztással kapcsolatos jelentésdefiníciós küzdelmek és moralizálás öt fontosabb diskurzusát különítem el, amelyek közül itt – a terjedelmi korlátokhoz igazodva – kettőt mutatok be. Mindkét diskurzus az interetnikus viszonyok rendszeréhez kapcsolódik. Vizsgálatuk rámutat arra, hogy a jelentésdefiníciós küzdelmek és az etnikai értelemben vett „másik” csoporthoz társított fogyasztói attitűd moralizáló kritikája a különbség politikájának szerves részei, amelyek hozzájárulnak a társadalmi távolság létrehozásához és magyarázatához, ugyanakkor jelentős szerepet játszhatnak az erőforrások (pénz, presztízstárgyak) aszimmetrikus interetnikus eloszlását racionalizáló, arcuatóvó magyarázatok kidolgozásában is.

#### GÁBOR ROMÁK *VERSUS* ERDÉLYI GÁZSÓK

Szemben a gáborokkal, a környezetükben élő románok és magyarok számára nem az ezüstpoharak és kannák alkotják a tárgyi javak fogyasztásának elitregiszterét. Többségük számára a presztízstárgyvásárlás olyan érthetetlen és ésszerűtlen fogyasztói gyakorlat, amelyet terepmunkám során gyakran definiáltak „bolondság”-ként, „bolond hagyomány”-ként vagy „pazarlás”-ként. Egy ötvenes éveiben járó *rom* kommentárját idézve, aki három pohár tulajdonosa: „A gázsók csak nevetnek, amikor hallják, mennyi dollárt adunk a pobarakért!” Nagyfalusi magyar beszélgetőtársaim nemegyszer rosszalóan jegyezték meg, hogy a romák „szemétre dobják a pénzüket”, amikor azt poharakra és kannákra költik. Véleményük szerint „sokkal nagyobb hasznát vennék a keresetnek”, ha a kényelmesebb életkörülményeket biztosító közeli megyeszékhelyre költözésre, gyermekeik közép- és felsőfokú tanulmányainak finanszírozására vagy külföldi nyaralásra fordítanák azt. A poharak és kannák – e kommentárok szerint – értéktelen, hasznavehetetlen limlomok, amelyek „még





3. kép. Férfiak a haláleset után hat héttel megrendezett halotti emlékünnepen.  
(Berta Péter fotója; 2001.)

*virágvásárának se jók*<sup>13</sup> (*jelentésdefiníciós küzdelem*). Az irántuk megnyilvánuló gyűjtőszenvedély a nagyfalusi magyarok közötti, gáborokról folyó beszélgetések során gyakran jelenik meg a gáborság stigmatizált ikonjaként, akárcsak az olyan sztereotípiák helytállóságának bizonyítékeként, amelyek szerint a romák hajlamosak „*felesleges, haszontalan*” dolgokra költeni, „*nem takarékoskodnak*”, „*nem tudnak bánni a pénzzel*” (*moralizálás*). A moralizáló ágensek ebben az esetben a gáborok környezetében élő nem-romák.

A presztízstárgygazdaságban való részvétel a gáborok számára – szemben a fentiekkel – nagyra becsült, pozitív identitásgyakorlat, amely hangsúlyos szerepet kap az etnikai és apai ági identitás megkonstruálásában és materializálásában. A felesleg poharakra és kannákra költése, amint arra már utaltam, esetükben az etnikai csoport iránti elkötelezettség és lojalitás kifejezéseként (is) értelmezett, tiszteletre méltó fogyasztói döntés, amely összefonódik a *romani politika* ('roma politika') fogalmával, vagyis az egyének és apai ágak közötti státuszversengéssel. A presztízstárgyvásárlás jelentős társadalmi elismeréssel és presztízshozammal kecsegtet azok számára, akik egy-egy értékebb, már régóta a gáborok között gazdát cserélő ezüstitárgyra tesznek szert.

A presztízstárgygazdasággal kapcsolatos idegenkedés és moralizálás nem romákra jellemző attitűdje a) egyrészt e gazdaság etnicizáltságára (vö. Berta 2007) vezethető vissza, vagyis arra, hogy a presztízstárgy-esztétika kontextusában felbecsült tárgyi tulajdonságok mellett a gábor vásárló a pohár vagy kanna korábbi gábor tulajdonosainak hírnevét, azaz saját etnikus történelmét és etnikai identitását „fizeti meg” a tranzakció során. Mivel a gáborok és a gázsók jórészt mást értékelnek e tárgyakban, illetve

<sup>13</sup> Roma beszélgetőtársaim egyike az alábbi mondatokkal érzékeltette a gázsók értetlenkedését: „*Ó, a bolond, buta cigányok mire adják a pénzüket!?*». ... *Még a törvéynél is, ha vót valamikor ilyen ütközet a taxtajba* [értsd: ha a presztízstárgyakkal kapcsolatos konfliktus miatt a romák bírósághoz fordultak – B. P.], *még a törvénybíró is azt mondta: »Jajj, né, mi nem adunk semmit ezekért!«*. ... *Nem tarcsák értéke egyáltalán. ... Egy magyar ember egy ilyen pobarat... nem adna érte 500 dollárt, vagy 1000 dollárt. Azt mondja, »Mit csináljak vele? Nekem nem kell! Virágtartó?! Mi ez?«*».



másra használják azokat, a gázsóknak eszük ágába sem jut olyan jelentős összegeket kifizetni a gábor presztízstárgyakért, mint a gábor *romok*nak. b) A helybeli magyarokra jellemző elutasítás ugyanakkor nyilvánvalóan nem független azon vételárak nagyságától sem, amelyekért e tárgyak a gáborok között gazdát cserélnek. A presztízstárgyügyletek során kifizetett, nemritkán a romániai havi bruttó átlagkereset több százszorosára rúgó összegek önmagukban is a vágyakozás és az értetlenkedés forrásává válhatnak azon helybeli nem romák szemében, akik a minimálbér alatti jövedelemből élnek, háztáji gazdaságukból egészítve ki azt. Idesorolható beszélgetőtársaim gyakran jegyezték meg rezignáltan és sajnálkozva, hogy a tudomásukra jutott vételárakért hány tehenet, mezőgazdasági gépet vagy házat lehetett volna vásárolni a kérdéses tranzakció idején Nagyfaluban.

A nem romák presztízstárgyvásárlást helytelenítő, szimbolikusan leértékelő kommentárjainak vizsgálata rámutat arra, hogy a fogyasztással kapcsolatos moralizálás identitás-, illetve szimbolikushatár-képző kapacitása egyaránt jelentős. Amikor a nem romák a gáborok ezüsttárgyak iránti gyűjtőszenvédelmét „*értelmetlen pazarlasként*” vagy „*bolond bagyományként*” definiálják, a(z etnicizált) fogyasztói értékpreferenciák moralizáló összehasonlítása révén társadalmi identitásokat és különbségeket hoznak létre, legitimálnak és racionalizálnak. Másként fogalmazva: a moralizálás e típusa a társadalmi távolság, az etnikai értelemben vett „máasság” megkonstruálásának eszköze. Az etnikai identitásmarkerként értelmezett presztízstárgyvásárlás „*bolond bagyománya*” a nem romák moralizáló diskurzusában újabb érveléssel szolgál arra nézve, hogy a gáborok és a gázsók részben eltérő fogyasztói, ízlés- és értékközösségeket alkotnak, társadalmi elkülönülésük éppen ezért indokolt és ésszerű gyakorlat. Emellett a presztízstárgyfogyasztás stigmatizálása a pénz formáját öltő felesleg aszimmetrikus interetnikus eloszlását ellensúlyozó, arcuatatóvó stratégiaként is hasznosul azon helybeli gázsók esetében, akiket zavarba ejt a presztízstárgyvásárlásra képes gáborok birtokában lévő gazdagsági tőke nagysága.

Nemcsak a fogyasztás, de az ezüsttárgyak vételárának előteremtését biztosító termelés is az etnikai értelemben vett „másikra” irányuló, társadalmi távolság-teremtő és -racionalizáló moralizálás célpontjává válhat. A nagyfalusi nem romák gyakran jellemzik a gáborokat „*verejték nélkül pénzt csináló*”, „*könnyen megélő*”, vagy „*a dolgok könnyebbik végét kereső*” személyként. E morális címkézés kialakulása elsősorban arra vezethető vissza, hogy a legtöbb, kereskedésből élő gábor *rom* nem lakóhelye közvetlen közelében, hanem Erdély távolabbi régióiban vagy külföldön folytat jövedelemszerző tevékenységet. A jórészt mezőgazdaságból élő helybeli magyarok számára a napokig, esetenként hetekig tartó távolléttel járó munkavégzés lényegében mindvégig „láthatatlan” és ellenőrizhetetlen marad. Amit a Nagyfaluba hazatérő gábor kereskedők esetében figyelemmel kísérhetnek, az csupán a termelés folyamatától elkülönülő, előzmények nélkülinek tűnő jómód, a sajátjukénál gyakran jóval magasabb életszínvonal, a (hivalkodó) fogyasztás. Értelmezésem szerint a *látható, költségigényes fogyasztás* versus *láthatatlan termelés* a nem romák körében olyan ellentmondásként jelenik meg, amelyet a gábor kereskedők jövedelméhez társított bizalmatlanság és moralizáló kritika révén igyekeznek racionalizálni. (Például úgy, hogy a kereskedéshez a tisztességtelen haszonszerzés gyanúját társítják.) Ugyanez a gyanakvás azonban alig tapasztalható a bádogosmunkákból élő romákat minősítő kommentárokbán, akik „*kétkezi munkával*”, saját házuk udvarán készítik el a megrendelt csatornákat, vagyis a helybeli magyarok szeme láttára tiszteletre méltó fizikai munkát végeznek. Megjegyzendő, hogy amikor a romák a mezőgazdasághoz kapcsolódó megélhetési stratégiákat nemkívánatos, alacsony presztízssű tevékenységként definiálják a közvetítő kereskedés kínálta lehetőségekhez képest, maguk is hajlamosak a kereskedés egyoldalú: esszencializáló és idealizáló bemutatására, tevékenyen hozzájárulva a nem romák által róluk forgalmazott olyan sztereotípiák fennmaradásához, mint amilyen a „*könnyű keresettel rendelkező*”. A közvetítő kereskedés stratégiáinak és körülményeinek beható vizsgálata azonban azt mutatja, hogy ez a jövedelemszerzési mód számos lemondással és veszéllyel járó, bizonytalan és kockázatos tevékenység – még akkor is, ha e negatív elemek szinte teljességgel hiányoznak a romák nyilvánosságának szánt élménybeszámolóiból.



4. kép. Hatvanas éveit elején járó gábor házaspár. (Berta Péter fotója; 2009.)

#### GÁBOR ROMÁK *VERSUS* CĂR HAR ROMÁK

Az ezüstitárgyak köré szerveződő presztízsgazdaság nemcsak a gáborok között, hanem egy másik erdélyi roma etnikai alcsoportban is megfigyelhető gyakorlat. Ez utóbbi csoportra, amelynek tagjai elsősorban Szeben és Brassó megyében, vagyis a gáborok „központjának” tekintett Maros megye szomszédságában élnek, a gáborok a căr har (‘căr har romák’, ‘căr harok’) etnonimával utalnak. A közöttük tapasztalható társadalmi távolság, valamint a szimbolikus elkülönülés iránti igény jelentős: e csoportokra az etnikai endogámia jellemző, és tagjaik csak elvétve vesznek részt a másik csoportban zajló társadalmi eseményeken (esküvőkön, halotti rítusokon stb.). A căr harok között ugyancsak az apáról fiúra öröklődő ezüstitárgyak presztízstárgyakként definiált csoportja alkotja a tárgyi javak fogyasztásának elitregiszterét. A csoportközi érintkezés esetükben főként az alkalmi gazdasági együttműködés egyes típusaira korlátozódik, ezek többségét a poharakkal kapcsolatos különféle ügyletek alkotják.

Mivel a két roma csoport presztízstárgy-esztétikája hasonló, a căr har romák gyakran vásárolnak olyan gábor ezüstitárgyakat (vö. Berta 2008), amelyek tárgyi tulajdonságai elnyerik tetszésüket – mégpedig épp olyan jelentős összegekért, mint amilyenekéért azok a gáborok között gazdát cse-

rélnek. (A terepmunkám elmúlt tíz évében részletesen figyelemmel kísért tizenkilenc tulajdonosváltás közül a vásárlók két esetben tartoztak a cārharok közé. Az 1998 előtti 40–50 évben számos gābor presztízstárgy vándorolt hozzájuk.<sup>14</sup>) Bár a gābor eladók és/vagy leszármazottaik közül többen is kísérletet tettek cārharokhoz került ezüsttárgyaik visszaszerzésére (vagy legalábbis rendelkeznek erre irányuló tervekkel), csak rendkívül ritkán, néhány esetben jártak sikerrel. Úgy tűnik, helytálló a gāborok részéről gyakran hallható, rendszerint nem csekély rezignáltsággal kísért kijelentés, miszerint a cārharokhoz kerülő presztízstárgyakat „*sobasem látjuk viszont*”, azok „*örökre ott maradnak az Olt mentén*”. E folyamat hozzájárulhat a gābor poharak számának, ezen keresztül pedig a presztízstárgygazdaság etnikai alcsoporton belüli társadalmi vonzerejének csökkenéséhez, vagyis ronthatja e gazdaság hosszú távú fennmaradásának esélyeit.

Hogyan próbálják meg a gāborok ellensúlyozni e számukra aggasztó és zavarba ejtő tendenciát? Elsősorban a fogyasztással kapcsolatos jelentésdefiníciós küzdelmek, illetve moralizálás révén – ebben az esetben tehát a gāborok a moralizáló ágensek. A moralizálás tárgya a cārhar romák „*mértéktelen*” gyűjtőszenvédelye, életstílusa és fogyasztói attitűdje, oka az értékes presztízstárgyak egy részének kiáramlása a gābor etnikai alcsoportból, célja e folyamat racionalizálása, illetve a szimbolikus veszteség (szégyen) enyhítése, vagyis az arculatóvás. Gābor beszélgetőtársaim két olyan érvcsoport segítségével igyekeztek ellensúlyozni ezt a folyamatot, amelyek *a*) a cārharok presztízstárgyakkal kapcsolatos attitűdjét, valamint *b*) az új fogyasztói javakhoz és gyakorlatokhoz, vagyis a modernséghez fűződő viszonyát bírálták.

*a*) Számos gābor *rom* érvelt amellett, hogy a cārharok elkötelezettebben ragaszkodnak saját presztízstárgyaikhoz és áldozatkészebben próbálják megszerezni a gābor tulajdonban lévő, számukra vonzó darabokat, mint ahogyan azt a gāborok teszik. A cārhar romák gyűjtőszenvédelének intenzitását olyan esszencializáló etnikai sztereotípiák segítségével fejezték ki, mint például: a cārharok képesek „*belébalni egy pohárba*”, vagyis utolsó lejükét is hajlandóak e tárgyak megőrzésére vagy megvásárlására fordítani. Többen is kifejtették, hogy a poharak a cārharok számára felbecsülhetetlen érzelmi értéket képviselnek, fanatikus rajongás tárgyai, vagyis nem csupán presztízstárgyak, hanem egyenesen „*balvanjok*” vagy „*idolok*” ('bálványok'). Egy ötvenes évei közepén járó *rom* szavait idézve, akinek apai nagyapja két fontos poharat is értékesített a cārhar romák között: „*A cārharok még jobban balnak meg a poharakér, m int mi, a gāborok. Azok nekik a mindenség. A pohár. Nekünk is fontos, de nekünk nem annyira. Mer nekünk legyen meg a házunk, a családunk, s azután ha van lehetőség, akkor megvesszük a poharat is. Akinek van lehetőség. Akinek nem, az meg tud élni anélkül is.*” Egy másik gābor *rom* pedig, aki jelenleg négy pohár tulajdonosa, korántsem egyedülként amellett érvelt, hogy: „*Ez [a pohár – B. P.] nagy, nagy érték ez náluk. Isten őrizzen, odaadnának egy búszéves embert, odaadnának, hogy baljon meg, csak ne hogy adják el a poharat. Inkább odaadnának egy embert.*”

E sztereotípiakészlet az arculatóvó moralizálás nyilvánvaló példája. A fentiek szerint a gāborok azért képtelenek a presztízstárgy-kiáramlás megakadályozására, mert a cārharok olyan amorális fogyasztói értékideológiát képviselnek, amellyel a gāborok nem tudnak és nem is akarnak azonosulni (többre becsülik az ezüsttárgyakat az emberi életnél; gyűjtőszenvédelyükkel veszélybe sodorják a létfenntartás gazdaságát stb.). A cārharok szélsőségesnek nyilvánított gyűjtőszenvédelyével szemben

<sup>14</sup> A két roma csoport közötti presztízstárgyügyletek létezésére utaló, legkorábbi adataim a 20. század közepére vonatkozó visszaemlékezésekből származnak. Gyakran előfordul, hogy a gāborok cārhar romáktól vesznek fel nagyobb összegű kölcsönt, elzálogosítva náluk presztízstárgyaikat. Egyetlen olyan esetről sem szereztem azonban tudomást, amikor a cārharok valamelyike poharát egy gābor *rom*nál helyezte volna zálogba. Emellett akadnak olyan gābor *romok*, akik időről időre kísérletet tesznek arra, hogy egy-egy olyan poharat, amelyet csak nemrég vásároltak meg a műtárgypiacon, *teljes értékű* gābor presztízstárgyként bemutatva értékesítsenek a cārharok között, azt a látszatot keltve, mintha az már egy ideje a gābor etnikai alcsoportban forogna, és ott nagyra becsült apai ági és etnikai identitászsimbólum lenne. (A patinahamisítás e típusával kapcsolatban lásd Berta 2008.)



5. kép. A gábor roma családok egyike (férj és feleség, egyik fiúk és menyük, lányuk, illetve lányunokájuk). (Berta Péter fotója; 2009.)

e diskurzusban a gáborok a mértékletes, józan fogyasztás képviselői, akik az emberi élet felbecsülhetetlenségét hirdető morális értékhierarchia védelmezőiként, pozitív színben tűnnek fel, így morális síkon ellensúlyozzák a presztízstárgyak kiáramlása által okozott szimbolikus veszteséget.

b) A kiáramlás racionalizálására szolgáló másik sztereotípiacsoport a cārharok életstílusát/életkörülményeit, illetve az új fogyasztói javakkal és gyakorlatokkal kapcsolatos attitűdjét érinti.

A moralizáló összehasonlítás e kontextusában a gáborok a cārhar romákhoz rendszerint olyan sztereotípiákat társítanak, mint a *„jobban benne vannak a régi dolgokban, a régi módában”*, fogyasztói értékpreferenciáik és életmódjuk tekintetében *„túlságosan hagyományörzőek”*, *„elmaradottak”*, *„zárkózottak”*, *„csukott szeműek”*, *„földhözragadtak”*, *„kevésbé civilizáltak”* [értsd: kevésbé érzékenyek a technikai fejlődés vívmányai iránt<sup>15</sup>]; *„nem ismerik a modern dolgokat”*. Jellemzésük gyakran egészül ki a jövedelemszerzés és a pénzfelhasználás helytelenített, szimbolikusan leértékelt olyan stratégiáival, mint a koldulás vagy a jóslás (ezek egykor a gábor romák egy részére is jellemzőek voltak), vagy a tartós nélkülözést eredményező, látványos spórolás.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Az alábbiakban egy fiatal *rom* szavait idézem, aki egy presztízstárgybróker (Y) társaságában kereste fel a vagyonos cārhar férfiak egyikét (X), azért, hogy saját poharát felajánlja neki megvételre: *„Ők más világba élnek. Nem annyira civilizáltak. Ha látod ezt az X-et, azt mondd, hogy ez lehetetlen, hogy ez legyen gazdag ember. ...Ha bemész az udvarán, bát, katasztrófa!! Mikor bementem az udvarán, Y-nal mentünk, s láttuk, hogy milyen mocskosság van, lovak, dísznyók, nem tudom, mi. Mondja nekem ő [a bróker – B. P.]: »Látod? Itt őrzik a nagy cigányok nagy poharait, ebben a házban!!«”*

<sup>16</sup> Itt csupán egy rövid interjúrészletet idézek: *„[Miért tudnak a cārharok a gáboroknál többet költeni a presztízstárgyakra? – B. P.] ...azok dógoznak rézműves munkával is, lókupecek is, dísznyókat tartanak, földies munkával is foglalkoznak, s van az ő feleségek, hogy mennek és ...jósolnak. De az, ha van nekije százezer leje, az soba-soba, tíz évig a zsebibe marad, de nem váltás el! Nem váltás el. Ha kell nekije egy kenyér, nem váltás el. Hanem a felesége*



A fenti sztereotípiákhoz gyakran társult az a megállapítás, miszerint a gáborok fogékonyabban reagálnak az új fogyasztói javakra és gyakorlatokra, mint a cārharok. Gábor beszélgetőtársaim szerint jól példázza ezt a romániai rendszerváltás után megjelenő új, „posztoszocialista” fogyasztói érzékenység esete, amely – szemben a gáborokkal – a cārharokra csak elenyésző hatást gyakorolt. Az utóbbiak, érveltek beszélgetőtársaim, kevésbé vonzódnak a ma divatosnak számító javakhoz (a márkás nyugati személyautókhoz vagy a sokszobás, új építésű házakhoz), többségük ma is a rendszerváltás előtti életkörülmények között él (szerényen berendezett, apró házakban, személyautó nélkül), annak ellenére, hogy megengedhetné magának az új, divatos javak beszerzését.

A gáborok a cārharokkal való összehasonlítás e kontextusában az értéként definiált modernség, a fogyasztói kultúra új trendjei és a technikai fejlődés iránti érzékenység és nyitottság képviselőiként jelennek meg. Ezzel összhangban önmagukat úgy definiálják, mint akikre a „(ki)civilizálódottság”, a „világra nyitottság”, a „korral haladás” vagy a „nyitottszerűség” jellemző. A cārharokhoz társított fogyasztói attitűdhez és életmódhoz ugyanakkor a túlzottnak tekintett, negatívan értelmezett tradicionalizmus, a modernség elutasítása, illetve az elmaradottság címkéje kapcsolódik.

A fogyasztást érintő moralizálás e dichotomizáló-esszencializáló diskurzusa értelmében a „nyitott” (*puterde*) és „civilizált” (*civilizature*) gáborok azért nem képesek megakadályozni, hogy presztízstárgyaik a „bezárkózott” (*phandade*), tradicionalista cārharokhoz áramoljanak, mert ők maguk „haladnak a korral”, „moderneek”, és a fogyasztói kultúra újabb trendjei iránti, értéként tételezett érzékenység jellemző rájuk. Vagyis azért, mert a gáborok feleslegük egy részét nem etnikus múltjukra (azaz nem a poharakra és kannákra), hanem a modernitás „fogyasztására” költik.

## **Összefoglalás**

A tanulmány első részében rámutattam arra, hogy az elképzelt közösségek iránti lojalitás és szolidaritás fogyasztáson keresztüli megkonstruálásában hangsúlyos szerep jut a csoportspecifikus (etnicizált, nemzeti, osztályjellegű stb.) fogyasztói ízlésnek, amely korántsem érték- és érdeamentes kompetencia. Példák sorával támasztottam alá azt a kijelentést, hogy a gábor romák között is létezik etnicizált fogyasztói ízlés, majd az elemzés fókuszát ennek egyetlen aspektusára: a presztízstárgyvásárlásra szűkítettem le. A kérdéses tárgykategória émiikus definíciójának ismertetése után amellett érveltem, hogy az etnicizált fogyasztói ízlés politikája a gábor presztízstárgygazdaság esetében a moralizálás kontextusérzékeny, közönségre tervezett gyakorlatában, valamint a fogyasztást és az annak minősítését orientáló olyan fogalmakkal kapcsolatos jelentésdefiníciós küzdelmekben nyilvánul meg, mint a jó/normális élet, a helyes *versus* irracionális fogyasztás, a pazarlás, a luxus vagy a létszükséglet. Terepmunkám során a presztízstárgyvásárlást érintő jelentésdefiníciós küzdelmek és moralizálás négy célját és öt fontosabb diskurzusát különítettem el – ez utóbbiak közül e tanulmányban kettőt ismertettem röviden.

Egyrészt e diskurzív gyakorlatok és az etnikai identitás (politika) kapcsolatával foglalkoztam. Azt vizsgáltam, hogy a gáborok gyűjtőszenvédélyére fókuszáló gázso kritika, amely a presztízstárgyvásár-

---

*menyen bé egy magyarhoz: »Jóasszony, sok gyerekem van, adjon egy kicsi kenyeret. Adjon egy kiló pityókát.« [burgonyát – B. P.] S baveziszi, s bonnant, de megmaradott a pénz. Így éltek ezek. De nekem, ha nincsen pénzem, el kell adjak száz dollárt, hogy menjen vegyen az asszon, ami kell, ezt-ezt-ezt. ... Ők azokba befektetik [a pénzüket – B. P.], az ők bagyományos értékeikbe ... Ha véletlenül azok mennek úgy az utcán, s ha ébeseek, azt mondja, »Nem kell valamit dógozni?« Egy magyar asszonnak. »Dógozzak valamit, bogy adjon egy darab szalonnát, s egy kicsi kenyeret.« Kap egy ilyen nagy szalomát ... kap mondjuk egy fél kenyeret, vagy egy egészet, vagy bárom-négy fej bagymát ... nekije két nap, bárom nap, négy nap van emmivalója. A reggel azt eszi, az este azt eszi ... Mi nem tudjuk etzet megtenni! Spórol! Nem válcsák el a pénzt! Há' nekik pénz van! Há' nekik van ilyen pénz, bogy össze van ragadva a másik pénzzel!''*

lást „*ésszerűtlen és értelmetlen*” fogyasztói gyakorlatként tünteti fel, hogyan járul hozzá a gáborok és a gázsók közötti szimbolikus határok, illetve az etnikai értelemben vett másság létrehozásához és legitimálásához, valamint a gazdasági különbségek magyarázatához. Az itt bemutatott másik diskurzus a gábor és a cārhar romák közötti presztízstárgy-kereskedelem egy aspektusához kapcsolódik. Ebben az esetben a gáborok az ágensek, akik elsősorban az arculatóvás miatt, vagyis azért folyamodnak a cārharok életmódját és fogyasztói attitűdjét stigmatizáló moralizáláshoz, hogy így ellensúlyozzák azt a szimbolikus veszteséget, amely értékes poharaik egy részének cārharokhoz vándorolásából, valamint a visszavásárlásukra irányuló kísérletek kudarcából ered.

A fenti esetek szemléletes példái annak, hogy az etnikai értelemben vett „másik” fogyasztói értékrendjével és gyakorlataival kapcsolatos moralizálás és jelentésdefiníciós küzdelmek milyen sokrétű stratégiai hasznosíthatósággal rendelkeznek az identitások, elképzelt közösségek és csoportközi viszonyok megkonstruálása és racionalizálása során.



## Az „átengedett” munka

### Megélhetés és munkavállalás két cigányok lakta faluban<sup>1</sup>

A szocializmus szegényei a két világháború közötti falusi társadalom legalsó rétegeiből: uradalmi cselédekből, napszámba kényszerülő törpebirtokosokból, agrárproletárokból és a cigánytelepek lakóiból verbuválódtak. Az extenzív iparfejlesztés munkaerőhiányának idején belőlük lettek az ipari üzemek képzetlen bémunkásai, az ingázók legkiszolgáltatottabb csoportjai, akiknek az állandó munka és jövedelem a korábban ismeretlen biztonságot, és kiszámíthatóságot jelentette ugyan, de továbbra is a munkamegosztás és a társadalom hierarchiájának legalján helyezkedtek el. A társadalom peremén, marginális munkaerő-piaci pozícióban levő társadalmi csoporton belül a cigányok erősen felülreprezentáltak voltak; ugyanakkor a különböző „életformacsoportokra” bomló (Kemény 1976), gazdaságilag, nyelvileg, kulturálisan is rendkívül differenciált, a többségi társadalom által cigánynak tartott társadalmi csoportnak csak egy részét alkották.

Fontos tehát leszögezni, hogy kikről is szól ez a dolgozat. Távolról nézve: alacsony társadalmi státuszú, képzetlen, a többségi társadalom által cigánynak tartott emberekről, családokról. Kicsit közelebb lépve kutatásunk alanyaihoz: azokról lesz szó, akik a lokális társadalmi tér legalsó szegmenseiben helyezkednek el, és akiket környezetük – attól függetlenül, hogy ők magukat beásnak, románnak, oláhnak, muzsikusnak stb. tartják, és függetlenül az adott csoporton belüli különbségektől – egységesen cigányként tart számon, és ez határozza meg társadalmi pozíciójukat, a velük való érintkezési formákat, a különböző munkalehetőségekhez való hozzáféréseket.

Mindenekelőtt szükségesnek tartom vázlatosan áttekinteni azt, hogy a legszegényebb, többségében falusi terekben élő cigány csoportok megélhetési lehetőségei hogyan alakultak az elmúlt évtizedekben. A különböző cigány csoportok megélhetését már egy évszázaddal ezelőtt is a különféle tevékenységek tudatos kombinációja, a lehetőségekhez való alkalmazkodás határozta meg, az adott térség települési-társadalmi környezetének és az ország gazdasági kilátásainak a függvényében. Az egyes leírásokban „hagyományos cigány foglalkozásként” bemutatott tevékenységek (vályogvetés, fa- és fémmunkák, kereskedelem) többsége nem csak és kizárólagosan a cigány csoportokra volt jellemző, különböző időszakokban – vagy az ország más térségeiben – más társadalmi, etnikai csoportok is művelték őket (Szuhay 1993). Ha dinamikusan próbáljuk megközelíteni a kérdést, azt mondhatjuk, hogy a magasabb társadalmi státuszú csoportok a számukra már nem kifizetődő, felesleges vagy netán megalázó tevékenységeket átengedik a náluknál alacsonyabb társadalmi helyzetben levőknek, akik ezáltal növelhetik boldogulási lehetőségeiket. Hasonló módon, azok, akik megtehetik, bizonyos szolgáltatásokat – nem feltétlenül pénzért, hanem sokszor természetbeni fizetségért – megvásárolnak a lokális társadalom alsó rétegeiben élő, arra rászoruló családoktól;

<sup>1</sup> A tanulmány a 6341/29 OFA és a 67782 OTKA kutatás alapján készült. A kutatás és a tanulmány megírása alatt Bolyai kutatói ösztöndíjban részesültem.

ezáltal hozva létre a mindkét fél számára kifizetődő alá-fölé rendeltségi viszonyokat. E folyamatokon keresztül konstruálódnak a „cigány munkák”, a „hagyományos cigány mesterségek”.

Ugyanakkor a falusi „iparosok” (kovácsok, üstkészítők, üstfoltozók, szegkovácsok, vályogvetők, teknővájók stb.) léte és megélhetése szorosan kapcsolódott a falvak népességének szükségleteihez; ha a cigányok által nyújtott szolgáltatásokra már nem volt megfelelő kereslet, próbálkozhattak más faluban, vagy a helyi társadalom munkaerőpiacán próbáltak boldogulni, elsősorban időszakos mezőgazdasági bér munkát, azaz napszámos munkákat végeztek. A két világháború közötti időszakban a különböző „átengedett” foglalkozások visszaszorulása, piacvesztése egybeesett a képzetlen munkaerő állandó túlkínálatával; a falvak mellett élő cigány családok és a falvakban élő föld nélküli agrárproletárok ezrei ugyanazokért a munkákért versenyeztek, s e versenyben a cigány férfiak – elsősorban a többségi társadalom előítéletes magatartása miatt – rendre alulmaradtak (Havas 1982a). Mindezt tetézték a II. világháború alatti meghurcoltatások, majd az, hogy a cigányok legtöbbje a háború utáni földosztásból is kimaradt, minek következtében az 1950-es évek legelejére a „magyarországi cigányság relatív helyzetét tekintve történetének mélypontján állott” (Kemény 1976; Rupp 1976: 73).

Mindezt az extenzív iparfejlesztés folyamatos munkaerőhiánya oldotta fel. Az 1970-es adatfelvétel tanúságai szerint a cigány férfiak mintegy háromnegyede már állandó foglalkoztatott volt, ami csak a mezőgazdasági területeken maradt el az országos átlagoktól. A mezőgazdaságban, általában a termelőszövetkezetekben munkát vállalók mintegy harmada nem egész évben, csak időszakosan dolgozott, azaz a cigányokat többnyire csak napszámba vagy idénymunkára alkalmazták, állandó munkakörbe pedig legfeljebb pásztorként vagy állatgondozóként kerülhettek (Kemény 1976: 50–51). Hasonló módon az iparban is csak azokat a tevékenységeket végezheték, amelyeken már „áthullámozott az ipari munkássá válás kényszerű útját járó volt agrárproletárok és az ötvenes években földjükről »elűzött« volt kisparasztk tömege” (Havas 1982b: 191). A „cigánybrigádokba” szervezett/szerveződött ipari és mezőgazdasági segéd munkások azokat a legnehezebb, legrosszabbul fizetett „átengedett” tevékenységeket végezték, amelyet hasonlóan a szegény sorból származó „nem cigányoknak” már nem érte meg elvégezni.

Összegezve elmondhatjuk, hogy az ötvenes évek végétől a cigány családok legtöbbjének – elsősorban azoknak, akiknek korábbi foglalkozásaik elértéktelenedtek, piacukat veszítették vagy betiltották őket – a mezőgazdasági vagy ipari munkavállalás kínált megélhetési lehetőséget. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy mivel a szocializmus idején az állandó foglalkoztatottság és az ehhez társuló különböző juttatások volt az alapja a társadalmi tagságnak, az ez alól való kibúvás büntethető volt, így etnicitástól függetlenül, elsősorban a férfiak számára fel sem merülhetett, hogy ne legyen munkahelyük. Az ipari vagy mezőgazdasági bér munka lehetőségként merült fel azon cigány családok esetében, akiknek nem volt más megélhetésük, és kényszerként abban az esetben (természetesen ez a cigányokat hasonlóképpen érintette) ha korábbi, független foglalkozásaik mellett, a kötelező munkavállalás miatt végezték őket. Ebben a kontextusban értelmezhető Michael Stewart munkája (Stewart 1993), aki egy oláh cigány közösség bér munkához való viszonyát ellenállásként értelmezi (Okely 1983), akinek hősei „hétköznapi munkások, vasárnap cigányok”, akik a szocialista gazdaságban végzett bér munka mellett fenntartották korábbi kereskedő tevékenységüket; számukra a bér munka jelenti a biztos megélhetést, de a kereskedelembe való kiválság jelenti az „igazi cigány életet”. Havas Gábor „szerző-mozgó életformá”-val (Havas 1982b: 182–189) jellemzi azokat a cigány csoportokat, akik képesek voltak legalább részben megőrizni és fenntartani korábbi cigány foglalkozásaikat a szocializmus idején is, vagy rugalmasan alkalmazkodni a szezonális lehetőségekhez, piaci keresletekhez a hatóságok kijátszása vagy a velük való kooperáció során.

A hetvenes évek végére már érezhetővé váltak a teljes foglalkoztatottságra épülő rendszer ellentmondásai: bár így elkerülhető volt a munkanélküliség, létezett a kapun belüli munkanélküliség, a munkahelyek mennyiségi növekedését nem követte minőségi változás, azaz a képzés, szakképzés kiterjesztése a legalacsonyabb státuszú, a munkamegosztás legalsó szintjein elhelyezkedő népes-

ségre, akik legfeljebb az általános iskola befejezéséig jutottak el. Már a hetvenes évek szegény- és cigánykutatásai felhívták a figyelmet arra, hogy a képzetlen, többségében cigány munkaerő számára csak az extenzív iparfejlesztés, a bérszínvonal-szabályozás és az ezzel együtt járó, kapun belüli munkanélküliség biztosít megélhetést (Kemény 1976). Azaz, már a szocializmus teljes foglalkoztatottságának időszakában megjelent a társadalmon belül egy jól körülhatárolható, „gazdaságilag felesleges” réteg, amelynek a teljes foglalkoztatottság látszatát fenntartó rendszer biztosított nagyon alacsony színvonalú megélhetést. A rendszerváltás, az azzal együtt járó tömeges munkanélküliség megjelenése egy csapásra semmissé tette annak az alapfokú oktatás kiterjesztésén és a szakképzettséget nem igénylő ipari munkahelyek expanzióján alapuló lassú, évtizedes folyamatnak az eredményeit, amely a cigány csoportok jelentős részét integrálta a társadalomba – még ha csak annak legszűkebb szegmensébe is. A rendszerváltással egyik pillanatról a másikra semmissé váló viszonylagos megélhetési biztonság, a gazdasági-társadalmi környezet gyors átalakulása nem tette lehetővé, hogy a cigányság zöme a pusztán megélhetésen túl sikeres alkalmazkodási formákat alakítson ki magának.

A munkanélküliség korai szakaszában, az 1990-es évek elején a cigányok felülreprezentáltak voltak a hasonlóan alacsony képzettségű munkanélküliek között; elsőként kerültek utcára, s munkaerő-piaci esélyeiket a „statisztikai” és szándékolt diszkrimináció is nehezítette (nehezíti gyakran máig). Ebben az időszakban a cigányok által sűrűn lakott körzetekben a cigány munkavállalókkal szembeni diszkrimináció megfelelő eszköze lehetett annak, hogy a nem cigány munkavállalókat megóvja a munkanélküliségtől. Ez az út akkor zárult be, amikor a foglalkoztatási válság elérte a szakmunkásokat és az annál képzetlenebb rétegeket is (Ábrahám–Kertesi 1996; Kertesi 1995; 2000).

A rendszerváltást követő, viharos sebességű gazdasági és társadalmi átalakulás következtében a magyar társadalmon belül megjelent egy olyan, a többségtől élesen elkülönülő réteg, amelynek már esélye sincs arra, hogy bekapcsolódjék a munkamegosztás kialakulófélfében levő új rendszerébe, hogy rendszeres jövedelme, lakása, társadalombiztosítása legyen, hogy gyermekeit a mobilitásra esélyt adó módon tudja iskoláztatni. E réteg társadalmi kirekesztettsége nemcsak tartós munkanélküliséggel, tartós szegénységgel, hanem fokozott mértékű lakóhelyi és iskolai elkülönítettséggel jellemezhető (Havas–Kemény–Liskó 2002; Ladányi–Szelényi 2002; Szalai 1998; 2002). E halmozottan hátrányos helyzetű társadalmi csoportokat a Wilson (1987) által kialakított, Ladányi János és Szelényi Iván (2004) révén a posztkommunista országok változásban levő, átmeneti társadalmaira alkalmazott elmélet szerint – vagyis szegregált lakóhely, társadalmi és gazdasági kirekesztettség, valamint mindezek átöröklődése a következő generációra – az underclass pozíciójával jellemezhetjük.

Tanulmányomban arra keresem a választ, hogy milyen változások következnek be egy „cigány falu” társadalmában, amikor a gazdaság fejlődésnek indul, és az egy évtizedig „felesleges”, gazdaságilag kirekesztett munkaerőre ismét szükség lesz. Kérdés, hogy a gazdaságilag nyitottabb helyzet, amely például az 1970-es években, az állam asszimilációs politikája mellett a cigányok számára lehetőséget teremtett a többségi társadalomhoz való közeledésre, napjainkban milyen változásokat indukál a helyi társadalomban, a családok milyen megélhetési stratégiákat alakítanak ki. Dolgozatomban a két „cigány faluban” élő, a statisztikákban gazdaságilag inaktívként számon tartott, a tanulmányokban kirekesztett társadalmi csoportként jellemzett népesség helyzetének, megélhetési stratégiáinak elemzésével arra keresem a választ, hogy a családok milyen utakat alakítanak ki a munka világa felé.

Abból az egyszerű megfigyelésből indultunk ki, hogy a statisztikákban minimális foglalkoztatottsággal jellemezhető településeken a felnőtt lakosság jelentős része több-kevesebb rendszerességgel különböző kereső tevékenységet folytat; nem is tehetne mást, hiszen csak és kizárólag szociális transzferekből nem tud egy család megélni. Azaz a statisztikákban inaktívként vagy munkanélküliként megjelenők az informális és/vagy a másodlagos, támogatott munkaerőpiacon különböző pozíciókat foglalnak el: az önkormányzati segélyekből tengődő, gyakran napi megélhetési gondok-

kal küszködő családoktól kezdve a segélyeket alkalmi munkával kiegészítő szegényeken, az ennél viszonylag biztosabb megélhetést kínáló önkormányzati foglalkoztatottakon keresztül az informális munkaerőpiacon aktívan és rendszeresen részt vevő, és ezzel a családjuk számára viszonylagos biztos megélhetést kínálókon át igen széles skálán mozognak. Ezzel a megközelítéssel a társadalmi kirekesztést és beilleszkedést nem állapotként, hanem kontinuumként értelmezem (Castel 1998), a dolgozatban pedig a munka világa felé vezető stratégiákat, lehetőségeket és utakat fogom bemutatni és elemezni, amely a szegénységben élő, kirekesztett családok közötti differenciálódás egyik legfontosabb fokmérője lesz. Esettanulmányaink helyszínei az ország periferiáján, aprófalvas területen helyezkednek el, ahol a szegény, munkaerőpiacról kiszorult népesség nagyon erős térbeli koncentrációja jellemző (Bihari–Kovács 2004); ahol hatvanas évek végétől a mezőgazdaság kollektivizálása, a gazdasági, igazgatási, intézményi körzetesítés, valamint a cigány telepek felszámolásának hatására megkezdődött a népességszűkület: az iskolázottabb, jobb anyagi helyzetben levő, mobilabb családok elköltöztek a településekről, helyükre pedig többségében szegény nincstelenek, volt cigány telepek lakói költöztek (Havas 1999). A rendszerváltást kísérő gazdasági-társadalmi változások felerősítették ezeket a folyamatokat, aminek eredményeképpen a térbeli, szociális és etnikai hátrányoknak nagyon erős kombinációja jött létre, az ingatlanárak hatalmas különbségei miatt jószerivel semmilyen esély nincs arra, hogy az e településeken rekedt, szegény, képzetlen, sokgyermekes, már több generáció óta munkanélküliséggel sújtott családok elköltözéssel javítsanak helyzetükön (Virág 2006).

A vizsgált két település az ország leghátrányosabb helyzetű periferiáján, a Cserehát belső területén, illetve Dél-Baranyában, a Dráva mentén található (Virág 2008)<sup>2</sup>. A múlt század közepén a két településen nagyon eltérő társadalmi csoportokat találunk: ekkor még Alsószentmártonban többségében sokácok és svábok, a falu melletti telepen pedig beás cigányok éltek, míg Rakacán a faluban többségében görög katolikus magyarok, az idősebbek szerint egykori „tótok”, a falu melletti telepen pedig magyar anyanyelvű cigányok éltek, akik között számos zenész is akadt.

A cigány családok rendszeres foglalkoztatása, becsatornázása a szocialista gazdaság egyes szegmenseibe előtérbe helyezte a térségre jellemző foglalkozási ágak, tevékenységek közötti eltérésekből fakadó különbségeket. A rakacaiak közül már az 1940-es években számos cigány család dolgozott a Borsodi Szénbányák üzemében, és a nyolcvanas évek végéig a bánya és az erre épülő más ipari üzemek nyújtottak megélhetést generációkon keresztül – cigányoknak és nem cigányoknak egyaránt. Ezzel szemben Alsószentmárton környékén számos lehetőség kínálkozott, az ipari bér munkától a mezőgazdasági munkákig; a gazdaságilag legsikeresebb családok mindig a lehető legjobb kombinációkkal éltek.

A rendszerváltást követő gazdasági válság, amely már a nyolcvanas években éreztette hatását, a két településen ismét elmosni látszott a szocializmus időszakában kialakuló különbségeket. Napjainkban a két településen élő családok helyzetét közel azonos statisztikai jellemzőkkel írhatjuk le: mindkét településen az országos átlaghoz viszonyítva jelentősen magasabb a gyerekek aránya, ugyanakkor sokkal magasabb a munkanélküliek, ebből következően a segélyezettek száma. Mindez nem azt jelenti, hogy az ezeken a településeken élő családok nem dolgoznak, hanem mindennapi megélhetésükhöz szükséges tevékenységeik kiszorultak az informalitás világába, a statisztikák és a hivatalok számára láthatatlanná váltak.

A két településen élő családok munkaerő-piaci esélyeit és lehetőségeit alapvetően meghatározza a térség, valamint a térségben élők gazdasági helyzete. Míg a rakacai családok „feleslegesek”, nincsen tényleges gazdasági funkciójuk a helyi, térségi munkaerőpiacon, addig az alsószentmártoniaknak – bár ahogy a korábbi évtizedekben, most is csak a legrosszabbul fizető, legnehezebb munkákat

<sup>2</sup> Rakaca lakossága közel 900 fő, harmada 14 éven aluli gyermek, a munkanélküliségi ráta az országos átlag többszöröse, közel 30%. Bár Alsószentmártonban többen, majd 1200-an élnek, de lakóinak több mint harmada 14 éven aluli és a munkanélküliek aránya még magasabb, mint Rakacán, 36%.

végzik, mégis – fontos gazdasági szerepük van saját térségükben. Mint azt az továbbiakban majd látni fogjuk, a gazdasági feleslegességből fakadó migrációs kényszer, illetve a helyben való boldogulás lehetősége jelentős mértékben befolyásolja a családok sorsát, a munkavállalás különböző formáit.

### **A túlélés eszközei: közfoglalkoztatás, segély és a településen belüli időszakos munkák**

A két településen szinte nincs olyan család, aki – ideiglenesen vagy hosszabb időre, akár évekre – ne szorult volna rá az önkormányzat által nyújtott szociális ellátásokra, a segély különböző formáira, vagy ne került volna be a közcélú foglalkoztatás, azaz a költségvetésből finanszírozott foglalkoztatási formák, a közhasznú, közcélú munka vagy közmunka valamelyikébe.

Tapasztalataink szerint Rakacán – elsősorban a helyben található korlátozott számú formális és informális munkalehetőség miatt – a családok jelentős részének csak és kizárólag szociális ellátásokból, illetve a településen található időszakos munkákból származnak bevételeik, amelyek alig-alig fedezik megélhetésüket. Ezek között a családok között nemcsak idős, beteg embereket, hanem gyermekükkel egyedül maradt anyákat, az informális munkaerőpiacon sikertelenül próbálkozó felnőtteket is találunk. Alsószentmártonban ugyan sokkal kisebb az ilyen családok aránya, mégis tény, hogy a két településen élő családok legtöbbszörének a szociális ellátások biztonsága az a menedék, ahová a formális munkaerőpiac összehúzódása, az informális munkák ciklikusságából eredő „üres” hónapok idején visszahúzódnak.

Annak ellenére, hogy a szociális ellátások a családok gazdálkodásának egyik alappillére jelents, csak és kizárólag ezekből a juttatásokból nem lehet megélni, a családok többségének más jövedelemforrások után is kell néznie. Éppen ezért gyakori, hogy a falu vezetése az alkalmi munkák lehetőségéhez igazítja a közfoglalkoztatásokat, azaz akkor alkalmaznak több embert, amikor a településen kevesebb alkalmi munkára van lehetőség, – a közfoglalkoztatás tehát az alkalmi munkák „kiegészítő” forrásaként működik.

Az alkalmi, vagy időszakos munkák közé azokat a tevékenységeket és jövedelemforrásokat soroljuk, amelyek eredményeképpen pénzhez vagy egyéb természetbeni javakhoz lehet jutni, ugyanakkor ezek csupán szezonális vagy egyszeri, de mindenképpen ritka és rendszertelen kereseti lehetőségek. E tevékenységek körébe tartozik például a különböző gyógynövények, gombák gyűjtése, egy-egy kosár megkötése, egy kiskocsi fa összeszedése; minden olyan tevékenység, amely a helyi igények kielégítésére szolgál minimális vagy könnyen megszerezhető tudást, tapasztalatot igényel, amelyre a közösségen belül, a generációk közötti ismeretek átadása révén szert lehet tenni. Ez a tevékenység feltételezi, hogy legyen helyben vásárlóképes kereslet, vagy egy piaci szereplő, felvásárló, aki rendszeresen vagy időszakosan megjelenik a faluban, s így viszonylag biztos keresletet biztosít az összegyűjtött termékek iránt.

Két településünk közül Rakacán jellemzőbbek ezek a tevékenységek, egyrészt mert itt nagyobb a szegénység, másrészt mivel – éppen emiatt – itt alakult ki igény a gyógynövény és gomba felvásárlására. A gyógynövényt, csigát, gombát vagy egyebet gyűjtő családok száma a felvásárló kereslete szerint ciklikusan változik. Akadnak olyanok, akik folyamatosan mennek az erdőre, mezőre, de sokan a hónap közepe után kapcsolódnak be ebbe a munkába, amikor már megfogytakozott a segély összege. E nehéz fizikai munkával egy család körülbelül napi háromezer forint jövedelemre tud szert tenni.

*„Egyedül is megszedem, amit ketten. De az nem jövedelem, az semmi. Arra nem lehet számítani. Az is kinek hogy jön be. Elmegy az ember korán reggel, délre, egyre jövök baza. Abhoz több erdőt keresztül kell járni, egy olyan 15 km-t biztos, hogy gyaloglok. Most e hónap végétől [február] indul a kucsmagomba. Barna, gyenge, fonnyadt, csak a kalapját veszik,*



*de annak 800 Ft kilója, de az jó, mert súlyos és nedves. De ez nem sokáig van. A vargánya és a császár, itt úrigombának hívják, az is változó, ha sok van, akkor kevésért veszik, 2-300 forintért. Időjárástól függ. Szerencse kell abhoz is, aki úgy ráakad, az tud vele keresni. Például a sógorom, tavaly ősszel, első fordulóban 18 ezret hozott be. Akkor aratták a napraforgót, ugye? Mert van tinóru nyári és őszi. A nyárinak vékony szára van, az őszeinek vastagabb, tömörebb. Elment megnézni az aratást, és egy helyen talált annyit, hogy 18 ezerig adott el a felvásárlónak. De a faluba is vitt az öregeknek. Úgyhogy valami huszon-akárhány ezer forintig szedett. Amikor hazaért, szinte a fél falu kiment. [Rakaca]”*

Rakacán a családok egy része az összegyűjtött vagy elkészített „termékek” kisebb hányadát helyben is tudja „értékesíteni”, általában azokon az évtizedes, sokszor generációkon keresztül öröklődő bizalmi kapcsolatokon keresztül, amelyek az alkalmi jellegű, de általában nem pénzért, hanem természetbeni juttatásért végzett tevékenységekhez, a különböző ház körüli munkák elvégzéséhez is szükségesek. Ezek a tranzakciók nem piaci jellegűek, inkább olyan ajándékok, amelynek célja a két család között fennálló bizalom megerősítése vagy a kéregetés látszatát elkerülő cserealap biztosítása. Ennek példája, amikor a cigány családok a mégoly értékesnek számító tinóru gombából is visznek ajándékba valamennyit idős szomszédjuknak, mindezért nem rögtöni viszonzást, hanem a majdani segítség lehetőségét kapják cserébe. A „biztos jövedelemmel”, azaz a településen belül magas jövedelemnek számító nyugdíjjal rendelkező idős parasztembereknek nyújtott segítségek, a nehezebb, ház körüli munkák szívességből való elvégzése a cigány családok számára a mindenkori kisebb kölcsönök biztonságát nyújtja. Ezek igen kényes egyensúlyon alapuló, nagyon törekeny kapcsolatok, amelyek nem minden családnak adatnak meg, csak azoknak, akiket a parasztemberek „rendes-dolgos” családnak tartanak.

A korábbi évtizedekben a cigány családok többsége rendelkezett olyan támogató, kliens-patrónus jellegű kapcsolattal a többségi társadalom tagjaival, amely a rendszeres munkavégzés időszakában visszaszorult és megritkult, de egy-egy nehezebb, válságos helyzetben újra aktiválható volt. Egy társadalmi kapcsolatot akkor tekinthetünk kliens-patrónus jellegűnek, ha a két különböző csoporthoz tartozók között alá-fölrendeltségi viszony van. A fölérendelt helyzetben levő csoport tagjai folyamatosan igénybe veszik az alárendelt csoport tagjainak szolgáltatásait. A szolgáltatásoknak nincs piaci áruk, a fizetséget mindig a kölcsönös bizalom és valamiféle kimondatlan egyezség alapján rendezik. E viszonyt a köznyelv a „mi cigányaink” terminológiával fejezi ki legpontosabban (Fleck–Virág 1999). Az ilyen kapcsolatokról általánosságban elmondható, hogy a rendszerváltás körüli évek gazdasági válságában, a nagyüzemi mezőgazdaság összeomlása, az ipari termelés radikális visszaszorulása idején felszámolódtak, illetve jelentős mértékben visszaszorultak. A falvakban élő „parasztok” is elszegényedtek, nem tudtak a ház körüli munkákhoz segítséget hívni.

A fentebb felsorolt, alkalmi, időszakos munkára alapuló tevékenységek csak az adott pillanatban könnyítnek a család megélhetésén, ezek a bevételek csak és kizárólag a szociális segélyek kiegészítő jövedelmeként értelmezhetőek. Folyamatosan, hosszú távon, nem lehet egy család boldogulását ezekre a tevékenységekre alapozni.

Készpénz ezeken a településeken rendszeresen csak transzferjövedelmek, családi pótlék, illetve segélyek formájában jelenik meg, s ez több család életében okoz napi pénzügyi zavarokat. Ha egy-egy településen a családok jelentős része küszködik napi készpénzgondokkal, és a nagy szegénység miatt a szűkebb családi körben sem tudnak hosszabb időre vagy rendszeresen kölcsönözni, az az uzsorások és más „nem szokványos” kölcsönzési formák erőteljes jelenlétéhez vezet. Közgazdasági közhelyként is állíthatjuk, hogy az uzsora jelenléte, az annak való kiszolgáltatottság, azaz a kamatok és visszafizetési kötelezettségek mértéke egyenes arányban változik a szegénység mélységével. Azaz minél szegényebb családok élnek egy adott településen, minél kevesebb rendszeres jövedelem érkezik a családokhoz, annál valószínűbb, hogy – esetenként kriminalizált módon – jelen van az uzsorakölcsön.



A családokon belüli pénzkölcsönzés nem új keletű jelenség ezeken a településeken. Korábban azonban más jellegű volt a szegénység; mindenki rendelkezett valamilyen minimális, rendszeres munkából származó jövedelemmel, és a családoknak nem voltak olyan tetemes tartozásaik, mint manapság.

A pénzkölcsönzés egyik elterjedt formája a boltokban való hitelezés. A faluban levő boltok hálózata egyrészt a hitelezéssel biztosítja a családok mindennapi megélhetését, akár a hónap végén is, ugyanakkor ők a településre érkező szociális segélyek és alkalmi munkákból származó jövedelmek "vámszedői" a faluban. A boltosok hálózata piaci alapon szerveződik, csak úgy tud hatékonyan működni, ha figyelmen kívül hagyja a családi szolidaritást.

*„Anyám mindig értett a pénzhez, már a nyolcvanas évek közepén pénzt adott kölcsön, disznót vágott. Nekünk mindig volt pénzünk. A nővérem a legidősebb, van még két bátyám is, ő besegített anyunak a kamatos pénzbe, ő ment mindig a postára visszaszedni a pénzt. Később mikor a bolt kiürült az ő férje vette ki. Mi akárhányszor odamentünk, nekünk is mindig a rendes áron adták, soha egy csokit nem adtak a gyerekeknek, pedig a keresztgyereke. Inkább nem járunk oda.*

*Családban nem jó vásárolni. Van itt rendes bolt, oda bemegy, megveszi, így nincsen barag semmiből. Úgyse tud annyit rátenni, mivel testvére vagyok, mint másoknak, ha meg ráteszi, lehet, hogy én mondanám: nekem miért adod úgy, mint egy idegennek? Akkor inkább nem.”*

## **Rögös út a munka világába: az eseti napszámos munkától az informális, de folyamatosan végzett munkákig**

Napszámos munkának tekintettünk minden időszakos, szóbeli egyezségeken alapuló, napi, heti, vagy rendszeres fizetéssel járó munkavégzést. A munkavégzés jellege – vagyis, hogy az adott munkát a mezőgazdaság egyes területein, általában nagyobb, tőkeerős vállalkozásoknál, avagy ipari, építőipari cégek alvállalkozóinál végzik – mindig a település földrajzi, közlekedési helyzetéből, valamint a korábbi évtizedekre jellemző foglalkozási struktúrájából adódik.

A napszámos munka az egyik legkiszolgáltatottabb foglalkoztatási forma, amely elsősorban abban tér el a két világháború közötti napszámtól, hogy az legális tevékenység volt, amelyet törvény szabályozott (a minimálbért legalábbis), és amely az esetek jó részében már az 1930-as évektől a napszámosok és a gazda közötti írott szerződés alapján folyt. A mai napszám ezzel szemben általában informálisan végzett feketemunka, a napszámot semmiféle, a munkaviszonyhoz kötődő szociális védelem nem illeti meg (Czibere–Csoba–Kozma 2004). Napjainkban a napszámos munkához kötődő szociális védelmet az önkormányzatok ügyintézőinek jóindulata jelenti, az, hogy a napszámos munkát többnyire „elnézően”, „jóindulatúan” kezelik, azaz a normatív ellátások folyósításánál csak a szükséges mértékben veszik figyelembe, így a szociális ellátások a napszámoslét bizonytalanságát némiképp csökkentik, lehetővé téve a több forrásra támaszkodó háztartási gazdálkodást.

Napjainkra jellemző, hogy a munkavállaló és a munka elvégzésére megbízást adó tulajdonos, vállalkozó, vagyis a munkaadó között rendszerint nincs közvetlen kapcsolat, a munkaerő toborzását, utaztatását, foglalkoztatását, ellenőrzését, kifizetését különféle alvállalkozók végzik. Mivel az alvállalkozói lánc legvégén elhelyezkedő munkaadó és a munkavállaló szóban köt egyezséget, a kifizetés kockázatában, tehát abban, hogy a munkavállaló megkapja-e a megígért bért, döntő szerepe van annak, hogy a tényleges munkaadó helybeli lakos, esetleg rokon, ismerős – vagy éppen ellenkezőleg: idegen, aki a munkaerő toborzása kapcsán került a településre. A földrajzi elhelyezkedés, a térség gazdasági helyzete döntően befolyásolja azt, hogy egy-egy faluból a munkavállalók napi, vagy heti, esetleg kétheti ingázásra kényszerülnek-e.

A legjobb helyzetben azok a munkavállalók vannak, akik helybeli vagy ismerős alvállalkozó közvetítésével, napi ingázással tudnak munkát vállalni; a legkiszolgáltatottabbak pedig azok, akik egy „ismeretlen”, referencia nélküli munkaadóval is elmennek, akár hetekre is.

Az alsószentmártoni napszámosok a térség gazdasági adottságainak megfelelően általában mezőgazdasági nagyvállalkozóknál, a munka jellegéből adódóan „bandákban” végezhető munkákat vállallnak. Mivel innen és a környékből falvakból évtizedek óta járnak napszámosok ugyanazokra a földekre, mindig is csoportosan szedték a borsót, meggyet, szőlőt, a tulajdonosváltások ellenére megmaradtak a munkaszervezők és a tulajdonosok közötti kapcsolatok, amelyek lehetővé teszik a szinte folyamatos munkavállalást. Így az alsószentmártoniak többsége helybeli vagy a környező településekről érkező ismerős vagy rokon vállalkozók közvetítésével, napi ingázással tud munkát vállalni.

*„Én gyerekkorom óta tudom szedni a borsót. A nagyszüleim voltak a vállalkozók ebből. Ők toboroztak embereket. Régebben úgy volt a borsószedés, hogy szállásra mentek. Egy-két hétre, Gyüdre stb., és azért mentek úgy, hogy korán tudjanak kezdeni. Nem voltak járatok akkor. Ötvenes, hatvanas de hetvenes években volt, én is mentem velük a szállásra, nem volt bol bagyjanak. Kiskorom óta szedtem a borsót, nekem könnyű volt. Hazajöttem, lefűrödtem, de már tele voltam energiával. A szőlőt nem csináltam, azt olyan 17-19 évesen kezdtem szüretelni járni, meg metszeni, kötözni. Előtte nem értettem hozzá. De voltak tapasztaltabbak és megmutatták, hogy kell csinálni. Nekem jó a felfogásom az ilyen dolgokban, meg szeretek érdeklődni. [Alsószentmárton]”*

A helybeli munkaszervező vállalkozónak általában megvannak a stabil, állandó emberei, de egy-egy nagyobb munka alkalmával szükséges a baráti, rokon, ismerősi hálózat mozgósítása is. Ezeknek a hálózatoknak a fenntartása hosszadalmas és rendszeres „munkával” jár, és feltételezi az adott faluközösségben való folyamatos jelenlétet. A munkaszervezést könnyíti, a családi hálózatok használatát legitimálja, hogy általában a „vállalkozók” családja is részt vesz a mindennapi munkában. A napszámosok és a munkaszervező vállalkozók közötti kapcsolat legtöbbször nem piaci jellegű, kölcsönös egymásrautaltságon, az írásbeli szerződések hiányából fakadó szükségszerű bizalmon, a rokon, ismerősi hálózatok megtartó erején alapul. A napszámos munkák nagyon különbözőek lehetnek – nem a munkáért járó összeg változó, hanem a munka nehézsége és rendszeressége; a jól dolgozó, megbízható napszámost nem a magasabb napszámberrel jutalmazták, hanem a folyamatos munkával. Azzal, hogy a megbecsült napszámos munkája rendszeressé válik, még nem biztos, hogy munkáját legálisan, bejelentve végzi. A rendszeres munkavégzés lehetősége csak keveseknek adatik meg, s ezért komoly harcot kell vívni érte; az jutalom és személyes lekötöttség eredménye – nincs tehát helye és tere a legalizálásnak, a munkavállalói jogok formalizálásának.

A napszámosok általában nem állnak kapcsolatban a vállalkozókkal, csak a közvetítők, a munkaszervező vállalkozók közvetítenek közöttük. A tulajdonképpeni munkát végző napszámos tehát – amellet, hogy a munkaszervező(k)höz való viszonya meghatározza a település társadalmában elfoglalt helyét – többszörösen kiszolgáltatott: hasonló pozícióban levő társaival versenyben áll a munkákért, kiszolgáltatott a munkaszervezőnek és rajta keresztül a vállalkozóknak; e kiszolgáltatottság általában a ki nem fizetett munkabérekben tárgyasul.

Ugyanakkor a munkaszervező vállalkozók helyzete is labilis, folyamatosan változó. Hiába vannak valakinek jó kapcsolata, a vállalkozás megfelelő „szakértelmet” is kíván. A munkaszervező vállalkozó fix összegért vállalja el az adott munkát, amit írásban is rögzítenek. Ettől kezdve az ő kockázata, hogy jól mérte-e fel az adott munka nagyságát, el tudja-e végeztetni megfelelő színvonalon az adott összegért, belekalkulálva a megfelelő emberek „belátó-féltlenítő” magatartását, vagy a feketemunkáért járó esetleges bírságot; tudja-e különböző hálózataiból a megfelelő számú meg-

bízható munkaerőt biztosítani, és előteremteni azt a forgótőkét, amiből munkásait rendszeresen fizeti, hiszen ő csak a teljes munka elvégzése után kapja meg a szerződésben kialakított összeget.

Azt mondhatjuk, Alsószentmárton társadalmát a napszámos munka szervezi. A napszámosok és a munkaszervező vállalkozók közötti kapcsolat legtöbbször nem piaci jellegű, kölcsönös egymásrautaltságon, az írásbeli szerződések hiányából fakadó szükségsszerű bizalmon, a rokoni, ismerősi hálózatok megtartó erején alapul. A rendszeres és megfelelő munkavégzés eredményeképpen a munkaszervező és a napszámos között bizalmi kapcsolat jön létre, amit akár az élet más területeire is kiterjeszthetnek. A paternalizmussal vegyített piaci kapcsolat mindkét fél számára biztonságot jelent.

A településen megjelenő alkalmi munkák szervezése, a bennük való részvétel, illetve a belőlük való kimaradás, valamint az önkormányzati foglalkoztatásban való részvétel lehetősége vagy lehetetlensége a településen élő családok között hosszabb-rövidebb időre szóló, folyamatosan változó szolidaritási csoportokat, szövetségeket alakít ki, ami a felületes szemlélő számára könnyen tűnhet a „hagyományos cigány közösség”, a „tradicionális nagycsaládi összetartás” megmaradásának.

Az alsószentmártoni helyzettel ellentétben a Rakacán élő családok megélhetése már évtizedekkel ezelőtt is az individuálisan vállalt ipari bér munkából származó jövedelmekre épült. A térségre korábban jellemző ipari bér munka, az egyéni munkavállalás magyarázza, hogy Rakacán a falun belül nincs munkaszervező vállalkozó, így a formális vagy informális munkavállalásra napjainkban is individuálisan, a családi hálózatokon keresztül, vagy messziről érkezett munkaszervezők segítségével van lehetőség.

A családi, ismerősi kapcsolatok fegyvermező ereje nem terheli a településekre ismeretlenül beeső munkaszervezőket. Ugyanakkor ők csak a legkiszolgáltatottabb munkaerőt kaphatják meg: azok mennek el velük, akiknek nincs más lehetőségük. Az „ismeretlen” munkaszervező vállalkozókkal dolgozók kiszolgáltatottsága nemcsak a munkavállalás rendszertelenségében, alkalmi voltában rejlik, hanem a kifizetések bizonytalanságában is. Mivel a munkaszervezők nem helybeliek, sokszor egy alvállalkozó sokadik alvállalkozói, jellemző, hogy két-három alkalommal rendszeresen fizetnek, de a továbbiakban már egyáltalán nem fizetnek.

*„Akivel én elmentem, az egy abajúszántói ember, de az egy románnak dolgozik, ő szerzi a munkát. Eddig mindig kifizetett, de most batan jöttünk vissza úgy, hogy azt mondta, menjetek, és nem fizetett semmit. 175 ezer járt volna, volt, akinek csak hatvan, attól függően bány napot dolgozott. De nem kapott senki semmit. Parlagfüvet kaszáltunk Budaörsön. [Rakaca]”*

*„– A vállalkozó hová való volt?”*

*– Szabolcsi olábcigány vállalkozók voltak.*

*– Hogy kerültél össze velük?*

*– Kijártak ők is autóval, vitték az olcsó munkaerőt. Biztosították a szállást, napi kajapénzt adtak ki, két-három hetente fizettek, ami még bennmaradt. Feketén. Azért sokat kellett telefonálni, hogy mikor hozza már a fizetést!*

*– Volt olyan, hogy nem fizetett ki?*

*– Már a vége felé. Tavaly karácsonykor is elmentünk dolgozni Pestre, a vasúthoz. Az volt a lényeg, hogy a sínből kivágtak egy darabot, a csavarokat le kellett szedni, az új síneket betenni. Ott is volt olyan, hogy nem jól számolták el a pénzeket.*

*– Kevesebbet próbáltak fizetni?*

*– Igen, ezért nem jó ilyen alvállalkozóknak dolgozni, az sosem biztos.” [Rakaca]*

Azok vannak a legjobb helyzetben, akiknek van állandó telefonszámuk, amin keresztül elérhetik azt a vállalkozót, aki többé-kevésbé rendszeresen tud nekik munkát adni. A legtöbben csak várják az „autót”, ami ha megjelenik, másnap indulni is kell, ki tudja hova és mennyi időre – de más lehetőség híján a legtöbben erre kényszerülnek. Rakacán és a környező falvakban a szakképzetlen, kiszolgáltatott, nincstelen emberek ezrei élnek, így a „kalandor” munkaszervezőknek könnyű dolguk

van: a ki nem fizetett munkabérnek semmilyen következménye nincsen. A faluhoz, a településhez nem kötődnek, nincsenek tényleges kapcsolataik; kiszolgáltatott helyzetű munkaerőből bármelyik faluban találnak eleget. A leghátrányosabb helyzetű, munkalehetőségek hiányával jellemezhető területek, népes munkanélküli rétege lehetőséget ad a „rablógazdálkodásra”.

### „Modern” bér munka

A rendszerváltás óta eltelt években a Rakacán élő cigány családok mindennapi megélhetését, jövőjét alapvetően az határozza meg, hogy képesek voltak-e a szocializmus időszakában megszerzett munkahelyi kapcsolataikat, kapcsolati tőkéjüket, tudásukat kamatoztatva fenntartani a nyolcvanas években kényszerűségből kialakult, az ország fejlődő centrumaiba, az ipari bér munkahelyek felé irányuló migrációs stratégiát. Azaz napjainkban a település cigány társadalma a migrációval összekötött fiatalkori munkavállalás sikeressége vagy kudarcai mentén differenciálódik.

Azokon a településeken – vizsgált településeink közül Rakacán –, ahol korábban is jellemző volt az ipari munkavállalás, a napi vagy heti ingázás, a munkát kereső emberek a korábbi évtizedek migrációs mintájának nyomán úgy próbálnak munkához jutni, hogy mozgósítják a korábban sikeresen „munkássá” vált, városba költözött rokonok, ismerősök hálózatát. Legbiztosabban azok tudnak kimozdulni a faluból, akik saját baráti, rokoni kapcsolataikat kiindulási bázisként tudják használni. Mindez nagyon hasonlít a bevándorlással foglalkozó migrációs irodalomban leírtakhoz. „A migráció folyamatának lényege – egyszerűen fogalmazva –, hogy a hálózatok áthelyeződnek; a kategóriák rögzítettek, és a hálózatok új kategóriákat hoznak létre. Mindent egybevetve, a migráció tényleges alapegysége nem az egyén és nem a háztartás, hanem az ismeretségek, a rokonság, a munkában szerzett tapasztalatok által összekapcsolt emberek csoportja” (Tilly 2001: 92). Ha a rokonok, barátok már rendelkeznek kapcsolatokkal a lehetséges célterületen, az odavándorolni szándékozók minimálisra csökkenthetik kockázatukat, ha ezekre a már kialakított interperszonális kapcsolatokra tudnak támaszkodni.

Az ismerősökön, barátokon keresztül szerzett munka legtöbbször nem bejelentett, de folyamatos munkavégzés esetén minden munkavállaló törekszik arra, hogy „kifehérítse”, legalizálja munkaviszonyát, ezzel csökkentse kiszolgáltatottságát.

A városi bér munka elsősorban azoknak a fiataloknak jelent lehetőséget, akik még nem alapítottak családot, a heti, kétheti ingázással, elköltözéssel járó munkavállalás, a megélhetés biztosítása a családalapítással, házasságkötéssel és gyermekvállalással törik meg.

*„Régóta itthon vagyok, nem dolgozom. Dolgoztam 10 éve, mer’ 10 éves nekem az inas, a második. Mi még akkor Pesten laktunk. Hét évig laktunk, kétszer költöztünk oda, meg kétszer baza. Az inas már itthon nő fel nekem, 3 bónapos volt, amikor hazajöttünk. 36 éves vagyok, akkor voltam 18, mikor felkerültünk Pestre. Ott álltunk össze a férjemmel, egy albérletbe. A nővérem felvitt, mer’ ő már ott dolgozott, az izzógyárban. A nővérem az izzógyárban dolgozott, én meg a cérmagyárba a IV. kerületbe, a férjem meg a sörgyárba, Kőbányán. Kerestünk egy albérletet és ő dolgozott továbbra is, persze. Hét évig. ’98-ban született meg az inas, akkor baza kellett jönni, két gyerekkel már nem maradhattunk albérletbe. Az első ’91-ben született, a lány, ő már 17 éves. A XX. kerületben, Erzsébeten laktunk, mint egy falu, olyan az is. Két gyerekkel nem maradhattunk az albérletbe, nekünk ez a ház már megvolt amúgy, nem volt nekünk kötelező albérletben maradni. Férjem visszajár dolgozni, két-háromhetente hazajön.” [Rakaca]*

Családos emberek számára a munkásszálló már nem megoldás, az albérletet és a rezsit, a feleség kieső fizetése miatt, egy fizetésből már nehezen tudják fenntartani, így előbb-utóbb a család – ál-

talában a nők és a gyerekek – visszaszorulnak az elindító településre. Az a tény, hogy a férfi csak hetente, kéthetente tud hazajönni, hogy éveken át nem vesz részt a család életében s a gyerekek szinte nélküle nőnek fel, számos konfliktus forrása családban és a falun belül is.

Kemény István írta a hetvenes években, hogy az „ingázás a vándorlás be nem fejezett fajtája”. Különösen igaz ez napjainkban, amikor a képzetlen munkaerőre egyre inkább szükség van, az országon belül vannak olyan fejlődő térségek, ahol a legnehezebb, legrosszabbul fizető munkákat a helybeliek már nem vállalják el, de ezeknek a térségeknek csak és kizárólag az „importálható” munkaerőre van szükségük. Az ingatlanárak különbségei miatt a hátrányos helyzetű régiókból a fejlődési centrumok irányába történő költözés lehetetlen (Kulcsár 2006). A munkavállaló szociális problémái, a család lakhatása, a gyerekek iskoláztatása nem a fejlődő térséget, hanem az „illetékes” önkormányzatot terhelik. Napjainkban a hátrányos helyzetű térségek gettófalvaiból kifelé irányuló munkavállalás nehezebb, bizonytalanabb és kiszolgáltatottabb helyzetet eredményez, mint valaha. A helyzet súlyosságát mutatja az, hogy még a legjobb helyzetben levő munkavállalók – akik hosszú évek óta bejelentett, állandó munkaviszonnyal rendelkeznek – sem képesek arra, hogy családjukkal kedvezőbb helyzetű településre költözzenek.

A rendszeres munkavállalásban új formát és minőséget jelentett a tömeges képzetlen munkaerőt alkalmazó multinacionális cégek megjelenése. Ezek egy része színvak politikát folytat, aminek nem csupán a különböző nemzetközi egyezményekhez való csatlakozás az oka, hanem sokszor a munkaerőigény volumene is ezt követeli meg: a cégek nem tehetik meg, hogy válogassanak a munkára jelentkezők között.

Miután az Elcoteq cég megjelent és terjeszkedni kezdett Baranya megyében, Alsószentmártonban az egyik jellemző megélhetési lehetőség az itt vállalt bér munka lett – a cég megrendeléseinek és a munkavállalás feltételeinek függvényében változó intenzitással. Ugyanakkor a cigány családok számára a multinacionális cégeknél való munkavállalás a faluban eddig kialakított, családi-baráti hálózatokra épülő munkalehetőségeknek (közmunaprogramok, napszám, alkalmi munkák), valamint a szociális segélyeknek a feladását, s egyúttal a megtartó, de egyben visszahúzó hálózatokból való tényleges kiszakadást is jelenti. Azzal, hogy munkát vállalnak, napjaik jelentős részét a településen kívül töltik, kiesnek a falu mindennapi eseményeiből, baráti, rokoni kapcsolataik, hálózataik intenzitása gyengül.

A több ezer főt foglalkoztató, multinacionális cég végtelenségig racionalizált és hierarchikus rendszerként működik, amelyben a szakképzetlen munkás a hierarchia legalján helyezkedik el. Azon túl, hogy a munkavállalónak alkalmazkodnia kell egy nagyüzem minden szabályához (a műszakba buszok hordják az embereket, ahhoz pontosan kell érkezni, szabályozott a napi munkaszünet, a napi munkanorma stb.) az itt munkát vállalók nem tudhatják, meddig lesz állásuk. A munkás pozícióját gyengíti, hogy általában nem magával a céggel, hanem csak egy, a multinacionális cégnek dolgozó munkaerő-kölcsönző céggel állnak kapcsolatban, akik a munkaerőigény váltakozó intenzitásának megfelelően toboroznak embereket. A rendszeren elvégzett munkának nincs hatása a cég jövőjére, hiszen azt elsősorban a globális gazdasági folyamatok befolyásolják. A cégnél szerzett tapasztalat, tudás egyedi, csak az adott munkafolyamatra jellemző, kizárólag azonos jellegű munkát kínáló cégnél alkalmazható, azaz az így szerzett tudás nem, vagy csak nagyon korlátozott mértékben, azonos típusú feladatokra konvertálható.

Aki Rakacáról szeretne multinacionális cégnél munkát vállalni, az nemcsak a település mindennapi életéből való kiszakadást, de a kétheti, havi ingázást vagy az ország más térségébe való áttelepülés kockázatát is vállalja. Hiába kínál a munkaügyi központ területi mobilitási támogatást, lakhatási támogatást, ha a munkaközvetítés után a munkavállaló kiesik a munkaügyi szervezet látóköréből. A legbizonytalanabb, legkiszolgáltatottabb munkaerő – aki kapcsolatok, tartalékok nélkül, csak munkaerejében bízva él egy másik országrészben – megfelelő támogató rendszer híján képtelen kezelni egy átmeneti válságot, áthidalni egy nehezebb időszakot, s így kénytelen feladni a munkahelyét és visszaszorul Rakacára.



## Összegzés

A dolgozatban bemutatott, legálisan vagy informálisan végzett, ciklikusan ismétlődő vagy folyamatos munkák is csak olyan átmeneti bémunkaformának tekinthetők (Katona 1972), amelyek gyökerei a múlt század elején keresendőek. Mintegy száz évvel ezelőtt a nincstelen agrárproletárok százazrei a különböző idénymunkák és alkalmi bémunkák vállalásával próbáltak eljutni a modern proletárrá válás közelébe; évtizedekkel később a szocialista nagyipar kínált a képzetlen, a mezőgazdaságban feleslegessé vált munkaerő számára mobilitási lehetőséget. Napjainkban az elsődleges munkaerőpiacon a nyolcvanas évek közepe táján feleslegessé vált, a statisztikákban inaktívként számon tartott, a közvélekedés szerint „dolgozni nem akaró, élősködő segélyfüggők” vállalják ezeket a legrosszabbul fizetett, legkiszolgáltatottabb átmeneti bémunkákat – többnyire informálisan.

A szocializmus évtizedeihez hasonlítva a cigányok helyzete jelentős mértékben megváltozott: korábban a teljes foglalkoztatottságból következő biztos, kiszámítható jövedelmek nemcsak a gazdasági, társadalmi közeledést tették lehetővé, hanem a telep-felszámolási és lakhatási programoknak köszönhetően – annak minden visszásságával és negatív következményével együtt – a cigány családok térben is közelebb kerülhettek a többségi társadalomhoz. Mindennek legfontosabb mutatója, hogy akinek a szocializmus évtizedeiben jobban ment a sora, az a leghátrányosabb településekről is el tudott költözni. Esettanulmányaim egyik helyszínén, a prosperáló mezőgazdasági térség perifériáján elhelyezkedő Alsószentmártonban a településre érkező transzfer jövedelmek eloszlása, az alkalmi munka lehetőségéhez való hozzáférés, az időszakos munkavállalás és a továbbtanulási lehetőségek különbözősége a településen élő családok közötti társadalmi differenciálódáshoz vezetett. Ennek következtében megváltozott a családok közötti kapcsolatok jellege: a korábban jellemző, szolidaritáson és reciprocitáson alapuló megkötő kapcsolatok visszaszorultak, helyüket az alá-főlerendeltségen alapuló, kliens-patrónus jellegű kapcsolatok váltották fel. A szocializmus évtizedeivel ellentétben, napjainkban már az anyagiilag megerősödő családok sem tudnak/akarnak elköltözni a településről, a differenciálódás a településen belül zajlik, ennek eredményeképpen ma sikeres vállalkozók, tanítók és óvónők élnek a faluban, mégis mindezt a többségi társadalom egész csoportot sújtó, erős előítélete és elutasító magatartása kíséri.

Rakácán tovább él és működik az évtizedek óta zajló távolsági ingázás. Az itt élőknek nincs más lehetőségük, mint ennek a mintának a fenntartása, és az adott gazdasági szituációhoz való igazítása. Ebben a faluban a kényszerű migráció alternatívája a nyomort konzerváló szociális juttatások és alkalmi munkák rendszere; így a legnehezebb, legbizonytalanabban fizető munkákra is mindig van jelentkező a faluból. Az országon belüli, a hátrányos helyzetű régiókból a fejlődési centrumok irányába történő költözés nemcsak az ingatlanárak hatalmas különbségei miatt lehetetlen, hanem mert ezeknek a térségeknek csak és kizárólag a képzetlen munkaerőre van szükségük, a család lakhatási, szociális, oktatási problémái a kibocsátó település önkormányzatára hárulnak. Napjainkban a faluból kifelé irányuló munkavállalás nehezebb és bizonytalanabb, kiszolgáltatottabb helyzetet eredményez, mint a korábbi évtizedekben, amikor a migrációnak volt perspektívája, például a szocializmusban a városba való költözés. Manapság a férfiak többhetes, vagy évekig tartó távollétének eredménye csupán annyi, hogy családja a falun belül viszonylag jobban él, nem nyomorog.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a szociális segélyekre szoruló, az informális munkavégzés különböző formáit végző vagy akár az elsődleges munkaerőpiacon foglalkoztatott, de gettófalvakban, gettósodó térségben élő cigány családok társadalmi struktúrában elfoglalt pozícióján – azon, hogy a társadalom peremére vagy azon kívülre kerültek – szinte semmit sem változtat az a tény, hogy a munkát viszonylag kedvező gazdasági környezetben elhelyezkedő, akár fejlődő térségben, esetleg helyben végzik-e, vagy pedig távolsági ingázásra kényszerülnek.



## Etnikai különbségtétel a paraszti gazdaságban<sup>1</sup>

### Kiindulópontok és kérdések

A Kárpát-medence paraszti gazdaságait vizsgálva nem egyszer bukkanunk olyan adatokra, amelyek szerint egyes gazdasági tevékenységek etnikus sajátosságoknak tekinthetőek, és ezzel összefüggésben, az egyes közösségek közötti kapcsolattartást meghatározza az etnikai hovatartozás. Ebből kiindulva tanulmányomban azt a kérdést vetem fel, hogy az etnikai hovatartozás, az azonos etnikai identitás vállalása – a rokonsághoz hasonlóan (vö. Sahlins 1972: 198–199) – tekinthető-e olyan közösségformáló, egyben bizalmat<sup>2</sup> létrehozó és fenntartó tényezőnek, amely a gazdasági kapcsolatok létrejöttét, lebonyolítását épp a csoporthoz való tartozás okán könnyíti meg, és olyan közösséget hoz létre, tart fenn, amely integrálja a gazdasági folyamatokat (vö. Gudeman 2005: 95), és meghatározza azok határait. A kérdés megválaszolásában Polányi Károly (Polányi 1976) újraolvasásából, illetve Jonathan Gershuny transzformációs modelljéből (Gershuny 1993), továbbá Thomas H. Eriksennek az etnikai gazdaságról írt összefoglalójából (Eriksen 2005) indulok ki, és főként a munkaerő és a javak elosztására, cseréjére, illetve ezekkel összefüggésben az etnikai tényezőkkel is összekapcsolható munkamegosztásra, tágabb értelemben pedig a paraszti gazdaság és etnicitás összefüggéseire fókuszálok.

A kérdés természetesen összetett, hisz a Kárpát-medencében található etnikai közösségek gazdálkodási hagyományainak és társadalmi együttműködésének, egymáshoz való viszonyának leírását olvasva valóban gyakran bukkanunk az etnicitás és a gazdasági specializálódás közötti összefüggésekre, más esetekben viszont éppen az ellenkezőjére, ami a gazdaságnak az etnicitástól független szerveződését mutatja.<sup>3</sup> Mindezt igyekszem elsősorban az Erdély, másodsorban a Kárpát-medence más multietnikus térségeinek paraszti gazdaságáról szóló néprajzi-antropológiai szakirodalomra és a falusi gazdálkodás kutatása során tapasztaltakra támaszkodva kifejteni, továbbá igyekszem a kérdésnek két – egymással összefüggő – oldalára rávilágítani. Az egyik kérdés tehát az, hogy a paraszti közösségek gazdálkodásának a megszervezésében és a közösségek közötti gazdasági kapcsolattartásban, a specializációban – történeti értelemben is – milyen szerepet játszik az etnicitás, a másik pedig, hogy a különböző etnikai csoportokhoz tartozó emberek és közösségek milyen mértékben és milyen formákban működnek együtt a közelségükben élő más közösségek tagjaival. Az előbbi kérdést a több évszázados múltra visszatekintő (Csoma 1992: 7; Viga 1990: 258) etnikai, regionális tagolódás és gazdasági specializáció problémakörén,

<sup>1</sup> A tanulmány megírásában igen sokat segítettek Feischmidt Margit hasznos tanácsai, amelyeket ezúton is köszönök.

<sup>2</sup> A bizalomnak a társadalom hatékony működése szempontjából kiemelt jelentősége van, hiszen sok esetben a közös cselekvésnek vagy a hosszú távú tranzakciók működésének a bizalom megléte a feltétele. lásd erről általánosságban Putnam 1993; egy szlovákiai magyar falu példáján Torsello 2004; erdélyi példákon – a gazdasági együttműködés területéről – Szabó 2009: 254–261.

<sup>3</sup> A példákat a későbbiekben mutatom be.

a másodikat – az etnikai határok szerepének hangsúlyos exponálása és példázása érdekében – a paraszti gazdaságok és a velük kapcsolatban álló cigány közösségek közötti gazdasági viszonyok elemzésén keresztül bontom ki. Példáimban az Erdélyen kívüli területek felől haladok az általam ismert, belső erdélyi terek felé.

Ha Polányi Károly máig meghatározó elméletét vesszük alapul, miszerint a gazdaság az önszabályozó piacok létrejötte előtt társadalmilag és kulturálisan beágyazott volt, és hogy különböző társadalmi intézmények integrálták a gazdasági folyamatokat, szinte értelemszerűen adódik a kérdés, hogy mi történt az önszabályozó piacok megjelenését, a nagy átalakulást követően. Vajon a gazdasági folyamatok ezt követően teljesen a piaci logikával, az ökonomia formális modelljével írhatók le, vagy bizonyos jelenségek, folyamatok arra engednek következtetni, hogy a gazdaság ma sem független egyes társadalmi folyamatoktól, kulturális preferenciáktól, és így továbbra is a szubsztantív gazdaságfogalom érvényes (Polányi 1976: 232–240; Isaac 2005: 15–16.)? Úgy is feltehetnénk a kérdést, hogy mi a viszony a kulturálisan meghatározott, társadalmilag beágyazott tevékenységek és az önszabályozó piac tevékenységei között: egymásutániség, párhuzamosság vagy egymásba fonódás jellemzi-e őket? A kérdéskörrel kapcsolatosan nagy vonalakban két irányt jelölhetünk meg: a gazdasági folyamatok teljes kiágyazódását és függetlenedését a társadalmi-kulturális háttértől, valamint a kulturális kontextusok további szerepét a gazdasági rendszerben, a beágyazottság megmaradását. Ebben a tekintetben érdemes fontolóra venni és az itt vizsgált kérdésekre vonatkoztatni Jonathan Gershuny állításait, miszerint a gazdaság hivatalos és nem hivatalos szférái közötti mozgás nem teleologikus, és nem redukálható a nem hivatalosból a kifehéritésen keresztül a hivatalosba való átkerülésre. A kettőt élesen elválasztani már csak azért sem lehet, mert a „legtöbb szükségletet a formális és informális tevékenységek *kombinációja* elégíti ki” (Gershuny 1993: 191). A valósághoz közelebb áll az az elképzelés, hogy „a etnikai innováció, a tőkealapokban történt változások és a törvényes intézményekben és szociális szervezetek rendszerében megvalósult módosulások együttesen a fejlődés egy kevésbé letisztult formáját hozták létre” (Gershuny 1993: 197), vagyis a beágyazottság-kiágyazódás folyamata sem csak egyirányú mozgásként írható le.

Mindezek fényében joggal feltételezhetjük, hogy a gazdaság különböző, de egymással összefonódó szféráiban a döntések meghozatalában mind a mai napig olyan értékek is szerepet játszanak, amelyek a piaci logikával magyarázva csak kevésbé érthetők meg, következésképp a piacgazdaságban is léteznek gazdaságon kívüli – a formális gazdaságelméletben nem számszerűsíthető – erőforrások, mint például a barátok által ingyen végzett segítségmunka, a rokonok által adott kamatmentes kölcsön, ismerős közbenjárása egy vállalkozáshoz szükséges engedély kiváltása esetén. Az erdélyi falusi kisvállalkozásokról tudjuk például, hogy a környezet, ezen belül a rokonság, a faluközösség mennyire fontos tényezői a gazdasági tevékenységeiknek (vö. Oláh 2006). Az etnikai vagy területi alapon szerveződő hálózatok (Kuczi 1996: 30) alapként szolgálhatnak a vállalkozások létrehozásánál, az etnikai hovatartozás számíthat a munkahelykeresésnél (Jenkins 2002: 251), egyes kultúrákban az erős családi kötelek képezik a vállalkozások társadalmi alapját, és a hagyományos család a gazdasági életnek fontos erőforrása (Berger 1998: 178–179). A vállalkozások létrejöttére vonatkozóan van olyan magyarázat, amely a bevándorló vállalkozók etnikai alapon történő marginalizációjára, a helyiek által kiaknázott erőforrások elérésének tiltására vezeti vissza a sajátos gazdasági stratégiák kialakulását (Eriksen 2005: 366), mint ahogy ismertek olyan elméletek, amelyek az informális szektor etnikai alapú tagolódását és az etnikumoknak az informális szférában való tevékenységeit írják le (Harding–Jenkins 1989: 110). A volt gyarmatok egyik konfliktusforrása a kereskedő kisebbségek helyzetéből, sajátos gazdasági (védekező) stratégiáiból adódott: a gyarmati hatalom és a termelő és fogyasztó őslakos közösség közé ékelődve felvásárolták és továbbadták a helyi termékeket, valamint javakat importáltak, és hitelnyújtással is foglalkoztak. Mindeközben értelemszerűen kompetitív helyzetbe kerültek a helyi elitekkel és az őslakosokkal, és a védekezés részeként saját hitelintézeteket és

etnikailag homogén kereskedőszervezeteket tartottak fenn,<sup>4</sup> s így az elit azt a vádat is megfogalmazhatta ellenük, hogy önmagukat zárják ki, és visszautasítják a befogadó társadalomba való beolvadást (Buchholt–Mai 1994: 228–233). Talán ebből a néhány, de sok területet átfogó – és elsősorban az etnicitásra koncentráló – példából is kiviláglik a társadalmi, kulturális tényezőknek a gazdaságon belül játszott meghatározó szerepe. Kétségtelen, hogy az etnicitás gazdasági aspektusai változatosak, és ezek a multietnikus társadalmakban tapasztalható munkamegosztástól az etnikai alapon szerveződő vállalkozói hálózatokig, a különböző országokban élő, de egymással összekapcsolt etnikai csoportokig, a formális és informális etnikai hierarchiáig széles skálát fognak át (Eriksen 2005: 353). Mindebből fakadóan a továbbiakra vonatkozóan feltehető a kérdés, hogy jelent-e vagy – a történeti példák esetében – jelentett-e az etnicitás társadalmi tőkét, és ha igen, hogyan lehet ezt gazdasági tőkévé konvertálni? És hogy témánkra összpontosítsunk: ennek értelmében tekinthetünk-e a Polányi-féle modellre úgy, mint ami korlátok között ugyan, de jelen viszonyainkra is kiterjeszthető, és amelynek megfelelően a korábbiakban leírt rokonsági köteleket az etnikai hovatartozás helyettesíti? E témában természetesen további kérdéseket is meg lehet fogalmazni: ha az etnikai közösséget a primordiális elméletek (Horowitz 2006: 237) fényében valamiféle, a közös eredetre visszavezethető, ekképpen egymással – értelemszerűen ideológiailag is megteremtett és fenntartott – *rokonsági* kapcsolatban álló tagok összességének tekintjük, akkor ez a fajta *tényleges*, de mégiscsak *képzelt* rokonság megfeleltethető-e annak a rokonságnak, amelynek határain belül az antropológia az általánosított, határai felé haladva a kiegyensúlyozott, határain kívül pedig a negatív reciprocitást írta le?

### Van-e etnikus gazdaság az erdélyi falvakban?

Tekintettel arra, hogy ismereteim és tapasztalataim korlátozottak, e kérdések megválaszolásához különböző elemzési szinteket kell elhatárolnom, hisz vajmi keveset tudnék mondani például az erdélyi magyarok fogyasztási preferenciáiról, és ezen belül a magyarországi termékek, márkák előnyben részesítéséről vagy éppenséggel az ezekkel szembeni közömbös magatartásról.<sup>5</sup> Kérdés persze, hogy a Romániába és különösen Erdélybe érkező magyarországi vállalkozók mennyiben számoltak az etnicitásnak a gazdaságban betöltött szerepével, s vajon tekintettek-e erre tőkeként. Kérdés továbbá, hogy az erdélyi gazdasági szférában a vállalkozások létrejöttében és működésében mennyire van súlya az etnicitásnak,<sup>6</sup> illetve vannak-e olyan tevékenységi területek, amelyeket egy etnikum dominanciája jellemez.

<sup>4</sup> A gazdasági tevékenység és etnikai csoport közötti megfelelésre érdemes idéznünk Katherine Verdery véleményét: szerinte az erdélyi szászok a kereskedéi feletti ellenőrzés megőrzése érdekében foglalmazták meg önálló etnikai csoportként magukat (Verdery 1983: 363–364).

<sup>5</sup> Ezzel együtt nem tarthatjuk véletlennek azt, hogy a magyarországi beruházók, és ezek között főként a kis- és középvállalkozások számára Románia jelentette a fő célpontot, amelyen belül Erdélyt részesítették előnyben (Zakota 2003: 335).

<sup>6</sup> E kérdéseket Csata Zsombor szociológus kollégám vetette fel egy előadása során, és doktori disszertációjában – remélhetőleg rövidesen – bővebb kifejtése is olvasható lesz. Én e kérdésfelvetést mindenképp köszönöm neki. Idekapcsolódóan mindenképp érdemes megemlíteni azt, hogy Kiss Tamás egy nagyobb lélegzetű, az élettörténeti elemzés módszerére támaszkodó munkájában például azt a következtetést vonja le, hogy az általa elemzett interjúkban „az etnicitás egyáltalán nem válik explicitté”, és a megkérdezett vállalkozók „nem etnikus terminusokban írják le vállalkozóvá válásukat”, de azt is kifejti, hogy az „elbeszélések némelyikében” megjelenik az etnicitás (Kiss 2004: 127). Az általa megnevezett négy tipikus kapcsolódási pont közül az első kettőben a modernizáció és a polgárosodás narratívái keretében az etnicitás nem játszik szerepet, a harmadikban az etnicitás a modernizációnak az „etnikailag idegen főáramából való kilépés lehetőségét jelenti” és végül a negyedik esetben – és talán ez a legfontosabb – az etnicitás az individualizált haszonszerzés pótló-

Minthogy ezen a szinten a kérdés nem kellőképpen tisztázott, és mivel csak sejtésszerű benyomásaim vannak róla, a címben ígérteknek megfelelően egy másik szintre fogok fókuszálni, és a korábbiakban felvetett kérdéseket a falusi gazdálkodásnak olyan történeti és recens anyagban fellelhető találkozási alkalmain keresztül igyekszem körüljárni, amelyekben – akár az etnikumon belül, akár két etnikum között jön létre a találkozás – az etnicitás valamilyen értelemben meghatározó szerepet játszik. Azt gondolom ugyanis, hogy a kérdés felvetése nem csak a *nagy* gazdasági folyamatok megértésében segíthet bennünket, hanem a mindennapi, *kis* gazdaság jobb magyarázatában is, és fordítva: a paraszti közösségek gazdálkodásának etnikai vonzatai újabb fénybe helyezhetik etnicitás és gazdálkodás viszonyát. A falusi, paraszti gazdálkodás – bár több szálon kapcsolódhat a formális gazdasághoz – meglátásomban a háztartási és közösségi gazdálkodáshoz (lásd Gershuny 1993: 192–199) áll a legközelebb, így különösen is helytálló a kérdés, hogy a szabályai és normái kialakításában milyen, csak kevésbé számszerűsíthető tényezők játszanak szerepet.

A téma gyakorlati vizsgálati szintjeinek körvonalazásán kívül egy ismeretelméleti problémára is szeretnék rávilágítani a falusi gazdálkodás kapcsán. A falut és a falusi közösségeket a tudományok, a politikum és a közbeszéd több okból kifolyólag is úgy láttatták vagy láttatják, mint az archaikum, a romlatlanság világát, s emiatt, valamint az organikus közösségek feltételezése okán a falut a nemzet megújulásának a letéteményeseként is megkonstruálják; így a falu kapcsán létrehoznak egy etnikai/nemzeti kapcsolódásokkal is rendelkező diskurzust. Ebben a keretben pedig – szinte magától értetődő módon – a gazdálkodás is elhelyeződik. Így bizonyos gazdálkodási eljárások, munkaszervezeti formák, eszközök úgy kapnak ebben az etnikai diskurzusban etnikai jelleget, hogy az egyes, „etnikus” címkézésű jelenségeknek az etnikumok határain átnyúló jellegzetességei teljesen háttérben maradnak, mint ahogyan egyes eljárások ökológiai kereteire sem derül fény, holott megtörténhet, hogy például az erdélyi magyar és román falusi gazdálkodás között nincs is olyan nagy különbség, vagy ha van is, annak alapján semmiképp nem lehet éles etnikai határokat megvonni (vö. Kós 1979: 386).

Célszerű ezt a kérdést tágabb összefüggésében, több példa fényében is megvizsgálnunk, mielőtt az erdélyi falvak paraszti gazdaságaiban az etnikai tényezők szerepét bővebben tárgyalnánk. A Norvégia északi részén élő pásztorkodó, rénszarvastenyésztő számi és a letelepedett, farmer és halász norvégok esetében a foglalkozásból és az etnikai hovatartozásból fakadóan sajátos határok képződése és fenntartása volt megfigyelhető a 20. század második felében is, amelyekkel együtt járt a gazdasági komplementaritás és az utóbbi években a területek fölötti versengés. Ugyanakkor nagyszámú számi folytatott letelepedett, a norvégokéhoz hasonló életmódot a tengerparton, ám az alig észlelhető kulturális és gazdasági különbségek ellenére az etnikai határokat fenntartották, míg voltak olyan közösségek is, amelyek elmozdultak a norvég identitás felé. Az utóbbi évek etnikai revitalizációja a gazdasági tevékenységektől függetlenül zajlott, és bár ma már nagyon kevés számi foglalkozik ténylegesen rénszarvastenyésztéssel (amely nem mellékesen egy fontos tőkések üzemág lett), ez a tevékenység szimbolikus értelemben vált a számi identitás meghatározójává (Eriksen 2005: 356, 365–366). Mindez azt mutatja, hogy az etnicitás és a gazdaság között nem lehet egyenes megfelelést feltételeznünk. Ezt a kérdést a továbbiakban néhány, Kárpát-medencei, főként az északi, északkeleti térségre vonatkozó<sup>7</sup> példán szemléltetem. A magyar néprajzi kutatások ebben a kérdésben igen jelentős eredményeket értek el, noha a kultúra regionális tagolódása kérdésének tanulmányozásában a magyar néprajz hajlamos volt a népi kultúrát a magyar nyelvterülettel azo-

lagos legitimációs eszközeként és az 1990-es évek forráselosztása során szimbolikus tőkeként működött (Kiss 2004: 127–128).

<sup>7</sup> A döntésennek olyan kutatástörténeti okai is vannak, hogy a néprajzban – és ezen belül a gazdálkodás etnográfijában – az 1980-as évektől egyre fontosabbá váló interetnikus kutatások jelentős része a magyar–szlovák–rutén kontaktzónának a síkság-dombsíkság-hegvidék kontextusban történő vizsgálatát tűzte célul, így e kérdéskörrel igen jól hasznosítható eredménnyel rendelkezünk.

nosítani, holott nyilvánvaló, hogy a nyelvi határok nem esnek egybe a kulturális határokkal. Egyes kulturális sajátosságok ugyanis – különösen az anyagi javak előállítás terén, így az építkezésben, földművelésben (Balassa 1994: 268) – átnyúlnak az etnikai határokon, és azoktól függetlenül képeznek kultúrköröket (Liszka 1996: 201–202). A szlovák–magyar nyelvhatár mentén élő népcsoportok például az azonos ökológiai környezet, az azonos kulturális hatások és az évszázados kulturális és gazdasági csere következtében szinte egységes népi műveltséget alakítottak ki (Liszka 1996: 203). A nyitrai magyaroknál pedig megfigyelték, hogy kultúrájuknak azok az elemei (szénamunka, aratás, kendermunka, táplálkozás) voltak azonosak a nagytáji körzetével, amelyek a saját kultúrájukon belül is egységesek voltak (Morvay 1980: 156–157), tehát az egységesülés egyszerre hatott a csoporton belül és kívül. A Bodroghöz különböző etnikumú – magyar, szlovák, ruszin – csoportjainak a földműveléshez kapcsolódó mágikus eljárásai lényegében azonosak, és a különbségek inkább a felekezeti hovatartozás alapján a gyakorlatok intenzitásában mutatkoznak meg (Viga 1996: 271, 274). Az alföldi és a hegyvidéki szlovák falvak szénagazdálkodásában igen sok, lényeges különbséget megrajzolt a kutató, rámutatva, hogy a hegyvidéki szlovákok gazdálkodásának sajátosságai a természeti körülményekkel és a falvak izoláltságával függnek össze (Paládi-Kovács 1994: 629). E példák sorát hosszan lehetne folytatni, ugyanakkor nem egy esetben olyan különbségekkel is találkozunk, amelyek első pillantásra az etnikai határok mentén húzódnak, így felvethető a kérdés, hogy honnan erednek ezek a különbségek, és miért beszélünk mégis egyes gazdasági tevékenységekről mint etnikus specifikumokról.

Mindenekelőtt arra kell rávilágítanunk, hogy a különbségek és az esetenkénti specializáció mögött regionális tagolódást és ezen alapuló munkamegosztást kell látnunk, amelyet az egyes nagytájakon belüli eltérő ökológiai feltételek, termelési adottságok határoztak meg elsősorban: „a természeti ökoszféra és a társadalmi-gazdasági szférák korrelációi többé-kevésbé behatárolják az alkalmazkodási formák ... típusait is. ... az egyes életmód-stratégiák, alkalmazkodási formák követik a különböző geográfiai formációkat, s így a hagyományos műveltség termeléssel, életmóddal kapcsolatos részei táji formációkat is alkotnak” (Viga 1994: 54). Az egyes, különböző adottságú (gabonás, gyümölcsös, szőlős, fakitermelő stb.) régiók – komplementer termelési sajátosságaik következtében – láncszerűen és folyamatos cserében kapcsolódtak egymáshoz a javak és a munkaerő áramlása területén, és a „termelési tapasztalatok etnikus közösségek belülsége, továbbhagyományozódása és a foglalkozási csoportok egybeesése adta meg a gazdálkodás etnikai jellegét”, amit azután – főként a nemzetek formálódásával kezdődően – a leírók kizárólag etnikai keretekben interpretáltak (Csoma 1992: 11–12). Nem kétséges tehát: a Kárpát-medence változatos térszíni formáihoz alkalmazkodó etnikumok a gazdálkodási ágazatokban speciális adaptációs formákat dolgoztak ki (Csoma 1992; Paládi-Kovács 2003), és ezeknek azután a környezet – nem egy esetben a külső szemlélők – megteremtette az etnikus olvasatát.

A fentebbi állítások, következtetések érvényesek az erdélyi román, magyar, szász közösségek gazdasági elkülönülésére és az ebből fakadó komplementaritásra, kapcsolattartásra is. Erre itt főként három területről, a munkacsere, a juhászat (és állattartás), valamint a szőlészet-borászat területéről veszem a példáimat. A kalákát hajlamosak vagyunk olyan etnikus munkaszervezeti formaként értelmezni, amely a székely falvakat jellemezte és jellemzi, emiatt a szó kisebbségi szimbólummá is vált: a 20. század hetvenes éveiben a kisebbségi összetartozást, összefogást példázandó ilyen címen tévéműsor is működött a Román Televízió Bukaresti Stúdiójának magyar adásában (Hajdú 2001: 51). Ehhez képest a kaláka nem etnikus jellegű, a szó román eredetű (Benkő 1970: 316), ugyanebben az értelemben használják az erdélyi román falvakban is (Kós 1979), és a *clacă*, *clăcaș* szavak legalább annyira ismertek itt, mint a székelyek körében a *kaláka*, *kalákás*. A kaláka ezen túlmenően olyan munkaszervezeti forma, népi intézmény, amely a kölcsönösségre és a hosszú távú bizalomra épül, megszervezésében a területiális és a vérségi kapcsolatok egyaránt szerepet játszanak, így azt gondolhatnánk, hogy a bázisul szolgáló közösségek etnikai határok mentén szerveződnek meg. Ugyanakkor azonban szórványterületekről származó történeti adatokkal rendelkezünk,



amelyek szerint románok és magyarok együtt vettek részt a kalákákban, bár az igaz, hogy az állandóbb szerveződést igénylő kölcsönmunkák alapja a rokonság, a nemzetség volt, következésképp a nemzetség szerint megszerveződő csoportok etnikailag homogének voltak, de a nagyobb munkáknál ezeket a határokat átlépték (Kós 1979: 373–375). Szintén a Mezőségről származik az adat, miszerint a magyar gazdákat és a román szolgalegényeket bensőséges kapcsolat fűzte egymáshoz, a gazda fiannak szólította a legényt, és akár hosszabb távú kapcsolat is kialakulhatott közöttük: van példa arra, hogy a hat évig szolgált legényt öccse váltotta (Kós 1979: 383).

A román–magyar viszonyokhoz kapcsolódik a második példám is, amellyel már a jelenkori viszonyokra is rámutathatunk: bár a juhok összeadásának tavaszi szokását és az ehhez kapcsolódó rituális eljárásokat is hajlamosak vagyunk etnikus specifikumként értelmezni, ezt a Mezőségen és Kalotaszegen a román és a magyar falvakban hasonló módon szervezik meg (Butură 1989: 228–229), és hasonló a tej hasznóvételének a módja is, mint ahogy hasonlóak az első kihajtáskor gyakorolt hiedelemcselekvések, termékenységarzó rítusok. A juhászat kérdésköre azért is érdekes, mert közismert az a vélekedés, hogy a románok juhászattal foglalkoznak (Butură 1989: 224), ami a transzhumáló juhászatra igaz lehet (vö. Vlăduțiu 1973: 258–263), de egyébként tartalmaz némi torzítást, hisz itt egy foglalkozást mosunk össze egy etnikummal: egyrészt a románok esetében is a letelepedett, földműves életmódot kiegészítő pásztorkodás a domináns (Vlăduțiu 1973: 258), másrészt az Északi-Kárpátok transzhumáló juhászai egy részéről azt feltételezik, hogy román eredetűek, de vannak olyan csoportjaik, amelyek bizonyítottan szlávok (Földes 1982: 370). Az etnikai besorolásnak (és a gazdaság összefüggéseinek) viszonylagosságát érzékelteti az a tény is, hogy a Déli-Kárpátok román juhászait a román alföldön *ungureannak* (magyarnak) nevezték (Földes 1982: 373). Sőt, a román juhászatnak a domborzati viszonyokra, a speciális építményekre, az esztéta elhelyezésére alapozó tipológiai rendszerébe az erdélyi magyar juhászatot is bele lehet illeszteni (Vuia 1964), mint ahogy a tejhasznóvételi formák sem etnikai határok mentén tagolódnak (K. Kovács 1968). És bár valóban igaz mind a mai napig, hogy a paraszti közösségek a román juhászokat preferálják, arra is számos példa akad – például a Székelyudvarhelytől nem messze található Dobón –, hogy székely családokban a juhászat szinte dinasztikusan öröklődik, és a környékbeli falvakban ők a legkeresettebb szakemberek.

Köztudott továbbá, hogy a bivalytartás esetében – amelyről általában Kalotaszeg jut az ember eszébe – nem elsősorban az etnikum volt a strukturáló tényező, hanem a gazdasági helyzet, hisz a – Fogarásföld felől román közvetítéssel elterjedt – bivaly mind a magyar, mind a román falvakban először a szegényparasztnak gazdaságaiban jelent meg, elterjedésének pedig táji összefüggései voltak, így hegyvidéken nem terjedt el, de Kalotaszeg mellett a Mezőség és a Szamos mente vegyes lakosságú falvaiban is nagy jelentőségre tett szert (Kós 1979: 203–218). Szintén az állattartás területéről idézhető a kettős telek rendszere, amely – mint ahogy Gunda Béla bizonyította – elterjedt volt mind magyar, mind román közösségekben, és a falukapuvál együtt a szorosan összekapcsolódó földművelő és pásztorkodó életformának volt az egyik jellegzetessége (Gunda 1966: 333–371). Ezt a gondolatmenetet folytatva: a vegyes lakosságú Mezőségen a gazdálkodás és a gazdaság tájilag jellegzetes építményei a román és a magyar gazdaságok esetén hasonlóak, a különbségeket a díszítésben lehet felfedezni (Butură 1989: 137). Az építkezések és más famunkák kapcsán végzett fafeldolgozás résztvevőit (fadöntés, vízi úton történő szállítás, eszközkészítés stb.) hajlamosak vagyunk etnikai sajátosságnak tekinteni, hisz valóban közösségek egész sora specializálódott rájuk. Nem szabad szem elől téveszteni azonban, hogy a tutajozást románok és magyarok egyaránt végezték,<sup>8</sup> mint ahogy a szekerezésben, eszközkészítésben és a különböző regionális piacok kielégítésében területtől függően románok (mócok) és magyarok (székelyek) intenzíven részt vesznek (Butură

<sup>8</sup> A szárazföldi közlekedés nehézségei miatt a vízi szállítás és főként a kitermelt fa úsztatása szélesan elterjedt gyakorlat volt minden nagyobb folyón, és ez olyan együttműködésekre is lehetőséget biztosított, hogy a magyarok által Gyergyóból a Maroson leúsztatott fát a Nyárad torkolatánál román tutajosok vették át (Kós 1972: 14–17).

1989: 328–338). Ezek a példák a környezeti tényezők fontosságát domborítják ki. Az ökológiai környezet fontosságának illusztrálására a gyimesi csángó és bukovinai székely gazdálkodást és kultúrát idézhetjük: Gyimesben a kibocsátó székely és moldvai környezettől eltérő feltételek mellett a tájhoz, klímához igazodó sajátos, a kibocsátó magyar és román közösségektől eltérő kultúra alakult ki, míg a szintén Csíkból menekült bukovinai székelyek sokkal jobban megőrizték eredeti kulturális arculatukat (Hofer 1980: 116).

Példáim sorát a szőlészet-borászat kérdéskörével zárom; e témakör bemutatásával a szászok, németek gazdálkodásának etnikus sajátosságai is érzékeltethetők. A németek fejlett szőlőkultúrája Kárpát-medence-szerte ismert (Csoma 1991; 1992), így Erdélyben is kiemelkedő szőlésként tartották számon őket (Kós 1972: 97–107). Köztudott ugyanakkor, hogy a Kárpát-medencében a német szőlőkultúra etnikusan nem egységes, hiszen a német telepesek több területről érkeztek, s így szőlőgazdálkodásukban jelentős eltérések is voltak. A szászok Nyugat-Európának abból a térségéből érkeztek, amelyen a római szőlőkultúra folyamatos volt, ezért szőlőművelésük inkább nevezhető rajnainak vagy nyugat-európainak, s bár nem volt teljességgel egységes, mindenképpen különbözött az itt talált délszláv és magyar szőlőművelési módoktól, és a jellegzetes technológiát fejlett munkakultúrával és piaci szemlélettel is társították (Csoma 1991; 1992). A szőlőművelést erdélyi viszonylatban is a szászokhoz kapcsoljuk, bár itt is el kell fogadnunk a fentebbi kiegészítéseket, mint ahogy rá kell világítanunk arra is, hogy a szász szőlészet azért is bontakozhatott ki, mert a művelési ág fejlesztése érdekében a telepesek adómentességet élveztek (Butură 1989: 213). De Erdélyben nem csak szászok műveltek szőlőt (vö. Butură 1989: 211–218), sőt a kedvező táji adottságok ellenére sem foglalkozott minden szász közösség ezzel a művelési ággal. Egyes eszközök – például az oldalorsós prés – megtalálhatóak voltak mind a szászoknál, mind a magyaroknál, gyümölcs- és olajprésként pedig a románoknál is (Butură 1989: 211; Kós 1972: 106–107). Az etnikum és a gazdasági specializáció megfeleltetésének nehézségeit mutatja az a tény is, hogy a Kis-Küküllő menti borvidéken a magyar közösségek – kétségtelen: szász hatásokra is – jelentős borkultúrát fejlesztettek ki, amellyel részt vettek a táji cserében, de boraik a 19. században még nemzetközi versenyekre is eljutottak (Peti L. 2004: 186; Peti B. 2006: 245). A vidék egyik fontos revitalizációs stratégiájának az alapját épp a borkultúra képezi (Szabó Á. 2009: 121), amelynek viszont – eddigi megfigyeléseink szerint – van etnikus töltete, hiszen a kis- és középtertermelőket integráló borszövetség és borversenyek kizárólagosan magyar részvétellel szerveződnek.<sup>9</sup>

Mindezeket figyelembe véve – és az etnikai határok, specifikumok jelentőségét végig szem előtt tartva – a következő problémákra kell rávilágítanunk: sok esetben egyes gazdasági tevékenységek első pillantásra etnikusnak tűnhetnek, de a közelebbi vizsgálat és a más etnikumok gyakorlatával való összevetés finomíthatja ezt a nézetet. Nem egy esetben a kultúra történeti rétegeit tekintjük etnikus specifikumnak, holott olyan jelenségekről van szó, amelyek más népcsoportoknál is megtalálhatóak voltak; elképzelhető ugyanakkor, hogy bizonyos, elzárt területekre később jutottak el, és esetleg konzerválódtak, vagy a tudományos érdeklődés homlokterébe kerültek. Fontos szempont a regionális tagolódás, a táji specializáció és a munkamegosztás, hisz nem egyszer itt is etnikai határokat sejtünk, holott fontos szerep jut az ökológiai környezetnek is, hisz a „különbéle típusok létrejötte alapvetően az adott terület természeti viszonyaihoz, népességtartó képességéhez való alkalmazkodás eredménye, nem pedig az etnikumból eredeztethető sajátosság” (Nádasi 1985: 26). Mindezek mellett fel kell hívni a figyelmet a politikai hatalomnak azokra a törekvéseire is, amelyekkel a gazdasági értékek (új) artikulációján keresztül egyben a gazdasággal összefüggő etnikai

<sup>9</sup> Lehet, hogy ennek egyszerűen az az oka, hogy a revitalizációs törekvések vezetői magyarok voltak, és magyar–magyar viszonylatban gondolták el ezt a stratégiát, következésképp a kommunikáció nyelve is magyar és a mulatságok is magyarok.

viszonyokat is meghatározza (Verdery 1983: 352)<sup>10</sup>: a gazdasági központosítással és az államérdekekkel szembeni ellenállás például nemzeti jelleget ölthet, amint azt Katherine Verdery a 19. századi Erdélyről állítja (i. m. 364–367), és nem egyszer épp a nemzeti keret teremti meg egyes tevékenységek etnikai olvasatát. A politikai folyamatok másik oldalról – legalábbis formálisan – el is moshatják a gazdaságira alapozó etnikai határokat, amennyiben az addig egyenlőtlenül elosztott gazdasági pozíciók elérését egyformán lehetővé teszik (vö. Verdery 1983: 68). És végül: ma a kutatónak szembesülnie kell a gazdasági fejlődés és modernizáció egységesítő hatásával is,<sup>11</sup> valamint azzal, hogy a gazdaság és a kultúra más területei rendszerekként egymásba fonódnak, a változások és sajátosságok milyensége, intenzitása a belső fejlődés és a kulturális csere bonyolult szövedékén keresztül érthető csak meg.<sup>12</sup>

Az egy etnikai közösséghez való tartozás tehát szervezőeleme lehet a gazdaságnak, de a fent bemutatott példákban nem is egyetlen, nem is elsődleges és nem is kizárólagos. Azt semmiképp nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az „ökológiai adottságok, alkalmazkodási stratégiák regulatív tényezői a tradicionális műveltségnek, amelynek »válaszait« nem lehet a népi kultúra hagyományos csoportfogalmai közé szorítani” (Viga 1990: 23). Ugyanakkor mégis létezhetnek olyan „tevékenységek, amelyeknél a generációk során átöröklött technikák, eljárasmódok, foglalkozások már-már etnikus specifikumnak tűnnek” (uo.). Ezt a viszonyt egy kettős rendszerben kell elképzelnünk, amelyen belül az egyik oldalon az önállóságra törekvés és a környezethez való alkalmazkodás, a másik oldalon az egységesülés felé ható folyamatok és intézményrendszerek összessége áll (vö. Viga 1990: 23). Mindezek fényében azt gondolom, hogy a mai erdélyi falvak gazdálkodása esetén a gazdaság etnikai behatárolásáról csak fenntartásokkal lehet beszélni, és az egyes művelési ágakat – amelyeket az ökológiai környezet lehetővé tett, és amelyekben belül megszerveződhetett a specializáció – éppúgy figyelembe kell venni, mint a különböző eredőjű egységesítési folyamatokat. A továbbibban viszont arra mutatok rá, hogy a paraszti gazdaságok egymással történő találkozásaival ellentétben az etnikum mennyire fontos összetevője lehet a parasztok és a nem parasztok közötti kapcsolattartásnak és az eltérő stratégiákra vonatkozó mindennapi percepciónak.

## A cigányok és a parasztok közötti különbségtétel gazdasági és etnikai vonatkozásai Erdélyben

Az etnikai közösségek és a gazdaság kapcsolatát – strukturális tényezőként – a hatalmi szerkezetek és viszonyok is szabályozhatják, így egyrészt bizonyos etnikumok tagjait nem engedik bejutni egyes szférákba (Eriksen 2005: 353), másrészt gyakori – bár értelemszerűen nem csak a hatalmi viszonyokkal függ össze –, hogy kiéppül egyfajta, etnikai alapon történő munkamegosztás. Erre

<sup>10</sup> A nemesek és a városok által a piacokért folytatott verseny, a beavatkozó állam, valamint a nemesek és a cigány iparosok közötti viszony kontextusában veti fel a problémát Stewart 1994: 60–63. A cigányokra vonatkozó politikai határozatok és azok sikertelensége kapcsán lásd még Achim 2001: 96–101. A magyar nemesekről és az 1848-as forradalom során földhöz jutó román kisbirtokosokról lásd Egyed 1981: 203–204, az I. világháborút követő földreformról Verdery 1983: 287–289.

<sup>11</sup> A Katherine Verdery által kutatott román–német településen az 1970–80-as években például már nem volt számottevő különbség a románok és a németek létfenntartásában (Verdery 1983: 63–64), és a németiség ismertetőjegyeként nem említették a gazdasági tevékenységeket (i. m. 67). Ezért is támaszkodtam nagyon sok helyen történeti anyagból származó példákra.

<sup>12</sup> Az ökológiai környezet és a kultúra kapcsolatára, valamint a többes hatások figyelembevételére tanulságos lehet ebből a szempontból John Cole és Eric Wolf munkája, akik egy tiroli német és olasz település hasonlóságainak és különbségeinek elemzése során az ökológiai környezetet, a történelmi hátteret, a társadalmi kapcsolatokat, a politikai formációkat és ideológiákat, a szélesebb társadalmi kontextust, az öröklési stratégiákat is értelmezve rámutattak, hogy a különböző stratégiák az azonos ökológiai környezethez való alkalmazkodást szolgálják (Cole–Wolf 1999).

olyan szemléletes példát lehetne felhozni, mint Mauritius ültetvényeinek és cukoriparának etnikai és gazdasági tagolódása a gyarmati korban: itt az ültetvények munkásai indiai eredetűek, a cukorgyári munkások afrikai eredetű kreolok, a középvezetők „színesek”, afrikai-európai eredetűek vagy indiai felsőbb kasztból származók és végül a felső vezetők európaiak voltak (Eriksen 2005: 357). A hatalmi szervezetek és az etnikai munkamegosztás kérdését közegünkön, az erdélyi paraszti gazdálkodáson belül a parasztok és a cigányok közötti gazdasági viszonyokban is érdemes megvizsgálnunk, így ugyanis rávilágíthatunk az azonos és a különböző, sokszor egymást kiegészítő gazdasági stratégiákra és a cserének és az egymás gazdasági életében való részvételnek a jellegzetességeire, az esetenként egyenlőtlen gazdasági viszonyokra és a határok etnicizálására. Ebben a részben ezért azt vizsgálom meg, hogy a gazdaságnak ezen a szintjén a cigányok és a nem cigányok (letelepedett házi cigányok és földműveléssel, hagyományos gazdálkodással foglalkozó nem cigányok) között milyen viszonyok jönnek létre. Vajon beszélhetünk-e teljesen különvált gazdasági stratégiákról, és hogy az etnikai besorolás mennyiben számít gazdaságivá konvertálható társadalmi tőkének. Azért is érdekes ez a kérdés, mert a cigánykutatás és a cigányok gazdasági tevékenységeinek szakirodalmából több helyen azt lehet kiolvasni – illetve a megfigyelésekből is arra a következtetésre lehet jutni –, hogy a cigány csoportok gazdasági tevékenységeinek egyik fontos tényezője a letelepedettekkel való viszony (vö. Oláh 1996b; Prónai 2000; Stewart 1994: 23–25, 131–137; Suhay 1999: 53–61), legyen szó akár a nem cigányoknak végzett szolgáltatásról, akár a saját vagy vásárolt termékek eladásáról, gyűjtögetésről, vagy éppen a gázsók életmódjának és munkakultúrájának elutasításáról.

Alábbi példaim jobbára a Nyikó menti Siménfalváról származnak,<sup>13</sup> ahol jelentős számú letelepedett, részben – de nem kizárólag – vesszőfeldolgozásból élő cigány közösség él, ám kitekintésképpen néhány más erdélyi település hasonló gazdasági kapcsolataira is kitérek (lásd Fosztó 2003; Kinda 2005; Oláh 1996b; Peti 2007; Voiculescu 2007). Az ezen a terepen vizsgált cigány és nem cigány kapcsolatokban legtöbbször azt láttam, hogy a gazdasági kapcsolatok (is) a kizárás területeként funkcionálnak, és az etnikai különbség egyben olyan nehezen áthidalható társadalmi távolságot is jelent. A különbségek, az elutasítás történetileg szemlélve abból is fakad – ellentétben a más etnikumú, de hasonló módon letelepedett, nagyjából azonos életmódot folytató és munkakultúráját követő paraszti csoportok közötti viszonyokkal –, hogy a nem cigányok értelmezésében a cigányok gyökeresen más tevékenységeket folytattak, más életmód szerint szervezték az életüket (Achim 2001: 73–74; Stewart 1994: 54–55), tehát a kulturális, gazdasági és etnikai különbségek együttes hatásával kell számolnunk (vö. Eriksen 2005: 353). E részben a munkaszervezeti formák képezik a gondolatvitel gerincét, ám itt nem csak a közel azonos gazdasági teljesítőképességű családok szimmetrikus kapcsolataira térek ki, hanem a tulajdonos gazdákat a kisbirtokos vagy birtok nélküli napszámosokkal összekötő aszimmetrikus kapcsolatokra is, hisz ez utóbbiak az etnikai jegyek alapján megfogalmazódó kizárásnak a területei, annak ellenére, hogy a két etnikai közösség közötti találkozások a leggyakrabban itt jönnek létre. Szeretném ugyanakkor hangsúlyozni, hogy erre az – igencsak differenciálódott – csoportra nem tekintek egységesként (vö. Kotics 1999: 76). A meggazdagodott és egyfajta életmódváltáson átment cigány családokról nyilvánvalóan nem lehet úgy beszélni, mint a napszámosokról, ezért az egységes etnikai csoport léte és a csak a cigány csoportokra, vagy csak a nem cigányokra jellemző gazdasági stratégia megléte is kérdéses. A helyiek percepciójában ugyan létezik a sajátos jegyekkel leírható cigányok csoportja, és létezik a gazdasági stratégiáknak egy olyan összessége, amit akár a cigány jelzővel is definiálhatnánk, és ami az informális szféra alsóbb szintjei (gyűjtögetés, napszámos munka) mellett a vesszőfeldolgozást és a falu szélén való lakást foglalja magában (e csoportra jellemző továbbá a felhalmozás, a hosszú távú tervezésnek, a jövő gazdasági biztosításának a hiánya). Számos példát találhatunk ugyanakkor arra,

<sup>13</sup> A Nyikó völgye Udvarhelyszéken a Hargita lábától Székelykeresztúrig nagyjából északkelet–délnyugati irányban húzódik. Siménfalva lakossága körülbelül ezer fő, ennek mintegy fele cigány.

hogy cigánynak tartott családok nem ezeket a stratégiákat alkalmazzák. A másik oldalon szintén létezik a magyarok csoportja, és azoknak a stratégiáknak az összessége, amelyeket nem cigányként lehetne leírni (földműves munka, hivatalos szektorban való alkalmazás, felhalmozás, hosszú távú tervezés, a jövő gazdasági biztosítása), de itt is megtalálhatóak azok a kivételek, amelyek megbontják a kép egységességét. A faluban él mintegy 10–12 olyan család, akiket a helyiek cigánynak tartanak, de akikre a cigányokkal azonosított stratégiák nem jellemzőek: ezek a családok a szocializmus idején nem a térszben, hanem döntően a helyi vesszőfeldolgozó szövetkezetben dolgoztak, tehát anyagi gyarapodásuk már ebben a korszakban megindult, néhányan már ekkor házat vettek a falu belterületén. A rendszerváltást követően a vesszőáru iránti kereslet hatalmas lendületet adott gazdaságuknak, házakat vásároltak és építettek, autót szereztek be, és néhányan a földművelésnek is nekifogtak (például vesszőt termesztenek) stb. Ezzel párhuzamosan volt megfigyelhető elszakadásuk – például házassági stratégiák révén – a szegényebb cigányoktól. Szemlélhetjük őket a helyi lakosok szemével vagy kutatói perspektívából: egyértelmű, hogy nem ugyanannak a szegény cigányokból álló csoportnak a tagjai, ám a közösség nem cigány része mégsem úgy tartja velük a kapcsolatot, mint a saját közösségükhöz tartozó családokkal. A másik oldalon pedig találhatunk néhány olyan családot is, akikről tudják az emberek, hogy magyar származásúak, de gazdasági helyzetük – a mélyszegénység – és életmódjuk következtében (nem tudják alkalmazni az életvezetésnek és a gazdálkodásnak a paraszti etikában is gyökerező, a termelést növelő és a fogyasztást csökkentő, a munkát és a tisztas életmódot prioritásként kezelő stratégiákat) cigányként kezelik őket. Érdemes végül megemlíteni azokat a fiatal, vállalkozó szellemű magyar családokat, akik – látván a vesszőáru előállításának sikerességét – maguk is belevágtak ebbe az ágazatba: napszámos cigányokat alkalmazva vállalkozásszerűen foglalkoztak a vesszőáru előállításával, ám esetükben magyarságuk nem kérdőjeleződött meg. A helyiek által etnikai jegynek tekintett kulturális és életmódbeli tényezők és a gazdasági folyamatok bonyolultan kapcsolódnak egymásba, és inkább kölcsönös hatásokról lehetne beszélni, mintsem világos ok-okozati viszonyról, amelyen belül az egyik a másikból következetesen levezethető, bár az kétségtelen, hogy a tulajdonviszonyok és a munkához való viszony nagymértékben meghatározzák a kapcsolatokat.

Amennyiben a gazdasági kapcsolatokat tekintjük a vizsgálat központi kérdésének, érdemes néhány gondolat erejéig a településszerkezet, a tulajdonosi viszonyok és a munkamegosztás problémájára, ezen keresztül pedig az erőforrások kiaknázására is kitérnünk. A cigány közösségek legtöbb esetben a falvaknak a periferikus, a határhoz, erdőhöz közel eső területeit foglalják el, ami összefügg azzal, hogy a parasztnak birtokolnia, a cigánynak nem birtokolnia földeket (vö. Stewart 1994: 28, 60). Egy alkalommal kollégámmal<sup>14</sup> a bonyhai<sup>15</sup> cigánytelep dombon húzódó, sáros tavaszi utcáit róttuk, s miközben bepillantottunk a viskókba és hallgattuk a panaszáradatot, egyúttal letekintettünk a falu rendezett portáira, s így helyben, úgyszólván kutatás közben újraalkottuk azokat a kulturális és életmódbeli különbségeket, amelyek a cigányok és nem cigányok viszonyát nagymértékben meghatározzák, és amelyekről a korábbiakban is beszéltem (Szabó 2006: 11). Mintegy már ezen a szinten megteremtettünk egy olyan társadalmi távolságot, amelyre a helyiek a mindennapi gyakorlatban – bár vélhetően nem ezen a fogalmi nyelven – folyamatosan hivatkoznak. A *dombon* vagy a *falú végén*, az *Erdő utcában*, a *După garduri* (kerítések, kertek mögötti) falurészben, a *mázsán felül* (Fosztó 2003: 99), a *Patakban* (Oláh 1996a: 211), a *Régi úton* vagy a *Cigánysereg* nevű utcában (Peti 2007: 30) lakni a településen kívülséget és egyben negatív előítéleteket<sup>16</sup> hordozó etnikai besorolást is jelent, amelyből a cigány lakosságnak igen nehéz kilépni, mivel a többségi la-

<sup>14</sup> Peti Lehel, akivel a Kis-Küküllő mentén több kutatásban is együtt dolgozom.

<sup>15</sup> Maros megyei település a Kis-Küküllő középső folyása mentén.

<sup>16</sup> Az előítéleteket ebben a kontextusban gazdasági tényezőnek tekintem, hisz meghatározzák a gazdasági viszonyulásokat is. „Amikor a csoportokat rangsoroljuk, az alárendelt csoporthoz gyakran etnikai stigmát társítunk, tipikusan a kultúrájukat és gyakorlataikat alsóbbrendűnek feltüntető sztereotípiák során keresztül” (Eriksen 2005: 354–355).



kosság ezeket a határokat folyamatosan és minden területen, így gazdasági téren is újrafogalmazza. A településszerkezet etnikai határok mentén való megszerveződése nyilvánvalóan összefügg a tulajdonviszonyokkal, amelyben szintén működik egyfajta kizárás és kizárólagosság: a cigány lakosság letelepedése idején a helyi tulajdonviszonyok általában már rögzítettek voltak: a tőkés termelés kibontakozása a cigány kisipari termelés marginalizációját eredményezte, ugyanakkor a paraszti mezőgazdaságban munkaerő-szükséglet keletkezett, így itt kötötték le a munkaerejüket (vö. Achim 2001: 67–68; Kotics 1999: 75; Szuhay 1999: 41). Azokban a falvakban, amelyekben a birtokosok hagyományosan a saját közösségükhöz való tartozást tekintették az erőforrásokhoz való hozzáférés egyik alapjának, és ezért a közösség határait igencsak félve vigyázták (Imreh 1983: 46–51), a cigányok nem kerülhettek be ezekbe a tulajdonosi csoportokba, nem juthattak hozzá ezekhez az erőforrásokhoz. A szocializmus időszaka ebben a tekintetben azért volt eltérő, mert az adminisztratív birtoklás eredményeként – a háztáji gazdaságok kivételével – eltörölték ezek a különbségek, azonban a térszben alkalmazott cigányok itt sem juthattak vezető pozíciókba, munkásként irányították őket a magyar mérnökök, brigádosok, tehát a különbségek más területeken újratermelődtek. Az 1991-es földosztást követően a volt térszalkalmazottak földhöz jutottak, de a cigányok közül kevesen álltak át az önálló mezőgazdasági termelésre, a földdel való kapcsolatuk nem változott meg.<sup>17</sup> Siménfalván ma 3–4 cigány család foglalkozik földműveléssel, és épp azok a szegény családok nincsenek benne ebben a csoportban, amelyek tagjai valamikori térszalkalmazottként kaptak 50 ár földet, amit azután eladtak. Ennek következtében a napszámos, alkalmi munkából és gyűjtögetésből élő cigányok – mivel nincsenek földbirtokaik (nincs személyes tulajdonlási kapcsolatuk a tájjal) vagy nincsenek birtokában a gazdálkodói tudásnak (nem ismerik azokat a technikákat, amelyekkel a táj az ember uralma alá hajtható) – kénytelenek vagy kiegészítő jövedelemforrások után nézni,<sup>18</sup> vagy – mivel a tulajdonviszonyok újratermelődtek – kedvezőtlen feltételek mellett eladni a munkaerejüket. Bekerülnek a gazda-napszámos rendszerbe, emiatt és etnikai hovatartozásuk okán kizsorszorultak a patrónusok társadalmi teréből, akik a maguk során úgy alkotják meg a környezetet, hogy abban a cigányok nem kapnak helyet. A tulajdonlás szintjén az ökológiai táj minden elemével a nem cigányoké, a birtokbavételi aktusokhoz tehát csak nekik van joguk: övék a kukoricaföld, ahol a cigányok kapálnak, övék a kaszáló, a legelő, és a környezeti és társadalmi tér elemeiből megalkotott lokális táj is az övék (Szabó 2005: 73). Az *én földem*, az *én kaszálóm*, az *én erdőm* kijelentések a lokális tudásoknak olyan nyelvi és szimbolikus bázisát képezik (vö. Fosztó 2003: 98), amely alapján létrejön egy kizáró módon működő helyi gazdátársadalom. Ez a gazdátársadalom pedig csak korlátozottan engedi hozzáférni a napszámos cigányokat az erőforrásokhoz: vagy csak periferikus használatot engedélyez, vagy csak a saját ellenőrzése alatt engedi meg a földműves munkát.

Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a cigányoknak ez a csoportja – amely egyben leginkább magán hordozza a helyi társadalom által ilyenként megalkotott etnikai jegyeket<sup>19</sup> – erdei gyümölcsök, gombák, gyógynövények, száraz ágak gyűjtögetésével, patakparti legeltetéssel kerülhet kapcsolatba az ökológiai környezettel, tehát csak használója lehet, birtokosa nem. Következésképp a termelési folyamatokba sem tudnak hosszú távon beavatkozni – ez a nem cigány etnikai csoportoknak vagy azoknak a kiváltsága, akik kiszakadnak a cigány életmódból. A másik változat az, hogy a cigányoknak ez a csoportja napszámosként, a nem cigány gazdák szoros ellenőrzése mellett kerül kapcsolatba a környezettel, így ez a kapcsolat még akkor is áttételes, ha a gazda és a napszámos között hosszabb távú, patrónus-kliens jellegű viszony alakul ki, hisz a napszámosnak nincsen döntési

<sup>17</sup> A rendszerváltást követő visszaszolgáltatások során a térszekben dolgozó cigányok is kaptak földet, s bár van példa arra, hogy ezeket egyfajta vegetáló stratégia keretében meg is művelték (vö. Peti 2007: 36), sok esetben neki sem fogtak a földművelésnek, vagy hamar felhagytak vele (vö. Kinda 2005: 152).

<sup>18</sup> A falu és a tágabb gazdasági kontextus átalakulása következtében még a következő két stratégiát követték: bedolgozás a vesszőfonással foglalkozó cigány vagy magyar gazdáknak, valamint külföldi vendégmunka.

<sup>19</sup> Amelyektől nem mellékesen a meggazdagodott cigányok elhatárolják magukat (vö. Kotics 1999: 77).

joga vagy tervezési lehetősége, következésképp továbbra is idegen marad a gazdák világában. Egy napszámos cigánynak nincs lehetősége arra, hogy azt mondja: *az én földem*. A kilencvenes évek végén az is megtörtént, hogy egy gazda, aki a falu szélén egy olyan földet kapott vissza, amelyre a szocializmus idején egy cigány család házat épített, a földjét egész a ház küszöbéig felszántotta, ezzel is jelezve a tulajdonviszonyokat.

A munkához való viszony területén azt látni, hogy a gazdák – amellet, hogy a tulajdonosi csoportokba nem engedik be a cigányokat – a napszámos munkákban történő találkozások során is folyamatosan fenntartják az etnikai határokat, hisz nyelvi és gyakorlati szinten is kinyilvánítják azt, hogy nézetükben a cigányok megbízhatatlanok, nem dolgoznak jól, munkájukat folyamatosan ellenőrizni kell stb.<sup>20</sup> Ha egy nem cigány gazda cigány napszámosokat foglalkoztat, akkor olyan nyelvi formulákkal fejezi ki ezeket a helyi vélekedéseket, mint: „cigány munka nem jó munka”, „a cigány után még egyszer megcsinálható”, vagy kapálásnál: „csak rejahúzza a burjánra a földet” stb. Ha egy munkát – legyen az kapálás, kaszálás, kútásás – cigány napszámos végzett el és a gazda nincs az eredménnyel megelégedve, akkor azt mondja: „látszik, hogy cigány csinálta”, vagy ugyanerre vezeti vissza, ha bármilyen más, a munkafolyamatban beállt akadály – a napszámos későn érkezik, korán akar elmenni, sokat pihen stb. – merül fel a munkavégzés során. A nem cigány gazdák számára adott munkamorált a nem cigányok véleménye szerint a napszámos cigányok nem hajlandóak követni, ezért – bár a találkozásokra szükség van, hisz más munkaerő nemigen akad – igyekeznek ellenőrizni a cigányok munkáját. Egy cigány napszámos lehet bejáratos a gazda portájára, napi vagy heti rendszerességgel végezhet neki munkát, kölcsönkérhet a gazdától és elígérkezhet a munkavégzés idejére – mégis kívülről marad, annak ellenére, hogy esetleg hosszú távú kapcsolatba kerül a gazdával. Az egyik, piacra is termelő magyar nagygazda például több napszámoscsaláddal is tart fenn ilyen jellegű kapcsolatokat, de ezek a napszámoscsaládok a gazda portáján csak meghatározott terekbe juthatnak be (udvar, gazdasági épületek), a gazda családja kizárja a kölcsönösségre épülő kapcsolat lehetőségét. A gazdák fenntartják az alá-fölrendeltséget, aszimmetriát is hordozó határokat, amelyeket nem egy esetben a cigányok is interiorizálnak (például tudják, hogy a gazda portáján belül meddig szabad bemenniük), így cigányok és nem cigányok között nem jöhet létre olyan kapcsolat, mint az azonos etnikai csoporthoz tartozók között.<sup>21</sup>

A vizsgált faluban a gazdálkodásnak és általában az életnek fontos összetevői a különböző, gazdasági folyamatokat megszervező és lebonyolító kooperációs formák, a kölcsönös segítség intézményei: a kaláka-közösségek, a gazdatársulások, a rítusokat (temetés, lakodalom) lebonyolító szomszédságok, közösségek. E szerveződésekre több okból is szükség van (például az erőforrásokhoz való hozzáférés, a rendelkezésre álló munkaerő mennyisége vagy a pénzhasználati szokások miatt). A cigányok ezekből az intézményekből is kimaradnak: mivel nincs földtulajdonuk, a földművelés kapcsán létrejövő munkatársulásokba nem kerülhetnek be egyenlő félként, csak napszámosként, állatok hiányában nem tagjai az állattartó gazdatársulásoknak sem, és nem vesznek részt a nem cigányok családi eseményeiben, sem az ezeket megelőző, előkészítő munkafolyamatokban. Ennek következtében az ilyen esetben kötelező javak (liszt, cukor, tojás, tyúk stb.) hosszú távú cseréjébe sem kapcsolódnak be, kölcsönös segítséget megszervező hálózataik külön alakulnak. Sajátos esete a találkozásoknak, amikor egy munkafolyamatban nem cigány kalákások és cigány napszámosok is dolgoznak együtt. Ilyen lehet például egy házépítés, amikor a szükséges munkaerőt a nem cigány gazda nem tudja saját baráti, rokoni köréből biztosítani, így cigány napszámosokat is foglalkoztat. Ilyenkor nem cigányok és cigányok együtt dolgoznak ugyan, de míg az egyik csoport gazdasági értelemben a gazdával egyenrangú, addig a másik alárendeltje neki. Az etnikai különbségtétel továbbá

<sup>20</sup> Ezt különben a már említett Kis-Küküllő menti kutatás során is megfigyelhettem.

<sup>21</sup> Cerasela Voiculescu etédi munkája során ennek némiképp ellentmondó következtetésre jut, amikor azt állítja, hogy a munkaerejüket felkínáló cigányok és a nem cigány gazdák között általánosított reciprocitással leírható, bizalmi kapcsolat áll fenn (Voiculescu 2007: 75).

olyan apró, a mindennapiság részét képező mozzanatokban is megnyilvánul, amelyek során újra úgy zárják ki a cigányokat, hogy ők is mintegy interiorizálják ezeket a viszonyokat: a vízivó pohár használatánál a cigányok igyekeznek utolsónak maradni, a közös asztalhoz való leülés során is az asztal végét foglalják el, és nem történik meg, hogy nem cigány kalákások és cigány napszámosok vegyesen ülnének le.

A határok megvonása és a külön csoportok fenntartása az etnicitáson túl nyilván összefüggésben van azzal is, hogy ezek az egymást segítő csoportok vérségi/rokonsági és territoriális alapon szerveződnek meg, s így a cigányok nem tudnak bejutni e csoportokba. Ha egy cigány család a falu belterületén vásárol házat, s ezáltal közelebb kerül nem cigány családokhoz – amire viszonylag sok példát látni –, ez nem jelenti azt, hogy könnyebb bekerülnie a falu belterületén élő családoknak területiálisan szerveződő, szomszédsági intézményeibe, hiszen a szomszédsági kapcsolatok létrejöttét, fenntartását az etnikai határok igencsak megnehezítik. Az etnikai előítéletek megakadályozzák az egyenrangú feleket összekötő mindennapi gazdasági kapcsolatok létrejöttét.

A cigányoknak ez a csoportja rá van kényszerítve ezeknek a kapcsolatoknak és a stigmatizáló besorolásnak az elfogadására (vö. Szuhay 1999: 16) és egyben interiorizációjára (vö. Eriksen 2005: 355). Hacsak nem állnak rendelkezésükre olyan speciális tudások, amelyekkel némiképp függetleníteni tudják magukat a helyi gazdától, vagy legalábbis komplementer gazdasági tevékenységeket tudnak folytatni, vagy ilyen szolgáltatásokat tudnak nyújtani, a kapcsolatnak az aszimmetrikus jellege marad domináns. A speciális tudások mellett a komplementaritás másik feltétele lehet, hogy olyan erőforrásokhoz férjenek hozzá, amelyek a nem cigány háztartásokban nem töltenek be központi szerepet, ezért a hozzáférést és a forráskiélést nem szabályozzák olyan szigorúan, így ezek az erőforrások némiképp szabadon használhatók. Példaként a vesszőfeldolgozásban használatos fűzfavesszőt említtem: ez olyan nyersanyag, amely bár az önellátó paraszti gazdaságokban is felhasználásra került, nem képezte a gazdasági stratégiák részét még jövedelemkiegészítés szintjén sem.<sup>22</sup> Ezeknek az erőforrásoknak és a speciális tudásoknak a használatával egyes cigány csoportok olyan termékeket állítanak elő, vagy olyan szolgáltatásokat nyújtanak, amelyeknek a felhasználói köre jobbára helybeli és távolabbi nem cigány háztartásokból kerül ki. Így felvethető esetleg, hogy az erőforrások és az ezek kiaknázására létrejött, továbbadott specializálódás okán az egymás mellett élő cigány és nem cigány csoportok esetén, ha nem is peripatetikus közösségekről, de olyan együttélésről beszélünk, amely a *niche* fogalmával ragadható meg (vö. Prónai 2000). Ha a niche meghatározásánál a Barth-féle értelmezésből indulunk ki, akkor ebbe bele kell értenünk az adott csoportnak az ökológiai és a társadalmi környezethez való viszonyát is, a kapcsolatot az erőforrásokkal és a vetélytársakkal (Barth 1956: 1079), így ennek értelmében a nem cigány és a cigány lokális közösségeket úgy írhatjuk le, mint amelyek gazdasági tevékenységükben eltérő erőforrásokra támaszkodnak, de különböző javakat (munkaerőt, kész termékeket, alapélelmiszereket és pénzt) folyamatosan cserélnék egymással (vö. Pozsony 2003: 118–119). Noha ez tetszetős megközelítésnek tűnik – és történeti értelemben magyarázó jelleggel is bírhat –, kérdés, hogy hogyan lehet ebbe a modellbe beilleszteni a cigány közösségek egyre fokozódó differenciálódását,<sup>23</sup> azokat a cigány családokat, amelyek földműveléssel próbálkoznak, a cigány napszámosokat,<sup>24</sup> és másik oldalon a nem cigány napszámosokat, vagy azokat a nem cigány családokat, amelyek cigányokat alkalmaznak, és vállalkozásszerűen foglalkoznak vesszőfeldolgozással, illetve a nem cigány családok esetleges gyűjtőgetető tevékenységét. Ugyanakkor az is megemlítené, hogy például a kosárfonást, a

<sup>22</sup> Ehhez hasonló tevékenység lehet a vesszőseprű készítése, a teknővájás, fakanálkészítés, a téglavetés stb. (vö. Szuhay 1999: 59)

<sup>23</sup> Más települések példáján vö. Kinda 2005; Oláh 1996a; Peti 2007.

<sup>24</sup> A kérdést azért is érdemes felvetnünk, mert a magyar parasztság szakirodalma ugyan az agrárproletariátusba sorolva, de a parasztság részének tekintette a földnélkülieket is, akik munkaerejüket mezőgazdasági munkásként adták el, de életmódjuk, törekvéseik a parasztsághoz kötötték őket (Egyed 1981: 231).

vesszőfeldolgozást a siménfalvi cigányok a magyar gazdától vették át; etnikus jellegük tehát fokozatosan rögzült, s mára szinte kizárólagossá vált. Ugyanilyen nehezen illeszthető ebbe a modellbe a szórványos, főként cigányok által űzött helyi vesszőtermesztés, ami földművelés ugyan, de teljesen eltér a helyi mintáktól, és etnikus vonzatai miatt a magyar gazdákra nem is jellemző, mint ahogy megbontja a modell koherenciáját az a tény is, hogy a nagybani vesszőfeldolgozáshoz – mivel a helyi patakpart nem biztosít elegendő nyersanyagot – moldvai ültetvényekről hozzátják a vesszőt. Mindezekből két olyan következtetést vonhatunk le, amelyek rámutatnak a kérdés bonyolultságára és ellentmondásosságára. A két etnikai közösség között az erőforrások kiaknázása terén – bár első látásra úgy tűnhetne – nincs éles határokkal leírható elkülönülés, mint ahogy éles térbeli elhatárolódás sincs, hisz sokan beköltöztek a faluba – és a természet, társadalom és egyén közötti kölcsönhatás folyamatának jellegzetességei nem kapcsolhatók kizárólag egy etnikai közösséghez. Ezt persze az is magyarázza, hogy a cigány közösség nem egységes – mint ahogy nem egységes a nem cigány közösség sem –, leginkább a napszámos cigányok csoportjára érvényes, hogy a nem cigányokétól eltérő erőforrásokat használnak. A meggazdagodott cigány családok semmiképp nem illenek bele ebbe a képbe, hisz gazdasági stratégiáikban, életvezetésükben nagymértékben igazodtak a nem cigány családokhoz: hosszú távra tudnak tervezni, felhalmoznak stb. Nincsen tehát egységes cigány gazdasági stratégia, mint ahogy a nem cigányok esetén sem beszélhetünk erről. Hozzá kell tennünk azonban, hogy a helyiek<sup>25</sup> egy bizonyos életmódot és gazdasági stratégiát a cigány etnikumhoz tartozónak tartanak és mind a stratégiákhoz, mind a cigányokhoz úgy viszonyulnak, hogy a sajátjukat teszik meg az egyetlen érvényes stratégiának, és a mindennapi kapcsolatokban – így a gazdasági gyakorlatokban is – ezt a tudáskészletet használják.<sup>26</sup>

A vizsgált szinten, a mindennapi gyakorlatok szintjén a gazdasági kapcsolatokban az etnicitás áttételesen és közvetlen módon is megjelenik tehát, és a gazdasági kapcsolattartás mintáit meghatározó fontos tényezőként értelmezhető. Ez azt mutatja, hogy a falusi gazdálkodásban a kulturális tényezők jelen vannak a gazdasági döntések meghozatalában, a stratégiák kialakításában, és ebben az értelemben nem beszélhetünk kiágyazott gazdaságról, beszélhetünk viszont közösségileg meghatározott gyakorlatokról. Ebben pedig az etnicitásnak fontos szerepe lehet: még ha az nem állapítható is meg minden helyzetre érvényesen, hogy ki a rokonsági csoport tagja, akivel általánosított reciprocitási kapcsolatot lehet fenntartani, az mindenesetre megfogalmazható, hogy ki a nem rokon, aki teljesen nyilvánvalóan kívül van a csoport határán, és oda nem is kerülhet be.

## **Összegzés**

Értelmezésemben a fentebb leírt gazdasági gyakorlatokban az etnicitás olyan stratégia, amelyet dinamikusan változó helyzetek sorozatában az interakciók résztvevői arra használnak, hogy a két etnikai közösség közötti különbségeket kifejezésre juttassák és fenntartsák, valamint hogy a társadalmi, gazdasági és szimbolikus határokat általuk védjék. Az etnikai határ az egyenrangú kapcsolatok létrejöttét akadályozza, az aszimmetrikus kapcsolatokat pedig felerősíti. Mint arra korábban már utaltam, előfordul, hogy cigány családok egyfajta gazdasági nekilendülésnek köszönhetően kilépnek az alárendeltséget hordozó állapotból, esetleg földet is művelnek, beköltöznek a faluba, életmódjuk megváltozik, s bár a velük szemben gyakorolt elhatárolódás tompul és az elutasítás már

<sup>25</sup> Hasonlóan akár az előző részben kifejtett folyamatokhoz, amikor egyes speciális tevékenységeket etnikai címkékkel látunk el. A néprajzi vizsgálatok tanulságai szerint más gazdasági, gazdálkodási jelenségekre is érvényes hogy a környezet etnikusként értelmez bizonyos jegyeket, a belsőleg is tagolódo csoportokat homogenizálja. Sajátosságokat – amelyek nem feltétlen etnikusak – egyszerűsítéssel etnonimmel nevezzük meg.

<sup>26</sup> Talán megkockáztatható, hogy a kosárfonás azért nem ment át egy kanonizációs folyamaton – ellentétben a szalmafonással, kukoricaháncs-feldolgozással, nádfonással – mert cigány etnikai jegyeket kapcsolunk hozzá.

nem olyan erős, mégsem bomlik le teljesen; a rokonsági és területiális alapon szerveződő hálózatokba nem jutnak be.<sup>27</sup> Ugyanakkor arra is van példa, hogy a helybeli nem cigányok úgy viszonyulnak a lecsúszó, vagyonukat megtartani képtelen és napszámosként dolgozó magyar családokhoz, mint a cigányokhoz, és a társadalmi érintkezést megszakítják velük.

Az etnikai hovatartozás így gazdaságivá konvertálható tőkévé válik – még ha negatív értelemben is. S ha arra nem is elegendő, hogy az etnikumon belüli csoportképződést, gazdasági kapcsolatokat megkönnyítse, arra képes, hogy megszabja, ki az, akivel nem lehet, vagy csak bizonyos feltételek mellett lehet gazdasági kapcsolatot létesíteni. Ennek értelmében az etnicitás a döntések meghozatalának fontos tényezője lehet a gazdaságnak ebben a szegmensében, és a társadalmi polarizációt a hivatalos szféra mellett itt is megerősíti. Azt gondolom tehát, hogy ezen a szinten, ebben az értelemben beszélhetünk etnikus gazdaságról – és talán érdemes minden, a gazdaság kapcsán etnikai sajátosságként értelmezett jelenség esetén elgondolkodni azon, hogy az valóban ebbe a körbe tartozik-e, vagy pedig az etnicitás egy belső/külső aktor horizontján, egyfajta stratégiaként konstruálódik-e meg.

<sup>27</sup> Kotics József írja a zabolai cigányságról, hogy bár markánsan három csoportra tagolódnak, a magyar és a román népesség tartósan negatív képet alakít ki róluk, és ezen csak egyedi esetekben hajlandó enyhíteni, továbbá, hogy a szomszédsági kapcsolatok csak látszólag működnek (Kotics 1999: 79–80).



# **LOKALITÁS, VALLÁS ÉS ETNICITÁS**



## „Nekünk is van Medjugorjénk!”

### Vallási és etnikai interferenciák Erdélyben.

#### A szőkefalvi Mária-jelenések

Egy infrastrukturális kiépítését illetően hátrányos helyzetű romániai mikrorégió egyik települése, a 2000-es évek közepéig kiemelt fontosságú búcsújáró helyé vált.<sup>1</sup> A magyar nyelvterületen fekvő, fontos kelet-európai kegyhelyek mellett, amilyen például Csíksomlyó és Máriaradna, Szőkefalva<sup>2</sup> egy egészen sajátos társadalomtörténeti és kulturális kontextusban formálódik. Alakulása a diktatúra időszakát immár évekkel maga mögött hagyó, modernizálódó Románia multietnikus és multikulturális rurális térségének gazdasági átalakulása, etnikai és felekezeti szerkezetének átstrukturálódása, az etnikai viszonyulásmódok, a közösségek működését szabályozó mechanizmusok elmozdulása közepette történik.

A szőkefalvi Szűz Mária mára már olyan kollektív jelentésátértékelődésen ment keresztül, amelynek eredményeként önálló megnevezésre, ábrázolásmódra, szimbolikára tett szert, emellett üzenetei aktualizált társadalmi jelentéseket hordoznak. Ebben a kontextusban egy vak cigányasszony, Marián Rózsika látomásainak Szűz Máriája egyedi, újszerű vonásokat öltött magára, amelyek jelentősége egy fejlődő kelet-európai ország számtalan nehézséggel küszködő régiójában<sup>3</sup> fekvő közösség közelmúltjában és jelenében gyökerezik.

Elemzésemben arra teszek kísérletet, hogy megvilágítsam, miként befolyásolják a vallási és etnikai interferenciák e látomásalapú kegyhely formálódását. Megvizsgálom, hogy milyen szerepet játszanak a közösségen belüli etnikai és felekezeti viszonyok, eltérő szimbolikus magyarázórendszerek egy cigányasszony látomásaival kapcsolatos attitűdök kialakulásában. Ennek keretében felvázolom a településen belüli felekezeti és etnikai viszonyok történetét, utalva a közösséget érintő gazdasági folyamatokra is. Megkísérlem ugyanakkor bemutatni a Mária-jelenéseket követő eltérő felekezeti viszonyulásmódokat, valamint azt, hogy a látók hogyan próbálja meg hiteltelenné tenni a különböző felekezeteknek a látomásaira vonatkozó vélekedéseit.

A látomások és a csodák kérdését csak abban a vonatkozásban fogom tárgyalni, amennyiben ennek a jelentéstermelődési folyamatnak, azaz a vallásosság terén realizálódó etnicitás gyakorlatának

<sup>1</sup> A tanulmány a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Antropológia Tanszéke által szervezett OTKA-kutatás keretében készült. A kutatás irányítója: dr. Pócs Éva. Az elemzés elkészítésében nagy segítségemre volt a Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (CASBS) (Stanford, California) kutatóközpont keretében William A. Christian és Klaniczay Gábor által szervezett látomáskutató műhely (*The Vision Thing: Studying Divine Intervention*, 2007. június 24. – július 8.). Az itt nyert új ötletekért, tapasztalatokért, a szakirodalom elérhetővé tételéért a kutatóintézetnek, a workshop irányítóinak és résztvevőinek is külön köszönettel tartozom.

<sup>2</sup> A település a Kis-Küküllő középső folyása mentén, a folyó bal partján fekszik Dicsőszentmártontól északra 2 km-re.

<sup>3</sup> A régió a Kis-Küküllő középső folyása mentén fekvő településeket foglalja magában.

a működésére jobban rávilágítanak. A látomással elsősorban tehát nem mint szubjektív vallásos élménnyel,<sup>4</sup> hanem mint társadalmi konstrukcióval foglalkozom és azt vizsgálom meg, hogy az adott szociokulturális térben milyen társadalmi és kulturális jellemzők befolyásolják a használatát.

## A helyszín és a jelenés

Szőkefalva egy multietnikus és multikonfesszionális régióban fekszik. A település többszörösen hordozza ennek az interkulturális kontextusnak minden jellegzetességét: több etnikai csoport és legalább tíz jelentős számú vallási kisközösség él egymás mellett.<sup>5</sup> Fontos körülmény, hogy – miként az alábbi adatsorokból is látszik – a katolikusok kisebbségben élnek a településen.<sup>6</sup> Ebben az etnikailag és felekezeti sokszínű, az átalakuló életvitel miatt számos problémával küzdő világban, az egymás mellett élésből fakadó folytonos szimbolikus rivalizáció kontextusában egy vak cigány-asszonynak látomásai voltak.

A térség, ahol Szőkefalva fekszik, a latin és az ortodox kereszténység határzónájában van, a román, magyar, esetenként a szláv és cigány etnikumok együttélésének régiójában. E sajátos multikulturális jelleget erősítik fel a vak látnok etnikai gyökerei, a családja és általa követett kulturális stratégiák, valamint a nyilvános jelenések alatt tanúsított verbális megnyilvánulásai.

Az országos jelentőségűvé váló búcsújáró hely egyházi legitimáló stratégiáiban jelen van az interkulturális kontextusra való utalás.<sup>7</sup> A látnok legitimációs törekvései ugyanebben a kulturális játéktérben zajlanak, amely azonban nem mentes a felekezeti és etnikai feszültségek folytonos szimbolikus kommunikációjától. Ez a szimbolikus kommunikáció – mint később látni fogjuk – a közösségek működésének fontos része volt a múltban. A 2000-es évek elejére azonban, úgy tűnik, működésképtelenné váltak a kulturális interferenciákat modelláló legfontosabb hagyományos közösségi technikák.

Marián Rózsikának 1998 őszétől vannak vallásos tartalmú jelenései. A látomások 2001-ig néhány személy, főként családtagok és szomszédok, helybeliek, majd a közeli város egyik középiskolájának tanulói jelenlétében zajlottak (lásd Lőrinczi 2003). A jelenések nyilvánossá válása azért következhetett be, mert Szűz Mária előre tudatja a prófétával jelentkezésének pontos időpontját. A 2001. július 17-i jelenésen már mintegy ötezer személy vett részt. A jelenések színhelye ettől kezdve a szőkefalvi katolikus templom volt, a negyedik és az ötödik alkalom már a templomban zajlott. A zarándokok száma minden alkalommal egyre nőtt, ezért a templomkertbe szabadtéri oltárt

<sup>4</sup> A látomások vallásos tapasztalatként való megközelítéséhez lásd: Luhrmann 2004; Noll 1983; 1985; Taves 1999. A középkori kolostorokban kultivált „látomásélményekről”, rituálisan létrehozott látomásokról és ezek jelentéseiről lásd Barbara Newman (Newman 2005), Isabell Moreira (Moreira é. n.) könyveit. A középkori látomáskultúrához lásd még a teljesség igénye nélkül: Petroff 1986; Blumenfeld-Kosinski 2006; Niccoli 1990; Beinart 1999; Ahlrgen 2005; Mack 1992; Peterson 2005; Freedberg é. n. David Blackburn szerint a Mária-látomások a 19. század nagy kollektív drámái közé tartoznak (Blackburn 1994: 3). A 19. és 20. századi „modern” látomásokkal foglalkozik továbbá: Porte 2005, Zimdars-Swartz 1991.

<sup>5</sup> Lásd a *Függelékben* közölt felekezeti mutatókat.

<sup>6</sup> A 2002-es népszámlálás Szőkefalvát nem tekintette önálló falunak, mivel az 1968-as megyésítés alkalmával közgazgatásilag Vámosgálfalvához csatolták. Ezért a település etnikai és felekezeti összetételét külön nem, csak a Gálfalvával összesített adatok alapján közli a statisztika. Eszerint 2002-ben 2420 magyar, 820 román, 280 cigány és három száz élt a két faluban. Felekezeti összetétele a két településnek az etnikai szerkezeténél jóval színesebb. Ugyanezen hivatalos népszámlálási adatok alapján 831-en ortodoxnak, 264 (!)-en római katolikusnak, 3-an görög katolikusnak, 2074-en reformátusnak, 4-en evangélikusnak, 114-en unitáriusnak, 7-en baptistának, 150-en pünkösdistának, 4-en a hetednapot ünneplő adventista egyház tagjának, 33-an evangéliumi kereszténynek, 35-en pedig egyéb vallásúnak vallották magukat.

<sup>7</sup> A kegyhely elsősorban országos vonzáskörzettel rendelkezik, bár mind Magyarországról, mind a világ egyéb részeiről számos zarándok érkezik egy-egy alkalommal.

építettek, ahol a jelenések napjain a mintegy 10–15 ezer főnyi zarándokcsereg szentségimádással, virrasztással, szentolvasó imádkozásával, keresztúti engeszteléssel, ájtatossággal várja a Szűzanya érkezését (lásd Molnár é. n.).

A látó a jelenések alkalmával Szűz Máriával – az utolsó nyilvános jelenését leszámítva – románul beszélt. A Szűzanya üzeneteit viszont románul és magyarul egyaránt tolmácsolta. Látomásai során a Szűzanya üzenetei a mennyei fényből érkeznek hozzá román nyelven. „S akkor eljött a december 8-a, este 11 óra, ahogy mondta a Szűzanya, de akkor már fényben jelent meg, egy nagy fény, egy ilyen ovális fény sok-sok csillagból összetéve, s benne a szobor, Szűzanya szobra, kezei összetéve. A szobor egy olyan 70–75 cm. Így jelent meg mindig. Tiszta fehérbe öltözve, rózsafüzér a kezében, imára kulcsolva a keze, és egy korona, amely 12 csillagból állott. És a feje fölött egy egészen nagy csillag, amely beborította fénybe. S így kezdődött el a beszélgetés Szűzanyával.”<sup>8</sup> A szókefalviak a hivatalos egyházi értelmezés nyomán napcsodának, a Nap táncának hívják azt a kollektív látomást, amikor a Nap furcsa színekben, kereszt alakban „táncol”. Ezt a „jelenséget” kezdetben – a nyilvános jelenések alkalmával – a látnok jelenésének befejezte után látták a zarándokok. Napjainkban a templomkertben tartott szabadtéri mise után kezdődik és mintegy negyed óra hosszát tart. A zarándokok legtöbbször a kezüket a magasba emelve nézik a Napot. Sokan fénykép- és videofelvételeket készítenek. Az éggel kapcsolatos látomások (például a Nap természetellenes viselkedése, felhőkből formálódó kereszt stb.) szoros kapcsolatot jeleznek a korunkbeli modern látomásalapú kegyhelyeken tapasztalt látomásokkal (Fatima, Lourdes, Medjugorje, Oliveto Citra; lásd Apolito 1998: 86). Az etnicitás vallásos élményt formáló hatása tükröződik azokban a látomásélményekben, amelyeket magyarországi zarándokcsoportok tagjai tapasztaltak a napcsoda alkalmával. A Nap különös viselkedése mellett gyakran számoltak be arról, hogy Magyarország térképét és fekete keresztet láttak benne feltűnni: „En egyszer voltam. Tavaly voltam eddig [először]. És Nap jelenség az, hogy halványzöld volt a Nap, bele lehetett nézni szabad szemmel. Csak forgott. És olyan gyorsan forgott! És fényeket láttam körülötte. Citromsárga, narancssárga, hun pedig olyan zöldes, ilyen fényeket láttam, és forgott gyorsan. Én láttam a palástot és Magyarország térképét, s alul egy olyan fekete keresztet láttam, és ugyanolyan, ugyanúgy a Napba. Olyan tűző Nap volt tavaly, hogy az esernyővel is az ember majd elájult, és utána meg, amikor mondta a Rózsika, hogy most már 5 órakor jön a jelenség, tehát megjelenik a Szűzanya, akkor valami ilyen gyönyörű... Néztük azt a tűző, valami tűző Napot, és benne gyönyörű volt. Utána, mikor ennek vége volt, ez pár másodpercig tartott ez a jelenség, és akkor utána még egy gyönyörű kis záporosó megáztatott bennünket. Ez volt. A Napba azt a vibráló részeket, tehát ez volt, ilyen, ezek ilyen nem szabályos részek voltak. De ez volt a tűző Napba. Ilyen vibráló részek. Az alsó részin, a jobb részin láttunk egy fekete keresztet. Akkor e mellé a bal felén, az alján a Napnak láttam a palástot, a felső részin meg Magyarországnak a picike kis térképét láttam. Ezek voltak. És gyönyörűen néztük a tűző Napot.”<sup>9</sup>

## A látó személye

Marián Rózsika életútjának bizonyos mozzanataiból következtethetünk azokra a pszichológiai összetevőkre, amelyeket a családi és közösségi háttér, az etnikai identitásváltás kétes sikere és az ebből fakadó stigmatizáltság váltott ki, s amelyek szerepet játszhattak a közösségi látó szerepének kialakulásában. Ugyanakkor nem ismert még életútjának minden részlete. Életrajzában jelen vannak a faluközösségen belüli bizonytalan társadalmi pozíciójára utaló elemek: román–cigány vegyes házasságból született; 13 éves kora óta cukorbeteg; betegsége hatására 1991-ben teljesen elveszí-

<sup>8</sup> Marián Rózsika, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

<sup>9</sup> Magyarországi zarándokcsoport nő tagjának beszámolója, Szőkefalva, Györfy Eszter gyűjtése, 2007.



tette a látását; a család a falu cigányok lakta utcájában él; a településen Rózsikát mindenki cigánynak tartja. Marián Rózsika családja mindemellett a magyar etnikummal való azonosulás kulturális stratégiáját követi. Az a tény, hogy Rózsika apja román volt, mit sem változtat etnikai besorolásán. A cigány–magyar, cigány–román vegyes házasságból születő utódokat a régió minden településén cigánynak tartják. „Az édesapja román, de cigányok máskülönben, a vezetékneve Marian ... Magyarul beszélnek otthon a családba. Magyarok, magyar cigányok.”<sup>10</sup> A közösség magyar tagjai szerint Marián Rózsika árvaházból kivett, nevelt gyermeke valójában a saját szerelemgyereke, aki az iskolában rossz tanuló volt, „mint általában a cigányok”. Az etnikai besorolás a régió más közösségeihez hasonlóan ebben az esetben is súlyos stigmatizációt jelent, amely aktivizálja mindazokat az előítéleteket, amelyek a cigányságnak mint csoportnak szólnak. Az etnikai identitásváltásra törekvő cigány személyek esetében a cigánysághoz tartozás tényének hangsúlyozása a személy társadalmi státuszának, értékének a leghatározottabb tagadásával egyenértékű, amelynek révén kihangsúlyozódnak a két világ közötti mély szerkezeti különbségek, rendkívül törekennyé téve az integráció sikerét.<sup>11</sup>

### A látomás mint vallási és társadalmi jelenség

A látomáskutatás jelenlegi teoretikus alapállását meghatározó William A. Christian számos munkájában hangsúlyozza, hogy a kutatók számára a látomás elsősorban mint társadalmi jelenség válik megragadhatóvá (Christian 1987; 1992; 1996; 1998). Az, amivel a kutató találkozik, komplex mikrotársadalmi viszonyok eredménye, amelyben különféle szereplők vesznek részt: a látók személyén kívül a hatóságok, a látomások értelmezői és ezek befogadói is (lásd Christian 1998: 107). A látomás tehát nem csak olyan értelemben kulturális termék, hogy vallásos élményként számos szállal kötődik egy kulturális kontextushoz, hanem azért is, mivel végső soron egy különféle aktorok által manipulált kollektív konszenzus eredménye.<sup>12</sup> Amivel a kutatónak dolgoznia kell, „az komplex társadalmi produktum, amely mindenekelőtt azt tükrözi, hogy egyes emberek és csoportok mit *akartak*”<sup>13</sup> látni és hallani” (Christian 1998: 118).<sup>14</sup> Ezzel kapcsolatban Christian egy lényeges paradoxonra is föl hívja a figyelmet, nevezetesen, hogy „a katolikus kultúra legszembetűnőbbnek tűnő jelenségei – a laikus látók, a gyermekek és az írástudatlanok látomásai – hozzánk már a legvégső-kig ellenőrzött és formalizált módon jutnak el” (Christian 1998: 118).<sup>15</sup> Ha felfedjük, ahogyan az egyes közösségek nemük, koruk, sajátos személyiségjegyeik alapján kiválasztják a látókat,<sup>16</sup> akkor betekinthetünk abba a többretegű folyamatba, amely révén az egyes közösségek és intézményeik felépítik a tényeket és megfogalmazzák reményeiket. Christian szerint nem az az érdekes, hogy az egyes embereknek látomásaik vannak, mivel ilyenek a legkülönbözőbb történeti korszakokban is voltak és vélhetően ezután is lesznek, hanem az, hogy bizonyos esetekben az emberek egyes látomásoknak megkülönböztetett jelentőséget kezdenek tulajdonítani.

A legtöbb kutató a társadalmi krízisek szerepével magyarázza a látomások és általában a transzcendens iránti társadalmi fogékonyság kialakulását.<sup>17</sup> Gerald E. Markle és Frances B. McCrea például kimutatták, hogy a multietnikus régióban fekvő Medjugorjében, ahol a katolikusok felekezeti

<sup>10</sup> H. E. nő (1967), evangéliumi keresztény, 2006. október 24., Szőkefalva.

<sup>11</sup> Egy Szőkefalvához közeli, Kis-Küküllő menti település vonatkozásában lásd erről bővebben: Peti 2007.

<sup>12</sup> A látomáskutatás metodológiai problémáiról fontos észrevételeket tesz Paolo Apolito is (Apolito 1998).

<sup>13</sup> Kiemelés – P. L.

<sup>14</sup> Fordítás – P. L.

<sup>15</sup> Fordítás – P. L.

<sup>16</sup> Lásd erről bővebben: Christian 1998: 112–116.

<sup>17</sup> Több elemzés is foglalkozik a látomások társadalomtörténeti kontextusával. Lásd például: Blackburn 1994: 19–27; Niccoli 1990.

kisebbséget alkottak, a politikum által felhasznált etnikai és felekezeti diskurzusok kiemelt szerepet játszottak a jelenések legitimitásának megerősítésében. A medjugorjei Mária-jelenések meglehetősen közel zajlottak ahhoz a dombhoz, ahol az usztasák 1941-ben kivégeztek közel háromszáz szerbet. Ezt a körülményt mind a szerb, mind a horvát politikum igyekezett a saját érdekei szolgálatába állítani a diskurzusok szintjén (Markle–McCrea 1994). Ehhez hasonló elemzést Otto F. A. Minardus tett közzé, aki az 1967-es hatnapos arab–izraeli háború nyomán jelentkező tömeges bejrúti és kairói Mária-látomásokat a felekezeti és etnikai konfliktusok által generált társadalompszichikai kontextusban helyezte el (Minardus 1971).

William A. Christian szerint a látomáseseményekkel kapcsolatos kutatásoknak hangsúlyosan kellene foglalkozniuk az őket övező „történeti interakció dinamikájával”,<sup>18</sup> azaz azoknak a társadalmi és hatalmi tényezőknek, mikrotársadalmi viszonyoknak a vizsgálatával, amelyek a látomásnak mint társadalmi terméknek a kialakulásában szerepet játszanak.

Ellen Badone egy északnyugat-franciaországi, a 20. század második felében kialakult jelenésalapú kegyhely, Kerizinen példáján mutatja be, hogy a látomásokkal kapcsolatos narratívák lejegyzésével a kegyhely szent történelmét hozzák létre (Badone 2007). Az eseményekről szóló narratívavariánsok kodifikálása ugyanakkor egyfajta szelekciós folyamat, amelyben különböző hangsúlyt kapnak a jelenésről szóló eltérő narratívumok termelői (lásd Zimdars–Swartz 1991: 11).

Victor Turner több helyen is hangsúlyozza, hogy a legszentebbnek tartott látomásalapú kegyhelyek a perifériákon (például a városok peremén), vagy egyéb határozottan elkülönülő területeken helyezkednek el (Turner 1974). Szerinte a periféria ebben az esetben a liminalitást és a kommunikációt képviseli a szociokulturális struktúrával szemben (Turner–Turner 1978: 241). A Mária-jelenés alapú kegyhelyek formálódása az egyház rejtett, nem hierarchikus oldalát testesíti meg, amelyben a „gyengék hatalma”<sup>19</sup> valósul meg a hivatalos egyházi normatívával szemben (Turner–Turner 1978: 213). A látomások tehát a transzcendenssel való kommunikáció azon formáját testesítik meg, amely nagyon gyakran a központi, egyházi ellenőrzés alatt álló vallásgyakorlat ellenében jön létre.<sup>20</sup>

## Az interetnikus és a felekezeti együttélés története

Az interetnikus együttélést a Kis-Küküllő mentén – a régióban, ahol Szőkefalva is fekszik – történetileg kialakult normák szabályozták. A folyó középső folyásán a közelmúltban homogén magyar, román és szász falvak húzódtak, de nem volt ritka a többszörösen multietnikus település sem, ahol akár négy etnikum is élt együtt.<sup>21</sup> Az etnikumok egymáshoz való viszonyát leginkább az „egymás mellett élés” fogalmával írhatjuk le: a közösségek működésének fontos összetevője volt az etnikai határok mentén történő kulturális elkülönülés. A négy etnikumot ugyan kiterjedt gazdasági kapcsolatok fűzték egymáshoz és adott esetben műrokonsági kapcsolatokat (például komaság) is működtettek, lényegében azonban befelé forduló, zárt közösségek voltak és etnikai endogámiát követtek.

Az 1968-as kollektivizálásig a régió lakói túlnyomórészt mezőgazdasággal foglalkoztak. A földtulajdon államosítása alapjaiban változtatta meg a Kis-Küküllő mente gazdasági és társadalmi berendezkedését is. A kommunista diktatúra a régió közelében fekvő kis mezővárosból, Dicsőszentmártonból mesterséges úton ipari központot hozott létre, amely a szóban forgó terület gazdaságával foglalkozó lakosságát magába szívtá. A központosítás révén egy lényegében mestersé-

<sup>18</sup> William Christian ezen értelmezései hangsúlyozottan a látomásalapú kegyhelyek formálódására vonatkoznak.

<sup>19</sup> A középkorban a kegyhelyek kialakulásában döntő szerepet játszottak a szegények (lásd Turner–Turner 1978: 213).

<sup>20</sup> Lásd erről még: Pócs 2008: 485.

<sup>21</sup> A felsoroltakon kívül a cigányság.

ges központ alakult ki egy olyan régióban, amelynek tulajdonképpen sohasem volt meghatározó fontosságú városközpontja, amely megfelelő „húzóerőt” jelentett volna a vidék fejlődéséhez. Az iparosítás ugyanakkor hozzájárult a régió falvainak „etnikai átszíneződéséhez”, az etnikai arányok megváltozásához.

A munkahelyi feltételek, az életstratégiák megváltozása a Kis-Küküllő középső folyása mentén fekvő településeken erőteljes belső migrációs mozgás kialakulásához vezetett. Azok a települések, amelyek közelebb feküdtek Dicsőszentmártonhoz – közéjük tartozott Szőkefalva is –, az infrastrukturális feltételeik miatt vonzóbbá váltak a beköltözők számára.

Az 1989-es romániai rendszerváltást követő euforikus hangulatban, amikor megszüntették az állami gazdaságokat és visszaállították a korábbi birtokstruktúrát, ennek a régiónak a lakossága visszatért a hagyományos agrárgazdasághoz. Ez lényegében azt jelentette, hogy igyekeztek megtartani városi munkahelyeiket, az innen kapott jövedelmet pedig visszaforgatták egy korszerűtlen agrárgazdálkodásba. 1989 után azonban fokozatosan kezdtek megszűnni az állami tulajdonban lévő gyárak, aminek hatására a lakosság nagy része 1995-re munkanélkülivé vagy kényszernyugdíjassá vált. Ebben az évben csúcsosodott ki az a területi krízis, amelynek következtében a korábban állami alkalmazásban lévő, falun élő tömegek visszaáramlottak a mezőgazdaságba. A legtöbben ugyanis nem tudták a jövedelmező gazdálkodáshoz szükséges gépeket megvásárolni, és állandó jövedelem hiányában a földművelés alapvető gépi műveleteit sem tudták megfizetni.<sup>22</sup>

A térség mára többszörösen hátrányos helyzetű vidékké vált. Megoldatlan a közlekedés; a korszerű infrastruktúrával, intézményi ellátottsággal rendelkező városokba csak nagy nehezen lehet eljutni.

Mégis: a helyi társadalomban az számít igazán sikeresnek, az képes a magasabb életszínvonal elérésére, aki az emberileg nagyon megterhelő és időigényes városi munkahelyre való ingázást vállalja.

## Etnikai versengés

Szőkefalva román közössége a kommunista diktatúra idején beköltözöttek révén a népszámlálási statisztikák szerint kb. két- és félszeresére nőtt.<sup>23</sup> A városokban, valamint a Dicsőszentmártonhoz közeli település sok embert foglalkoztató állami gazdaságaiban könnyen találtak munkát. A helyi román közösség számának növekedése, gazdasági befolyásának erősödése átalakította az együttélést szabályozó közösségi normákat. Felerősödött az etnikai rivalizálás, amely elsősorban a szimbolikus térfoglalásban nyilvánul meg. A beköltözött román lakosság – főként a diktatúra idején betelepített nomenklatura – többé már nem tartotta fontosnak, hogy megtanulja a többségi közösség nyelvét, együttélési stratégiája – elit szerepéből kifolyólag is – az elkülönülés lett. Az egyik adatközlő annak a román agrármérnöknek az esetét hozta fel példaként, aki az általános iskolai tanulmányait magyarul végezte, de utána „elfelejtett” magyarul: „[S így a magyarok lenézték a románokat?] Nem, szó se volt róla. Nem volt semmi gond. Mióta bejöttek ezek a kollektívvel, van olyan, aki az első négy osztályt magyarul járta, de soha nem hallottam, hogy egy szót is magyarul mondott volna. Agrármérnök volt, az állami gazdaságnál dolgozott.”<sup>24</sup> Egyes román családok a falu szimbolikus középpontjában vásárolnak házat és ideköltöznek az utcából. A román családok portáin elhelyezett keresztek egyben a nemzeti identitás szimbolikus megjelenítői. A román nemzeti érzéseket azáltal még inkább hangsúlyozzák, hogy a szakrális tárgyakra román nemzeti színeket festenek.

<sup>22</sup> A krízis hátterében komplexebb makrogazdasági folyamatok is állnak, ezek részletezése most nem áll módomban. Lásd erről bővebben: Peti 2004.

<sup>23</sup> Lásd a függelékben közölt táblázatokat.

<sup>24</sup> V. I., idős férfi, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

A két etnikum tagjai közötti együttélés szabályai, amelynek fontos része volt, hogy a román közösség tagjai megtanultak magyarul, mára már átalakulóban vannak. Az őshonos román közösség tagjai a mindennapi életvezetés helyzetében a többségi etnikummal való érintkezéskor a magyar nyelvet használták, anyanyelvükön csak a privát szférában beszéltek: „[Az itteni románok tudnak magyarul?] Tudnak, a régiek nagyon jól tudnak, akik bejöttek, azok nem. Volt sok román ember, akik, mikor hozzájuk mentünk, magyarul beszéltek, csak egymás közt románul.”<sup>25</sup>

A II. bécsi döntés<sup>26</sup> után Szőkefalva férfilakosságának nagy része – csakúgy, mint általában a Kis-Küküllő középső és alsó folyása menti településeken lakó férfiak – átszökött a Magyarországhoz tartozó területekre, attól való félelmében, hogy besorozzák őket a román hadseregbe.

A terhelt közhangulatban 1941-ben néhányan a szőkefalvi románok közül beléptek a Vaszárdába, így a román nacionalizmus eszméi helyi szinten is megjelentek. A román–magyar viszonyt tovább terhelte, hogy 1948-ban központi intézkedéssel megszüntették a magyar nyelvű felekezeti iskolákat a településen.

1946-ban Szőkefalván etnikai színezetű konfliktusra került sor. Egy hagyományos hétfégi táncmulatság alkalmával a román és a magyar fiatalok együtt szórakoztak. A konfliktus akörül robbant ki, hogy a gálfalvi magyar ajkú zenészek román vagy magyar tánczenét húzzanak. A verekedésre megjelent csendőr kezéből egy magyar legény kicsavarta a fegyvert és a románokat kikényszerítették vele a mezőre. A lövöldözésben senki sem sérült meg és a konfliktusnak nem lettek komoly következményei. „[Így nem voltak konfliktusok románok s magyarok között?] 1946-ba, ’47-be voltak komolyak, itt szembe volt a csendőrörs, és akkor a választások előtti hónapokba voltak viták és verekedések. Kijött a csendőrparancsnok, és még lövöldözés is történt itten. Kihajtották a románokat a mezőre, elvette az egyik illető a csendőr fegyverét és lőtt a levegőbe. ...[S miért dulakodtak?] Volt itten a közelbe egy korcsma, ott mulatoztak a magyarok s a románok. S innen indult. [A csendőr már akkor román volt, ugye?] Igen, Luncan nevezetű. Voltak hétfégenként táncnapok, sok minden történt a románok s a magyarok közt. A románok követelték az invaritát, a magyarok csárdást, a harmadik követelte a valcert, ahogy mondták akkor, s itten voltak viták, s verekedések. [S kik húzták a zenét?] A gálfalvi cigányok. [S azok miknek tartották magukat?] Magyaroknak tartották magukat. [Miből lett a probléma?] A fiatalok között, mondom, mulatgattak a kocsmába, s aztán összetűztek, s kikerültek az útra. Verekedés lett belőle. S mondják. Hogy az egyikük kicsavarta a csendőr kezéből a pisztolyt, s a levegőbe lőtt. [Lett ennek valami következménye?] Nem lett semmi, elintéződött faluszinten.”<sup>27</sup>

Ezek az események a két etnikum közötti viszonyokat máig befolyásoló emlékezetkonfliktust is képeznek.<sup>28</sup>

A visszaemlékezések szerint az 1960-es évekig a település cigány lakossága ún. „házicigány” volt. Olyan cigányok tehát, akiknek családja több generáción keresztül magas fokon integrálódott a többségi társadalomba és életvezetése a többségi társadalom elfogadott normáihoz közel áll. Az őshonos cigány lakosság eddig az időszakig a magyarokkal való azonosulás kulturális stratégiáját követte. Erre utal az is, hogy a visszaemlékezések szerint magyarul beszéltek, magyar felekezeti iskolába jártak.

<sup>25</sup> V. I., idős férfi, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

<sup>26</sup> 1940–1944 között a II. bécsi döntés értelmében Észak-Erdély és a Székelyföld ismét Magyarországhoz tartozott. A párizsi békeszerződés nyomán ma újból Románia része. A szóban forgó régiót nem csatolták vissza Magyarországhoz.

<sup>27</sup> V. I., idős férfi, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

<sup>28</sup> Keszeg Vilmos egyik tanulmányában egy etnikai konfliktus okozta családi tragédiát elbeszélő történetet elemezve jut arra a következtetésre, hogy „a családi és lokális narratívumok az individuális sorsokat, a lokális történelmet a romániai magyar kisebbség állampolgári jogvesztésének, diszkriminációjának részeként kezelik és reprezentálják” (Keszeg 2002: 278).

A kommunista diktatúra a régióban is jelentős munkamigrációs mozgást idézett elő és a korábbihoz képest megnövelte a hagyományos közösségek lakóinak mobilitását. A cigányok a kommunista diktatúra idején a dicsőszentmártoni gyárakban, a vegyipari kombinát részlegeiben dolgoztak.

A kommunizmus teremtette életviszonyok következtében a „házcigányok” közül sokan eladták a házukat, s ezeket a helyi faluközösség normáitól, kultúrájától távolabb álló népes családú cigányok vásárolták meg. A cigányság a legutóbbi időkig a románsághoz hasonlóan elkülönülten élt a település egy félreeső, kis utcájában. A szegregációt jól jelzi, hogy a magyar közösség emlékezete szerint az utca egy magyar báróé volt, aki a legszegényebb családok között osztotta ki a házakat. Főként ebbe az utcába költöztek be az 1960-as évek végétől a Székelyföldről nagy számban érkező „bádogos” cigányok. Miután a falu e félreeső utcájában többségbe kerültek, az itt lakó románok és magyarok eladták a házukat és máshova költöztek (Nagy 1995: 213). A cigány férfiak többsége bádogosmunkával foglalkozik, feleségeik kereskedéssel, házalással tesznek szert jövedelemre.

A románok és a magyarok közötti etnikai rivalizálást a cigány közösség integrációs törekvései is felerősítették; ők jelenleg a románsággal való azonosulás stratégiáját követik. Az idősebb, magyar ajkú cigányok gyerekei mára már román identitásúvá váltak. A helyi román elit is szorgalmazza ezt a folyamatot, mivel a periferikus régióban elhelyezkedő településen az etnikai asszimiláció egyik tétje a kulturális elit számára az iskolák megtartása. Jelenleg román és magyar párhuzamos osztályok működnek a településen. Az, hogy egy-egy párhuzamos osztály elindul-e a következő évben, adott esetben azon múlik, hogy a magasabb születésszámú cigány lakosság köréből két-három gyermeket melyik nyelvű osztályba íratnak be. „[S a cigányság melyik nemzethez húz?] Most már ezek a csatornások kezdenek átmenni a román iskolába. A tanítónők agítálnak, győzik meg, hogy álljanak át román osztályba. De a csatornások mind magyarok voltak. Ezek a szőkefalvi cigányok, akiknek a szülei valamikor magyarul beszéltek, most a gyerekeik mind románul mondják [mosolyog]. Nagy agitációt végeztek itt a románok.”<sup>29</sup>

Bár a cigányság korábban a domináns magyar közösséggel, később pedig a román etnikummal való azonosulást választotta, a hozzájuk való kulturális viszonyulást az jellemzi, hogy mindkét közösség mentálisan a cigányok fölé helyezi magát. Jól példázza ezt a helyzetet annak a polgármesternek az esete, aki népszerűségének növeléséhez a cigányokkal szembeni diszkriminációt is felhasználta: arra tett ígéretet a közösség többségi etnikumainak, hogy nem engedi beköltözni a cigányokat a falu központjába. A falu központi részein való házvásárlás a cigány lakosság esetében is presztízskérdést jelent, s az etnikai identitásváltás befejezettségére utal.

## Felekezeti versengés

A közelmúltban bonyolult viszonyok alakultak ki a közösségben az interkonfesszionális együttélést illetően is. A településen a többségi református mellett jelen van a katolikus, az unitárius és a görög katolikus felekezet is. A református, római katolikus és unitárius templom mellett a görög katolikusoknak is volt templomuk.<sup>30</sup> 1949-ben, a görög katolikus vallás állami betiltásával a híveket arra kényszerítették, hogy az ortodox egyházhoz csatlakozzanak. A Mészáros nevű, román anyanyelvű görög katolikus pap (aki a közösségi emlékezet szerint magyarul is jól beszélt) ellenállt az erőszakos térítésnek, ezért 12 év börtönre ítélték. A görög katolikus hívek közül egyetlenegy sem keresztkedett át ortodoxnak, ő a római katolikus templomba járt. A romániai rendszerváltást követően, amikor a görög katolikus vallást államilag újra engedélyezték, az egykori görög katolikusokból lett

<sup>29</sup> V. I., idősebb férfi, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

<sup>30</sup> A Sematismul venerabilui cleru (1900-ból való) megjegyzi, hogy Szőkefalva a gálfalvi görög katolikus egyházközség filiája (lásd Nagy 2007: 26).



ortodoxok között nyugtalanság támadt, mivel egyesek vissza akartak térni egykori vallásukhoz. Ez azonban nem történt meg.

A felekezetek közötti rivalizálás a többségi reformátusok és a náluk lényegesen kisebb katolikus közösség között figyelhető meg, főként a vegyes házasságok esetében. A reformátusok azt nehezményezik, hogy a katolikus pap csak abban az esetben esketi össze más felekezeti házastárssal a párokat, hogyha írásban kötelezik magukat arra, hogy a megszülető gyermekeket katolikusnak keresztelik (*reverzális*)<sup>31</sup>. „Itt annyi van az egészben, hogy valakik, a katolikusok csak ügyeskedtek, hogy reverzalist adnak, s a gyerekek mind mennek hozzájuk. Csak úgy eskette meg a plébános, ha a gyereket katolikusnak nevelik. Volt egy olyan eset, hogy elmentek a plébánoshoz, hogy eskesse meg őket, de a fiú református volt. Az pedig azt mondta, hogy csak akkor, ha a fiú- és a lánygyerek is katolikus lesz. Nem egyeztek bele, végül a református templomban házasodtak össze. S azóta is református a felesége.”<sup>32</sup>

A református lelkész erre való reakcióként azzal fenyegetőzött, hogy „kiharangoztatja” azt a református lányt, aki katolikus legényhez megy feleségül és nem a református templomban fog megesküdni. A kiharangoztatás lényege, hogy míg a katolikus templomban zajlik az esketés, a református templom harangjai végig szólnak. A közösség emlékezete nem őrzött meg egyetlen ilyen esetet sem. A kiharangoztatás mint potenciális büntetőritus már azáltal is képes kontrollfunkciót betölteni, hogy beszélnek róla. A helyiek véleménye szerint a kiharangoztatásról a református presbiterek között többször is szó esett. A felekezeti egymás mellett élést szabályozó normák a szimbolikus versengés közepette sem engedték volna meg egy nyílt felekezeti konfliktus létrejöttét. „Egyszer azt mondta [a református lelkész], ha véletlenül megtörténik, hogy valamelyik református férjhez megyen egy katolikushoz, ki fogja harangoztatni, ha nem esküsznek meg itten. Általába a katolikusok nem szeretik itt esketni [nevet]. [S hogy van ez a kiharangoztatás?] Míg folyik az egyik templomban az esküvő, addig a másiknál végig harangoznak. De nem volt még ilyen, ez nem történt meg, nem egyeznek bele a presbiterek. Csak a kórusban, egymás közt mondtuk.”<sup>33</sup>

Felekezeti toleranciának az számít a településen, hogyha a vegyes felekezeti házasságok esetében mindkét templomban megesküsznek a fiatalok. Előfordult azonban olyan is, hogy a szőkefalvi református násznagy nem volt hajlandó a katolikus templomba is elkísérni a menyasszonyt. „Itten az ilyen konfliktusok ... őszintén mondom, nem azért, hogy református vagyok, unitárius lennék, egy harácsoló vallás a katolikus. Nem hogy sovíniszta lennék, de így gyűjtik a híveket. A feleségem falujában, Besenyőben, ott aztán nagyon ki van alakulva a vallási sovínizmus a reformátusok és a katolikusok között. Besenyőnek nagyobb része katolikus, de erősen megvan. Például én voltam násznagy a feleségem unokatestvérinek, és a menyasszonyt máshonnan hozták. Azt akarták, hogy esküdjének meg a katolikusoknál. Megesküdtek a lány falujában, azt mondtam neki: »ide figyelj, te, én egyszer elvittelek a templomba, megeskettetek, még egyszer, ne mondd, hogy nem vagyok katolikus, többet a templomba ne! Ha akartok, menjetek. Az a pap nem olyan, mint ez a pap?»”<sup>34</sup> Látható tehát, hogy a katolikusok és a reformátusok közötti versengésnek a vegyes felekezeti házasságok esetében az egész község vonatkozásában vannak előképei.

A reformátusok és a katolikusok közötti feszültségek az 1990-es évek elején a katolikus egyház tulajdonába került Petrichevich-kúria körül újra kiújultak. A kúria korábban óvoda- és iskolaépületként funkcionált. A hivatalos végzés kiállítása előtti időszakban az épület egyik termében a katolikus egyház kis könyvtárát rendezett be. Amikor a gyermeklétszám növekedése miatt az iskola egy

<sup>31</sup> A reverzális adása a hivatalos egyházi előírásokkal nem egyező gyakorlat, mindemellett az erdélyi magyar vegyes felekezeti településeken a katolikus egyház által gyakran alkalmazott módszer. A reformátusok a katolikus egyház ezen „praktikái” miatt nevezik a faluban „harácsoló vallásnak” a katolikust.

<sup>32</sup> V. I., idős férfi, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

<sup>33</sup> V. I., idős férfi, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

<sup>34</sup> V. I., idős férfi, református, Szőkefalva, 2006. okt. 24.

új óvónőt akart alkalmazni, az óvoda igényelte volna a könyvtárként berendezett termet. Az óvónő az unitárius pap felesége lett volna. A katolikus egyház azonban nem egyezett ebbe bele, mivel katolikus óvónőt akartak alkalmazni. A nem katolikus szülők egy alkalommal kiürítették a könyvtárat, ám másnap a katolikus hívek visszahordták a könyveket. Miután hivatalos végzés született arról, hogy az óvoda fog működni a kérdéses teremben, a reformátusok szerint a katolikus hívek sokáig „leskelődtek”,<sup>35</sup> hogy bizonyítékot szerezzenek az alacsony gyermeklétszámra; ez ugyanis jogi alapot jelenthetett volna a végzés megváltoztatásához.

A helyi római katolikus egyház legitimációs és népszerűsítő törekvéseiben fontos szerephez jutott a multikulturális kontextus, aminek nagy szerepe volt abban, hogy a nyilvános jelenések vegyes etnikumú és vegyes felekezeti (!) tömegek előtt, a vallási ökumené megvalósulásának jegyében zajlottak. A jelenéseken főleg magyar és román római katolikus, valamint görög katolikus papok, illetve néhány ortodox pap vett részt. Mindegyik a saját vallásának szertartásrendje alapján végezte a legfontosabb vallási teendőket: gyóntatott, áldást osztott, kiszolgáltatta a szentségeket. A búcsúk alkalmával a papok németül is gyóntattak.

A falu jelenlegi szegmentáltsága tükröződik a jelenésekkel kapcsolatos eltérő attitűdökben, amelyek egyúttal az etnikumok és felekezetek egymásról alkotott sztereotípiáit is megjelenítik.

Az erdélyi falvak népi vallásgyakorlatára jellemző, hogy a felekezetek közötti határok bizonyos körülmények között, időnként átjárhatóvá válnak. Vallási szempontból kisebbségi helyzetben lévő személyek saját templom hiányában általában a többségi felekezet templomába járnak. A többfelekezeti falvakban, ahol több templom is van, szintén lehetnek átjárások az egyes templomok között. Arra is akad példa bőven, hogy az erdélyi magyar közösségekből is igénybe veszik a népi mágikus szakértőként működő román ortodox papok, szerzetesek mágikus szolgáltatásait.<sup>36</sup>

Mindennek ismeretében nem meglepő, hogy az előre meghirdetett jelenéseken a külföldi résztvevők mellett románok, magyarok, cigányok, szászok és csángók is jelen voltak. Vallási szempontból szintén vegyes volt a tömeg: a római katolikus többség mellett reformátusok, görög katolikusok, unitáriusok, valamint különféle kis vallási közösségekhez tartozó személyek is részt vettek a jelenéseken.

## A protestáns közösségek tagjainak vélekedései a jelenésekről

Az egyes résztvevők motivációi természetesen különbözőek voltak. A reformátusok és az unitáriusok többnyire megkérdőjelezték a jelenés valóságát, és azt hangsúlyozták, hogy csupán kíváncsiságból vettek részt rajta. Többen kifejtették, hogy a búcsújáró hely népszerűvé válásának következtében a katolikus egyház meggazdagodott a településen. Egyes református adatközlők azzal érveltek, hogy az ő véleményüket a helyi katolikus hívek is osztják. Eddigi terepmunkám fényében azonban inkább úgy tűnik, hogy a jelenés egészével a református és az unitárius közösség tagjai ugyan nem tudtak azonosulni, ám egyes vallásos, mágikus elemeivel igen. Példaként annak a református adatközlőmnek a véleményét hoznám fel, aki egyike volt a jelenést leghatározottabban elutasítóknak a településen. Ám abban már ő sem volt biztos, hogy a környező falvakat sújtó, de Szőkefalvát elkerülő természeti csapások nem a jelenések biztosította mágikus védettségre utalnak-e.

Szintén ebben a kontextusban helyezhető el annak az evangéliumi keresztény közösséghez tartozó fiatal nőnek a vélekedése, aki azt hangsúlyozta, hogy a jelenésen csupán kíváncsiságból vett részt. Ám attól már nem határolódott el, hogy a jelenés ideje alatt látottakat vallásos jelként értelmezze.

<sup>35</sup> A „leskelődés” a rendszerváltást követően beinduló külföldi ajándéksegélyezések során az elosztást követő elégedetlenkedés, irigykedés, rágalmazás jellemezte attitűd volt. Ennek során a sértettek folyamatosan figyelték az elosztó bizottság hazatérő tagjait, a papot, akiről azt feltételezték, hogy ellopják a faluközösség számára érkezett javakat.

<sup>36</sup> Lásd például: Gagy 2008.

„[S maguk láttak-e valamit? Mondták, hogy volt valami az égen, látomás volt...] Jaj, én abból annyit láttam, mit tudom én, hogy a Nap előtt elment egy felhő, de mást nem láttam semmit.”<sup>37</sup>

A falu nem római katolikus vallású közösségei is azonosulnak a jelenés egyes vallásos, mágiikus elemeivel. Ezt bizonyítja az az eset, amikor az egyik jelenés után valaki egy kis méretű Mária-szobrot helyezett el a református templom ablakában. Bár a templomba igyekvő református hívek között nagy felzúdulást keltett az eset, a *szobrot levenni senki sem merte*, attól félve, hogy bűnt követnek el. A szobrot végül a templomba az utolsók között megérkező harangozó vette le, aki ezt hivatali kötelességének tekintette. A református hívek később elvitték a plébániára, megóva attól, hogy profán cselekmények áldozatává váljon, ami egyúttal jelzi a szobor szakrális mivoltának elfogadását.

„Én voltam Mária-jelenésen, néztem arra, amerre mindenki, de semmit nem láttam. Tavaly, egyik Mária-jelenés után, elmentem harangozni a református templomba s láttam, hogy a templomablak párkányán egy körülbelül 30 centiméteres Mária-szobor van. Senki nem akarta levenni. Mindenki attól tartott, hogy bűn, ha hozzányúlunk. Én vettem le még mielőtt bementünk volna a délelőtti istentiszteletre. A szobrot elvittük a katolikus plébániára.”<sup>38</sup>

### A helybéli római katolikus közösség tagjainak vélekedései

A nem katolikus vallási közösségek tagjainak általában az volt a véleményük, hogy a helyi katolikus közösséghez tartozók sem azonosultak a jelenés minden elemével. Szerintük a katolikusok a jelenések alkalmával többnyire együtt imádkoznak a zarándokokkal, részt vesznek a jelenések teremtett hivatalos egyházi rítusokon. Sokan gondolták úgy, hogy a szőkefalvi katolikusok inkább a turizmus nyújtotta lehetőségek kihasználása miatt fogadják el a jelenést.

A terepen szerzett tapasztalataim nem támasztják alá ezeket a vélekedéseket. A legtöbb helybéli katolikus, akivel a településen interjút készítettem, a jelenésekkel való mély érzelmi és vallásos azonosulásáról beszélt. Voltak olyan vegyes felekezeti családban élő személyek, akik házastársuk eltérő véleménye ellenére is a jelenéseken történő intenzív vallásos tapasztalataikról számoltak be.

Az egyéni vallásosság megélésének fontos tartalmait mellett gyakran megjelent a vallásos élmény multikulturális jellege is. A vallásos áhítat legintenzívebb közösségi elemeit többen is úgy élték meg, mint a nyelvi korlátok természetes átlépése okozta felszabadító érzést. „A templomban mikor Rózsika bejelentette, hogy megjelent a Szűzanya, behunyták a szemüket, mosolyogtak, sírtak. Én csak ámultam, mint egy nem odavaló. Aztán idővel rájöttem, hogy be kell kapcsolódnunk. És valami fenséges, valami különleges. Nem zavar, hogy a másik románul imádkozik, te magyarul, mindenki a Szűzanyához. Én hiszem, hogy megjelenik.”<sup>39</sup>

Egy alkalommal a kisebbségi kontextusban jelentős szimbolikus funkciókkal rendelkező, „legmagyarabb ünnepnek” számító március 15-ére esett a jelenés időpontja. A magyar közösség tagjai általában úgy vélekednek, hogy a román közösség nem nézi jó szemmel az etnikai identitás leglátványosabb megnyilvánulását jelentő március 15-ei ünnepést. A helyi társadalom tagjai fokozott feszültséggel várták az erre az időpontra eső jelenést, az esemény interetnikus terheltsége, politikai tartalmait miatt. Attól tartottak, hogy a mindkét etnikum részéről jelentős számban jelen levő hívek között felszínre kerülnek az interetnikus elfojtások, amelyek megzavarhatják az ünnepet. Azt, hogy semmi ilyesmire nem került sor, a jelenéseket kísérő csodák közé sorolták.<sup>40</sup> „A románoknak nem tetszik, hogy mi ünnepelünk külön. Én félttem valósággal, annyi román összegyűl, mind imádko-

<sup>37</sup> H. E., nő, (1967), evangéliumi keresztyén, Szőkefalva, 2006. október 24.

<sup>38</sup> Osváth Károly, református, Szőkefalva. *Népújítás*, 2004. augusztus 24.

<sup>39</sup> B. M., nő, középkorú, katolikus, Szőkefalva, 2006. október 24.

<sup>40</sup> A jelenésen tapasztalt csodákat ez alkalommal nem áll módomban értelmezni.

zunk, nehogy valami bonyodalom legyen azon a napon. Olyan szép volt minden. Mellettem állt három román, én imádkoztam hangosan magyarul, ők románul. Egyiket sem zavarta, hogy a másik milyen nyelven könyörög Szűzanyához.”<sup>41</sup>

### Egyházi stratégiák a jelenés elismertetéséért és kisajátításáért

A görög katolikus egyház már a kezdetekkor megpróbált nyilvánosságot teremteni a látomásoknak. Marián Rózsika első látomásai jelentkezésekor Dicsőszentmártonban élt a nagymamájával. Ez alatt az idő alatt egy görög katolikus pap volt a „lelki gondozója”. A látnoknő elmondása szerint a görög katolikus pap 1998-ban elment Lourdes-ba, ahol népszerűsítette a szőkefalvi Mária-jelenéseket. Ennek hatására érkeztek az első zarándokok a jelenésekre. A görög katolikus egyház a látnoknő házánál való misézéssel próbált a jelenésnek közösségi keretet biztosítani. A jelenés kisajátítása akár a görög katolikus egyház helyi „újraalakulására”, regionális befolyásának erősödésére is esélyt jelenthetett volna – ez az igény a romániai rendszerváltást követően helyi szinten burkoltan jelen volt. Hogy ez mégsem következhetett be, annak részben az lehet az oka, hogy a görög katolikus egyház érdekei elsősorban Dicsőszentmártonhoz és nem Szőkefalvához kötődtek.

A jelenések nyilvánossá tételéért a katolikus egyház is versenybe szállt. 1999-ben Rózsika belépett a ferences harmadrendbe, mert saját bevallása szerint nagy hatást gyakorolt rá egy marosvásárhelyi ferences szerzetes. Ezzel párhuzamosan a helyi katolikus plébános naponta meglátogatta, misézett nála, elbeszélgetett vele, „imádkozni tanította”. A felekezetek közötti versengést tovább fokozta a görög katolikus–ortodox rivalizálás is: mindkét gyülekezet arra törekedett, hogy minél több saját felekezetű látogatót vonzzon (lásd Pócs 2008: 487).

Amikor a jelenések nyilvánossá váltak, a jelenések legitimitásának megteremtése érdekében a helyi egyházak képviselői megengedően viszonyultak a látnoknő áldozati jellegű rituális cselekvéseihez. Marián Rózsika hat hónapig hordozott vezeklésképpen egy töviskoszorút, amelyre a Szűzanya kérte. Fontosnak tartotta a beszélgetésünkkor is elmondani, hogy a koszorút a római katolikus, a görög katolikus és az ortodox egyház papja is megszentelte.

A jelenéseken való részvételt a római katolikus egyház felsőbb intézményi vezetése hivatalosan nem támogatta, de nem is tiltotta meg. A kegyhely kanonizálása érdekében egy budapesti mariológus, valamint a helyi plébános határozott erőfeszítéseket tesznek a cigányasszony jelenéseinek legitimálásért, a kegyhely elismertetéséért, a rituális keretek kialakításáért. A plébános a helyi katolikus közösség egységét azzal is támogatta, hogy nem ítélte el a jelenés hitelességében kételkedő híveket. „Eleinte én kételkedtem. Amikor a plébános úr bejelentette a templomban, azt mondta, hogy az ő szájából halljuk meg: »Aki hiszi, az sem vétkezik, aki nem hiszi, az sem«.”<sup>42</sup>

A *Krisztus Világossága* című katolikus folyóirat 2005. augusztusi számában a szőkefalvi Mária-jelenéssel kapcsolatos tanúságtételeket közöl, amelyeket a katolikus egyház helyi elöljárói, valamint magas rangú vezetői – köztük teológiai tanárok – és az érsek írtak.

E vallomások a jelenés történetének kanonizált verzióját tartalmazzák, továbbá megadják jelentéseinek legalapvetőbb értelmezési kereteit.

Az egyház által felkínált két legfontosabb értelmező modell: 1. A jelenésekben szereplő próféciaák beigazolására történő utalás (például a település mágikus védeltsége a természeti katasztrófáktól, valamint a 2005. március 10-i prófécia beteljesedettsége<sup>43</sup>), 2. Az etnikai megbékélés megvalósu-

<sup>41</sup> B. M., nő, középkorú, katolikus, Szőkefalva, 2006. október 24.

<sup>42</sup> B. M., nő, középkorú, katolikus, Szőkefalva, 2006. október 24.

<sup>43</sup> A látnoknő prófécijában közelgő „nehéz időket” jósolt az emberiségnek. Az egyház képviselői fontosnak tartották megjegyezni, hogy „pár héttel később a nagy hóolvadás és esőzések miatt a folyók kiöntöttek és a fél ország víz alá került hosszú hónapokon át. Az anyagi kár mindmáig felbecsülhetetlen” (*Krisztus Világossága*, 2005. augusztus).

lása a jelenés alkalmával. Ezzel kapcsolatban explicit utalás is elhangzott a régió távoli, ám meghatározó központjában, Marosvásárhelyen 1990 tavaszán lezajlott véres eseményekre.<sup>44</sup> Az azóta „fekete márciusként” emlegetett interetnikus konfliktus számos halálos áldozatot követelt a város, illetve a környező falvak lakói közül. „Az 1990-es véres marosvásárhelyi események is nem messze innen zajlottak, talán részben ezekkel a résztvevőkkel. És most békességben együtt imádkoznak. Nem csoda ez? Így volt ez mind a 24 jelenéskor! Ez csak Istentől eredhet, legkedvesebb leánya, Szűz Mária érdemei által.”<sup>45</sup>

A kegyhely elismertetésének legfőbb eszköze annak hangsúlyozása, hogy a jelenések az etnikumok és a felekezetek megbékélésének jegyében zajlanak. A legitimáció melletti döntő érv a felekezeti és etnikai ökumené eszmeisége – szemben a csíksomlyói és a máriaradnai kegyhelyekkel, amelyek kisebbségi kontextusban működnek (mindkettő Románia területén fekszik) és mint ilyenek, a magyar nemzeti identitás felmutatásának legnagyobb közösségi rítusaivá váltak.

Az interkulturális megbékélés „felülről” (egyházilag) támogatott eszmeisége mellett lokális szinten a Mária-jelenések egyik fontos funkciója egy alulról táplálkozó közösségi igény kielégítését is jelenti. A szőkefalvi Mária-jelenések ugyanis a lokális identitás megerősítéséhez is hozzájárultak – felekezettől és etnikai hovatarozástól függetlenül. Bizonyára nem véletlen, hogy míg az 1968-as területi átrendezéstől kezdve Szőkefalva közigazgatásilag csupán a vele teljesen összenőtt Gálfalva egyik utcájaként létezett, a „szőkefalviság” megerősödésével egy helyi népszavazás nyomán 2006-tól kezdve újból önálló közigazgatási egységgé, faluvá vált.<sup>46</sup>

A szőkefalvi Mária-jelenések hasznát nemcsak a katolikus egyház ismerte fel, amelynek gazdasági és szimbolikus befolyása ennek következtében hangsúlyosan megerősödött. A jelenések gazdasági előnyeinek kihasználása követendő modellként szolgálhatott a helyi tanács számára, amely az utóbbi években profán ünnepségeket (például sör- és borfesztiválokat) szervez a lokális identitás megerősítésének a jegyében.

A jelenések révén a Kis-Küküllő menti település ismertté vált. A 2005. június 17-i utolsó nyilvános jelenés végén a látnok Szűz Mária következő üzenetét tolmácsolta: „A nevem itt, ezen a helyen »A Fény Királynője«. Ettől kezdve a jelenés elismertetését felvállaló egyházi média a „szőkefalvi Fény Királynőjeként” emlegeti Szűz Máriát. Rózsika beszámolója alapján egy képzőművész megfestette a „Fény Királynőjének” kegyképét: a fényben tündöklő, kék ruhás, koronás Szűz Máriát.

A felszín alatt tehát egy határozott – ám hivatalosan meg nem jelenített – versengés figyelhető meg a jelenés nyilvános kereteinek kialakításáért a görög katolikus és a római katolikus egyház között. Habár ebből egyelőre minden kétséget kizáróan a római katolikus egyház került ki győztesen, a kegyhely kialakításáért folyó legitimációs törekvések még korántsem érték el céljukat. Mint ahogy egyéb kortárs Mária-látomások esetében is történt, Marián Rózsika nyilvános látomásai egy idő után véget értek. Mária „hátralépését” Kristy Nabhan-Warren megfigyelése szerint a leggyakrabban azzal magyarázzák, hogy „ő már mindent megtett, amit csak lehet, ezután minden a gyermekein múlik” (Nabhan-Warren é. n.: 100). A nyilvános jelenések megszűnése és az ezeket helyettesítő rituális formák létrejötte a látomásalapú kegyhely intézményesülésének első fázisaként értelmezhető.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> A pogrom idején a város etnikai megoszlása fele-fele arányú volt.

<sup>45</sup> *Krisztus Világossága*, 2005. augusztus.

<sup>46</sup> A látomások és a lokális identitás megerősödése közötti kapcsolatáról lásd David Blackburn megjegyzéseit (Blackburn 1994: 16).

<sup>47</sup> Lásd erről bővebben Pócs Éva elemzését: Pócs 2008.



## A látnok legitimációs stratégiái<sup>48</sup>

A szőkefalvi Mária-jelenés közösségi kontextusa – mint láttuk – kifejezi az etnikai és felekezeti együttélés nehézségeit, ugyanakkor hozzájárul e nehézségek kiküszöböléséhez. E folyamatot a helyi katolikus egyház megpróbálta a saját felügyelete alatt tartani, amikor a diskurzusok szintjén a Mária-jelenések üzenetét a tágabb régió multikulturális sajátosságaihoz, a felekezeti és etnikai megbékélés ideológiájához adaptálta.<sup>49</sup>

Ezt az ideológiát a vak látnok is felvállalja. Beszélgetésünk során hangsúlyozta, hogy a jelenés alatt a románok magyarul, a magyarok románul mondták a rózsafüzért teljes harmóniában. Az, hogy jelenéseit magyarul tolmácsolta, azzal indokolta, hogy a Szűzanya kérésére történt. „[S mivel magyarázza Rózsika, hogy csak románul beszélt, s a végén szólalt meg magyarul a Szűzanya?] Az egység, az egység. Mikor a zarándokok ezren, meg ezren összegyűlnek, románok, magyarok s milyen gyönyörűen, mindenki a saját nyelvén imádkozik. Hát ezt csak az égiek tudták megtenni. És semmi konfliktus ne legyen. S olyan szépen megtanulták a románok magyarul a rózsafüzért, és a magyarok románul, és mondták együtt. S mikor volt a nagy csoda, mert adott a Szűzanya csodát is az égen, amit mindenki láthatott. Olyan gyönyörűen, a román mutatta a magyarnak, hogy nézzen föl, nézzen föl! Képzeld el, mennyire érti meg egymást egy székely meg egy oltyán, de kézzel-lábbal mutatták egymásnak, és szeretettel ölelkeztek. Hát, ki se lehet mondani. Csak az égieknek köszönhető.” Megfogalmazásában a székely és az oltyán népcsoportra, azaz az etnikus sztereotípiák „legnemzetibb” hordozóira való utalás (e népcsoportok ugyanakkor a nemzeti megbékélés szimbolikus ellenpólusainak felhangjaival rendelkeznek) a nemzetek közötti harmónia megvalósulásának a csodáját fejezi ki. Mindemellett a Magyarországról vagy Székelyföldről érkező zarándokok, valamint a hívő és nem hívő, Erdély-járó turisták behozzák a magyar identitás gondolatait és jeleit. Viseletbe öltözéssel, magyar zászlókkal – e jeleket itt a legmesszebbmenőkig tolerálja a falu másik nemzetisége (lásd Pócs 2008: 498).

A vallási specialisták (*religious specialists*)<sup>50</sup> legitimációs stratégiáinak kérdésével a vallásantropológiai szakirodalomban többen is foglalkoztak. Max Weber a *karizmatikus hatalom* létrejöttével kapcsolatos fejtegetéseiben (Weber 1963: 162–164), Peter Worsley a vallási mozgalmak kialakulása kapcsán (lásd Worsley 1957: X–XXI), Pierre Bourdieu a *vallási tőke termelésének* elemzése során tér ki a nem egyházi struktúrák által legitimált vallási specialisták sikerének értelmezésére (lásd Bourdieu 1978: 201–225). E specialisták legfontosabb szimbolikus hatalmának, vallási tőkéjének alapját mindhárom szerző abban látja, hogy képesek a közösségi válságszituációk artikulálására. „Ez a képesség jelenti azt az induló tőkét, ami lehetővé teszi, hogy a próféta ... éppen azt szimbolizálja rendkívüli beszédmódjával és magatartásával, amit a közönséges rendszerek strukturálisan képtelenek kifejezni, vagyis főként a rendkívüli helyzeteket” (Bourdieu 1978: 219).<sup>51</sup> Bourdieu sze-

<sup>48</sup> A látnoknő specialista szerepkörének részletesebb tárgyalása most nem áll módomban. Ez külön elemzés tárgya lehet. Itt most csak annyit jegyzek meg, hogy Marián Rózsika közösségi szerepeinek kiépítésében a helyi folklór elemei is jelen vannak (pl. a *tudós* hiedelemalakja). A látnoki szerep mellett megfigyelhető a *gyógyító* (kézráttételel gyógyít) és az *ördögűző* szereppel való azonosulás is.

<sup>49</sup> A Mária-jelenések üzeneteinek ideológiai felhasználásáról lásd Victor Turner és Edith Turner megjegyzéseit: Turner–Turner 1978: 299. Mart Bax a látomásalapú zarándoklatok intézményesülésében kiemelt szerepet tulajdonít a vallási elit szerepének (Bax 1992: 72).

<sup>50</sup> A természetfölötti manipulálására szakosodott különböző „vallásos virtuózok” tevékenységét jelöli (például jósok, látók, médiumok, boszorkányok stb.) Lásd például: Turner 1997; Gellner 1984; a kereszténység antropológiáján belül lásd Christian 1973.

<sup>51</sup> A magyar néprajzi szakirodalomban jó néhány esetelemzést találunk egy-egy vallási specialista működéséről, a közösségi krízisszituációk artikulációjában betöltött szerepéről (lásd például Bálint 1991; Voigt 1997; Gagy 1997).

rint a vallási specialisták életrajzában megtalálhatók azok az elemek, amelyek predesztinálják őket ilyen közösségi funkciók betöltésére. Olyan egyénekről vagy csoportokról van szó, akik „strukturális szempontból magas feszültségű helyeken, gyökértelen pozíciókban és archimédeszi pontokon helyezkednek el” (például a kovácsok a hagyományos társadalmakban, a proletarizálódott értelmiség a millenáris mozgalmakban), vagy akiknek felbomlóban van a társadalmi státusuk (Bourdieu 1978: 220–221).

Kristy Nabhan-Warren egy amerikai-mexikói (chicano) látó asszonyról és családjáról, valamint szűkebb közösségéről írott könyvében bemutatja, hogy a különféle frusztrációkat megélő asszony hogyan vált közösségi szerepeket is betöltő látóvá (Nabhan-Warren é. n.).<sup>52</sup> A chicano asszony esete jól példázza a Mária-jelenések hátterében gyakran megbúvó pszichológiai körülményeket, amilyenek például az anya hiánya, az érzelmi elveszettség intenzív megtapasztalása, a boldogtalan családi élet realitása (lásd Nabhan-Warren é. n.: 39–40.). Szűz Mária hol angolul, hol pedig spanyolul közvetítette számára üzeneteit, leképezve az amerikai mexikói miliót, amelyben a jelenéseire ellátogató zarándokok éltek: a folyamatos kulturális, nyelvi, etnikai, faji és vallási (katolikus, illetve protestáns evangéliumi keresztény) határátjárásokat.

Marián Rózsika megnyerő beszélgetőtárs volt. Történeteiből nagy meggyőzőerő áradt, rajongó beszédstílusának, szuggesztív előadásmódjának köszönhetően. A vele való beszélgetésem során elmondta, hogy a jelenést elutasító személyek kigúnyolják őt, vagy becsapják a zarándokokat. Ortodox szomszédairól például azt állítja, hogy a gyógyító kútját kereső zarándokokat rosszindulatból a mezőre irányították. Más helybéliek, akik szintén elutasították Rózsika kútjának csodatevő gyógyító erejét, behívták a zarándokokat, mondván, hogy az övék pontosan olyan jó, mint a látnoké.

Jelenéseit a hitetlenkedő személyeket ért mágikus büntetésekről szóló narratívákkal is legitimálja. Egy falubelijéről például azt állítja, hogy azért esett le a fáról, mivel gúnyolódott vele. „A zarándokok jönnek és azt mondják, hogy né, mit mondanak a faluban. [Miket mondanak?] Hogy ne higgyenek, nem való, ez nem így van, ez nem úgy. Lebeszélük a zarándokokat. Például volt egy jelenés, amikor jöttek a zarándokok, hogy vegyenek áldott vizet, jöttek a bidonokkal, s egyik szomszédunk mondta, hogy né, hogy jönnek a hülyék, hogy hisznek a vak asszonynak. S képzelje el, felmászott a fára, úgy csüngött a fán, leesett, hogy éppen nem esett le, hogy tartotta egyik ága, s a fővel lefelé állott. S mindenki látta. Akkor eszébe jutott, s mondta aztán, hogy csak van ebben a dologban valami. Az égiekkel nem lehet tréfálni. Nem lehet játszani az égiekkel.” Ebben az esetben az igazságos égi büntetés a látó hitelének transzcendens visszaigazolása is egyben.

Ugyancsak a legitimációs törekvései kontextusában helyezhető el Rózsikának a története a szókefalvi református polgármesterről, aki szerinte érezte a Szent jelentkezését jelző rózsailatot. „S itt ment keresztül a kocsi Szókefalván és érezte a kocsivezető, s akik a kocsiban voltak, érezték, hogy olyan rózsailat csapta meg őket, ahogy már ereszkedtek le Szókefalvára. S nézett körbe: »Hát uram, semmi rózsza nincs, honnan jön ez az illat? S mi ez a sok népség?« Azt hiszem a polgármesterrel beszélt, s aszongya, »mi történt, hogy itt ilyen nagy rózsailat van. Rózsák ünnepe volt?« Nem, mondja a polgármester, ez a Szűzanya. S a polgármester pedig református.”

<sup>52</sup> Az asszony problémás családi körülmények között nevelkedett fel (apja alkoholista volt). Felnővekvő gyermekei egzisztenciális válságba kerültek (az egyik fia drogozott, a másik kétszer is elvált). Az asszony egy, a családja számára amerikai középosztálybeli életvitelt lehetővé tévő karrier következtében a hagyományos női nemi szerepében meghasonlottá vált. Látói szerepkörének kiépítése a mikroszociális háttérből származó konfliktusainak (amelyek kezelését anyja halála, akihez érzelmileg rendkívüli módon kötődött csak tovább nehezítette), valamint az amerikanizálódás révén „kettős kultúrában” való éleléből fakadó faji, identitásbeli frusztrációinak kezelését tette lehetővé.

Marián Rózsika számára a sikeres vallási specialistává válás egy többszörösen alacsony társadalmi státusból (vak, cigány, elvált nő) történő integrációs törekvésnek is értelmezhető. Új társadalmi identitásának fenntarthatósága egy megosztott társadalmi nyilvánosság előtt korántsem problémamentes folyamat, amely ezért folyamatos megkonstruálást és rituális színrevitelt követel.<sup>53</sup>

## Összegzés

Szőkefalva történetében fontosak azok az etnikai és felekezeti határépítési gyakorlatok, amelyek e multikulturális régióban fekvő közösségek működésének jellegzetességét jelentik. Az etnikai arányok mesterséges megváltoztatása átalakította a közösségek egymáshoz való viszonyulásának mindezt, problémásabbá tette az etnikai együttélést. A kegyhely kisajátítására törekvő helyi katolikus egyház a Mária-jelenések legfőbb üzenetét sikeresen kapcsolta össze az etnikai megbékélés ideológiájával. A lokális tapasztalatok mellett a megbékélés szellemének integrálását olyan nagy emocionális töltetű eseményekre való utalások is elősegítették, mint a nemzetközi nyilvánosságban is mediatizált 1990-es marosvásárhelyi véres események. A közösségek mágikus világképe, valamint az etnikai és felekezeti határok közötti esetenkénti átjárások szintén elősegítették az egyház ilyen irányú stratégiáit.

A szőkefalvi Mária-jelenések emellett éppen az életvitel radikális átalakulását megélő régióban válnak megkülönböztetett jelentőségűvé. Olyan régióban, ahol a modernizáció egy adott szinten történő gazdasági megtorpanást eredményezett, ugyanakkor komplexebb gazdasági stratégiák kidolgozását, előreláthatatlan, határozott modell nélküli életmód kialakítását követelte meg.

## Források

- Molnár Gyula. Szőkefalva. A Szűzanya 23 jelenésének Fényében 1995–2005 között [Kézirat, Internetről.]
- Lőrinczi Kinga Mária 2003. *Egy transzcendens kommunikáció nyilvánossá válása. A szőkefalvi jelenés az interneti kapcsolatok bálójában.* [Egyetemi szakdolgozat, kézirat.] Kolozsvár: Babeş-Bolyai Tudományegyetem.
- Nagy László 1995. Temetkezési szokások a szőkefalvi sátoros cigányoknál. In Küllös Imola szerk. *Vallási néprajz 7. Gyülekezeti élet és vallási szokások a Küllői Református Egyházmegyében.* Budapest: Református Teológiai Doktori Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 213–222.
- Nagy László 2007. *Szőkefalva múltjából.* Marosvásárhely: Mentor Kiadó.

<sup>53</sup> Mart Bax a medjugorjei látomások nyomán nemzetközi ismertségre szert tett búcsújáróhelyen gyakorivá váló ördögi megszállottság eseteit a nőknek a közösségekben elfoglalt alacsony társadalmi státusából, az alternatív konfliktusmegoldó technikák hiányából vezette le (lásd Bax 1992; 1995).

## Függelék

1992-ben és 2002-ben a település adatait a Vámosgálfalvával való adminisztratív összeolvasztása miatt a hivatalos népszámlálás nem tartotta számon. A településre lebontott adatokat Nagy László közli a faluról kiadott kismonográfiájában, vélhetően a helyi Polgármesteri Hivatal nyilvántartása alapján (lásd Nagy 2007: 9–10).

Szőkefalva etnikai és felekezeti megoszlása a népszámlálások tükrében

Év	Összesen	Román	Magyar	Német	Egyéb összesen	Zsidó, jiddis	Cigány
1850	702	151	455	0	48	–	48
1880	688	113	514	0	61	–	–
1890	752	100	594	3	55	–	–
1900	939	113	792	2	32	–	–
1910	952	126	786	9	31	–	–
1920	908 926	97	793	0	18	18	–
1930	1059	145	846	1	34	6	27
1941	1058	197	796	1	64	–	–
1966	1479	392	994	31	31	–	31
1992	1499	474	929	–	–	–	96
2002	1304	445	738	2	–	–	119

Év	Összesen	Ortodox	Gör. kat.	Róm. kat.	Református	Unitárius	Izraelita	Egyéb
1850	654	–	152	267	171	64	0	–
1857	691	–	176	250	178	71	16	–
1869	738	–	186	239	236	72	5	–
1880	688	–	117	208	291	65	7	–
1890	707 706	–	108	186	326	84	2	–
1900	876 875	11	118	215	430	94	7	–
1910	952	17	126	232	461	98	14	4
1930	1026	4	148	250	501	117	6	–
1992	1499	471	–	222	684	120	–	2
2002	1304 1303	461	–	182	521	89	–	50*

Forrás: Varga E. Árpád: Erdély etnikai és felekezeti statisztikája 1850–1992.

Elérhetőség: <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm>

\* Ebből 25 pünkösdistá, 14 adventista, 11 baptista.

## „Metanoia”<sup>1</sup>

### A karizmatikus mozgalom hatása egy dél-erdélyi falu etnikai viszonyaira

Tanulmányomban egy több éve tartó eseménysorozat bemutatásán keresztül elemzem egy hagyományos protestáns<sup>2</sup> közösség találkozását a vallásosság új, napjainkban egyre inkább terjedőben levő irányzatával, a karizmatikus mozgalommal. A történet egy zárt normarendszerű, erdélyi protestáns közösségben zajlott, ahol az 1980-as évek közepén indult meg az új vallási mozgalom kibontakozása. A falubeli magyar társadalom komoly ellenérzésekkel fogadta a mozgalom megjelenését, miközben az új csoport határozott kritikával fordult a protestáns közösség felé. A konfliktus oka első pillantásra vallási nézeteik és vallásgyakorlatuk különbözőségében rejtett, hiszen az új csoport a karizmatikus megújulási mozgalom követője, míg a falu többsége egy történelmi protestáns egyház tagja volt. A vallási konfliktus mélyebb vizsgálata után világossá vált, hogy ellentéteik nem pusztán a vallási másként gondolkodásból fakadtak. A vallási ellentétek hatással voltak a szent és a profán idők és terek változására, a férfi és női szerepekre és az erkölcsi, viselkedési normák alakulására.

Számomra kérdés volt továbbá az is, hogy a vallási megújulás, valamint a vallási konfliktus nyomán megváltozik-e egy határon túli szórvány magyar közösségben élő emberek nemzeti és/vagy lokális identitástudata? Az új vallási mozgalom vallási eszmerendszere változtathat-e a csatlakozók etnikai-közösségi viszonyain, befolyásolhatja-e kapcsolatukat a velük együtt élő románokkal és cigányokkal? Mindez hatással lehet-e a csatlakozó tagok etnikai előítéleteire, azaz arra, amit szocializációjuk során a falubeli hagyományos hierarchikus viszonyokból megtanultak és ami szerint éltek?

Mielőtt a fentiek elemzésére rátérnék, röviden összefoglalom az „új vallási mozgalmak”, közelebbről a karizmatikus-pünkösdi mozgalom történetét. Ezután rátérek az új vallási mozgalmak vallásszociológiai és antropológiai megközelítési lehetőségeinek bemutatására.

Az „új vallási mozgalmak” kifejezés az 1960-as években terjedt el. Vallásgyakorlati sajátosságaikban elkülönülő mozgalmakat jelent, mely mozgalmak gyakran hajlamosak egy bizonyos tanítás, doktrína, magyarázat vagy tapasztalat túlzott hangsúlyozására. Egy új vallási mozgalom hosszú távú fennmaradása és intézményesülése esetén egyházzá is válhat (Máté-Tóth 2008). E mozgalmak egyik karakterisztikus vonulatát képezik a karizmatikusok. A *karizma* kifejezés Pál apostolnak a Szentlélek kegyelmi ajándékairól szóló tanításában jelenik meg.<sup>3</sup> A karizmatikus típusú mozgalmakban több hasonló jellegzetesség van. A mozgalmak a Szentlélek ajándékaiban való személyes

<sup>1</sup> Görög: gyökeres fordulat, megtérés.

<sup>2</sup> A helyi lelkész kutatásom alatt megkért, hogy a feldolgozott anyagban a gyülekezet nevét protestánsként jelöljem. Kérését azzal indokolta, hogy így elkerülhetővé válhat, hogy a falu magyar közösségében 10 évvel ezelőtt történt konfliktus a település „jellegzetességévé” váljék. Kérését tiszteletben tartva dolgozatomban protestáns–karizmatikus ellentétéről írok.

<sup>3</sup> A Charisma „kegyelmi ajándékot” jelent. Egyházi fogalmak szerint a karizma Isten „ingyenes ajándéka”, amit a Szentlélek a közösség szolgálatára oszt szét. Az 1Kor 12–14 és Róm 12,3–8 igehelyeken Pál apostol részletesen ír a lelki ajándékokról.

és különböző „észlelhető” jelekkel kísért részesedést hangsúlyozzák. A mozgalom teológiája szerint a Szentlélek ajándékai a karizmák: „nyelveken szólás” és ennek magyarázata, prófétálás, gyógyítás, hit, rosszlelek-űzés, csodatevés (lásd erről: 1Kor 8–11). Az ajándékok közül a mozgalom tagjai néhanyszor – mint a nyelveken szólás<sup>4</sup>, a prófétálás, rosszlelek-űzés és a gyógyítás – kiemelten kezelnek. Ezeknek az ajándékoknak a birtoklása a Szentlélek által való megszállás mélységét mutatják. Így a hívő ember minél mélyebben „beavatott”, annál több karizmának van birtokában.

A karizmatikus megújulási mozgalom nem egységes irányzat, hanem hasonló vallásgyakorlati sajátosságokkal rendelkező közösségek, csoportosulások együttese. Különbözik viszont az egy-egy mozgalom megjelenésekor kiváltott társadalmi, egyházi reakció, különbözhet a mozgalom tagjainak öndefiníciója, egy-egy közösség emocionális vallási élménye, más és más lehet a vallási élmények szerepe és különbözhet a közösség szervezeti felépítése.

A karizmatikus mozgalom jellegzetes csoportszervező formája az „imádkozó közösség”, melyet egyes irányzatok „sejtnék” vagy „sejtközösségnek” hívnak. Az 5–10 fős „imádkozó közösség” alkalmain a tagok igét tanulmányoznak, bizonyosságot tesznek hitükről, imádkoznak és mindennapi tapasztalataikat osztják meg egymással. Minden „sejtnék” vezetője van, aki a lelkigyakorlatot irányítja. Ha a „sejtközösség” tagjainak száma megnövekedett, a csoport kettéoszlik, és új „imádkozó közösség” alakul, új vezetővel.

A „megújulás” irányzatához tartozó közösségek elsősorban a már meglévő intézményes egyházak körében jelentkeztek. Bizonyos karizmatikus megújulási mozgalmak az egyház keretében maradtak; a megújulást tekintik fő céljuknak. A katolikus karizmatikus megújulási mozgalmat például az 1962 és 1965 között Rómában tartott II. Vatikáni Zsinat elfogadta.<sup>5</sup> A protestáns egyházak és a karizmatikus irányzatok kapcsolatának története inkább konfliktusokkal terhelt,<sup>6</sup> s hogy ez így alakult, abban szerepet játszik többek között a 19. századi missziós mozgalom<sup>7</sup> hatása is.

Az új vallási mozgalmakhoz kapcsolódó szakirodalmak a hetvenes években elsősorban a mozgalomban résztvevők „beilleszkedő” és „integratív” szerepeit elemezték.<sup>8</sup> Ezek az írások megkülönböztették az „alkalmazkodó” és a „marginális” mozgalmakat. Úgy vélték, hogy az előzők megkönnyítették a hívő embernek, hogy visszailleszkedjen a társadalmi életbe, míg az utóbbiak eltávolították tagjaikat a társadalomtól (Robbins et al. 1975: 56).

Az új vallási mozgalmak elemzői kiemelték, hogy az 1980-as években, a városi társadalomban létrejövő közösségek súlyos problémákkal küzdöttek. A kutatók úgy vélték, hogy a közösségek elszemélytelenedése, a családok elszigetelődése megváltoztatta a fiatalok kapcsolatrendszerét. Az új, karizmatikus mozgalmak „melegséggel, normatív struktúrákkal és szilárd tekintéllyel jellemzett

<sup>4</sup> A nyelveken szólás teológiájáról lásd Báder 2005.

<sup>5</sup> A karizmatikus jellegű fordulat a magyarországi vallásos életben is kimutatható az 1970-es években. Az első katolikus-karizmatikus közösségek, az „Emmanuel” és az „Emmausz” közösségek, lelkigyakorlatokat, szemináriumokat szerveztek, kórház- és börtönszolgálatot végeztek. A „Hét Láng Szövetség” karizmatikus mozgalom az elmélyültebb imára buzdította híveit, a „Nyolc Boldogság Szerzetesközösség” lelkigyakorlatos házaiban evangelizált (Lipthay 2008). Az I. Országos Karizmatikus Kongresszust 1992-ben tartották meg. A Katolikus Karizmatikus Megújulási mozgalom újságja a *Marana Tha* címet viseli. A katolikus megújulásról lásd Takács 1974; Szigeti 1979; Whitehead 2003; Benedict 1995; Suenens 1976; Kovács 1980; Vajda 1975.

<sup>6</sup> Példa erre az 1960-as években a pesti fővárosi református parókián megalakult, karizmatikus vallásgyakorlatot folytató csoport. A csoport tagjai világiak voltak, s tevékenységüket nem fogadta el az egyház. A protestáns egyházakban erről lásd Boross 1978; Bartha 1980: 257–265.

<sup>7</sup> A református egyházban a belmisszió hatására indult meg egy missziós mozgalom. A vasárnapi iskola mozgalma és 1903-ban a Bethánia Egylet – más néven CE Szövetség – is e mozgalom kapcsán alakult meg. Az egylet célja a hitélet felvirágoztatása volt. Ennek a mozgalomnak a hatására a református gyülekezetekben bibliakörök alakultak (Dani 1991; Gacsályi 1991), s a gyülekezetek tagjainak elmélyült hitélete mindennapi életükre is hatással volt (öltözködés, viselkedés); a karizmatikus vallásgyakorlat ritka volt, de előfordult. (Lásd Dani 1991; Küllös 1991; 1999; Ötvös 1991; Nagy 2008; Horváth 1995: 53–233.)

<sup>8</sup> A teljesség igénye nélkül lásd Robbins 1969; Robbins–Anthony 1972; Robbins 1996.



alternatív rokonsági rendszereket” (Robbins 1996: 187) ígértek. Közösségeikben következetesen használták a rokonság nyelvét (pl. testvér), s mindez a családpótlékot kereső fiatalok számára biztonszágot és védelmet nyújtott (Gordon 1980).

Több kutató szerint az új vallási mozgalmak az 1960-as évek ellenkultúrájával is összefüggésben állnak. Úgy vélik, hogy az új vallási mozgalmak átvették a politikai radikalizmus és az életformabeli lázadás bizonyos elemeit (Bellah 1976). Steven Tipton elmélete (Tipton 1979) veti fel először az „értékkonfliktus” problémáját. Eszerint az új vallási mozgalmak a biblikus fundamentalizmusra támaszkodó hagyományosabb amerikai értékorientáció és az expresszív ellenkultúra közötti érték-konfliktusra reagálnak (Tipton 1979: 286). Az új vallási mozgalmakat elemző kutatók a nyolcvanas években elsősorban a társadalmi-kulturális átalakulás problémáival foglalkoztak. A szekularizációval (Stark–Bainbridge 1985), kulturális és társadalmi átalakulással, a szexuális szokásokkal (Wright–Piper 1986), az erkölcsiséggel, a családdal és a közösségekkel (Robbins–Anthony 1974) foglalkozó kutatók zöme válságelméleteket alkotott.

Egy magyarországi kutatók által Erdélyben végzett vallásszociológiai vizsgálat (Gereben–Tomka 2001) eredményei azt mutatták, hogy a vallásosság és a magyar nemzeti identitás erőssége összefügg egymással. A magukat vallásosnak tekintők kategóriájában tapasztalták a magyarsághoz való legerősebb érzelmi kötődést. A mély vallási életet megélők általában nemzeti, nemzetiségi identitás-tudatukban is aktívabb kifejezőmódokkal éltek (Gereben–Tomka 2001: 75). Erre, illetve az ehhez hasonló jelenségekre a nemzetközi kutatások a „hitvalló keresztényektől” különböző „kulturális értelemben vett keresztény” kategóriát alkalmazták.<sup>9</sup>

A vizsgálatok rámutattak, hogy az egyházak a multiethnikus társadalmakban az etnikai csoportok párhuzamos szerveződését segítették elő. A párhuzamos struktúrák legfontosabb intézményi alapját képezték az egyházak ott, ahol különböző etnikai csoportokból toborozták híveiket. Így volt ez Európában több őshonos etnikai kisebbség vagy egymás mellett élő etnikai csoport esetében, többek között Erdélyben is. A görögkeleti és görög katolikus egyháznak 1920 előtt, a római katolikus, református, evangélikus és unitárius egyházaknak 1920 óta nagy szerepük volt abban, hogy az etnikai és felekezeti határok mind a mai napig jelentős mértékben átfedik egymást.

Az új vallási mozgalmak és az etnicitás fogalomkörének összekapcsolása új elemzési, megközelítési szempontot teremtett a kilencvenes évektől. A „hitvalló keresztények” és a „kulturálisan keresztények” csoportját illetően már korábban folytak nemzetközi kutatások, amelyek elsősorban a különböző vallások és etnikai identitások kapcsolatával foglalkoztak, s lényegi viszonyt mutattak ki a nemzetiségi identitás és a felekezeti hovatartozás között (Mol 1978).

Ettől erőteljesen eltérő tendenciákat tapasztaltak azok a kutatók, akik újkeresztény migráns közösségeket vizsgáltak. Nyugat-Európa jelentős migráns közösségei a nem keresztény – elsősorban muszlim – egyházak által szervezett párhuzamos társadalmakban működnek. Ezzel szemben az evangelizáló egyházak olyan transzethnikus közösségeket hoztak létre, ahol a megtértek etnikai vagy nemzeti kötődése háttérbe szorult az új vallási identitáshoz képest; az új vallási mozgalmakhoz csatlakozó migráns közösségek a keresztény univerzalizmust választották az etnikus különbözőségek helyett (Glick-Schiller 2006: 628). A vallási integráció következtében megnőtt a bevándorlók társadalmi és gazdasági érdekérvényesítő képessége is.

A pünkösti-karizmatikus mozgalmak hatására meginduló új vallási mozgalmak kibontakozására Magyarországon is sor került. Közülük a Hit Gyülekezete a legnépesebb karizmatikus típusú közösség. A Hit Gyülekezetének missziós szolgálata hatására Romániában, Szlovákiában, Szerbiában

<sup>9</sup> Az 1990-es években indult nemzetközi kutatássorozat Yves Lambert vezetésével, melynek egyik eredménye a vallásossághoz, a hithez való viszony három fő csoportjának elkülönítése. Az első csoportba a „hitvalló keresztények” tartoztak, akiket rendszeres vallásgyakorlat és más keresztény hívekkel való kapcsolattartás jellemez. A második csoportba, a „világi humanizmushoz” a vallást nem gyakorlók, az ateisták tartoznak. A „kulturális keresztények” csoportját pedig bizonytalan hit és gyenge vallásgyakorlat, de határozott vallási identitás jellemzi (idézi: Földvári–Rosta 1998).

és Ausztriában is<sup>10</sup> alakultak hasonló vallásgyakorlatú közösségek. Ez az egyház a vallási közösségek nemzetekfelettségét, azaz a hitben egyesülő közösségeket hirdeti, ami kutatásom helyszínén, Erdélyben is sajátos értelmezési keretbe helyezi az alábbiakban bemutatandó vallási konfliktus történetét.

A kutatott erdélyi közösség – bár nem a Hit Gyülekezetének missziós szolgálata hozta életre – megalakulása után nemsokára felvette a kapcsolatot a budapesti csoporttal, s a „megtértek” a marosvásárhelyi Hit Gyülekezet istentiszteletén merítkeztek alá. Az erdélyi karizmatikus csoport tagjai rendszeresen felkeresték a budapesti rendezvényeket, a gyülekezet pásztora „tananyagot”, videokazettákat, „Útmutatókat” (Ralph–Neighbour é. n.: a.b.c.d.e.) kapott a budapesti gyülekezet tagjaitól. A budapesti mozgalom teológiájának elemei felfedezhetőek a falubeli karizmatikus hitvallásban, vallásgyakorlatuk nagy vonalakban leképzi a Hit Gyülekezetének istentiszteleti alkalmait. Emellett az általam kutatott karizmatikus gyülekezet tagjai tudatosan vállalják a „lelki közösséget” a magyarországi mozgalommal, bár hivatalosan soha nem csatlakoztak a budapesti gyülekezethez.

A magyarországi karizmatikus gyülekezet tehát döntő hatással volt az erdélyi közösség vallásgyakorlatára és világszemléletére, és befolyást gyakorolt a közösség lokális viszonyaira és interetnikus kapcsolataira is. A karizmatikus csoport tagjainak etnikai identitása, magyarsághoz való viszonya ugyan nem változott, nemzetiségi kapcsolatrendszerük mégis átalakult. Eltávolodtak a falubeli magyar közösség viszonyait meghatározó belső nemzetiségi hierarchiától,<sup>11</sup> s ez a faluban élő protestáns magyarok számára normasértésnek számított. Olyan csoportok tagjaival vették fel a kapcsolatot, akikkel a közösségi normarendszer szerint nem tehették volna, s így még inkább a perifériára kerültek.

## A karizmatikusok esete a protestánsokkal

A következőkben röviden felvázolom a település interetnikus kapcsolatait, és az együtt élő magyar, román és beás cigány népesség gazdasági viszonyait és társadalmi szerkezetét.

Az erdélyi település háromnemzetiségű. A magyarok száma 1220 fő, a románoké 240, a beás cigány közösség száma pedig 1550 és 1600<sup>12</sup> között van.<sup>13</sup>

A falubeli magyarság összetartó, rokonsági és komasági kapcsolatokkal sűrűn behálózott közösség. A falu bürokratikus vezetői mind magyarok: magyar a polgármester, a polgármester-helyettes, az iskolaigazgatók és a postafőnök is. A magyar közösség zömében egy erdélyi protestáns egyház tagja.

A román közösség ortodox vallású. A közösség kicsinyisége miatt papjuk nincsen a faluban, templomuk építését 2004-ben fejezték be. A románok nem ápolnak kiterjedt kapcsolatokat a magyar közösséggel, mivel a két etnikai csoport egymástól területileg és mentálisan is elkülönül. A román–magyar kapcsolatteremtésben a „közlekedő nyelv” a román, a nyelvi nehézségeket elkerülendő a magyar etnikum tagjai előzékenyen váltanak át a román nyelvre. A román és a magyar közösség között kiegyensúlyozott viszony van. A román közösség betagozódott a falu „hagyományos társa-

<sup>10</sup> Erdélyi központjuk Marosvásárhely. Maros megyében 15-16 gyülekezetük van, Románia-szerte 60 közösségük létezik (forrás: *Központ* Maros megyei hetilap 2007 09. 19). Emellett Szlovákiában, Csehországban, Szerbiában is vannak a Hit Gyülekezetének közösségei, ám ezeknek az imacsoportoknak nincs regionális központjuk.

<sup>11</sup> Ez a társadalmi szerkezet a magyaroknak – lélekszámukból és a település egészét meghatározó hagyományrendszerükből következő – faluirányító szerepén nyugszik.

<sup>12</sup> A cigányok körében nagyfokú a migráció és több olyan család is van, akik állandó tartózkodási lakhelyük szerint nem a faluban vannak bejelentve, ezért nehéz pontos adatokat megadni.

<sup>13</sup> Ezek az adatok a polgármesteri hivatal belső adatai. A számok azt mutatják, hogy a bürokratikus (magyar) vezetés hány embert tart románnak, illetve cigánynak. A cigányok zöme a népszámlálás során románnak vallja magát. E tény okainak elemzése túlmutatna e tanulmány keretein.

dalmi szerkezetébe”, részt vesz magyar népszokásaiban. Komolyabb etnikai konfliktusai szinte nincsenek, mivel a román közösség visszahúzódik, a magyarok szimbolikus tereit nem bolygatja, a vezető szerepeket pedig a „hagyomány szerint” átengedi a magyar etnikum tagjainak.

A faluban beás cigányok élnek. Belső nyelvhasználatuk a román, nem beszélnek magyarul. Vallási alapon több csoportba sorolhatók: az egyik csoport hagyományosan ortodox vallású, a másik csoport tagjai a 10 éves múlta visszatekintő pünkösdisták gyülekezetéhez tartoznak, és vannak a faluban olyan romák, akik nem tartoznak egyik felekezethez sem.

Az ortodox romákról nem léteznek hivatalos adatok. Ennek oka, hogy az ortodox egyháznál nincsenek egyházi adót fizető cigány családok bejegyezve. Ugyanakkor előfordul, hogy roma családok az ortodox pópát kérik fel keresztelek, illetve temetések lebonyolítására. Egyházi esküvőt viszont a falubeli cigányok nem kötnek az ortodox templomban.

A falubeli pünkösdisták gyülekezetbe csak falubeli romák járnak. A gyülekezet alapítója és fenntartója egy jómódú cigány család, akik amerikai vendégmunkás éveik alatt tértek meg a pünkösdi hitre. Hazajövetelük után rokonaikból és ismerőseikből megalakították a pünkösdisták közösséget, melyet hivatalosan is bejegyeztettek. Később egy lakóházat imaházzá alakítottak, s ma ott tartják istentiszteleteiket. A faluban megalakult karizmatikus gyülekezettel semmilyen kapcsolatuk nincsen. A pünkösdi csoport ma 30–40 főből áll. Többségük a faluból kivezető főút mentén lakik, az elköltözött magyaroktól megvásárolt, majd kétszintesé alakított, illetve újonnan épített, jómódot mutató házakban. Sokan közülük vendégmunkásként dolgoztak a volt Jugoszláviában és Amerikában, ezzel alapozva meg mostani jólétüket. A magyar közösséggel kevés a kapcsolatuk. A falu ünnepein – a vallási tabuk miatt – nem, vagy csak ritkán vesznek részt, lakodalmaikba kölcsönösen nem hívják meg egymást.

A romák másik csoportja a falu feletti dombon, „Kisligeten” lakik. Az előző csoporttól eltérően az ő életkörülményeik nagyon rosszak, viskóikban sem villany, sem víz nincsen. Egy-egy házikóban három-négy generáció él együtt. Sok gyereket vállalnak (8–10 gyerek családonként). A „kisligeti” cigányok között magas a halandóság, átlagéletkoruk messze alatta marad a nem cigány többségtől. Ahogy a faluban nevezik, a „hegyi cigányok” 90%-a munkanélküli.<sup>14</sup> Gyerekeségelyből, városi koldulásból, erdei gyümölcs gyűjtögetéséből és kosárfonásból tartják el magukat. A magyar közösséggel csak „munkakapcsolatuk” van. Néhány magyar és román család igénybe veszi a földek megműveléséhez a romák segítségét. Ezek a cigányok nemcsak a mezőgazdaságban segítenek, hanem – meghatározott fizetségért – a háztáji gazdálkodásból és az állatok körüli teendőkből is kiveszik a részüket.

Mindezek ellenére a magyarok és a „kisligeti” cigányok mindennapi együttélése konfliktusokkal terhes. A magyarok szerint ennek elsősorban a romákra egyre inkább jellemző lopás az oka. A falubeli magyarok a roma közösségről beszélve gyakran használják az alábbi fogalmakat: „régik cigányok” és „mai cigányok”, illetve „hegyi cigányok” és pünkösdisták romák. Az első összehasonlításban hangsúlyozzák, hogy a „régik cigányok” „kevesen voltak” (azaz név szerint ismerték őket), volt munkájuk (tehát nem loptak), tudtak magyarul és „tudták a helyüket” a faluban. Ezzel szemben a „mai cigányok” nagy részét nem ismerik, számuk emelkedése miatt veszélyben érzik „szimbolikus” területüket, valamint faluvezető szerepüket. Nem különböztetik meg a két roma felekezeti csoportot, s bár a pünkösdisták cigányokkal nincsenek hasonló konfliktusai, a romákról alkotott toposzait és előítéleteiket mind a két rétegre vonatkoztatják.

Az egyre növekvő számú roma közösség jelentős része nem tagolódik be a falu hagyományos szerkezetébe, nem fogadja el a nem cigányok által neki szánt „szerepet”.

<sup>14</sup> A polgármesteri hivatal 2004-es adatai szerint.

Öntudatosabb rétege helyet követel a falu nyilvánosságában. Szociálisan kiszolgáltatott csoportját fenyegető erőként érzékeli a magyar közösség. Így az első látásra szociális-gazdasági konfliktus társadalmi és etnikai ellentét elemekkel is kibővül.

A továbbiakban bemutatom azt a történetet, ami a háromnemzetiségű falu utóbbi tíz esztendejének legnagyobb konfliktusát okozta. A felekezeti konfliktus a protestáns, magyar közösség belső ügye volt, ennek ellenére egyaránt érezte hatását a falu interetnikus kapcsolatrendszerében, közösségi és nemzetiségi viszonyaiban.

A dél-erdélyi protestáns faluban a nyolcvanas évek végén egy új vallási mozgalom indult meg, amelynek megszervezője és életben tartója a helyi protestáns egyház lelkésze volt. A fiatal lelkész 1987-ben került segédlelkészként a faluba. Munkáját bibliakörök szervezésével kezdte meg. Mindez új volt a falubeli protestánsok számára, hiszen előtte sem fiatalok, sem fiatal házaspárok számára nem tartottak külön bibliaórát. A faluban negyven esztendőig szolgáló idős pap csütörtökönként megtartott bibliaórájára, a hagyomány szerint, csak idős asszonyok jártak. A fiatalok és a fiatal házaspárok bibliaórái imádkozással, bibliamagyarázattal és énekléssel teltek. Nagyon hamar népszerűek lettek, a falubeli protestáns fiatalok szinte kivétel nélkül megfordultak ezeken a rendezvényeken. A falu felnőtt társadalma elégedett volt az új lelkésszel.

Ennek ellenére, 1988-ban, egy évvel a fiatal lelkész szolgálatba állása után feszültségek keletkeztek a lelkész és a gyülekezet között. A lelkész a hagyományos temetési szertartás egy részét, a tort, „pogánynak” nyilvánította és megpróbálta kivenni a rítusból. A falubeliek templomlátogatásának ritkaságát is kifogásolta és egyre több problémája akadt a konfirmálásra készülő fiatalok szüleinek „vallási buzgalmával” is. Ezeket a kifogásait a lelkész a presbiteri gyűléseken vetette fel először.

A következő években egyre több fiatal maradt ki a heti rendszerességű bibliaórákról. Sok mindezzel indokolták ezt. A leggyakrabban hangoztatott érvek között szerepelt a lelkész „kivételezése”, illetve szigorú követelményei. A fiataloknak és fiatal házaspároknak megtartott bibliaóra mellett a lelkész az idős asszonyoknak is megtartotta a heti imaóráját. Ezeken az alkalmakon, hasonlóan a fiatalok összejöveteleihez, a Biblia szövegeit magyarázták, együtt imádkoztak és énekeltek a gyülekezeti tagok. Ám a hívek kezdeti lelkesedése idővel ezen az összejövetelen is alábbhagyott. Ennek azonban egészen más okai voltak, mint a fiatalok esetében. Egyrészt a kilencvenes évek elején új énekeskönyvet kezdtek használni, amelyet a gyülekezet tagjai, külső borítójának színéről, csak „piros könyv”-nek neveztek. A „piros könyv”-ben levő énekek nem egyeztek meg a protestáns énekeskönyv vallásos dalaival, ritmusuk gyorsabb volt, s időnként – a lelkész irányításával – tapsolással, dobogással vagy ritmikus mozgással kísérték őket. A protestáns gyülekezet tagjainak szokatlan volt az énekek gitár- vagy harmóniumkísérete is, főleg miután ez váltotta fel az orgonakíséretet a templomi istentiszteleteken. A gyülekezet ugyanis kántor nélkül maradt, mivel az addig kántori szolgálatot végző falubeli nő Magyarországra költözött.

A gyülekezeti vallásgyakorlat is megváltozott ezekben az években. Az újítások közé tartozott az is, hogy bevezették a hangos és kötetlen egyéni imát, amit olykor állva, feltartott kézzel vagy ritmikus mozgással kísérve mondtak. A gyülekezeti tagok előtti hangos és szabad folyású ima többeknek gondot okozott. A korábbi lelkész által vezetett liturgikus gyakorlatokon magukban imádkoztak a hívek. Egy-egy kevésbé sikerült imamondást hetekig emlegettek a falubeliek, kínos perceket okozva ezzel annak, aki az imát mondta. Mindezek hozzájárultak ahhoz, hogy a kilencvenes évekre nem csak az idősek és fiatalok bibliakörének létszáma csökkent jelentősen, hanem a vasárnapi istentiszteletekre is egyre kevesebben jártak.

Az 1989-es forradalom a faluban is érezte hatását. A határok megnyitása a nyugati protestáns egyházak segélyáradatát indította meg. A lelkész ezektől az évektől kezdve sokat tartózkodott külföldön. Holland és svájci protestáns egyházakkal vették fel a kapcsolatot, amelyek a segélyek folyósítása mellett testvérgyülekezeti viszony kiépítését is megkezdték. A beérkező segélyekből, valamint a gyülekezet tagjainak ingyenes munkájával a parókia udvarán új gyülekezeti ház építésébe

fogtak, s néhány év múlva a falu határában malmot és kenyérsütő üzemet, valamint fűrészmalmost létesítettek.

1990-ben került sor a presbitérium tagjainak időszakos választására. A lelkész a presbitérium néhány tagjának felmentését és női presbiterek bevonását javasolta az egyházi munkába. A presbitériumi tisztségre addig idős férfiakat választott a gyülekezet, s új tagokat csak elhalálozás esetén kerestek. A tisztség hagyományosan a falu nagy presztízsű családjában apáról fiúra öröklődött, ám – érdemtelen utód esetén – csak a hagyomány jogán senkit nem választottak meg presbiternek. Nők viszont nem kerültek presbiteri tisztségbe. Egyházi szervezetük a Nőegylet volt, amit azonban az új lelkész egyre kevésbé támogatott. A Nőegylet megszűnt s az egyházhoz, illetve a lelkészhez szorosabban kapcsolódó aktív Nőegyleti tagok közül hármat a lelkész presbiteri tisztségre javasolt. A presbiterválasztás után a lelkész és a gyülekezet viszonya továbbra sem javult.

Miközben sokan elpártoltak, a lelkész mellett megmaradt „fiatal bibliakörösök” egyre aktívabban lettek. A faluban missziós szolgálatot vállaltak, a templomban és a vendégházban vallási témájú előadásokat rendeztek, magányos öregeket látogattak. Nem csak a településen látogatták az időseket, hanem a szomszédos megye öregotthonába is rendszeresen eljártak és bibliórát tartottak számukra.

Később „cigánymissziót” kezdtek el a falubeli és a környékbeli beás és oláh-cigány közösségekben. A korai missziós szolgálatról egy karizmatikus nő a következőket mondja:

*„Igaziból az egész úgy kezdődött, hogy nem volt vezetőjük [ti. a helybéli romáknak] és meghallották, hogy nálunk van egy mozgalom és abszolút, az autót leállították és kérték, hogy jöjjön közéjük és hirdesse az igét, mert nincs, aki nekik hirdesse. Éhesek voltak az evangéliumra. Ez olyan érdekes volt, komoly férfiember... Úgy kezdődött, hogy mikor bementünk egy cigány emberhez, nekünk, hogy mondjam...? Két napig sokk alatt ért. Nem az, hogy cigány házba vagyok, hanem az, hogy más, más stílus. Rend volt a házban, nagyon rend volt, de az tény, az a szín különbség! Ők szeretik ezeket az élénk színeket, végig méz a házban, csupa élénk szín. Semmi, hogy mondjam, ahogy mi összekombináljuk a színeket. Érezted, hogy bombázza a szemedet [nevet] két napig sokk alatt éltem, egész más volt.”* (B. I. fiatal, házasságban, karizmatikus nő, 2006.)

Kezdetben heti rendszerességgel jártak ki a kisligeti cigányok telepére. A cigányokat sejtközösségekbe szervezték, bibliai felkészítő órákat tartottak nekik. A sejtközösségek vezetői minden esetben magyar fiatalok voltak. A hetekig tartó vallási felkészítő gyakorlatok alatt cigány fiatalokat képeztek ki sejtvezetőknek, s az ő vezetésükkel újabb sejtkeket próbáltak alakítani. Ám törekvésük egy idő után kudarcba fulladt, mivel csupán néhány cigány fiatal csatlakozott, a romák többsége nem látogatta ezeket a vallásgyakorlati alkalmakat.

Ezután a szomszéd település kelderás cigányainál kezdtek missziós szolgálatba. Ám ott már létezett egy erős pünkösdistá cigány gyülekezet, s ők nem vették jó néven a karizmatikus fiatalok próbálkozásait. Később egy távolabbi falu beás cigányai között kezdtek missziós szolgálatba, ezúttal teljes sikerrel. Ebben a faluban több sejtközösséget szerveztek, a romákat kocsival és mikrobuszokkal szállították a vasárnapi istentiszteleti alkalmakra, és rendszeres missziós rendezvénysorozatokat tartottak számukra.

A fiatalok cigánymissziós-szolgálatára nagy felháborodást keltett rokonságuk, családjuk körében. A protestánsok egyrészt értetlenül álltak azelőtt, hogy a fiatal karizmatikusok hetente több napot töltöttek a cigány telepeken, s a megtérített tagok közül néhányval szinte baráti kapcsolatba kerültek. A romákkal való szorosabb személyes kapcsolat a velük való érintkezés tilalmára vonatkozó szigorú tabut sértette meg a protestáns közösségben.

A nyolcvanas évek végétől a lelkész közös nyári táborozásokat szervezett. Az erdei lelkigyakorlatra az első években sok fiatal ment el, ám a kilencvenes évektől kezdve ezeken már csak a lelkész által vezetett bibliakörös fiatalok, valamint néhány idős asszony vett részt. Napjaik imádkozással és biblia-magyarázatokkal, nyilvános hitvallással teltek. A táborok „történetei” felkavarták a falu közvéleményét.



A szülők egyre kevésbé engedték el gyermekeiket, s zavaros történetek keringtek az ott történt eseményekről. A falubeliek „kábitószeres, drogált” teákról, tűzbe esett fiatalokról, önfeláldozó kacagó vagy kétségbeesetten síró, viselkedésükben gyökeresen megváltozott gyerekeikről meséltek.

A lelkész szolgálata ekkor már csak a fiatal bibliakörös csoport fenntartására, lelki életének irányítására koncentrált. A fiatalokkal napi kapcsolatban volt, s ők minden estéjüket és vasárnapjukat a paplakon töltötték, szabad idejükben pedig missziós szolgálatot végeztek. A fiatal bibliakörösök családjai nem nézték jó szemmel a dolgot.

Az egyre növekvő feszültség ellenére 1993-ban a presbitérium nyílt szavazással megválasztotta a lelkészt a falu parókus papjának. Valószínűleg az egyre élesebbé váló falubeli helyzet is hozzájárult ahhoz, hogy a lelkész, megválasztása előtt, tisztázni szerette volna a gyülekezetben betölthető szerepét és mozgásterének határait. Ám erre a protestáns egyház választási szabályai akkor és ott nem adtak lehetőséget. 1994. február 6-án az új parókus lelkészt nagy ünnepség keretében avatták fel.

A lelkész megválasztása után istentiszteleti alkalmakon és bibliaórai összejöveteleken rendszeresen hirdette a szombati keresztelők helyett a vasárnapi istentisztelet keretén belül zajló kereszteleési szertartást. A presbitériumi szavazás eredményének kihirdetése a következő vasárnap megtörtént a templomban.

Ez az időszak volt a presbitérium választásának időszaka is. 1994. május 8-án a templomban tartott közgyűlésen vetették fel az új presbitérium megalakítását. Ekkor egy gyülekezeti tag javasolta, hogy a presbitériumba ne válasszanak női tagokat. Ezzel az indítvánnyal többen egyetértettek; ennek ellenére az 1994. október 23-án megtartott templomi közgyűlésen a presbitérium által előre összeállított választási listát – amelyen nők is szerepeltek – megszavazta a közgyűlés. A presbiterek száma a korábbiakhoz képest jelentősen csökkent. Az első presbitériumi gyűlés során az új presbiterek a lelkészt támogatásukról biztosították, és a közös munka reményében tisztázták falubeli helyzetüket és feladatukat.

A parókus lelkész szolgálata alatt egyre gyakrabban hangzott el a szekta szó; a kifejezést a falubeliek nem külső vallási térítő csoportokra alkalmazták, hanem a lelkészre és az általa vezetett fiatalok bibliakörére. Ezekben az években kezdte el a lelkész szervezni nyári lelki gyakorlatait. A Pál-, Fülöp- és János-kurzusokat a parókia udvarán levő nagy gyülekezeti házban tartották, külföldi vallási csoportok és lelkészek vezetésével. A bibliaórákról már korábban kimaradt fiatalok nem vettek részt a kurzusokon, ekkor már csak a lelkészhez szorosan kapcsolódó fiatal csoport, valamint néhány idős asszony látogatta a több napig tartó rendezvénysorozatot.

A nyári kurzusok után a falubeli ellentétek egyre fokozódtak, elsősorban a családokon, rokonságon belül. A fiatalok a kurzus hete alatt a gyülekezeti házban aludtak, s a szülők ezt igen nehezményezték. Másrészt a kurzusok történetei hamar elterjedtek a faluban, a résztvevőket súlyos kritikával illették és gúny céltáblái lettek. A bírálat nemcsak azokat érte, akik valóban részt vettek a kurzusokon, hanem házastársaikat, közeli rokonaikat is. Ennek hatására a kilencvenes évek közepére a lelkész ellen szervezkedők csoportja egyre határozottabbá vált.

A karizmatikus csoportba tartozó fiatalok az otthoni feszült helyzetből is gyakran menekültek a lelkészlakba. Mindennapi életvitelük egyre határozottabban elkülönült a falu fiatalságának elfogadott normáitól. Nem vettek részt a falu átmeneti szertartásain, a keresztelezőn, esküvőkön, illetve, ha részt vettek, magatartásukkal tüntetőleg hangsúlyozták különállásukat. Vasárnaponként nem mentek ki a mezőre segíteni szüleiknek, álláspontjukat bibliai igékkel és idézetekkel védtek. Hetente több napot a cigány telepeken – családjuk szénében ellenőrizhetetlen, gyanús és veszélyes közegben – töltöttek. A cigány telepeket a falubeli magyar közösség „érinthetetlen” térnek tekintette, ahova csak nagyon indokolt esetben szabad belépni. A fiatalok olyan emberekkel tartottak napi kapcsolatot, akikkel a magyar közösség tagjai csak legszükségesebb esetben, s akkor is csak meghatározott keretek között léphettek kapcsolatba.

Az élessé váló helyzetet tovább súlyosbította, hogy a lelkész beszüntette a vasárnap esti istentiszteletet is. Így ettől kezdve már csak hetente egyszer, vasárnap délelőtt volt istentisztelet a fa-



luban. Prédikációiban a lelkész súlyosan bírálta a protestáns gyülekezetet, „hitetleneknek” tartva őket. A csoportjába járó fiatalokkal a falubelieket „megtérítő” színelőadásokat rendezett, s ezek felkavarták a falu protestáns közvéleményét. Mindezek következtében a protestáns gyülekezet tagjai egyre kisebb számban vettek részt az istentiszteleti alkalmakon, és a bibliaórákon való részvétel is tovább csökkent.

1996 őszétől a lelkész bizonytalan időre eltávozott a faluból doktori tanulmányait befejezni. Helyettesítésére egy fiatal segédlelkész nőt kértek fel, aki már korábban szolgált a gyülekezetben, s nagy elismerésnek örvendett a faluban. A lelkész nőt a faluba kerülésekor döbbenten tapasztalta a gyülekezetben forrongó konfliktust. A fennálló helyzetet családlátogatásokkal próbált enyhíteni, igyekezett az ellentéteket elsimítani a lelkész és a gyülekezet között. Ugyanakkor – a lelkész tanácsait követve – nem változtatott a fennálló gyakorlaton, s nem állította vissza a kimaradt istentiszteleti alkalmakat és bibliaórákat.

A kilencvenes évek második harmadától a lelkészhez járó fiatal biblikörösök csoportjának határai megszilárdultak, létszámuk állandóvá vált. A csoportra egyre gyakrabban alkalmazták a „karizmatikus” jelzőt. Először a lelkész és köre használta, később a többi falubeli is így különböztette meg őket. A faluban a karizmatikus szó nagy általánosságban ismeretlen volt a protestáns gyülekezetben, csupán néhány bibliafordító idős ember ismerte értelmét. Annak ellenére, hogy a lelkész nem tartózkodott a településen a csoport összetartása egyre erősebbé vált. Körülbelül 50 rendszeresen járó tagjuk közül mintegy 30 volt a fiatalok száma.<sup>15</sup> A fiatalok kétharmada nő volt, egy harmaduk férfi. A csoporthoz csatlakozó idősök között csupán egy férfi volt, az idős nők többsége özvegyasszony volt. A fiatalok közül többen is teológiai tanulmányokba kezdtek, néhányan szociálmunkás-képzésre jelentkeztek.

A csoport falubeli kapcsolatai ekkora már kritikussá váltak. A fiatalok állandó összetűzésben álltak szüleikkel, s a nézeteltérések gyakran tettesleges fegyverkezésbe torkolltak. Azokban a családokban is felborult a mindennapi élet, ahol csak az asszony járt a karizmatikus csoportba. A cigány misszió állandó téma lett a faluban, hiszen a más falubeli cigányok vasárnapi megjelenése a településen szembeszökő volt.

A feszült helyzet természetesen érintette a lelkészt is. A fiatalok „megrontása” mellett a legfőbb vád ellene összeférhetetlen magatartása volt. A lavinát végül két dolog indította el. Az egyik egy karizmatikus fiatal lány „szökése” volt. A falu egyik legjobb módú családjának egyetlen gyermeke volt ez a tizenhét éves lány, aki a szüleivel való konfliktus hatására titokban elutazott otthonról. A család kétségbeesetten kereste, míg napok múltán megtalálta az egyik távoli nagyvárosban.

Ezzel párhuzamosan újabb történet kavarta fel a falu közvéleményét. A gyülekezetben nagy népszerűségnek örvendő helyettes segédlelkész nőt is kinyilvánította csatlakozását a karizmatikus csoporthoz. Döntését „megtérésével”, az igazi, mély hitélet megtalálásával indokolta. A gyülekezetet annál inkább felkavarta ez a dolog, mivel úgy emlékeztek, hogy korábban a segédlelkész nőt helytelenítette a lelkész vallásgyakorlatának új mozzanatait.

Az elsőként lány szüleinek kétségbeesése és a fiatal papnő pályafutása végül szervezkedést indított el a faluban. Ennek élén őt asszony állt, akik több hozzájuk csatlakozó falubelivel együtt levelet írtak a protestáns egyház püspökének, kérve tőle az ügy kivizsgálását. Ugyanakkor, a falugyűlés összehívásának érdekében, aláírásgyűjtésbe is kezdtek.

1997-ben canonica visitatio<sup>16</sup> volt esedékes az egyházmegyében, melyet a püspök jelentett be, s melynek helyét a település egyházközségében jelölte ki. 1997. szeptember 24-én püspöki karával és egyházmegyéjébe tartozó lelkészeivel együtt érkezett meg a településre, hogy az esedékes egyházmegyei lelkészgyűlést megtartsák. A lelkészgyűlés után egy falubeli asszony bebocsátást kért a püs-

<sup>15</sup> Pontosabb adatokat nem tudtam meg a csoportról, a tagokra többen is különbözőképpen emlékeznek.

<sup>16</sup> A canonica visitatio egyházi gyakorlat, melynek során egy egyházi vezető meglátogatja az egyházmegyéjébe tartozó eklézsiákat, ellenőrízve az ott folyó vallási életet.

pökhöz, s átadva az aláírt íveket, falugyűlés összehívását szorgalmazta. A püspök még aznap estére falugyűlést hirdetett a protestáns templomban.

Az első este megtartott falugyűlésen a protestáns gyülekezet felnőtt tagjai, valamint a püspök és kísérete vett részt. Az első falugyűlésen a lelkész nem vehetett részt, mivel a püspök úgy vélte, hogy személye megakadályozná a gyülekezet tagjait abban, hogy őszintén feltárják problémáikat. Ezen a falugyűlésen a protestáns gyülekezet tagjai mondták el kifogásaikat, a lelkész és csoportja elleni vádjaikat. A karizmatikus csoport tagjai is részt vettek, de nem kaptak felszólalási jogot, hozzászólási kísérleteiket a protestáns falubeliek megakadályozták.

Az első gyűlést másnap újabb gyűlés követte, amelyet a karizmatikus csoport kért a püspöktől, mivel az első esti közgyűlésen nem jutottak szóhoz. A lelkész a második közgyűlésen sem vehetett részt, de a karizmatikus csoport tagjai szót kaptak. Többen is felszólaltak, elmondták védekezéseiket, cáfolták a vádakat, illetve néhányan nyilvános bűnbánatot és hitvallást tettek. A gyűlésen részt vevő protestánsok nem fűzhettek hozzá ellenvéleményüket.

A falugyűlést követően, 1997. november 5–6-án Egyetemes Lelkészerkeztetlet tartottak a püspöki székhelyen, amelynek keretében tárgyalták a lelkész feljelentésének ügyét. Ezen már a lelkész is részt vehetett, s elmondhatta védekezését, saját magyarázatát a faluban történekről.

Ahhoz, hogy megértsük az ügyben születő ítéletet, tudnunk kell, hogy Erdélyben a protestáns magyar egyházak (evangélikus, református és unitárius) vezetői elítélték a karizmatikus mozgalom felbukkanását, és papjaikat óva intették az új vallási tanok gyakorlásától, illetve terjesztésétől.<sup>17</sup> Az új vallási mozgalomhoz csatlakozott lelkészeket e tanok nyilvános megtagadására kötelezték. Amennyiben ezt meg tették, megrovásban részesítették őket, de folytathatták hivatalukat. Amennyiben viszont ragaszkodtak hitbéli meggyőződésükhöz, szigorú ítéletnek vetették alá őket.

Ennek az állásfoglalásnak tükrében a falubeli parókus lelkészt az egyházi bíróság „megfosztotta palástjától” és eltiltotta a protestáns egyházi szolgálattól. Az ítélet következtében a lelkész nem tartozott többé a protestáns egyház lelkészi karába. November 11-én a segédlelkész nő levelet írt a püspöknek, amelyben bejelentette, hogy önként lemond a további protestáns lelkészi szolgálatról, s kilép a protestáns egyházból. A lelkész csoportjából induló két fiatal teológus-lelkész nyilvánosan visszakozott, hitvallást téve a protestáns egyház mellett, így ők maradhattak a protestáns teológián. A harmadik fiatal lelkész nő, aki a lelkész hatására lépett a lelkészi pályára, megtagadta a protestáns egyház követelését, s egy másik egyház lelkészei közé lépett át.

A püspökség új lelkész házaspárt nevezett ki a faluba. Ekkor a karizmatikus csoport kivált a protestáns gyülekezetből. A további presbiteri gyűlések már az újonnan kinevezett lelkész elnökletével folytak. A protestáns gyülekezetből kiszakadt, 40–60 fős karizmatikus csoport először az egyik, gyülekezetükbe tartozó családnál tartotta istentiszteleteit. Ám ez a család egy év múlva kivált a karizmatikus csoportból s az istentiszteleti alkalmakat nem tarthatták többé náluk. Ezután a lelkész kezelésében maradt malom és pékség épületében gyűltek össze. Ám ez a falu határán kívül esett, s nehezebben volt megközelíthető. Így két év múlva egy Magyarországon élő falubelitől béreltek házat, s ott létesítettek imaházat. 2004-től a pékségben templomot építettek s ott tartották istentiszteleti alkalmukat. Ezeken a helyeken a volt protestáns lelkész, ahogyan ők nevezték: a Pásztor – vezetésével istentiszteleteket, illetve missziós alkalmakat rendeztek. Többször tartottak istentiszteletet a falut környező dombokon, ahol hatalmas erősítőik segítségével hirdették az igét. Továbbra is szerveztek nyári táborokat, s a tagok száma tovább bővült más településekről származó román és cigány hívőkkel. A karizmatikus gyülekezet tagjai román és magyar kétnyelvű újságot indítottak *Áttörés/Spártură* címmel, melyben havonta számoltak be rendezvényeikről. A mozgalom cigány tagjai meg-

<sup>17</sup> Az erdélyi katolikus egyház a protestáns egyházakkal szemben elfogadta a karizmatikus mozgalmat, a megalakult karizmatikus csoportokat saját keretén belül tartotta meg. Így a nagyváradi Erdélyi Katolikus Karizmatikus Megújulás Ifjúsági Szolgálat, valamint a kolozsvári karizmatikus közösség is ezekhez tartozik.

térésükről vallottak, a magyarok pedig missziós alkalmak eredményességéről számoltak be a lap hasábjain.

Istentiszteleti alkalmakon kívül csoportonként (sejtenként) találkoztak. Ezek a kisebb csoportok kor szerint oszlottak meg. Így külön sejtje volt az időseknek, a házasoknak és a fiataloknak. Külön sejteket hoztak létre a cigánytelepek megtért gyülekezeti tagjai számára is. Ezek a sejtek is korcsoport szerint oszlottak meg, a sejtekbe – a magyar sejtvezetőkön kívül – csak cigányok jártak.

Az azonos korcsoportú cigány és magyar karizmatikus hívek tehát nem jártak egy sejtbe. Ennek több oka is volt: egyrészt a beás cigányok nem beszéltek magyarul. Ezzel szemben a falubeli magyarok kielégítően beszéltek románul, de az istentisztelet mindig magyar nyelven folyt. A falubeli protestáns magyar közösség számára a magyar nyelvű istentisztelet a kommunizmus alatt különleges összetartó kapocssá vált. A protestáns istentisztelet volt az egyetlen alkalom, ahol a falubeli magyar közösség mint nemzetiégi csoport gyűlhetett össze. Számukra a vallás nyelve a magyar volt, és a vallásgyakorlat helye is egy szimbolikusan magyar terület volt. A cigányok, a hivatalos indoklás szerint, pedig azért tartoztak külön sejtbe, hogy mindenki az anyanyelvén gyakorolhassa a lelki életét. A közös istentiszteleteken viszont – ahogyan nőtt a cigány résztvevők száma – egyre inkább a román nyelv lett a prédikáció nyelve. Ezt az idősebb karizmatikus asszonyok nehezményezték, s később többen emiatt már csak a sejtalkalmakra jártak.

A karizmatikus közösség számára fontos volt a hitben egyesülő közösség ideája, mindezt finomították a bűnbánattal történő egyenjogúsítás elvével. Azaz a csoport felépítése szempontjából nem a falubeli származás, a hívő ember társadalmi, gazdasági háttere volt a fontos, hanem a nyilvános bűnbánattal megkapott bűnbocsánat, a hitben való „új élet lehetősége”. A lelki elmélyüléssel járó Szentlélek-keresztség, s az ezáltal megkapott karizmák állították fel a közösség új belső hierarchiáját. A beavatottabbak, a több karizma birtokában levők töltötték be a karizmatikus közösség vezető szerepeit. Sor került ugyan olyan vallásgyakorlati alkalmakra (istentiszteletekre és missziós alkalmakra), amelyekben cigányok és magyarok egyaránt részt vettek, de továbbra is egyenlőtlen viszonyban: a magyarok mint tanítók, mint a tudás, a hit átadói, a cigányok pedig mint tanítványok jelentek meg. A cigány missziót a fiatal karizmatikusok saját lelki fejlődésük szempontjából tartották fontosnak. Olyan feladat volt ez számukra, amely miközben a karizmatikus mozgalom törekvéseit szolgálta, mégis csak szembeállította őket saját közösségük interetnikus viszonyokat szabályozó normáival. Ezt a dilemmát szemléleti az alábbi interjúrészlet:

*„Mikor tanítod is a cigányt, akkor neked van a magyar felfogás és magyar hozzáállás és a magyar elméleted és felfogásod, és akkor mész és azt próbálsz rárakni a cigányra. S akkor egy adott pillanatban magyart akarsz faragni a cigányból, s ez működött Erdély szinten is. Nekünk egész más a felfogásunk. Pont azért, mert egy alsó réteg, és kell segíteni, hogy eljussanak oda. Pont ezért, mert kell segítened, és akkor hagyjad, hogy éljenek, menj ki az ő körükből. Hagyjad, hogy ő a saját népét vezesse, az ő felfogásával. Mert itt buknak el a dolgok, hogy segítsük, de adott pillanatban akarunk nagy magyart csinálni belőlük, szóval cigány, de legyen az a magyar ... És egész más felfogás, hit terén is egészen máshogy közelítik meg dolgokat. Ilyen téren .... Mondjam azt, hogy ... magyar ember, de románokkal is foglalkoztunk, s most látom a párbuzamosságot a három nemzet között felfogás szerint. A magyar ember az olyan, hogy nehezen batározza el magát, de mikor elbatározta, amellet ott van és nem egy hangulatember. A cigány pont az ellenkezője, ezért nem fér össze a cigány a magyarral. A román valahol a középben van. A cigány s magyar között ezért vannak konfliktusok, a cigány első pillanatban ... nekünk ez volt a veszélyünk, hogy fű, elmondtuk az evangéliumot, fű, betűszedtek, ha kellett tapsoltak, ha kellett sítottak, mint a záporosó, és másnap nem ismertél rá. Ez a magyarnál nincs. Szóval nem egy stabilak még érzelmileg sem, nagyon fellobbannak, nagyon hamar vissza, szóval sok türelem kell ahhoz, hogy tényleg lássam a stabilitást, hogy el tudja dönteni, hogy igen, ezt így akarom.” (B. I. fiatal, házas, karizmatikus nő, 2006.)*

Összefoglalva elmondható, hogy a karizmatikus csoport a felszínen olyan transzetenikus közösséget hozott létre, ahol a megtértek etnikai vagy nemzeti kötődése háttérbe szorult az új vallási identitásukhoz képest. Ugyanakkor az új vallási mozgalom a történeti mintákat követve újra etnikai alapon választotta szét híveit. Így a falubeli nemzetiségi hierarchia ugyanúgy megjelent a karizmatikus mozgalomban, mint az itt élők mindennapjaiban.

Emellett viszont a karizmatikus csoport tagjai fontos falubeli szabályt sértettek meg: a vallás terét bizonyos fokig a cigányokkal közös térré tették. A faluban a cigányok és nem cigányok között szabályozott viselkedési normák és csak meghatározott találkozási lehetőségek voltak. A viselkedést mindig egyfajta kliens-patrónus viszony határozta meg, amelyben a cigány fél minden esetben alárendelt szerepet töltött be. Személyes kapcsolataik a munkalehetőség megbeszélésére és elvégzésére korlátozódtak. Az általános iskola szegregálta a gyerekeket. Bár egy épületbe jártak, de külön szárnyban voltak a cigány és a nem cigány osztályok. Így már az iskolában sem alakult ki baráti kapcsolat a cigány és nem cigány gyerekek között. A magyar/román és a cigány közösségnek nem voltak közös ünnepeik; a két évente megrendezett falunapok zárt rendezvényein a romák nem vettek részt, legfeljebb a foci pályán megrendezett ingyenes koncertre mentek el. Szent tereik is elkülönültek egymástól, még az ökumenikus imahét folyamán sem voltak közös istentiszteleti alkalmak. Közösségi és rokonsági kapcsolathálójuk párhuzamosan futott egymással, sem komasági, sem családi kapcsolatok nem voltak romák és nem romák között.

A karizmatikus közösség missziós alkalmain nyíltan vallotta a hitben való egyenjogúsítást. Prédikációik, tanításaik, vallásos folyóiratuk cikksorozata rendszeresen taglalta az új vallási mozgalomnak a hit mércéjével mérő, befogadó erejét; azt, hogy a csoporthoz tartozás alapja nem a gazdasági háttér, nem a nemzetiségi származás, nem is a társadalmi szerep, hanem a vallásos hit mélysége. A karizmatikus mozgalom vallási eszmerendszere közösségi jellegű volt tehát, közösségi vallásgyakorlati rendszerekből állt, közösségi jelentésekkel és szimbólumokkal.

Ez az ideológia hozzájárult ahhoz, hogy az új vallási mozgalom a faluban alternatív közösséggé vált, melynek zárt, bensőséges, elköltelezett csoportjai voltak. Victor Turner fogalmát használva kialakult egy új communitas (Turner 2002: 119), amelyet a vallási és az interetnikus viszonyokra vonatkozó normák semmibe vétele miatt a falubeli protestáns közösség „megvetett”. Ezzel együtt etnikai szempontból „vegyes” sejtek például nem jöttek létre. Cigányoknak és nem cigányoknak nem alakultak ki korcsoport szerinti közös sejtjeik. Így külön gyűltek össze a fiatal roma származásúak, külön a fiatal magyarok, külön a középkorú cigányok és külön a középkorú magyarok. Belső működésében tehát az új vallási mozgalom – transzetenikus-vallási ideológiája ellenére – hierarchizált és etnicizált volt.

Mindez leképezi azokat a nemzetiségi és felekezeti hovatartozási határokat, amelyekkel az erdélyi régió jellemezhető. Mert jól tudjuk, hogy Erdélyben a felekezeti hovatartozás etnicizált. A szimbolikus etnikai hovatartozásban a cigányok és románok ortodoxok, a magyarok katolikusok vagy valamelyik történelmi protestáns (református, evangélikus, unitárius) egyház tagjai.<sup>18</sup>

Ennek tükrében érthető, hogy a falubeli protestáns erkölcsi normarendszernek is egyik fontos eleme a nemzetiségi-felekezeti határok megtartása lett. Így a protestáns közösség tagjai nem voltak mindennapi szoros kapcsolatban sem a falubeli románokkal (ortodoxokkal), sem a falubeli cigányokkal (pünkösdistákkal-ortodoxokkal). Viszonyrendszerük bizonyos terekre és időkre korlátozódott. Ebbe beletartozott a munkakapcsolat (román–magyar egalitárius viszonyban és cigány–magyar hierarchikus viszonyban), az esetleges együtt ünneplés (elsősorban faluünnepeken, csak román–magyar viszonyban) vagy a szomszédsági viszony (elsősorban a Román sori magyaroknál). Sem szorosabb baráti viszony, sem házassági kapcsolat nem létesülhetett „nemzetiségi felekeze-

<sup>18</sup> Természetesen az erdélyi felekezeti viszonyokat ennél lényegesen sokszínűbb kép jellemzi, ám a szimbolikus etnikai hovatartozás felekezeti vonalon húzható meg.

tek” között anélkül, hogy bizonyos normákat ne sértettek volna a részt vevő felek. Az interetnikus kapcsolatok, amennyiben voltak is, elsősorban román–magyar viszonyban értelmeződtek, a cigány–magyar kapcsolatrendszer a falu közösségének határain túl volt. Azaz a falubeli magyarok és románok a helybéli megnövekedett számú cigány közösséget nem tartották a település lokális közösségébe tartozónak.

Tény, hogy a karizmatikus közösséghez csatlakozó magyarok interetnikus kapcsolatrendszerre átalakult, hiszen olyan tereken léptek kapcsolatba a romákkal, ahol a protestánsok nem tettek. A karizmatikus csoport tagjai – vallási ideológiájuk szellemében – a közösségi szent térben és időben nem mint etnikai-lokális közösség, hanem mint vallási csoport határozták meg identitásukat. „Magán” időben, azaz a sejték alkalmain azonban szent tereik éppúgy zárva maradtak a más nemzetiségű közösségi tagok előtt, mint a protestánsoknál. Az új vallási mozgalomhoz csatlakozó etnikai közösségek közötti nemzetiségi határok bizonyos tereken merevek és átléphetetlenek maradtak.



„Harta a két a világháború között” Rudolf Hartmann (Cím nélkül)  
*Forrás:* Hartmann-Nachlaß, IKGS (Institut für deutsche Kultur und Geschichte  
Südosteuropas e. V. an der Ludwig-Maximilians-Universität München



## Etnicitás, helyi társadalom és hatalom egy magyarországi német településen Harta, 1920–1956

Harta a Duna bal partján, Budapesttől 100 kilométerre, délre fekvő nagyközség, amelyet a 18. század eleji migrációs hullámmal Magyarországra érkező német telepesek egy kis csoportja alapított 1723-ban, miután a református Ráday Pál hozzájárult ahhoz, hogy a jórészt evangélikusokból álló közösség – szigorú, szerződésben rögzített feltételek elfogadása után – letelepedjék birtokán, s annak egy részét művelés alá vonja.<sup>1</sup> A következő százötven évben a település kiterjedése és lélekszáma is gyorsan nőtt, és az 1870-es évekre Kis-Harta lakosainak száma (a kalocsai érseki uradalom 5000 holdján élő katolikus bérlők családtagjait nem számítva) már 2669 fő volt, akik közül 2080 fő az evangélikus, 516 fő a református, 38 fő a katolikus, 35 fő pedig a zsidó egyházhoz, illetve felekezethez tartozott.<sup>2</sup> Az 1900-as népszámlálás már 4767 hartai lakost rögzített, köztük 1561 magyar anyanyelvűt, akiknek egy része Teleki József gróf időközben a település közigazgatási határain belülre került dunatetőtleni nagybirtokán élt és dolgozott.<sup>3</sup>

Harta nemzetiségi és anyanyelvi összetétele (1900–2001)

	1900	1920	1941	1949	1980	2001
Összlakosság	4767	5035	5815	5727	4315	4542
Német nemzetiség	–	–	1347 (23,15%)	–	7 (0,2%)	246 (5,4%)
Magyar nemzetiség	–	–	4458 (76,7)	–	4306 99,8%	4132 91%
Egyéb nemzetiség	–	–	10 (0,15%)	–	2 (0%)	164 (3,6%)
Német anyanyelv	3110 (65,2%)	3494 (69,4%)	3574 (61,5%)	56 (1%)	36 (0,8%)	68 (1,5%)
Magyar anyanyelv	1561 (32,8%)	1480 (29,4%)	2181 (37,5%)	5.659 (98,8%)	4278 (99,2%)	4434 (97,6%)
Egyéb anyanyelv	96 (2%)	61 (1,2%)	60 (1%)	12 (0,2%)	1 (0%)	40 (0,9%)

Forrás: A Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal és a KSH közleményei.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A tanulmány a T43110 sz. OTKA kutatás támogatásával készült.

<sup>2</sup> Schmel 1983: 32.

<sup>3</sup> A betelepülés utáni első évtizedek történetéről lásd i. m. 9–33.

<sup>4</sup> Ahol nincs feltüntetve adat, ott abban az évben azt a kérdést nem tették fel.



Az elmúlt száz év anyanyelvi és nemzetiségi mutatóinak dinamikája azt mutatja, hogy a nemzeti-ségi kérdés a falu életében a 20. században meghatározó jelentőségű szerepet kellett hogy kapjon. Tanulmányomban a hartai társadalom, közélet, a helyi hatalom, valamint a közösség identitásának korszakonkénti elemzésével arra keresem a választ, hogy a 20. század sorsfordító eseményei miként ziláltak szét egy eredetileg német, a paraszti közösségekre többnyire jellemző apolitikus helyi társadalmat, s az miként szerveződött újjá a település etnikai összetételét jelentősen megváltoztató migrációs hullámok elülte után az immár gyökeresen új politikai, gazdasági és társadalmi viszonyok között 1949 után.<sup>5</sup> Vizsgálatomban külön figyelmet szentelek annak a kérdésnek, hogy a hartaiak német és/vagy magyar identitása mennyiben a csoport önmeghatározása és valódi belső igényei szerint formálódott, s mennyiben a külső aktorok által közvetített, esetleg kimondottan a közösségre erőszakolt konstrukció volt.

A magyarországi német településekre koncentráló közösségtanulmányok száma a mai napig meglehetősen korlátozott, s jelentős részük – eltekintve a helytörténeti munkáktól – nem a történettudomány eszköztárával igyekezett, illetve igyekszik tárgyát megközelíteni.<sup>6</sup> A két világháború között a Jakob Bleier, majd Franz Basch és Anton Tafferner által szerkesztett *Deutsch-Ungarische Heimatsblätter* (s jogutódai) köré csoportosuló (jelentős részben német vagy német származású) szerzőgárda nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy történelmi, néprajzi, szociográfiai tanulmányaiban a német települések történetének egy-egy aspektusát, általában a németek betelepülését, illetve (akkori) jelenét feldolgozza.<sup>7</sup> Erre az időszakra tehető Fél Edit Hartáról készített, ma már klaszikus néprajzi monográfiájának születése is.<sup>8</sup> A szerzőgárda túlnyomó részének a II. világháború után el kellett hagynia Magyarországot, s ezután évtizedek teltek el, amíg a kérdés ismét aktuálissá válhatott. Az 1980-as évektől kezdődően Tóth Ágnes történész több munkában tárta fel Bács-Kiskun megyei települések (Csávoly, Gara, Katymár, Vaskút) 1946–49 közötti telepítéstörténetét.<sup>9</sup> A legtöbb közösségtanulmány azonban kétségtelenül szociológusok tollából született. Kovács Katalin például Németboly két világháború közötti társadalmának alapvonásait vizsgálta, Váradi Monika Mária pedig a két világháború közötti „polgárosuló” Pilisvörösvár helyi társadalmának rekonstrukcióját végezte el, felhasználva a kulturális antropológia eszköztárát is.<sup>10</sup> Bindorffer Györgyi Dunabogdánnyal foglalkozó nagylegzetű monográfiája az identitás kérdését vette górcső alá, amikor a helyi német lakosok etnikai és nemzeti azonosságtudatát változásában vizsgálta. Kovács Éva és munkatársai pedig Villányban igyekeztek feltárni az etnika tájkép vonásait, a közösség mentalitására nagy hatást gyakorló gazdasági sajátosságokat a helyi borászat átalakulásának kapcsán.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> A tanulmány a hartai német közösség identitásával és sorsával foglalkozik, és terjedelmi korlátok miatt nem tárgyalja a kis létszámú hartai zsidó származású lakosság sorsát. (Romák nem éltek a vizsgált időszakban a községben.) Hartán egy 1944-es összeírás szerint 12 zsidó származású személy élt. A családfenntartók kiskereskedelemmel foglalkoztak, ami nem biztosított komolyabb jövedelmet tulajdonosaiknak. E lakosok származása egészen Magyarország német megszállásáig nem volt téma a faluban. „*Soba senki ránk egy derogáló, nemtetsző mondatot nem mondott. Velünk senki baragban nem volt. Minket senki nem akart elüldözni, pedig ba mondhatom, 80%-ban legalább sváb ajkú lakosság volt. ... A volksbundisták nem voltak sokan, és még azok sem tettek ellenünk semmit.*” Interjú L. B.-vel. 2008. 04. 07. MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet (ENKI). A zsidó lakosságot végül 1944 májusában deportálták. Pontos adataink nincsenek a túlélők számáról.

<sup>6</sup> A magyarországi németekkel foglalkozó történettudományi munkák főleg politika- és szervezettörténeti megközelítésűek. Szemben például a romániai németek kutatásával, a mai napig is viszonylag ritka a társadalomtörténeti szempontokat is alkalmazó megközelítés. Ezeknek a munkáknak a jó része németországi kutatók (például Gerhard Seewann) tollából származik.

<sup>7</sup> A magyarországi németekkel kapcsolatos, két világháború közötti kutatásokról lásd Fata 1999: 23–41.

<sup>8</sup> Fél 1935.

<sup>9</sup> Tóth–Kőhegyi 1990: 121–134; Tóth–Kőhegyi 1987: 74–87.

<sup>10</sup> Kovács Katalin 1990: 33–76; Váradi 1996.

<sup>11</sup> Bindorffer 2001; Kovács Éva 2004: 131–281.

Tanulmányomban a rekonstrukcióra felhasznált források gerincét a levéltárakban őrzött egykorú dokumentumok képezték, a társadalmi rétegződés és a gazdasági viszonyok bemutatása pedig a népszámlálási adatfelvételek különböző statisztikai közleményekben megjelentetett – egyéb források által korrigált – kiértékelése alapján történt. A helyi társadalom működésének bemutatásához, illetve az írott források által közvetített kép finomításához, plasztikusabbá tételéhez a különböző szempontok (a falu életében meghatározó szerep, a felmenők eltérő gazdasági, társadalmi helyzete) szerint kiválasztott adatközlők interjúi járultak hozzá.

## Harta társadalma és közösségei a két világháború között

A hartai őslakosok számára a német identitás az 1930-as évek elejéig az egyén és a közösség szintjén is csupán egy volt az önmeghatározásban fontos szerepet betöltő, egymással esetenként konkuráló identitások közül. A nemzetiségi hovatartozás az értékek hierarchiájában addig sohasem került kizárólagos vagy más azonosulásokat felülíró helyzetbe, annál is kevésbé, mivel a közösség evidenciaként megélt német identitása lényegében egy premodern állapot konzervált és a helyi viszonyok által némileg módosult változatának felelt meg. Ennek legfontosabb összetevői a megőrzött és a hétköznapi szintjén is használatban maradt nyelv mellett a közös származás tudata, a szomszéd falvakétól többé-kevésbé eltérő munka-, és tárgyi kultúra, valamint a kulturális népi hagyományok voltak.<sup>12</sup> Fennmaradása jelentős részben annak volt köszönhető, hogy a magyar falvak gyűrűjében fekvő településre az endogámia volt jellemző, amit nemcsak az eltérő nyelv és kulturális háttér erősített, hanem a falu lakosainak konzekvens, a szomszéd települések katolikus többsége felé lezáró protestantizmusa is. Az evidenciaként megélt hartai német identitásba nem épült be a német nemzet tudat. Németországra nem tekintettek anyaországgént, mivel a közösség tagjainak ősei a németországi területekről elvándorolva, új állami főhatalom alá kerülve szükségképpen kimaradtak a német nemzeté válás 19. századi közös történelmi élményéből. A képet tovább árnyalja, hogy Hartának a magyarországi németek által többé-kevésbé zártan lakott vidékekkel sem volt közvetlen földrajzi kapcsolata, mivel egy olyan járásban helyezkedett el, ahol az egyetlen német közösségnek számított. A hartaiak számára tehát ebben az összefüggésben mindenekelőtt a lokális identitás volt meghatározó, ami természetesen együtt járt a közös múlt, nyelv és vallás tudatával.<sup>13</sup> A német identitás megerősödésének az is útjában állt, hogy a politikumot tekintve alapvetően passzív, a munkát az értékek hierarchiájában első helyre emelő paraszti társadalom nem termelt ki olyan értelmiségi vezetőket, akik a nemzeti ébredés ügyének élére álltak volna.<sup>14</sup> Éppen ellenkezőleg, a jelentős részben az ország más területeiről érkező helyi értelmiség – lelkészek, tanárok, tisztviselők – a magyar nemzetállam gondolatát igyekezett erősíteni a közösségben. A harmincas évek elejéig ráadásul az etnikai kérdést tematizáló külső impulzusok is elkerültek a települést.

<sup>12</sup> Hasonló következtetést vont le Bindorffer Györgyi is a dunabogdányi németek két világháború közötti német identitásáról. Lásd Bindorffer 2001: 139.

<sup>13</sup> A magyarországi németek faluhoz és faluközösséghez való viszonyáról, a szülőfaluinak az önmeghatározásban betöltött kiemelt szerepéről lásd Seewann 2000a 100–101; Aschauer 1992: 71.

<sup>14</sup> Ez a helyzet nemcsak helyi, hanem országos és regionális szinten is jellemző volt. A külön fejlődési utat bejáró, a társadalmi és mobilizációs csatornákat sikerrel alkalmazó, gyorsan asszimilálódó városi (polgári, munkás) és a nyelvi, kulturális hagyományait még őrző paraszti lakosságból álló magyarországi németek – az erdélyi szászoktól és a bácskai/bánati sváboktól eltérően – a 20. század első évtizedéig nemzetiségpolitikai szempontból lényegében passzívak voltak. Az említett kivételektől eltekintve nem alakultak ki politikai és gazdasági érdek-képviselői szerveik sem. Ebben az időszakban nem beszélhetünk még magyarországi németekről mint *közösségről*, mint a német identitást kohéziós elvként felismerő és azt felhasználó *társadalmi csoportról*. Az I. világháború végétől kezdve fogalmazódnak meg hangsúlyosan az ilyen irányba mutató elképzelések (lásd Aschauer 1992: 67.).

A magyar nemzeti ébredés és nemzetépítés folyamata nem hagyta érintetlenül a faluba a 18. században betelepülő szlovákokat gyorsan magához asszimiláló közösség identitását sem. Az 1920-as évekig alapvetően három olyan fontos esemény történt, amely a magyar állami politika szövetébe fonta a helyi politika szálait. Az 1848–49-es szabadságharcból Harta 134 nemzetőr kiállításával erejéhez képest rendkívüli mértékben vette ki a részét, s ez az emlék a vállalására mai napig büszke lakosság tudatában mély nyomot hagyott.<sup>15</sup> Hasonlóan fontos esemény volt az I. világháborúban való részvétel, s az elesett katonák emlékének ápolása. A harmadik fontos esemény a Tanácsköztársaság kikiáltása, majd leverése volt, amelyben helyi szinten – anélkül, hogy a falun belül komoly ellenségeskedések törtek volna ki – a közösség pro és kontra exponálta magát.<sup>16</sup> Mindezek az események csupán érintőlegesen befolyásolták a közösség identitását, amelyben továbbra is a nyelv, a hagyományok és a lokalitás maradt a meghatározó összetevő, ugyanakkor rögzítették, tudatosították – ha nem is a hétköznapi szintjén – a magyar államhoz, a politikai nemzethez való tartozás tényét.

A magyar nyelv ismerete és használata már jóval a századforduló előtt megjelent a hartaiak életében. A közösségen belüli kommunikáció és az istentiszteletek nyelve továbbra is megkérdőjelezhetetlenül a hartai német maradt, viszont a férfiak túlnyomó többsége már beszélt magyarul, főleg a hadseregben eltöltött éveknek, valamint a szomszéd falvak lakosaival való érintkezésnek köszönhetően. Az állami és egyházi politika eredményeként a közigazgatás, valamint az egyházi oktatási intézményekben zajló tanítás nyelve – az óvodában és az iskolában a harmadik osztálytól felfelé – már a 19. század utolsó harmadától a magyar volt.<sup>17</sup> A járási főszolgabíró pedig egy 1922-es rendeletében a hivatalos közösségi publikáció nyelvét is megváltoztatta, amikor elrendelte a magyar nyelvű községi dobolást.<sup>18</sup> A magyar nyelv tanulása tehát elsősorban külső kényszerek hatására történt, ugyanakkor gyakran mégis felvállalt, tudatos stratégia eredménye volt. Többen azért küldték el ugyanis gyerekeiket a szomszéd magyar településekre cselédnek, hogy ott rendszeren megtanuljanak magyarul.<sup>19</sup> Az életnek valójában egyetlen olyan területe volt, ahol a magyar, minden állami beavatkozás nélkül, csaknem teljesen kiszorította a német nyelvet a húszas-harmincas évekre. Ez az ünnepségeken, mulatságokon dalolt énekek szövege volt.<sup>20</sup>

Mindezek ismeretében érdemes szemügyre venni az 1941-es népszámlálási adatokat, amikor is a lakosság 70%-a magát magyar nemzetiségűnek vallotta. A magas arányszámnak bizonyára több oka is van. Az eredményben minden bizonnyal benne van a nemzetiségi hovatartozásra vonatkozó kérdés értelmezésével kapcsolatos bizonytalanság, a Volksbund tevékenysége elleni tiltakozás, illetve az attól való félelem, hogy a német nemzetiség megvallása később számonkéréssel, esetleg azonnali áttelepítéssel járhat együtt. Kétségtelen azonban az is, hogy a faluban ekkorra már kialakult egy igen jelentős réteg, amely magát *német anyanyelvű magyarként* határozta meg.

Az 1920-as években a falun belül még nem alakult ki törésvonal a nemzetiségi kérdés mentén, a közösség alapvetően a szociális helyzet, ezzel összefüggésben a paraszti társadalomban elfoglalt hely és az egyházi hovatartozás szerint tagozódott.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Schmel 1983: 36.

<sup>16</sup> BKMÖL, V 336. 3. kötet. Közgyűlési jegyzőkönyvek. 43–65.

<sup>17</sup> Hartán már az 1830-as évektől kezdve tanították a gyermekeket a magyar nyelvre, ha ennek hatékonysága nem is volt jelentős. Az 1870-es évektől kezdve egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a magyar nyelv tanítására. Magánsemináriumok és a solti takarékpénztár is jutalmat tűztek ki azoknak a diákoknak, akik legjobban sajátították el a nyelvet. 1888-ban már a vallásán kivételével a magyar volt a tan nyelv Hartán. Lásd Halasi 2003: 74–78.

<sup>18</sup> Egy idő múlva azonban a közösség engedély nélkül ismét áttért a két nyelvű dobolásra. Lásd *A dunavecsei járás főszolgabírája a főispánnak*. Dunavecse, 1933. 05. 14. PML, PPSK IV. 401. a. 19/1934.

<sup>19</sup> Fél 1935: 126.

<sup>20</sup> I. m. 127.

<sup>21</sup> Hasonló képet vázol fel erről az időszakról Gerhard Seewann a magyarországi németek falvakban fellelhető törésvonalakat vizsgálva. Lásd Seewann 2000a: 100.

Az alföldi falvakhoz hasonlóan a lakosság túlnyomó többsége Hartán és a szomszéd településeken is a mezőgazdaságból élt. Az ipar, építőipar, kereskedelem és szolgáltatás valamivel kevesebb családnak biztosított megélhetést Hartán, mint a járás többi, hasonló nagyságú településén, az alacsonyabb arányszámok ellenére azonban a közösség ezeken a területeken lényegében önellátó volt.<sup>22</sup> A közlekedési ágazat viszont – a messze földön híres hartai dunai hajósok révén – sokkal nagyobb szerepet töltött be a falu életében, mint a többi településen.<sup>23</sup> Kétségtelen, hogy az iparban és a kereskedelemben dolgozók közül többen meghatározó befolyásra és jelentőségre tettek szert a közösség életében, s anyagi helyzetük ennek megfelelően az átlag fölöttinek volt tekinthető, a település életét, belső viszonyait alapvetően mégis a paraszti társadalom belső viszonyai határozták meg.<sup>24</sup>

A mezőgazdasági népesség viszonylag kis hányada tartozott a jómódú paraszti réteghez (természetesen ez a kategória is tovább tagolandó). A mezőgazdaságból élő, önálló termelő tevékenységet folytató személyek és segítő családtagjaik mindössze 23,5%-a művelt 20 holdnál nagyobb területet. Ez a szám a többi járási településsel összevetve jelentős arányszámnak tűnhet ugyan, de eltörpül a 0–5 holdat művelők (időnként napszámos munkára is rákényszerülő) 36,8%-os, valamint az – elsősorban, de nem kizárólagosan a nagybirtokokon dolgozó – kimondottan fizikai foglalkozásúak 36,5%-os arányához képest.<sup>25</sup>

Erdei Ferenc az 1930-as évek közepén a következőképpen írta le tapasztalatait a hartai földművesek munkakultúrájáról: „Hartán pedig bevett szokás, hogy a patajiak és a soltiak eladó földjeiket ott doboltatják, tudván, hogy a vevő csak hartai német lesz. Ezek a német községek minden képzeletet felülmúló szorgalmat fejtenek ki. Sok hartainak Patajon túl van földje a pusztákon, fölkel tehát két órakor és keresztülhajt a falun, mielőtt a patajiak fölkelnek. . . Rendes, tiszta és módos is falujuk, háza még a szegényebbnek is tornácos és padozatos.”<sup>26</sup>

A másik meghatározó törésvonal a helyi társadalmon belül a felekezeti hovatartozás volt. Hartán a lakosság több mint fele evangélikus, csaknem 20%-a pedig református volt. Ez többé-kevésbé egybeesett a faluban élő német és a német közösséghez asszimilálódott, eredetileg szlovák lakosság körével. A katolikusok közé csupán a környező nagybirtokokon élő és dolgozó mezőgazdasági munkások, a bérlők, a tanyákon élő lakosság, valamint a nagybirtokosok egy része tartozott. Nekik nem is volt a településen templomuk, csak a II. világháború után építettek maguknak, miután számuk – a magyar–szlovák lakosságcseré eredményeként – jelentősen megemelkedett.

A társadalmi érintkezés legfontosabb terei az 1920-as években Hartán a német nyelvű evangélikus és református templomok, a kocsmák, valamint – a harmincas évektől – az Iparos Kör helyisége voltak. Az istentiszteletek a református templomban kizárólag németül zajlottak az egész korszakban. Az evangélikus istentiszteleteket egy 1927. évi püspöki rendelet úgy szabályozta, hogy a két vasárnapi istentisztelet közül az egyik német nyelven, a másik pedig magyar nyelven folyjon. Az evangélikus istentiszteleteken a falu vezetői gyakran egységesen jelentek meg, nem ritkán mind a kétszer. Ezenkívül az evangélikus gyülekezet 1940-ben felépített egy kultúrházat, amelyet szórakozásra is igénybe vettek. A kultúrház használatának ügye később, a harmincas években megjelenő nemzetiségi kérdés körül fodorozódó vitákban fontos szerepet kapott.

<sup>22</sup> 1942-ben Hartán 88 keresztyén iparos és 39 kereskedő rendelkezett működési engedéllyel. BKMÖL, V. 336. 21. d. 825/1942.

<sup>23</sup> Schmel 1983: 46–48.

<sup>24</sup> Az időszak két legbefolyásosabb vállalkozója Volenik János malomtulajdonos és gabonakereskedő, valamint Löwy Ignác fakereskedő volt. (Előbbi az 1939-es adózási listán a 8., utóbbi a 18. helyen szerepelt.) „Volt egy Volenik malmos... az olyan volt, mint egy közraktár. Nem számolták el a gabonát. Ha pénz kellett, lehetett menni a Volenikhez. A nagypapa 1938-ban fejezte be a háza építését... és ő mindig onnan építkezett. Akkor számoltak el, amikor mind a kettőnek jó volt az ár.” Interjú J. G.-vel. 2007. 03. 04. MTA ENKI.

<sup>25</sup> Az 1941. évi népszámlálás. I. KSH könyvtár és Dokumentációs Szolgálat–Magyar Országos Levéltár, Budapest 1975. 204–206.

<sup>26</sup> Erdei Ferenc: *Futóhomok*. Budapest: 1977. 233. (Az első kiadás 1937-ben jelent meg.)

Az Iparos Kör helyiségében tartottak először színielőadást Hartán a harmincas évek elején az iparosok és gyerekeik részvételével, évente egyszer. Miután az új evangélikus lelkész kezébe vette a szervezést, egy jól összeszokott, nagy létszámú, fiatalokból álló műkedvelő társulatot hívott életre. Az évente többször, nagyobb ünnepeken bemutatott darabokat pedig átvitte az előadások színrevitelére jóval alkalmasabb kultúrházba. Az előadások mindig telt ház előtt zajlottak, s a falu apraját-nagyját megmozgatták.<sup>27</sup>

A kocsmák is fontos szerepet töltöttek be a falu életében. Elsődleges funkciójukon túl jelentős szerepük volt az információáramlásban és a szórakozásban is. Volt olyan helyiség, amely kuglipályával is rendelkezett, sőt, két-három kocsmára is engedélyt kapott, hogy vasárnaponként zenés táncmulatságot rendezzen.<sup>28</sup> Ezenkívül a minden évben megtartott, díszes felvonulással egybekötött szüreti bált, sőt sokáig a lakodalmakat is valamelyik kocsmában tartották. A kocsmák törzsközségének kialakulásában nem mutatható ki semmiféle társadalmi rendezőerő, sokkal inkább a lakóhelyhez való közelség, fiataloknál esetleg az alvég–felvég „ellentét”, valamint a szolgáltatás minősége játszott szerepet.<sup>29</sup>

A hartai családok értékrendjében rendkívül fontos szerepet játszott a jó szomszédság ápolásának parancsa – ezt az elvet még Németországból „hozták magukkal”. A társadalmi érintkezésnek a családi szintű összejöveteleket meghaladó legkisebb „mikroterei” a fonók voltak, ahol szüret után, de főleg télen összejöttek a szomszédok, asszonyok és lányok, de a legények és a férjek is. Itt az asszonyok a munka és beszélgetés mellett énekeltek, míg a fiatalok olykor játékkal mulatták az időt. A mondókák, játékok szövegei németek voltak, mint ahogyan természetesen a kommunikáció nyelve is.<sup>30</sup>

A közösségi terekben „a nemzetiségi kérdés” az 1920-as években még nem artikulálódott. Az itt zajló eseményeket a közösség tradíciókon alapuló, belső szabályrendszerre alakította, amihez *evdenciaként* hozzá tartozott a német nyelv általános és csaknem kizárólagos használata is. A nemzetiségi kérdés társadalmi problémaként – először csak burkolt formában – a húszas évek végén jelent meg, az evangélikus egyház vasárnapi istentiszteleteinek nyelvi újraszabályozásával összefüggésben. Raffay Sándor püspök 1927-es vizitációja alkalmával ugyanis a presbitérium beleegyezését megszerezve elrendelte, hogy az addigi két, német nyelvű istentisztelet egyikét a lelkésznek a jövőben magyarul kell tartania.<sup>31</sup> A gyülekezet választott vezetői ezt a rendelkezést még el is fogadták, de két másik kérdésben határozottan szembefordultak a felsőbbség akaratával. Az egykor Németországból magukkal hozott tradícióhoz ragaszkodva nem voltak hajlandók az oltár köré térdeplőt építtetni, és visszaküldték a püspöki hivatalnak azt a kétszáz darab modern, de magyar nyelvű énekeskönyvet, amelyet Raffay ajándékozott a közösségnek.<sup>32</sup> A probléma a presbitérium számára ekkor még nem nemzetiségi konfliktusként vetődött fel, a dolgot egyszerű nyelvi kérdésként, mindenekelőtt azonban a gyülekezet autonómiája ellen irányuló támadásként fogták fel. Ez az eset azonban a harmincas években, egy új értelmezési keretben mégis egyik kiindulópontjává vált annak a folyamatnak, amelynek eredményeként a nemzetiségi kérdés megjelent a településen.

<sup>27</sup> László Henrik: *Harta emlékeimben-gondolataimban*. In Gallé 1983: 158.

<sup>28</sup> „A szomszédunkban volt egy kocsmá, a második házban, és ott kugliztak. ... Én meg a tulajdonos állítottak a bábukat, és ebből pinkapénzt kaptunk. Tebát valaki nyert, ott söröztek, sörbe meg pénzbe játszottak, és egy bizonyos összeget adtak nekünk. Nagyon jó pénz volt ez a snürozásra, meg cukorra, meg fagyalitra.” Interjú L. B.-vel. 2008. 04. 07. MTA ENKI.

<sup>29</sup> „Hartán sok kocsmá volt. A bétvégeken megvolt rá a lehetőség, hogy az emberek elmenjenek abba a kocsmába, amelynek a vonzatában éltek.” Interjú J. K.-val. 2007. 08. 17. MTA ENKI.

<sup>30</sup> Fél 1935: 121–123.

<sup>31</sup> Raffay Sándor bányakerületi evang. püspök a hartai evang. egyházközségben végzett kánoni látogatásának jegyzőkönyve. Harta, 1927. 04. 23. EOL, BEEK, Egyházlátogatási jegyzőkönyvek. 3. d. 2.

<sup>32</sup> Palotay Gyula: a hartai ág. Hitv. Ev. Egyházközség félévszázados története. 1901–1950. 1951. 07. 23. EOL, BEEK, 1120/1950. 7.



## AZ ETNICITÁS LÁTHATÓVÁ VÁLIK (1930-AS ÉVEK)

Abban, hogy a nemzetiségi kérdés a harmincas évek legelején napirendre került és napirenden is maradt Hartán, több tényező is fontos szerepet játszott. A politikailag alapvetően passzív helyi lakosságon belül kétségkívül létezett egy kisebb – valójában nem különösebben aktív – csoport, amelynek az volt a célja, hogy a német nyelvű közösségben az anyanyelv az élet minden területén érvényesülhessen: a csak német nyelvtudással iskolába induló gyerekeknek ne kelljen a harmadik osztály után magyarul folytatniuk tanulmányaikat, az istentiszteleteket tartsák kizárólag német nyelven, mivel a magyar nyelvű szolgálat teljességgel felesleges, a dobolást pedig német nyelven végezzék.<sup>33</sup> Ezeknek a valójában jogosnak tekinthető igényeknek a megfogalmazására épült rá azután az eseményeket és folyamatokat pro vagy kontra meghatározó külső szereplők aktivitása.

1924-ben Jakob Bleyer tényleges vezetésével alakult meg a Magyarországi Német Népművelődési Egyesület (MNNE).<sup>34</sup> A kormányzat – bizalmi embereinek, például Gratz Gusztávnak a vezetésbe való bejuttatásával – folyamatos kontroll alatt tartotta az alapszabálya értelmében szigorúan kulturális egyesületként működő szervezetet. Bleyer fő célkitűzése az volt, hogy a kisebbségi kérdés iránt fogékony személyek aktivitására épülő helyi szervezetek alapításával olyan hálózatot hozzon létre a *falusi német lakosság* körében, amelyre támaszkodva a német kisebbség idővel egységes, érdekeit képviselni tudó társadalmi csoportként jelenhet meg. Bleyer credója az volt, hogy a magyarországi németek eltérő etnikai (német) és nemzeti (magyar) identitása probléma nélkül összeegyeztethető egymással.<sup>35</sup> Irányítása alatt a szervezet csupán kulturális és oktatási igényeket fogalmazott meg a kormánnyal, a közigazgatással és az egyházakkal szemben. Nem törekedett a szervezet politikai reprezentációra, csupán a német kisebbség kulturális egyesületeinek szabad működését, s mindenekelőtt a hatékony nemzetiségi oktatás intézményi hátterének megeremtését kívánta elérni. A magyar kormány bizalmatlansága, a közigazgatás és az egyházak ellenállása miatt azonban nem tudott komoly eredményeket felmutatni, annak ellenére sem, hogy a német kormánynál gyakran interveniált, külső politikai nyomásgyakorlást kérve.<sup>36</sup> Jakob Bleyer ezért 1933 decemberében bekövetkezett halála előtt pár évvel egy jórészt maga által kinevelt, s németországi ösztöndíjakkal is támogatott, fiatal értelmiségiekből álló csoportot hozott létre Népinémet Bajtársak (*Volksdeutsche Kameradschaft*) néven, amelyre támaszkodva meg akarta újítani a magyarországi németek érdekképviseletét célul kitűző politikáját. Az egyesület Bleyer halála után azonnal belső válságba sodródott. 1936 elejéig utóda feltétlen híve (és veje), Franz Kussbach lett. A belső hatalmi harcok eredményeként a magyar kormány támogatását élvező Gratz-csoport szerezte meg az egyesület feletti ellenőrzést, a (már Bleyerhez képest is radikálisabb) Népinémet Bajtársak kikerültek a szervezetből, és Franz Basch vezetése alatt önálló szervezkedésbe kezdtek. Ez a csoport lett a magja a később megalakult Volksbundnak.

<sup>33</sup> „Harta községben abban az időben a gyerekek csak németül beszéltek. Én is mikor kimentem az utcára, akkor csak németül beszéltem a gyerekekkel. Az óvodában? Akkor úgy volt, hogy beültünk körös-körül a padba, és az óvó néni elkezdett mesélni, de amikor kimentünk az udvarra, akkor már csak németül beszélünk. Voltak olyan gyerekek, akik abszolút nem tudtak magyarul, még az óvodában sem... És ez... így volt még akkor is, amikor már iskolába jártunk.” Interjú A. N.-nel. 2008. 07. 22. MTA ENKI.

<sup>34</sup> Bleyer Jakob (1874–1933) Magyarországi német kisebbségi politikus, irodalomtörténész, egyetemi tanár. 1915-től kezdve a magyarországi német kisebbségi mozgalmak egyik meghatározó személyisége. 1918 novemberében megalapította a Magyarországi Német Néptanácsot. 1924–33 között a Magyarországi Német Népművelődési Egyesület ügyvezető alelnöke. A *Deutsch-ungarische Heimatsblätter* és a *Sonntagsblatt* alapítója és kiadója. 1919 augusztusától 1920 decemberéig tárca nélküli nemzetiségi miniszter. 1920 és 1922, valamint 1927 és 1933 között országgyűlési képviselő.

<sup>35</sup> Bleyer nemzetiségi koncepciójáról lásd Fata 1994: 175–190.

<sup>36</sup> Az MNNE működéséről, Bleyer politikai aktivitásáról s a halálát követő utódlási harcról lásd Tilkovszky Loránt és Bellér Béla műveit.



Jakob Bleyer és utóda vezetésének idején az MNNE vezetősége – amellet, hogy felkarolta a jogosnak tartott hartai követeléseket és érvényt akart szerezni nekik –, a német identitás felismerésének és vállalásának fontosságáról kívánta meggyőzni a helyi lakosokat. A „jogvédő” szerep mellett tehát egy „identitásébresztő” küldetést is magára vállalt. Az MNNE aktivitásában természetesen nem elhanyagolható szerepet kapott az a cél is, hogy helyi csoportjainak és tagjainak számát növelje a hartaiakkal, s így erősítse az országos szervezet pozícióját. A településen az MNNE vezetőségéből több személy is megfordult, főleg a harmincas évek első harmadában. Legtöbbször Franz Kussbach, aki – amellet, hogy a helyi csoport vezetőivel tárgyalásokat folytatott – az evangélikus lelkészt is több ízben igyekezett meggyőzni arról, hogy a hartai németek nyelvi igényei jogosak, s felkérte őt arra, hogy teljes tekintélyével álljon a követelések mögé.<sup>37</sup> Maga Jakob Bleyer is ellátogatott egyszer a faluba.

A nemzetiesítés külső aktoraiként jelentek meg Németországból érkező diákcsoportok is.<sup>38</sup> A források hiányos közlései miatt a látogatókról nem sokat tudhatunk. A magyarországi német falvakban az 1920-as évek végétől egyre gyakrabban került sor hasonló jellegű, általában valamilyen, a német kisebbségek sorsa iránt érdeklődő társadalmi szervezet által szervezett látogatásokra (*Wandervogelek*). Az ilyen látogatásokról fennmaradt jelentésekben biztosra vehető, hogy a csoportok – amellet, hogy útjuk elsődleges funkciójának a kirándulást tekintették –, meg akarták ismerni (és fel akarták térképezni) a régióban élő német falvak életét, még élő szokásait és hagyományait. A szükségképpen kialakult interakcióban természetesen meséltek az óhazáról, a németországi életszínvonalról és az ottani politikai helyzetről.

Az evangélikus egyház – a helyi lelkésszel az élen – a húszas évek végére kialakult status quót kívánta fenntartani, s a magyar nyelvű tanítást nem akarta németre változtatni. Fő törekvése a helyi közélet addigi nyugalmanak megőrzésére irányult. A német nemzetiségi igények megfogalmazását, a helyi tagscsoport megalakítását nem nézte jó szemmel, mivel attól tartott, hogy a közösség összetartó ereje ezáltal megbomlik. A változást emellet (magyar) nemzethűségi szempontból is problematikusnak, s ezért károsnak találta.

A közigazgatás – főleg járási és megyei szinten – egyértelműen elutasítónak lépett fel az új törekvésekkel szemben. A magyar nemzettel szemben ellenséges lépésként értékelte a helyi csoport, a külföldi látogatók és az MNNE bármilyen jellegű megmozdulását. Az aktivistákat izgatóknak tartotta, akik megzavarják az egyébként nyugodt község életét.<sup>39</sup> A közigazgatás és az egyház ráadásul érintkezési felületet is talált a kérdésben, mivel a járási főszolgabíró az evangélikus egyház megyei másodfelügyelője volt.

Bár a húszas években a főszolgabírói jelentések szóhasználatával élve „nemzetiségi szempontból értékelhető esemény” nem történt a településen, a miniszterelnökség is tudott Harta létezéséről és számon is tartotta azt. A Magyarországi Német Népművelődési Egyesület ugyanis megalakulása után hozzálátott helyi csoportjainak kiépítéséhez, s ezzel kapcsolatban engedélyt kért arra, hogy Hartán is tarthasson tagtoborzó gyűlést. A miniszterelnökség azonban – egy korábbi, Jakob Bleyerrel kötött szóbeli megállapodásra hivatkozva – mereven elzárkózott ezelől.<sup>40</sup> A helyi egyesületek alakulását ugyanis csak olyan helyeken kívánta engedélyezni, ahol a német kisebbség nagy területen, többé-kevésbé zárt tömbben élt. Mivel azonban Hartát magyar falvak vették körül, ezért egy német szervezet alakítását „nemzeti szempontból” nemkívánatosnak tartotta, mivel arra számított, hogy külső behatások nélkül a település egy-két generáción belül asszimilálódni fog a magyarsághoz. A harmincas évek legelején azonban az MNNE vezetői – figyelmen kívül hagyva a miniszterelnökséggel kötött megállapodást – már eljutottak Hartára is, és ettől kezdve a nemzetiségi kérdés nyíltan

<sup>37</sup> A pestmegyei főesperes Raffay püspöknek. Apostag, 1932. 09. 20. EOL, BEEK, 263. cs. 1343/932.

<sup>38</sup> Polster Gyula a Vallás és Közoktatásügyi Miniszternek. Harta, 1932. 03. 11. EOL, BEEK, 262. cs. 348/1932.

<sup>39</sup> A dunavecsei járás főszolgabírája a főispánnak. Dunavecse, 1932. 09. 16. PML, PPSK IV. 401. a. 99/1932.

<sup>40</sup> A miniszterelnökség Pest vármegye főispánjának. 1926. március. MOL, K28-210-1926-T-60.



„Harta a két a világháború között” Rudolf Hartmann (Cím nélkül)  
 Forrás: Hartmann-Nachlaß, IKGS (Institut für deutsche Kultur und Geschichte  
 Südosteuropas e. V. an der Ludwig-Maximilians-Universität München

megjelent a településen, sőt a negyvenes évekre, a Volksbund helyi szervezetének megalakulásával újabb törésvonalat képezett a helyi társadalmon belül.<sup>41</sup>

Valójában egy sajtópolémia keltette fel az MNNE figyelmét a községre; a vita nem sokkal az új fiatal lelkész, Polster (1934-es névmagyarosítása után Palotay) Gyula beiktatása után zajlott egy magyarországi német nyelvű egyházi hetilap, a *Gottbold* hasábjain.<sup>42</sup> A hartai hívek egy csoportja ugyanis levelet intézett a szerkesztőséghez a magyar nyelvű istentiszteletek és a temetési rendbe beiktatott magyar nyelvű gyászbeszéd általuk sérelmesnek tartott volta miatt.<sup>43</sup> A lelkész a lap hasábjain válaszolt az őt ért támadásokra, s az egyházi felsőbbség utasítására hivatkozott a magyar nyelvű istentiszteletek tárgyában, a temetésekkel összefüggésben pedig kijelentette, hogy a három beszéd közül csupán a sír mellett elhangzó prédikációt tartja magyarul: „*Azt hiszem, annyi jogunk*

<sup>41</sup> A helyi szervezet 70 fővel alakult. (A későbbiekben a taglétszám kb. 300 főre emelkedett.) A dunavecsei járás főszolgabírája a főispánnak. Dunavecse, 1932. 11. 10. PML, PPSK IV. 401. a. 125/1932.

<sup>42</sup> Palotay (Polster) Gyula (1903–1963). Édesapja Polster József kántortanító. 1931-ben választotta meg a gyülekezet lelkészének. Aktív személyiség volt, aki amellet, hogy a színjátszókört vezette, a MOVE helyi csoportjának alapítója és vezetője is volt egyben. Lelkészi szolgálatát 1963-ig végezte a gyülekezetben. Emellett vallási témájú költeményeket is írt.

<sup>43</sup> Zurücksetzung der deutschen Gottesdienste? *Gottbold*, 1932. 04. 15. 54.

*még van Magyarországon, hogy 3 ilyen beszédből egyet magyarul is tarthatunk.*” Végezetül arra kérte a szerkesztőséget, hogy a panasztevők nevét adja meg neki, hogy a politikai vezetőséggel együtt megindíthassa ellenük az eljárást.<sup>44</sup>

Polster már a cikk megjelenése előtt érzékelte a szórványos elégedetlenséget. Egy hónappal az említett panasz publikálása előtt ugyanis már tájékoztatta a vallás- és közoktatásügyi minisztert arról, hogy a hívek zöme és a falu vezetősége is ignorálja a magyar nyelvű istentiszteleteket, és hogy a hívek egy része igényelné az oktatás nyelvének németre változtatását is.<sup>45</sup> A fejleményekért a német *Wandervogeleket* és itthoni „közéleti férfiak” küldötteinek látogatásait tette felelőssé, akik szerint állandóan „izgatják” a népet.

Az MNNE hetilapja, a *Sonntagsblatt* is átvette a *Gottbold* híradását, s ettől kezdve néhány cikk erejéig figyelemmel kísérte a hartai eseményeket. A szervezet vezetősége pedig rajta tartotta a szemét az evangélikus gyülekezeten, s Franz Kussbach személyében – az új kántortanító választása kapcsán – személyesen is felvette a kapcsolatot Polster Gyulával.<sup>46</sup> Kussbach az istentiszteletek kizárólagos német nyelvű, az iskola B-típusúvá (tehát német és magyar tannyelvűvé) való átalakítását és a dobolás nyelvének megváltoztatását követelte, amiről a lelkész azonnal tájékoztatta egyházi és világi feljebbvalóit, sürgős intézkedést kérve tőlük, mivel attól tartott, hogy a helyzet idővel mindenképpen elmérgesedik majd. Az oktatás nyelvvel kapcsolatos kezdeményezés kapcsán a járási főszolgabíró sietett a lelkész segítségére, az evangélikus egyház megyei másodfelfüggyelői tisztében. Berendelte magához a renitensnek tartott személyeket a községházára, és a lelkész jelenlétében az egyházi és oktatási autonómia felfüggesztésével, valamint miniszteri biztos kirendeltetésével zsarolta meg őket arra az esetre, amennyiben továbbra is ragaszkodnak elképzeléseikhez.<sup>47</sup> Ezek után a kezdeményezés lekerült a napirendről.

A már tisztán közigazgatási hatáskörbe tartozó dobolás kérdését is a főszolgabíró zárta rövidre, mégpedig a magyar közigazgatásban általánosan elterjedt nézetekre alapozó érvrendszerrel. *„Ezért intézkedtem az előjárásánál, hogy a publikáció csakis magyar nyelven történhetik. Ezen intézkedésemre arra alapítottam, hogy a képviselő-testület tárgyalási nyelve magyar, a tárgyalási jegyzőkönyvek magyar nyelven vannak vezetve, és Harta község lakosságának legfeljebb 1%-a az, s ez is vénasszonyokra esik, amely a magyar nyelvű publikálást ne tudná megérteni. Képtelen és lebetetlen állapotnak tartom, nemzeti érzésünknek minden oldalról letaposása idején, az Alföld közepén minden oldalról magyar községekkel körülvett községben megengedni és túrni azt, hogy nem a hazai, hanem idegen nyelven történjen a dobolás, mégbozzá olyan községben, ahol mindenki érti a magyar szót.”*<sup>48</sup>

Az MNNE helyi szervezete 1932. november 6-án alakult meg egy kétszáz fős, előre bejelentett, nyugodt, hazafias hangvételű gyűlés után, 70 fővel. A főszolgabíró nem jósolt nagy jövőt a tagcsoportnak, mivel úgy látta, hogy *„a hartai nép egyáltalán nem az, amely a társas életet kedveli, legkevésbé akkor, hogyha neki ezért még külön tagsági díjat is kell fizetni. Bizonyítja ezt azon körülmény is, hogy mindössze 70 aláírást tudtak összegyűjteni.”*<sup>49</sup> Ennek ellenére ettől kezdve folyamatosan figyelemmel kísérte a hartai eseményeket, s mindent elkövetett annak érdekében, hogy a helyi egyesület ne erősödhessen meg. Ha az MNNE vezetői nagy ritkán megjelentek Hartán, akkor rendszerint már csendőrök várták őket, s igazoltatták mind a megjelenteket, mind a fogadásukra összegyűlteket.<sup>50</sup> A *Wandervogeleket* pedig – ha időben értesültek jövetelükről – felszólították a

<sup>44</sup> Julius Josef Polster: Äußerung *Gottbold*, 1932. 05. 31. 76–77.

<sup>45</sup> Polster Gyula a Vallás és Közoktatásügyi Miniszternek. Harta, 1932. 03. 11. EOL, BEEK, 262. cs. 348/1932.

<sup>46</sup> A pestmegyei főesperes Raffay püspöknek. Apostag, 1932. 09. 20. EOL, BEEK, 263. cs. 1343/932.

<sup>47</sup> A pestmegyei főesperes Raffay püspöknek. Apostag, 1932. 08. 22. EOL, BEEK, 263. cs. 1183/932.

<sup>48</sup> A dunavecsei járás főszolgabírája a főispánnak. Dunavecse, 1933. 05. 14. PML, PPSK IV. 401. a. 19/1934.

<sup>49</sup> A dunavecsei járás főszolgabírája a főispánnak. Dunavecse, 1932. 11. 10. PML, PPSK IV. 401. a. 125/1932.

<sup>50</sup> Franz Rothen: An die Gemeinde Harta. *Sonntagsblatt*, 1933. 08. 20. 5.

falu mielőbbi elhagyására. A közigazgatás felsőbb szintjei annyira tartottak attól, hogy az ébredező nemzeti mozgalmak ellenőrzése esetleg kicsúszhat a kezükből, hogy javasolták a Belügyminisztériumnak – igaz sikertelenül – a dunapataji csendőrs Hartára való átköltöztetését is.<sup>51</sup>

A közigazgatás oldaláról érkező nyílt külső nyomás mellett az evangélikus lelkész vezetésével egy helyi szervezésű, bár valójában a főispán által kezdeményezett társadalmi szervezet megalakítása volt hivatott a német mozgalmat a helyi társadalmon belül ellensúlyozni.<sup>52</sup> A MOVE taglétszáma rövid időn belül több száz főre futott fel. Az evangélikusok körében népszerű és tevékeny lelkész sikeresen kapcsolta össze a többiek közt a magyar nemzeti érzések ápolására hivatott, a helyi értelmiség által vezetett MOVE működtetését az ifjúság körében kifejtett egyéb irányú aktivitásával. Így például 1934. december 29-én megtörtént, hogy az amatőr szintársulat egyik előadását a MOVE díszelőadásaként hirdették meg, mikor a szervezet egyik országos vezetője ellátogatott a településre.<sup>53</sup> A MOVE népszerű és a lakosság jelentős része által elfogadott társadalmi szervezet volt Hartán, olyannyira, hogy a Palotay által írt MOVE-indulót titokban még a világháború után is énekeltek a lakodalombokban.

A MNNE helyi szervezete a harmincas években nem fejtett ki folyamatos és komoly aktivitást. Ennek több oka is volt. Hiányzott soraikból a helyi értelmiség, amelynek tagjai kivétel nélkül a mozgalommal szemben foglaltak állást. Ezenkívül gyenge volt a nagypolitika felől érkező háttér is, különösen azután, hogy Jakob Bleyer halálát követően a német mozgalmon belül országos szinten is súlyos, áthidalhatatlan ellentétek támadtak. Ráadásul a közigazgatás is mindent megtett annak érdekében, hogy a helyi szervezet kezdeményezéseit megtorpedózza, és az esetlegesen kívülről érkező támogatást megakadályozza. A helyi csoport végül 1940 januárjában jelentette be a fősztalabírónál önfelosztalását, anélkül, hogy a maga elé kitűzött célokból bármit is elért volna.<sup>54</sup>

#### AZ ETNICITÁS KONFLIKTUSFORRÁSSÁ VÁLIK. A VOLKSBUND ÉS A HELYI TÁRSADALOM

A fősztalabíró megkönnyebbülése azonban korainak bizonyult, mivel a Volksbund helyi szervezete még ugyanezen év október elején megalakult Hartán, s ez az esemény egy új, az előbbinél a nemzeti kérdés szempontjából jóval intenzívebb, több konfliktussal terhelt időszak kezdete lett. A helyzet kiéleződése egyértelműen a nagypolitikai háttér változásával hozható összefüggésbe. Magyarország ugyanis a második bécsi döntés ellentételezéseként aláírta a bécsi népcsoportegyezményt, amely a Volksbundot a magyarországi németek egyetlen legális szervezetének ismerte el.<sup>55</sup> A kezdeti német világháborús sikerek, valamint az a tény, hogy Németország immár nyíltan is védhatalomként lépett fel a kisebbségi kérdésben, eleve nagyobb, még ha továbbra is meglehetősen korlátozott játéktérrel biztosított a magyarországi németek központi szerveinek, akik ezt igyekeztek is kihasználni, és rendkívül agilisán láttak hozzá a helyi csoportok megalakításának és felfuttatásának.

<sup>51</sup> A főispán a belügyminiszternek. Budapest, 1932. 11. 09. PML, PPSK IV. 401. a. 125/1932.

<sup>52</sup> A MOVE helyi szervezete 1934 májusában alakult meg 30 taggal. Palotay Gyula Harta község Nemzeti Bizottságához. 1945. július 10. BKMÖL, XVII. 36. 12. d. 23/1945.

<sup>53</sup> „A már fent említett díszelőadás a MOVE helyiségében immár harmadszor került színre, s még mindig zsúfolt nézőtér előtt. ... Ezt a testvériséget, jövőt építő érzést és emelkedett hazafias szellemet jóleső meglepedséggel tapasztalta gyakorlatilag is megnyilvánulni országos kiküldöttünk [V. Kereszty Ödön Országos lövészmeister – E. F.] a németajkú Hartán.” MOVE, 1935. 01. 15. 5.

<sup>54</sup> A dunavecsei járás fősztalabírája a főispánnak. Dunavecse, 1940. 02. 01. PML, PPSK IV. 401. a. 13/1940.

<sup>55</sup> A Volksbund történetéről két eltérő alapállású monográfia született. Tilkovszky Loránt 1978-ban megjelent munkájában a szervezetben – némileg leegyszerűsítve – a Harmadik Birodalom „ötödik hadosztalát” látta, míg Spannenberger Norbert 2005-ös könyvében egy olyan szervezetet ábrázolt, amely folyamatosan változott. Volt kulturális szervezet, a német kisebbség emancipációs mozgalma és az NSDAP mintájára felépített népcsoportszervezet, amely Berlin és Budapest között folyamatosan örlődött, s tevékenysége ezért eleve kudarcra volt ítélve. Lásd Tilkovszky 1978; Spannenberger 2005.

A magyarországi Volksbund vezetője, Franz Basch számára a bleyeri értelemben vett kettős identitás csupán üres fogalom volt. Ennek megfelelően mindenkor „magyarországi németekről” beszélt, s a közösség Magyarországhoz való kötődését a *Heimatliebe* (hazaszeretet) kifejezéssel adta vissza.<sup>56</sup> Számára az elsőrendű kérdés valójában már az volt, hogy miként lehet *németként* élni Magyarországon. A társadalmi, kulturális és politikai emancipáció megvalósításának eszközét és a németiség megmaradásának esélyét az asszimiláció megállításában, a disszimilációban és a népcsoport autonóm önkormányzatának megvalósításában látta, szorosan támaszkodva a Harmadik Birodalom politikai segítségére, és igazodva a Németországban kidolgozott kisebbségpolitikai irányelvekhez.<sup>57</sup> Másfelől azonban a magyar közigazgatás is sokkal erősebben lépett fel helyi szinten – német–magyar szövetség ide vagy oda –, s igyekezett a helyi csoportok aktivitását olyan mértékben korlátozni, amennyire csak erejéből futotta.

A hartai Volksbund alakuló gyűlésén 150 érdeklődő jelent meg, s közülük 28-an döntöttek az azonnali belépés mellett.<sup>58</sup> A szervezet létszáma azonban az évek során radikálisan nőtt, és a háború végén már kb. 750 személyt számlált.<sup>59</sup> A belépők viszonylag nagy aránya több tényezőnek volt köszönhető. Egyrészt a harmincas években artikulálódott kérdések továbbra sem oldódtak meg, s ez elégedetlenséget váltott ki a lakosság körében. Másrészt az új szervezet az MNNE-hez képest sokkal hatékonyabban lépett – mert *léphetett* – fel a tagtoborzás területén. Helyi vezetői, aktivistái nemritkán házról házra járva, közvetlenül igyekeztek meggyőzni a többi lakost, hogy csatlakozzanak a Volksbund törekvéseihez. Emellett vonzerejét növelte, hogy a közösségi életbe is új színfoltot hozott, mivel vendéglelőadói szakmai előadásokat tartottak az új terményekről és növénytermesztési eljárásokról, s a szervezet helyi székhelyén, az ún. „Volksbund-házban” gyakran tartottak táncmulatságokat, ami főleg – de nem kizárólag – a fiatalokat csábította. A vezetők a belépést fontolgató szegényebb rétegeket nemegyszer azzal győzték meg, hogy kilátásba helyezték: a hétköznapi élet-hez és a földműveléshez szükséges alapanyagokat, eszközöket vagy vegyszereket kedvezményesen vásárolhatják meg. A helyi társadalomszervező kísérletek mellett a visszaemlékezők szerint adminisztrációs úton is növelték a taglétszámot, mivel elő-előfordult, hogy a rokonok beíratk valakit tagnak, annak előzetes megkérdezése nélkül. A szervezetből viszont nem léphetett ki senki, mivel a vezetőség nem volt hajlandó a tagsági viszony megszüntetésére. Így gyakorlatilag a tagság körében lényegében nem volt negatív irányú fluktuáció.

Hartán a Volksbund-tagok 57%-a tartozott a társadalmi és gazdasági szempontból legaktívabb, 20–50 év közötti korosztályhoz. A szervezet vezetői helyi viszonylatban relatíve jómódúnak számítottak, sőt akadtak közöttük kifejezetten jómódúak is. A szociális összetételt az 1940-es adóösszeírás alapján vizsgálva megállapítható, hogy a szervezetben a helyi társadalomnak lényegében minden rétege képviseltette magát, a leggazdagabbaktól kezdve a legszegényebbekig. A legtöbb adót fizető 200 személy 13%-a, 27 fő volt Volksbund-tag. A tagság jelentős része azonban a falu átlagához vagy a szegényebb rétegekhez tartozott. A falu módosabb gazdáinak túlnyomó része távol tartotta magát a szervezettől, főleg azok, akik politikai szerepet is vittek a község életében.

A Volksbund – amellett, hogy a helyi társadalom szervezésében alternatívát kínált fel – igyekezett elképzeléseit a helyi politikában is érvényre juttatni. 1942-ben például az önkéntes SS-sorozás alkalmával 12 személyt állított ki, s ünnepélyes búcsúztatásukat a jegyző és a főszolgabíró határozott tilalma ellenére is megszervezték, ami egyértelmű demonstráció volt a közigazgatás akaratával szemben. Mivel a tömeg a Volksbund-háznál is folytatta a búcsúztató ünnepséget, az időközben kivezenyelt csendőrség könnygázzal oszlatta szét a felszólításnak nem engedelmességet.<sup>60</sup> Az

<sup>56</sup> Seewann–Spannenberger 1999: XLVIII.

<sup>57</sup> Lásd Seewann 2000b: 112–113.

<sup>58</sup> A dunavecsei járás főszolgabírája a főispánnak. Dunavecse, 1941. 03. 01. PML, PPSK IV. 401. a. 8/1941.

<sup>59</sup> A magyarországi németek kitelepítése .... KSH, Budapest 2004. 292.

<sup>60</sup> A főispán a miniszterelnökségnek. Budapest, 1942. 05. 20. MOL, K28-216-1942-20650.





„Harta a két a világháború között” Rudolf Hartmann (Cím nélkül)  
*Forrás: Hartmann-Nachlaß, IKGS (Institut für deutsche Kultur und Geschichte  
 Südosteuropas e. V. an der Ludwig-Maximilians-Universität München*

1943-as önkormányzati választáson pedig a szervezet megpróbált a tisztújítás alkalmával a falu képviselő-testületébe is bekerülni, de igyekezete nem járt eredménnyel, s egyetlen posztra sem került Volksbund tag.<sup>61</sup>

A közigazgatás a Volksbundot egyértelműen veszélyes, s ezért minden lehetséges eszközzel korlátozandó politikai szervezatként határozta meg. A jegyzőnek minden hónapban jelentést kellett tennie arról, hogy történt-e valamilyen, nemzetiségi szempontból figyelemre méltó esemény a községben. Pintér Péter jegyző szorgalmasan be is számolt a településre érkező németországi csoportokról, a faluban pihenő német gyerekekről, a renitensnek tartott személyek magaviseletéről, valamint minden egyes előadásról, amelyet a Volksbund termeiben tartottak. Emellett a járási főszolgabíró rendelkezett arról is, hogy a csendőrök jelenléte a faluban még inkább érezhető legyen.<sup>62</sup> Mivel a főszolgabíró a hartai evangélikus egyház felügyelője és a MOVE egyik szárnyfelügyelője is

<sup>61</sup> BKMÖL, V. 336. 6. d. 3. t. 1943.

<sup>62</sup> 1941. április 1-jén a főszolgabíró ismételtén javasolta a vármegyének egy önálló csendőrőrs felállítását Hartán, megkeresése ezúttal sem járt eredménnyel. Kétségtelen azonban, hogy a dunavecsei csendőrök ekkortól kezdve gyakrabban járőröztek a településen. A dunavecsei járás főszolgabírája a főispánnak. Dunavecse, 1941. 04. 01. PML, PPSK IV. 401. a. 8/1941.



volt egyben, határozottan fellépett az ellen is, hogy a Volksbund összejeveleteket tarthasson az evangélikus kultúrházban, amely 1940-ben a MOVE pénzügyi támogatásával épült fel, s ahol a MOVE cserében rendezvényeket tarthatott és italmérést működtetett. Így a Volksbundot a saját helyiségeibe, valamint bérelt termekbe igyekezett visszaszorítani.<sup>63</sup> Az evangélikus egyház presbitériuma még 1942 novemberében is 12:6 arányban amellet foglalt állást, hogy a Volksbund ne tarthasson rendezvényeket a helyiségben. Ugyanakkor azonban – érezve a feszültséget, ami a helyi társadalomban és konkrétan a két szervezet között kialakult – úgy döntött, hogy a MOVE által nyújtott kölcsönt a gyülekezetnek minél előbb vissza kell fizetnie, hogy ezáltal a szervezetek befolyásától teljességgel mentes lehessen.<sup>64</sup>

Az iskola kérdésében azonban 1942-ben változás történt. A Vallásügyi és Közoktatási Minisztérium rendeletére 1942-ben az evangélikus iskolában külön német tagozatot állítottak fel. 1943 októberében a református és az evangélikus iskolákban összesen 543 gyermek tanult, akik közül 472 német, 71 pedig magyar anyanyelvű volt. A református iskolában csak magyar tagozat működött, míg az evangélikus iskolában 363 tanuló C-típusú oktatásban vett részt, ahol a tantárgyakat magyarul tanították, a németet pedig külön tantárgyként tanulták. Anyanyelvén, németül mindössze 60 diák tanult.<sup>65</sup> A tanítást a tagozaton egy tehetséges fiatal tanítóra bízta, aki nem sokkal korábban telepedett le a faluban, és – szemben a többi tanárral – nyelviileg is alkalmas volt a feladat ellátására. Ugyanezen a nyáron több mint 100 fős diákcsoport érkezett több hónapra Hartára a németországi Hernéből.<sup>66</sup> A lelkész feljegyzése szerint sok helyi diák látogatta ekkoriban a táborban működő iskola tanárának óráit.<sup>67</sup>

A Volksbund hartai és országos vezetői az evangélikus lelkészben látták a mozgalom legfontosabb helyi kerékkötőjét. Palotay Gyula valóban rendkívül nagy informális befolyással rendelkezett a lakosság jelentős részére. Ez nemcsak annak volt köszönhető, hogy a színvonalas és elkötelezett lelkészi szolgálat önmagában véve is tekintélyt szerzett neki, hanem annak is, hogy tevékenysége, közösségszervező aktivitása az egyházi kereteken túl is megnyilvánult. Az általa vezetett színjátszó kör, valamint a MOVE irányításában és közvetlen működtetésében vállalt szerepe révén a helyi közösség egyik legfontosabb véleményformáló személyiségének számított. A lelkésznek a német nemzeti törekvésekkel szembeni, a harmincas évek eleje óta lényegében konstansnak tekinthető határozott kiállása több okra vezethető vissza. Egyfelől megpróbálta a gyülekezet korábban tapasztalható egységét az újonnan fellépő törésvonalától megmenteni, másfelől viszont meg volt győződve arról, hogy a magyarországi németek a Szent István-i állameszme jegyében a magyar nemzet németül beszélő tagjai, s ennek megfelelően az etnikai alapon szerveződő politikai törekvést mind a helyi közösség, mind Magyarország jövője szempontjából károsnak tartotta.

A lelkészre a világháború alatt kétségkívül jelentős teher nehezedett. A feszült helyi hangulat mellett időnként kívülről is nyomást gyakoroltak rá. 1942-ben a Volksbund egyik erdélyi szász származású körzetvezetője tett nála „tisztelgő látogatást”, és szemére vetette, hogy a lelkészek, tanárok és a közigazgatás németellenes beállítódása egyértelműen a magyarosító szándékban gyökerezik.<sup>68</sup> Palotay ennél is kellemetlenebb, sőt kimondottan veszélyes helyzetbe került 1944. június 17–19. között, amikor az SS-kényszersorozások alkalmával a faluban megjelent német katonák meg is

<sup>63</sup> A főszolgabíró a hartai előjáráságnak. Dunavecse, 1944. 05. 01. BKMÖL, V. 336. 20. d. 1855/1944.

<sup>64</sup> Halasi 2003: 206.

<sup>65</sup> Tóth Ágnes 1998: 36.

<sup>66</sup> A gyerekeket ünnepélyes fogadtatásuk után a Deutsches Hausban osztották szét azok között a családok között, akik hajlandók voltak szállást és ellátást nyújtani nekik. Lásd Karl-Heinz Sievert: Rückkehr der „Hartau-Buben” nach 50 Jahren. In: *Deutscher Kalender* 1994. 53.

<sup>67</sup> Palotay Gyula: a hartai ág. Hitv. Ev. Egyházközség félévszázados története. 1901–1950. 1951. 07. 23. EOL, BEEK, 1120/1950. 8.

<sup>68</sup> Palotay Gyula Raffay püspöknek. 1942. 03. 17. EOL, BEEK, 389. d. 789/1942.

fenyegették. Bár az inzultus a jelen lévő magyar ezredes közbenjárására békésen megoldódott, a sorozás után két német tábori rendőr szállt ki Hartára, Palotay faluból való eltávolítását követelve. Az új konfliktusban ismét az ezredes sietett a lelkes segítségére, de kapát-kaszát ragadva a hívek is körbeállták a rendőrök autóját, attól tartva, hogy Palotayt magukkal hurcolják.<sup>69</sup>

Az evangélikus lelkész a Volksbund tevékenységéről folyamatosan tájékoztatta előjáróit, néhány esetben egyenesen Raffay püspökhöz fordulva. Emellett a faluban történekről beszámolt a főszolgabírónak is, aki a tudomására jutott eseményekről „bizalmi emberére” hivatkozva mindenkor jelentést tett a vármegye főispánjának. Balthész Károly főszolgabíró természetesen hivatalosan nem mint a járási közigazgatás első embere, hanem mint a gyülekezet felügyelője, illetve a MOVE szárnyfelügyelője tartotta a kapcsolatot a lelkésszel.

Ma már nehezen rekonstruálható, hogy a Volksbund tevékenysége miként csapódott le a személyközi kapcsolatokban. A rendelkezésre álló egykorú forrásokat, de a visszaemlékezéseket is forráskritikával kell kezelni, mivel a háború alatti és utáni kiélezett politikai helyzet szükségképpen torzító hatással épült (*épülhetett*) be a megnyilatkozásokba. Az mindenestre kétségtelen, hogy létezett feszültség a falun belül, mindenekelőtt a Volksbund és a MOVE szimpatizánsai között. Már csak azért is így kellett ennek lennie, mert a két eltérő céllal és eltérő szellemben vezetett szervezet nemcsak taggyűléseit és adott esetben a fiatalok gyakorlatoztatását tartotta külön-külön, hanem a kulturális és gazdasági jellegű rendezvényeit is. Az viszont már nem állapítható meg ennyi idő távlatából, hogy az apolitikus többség hogyan viszonyult a szervezetekhez. Az egyik visszaemlékező szerint: *„akkor a községnek az a fele is összetartott, meg amaz a fele is abszolút összetartott. De ha baj volt, akkor a végtelenségig segítették egymást. Például, ha valakinek leégett a háza, akkor nem volt olyan, hogy én nem megyek oda. Vagy ha épültek a házak, akkor is összefogtak.”*<sup>70</sup>

1944 nyarán azonban a lakosság többségének hangulata egyértelműen a Volksbund ellen fordult. A magyar kormány ugyanis engedélyezte a Waffen SS kényszersorozását a német településeken, s a listákra való felkerülés jogosságának felülvizsgálatában a Volksbund helyi vezetői is exponálták magukat. Az előző években tartott önkéntes jelentkezés lehetőségével mindössze 28 férfi élt a faluból, tehát a német hadseregbe való bevonulási hajlandóság kimondottan alacsony volt Hartán.<sup>71</sup> A faluban korábban megforduló SS-katonák történetei az SS feladatairól és halálozási arányairól ráadásul még óvatosabbá tették a lakosságot, nem is beszélve arról, hogy ez idő tájt a szovjet hadsereg ellentámadása már az egyszerű emberek számára is feltartóztathatatlanak tűnt. A sorozási listára a falu férfi lakosságának jelentős része felkerült (végül 744 főt idéztek be), még azok is, akik korábban magyar nemzetiségűnek vallották magukat, sőt a MOVE-tagok közül is 80-an szerepeltek a listán.<sup>72</sup> Ugyanakkor több olyan személy is lemaradt róla, akik a Volksbund elkötelezett hívei, sőt hangadói voltak. A sorozás után a felháborodott, tiltakozó tömeg három Volksbund-vezetőt meg is vert.<sup>73</sup> Végül a sorozási listák központilag elrendelt augusztusi felülvizsgálatakor „mindössze” 205 behívót állítottak ki. Az érintetteknek azonban csupán közel harmada vonult be ténylegesen; a többiek vagy elbujdostak, vagy azonnali hatállyal jelentkeztek magyar alakulatoknál.<sup>74</sup>

Az akció közvetlen hatására mintegy 400 fő kérte a Belügyminisztériumtól nevének azonnali magyarosítását.<sup>75</sup> Ez a lépés, amit feltehetően maga Palotay sugallt és koordinált, egyértelműen a félelemből táplálkozott. Az emberek ugyanis ekkorra már tisztában voltak azzal a ténnyel, hogy az

<sup>69</sup> Palotay Gyula Raffay püspöknek. 1944. 06. 22. EOL, BEEK, 424. d. 1250/1944.

<sup>70</sup> Interjú A. N.-nel. 2008. 07. 22. MTA ENKI.

<sup>71</sup> Knipl–Tánczos–Szabó 2007: 350.

<sup>72</sup> Jegyzőkönyv a hartai SS-sorozással kapcsolatos panaszok felülvizsgálatáról. Harta, 1944. 08. 12. BKMÖL, V 336. 21. d. 22 biz./1944.

<sup>73</sup> A dunavetcei főszolgabíró a főispánnak. Dunavetce, 1944. 08. 16. PML, PPSK IV. 401. a. 30/1944. 29.

<sup>74</sup> A hartai jegyző a dunavetcei főszolgabírónak. Harta, 1944. 08. 14. BKMÖL, V 336. 21. d. 44. biz./1944.

<sup>75</sup> Palotay Gyula a hartai Nemzeti Bizottságnak. Harta, 1945. 07. 10. BKMÖL, XVII. 36. 12. d. 23/1945.

eredetileg ártalmatlan felmérésnek hitt népszámlálási adatfelvétel számukra milyen végzetes következményekkel járhat. (A félelem dominanciáját húzza alá az a tény is, hogy a kitelepítések lezárulta után az itthon maradottak jelentős része már nem kívánt élni a korábban felfüggesztett eljárás ismét aktuálissá váló foganatosításával. A kérvények hivatalos elbírálására azonban ekkor már nem kerülhetett sor. A front közeledtével Hartát először a visszavonuló német csapatok szállták meg 1944 októberében. Megkísérelték ugyan a falut kiüríteni, de ez a törekvésük a lakosság határozott ellenállásán megüszült. Mindössze 40 család hagyta el a települést, akik vagy a Volksbundban játszottak vezető szerepet, vagy valamelyik családtagjuk lépett be önként az SS-be.<sup>76</sup> December azután megérkeztek a szovjet csapatok is, s ezzel új fejezet kezdődött Harta életében.

#### AZ ETNICITÁS FELSZÁMOLÁSA: KITELEPÍTÉS ÉS BETELEPÜLÉS (1945–48)

Az 1945 és 1948 közötti migrációs hullámok alapvetően megváltoztatták a hartai társadalom etnikai szerkezetét.<sup>77</sup> A folyamatban pro vagy kontra érintettek jelentős része kényszerszermigráns volt, de az érintett családok nem elhanyagolható hányada saját elhatározásából érkezett a településre, többnyire a megye más falvaiból, abban a reményben, hogy a nagybirtokok államosítása, majd a németek vagyonek Kobzása révén felszabaduló ingatlanokra építve jobb feltételek között kezdheti újra életét. A kollektív bűnösség jegyében összesen 287 családot telepítettek ki a vizsgált időszakban a falu őslakosai közül Németországba és a helyükre 243 család érkezett.<sup>78</sup>

A politikai felelősségre vonás jegyében az igazolóbizottság és a rendőrség kihallgatta a Volksbund tagjait (vagy vélelmezett tagjait); több mint 150 fő közülük a kecskeméti vagy a kalocsai népbíróság elé került, s mintegy kétharmadukat 6–10 hónap szabadságvesztésre és vagyonek Kobzásra ítélték.<sup>79</sup> Sokan több mint egy évet töltöttek internálótáborokban, mielőtt hazaengedték, majd 1947 tavaszán kitelepítették volna őket.<sup>80</sup> A Németországba áttelepítendő listaára azonban nemcsak a Volksbund-tagokat vették fel, hanem olyanokat is, akik az 1941-es népszámláláskor német nemzetiségűnek és/vagy anyanyelvűnek vallották magukat. A hartai kitelepítés viszonylag késői, 1947 áprilisi beindulásáig a földhöz és lakóingatlanhoz juttatandó betelepülők nagy száma miatt az érintetteket összeköltöztették, vagy az új tulajdonosok által birtokba vett melléképületekben kellett meghúzniuk magukat az indulási parancsig.

Harta őslakosságának tényleges számát azonban ezekben az években más tényezők is erősen befolyásolták. A Vörös Hadsereg még 1945 januárjának első heteiben kb. 200 embert hurcolt el magával malenkij robotra, s a szovjet hadifogságban lévők száma még 1948 elején is mintegy 120 fő volt.<sup>81</sup> Ekkor még kb. 250 személy volt internálótáborban, 137-en ismeretlen helyen tartózkodtak, jobbára környékbeli falvakban vagy a határban bujdosnak. 560-an más falvakba költöztek, összesen 34 különböző településre.<sup>82</sup> Az utóbbi kategóriába tartozók jelentős része a kitelepítések lezárultával visszatért a községbe.

<sup>76</sup> Palotay Gyula az evangélikus püspöknek. Harta, 1945. 08. 10. EOL, BEEK, 434. d. 778/1945.

<sup>77</sup> A kitelepítés megszervezéséről és folyamatáról lásd Tóth Ágnes 1993.

<sup>78</sup> A betelepítettek pontos száma 1947. december 31-i állapot szerint 1200 fő volt. Községi kérdőív. Harta, 1947. 12. 30. BKMÖL, XXII. 337. 12. d. 4666/1947. A kitelepítettek körét vizsgálva megállapítható, hogy a végrehajtás a migráció, a számonkérés időbeli elcsúszása és a nagyhatalmi reakció miatt nem volt konzekvens. Először is nem tudtak kitelepíteni mindenkét, akit felvettek a listára. Ezenkívül előfordult, hogy Volksbund-tagok a településen maradhettek, míg a német anyanyelvűeket kiszállították Németországba.

<sup>79</sup> Az adatok nem tekinthetők pontosnak, mivel csak a fennmaradt forrásokra támaszkodhatnak, s a központi statisztikai kiértékelés nem történt meg.

<sup>80</sup> A népbíróságok működéséről lásd Tánczos-Szabó 2005: 315–332.

<sup>81</sup> Halasi 2003: 208–211.

<sup>82</sup> MOL, XIX-B-I-at. 13. d. 319. Harta.

A magyar nemzetiségű, különböző történelmi élményanyaggal és szociális háttérrel rendelkező, eltérő földrajzi területekről érkező betelepülők több hullámban jöttek Hartára. Az első csoportok a megye területén fekvő falvakból származtak a belső migráció keretében. Többgyermekes, szegény vagy egyenesen nincstelen családok voltak, akik előtt a földreform és a német parasztok kitelepítése felcsillantotta azt a reményt, hogy a társadalmi, gazdasági hierarchiában a korábbi évek nélkülözései után feljebb kerülhetnek. (Néhányukról később kiderült, hogy szociokulturális hátterük nem vértette fel őket azokkal az ismeretekkel, amelyek révén a termelést ugyanolyan szinten tudták volna folytatni, mint az őslakosok.) A következő hullámmal érkezők a jugoszláviai Vajdaságból indultak, maguk is kényszermigránsok, akik közül egy székelyekből álló csoport épp csak a világháború alatt települt át Bukovinából a Vajdaságba. Nem mindegyikük maradt Hartán, mert egy részük áttelepült a Dunántúlra, amikor tudomást szerzett arról, hogy a székely menekülteket megkísérlik kompakt területen letelepíteni.<sup>83</sup> A betelepülők harmadik, létszámát tekintve legnagyobb csoportja a csehszlovák–magyar lakosságcseré-egyezmény révén került 1947 áprilisától kezdve több hullámban a faluba. Ezek a jelentős részben a Garam-völgyéből kitelepített parasztok nem nincstelenként érkeztek Hartára, mivel ingóságaik jelentős részét magukkal hozhatták.

Az egyházak helyzete és szerepe is alaposan megváltozott. A migráció jelentősen módosította a falu vallási összetételét is, mivel a kitelepítettek többsége evangélikus, a betelepülők legnagyobb része viszont római katolikus volt. A német lakosság egy részének kitelepítésével és a vagyonelkobzásokkal a gyülekezetek – közülük is elsősorban az evangélikus közösség – elvesztették híveik, s ezzel anyagi bázisuk jelentős részét. Az evangélikus lelkész például 1947-ben kétségbeesve jelentette püspökének, hogy gyülekezetének létszáma a kitelepítés és a folyamatos szökések miatt 850 családról (ideiglenesen) 250 családra olvadt.<sup>84</sup> Ez a helyzet természetesen kihatott az iskola kérdéseire is. Mind az evangélikus, mind a református gyülekezet azt kérte püspökétől, hogy átadhassa a fenntartói jogot az államnak.<sup>85</sup>

A közhangulat ezekben a kritikus években rendkívül feszült volt a településen. Sok őslakos család elvesztette ingó és ingatlan vagyonát, és évekig kellett várniuk, amíg sorsukról végleges döntés született. Ha nevük szerepelt a kitelepítendőek listáján, de a nemzetközi helyzet miatt mégsem telepítették ki őket, akkor azzal a tudattal kellett tovább élniük, hogy földjeiket elvették, házaikban pedig telepesek éltek. Mindent előről kellett kezdeniük, s a jövő meglehetősen kilátástalannak tűnt számukra. Maguk a csehszlovákiai áttelepülők is sokat veszítettek, még ha ingóságaikat magukkal hozhatták is. Házaik, földjeik, rokonaik, barátaik és egyáltalán az az életforma, amelyben otthonosan mozogtak, több száz kilométerre, a határ túlsó oldalán maradt, és elérhetetlen messzeségbe került. Sokan közülük még évekig nem adták fel a reményt, hogy egy kedvezőbb politikai helyzetben visszatérhetnek őseik földjére.<sup>86</sup> Többségüknek természetesen egyáltalán nem tetszett, hogy más családok házaiba kellett költözniük, főleg úgy, hogy az egykori lakókat akkor még nem ritkán ki sem telepítették, tehát szükségképpen személyes kontaktus is kialakult a két, otthonából elűzött csoport között.

Természetesen volt egy réteg, amelynek tagjai a képlékeny viszonyok haszonélvezője lett. Közülük legtöbben – de nem kizárólag – telepesek voltak. A szegény földmunkásoknak az új helyzet egy jobb egzisztencia megteremtésének lehetőségét hozta magával. Azok az emberek, akiknek koráb-

<sup>83</sup> A kísérletről lásd Tóth Ágnes–Kőhegyi Mihály: Bodor György összefoglaló jelentése a Bonyhád környéki telepítésről (1945). In Szita László – Szóts Zoltán 1991: 129–140.

<sup>84</sup> Palotay Gyula a püspöknek. Harta, 1947. 10. 06. EOL, BEEK, 462. d. 1726/1947.

<sup>85</sup> Palotay már 1945. 08. 10-én kérte a püspököt, hogy a gyülekezet katasztrofális anyagi helyzete miatt járuljon hozzá a fenntartói jog átruházásához. A püspök ekkor még megtagadta a gyülekezet kérését. Palotay Gyula a püspöknek. Harta, 1945. 08. 10. EOL, BEEK, 434. d. 778/1945.

<sup>86</sup> „Ők is be voltak csapva, mert a bartaiak évekig nevelték őket, hogy nem pakoltak le a kocsiról, lábából öltöztek, mert vissza akartak menni.” Interjú J. G.-vel. 2007. 03. 04. MTA ENKI.

ban egyáltalán nem volt földjük vagy csak egy kisbirtokkal rendelkeztek, egyik napról a másikra kb. 10 kataszteri holdhoz és házhoz juthattak.

Ilyen körülmények között a falu őslakosai és a betelepültek között kimondottan feszült volt a viszony. Az első években a közösségek inkább egymás mellett, mint együtt éltek. Bizalmatlanok voltak, és ez a hangulat csak az évek múlásával engedett fel. Ez természetesen nem jelentette azt, hogy ne lettek volna emberi megnyilvánulások a jogfosztott németek és a betelepültek között. Több-ször előfordult, hogy a szlovákiai magyarok segítettek német családoknak a jogfosztottságból következő nyomorúságos helyzetük enyhítésében, mint ahogy az is, hogy a németek befogadták az új szomszédokat és például segítettek nekik a vetésnél, ha nem volt vetőgépük.<sup>87</sup> Ez azonban inkább a történet személyes, emberi aspektusa. Az alaphelyzetet meghatározó, nagypolitika által generált és az érintett táborokat többségükben befolyásoló ellenérzés csak lassan-lassan, hosszú évek alatt oldódott fel.

#### ASSZIMILÁCIÓ ÉS EMLÉKEZETPOLITIKA. KITEKINTÉS AZ UTÓBBI HATVAN ÉV FOLYAMATAIRA

A tanácsüléseken nem volt naprendi pont a nemzetiségi kérdés ebben az időszakban. A párt és a tanács – igazodva a felsőbb állásfoglalásokhoz – hangsúlyt helyezett arra, hogy ez a téma a harti közéletben ne artikulálódjék. A hivatalos állásfoglalás szerint ugyanis nem létezett nemzetiségi probléma Magyarországon. A párt az élet minden aspektusát a szocializmus és kapitalizmus dichotómiájának fényében szemlélte. Hartán a hivatalos álláspont – részben a lakosság békés együttélése érdekében – alapvetően még akkor sem változott meg gyökeresen, amikor az 1960-as évek végén az MSZMP elrendelte, hogy a helyi tanácsok végrehajtó bizottságainak időről időre meg kell vitatniuk a községek helyzetét és feladatait a nemzetiségi politika szempontjából. Ezeken a megbeszéléseken a résztvevők az elért eredmények megvitatása mellett rendre megállapították, hogy a nemzetiségi politika terén nincsenek problémák a településen.<sup>88</sup>

Az őslakosok és a betelepülők elkülönülése azonban az élet két területén az ötvenes–hatvanas években kitapinthatóan jelen volt. Az evangélikus gyülekezet továbbra is a német őslakosok közössége maradt, mivel az újonnan érkezettek katolikus vagy református vallásúak voltak. Az immár magyar nyelvű istentiszteletek látogatottsága a Rákosi-korszakban is jelentős maradt, és az evangélikus lelkész informális befolyása híveire az alapvetően megváltozott viszonyok között is megmaradt, spirituális vezető szerepe hívei számára megkérdőjelezhetetlen volt. Ráadásul csak az istentiszteletek, esküvők, keresztelek és temetések kínáltak lehetőséget arra, hogy az emberek közösségben emlékezzenek meg kitelepített hozzátartozóikról.<sup>89</sup> A lelkész igyekezett segíteni az egymástól elszakított rokonok kapcsolattartásában, sőt egy darabig a hazaküldött valuta akkoriban meglehetősen rizikós átváltásának megszervezésében is közreműködött.<sup>90</sup>

Az őslakosok és a betelepülők elkülönülésének másik területét a gazdasági élet jelentette – bár itt inkább csak részleges és időben is jobban korlátozott elkülönülés volt megfigyelhető. Az egy-pártrendszerben a kommunista párt egyik legfontosabb célkitűzése a mezőgazdaság „szocialista átszervezése” volt a falvakban, így Hartán is. A legelső állami gazdaságot és tszcs-ke [termelő-

<sup>87</sup> Interjú A. N.-nel. 2008. 07. 22. MTA ENKI.

<sup>88</sup> Hartán a jegyzőkönyvek tanúsága szerint 1972. 09. 18-án vitatta meg a Nagyközség Tanácsának Végrehajtó Bizottsága a nemzetiségi kérdést. BKMÖL, XXIII. 732/b. 5. d.

<sup>89</sup> Halasi 2003: 225.

<sup>90</sup> „A kimentek úgy támogatták az itthon maradtakat, hogy küldtek a levélben a márkát, dollárt, s ha nem világították át, akkor megérkezett. Az öregnek [Palotaynak – E. F.] örült sok gondja volt vele, hogy hogyan váltsák ezt be. Olyan volt, hogyha valaki meghalt a kitelepítettekből, akkor itt ugyanúgy megemlékeztek róla, barangoztak rá, mint az itteniekről.” Interjú J. G.-vel. 2007. 03. 04. MTA ENKI.



szövetkezeti csoportokat] hartai magyarok és telepesek szervezték – németek nélkül. Bár később a tszcs-k többsége a tagság származását tekintve vegyes képet mutatott, volt olyan is – éppen a később legsikeresebbnek bizonyuló –, amelyet viszont kizárólag viszonylag jómódú, tapasztalt, a helyi termelési adottságokat kitűnően ismerő német középparasztok alapítottak.<sup>91</sup>

A két világháború között a faluban a magánszférában többnyire németül beszéltek. A háború után azonban az addig egyértelmű nyelvhasználati szabályok megváltoztak. A telepesek csak magyarul beszéltek, ezért a velük való érintkezés során az otthon németül beszélők is kénytelenek voltak a magyart használni. Ugyanez volt a helyzet a munkahelyen, a nyilvános rendezvényeken is. Az 50-es években ráadásul megindult a családok keveredése a vegyes házasságok révén.<sup>92</sup> Ez a tendencia a következő évtizedekben egyre jobban felgyorsult.<sup>93</sup> Az ilyen családokban az összejöveteleken szűkszerűen magyarul beszéltek. Mivel a német nyelvnek nem volt hivatalos presztízse, sőt a negatív tapasztalatok miatt sokan veszélyesnek is tartották használatát, nem csoda, hogy a vegyes házasságokban a házastársak érintkezési nyelve a magyar lett.

1953-tól kezdve Hartán volt lehetőség arra, hogy az általános iskolában a gyerekek tanítás után németet tanuljanak idegen nyelvként, a tantervbe azonban csak a hetvenes években kerültek be a németórák. A nyelvtanulást elősegítendő az iskola könyvtárában egy német ifjúsági könyvtárt is berendeztek. 1973-ban az óvodában is megkezdtek a fakultatív nemzetiségi (nyelv) oktatást. 1950–51 telén az első német táncscsoport is megalakulhatott a faluban, és a mai napig fennálló együttes rövid idő alatt országszerte ismertté vált a néptáncot kedvelő közönség körében. Emellett 1969-ben a helyi némettanár, Rétfalvi Teofil és Nánai András tanácselnök együttműködésének köszönhetően megnyitotta kapuit egy német nemzetiségi, kimondottan helyi anyagokból összeállított helytörténeti gyűjtemény. Időről időre lehetett már sváb bált is rendezni, sőt a hatvanas évektől kezdve a kitelepítettek közül egyre többen térhettek haza családlátogatásra.<sup>94</sup> A hetvenes évek elejétől kezdve a hivatalos nemzetiségpolitikai irányelveknek megfelelően Hartán is megjelent 17 db kétnyelvű felirat a községi intézmények falán.<sup>95</sup>

A Magyarországi Németek Szövetségének négyévente tartott kongresszusán a Bács-Kiskun megyei németek küldöttei között rendre felbukkant egy-egy hartai személy is.<sup>96</sup> A pártszervezetben és a tanácstagok között pedig a hetvenes évek elején már ismét jelentős volt a német származásúak aránya.<sup>97</sup> A hatvanas–hetvenes években a tanácselnök is német származású öslakos volt, a nyolcvanas években pedig a párttitkár lett hartai német. Érdekes azonban, hogy a két tisztséget egyszerre sohasem töltötte be öslakos.

<sup>91</sup> A helyi német lakosok által alakított Új Élet Tsz sikertörténetéről, majd a Béke Tsz-szel való, Erdei Ferenc Tsz néven történt egyesüléséről lásd Hatvani 1983.

<sup>92</sup> Az első vegyes házasság még 1948-ban kötöttet. Ez akkor óriási felháborodást váltott még ki. 1963-ban a 41 házasságkötésből már 18 vegyes házasság volt. Lásd H. Barta Lajos 1999: 41.

<sup>93</sup> Az állami Népeségnyilvántartó Hivatal az 1970-es évek közepén Hartán 1499 házasságot tartott nyilván. Ezekből 648 volt olyan, ahol a férj és a feleség is német származású volt, 536-ban a házasságok magyar származásúak voltak, 315 pedig vegyes házasságnak számított. Lásd Nánai András tanácselnök: Az MSZMP nemzetiségi politikájából adódó községi feladatok, azok végrehajtása. Előterjesztés. 1977. 10. 05. BKMÖL, XXIII. 732/b. 8. d. 2.

<sup>94</sup> Egy 1969-es járási összegzés szerint a hatvanas években már évente kb. 40–50 rokonlátogatás történt Hartán. Oláh Pál járási titkár és Kaposztás Mihály PMO vezető jelentése az MSZMP Bács-Kiskun Megyei Bizottság Prop. Műv. Osztályának. 1969. 05. 15. BKMÖL, XXXIII. 5. 4. f. 8. cs. 10. ő. e.

<sup>95</sup> Nánai András tanácselnök Beszámolója Harta Nagyközség Tanácsa Végrehajtó Bizottságának 1972. évi szeptember hó 18-án tartandó ülésére. 1972. 09. 11. BKMÖL, XXIII. 732/b. 5. d. 3.

<sup>96</sup> Beszámoló a nemzetiségi politika területén adódó feladatok helyi megvalósításáról. Harta, 1971. 01. 08. BKMÖL, XXIII. 372/b. 9. d. 2-1/1981.

<sup>97</sup> Az 50 tanácstagból 26, a 9 VB-tagból 5, a Hazafias Népfront 13 tisztségviselőjéből 4 volt nemzetiségi származású. A község 120 értelmiségi dolgozójából pedig 30 fő. Nánai András tanácselnök Beszámolója Harta Nagyközség Tanácsa Végrehajtó Bizottságának 1972. évi szeptember hó 18-án tartandó ülésére. 1972. 09. 11. BKMÖL, XXIII. 732/b. 5. d. 3.



Kétségtelen, hogy a község helyi származású vezetői – a némettanár, a tánccsoport vezetői és a helyi népművészek – sokat tettek azért, hogy a nagyon lassan, de folyamatosan „liberalizálódó” hivatalos nemzetiségpolitikai irányelvek nyújtotta korlátozott mozgásteret kihasználják. Hartára is igaz azonban, ami a legtöbb magyarországi német településre, hogy a nemzetiségi élet egyre feltartóztatatlanabban a folklorizálódás irányába mozdult el.<sup>98</sup> Ez a folyamat szükségszerű következménye volt annak, hogy a negatív történelmi tapasztalatok miatt amúgy is rendkívül óvatos, sőt sok helyütt a teljes asszimilációt – mint a minimális súrlódási felületet is eltüntető társadalmi integrációs stratégiát – követő kisebbségek alulról jövő önszerveződésének a szocialista érában tudatosan nem teremtették meg a törvényi keretfeltételeit.<sup>99</sup> A hartai német lakosság asszimilációja is egyre jobban felgyorsult a politikai viszonyok, a társadalmi, gazdasági folyamatok hatására. A német nyelv használata véglegesen visszaszorult a privát szférába, s bár a hatvanas–hetvenes években a felnőtt lakosság jelentős része családi, illetve baráti körben még anyanyelvét használta, a nyolcvanas években már csak az idősebb generáció tagjai érintkeztek egymással németül. Az identitás etnikai faktora valójában zárójelbe került, és a téma nem szerepelt a közélet hivatalosan meg- és kibeszélendő kérdéseinek listáján.

A hartaiak önmeghatározásába pozitív jelentőségű elemként épült be az a tény, hogy a településen 1959-ben lezáruló téjesztetés országos szinten is kiemelkedő sikerű mezőgazdasági nagyüzemet hozott létre a településen. A valóban komoly gazdasági fellendülés, a konzumkultúra megjelenésével és lassú térhódításával egyfajta „menekülési útvonalat” is kínált a múlttal, a német identitással való közösségi szintű szembenézéshez. A sikeres, jómódú – jelentős részben felvállaltan német származású lakosokból álló – község mint a lokális identitás egy új formája az identitás hagyományos etnikai dimenzióit háttérbe szorította. Az etnikai összetétel radikális megváltozása mellett a csaknem negyvenéves együttélés, a szocialista időszak előnyeinek és hátrányainak közös megélése, továbbá a német és magyar családok bővülő rokoni kapcsolatai mind oda vezettek, hogy az 1989-es rendszerváltás idején a nemzetiségi kérdés nem vált a hartai közélet központi elemévé.

A rendszerváltást követően, amikor is megszűnt a reguláló hatalomként funkcionáló MSZMP ideológiai kontrollja, a múlt közösségi szinten való feldolgozásának eltűnt a külső akadály. Az 1940-es évek eseményei (Volksbund, németek elűzése, betelepítés) ma már nem képezik tabu tárgyát. Hartán tovább működnek a még az előző rendszerben alapított intézmények és egyesületek (Német Nemzetiségi Tájház, Német Nemzetiségi Táncegyüttes), sőt ezek köre a rendszerváltás után tovább bővült: a „Baum-házban” kiállítás mutatja be a faluba betelepített felvidéki lakosok történetét, lakáskultúráját, és Gallé Tibor hartai származású festőművész munkásságát, 1996-ban pedig megalakult a Nemzetiségi Ifjúsági Fúvószenekar is. 1994 óta folyamatosan tevékenykedik a településen német kisebbségi önkormányzat, amelynek legfőbb feladata a német kisebbség érdekeinek átfogó képviselete. A hartai németek számára elsőrendű cél a német származástudat ébrentartása, a helytörténet megismertetése a fiatal generációkkal, a – hétköznapiakban már természetesen nem élő, de az ünnepeken rendre felelevenített – hagyományok, népszokások ápolása és továbbvitele, valamint az iskolában működő német nemzetiségi oktatás eredményessé tétele. Néhány éve végre sikerült emlékművet is állítani az elűzött németek tiszteletére. Az egykori tanácselnök már a hetvenes évek második felében szorgalmazta ezt, de akkor nem kapta meg a járási és helyi pártszervek beleegyezését.<sup>100</sup> Az 1947–49 közötti sérelmek és a konfliktusok természetesen még élénken élnek az idősebb generáció emlékezetében, a fiatalabbak számára azonban az akkori események a helyi

<sup>98</sup> A német falvakban a tradicionális társadalom ezekben az évtizedekben felbomlott, és az egykor ahhoz kötődő kulturális szokások a hétköznapiaktól elszakadó, szabadidős tevékenységgé váltak. Lásd Aschauer 1992: 196.

<sup>99</sup> Az 1945 utáni időszakot feldolgozó legátfogóbb, alapvetően a törvényi szabályozás és az intézményi feltételek változását bemutató monográfia Fehér István: *Az utolsó percben: Magyarország nemzetiségei. 1945–1993*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1993.

<sup>100</sup> Interjú A. N.-nel. 2008. 07. 2. MTA ENKI.

történelem egy fejezetét jelentik csupán; nem rendelkeznek személyes tapasztalattal erről az időszakról, csak a nagyszülők elbeszéléseiből tudnak róla, s hétköznapijaira e múltbeli eseményeknek semmiféle hatásuk nincs. A faluban már régóta nem érezhető semmilyen vonatkozásban etnikai alapú elhatárolódás.

A megváltozott nagypolitikai helyzet a 2001-es népszámlálás adatfelvételekor is érezte hatását, amikor német nemzetiségűnek 246-an (5,4%), német anyanyelvűnek pedig 68-an (1,5%) vallották magukat. Az adatok többféleképpen értékelhetők. Egyfelől az arányszámok alacsonyak ugyan, de a II. világháború óta még így is messze a legmagasabbak, ami azt jelzi, hogy a szocialista éra alatti óvatosság ma már eltűnőben van. Másfelől azonban jól mutatják a német identitás visszaszorulását, s egyidejűleg azt az aránytelődést is, amely az identitás összetevőiben megfigyelhető. A magyarországi német településekre általánosan jellemző tendencia alól Harta sem kivétel: az identitás anyanyelvi összetevője háttérbe szorult, míg a származástudat és a kultúrához való kötődés meghatározóvá válik. A német nyelv a fiatal generációnál már iskolában tanult nyelv, az irodalmi német elsajátítása elsősorban a nyelv presztízse, piaci értéke miatt fontos a családok számára, nem pedig azért, mert a gyerekek őseik nyelvét tanulhatják.<sup>101</sup>

## Összegzés

Hartán az 1920-as évek végéig a falusi társadalmon belül a szociális és vallási törésvonalak voltak meghatározók. A német lakosság evidenciaként kezelt etnikai identitása mindenekelőtt a nyelvhez, tradíciókhoz és főképpen a lokalitáshoz fűződő viszonyában nyert kifejezést, miközben a politikai magyar nemzethez való kapcsolódása is egyre hangsúlyosabban teret hódított. A harmincas években a kívülről érkező markáns hatások (MNNE, majd a Volksbund kontra magyar közigazgatás, egyház, társadalmi szervezetek) eredményeként – amelyek kétségkívül a közösség egy részében megfogalmazódó, főként nyelvi igényekből fakadtak – a közösség tagjai az etnicitásra már nem tekintettek evidenciaként, s ez a származás társadalmi és identitásvonzatainak átgondolására, esetenként újraértelmezésére készítette őket. A kitelepítések lezárulása után az őslakosok az állam, illetve a párt határozottan érvényesített „kisebbségpolitikájára” reflektálva alkalmazkodtak a megváltozott viszonyokhoz, s „túlélési stratégiára” rendezkedtek be. Ebben az időszakban szorult vissza az anyanyelv használata a privát szférába, majd tűnt/tűnik el lépésről lépésre az idősebb generáció kihalásával. A korábbi falusi társadalom felbomlásával, a gazdasági keretek és az életforma radikális átalakulásával az egykor német közösség jelentős részben asszimilálódott, illetve mára identitásában a kultúrához való kötődés, a közös származás tudata, valamint a szülőfaluhoz fűződő érzelmi kötelékek váltak dominánssá. Etnikai újjászületésre valójában ma már nincs komoly esély, az azonban megállapítható, hogy a közösség ezeket az „átmentett értékeket” minden erejével igyekszik megőrizni és továbbadni a jövő generációinak.

## Felhasznált irodalom

### LEVÉLTÁRI FORRÁSOK

*Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltára (BKMÖL):*

V 336. Harta Nagyközség iratai

XVII. 36. Néphatalmi és különleges feladatokra alakult bizottságok. A Hartai Nemzeti Bizottság iratai

<sup>101</sup> A nyelvhasználati szokásokban megmutatkozó generációk szerinti változásról lásd Bindorffer Györgyi 2001. 56–64.

XVII. 501. Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye Földbirtokrendező Tanács Kecskeméti Tárgyaló Tanácsának iratai  
 XXII. 337. Harta község iratai  
 XXIII. 732/b. Harta Község tanácsának iratai. Végrehajtó bizottsági jegyzőkönyvek  
 XXIV. 204. A közigazgatás területi szakszervei. A Dél-Pest megyei Földhivatal iratai  
 XXXV. 5. Az MKP–MDP–MSZP iratok gyűjteménye

*Evangelikus Országos Levéltár (EOL):*

Bányai Evangelikus Egyházkerület (BEEK) Püspöki Hivatal iratai

*Pest Megyei Levéltár (PML):*

PPSK IV. 401. a. Pest-Pilis-Solt-Kiskun Vármegye Főispánjának bizalmas iratai

*Magyar Országos Levéltár (MOL):*

K 28. Miniszterelnökség, Nemzetiségi és Kisebbségi Osztály iratai

*Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (ÁSZTL)*

*Néprajzi Múzeum, Etnográfiai Adattár:*

Mészáros Gyula. *Harta, Dunapataj, Kalocsa*. [Kézirat, dátum nélkül, feltehetően a századforduló táján] Néprajzi Múzeum, Etnográfiai Adattár. 000.732.

# STATISZTIKAI KÖZLEMÉNYEK

Magyarország mezőgazdaságának főbb üzemi adatai az 1935-ös évben. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, 1938.

Az 1941. évi népszámlálás. Demográfiai adatok községek szerint. Budapest: KSH, 1947.

Az 1941. évi népszámlálás. I. Foglalkozási adatok községek szerint. Budapest: KSH könyvtár és Dokumentációs Szolgálat – Magyar Országos Levéltár, 1975.

Magyarország Történeti Statisztikai Helységnévtára. 8. kötet. Bács-Kiskun megye. Budapest: MTA Történeti Demográfiai Albizottsága – KSH Népszámlálási Főosztály, 1996.

Népszámlálás 2001. 6. Területi adatok. 6.2 Bács-Kiskun megye II. kötet. Budapest: KSH, 2002.

# INTERJÚK (MTA ENKI)

Interjú P. G.-vel. 2006. 01. 05.

Interjú M. S.-sel és P. V.-vel. 2006. 11. 25.

Interjú J. G.-vel. 2007. 03. 04.

Interjú J. K.-val. 2007. 08. 17.

Interjú L. B.-vel. 2008. 04. 07.

# HETILAPOK, FOLYÓIRATOK

*Gottbold*

*MOVE*

*Sonntagsblatt*

**„A magyar zsidóság úgy megy a zsidó úton,  
hogy amikor megbotlik, mindig röhög egyet magán.”  
Többes kötődések és humor egy budapesti zsidó közösségben**

Az ismert magyarországi rabbi, Raj Tamás szerint, aki kiváló zsidó tárgyú vallás- és kultúrtörténeti munkák szerzője, a zsidó humor folyamatosan reflektál és értelmezi a diaszpóra kulturális gyakorlatának, életmódjának és élethelyzeteinek mozzanatait (Raj 2006: 50–51).

Az általam kutatott budapesti, Bethlen téri zsinagógai közösség életében a humor kíséri többek között a tórai-rituális tradíció mintái és a mindennapok realitása között fennálló feszültséget. A vallás előírásai és az emberi tökéletlenség közötti gyakori ellentmondást a viccek, ironikus és önironikus megjegyzések, tréfás anekdoták oldják föl. Ugyanígy a humor képes megelőzni, illetve feloldani a mikroközösségen belüli, valamint a többi budapesti zsidó közösséggel, irányzattal kapcsolatos feszültségeket, konfliktusokat. Felmerül tehát a kérdés: vajon a diaszpóralét mindennapjaiból, a kisebbségi léthelyzetekből fakadó feszültségekre reflektál-e a humor – s ha igen, hogyan? Továbbá: milyen egy zsidó közösség „zsidósága” egy európai transznacionális diaszpóra környezetben, hogyan kötődik ez a közösség egyszerre „zsidóságához” és ahhoz a kulturális-társadalmi környezethez, ahol él; milyen szerepet tölt be ebben az Izrael államhoz való kötődés, és milyen konfliktusok, feszültségek kísérik kutatott közösségem életében a kisebbségi léthelyzeteket? Kérdés az is, hogy vajon milyen szerepe lehet a humornak egy közösség, azon belül egy vallási kisebbség, egy kisebbségi közösség életében? Milyen összefüggés van a megfogalmazott kérdéskörök és a humor alkalmazása, az ugratás és a viccek mesélésének alkalmi funkciói között? Van-e eltérés a magyarsággal (és ezen belül az együttélés korszakainak emlékezetével) kapcsolatos vagy az Izraelhez kötődő humorizálás között? Milyen viszonyt jelenít meg a humorizálás a zsidó közösséghez, az egyetemes zsidósághoz, illetve a magyarországi többséghez?

Kutatásom módszere a kulturális antropológiai résztvevő megfigyelés. A fenti kérdésekre ennek megfelelően a közösség életéből vett példákon, interjú- és beszélgetésrészleteken, elmesélt vicceken keresztül próbálok választ keresni. Ezeket az interpretációkat kíséri az empirikus példák összekapcsolása az – elsősorban a magyarországi zsidóság történeti és társadalmi hátterére utaló – szakirodalmi hivatkozásokkal. Célom az, hogy esettanulmányommal a magyarországi zsidóságra vonatkozó történeti-társadalomtudományi meglátásokat mikroközösségi mozzanatokkal, részletekkel gazdagítsam. A humort mint kutatásom tárgyát sem előzetes hipotézisek, hanem a zsinagógában szerzett tapasztalataim jelölték ki számomra.

Nincs könnyű helyzetben a társadalomkutatás, amikor a zsidóságot mint kutatása „tárgyat” definiálni próbálja. A „zsidó” szó megjelenése ugyanis „évszázadokkal megelőzte a »nép«, a »nemzet« vagy a »vallás« és a »felekezet« modern fogalmainak megjelenését az európai nyelvekben. Így ez a fogalom olyan kultúrállapot hordozója, amelyben a fenti fogalmak még nem értelmezhetők, olyan nyira, hogy a biblikus héber »vallás« értelmű szót nem ismer” (Rékai 1997: 10). Ezt a dilemmát a zsidó kultúra élő jelentéstartalmait etnográfiai módszerekkel kutató Rékai Miklós fogalmazta meg. Ezért Rékai a zsidóság „vallásként”, „népként” vagy „felekezetként”, illetve „nemzetiségként” való

meghatározását egyaránt „hamis dilemmának” tekinti A kérdés komplexitására mutat rá Komoróczy Géza is *Zsidó nép, zsidó nemzet* című tanulmányában (Komoróczy 2006).

Komoróczy rámutat, hogy napjainkban az egyes államok a jogi státust tekintve különbözőképpen definiálják a zsidó közösségeket. Németországban, Ausztriában és Magyarországon például a zsidók vallási kisebbségnek számítanak, Románia és a szovjet utódállamok viszont nemzeti kisebbségként tekintenek rájuk. Komoróczy szerint maga a „ki a zsidó?” kérdés értelme is attól függ, hogy ki, hogyan, milyen korban, milyen körülmények között, sőt, milyen céllal teszi fel a kérdést.

A zsidóság történelmének egyik alapvető eseménye a jeruzsálemi Szentély elpusztulása Kr. u. 70-ben, miután a zsidó nép elvesztette szülőföldjét, és diaszpórákösszégekre szóródott szét. Komoróczy Géza említett tanulmányában kifejti, hogy egyénileg, a diaszpórában már a Kr. u. 1. század közepétől – a kereszténységhez való csatlakozás lehetőségével – megindult ugyan a „zsidó népi identitás megtagadása”, a zsidóság mint közösség mégis mindenütt mint „nép szerveződött meg”. Sőt, egészen a 18–19. századig a zsidóság mint etnikai csoport kapcsolódott egybe, „amelyet a közös eredet, illetve ennek tudata, a kulturális hagyomány (vallás), és bizonyos mértékig a nyelv (a diaszpórában már csak rituális nyelvként használt héber, illetve az askenázi világban mindenütt használt jiddis) szerves egységgé kapcsol össze. Maguk a zsidók mindenütt a diaszpóra országaiban népek tekintették magukat” (Komoróczy 2006: 4).

A zárt közösségek felbomlása a 18–19. század fordulójától kezdve kezdődött meg a nyugat-európai zsidóságban, amikor a többségi társadalmak politikai hatalmai az emancipáció lehetőségét összekapcsolták a zsidó identitás vallási életre való korlátozásával. Ennek következtében a zsidók tömegesen cserélték fel etnikai identitásukat, anyanyelvüket, hagyományaik bizonyos elemeit a többségi kultúrákéra.

A „zsidó népi kultúra” azonban – ahogyan arról Christoph Daxemüller *Jewish Popular Culture in the Research Perspective of European Ethnology* című munkájában ír – nem oldódott fel teljesen a többségi társadalmak kultúráiban. A zsidók sok esetben vettek át szokáselemeket a többségi kultúrából anélkül, hogy azok ellentmondtak volna tradicionális szokásaiknak. Daxemüller itt elsősorban a purimi szokásokra utal, amelyekbe a gyerekek a nem zsidó farsangi szokások több jellegzetes elemét adaptálták. Ugyanakkor arra is rámutat, hogy a különböző szokásokhoz való alkalmazkodás révén jelentős törés is keletkezett az európai zsidó társadalmakban. Egyes családok egyre több elemet engedtek be szokásaikba a többségi kultúrából, s ez egy idő után a zsidó szokások elhagyásához vezetett. Az egyik legjellemzőbb példa erre az időben egymáshoz közel eső hanuka és karácsony ünnepének egymással való felcserélése (Daxemüller 1986).

A kulturális adaptációk, társadalmi, jogi asszimilációs folyamatok természetesén változó intenzitással zajlottak a különböző országokban és az egyes államokon belül élő zsidó közösségek életében. Ugyanakkor elmondható, hogy ezek a tendenciák minden esetben számos feszültséggel, a zsidó identitás módosulásával jártak együtt. Az ismert európai koncepciók perек, atrocitások, s végül az európai zsidóság egészét érintő holokauszt az együttélést és az együttélés során létrejött identitások megélését is traumatizálták.

Izrael állam 1948. évi megalakulása, majd pedig az Európai Unió létrejötte és a szocializmus bukása újból lehetőséget adott az európai zsidó identitások szabadabb kifejezésére és újrafogalmazására (Pinto 1997; 2000). Az említett zsidó identitások Pinto szerint rendkívül sokfélék, mert a holokauszt utáni Nyugat-Európában, illetve az 1989 utáni Kelet-Európában a zsidósághoz kötődő emberek szabadon mozoghatnak a többes kötődések által kialakított térben. A diaszpórában a zsidó közösségek és egyének többféle identitással, többirányú kötődéssel rendelkeznek; ugyanúgy szerepet játszanak a szülőföldhöz, anyanyelvhez kötődő elemek, mint a vallásukhoz vagy Izraelhez kapcsolódó azonosulások. A diaszpórában élő zsidóság sokszínű kultúráiról, identitásairól ír a kulturális antropológus Jonathan Webber is (Webber 1994; 2003). Webber szerint ugyanakkor a „diaszpóraélet” ma is feszültségekkel jár együtt, amelyek a „zsidó diaszpórák transznacionalizmusából” és kulturális hibriditásából fakadnak. Eddigi kutatási tapasztalataim alapján magam is úgy



látom, hogy a budapesti zsinagóga közössége is a zsidó identitások sokszínűségén belül fogalmazza meg kötetéseit. E közösség zsidó reprezentációi is feszültséggel telítettek, amelyek egyszerre fakadnak tagjai különböző identitásaiból, valamint a környezethez való eltérő viszonyok ellentmondásából, a kultúrához és a zsidóság különböző pólusaihoz való sajátos kapcsolódásokból.

A Bethlen téri zsidó közösség (a Budapesti Zsidó Hitközség hetedik kerületi, külső körzete) 2007-ben ünnepelte létrejöttének 75. évfordulóját. Ebből az alkalomból az *Új Élet* 2007. augusztus 15-ei száma ünnepi beszámolót és interjút közölt a körzet elnökével.<sup>1</sup> Az újságcikk és az interjú jól érzékelteti a Bethlen tér helyét és sajátosságait a budapesti zsidó társadalom világában. A cikk „pozitívumként” emeli ki, hogy a „közösség nagy részét az ifjabbak és a középkoriak alkotják, vagyis itt az idősebb korosztály számít kisebbségnek. A vezetőség legalább 70–80 százaléka fiatal hittestvéreinkből áll. Erre tekintettel Deutsch Péter személyében külön ifjúsági előjáró van ... A kertben a kisgyermekes szülők kedvéért még egy mini játszótér is sikerült kialakítani.”

A leírtak szerint a Bethlen tér „pozitívuma”, hogy ez élő, többségében fiatalokból és „középkorúakból” álló gyülekezet. A zsinagógai közösség, a khile elnöke is ezeket a jellemzőket fogalmazta meg az interjú során. Kiemelte, hogy a körzet „aktív tagjainak” száma több, mint száz fő. A mindennapi reggeli imákon pedig gyakran két minjánra<sup>2</sup> való ember is összejön. Ezért is bír a Bethlen tér jelentős presztízzsel a budapesti zsinagógák világában, mivel a város huszonhárom zsinagógájából csupán hétben tartanak istentiszteletet minden reggel.

Ráadásul a reggeli imákon sok a fiatal, hiszen – az elnök szavaival élve – ezeken a rituális alkalmon számos táleszos, tfilines imádkozó fiatal látható. A rituális gyakorlat rendszeressége mellett az elnök azt is kiemelte, hogy a Bethlen tér olyan „biztos pont” a közösség tagjainak életében, amely a hit gyakorlásán kívül számos más közösségi alkalmat is biztosít. Hétköznap délutánonként héber nyelvoktatás és Szentírás-magyarázat folyik, péntek délután pedig a rabbi tanításai alkalmával találkozhatnak a közösség tagjai. Ehhez kapcsolódnak a rendszeres péntek esti és időnként szombat délelőtti kiddusok<sup>3</sup> alkalmával tartott előadások, amelyeken a zsidósággal kapcsolatos irodalmi, pszichológiai és filozófiai ismereteiket osztják meg a hallgatósággal az előadók, akik maguk is a Bethlen téri közösség tagjai. Az elnök kiemelte még az örömnépepek alkalmait, amelyeken 300–400 résztvevő jelenik meg, akiknek „minimum a fele, ha nem több, különböző korú gyerek”. Végül az interjú a Bethlen tér „jellemzésével” zárul, amelyből megtudhatjuk, hogy „ez egy nyitott zsinagóga, ahol bárkit szívesen látunk, csak ne feledkezzen el kipát<sup>4</sup> tenni a fejére”. A cikk szemléletesen mutatja be a Bethlen téri zsinagóga közösségi identitását. A cikkben szereplő adatok alátámasztják kutatási adataimat. Ma is több száz főre tehető azoknak a száma, akik csupán a nagy ünnepeken jönnek a zsinagógába. Emellett 50–60 fő látogatja heti rendszerességgel, péntek esténként az istentiszteleteket és az azt követő, a rabbi tanításaival és az említett előadásokkal megtartott kiddusokat. A minjában a hétköznapi istentiszteleteket látogatók száma 20–25 fő, időnként viszont kevesebb, mivel egyéb elfoglaltságaik napokra, hetekre elszólíthatják őket, s olyankor nem tudnak részt venni a sahriszokon.<sup>5</sup> Az interjúból az is kiderült, hogy a Bethlen tér a rituális hagyományokhoz ragaszkodó, egyszersmind „nyitott” zsinagóga is. A közösségi identitásnak valóban fontos eleme a befogadás. A hétközi alkalmak és a péntek esti kiddusok legfontosabb célja, hogy bevezesse a „kívülről érkezőket” a zsidó hagyományok és a vallási-rituális ismeretek világába. Ha az érdeklődők rendszeresen látogatják ezeket az alkalmakat, idővel be tudnak kapcsolódni a mindennapi rituális életbe is (Papp 2004: 37–95).

<sup>1</sup> A cikket és a riportot Szilágyi Iván Péter készítette.

<sup>2</sup> A közös istentisztelethez kapcsolódó meghatározott imákhoz és tóraolvasáshoz szükséges, minimum tíz, 13. életévét betöltött férfiból álló csoport héber elnevezése.

<sup>3</sup> Kiddus: a szombat és más ünnepek megszentelése.

<sup>4</sup> Kipa: fejfedő, kis kerek sapka.

<sup>5</sup> Sahrisz: reggeli ima.

A közösség tehát igyekszik „nyitott” maradni, ugyanakkor súlyt helyez a rituális-vallási normarendszer, azaz a halaha<sup>6</sup> előírásainak maradéktalan betartására a zsinagóga közösségi tereiben, a különböző rítusok és alkalmak során. Ezért azután egy-egy nagyobb ünnep vagy a szombati istentiszteletek alkalmával gyakran alakul ki konfliktushelyzet. Több olyan esetnek is tanúja voltam, amikor a minján tagjai, miután pisszegésük hatástalannak bizonyult, a pad tetejét verve hurrogták le a hátsó sorokban beszélgetőket, és hangosan rászóltak azokra, akik sábeszkor<sup>7</sup> a zsinagóga előtti udvaron a rituális normarendszert megsértve gyújtottak rá vagy kezdtek el telefonálni.

Ezek az esetek növelik a „belső kör” összetartozását, egyszersmind erősítik azt a határképződést, ami közöttük és az általuk „félórás”, „háromnapos” zsidóknak minősített „külső körök” tagjai között áll fenn. Ugyanakkor azokkal, akik rendszeresen látogatják a péntek esti alkalmakat, de esetleg még elkövetnek néhány normaszegést, teljes mértékben toleránsan bánnak.

Sőt hasonlóképpen viszonyulnak saját és mások normaszegéseihez is: valójában közös, „magyar zsidó” értékrendszert társítanak hozzá: ennek megfelelően legtöbbször a minján tagjai sem tartják be a halaha minden előírását, mivel több esetben a hagyomány szellemiségének átélése fontosabbá válik a halahikus előírásoknál. *Van-e zsidó reneszánsz?* című könyvemben több helyütt is foglalkoztam ezzel a témával olyan példák kapcsán elsősorban, amikor valaki megszegi az utazás tilalmát szombaton, hogy közösségben is átélhesse a szombat örömét vagy nem a halaha által előírt kóser barhesszel mond áldást az otthoni kiddus alkalmával, vagy bár nem fogyaszt tiltott ételeket, de nem a kóserság szabályai által előírt módon étkezik, ugyanis a kóserság szabályai nem csupán fogyasztható és nem fogyasztható ételek megkülönböztetésére, hanem többek között a tejes és a húsos ételek együttes fogyasztására vagy az elfogyasztható állat levágásának módjára is kiterjednek (Papp 2004: 11–26, 82–88).

Ezekben az esetekben az átélés fontosabbá válik, mint a rabbinikus törvények betartása, s beszélgetőtársaim hozzáfűzik: „ilyenek vagyunk mi, magyar zsidók”.

Ez a „magyar zsidó” kifejezés a judaizmuson belül, a tórai-rabbinikus tradícióhoz való viszonyrendszerben helyezi el a közösséget. Kérdés azonban, hogy az etnikus jelentések, a nem zsidó többséghez kapcsolódó viszonyrendszer összefüggésében hogyan jelennek meg, és hogyan értelmezhetők a „magyar”, a „zsidó”, illetve a „magyar zsidó” megnevezések?

Egy alkalommal, amikor a magyarországi zsidóságról beszélgettünk a Bethlen téren, a beszélgetés egyik résztvevője a következőket mondta nekem: „Mint a Kohn meg a Grün a Bazilika lépcsőjén, akármilyen is van, most is ott ülünk a lépcsőn.” Ennek a mondatnak egy vicc szolgáltatta a hátterét, amelynek egyik variációját beszélgetőtársam így mondta el nekem:

„A háború után ’46-ban ül két koldus a Bazilika lépcsőjén. Az egyik táblájára ez van írva: »Báró Bersekovszky Alfréd, hadirokkant«, a másikéra »Kohn Móric, auschwitzi túlélő«. Jönnek ki a katolikusok a templomból a mise után, és persze, a grófnak adják a pénzüket, a Kohn nem kap semmit. Kijön utoljára a pap, és mondja:

– *Kohn bácsi, nem akarom én magát megbántani, de nem kéne inkább a zsinagóga elé mennie?*

*Elmegy a pap, és akkor Kohn odafordul a másikhoz:*

– *Hallo, Grün, ő akar minket az üzletre tanítani?”*

Az elhangzott viccen mindenki felszabadultan nevetett. A grófi cím eltűzése és összekapcsolása azzal, hogy „persze, a grófnak adják a pénzüket” és nem az auschwitzi túlélőnek, azt a történelmi traumákkal terhelt feszültséget is megfogalmazza, amely beszélgetőtársam szerint mind a mai napig érzékelhető a magyarság és a magyarországi zsidóság együttélésében.

<sup>6</sup> Halaha: a Tórán alapuló vallástörvény, a judaizmus normatív hagyománya.

<sup>7</sup> Sábesz: szombat.

A múlt tragédiái, traumái – elsősorban a soá, a holokauszt – és az ezekből fakadó feszültségek a mai napig sem oldódtak fel Magyarországon a „múlttal való szembesülés közös katarziséban” (Kovács–Vajda 2002: 56). A rendszerváltás óta társadalmi nyilvánosságot kapó antiszemita beszédmód pedig tovább táplálja ezeket a feszültségeket (Kovács–Vajda 2002: 46–57; vö. Karády 1992; 2002: 241–258). A félelem ma is jelen van a magyarországi zsidóság – különösen pedig az idősebb generációk – körében. Ezt a félelmet olyan társadalmi konfliktusok, politikai jelenségek, retorikák is előhívják, „amelyek másokban nem keltenek félelmet” (Kovács 2002: 38).

A magyarországi politika és közélet – a közösségben negatívan értékelt – eseményei a közelmúltban több esetben egybeestek a rituális év kiemelkedő alkalmával. Így az egyik politikai választást követő tüntetések, zavargások éppen az őszi ünnepekre estek. „Ilyen kevés ember még sose volt ros hasanákor,<sup>8</sup> meg jom kippurkor<sup>9</sup> se” – mondta ezek kapcsán az egyik idős úr a Bethlen téren. A jom kippur esti dróséjában<sup>10</sup> a rabbi is kitért ezekre az eseményekre, reményének adva hangot, hogy a következő zsinagógai évben az „Örökkévaló segítségével ne kelljen félve hallgatnunk a rádiót vagy a tévét”.

A tréfás megjegyzések azonban ekkor sem maradtak el. Az egyik férfi így kommentálta az eseményeket: „Na ez épp az aktuális, úgys most van a jomim noráim.”<sup>11</sup> A ros hasaná és a jom kippur közötti „*félelmetes napok*” a bűnbánat tíz napját jelentik. A „félelmetes napok” az elmúlt évvel való szembenézés, a bűnbánat és a bocsánatkérés jegyében telnek. Ebben az időszakban a közösség tagjai átgondolhatják életük és közösségük törekénységét, kiszolgáltatottságát, de ezzel együtt az Örökkévalóhoz kapcsolódás biztonságérzetét is (Lau 1994: 263; Vries 2000: 87).

A kisebbségi létélményhez kötődő kiszolgáltatottság érzetének tréfás megfogalmazására utal a következő beszélgetésrészlet is: „Erről jut eszembe, kialakult már, hogy mi lesz a mai pogrom?” „Az lesz a pogrom, hogy ma nem egyszer, hanem kétszer vernek meg.” A beszélgetés az előbbi példákhoz hasonlóan humorosan kívánta feloldani a veszélyeztetettség érzését, de a korábbi események fényében ez nemigen sikerülhetett.

Néhány évvel ezelőtt ugyanis ezt a férfit (aki szakállat és kalapot visel) a zsinagógába jövet úgy megverték, hogy még hónapokkal később is láthatóak voltak a vérnyomok a Bethlen tér sarkán... Ugyanígy a zsidóság elleni gyűlölet közvetlen megtapasztalását jelentette, amikor a Bethlen téri közösség egyik tagja egy március 15-én telefonhívást kapott: „Csörög a telefonom, van bennem egy ilyen, hogy nem veszem fel a rejtett számokat, de most nem tudom, miért, felvettem, és azt mondja egy fiatal hang: »Holnap égetik a zsidókat!« – és leteszi. Honnan tudta a számom? Megállt bennem a levegő.”

Mivel a fent említett férfi tagja egy internetes közösségi portálnak, a zaklató valószínűleg onnan szerezte meg a telefonszámot. Mások mindennap szembesülnek ezekkel a jelenségekkel, ahogy a zsidó térhasználatról foglalkozó kutatásomból származó egyik interjúrészlet is szemlélteti:

*„Hogy pontosan lásd, mi itt a lényeg. Utazom minden reggel a trolin a templomba, a sab-riszra imádkozni, és minden egyes reggel azt látom, hogy a troli falára belül egy Mogen Dovid<sup>12</sup> van felrajzolva egy akasztófára, meg borogkereszt, meg felírva, hogy juden rauss. Minden reggel ezt kapom, érted? És nem csak én, mert többen is ezzel a trolival jönnek. Hát most el tudod képzelni, mekkora megnyugvás a templomba érni. Mintha megint bazeérkezneél, megnyugszol, biztonságban vagy, azonos mentalitású emberekkel, akik ugyanabban a cipőben járnak. És ami a legfontosabb, együtt imádkozol velük, az Örökké-*

<sup>8</sup> Zsidó újév, az „év feje”, tisri első és második napjának ünnepe.

<sup>9</sup> Az engesztelés napja.

<sup>10</sup> Vallási tanítás.

<sup>11</sup> Félelmetes napok, tíz bűnbánó nap ros hasaná és jom kippur között.

<sup>12</sup> Dávid pajzsa, „Dávid-csillag”.

*való is ott vigyáz rátok. Egészen másképp indul el egy nap, mint másnak, nem? Naponta többször is ránézek a kezemre, ahol még ott van a tfilin szíjának, a szorításának a helye, és ha ideges vagyok, megnyugszom.”*

A közösség tagjai a „zsidó terek” „természetességét”, pozitív értékeit hangsúlyozzák, szemben a „nem zsidó terek” „mesterséges” környezetével.

Egyik idézett beszélgetőtársam szavai szerint „kisebbségi érzésből” fakadó „idomulás” több esetben az öltözködés terén is kifejeződik. A fej befedése – mint az istenfélelem és a zsidósághoz való tartozás szimbolikus kifejezése – ugyan tradicionális-rabbinikus előírás (Donin 1998: 169; Kraus–Oberlander 1996: 44), mégis vannak, akik a zsinagógán kívüli terekben nem hordanak fejedőt. Egy alkalommal a közösség egyik tagja *kipával* a fején lépett ki velem a zsinagógából, majd belefeledkezve beszélgetésünkbe, több utcán keresztül nem vette le a kis kerek fejedőt. „Ezt leveszem – mondta nevetve, mikor észrevette, hogy még mindig rajta van a kipa –, mert még azt hiszik, hogy zsidó vagyok.”

A „kisebbségi érzés”, a „befelé élés” – szintén egyik beszélgetőtársam szavaival – „nyomasztó” állapot akkor is, ha a saját kultúra „otthonosságot”, biztonságot jelentő érzetét mélyíti tovább.

Ez a kettősség a humorban is megjelenik. Egyrészt beépülnek az öniróniába a többségi társadalom előítéleteiből származó elemek is; a közösség tagjai a zsidók „fizikai antropológiai” jegyeinek előítéletes paneljeit is beépítik a saját humor világába. Ha például azt találgatják a Bethlen téren, hogy valaki zsidó-e vagy sem, „érvként” szokott felmerülni az alábbi megjegyzés is: „Biztos, hogy zsidó, rajta van az egész hitközség a pónemjén.”<sup>13</sup>

Az ilyen poénok azonban csak akkor humorosak és elfogadhatók, ha a „belső kommunikáció” részeként jelennek meg. Egyik beszélgetőtársam így fogalmazta ezt meg: „Úgy van ez a zsidó humorral, mint a Cyranóban. Magamat kigúnyolom, hogyha kell, de ha más teszi meg, azt nem fogadom el.”

A személyes élettörténetekben is megjelenik a zsidóság szituatív adaptációja a többségi környezet-hez. A közösség egyik idős tagja az életútinterjúban például ezt mondta: „Nekem soha nem volt bajom abból, hogy zsidó vagyok. . . – néhány pillanatig várt, majd folytatta –, mert kereskedelmi vállalatnál dolgoztam, és a vezetőségtől meg az osztályvezetőtől kezdve majdnem mindenki zsidó volt. Aztán más vállalatba kerültem. Ott meg a vezérigazgató az osztálytársam volt az ortodox tajrász emeszen.”<sup>14</sup>

A kisebbségi adaptációk derűs bemutatása mellett más viccek az alkalmazkodás „keménységét” és a többségi társadalomtól elválasztó merev határokat jelenítik meg:

Móricka nagyon rossz tanuló. A szülei átíratják a katolikus iskolába. Egyszer csak Móricka mindenből ötöst hoz haza. Meg is kérdezik tőle otthon, hogy lett ilyen kitűnő tanuló.

Hát – mondja –, bemegyek az iskolába, és minden nap látom a teremben, hogy ott van egy zsidó keresztre feszítve. Itt nem viccelnek!

Sok vicc a megértés nehézségeit teszi nevetség tárgyává zsidók és keresztények viszonyában. Erre utal az a beszélgetés is, amely a Bethlen téren hangzott el az egyik reggel. A beszélgetést a következő vicc vezette be:

Imádkozik egy férfi. Nagyon vallásos, de nem zsidó, katolikus. És mondja neki a felesége:

– Értem miért nem imádkozol soha?

– Dehogynem imádkozom. Hát nem hallod, amikor mindig mondom, hogy „Szabadíts meg a gonosztól!”

<sup>13</sup> Pónem: arc.

<sup>14</sup> Olyan polgári iskola, ahol délelőtt volt a Talmud-tanulás, és délután a polgári oktatás.

A vicc mesélője ezután magyarázni kezdte a poént: „Tudjátok, a Miatyánk-ból van.” „Tudom.” „Persze” – válaszolták a többiek, majd egyikük hozzátette: „Lehetne ez zsidó vicc is, ha a katolikusok zsidók lennének.”

A többséggel való együttélés pozitív példái nem csak vallási vonatkozásban fogalmazódnak meg a közösségben. A magyar nyelvhez, kultúrához való kötődés is része a közösség tagjai identitásának:

*„Magyarok is vagyunk meg zsidók is, amilyen régen is volt a magyar zsidóság.” „Nekem a magyar zsidó azt jelenti, hogy a trianoni batároknak ezen az oldalán élek. Az azért nem mindegy, hogy vannak trianoni batárok és volt egy Monarchia, ahol Magyarország domináns erő volt.” „Abszolút patrióta vagyok, zsidó vagyok, de emellett teljesen magyarnak érzem magam, nem mennék el innen soha, ide kötődöm.” „Az bennünk a magyar, ami mindenkiben az” – fogalmaztak beszélgetőtársaim.*

A „patriotizmust”, kettős kötődést jól szemlélteti például az is, hogy a Bethlen téri fiatalok egyike szervezte meg az 1848–49-es magyarországi zsidó szabadságharcosok emlékére létrehozott bizottságot, amelynek elnöki tisztét is ellátja. A bizottság március 15-ei megemlékezéseket tart a Herzl Tivadar téren, politikusok és rabbik részvételével. S bár az 1848–49-es forradalom és szabadságharc eseményei is összetettek – a szabadságharcosok részvételével párhuzamosan zsidóellenes zavargások is kísérték a forradalmi eseményeket, a zsidók emancipációjának deklarálására csak a szabadságharc utolsó napjaiban került sor (vö. Gonda 1992: 82–90) – a kulturális emlékezet említett rituális eseménye a magyar–zsidó történelmi, nemzeti sorsközösséget, a „magyar–zsidó szimbiózist” (Karády 1992: 26; Kovács 2002: 36; Mars 1999: 26) jeleníti meg.

Ennek társadalomtörténeti hátterét Leonard Mars szerint az szolgáltatja, hogy az 1920–1945 közötti traumák ellenére a mai magyarországi zsidóság többsége, fenntartásokkal ugyan, de vég eredményben azonosult az „asszimilációs modellel” (Mars 1999: 27). Kovács András magyarországi zsidóságra vonatkozó átfogó szociológiai felméréseinek eredményei is hasonló következtetéshez vezetnek. A felmérésben a „teljes minta” 30 százaléka „zsidó vallású (származású) magyarnak”, 24 százaléka „magyarnak is meg zsidónak is” identifikálta magát első helyen. (Második helyen is ez a két azonosság megnevezés volt a legnagyobb arányú, 25 és 24 százalékkal). A válaszadók többsége tehát a „kettős identitáson” alapuló választípusokat (így elsősorban a „zsidó vallású/származású magyar”, másodsorban a „zsidó is, meg magyar is” választ) preferálta. A kettős identitást tükröző válaszok együttesen a válaszadóknak több mint a felét tették ki (Kovács 2002: 141–142).

Fiatal beszélgetőtársam többször a „jeruzsálemi abszurd” kifejezéssel jellemzik a kettős kötődést. A „jeruzsálemi abszurd” kifejezés egy néhányukkal közösen átélt eseményre utal. A Bethlen téri fiatalok közül néhányan az ezredforduló évében Jeruzsálemben tanultak egy *jesivában*.<sup>15</sup> Egyszer az utcán megállította őket egy idős *bászid*<sup>16</sup> bácsi. „Magyarok?” – kérdezte. Az igenlő válasz után komoly arccal ezt mondta nekik: „Csonka-Magyarország nem ország, Nagy-Magyarország mennyország” – majd továbbment. A Bethlen téri fiatalok, akikkel a dolog történt, ma sem tudják eldönteni, hogy humorizált-e vagy komolyan beszélt az idős hászid, mindenesetre a „jeruzsálemi abszurd” a „kettős kötődések” tréfás jelzőjeként tovább él körükben.

A magyar nemzeti kultúrához való kötődéssel kapcsolatos tréfák több esetben a magyar történelem „multikulturalitásában” helyezték el a magyarországi zsidóságot. A következő vicc ezt így világítja meg:

<sup>15</sup> Felsőfokú talmudiskola.

<sup>16</sup> Jámbor. A 18. századi Lengyelországból induló zsidó megújulási mozgalom követője.



Egy angol az lord, két angol egy klub, három angol egy világbirodalom. Egy német az Herr, két német egy hadsereg, három német az világháború. Egy francia az monsieur, két francia az kapcsolat, három francia, az szerelmi háromszög. Egy magyar az úr, két magyar az három politikai párt, három magyar, olyan nincs..., mert abból egy sváb, egy meg zsidó.

Az idézett példák a társadalmi adaptációk stratégiáinak kulturális háttereként is szolgálnak. A humor „elhelyezi” a magyarországi zsidóságot a többségi társadalomban, enyhítve az adaptációból fakadó feszültségeket is.

A magyarországi zsidóság kötődéseiben ugyanakkor az egyetemes judaizmus világához való kapcsolódás is meghatározó szerepet játszik. A hanuka ünnepének alkalmával egyik beszélgetőtársam így jellemezte ezt a – szavaival élve – „határtalan összetartozást az egész világ zsidóságával”:

*„Az a legcsodálatosabb, hogy bazamegyek, áldást mondok és meggyújtom a gyertyát, és tudom, hogy az őseim is ugyanekkor ezt tették, és hogy most is Hollandiától Japánig égnek azok a gyertyák a zsidók ablakaiban. Ez olyan megnyugvást, biztonságot ad nekem, hogy határtalanul boldog vagyok. Szó szerint.”*

Ez a „határtalanság” a saját kultúra biztonságos környezetének szimbolikus kitágítását is jelenti, vertikális és horizontális irányba egyaránt. Az összetartozás dimenzióját az ősökkel a jelen nemzedéket összekötő tradíció biztosítja a rítus hagyományos mintáinak megőrzése által. A horizontális dimenziót a közös rítus, a „Hollandiától Japánig égő gyertyák” teremti meg. A hanukai rítus megtartása tehát a szakrális-rituális jelentéstartalommal együtt a közös zsidó identitás „határtalanságát”, egyetemességét is átélhetővé teszi.

Szakralitás és etnicitás egymástól való elválaszthatatlanságát tükrözi egyik beszélgetőtársam alábbi mondata is: „Nekem a zsidóság az Isten.” A saját kisebbségi, magyarországi zsidó identitás szimbolikus kitágításának kötetlenebb példáit mutatja, amikor a zsinagógában arról folyik a beszélgetés, kik „zsidók” a világszerte ismert személyiségek közül: „Terítékre kerülnek” ilyenkor színészek, írók, tudósok és persze focisták is, mint például a korábban az olasz válogatottban játszó Juliano, a németországi bajnokságban játszó boszniai játékos, Barbarez vagy a Liverpool izraeli támadó középpályása, Benajun. Ezeknek a csapatoknak drukkolnak is, figyelemmel kísérve a „zsidó” játékosok pályafutását. Az izraeli válogatottnak is szurkolnak a Bethlen tér tagjai csakúgy, mint a magyar válogatottnak. (Ez a két válogatott eddig csupán barátságos mérkőzéseken találkozott, így egyelőre nem kellett „választani” a két csapat között.)

A „zsidó világról” való közvetlen tapasztalatokat a közösség tagjai egyrészt úgy szerzik, hogy – néhány kivételtől eltekintve – mindnyájan hosszabb időszakokat töltöttek rokonoknál, ismerősöknél vagy tanulmányaikat folytatva Amerikában és – legtöbbször – Izraelben. Ezenkívül rokonaik, ismerőseik, barátai rendszeresen jönnek Magyarországra. Ilyenkor a zsinagógában a kötetlen beszélgetések mellett a péntek esti vagy szombat délelőtti kedduson felkéri őket, hogy a nyilvánosan is mondják el és értékeljék az aktuális híreket. A magyarországi zsidó sajtó is folyamatosan nyomon követi a világ zsidóságának, kiemelten Izrael állam életének híreit.

A zsinagógában mint a saját közösséget érintő eseményekre reagálnak ezekre a hírekre. A legutóbbi libanoni–izraeli háborús konfliktus kapcsán az egyik szombat délelőtti rítuson két férfi beszélgetett erről a helyzetről:

*„– Na, mit csináltunk tegnap óta?*

*– Remélem, lassan nyerünk, és vége lesz.”*

*A „mi”-tudat itt egyértelműen magában foglalja az izraeli zsidósággal való azonosulást. Az említett beszélgetés alatt a zsinagógában éppen az izraeli katonákért imádkoztak. Ezért – az egyébként szokásos – tréfás megjegyzések helyett most komolyan szóltak rá a*

*beszélgetőkre, akik ezúttal nem önironikus válasszal reagáltak erre: „Igazatok van, csak annyi a mentségünk, hogy legalább róluk beszéltünk.”*

Az egyetemes judaizmus világát és főként Izraelt magában foglaló „sorsközösségről” így vall beszélgetőtársam: „Ami történik a zsidósággal, meg főleg az, ami Izraelben van, az is veled történik, kihatással van minden zsidó életére. Nagy szavak, de tényleg közös a sorsa Izraelnek meg nekünk. Akármilyen is ez a zsidó vircsaft, amikor valami történik Izraelben, akkor összeczárunk. Mert Izrael mindig ott van. Ez egy sorsközösség.”

Az Izraellel való „sorsközösség” a rituális gyakorlatban is átélhetővé válik. A Bethlen téri ünnepeknek egyik kiemelkedő pillanata, amikor *jom haacmaut*<sup>17</sup> alkalmából az izraeli himnusz dalamára énekl el az előimádkozó és a közösség a *bállél*<sup>18</sup> zsoldárok utolsó részeit. Ezt követi a héber áldáskérés Izraelre és könyörgés Izraelért. (Utóbbiak a rituális életben heti rendszerességgel is megismétlődnek.) Az Izrael földjéhez való ragaszkodás tradicionálisan is a zsidó vallás „központi eleme” (Zsolt 137: 5–6; Donin 1998: 22–27). Izrael mint politikai állam is része ezáltal a vallási-rituális-közösségi életnek. A magyarországi zsidóságot ezért sem lehet elválasztani Izrael államtól és az egyetemes zsidó közösség valóságától.

A Bethlen téri minján is befogad időről időre izraeli állampolgárokat, akik munkájuk vagy tanulmányaik miatt Budapesten élnek egy ideig. Ezek a befogadások az egymáshoz való igazodást, a kölcsönös tiszteletet jelzik. Az ivrit (modern héber) köszönéseket ivritül viszonzozzák a Bethlen téren, mint ahogy az izraeliek is gyakran élnek magyar vagy jiddis kifejezésekkel, például „Gut sabeszt!” („Jó szombatot!”) kívánnak a héber „Sabbat salom!” mellett.

Előfordul, hogy az izraeli személyeket kérnek fel előimádkozónak a péntek esti ima során. Az előimádkozó ekkor szefárd kiejtésben recitálja és énekl az ismert imákat, amelyeket a megszokott *askenázi*<sup>19</sup> helyett ilyenkor a közösség is szefárd kiejtésben kísér. Az elmondottak tradicionális hátterére mutat rá az alábbi idézet is: „Minden zsidó szívében ott rejtőzik egy darab Jeruzsálem – szokták mondani. S valóban, Izrael öröme és gondja visszhangra talál mindannyiunk lelkében.” (Raj 2006: 76)

Az Izraelhez való kötődés komplexitására utal a kommunizmus évtizedeiben született alábbi anekdota is, amelyet ugyancsak Raj Tamás idéz:

„Kohn... »telachra megy« [disszidál], és *alijázik*<sup>20</sup> Izraelbe, egy év múlva meggondolja magát, és hazatelepül. A következő esztendőben újra megjelenik az útlevelesztályon, ismét ki akar vándorolni. Megkérdezik tőle:

– Kedves Kohn elvtárs. Döntse már el végre, hol érzi jobban magát. Itt nálunk, vagy kinn a fiánál Izraelben?

Kohn magába mélyed, majd hosszas gondolkodás után kimondja:

– Tetszik tudni, útközben...” (Raj 2006: 81).

Az idézett viccben megfogalmazódó „útközben” érzését tükrözi a Bethlen téren készített interjú rövid részlete is: „Magyarországon a zsidó az mindig zsidó lesz, Izraelben meg a zsidó mindig magyar lesz.”

A Bethlen téri közösség tagjainak Izraelben szerzett személyes tapasztalatai szintén összetett képet rajzolnak ki az Izraelhez való viszonyulásokról. Az alábbi interjúrészletek így beszélnek erről:

<sup>17</sup> Izrael Állam függetlenségének napja.

<sup>18</sup> Istent dicsőítő (113–118.) zsoldárok.

<sup>19</sup> A nyugat-, közép- és kelet-európai zsidóság a „németországi származású zsidókra” utaló elnevezése. A héber nyelvnek askenázi kiejtése eltér a szefárd zsidóság körében, valamint a ma Izraelben használt kiejtéstől.

<sup>20</sup> A Tórához való felmenetel. Az Izraelben való letelepedést is jelenti.

*„Nagyon jó kint Izraelben, ott mindenki zsidó, még az utcaseprő is. Az emberek viszont mások, olyan rámenősek, meg mi tudjuk aztán csak, hogy milyen igazi zsidónak lenni, azért ez elég idegesítő volt nekem egy idő után.” „Az izraeliek olyan sivatagi nép lettek. Mondják is rájuk, hogy szabra. Olyan szürös gyümölcs, ami kívül szúr, belül édes. A jó, hogy édes, de akkor is szürogat. Mondta is nekem mindenki, hogy alijázzak, de mondtam, nekem már hiányzik, hogy hazamenjek. Hiányzik a levegő, a barátok, hiányzik a zsinagógám, a magyar jiddiskájt.<sup>21</sup> Itt is szürnak a dolgok, de ez valahogy már az enyém, megszoktam.”*

Ezzel együtt sem kérdőjeleződik meg azonban az Izrael állammal és az izraeliekkel meglévő sorsközösség. Ezt láthattuk az „összetartozásról” szóló példák vagy a *jom haacmaut* zsinagógai megünneplése kapcsán is. Azt sem lehet mondani, hogy a Bethlen téri közösségben törésvonalak lennének az Izraelhez való viszonyulás tekintetében. A közösség többségének nincsenek negatív attitűdjei Izraellel kapcsolatban. Vannak azonban olyanok is, akik hol egyik, hol másik értékelésüknek adnak hangot. Jól példázta ezt az összetettséget, amikor az egyik péntek esti istentisztelet után izraeli fiatalok tűntek föl a zsinagóga udvarának kerítése mögött. Kezükben sörösüvegek, cigarettacsikkek; látszott, hogy két buli között vetődtek erre. Bekiabáltak a zsinagóga udvarába, sörösüvegeiket magasba emelve üdvözölték a Bethlen térieket. A jelenetre adott reflexiók pedig egyáltalán nem utaltak arra, hogy bárki elítélné őket azért, mert megszegik a sábeszi előírásokat: „Lajla tov, testvér! [Jó éjszakát, testvér!]” – köszöntötte őket a Bethlen tér egyik tagja, míg mások hozzátették: „Na, ezek is alaposan megünneplik a sábeszt.” „Jól letudják a sábeszt, nem baj, nekik szabad.”

Mint arra már korábban utaltam, Jonathan Webber szerint a diaszpórában élő zsidóság „transznacionális identitását” az egész világon szétszóródott zsidóság, az Izraelhez való kötődés és a helyi kultúrákhoz, társadalmakhoz való adaptáció együttes megléte és ezek rugalmas egymásra hatása alakítja folyamatosan. Véleménye szerint a diaszpóráközösségek kultúrája „hibridként” definiálható. A „hibriditás”, a kulturális keveredés miatt pedig az adott diaszpóráközösséghez tartozó személyek gondolkodását sokféle bizonytalanság és feszültség jellemezheti (Webber 2003).

A Bethlen téri példák is arra utalnak, hogy az egyetemes zsidósághoz, különösen Izraelhez, valamint a magyar többségi kultúrához és nemzeti identitáshoz való kötődés együttesen jelenik meg az általam kutatott közösség csoport- és személyes identitásaiban. Ez a „többszólamú” identitás, bár körülírható pólusok között mozog, valóban magában foglal bizonyos feszültséget.

Beszélgetőtársaim szerint ennek a „*többségi*” (főként a magyarországi, de helyenként akár az izraeli) közösségek negatív hozzáállása az oka. Saját identitásukat a Bethlen téri közösség tagjai a két pólus között helyezik el. Egyik beszélgetőtársam ezt „magyar zsidó ötvözetnek” nevezte, rámutatva arra, hogy a „magyar zsidóság” szerinte olyan kisebbségi kultúra, amely egyaránt magában foglalja a „magyar” és az „egyetemes zsidó” kultúra és identitás elemeit úgy, hogy eközben mindkét kultúra kisebbségét alkotja. A „magyar zsidó” identitás tehát a közösség tagjai számára nem jelent bizonytalanságot, hiszen meghatározó pozíciót foglal el mind a magyarországi társadalom és nemzeti identitás, mind az egyetemes judaizmus és transznacionális zsidóság világában.

Ez a „pozíció” viszont szintén magában foglalja a komplex kötődésekből, kisebbségi léthelyzetekből fakadó feszültségeket. A „magyar zsidó” identitás egyik jellemzője a saját kultúrájának és azonosságtudatnak ezekkel a feszültségekkel együtt való vállalása. Egyik beszélgetőtársam így foglalta össze mindezt:

*„Megyek végig az utcán. Megnéznek, összesúgnak, lehet, hogy nem rólam, de én mégis úgy érzem. Magyar zsidónak lenni az a totális kisebbség. A magyarnak nem vagy jó, mert*

<sup>21</sup> Halahikus-rituális életforma és értékrend.

*az többségben mégis katolikus vagy annak mondja magát, más, idegen neki a zsidó, az ortodoxnak sem vagy jó, ha idejön Amerikából, vagy máshonnan, be se megy bozzád, mert nem vagy glatt kóser,<sup>22</sup> meg túl liberális vagy, keresztény könyveket vagy a keresztények könyveit olvasod például. Az izraelinek meg túl magyar vagy. Patrióta vagy, vallásilag Erec<sup>23</sup> Jiszraelért imádkozol, fontos is neked, de ez itt a hazád, és ezt nebezen veszik be. Erre varrjál gombot! Sok itt a vita, elég a ganéj is, de mégiscsak ez a kis maradék pesti zsidó világ az, ahol egyedül otthon van az ember.”*

A „magyar zsidóságot” minden negatív jellemzőjével együtt a saját kultúra és identitás pozitív értékelésével is felruházzák a közösség tagjai:

*„Én a magyar zsidóságban nőtem fel. Ez egy unikum. Mindenki, az egész zsidóság lenne enélkül szegényebb. Meg kéne ezt őrizni valahogy, hogy ne tűnjön el.” „Ez a magyar zsidó jiddiskájt egy különleges valami a magyaroknak, meg a zsidóknak is. Ez vagyunk mi, maradjunk meg ennél. Ez mindenkinek jobb lesz így.”*

A Bethlen téren tehát körülírhatóan megfogalmazódik a „magyar zsidó identitás”, amelyhez – mint korábban olvashattuk – egy sajátos „magyar zsidó” kultúra is kapcsolódik. Ez a „magyar zsidó” kultúra a hagyományos mintákat ötvözi azzal a „szabadsággal”, ami lehetőséget ad a tradícióhoz való többfajta viszonyulásra és a világnézeti különbségek tolerálására. A „magyar zsidó” kultúra tágabb értelemben magában foglalja a rituális gyakorlat mozzanatainak esetenként a halahikus normákat is fölülíró átélését, ha azok a nyilvános-közösségi környezeten kívül történnek meg. Még tágabb vonatkozásban a „magyar zsidó” kultúra összetevőit jelenti a halahikus tradícióban való járatlanság, az ebből fakadó normaszegések gyakorisága is. Mindez komplex, de mégis megfogható határok között mozgó identifikációra utal.

Ennek az identifikációnak és a mögötte álló kulturális gyakorlat összetartásának elengedhetetlen alkotóeleme a humor. A humor integráns része annak a dinamikus, folyamatos önreflexióval kísért kommunikációnak, amelyet a megélt tradícióval és a különböző „zsidó” és „nem zsidó” világokkal folytatnak a közösség tagjai (vö. Katona 1990: 82).

A leírtak fényében azon sem csodálkozhatunk, hogy beszélgetőtársaim több esetben magával a humor meglétével azonosították kultúrájukat és identitásukat:

*„A magyar zsidóság úgy megy a zsidó úton, hogy amikor megbotlik, mindig röhög egyet magán. A magyar zsidóság nem létezik humor nélkül.” „Azt tudod, ugye, hogy a magyar zsidó meg a humor egy. Ha nem lenne a humor, nem bírnánk ki egy percig se. Figyeld ide, a humor az egy olyan tipikus magyar dolog. Nem azt mondom, hogy minden poén a legjobb. Aki nem zsidó, az nem is nagyon érti. Azért a jobbak mégis átmennek. Van ez a pesti vicc, na annak a nagy része is tőlünk jön. Azért ez se véletlen. Mert olyan jól elmondja, hogy milyen is ez az élet itt Kelet-Európában. De az se véletlen, hogy a vicceket ezért más zsidók, meg Izraelben meg se értik. Olvastad, ugye, hogy mit írt erről a Popper az Erecben?”*

Utolsóként idézett beszélgetőtársam Popper Péter *Izrael a tiéd lehet* című cikkére utalt, amely az *Erec*<sup>24</sup> című lap 2007. áprilisi számában jelent meg. Az ismert pszichológus ebben többek között ezt írja:

<sup>22</sup> Tökéletesen kóser.

<sup>23</sup> Ország, nagy kezdőbetűvel Izraelt jelenti

<sup>24</sup> *Erec*: a közösség tagjai többségének ingyenesen járó, illetve a zsinagóga előteréből is elvihető, a Magyar Cionista Szövetség és a Szochnut által kiadott lap.

*„Izraelben a humor a helyzetkomikumon alapul. A közép-európai zsidó humor nem él meg, úgyhogy a kinnlévőknél elsősorban a humorérzék sérül meg. Példaképpen elmondanék egy nem szalonképes viccet. Az Öböl-báború alatt Szaddám Huszein azzal fenyegetőzött, hogy gázbombát lő Izraelre és ez az idősebb magyar generációt nagyon érzékenyen érintette. Hogy fiatal korukban túléltek Auschwitzot, most meg ez a dolog. És hívogatták Dan Dalmatot,<sup>25</sup> akiben volt valami megnyugtató, papos vonás, hogy*

*– Most mondja, Dalmat úr, mi lesz?*

*Erre ő azt válaszolta, hogy:*

*– Mit tudom én? Abány gáz, annyi szokás.*

*Ezen én röhögtem, de ott megbotránkoztak rajta, hogy ezzel lehet viccelődni.”*

Bár a szerző nem azt írja, hogy az izraeliek „nem értik a humort”, csupán arra utal, hogy Izraelben a humor mást fejez ki, más kulturális jelentésekbe ágyazódik, beszélgetőtársam mégis úgy értelmezte a pszichológus szavait, hogy a humor meglepte önmagában olyan identitástényező, ami elválasztja a „magyar zsidóságot” a nem zsidóktól és az izraeliektől egyaránt. Másik beszélgetőtársam így beszél erről:

*„Sok magyarral, ugyanúgy, mint az izraeliekkel meg az ortodoxokkal is, az a baj, hogy humortalanok. Olyan feszültek, túldramatizálnak egy csomó mindent, meg komolyan vesznek egy csomó mindent. Ez azért van, mert komolyan veszik magukat. Nincs ez a liberalizmus, mint nálunk. A magyar zsidók liberalizmusa egyedülálló az egész világon. Mert mi látjuk a világot, de nem ijedünk meg tőle. Olyan, amilyen, ezt kell szeretni. Inkább nevetünk ezen, minthogy siránkozzunk, mert csak így lehet benne élni. Ha nem ezt csinálnánk, már évszázadok óta nem lenne itt zsidóság.”*

Beszélgetőtársam érzékletesen foglalta össze az eddig elmondottakat. A „nem zsidókat” és az izraeli zsidóság mellett az „ortodoxokat” is megemlítve meghatározta azokat a közösségeket, amelyek kultúrái mind beépülnek saját világukba, de amelyektől el is választják magukat. Mint láttuk, a humor egyik legfontosabb funkciója a különböző feszültségek feloldása. Ennek is köszönhető, hogy beszélgetőtársam úgy állította szembe a „többi” kultúrát a sajátjával, hogy míg azok „feszültek”, addig a „magyar zsidók” a humornak köszönhetően felszabadultabbak. Ez a feszültségtől való mentesség és egyben a humor az oka és alapja, hogy a „magyar zsidók” nem veszik „túl komolyan magukat”. Az önironiára való képesség összefügg a közösség „liberalizmusával”, ami „egyedülálló az egész világon”. Ezek a pozitív tényezők abból a léhelyzetből és világnézetből fakadnak, ami a „világgal való szembenézésnek” köszönhető. Azaz az őket körülvevő világ a humor segítségével válik „élhetővé”. A „külső-többségi” világokhoz való adaptációkból, a többszörös kötődésekből, a mindennapokban újra és újra felépített identitásstratégiákból fakadó folyamatos önreflexiók és feszültségek a humor által nem csak feloldódnak, de nevetéssel töltik be a Bethlen téri közösség tagjainak életét. Azért értékeli a humort beszélgetőtársam a „magyar zsidóság” fenntartójának, mert „ha nem ezt csinálnánk, már évszázadok óta nem lenne itt zsidóság.”

Beszélgetőtársam értelmezése is rámutat, hogy a humor olyan integratív résztvevője a Bethlen téri zsinagóga életének, amely egyszerre foglalja magában a kultúra és identitás aspektusait, és kíséri, alakítja a közösség életét.

A tanulmányban idézett viccek, humoros történetek, ismertetett szituációk a többségi társadalommal kapcsolatban egyaránt magukban foglalták a traumákkal terhelt közös történelemből és az aktuális nyilvános társadalmi jelenségek tapasztalataiból fakadó feszültségek enyhítését és „fel-

<sup>25</sup> Dan Dalmat: Popper Péter izraeli ismerőse; Budapesten Dalmát Ferenc néven volt a Ludas Matyi főmunkatársa.



oldhatatlanságát” is. A kisebbségi lét feszültségei mellett ugyanakkor megjelentek az együttélésből fakadó derű példái is. Mindez a „magyar zsidó” identitás összetettségét mutatja. Ez a komplexitás hat vissza és mozgatja a humor megnyilvánulásait, hiszen a humor magát az összetett és bonyolult kisebbségi léthelyzetet is „elviselhetővé”, mi több, derűvel megélhetővé teszi (Raj 2000: 50).

A Bethlen téri közösség helyzetét és ezzel kapcsolatban a „magyar zsidóságnak” az egyetemes zsidó világon belüli pozícióját is a humor segít körülírni. Ám ez elsősorban nem viccekben, tréfálkozásokban nyilvánult meg a Bethlen téren. A világ zsidósága, és ezen belül legfőképp Izrael inkább „komoly” narratívákban jelent meg, mint a magyarországi zsidóság biztonságos háttere, és az összetartozásból fakadó, kultúrák fölötti szolidaritás tárgya, vagy – éppen ellenkezőleg – mint a „magyar zsidóságtól” különböző zsidó világ. A humor ezekben az esetekben a saját kultúra és identitás szimbólumaként jelent meg. A többszörös kisebbségi léthelyzetből fakadó, negatívan értékelt és megélt identitáselemek tehát elfogadásra kerülnek azáltal, hogy az ezekre reflektáló humor az identitás szerves részévé válik.

A Bethlen téri zsidó közösség kötődéseinek és a Tórára épülő tradícióhoz való viszonyulásának többszólamúságát, valamint az erre reflektáló humor szabadságát a transznacionális zsidó kultúra pluralizmusa biztosítja. A multikulturális zsidó világ, amelyben több – gyakran egymással éles vitát folytató – világnézet, identitás, vallási, politikai, szellemi „irányzat” van jelen (vö. Webber 1994; Szarvas 2005) a magyarországi zsidóság nyilvános társadalmi-kulturális életét is sokszínűvé teszi.



# **A KULTURÁLIS POLITIKA ÉS AZ ETNICITÁS LÁTHATÓVÁ TÉTELE**



## Az etnicitás láthatóvá tétele Roma előadók kulturális politikája Budapesten

### Láthatóság és kulturális politika

Az elmúlt években a kutatók és a közpolitika szakértői körében egyaránt széles körű vita folyt a közép-kelet-európai roma politika létező és kívánatos kereteiről – ezen belül is az identitásnak, az elismerésnek és a kultúrának az önszerveződés és a reprezentáció különböző szintjein betöltött szerepéről (lásd Szalai 2003). Ehhez képest jóval kisebb figyelmet kapott ugyanezen fogalmak mindennapos kontextusa és használata, más szóval a reprezentáció és az elismerés mikropolitikája. Ezek kapcsán a populáris kultúra, közelebbről a zenei előadás és befogadás stratégiai értelmezhetőek úgy is, mint amelyek többek között az „integráció”, „fejlődés” vagy éppen a „megbélyegzés” kapcsán folyó explicit diskurzusokhoz kapcsolódnak, ám a jelentésképzés, artikuláció vagy akár a mobilizáció fentiekhez képest alternatív formáit használják. A politikai és kulturális reprezentációval valamint a kelet-európai roma mozgalom létező vagy kívánatos céljaival foglalkozó, döntően szociológiai és politikatudományi munkák általában az intézményesülés folyamataira (vagyis a politikai és társadalmi szervezetekre), továbbá a roma nemzettudat és nacionalizmus esélyeire koncentráltak (lásd Barany 2002; Vermeersch, 2006.). A makropolitikai vagy strukturális szempontokat középpontba állító megközelítések gyakran a társadalmi mozgalmak szerveződésével kapcsolatos normatív modellekre épültek. Ez többnyire olyan analógiák révén volt lehetséges, amelyeket a politika és reprezentáció területén korábban „láthatóvá vált” kisebbségek, diaszpórák vagy akár nemzetek, valamint a hozzájuk képest látszólag „későn jövő” cigányok között állítottak fel. Az ebből adódó összehasonlításokból a cigányok szinte szükségszerűen vesztesként kerültek ki. Ezt jól tükrözik azok a beszámolók, amelyek a cigányok elismerésért és megfelelő reprezentációért folyó küzdelmének intézményi vagy makropolitikai folyamataira koncentrálnak leginkább csak a kudarcokat, hiányosságokat és a „megkéssett fejlődés” egyéb jeleit regisztrálták. A roma mobilizációnak erről a „kudarcáról” szóló érvelések gyakran inkább saját előfeltevéseik és a kívánatos eredményekkel kapcsolatos elképzeléseik kudarcáról árulkodnak. Ebből a nézőpontból ugyanakkor az elismerésért folytatott küzdelem és általában véve az identifikáció egyéb, kevésbé sikertelen formái szinte teljes egészében láthatatlanok maradnak.<sup>1</sup> A roma mobilizáció sikertelenségével kapcsolatos érvelés legfőbb paradoxona, hogy az etnikai alapú társadalomszerveződés olyan modelljeit kéri számon az elismerési küzdelmek mezőjébe „újonnan” vagy „későn” belépő romákon, melyeket más társadalmi kategóriák esetében a konstruktivizmus vagy épp a dekonstrukció kritikai diskurzusai már anakronisztikusnak nyilvánítottak és a múltba utaltak.

<sup>1</sup> Erre hívták fel a figyelmet mások mellett a roma vallási megújulás kulturális aspektusaival foglalkozó kutatók is, lásd Fosztó 2007; Lang 2003.



Ez a dolgozat az antropológia és a kritikai kultúrakutatás eszközeinek segítségével törekszik túllepni ezeken a hiányosságokon.<sup>2</sup> Más szóval: azzal kapcsolatban fogalmaz meg állításokat, hogy a populáris kultúra – azon belül is elsősorban a zene – médiumai miként járulhatnak hozzá az etnikai címkék és kapcsolatok újraértelmezéséhez, „új etnicitások” (Hall 1996) megalkotásához, és ennek során az etnicitás miként használható erőforrásként, nem pedig a kudarc vagy depriváció okaként vagy velejárójaként. A cigányok részvétele a populáris kultúra termelésében olyan kutatás számára kínálhat terepet, amely az „elismerés”, „kirekesztés” vagy „befogadás” kategóriáit övező egyezkedési formák gyakorlati kontextusainak megértésére törekszik. Az itt bemutatott roma előadók közül sokan elutasító választ adnának, ha tevékenységüket *politikai* jelzőkkel azonosítanánk, mivel legtöbbször igyekeznek elhatárolódni a politika vagy a politikusok szerintük szükségképp korrupt és korrumpáló világától. Ennek ellenére, a romák részvétele a populáris kultúra előállításában, valamint az ehhez kapcsolódó kulturális politikák bizonyosan nagyobb figyelmet érdemelnek, mint amit a társadalomkutatók általában tulajdonítanak nekik. Ahogy arra a kulturális performansz jelenségét a Kínában élő miaók körében tanulmányozó Louisa Schein felhívta a figyelmet, a modernitás számos előnyétől megfosztott helyzetben élő kisebbségek gyakran találnak szimbolikus módokat arra, hogy újrapozicionálják magukat, esetenként éppen a modernitás azon kulturális kódjainak a használata révén, amelyekkel mint „másokat” alkották meg őket (Schein 1999: 364). A cigányok vonatkozásában több helyen is felmerült, hogy esetükben az előadás vagy performansz a nemzeti vagy állampolgári besoroláshoz képest alternatív identifikációs formaként működik. Gay y Blasco madridi hitánókra vonatkozó érvelése szerint az állampolgársággal vagy a nemzeti hovatartozással ellentétben a cigányság (*Gypsiness*) nem felülről vagy a központból van kivetve, hanem inkább egyes hitánók személyes performanszaitól függ (Blasco 2002: 179). Szintén a modernitás fogalmára hivatkozik Carol Silverman, amikor azt írja, hogy a roma zenei performansz nem csupán más, tisztábbnak vélt hagyományokból származó kölcsönzések sorozataként fogható fel, hanem egy marginalizált helyzetű alternatív modernitás kifejeződéséeként is, mely a gazdasági túlélés, a történelmi kirekesztettség valamint a művészi alkalmazkodóképesség tényezőire épül, és ezekből meríti sajátos lendületét (Silverman 2007: 358).

Az a megfigyelés, hogy az alávetett társadalmi kategóriák maguk is tagoltak és számos belső konfliktus vagy politikai küzdelem jellemzi őket, kulcsfontosságú volt Stuart Hall, valamint a kritikai kultúrakutatás hagyományához kötődő szerzők munkájában. Mivel az alávetett helyzetben kialakuló kultúrák és stílusok gyakran ellentmondásosak és töredezettek, ezért félrevezető lenne őket olyan politikai programoknak tekinteni, amelyek csupán leírásra, intézményesítésre és a társadalmi gyakorlatba való átültetésre várnak. Ahogy Les Back fogalmaz a brit antirasszista mozgalom kapcsán, e tapasztalat egyedi dimenziója az 1970-es és 80-as években a feketeség új, politikai tartalmú fogalmának a kialakulása volt, amely a rasszizmusra való válaszként jött létre (Back 1996). A nyolcvanas évek közepére azonban ennek a politikai identitásnak a hegemóniáját többféle kihívás érte. Többek között a kisebbségi közösségekben megjelenő vallási fundamentalizmus körüli viták megkérdőjelezték a fekete politikai kategóriájának hasznosságát. A *London a Rasszizmus Ellen* kampányai, plakátjai és gyakorlatai ezzel egy időben az antirasszizmus egy olyan változatát hozták létre, mely alig lépett tovább a jelszavak hangoztatásánál. Mint más hasonló kezdeményezések, úgy ez is arra az egyszerű diskurzív modellre épült, melyben a fehérek vagy „szentek”, vagy „bűnösök”, vagy rasszisták, vagy pedig a rasszizmus elutasításának szószólói. Mint arra Back felhívja a figyelmet, ez a megközelítés alkalmatlan volt a legtöbb londoni fiatal életében megjelenő rasszista és antirasszista nézetek változókéony kombinációinak megértésére (Back 1996: 2–3).

<sup>2</sup>A két diszciplína viszonyával kapcsolatban lásd Nugent–Shore 1997. A populáris kultúra antropológiai kutatásáról lásd Fabian 1998.

Stuart Hall a fekete kulturális politika két formáját és fázisát különbözteti meg (Hall 1996). A *reprezentáció viszonyaira* irányuló politika az önreprezentáció jogának megszerzését jelentette a fekete művészek és kulturális munkások (*cultural workers*) részéről, akik így a marginalizáló és sztereotipikus ábrázolásokkal szemben alakítottak ki pozitív reprezentációs stratégiákat. Ehhez képest a *reprezentáció politikája* az esszenciális fekete szubjektum elképzelésével való szakításra épül, más szóval a fekete kategórián belül lehetséges szubjektumpozíciók, kulturális identitások és tapasztalatok sokféleségének elismerésére irányul, ebben az értelemben a „fekete” pozíciójából való megszólalás pusztán tényéhez nem társít garanciákat.<sup>3</sup> Ez a kulturális politika a fekete kategória belső homogenitásának feltételezésével, vagyis a negatív, külső vagy elnyomó reprezentációkkal szemben álló, azokat felforgató, és ezért „lényegileg pozitív” fekete szubjektum elképzelésével szemben a folyamatosan változásban lévő kulturális kifejezésformák és identitások közötti intertextuális viszonyok révén hoz létre politikailag is mobilizálható értelmezői közösségeket. Más szavakkal, a *reprezentáció viszonyainak* politikája a „jó” vagy „rossz”; az „autentikus” vagy „nem autentikus” ellentétpárjai alapján tett különbséget a megmutakozás lehetséges formái közt. Ezzel szemben a *reprezentáció politikája* tovább tekint a feketeség megjelenítésének elszigetelt eseteinél, hogy így számot adhasson a fekete populáris kultúrát meghatározó mélyebb struktúrákról. Hall és az általa fémjelzett irányzat egyik fontos dilemmája tehát az, hogy miként lehetséges egy olyan kulturális politika kialakítása, amely képes anélkül meghúzni politikai határokat, hogy közben ezeket véglegesen rögzítené – így változatlanul hagyva a rasszizmus kulturális logikáját, amely a társadalmi világot kívülről lehatárolt és belülről homogén egységekre osztja fel.

Ahogy arra az itt következő példák némelyike utal, a roma reprezentáció terhe sok esetben épp a belső homogenitás megeremtésének ellentmondásos kísérleteiből adódik. Paul Gilroy szerint a kultúra megváltoztathatatlan nemzeti vagy etnikai különbségre épülő, túlintegrált fogalma (*over-integrated concepts of culture*) nem csupán az európai posztkoloniális nemzetállamok sajátossága (Gilroy 1993). A nyugati modernitás szellemi öröksége meghatározta a fekete diaszpóra hovatarozással kapcsolatos diskurzusait és törekvéseit is, így hatása tetten érhető az autentikusnak, természetesnek gondolt, ősi gyökerekkel rendelkező fekete identitás megalkotásának kísérleteiben is. A nacionalizmus mintáinak alkalmazása ugyanakkor inkább fragmentálja, semmint egyesíti a szétszóratásban élőket. A „másik” ünneplését szorgalmazó multikulturalizmus szintén veszélyesen közel marad a valamiféle ősiséget, és ezen alapuló belső egységet feltételező etnikai meghatározásokhoz. A fekete diaszpóra közösségeiből többszólamú és többnyelvű kulturális formák, zenék és elképzelések erednek, de mégsem képezik a diaszpóra kizárólagos tulajdonát, mivel közös vonásuk éppen a nemzetállami kereteken és a nemzeti sajátosság kényszerein való túllépés lehetőségeinek állandó keresése. A populáris kultúra és a zene diaszpórahálózatokban folyó cseréje, a hagyományok folyamatos újraírása révén jöhetnek létre olyan alternatív nyilvános terek, ahol lehetségessé vált új identitások és etnicitások kifejezése, és ahol a fehérek számára hozzáférhetővé vált az így újraírt történelem. Az itt kialakuló politikai cselekvésmódok túlléptek a pusztán antirasszizmus keretein, artikulációjukra inkább egyfajta utópikus politikai nyelvezet jellemző (Gilroy 1987).

A fent röviden vázolt hagyomány kritikus alkalmazása kapcsán két problémára érdemes felhívni a figyelmet. Egyrészt helytelen volna eredendően szubverzív funkciókat vagy ellenállást tulajdonítani annak, ahogyan alávetett helyzetben élők használják a populáris kultúra vagy stílus eszközeit. Sherry B. Ortner szerint a közelmúlt számos társadalomtudományi szövegében a *marginalitás* és az *ellenállás* jelenségei közt gyakran felállított közvetlen kapcsolat, valamint a két jelenség együttes misztifikációja leginkább az adott írásművek etnográfiai hiányosságai miatt volt lehetséges (Ortner 1995). Szerinte nem azt szükséges eldönteni, hogy a cselekedetek egy adott együttese beleillik-e az

<sup>3</sup> Ahogy Hall egyik esszéjében fogalmaz: „feketének lenni nem elég, azt akarom tudni, hogy mi a kulturális politikád” („being black isn't really good enough for me: I want to know what your cultural politics are”) (Hall 1998: 474).

„ellenállás” címkéjével ellátott kategóriába. A kutató feladata sokkal inkább az, hogy értelmezze a folyamatokat, amelyek révén a társadalmi cselekvők szándékai a gyakorlatban kibontakoznak, és ennek megfelelően a cselekedeteiknek tulajdonított jelentés is változik – együtt a külső hatalmi pozíciókban lévő és a kategória belső politikája közt folyó interakcióval (Ortner 174–180).

Másrészt érdemes felhívni a figyelmet arra a jelenségre, amelyet a brit kultúrakutató Graham Huggan a *posztkoloniális egzotikum* fogalmával határoz meg, s amellyel a kulturális másság megjelenése és áruba bocsátása közötti összefüggésekre hívja fel a figyelmet (Huggan 2001). Hozzá hasonlóan a *Womad* elnevezésű világzenei seregszemlét és multikulturális fesztivált Adorno nyomán elemző John Hutnyk szerint mára a különbségek megsokszorozódása olyannyira repetitív lett, hogy az árucikk formájában megjelenő sokféleség csupán újra és újra ugyanazt képes nyújtani a befogadóknak (Hutnyk 1997: 106). A *Womad* és a hozzá hasonló rendezvények Hutnyk szerint a 19. század nagy világiállításainak mai formáiként értékelhetők, ahol a világ „távoli” sarkaiból gyűjtenek össze „reprezentatív” zenészeket az *etnikai marketing* követelményeinek megfelelően. Ezeket hajlamosak vagyunk valóságos interkulturális kapcsolatokként értelmezni, bár valójában érintetlenül hagyják a kulturális termelés fennálló gazdasági és ideológiai rendszereit<sup>4</sup> (Hutnyk 107). Ezeknek a politikai és egyben piaci elvek alapján nyugvó kihívásoknak a számbavételével és értelmezésével az antropológusok – tágabban a kulturális sokféleség és a tolerancia viszonyainak megteremtése iránt felelősséget érző szakértők – sok esetben ma is adósak. Ennek egyik oka az lehet, hogy a kulturális sokféleség áruba bocsátása a multikulturalizmus támogatóinak egyik fontos, bár gyakran kimondatlan előfeltevést kérdőjelezheti meg: jelesül azt, hogy a kulturális sokféleség láthatóvá tétele és elismerése önmagában elegendő lehet a homogenizáló, központosító vagy asszimiláló hatalmi politikákkal szembeni fellépéshez.

Az utóbbi két évtizedben talán a világzene fogalma körül kialakult iparág területén volt leginkább megfigyelhető, hogy a kulturális sokféleségre épülő piacokon a legnagyobb értékre és a leginkább megbecsült pozíciókra sokszor éppen olyan termékek és produkciók számíthatnak, amelyek látványos elmaradottságuk, az adott gazdasági és ideológiai rendszeren belüli marginalitásuk révén leginkább lehetővé teszik, hogy a fogyasztók az ellenállás különféle vízióit társítsák hozzájuk. Ami ezekben az esetekben történik, voltaképp nem más, mint az alkalmazott formában való visszatérése annak a korábban említett feltevésnek, miszerint a *marginalitás* vagy *bibriditás* és adott politikai vagy társadalmi rendszereknek való *ellenállás* egymást kiegészítő jelenségek. Ebből az következik, hogy az alávett helyzetben élők saját – vagyis nem csupán reaktív – politikája saját, önálló (vagy „autentikus”) kultúrájukból és annak elismeréséből alakulhat ki. Ennek az előfeltevésnek a felülvizsgálatához és meghaladásához olyan perspektíva szükséges, amely a kulturális különbségek termelésének és megjelenítésének viszonyaira kérdez rá, vagyis arra, hogy a sokféleség nyilvános megmutatásában kik, hol és milyen eszközök birtokában vesznek részt. A kultúra láthatóvá tételének milyen politikai lehetőségek, mi lehet a haszna, és mik a költségei?

Ennek a tanulmánynak a főszereplői olyan roma előadók, akik az általuk választott zenei műfaj – a roma folklór vagy a belőle építkező világzene és más kevert zenei formák – politikai kontextusai és történeti előzményei folytán mintegy szükségszerűen etnikailag meghatározott szerepekben jelennek meg a nyilvánosság előtt. Munkájukkal olyan környezet megalkotásához járultak hozzá, ahol adott kulturális termékek vagy stílusok etnikai címkézése inkább sikereket, semmint kudarcot hozott számukra. Zenei gyakorlataik és a közöttük folyó viták elemzése olyan roma kulturális politikák körvonalazását segítik elő, amelyek – a politika formális vagy intézményesült keretein kívül, ám azokkal párbeszédben – a *cigány* kategória nyilvános újradefiniálását célozzák. Ezeknek a folyamatoknak az értelmezéséhez mindennekelőtt a zenei előadás mikropolitikai kontextusait szükséges értelmezni, vagyis azokat a szemtől szembeni kapcsolatokra épülő interaktív helyzeteket és

<sup>4</sup> Más kontextusban néhány ponton ehhez hasonlóan érvelt Klaniczay 2003.

hálózatokat, ahol az identitás vagy politika fogalmai azonosíthatóvá válnak, előadók és közönségük számára egyaránt (Gerstin 1998). Az előadók az identitás és a politika kategóriáit adott kontextusokban, a hírnév megszerzésére való törekvésükkel összefüggésben alkalmazzák. Erre az egymással való versengés és a hierarchia éppúgy jellemző, mint a kölcsönös függés vagy egymásra utaltság. A zenészek az így létrejövő környezetben – vagyis a zenei kapcsolatok és határok kialakítására épülő *szcénában* – fejezik ki állásfoglalásaikat az identitás, politika vagy épp az ellenállás tágabb diskurzusaival kapcsolatban.

A kulturális sokféleség megjelenítése, láthatóvá tétele különösen a nagyvárosok szimbolikus ökonomiájának keretei között tett szert sajátos értékre (Neff–Wissinger–Zukin 2005). Ez olyan kulturális vállalkozók munkája révén lehetséges, akik a világban való jártasság, a „kozmetopolitává válás” ígéretét töreksenek termékeikhez hozzákapcsolni – vagyis azt a képzetet igyekeznek felkelteni, hogy a fogyasztó nagyobb térbeni elmozdulás nélkül is lehet egyszerre „több helyen”. Mint arra térségünkben is számos példát találhatunk, a sokféleség bemutatását egyre több város értelmezi úgy, mint a vonzó kép kialakításának elsődleges eszközét – még akkor is, ha ez ma már csak a történelemből ismert, vagy a város és az ott élők mindennapi életétől elrugaszkodott képzetek révén érhető el. Budapest esetében a roma szcena kialakulása úgy is értékelhető, mint a társadalmi térszerkezet korábban megkezdődött átalakulásának egy sajátos kulturális aspektusa (lásd Ladányi 2008). A rehabilitációs akciók révén fejlődésnek indult belső kerületek klubjai, szórakozóhelyei és kulturális központjai – melyek esetenként sajátos anomáliák révén jöttek létre, és hosszabb fennmaradásuk szinte mindig bizonytalannak tűnt – a legfőbb helyszíneket szolgáltatták a szcena jellemző eseményei, koncertjei és találkozási alkalmai számára. Más szóval Budapesten a nagyvárosok szimbolikus tőkéje szempontjából világszerte felértékelődő multikulturális események helyi formái nagyrészt a város olyan részeiben valósultak meg, amelyek nem sokkal korábban indultak el a dzsentrifikáció útján, ami sok helyen a roma lakók fokozatos eltávolításával is együtt járt. Ebben a kontextusban a roma előadók kísérlete arra irányult, hogy az etnicitás láthatóvá tételével, a roma és nem roma közönség együttes mobilizálásával, vagyis az együttélés helyi gyakorlataival kapcsolatos elképzeléseiket a kialakuló nagyvárosi kulturális piac lehetőségeihez illeszkedve ültessék át a gyakorlatba.

### A zenei előadás helye és az etnicitás láthatóvá tétele

A cigánynak mondott kultúrák és társadalmak egyediségének, valamint más kisebbségekhez vagy diaszpórákhoz való hasonlóságának problémája az egyik leggyakoribb kérdésfeltevés a társadalomkutatók körében (lásd például Okely 2003). Fontos azonban hozzátenni, hogy a zene vagy tágabban a cigányok részvétele a populáris kultúra termelésében és befogadásában az egyik olyan terület, ahol a kutatás alanyai maguk is hozzászólnak a kutatók által feltett kérdésekhez, és állást foglalhatnak azokkal kapcsolatban. Ilyen kulturális viták tárgya lehet például a világ más részein élő, cigánynak mondott emberekkel való kapcsolatuk, a más kisebbségekkel vagy diaszpórákkal felállított analógiák, és nem utolsósorban a saját helyük a hagyomány és az újítás vagy modernség címkéivel jelölt lokális folyamatokban.

Az elmúlt két évtizedben a cigányok által játszott zenei stílusok számtalan változáson mentek át Kelet-Európa minden országában. Ezek a változások nem szorítkoznak csupán magukra a zenei műfajokra vagy termékekre, egyúttal formálják a cigányok kapcsolatát társadalmi környezetükkel is. Ennek ellenére a kutatók gyakran vélik úgy, hogy a zene és a populáris kultúra kérdése alkalmatlanok a kutatásra, vagy legalábbis kevésbé jelentősek a cigányok körében végzett empirikus vizsgálatok főáramába tartozó témákhoz képest. Mind ez idáig az etnomuzikológia keretein kívül kevés kísérlet történt olyan kutatásokra, amelyek empirikus anyagukat tekintve a cigányoknak a populáris kultúra területén való jelenlétét állítják a középpontba. Nyilvánvaló különbséget találhatunk aközött, amilyen jelentőséget a zenének és a populáris kultúra más kifejezésformáinak a

legtöbb roma közösségben tulajdonítanak, és közöttük, amekkora figyelmet ezeknek a formáknak és gyakorlatoknak a legtöbb kutató szentelt a terepen. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy cigányok között dolgozó társadalomkutatók ne találkoztak volna idevágó jelenségekkel. A terepmunkát végzett kutatók sok esetben elismerik, hogy a zene és a populáris kultúra más formái *jelen voltak* terepükön, ám a kutatás eredményeként létrejövő szövegekben ezt végül mégsem emelték ki. Ez a jelenség bizonyára a kutatók által használt „szemüveg” sajátosságaival állhat összefüggésben.

A cigányokkal foglalkozó és az ő megértésükre törekvő kutatók általában egyik fő céljuknak tekintik, hogy az előítéletek és sztereotípiák által képzett falak *mögé* tekinthessenek, majd az így megszerzett tudást osszák meg az olvasókkal. A tudományos szövegek mellett hasonló célok és előfeltevések jellemzik azokat a művészeti, kulturális projekteket, amelyek a romák helytelen vagy hamis reprezentációit törekednek helyes vagy méltányos reprezentációkkal felváltani. A kutatói gyanú általában a cigányok és a zene közt minduntalan kapcsolatot teremtő sztereotípiákból táplálkozik, és azzal az érveléssel egészül ki, hogy a zenészek kivételes személyiségek, akik rendelkeznek a szükséges eszközökkel ahhoz, hogy a „gróffal” és a „parasztal” egyformán jó kapcsolatot létesítsenek. A zene vagy a populáris kultúra előállítására és fogyasztásra – éppen ezért nem tekinthető reprezentatívnak a stigmatizált vagy kitaszított csoportok mindennapi életének és problémáinak megértése szempontjából. Ebben a tekintetben a roma előadók egyfajta anomáliát jelentenek, hisz sok esetben maguk is részt vesznek egyes sztereotípiák újratermelésében – legalábbis akkor, ha ezeket maguk számára is hasznosnak találják<sup>5</sup> (Beissinger 2001; Silverman 2007).

„A történelmet a győztesek írják, ám a romák mindig csak a zenében győzhetek” – írja Garth Carthwright, a *Princes Amongst Men: Journeys with Gypsy Musicians* című útleírás szerzője, mely nagy népszerűségnek örvend a világzenei piacon befutott kelet-európai cigány előadók angol nyelven értő rajongói között (Carthwright 2005: 12). Habár a legtöbb romákkal foglalkozó akadémiai kutató igyekszik éles határt vonni saját munkája és a cigányokkal kapcsolatos, egzotizáló népszerű irodalom között, az olvasók számára akad néhány olyan gondolat, amely mind a két műfajból ismerős lehet. Ezek egyike, hogy a cigányok által játszott zene nem értelmezhető csupán esztétikai keretek között, sokkal inkább egy társadalmilag beágyazott kifejezésformának tekinthető, amelyet az előadók és a közönség közötti – gyakran egyúttal interetnikus viszonyt is jelentő – kapcsolat és az ebben a kapcsolatban értelmezhető kulturális hasonlóság vagy különbség sajátos politikai tartalommal ruház fel. Mint arra Carol Silverman felhívta a figyelmet, ezek a gyakorlatok arra az ellentmondásra épülnek, hogy a romák a politikai érdekérvényesítésben ugyan gyengék, ám a zene és a kulturális performansz területén mégis rendelkeznek saját erőforrásokkal, és ebből adódó hatalommal (Silverman 2007: 328).

A fentihez hasonló dichotómiákra épül az a megközelítés is, mely szerint az ízlés, a kulturális fogyasztás vagy a zene használata a romák körében egyfajta napos oldalt jelentenek szemben a hétköznapi élet árnyoldalaival, ahol az előbbi „oldal” csupán az elnyomottak rövid távú és mulandó érvényű győzelemét ígéri az elnyomók felett. Ez a megközelítés jellemzően közelebb áll a hallgatók nézőpontjához, szemben az előadókéval, amely sok esetben – bár nem mindig – megfelel a cigány és a nem cigány közt létrejövő megkülönböztetésnek. Mattijs *van de Port* újvidéki terepmunkára épülő etnográfijában abból az ellentmondásból indul ki, amely a cigányok és a szerbek viszonyát jellemzi a hétköznapi életben, valamint a város szélén fekvő mulatóhelyeken (*kafana*) tartott mulatságok, a *lumpovanje* során (Port 1998). A mindennapos társadalmi távolsággal és megbélyegzéssel szemben a kafana világában a szerb vendégek teljes egészében a cigány előadókra bízta magukat, s ez az intim közelségnek máskülönben elképzelhetetlen formáit tette lehetővé. A cigányokkal kialakított intim viszony valójában a szerb vendégek – hétköznapi életben

<sup>5</sup> Az ilyen megközelítés számára hasonló anomáliát jelent például az interneten elérhető cigányellenes tartalmak romák általi használata, pontosabban az, hogy ezeket sokan közülük szórakoztatónak tartják.



nemkívánatos – fantáziáinak a kivetítését és megtestesítését tette lehetővé. Más szerzők is felhívták a figyelmet arra, hogy a cigányok évszázadokon át ellenállhatatlan álomvilágot jelentettek a legtöbb európai országban: ezt a világot az idővel szemben az időnkivüliség, a mértékletességgel szemben a kicsapongás, az értelemmel szemben az érzelem jellemezte (lásd Trumpener 1992).

Az ehhez hasonló dichotómiák a legtöbb esetben csupán a többségi imaginációk értelmezését teszik lehetővé, így azt sugallják, mintha politika és esztétika vagy művészet és élet egymástól való elválasztása magukra a tárgyalt kulturális jelenségekre is érvényes volna. (Gilroy 1993) Mint arra az alábbiakban kitérek, az itt bemutatott roma előadók körében folyó legitimációs küzdelmek sok esetben éppen annak a pozíciónak a megtalálására és fenntartására irányulnak, melyben a személyes vagy művészi autonómia és a cigányok mint közösség nevében való megszólalás nem kizárják, hanem kölcsönösen megerősítik egymást. Ehhez elsősorban az előadás politikai természetének megértésére van szükség, mely legalább két szempontból lehet ígéretes vállalkozás. Egyrészt az előadás és a mindennapi élet tartományai között a pusztán bináris oppozíciónál összetettebb kapcsolatokat feltételez, másrészt képes megkérdőjelezni a befogadó és előadó közötti egyirányú hatalmi viszonyt, mely a zenét szolgáltató cigányok legtöbb irodalmi és etnográfiai megjelenítése szerint végső soron a hallgatóknak kedvez. A fenti megközelítések hiányossága abban áll, hogy a zenére vagy populáris kultúrára nem olyan társadalmi gyakorlatként tekintenek, amely – túlmutatva önmagán – képes más médiumok által nem vagy csak részlegesen kifejezhető jelentések artikulációjára. Ezek közé tartozik az etnicitás és a marginalitás újradefiniálása, illetve az etnicitás erőforrásként való fel fogása. Ebben a tekintetben a roma előadók pozíciója inkább stratégiainak tűnik, semmint kivételesnek, mivel lehetővé teszi számukra – más esetekben egyenesen megköveteli tőlük – az etnicitás láthatóvá tételével kapcsolatos kulturális politikáknak a kialakítását és gyakorlati alkalmazását.

Az alábbiakban tehát amellet érvelek, hogy az etnicitás láthatóvá tétele körül folyó küzdelmek során a roma előadók különböző kulturális politikákat alakítanak ki, amelyek a megszólalás látszólag „politikamentes” kontextusai folytán relatív autonómiával rendelkeznek a reprezentáció vagy érdekképviselő formális intézményeivel szemben. Másként fogalmazva a roma előadók – szükség-szerűen etnikai szerepekben való megjelenésük folytán – egy olyan szimbolikus térben határozzák meg saját pozícióikat, amelyet a cigányokról folyó tágabb közbeszéd állandóan befolyásol, és ahol ezekkel a diskurzusokkal saját maguk is változó kapcsolatokat alakítanak ki.

Az előadók kulturális politikái szempontjából mindvégig alapozhatnak arra a relatív autonómiára, amely tevékenységüknek látszólag csupán művészi vagy szórakoztatásra irányuló jellegéből adódik. Ezzel egy időben maguk is a társadalmi kirekesztéssel és befogadással, az elismerés és együttélés lehetőségeivel kapcsolatban hoznak létre nem pusztán explicit nyelvi eszközökre épülő kritikai diskurzusokat és gyakorlatokat. Így saját alternatív nyilvánosságuk keretei között olyan problémákkal kapcsolatban foglalnak állást, amelyeknek kezelését különben az intézményesült kisebbségi elítél és érdek-képviselői szervezetek igyekeznek monopolizálni. Ebből a nézőpontból összetettebb válasz adható arra a kérdésre, hogy mit is jelenthet a roma reprezentáció terhe, és hogy ezt miként kezelik olyan társadalmi szereplők, akiknek a legfőbb tevékenysége éppen az etnicitás láthatóvá tételéhez, stratégiai bemutatásához kapcsolódik. Eppen emiatt érdemes a cigányoknak a populáris kultúra termelésében és befogadásában való részvételét komolyan venni: a populáris kultúra, és elsősorban a zenei kifejezés eszközeinek használata olyan tereket hoz létre, ahol lehetségessé válik a különböző megszólalási formákkal, így egyben az etnikailag meghatározott szerepekben való megjelenés és az elismerés különböző módjaival való kísérletezés. A populáris kultúra területén a civilszervezetek vagy az etnikai politizálás világánál jóval szélesebb körben válnak elérhetővé azok az eszközök, amelyek egyebek mellett lehetővé teszik a kapcsolatfelvételt más, látszólag „távoli” kultúrákkal, s ezzel együtt képesek hozzájárulni a származáshoz fűződő viszony újradefiniálásához.

A kelet-európai cigányok politikai mobilizációjának kudarcaival és megkérdőjelezésével kapcsolatos tapasztalatok mellett az utóbbi időben egyre több kormányzati és civil kezdeményezés törekszik a cigányokról pozitív üzeneteket közvetíteni a művészet és a kultúra eszközeinek használata révén.



Az ilyen kezdeményezéseknél általában zenészek és más művészek feladata, hogy a tényleges tartalomról gondoskodjanak. Ezekben az esetekben a roma reprezentáció terhe nyilvánvalóvá válik azoknak az ellentmondásoknak a révén, melyek a „közösség nevében beszélő művész” valamint a „maga jogán értékelt műalkotás” kategóriái és az ezekkel kapcsolatos elvárások között állnak fenn. Ezek gyakorlati feloldása végső soron az előadókra marad, és ilyenkor az ő kulturális politikáik kérdései megkerülhetetlenné válnak. Ebben a tekintetben lehet érvényes itt Pnina Werbner állítása a korai migráns vállalkozókról, akik egyéb tőkeformák nélkül arra az egyedüli tőkére építenek, amelyhez hozzáférésük van, és amelyet akár maguk is feltalálhatnak: a kulturális tőkére (Werbner 1999: 564). Ilyen helyzetekben előfordul, hogy az etnicitás nem csupán a kirekesztettség összefüggésében válik értelmezhetővé, hanem úgy is, mint kulturális tőke felhalmozására alkalmas erőforrás. Ennek megfelelően az olyan fogalmak, mint a „kultúra” vagy az „identitás”, mindenekelőtt sajátos kódokat és beszédmódokat jelentenek, amelyeket szükséges elsajátítani – majd adott esetben stratégiai módon alkalmazni – az elismerésért folytatott küzdelemben való részvétel során, hisz ezek részei annak a nyelvnek, amelyet ennek a küzdelemnek minden résztvevője képes megérteni (Handler, 1994).

Az itt szereplő roma előadók közül sokan törekednek arra, hogy kulturális vállalkozóvá váljanak, vagyis olyan réseket hozzanak létre egy nagyvárosi kulturális ökonómiában, amelyeket azután képesek ellenőrzés alatt tartani. Ennek a folyamatnak a részeként definiálták újra etnikai hovatartozásukat, amely így gyakran ellentmond a deprivációra vagy marginalitásra épülő, tudományos vagy politikai intézmények által alkalmazott meghatározásoknak. „Ha mindig csak a szegénységről, meg a nyomorúságról beszélünk, azzal csak magunkat nyomjuk lefelé, egyre lejjebb és lejjebb” (!nem kurzív?) – mondták nekem többen. Egy alkalommal néhány zenész egyes alapítványok munkáját bírálta, ahol nem tudják, hogy „a cigányok is egy célcsoport, amelyik ugyanúgy fogyaszt, mint a többi”. Mások hasonlóan kritikus megjegyzésekkel illették a roma vezetőket is egy általános kulturális koncepció vagy terv hiánya miatt. Az előadók erre a hiányra felelve alakították ki saját, részleges és fragmentált kulturális politikáikat.

### A cigány kulturális mozgalom öröksége

A kultúra fogalmának és használatának központi szerepe volt már a rendszerváltás előtt is a magyarországi cigány mozgalom szerveződésében. Amikor az államszocializmus időszakában a cigányokat valódi munkásokká igyekeztek átformálni (Stewart 1997), éppen a munkásszállók voltak azok a helyek, ahol a kialakuló cigány értelmiség tagjai népdalokat gyűjtöttek és koncerteket szerveztek. Daróczi Ágnes így idézi fel ezt az időszakot: „minthogy politikai érdekképviselőre nem nyílt lehetőségünk, az ellenkultúra részeként – párhuzamosan a magyar táncházmozgalommal (gyakran karöltve) – saját kulturális forradalmunkba kezdtünk. A néphagyományok és a magas művészetek területén demonstratív mutatuk meg: van cigány kultúra – tehát van cigány nép is.”<sup>6</sup>

Zsigó Jenő a cigány népdalok üzenete kapcsán a következőket mondta egy világzenei témájú kerekasztal-beszélgetés során: „Ezekben a régi dalokban és szövegekben sok ezer ember szenvedése és élettörténete van benne. Ezért volna világzene? Mi előadjuk, újraéljük és átalakítjuk ezt a zenét, de számomra ebből akkor lesz világzene, ha a dallam és a szöveg a zárt roma közösségekből kikerül és hirtelen üzenetté válik. Azért lesz belőle világzene, mert ami korábban rejtett és titokzatos volt, az így már bárki számára elérhető.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Daróczi 2006. Forrás: <http://www.romnet.hu/jegyzet/jegyz195.html>.

<sup>7</sup> Balogh 2001. Forrás: [http://www.szellemkep.hu/beloldal-ujzag-lapok-2001\\_5-vilagzene.html](http://www.szellemkep.hu/beloldal-ujzag-lapok-2001_5-vilagzene.html)

Az államszocializmus asszimilációs politikája által meghatározott helyzetben tehát a cigány politikai önszerveződés lehetőségei korlátozottak voltak, így a kultúra vált az elismerésért folytatott küzdelem egyik legfőbb eszközévé. Követve a korabeli magyarországi ellenkultúra intézményeinek gyakorlatait, amilyen például a táncházmozgalom,<sup>8</sup> a kialakuló roma elit döntően falusi – és elsősorban zenei – hagyományokra építkezve törekedett egy kulturális készlet kialakítására, amely alkalmas lehet az etnikai hovatartozás tudatosítására. Az így felfedezett hagyományok együtt a magas művészetek olyan formáival, mint a festészet vagy az irodalom, alkalmasak lehettek egy kánon kialakítására, amely alapjaiban a nemzetté válás folyamatának jól ismert kulturális mintáit követi (Szuhay, 1995). Mint azt a második idézet mutatja, ennek a folyamatnak a résztvevőjeként az előadó feladata a kulturális értékek – jellemzően a dalok – átélése eredeti kontextusukból egy olyan tágabb vonatkoztatási rendszerbe, ahol azok a közös sors és társadalmi tapasztalat jelölőivé válhatnak. Varga Gusztáv, a Kalyi Jag vezetője így beszélt az együttes indulásáról és első lemezéről: „Azt gondolom, hogy a romák körében valóban áttörő sikert hozott, de valójában az egész kultúrának adott egy nagyon nagy löketet. Bátran merték magukat vállalni azok az emberek, akik az idáig nem merték azt mondani, hogy »én roma vagyok, cigány ember vagyok«. Minden sarkon, minden utcában, minden diszkóban Kalyi Jag-zene szólt.”<sup>9</sup>

A mai magyarországi roma folklór és világzenei mező szereplői közül sokan közeli kapcsolatban álltak a cigány kulturális önszerveződés fentiekhez hasonló vezéregyéniségeivel. Egyesek zenei pályájukon az általuk szervezett zenekarokban indultak el, mások legalábbis részben az ő inspirációjukra kezdtek el színpadon játszani olyan együttesekben, amelyek a kilencvenes évek cigány „zenekar-alapítási láza” nyomán jöttek létre. Amikor erről az időszakról beszélnek, sok roma előadó, akit ismerek, azonos értelemben használja a „cigány folkórmozgalom kezdete” és a „cigány folklór kezdete” szöfordulatokat. A kétféle megfogalmazás felcserélhető használata arra utal, hogy a magyarországi cigány folklór ma ismert formájában a roma kulturális mozgalom terméke vagy „találmánya”. Egyebek mellett erre utal az is, hogy amikor egymással rendszeresen nem játszó előadók spontán örömmzenélésbe fognak, szinte biztos, hogy ennek az időszaknak a dalaihoz nyúlnak vissza, mivel ezekről tudják biztosan, hogy minden résztvevőnek egyformán ismerősek lesznek. A mozgalom kezdeményezői tehát nem csupán egy kanonizációs vagy intézményesítési folyamat elindítói voltak, hanem egyúttal olyan diskurzusok alapítói is, amelyekre a roma előadók máig hivatkoznak, és amelyekkel vitázva alakították ki saját kulturális politikáikat.

A roma mozgalom célkitűzéseit és eredményeit értékelő elemzések néhol azt sugallják, mint ha a politikai vagy emberi jogi célok mellett a mozgalom kulturális aspektusai csupán a hagyományörzésben, a tradíciók felfedezésére és fenntartására való szándékban nyilvánultak volna meg (lásd például Vermeersch 2006). Ezzel a leegyszerűsítő megközelítéssel szemben a cigány kultúra fentiekhez hasonló meghatározásai és az intézményesítésükre irányuló törekvések sohasem váltak olyannyira egyeduralkodóvá, hogy képesek lettek volna teljes egészében irányítani – vagy akár csak elleplezni – a létező kulturális vagy zenei törekvések sokféleségét. Az előadók számára ráadásul a zenei hagyományörzés mellett a zenei modernizáció lehetőségei éppolyan fontosak voltak, legtöbbjük munkájára inkább a kétféle program közti sajátos egyensúly keresése jellemző. Így a hagyomány vagy a hagyományörzés fogalmai körül tovább folytatódtak a viták és egyezkedések, amelyeknek a tétje végső soron az előadók művészi lehetőségeinek és egyben társadalmi feladatainak a meghatározása volt. A legtöbb zenész ma is „autentikusnak” tartja ugyan magát, ez azonban nem mindig azonos a szó szerint értelmezett „hagyományörzéssel”, amelynek jelentése a gyakorlatban inkább korlátozó, így ezt inkább meghaladni semmint fenntartani törekedtek.

<sup>8</sup> A magyarországi revival vagy táncházmozgalom kapcsán többek között lásd Frigyesi 1996.

<sup>9</sup> Dani 2006. Forrás: <http://www.rnl.sk/modules.php?name=News&file=article&sid=5308>.

## Zenei változás és politika a roma előadók körében

„Tudod, a cigányok közt azok a zenészek, akik nem voltak jók politikusnak, és azok a politikusok, akik nem voltak jók zenészeknek” – mondta egyszer egy fiatal zenész barátom. Ez a megállapítás ugyan nem nélkülözte az iróniát, mégis jól tükrözte azt az összefonódottságot, amely a zenészeknek a politikához való viszonyát jellemezte. Ahogy Lakatos Béla, a Ternipe együttes vezetője fogalmazott egyszer: „soha nem politizáltam, habár a zenében magában is politika van”. A zenészek gyakran kaptak meghívást és egyéb ajánlatokat mind parlamenti, mind pedig roma politikusoktól vagy alapítványok vezetőitől, akik tisztában voltak vele, hogy a zene milyen lehetőségeket rejt magában a társadalmi mobilizáció számára. A zenészek szerepe központi volt például a cigány néptáncos, a „kultúrák közt hidat építő” Balogh Béla szobrának felavatásakor a Fővárosi Cigány Önkormányzat székházában. Mint más hasonló ünnepélyeken, a felszólaló aktivisták és roma politikusok itt is a fiatal cigány tehetségek kiművelésének fontosságát hangsúlyozták „az élet legkülönbözőbb területein” – mégis, a zenészek voltak a legtöbben, akik jelenlétükkel és fellépésükkel az elmondott szavakon túlmutató tartalmat tudtak adni ezeknek a célkitűzéseknek. Bizonyára sokan közülük nem vallották volna magukat egy etnikai csoport kulturális politikát alkotó organikus értelmiségének, mégis gyakran kellett ilyen szerepeket felvállalniuk. Ennek megfelelően sokan közülük magukévá tették az *identitás* és a *kulturális sajátosság* vagy *kulturális tulajdon* diskurzusait, csakúgy, mint a „kultúrák közötti hidak” köznapi multikulturalista nyelvezetét, amelyet aztán alkalmaztak önmagukra és tevékenységükre. Ahogyan a Váradi Roma Café énekesa egy kormányzati szervezésű anti-diszkriminációs rendezvényen két dal között fogalmazott: „Mi is harcolunk a diszkrimináció ellen, a magunk eszközeivel”. A roma előadók kulturális politikájának kérdése éppen arra vonatkozik, hogy mik is ezek az eszközök, és hogy ki milyen következményeket vár alkalmazásuktól.

Alaina Lemon a moszkvai Roma Színházról és annak társadalmi kontextusairól szóló etnográfijában írja, hogy az autenticitás fogalmának problémái a roma előadók körében főként azért merültek fel, mert a színházi közönségre és színészekre általában jellemző fogalmi különbségtétel a fiktív karakter és az azt megszemélyesítő valóságos előadó között az ő esetükben nem volt érvényes. „A cigányoktól azt várták el, hogy önmagukat alakítsák, *mint cigányok*, és hogy ezt folytassák a függöny legördülése után is” (Lemon 2000: 127, kiemelés az eredetiben). Lemon a továbbiakban a színpadi és színpadon kívüli szerepeknek a „drámai egységeről” ír: a roma előadás színpadi keretei – egy átlagos színpadtól eltérően – úgy jelentek meg a nézők előtt, mint a „valódi cigány életre” nyíló ablak. Az előadás könnyen „giccsé” minősülhetett, ha ennek az elvárásnak nem felelt meg. A színészek ugyanakkor éppen a színpadi konvenciókra és a velük járó napi gyakorlatokra tekintettek úgy, mint ami megfosztja őket feltételezett kulturális eredetiségüktől vagy lealacsonyítja annak valódi értékét (Lemon 2000: 127). Mindez az itt bemutatott magyarországi roma előadók esetében azért jelentett sajátos kihívást, mivel – a cigány kulturális mozgalom előzményeivel összhangban – az autenticitás vagy a hagyomány fogalmait nehezen kerülhették volna meg színpadi előadásuk kereteinek meghatározásakor. Másként fogalmazva: a nyolcvanas–kilencvenes években intézményesülő roma kulturális önreprézenciáció keretei között a korábban nyilvános színpadokra nem vitt, főleg a zeneileg addig nem professzionalizálódott oláh-cigányok körében élő „belső” zenei hagyomány – vagy az ebből kiinduló újabb zenei formák – megjelenítése vált uralkodóvá, szemben az addig csupán „kiszolgálásra” specializálódott, jellemzően professzionális magyar cigány előadók által játszott szórakoztató műfajokkal. Az etnikus kultúra láthatóvá tétele azonban nem jelentette azt, hogy a korábban főként etnomuzikológusok által dokumentált megkülönböztetés a „belső” és „külső” használatra szánt zenei formák vagy repertoárok között eltűnt volna (Kovalcsik 2007). A cigányok körében játszott és a „külső” közönségnek szánt zenei megszólalás formái közötti viszony ugyanakkor komplexebbé vált. A legtöbb előadó őszintén beszélt arról, hogy zenei szempontból olykor kisebb erőfeszítést tesz, ha nem kizárólag (vagy többségében) cigányokból álló hallgatóságnak játszik, és hogy az az igazi kihívás, amikor a romák igényeinek kell megfelelni. Egyesek néha

viccelődve alacsony iskolai érdemjegyekkel osztályozták egymás teljesítményét, mások csak annyit mondtak, „búsz százalék”, amikor érzékeltetni akarták társaikkal vagy velem, hogy mennyit nyújtottak valódi képességeikhez mérten a kevésbé jelentős fellépéseken. Kisebb helyeken tartott koncerteken olykor egy-egy dal eljátszása során is észlelni lehetett az előadásmód változását, amit egy-egy fontosabb vendég, barát vagy zenésztárs feltűnése váltott ki. A zenei teljesítménynek ez a sajátos ökonómia úgy is értelmezhető, mint a közönség elvárásaival, a kulturális eredetiség elvesztésével vagy az annak tulajdonított érték inflálódásával szembeni ellenállás.

A budapesti roma szcéna előadójának célja tehát nem az volt, hogy „ablakot nyissanak a valódi cigány életre”. Ehelyett a cigány folklór hagyományaiból építkező, de a külvilágnak szánt és eny nyiben szükségképp politikai reprezentációt hoztak létre. Működésük nagyrészt arra a kulturális tőkére épült, amelyet közvetítő szerepük nyomán halmoztak fel. Így például tisztában voltak azzal, hogy a csak romák között ismert zenei formák részben átkonvertálhatóak a nem roma vagy vegyes közönség számára is, olyan nyilvánosságot teremtve ezzel, amelynek ők állnak a középpontjában. Habár a zenészek sokat hallgatták egymás felvételeit, legalább ilyen nagy értéket tulajdonítottak a *Gypsy Kings*, a romániai *Nicolae Guță*, *Sandu Ciorba* és számos más külföldi előadó felvételeinek. Egyéni invencióik mellett leginkább ilyen felvételekről igyekeztek valamit átvenni. A „spanyol stílus” vagy a „román stílus” ismeretének – vagyis annak, ha valaki sok ilyen zenét ismert, és társai számára meggyőző módon tudta azokat eljátszani – különösen nagy presztízt tulajdonítottak.

A nemzetközi zenei hatások iránti érdeklődés és az egyedi megszólalás felértékelődése a zenészek körében az autenticitás és a hagyomány korábbi meghatározásainak kritikus újraírásához járult hozzá. Mindez egyúttal egy sajátos beszédmódot segített kialakítani, melynek révén az előadók – úgy is mint magyarországi romák – egy tágabb nemzetközi térben helyezték el magukat a más országokban élő cigányokhoz viszonyítva, állandó összehasonlításokat téve egymás zenéi, és egyben társadalmi helyzete között.

Természetesen abból, hogy valaki zenészként és cigányként tekint önmagára, még nem következik semmilyen egyértelmű politikai állásfoglalás. A nyílt politikai állásfoglalások elutasítása ugyanakkor nem jelent feltétlenül „apolitikus” magatartást.<sup>10</sup> Amikor egy roma előadó azt mondja, hogy „nem foglalkozom politikával”, ez kézenfekvő válasz egy olyan kérdésre, mely a „politizálást” köznap értelemben használja, ám ezzel a válasszal egyben el is rejtí tevékenységének bizonyos implikációit. A roma reprezentáció terhének egyik aspektusa ugyanis éppen az, hogy ha a hovatarozással kapcsolatos üzenetek közlése túlságosan explicit, az könnyen a szándékolt jelentés kioltásához vagy megkérdőjelezéséhez vezethet. A cigányság mint minőség vagy kategória ilyen túlhangsúlyozott használatát a legtöbb, általam ismert előadó negatív vagy ironikus módon a „díszcigányok” attribútumaként kezelte. A „díszcigány” kategóriája jellemzően azokra vonatkozott, akik csupán az etnikai címke használata révén értek el sikert vagy elismerést, és akik a zenészek szemében nem csak résztvevői a politikai intézmények vagy az aktivizmus világának, de sokszor ezekben a szférákban „találták fel” őket, így nem rendelkeznek másféle legitimitációval. Ennek megfelelően a „díszcigányok” az egyik fontos vonatkoztatási csoport, akikkel szemben az előadók az autenticitás vagy legitim megszólalás kategóriáinak segítségével beszélhettek magukról. Más szóval, amikor látszólag pusztán „művészi” – vagyis „apolitikus” – önmeghatározást használtak, akkor egyebek mellett igyekeztek elkerülni a „díszcigány” kategóriájából adódó, nem kívánt következményeket, melyeket máskülönben könnyen lehetett akár az ő helyzetükre is vonatkoztatni. Egy kanadai újságíró egy-szer azzal a céllal látogatott Budapestre, hogy riportot készítsen a roma előadók identitással kapcsolatos küzdelmeiről. Meglepetésére az előadók az etnikai politizálással szemben közönyös, azon inkább kívül helyezkedő pozícióból beszéltek az interjúk során. Ezt az újságíró nemigen tudta

<sup>10</sup> A romániai cigány muzsikuskok, vagy *lautarok* körében ilyen „apolitikus” magatartást feltételez például Beissinger 2001.

összeegyeztetni előzetes feltevéseivel, továbbá a koncerteken és a városban szerzett saját tapasztalataival, így végül állalt a riport megírásának szándékától.

Összességében az előadók számára sajátos kihívást jelentett annak a helyzetnek a kezelése, melyben egyrészt a cigányokat „általában” reprezentálták mások szemében, másrészt igyekeztek megfelelni vagy elismerést szerezni a cigányok körében is. Mint arra korábban utaltam, ennek gyakorlatát az egyik közegben megszerzett tőkének a másikba való átkonvertálása határozta meg, nem csupán a zenei gyakorlatok tekintetében. Több előadóról gyakran úgy tartották ismerősei, távolabbi rokonai, hogy náluk járatosabbak befolyásos roma vagy nem roma körökben, így sokszor olyan kérésekkel, kívánságokkal fordultak hozzájuk, amelyekből nyilvánvalóan kitűnt, hogy túlbecsülik az illető valóságos kompetenciáit. Az előadók sikere vagy „győzelmei” egyrészt a különböző környezetek közötti közvetítésnek, az ezekben való egyidejű érvényesülés képességének voltak köszönhetőek. Másrészt ez a gyakorlat állandóan fenntartotta az önellentmondás, vagy a homlokzatvesztés kockázatát. Ezek után talán nem tűnik véletlennek, hogy a zenészek körében gyakori volt az a bírálat, hogy valaki „*mindig azt mondja, amit a másik éppen hallani akar*”. Ugyanerről azonban létezett egy másik, pozitívabb beszédmód is, mely az előadót mint bárhol érvényesülni képes „*kaméleont*” jelenítette meg. Ahogy egy barátom mondta egyszer azzal kapcsolatban, hogy a világzene fúziós lehetőségeit keresve egyre inkább eltávolodott a hagyományos cigány megszólalási formáktól: „*hozzájuk akarok tartozni akkor is, ha a zeném már nem tartozik hozzájuk*”. Az ehhez hasonló személyesen megélt ellentmondások akkor értelmezhetőek, ha figyelembe vesszük az előadók etnikailag meghatározott szerepeit, amelyek kialakulása részben a cigány kulturális mozgalom korábban érintett örökségével, illetve a cigányként való színpadra állás kihívásaival függött össze. Ezeknek a szerepeknek, és a velük járó kihívásoknak a kapcsán érdemes megjegyezni, hogy az itt bemutatott magyarországi zenészek, valamint a korábban említett, általuk is tisztelt romániai roma előadók helyzete közt több fontos különbség található. Ezek egyike, hogy utóbbiak az aktuális helyzeti kívánalmaknak megfelelően közönségük előtt képen vagy videón olykor hangsúlyozottan cigányként, más esetekben a román népviselet vagy vidéki környezet eszközeit használva a hagyományos nemzeti karakter archetipikus megjelenítőjeként, megint máskor a környezetükben bárki által megálmodható kortárs divat és jólét kellékeinek birtokosaiként, vagy akár „keleti nagyúrként” jelentek meg. A magyarországi roma előadók számára saját kontextusaikban kínálkozó, hitelesen és párhuzamosan alkalmazható nyilvános megmutatkozási formák köre ennél korlátozottabbnak tűnt.

### A roma szcéna kialakulása Budapesten

A roma szcéna kialakulása része annak a folyamatnak, ahogyan a roma zenei mozgalom kilépett az addig példát szolgáltató magyar táncház vagy revival követéséből, és saját fejlődési irányokra lept. Az előadók egyebek mellett zenei hagyományaik élő és fejlődő, valamint a magyar népzene halott, muzealizált állapotából indultak ki. Az etnicitás nagyvárosi térben való megjelenítésének elsődlegesen nem a fesztivalizált formáit, hanem a színpad és közönség közti kapcsolatteremtés szűkebb kereteit alkalmazták. Ebben a térben alakultak ki az előadásnak azok a társas gyakorlatai melyeket később tágabb kontextusokban is alkalmaztak. Ez elsősorban azt jelentette, hogy a romák egy speciális rést alakítottak ki maguknak Budapest kulturális tereiben. Ezáltal a másság kulturális megfogalmazásai iránt fogékony hallgatók számára újradefiniáltak egy bizonyos hagyományt, amelyet „hagyományőrzés” formájában ez a közönség talán elutasított vagy egyszerűen csak figyelmen kívül hagyott volna. A cigányok színpadon kívüli jelenléte az eseményeken segített hitelesíteni az előadást, vagyis elkerülni a korábban említett, giccsel kapcsolatos kockázatokat. Ebben a helyzetben a roma előadók a tér és a zene feletti autoritás megszerzésére és megőrzésére törekedtek, ami a nem roma zenészek részvételét vagy a zenei fúzió új formáival való kísérletezést egyaránt lehetővé tette – a ci-



gányok itt „vendéglátók” voltak.<sup>11</sup> Az előadók tehát vállalták a piaci megmérettetést egy nagyvárosi kulturális ökonomiában, ami egyúttal folytonos kreatív újításokat követelt tőlük a fennmaradás és az állandó újra megjelenés érdekében. Ez egyszerre nyitott meg számukra új lehetőségeket, de egyúttal kijelölte tevékenységük véges hatókörét is.

Künstler Ágnes egyike azoknak az előadóknak, akik a cigány kulturális mozgalom kezdetétől fogva színpadon vannak. Egyik beszélgetésünkben így hasonlította össze a nyolcvanas éveknek és kilencvenes évek elejének a koncertjeit a maiakkal: „Akkoriban főleg romáknak játszottunk olyan helyeken, mint például az Almássy tér. A közönségnek talán csak egy negyede nem volt roma. Ma főleg rasztáknak játszunk, én így hívom őket, az alternatív fiataltság, szeretnek szórakozni, nagyon jó közönség.” (*!!!nem kurzív?*) Ez a megfogalmazás tömören összefoglalja azt a változást, amely a cigány folklór vagy világzene megszólalásának kontextusait jellemzi a kilencvenes évektől. A változásnak két főbb aspektusa van. Az egyik a döntően roma közönségtől a nagyvárosi szubkulturális szcénák fiatal közönsége felé való fordulás. Itt nem teljes fordulatról van szó, hanem inkább a roma és nem roma hallgatók közös jelenlétének megteremtésére, vagyis a közönség „keverésére” irányuló új stratégiákról. A másik aspektus a zenei előadás tereinek változása, vagyis a fordulat a polgárjogi kezdeményezésekkel párhuzamosan szervezett fesztiváloktól és eseményektől a 2000-es évek állandó változásban lévő klubjainak világa felé.

Mint arról korábban már szó esett, a cigány zenei mozgalom kilencvenes években élénk, ugyanakkor többnyire amatőr időszakát követően megváltoztak a lehetőségei azoknak az előadóknak, akik továbbra is színpadon akartak maradni. Az egyik lehetőség a nagyvárosi szubkulturális nyilvánosságba való belépés volt. Ahogy a kritikai kultúrakutatás újabb hullámának szerzői hangsúlyozták, ezekben a szimbolikus terekben egy adott helyszín vagy kifejezésforma előnyben részesítése egy másikkal szemben lehetővé teszi a résztvevők számára adott álláspontok kinyilvánítását a társadalmi világ felosztásával kapcsolatban (Thornton 1997). Ezzel egy időben az előadók külön erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy roma hallgatókat is mobilizáljanak – gyakran rokonaik, zenésztársaik vagy barátai köréből – akik számára mindez nem utolsósorban hozzáférési lehetőséget jelentett olyan városi terekhez, amelyek különben zártak, közömbösek vagy ismeretlenek voltak számukra. A kialakuló roma zenei szcéna alternatív nyilvánosságában tehát lehetségessé vált a sokféleségnek és az együttélésnek a hétköznapi életből többnyire ismeretlen formáival való kísérletezés. Mindez nem csupán a közönség és a színpadon lévő előadók közötti frontális kommunikációra vonatkozott, hanem egyúttal az előadás során kialakuló társas viszonyok egészére, melyben az előadók a teret és az ott zajló cselekményeket ellenőrizve tartották fent saját autoritásukat. Ahogy egy nem roma diáklány fogalmazott, aki rendszeresen látogatta ezeket az eseményeket, „máshol nem lenne lehetőségem arra, hogy egy cigány építőmunkással egyenlő helyzetből indulva mulassak meg beszélgetsek”.

A roma előadók nagyvárosi szubkulturális nyilvánosságba való belépése szakítást jelentett azzal az időszakkal, amikor a cigány zenei mozgalom alakulását a magyar táncházmozgalom mintáinak szorosabb követése jellemezte. Sem a zenekutatók, sem pedig a zenészek körében nem új keletű az a megkülönböztetés, amely a hagyomány fogalmának időtlen minőségeket sugalló meghatározásával szemben a cigányok által játszott zene ma is változó mivoltát hangsúlyozza, más szóval a múzeumi tárgyakhoz hasonlóan „holt” magyar népzenevel a roma folklórt mint „élő” műfajt állítja szembe. A cigány zenei előadás tereinek változása úgy értékelhető, mint ennek a megkülönböztetésnek a gyakorlati alkalmazása, mely arra a tapasztalatra épült, hogy a roma folklór és világzenei formák egy kompetitív zenei környezetben is fenntarthatóak, miközben a változó kontextusoknak

<sup>11</sup> Les Back egy londoni multietnikus negyed ifjúsági kultúrájáról szóló etnográfijában írja, hogy a fekete fiataloktól származó beszéd elemeinek fehérék általi használatára – vagyis a kulturális csere egyik fontos gyakorlatára – a barátság és kölcsönös bizalom esetén a fekete társak jelenlétében is sor kerülhetett, ám ezeket az aktusokat a feketék mindvégig igekeztek ellenőrizni, így egyben kijelölték az átvétel tolerálásának korlátait is (Back 1996: 13).



megfelelve maguk is átalakulnak. Egyik első találkozásunk során Szilvási István így beszélt ezekről a változásokról: „Sok minden változik mostanában, új stílusok jelennek meg, a cigányzene megtalálta a helyét a piacon. Nyitnunk kell. Most négy vagy öt zenekar van Budapesten, amelyik nem csak kulturális programokon és cigány fesztiválokon játszik, hanem klubokban is ... Mi a határvonalon vagyunk. A magánéletünk keményen cigány élet, amiben benne van a szegénység, a harag, a hierarchia, de van egy másik életünk is, amikor dolgozunk. Ha zenélünk, megváltoztatjuk valahány embernek a hangulatát, és talán a gondolkodásmódját is. Amit csinálunk, abban nincsen semmi különös, ezt tudjuk, de amikor színpadon vagyunk, mégis nagyon sok minden eltűnik. Néha sztárok vagyunk, elismernek és jó hotelszobát kapunk, de másnap az utcán ez már lehet, hogy nem így jön le.” (!!!nem kurziválunk?)

A romák és nem romák együttes jelenléte – akár a színpadon, akár a közönség soraiban – sokakat arra indított, hogy ezeket az alkalmakat egyfajta gyakorlati multikulturalizmus példáiként értelmezzék. A multikulturalizmus vagy a „kontaktzóna” kategóriái az előadók számára is fontos diskurzív erőforrást jelentettek, amelynek segítségével tevékenységüket felértékelhették, illetve a pusztán zenei megszólaláson túlmutató jelentésekkel ruházhatták fel. Az ebből adódó elvárások nyomán az interetnikus együttélés vagy akár csak közös időöltés pozitív gyakorlatai iránt érdeklődők olykor problémának tartották, hogy az etnikai határok lebontásához vezető együttlét helyett ezeken az alkalmakon sokkal inkább a különböző társadalmi pozíciók és távolságok térbeli leképeződését lehetett megfigyelni.<sup>12</sup>

A roma zenei szcéna úgy válhatott az együttélés gyakorlataival kapcsolatos kísérletezés, és ennyiben a kirekesztéssel szembeni közös fellépés nyilvános terévé, hogy a résztvevőknek az ezzel kapcsolatos üzeneteket nem kellett feltétlenül explicit formában kifejeznie. Ennyiben tehát ez a tér nem szolgált a nyílt antirasszista mobilizáció központjaként, sem pedig a romák társadalmi helyzetén javítani kívánó, hivatalos politikai alternatívák kialakításának műhelyeként – habár az előadók gyakran éltek a „hétköznapi multikulturalizmus” fogalmi készletével, „kontaktzónaként” jellemezve az események társas viszonyait vagy magát a szcénát. Ahogy erről korábban már szó esett, az előadók többnyire kerültek a nyílt politikai üzenetek megfogalmazását, ehelyett saját autonóm pozíciójuk megerősítésére törekedtek, s ez lehetővé tette számukra, hogy hallgatóikkal vagy egyéb hivatalos és nem hivatalos partnereikkel egyenlő pozíciót feltételezve kulturális vállalkozóként jelenjenek meg. Sikerük elsősorban a folyamatosan változó nagyvárosi kulturális ökonómiába illeszkedő piaci résen alapult, amely nem felelt meg az etnikai enklávék modelljének, mivel legfőbb szervező elve az etnikai homogenitással szemben épp a „keverés” és a sokféleség viszonyainak megteremtése volt. Az előadók gyakran mondogatták nekem, hogy ezeknek a helyeknek nem szabad „*elcigányosodniuk*”, vagyis el kell kerülni a roma látogatók arányának ellenőrizhetetlen növekedését, és az ezzel járó feszültségeket. Arra törekedtek tehát, hogy megőrizték a „cigány” kategória pozitív jelentését, ami a gyakorlatban azt jelentette, hogy megtartották az egyensúlyt a roma és a nem roma résztvevők között. Eközben folytonosan kontrollálták a cigányok részvételét – nem utolsósorban az őket megillető figyelem vagy tisztelet (*patyiv*) kifejezése révén. Az előadók színpadon kívüli erőfeszítéseinek nagy része ennek az egyensúlynak a fenntartására irányult, ennek megfelelően igyekeztek ellenőrizni a teret, kapcsolatot tartani a vendégekkel, a kiszolgálókkal vagy a biztonsági személyzettel. Ezek az interakciók éppolyan fontos részét jelentették az etnicitás láthatóvá tételével kapcsolatos stratégiáknak és küzdelmeknek, mint a színpadon zajló események.

<sup>12</sup> Hasonló szempontok szerint elemzi az indie koncertek térbeli és társas szerkezetét Fonarow 1995.

## Összegzés

A cigányok által játszott zene körül sajátos piaci rés vagy mező alakult ki, amelynek szereplői – előadók, szervezők, kulturális vállalkozók és nem utolsósorban a közönség – a „hétköznapi multikulturalizmus” gyakorlati lehetőségeivel és korlátaival egyaránt szembesülhettek, amelyek többnyire éppen a társadalmi változás kulturális performanszhoz kötődő gyakorlataival kapcsolatos elvárásokból adódtak. A zenei előadás által elért (vagy elérhető) eredmények azonban időlegesnek bizonyultak és ebből a szempontból nem elég jelentősnek ahhoz, hogy nagyobb változásokat generáljanak a közvéleményben vagy a mindennapi előítéletekben. Ahogy arra többen is felhívták a figyelmet, a roma kulturális vagy zenei előadás gyakorlatai a legtöbbször nem lépnek túl saját kereteiken, vagyis a távolság közöttük és az előítéletek, a diszkrimináció – avagy újabban az etnikai erőszak – terei között továbbra is drámaian nagy. A látszólagos etnikai határátlépések továbbá sok esetben nem felülírják a különbségeket, hanem párhuzamosan mennek végbe olyan gyakorlatokkal, amelyek éppen ezeket a határokat erősítik meg.

E kérdésekkel kapcsolatban sokan megfeledeznek arról, hogy a fenti ellentmondások nem csak a kulturális vagy zenei előadás lehetőségeinek határait jelölik ki, hanem egyúttal jellemzőek lehetnek a multietnikus vagy multikulturális együttélést célzó kezdeményezések tágabb körére is. A roma előadókat egyfajta etnikai „előőrsnek” tételező megközelítés – mely esetenként azzal a bírálattal egészül ki, hogy ennek a szerepnek az előadók nem felelnek, nem felelhetnek meg kellőképpen – a poszt szocialista roma mobilizáció kudarcáról szóló érveléshez hasonlóan, egy bizonyos kíváncsnak tartott végcél szempontjából fogalmaz meg állításokat. Ezzel egyidejűleg ennek a megközelítésnek a szószólói hajlamosak az előadók vagy kulturális munkások illetékességi körénél jóval tágabb felelősséget tulajdonítani nekik az előítéletek lerombolása, az integráció előmozdítása, vagy a társadalmi változás egyéb formái tekintetében. Amire ez a megközelítés ugyanakkor kevésbé alkalmas, az éppen az etnicitás láthatóvá tételével kapcsolatos társadalmi gyakorlatoknak a hétköznapi kontextusba ágyazott értelmezése. Másként fogalmazva, van bizonyos kockázat abban, ha a fenti megfontolásokból kiindulva visszatérünk a zenei előadásnak vagy a roma kulturális performansznak ahhoz az értelmezéséhez, amely ezeket csupán rituális eseményeknek tekinti, ahol a máskülönben alávett helyzetben lévők időleges vagy csupán látszólagos győzelmet arathatnak elnyomóik felett. A liminalitás fogalmára épülő érvelés ugyanis könnyen szem elől tévesztheti azokat az egyezkedési formákat, amelyekben az előadók és a közönség egyaránt részt vesznek.

A roma előadók kulturális politikájának egyik fontos eleme, hogy az autenticitási fogalmának újradefiniálása révén a múltbeli kulturális formák fenntartására irányuló (és ennyiben a múltba tekintő) hagyományörzés helyett saját pozíciójukat sokkal inkább a jelenben határozták meg (egyebek mellett ezt fejezte ki a magyarok „halott” népzenejével a cigányok „élő és ma is fejlődő” zenéjének a szembeállítása). Nem csupán a roma aktivisták, hanem sok esetben a kutatók is osztják azt az elképzelést, hogy a roma kulturális mozgalom vagy kulturális politika a modernizációt célzó egyéb politikákkal szemben mindenekelelt a hagyományörzésre, pontosabban egy etnikailag meghatározott kulturális örökség felépítésére irányul – vagy arra kellene, hogy irányuljon. Ez a stratégia a cigányok esetében egy olyan időszakban került alkalmazásra, amikor eredeti kontextusában – vagyis a kulturálisan homogénnek tartott reprezentációs formákat kialakító nemzetállamok esetében – már egyre több bírálat érte. Másként fogalmazva, a nemzeti mintákat követő roma kulturális reprezentáció támogatói könnyen kelthették azt a látszatot, mintha a romáknak valamit be kellene pótolniuk a már régóta létező nemzetállamok kulturális állapotához képest, vagyis mintha a romák ugyanazon a történelmi pályán haladnának, mint más nemzetek, csak épp annak egy korábbi szakaszánál tartanának. Ez a megközelítés könnyen szem elől tévesztheti azokat a cigány törekvéseket, amelyek épp a kulturális reprezentáció vagy az előadás eszközeivel törekednek sajátos modernitáskonceptciók megalkotására és kifejezésére. Ezek továbbá sok esetben épp a nemzeti kultúrákra jellemző reprezentációs módok terhes örökségének hiánya folytán rendelkezhetnek na-

gyobb mozgástérrel, és a jövőre nézve több lehetséges alternatívával. Jelen dolgozat ennek a folyamatnak a kapcsán mutatott be példákat.

Magyarországon a cigány kulturális mozgalom a zenei előadást az elismerésért folyó küzdelem tágabb kontextusában helyezte el. Később azonban a zenészeknek és az aktivistáknak egyaránt figyelembe kellett venniük, hogy az ehhez kapcsolódó diskurzív erőforrások önmagukban nem alkalmasak a zenei, vagy tágabban kulturális jelenlét fenntartására a változó piacokon. A roma előadók az ebből adódó kihívásokra válaszolva alakítottak ki olyan új, részleges és fragmentált politikákat, amelyek a korábbi reprezentációs formák meghaladására irányultak. Ebből adódóan a gyorsan változó kulturális piacokon is ígéretes lehetőségeket, megszólalási formákat kerestek, továbbá igyekeztek tisztázni, hogy az elismerésért folyó küzdelem diskurzusain túl a gyakorlat szintjén miként is válhatnak egy bizonyos kulturális tulajdon birtokosaivá – vagyis mi az a „kultúra”, amellyel ők cigányként „rendelkeznek”.

A hagyományos zenei formákból építkező roma előadóknak a városi szubkulturális gazdaság felé fordulása mind a megszólalás helyszínei, közönsége, mind pedig tartalma szempontjából a keverés gyakorlatával járt együtt, amelynek során hasznosnak bizonyultak a hétköznapi multikulturalizmus diskurzusai. Ahogyan a koncertekre a roma és nem roma közönség együttes jelenléte volt jellemző, úgy az előadók is sok esetben vállalkoztak nem roma zenészekkel való együttműködésre. A zenészek ebben a helyzetben olyan pozíció kialakítására törekedtek, amelyben az etnikai kizárólagosságra irányuló követelések nélkül is képesek lehetnek autoritásuk megőrzésére. A zenekarok gyakran hívtak nem roma zenészeket, táncosokat a színpadra – olykor állandó résztvevőként is; ez mintegy a kulturális nyitottság megjelenítésére szolgált. Ugyanakkor a roma előadók törekedtek ellenőrizni azokat a helyzeteket, amikor saját köreiken kívülről próbáltak átvenni valamit abból, amit ők saját kulturális tulajdonuknak tartottak. Az utóbbi időben egyre több nem roma előadó, szervező vagy DJ fordult a népszerű „cigány” vagy „balkáni” kategóriák használatára. Példa erre a *Balkanbeats* embléma, illetve licenszként átvett rendezvénysorozat megjelenése Budapesten, mely a „cigány” vagy „balkáni” kategóriáknak a világzene globális piacán jellemző, szinte szinonim értelmű használatának intézményesítését mutatja immár Magyarországon is. Ez abban a tekintetben is fordulatot hozott, hogy e fogalmak zenei tartalommal való feltöltése terén az autoritást a helyi előadókkal szemben meghívott francia vagy német DJ-k vették át, nyugati metropoliszokban kialakított zenei profiljukkal. Az így szervezett eseményeket a roma résztvevők csökkenő jelenléte jellemezte, rámutatva, hogy a roma szcéna működése korábban milyen törekeny harmóniára is alapult. A roma előadók az ehhez hasonló eseteket olykor a kulturális átvétel példáiként, a sajátjuknak tekintett kulturális tulajdon megsértéseként értelmezték, különösen mert sok esetben gyengének bizonyultak feltételezett monopóliumaik védelme szempontjából. Azt gondolom, hogy a roma előadók által elsajátított, piaci kereteket alkalmazó megközelítés vagy beszédmód – amelynek jegyében a cigányokat deprivált kisebbség helyett „célcsoportként” igyekeztek újradefiniálni, vagy a roma zenei termékeknek a populáris kultúra főáramába való beemelése mellett érveltek – részben a kulturális sajátosság vagy tulajdon védelmével kapcsolatos negatív tapasztalataikra épült. Ezeknek a kihívásoknak a tükrében ezeknek az előadóknak az esete paradigmaticus lehet a kelet-európai romák által kialakított vagy kialakítható kulturális politikák szempontjából.

## Ki beszél?

### Cigány/roma reprezentáció a képző- és fotóművészetben

Hamarosan másfél évtizede annak, hogy a magyarországi cigány nyelvi, etnikai és foglalkozási csoportok kulturális integrációjáról, a cigány nemzeti kultúra megteremtésének törekvéseiről elmélkedtem (Szuhay 1995).<sup>1</sup> Az akkori tanulmány a (cigány) naiv tudományosságot ért bírálatok hatására közelítette meg a cigány csoportok, művészetek reprezentációs törekvéseit, s próbálta megérteni mindazt, ami szemünk előtt – ha nem is könnyen követhetően – zajlott. Akkor annyira szélesre nyitottam ezt a „vizsgálati ollót”, hogy óhatatlanul is helyenként rövidre, vázlatosra vagy éppen jelzésszerűre sikeredett az ismertetés, mindez azonban nem gyengítette azt az alaptételt, hogy a cigány kultúra konstrukciója alapvetően hozzájárul a cigány identitás pozitív élményként való megéléséhez, az önbecsülés és a méltóságérzés kiteljesedéséhez.

Ebben a tanulmányban azt vizsgálom, hogy a vizuális művészetek két ágában, a képző- és a fotóművészetben miként fogalmazódik meg, miként épül fel a magyarországi cigányok önképe, mi az, amit a maguk számára és mi az, amit mások számára „vésnek kőbe”. A képzőművészet esetében itt most arról fogunk beszélni, amit a cigányok/romák alkotnak, „mondanak” saját magukról és nem foglalkozunk a magyar festészet és képzőművészet „cigányképével”).<sup>2</sup> A fotó esetében azonban egészen más a helyzet. Amíg a festészetben egyértelmű, hogy „van” magyarországi roma képzőművészet, hiszen társulások, formációk, közös kiállítások léteznek évtizedek óta, addig a fotóművészetben ez az etnikai „megkülönböztetés”, a cigány/roma fotóművészek akcióközössége nem jött létre.

Az elmúlt évtizedekig bevett gyakorlatnak számított, hogy a magyarországi cigányokról közvetített képi reprezentációk (kiállítások, képeskönyvek, albumok) cigány képzőművészek, illetve nem cigány fotósok (fotóművészek), esetleg „mindkettőjük” munkáiból származtak, s az is gyakori volt, hogy fotók közvetlen segítséget nyújtottak többek témaválasztásához. Az elmúlt fél évtized azonban (követve a többségi fotóművészet és tudományos fotózás többségi kritikáját) megteremtette a cigányok/romák körében a „visszabeszélés” aktusát. Minthogy nem fogalmazódott meg karakterisztikusan a cigány/roma fotóművészek romaképe, nem jöhetett létre az arról való beszéd módja sem. Ezt helyettesítette a „többségi fényképészek” cigányokról készített fotóinak kritikája.

Tanulmányomban mindezekből következően kísérletet teszek arra, hogy rekonstruáljam a cigány/roma művészek és művészettörténészek beszédmódját; majd egy 2005-ös fotókiállítás kap-

<sup>1</sup> A „Cigány kultúra. A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról” című tanulmány valójában folytatása volt a Csongor Annával közösen írt „Cigány kultúra, cigány kutatások” c. tanulmányunknak (Csongor–Szuhay 1992), közvetlen kiváltó oka azonban Kovalcsik Katalin és Réger Zita „naiv tudományosságról” írt cikke volt (Kovalcsik–Réger 1995).

<sup>2</sup> A cigány képzőművészet alakulására gyakorlatilag nem volt befolyása általában a magyarországi képzőművészetnek. Mindazonáltal csak jelzem, hogy ennek is utánajárhatunk (Szöllőssy 2002 és Kovács 2009).

csán elmeséljem a „visszabeszélés”, a többségi kép cáfolatának történetét. Természetes, hogy a művészek tevékenysége nem függetleníthető a mindenkori hatalmi viszonyoktól, a politikai és kulturális élet szereplőinek törekvéseitől, a segítőtől a gáncsoskodóig. Esetünkben kezdetben állami intézmények támogattak – hol aktívan, hol csupán passzívan – egy-egy programot, ennél is fontosabbnak bizonyult azonban, hogy egyes kultúrmunkások rendszeres kapcsolatot tartottak roma művészekkel, vagy olyan rendezvényeken vettek részt, amelyek jelentősen változtattak mind a romák, mind a nem cigányok ismeretein, hozzájárulva a diskurzus finomodásához, elmélyüléséhez. Az ő személyük, jelenlétük és hatásuk bemutatása e tanulmány másik szándéka, bizonyosak vagyunk ugyanis afelől, hogy az a különösen jelentős szerep, amit Magyarországon a képzőművészek és mentoraik betöltöttek, jelentős hatással volt a roma emancipáció egészére. Ezt a jelenséget, illetve folyamatot, elsősorban történetiségében mutatom be, inkább elbeszélék, rekonstruálok egy történetet, semmit annak szociológiai elemzését adom.

### A cigány művészet kezdetei

A magukat cigánynak/romának tartó képzőművészek művészetének interpretációjában két jelentős fordulatot fontos kiemelni. Az elsőre még az 1990-es évek második felében került sor, amikor maguk a művészek egy része húzott választóvonalat a tanult, képzett művészek (vagyis saját maguk) és a „naiv művészek” közé. A második fordulat az ezredforduló utáni évekre tehető, amikor már a művészettörténészek, kritikusok bontják le a naiv művészet építményét, dekonstruálják a naiv művészet évtizedeken át beváltnak tűnt kategóriarendszerét, a művészek és műveik „osztályozási” konvencióját.

Ám érdemes a cigány/roma képzőművészet történetét a kezdetektől áttekinteni, mert e történet – jóllehet rövid múltira tekint vissza és szinte csak most lépett a „serdülőkorba” – meglehetősen eseménydús, s közelsége folytán még megragadható.

#### AZ ALAPÍTÓ, BALÁZS JÁNOS

1971-ben ismerte meg a művészet iránt érdeklődő közönség Balázs Jánost, különös életét és idős kora ellenére is fiatal művészetét. „Naiv művészet iránt érdeklődő” korunkban a felfedező, nyilvánosságra hozók, majd népszerűsítők gépezete a plebejus értékválasztás szempontjai szerint is tökéletes alanyt, később szimbólumot majd metaforát talált Balázs Jánosban. Az ő személyiségében szinte minden „adott volt”. Magányos ember, igénytelen remete, aki elmúlt 65 éves, s alig három éve kezdett festeni; aki noha csak két osztályt végzett, de Nietzschét, Schopenhauert olvas és magyarul, az akkor fontos világirodalmi műveket magáévá tette, s bár televíziója sincs, s a városba sem jár le a könyvtárba, könyvesboltba, mégis biztonsággal ismeri a világ képzőművészetének kiemelkedő alakjait és azok alkotásait, több hangszerezen játszik, zenét szerez és hangszert készít, verseket ír s mindezek felül a természet gyermeke: ismeri a füveket és a gyógynövényeket, a gombák lelőhelyeit, erdei gyümölcsöket szed, osztályoz és tartósít.

Balázs János az első ismert cigány művész volt. Egyszerre vette őt birtokba a magyar értelmiség. 1971 nyarán már kiállítást rendeznek műveiből Salgótarjánban, 1972-ben televíziós dokumentumfilm készül róla *Balázs János vagyok* címmel, s 1973-ban a *Magyar naiv művészek* portréorozat őt is beemeli a legnagyobbak közé, és az akkor fellépő, első generációs cigány értelmiség (Lakatos Menyhért író, Péli Tamás festő, Choli Daróczi József költő és fordító, Daróczi Ágnes népművelőnek tanuló egyetemi hallgató) körébe. (Koloszváry–Szuhay 2009: 160–161). Balázs művészete és személyisége egyszerre „filmlet ír”: ő lett az ihletője a *Mezettelen vagy* című játékfilmnek – melyben egy értelmiségivé váló festőművész hazamegy övéihez a cigánytelepre, hogy felemelje népét, de ku-

darcot vall, s végül tulajdon műveit is megsemmisíti –; és újabb tehetségek felkutatására ösztönöz (mondván, ha a cigányok között akadt már egy ilyen elementáris tehetség, lehet, hogy még többen is lesznek).<sup>3</sup>

#### CIGÁNY MŰVÉSZETI TÁRLATOK AZ 1970-ES ÉVEKTŐL

1979-ben a Népművelési Intézet a Pataki Művelődési Házban megrendezte *A magyarországi cigány autodidakta és naiv művészek I. országos tárlatát*. Ezen Balázs János, Horváth Vince, Fenyvesi József, Kiss József, Orsós Jakab, Pongor Beri Károly, Balogh Balázs András, Oláh Jolán, Orsós Teréz, Kalányos Lajos, Hock Lajos és Bada Márta alkotásai szerepeltek.

A kiállítás előfeltételének tekinthetjük, hogy Vitányi Iván egy évvel korábban munkatársává nevezte ki az akkor népművelőként diplomázott Daróczy Ágnes, s megbízta a cigány művészeket bemutató tárlat megrendezésével. Ebben az időszakban jelentkezik először komoly érdeklődés a korábban legfeljebb a szegények egy speciális csoportjának tekintett cigányok önálló kultúrája iránt. Ez a kiállítás ebben a kontextusban értelmezve az emancipációról, a megmutatkozásról szólt. A kiállítás ugyanakkor egyfajta gyanakvást is ébresztett – vajon egy egyenlőségről és internacionalizmusról szóló közegben nem számít-e „nacionalizmusnak”, ha a rendezők „etnikai alapon” válogatnak a festményekből és rendeznek kiállítást.

Daróczy Ágnes egy vele készült interjúban így emlékezik erről: „az volt az igazi ereje [ennek a kiállításnak, hogy], az emberek valahol érzékelték, hogy mindaz, amit a politika mond és állít, hazugság. Cigányok nemcsak hogy vannak, hanem az, amit ők mondanak önmagukról, arra figyelni kell. És az a képzőművészet, amelyet teremtettek, az egy csodálatos, fantasztikusan gazdag, nagyszerű dolog, amit érdemes megnézni. Hogy milyen volt a politikai fogadtatása az első kiállításnak? Kulturális Minisztériumbeli akkori főnököm a helyszínen, a kiállítás terében azt a kérdést tette föl nekem, nem gondolom-e, hogy ez nacionalizmus? Mert ugyan mi okom volt arra, hogy külön kiállítást szervezzek a roma képzőművészeknek. Ez volt az én elismerésem, ez volt a politika viszonya ehhez a nagyszerű kiállításához, mondhatnám így is” (Kőszegi–Szuhay 2002).

Ez a konfliktus hamarosan megjelent az irodalmi életben is. Addig még csak-csak zökkenőmentesnek látszott a cigány tematika irodalomba való beemelése, amíg a „mélyről érkező” tehetségek külön-külön jelentkeztek. „Valóságos skandalum, ideológiai csatározás tört ki azonban 1981-ben – írja Murányi Gábor –, amikor hét, magát cigányként vállaló költő együtt lépett föl a *Fekete ko-*

<sup>3</sup> Kerékgyártó István 1989-ben, a cigány művészek második országos tárlata előszavában fogalmaz erről a hatásról: „Abban, hogy Magyarországon – más országokkal viszonyítva is – a cigány képzőművészek kivételesen népes csoportja lépett fel, minden bizonnyal alapvető szerepe volt az első magyarországi cigány festő, Balázs János felszabadító hatásának. Példájával azt sugallta, hogy lehet iskolák nélkül is kiemelkedni, s nem kell a számukra bonyolult és szemléletüktől idegen ábrázolásmódokat megtanulniuk, hanem szabad a belső látás, a fantázia törvényei szerint is festeni... Ösztönző hatása volt annak a cigány képzőművészet iránt megnyilvánuló társadalmi érdeklődésnek is, amit először szintén Balázs művészete ébresztett fel. Ez az érdeklődés – szerencsére – viszont mérhetetlenül pozitívabbnak mutatkozik, mint az az üzleti reklám és fogadtatás, amiben harmincas évekből parasztfestőknek volt részük. Annak idején ugyanis Bálint Jenő – az általa felfedezett és 'östehtéségekné' nevezett parasztfestőket az arisztokráciának és a nagypolgárságnak találta fel rosszízú, az emberi méltóságot sértő hírveréssel. A cigány képzőművészek mai fogadtatása viszont a társadalmi közgondolkodás demokratizálódását, fogékonyságának növekedését mutatja. S végül úgy látszik, hogy a magyarországi viszonyok – az itteni cigánypolitika hibái és a több vonatkozásban jelentkező manipuláció ellenére is – kedvezőbbek voltak a más országbeliéknél a cigányság önszerveződésére, a cigány értelmiség létrejöttére, a különböző fejlődési alternatívák artikulálódására és ütköztetésére. Mi a titka, a magyarázata annak, hogy a hetvenes–nyolcvanas években színre lépő cigány képzőművészek többségének sikerült egyéni arculatú, öntörvényű alkotói világot teremtenie anélkül, hogy főiskolai képzésben vagy egyáltalán valamilyen rendszeres, intézményes képzésben részt vettek volna? A magyarázat a belső látású képi gondolkodásban és képteremtő fantáziában s az ezzel összhangban lévő közvetlen kifejezőmódban, az expresszivitásban rejlik. (Kerékgyártó 1989)



*rall* című antológiával.<sup>4</sup> ... Egy ideológiailag éber nyelvészprofesszor, Vekkerdi József szinte azonnal megsemmisítőnek szánt bírálatot közölt a *Kritika* című folyóiratban, egyebek mellett »romantikus szeparatistáknak«, »fordított fajelméletgyártóknak«, »származásukkal kérkedő hatásvadászoknak« nevezte a kötet szerzőit, akiknek kártékony tevékenységét a Magyar Szocialista Munkáspártnak (MSZMP), közelebbről a központi bizottságnak (kb) úgymond kötelessége megakadályozni” (Murányi 2007). Az ügy paradox voltára utal, hogy a kötet előszavát Kerekes György, az MSZMP KB Társadalomtudományi Intézetének főmunkatársa írta, aki két évvel később a *HVG* lapjain folytatott vitában egyenesen „állampolgári jognak minősítette, hogy valaki eldönthesse, magyar állampolgárként cigánynak vallja-e magát”.<sup>5</sup>

Filológiai nehezen bizonyítható, de erősen valószínűsíthető, hogy az 1979-es tárlat és az 1981-es *Fekete korall* antológia mentén kibontakozó diskurzus hozzásegítette a „Péli-szalont” a tiszadobi gyermekváros könyvtártermének „kifestéséhez”. Kerekes Györgynek jelentős érdemei voltak abban, hogy Péli Tamás az egykori Andrassy-kastély nagytermében, 1983-ban megfestette 9 x 4,5 méteres, *Születés* című pannóját a cigányok történetéről, eredetüktől kezdve vándorlásukon át magyarországi integrációjukig.<sup>6</sup> 1983-ban már együtt dolgoztak ezen az igencsak „ideologikus” művön képzőművészek (Péli Tamás mellett Szentandrassy István) és írással foglalkozók (Lakatos Menyhért és Choli Daróczy József). A Káli-történet valójában Lakatos Menyhértnek köszönhető, a mítosz tőle származik, megteremtésében jelentős szerepet játszott indiai útja, valamint az, hogy 1970-ben, Londonban a Cigány Világszövetség elnökhelyettesévé választották. A mű nem csak ettől a mozzanattól ideologikus, hanem a visszaemlékezők szerint attól is, hogy a munkát megrendelő („kijáró”) – egyben a politikai hatalmat is megtestesítő – Kerekes Györgynek beleszólása volt a pannó végső létrejöttébe, s elképzelései is voltak, hogy mit hogyan kellene ábrázolni. A visszaemlékezők majd két évtizeddel későbbi beszámolóí felnagyíthatnak negatív élményeket és elfeledtethetnek akkor volt érdemeiket. Kerekes György ugyanis 1983-ban is (a párthoz közeli ideológusoktól szokatlan, inkább az akkori demokratikus ellenzék kutatóival azonos módon) a cigány emberek szabad identitásválasztásáról szolt.

A *Születés* pannó nemcsak ideologikus volt, hanem szimbolikus, sőt metaforikus is lett. Ma, talán kissé eretnek módon, úgy gondolom, hogy a létrejött mű csak egyik hozadéka a munkának. Legalább ennyire fontos az a rítus, melynek során – hol egymást ugratva, nevetgélve, hol alkoholos mámorba emelkedve, mindenki gyermekének érezve a fejlődő alkotást – mégiscsak létrejön a közös tulajdonú mű, ami a „miénk”, akik részt vettünk teremtésében – barátok, testvérek –, s akiknek elsősorban megmutatni szántuk, a cigányoknak. Péli Tamás végül is teljesen mást festett, mint amit eredetileg tervezett. Ezt talán legpontosabban monográfusa, Kerékgyártó István mesélhette el. „Volt ennek [a pannónak] egy nagy előtanulmánya, ami már a véglegesnek ígérkezett,

<sup>4</sup> „Itt vagyunk segéd munkás dinasztia csiszolni magunkból”, „felnőni a talajig” – sóhajtott például Balogh Attila. „Higgyétek el / a sírás minden emberi nyelven érthető” – bizonygatta Kovács József (aki pár évvel később költő neve mögé biggyeszítette az életérzéséről árukkodó Hontalan jelzőt). Osztóján Béla pedig, Bari Károlynak ajánlva versét, azt jövendölt: „Úgy halunk meg mint a pelikánok... / saját begyűnkét tépjük majd fel, / repedtségű bajtársaink csillapíthatatlan éhségére.” (Murányi 2007; hvg.hu, 2007. augusztus 30.)

<sup>5</sup> HVG, 1983. május 21.

<sup>6</sup> Erről egy vele készült filmhíradó-beszámolóban így vallott Péli Tamás: „Hollandiában, miközben egy-két komoly, nagyméretű munkát csináltam nem kis hittel és erővel, nem kis örömmel, mindig dédelgettem magamban egy nagyon nagy történetet. Azt, hogy itt Magyarországon hogyan és miképp élnek vagy fognak élni a cigányok. Azt meg kéne valahogy festeni. '83-ban fogtam hozzá, és akkor ezt a 42 m<sup>2</sup>-es képet – ami véleményem szerint egyedülálló itt Magyarországon – sikerült megfestenem az Andrassy-kastélyban, a tiszadobi gyermekvárosban, a könyvtárteremben. Ennek a képnek a története születés. Megszületik Káli istenasszonynak a kisfia a Manus, az ember. Ezt egy olyan helyen, ahol a gyerekeknek nincs anyjuk, apjuk, megfesteni minden megrázkódtatás nélkül elég nehéz. Ettől vált eredetiv és igazá, hogy olyan emberek közt tudtam ezt a születésmítoszt megteremteni, akiknek nincs az identitásukban az, hogy megszülettek, szinte ki van törölve az életükből ez az örömförrás” (Kőszegi-Szuhay 2002).

amit be is mutatott a barátainak, ennek volt egy vad pogány öröme, ami elkészült, de ezen lovak, kentaurok, emberek, félig isten, félig ember, félig állat alakok nyüzsgöttek. ... Ennek volt egy vad ereje, mitikus-mitologikus sugallata. Amit festett ott, annak pedig egy ünnepélyes csendje, szuggesztivitása volt. Középen egy lovas férfi, egy nomád fejedelem-istenség, tőle jobbra Káli, az istenasszony, a cigány hitvilágnak az egyedüli alakja, amelyik az indiai mitológiában is szerepelt. Káli fiat szült és felemeli, följajánlja, megmutatja a férfinak. Az egésznek van egy statikus állapota, jellege. Azt akarja hangsúlyozni, hogy a születés folyamatos és örök. Ez a mitikus része az egésznek. Körbe, mint egy önmaga farkába harapó kígyó, összefogja a kompozíciót, és akkor jönnek a vándorlásnak a jelenetei, jön a magyarok szabadságharcaiban való részvétel, tehát a közös haza védelme, Thököly, Rákóczi felkelés, szabadságharc, katonazenészek, a cigány katonazenészek, aztán jönnek a mesterségek sorra, és akkor a világháború, az auschwitz-i tragédia, ezeknek a 45 utáni évtizedeknek az író, a festő, a költő barátai arcát festi meg, Choli Daróczi is felkerül nomád fejedelemként is a pannóra” (Molnár 2004).

Az 1980-as esztendő a pannó elkészültét követően viszonylag csendben teltek. A „művészettörténészek” és a „cigány kultúra” megalkotóinak segítői olyan új művészt nem fedeztek fel, aki lényegesen megváltoztatta volna a cigányok művészetéről megformálódott képet és közbeszédet. Persze működik a „Péli iskola”, Szentandrassy Istvánt és Túró Zoltánt mások is követik, akik a tanult és tudatos művész öntudatával teremtik meg reneszánsz alapú barokkos világukat. A kecskeméti Naiv Művészetek Múzeumának panteonjába Balázs János mellé még az évtized elején bekerül Oláh Jolán és Orsós Teréz több munkája is. Bada Márta, Balogh Balázs András és Oláh Jolán több nyugat-európai kiállítást jár meg, de azt az osztatlan érdeklődést egyikük sem vívja ki, amit Balázs Jánosnak „akarata ellenére” is sikerült. Közben a Népművelési Intézet munkatársai készülnek a második országos tárlatra, még mindig a naiv és autodidakta művészek jelzős szerkezetének paradigmájában. A kiállítás sokkal kedvezőbb helyszínen és feltételek között, a Néprajzi Múzeumban, immár egy „háromfelvonásos” darab utolsó részeként jelenik meg.

Több művész több képpel szerepel, s köztük van még Balázs János (szelleme és) több festménye is. A kiállító művészek névsora: Balázs János, Horváth Vince, Fenyvesi József, Kiss József, Orsós Jakab, Pongor Beri Károly, Balogh Balázs András, Oláh Jolán, Orsós Teréz, Bada Márta az első tárlatról már megismertek közül, és az „újak”: Palotai Lajos, Szomora Kálmán, Radics Szilveszter, Gyügyi Ödön, Dilinkó Gábor, Ráczné Kalányos Gyöngyi, Szécsi Magda.

Aligha idézhetnénk jobb szerzőt a korabeli diskurzust befolyásoló aktivisták közül, mint Kerékgyártó Istvánt, aki a kiállítás művészettörténész válogatója, rendezője és a bevezető tanulmány szerzője volt. „Az Autodidakta Cigány Képzőművészek I. Országos Kiállítása óta bekövetkezett gazdagodás nemcsak mennyiségi, hanem minőségi is. Nem csupán az alkotók száma nőtt, hanem az akkor színre lépők zömének művészete azóta önálló arculatúvá vált, kiteljesedett, s az utóbbi évtizedben elindulók közül is többen markáns alkotói egyéniséggé nőttek ki magukat. Az évtizeddel ezelőtt rendezett kiállításon – érthetően – a hagyományos cigány népi élet ábrázolása és a drámai ütközésekkel terhes társadalmi, szociális problematika megjelenítése volt a hangsúlyt adó, a mostani kiállításon e két témakör mellett megjelent az egyetemes üzeneteket hordozó alkotások sora is. E három tematikát nem lenne szerencsés egymással szembeállítani: a három együtt, egymással kiegészítve vallhat csak a lét teljességéről, tükrözheti hitelesen a cigányság eszmélkedésének fő élmény- és gondolatköreit. A cigány népi élet és hagyományos kultúra emlékeinek felelevenítése s a népköltészet és hiedelemvilág motívumainak, jelképeinek újraalkotása az etnikai azonosság tudat helyreállítását; a szociális kérdések megidézése pedig a különböző élethelyzetek és választások átélését segítheti; s végül az általános emberi problémák, a kor alapvető létélményeinek kifejezése az emberiség egyetemes sorskérdéseinek teljesebb megéléséhez kínál lehetőséget. Nem elvont okoskodással, hanem a képi kifejezés közvetlenségével és érzékletességével, egyszerre nyújtva a gondolatilag is megfogalmazható s a szóban elmondhatatlant, a lélek mélyén rejtjezt.” (Kerékgyártó 1989: 7.)

Kerékyártó István volt az, aki az utóbbi évekig leginkább tematizálta a cigány képzőművészetről való közbeszédet. Ő írja *A magyarországi cigányok/romák* kötet képzőművészeti fejezetét, 1995-ben a Rom Som világfesztivál keretén belül nemzetközi roma képzőművészeti tárlatot szervez és rendez (mely persze még „nem szől akkorát”, mint bő két évtizeddel később Junghaus Tímea velencei Roma Pavilonja), rendszeresen meghív roma alkotókat a Tállyan nyaranta rendezett Közép-Európai Alkotótáborba, s egyszerre dolgozik Balázs János, Péli Tamás és Szentandrassy István monográfiáján, melyek közül az utóbbi két könyv meg is jelenik (Kerékyártó 2005; 2007). Eközben szorosabb-lazább kapcsolatot ápol a művészek többségével, s néhány tudott példából feltételezhető, hogy általános lehetett „tanácsadói” szerepe, az egyes művészeket segíthette témaválasztásukban, stílusuk és kifejezési módjuk megerősítésében, netán munkájuk közvetítésében.

#### A ROMANO KHER ÉS NÉPRAJZI MÚZEUM

Az 1980-as évek végétől a roma kultúra reprezentációjában újabb szereplők vesznek részt. A már említett 1989-es, Néprajzi Múzeum-beli hármas kiállítás együttműködést teremt az intézmény, valamint a Fővárosi Tanács Cigány Szociális és Művelődési és Módszertani Központ között. Zsigó Jenő, a központ vezetője és munkatársai ekkor kezdenek nyári alkotótáborokat szervezni cigány/roma művészek (és családtagjaik) számára. A kéthetes táborozás során keletkezett művekből alkotóik többet a központnak „ajándékoznak”, s ezzel egyfajta gyűjtőmunka veszi kezdetét. A mára néhány ezres gyűjtemény töredéke „élőben” látható a Roma Parlament nagytermében, jelentős részét pedig a Romano Kher honlapján, valamint egy CD-kiadványban tették közzé. A festőtáborok sok művész életében igen fontos szerepet játszanak.<sup>7</sup> Nemcsak barátságok kötöttek itt, nemcsak ismeretekre tesznek szert a résztvevők, nemcsak egymás munkáit figyelik és követik, hanem – ki-ki megtartva saját stílusát, egyéniségét – közösen dolgoznak „a roma kultúra” építményén. És ebben lehetnek kezdeményezők az egyes résztvevők, a tábor művészeti vezetője, vagy éppen az intézmény, a Romano Kher igazgatója. Az egyik legjelentősebb ilyen program a 2004-es kőszegi tábor volt, a holokauszt témaválasztásával. Az egyik szervező így emlékszik vissza erre a közös alkotásra: „Az volt a cél, hogy mindenkiben tudatosítsuk a művészet segítségével, hogy a holokauszt borzalmai éppúgy meggyőzték a romákat, mint a zsidókat. Tudatos volt ez a témaválasztás, hiszen 2004 a Roma Holokauszt 60. évfordulója. A táborban többször felidéztek a 60 évvel ezelőtti eseményeket és azokat az érzéseket, melyeket a cigányság a holokauszt kapcsán megélt. Ugyanakkor érezhető volt, hogy korunk roma társadalmá sincs könnyű helyzetben. A filmvetítés, az éjszakába nyúló beszélgetések olyan élményekkel gazdagították a művészeket, amely arra inspirálta őket, hogy valami igazán értékteljes, maradandót alkossanak maguknak és az utókornak. Így született meg a *Közös emlékezet* –13 alkotó közös munkája – egy monumentális alkotás a romák szenvedéseiről. A *Közös Emlékezeten* rajta van mindaz, amit a művészek gondoltak, éreztek a holokauszttal kapcsolatban. Az idősebbek igyekeztek meggyőzni a fiatalokat, megérinteni a lelküket, átadni azokat az érzéseket, amelyeket ők sajnos átéltek és a romák nagy többsége ma is átél nap mint nap” (Rézműves 2005).

<sup>7</sup> A 2008. augusztusi tábor beszámolójában olvashatjuk: „Az egyik legrégebbi »motoros«, Bari Janó a feleségével, Izával, aki szintén festő, 16 éves fiukkal és 7 éves Jázmin lányukkal érkezett Fonyódra. Janó maga sem tudja már, hogy nyolcadszor vagy tizedszer vesz részt cigány alkotótáborban. Testvérek találkozájának szoktam én ezt nevezni, festő testvéreké. Szemesre jártam végig, aztán Szanazugban és Tiszadobon is voltam 2003-ban. Borzasztó, hogy 33 éve festek és akkor, Tiszadobon láttam először nagyméretű Péli Tamás-képet – magyarázza az 53 éves Bari Janó. – Már ott voltunk pár napja, amikor valaki mondta, hogy ott van egy hatalmas Péli-pannó a gyerekotthonban (a *Születés* című). Ott ismerkedtünk meg Oláh Ibolyával, utána láttuk a Megasztárban. Nagyon tudok örülni, ha a tudat betalál valahova. És néhány kitűnő roma kiszólik közülünk, és megmutatja magát a világon.” (Tódor 2008).

A Néprajzi Múzeum 1993-as „Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből” című kiállítását követően (egy, illetve két évvel később) a Művelődési és Köznevelési Minisztérium, valamint a Soros Alapítvány egy leendő roma múzeum/közgyűjtemény megalapozásának reményében támogatást biztosított az intézménynek, amely így a múzeumtéma „megkerülhetetlen” szereplőjévé vált. Az elgondolás lényege az volt, hogy a roma kultúra objektívációiból létrejövő gyűjtemény darabjai kezdetben letéti leltári számot kapnak, mert hisz az állami szerepvállalás mellett létrejövő közgyűjteményt egy már valóban meglévő gyűjteményre lehet alapozni. Engem – amint arra már utaltam – ebben az időben erősen foglalkoztatott a cigány/roma nemzeti kultúra konstrukciójának kérdése, és ennek szellemében fogalmaztam meg tevékenységünk célkitűzését is, amelyet pár évvel később így interpretáltam: „Elsőrendű feladatunk az antropológiai megközelítés szem előtt tartásával annak a folyamatnak vizsgálata, elemzése, tudományos feldolgozása és kiállítási interpretálása, mely a szemünk előtt zajlik, vagyis a cigányság etnikai csoportjai közötti kulturális integráció és a cigány nemzeti kultúra megkonstruálása, mintegy a cigányság mitológiájának, történelemszemléletének és közös kulturális köznyelvének kidolgozásával. Ebből természetesen óhatatlanul az is következik, hogy a cigányság politikai és kulturális mozgalmait ugyanúgy kutatnunk kell, mint a mindennapok »népi kultúráját«”. A gyűjteményi struktúra részletes bemutatása helyett most csak a témánk szempontjából fontos részt, a képzőművészeti anyag gyűjtésére vonatkozó passzust idézem: „I. Cigány képzőművészek alkotásai: ebben a gyűjteményi egységben azoknak a roma alkotóknak (a szakmai közéletben sokszor naiv vagy autodidaktának is nevezett művészeknek) alkotásait gyűjtjük, akik képeikben és szobraikban a cigányság történeti múltját, »ősi« mesterségeit, hiedelemvilágát és életérzését örökítették meg. II. A magyar képzőművészet »cigányképe«: ebben a gyűjteményi egységben elsősorban azokat a 19. században és 20. sz. első felében készült kvalitásos és másodvonalbeli, a népszerű és tömegművészet műfajába sorolható alkotásokat gyűjtjük, melyek egyfelől a társadalomban élő cigányképet fogalmazták meg, sokszor zsánerképek és képzőművészeti toposzok, közhelyek formájában, másfelől azonban ezek sok esetben a későbbi képzőművészeti köznyelvet is befolyásolják, akár a cigány alkotók témaválasztását is. Így grafikákat, festményeket, selyem- és gobelinképeket gyűjtünk, melyek egyszerre szolgálhatták a tudományos megismerést és leírást, és egyszerre válhattak a társadalom többsége számára mindennapi lakásdísszé” (Szuhay 2001).

A cigány/roma képzőművészek munkáinak gyűjtése valójában 1997 és 2001 között folyt intenzíven. Ez alapvetően a Soros Alapítványnak, konkrétan pedig Orsós Terézén keresztül Bogdán Jánosnak köszönhető. Bogdán János (civilben a Gandhi Gimnázium igazgatója) 1997-ben lett a Soros Alapítvány Roma kuratóriumának tagja. Hamarosan azzal keresett meg, hogy nem tudnánk-e Orsós Terin segíteni, akit az OTP „szorongat”.<sup>8</sup> Ha volna tárgyvásárlási pénzünk, boldogan – válaszoltam. Ekkor született meg az a konstrukció, hogy az alapítvány, illetve a roma kuratórium hathatós éves kerettámogatásából egyszerre két szempontot érvényesítve gyarapíthatjuk a gyűjteményt. Egyfelől elsősorban azoktól a művészekről vásárolunk, akik meghatározói, sőt ikonikus figurái a roma képzőművészetnek és közéletnek, akiknek képei rendszeresen szerepelnek cigány/roma havilapokban, kiállításokon, s akik a „klasszikus” 19. század végi művészsorsot élik: mindennapi anyagi gondokkal, fizetési nehézségekkel, fenyegetettségben, létbizonytalanságban. Ez a „mecénási” feladat párosult a gyűjtői szempontokkal, vagyis a már idézett roma identitás, képi témaválasztás, a tematizálás és etnicizálás megjelenítésének

<sup>8</sup> Egy évtizeddel később Orsós Teri így mesélt erről: „350 ezer forintért árverezték el a háromszobás panellakást. Idegi alapon kezelni kellett, annyira megtört voltam, nyugtatón éltem, alkotási kedvem nem volt, az élettől ment el a kedvem. A Gandhi Gimnázium igazgatója, Bogdán János meglátogatott, és elmeséltem neki, hogy jártam. Ő biztatott, hogy a félkész képeimet fejezzem be. Onnantól kezdve megráztam magam és próbáltam csak a képzőművészetre összpontosítani, de nagyon nehéz volt kiiktatni a gondolataimból a nehézségeket. Elővettem a kellékeket és nekiálltam festeni. Csak akkor álltam fel, ha nagyon muszáj volt, enni adni a gyerekeknek, egy kicsit kummantani. Bogdán János megjelent, nézegette a képeimet, mondta, hogy most már van anyagod, hozta a vevőket, bankárokat, igazgatókat és segített pályázatot írni” (Horváth 2006).

dokumentálási vágyával, az etnikus folyamatok és a nemzetikultúra-építés „ábrázolásával”. Ennek a bő négy évnek az első felében több ösztöndíjas is segítette a munkát, mi több, majd’ minden művész-szel készült életéről és munkásságáról (nem ritkán „több leülése”) videointerjú, melynek végeredménye végül is két dokumentumfilm lett (Kőszegi–Szuhay 2001; 2002).

Ebben a gondolkodási folyamatban fontos állomásnak tekintem az 1998-as *Romák Közép és Kelet-Európában* című nemzetközi kiállítást. A kiállítás ugyanis élesen megkülönbözteti a többség cigányokról alkotott „művészi” cigányképét a roma művészek „önképétől” (Szuhay 1998). Így van ez még akkor is, ha a roma művészek nem tudják minden esetben kivonni magukat a többségi témaválasztás és megformálás akárcsak sztereotip alkotásainak hatása alól. Akik még a kezdetek kezdetén fogtak ecsetet és vásznat, netán farost táblát, azok jobbára még csak saját önmegvalósításuk tudattalan szándékával dolgoztak; a nyolcvanas évek végén indult generáció tagjainál azonban már gyakran érzékelhető a „programfestészet” vezérelte alkotói mód. Náluk figyelhető meg, hogy időnként vizuális előképeket követnek, melyek egyszerre származhatnak a festészetből és a fotók sokkal könnyebben megszerezhető élményvilágából. Merőben új jelenségnek tekinthető azonban az, amikor több alkotó szinte egyszerre ugyanazt a témát dolgozza fel, ráadásul csaknem azonos módon. Két példát említenék: a koldus és a bádogos „feldolgozását”. Egyik esetben szinte ikonná válik egy „őskép”. Révész Béla 1908-ban, Erdélyben készített egy zsánerképsorozatot különböző foglalkozású cigány emberekről. Ennek a fényképsorozatnak több darabja egy férfit ábrázol, hátán lepedőbe burkolt kisgyermekével: E felvételek egyike szerepelt az 1989-es, majd az 1993-as fotóalbumunkban (Szuhay 1989; Szuhay–Barati 1993). Több alkotót is megragadott e kép, a koldus mintegy Krisztussá lényegült, s beleéreztek a cigányság több évszázados üldöztetését, számkivetettségét, szegénységét (Szuhay 2007b: 64). A bádogos témát Schabinszky Lászlótól és Vadas Ernőtől kezdve Erdős Kamillón át Soós Györgyig több fotós is feldolgozta. A bádogos a festményeken a koldussal szemben „aktív szereplő”, narratívája a helytállásról, a becsület és kitartó munkáról, a mesterségbeli tudás birtoklásáról és a társadalomban való nélkülözhetetlenségéről szól.

### **Kritikai és emancipatorikus beszédmódok összekapcsolódása a cigány művészetben**

A 2000-ben a Pataki Művelődési Házban immár harmadik alkalommal megrendezett országos tárlat lényegében visszhang nélkül maradt. A kiállítók közül egyetlen művészt, Oláh Marát, vagyis Omarát érdemes kiemelni, aki felkeltette mind a művészettörténészek, mind a médiamunkások érdeklődését. Kezdetben művészetére elsősorban a személyesség, valamint élettörténetének egyszerre vizuális és narratív elbeszélése volt jellemző, s mindez folyamatos performansszerű, ezáltal hitelesítő előadásban. A televízió és rádió segítségével tehát a közönség előbb ismerte meg Omarát mint jelenséget, mintsem megismerték volna művészetét; vagyis mire a nézők hozzáfértek képeihez, már képet formáltak róla, mint egy izgalmas és öntörvényű, „saját nyelven” rendelkező „nő-művészről”. Nem véletlen tehát, hogy az elmúlt évtizedben neki sikerült igazán kitörnie a naiv és autodidakta kerítés mögül, s nehezen képzelhető el ma már olyan kiállítás, amelyen ne szerepelne. Eközben képeinek mondanivalója egyre inkább a személyességből a közösségi szerepvállalás felé mozdul, hasonló dramaturgiai keretek mozgósításával.

Néhány év szunnyadó csendje után Junghaus Tímea művészettörténész megjelenése és újszerű megközelítése hatására pezsdül fel a roma képzőművészeti élet, és éled fel az iránta való érdeklődés. Junghaus Tímea a Romano Kher munkatársaként előbb a Balázs János Galériát, a Roma Parlament helyeigében működtetett kiállításokat szervezi, rendezi, majd a Nyílt Társadalom Intézet (OSI) munkatársaként a Romák Kulturális Részvételét Támogató Projekt keretén belül a roma reprezentációt hivatott megjeleníteni különböző kiállítások és kiadványok segítségével. Mielőtt erre részletesen kitérnék, szeretném röviden felidézni Junghaus Tímea néhány gondolatát a két jelen-



több roma képzőművészeti gyűjtemény kialakulásáról, fejlesztéséről. (Az 1990-es évek végén két nagy, még épülő gyűjteménye volt a roma képzőművészetnek: a Romano Kher és a Néprajzi Múzeum gyűjteménye.) A Romano Kher gyűjteménye már ekkor több mint ezer, a Néprajzi Múzeum roma tárgyú gyűjteménye pedig több száz alkotást tartalmazott. A Népművelési Intézetből Magyar Művelődési Intézetté lett intézmény immáron teljes gyűjteménye meghaladta a száz képet,<sup>9</sup> és ennél is kevesebb képpel rendelkezett a kecskeméti Naiv Művészetek Múzeuma, valamint a pécsi Rácz Aladár Községi Ház Erdős Kamill Múzeuma.)

Junghaus Tímea írja: *„A Néprajzi Múzeum 1995-ben hozta létre önálló roma gyűjteményét. ... Ebben az értelemben a roma festők alkotásai is etnográfiai produktumok, melyek a magyarországi cigányság kultúrájának tárgyi relikviái. Sok veszély rejlik ebben a koncepcióban: A művészek embertelen anyagi és szociális körülményeik miatt bízhatatlanul kiszolgáltatottak a »piac« igényeinek. A Néprajzi Múzeum törekvése, hogy a hagyományokat, műltbéli foglalkozásokat és a cigány életmód jellegzetességeit megjelenítő alkotásokat gyűjtsön, olyan »festménydömpinget« eredményezett, amely a Néprajzi Múzeum páratlan fotó- és tárgygyűjteményét reprodukálja. A »mecenás«, a Néprajzi Múzeum itt tehát nemcsak kiválaszt vagy dönt a gyűjteménybe kerülő alkotók listájáról, hanem aktívan befolyásolja az alkotás folyamatát, biztosítva azt, hogy az elkészülő alkotás valóban etnográfiai produktum, azaz egy kultúra (szó szerint) tárgyi dokumentuma legyen. Azonban ha figyelembe vesszük, hogy a Magyarországon élő cigányság számára nem áll rendelkezésre intézményhálózat és támogatási rendszer annak érdekében, hogy a fiatal generációk megismerhessék a cigány szokásokat, hagyományokat, illetve a cigány kultúra kiemelkedő alakjait, felismerjük, hogy mennyire fontos ezeknek a didaktikus szándékú alkotásoknak a népszerűsítése, gyűjtése és átörökítése. Példaként emelném ki Milák Brigitta festményeit, aki a Néprajzi Múzeum szakértőgárdájával hatékony csapatot alkotva a Békés megyei települések roma lakosságának fest gigantikus »ismeretterjesztő képeket«, és rajzai alapján tanulják a kisiskolások az ősi mesterségeket. Ebben a gyűjteményben érvényesül a többségi kultúra fogalmai szerinti esztétikai, kvalitásbeli szelekció is.»* (Junghaus 2006a.)

Mielőtt kommentálnám az elemzést, idézem a másik gyűjtemény értékelését is: *„A Fővárosi Önkormányzat közvetlen hatáskörébe tartozó kulturális intézmény 1982 [sic!] óta vásárol képzőművészeti alkotásokat. Folyamatosan szerveznek alkotótáborokat és eszközvásárlási, valamint szociális támogatásokat nyújtanak a jelentkező alkotóknak. A gyűjtési koncepció radikálisan demokratikus, azoktól az alkotóktól vásárolnak, akik romának vallják magukat, és önként jelentkeznek alkotásaikkal az intézményben. A Romano Kher vezetője a roma kultúra egyik legnagyobb magyarországi mecénásaként igyekszik mindenkitől vásárolni, és minél több jelentkező számára támogatást biztosítani. Az alkotások vásárlása során érvényesül az intézmény többségében roma származású alkalmazottainak ízlése, az alkotó döntése, hogy mi az, amit szívesen, büszkén ad, illetve az a szempont, hogy egy alkotó életművének minél több szakasza megjelenjen a raktárban őrzött műalkotásokon keresztül. Ebben a gyűjteményben érvényesül legkevésbé a kvalitás mint szelekciós elv. Leegyszerűsítve elmondhatjuk, hogy ez az a gyűjtemény, amelyre legkevésbé hatott a többség ízlése. És ez nagyszerű! Az így létrejött gyűjtemény a legszélesebb keresztmetszetét nyújtja a magyarországi roma festészetnek és szobrászatnak.*

<sup>9</sup> Daróczy Ágnes beszámolója szerint: „gondos válogatás és zsűrizés nyomán került a Magyar Művelődési Intézethez Balogh Balázs András, Bada Márta, Orsós Jakab, Pongor Beri Károly, Fenyvesi József, Oláh Jolán, Orsós Teréz, Ráczné Kalányos Gyöngyi, Dilinkó Gábor, Gyügyi Ödön, Szécsi Magda, Szomora Kálmán egy-egy munkája. A gyűjtemény aztán tovább bővült a nyaranta megrendezett Közép-európai Művésztelepen született roma alkotások egy-egy darabjával. Időközben az önálló galériát működtető Dutka Sándor harmincnégy Balázs János- és tizenegy Pongor Beri Károly-festményt tartalmazó gyűjteményét – az eredeti ár töredékéért – eladta a Művelődési Minisztériumnak. A szerződésben pedig kikötötte, hogy a kollekció kerüljön a majdani cigány múzeumba. A kulturális kormányzat még egyszer tett egy gesztust a kilencvenes évek elején, amikor Szendrassy István Lorca sorozatát vásárolta meg, a szerződés szerint azt is a cigány múzeum számára” (Daróczy 2000).



*Abhoz, hogy a roma művészet iránti érdeklődés több legyen, mint trend, pontosan ilyen, önmagában is helytálló, egyetemes érvényű, autonóm értékekre van szükség.*” (Junghaus 2006a.)

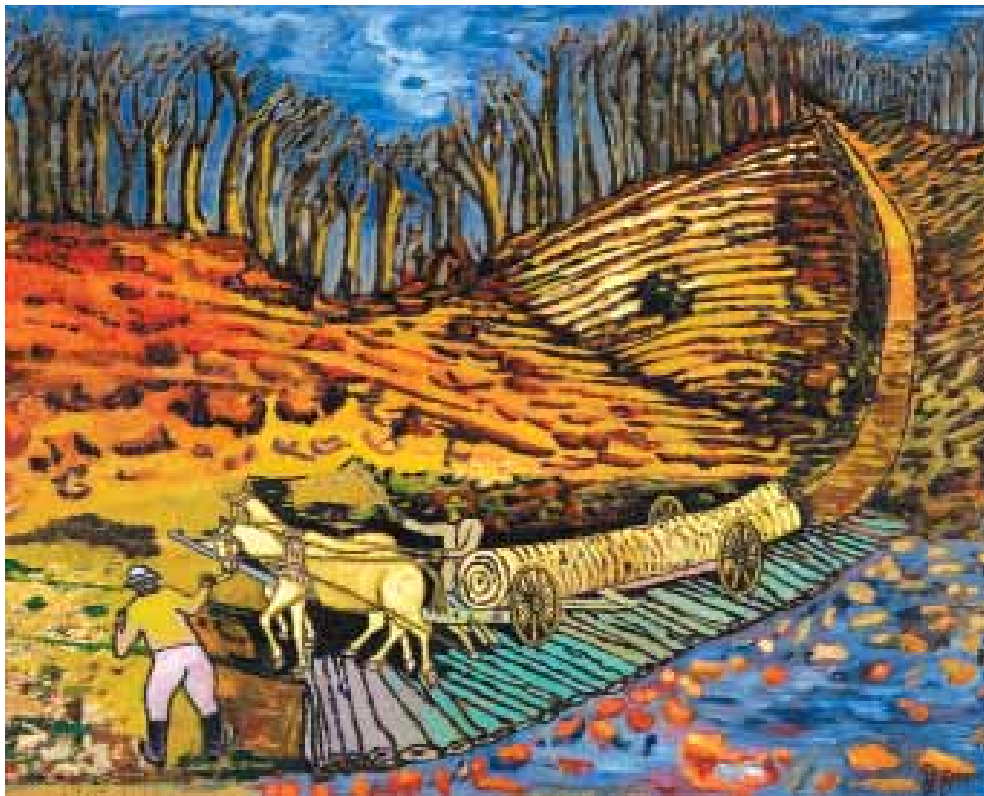
Ha ismerjük mindkét gyűjtemény anyagát és létrejöttének körülményeit, akkor könnyen észrevehetjük a két szövegrész és tárgyai közötti ellentmondások rendszerszerűségét, tendenciózusságát. Junghaus Tímea szerint az egyik gyűjteményben a *többségi kultúra fogalmai szerinti esztétikai, kvalitásbeli szelekció* érvényesül, a másik gyűjtemény létrejöttében viszont a „legkevésbé hatott a többség ízlése”. A Néprajzi Múzeum „nemcsak kiválaszt vagy dönt a gyűjteménybe kerülő alkotók listájáról, hanem aktívan befolyásolja az alkotás folyamatát”, míg a másik gyűjtemény gyűjtési koncepciója radikálisan demokratikus: azoktól az alkotóktól vásárolnak, akik romának vallják magukat, és önként jelentkeznek alkotásaikkal az intézményben. Az igazság az, hogy a Néprajzi Múzeum gyűjtési koncepciója a korábbi tendenciák (művészi törekvések, kiállítási tapasztalatok) figyelembevételével, valamint a már említett (a Soros Alapítvány vezérkarával egyeztetett) Bogdán János-féle „mecénási elképzelés” összehangolásával alakult ki. Magukat cigánynak/romának mondó, a gyűjteményt személyesen megkereső művészekkel, a cigány/roma művészeti élet elismert és szimbolikus személyeivel kerültünk tehát kapcsolatba, akik már korábban, a gyűjteménytől függetlenül is létrehoztak olyan műveket amelyekre „ráillett” a gyűjteményfejlesztési koncepció. Az is igaz ugyanakkor, hogy érvényesült egyfajta „szelekció” – hiszen nincs olyan gyűjteményfejlesztés, vásárlás, kiállítás vagy éppen közlés, amely ne próbálna „rendet vágni” egy kiterjedt, mondhatni hatalmas anyagban.<sup>10</sup> Gyűjteni, azaz képeket vásárolni számunkra a legszerencsésebb a művészek otthonában, műhelyében, vagyis a terepen volt, éppen a választás és válogatás lehetősége miatt. Előfordult természetesen az is, hogy a művész szorult helyzetében egy-egy képével hóna alatt a múzeumban kötött ki, s a gyűjtemény kezelőjének szinte muszáj volt megvennie az adott alkotásokat. A kép a gyűjtemény része lett, de kérdéses, hogy szerepel-e majd kiállításon, albumban, katalógusban, vagy csak kultúrszociológiai elmélkedések láncszemeként éled fel rövid időre. Nem igaz a múzeum gyűjteményének dőmpingszerűsége sem, s az sem, hogy a fotógyűjteményt reprodukálnák a gyűjtött képek. Mint utaltam rá, a művészek nem a múzeum instrukciói alapján használják a fotót, mint ősképet, hanem a maguk akaratából és saját munkamódszerük kipróbált meggyőződéséből, s tették ezt már akkor is, amikor a múzeum nem gyűjtötte még a roma reprezentáció eme objektivációit. A két gyűjtemény összehasonlítása inkább a külső (a többségi) és a belső (a saját) kategóriák ellentétpárja mentén értelmezhető.

Junghaus Tímea aktív szerepet vállal a művészeti élet szervezésében: az *Elballgatott holokauszt* közös tárlatának roma művészeket bemutató kurátora (Múcsarnok, 2004 március)<sup>11</sup>, a *Roma elemi ösztön* (Berlin, Collegium Hungaricum, 2004)<sup>12</sup> kiállítás rendezője, részt vesz a *Közös tér* (Ernst Mú-

<sup>10</sup> Amikor Gödöllőn Bada Mártánál jártunk, s tőle vásároltunk képeket, akkor több mint harminc festmény közül választhattunk, több esztendő munkáiból. De így volt ez Oláh Jolán munkáival is. Talán nem véletlen, hogy egy szolnoki magángyűjtemény közel négyszáz festményt őriz tőle.

<sup>11</sup> A magyar kortárs képzőművészet innovativitásának, elevenségének megőrzése, homogenitásának oldása érdekében egyre többen ismerik fel a perifériák – s közöttük a roma kultúra – művészetének, reflexióinak jelentőségét. A magyarországi romák alkotótevékenységének támogatását és, ellentmondásos módon, napjainkig tartó periférián rekedtségét is a kisebbségi intézmények, az „alternatív művészet” kategória és a „naív festészet” iránt rokonszenvet érző, a romák alkotásait elsősorban etnográfiai produktumként értelmező rajongótábor biztosította. A kiállítás keretében elsőként jelennek meg roma identitásukat felvállaló, s ezt műveikben reprezentáló alkotók hivatalos, kortárs művészeti intézményben (Múcsarnok 2004).

<sup>12</sup> A berlini kiállításon több roma művész (többségében asszony) naiv vagy nagyon is absztrakt képeit mutatták be: Oláh Jolán korábban bányában dolgozott, és 65 évesen kezdett festeni, szuggesztív, olykor maszkyszerű festményei olyan tájakat és embereket idéznek, akikkel az asszony maga soha nem találkozott. Mintha valami kollektív tudatalattiból merítette volna, vagy egyszerűen az álmait örökölte meg a vásznakon? Oláh Mara (művésznevén Omara) kék sorozatának minden darabja valóságregény: az alakok között hosszú szövegek olvashatók, amelyek mindennapi történeteket mesélnek diszkriminációról, erőszakról, kiszolgáltatottságról. Csámpai Rozi verseket ír és ezeket ülteti át festményekbe, absztrakt képein a szomorúságot legfeljebb az élénk, vibráló színek enyhítik (Inotai 2004).



Balázs János: Rönkvontatás (1968)



Balázs János: Kompozíció (1973 előtt)



Péli Tamás: Születés (1983)



Ráczné Kalányos Gyöngyi: India (1999)







Bada Márta: Ádám és Éva (1993)



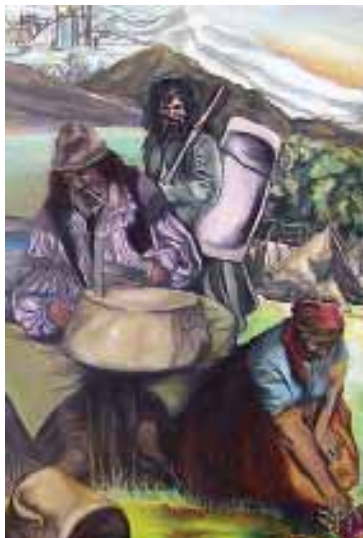
Orsós Teréz: A padon (2000)



Oláh Jolán: Szarvasok között (1998)



Ismeretlen szerző:  
Űtfoldozó/bádogos



Szentandrassy István:  
Ősi mesterségek- Bádogos (2001)



Schabinszky László:  
Űtfoldozó kelderás



Balogh Tibor: Könnyező (2004)



Milák Brigitta: Az ősiség törvénye (részlet) (1998)



Kunhegyesi Ferenc: Ballada (2009)





Omara (Oláh Mara): Mara első osztályos-1952 (év nélkül)



Omara (Oláh Mara): Biennálé-2007 (2007)



Kállai András: A szennyes kitergetve (2007)







Bódi László: A döglútban



ismeretlen szerző: Zenész férfiak



„ismeretlen szerző”: Az ifjú pár – esküvői rendelt képe



ismeretlen szerző: Zenész család nyaralása az Adrián



Horváth M. Judit: Bérkocsis utca



Szuhay Péter: Testvérek

zeum 2006) munkálataiban (Bordács 2006), 2005-ben, Oláh Jolán halálát követően emlékkiállítás rendez (Roma Parlament, 2005)<sup>13</sup>, „előadást tart” (A roma kultúra virtuális bázis DVD-ROM-on, Junghaus 2006b) és hozzákezd a velencei biennálé roma pavilonjának előkészítéséhez, majd nagy sikerrel meg is valósítja. Az OSI (és Soros György) támogatásával 2007 júniusában nyílik Velence belvárosában, egy kisebb palotában a nyolc európai országból meghívott tizenöt művész tárlata.

A kiállítás iránt élénk érdeklődés mutatkozott, s komoly sajtóvisszhang kísérte. Jól érzékelteti ezt a következő antropológiai szemléletű értékelés: *„A kiállítás címe Paradise Lost (Elveszett Paradicsom). A szervezők elképzelése szerint utal arra, hogy a többségi társadalomnak fel kellene már adnia a romákkal kapcsolatos negatív előítéleteket és a pozitív romantikus sztereotípiákat, és talán jelzi a kurátoroknak azt a szándékát is, hogy ebben segítséget nyújtson a közönségnek a pavilon anyaga. A címválasztás így két irányból is értelmezhető: Megjelenítheti a projekciót és a sztereotipizálást, mint a többségi társadalom számára fontos, olykor örömteli vagy biztonságérzetet adó lelki szükségletet, ami persze az ezt elszenvedő romák számára teherterhel. Emellett viszont szólhat a romáknak is, hogy itt az ideje (és ebben az esetben a Paradicsom szó egy kicsit ironikusabban cseng), hogy feladják a sztereotípiák világával való küzdelmet, az abban való szerepkeresést, és megpróbáljanak felépíteni egy a többségi kultúra elképzeléseitől független, új identitásképet maguknak”* (Szentesi 2007).

A biennálét követően Junghaus Kairos-díjat kap, s azt meséli, hogy végre képes lesz megvalósítani régi vágyát a „ROMAMOMA”-t, a kortárs roma képzőművészeti gyűjteményt és galériát. Junghaus két évvel korábban, 2005 tavaszán többedmagával felhívást intézett a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériumához, s ennek támogatására petíciót indított útjára. Ebből idézünk most néhány gondolatot: *„A ROMAMOMA egy projekt és munkacsoport, annak az aláírásgyűjtő akciónak az elnevezése, amit kortárs roma művészek és értelmiségiek közösen kezdeményeznek, egy kortárs cigány képzőművészeti intézmény létrehozásáért. [...] A művészeti kánon kritikáját azok kezdeményezik, akik úgy érzik, nem hallatják hangjukat, akikről megtagadták kultúrájuk történetét, mivel a kánon kizárja az ő társadalmi, nemi vagy kulturális csoportjuk, közösségük irodalmát, festett, komponált és/vagy előadó-művészeti alkotásait. A cigány alkotóknak nincs lehetőségük az önreprezentációra, nem küzdenek a sztereotipizálás, a diszkrimináció és az elnyomók ellen, akik a kanonizált szerint alkotnak képet magukban ezekről a közösségekről. Létezik egy, a hivatalos kortárs művészeti szcena számára elképzelhetetlen és »csodálatra méltó«, bibeletlenül termékeny, az egész országot behálózó, decentralizált és mind kor, mind nem és nemi orientáció szempontjából heterogén művészhalózat. Az ország hét gyűjteménye (Néprajzi Múzeum, Kecskeméti Naiv Múzeum, Fővárosi Önkormányzat Cigány Ház-Romano Kher, Magyarországi Roma Parlament, Magyar Művelődési Intézet, Nógrádi Történeti Múzeum, nem számolva a kisebb, önkormányzatokon létrehozott gyűjteményekkel) több mint négyezer műtárgyat vásárolt fel (1979 és 2005 között), ennek ellenére a roma vizuális művészet a mai napig nem tanulmányozható állandó kiállítás keretében. Új dimenzió nyílik meg, amikor a kisebbségek megnyilvánulási formái bekerülnek a Múzeum által reprezentált, hivatalos kultúra*

<sup>13</sup> „A kortárs roma női művészet hihetetlenül expresszív, a traumák művészi feldolgozásának egyik jól látható csatornája. Ennek ellenére, reprezentációs tér hiányában, a nőkkel, a cigányokkal és a művészettel foglalkozó diskurzus is mellőzi őket. Az Oláh Jolán-életmű a magyarországi roma kultúra szerves része, elérhetőnek kellene lennie az érdeklődők, kutatók és az identitásukat most alakító roma fiatalok, gyerekek és pedagógusai számára. ... Oláh Jolán jelentősége a magyarországi művészet története szempontjából méltatlanul alábecsült. A művészetről kimaradnak a kisebbségek. Talán egyszer, ugyanúgy, mint az afroamerikai művészettörténészek Amerikában, a roma közösség művészeti írói is újraírják majd a magyar művészettörténetet, összegyűjtik az emlékeket, megírják a művészek monográfiáit, és kiegészítik a magyarországi történetet azzal, ami most láthatatlan, elhallgatott és elfojtott. Akkor Oláh Jolán életművét az első magyarországi roma nő művészek kijáró figyelem veszi majd körül. Olyan ünnepezt művész lesz, mint az első afroamerikai nő művész, Sarah Mapps Douglas, aki egy jegyzetlap szélén ezt az üzenetet hagyta az utókorra: „Hölgyem, bár fiatal vagy és gyönyörű, ne feledkezz meg a rabszolgasorban élőkről, hogy jó szívvel emlékezzenek meg rólad” (Junghaus 2005).



világába. Amint a kisebbségi művész helyet talál – fizikai és szervezeti értelemben egyaránt – magának a múzeumi struktúrában, részt vehet a kisebbségi közösségről szóló társadalmi párbeszédben, a többség előítéleteinek és prekoncepciójának megváltoztatásában.

A magyar kortárs művészeti szcéna megérett arra a vitára, amely egy új, a kisebbségi kultúra vizuális produktumait befogadó intézmény felállítását kezdeményezheti. A roma értelmiség több mint tíz éve kezdeményezi a Múzeum létrehozását, a roma kortárs művészet legfiatalabb generációja pedig készen áll a Múzeum létrehozásához szükséges szakmai munka elvégzésére. Számítunk támogatására! Tisztelettel: Balogh Tibor, képzőművész, Csámpai Rozi, festőművész, Horváth Kálmán, festőművész, televíziós bemondó, Junghaus Tímea, független kurátor, Omara, festőművész, Vári Zsolt, festőművész.”<sup>14</sup>

Ezzel nagyjában egy időben Junghaus Tímea ösztöndíjat kap Balázs János művészi pályájának bemutatására. Munkáját olvasva néhány alapvető megállapításra juthatunk. Eszerint két és fél évtized alatt szinte pejoratívvá vált a „naiv művész” minősítés. Junghaus Tímea átfogó gondolatmenete is ebből a meglátásból indul ki, vagyis hogy nem el- és leválasztani kell a roma művészeket a kortárs és a fősodorba sorolt művészekről, hanem éppen demokratizálni kellene a művészeti életet. A Balázs-tanulmányáról így ír a kutató: „A tanulmány a Balázs-életmű interpretációja során felveti a kérdést: hogyan lehetséges, hogy a hatvanas évek legtanultabb és legműveltebb cigány értelmisége, aki verseket, novellákat, önéletrajzi naplót írt, és ismerte a modernista művészetet, naiv művészként vált ismertté, annak ellenére, hogy életművében egyértelműen naturalisztikus, expresszionista, és poszt-traumatikus korszakok különíthetők el?” A művészettörténész másik vissza-visszatérő gondolata a cigányok és az afroamerikai feketék helyzetének hasonlósága, aminek a lenyomatait a művészetben is meg lehet találni. „A cigányság és az amerikai kisebbségek kultúrájának analóg vizsgálata több paralel jelenség és érdekes konklúzió felismeréséhez vezet. A cigány képzőművészet első áramlata a fekete barlem reneszánsz-időszak jellegzetességeivel párhuzamos. A »magyar Du Bois és Locke«: Kerékyártó István és Bánszky Pál művészettörténészek programot adtak a magyar romák alkotótevékenységéhez. E program hatására a cigány alkotók a magyarországi kortárs művészetben zajló tendenciáktól eltérően, »érintetlenül«, a szakértők és a piac megrendelésére továbbra is figuratív, intenzív kolorittal bíró, etnikus hatásokat bordozó műalkotásokat készítettek” (Junghaus 2007).

E két téziséből egyenesen következik a megfogalmazott program: „Európában is fontos cigány értelmiségi feladat a sztereotípiáktól való megváltás, és egy diverz, a cigányságon belüli pluralitást megmutató, árnyalt és helyes (korrekt) kép kialakítása, mind a többségi társadalom percepciója, mind pedig a kisebbségi közösségi és egyéni identitás számára. A cigány alkotók és az afrikai-amerikai művészek egyaránt áldozatai a faji és a nemi előítéleteken alapuló (hamis) reprezentációnak, és a művészet eszközeivel hosszú idő óta tesznek erőfeszítéseket egy domináns és szűk látókörű kultúrával szemben.” Mert hiszen „egyre több bizonyíték van arra, hogy a sajtószabadság és demokrácia hiányában a művészet válik a szegények és elnyomottak (a keleti diktatúrák, az arab nők, az afrikai börtönök) nyilvánosságához, szabadsághoz vezető csatornájává. A roma kultúra jelenleg »trendi« jellegzetességeket bordoz a kortárs művészet számára, amely most éppen fogékony a kisebbségi és aktivista álláspontok közvetítésére: a hátrányos helyzetű közösségek produktumaira, a kívülállókra, a környezetvédelem aktivistáinak mondanivalójára és az eddig marginálisnak tekintett jelenségekre. A roma kultúra sikerei sokkal nagyobb nyilvánosságot kapnak, mint a szociális terület, így hatékonyabban járulnak hozzá a roma közösség önbizalmához, és elvezethetnek egy új cigány tudat (összesség) kialakulásához, amit akkor érünk el, amikor a sikeres, gazdag és képzett cigányok is büszkén vállalnak származásukról, abelyett, hogy az asszimilációt és kulturális örökségük feladását választanák” (Junghaus 2005).

<sup>14</sup> [www.petitiononline.com/.../petition.html](http://www.petitiononline.com/.../petition.html)

## A „visszabeszélés” kezdete

2005 tavaszán a Millenáris Park kiállítótermében *Képek, cigányok, cigány-képek* címmel átfogó kiállítás nyílt a magyarországi cigányok magyarországi fotóábrázolásáról.<sup>15</sup> A millenárisbeli kiállítás fotóművészek, fényképfelvételeket készítő tudományos kutatók és műtermi fényképészek képeit tekinthették meg az érdeklődők.<sup>16</sup> A fotóművészek közül Horváth M. Judit, Molnár István Gábor, Nyári Gyula és Vári Zsolt magukat cigányként/romaként meghatározó művészek ezt megelőzően közös tárlaton nem szerepeltek.

A millenárisbeli kiállítás megnyitása után néhány héttel azonban a RomNet honlapján és a Rádió C műsoraiban indulatos és hosszadalmas vita bontakozott ki arról, hogy milyen képek tehetők közzé egy kiállításon, megengedhető-e, hogy dökgútban matató gyermeket mutassanak, és nem pedofil és rasszista-e az a tárlat, amelyen meztelen gyermekekről, szegénytelepekről készült fotók jelentik az etnikus kultúrát, s ezen túlmenően, megengedhető-e, hogy nem romák reprezentálják a cigányok kultúráját, mutassák meg a romák társadalmi, szociális helyzetét. Csík Tamás több mint egyórás élő műsor vendége volt a Rádió C-ben. *„Az első, mikor kinyitod az ajtót a kiállítás felé, egy elég nagy méretben fönt szembetalálkozol egy cigány gyerekkel, aki a dökgútba van, és könyökig benne van a disznóban – tiszta mocskok az egész helyzetkép, az egész beállítás, ez egy fiatal gyerek, nincs 18 éves szerintem. Azt mondom, hogy aki látja ezt a képet – ne haragudjon senki, hogy ilyet mondok a rádióban – mikor kijön erről a kiállításról, lehet, hogy három percig le kell ülni neki, mert borzalmasak a képek. Azt mondom, emberek vagyunk.”* Csík Tamás Bódi László sajkószövegei sorozatának arra a darabjára utalt, amely ebben a méretben már látható volt az 1998-as *Romák Közép- és Kelet-Európában* kiállításon is, több más, az egész közösség életkörülményeit leíró felvétel társaságában. A dökgút és döghússzerzés motívumával kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy Setét Tamás nem sokkal korábban készítette az MTV1 Provokátor kisfilmjeinek sorozatában *Döghúsevők* című, a nyíregyházi Guszev-telepen, az ottani romák szegénységét ábrázoló rövidfilmjét, amelyet a Magyar Újságírók Országos Szövetsége 2004-ben Szegő Tamás-díjjal jutalmazott. A filmben láthatóan megrendezett körülmények között indulnak többen a dökgútra élelmet szerezni. Fátyol Tivadar így mutatta be a műsort 2004 májusában: *„A műsor készítője a Klubrádió Szószóló című műsorának stábjá. A Szószóló két éve, heti egy órában kerül adásba. A stáb vezetője Puporka Lajos, munkatársai mind az ötven fiatal cigány újságírók. A Provokátorban nem kizárólag cigányokkal foglalkoznak; olyan emberek bemutatására vállalkoznak, akik egyébként sohasem kerülnének a képernyőre. A társadalom visszasságait igyekeznek megláttatni, például*

<sup>15</sup> A kiállítás anyagát Julius Gyulával, a Millenáris kurátorával válogattuk és rendeztük.

<sup>16</sup> Adler Artur, Argelán György, Bakó Ferenc, Balogh Rudolf, Benkő Imre, Bernáth Péter, Bódi László, Bordás Róbert, Bozzi Vera, Csajbók Anita, Cseke Csilla, Csonka Béla, Csonka Mária, Dárdai Zsuzsa, Demszky Gábor, Erdély Dániel, Erdős Kamill, Esztergomi Katalin, Féner Tamás, Figuli Judit, Fleck Gábor, Frank Róbert, Gaál István, Garay Ákos, Gózon Francisco, Gönyey Ebner Sándor, Gy. Balázs Béla, Gyenes Kovács Zoltán, Hajdrák Tímea, Hajdú András, Hajnal László Endre, Hajtmanszky Zoltán, Hargitai Dávid, Horváth Dávid, Horváth Éva, Horváth M. Judit, Jakab (Petre) Magda, Jávör István, Kálmán Kata, Kása Béla, Katona Vanda, Kawa Kamal, Kerekes Gábor, Kiszely Krisztián, Korniss Péter, Kővári Borz József, Kresz Albert, Lakatos Vince, Mádl Miklós, Mitter Balázs, Molnár Balázs, Molnár István Gábor, Molnár Zoltán, Müllner János, Nagy Péter, Nagy Miklós, Nemeskéri Péter, Nyári Gyula, Palatini Gergely, Pető Zsuzsa, Pólya Zoltán, Rákosi Péter, Rédner Márta, Reismann Mariann, Révész Béla, Révész Tamás, Roboz László, Sági János, Sára Sándor, Schabinszky László, Soós György, Stalter György, Szandelszky Béla, Szuhay Péter, Tamási Gábor, Tímár Péter, Tóth István, Urban Tamás, Vadas Ernő, Váraljai Szandra, Vári Zsolt, Vásárhelyi Judit, Wágner Tamás, Walter Péter. Jobbára ismeretlen szerzők képeiből összeállító gyűjteményként ismerkedhettek meg Kallós Oszkár *Cigány zenészek* albuma, László Mária *A Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetsége 1957–1959 archívuma*, Simonovics István a Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei cigányság életének változását bemutató albuma (1957), Molnár István Gábornak az újpesti cigányokat ábrázoló, privát fotókból összeállított gyűjteménye, a Fleck Gábor gyűjtötte Mihálovits Krisztina családi fotóalbuma, Kőszegi Edit ozorai és kétegyházi privátfotó-gyűjteménye és Hargitai Dávid laki és tomori fotószakkori cigány fiatalok készítette képgyűjteménye darabjaival.

azt, hogyan élnek ma a szegény, vagy más okból perifériára szorult, hátrányos helyzetű emberek. A műsort hétfőnként a késői műsorsávban vetítik, ennek ellenére a nézettségi indexe máris nagyon magas. A kritikusok véleménye szerint azért rendkívül jó a műsor, mert üzenetében arra hívja fel a figyelmet, hogy a cigányság nemcsak a saját problémáira érzékeny, hanem láthatóan a többséghez tartozók gondjaira is” (Fátyol 2004). A szerkesztők betelefonálóknak is lehetőséget adtak a megszólalásra. Ezzel a lehetőséggel élt Benga Oláh Tibor VIII. kerületi roma politikus, a Roma Parlament alelnöke. „Rendkívül gyalázatos ez a kiállítás, mert évtizedek óta csak a cigányokat a szennyben, a piszokban és a gyalázatban fotózzák, és ha filmeket készítenek, akkor csak a gyalázatot mutatják. Egyszerűen undorító. Ezen a kiállításon szerepel egy olyan kép, amikor az ablakban áll egy kicsi kis lány, és alulról fotózzák, hogy meztelenül látszódjon mindene, hogy a szoknyája alá befotóznak – egyszerűen tűrhetetlen, emberi jogokat sért! Az emberi jogokban sértenek meg minket, cigányokat, és egyszerűen ez gyalázat.” Benga Oláh Tibor Horváth M. Juditnak 1990 nyarán, a budapesti Bérkocsis utcában rögzített felvételére utalt, amely eredetileg az *Amaro Drom* címlapján jelent meg. E kép 1993-as albumunk 214. oldalán, a 478. képként szerepel. A kritikát megfogalmazó roma politikus feltehetően nem emlékezett arra, hogy saját lapjában jelent meg e fotó, s arra sem, hogy annak készítője magát roma identitásúnak tekintő művész, mi több, az *Amaro Drom* kép-, majd főszerkesztője volt az 1990-es évek elején. A millenárisbeli kiállításon nem, de az antropológiai fotóalbumban szerepelt egy másik „pedofil” kép is (243. oldal, 545. kép: *Gyerekek „rontáselhárító ékszerszerekkel”, Porcsalma, 1992. Szuha Péter felvétele*). A képen jól látható, amint a hároméves forma ruhátlan leánykát, s a kétéves forma meztelen fiúcskát egy-egy kéz a fényképezőgép objektíve előterébe „tessékeli”. A felöltözött felnőttek (édesanya és nagymama) egyetértésben, saját meggyőződésből és büszkeségből rendelték meg a képet, s valójában ragaszkodtak annak elkészítéséhez. A kisgyermekkori meztelenség (miként ismerjük azt a korábbi paraszti, vagy akár csak a mai középosztályi strandi, vízparti életmódból) nem számít tabutémának. Még nincs szexuális tartalma, még nem a kiszolgáltatottságot és nem is a szegénység értelmezését jelenti, ellenkezőleg, az egészséget, kedvességet, a szabadságot társítják hozzá. A felnőttek, akik e két gyermeket nevelték, a helyi, porcsalmai magyarok és cigányok kontextusában értelmezték a szituációt. A kisgyermekkori meztelenséghez egyenesen etnikus értékek rendelődtek: a magyarok, vagyis a parasztok gyermekei kényesek, fázósak, betegségekre hajlamosak, szemben a cigányok gyermekeivel, akik edzetek, egészségesek, életrevalók. Ebből is következik, hogy a parasztoknak sokkal kevesebb gyermekük van, mint a cigányoknak. A meztelenségnek, a kisgyermekkori nemi szervek megmutatásának tehát legfeljebb a termékenység képességének felmutatása lehet a funkciója. És ami a legfontosabb: ez utóbbi egy megrendelt kép, s nem a fényképész megrendezte szituáció. Horváth M. Judit képe szintén nem megrendezett, de nem is megrendelt. Egy véletlenül megtalált pillanat megörökítése, mely lehetőséget teremt mindannyiunk számára, hogy történeteket találjunk ki, miért is áll e két gyermek meztelenül az ablakban.

A kiállítás körüli kisebb médiabotrány felvet jó néhány olyan elvi, elméleti kérdést, amelyek e tanulmány tárgya szempontjából is fontosak. Először is látnunk kell, hogy a cigányokról felvételeket készítő (fotó)művészek szűk kisebbséget jelentenek nemcsak a fényképészek, de még a szociofotósok táborában is. Mindazonáltal a fotó(művészek) többségét valódi jó szándék vezérli, amikor cigányokat fényképeznek, s az sem lehet probléma, hogy nincs szó a másik csoport mélyebb megismerésének szándékáról, a személyes kapcsolatok vágyának megfogalmazásáról, az egyenrangúságról. Ezzel szemben témák és karakterek/arcok/szemek „léteznek”, ám nem személyiségek, nem egyedi emberi entitások, hanem típusok, a cigány mintegy „esszenciája”, így aztán nem is lesz fontos, hogy a képekhez „adatokat” vagy akár „történeteket” lehessen asszociálni. Az egyes helyszíneken és embereken „át” juthatunk el a szegénység és cigányság lényegéhez, e két kategória egymásnak való megfeleltetéséhez. A „forráskritikai” megközelítésünk egyfelől az ismertnek/ismeretlennek tekintett aspektusából fogalmazható meg. Amikor a szociofotósok (számukra) embertelen környezetet rögzítenek csillogó szemű gyermekekkel, ak-

kor úgy tesznek, mintha elsőnek készítenének ilyen felvételt, s nem egy több évtizede kialakult tematizáltság szerinti típusfelvétel a végeredmény. A kép tehát nem egy történeti sorba illeszkedik, hanem úgy jelenik meg, mint első, egyedi és ősképfé, de semmiképp sem mint „konkrét”, s az ábrázoltra nézve „egyedi”. Ha a fénykép készítésének pillanatában világos volna, hogy ez egy „képtípus”, ilyen már készült több száz, s ezzel csak „tematizáljuk” a cigányok világát, talán nem készülné, vagy ha készülné is, nem kerülne nyilvánosságra. Az újra és újra azonos körülmények között készült képek egyediségük ellenére is az általános (az általánosnak ábrázolt) „valóságot” közvetítik a nézőknek, a képek „használóinak”, de minden bizonnyal „elkövetőiknek” is. És ebben valószínűleg mindenki jól érzi magát, aki ebben a játszmában részt vesz. Természetesen voltak, vannak és lesznek olyan fényképészek, akik ezt felismerve nem is készítettek és készítenek ilyen felvételeket, jóllehet láttak és látnak ilyen helyzeteket, mert tisztában vannak ennek „képformáló” hatásával, és morális ellenállásuk is visszatartja őket ettől.

Ha az eddigiekből úgy tűnt volna, hogy az ábrázoltak „lázáadását” akadékoskodásnak tartanám, sietek leszögezni, hogy legfeljebb „első felindulásomban” éreztem így, s – végiggondolva – látom, hogy „antropológiai” választ kell adnom erre a helyzetre is. A megidézett tiltakozók roma politikusok, illetve értelmiségi emberek, s „népük” nevében beszélnek, jóllehet nem szükségszerűen reagáltak és reagálnak így azok az emberek, akik ténylegesen szerepelnek akár csak a kifogásolt képeken, de továbblépve mondhatjuk, hogy képtípusokon. A tiltakozást megfogalmazók valójában önmagukkal is behelyettesítették a képen látható, számukra negatívan tematizált embereket, ilyenformán rájuk is átszármazott a cigány erősen perifériára sodort, lenézett és megvetett alakja, illetve képe. És ebben a helyzetben mi, a kiállítás készítői hiába érvelünk azzal, hogy a fotótörténeti interpretáció egy több évtizedes diskurzusról szól, s ilyenformán a cigányokról/romákról folyó diskurzust szeretnénk megváltoztatni – ha tetszik: a korábbi képet dekonstruálni, majdan a privát fotók és a roma fotósok önképével egy új roma kép megalkotásához hozzájárulni –, a romák elsődleges érzékelése és értelmezése mégis csak az általános negatív képre összpontosul, annak akaratlan agitativ erejétől fél, annak újabb bélyegétől menekül. Talán ennél is fontosabb az a törekvés, amelyre Fosztó László világít rá Ian Hancockot idézve: „A közös tudat kialakításának fontos eleme a roma és nem roma (gadžsikáne) világ közötti kapcsolat azon formája, amelyet Hancock »visszabeszélésnek« (talking back) nevez. A visszabeszélés azt jelenti, hogy a romák visszautasítják azokat a külső reprezentációkat, amelyeket a nem roma kívülállók fogalmaztak meg róluk és átveszik az identitásuk ellenőrzését (control of identities)” (Fosztó 2002: 209). A visszabeszélés, vagyis a nem romák romák helyetti reprezentációjának visszautasítása arra az esetre is érvényes, amikor a „gádzsók” más „gádzsókat” bírálnak, elemeznek, hiszen ezen keresztül a romák reprezentációjához szólnak hozzá – valójában a romák nélkül és a romák helyett. Hiába a korábbi vizuális világ, a negatívnak vagy éppen egzotikusnak konstruált roma kép lerombolása, dekonstruálása, ez csak újabb „gádzsó” mesterkedés lesz.

E kép is finomításra szorul azonban. Nem minden megszólalóra érvényes ugyanis ez a megközelítés, hanem jobbra azokra, akik a roma nemzetépítő mozgalom keretei között fogalmazzák meg önmagukat és identitásukat. Akik a sajátosságok megfogalmazását a társadalmi integrációval párhuzamosan látják megvalósíthatónak, vagyis a nem cigányok és cigányok közös erőfeszítései révén, azok számára nem szükségszerűen sérelmes egy ilyen kritikai interpretáció. Létezik azután a társadalom többsége által cigánynak minősített vagy tekintett és nevezett embereknek az a csoportja, akik úgy akarnak menekülni a cigány megnevezés elől, hogy identitásuknak nem képezi részét a cigány öntudat, sőt fenntartva a másokra jellemző cigány kép negatív konnotációját, éppen a különbségek felmutatása adhatja önbecsülésüket: ők nem olyanok, ők mások

## Epilógus

Miközben Omara és Szentandrassy István művei közül több is helyet kapott a velencei biennálén, amelyek jobbára nem közgyűjteményi darabok, addig a Néprajzi Múzeum gyűjteményének darabjai megírták a pekingi Boyi Galériát a kínai magyar kulturális évad keretében, majd innen hazatérve „bevették” két hónapra a Magyar Nemzeti Galéria harmadik emeleti kiállítósorát is. Mindkét eseménynek éppen a szimbolikus mozzanata a leginkább figyelemreméltó. A soknemzetiségű, és sokszor a kínai kisebbségek számára keserves Kínában talán megrendítő is, ha egy keserves sorsú magyarországi kulturális közösség mutatkozik be. Főleg, ha a bemutatott két magyarországi képzőművészeti tárlat közül ez az egyik. A Nemzeti Galériában pedig ez volt az első cigány képzőművészeti kiállítás; e helyzet úgy is értelmezhető, hogy ím végre bebocsátást nyertünk a művészetek templomába. Ez a kisebbségi művészetnek és művészeknek az elismerése, elfogadása, az autodidakta és naiv kategóriák érvényességének visszavonása vagy legalábbis a tanult művészekkel azonos rangra emelése. A Galéria kiállítása mintegy arra ösztönözte a kulturális tárcát, hogy az NKA bevonásával az anyagot vándorkiállításaként az ország több nagyvárosában is bemutassák. A vándorkiállítás üzenete ekként fogalmazódott meg: a kiállításon és a katalógusban szereplő művészek munkássága valójában egy dologban közös; az erősen tematizált „többségi”, vagyis nem cigány képzőművészet hol romantikus, hol egzotikus, hol pedig idealizált szegényábrázolásával szemben belülről fogalmaznak meg – egymástól eltérő módon, de egyaránt – hiteles képet és életérzést, mellyel nagyban hozzájárulnak a romák önismeretéhez és önbecsüléséhez (Szuhay 2007b).

A cigány/roma képzőművészet legújabb fejleménye a bódvalenkei „freskófalu” program. Ebben az alig 200 lelkes, többségében cigányok lakta faluban Pásztor Eszter és alapítványa ötletére, Horváth János miskolci festőművész művészeti irányításával roma művészek a házak hátsó, rendbe hozott és alapozott falára, átlagban 3 méter magas és 14 méter hosszú felületre freskót készítenek. Nem arról van szó, hogy bárki és bármit festhet, hanem arról, hogy van egy vízió, egy tervezhető cigány virtuális világ, ami házfalak egyedi alkotásainak láncolatán keresztül jön létre (Biczó 2009). Így lehet ebben a pillanatban mégiscsak a roma képzőművészetnek egy állandó helye, éjjel-nappal nyitva tartó kiállítása. Miközben a roma értelmiségiek egyre többen emlegetnek múzeumot, galériát, s mindezt méltó helyszínen, a fővárosban és új beruházásként képzelik el, addig a kézzelfogható valóság mégiscsak az, hogy az egyik legszegényebb kistérségen belül is egy erőteljesen gettósodott falu ad otthont a bizonyos értelemben gyakorlatiasabb és önmegvalósításra vágyó művészek számára. Mert mégiscsak itt a terek végtelennek tűnnek, s maradandóbb is kell hogy legyen minden egyes monumentális kisebbségi üzenet.



## A többség fogságában – kisebbségek médiareprezentációja

### Bevezetés

Tanulmányunkban egy, a kisebbségek médiareprezentációját vizsgáló nemzetközi összehasonlító kutatás *Magyarországra vonatkozó adatait* ismertetjük.<sup>1</sup> A kutatásban, amely elsősorban kvantitatív tartalomelemzésre és kisebb részben kvalitatív diskurzuselemzésre épült, hat európai ország sajtóját vizsgáltuk.<sup>2</sup> A kutatás célja az volt, hogy felmérjük, a nyomtatott európai sajtóban mennyire „láthatóak” a kisebbségek, mely kisebbségi vagy bevándorlócsoporthoz milyen gyakran jelennek meg, milyen módokon (mennyire homogén entitásként, sztereotip szerepekben vagy inkább egyéni megjelenítésben), továbbá milyen témák kapcsán. A kutatás végső soron nem csak feltárni kívánta ezeket a dimenziókat, hanem egyrészt módszertan kidolgozását tűzte ki célul, amely a későbbiekben alkalmas lesz egy összeurópai médiamonitorozáshoz. Másrészt a vizsgálat során szerzett tudás alapján egy, az európai médiák és újságírószakma számára felkínált „jó gyakorlatokat” tartalmazó javaslatcsomagot állított össze, amelynek célja, hogy az újságírók, illetve szerkesztők elősegítsék a kisebbségekről és bevándorlókról való kiegyensúlyozott tudósítást, kerüljék a sztereotip, leegyszerűsítő vagy egyenesen előítéletes beszédmódot.

Jelen tanulmányunkban részletesen foglalkozunk a kisebbségek reprezentációjához kapcsolódó nemzetközi és hazai szakirodalommal, valamint a magyarországi kutatási eredményekkel. Ezt követően összefoglaljuk a fent említett kutatás főbb megállapításait, megmutatjuk a vizsgált magyar országos nyomtatott sajtó kisebbségábrázolásának jellegzetességeit, végül az elemzést két, azonos témában született napilapcikkre szűkítjük, illetve fókuszáljuk.

### Kisebbségek a médiában: ahogyan a nemzetközi szakirodalom látja

#### MÉDIATARTALMAK ÉS MÉDIAREPREZENTÁCIÓK VIZSGÁLATA

A kisebbségek médiabeli ábrázolásával foglalkozó legkorábbi kutatások tartalomelemzéssel készültek és közvetlenül az 1950-es években indult általános médiavizsgálatokhoz kapcsolódtak. A kérdések a médiareprezentációk és jelentések természetére, valamint azoknak a média működésének törvény-

<sup>1</sup> A kutatás 2008. január és 2009. január között zajlott, a hivatalos elnevezése: Media Pilot Project. A kutatást a bécsi székhelyű EU Agency for Fundamental Rights kezdeményezte, a nemzetközi tudományos koordinátora a budapesti MTA Kisebbségkutató Intézet volt. A magyarországi adatfelvételt és elemzést az ELTE Szociológiai Kutatóintézet kutatócsoportja, Heller Mária, Kriza Borbála és Vidra Zsuzsanna végezte.

<sup>2</sup> A részt vevő országok Magyarországon kívül: Egyesült Királyság, Franciaország, Lengyelország, Németország és Spanyolország.

szerűségeivel való összefüggéseire irányultak. Gerbner (1969; 1979), Berelson (1971), Tuchman (Tuchman et al. 1978), Krippendorff (1980), Shoemaker (1991) Gross (1996) munkái elsődlegesen arra keresnek választ, hogy a kisebbségekkel kapcsolatban „ki/mi” és „milyen gyakorisággal” jelenik meg a médiában. Ezt pedig elsősorban a média természete alakítja, méghozzá úgy, hogy egy újfajta valóságot és tudást hoz létre, amely önkényesen szelektál a „való világ” tényei és szereplői közül (Shoemaker 1991). Így teremti meg azt a mediáztat világot, amelyben bizonyos embercsoportok, politikai és történelmi események nagy hangsúlyt kapnak, mások kisebbet vagy egyenesen láthatatlanná válnak. Ehhez kapcsolódik a napirendelmélet (*agenda setting*) tézise is (McComb–Shaw 1972), amely azt állítja, hogy a közönség világról alkotott tudását nagymértékben befolyásolja az, hogy a médiában mi jelenik meg, miről beszélnek, melyek a „fontos dolgok”. E súlyuknál fogva a médiaüzenetek hozzájárulhatnak a társadalmi sztereotípiák gyengítéséhez és erősítéséhez egyaránt.

Stuart Hall (1997) a kritikai kultúrakutatás elméleti keretei között vizsgálta a kisebbségek reprezentációját, különös figyelmet fordítva a másság ábrázolásának történeti változásaira. Értelmezéséhez fontos támpontokat talált a nyelvészetben, például Saussure-nél, aki szerint a másság alapvető fontosságú a jelentés szempontjából. Például a fekete nem önmagában jelent valamit, hanem a fehérrel ellentétben. A jelentés mindig valamilyen relációban alakul ki. Ezt az elméletet kritikusán fejlesztette tovább Derrida, aki szerint nagyon kevés természetes ellentétpár található a valóságban, annál fontosabb viszont, hogy ezek alapvetően egyenlőtlen viszonyt takarnak, a fehér/fekete, férfi/nő, brit/idegen fogalompárok egyik fele domináns, a másik alárendelt. Bahtyin nyelvészeti magyarázata alapján azért van szükségünk a másságra, mert a jelentést csak a „másikkal” való dialóguson keresztül tudjuk létrehozni. Az antropológia (Hall – du Gay 1996; Mary Douglas 1978) szerint a világ dolgait úgy ruházzák fel jelentésekkel, hogy osztályozzák és rendszerbe szervezik őket. Az ellentétpárok azért döntő fontosságúak, mert éles különbséget kell tenni a dolgok között ahhoz, hogy osztályozni lehessen őket. Egy kultúra akkor tud stabil maradni, ha a dolgok maradnak a számukra kijelölt helyen (az osztályozási rendszerben), az „oda nem illő dolgokat” pedig el lehet távolítani. Az idegen, a külföldi, a betolakodó elutasítása értelmezhető ennek a tisztítási folyamatnak a részeként is. Más szóval, úgy lehet a szimbolikus határokat fenntartani, ha zárjuk sorainkat minden előtt, ami más, nem oda való, nem „tisztá”.

Hall az egyes korszakokra jellemző másság-ábrázolásmódokat reprezentációs rendszernek vagy paradigmának hívja. Hall szerint a korai reprezentációs rendszerek sok elemét a mai napig feltehetjük kultúránkban. A legkorábbi képek a korai kolonizáció lenyomatai (találkozás a mássággal az afrikai feketék személyében). Az akkor keletkező reprezentációk jellemzője az ellentétpárokból való gondolkodás: civilizáció (fehér)/vadság (fekete), kultúra/természet. A fekete és a fehér ember közötti különbséget nem kulturális (ami megváltoztatható), hanem természeti meghatározottságnak tekintették. Hall szerint a polgárjogi mozgalom kezdte először ki a feketékről alkotott, évszázadok óta fennálló rasszkoncepciókra épülő reprezentációs rendszert. Az emancipációs politikák és jogegyenlőség elvének előretörése ellenére az ábrázolások sztereotip jellege ma is meghatározó. A *sztereotipizálás* lényege, hogy egyszerre esszencializál, leegyszerűsít, természetivé tesz és ellentétpárokból gondolkodik, célja pedig a szimbolikus hatalom fenntartása (Said, Foucault, Gramsci).

Hall rámutat arra is, hogy a rasszista ábrázolásmód a kulturális beágyazottsága ellenére megváltoztatható, hiszen a jelentés sohasem teljesen rögzített. Lehetséges az *átkódolás* (*trans-coding*), a sztereotípiák megfordítása vagy új jelentés kialakítása (például az olyan megjelenítés, amikor a korábban csak negatív jelentéssel bíró fekete test új, meglepő vagy humoros jelentéssel ábrázolódik).

A kisebbségi csoportok és témák fontosságát tehát a média nagymértékben tudja befolyásolni. A *whitewashing*, a *kulturális kifehérítés*<sup>3</sup> (Gabriel 1998) kifejezés arra hívja fel a figyelmet, hogy

<sup>3</sup> A 'kifehérítés' fogalma a kisebbségekre általában használható, de természetesen eredetét tekintve az afroamerikai csoportra utal.

a kisebbségek nem láthatatlanná válnak, hanem láthatatlanná teszik, kimossák, kifehéritik őket az újságok soraiból, a tévék képernyőjéről. Vagyis, amikor a *whitewashing* jelenségével van dolgunk, akkor a média „nem fontos” ügynek kezeli a kisebbségekkel kapcsolatos kérdéseket. Van Dijk (1989) kiemeli, hogy amennyiben a csoportok és tagjaik mégis láthatóvá válnak, legtöbbször sztereotip módon, az erőszakkal, bűnözéssel, „furcsa kulturális szokásokkal” azonosítva jelennek meg. Több európai országban végzett kutatások eredményei mind hasonló tendenciát mutattak: a kisebbségeket az esetek többségében „problematisztikus népcsoportként” tünteti fel a média. Leggyakrabban a róluk kialakult sztereotip képnek megfelelő társadalmi szerepekben, a legjellemzőbbnek vélt társadalmi problémákhoz kapcsolódóan válnak láthatóvá. A kisebbségekhez tartozók elvtve szólnak meg vagy szerepelnek mint fontos vagy hiteles emberek; tulajdon hangjuk és szempontjuk szinte teljességgel hiányoznak a médiából.

Miként az elemzések egy része rámutat, a nyíltan rasszista beszédmódot az 1970–80-as években a legtöbb nyugat-európai országban fokozatosan felváltja egy sokkal burkoltabb *kódolt nyelv* (Downing–Husband 2005). Ebben látszólag semleges kijelentések és ábrázolási módok jellemzik a kisebbségek bemutatását, amelyek azonban mégis rasszista alapvetésekre épülnek (például egy műsor igyekszik semleges és kiegyensúlyozott lenni, de az az alapvetése, hogy a feketék a problémák okozói). Hall (2000) és Van Dijk (1989) kutatásai szerint mindkét típus egyszerre van jelen, de a második elterjedtebb és ugyanakkor alattomosabb, mert láthatatlan vagy legalábbis nehezen felismerhető.

A médiakutatásban az 1970-es évektől mind jelentősebbé váló konstruktivista szemlélet azt állítja, hogy az újságírók és szerkesztők egyéni attitűdjei és gondolkodásmódja sokkal kisebb hatással vannak a reprezentáció módjára, mint a médiák társadalmi és szervezeti súlya. A médiamunkások abban érdekeltek, hogy saját és médiaorgániumuk státuszát fenntartsák, ami úgy biztosítható, ha a fennálló társadalmi erőviszonyokat reprodukálják a médiabeli diskurzusokban (Jensen 2002). Ebből a kritikai megközelítésből adódott az a felismerés, hogy a médiatartalmak és reprezentációs technikák elemzése önmagában nem elegendő; a médiamunkások és szerkesztőségek működését is vizsgálni kell.

Ezzel egy időben a *kvantitatív tartalomelemzés* kritikája is megfogalmazódott, elsősorban azt kifogásolva, hogy a módszer túl leegyszerűsítő. A kutatók által felállított kategóriákba és kódokba lehetetlen a nyelvet jellemző összetett jelentéseket beszorítani. Ráadásul ezzel a módszerrel nem tudjuk a stílust és annak hatásait értelmezni, és elvesznek az adott kort meghatározó asszociációk, szimbolikus értelmezések is. A nyílt rasszizmus alternatívájaként megjelenő, fentebb már említett kódolt nyelvben például „keresni kell a rasszizmust”, megfejtteni és értelmezni kell a kódokat. A véletlenszerű mintavétellel létrehozott adatbázisokban megvizsgálhatjuk ugyan, hogy mely témák milyen gyakorisággal kerülnek elő, de ugyanakkor elvesznek a kisebbségekről „elmesélt történetek” (Downing–Husband 2005).

E problémákat kezelni látszottak azok a *kvalitatív elemzések*, amelyek a humán tudományokban egyre inkább előtérbe került interpretatív módszerekre épültek (Priest 1996; Deacon et al. 1999). Ezekben a kutató a médiatartalmakat szövegeként kezeli és a szövegelemzés módszerével vizsgálja. Az egyik legelterjedtebb módszer a kritikai diskurzuselemzés, amely a latens (például rasszista) jelentések feltárására is alkalmas (Fairclough 1992; 1999; Wodak–Meyer 2001). Ugyanakkor természetesen ennek a módszernek is megvannak a korlátai. Mint minden kvalitatív módszer esetében, itt sem tudunk ok-okozati összefüggésekre választ adni, továbbá fennáll annak a veszélye is, hogy a kutató „túlinterpretálja” a szöveget saját, szubjektív értékei alapján. A pozitívizmus bíráló dekonstruktívizmus, posztmodernizmus vagy posztkolonializmus elméleteiből kinőtt kvalitatív kutatási módszerek arra is alkalmatlanok, hogy a megbízhatóság és megismételhetőség kutatási kritériumainak megfeleljenek (Downing–Husband 2005). A *kritikai diskurzuselemzés* legfőbb kritikája pedig azt kifogásolja, hogy a Fairclough által vizsgált mikro- (szöveg) és makro- (társadalmi) közeg között lévő köztes szintet nem kutatja. Így ez a módszer figyelmen kívül hagyja a médiatartalmakat előállítókat, valamint a befogadó és fogyasztó közönséget (Jensen 2002).

## BEFOGADÁS- ÉS HATÁSVIZSGÁLATOK

A médiahatást vizsgáló korai kutatásokat a Frankfurti Iskola elméleti alapvetései határozták meg (Adorno–Horkheimer 1977). Kultúrkritikai tézisük szerint a „tömegtársadalom artikulálatlan, egy-nemű masszát alkot” és „arctalan, s befolyásolható tömegként viselkedik (Dessewffy–Gayer 1999: 21). Továbbá úgy vélték, hogy a média üzenete közvetlen hatást gyakorol a befogadóra (Morley 1999; Morley–Brundson 1999). Kritikusai közül Robert Merton (1946) propagandavizsgálata azt kifogásolta, hogy a média befolyását tekintve nem mindenható és a hatásmechanizmus nem egyszerű és közvetlen folyamat. A tömegtársadalom sem értelmezhető egyszerűen atomizált individu-umok halmazaként. Lazarsfeld kollégáival (1948; illetve Katz–Lazarsfeld 1955) kidolgozta az ún. kétlépcsős kommunikáció modelljét. Eszerint a befogadó véleményét elsősorban a mikrokörnye-zetében lévő véleményirányítók befolyásolják, akik véleményformálásukban a médiára támaszkod-nak. Az is újtásnak számított, hogy nem a hatásátvitel, hanem a használat szempontjából vizsgálták a közönséget: megfordították tehát a vizsgálat tárgyát és nem azt nézték, hogy hogyan hat a média a befogadókra, hanem azt, hogy a befogadók mit tesznek a média üzeneteivel (használatelmélet) (Katz–Lazarsfeld 1955; Klapper 1960).

A médiaközönség-kutatásokban a következő nagy szemléleti váltást a kommunikációelmélet és a kultúrakutatás elméleteinek alkalmazása jelentette. A használatelmélet paradigmájában maradv-a azt tartották fontosnak, hogy a szövegek sokféleképpen értelmezhetőek (*poliszémia*) és ezeket az eltérő interpretációkat kell vizsgálni, valamint azt, hogy hogyan jönnek létre a különböző jelen-tések (Hall 1973). Morley (1992; illetve Morley–Brundson 1999) a médiaszövegek értelmezését összekapcsolta a közönség társadalmi státuszának, gazdasági hátterének és szubkulturális beágya-zottságainak vizsgálatával. A kvalitatív kutatások egyre erőteljesebben jelentek meg a befogadás- és hatásvizsgálatok körében. Gillespie (1995) etnográfiai módszerekkel vizsgálta London nyugati ré-széiben élő pandzsábi fiatalok tévéfogyasztási szokásait és reakcióit. A brit ázsiaiak identitásának értelmezéséhez kívánt így hozzájárulni. A szerző állítása szerint a fiatalok számára a média által közvetített populáris kultúra és a fogyasztói társadalom képei lehetővé tették, hogy túllépjenek az etnikai vagy más identitásaikon és új identitásokat alkossanak maguknak.

**Kisebbségi média**

A kisebbségi médiával foglalkozó kutatások (Riggins 1992) arra a kettősségre hívják fel a figyelmet, hogy az etnikai vagy más kisebbségi csoportok által és a közösségük számára fenntartott médiák egyszerre szolgálják a csoport kulturális fennmaradását és járulnak hozzá az asszimilációjukhoz. Látszólag ellentmondásnak tűnik, hogy hogyan is erősítheti az asszimilációt a kisebbségi média. A kutatók több olyan tényezőt is megneveztek, amelyek befolyásolják ezt a folyamatot. Az ilyen szervezeteknél dolgozó szerkesztők, újságírók intellektuálisan kötődnek a többségi társadalomhoz, így a médiatartalmak elkerülhetetlenül tükrözni fogják annak kulturális elemeit. Ugyanakkor az is gyakori, hogy maguk az újságírók nem is a kisebbségi csoport tagjai. A többségi médiának nemcsak a tartalmait, hanem a műfajait is „utánozzák”, és ezáltal öntudatlanul követik a többségi kulturális mintákat. A többségi minták kerülése viszont intellektuális gettósodáshoz vezethet. A kisebbségi csoportnak lehetnek olyan tagjai, akik erősen asszimilálódtak és amennyiben a kisebbségi média rájuk (is) fókuszál, az a kisebbségi kultúra közvetítésének erodálásához vezethet. Hasonló meg-fontolásból történhet, hogy a többségi nyelv lesz a meghatározó, és ez is az asszimilációt erősítheti. Vannak azonban a kulturális reprodukciót és a párhuzamos intézményépítést elősegítő hatások is. A kisebbségi média sokszor az ellenállás ideológiáját közvetíti, a kisebbségi nyelvet részesíti előnyben és ő maga tematizálja a médiatartalmakat. A kisebbségi médiát azonban többnyire az eltűnés, az ér-dektelenné válás veszélyezteti. Riggins több olyan, policy jellegű lépést említ, amely nagymértékben

hozzájárul ahhoz, hogy egy közösség médiája sikeresen működhessen. Kiemeli, hogy a kisebbség valós igényeit kell szem előtt tartani, együttműködést kell kialakítani más kisebbségi intézményekkel, a többségi média hírtartalmait nem szabad figyelmen kívül hagyni, érdemes a kisebbséghez tartozó újságírókat alkalmazni és valós kapcsolatot kell tartani a kisebbségi közösséggel.

### Kisebbségek a médiában – a magyarországi helyzet a kutatások tükrében

A magyarországi kutatások különösen a rendszerváltás utáni időszakban a kisebbségek médiareprezentációja során elsősorban a legnagyobb lélekszámú és legperiferikusabb helyzetű kisebbség, a romák médiában való megjelenését vizsgálták. Kivételt képez ez alól egy nagyobb médiatörténeti kutatás, amelyre 2002–2003-ban, Kovács Éva vezetésével került sor. E kutatás az „idegenek” és külföldiek nyomtatott sajtóbeli megjelenését vizsgálta az 1945 és 2000 közötti időszakokra vonatkozóan.<sup>4</sup> A kutatás elsősorban diskurzuselemzésre épült, de egy rövidebb kvantitatív vizsgálat is készült az összegyűjtött anyagból.<sup>5</sup> Arra a kérdésre keresett választ, hogy a II. világháborút követő időszakban, a szocializmus különböző periódusaiban, majd a rendszerváltást követő tíz évben a magyar sajtóban kik voltak az „idegenek”, milyen gyakorisággal jelentek meg, a hozzájuk való viszony a politikai ideológiák változásai közepette hogyan módosult (barát versus ellenség stb.). Az „idegenséget” tágan értelmezve a kutatás mindenekelőtt a külföldieket, a Magyarországon élő kisebbségeket, valamint a vallási, illetve eltérő életmódú (hippik, csövesek) csoportokat vizsgálta. A nagy időintervallumot átívelő és több mint 6000 cikket elemző kutatás végső megállapításai közé tartozik az a következtetés is, hogy a sajtó súlyos ideológiai befolyásoltsága és a különböző politikai érdekek, valamint a napi politikai változások – elsősorban az 1990 előtti sajtócenzúra időszakában – nagyban befolyásolják, hogy milyen képet közvetít a magyar sajtó a külföldiekkel, idegenekkel, kisebbségekkel kapcsolatban. Az elszigeteltség megszűnésekor (vagyis a rendszerváltást követően) viszont sokkal inkább a társadalomban meglévő előítéletek, hiányos ismeretek tükröződtek a fenti csoportokkal foglalkozó sajtócikkekben.

Magyarországon már az 1970-es évektől készültek kutatások, amelyek azt vizsgálták, hogy az országos sajtóban a cigányság hogyan jelenik meg, milyen a média által konstruált cigánykép. E kutatások során a sajtó elemzését a tartalomelemzés módszerével végezték. Az 1970-es években készült egy jelentősebb vizsgálat, amely tíz év anyagából 344 cikket vizsgált. A következő nagyobb ívű felmérésre csak 1987-ben került sor. Ez utóbbi felmérés során az 1986–87-es évek adataiból 232 cikket elemeztek.<sup>6</sup> Egy 1984-es felmérés<sup>7</sup> adatai pedig azt mutatták, hogy a magyar médiából majdnem teljességgel hiányoznak a cigánysággal foglalkozó híradások, műsorok, tudósítások.

A cigányság médiareprezentációja fokozatosan nőtt ugyan, de az 1990-es évek elejéig mégsem volt meghatározó. Ennek oka a fent leírt jelenségben keresendő: a szocializmusban a „cigánykérdést” nem etnikai, hanem szociális problémaként kezelték, és ennek megfelelően a médiák is csak elvétve foglalkoztak a magyarországi cigánysággal mint etnikai csoporttal.

<sup>4</sup> A kutatás eredményeiből született tanulmányok: Vidra Zsuzsanna 2005. Kína és a kínaiak a magyar sajtóban. 1945–2000. *Kisebbségkutatás*, 3.; Vidra Zsuzsanna 2006. Cigányság a magyar sajtóban, 1945–2000. In Tóth Pál Péter szerk.: *Bevándorlás Magyarországra*. [Kisebbségkutatás Könyvek.] Budapest: Lucidus Kiadó, 249–287. Farkas Attila Márton – Mund Katalin: A „Nyugat” a Kádár-kor sajtójában. In Tóth Pál Péter szerk. *Bevándorlás Magyarországra*. [Kisebbségkutatás Könyvek.] Budapest: Lucidus Kiadó, 287–324.

<sup>5</sup> A kvantitatív kutatás három évet vizsgált, tartalomelemzéses módszerrel. Lásd Kovács Éva – Kriza Borbála 2004. Külföldiek és más „idegenek” a magyar sajtóban az 1945-ös, az 1990-es és a 2000-es években *Regio*, 4. 133–153.

<sup>6</sup> Vicsek 1997. Az 1977-es kutatást Lendvay Judit, az 1987-es vizsgálatot pedig Hegedűs T. András készítette.

<sup>7</sup> Terestyéni 1984.



Az 1990-es években ez a hallgatás megtört, az etnikum mint fogalom bekerült a köztudatba és a köznyelvbe, a „cigányság” téma lett. 1998-ban elkészült az első nagy átfogó jelentés, amely részletes tartalomelemzéssel feltárta a többségi média romaképét, elemezte a romák részvételét a többségi médiában és a reklámokban, valamint – az érintett médiapiac főbb roma és nem roma szereplőivel készített interjúk segítségével – megvizsgálta a kisebbségi roma médiák helyzetét.<sup>8</sup> (A jelentés szakpolitikai ajánlásokat is megfogalmazott a döntéshozók számára.) A politikai diskurzusoknak is részévé vált a kisebbségi kérdés és szűkebb értelemben a „cigánykérdés”, főleg a kisebbségi törvény megalkotásának során. Ezzel egyidejűleg jogvédő és polgárjogi szervezetek alakultak, amelyek aktivitásuk révén tovább fokozták a „kisebbség”, „etnikum”, „cigányság” fogalmainak a köztudatban való elterjedését.<sup>9</sup>

Az 1990-es évek sajtóvizsgálatai közül érdemes megemlítenünk Vicsek Lilla kutatását, aki az országos cigány kisebbségi önkormányzat megválasztásának hat hónapos időszakát vizsgálta 1995-ben. Kutatásairól a „Cigánykép a magyar sajtóban” című cikkben számolt be. A kutatások szempontjából a következő igen jelentős periódus az 1997-es székesfehérvári „gettóügy” kapcsán kirobbant konfliktus médiareprezentációjának elemzése volt. Az üggyel kapcsolatban számos vizsgálat készült.<sup>10</sup>

A fenti elemzések a következő kérdésekre keresték a választ: milyen szerepekben jelennek meg a híradásokban, a cikkeken a cigányok: pozitív vagy negatív képet kapunk-e róluk? Milyen témák kapcsán kerülnek szóba a cigányok? Az újságok vagy a híradások inkább a „cigánykérdés” körüli problémákat vagy eredményeket hangsúlyozzák? A cikk szerzői hogyan viszonyulnak a cigánysághoz? A konfliktusok megjelenítése esetén az újságíró végez-e megfelelő tényfeltárást?

A különböző vizsgálatok hasonló eredményeket hoztak: a cigányság megjelenítése során általában a problémákat hangsúlyozták, az okokat nemigen kutatták, így az a benyomás keletkezhetett a nézőben vagy az olvasóban, hogy a kérdés olyannyira bonyolult és reménytelen, hogy már változtatni sem igen érdemes rajta. A helyzet súlyosságáért pedig a cigányságot terheli a felelősség; a cikkeik többségének legalábbis ez a végkicsengése. A problémák okait elsősorban a devianciában látták a szerzők, és mivel e jelenséget megint csak nem magyarázták megfelelőképpen, az a téves elképzelés alakulhatott ki a befogadóban, hogy a problémák etnikai „eredetűek”.<sup>11</sup> Jellemző továbbá a cikkekre, hogy a csoportot (cigányságot) homogenizálják, illetve hogy egy-egy ügy vagy konfliktus kapcsán az érintetteket, a cigány szereplőket meg sem szólítják. A sajtóban a cigányságról nagyon kevés téma kapcsán olvashatunk, jobbra csak akkor, ha a bűnözésről, konfliktusokról, illetve a kultúráról esik szó.<sup>12</sup> A legáltalánosabb probléma azonban, hogy a cigánysággal kapcsolatos sztereotípiákat az újságcikkek nem hogy enyhítették volna, hanem egyenesen még táplálták őket.

Erre a következtetésre jutott az a kutatás is, amely a 2002-es parlamenti választásokat megelőző négy hónapban vizsgálta, hogy milyen módon jelennek meg a romák a kampányidőszakban.<sup>13</sup> A kutatás módszerét tekintve a kvantitatív tartalomelemzést és a kvalitatív „értelmező szövegfeldolgozást” kombinálja. A témák megjelenési gyakoriságát vizsgálva az aktuális országgyűlési választások (ezen belül is elsősorban a rendszerváltás óta időről időre napirendre kerülő parlamenti kisebbségi képviselet) mellett a romák társadalmi helyzete (szegénység, munkanélküliség), valamint a több-

<sup>8</sup> Az 1980-as évek elején majdnem teljes csend vette körül a témát, 1994-ben viszont már 3-4 naponként jelentek meg tudósítások, 1996-97-ben pedig már 2-3 naponként is. Lásd Bernáth–Messing 1998.

<sup>9</sup> A cigányság sajtóreprezentációjának történeti alakulásáról lásd Vidra 2006.

<sup>10</sup> Bernáth–Messing 2000. 13–27.; továbbá: Kerényi–Kende 2000.

<sup>11</sup> Ezek a megállapítások elsősorban a Vicsek-tanulmányban találhatók.

<sup>12</sup> Lásd erről bővebben Bernáth Gábor tanulmányát, amely a „Bazi nagy roma lagi” című, a romákat szélsőségesen sztereotip módon ábrázoló, és ezért nagy tiltakozást kiváltó kereskedelmi tévéműsor kapcsán összegezte a magyar média legsúlyosabb torzításait a romák megjelenítése során. Bernáth Gábor 2003. Hozott anyagból. A magyar média romaképe. *Beszélő*, 6.

<sup>13</sup> Terestyéni 2004.

ség és kisebbség közötti konfliktusok (ezek közül is elsősorban a zámolyi gyilkosság és a jászladányi iskolai szegregáció) témái jelentek meg nagy számban a vizsgált cikkekben.

A médianyelv behatóbb vizsgálata mutatta ki azt is, hogy a szegénység, a bűnözés etnicizálódik, hiszen a romákat folyamatosan szegény környezetben vagy a devianciákkal összefüggésben (bűnelkövetőként) látjuk, a helyzetet súlyosbítja továbbá, hogy ezzel együtt folyamatosan erősödik a közbeszédben és az intézmények szintjén a kirekesztés retorikája („érdemtelen szegények”, ki-lakoltatások), ami visszaköszön a médiában is.<sup>14</sup>

Az 1990-es évek végéig főként tartalomelemzéssel végzett kutatások készültek. Ezeket lassan kiegészítették azok a vizsgálatok, amelyek kvalitatív módszereket alkalmaztak. Többek között egy fókuszcsoportos kutatás (Bernáth–Messing 2001) a percepció oldaláról arra keresi a választ, hogy milyen hatást gyakorolnak egyes médiatartalmak a romák önértékelésére, identitására és a kisebbség-többség viszonyának értelmezésére. A „Barátok közt” sorozat néhány epizódon keresztül tematizált egy roma történetet. A kutatás során négy, különböző összetételű (egy budapesti roma értelmiségi, illetve egy nem értelmiségi, egy vidéki roma politikusi és egy oláh cigány női) csoport véleményét elemezték. A csoportok megítélése egy-egy témával kapcsolatban meglehetősen heterogén volt (például az identitásminták, a jogsérelem elleni harc hatékonysága, a többségi társadalom előítéletességének növekedése vagy csökkenése a sorozat hatására). Egyedül abban mutatkozott konszenzus, hogy az elemzett diszkriminációs eset minden résztvevő számára egy ismert és már tapasztalt valóságot képezett le.

A már említett jászladányi iskolaügy nyomtatott sajtómegjelenéséről készített kvalitatív kutatásban Messing Vera külön vizsgálja a jobboldali, radikális jobboldali és baloldali lapokat; az adott ügyet tehát a megfelelő belpolitikai kontextusba ágyazva elemzi.<sup>15</sup> Különösen a jobboldali lapok esetén mutat rá arra, hogy milyen finom eszközökkel lehet a médiaüzenetet befolyásolni. Ilyenek például a romák sztereotíp ábrázolása érzelmi töltetű kifejezések használatával, a nem romák „háborús veszélyeztettségének” sugalmazása, valamint összeesküvés-elméletek gyártása.

Az elmúlt években számos olyan kvalitatív elemzés készült, amely egy-egy nagyobb horderejű ügy kapcsán kívánta feltárni az elektronikus médiák romaképét. A 2006 őszén roma emberek által elkövetett olaszliszakai gyilkosság televíziós híradásairól több tanulmány is született.<sup>16</sup> Az esemény később a romákkal kapcsolatos magyar közbeszéd egyik kulcsmomentumának is tekinthető, hiszen „Olaszliszka” tette szalonképessé sokak számára a „cigánybűnözés” addig tabuként kezelt fogalmát.<sup>17</sup>

Pócsik Andrea a közszolgáltatóság kritériumait szembeesíti azzal a társadalmi nyomással, amely az eset kapcsán kialakult cigányellenes közhangulatot jellemzi. Elemzése során az olaszliszakai esetről készített riportokat, stúdióbeszélgetéseket, valamint a közszolgálati média és az általa megszólított szereplők megnyilvánulásait vizsgálja (Pócsik 2007).

2005-ben kormányzati megbízásból készült el az ún. Zöld Könyv, amely egyrésztől áttekintést ad a romák médiaábrázolásáról, másrésztől szakmai ajánlásokat fogalmaz meg. A tanulmány megjegyzi, hogy az alkotmányos és a médiaetikai normák betartása alapvető fontosságú, de ugyanakkor a „helyes és helytelen ábrázolás között nem húzódik »objektív« határvonal”, ezért a tartalmak előállítása során a szerkesztőkre és újságírókra, riporterekre hárul a mérlegelés feladata. Ebben nyújt segítséget ez a kutatók és médiaszakemberek által alkotott szakmai anyag. Többek között

<sup>14</sup> Bernáth 2003.

<sup>15</sup> Messing 2004.

<sup>16</sup> 2006. október 15-én Olaszliszka egy nem roma férfi autójával elsodort egy roma kislányt, aki azonban nem sérült meg a balesetben. A kislány családja, amely a gyereket halottnak hitte, feldühödve rátámadt a férfira, akit az autóban ülő lányai szeme láttára agyonverték. Az esetből politikai ügy lett, különösen a radikális jobboldal számára vált Olaszliszka a „cigánybűnözés” szimbólumává.

<sup>17</sup> Pócsik 2007., valamint Kucsera 2008.

mérlegelés tárgya kell hogy legyen, hogy egy adott híradásban, riportban fontos-e elmondani, hogy az adott szereplő roma. Amennyiben romaként jelenít meg valakit az újságíró, érdemes rákérdezni a szereplőnél, hogy romaként kívánja-e magát viszonlátni. A „helyes” ábrázolás egyik alapeleme a kontextus megfelelő bemutatása. Ha ez hiányzik, akkor erősödhet annak a valószínűsége, hogy a sztereotíp értelmezéseknek nyit utat az újságíró. Fel kell tenni a kérdést, hogy egy adott téma bemutatásakor mennyire indokolt azt roma problémaként ábrázolni és nem lenne-e célravezetőbb általános társadalmi kérdésként kezelni. Úgy is meg lehet fogalmazni a problémát, hogy: „mennyiben indokolt a kérdés etnicizálása?” Fontos továbbá, hogy a humoros helyzetek bemutatása során ne legyen a romákra nézve sértő a tartalom. Alapvető fontosságú, hogy a média tudatosan lebontsa a „roma reprezentációs gettó” képét, tehát azt az előítéletet, hogy a romák általában negatív szerepekben és tematikákban jelennek meg. Ennek eszköze lehet például, hogy a romák mint az „utca embere” vagy show-műsorok résztvevői-közönsége, illetve mint szakértők nem roma tematikájú műsorokban szerepelhetnének. További ajánlasként fogalmazódik meg, hogy alakuljanak ki kapcsolatok roma szervezetekkel, amelyeknek a véleményét vegyék figyelembe, illetve hogy az újságíróképzések tananyagába épüljenek bele a kulturális másság ábrázolásának a kérdései.

## **Kisebbségek médiareprezentációja Magyarországon 2008–2009. Esettanulmány**

### **MÓDSZERTAN**

A jelen vizsgálat a médiakutatásokban használatos tartalom- és diskurzuselemzés módszerét végíti. A kétféle megközelítés használata egyrészt lehetővé teszi, hogy az egyes módszerek hiányosságait a másik módszer alkalmazásával valamelyest kiegészítsük, másrészt így lehetőség nyílik, hogy többféle kérdésre is választ kereshessünk egy vizsgálat keretében.

A tartalomelemzéssel ugyan nagy elemszámú mintát tudunk bevonni, és a főbb tendenciákra rámutatni, a vizsgálat dimenziói azonban elég szűkösek. Lényegében csak egyszerű eloszlásokat vizsgálunk, amivel az tudjuk feltárni, hogy (1) milyen csoportok jelennek meg a médiában és milyen gyakorisággal, vagyis mennyire láthatóak vagy láthatatlanok az egyes etnikai, társadalmi csoportok. Továbbá azt tudjuk megállapítani, hogy (2) mennyiben van lehetőségük saját hangjukon megszólalni, azaz: inkább róluk vagy inkább ők beszélnek. A kvantitatív elemzéssel a (3) jellegzetes társadalmi szerepek körét is meg tudjuk rajzolni. Ugyanez a logika működteti a (4) kisebbségek kapcsán megjelenő tematikák körét is. (5) A tartalomelemzés, miként általában, itt is kitér arra, hogy a csoportok reprezentációja milyen értékítéssel párosul (inkább pozitív vagy inkább negatív).

A kvalitatív elemzés során a kritikai diskurzuselemzés módszertanában kidolgozott lépéseket követjük. A vizsgálat első szakaszában a kutatott periódus legfontosabb tematikáit azonosítjuk. Egyrészt a kvantitatív adatbázis alapján megállapítjuk, hogy melyek azok a témák és témakörök, amelyek a legnagyobb gyakorisággal fordulnak elő a kisebbségeket érintően. Másrészt, a kutató, amennyiben a vizsgálatához nem használt kvantitatív módszert, támaszkodhat a kontextus ismeretére és kiemelheti a közbeszédben a legjellemzőbbnek ítélt témákat. A témák elemzését ezután *interpretatív módszerrel* végzi el: megvizsgálja milyen szókapcsolatok, sztereotíp ábrázolások, kontextualizálások, másodlagos jelentések vagy kétértelműségek jellemzik az ábrázolást. Ezek összességéből tud konklúziót levonni és megállapítani, hogy az adott média milyen módon kezeli a kisebbségeket.

## MINTAVÉTEL

A mintavétel egyik legfontosabb lépése az elemzendő médiaorgánumoknak a kiválasztása. Az itt bemutatott kutatás egy nemzetközi összehasonlító vizsgálat része, így a kiválasztás egyik fontos szempontja az összehasonlíthatóság volt. Ennek megfelelően két politikai és két bulvárlap került a mintába, mindkét típusból a két legnagyobb példányszámú: a *Népszabadság*, a *Magyar Nemzet*, illetve a *Blikk* és a *Bors*. Ezzel egyrészt az eltérő politikai nézőpontokat, másrészt a minőségi és a bulvármegjelenítések közötti különbségeket kívántuk lefedni.

A mintavétel következő fázisában el kell dönteni, hogy milyen időszakot és milyen gyakorisággal szeretne a kutatás vizsgálni. Előfordulhat, hogy egy-egy fontosabb közéleti témához fűződően egy rövidebb időszakot ölel át a kutatás, vagy tendenciákat kíván feltárni és hosszabb időszakot mér fel. Ebben a kutatásban a tendencia került a fókuszba: általában hogyan láttatja a média az egyes kisebbségi csoportokat. Ennek fényében egy egyéves perióduson belül négy kódolási hetet jelöltünk ki.<sup>18</sup> Ezen belül az eredeti kutatási tervnek megfelelően minden egyes nap minden egyes cikke került volna lekódolásra, azonban az első kódolási szakasz során bebizonyosodott, hogy ez sok szempontból fölöslegesen nagy adatmennyiséget produkál és a kódolást a mintaheteken belül 3 napra szűkítettük.<sup>19</sup> Minden egyes cikk lekódolására azért volt szükség, hogy ki lehessen mutatni, hogy az összes cikken belül mekkora arányban jelennek meg a kisebbségekkel foglalkozó cikkek, azok „mennyire fontosak” a média számára. Külön kódoltuk a kifejezetten kisebbségi tematikájú cikkeket. Ezeknél a kódolás sokkal részletesebb volt, és lényegében a fent említett ötféle vizsgálati dimenziót fedték le. Fontos volt még, hogy külön kerültek kódolásra a cikkek címei és maguk az írások.

## TARTALOMELEMZÉS20

(1) Elsőként azt vizsgálta a kutatás, hogy a kisebbségek és a kisebbségi témák mennyire láthatóak a sajtóban. Az eredmények, a nemzetközi tapasztalatokkal és korábbi hazai kutatásokkal össze- csengve azt mutatták, hogy a kisebbségek jelenléte nagyon alacsony: a négy hét során megvizsgált 4350 cikkből mindössze 166 (3,8%) foglalkozott ezzel a témával. A politikai és a bulvársajtót összehasonlítva kiderül, hogy a bulvárt még kevésbé foglalkoztatja ez a kérdéskör. A minőségi – vagy másképpen *fősodratú/mainstream* – lapokban a 2326 cikkből 111 (4,8%), míg a bulvárbán 2024 cikkből 55 (2,7%) érintett kisebbségi témákat.

Fontos volt azt is feltárni, hogy mely csoportok jelennek meg a nyomtatott sajtóban. Ennek nyomán a legfontosabb eredmény, hogy a vizsgált lapokban a leginkább megjelenő kisebbségi csoportok a romák (21%) és a határon túli magyarok (13%), ami jelzi, hogy a magyar sajtó által konstruált valóságban ez a két csoport jelenti a „kisebbségi témát”. Minden más csoport alig észrevehető módon, pár százalékot elérve van jelen.<sup>21</sup> Fontos megállapítás ezenfelül, hogy a két politikai napilapot

<sup>18</sup> 2008-ban január 28. – február 1.; március 31. – április 6.; május 5. – május 11.; június 9. – június 16.

<sup>19</sup> Itt szerepet játszott az a megfontolás, hogy bizonyos európai országokban a napilapok a hazai lapoknak a sokszorosai, akár százoldalasak is lehetnek. Ezek lekódolása annyiban fölösleges, hogy a keresett tendenciák kisebb elemszámnál is kirajzolódnak.

<sup>20</sup> Az itt bemutatottak a teljes kutatásnak csak egy kis töredékét képezik, az egyes elemzési dimenziókban a legfontosabbnak ítélt eredményeket választottuk ki, annak szem előtt tartásával, hogy az öt dimenzióról jó illusztrációt adhassunk.

<sup>21</sup> A kódolt kisebbségi csoportok: roma/szinti/utazók, kínaiak, románok, ukránok, szerbek, németek, szlovákok, lengyelek, bolgárok, örmények, görögök, horvátok, szlovének, feketék, más délkelet-ázsiaiak, EU-tagállambeli kelet-európaiak, nem EU-tagállambeli kelet-európaiak (oroszok is), egyéb nem EU-tagállambeliek, magyarok nyugati országokból, magyarok kelet-európai országokból, diaszpóra magyarok (rajtuk a határon túli magyarokat értjük), afroamerikaiak, indiánok, spanyol ajkú amerikaiak, óslakosok, palesztinok, kevert, egyéb magyarok. A lista azért ennyire tág, mert nem

összevetve kiderült, hogy a *Magyar Nemzet*ben a kisebbségi tematikájú cikkek 24%-a foglalkozik a határon túli magyarokkal, míg a vizsgált négy hét során a *Népszabadság*ban ez a csoport nem is jelent meg.

(2) A következő vizsgált dimenzió a „kisebbségek hangja”, tehát annak megállapítása, hogy mennyire aktív vagy passzív szereplők az egyes csoportok tagjai, megszólalnak-e saját hangjukon, vagy inkább mások beszélnek a nevükben. A nemzetközi szakirodalomból jól tudjuk, hogy legtöbbször „hangtalanok” a kisebbségek, és ezt a tendenciát a magyar sajtóban is felfedezhetjük. A kisebbségi tematikájú cikkekben lekódolt 380 megszólalónak több mint a fele, 196 (52%) többségi háttérrel rendelkezik, míg kisebbségek vagy valamilyen kisebbségi szervezethez tartozók csak az esetek 36%-ában kaptak szót. Ebben a tekintetben a politikai és bulvárlapok között nem volt szignifikáns különbség.

A kutatás nemcsak a megszólalókat vizsgálta, hanem a szereplők háttérét is, tehát azokat, akik megjelennek a cikkben, de nem szólalnak meg. Ebből a szempontból már egy kicsit kedvezőbb a kép: a kisebbségi témájú cikkekben a szereplők 43%-a a kisebbségi társadalomhoz, 45%-a pedig a többségi társadalomhoz tartozik.

A nemek szerinti eloszlás tekintetében viszont elgondolkodtató eredményeket kaptunk. A megszólalók 62%-a férfi és mindössze 11%-a nő,<sup>22</sup> míg a szereplők 31%-a férfi és 8%-a nő. A bulvárlapokban kismértékben ugyan, de valamivel jobb a helyzet: a megszólalók 15%-a és a szereplők 18%-a nő. Érdemes kiemelni, hogy a kutatásban szereplő többi országban jóval kisebb volt a nemek közötti eltérések aránya.

(3) A kisebbségi reprezentáció fontos dimenzióját képezi annak feltárása, hogy milyen társadalmi szerepekben jelennek meg a csoportok tagjai. Ebből lemérhetjük, hogy mennyire a sztereotíp elképzelések irányítják a megjelenítést, illetve milyen mértékben tölthetnek be<sup>23</sup> társadalmilag fontos szerepeket.<sup>24</sup> A számok azt mutatták, hogy a kisebbségi megszólalók többsége az elithez tartozik: közhatalom képviselője (9%), politikus (6%) vagy politikai párt tagja (10%), „híres ember” (12%), illetve sportoló vagy médiában dolgozó (3%). Kiugróan magas viszont a független egyén (21%), tehát az az ábrázolás, amikor nem valamilyen körülírható társadalmi szerepben jelennek meg a kisebbségek tagjai. A tendencia, hogy a megszólalók többsége az elit tagja, nemcsak a kisebbségek megjelenését jellemzi. Ugyanakkor, ha az elemzett kisebbségi tematikájú cikkekben összehasonlítjuk, hogy a fontos szerepekben milyen arányban vannak jelen a többség és a kisebbség tagjai, akkor megállapíthatjuk, hogy a kisebbség súlyosan alulreprezentált: feleannyi a közhatalmi és politikusi szerepben megjelenő, miközben nagyon magas a „híres ember” szerepben megjelenő, kisebbséghez tartozók aránya.

csak a magyarországi kisebbségi tematikájú cikkek voltak lekódolva. A „zsidók” azért nem jelenik meg mint csoport, mert a kutatásban vallási csoportként volt kódolva.

<sup>22</sup> Azért nem 100% a férfi és női megszólalók összessége, mert a kutatás intézményeket is megszólalóként/szereplőként kódolt.

<sup>23</sup> Mivel a média által konstruált valóságot vizsgáljuk, a megjelenítés nem azt tükrözi, hogy a valóságban milyen arányban vannak jelen ilyen vagy olyan szerepekben, hanem azt, hogy szimbolikusan „hol a helyük”.

<sup>24</sup> A következő társadalmiszerep-kategóriák mentén lehetett kódolni a megszólalókat és szereplőket: közhatalom képviselője (kormányzat, miniszter, politikus, köztisztviselő); diplomáciában dolgozó; helyi közhatalom képviselője; jogi közhatalom képviselője (bíró, ügyvéd stb.); rendőrség, fegyveres testület tagja; kisebbségi önkormányzat képviselője; nemzetközi szervezet képviselője; civilszervezet képviselője; politikai párt tagja, képviselője; hivatalos egyház vagy szervezet képviselője; nem hivatalos egyház vagy szervezet képviselője; szélsőjobb szervezet képviselője; szélsőbal szervezet képviselője; terrorista szervezet tagja; tudományos/kutató intézet tagja; oktatási intézmény képviselője; szociális intézmény képviselője; egészségügyi intézmény képviselője; médiában dolgozó; művészeti területen dolgozó; sport területén dolgozó; kétkézi szakember; vállalkozó/cég képviselője; független egyén; független csoport.



(4) A tematikák<sup>25</sup> vizsgálatakor kiderült, hogy a kisebbségi cikkek negyede politikai tartalmú, legalábbis a minőségi lapokban. A többi fontos téma jóval kisebb arányban (6–8%) szerepelt. Többek között megjelent a társadalmi konfliktus, bevándorlás, munkaerőpiac, társadalmi helyzet, vallás, művészet, oktatás, történelmi esemény, sport. A bulvársajtó – nem meglepő módon – teljesen eltérő tematikák mentén kezeli a kisebbségeket. A témák spektruma általában szűkebb, mint a politikai lapoknál. A megjelenő cikkek 20%-a sporthoz, másik 20%-a pedig hírességekhez köthető témákban van jelen, míg a bűnözéssel és erőszakkal foglalkozó cikkek aránya 13%. Fontos megállapítás tehát, hogy a politikai sajtó elsősorban politikai témaként kezeli a kisebbséget.

(5) Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy a kisebbségek médiamegjelenítései működnek a társadalmi sztereotípiák: ritkán jelennek meg, ha megjelennek, ritkán kapnak szót, és elsősorban az őket érintő problémák köré csoportosítható tematikákban tűnnek fel. Társadalmi szerepeiket tekintve a kisebbségek elitje vagy a kisebbségek társadalmi szerep nélküli (független egyén) tagjai reprezentálódnak. Mindezek mellett azt is fel kell tárni, hogy ezekben az ábrázolásokban inkább negatív vagy pozitív színben tüntetik-e fel őket. Az első fontos megállapítás, hogy a kisebbségi cikkekben az esetek nagy részében (74%) semleges módon ábrázolják őket, míg 15%-ban pozitívan és csak 5%-ban negatív módon. Ez az eredmény, főként az, hogy leginkább semleges színben ábrázolják a csoportokat, kérdéseket vet fel, elsősorban azt, hogy mennyire megbízható ez az elemzési dimenzió, be lehet-e sorolni a cikkeket aszerint, hogy milyen hangnemben beszélnek a kisebbségekről. Az elméleti bevezetőben megemlítettük, hogy a nyíltan rasszista beszédmód a legtöbb európai ország sajtójában nem érhető tetten, a nyelv átalakult és a direkt negatív megjelenítést felváltotta egy kódolt beszédmód. Ez a tendencia jellemzi a hazai sajtót is, és ennek a megnyilvánulását láthatjuk ebben az eredményben. Ugyanakkor az elemzés során nemcsak a negatív, pozitív és semleges kategóriákba lehetett a reprezentációkat besorolni, hanem a kétértelmű kategóriába is. Azt találtuk, hogy a sajtó igen nagy arányban kétértelműen ábrázolta például a (feltételezetten) kisebbségek által elkövetett bűncselekményeket, az intézményi diszkriminációt és a rasszizmus témakörét. Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a kódolt rasszizmus a kétértelmű kategóriával érhető tetten, ugyanis azt feltételezzük, hogy ezekben a témákban akkor lenne elítélő az üzenet – tehát, hogy a kisebbségek diszkriminációja rossz, a rasszizmus elutasítandó stb. –, ha egyértelműen be lehetne kategorizálni a jelentést.

A kutatásba bevezettünk egy, a tartomelemzések során nemigen használt, új kategóriát: az elkövető és az áldozat kategóriáját.<sup>26</sup> A cél az volt, hogy jobban megvilágítsuk, hogy a kisebbségeket a társadalomra veszélyes elemnek vagy inkább a megkülönböztetések elszenvedőinek láttatják. A legtöbb esetben (80%) a cikkekre nem volt alkalmazható a kategorizáció, ezért csak a nagyon kis elemszámú egyéb eseteket tudjuk értelmezni. A kisebbségi szereplők közül 46-ból 12 áldozat (diszkrimináció vagy bűncselekmény). A konkrét kisebbségi csoport tekintetében az áldozatok a legtöbbször határon túli magyarok és menekültek. A bűncselekmények gyanúsítottainak fele kisebbségi csoporthoz tartozik, tehát a legtöbbször elkövetőként jelenik meg és csak ritkán diszkrimináció áldozataként. Viszonylag sok volt a mintában a többségi háttérű áldozatok száma, ami következik abból, hogy magas azoknak a cikkeknek a száma, ahol dichotomizálják a csoportokat roma elkövetőkre és magyar áldozatokra.

<sup>25</sup> Az elemzett tematikák: politika; korrupció; háború; fegyveres konfliktus; katasztrófa; terrorizmus; erőszak és bűnözés; társadalmi konfliktus; bevándorlás; demográfiai helyzet és változások; pénzügy és gazdaság; munkaerőpiac; társadalmi helyzet; társadalmi egyenlőség; szólásszabadság; vallás; vallásszabadság; média; művészet; hírességek; oktatás; ifjúság; történelmi esemény; baleset; sport; tudomány; környezet; állatvilág; utazás; életmód, egészség; közlekedés.

<sup>26</sup> A következő alkategóriák mentén kódoltuk a megszólalókat és szereplőket: nem értelmezhető; bűncselekmény áldozata; politikai elnyomás áldozata; diszkrimináció áldozata; nemzetközi agresszió áldozata; emberi jogok megsértője; elítélt bűnöző; bűncselekmény gyanúsítottja; szemtanú; bűncselekmény áldozatának családtagja; bűnözőnek vagy bűncselekmény gyanúsítottjának családtagja.

## KVALITATÍV DISKURZUSELEMZÉS

Mint említettük, a diskurzuselemzés alapvetően tematikus elrendezés mentén, interpretációk segítségével próbálja meg körbejárni, hogy milyen jelentések és értelmezések alakítják az egyes kisebbségi témák diskurzusait. A kisebbségi csoportok között a romák szerepelnek a leggyakrabban a magyar sajtóban. A kvantitatív elemzésből már tudjuk, hogy a politikai és a bulvárlapok nagyon másképpen foglalkoznak a romákat érintő kérdésekkel; a különbség elsősorban a feldolgozott témák kiválasztásában jelenik meg. Ugyanakkor az eltérő világnézetű lapok megjelenítésében is jelentős különbségeket találunk. A következőkben illusztrációként rövid elemzésben bemutatjuk ezt a kétféle különbséget.

A politikai lapok összehasonlítása végett olyan cikkeket választottunk, amelyek tematikájukban megegyeznek: „A Magyar Gárda Pátkára vonul. Mohácsi Viktória szerint rasszista megnyilvánulást rögzített a kamera Nyíregyházán” (*Népszabadság*, 2008. június 11.), illetve „Pátka: Mohácsi Viktória Brüsszelben jelentett. Két vajda is »rajta tartja a szemét« az ügyön. Nő a feszültség: helyi cigányok verekedtek, zaklattak” (*Magyar Nemzet*, 2008. június 13.) Mindkettő ugyanarról az eseményről, pontosabban eseményekről tudósít.

A két cikk egyike a „baloldali kötődésű” *Népszabadság*-ban, a másik cikk pedig a „jobboldali szemléletű” *Magyar Nemzet*-ben jelent meg. Ahogy az a fent ismertetett tartomelemzésből kiderült, illetve a magyarországi politikai kontextus és sajtó ismeretében nyilvánvaló, ez a fajta politikai, ideológiai kötődés a lapok szerkesztési elvére, témaválasztására, a cikkek hangvételére is komoly befolyással bír. Az alábbiakban a két cikk segítségével azt elemezzük, hogy a kétféle politikai, ideológiai szemlélet milyen módon hat a roma reprezentációra.

A vizsgált esemény 2008 nyarán Pátka községben történt, ahol is egy roma család házára Molotov-koktélt dobhtak. Később kiderült, hogy a polgárőrség néhány tagja követte el a tettet. A helyi közhangulat elmérgesedett, és a polgármester meghívta a Magyar Gárdát, hogy tartson demonstrációt a faluban. Nem sokkal korábban szélsőjobb szervezetek Trianon-megemlékezést tartottak Nyíregyházán, ahol egy roma férfi felvételeket készített a tömegről, amit a felvonulók közül valaki elvett tőle és megsemmisített. A férfi később feljelentést tett. A két eseményt mindkét újságcikk összekapcsolja.

Az elemzést érdemes a cikkek címének értelmezésével és a feltűnő különbségek kiemelésével kezdeni. Mindkettő egy jövőbeni eseményt helyez a középpontba – a Gárda majd csak ezután fog vonulni –, ezzel sugallva, hogy a történések háttérét kívánják feltárni, vagyis: „Figyelem, oknyomozás következik!” A két riport ugyanakkor nagyon eltérő, egymással köszönő viszonyban sem lévő okokat talál. A *Népszabadság* címe semleges hangnemben tudósít egyrészt a készülő eseményről – „A Magyar Gárda Pátkára vonul” – másrészt a korábbi esemény következményéről: „Mohácsi Viktória szerint rasszista megnyilvánulást rögzített a kamera Nyíregyházán”. Nincs semmilyen jelző, kétértelmű szóhasználat, ami bármiféle mögöttes értelmet hordozna. A *Magyar Nemzet* cikkének címe ezzel szemben értéktelítetten találja a bemutatni kívánt eseményeket: „Pátka: Mohácsi Viktória Brüsszelben jelentett.” Egyfelől a „jelentett” szót interpretálhatjuk úgy is, mintha árulkodott volna, és aki ezt teszi, az a másik oldalon áll. Másfelől Mohácsi tette és Pátka összekapcsolása azt sugallja, hogy a Gárda kivonulása tekinthető az EP-képviselő „szerencsétlen” cselekedete eredményének is. Az alcímek újabb jelentéseket hordoznak: Két vajda is „rajta tartja a szemét” az ügyön, illetve „Nő a feszültség: helyi cigányok verekedtek, zaklattak”. Az első alcím tekinthető tényszerű közlésnek (itt az idézőjel nem átvitt érteleme, hanem valós idézésre utal), bár a vajdák felemlegése is hordoz némi plusz jelentést. A vajdák megjelenése a magyar közbeszédben köthető ahhoz a folyamathoz, hogy a törvényesen választott cigány képviselőket sokszor valós vagy vélt okok miatt nem tekintik politikailag legitimnek. A politikai diskurzus létrehozta az archaikusabb, de a magyar jog- és politikai rendszerben semmiféle közhatalommal nem bíró „vajdákat”. Ezzel létrejött egy olyan szimbolikus politikai közfunkció, amely azt sugallja, hogy a cigányság valódi vezetői nem a magyar jogrendszer szerint választódnak, hanem saját, belső törvényeik szerint. Ez pedig hordozza

azt a közvetett jelentést is, hogy ennek oka, hogy maga a cigányság is a magyar jogrendszeren kívül áll. A címben felemlíteni a vajdákat tehát áttételesen ezt a jögon kívüliséget sugallja. A második alcím pedig még egyértelműbb – a helyi feszültséget a cigányok okozzák: verekednek, zaklatnak.

A címek után a két cikk felépítését tanulmányozhatjuk. A *Népszabadság* cikke a nyíregyházi Trianon-megemlékezésén történt atrocitásról számol be részletesen, illetve ezzel kapcsolatban említ Mohácsi Viktóriát is, aki az ügyben vizsgálódott. A képviselő ellátogatott Pátkára is, ahol ugyan-csak megpróbált utánajárni a történeteknek, és kérte, hogy a rendőrség védje meg a helyi cigány családokat a Gárda vonulásakor. A *Magyar Nemzet* újságírója ezzel szemben Pátkán járt, és az ottani tapasztalatokból próbálja a Magyar Gárda vonulását értelmezni. A nyíregyházi eseményekről egy külön tudósítás ad röviden hírt.

A *Népszabadság*-beli cikk középpontjába tehát a Nyíregyházán törtétek kerültek, méghozzá hangsúlyozva a cigányokat ért verbális erőszakot. „Vona Gábor elnök ... aki beszédében söpre-déknek és csöcseléknek nevezte azokat, akik a rendezvényük mellé ellentüntetést szerveztek.” Az újságíró a támadást elszenvedett roma férfit szólaltatja meg, aki elmondja, mit hallott a mikrofon-ban: „El kell menniük a Kárpát-medencéből is a cigányoknak”, „semmi szükségünk erre a fajra”. A roma férfi ezt kívánta megörökíteni és ekkor törték össze a kameráját a demonstrációt biztosító egyenruhások. A férfi később feljelentette őket. A cikk értelmezése szempontjából fontos, hogy a szerző mindvégig a roma férfi szempontjából láttatja az eseményeket. A romákat hangosan szidál-mazó szónokot akarta felvenni, mintegy „bizonyítékként” a cikk alcímében is említett „rasszista megnyilvánulásra”. Mohácsi megjelenését és a rasszizmus nyilvánvaló jelenlétét is alátámasztja az újságíró: „Mohácsi elmondása szerint elhangzik a felvételen az, hogy »Te büdös cigány, menjél ki az országból.«” Mohácsi pátkai látogatását is a romák szempontjából látjuk: „több rendőrségi felje-lentést is tesznek az elmúlt hét eseményei miatt, miután a három megtámadott család az eset óta többször is megfenyegették”. A romákat meg kell védeni a támadók és a Gárda ellen is, ezt mondja ki a képviselő, és ezt üzeni a cikk egésze is.

A *Magyar Nemzet* újságírója a pátkai feszültséggel terhes helyi közhangulat okát próbálja meg feltárni. Tudósításában a romák által elkövetett agressziót helyezi a középpontba: „Információink szerint helyi cigányok kedden életveszélyesen megfenyegették a korábban brutálisan bántalmazott, mozgássérült önkormányzati képviselő hűgának 19 éves lányát és megverték annak a kislánynak az édesapját is, akit 2006-ban elütött egy 16 éves roma fiú, akinek jogosítványa sem volt.” A fenye-getések, zaklatások, erőszakoskodások sorát tovább folytatja az újságíró, majd megjegyzi, hogy „a helyiek arról beszélnek, egy tekintélyes cigány vezető száz felfegyverkezett cigánnyal fenyegetőzött, hogy majd ők rendet vágnak a magyarok között, ha továbbra is sérelem éri a »kisebbséget« Pátkán.” Ehhez a szerző ugyan hozzáteszi, hogy „ezt az információt hivatalosan nem erősítették meg”, de a cikk egész eddig a helyi szöbeszédre hagyatkozott. A sok eset közül egvedül a legkisebb fajsú-lyú eseményt – a mobiltelefon erőszakos elvételét – meséli egy megnevezett szereplő. A kisebbség idézőjeles használata pedig a kisebbségi helyzet megkérdőjelezését hivatott kifejezni, hisz abban a világban, amit az újságíró vázolt, az ún. kisebbség lényegében agresszorként van jelen. A kisebbség szóval az elnyomás asszociálható, de a riporter által feltárt események ennek ellentmondanak: nem őket nyomják el, hanem ők nyomnak el másokat.

A cikk további része Mohácsi Viktória tevékenységével foglalkozik. Egyrészt azt emeli ki, hogy a képviselő úgy járt a településen, hogy még csak fel sem kereste a helyi önkormányzat képviselőit, másrészt a címben említett „jelentés”-ről ír. Itt azonban már nem a figyelemfelkeltő és értéktelített „jelentett” szót, hanem a neutrálisabb „tájékoztatta” kifejezést használja. A cikkben eddig csupán egy romák által bántalmazott képviselő szólalt meg, majd szót kap a település polgármestere, aki arról nyilatkozik, hogy miért hívta a Gárdát Pátkára. Ezt ugyan a cikk egész első fele hivatott ma-gyarázni – ti. a romák által keltett félelem –, azonban a település első embere másként próbálja indokolni: „A demonstráció borszínre való tekintet nélkül minden tisztességes magyar állampolgár érdekében történik. Nem faji kérdésről van szó.”

A nyíregyházi eseményeket taglaló tudósítás, amelynek címe: „Polgárháborúval fenyegetőztek” azt emeli ki, hogy egy, a Gárda honlapján megjelent felvételen egy vélhetően roma férfi ezt mondja: „Ezt mondom, ha mi megindulunk, akkor nekik annyi, kitör itt egy belháború. Ezt akarják! Trógerok, senkiháziak!” A cikk szerzőjének tehát az a fontos, hogy bemutassa a „másik oldal” radikalizmusát, és alátámassza a veszélyt, amit a társadalom számára jelentenek. Ezzel egyúttal a konfliktus felelősségét is a kisebbségi csoportra hárítja.

Ha a két cikket összehasonlítjuk a legszembevetőbb különbség abból adódik, hogy kiket szólít meg az újságíró, kiknek a beszámolóit, véleményét hallgatja meg. Az első cikkben a bántalmazott roma férfi, valamint Mohácsi, a romák jogait védő politikus kap szót, ezáltal az üzenet is a romák sérelmezéséről szól. A *Magyar Nemzet* cikkében a romák által bántalmazottak szemszögéből látjuk az eseményeket, igaz, hogy a legtöbbször helyi pletykákra alapozva. Megszólal továbbá a település vezetője, aki kijelenti, hogy „nem faji kérdéstről van szó”. És az olvasó, akit az újságíró csak az egyik oldal véleményével ismeret meg, ezt valóban el is hiheti. Ugyanakkor, ha elolvassuk a másik lap tudósítását, hogy mi is hangzott el például a Trianon-megemlékezésén, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy igenis „faji kérdéstről van szó”, méghozzá rasszizmus formájában. A *Népszabadság* cikkírójának akkor vethetnénk a szemére, hogy csak az egyik szemszögéből láttatja az eseményeket, ha ő is a pátkai helyzet feltárását tűzte volna ki célul. Az ő fókuszában azonban nem a konfliktus, hanem egy roma férfit ért sérelem és egy rasszista kijelentéseiről elhíresült szervezet bemutatása állt.

A bulvársajtó ábrázolását leginkább a kisebbségi kérdések iránti semlegesség – vagy még inkább vakság –, illetve az ún. forró témák bulvárosítása jellemzi. Nincsenek valós kérdések, mélyfúrások, véleményütköztetések, és – ami témánk szempontjából figyelemre méltó – a vizsgált mintában a szereplők etnikai háttérét sem fedik fel explicit módon. Mint azt említettük, a legjellemzőbb kisebbségi témák a „hírességek” tematika köré csoportosíthatók. A bulvármédia meg is teremtett egy „roma bohócot” Győzike személyében, és a róla szóló bulvárhírek (Győzike válása, fogyókúrája, felesége átlterhessége stb.) alkotják a roma tematikájú cikkek nagy részét. A figura romasága adja marketingértékét, bizonyos sztereotípiákra való erős rájátszás által válik eladhatóvá és fogyaszthatóvá. Nevetünk és elborzadunk rajta, és a legfontosabb üzenet mindvégig a mássága marad: nem olyan, mint mi, nem egészen normális (még a férj és családapa szerepeket sem tudja kielégítően teljesíteni). A másság jelentése pedig elsősorban a roma etnicitáshoz kapcsolódik.

## ÖSSZEGZÉS

A tanulmány egy a kisebbségek és bevándorlók médiareprezentációját vizsgáló nemzetközi kísérleti kutatás magyarországi eredményeit ismerteti. Az elemzés négy országos napilapból 2008 tavaszán gyűjtött sajtócikk-adatbázison elvégzett kvantitatív tartomelemzésből és két országos politikai napilapban közölt cikk kvalitatív diskurzuselemzéséből áll. A tartomelemzés során öt dimenzióban vizsgáltuk a majd 4000 cikkből álló korpuszt. A cikkekből kiderül, hogy a magyar sajtóban a leggyakrabban megjelenített kisebbségi csoportok a romák, valamint a határon túli magyarok. Ahogy az a korábbi kutatások tapasztalataiból is kiderül, a sajtó a kisebbségeket ritkán jeleníti meg, ha viszont megjelennek kisebbségi témák, a kisebbségek tagjai ritkán kapnak szót, helyettük a többségi társadalom tagjai beszélnek. Társadalmi szerepeiket tekintve többnyire a kisebbségek elitje reprezentálódik. Fontos megjegyezni, hogy a cikkek szereplői és a megszólaltatott egyének döntő többsége férfi. A kisebbségekhez kapcsolódó cikkek többnyire politikai témájúak a minőségi lapokban, ezzel szemben a tipikusan apolitikus bulvárlapokban a sport- és a hírességeket érintő témákban találunk kisebbségekhez kötődő cikkeket.

A kisebbségek reprezentációját tekintve jellemző, hogy a direkt negatív megjelenítést felváltotta egy kódolt beszédmód. Ebből kifolyólag a sajtó többnyire kétértelműen ábrázolja az olyan, társadalmilag kényes témákat, mint amilyenek például a (feltételezetten) kisebbségek által elkövetett

bűncselekmények, az intézményi diszkrimináció, illetve a rasszizmus. Ezért beszélhetünk a kódolt rasszizmus elterjedéséről a minőségi sajtóban is. Az áldozat-elkövető dimenzióban kifejezetten sok a határon túli magyar áldozat, valamint jellemző a roma elkövetők magyar áldozatainak felülreprezentáltsága (bűnügyek). Mivel a magyar közbeszéd és politika a határon túli magyarokat a magyar nemzet részének tekinti, a sajtó áldozati szerepbe elsősorban a mi-csoportot helyezi, szemben az elkövető ők-csoporttal, a romákkal.

A diskurzuselemzés során az eltérő világnézetű lapokban publikált cikkek roma-megjelenítéseiben is jelentős különbségeket találtunk. A *Magyar Nemzet* cikkében a romákról szóló tudósításról elmondható, hogy szubjektív és értéktelített, sokszor nem megerősített szóbeszédre hivatkozik, a roma–magyar viszony feszültséggel telítettként jelenik meg, gyakoriak a kétértelmű, tehát félreérthetmezhető kifejezések, például a „kisebbség” szó ironikus használata. A vizsgált cikk a kisebbséget agresszornak tünteti fel, ezzel is burkoltan a romákat hibáztatja a tárgyalt konfliktusért.

Nemzetközi összehasonlításban a magyar sajtó kisebbségképe sok tekintetben hasonlít a franciaországi, amennyiben azt nézzük, mekkora a kisebbségi témájú cikkek aránya. Míg a vizsgált országok közül a legmagasabb számban (11%) a lengyel sajtóban fordulnak elő ilyen témájú cikkek, a magyar 4%-os adat nagyon közel áll ahhoz a francia 3%-hoz, ami egy alapjában „kisebbségek nélküli média” arányait tükrözi. A magyar sajtó tehát nemzetközi összehasonlításban keveset foglalkozik kisebbségi témákkal.

A szereplőket tekintve a nyugat-európai országokban a kisebbségi témájú cikkek az új bevándorlók foglalkoznak, ezzel szemben Magyarországon elsősorban a romák a cikkek főszereplői. Az európai sajtóban a kisebbségi témák sorában a terrorizmus és rasszizmus a legjellemzőbb tematika. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy az integrációhoz kapcsolódó kérdések és a diszkrimináció a legkevésbé tárgyalt témák között található, és a lengyel valamint a magyar sajtóból teljességgel hiányzik is.

Nem csak Magyarországon, de a többi európai országban is jellemző, hogy a nők ritkán kapnak szót a cikkekben; e téren a helyzet Lengyelországban a legrosszabb. Társadalmi szerepük szerint többnyire alacsony presztízsű kisebbségeket szerepeltet az európai média, sok a híresség és a sportoló, hasonlóan a magyar bulvársajtóhoz. Az áldozat-elkövető szempontot tekintve viszont gyakran találkozunk bevándorló elkövetőkkel az európai sajtóban, eszerint ez a csoport a magyarországi almintán a romák reprezentációjához hasonlítható.



## Megfigyelő tekintetek

### A magyarországi romák ábrázolása a kortárs antropológiai filmelméletek tükrében

#### A romák és a romafilmek (roma filmek?)<sup>1</sup>

Társadalmi önismeretünk elmélyítésének elengedhetetlen feltétele azoknak a *viszonyoknak* az elemzése, amelyek bennünket a – nemi, származásbeli, osztály- és egyéb jellegzetességek alapján – tőlünk eltérő csoportokhoz fűznek. Vizsgálatukban a kultúrakutatás különféle kritikai irányzatainak – közöttük a posztkolonialitásnak – kitüntetett szerep jut. A magyar kultúra különböző területeinek megközelítésében még kevésbé érvényesülnek ezek az elméletrendszerek, pedig a különféle etnikai és társadalmi csoportok reprezentációja egészen más megvilágításba helyezhető általuk.

A magyarországi romák filmes ábrázolása erős hagyományokkal bír, de természetesen a többnyire játékfilmek zsánerszerepeit játszó cigány hősök megformálásában – csakúgy, mint külföldön – nagy súllyal esik latba az adott kor piaci igényeinek kiszolgálása, valamint társadalmának lélektani állapota. Erre a jelenségre mutat rá Bigazzi Sára tartalomelemzése, amelyben egy romákkal kapcsolatos filmeket tartalmazó adatbázist vesz alapul. Bigazzi Sára érdekes következtetésre jut a nyugat-európai országok filmtermését vizsgálva: a 20. században két időszakban készült több ilyen tematikájú film: az 1910-es évek elején és az 1960-as években. Bigazzi szerint az első esetben társadalomtörténeti magyarázattal szolgálhatunk: a cigánysághoz kapcsolódó toposzok kiválóan illettek a „mutatványosbódé-szerű” mozik kizárólag tömegfogyasztásra szánt műsorába. A hatvanas években egészen másról volt szó: ezek a filmek a cigánysághoz kapcsolódó szabadságsztereotípiák erősödését voltak hivatva szolgálni (Bigazzi 2005). Mint ahogyan arra egy korábbi írásomban rámutattam, Magyarországon közvetlenül a II. világháború előtti évtizedben (illetve 1935-től 1943-ig terjedő időszakban) több ilyen film készült, mint bármikor máskor (talán csak az 1990-es évek közepétől napjainkig tartó időszak filmtermésében szerepel ennyi cigányokkal kapcsolatos nagyjátékfilm). Erre pedig többféle magyarázat kínálkozik: a hangosfilm megjelenésével és terjedésével növekedett a zenés vígjátékok és a melodramák piaci értéke (ezeknek a sűrűn vicádó magyar urakról szóló, a nemzeti virtust megjelenítő történeteknek rendkívül fontos kelléke volt a muzsikussá válás), valamint a korszakot meghatározó ideológia egyik fontos eleme lett a cigányok „alsóbbrendűsége”, az ellenük irányuló faji előítéletek erősödése – ennek a hozzáállásnak a népszerűsítésére igény és szükség is mutatkozott (Pócsik 2007).

Az 1990-es években a roma polgárjogi mozgalmak és a magyarországi integrációs törekvések erősödésével párhuzamosan jócskán megszorodtak a cigányokkal kapcsolatos filmek. Közöttük szép számban találunk dokumentumfilmeket, amelyeknek gyakran az alkotói és a filmtörténészek

<sup>1</sup> Az írásmódban jelentkező bizonytalanság a kérdéskör lényegi pontjára utal. Következtenül használják ugyanis a sajtóban a szókapcsolatot, ami nem egyszerű helyesírási hiba. A magyar nyelv helyesírási szabályai szerint a „romafilm” összetett szó, és mint ilyen, az elő- és utótag közötti bonyolult kapcsolatra utal (a „cigányprímás”-hoz, „testvérváros”-hoz hasonlóan, azaz a romákról szóló, romákkal kapcsolatos filmeket jelöljük vele. Szemben a „roma film”-mel, amely az összes többi, eredetre, szerzősége, gyártóra utaló jelzős szerkezettel együtt külön írandó.

egyaránt azt a szerepet szánják, hogy kísérletet tegyenek a játékfilmek által sztereotip módon megformált „vászoncigányok” (Bori X) romantikus túlzásoktól hemzsegő, hamiskás képének felülírására. A valóságfilmekkel szemben egy erőteljesebb elvárás fogalmazódott meg: kövessék nyomon, tárják fel, rögzítsék, segítsék értelmezni azokat a társadalmi folyamatokat, amelyekről a legtöbben személyes tapasztalat híján, csak – gyakran a médiakép alapján kialakuló – felületes ismeretekkel rendelkeznek. A rendszerváltás első évtizedének roma témájú filmterméséről Schubert Gusztáv filmkritikus a következőképpen nyilatkozott: „A szellem sötétjében minden cigány fekete. ... Sok jót nem mondhatok magunkról. Rosszat mindjárt kettőt is: hideg polgárháború dúl körülöttünk. Mit sem tudunk róla” (Schubert 1999).

Ez a keserű megállapítás az elmúlt évtizedre többszörösen érvényes lett. Köztudott, hogy a rendszerváltozás óta eltelt időszakban készült dokumentum- és játékfilmekre, csakúgy, mint az egyéb médiumokra (elektronikus, nyomtatott és internetes sajtóra) a cigányság negatív tematizáltsága jellemző. Természetesen a tartalomelemzésen túl érdemes lenne közelebbről szemügyre venni ezeket az alkotásokat, beilleszteni őket az adott médium által kijelölt kontextusba (hiszen azok többnyire az egyéb témák megközelítésénél is hasonlóképpen járnak el), valamint elhelyezni egy tágabb értelmezési keretben, amelyet a társadalmi távolság, szegénység ábrázolásával jelölhetnénk ki.

A „mások szenvedése láttán” kiváltott nézői reakciók vizsgálatának kiterjedt nemzetközi szakirodalma van, amely a globális részvét, állampolgári felelősségérzet, társadalmi szolidaritás felkeltésének lehetséges módjait elemzi (Höijer 2004; Kyriakides 2005; Peters 2001; Radley 2002; Rentschler 2004; Sontag 2003). Ezek felhasználásával alakíthatnánk ki azt az interpretációs keretet, amelyben az eltérések figyelembevételével – például az államszocializmusból kinőtt fiatal demokrácia vonásait, a társadalom „éretlenségét” hangsúlyozva – elemezhetnénk a cigányságra rótt „passzív áldozat szerepet”, valamint azt, hogyan befolyásolta ez az újfajta, „modern paternalizmusból” eredő hozzáállás a cigányok önképét.

„... egy etnikai közösség keresi a csoport saját nyelvét, történetét, a sorsokat összehozó élményeket és kollektív emlékeket, és mindazt, amelyért megéri az identitás vállalása. Ehhez pedig közös emlékezés, tradíció, kulturális minták, valamint közös szöveg, kommunikációs kód és vizuális látás kell, amiben a film és a filmi mese különösen fontos szerepet játszik” (Örkény 2005: 8).

Örkény Antal szociológus a 2005-ös év romákkal kapcsolatos játékfilmjeit elemezte az idézett írásában. Gondolatait azért tartottuk fontosnak idézni, mert rámutat a „romafilmek” alapidilemmájára. Ez a kategória ugyanis a filmekhez valamilyen célból (adatbázisban, rendezvényen, fesztiválon való tematikai meghatározás) utólagosan hozzárendelt címke, amely a tartalomra vonatkozik. Szemben például a „női film” vagy akár a „roma irodalom” szókapcsolatokkal, ahol a jelző egyértelműen a szerzősége utal. Az Örkény által emlegetett, az identitásépítésben kétségtelenül fontos szerepet játszó „közös szöveget”, „közös kódot” ma nagyrészt nem romák hozzák létre, nem romák terjesztik a legkülönbözőbb módokon. A filmek megtöbbszöröződésével egy időben a Magyarországon és külföldön egyaránt szaporodó, romákkal kapcsolatos kulturális, filmes rendezvényeken „hívószóként” szereplő tematikai jelző a megszólított állampolgár felelős hozzáállására is apellál.<sup>2</sup> A társadalmi folyamatokban az emancipációval elvben együtt járó, ám a gyakorlatban még kevésbé tapasztalható „státuszemelkedést” a filmvászonon látottak „pseudovalósága” jelenti, a film médiuma az azt kísérő gyakori jogsértéseket a mozizás modernkori rítusa alatt, a nézőtől kellő távolságba helyezi.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>A *Framework* c. amerikai kulturális folyóirat egyik tematikus összeállításában a roma témájú filmekről közöltek számos, értékes elemzést. A vendégszerkesztő Dina Iordanova filmtörténész bevezetőjében a közelmúlt rendezvényeit felidézve értékeli ezeket a jelenségeket (*Framework*, 2003).

<sup>3</sup>A bevezetőben felvázolt problémák részletes elemzését korábbi írásaimban végeztem el: a romákkal kapcsolatos magyar dokumentumfilmek, játékfilmek és az emberi jogi fesztiválok kapcsán (Pócsik 2004; 2007; 2008).

Mindezek figyelembevételével beláthatjuk, rendkívül fontos a megfelelő módszer kiválasztása. A romaábrázolás vizsgálatánál a leíró-rendszerező megközelítés során számos értékes megállapításra juthatunk, ám nem feltétlenül érintjük a problémák lényegét. A rendszerváltás utáni magyar dokumentumfilmek elemzésénél például szociológiai szempontokat is figyelembe vevő kiváló, új paradigmának kínálkozott a roma tematikájú filmek csoportokba rendezése. A négy fő irány mentén – a történelmi múlt, kulturális örökség feldolgozása; a rendszerváltozás szociális-gazdasági következményeinek, a roma kultúrában és identitásban bekövetkező változásoknak a megjelenítése, valamint az intézményrendszer átalakulásában rejlő problémák feltárása – kijelölhető vizsgálódások alapján számos adalékot kaptunk arról, amit „a kép csinálói elkapni és közvetíteni igyekeznek, és az, amit a nézők elfogadnak”, ami „a korszak látható oldalaként” a cigány kisebbség emancipálódásának sikereiről és kudarcairól látszik. Megismerhettük a lényegi folyamatok felszínét, ám többnyire nem hatolhattunk mélyükre, nem tárhattuk fel a rejtett motivációkat, szándékokat, s így nem is helyezhettük az adott problémát tágabb összefüggérendszerbe.

Megfelelő értelmezési keretnek bizonyulhat ezzel szemben az, amelyet az antropológiai filmelmélet kínál, és amelynek középpontjában nem az ábrázolásmód, hanem az alkotót/kutatót a megfigyelt/vizsgált csoporthoz fűző viszony áll. A kortárs antropológiai filmkészítés bizonyos válfajai a társadalmi, kulturális jelenségek árnyalt értelmezésének és a médiumtudatos gondolkodásmódnak az ötvözésével kivételes helyet foglalnak el a filmes műfajok között, s megvilágítják a Magyarországon erős hagyományokkal bíró, „ügyközpontú” dokumentumfilmmezés, a valóság objektív leírásának igényével fellépő szociografikus megközelítés, valamint az *infotainment* követelményeinek megfelelni igyekvő, bulvárosodó tényfeltárás hiányosságait. Azzal, hogy ezek többnyire nem a társadalmi kérdések megközelítésénél elengedhetetlen nyitott értelmezési stratégiák kidolgozására törekszenek, figyelmen kívül vagy reflektálatlanul hagyják a médium lényegi vonásait (például a szenvedés vagy a szegénység képi megjelenítésében rejlő anomáliákat), gyakran szándékaikkal épp ellentétes hatást válthatnak ki.

A külföldi, antropológiai filmelméleti szakirodalom alapján kirajzolódik egy olyan újabb emancipációs küzdelem, amely az adott kutatási gyakorlatot immár a vizuális kultúra tágan értelmezett birodalmában helyezi el. Ezt a dinamikus mozgást, amely a többszörös „határátlépéssel” járó ön-definiálás sajátja, a művészetelméletekben és a társadalomtudományokban párhuzamosan zajló, főként a kultúratudományok által generált, számos ponton érintkező, a megfigyelő szubjektumra, a megismerés módjára és tárgyára vonatkozó újraértelmezési kísérletek – több esetben paradigma-váltások – idézték elő. Nem egyszerű hangsúlyeltolódásokról van tehát szó, hanem olyan alapkérdések újrafogalmazásáról, amelyek egy megváltozott vizuális, mediális és kulturális környezetben szükségessé váltak.

A vizuális antropológia által kitüntetett szereppel felruházott mozgókép, az antropológiai vagy etnográfiai film (amelyet a külföldi szakirodalomhoz hasonlóan szinonimaként használunk) olyan státuszra tett szert, amelyben nem adatrögzítésre szolgáló, technikai eszköz többé, hanem tudományosan megalapozott kutatások, társadalmi cselekvésként megvalósuló, művészi kifejezőmódra is alkalmas, technikailag tágan értelmezett médiuma.

Az emancipációs küzdelem két – egymást átfedő – szintéren is zajlik: a kutatás gyakorlatát és elméletét is érinti. Egyes szerzők nagy súlyt fektetnek azoknak a változásoknak az elemzésére, amelyeket a megváltozott vizuális környezet jelent, azaz miképpen használhatók fel a különféle vizuális műfajok és technikák (a rajztól a hypermédián át a különféle online és digitális eljárásokig) az etnográfiai terepmunkában és annak értelmezésében (Pink–Kürt–Afonso 2004). Egy más megközelítésben a vizuális termékek felértékelődése, a társadalom- és bölcsészettudományok kutatási módszereiben betöltött növekvő szerepe válik fontossá, mivel a formálódó módszertan magában foglalja az érzékek antropológiája iránti fokozódó figyelmet, és olyan új technológiák kialakulását, amelyek annak vizsgálatát teszik a tudósok számára lehetővé (Pink 2005). Bizonyos szerzők fel-fogásában egymást kölcsönösen generáló folyamatokról van szó: Fadwa El Guindi szerint a vizuális

eszköztár kiszélesedése erőteljes változásokat idéz elő az antropológiai kutatások módszertanában: hiszen például az őslakosok által készített – professzionális és amatőr – audiovizuális produktumok felhasználásával tágítható a kutatások kulturális, társadalmi, személyes és ideológiai kontextusa, és lehetővé válik a nyugati antropológiai szemlélet nem nyugati kritikájának megjelenítése is (El Guindi 2004).

A lényegi változásokra azonban mégis az elméleti viták s a viták során megfogalmazódó újradefiniálási kísérletek utalnak (Devereaux–Hillman 1995; MacDougall 2006; Ruby 2000; Hockings 2003; Heider 2004; MacDougall 1998; Postma–Crawford 2006; Banks–Morphy 1997). Ezekre nem térünk ki részletesen, gyümölcsözőbb eljárás lehet, ha az elemzés bizonyos pontjain utalunk a főbb gondolati elemekre.

## A romák és a romafilm-rendezők

„...soha nem látjuk a világot a bennszülöttek szemszögéből, ám ha van egy kis szerencsénk, láthatjuk a bennszülötteket az antropológus szemével” (Ruby 2000: 278).

A vizsgálat tárgyául kiválasztottam három olyan életműrészletet, amely sok tekintetben eltér egymástól, ám valamilyen módon az antropológiai filmezéssel kapcsolatba hozható. Igyekszem olyan általános vizuális antropológiai kérdéseket megfogalmazni, amelyek a jelenlegi magyar társadalmi, kulturális, mediális környezetben is relevánsak lehetnek.

A magyarországi romák filmes ábrázolásának része egy olyan életmű, amely több aspektusból is kivételesnek számít: a szerzőpárost a cigánykutató antropológus Szuhay Péter és Kőszegi Edit filmrendező alkotja. A közel egy évtizedes antropológiai kutatás többek között három olyan, filmen is dokumentált terepmunka eredményeként létrejövő esettanulmányt tartalmaz, amelynek középpontjában az etnikus vállalás különféle módozatainak értelmezése áll. (Mindemellett az alkotók több, a cigánysággal kapcsolatos társadalmi jelenségről készítenek dokumentumfilmet, ezek a rendszerváltozás után a kisebbségekről formálódó diskurzus meghatározó elemeivé váltak ugyan, ám most kívül maradnak a vizsgálódás körén.) Így módunk lehet az írott és vizuális antropológiai kutatás módszertani kérdéseinek vizsgálatára, legfőképp annak a viszonyrendszernek a formálódását követhetjük nyomon, amely a kutató és adatközlői, a filmkészítő és a filmezettek között létrejön. Végezetül megvizsgálhatjuk a médium reflektálatlan használatából eredő problémákat, amelyek következményeképpen a filmes dokumentáció által közvetített tudás könnyen információátadássá sorvadhat. Holott e tudás a jelenségek megfelelő megközelítésével egy összetettebb tapasztalatgyűjtést közvetíthetne, és ily módon szervezettebben illeszkedhetne a jelenkori vizuális kultúrába, erősíthetné annak kritikai értelmezését.

A következő életműrészlet kiválasztása azt a célt szolgálja, hogy összevethessük az előbbi értelmezői attitűdöt azokkal az inkább magyarázó jellegű filmkészítési gyakorlatokkal, amelyek a hasonló témában készült dokumentumfilmekre jellemzőek, és a jól megválasztott filmes eszközök alkalmazásával sokkal erőteljesebb hatás elérésére képesek. Bódis Kriszta író, aktivista, dokumentumfilm-rendező több filmet is készített cigány közösségekről, ezek közül kettőt emelek ki. Érdekességük az, hogy – az alkotói szándék ellenére – bekerültek az antropológiai film kategóriájába, valamint – a szerző aktivista tevékenységének köszönhetően – fontos részévé váltak a romákról folyó társadalmi diskurzusnak.

Az elemzés utolsó részében egy olyan, bizonyos értelemben marginális művel foglalkozom, amely amatőr filmkészítők (Pölcz Róbert és Pölcz Boglárka) munkája, mégis kivételes, hazai példája az antropológiai filmezés egyre nagyobb figyelemre számot tartó irányának, az intertextuális vagy megidéző filmtípusnak.

A három filmkészítési mód közös vonása, hogy mindegyik kísérletet tesz a romák másságáról alkotott negatív vagy túlzóan pozitív, romantikus kép *dekonstruálására*. Ez a törekvés Szuhay

Péter és Kőszegi Edit munkásságában érhető tetten leginkább, az adott közösség társadalmi viszonyainak *értelmezésében*. Bódis Kriszta *magyarázat* jellegű konstrukcióinak felépítésével igyekszik megvilágítani olyan etnikai sajátosságokat, amelyekről a többségi társadalom felületes vagy hiányos ismeretekkel bír. A Pölcz házaspár alkotása performatív módon *megidéző* egy viszonyt: azt az ellentmondásos helyzetet formálja játékká, amely a segítő/megfigyelő/dokumentátor és az általa vizsgált közösség tagjai között kialakul.

#### KUTATÓ(I) TEKINTETEK KERESZTTÜZÉBEN

Szuhay Péter és Kőszegi Edit életművének kivételes jelentőségű részét képezik az esettanulmányok, amelyekről a filmes dokumentációk készültek. Számunkra ezek azért is fontosak, mert az antropológiai elemzésekbe szöve számos utalást találunk a filmkészítői/kutatói szerepre, valamint a köztük és az adatközölők között kialakuló viszonyra vonatkozóan.<sup>4</sup> Az alábbiakban ezekre, valamint két 2007-ben rögzített interjúra is támaszkodunk.

A kétegyházi terepmunka egy „etnikai konfliktus” okainak feltárási szándékával indult. Az alkotók kamerájukkal „újságírói szerepben” érkeztek a helyszínre; a cigány közösség erre vonatkozó reakciói így be is épülhettek az elemzésbe, pontosan megvilágítva a hatalommal felruházott média-munkás mindenki által – még az „egyszerű” emberek által is – jól ismert áldásos tevékenységének következményeit. Suhay részletes leírása pontosan megvilágítja az adott cigány közösség tagjainak kiváló konfliktuskezelő képességét: az újságírók ellen intézett hangos kirohanás, a teátrális utcai jelenet a szomszédoknak szólt, hangsúlyozva a romák lojalitását a parasztok iránt, csak azért, hogy elkerüljék az utólag „etnikai háborúnak” nevezett eseménysor elfajulását (Szuhay 2003: 65–66). A kutató/dokumentátorok kitartó közeledése később lehetővé tette az őszinte viszony kialakulását, amely több szálon is mély barátság szövődését eredményezte. A bizalom elnyerésének egyik fontos eleme a családfő által kitűzött feladat volt: a család életében bekövetkezett (az etnikai háborúnál sokkal fontosabb) tragédia felgöngyölítése (Szuhay 2007). Az adatgyűjtés, elemzés célja ezáltal egy olyan oláh-cigány közösség szokás- és normarendszerének a feltárása lett, „akiket a többség cigánynak mond, akik hangsúlyozzák a roma kultúra különállását” (Szuhay 2003: 43), valamint akiknek történetei kiválóan alkalmasak voltak a többség (tehát a néző, valamint a szomszéd parasztok), a kutató megfigyelő, valamint a cigány közösség által felépített konstrukciók összehasonlítására. A megközelítésmód kiválasztását a következőképpen indokolja a szerző: „A kétegyházi oláh-cigányság példáján keresztül azt a kérdést próbálom vizsgálni, hogy a kisebbségben lévő magyarországi cigányság etnikus öntudata és szimbolizációja hogyan épül fel egy kettős rendszerként, s benne kifelé (a társadalom felé) és befelé (a saját csoport, illetve etnikum felé) magáról milyen képet fest. Kiindulópontként azt a megfontolást kell rögzíteni, hogy a cigányság (mint minden kisebbség) etnikus öntudatát és szimbolizációját csakis kizárólag a „többségi társadalomhoz” való viszonyrendszerén és viszonyulásán keresztül értelmezhetjük, vagyis abba a társadalmi mezőbe kell elhelyezni e problémát, amelyben egymással folyamatos (elfogadó, elutasító) kapcsolatban áll többség és kisebbség” (Szuhay 2003: 44).

A számos kiváló megfigyelést, értelmezést tartalmazó esettanulmányhoz képest a dokumentációt képező filmes anyag dokumentumfilmmé szerkesztett változata rendkívül hiányos. Ám nemcsak dramaturgiai hibákról van szó; a három cselekményszál – Faragó Ádám tragikus halálának feldolgozása; a faluban zajló etnikai konfliktus; valamint az idős Faragó nővérek történetei – összefűzése sikertelen lett: a néző alapvető ismeretek hiányában alig-alig képes követni a bizonyos

<sup>4</sup> Suhay Péter rendelkezésemre bocsátotta a még publikálatlan doktori dolgozatát; segítségét ezúton is nagyon köszönöm.



pontokon érintkező, ám alapijában véve különálló eseménysorokat. Kőszegi Edit a vele készült interjúban kifejti, tisztában volt a bizonytalanság várható következményeivel: a megfelelő hangsúlyok kijelölésének elmulasztása azt eredményezheti, hogy a film széteshet, „haszontalanul szánkázunk a szándékok között”.<sup>5</sup> Az esettanulmányban pontról pontra világosabbá válnak az etnikus öntudat és szimbolizáció összetevői, feltárnak az összefüggések, a (filmben is elhangzó) interjúrészletek kiválóan árnyalják, kiegészítik a kutató meglátásait. A reflexiókkal tűzdelt, megfigyelői szerepre vonatkozó, szubjektív megjegyzések, a paraszti és a cigány közösségek tagjaihoz fűződő viszonyok leírásai teljesítik azokat az elvárásokat, amelyeket egy közösségtanulmánnyal szemben táplálunk. Ugyanakkor a dokumentumfilmből teljességgel hiányoznak azok a formanyelvi eszközök, amelyek ugyanezt a célt szolgálnák. Ez abból a szemléletmódból ered, amelyet a dokumentum- és antropológiai filmelmélet „behaviorista vagy pozitivisták megközelítés”-nek nevez. Bill Nichols szerint ez az eljárás „dehumanizálhatja” a benne szereplő embereket, továbbá nem respektálja az individuumokhoz tartozó gondolkodásmódot és tapasztalatokat (Nichols 1981: 238–239). A film hősei bizonyos nézetek, életfelfogások, identitástípusok „illusztrációivá” válnak, nem tárulnak fel azoknak a fontos interakcióknak a mozgatórugói, amelyek a fent leírt többség-kisebbség viszonyrendszert meghatározzák. A „respektus” hiánya természetesen nem jelent szándékos lealacsonyítást, mindössze annyit, hogy a szerzők által megtapasztalt élményanyag (amely, hangsúlyozom, többnyire bensőséges kapcsolatrendszerből táplálkozik) sem közvetítődik a néző felé. A (szimbolikus jelentésű) történetek szereplőivel a szerzők *elmeséltetik* ugyan, hogyan, milyen motivációk, szándékok mentén szerveződik az életük, ám sem az operatóri munkával, sem a szerkesztésmóddal nem segítenek az egyes szereplők mikrovilágaiknak felépítésében.<sup>6</sup> Ennek szükségessége leginkább az olyan hősök szerepeltetésénél a legnyilvánvalóbb, akiket az etnikai különbség mellett óriási társadalmi távolság is elválaszt a nézőtől. A Faragó nővérekkel készült beszélgetések hiába tartalmaznak fontos „bölcsségeket” a roma identitásról, a talpon maradásért küzdő szegények emberfeletti erőfeszítéseiről, ha az alkotók nem építenek be finom utalásokat, amelyekkel történeteik átélhetővé válnak, ha az erős (negatív) érzelmi reakciókat kiváltó képeket nem ellensúlyozzák kellemes érzetet keltő motívumokkal, figyelmünket nem irányítják azokra az élményekre, amelyekre építve a szereplők megőrzik erkölcsi tartásukat, egészséges életszemléletüket. Így sajnos a filmkép „korporeális természeténél” (David MacDougall) fogva épp a negatívumokat erősítve gazdagítja a befogadó – valószínűleg egyébként sem túl árnyalt – szegénységképét. Ráadásul könnyen mozgósíthatja azokat a sematikus elemeket, amelyeket az elektronikus médiák hírműsorai, magazinjai, csakúgy, mint a publicisztikus hangnemben készült dokumentumfilmek előszeretettel alkalmaznak.

Victor Burgin más összefüggésben, egy reklámfotó elemzésénél használja a mi esetünkben is alkalmazható „populáris tudat előtti” („popular pre-conscious”) fogalmát. Ezen a következőt érti: „olyan, folytonosan változó tartalmak, amelyekről joggal feltételezhetjük, hogy egy bizonyos társadalomban, egy adott történelmi pillanatban az egyének többsége számára könnyen felidézhető, a »közvélekedés« részét képezik” (Burgin 1983: 233). Ezek a tartalmak nem azonosíthatók az előítéletes gondolkodás elemeivel, ám a mi esetünkben egy sovány, rossz körülmények között élő,

<sup>5</sup> Kőszegi Edittel és Szuhay Péterrel egy kutatás keretében készítettem interjút, amely publikálatlan. Ebből idéztem.

<sup>6</sup> Nincs módunk a film részletes elemzésére, ám kivívó példaként meg kell említenünk azt a részletet, amelyben Faragó Lajosné fia elvesztéséről, félárva maradt unokájának neveléséről beszél. A bensőséges udvari jelenet végén az asszony elmondja, megkérte a kislányt, tizennégy éves korában egy éven át viseljen a hajában gyászszalagot. Miközben a rendkívül erős asszony mély fájdalomnak ad hangot, a kamera a hintában ülő, fejét egészen hátrahajtó kislány himbálózását mutatja. A lírai képsor megidéz egy lelkiállapotot, ugyanakkor utal a nagy családot összetartó erős kötelékekre, egyben összefoglalja, lezárja a Faragó család köré épített narratívát. Éppen ezért a nézőt durván „a földre rántja” a következő, újra a tanyasi nővéreket ábrázoló beállítás, szinte érvénytelenítve a korábban látottakat. Ez a példa azt bizonyítja, az alkotók megkísérelték ugyan az események „filmszerű” bemutatását, ezt a törekvésüket felülírta az értelmezésekhez szükséges óriási információmennyiség átadásának szándéka.

tanyasi cigányasszonyhoz a mai, magyarországi társadalmi állapotokat felszínesen ismerő nézők nagyjából ugyanazokat az életszemléletet, értékrendet meghatározó kategóriákat kapcsolják.

Az ellensúlyozáshoz kiváló „nyersanyagok” álltak a szerzők rendelkezésére, a családi fotókon kívül egy amatőr videofelvétel is, amely Faragó Lajos fiának, a fiatalon, tragikus halállal elhunyt Ádámnak a temetésén készült. Szuhay az esettanulmányban leírja, hogyan szolgált ez a szinte „műalkotásnak” tekinthető esemény dokumentációja mintaként későbbi temetésekhöz. Az amatőr felvétel részleteit a történetek közé szőve látjuk, méghozzá vélhetőleg egy olyan koncepció alapján szerkesztve, amelyben szintén a látottak „illusztratív” jelentőségén van a hangsúly. Ám az épp természetességükénél, valamint egészen más, többnyire érzelmi hangsúlyokat kijelölő szerkesztésmódjuknál fogva kivételes képsorokat érdektelenné teszik az eléjük, mögéjük vágott, az értelmezést segítő interjúrészletek.

Ugyanebből a nyersanyagból, egészen más nézőpontú filmet készített a szerzőpáros *A bárom nővér* címmel 2008-ban. Főhőse, az időközben elhunyt Faragó Gizi, a Markának becézett apró kis asszony, akiről fentebb szó volt. A film azonban sokkal több annál, mint hogy emléket állítson egy küzdelmes életnek: az ő személyiségére van „igazítva”. A szegénységet úgy látjuk általa, mint természetes életteret, a meghatározó sorselemeket elbeszélése nyomán úgy éljük át, ahogyan ő kommentálja. Ugyanakkor mindvégig tudatában vagyunk a film konstrukció voltának, hiszen a szerzők jól megszerkesztett beállítások vizuális elemeivel, a hangsúlyozás szerepét jól ellátó hanghatásokkal kommentálják az eseményeket. A csendes hangulatképek, az áttűnések, a finom zene (Fátyol Tivadar munkája) kiválóan kiegészítik a nyers „valóságképeket”.

Ezt az eljárást Jay Ruby, a vizuális antropológia egyik fontos elméletírója elemezte legfrissebb művének zárófejezetében („Toward an Anthropological Cinema: Some Conclusions and a Possible Future”; lásd Ruby 2000: 239–279). Ruby erős érveket hoz fel a pozitívista tudományfelfogáson alapuló, „objektív realizmusra” törekvő filmkészítéssel szemben. Az antropológia „interpretatív fordulata” után a kulturális performanciákat (szimbolikus gyakorlatokat) tartja leginkább megfigyelésre érdemesnek – ezek vizsgálatára pedig a film médiuma kiváltképp alkalmas. Álláspontja szerint a filmkészítőknek – Clifford Geertz terminusával élve – „etnográfiailag sűrű filmeket” kellene készíteniük. Ennek elérésére azonban nem elégségesek a megfigyelő film módszerei, a vizuális antropológia művelőinek maguknak kell bizonyos helyzeteket provokálniuk, a köztük és filmhőseik közötti interakcióknak kell nagyobb jelentőséget tulajdonítaniuk, egyfajta „fikcionalizált tudás” létrehozására kell törekedni: mindezt azonban a kitartó terepmunkán alapuló szilárd háttérismeretek birtokában. A Ruby által bevezetett új fogalom, a „trompe l’oeil etnográfiai realizmus” lényegi elemei, hogy az antropológiai filmnek „non-fiction narratívát” kell létrehoznia, a történetelbeszélés hagyományostól eltérő módozatait használva, állandó reflexiót alkalmazva, a nézőket pontosan instruálva arról, hogy a látottak „szándékos választások” eredményei. A „naív” realizmusfelfogást elhagyva az etnográfusoknak világossá kell tenniük: műveik „az ábrázolt hősök valóságának társadalmi konstrukcióiról alkotott filmkészítői konstrukciók” (Ruby 2000: 277).

#### PILLANTÁSOK A (SZÍN)FALAK MÖGÉ

Most vizsgáljunk meg olyan alkotásokat, amelyekben a választott filmes eszközök ezt a konstruált-ságot létrehozzák ugyan, ám közben a szerzői beavatkozást leplezni igyekeznek.

Bódis Kriszta író, aktivista, dokumentumfilm-rendező több filmet is forgatott roma közösségekről, közülük kettőt egy délegyházi oláh cigány nagycsalád tagjairól (*Amari kris* 2004; *Báriséj* 2008). A már sorozatnak aposztrofált filmeket több okból illesztettem az elemzésbe: az első (még *Romani kris* címmel) 2004 tavaszán elnyerte a Dialéktus Antropológiai Filmfesztivál fődíját, majd októberben az azt követő Utazó Dialéktushoz szervezett szakmai rendezvényen épp e „besorolás” miatt kisebb vitát kavart az ott jelen lévő antropológusok körében. A *Báriséj* című dokumentumfilm több kritikában is antropológiai filmként szerepelt, vagy kiemelték a szerző etnográfiai, illetve kultúrant-

ropológiai megközelítését. A másik, ezekkel a tényekkel összefüggő, ám súlyosabb ok, hogy a filmek úgy épültek be a romákról folyó társadalmi diskurzusba, mint a cigány kultúrában rejlő értékekről hiteles képet formáló, a kulturális másság jegyében az eltérő hagyomány- és szokásrendszert megismertetni, elfogadtatni kívánó dokumentumfilmek.<sup>7</sup> A rendezőnő célja ezzel részben a romák negatív másságáról alkotott kép dekonstruálása volt. Ám – mint fentebb említettem – a Bódis Kriszta-féle konstrukciók legfőbb ismérve az eltérő kulturális sajátosságokra vonatkozó *magyarázatok* keresése, amely nemcsak kizárja az értelmezés lehetőségét, de mindemellett a bemutatott cigány közösség archaikus, egzotikus képét is konzerválja. Olyan zárt világként ábrázolja a cigány közösséget, amelynek szinte semmilyen kapcsolata nincs a környezetével. Az alábbiakban megkísérlem annak feltárását, milyen jól megválasztott filmes eszközök segítik ezt a fajta megközelítést.

Bódis Kriszta szociálpszichológus végzettségű író, filmrendező, aki leginkább feminista, jogvédő aktivista tevékenységéről ismert. A dokumentumfilm műfajával szakértőként került kapcsolatba, a kilencvenes években részt vett a Magyar Televízió „Háló” című műsorának készítésében, ahol Vitézy László szerkesztésével ún. „szociodokukat” készítettek. Egy délegyházi oláh-cigány közösségben eltöltött, közel egyéves kapcsolatépítés után úgy döntött, hogy filmet forgat a romani kris „vitamegoldó, igazságszolgáltatási” közösségi intézményéről, de tágabban értelmezve azokról a „törvényekről”, szokásrendszerekről is, amelyek a csoport tagjainak életét ma is meghatározzák. Bódis Kriszta azonban soha nem azonosult a terepmunkát végző kutató szerepével, elutasította a – véleménye szerint kizárólag tudományos célokat szolgáló, hipotézisek igazolásán, objektivitáson alapuló – antropológiai látásmódot. A vele készített interjúban az általa képviselt irányt „interkulturális filmezésnek” nevezi:

*„Úgy érzem, az egyik legfontosabb tényező, hogy az ember nagy bántéstudással kezdjen a munkához: magáról a kijelölt témáról, az emberekről rendelkezzen szükséges – ha kell, megfelelő – pszichológiai, antropológiai, szociológiai ismeretekkel. Viszont ami legalább ennyire fontos, hogy ott, a forgatás pillanatában már csak a helyzetre figyeljen – ha kell, mindent eldobáljon, és csak a kamerával összpontosítson –, abhoz, hogy megszületessen valami. ... Ez a legizgalmasabb az egészben, és ettől nem művészet, hanem valami speciálisabb a dokumentumfilm. Míg a fikcióban mindent, a fantáziádat és a tapasztalatodat, magadat is nyersanyagként használsz, a dokumentumfilmben soha. Ez utóbbinál elsősorban a másik ember érdekel, és ennek a megfogalmazására én kitaláltam egy módszert, az interkulturális filmezést, amely nem egyezik az antropológiai filmesekével. (Természetesen mások is alkalmazzák ezt, biztosan számos alkotót lehet ebbe a csoportba sorolni.) Elsősorban a találkozások érdekelnek, de nem azoknak a pillanatoknak a megörökítése, hanem az, amint az én érdeklődésem hatására „belsőről megszólal” a film. Megnyílik egy csatorna a két világ, ember, bármi között, és most ott tartok, hogy szeretném megmutatni, amint ezen a csatornán akadálymentesen áramlik az, amit a másik meg szeretne magáról mutatni. Az érdeklődésemmel, az empátiámmal, a szó legnemesebb értelmében vett kíváncsisággal inspirálok, de közben a bántérben maradok, és azt szeretném, hogy csak annyi »mondódjon el«, amennyit a szereplőim akarnak magukból megmutatni.”<sup>8</sup>*

<sup>7</sup> A romák Bódis-képének hitelességéhez kiváló adalék az Index internetes hírportál „Kult” rovatának beszámolója a film bemutató vetítéséről. A rendezvényre a szereplőket is meghívták, és a szerző szubjektív hangú írásában utal a számúra nyilvánvalóan egzotikusnak, távolinak tűnő roma kultúrával való személyes találkozás mozzanataira. A rendkívül felszínes benyomások alapján formált kép teljes összhangban áll a Bódis-filmekkel (ez a cikkíró több meglátásából is kiderül). Elég a címet olvasnunk, hogy pontosan értsük, miről van szó: „Levágnák a haját, meg a cunáját!” (Index, 2008. január 26.)

<sup>8</sup> Ugyancsak egy publikálatlan interjúról van szó, amely 2006-ban készült Bódis Krisztával a fent említett kutatás keretében.

Bódis Kriszta mindkét filmjében képes volt rekonstruálni a közösség tagjaival folytatott előzetes, meghitt beszélgetések hangulatát a forgatás alatt: a rendkívül érzékeny operatőri munka követi az interjúalanyok gesztusait, mimikáját, kiválóan ellenpontozza, megerősíti az elhangzottakat. A film hősei legtöbbször közeli, félközei beállításokban szerepelnek, ezzel szinte kitárulkoznak a néző előtt, a szokásaikról szerzett információk így kiegészülnek érzelmviláguk megismerésével. A jól megszerkesztett, többnyire élénk színűre „festett” kompozíciók egy idealizált világot teremtenek, amelynek óriási szerepe lehet a filmhősök és nézőik közötti társadalmi és etnokulturális távolságok leküzdésében, csakúgy, mint a romák önképének megerősítésében. Így tehát Bódis filmjei – a cigányságot „szociálisan deprivált csoportként” leíró szociológiai kutatásokkal és a többnyire azokra épülő médiaképpel szemben – a roma közösséget különféle értékekkel felruházott közösségként mutatják. Ehhez – az arc fotogenikus természetét teljességgel kihasználó – erőteljes képvilághoz olyanfajta elbeszélésmód társul, amely Bódis Kriszta eljárásának érvényességét megkérdőjelezi és a zárt világ műviességét közvetíti. Az *Amari krist* a következőképpen tagolta fejezetekre: Romnyi (Asszony), Grast (Ló), Kris (Döntés), s a különféle témakörökhöz rendelt zárt narratívákat (látszólag) instrukciók nélkül felvett szituációk egészítik ki. A film mottójaként használt Bari Károly-idézet („A hagyományaink őriznek minket”), a szerkesztésmód mind arra utalnak, hogy az oláh cigány szokás- és normarendszert leíró, rendszerező munkát látunk. Csakhogy annak egy olyan szegmense kerül megvilágításra, amely hermetikusan elzárt, a környezetével semmilyen kapcsolatot nem ápoló közeget feltételez. Még utalást sem találunk a filmben azokra az interakciókra, amelyek (az élet különböző fontos színterein: iskolában, munkahelyen, köztereken) nyilvánvalóan nap, mint nap zajlanak a közösség és környezete között. Az értelmezés azt jelenthetné (amint azt Szuha Péter munkáiban láttuk), hogy az etnikus öntudatot, vállalást, szimbolizációt „a belső és külső beszédben” megjelenítve láthassuk, a „kulturális performanciákat” gyakorlásuk közben, ám az alkotói szándékot nyilvánvalóvá téve láthassuk. Bódis Kriszta az interkulturális filmezés mellett érvelve hangsúlyozza, hogy hőseit úgy jeleníti meg, ahogyan azok szeretnének megmutatkozni, annyit árul el róluk, amennyit el akarnak mondani. Hogy mennyire tisztában vannak azonban a velük szemben kialakított elvárásokkal, jól érzékelteti a forgatás előtt feltett kérdésük: „Olyan lesz-e a kész mű, mint egy Kusturica-film?”<sup>9</sup> Ez a kulcsfontosságú kérdés a figyelmünket arra irányítja, hogy maga a dokumentumfilm forgatásának fogalma mit jelenthetett az adott közösség számára, amikor el kellett *játszania*, meg kellett *jelenítenie* egy olyan fórumot, amely – bár célját és eredményét tekintve rendkívül komoly és fontos intézmény – mégiscsak egy meghatározott *forgatókönyv* szerint zajló, kiosztott *szerepeken* alapuló esemény. Ezeknek a tényeknek a tudatosítása egy filmben az önreflexió számos módszerével elvégezhető, Bódis Kriszta filmjéből azonban nemhogy hiányoznak ezek az (igen fontos, majdhogynem elengedhetetlen) jelzések, de olyan stilisztikai eszközökkel él, amelyek a „színjáték” valóságközeliségét erősítik fel. Nem a dramatizálás okoz gondot, hanem a reflexív narratíva hiánya. Ennek mellőzésével ugyanis a film az oláh cigány kultúráról egy erősen megkérdőjelezhető állításokon alapuló szerzői véleményt tükröz.

Az (ugyanazt a mottót „viselő”) *Báriséj* még erőteljesebben vezeti nézőjét, mint ahogyan azt a film egyik kritikus (Kali Kinga 2008: 34) kiemeli. A hiánypótló alkotást a „gender dokumentumfilm” műfajával határozták meg, s többen hangsúlyozták, hogy az oláh cigány közösség nőtagjainak történeteinek keresztül egyetemes kérdéseket feszegethetünk a társadalmi nemi szerepekről. A *Báriséj*-ben Bódis Kriszta nagyon hasonló módszerekkel dolgozik (talán a zenének szán itt az érzelmi megerősítésben nagyobb szerepet), a részekre tagolt alkotásban most a szereplők kijelentései szerepelnek fejezetcímként. A néző azonban ugyanazokkal a problémákkal találja magát szembe: az interjúkból „kizárt”, hagyományos szereposztásban gondolkodó férfiak nélkül szinte értelmüket veszítik az elemzések, másrészt nem jelennek meg a hétköznapi élet azon színterei (iskola, mun-

<sup>9</sup> Bódis Kriszta Szigligeten, egy vetítés utáni beszélgetésen idézte fel ezt a kérdést.

ka- és lakóhely), amelyek bomlasztják, oldják ennek a látszólag szilárd szokásrendnek a korlátait. Az interjúk közé szőtt lakodalom részleteit pedig az alkotók oly módon használják illusztrációs célokra, úgy élnek a párhuzamos vágás módszerével, hogy az az elhangzottak fényében egészen más jelentést kaphasson. A résztvevők gesztusait, mimikáját az interjúalanyok kijelentései szinte megmagyarázzák, a film a televíziós bulvárzsurnalizmus stílusában igyekszik eltakarni a „beavatkozó” kezek nyomait, saját véleményét a szereplőkkel elmondatra épp a „lelepleződést” akadályozza.

#### A MEGFIGYELŐ TEKINTETEN TÚL

Ettől az eljárástól fényévnnyi távolságra helyezhetjük el a következő ábrázolásmódot.

A rá vonatkozó fejezet címében, nem véletlenül, David MacDougall programadó írásának címét parafrázaltam („A megfigyelő filmen túl”). Az elemzésre kiválasztott alkotással kapcsolatban ugyanis érdemes felidézniünk MacDougall vonatkozó gondolatait. Ezek nemcsak a mi szempontunkból figyelemre méltóak, hanem jól érzékeltetik azt az „elmozdulást”, amely az antropológiai filmelméletben az utóbbi évtizedekben bekövetkezett.

Írásai magyar nyelven a 2002-es és 2004-es Dialéktus Fesztivál katalógusaiban szerepeltek. Az előbbiben csak néhány tanulmányának vázlatos ismertetését közölték, az *Ethnographic film aesthetics and narrative traditions* és a *Film as Ethnography* című kötetekből, az utóbbiban pedig a *Principles of Visual Anthropology* című, sokáig a vizuális antropológia „bibliájának” tekintett tanulmánygyűjtemény egyik fejezetét („A megfigyelő filmen túl”) jelentették meg.

Ez az először 1975-ben kiadott mű kiválóan tükrözi az etnográfiai filmkészítésnek azt az állapotát, amikor – a pozitivista tudományfelfogásnak megfelelően – a valóság objektív megismerésének új, tökéletesebb eszközt látták benne. MacDougall már ekkor eltérő nézeteket képviselt, a megfigyelő film bírálatát tartalmazó írásában (nem kis mértékben Jean Rouch hatására) amellett érvel, hogy a film készítőinek hőseikkel együttműködve, őket a munkafolyamatokba bevonva kell dolgozniuk. Az alkotásnak „nem esztétikai, nem tudományos teljesítménnyé, hanem a kutatás részévé kell válnia”. Máskülönben az alkotó „ha nem is személyes viselkedésével, de munkamódszerének következményeként jóvátehetetlenül az antropológia gyarmati eredetét erősíti.” Ezzel összhangban, ám jóval később, 1992-ben így definiálta az etnográfiai filmet: „Az etnográfiai film különbözik mind az őslakos, mind a nemzeti filmgyártástól, azáltal, hogy az egyik társadalmat igyekszik értelmezni a másik számára. Kiindulópontja két kultúra, ha akarjuk, két élet-szöveg találkozása, s ami ebből létrejön, az egy további, igen speciális dokumentum” (Heltai 2002: 90). Az *Ethnographic film aesthetics and narrative traditions* című kötet (amelyből ez az idézet származik) szerzői inkább kérdéseket, mint állításokat fogalmaznak meg, megkísérlik az etnográfiai filmet újraértelmezni a posztmodern kritikai, irodalomelméleti irányzatok (posztkolonializmus, dekonstrukció) szellemében. Példaként egy – Magyarországon azóta is kevésbé ismert – kísérleti filmtípust hoznak fel: a megidéző vagy intertextuális antropológiai filmet, amely dekonstruktív beszédmódjával csökkenti a filmes és filmezett hatalmi különbségét, „lehetőséget ad a tér-idő egység, a realista narráció és végül az Én dédelgetett nyugati fogalmainak elbizonytalanítására” (Heltai 2002: 92).

Erre az eljárásra példa Pölcz Róbert és Pölcz Boglárka *Szafari* című filmje. Mivel szerzői nem hivatásos filmkészítők, munkájuk nem egy nagyobb filmes életmű része, a mű számottevő sikerei ellenére sem „kanonizálódhatott”, így az általa kifejtett hatás sem tekinthető erősnek.<sup>10</sup> Holott,

<sup>10</sup> A *Szafari* „utóélete” egy fontos, a filmforgalmazásban és -fogadtatásban rejlő anomáliára irányítja figyelmünket. A digitális kamerával forgatott alkotást a 2001. Magyar Független Filmszemlén a III. díj elnyerésével a MAFSZ érdemesnek tartotta arra, hogy belőle 35 mm-es kópiákat készítsen, és Pálfi György *Hukkle* c. filmje előtt a mozikban vetítve forgalmazza. A kísérleti dokumentumfilm később Magyarországon és külföldön is számos díjat nyert, azonban figyelemre



mint fentebb említettük, az antropológiai filmezésnek olyan irányát képviseli, amely bár Magyarországon kevésbé ismert, külföldön egyre nagyobb figyelmet kap, mivel feloldani látszik mindazokat az ellentmondásokat, amelyek a különféle tudás- és ábrázolásmódok között feszülnek. Mielőtt a film intertextualitását elemeznénk, mindenképp érdemes felidézniünk a forgatás körülményeit, amelyek talán épp ennek a filmnek a készítésénél a legérdekesebbek. (Ez esetben is a szerzőkkel készült interjúra támaszkodunk.)

Az alkotó házaspár – Pölcz Boglárka és Pölcz Róbert – egy karitatív egyházi tevékenység keretében 2000-ben az ötödik nyarukat töltötték a romániai Szilágyságban, a hadad-nádasdi cigánytelepen, ahol foglalkozásokat tartottak gyerekeknek. Az amatőr fotós múltú, antropológiai érdeklődésű szerzők számos, az emberi kapcsolatokról szerzett tapasztalataik mellett fontos élményforrásként jelölték meg azt a tárgyi környezetet, amelyet a rendkívüli szegénységben élő telepiek kialakítanak maguk körül. A funkciójukat elvesztett tárgyak új, esztétikai minőségben való felhasználása elmondásuk szerint olyan „valóság-kollázszt” eredményezett, amely az elmaradottságot, az anyagi, szociális hátrányból eredő távolságot az ott élők számára megszelídíti, egyszerűsíti a mi szemétről alkotott fogalmainkat más minőségben tünteti fel. Mindezeket a – talán mellékesnek tűnő – megfigyeléseket azért tartom fontosnak hangsúlyozni, mert véleményem szerint ezekben gyökerezik a film sajátos képvilága: a szerzők képesek voltak elsajátítani egyfajta látásmódot, amely a – többnyire a szegénységtől irtozó – felületes szemlélő számára ismeretlen.

A „forgatásra” a telepiek kérésére került sor, akik önmagukról semmilyen fotóval vagy filmfelvétellel nem rendelkeztek. A képek felvétele napközben, a mindennapos tevékenységek dokumentálásával zajlott, mintegy „mellékesen”, mivel a figyelem ekkor is inkább a foglalkozásokra irányult, ezért a helyzetek többnyire nem a kamera számára képződtek. A szerzők a leforgatott anyag megtekintése során döbbsen rá a felvételek „erősségére”, és láttak hozzá olyan filmnyelvi eszközök kereséséhez, amelyek megfelelő formát biztosítanak a képek archaikus jellegének, a rácsodálkozó tekintet nyomainak kidomborításához. Pölcz Róbert elbeszélése szerint a megfelelő stílus kialakításához a legfontosabb a videó harsány színeinek a megváltoztatása volt, valamint egy olyan elbeszélőmód megtalálása, amely összhangban áll a felvételeken „képződött” – szinte csak archív amatőr filmekben tapasztalható – közvetlenséggel, természetességgel.

A szerzők a formakeresés közben – kiváló esztétikai, formanyelvi érzékkel – filozófiai tartalommal töltötték meg a képsorokat, és ösztönösen rátapintottak az antropológiai film lényegére. A korai etnográfiai filmek stílusában örökölték meg a kutató és adatközlő *találkozásait*, az áthidalhatatlannak tűnő társadalmi távolságot igyekeztek megszüntetni a gyermekien naiv, csodálkozó tekintet megformálásával. A megfelelő elbeszélői keret és stílus kialakításával lehetővé tették újra azt a látásmódot, amely a korai útfilmek óta eltelt időszak vizuális kultúrájának sémákra épülő képáradatában kivételes. A kísérleti film egyszerre dekonstruálja a „negatív romaképet” és a filmkészítői „mindenhatóságot”, az előbbi a formai, az utóbbit az elbeszélői keretet alkotó játékkal. A cím, a század eleji vetítési körülményekre való utalás, az utólagos beavatkozások (a mozgás gyorsítása, az amatőr felvételek stílusát imitáló leállítások, a digitálisan végzett utólagos „kópiaszínezés”) egy játék része, amely médiumtudatos gondolkodásmódot takar, ugyanakkor reflektál az egzotikumra vadászó tekintet felsőbbrendűségére. Az életképek, apró narratívák, „szándékos beállítások” laza szövedékét a képek belső ritmusához igazított zenével központozza, tölti érzelmileg. A választott darab (az alapkoncepcióval összhangban) azonban több ennél: Joachim Pachelbel 17. századi zeneszerző *Kánon* című műve klasszikus darab, s ilyen értelemben archaizálja a képeket, a magaskultúra részeként utal a filmkészítői szerepre, ám épp modern hangzásával aktualizálja a megközelítést. Az eredmény egy olyan lírai etűd, amely a megfigyelő/kutató/dokumentáló szerep dekonstruálásával

méltó az a tény, hogy csak a külföldi méltatásokban emlegetik vizuális antropológiai alkotásként. A szerzők viszonylagos „marginalitása”, „szakmán kívül álló mivolta” – a fesztiválsíkok ellenére – akadályozza (el)ismertségét.

párhuzamosan a szegénységet nem idealizálja, nem vonja be romantikus mázzal, hanem közelíti, természetes közegként ábrázolja, ezzel megfosztja az ábrázoltakra – és a hozzájuk hasonló helyzetben lévőkre – kifejtett destruktív hatásától.

## Összegzés

Igazából zárszóként kellene itt állnia az előző mondat befejezésének. A fenti elemzésekben ugyanis olyan újfajta vizsgálati szempontokat igyekeztem érvényesíteni, amelyek figyelmünket a filmkészítés során az alkotók és az ábrázoltak közötti státuszkülönbségre, valamint „hatalmi viszonyra” irányítják. Ez a – korántsem új keletű – kérdés a romák ábrázolásánál különös jelentőséggel bír, és talán nem nehéz belátnunk, nagy szerepet játszik társadalmi integrációjukban is. Nemcsak az újra és újra tapasztalható előítéletes, sztereotip megközelítés formáira kell tehát fókuszálnunk, értelmeznünk kell azokat a kulturális gyakorlatokat is, amelyek a filmkészítés során létrejönnek, és az ábrázoltak számára „pszeudo-státuscserét” jelentenek, ezzel talán tartósítják vagy súlyosbítják az épp megszűntetni kívánt állapotokat. Az igazi változást talán az jelentené, ha a fesztiválokon, filmbemutatókon nemcsak a filmek meghívott szereplői, hanem valódi érdeklődők ülnének, akik filmbarát romaként kíváncsiak történetekre: a magukéra és másokéra egyaránt.

## Nyelvi ideológiák és társadalmi határok kijelölése egy erdélyi gábor roma közösségben

### A nyelvi formák és a társadalmi kategóriák kapcsolata

A nyelv és a nyelvhasználat társadalmi változatossága, a nyelvi szerkezetek társadalmi, azaz beszélők közötti viszonyokat kifejező jelentése iránt az 1960-as évektől élenkült meg a nyelvészeti érdeklődés. A szociolingvisztika – mint a szerkezeti nyelvészet aszociális nyelvszemléletét megkérdőjelező alternatív megközelítés (Cseresnyési 2004: 17) – abból a tapasztalatból indul ki, hogy a nyelv nem homogén sem a beszélőközösségek, sem az egyén szintjén. A kvantitatív szociolingvisztikai kutatások egyik fontos eredménye annak kimutatása, hogy a nyelvi változóknak a társadalmi kategóriákkal (pl. etnicitás, társadalmi osztály, nem, generáció) és a beszédhelyzet kontextusával (pl. formalitás foka, téma) való kapcsolatát gyakran rendszerszerűség jellemzi. (A nyelvi variáció és az etnicitás kapcsolatát vizsgáló amerikai kutatásokról lásd Fought 2004.)

A társadalmi és a nyelvi változók összefüggésének értelmezése azonban ma is vitatott, és ez nem független a korrelációs vizsgálatok társadalomelméleti háttérének problémáitól (vö. Irvine 1985; Cameron 1990; Eckert–McConnel–Ginet 1992; Bucholtz–Hall 2004). Kritika tárgya például az a felfogás, amely szerint a nyelvi/nyelvhasználati különbségek mintázata a társadalmi struktúrát tükrözi, mivel ez azt implicálja, hogy a társadalmi kategóriák és identitások eleve adott, jól körülhatárolható, a nyelvhasználaton kívül létező entitások. Ez a szemlélet nem számol azzal, hogy a nyelvhasználat nem csupán a „valóságra” reflektáló, hanem valóságot létrehozó, konstitutív társadalmi gyakorlat is. A beszélők aktív, kreatív ágensek, akik nem pusztán társadalmi kategóriák és viszonyok leképezésére, hanem azok megalkotására, megjelenítésére vagy megkérdőjelezésére is használják a nyelvet. Azt, hogy az identitások és státusok nem rögzített kategóriák, hanem társadalmi cselekvések – például a beszéd – során létrehozott relációk, többek között jól mutatják a társadalmi státus nyelvi dimenzióit vizsgáló tanulmányok is (vö. Duranti 1992; Agha 1994; Irvine 1998).

A korrelációs vizsgálatok szerint a nyelvhasználat a társadalmi csoportok tekintetében disztinktív, ezért elsősorban a csoportmintázat jellegzetességei iránt érdeklődnek, és – főként a korai vizsgálatok – az egyes csoportokon belüli variációt gyakran figyelmen kívül hagyják.<sup>1</sup> Az a felfogás, amely a nyelvi variációt a beszélők által megalkotott csoportnormák kifejeződéseként értelmezi, már nem adottnak vélt társadalmi kategóriákkal magyarázza a nyelvi viselkedés különbségeit. Ezek a normák, konvenciók azonban sokfélék és maguk is változhatnak, ahogyan a nyelvhasználó egyének és csoportok normákhoz való viszonya is változatos lehet: az elfogadástól az elutasítás különféle formáig (pl. alternatív normák létrehozása) terjedhet. A struktúra és ágencia viszonyát, azt, hogy a normák

<sup>1</sup> Kritika tárgya például az a homogenizáló szemlélet, amely szerint az azonos társadalmi kategóriába sorolt beszélők (afroamerikaiak, nők, munkásosztályhoz tartozók stb.) nyelvi viselkedése hasonló, és különbözik más – gyakran szintén homogénnek tekintett – társadalmi csoportok nyelvi viselkedésétől. Az esszencializáló, dichotomizáló kutatói ideológiák kritikájához lásd pl. Bing–Bergvall 1998; Trechter 2005.

befolyásolják, de nem determinálják a nyelvhasználók nyelvi választásait, a variációelemzés paradigmáján belül nehéz kezelni.

A nyelvészeti antropológiában a nyelvi formák és a társadalmi kategóriák közötti kapcsolatot számos kutatás társadalmilag létrehozott, ideológia által közvetített viszonyként vizsgálja. Az utóbbi másfél-két évtizedben több tanulmánykötet (pl. Joseph–Taylor 1990; Schieffelin et al. 1998; Verschueren 1999; Kroskrity 2000; Gal–Woolard 2001; Mar-Molinero–Stevenson 2005) és folyóirat-szám (*Pragmatics* 1992/3, 1995/2) is a nyelvi ideológia témája köré szerveződött. Abban, hogy a nyelvi ideológiák vizsgálata különböző nyelvészeti irányzatok (antropológiai nyelvészet, szociolingvisztika, kritikai diskurzuselemzés), valamint az antropológia és a kultúrakutatás érdeklődésére egyaránt számot tartó interdiszciplináris területté vált, valószínűleg nem csekély része van funkciójuknak. Annak, hogy a nyelvi ideológiák közvetítő kapocsként működnek a nyelv és a társadalmi-kulturális kategóriák között. Azaz a nyelvvel kapcsolatos vélekedések általában korántsem csak a nyelvről szólnak (lásd Woolard 1998).

A nyelvi ideológiák voltaképpen reprezentációk a nyelvről: olyan vélekedések, amelyek révén a nyelvhasználók magyarázni, racionalizálni próbálják a nyelv szerkezetével vagy használatával kapcsolatos tapasztalataikat (Woolard 1998; Kroskrity 2004). A nyelvi ideológiák révén a nyelvhasználók különböző csoportjai kapcsolatot hoznak létre a nyelv és a különféle társadalmi-kulturális kategóriák között (pl. az identitás, a moralitás, az esztétikum). A nyelvvel kapcsolatos vélekedések olyan társadalmi kategóriák és relációk megalkotásához is hozzájárulnak, mint az etnicitás, a nemzet vagy a társadalmi nemek viszonya.

Egyre több kutatás szentel figyelmet annak a ténynek, hogy nemcsak valamely szociolingvisztikai mező „laikus” résztvevőinek, hanem a kutatóknak is vannak – implicit vagy explicit, tudatos vagy kevésbé tudatos – nyelvi ideológiái. Ezek a munkák azt vizsgálják, hogy a nyelvészek ideológiái (elméletei) hogyan befolyásol(hat)ják például egy nyelv/változat státusát, más változatokkal való történeti, szerkezeti kapcsolatának vagy strukturális jellemzőinek leírását, funkcióinak elemzését, valamint feltárják a kutatók ideológiái által befolyásolt nyelvrepresentációk társadalmi hatásait. Például a gyarmatosító és nacionalista (Blommaert–Verschueren 1998; Errington 1998; Irvine–Gal 2000; Irvine 2001a; Friedman 1997; Gal 2001), genderizáló (Okamoto 2002; 2004) diskurzusokban és társadalmi gyakorlatokban való hasznosításukat.

Az utóbbi években az érdeklődés a nyelvi ideológiák mediatív és kreatív aspektusai, nyelvi gyakorlatot alakító és társadalmi jelentéseket létrehozó szerepe felé fordult. Több szemiotikai inspirációjú elmélet született, amely a nyelvi formák és a kontextuális dimenziók kapcsolatát, valamint az e kapcsolat létrehozásában kulcsfontosságú nyelvi ideológiák működési mechanizmusait elemzi. Ezek az elméletek abból a hétköznapi tapasztalatból indulnak ki, hogy a beszélők egyes csoportjai számára számos nyelvi forma és cselekvés indexikus: azaz „azon túl, vagy ahelyett, hogy hozzájárul »a szó szerinti« vagy denotációs jelentéshez, társadalmi jelentésre utal, vagy segít annak létrehozásában” (Johnstone 2008: 133). Gyakorlatilag bármely nyelvi forma (pl. kiejtésváltozat, morféma, szó, dialektus, nyelv) vagy diskurzív stratégia (pl. átfedő beszéd, hallgatás, átokhasználat) társadalmi identitásra (pl. etnicitásra, lásd Fought 2006, társadalmi nemre lásd Ochs 1992), illetve beszédaktusra vagy beszédeseményre utaló jellé válhat (Ochs 1992, 1996). Például ugyanazon szó vagy morféma két különböző változatának referenciális jelentése azonos, de a közülük való választás egy társadalmi csoport számára különböző társadalmi jelentéseket közvetít: például a beszélő etnikai identitására, nemére, osztályhelyzetére, lakóhelyére utaló jelzésként, azok indexeként értelmezhető. Kétnyelvű közösségekben a kódválasztás vagy a kódkeverés is lehet az etnikai identitás, vagy legalábbis az etnicitás és a nyelv viszonyával kapcsolatos politikai állásfoglalás indexe.

Judith Irvine és Susan Gal (Irvine–Gal 2000; Irvine 2001b) arra hívja fel a figyelmet, hogy a társadalmi, nyelvi, kulturális és politikai kontextus különbségei ellenére jelentős hasonlóság fedezhető fel abban, ahogyan különböző társadalmi csoportok a nyelvi ideológiákon keresztül értelmezni, racionalizálni próbálnak szociolingvisztikailag összetett viszonyokat. Azokat a folyamatokat vizsgálják,

amelyek révén a nyelvi ideológiák társadalmi struktúrák és nyelvi formák között kapcsolatot hoznak létre. Az ideológiák megalkotásában és „működésében” három, egymással kölcsönhatásban álló szemiotikai eljárást különböztetnek meg: az ikonizációt (*iconization*), a fraktális rekurzivitást (*fractal recursivity*) és a törlést (*erasure*). (Részletesen lásd Irvine–Gal 2000). Ezek a szemiotikai eljárások a nyelvi formák és a társadalmi kategóriák közötti indexikus viszonyon alapulnak.

Az ikonizáció a nyelvi formák és a hozzájuk társított társadalmi kategóriák vagy cselekvések közötti jelviszony átalakítását foglalja magában, amelynek eredményeképpen a társadalmi csoportokra vagy cselekvésekre utaló nyelvi jegyek azok ikonikus reprezentációjává válnak, azt a látszatot keltve, mintha a nyelvi jegy a társadalmi csoport vagy tevékenység inherens természetét, lényegét jelenítené meg. Az ikonizáció tehát egyfajta esszencializáló és dichotomizáló eljárás (Bucholtz–Hall 2004: 380). Gyakori, hogy a nyelvi sajátosságok és a társadalmi csoportok vagy viselkedések közötti kapcsolatot naturalizálják, természetesnek és szükségszerűnek tüntetik fel. Ez a kapcsolat azonban valójában társadalmi eredetű, például történeti, politikai folyamatok, kulturális konvenciók következménye.

A fraktális rekurzivitás egy viszonyrendszer egy adott szintjén megnyilvánuló oppozíció kivetítése a viszonyrendszer valamely más szintjére. (Például egy nyelven belüli oppozíció rávetítése nyelvek közötti vagy társadalmi csoportok közötti viszonyra.) A rekurzivitás gyakran jellemzi a koloniális, a nemzeti és a társadalmi nemekkel kapcsolatos ideológiákat.

A törlés olyan szimplifikáló eljárás, amely egyes személyeket/csoportokat, cselekvéseket vagy nyelvi jelenségeket láthatatlanná tesz. Tulajdonképpen azok a tények, amelyek nincsenek összhangban az ideológiai kerettel, „észrevétlenek” maradnak. Így például gyakori, hogy egy társadalmi csoportot vagy egy nyelvet homogénnek feltételeznek, annak változatosságát figyelmen kívül hagyják.<sup>2</sup> Ez a homogenizáló eljárás gyakori eleme a „mi”-csoportot a homogénnek vélt, esszencializált „másikkal” szemben definiáló identitáspolitikáknak.

## Dialektális variáció és nyelvi ideológia

### ELŐJÁRÓBAN

Ahogy Matras (2007) is felveti, a romani nyelvészetben a dialektusokat általában jól körülhatárolható, különálló entitásoknak tekintik. Bár a romani dialektusairól elsősorban nyelvföldrajzi kategóriákként gondolkodnak,<sup>3</sup> implicit módon társadalmi csoportokhoz kötődő nyelvváltozatokként is kezelik azokat, amikor a különböző dialektusok beszélőit különálló roma etnikai csoportokként gondolják el. Ez a megközelítés a nyelvi és a társadalmi határok egybeesését feltételezi, és a nyelvet (a dialektusokat) a társadalmi-etnikai csoporttagság indexeként kezeli. A romani dialektológia ugyanakkor a nyelvi változatosság sajátos, szűk értelmezését képviseli: míg a dialektusok közötti változatosságot természetesnek tekinti, az egyes dialektusokat homogén entitásokként fogja fel, azokon belül nem feltételez sem társadalmi, sem szituációhoz kötődő változatosságot. Az alábbi esettanulmány azt példázza, hogy a nyelvi és a társadalmi változatosság viszonya bonyolultabb ennél. Bemutatja, hogy a „gáborokként” ismert román romani változata nem homogén, és a szóban forgó roma etnikai csoport sem tekinthető differenciálatlan társadalmi csoportnak. A dialektuson belüli különbségek, amint azt látni fogjuk, nem társadalmi kontextuson kívüli, attól függetlenül létező, „objektív” nyelvi tények, hanem a beszélők által társadalmi jelentésekkel felruházott, külön-

<sup>2</sup> Lásd a homogenizáló „cigány nyelv” kategória használatát a magyar népszámlásokban, vö. Kontra 2003; Szalai 2006.

<sup>3</sup> A romani dialektusok és dialektuscsoportok közötti határok megállapításában alkalmazott földrajzi dialektológiai módszerekről és elméletről lásd Matras 2005.



bőző kontextusokban különbözőképpen használható nyelvi források. Az alábbiakban azt elemzem, hogy egy lokális közösség tagjai milyen ideológiák és gyakorlatok révén hoznak létre társadalmi különbségeket és határokat, és ebben a folyamatban hogyan használják fel a dialektuson belüli variáció egyes jelenségeit.

#### A TEREPMUNKA4 HELYSZÍNE: GÁBOROK, „HÁROMFALU”, NAGYFALU

Az elemzés egy 20 hónapos terepmunka adataira<sup>5</sup> támaszkodik, amelyet főként egy Maros megyei mikrorégió gábor roma<sup>6</sup> közösségeiben végeztem. Az itt élő gáborok saját, etnicizált politikai topográfiája három, egymással szoros társadalmi és gazdasági együttműködést fenntartó roma közösséget különböztet meg, amelyre gyakran az „*ol trin gava*” ’három falu’ szinekdoché utal. A „három falu” nem csupán három lokális közösséget jelöl, mivel az apai ágon e közösségek valamelyikéből származó romák nemcsak a három szóban forgó településen, hanem a közeli megyeszékhelyen, egyes környező településeken valamint – a gazdasági migrációval összefüggésben – Erdély más nagyvárosaiban is élnek. A három falun és a megyeszékhelyen kívül tartós kapcsolatot alakítottam ki Erdély más városaiban és régióiban élő roma családokkal is. A „három falu” közül a legtöbb időt abban a közösségben töltöttem, amelyre a gáborok Erdély-szerte olyan metaforákkal utalnak, mint a „*centro*” ’centrum’ vagy „*o baro gav*” ’a nagy falu’. Ez a terminológia is utal arra a jelentőségre és presztízszre, amely a település roma közösségének egyes szegmenseihez a gáborok társadalmi ideológiáiban és gyakorlataiban kapcsolódik. A továbbiakban erre a településre a romani politikai diskurzusból kölcsönzött Nagyfalú terminussal utalok.

#### A TÁRSADALMI KÜLÖNBSEGEK IDEOLÓGIÁI

##### *A leszármazás és a rang*

A „három falu” gábor közösségei alapvetően rokoni kapcsolatokra épülő, sűrű hálózatu közösségek, amelyekben az egyén, a család és az apai ág pozíciója szorosan összefonódik. Ezekben a közösségekben a szolidaritás és az osztozás (vö. Stewart 1998) kifejezése mellett a társadalmi különbségek megalkotásának is megvannak a szinterei, ideológiai és gyakorlatai. Valójában e kettő dialektikája hatja át a mindennapokat.

A családok és az apai ágak múltbeli és jelenlegi kapcsolatának, presztízszviszonyainak megvitatása és értékelése kedvelt beszédtema mind a családi, mind a különféle nyilvános összejövetelek során. E relációk mérlegelése és alakítása, a róluk való beszéd a társadalmi élet dinamikájának

<sup>4</sup> Türelmükért és segítségükért hálával tartozom a háromfalusi, különösen a nagyfalusi roma családoknak, valamint Berta Péternek, aki a terepmunka során társam és kollégám volt. A terepmunkára nem kerülhetett volna sor az Open Society Institute, a MÖB Eötvös Ösztöndíja és az NKÖM támogatása nélkül. Köszönettel tartozom Michael Stewartnak, akihez a terepmunkával kapcsolatos kérdésekben és a londoni tanulmányutak során is bizalommal fordulhattam.

<sup>5</sup> A terepmunka során elsősorban a résztvevő megfigyelés módszerét alkalmaztam. Igyekeztem minél többféle beszédhelyzetben és beszédeseményben részt venni, és alkalmanként, ha a helyzet és a résztvevők ezt lehetővé tették, hang- vagy videofelvételt is készíteni. Ezen kívül számos, lazán strukturált interjút készítettem, amelyek egy része metanyelvi interjú volt.

<sup>6</sup> A gábor etnonimát e roma csoport tagjai rendszerint a kifelé irányuló önmeghatározás során, a magyar vagy román nyelvű kommunikációban használják önmaguk megnevezésére. A nem cigányok Erdély- és Románia-szerte „gábor cigányként” ismerik e roma csoport tagjait. A gáborok anyanyelvükön rendszerint az „*amară romea*, *amară feli romea*” ’a mi romáink, a magunkfajta romák’ kifejezéssel utalnak saját etnikai csoportjukra, megkülönböztetve azt más romáktól (*aver romea*).

fontos forrása. A társadalmi státusok és presztízviszonyok természetesen nem statikusak, hanem változékonyak, és folyamatos társadalmi egyezkedés és ratifikáció függvényei. Egyes rokonsági csoportok azonban olyan ideológiákat hoztak létre, amellyel igyekeznek rögzíteni, „kimerevíteni” a mostani, számukra kedvező presztízviszonyokat.

Ezt részben a rang fogalmán és a hozzá kapcsolódó naturalizáló és társadalmi nemileg értelmezett ideológián keresztül valósítják meg. A *rango* 'rang' az apai ági leszármazáshoz kapcsolódó társadalmi kategória. Az individuumok rang szerinti pozícióját az határozza meg, hogy „*kon sab lengo elädo, kon sab lengo dad, lengo papo*” 'ki volt az elődjük, ki volt az apjuk, ki volt a nagypapjuk'. Azzal, hogy a rangot a leszármazáshoz kötik, nem társadalmi konstrukcióként, hanem biológiailag meghatározott örökségként tekintenek rá, amelyhez a viszonylagos változatlanág és megváltoztat-hatatlanág képzele társul.<sup>7</sup>

A nagyfalusi gáborok lokális közösségükön belül három rangot különböztetnek meg, és a rangok közötti viszonyt hierarchikus társadalmi elrendezésként jelenítik meg. Az első rangba sorolják annak a mára lélekszámban és társadalmi státus tekintetében is dominánssá vált leszármazási csoportnak a tagjait, akik apai ágon „a nagy Jankó”<sup>8</sup> (*o baro*<sup>9</sup> *Janko*) néven említett közös ősrre vezetnek vissza genealógiájukat. (Rájuk gyakran a *Jankäšti* 'Jankó leszármazottai' terminussal utalnak. A „falualapítóként” is számon tartott „nagy Jankó” a genealógiai emlékezet szerint a mai hatvan-hetven év körüli generációtól visszaszámolva az ötödik generáció.) A második rangba sorolják egy, az elmúlt két évtizedben jelentős vagyonra, első rangú apatársakra és a gázsó környezet szemében is gyarapodó társadalmi elismertségre szert tett másik apai ág tagjait, valamint néhány további, apai ágon nem a „nagy Jankó” leszármazottai közé tartozó köldörár családot. Végül a hierarchia alján, a harmadik rangban kapnak helyet „a csurárok”. (A köldörár vs. csurár distinkciónál lásd alább). A helyzet természetesen mind az ideológia, mind a hétköznapi gyakorlatok szintjén ennél jóval összetettebb,<sup>10</sup> ennek elemzése meghaladja az írás kereteit.

A jelenlegi első rangúak e naturalizáló rangfogalom alapján értékelik, konstruálják meg a múltat: az aktuális presztízviszonyokat folyamatos, a múltban is fennálló különbségként igyekeznek bemutatni, legitimálni és fenntartani. Emellett különböző diskurzív technikákat használnak arra, hogy a jelenleg domináns rangideológia és a hozzá kapcsolódó társadalmi gyakorlatok társadalmi konstrukció voltát leplezzék. Saját pozíciójukról beszélve gyakran fogalmaznak úgy, hogy „*Kade mukhlab o Del*” 'Így hagyta Isten', „*Sar dab amen o lašo Del*” 'Ahogy a Jóisten teremtett minket'.

E formulák használata révén a beszélők kedvező társadalmi pozíciójukat és sikereiket nem saját erőfeszítéseik és kompetenciájuk eredményeként (*achieved position*), hanem rajtuk kívül álló tényezők következményeként (*ascribed position*) tüntetik fel. Eppen ezért használhatók udvariasági formulaként, amelyek a beszélő szerénységét jelzik más főmok felé, akiknek egyetértése és

<sup>7</sup> Ebben az ideológiában a rang olyan kategória, amely ellenáll a társadalmi-gazdasági változásoknak. Főként az első rangúak hangsúlyozzák előszeretettel, hogy „*o rango na-j potjindo*”, 'a rang nem megfizethető', azaz vagyoni gyarapodás révén nem szerezhető meg, elszegényedés révén sem vesz el.

<sup>8</sup> Anonimitásuk megőrzése érdekében az említett személyek és apai ágak nevét is megváltoztattam.

<sup>9</sup> A rangideológia egyik diskurzív aspektusa a tiszteleti jelzők használata. Az első rangúak elhunyt férfi felmenőinek nevét rendszerint a *baro* 'nagy' tiszteleti jelző kíséretében említik, míg a másik két rang esetében legfeljebb a *phuro* 'öreg' jelző használatos. A ranggal összefüggő státusértékelést fejez ki a *barä röma – cine röma* ('nagy cigányok' – 'kicsi cigányok') oppozíció, és a *käzepesha röma* ('közepes cigányok') kifejezés is, amely főként a második rangúakra vonatkozóan használatos.

<sup>10</sup> Az adott egyén, nagycsalád, apai ág aktuális presztízse a rang mellett számos más tényező, például a gazdasági sikeresség – ezen belül a presztízsgazdaságban (lásd Berta 2007) elért sikerek –, társadalmi tőke (pl. apatársi kapcsolatok), a család kiterjedtsége (gyermekek, unokák neme, száma) függvénye, és mindig társadalmi egyezkedés és értékelés kérdése. Az egyéni és családi sikerek nyomán létrejött különbségekre rendszerint a rang szerinti különbségeket meg nem szüntető, ám azokat árnyaló, fontos „helyzeti” különbségként tekintenek. Részben ez jelenti az egyének, családok és apai ágak közötti státuszversengés motivációját.

támogatása szükséges ahhoz, hogy sikerei társadalmilag elismert, presztízst gyarapító társadalmi tettek minősüljenek.

Az említett formulák azonban nem pusztán udvariassági rutinok. Éppen azért, mert a jelenlegi státuszviszonyokat egyének és csoportok akaratától és tevékenységétől függetlenül létező társadalmi struktúráként mutatják be, segítségükkel a diskurzusban kontextuson kívül helyezhető a társadalmi ágencia és felelősség kérdése. Így azok, akiknek pozícióját és érdekeit a rangideológia támogatja, éppúgy a jelenlegi státushierarchia „kiszolgáltatottjainak” tűnnek, mint azok, akiket a rangideológia leértékel.

A rang ideológiájának és az általa (is) motivált különféle társadalmi és gazdasági gyakorlatoknak (pl. házasságpolitika: apatárs-választás, a lánnyal adandó „juss” összegének meghatározása [Berta 2005: 92–107]; presztízstárgy-gazdaság [Berta 2007; 2009]) jelentős szerepe van a társadalmi különbségek létrehozásában. Ez az ideológia nem a különbségek létét, hanem azok eredetét és a fenntartásukban érdekelt jelenlegi elit társadalmi érdekeit és ágenciáját leplezi. Így olyan, a státus-különbség létrehozására és magyarázatára használható forrás, amelyet – épp annak köszönhetően, ahogyan az ágencia és a felelősség kérdését kezeli – nehéz nyíltan megkérdőjelezni.<sup>11</sup>

### *Csurárok és köldörárok*

A nagyfalusi romák lokális közösségükön belül különbséget tesznek csurárok (čurare) és köldörárok (kăldărare) között. A néprajzi és a nyelvészeti irodalomban ezek a terminusok etnonimaként és dialektusnévként használatosak: az e terminusokkal megnevezett roma csoportokat általában különböző roma etnikai csoportoknak (korábban „törzseknek”), az általuk beszélt romani változatokat pedig különálló vlah romani („oláhcigány”) dialektusoknak tekintették. Az alábbi elemzés relativizálja ezt a felfogást, bemutatva azt, hogy milyen társadalmi jelentéseket nyernek ezek a kategóriák egy lokális roma közösségben, a társadalmi megkülönböztetés különféle ideológiáinak és gyakorlatainak kontextusában.

Az idézett elnevezések, ahogyan az a közép- és kelet-európai roma csoportok esetében gyakori, foglalkozásnevekre vezethetők vissza: čurar 'bőrfeldolgozó, rostás' (<román ciur 'szita, rosta'); kăldărar 'rézműves, üstkészítő' (<román căldare 'üst', căldărar 'kazánkovács, rézműves')<sup>12</sup>. Ma a csurár és a köldörár terminusok elsődlegesen nem foglalkozásra utaló kifejezésként, hanem a társadalmi megkülönböztetés kategóriáiként használatosak. Ennek a megkülönböztetésnek<sup>13</sup> az etnikai csoporton és a nagyfalusi lokális közösségen belüli társadalmi hierarchia megalkotásában van jelentősége. Bár a köldörárok az általuk csurárnak nevezett csoport tagjait és saját csoportjukat is ugyanazon etnikai csoport (amăi ă romă 'a mi romáink') tagjainak tekintik, a két csoport közötti társadalmi távolság létrehozására és hangsúlyozására nagy gondot fordítanak. A csurár terminus nem pusztán leíró társadalmi kategória, amely a megnevezett személy vagy család közösségen belüli elhelyezésére szolgál, hanem társadalmi minősítés: a csurárság gyakran az alacsony társadalmi presztízsz (a „harmadik rang”) szinonimája.

A nagyfalusi csurárokat és köldörárokat valójában affinalis rokoni kapcsolatok kötik egymáshoz, azaz a két csoport közötti határ meglehetősen képlékeny. A köldörárok azonban olyan ideológiákat

<sup>11</sup> A rangideológia dominanciáját megkérdőjelező ideológiák és gyakorlatok elemzésére itt nincs mód.

<sup>12</sup> A csurárok elődei a múltban – egyéb megélhetési stratégiák mellett – állati bőrok feldolgozásával és értékesítésével foglalkoztak, míg a köldörár férfiak – legalábbis részben – fémmunkából, réztermékek készítéséből és javításából vagy bádogosmunkákból tartották el családjukat. Néhány évtizede mindkét csoport jórészt közvetítő kereskedelemmel szerzi jövedelmét, néhány család pedig – köztük csurárok is! – bádogosmunkákat vállal.

<sup>13</sup> Egyes személyek és családok besorolása sokak számára problematikus: például vannak olyanok, akiket nem tekintenek csurárnak, ám a köldörár kategóriába való besorolásuk tekintetében is bizonytalanok.

és társadalmi gyakorlatokat igyekeznek érvényesíteni, amelyek a szimbolikus elkülönülést támogatják. A két csoport közötti határok kimerevítéséhez például az is hozzájárul, ahogyan a vegyes házasságból származó gyermekek pozícióját kezelik: őket vagy köldörárnak vagy csurárnak tekintik. A kategorizáció – akárcsak a rang esetében – itt is a leszármazás számontartásában domináns elvre, a patrilinearitásra támaszkodik: a gyermekeket (nemüktől függetlenül) abba a csoportba sorolják, amelynek tagjaként apjukat számon tartják. Így például egy (apai ágon) csurár fóm és egy köldörár fómnyi gyermekeit csurárnak tekintik, mivel az „apa határoz”.

A köldörárok ma az endogámia ideológiáját hangsúlyozzák, és igyekeznek kerülni a csurárnak tartott apai ágak tagjaival a házassági, apatársi kapcsolatokat. Általában nem szívesen beszélnek a csurárokat és a köldörárokat összekapcsoló affinális rokonságról, és arról sem, hogy milyenek voltak közöttük a státuszviszonyok a múltban (Berta 2007: 39–40). Ezzel ellentétben egyes csurár családok bizonyos helyzetekben szívesen említik az őket az első rangú köldörárokhoz, a Jankástitk-hez kapcsoló rokoni kötődéseket.

Az elkülönülés iránti vágy a térbeli távolság megteremtése és fenntartása iránti törekvésekben is megjelenik. A terepmunka ideje alatt három olyan ingatlanügyletről szereztem tudomást, amikor – bár nem állt szándékukban ott lakni – köldörár családok a magyar eladónak a korábbi árajánlatoknál magasabb árat ígérve megvásárolták a saját házuk közelében levő házakat, azért, hogy a közelben lakó csurár családoknak ne legyen lehetőségük abba az irányba terjeszkedni. Így biztosították, hogy legalább néhány teleknyi távolság maradjon közöttük, azaz ne kerüljenek közvetlen szomszédsági viszonyba csurárokkal.

A csurár–köldörár oppozíció fenntartása és a csurárokat leértékelő ideológia racionalizálása érdekében a köldörárok foglalkozási sztereotípiákat is felhasználnak. A csurárokkal szembeni távolságtartás indoklásaként egyesek még ma is gyakran hivatkoznak az általuk jellegzetesnek vélt, az egykori foglalkozással összefüggésbe hozott „csurárszagra”, annak ellenére, hogy a csurárok többsége, akárcsak a köldörároké, már évtizedek óta közvetítő kereskedésből él. (Ez a motívum a kisgyermekek ugratásában és a gyermekek közötti konfliktusok során is gyakran felbukkan.) A csurár–köldörár viszonyt aszimmetrikusnak mutató köldörár ideológia dominanciáját jelzi az is, hogy a gyerekek is ismerik, és számos helyzetben hasznosítják is azt.<sup>14</sup>

A következőkben két morfológiai változó példáján azt mutatom be, hogy a dialektuson belüli különbségek ideológiája hogyan járul hozzá a csurárok és a köldörárok közötti szimbolikus határok létrehozásához és fenntartásához.

#### NYELVI KÜLÖNBSEGEK ÉS TÁRSADALMI HATÁROK

##### *A dialektuson belüli változatosság – ahogyan a köldörárok látják*

A nagyfalusi köldörárok és csurárok romani változata közötti különbség ma csekély: jórészt néhány fonológiai és lexikális preferenciára és a névszói paradigma néhány pontját érintő morfo-fonológiai eltérésre korlátozódik. A köldörárok viszont – első és második rangúak egyaránt – az etnikai csoporton (*amară roma*, gáborok) belüli csurár vs. köldörár társadalmi distinkciót a nyelvi ideológia révén kivetítik a nyelvre is, azt hangoztatva, hogy „*ol čurare na kade borbinpe, sar ame*” a csurárok nem úgy beszélnek, mint mi, „*nem beszélnek olyan tisztán, mint mi*”. A különbségeket firtató kérdéseimre rendszerint azt a választ kaptam, hogy *But-but differenceje sîn* 'sok-sok különbség

<sup>14</sup> Kártyázó vagy társasjátékok játszó, 5-10 év körüli gyerekek interakcióját figyelve gyakran voltam tanúja annak, hogy egyes résztvevők játszóatársaik „csurárságát” használták legitimáló érvként, amikor maguk számára előnyösebb pozíciót (pl. a játék elkezdésének lehetőségét) próbáltak kialakítani. (Például: „*Me som o dintuno! Tu aš, kă tu čurari san!*” 'Én vagyok az első! Te várj, mert te csurár vagy!')

van'. A konkrét példák azonban, bár többszavas lista formáját öltötték, lényegében egyetlen morfológiai változóra korlátozódtak. Ez a változó az idegen eredetű, hímnemű, a romani athematikus morfológiában -o végű névszók többes szám alanyeseti végződése (-*urV*), amely – legalábbis a köldörárok szerint – a csurár beszélők változatában -*uri*, míg a köldörárok változatában -*ure* formájú. (Pl. *pitjōkuri* vs. *pitjōkure* 'pityóka, burgonya', *adidasuri* vs. *adidasure* 'Adidas márkatermékek'. Az előbbi a „csurár”, az utóbbi a „köldörár” variáns.)

Nézzük meg, hogy a köldörárok ideológiájában milyen jelentések kapcsolódnak ehhez az oppozícióhoz, és azok hogyan, milyen szemiotikai folyamatokon keresztül jönnek létre. Mint láttuk, a köldörárok szerint a csurár–köldörár viszony lényegi jellemzője az elkülönülés és az aszimmetrikusság, vagyis a csurárság kategóriájához az alacsonyabb státusz és a „harmadik rang” kapcsolódik. A köldörárokat magasabbra értékelő ideológia az említett variánsokat minősítő, olyan esztétizáló kategóriákban jut kifejezésre, miszerint az [-*ure*] „tisztább” (*majvuži*), „eredeti” (*oridžinalo*), „nemesebb” (*majnemešo*), mint a csurárokhoz társított [-*uri*] forma. A köldörárok tehát nem egyszerűen a csurár–köldörár oppozíciót, hanem annak aszimmetrikus, hierarchikus viszonyként való értékelését vetítik rá az (-*urV*) morfológiai változó variánsainak viszonyára. A beszélők egy csoportja tehát ezt a társadalmi csoportok közötti – dichotómiát egy másik szintre, a nyelvre (a dialektuson belüli variáció egyes jelenségeire) is kivetíti.

A köldörár nyelvi ideológia a két csoport nyelvváltozatának számottevő azonosságait figyelmen kívül hagyja, ez a *törítés* vagy láthatatlanná tétel ideológiai folyamata. Az említett – szerkezeti értelemben csekély – különbségeket viszont hangsúlyozza, és azokat az etnikai csoporton belüli társadalmi kontraszt létrehozásának és megjelenítésének nyelvi ideológiai eszközeiként hasznosítja. E folyamatok eredményeképpen az [-*uri*] variáns ma nem egyszerűen a beszélő társadalmi-etnikai csoporttagságának, „csurárságának” indexe, hanem a csurársághoz társított társadalmi minősítéseket felidéző, azokat magába sűrítő stigmatizált forma, sztereotípia<sup>15</sup> (Labov 1972: 178–180), amely a csurárok alacsonyabb presztízsének nyelvi ikonjává vált. (Értelmezésem szerint ez az *ikónizáció* példája.)

Fontos megjegyezni, hogy az [-*uri*] használata a csurár beszélők nyelvhasználatában kontextuálisan változó, számos helyzetben ők is az [-*ure*] formát használják. Az sem ritka, hogy ugyanaz a beszélő ugyanazon az interakción belül mindkét formát használja, és arra is akad példa, hogy az adott interakcióban a csurárnak tekintett beszélők nyelvhasználatában egyetlen „csurár” variáns sem fordul elő.<sup>16</sup>

A fenti társadalmi megkülönböztetés fenntartásában közreműködő nyelvi ideológia társadalmi beágyazottsága és érdekvezéreltsége még szembetűnőbb, ha összevetjük azt egy dialektuson belüli másik különbség köldörár értelmezésével.

A nagyfalusi köldörár elit (az első rangúak) azokat a különbségeket, amelyek a saját változata és egy másik, vele rokonságban álló, a gáborok között szintén jelentős „felsővidéki”<sup>17</sup> apai ág

<sup>15</sup> Labov (1972) szerint a sztereotípiák olyan nyelvi változók, amelynek variánsai társadalmi rétegződést és stílusrétegződést mutatnak. Ezekre a változókra a beszélők tudatosan figyelnek, és gyakran explicit metanyelvi kommentárok tárgyai. A tényleges használat mintái gyakran nagyon különböznek attól, amit egyes beszélői csoportok mondanak erről. E változók stigmatizált variánsai esetében nagy esély van arra, hogy kiszorulnak a használatból.

<sup>16</sup> Ennek többféle magyarázata lehet. A valószínűbb talán az, hogy mivel a csurárok is tisztában vannak az [-*uri*] variáns stigmatizáltságával, használatát igyekeznek kerülni. Azaz a nyelvi ideológia az egyéni interakció szintjén nyelvi alkalmazkodást, a nyelvi struktúra szintjén pedig nyelvi változást indított el. Az sem zárható ki, hogy ez a különbség volta-képpen köldörár invenció eredménye. Ennek tisztázása további vizsgálatot igényel.

<sup>17</sup> Az Alsóvidék vs. Felsővidék distinkció az erdélyi gábor román etnikus (nyelv)földrajzának része. A gáborok saját etnikai csoportjukon belül – a lokalitás kritériumát hangsúlyozva – különbséget tesznek alsóvidéki (*telune*) és felsővidéki (*oprune*) román között. Nagyfalú és a „három falu” az Alsóvidék része. Ez a distinkció megfeleltethető a Nyárád folyó vidékét két tájegységre tagoló Alsó-Nyárád mente vs. Felső-Nyárád mente földrajzi osztályozásnak. A felsővidéki gáborok az alsóvidékiekre, így a nagyfalusiakra is gyakran a *mirižere roma* 'nyárádi román' kifejezéssel utalnak.



(*Pištešti*) tagjainak beszéde között megfigyelhetők, bár indexikusnak tekinti, de nem stigmatizálja. Az említett felsővidéki ág romani változata az igei paradigma több pontján egyaránt különbözik a nagyfalusi köldörárok és csurárok változatától. Az egyik különbség a befejezett aspektust jelölő /-d-/, /-l-/, /-t-/ morféma palatális ejtése. (Pl. nagyfalusi köldörár és csurár: *gădom, kărdom, sutom* vs. „felsővidéki”: *găjom, kărdjom, sutjom* 'mentem, csináltam, aludtam'). Ezeket a morfo-fonológiai különbségeket<sup>18</sup> a nagyfalusi köldörárok nem tekintik stigmatizált különbségeknek. Ha egyáltalán utalnak rájuk, akkor általában nem etnikai-foglalkozási (csurár vs. köldörár) vagy rokonsági-genealógiai (pl. X. leszármazottai, azaz *X-ešti*), hanem földrajzi-lokális terminusokat használnak (pl. Z. falubeli, „felsővidéki beszéd”).

A nagyfalusi köldörárok bizonyos beszédműfajokban, például a lassú dalban esetenként maguk is használják a felsővidékiek beszédére jellemző palatális variánsokat. Ez esetben a sajátjukétól eltérő variáns használatának megítélése pozitív: az emelkedett stílus, a régiesség, az autentikusság és az előadói kompetencia pozitív minősítése kapcsolódik hozzá. (Többek szerint az énekekben így „*Jobban talál a szó*”, „*Ez az eredeti hang*”, „*régiesebb*” stb.) Ilyen gyakoralattal a csurársággal asszociált, stigmatizált variánsok tekintetében nem találkoztam.

Annak hátterében, hogy a nagyfalusi köldörárok a velük egy településen élő csurárok nyelvhasználati sajátosságait stigmatizálják, amíg a felsővidéki köldörár ág nyelvi sajátosságait nem, a történeti múlttal és a társadalmi státussal kapcsolatos stratégiák állnak. A rejtett motivációk megértésében segíthet a történeti kontextus (pl. a genealógiák és a genealógiai diskurzus) vizsgálata. A nagyfalusi köldörárok és csurárok elődei közötti kapcsolatokat és múltbeli státusviszonyokat – vagy legalábbis ezek „csurár” olvasatát – jól megvilágítja az alábbi idézet, amely egy hatvanas éveiben járó csurár asszonnyal készült interjúból származik.

„*Žaneh, von ame tele dikbān. Kā ame čurare sam. »Ha.; kadala čurare-j« ... De ezelētt, ande kode lume, ol čurare opral sab po Jankāšti, ... kā majbaro mištimo sab le, no, le phurā čurarāb. Numa žaneh, von, o tārnimata bolde, žaneh? Kā von kon-i, ol Jankāšti! The kadala- čurare! Akana žaneh, sar sîn! Kakala Jankāšti barā inkārānpe. Amen inkārāb ame majtele. Kā amaro njamo na-j kado baro. Čurare sam.*”

„*Tudod, ōk minket lenéznek. Mert mi csurárok vagyunk. »Aaa, ezek csurárok!« [mondják] ... De ezelőtt, a régi világban, a csurárok a Jankó leszármazottainál feljebb voltak ... mert az öreg csurárnak [a nagyfalusi csurárok elődjének] nagyobb öröksége [értsd: több presztízstárgya: ezüstpohara és kannája volt. Csak tudod, ōk, a fiatalok megfordították ezt, tudod? [Dicsekednek], [H]ogy kik ōk, a nagy Jankó leszármazottai! És mi a csurárok vagyunk! Most tudod, bogy van! Ezek a Jankāstik nagyra tartják magukat. Mi kisebbségek tartjuk magunkat. Mert a mi rokonságunk nem olyan előkelő. Csurárok vagyunk.*”

Ezenfelül beszélgetőtársam a csurárokat leértékelő köldörár ideológia legitimitását arra a – köldörárok által rendszerint nem szívesen emlegetett – tényre hivatkozva kérdőjelezte meg, hogy a mai Jankāstik anyai ági előde, azaz nagy Jankó felesége is csurár volt: „*Von žaneh kab prasanab? Pen! Kā o čurare nab lengā strejino! Lengā mameki mami le phurā čurarābki šej sab!*” „Tudod kiket csúfoltak? Saját magukat! Mert a csurárok nem voltak idegenek nekik! Az ő nagyanyjuk nagyanyja az öreg csurár lánya volt!”

<sup>18</sup> A palatalizáció e változót az igei paradigma számos pontján érinti. Nemcsak az idegen eredetű, hanem valamennyi ige esetében, egyes és többes számban, a Tsz./3. személy kivételével (ennek történeti-fonológiai hátteréhez lásd Matras 2002: 139–143) valamennyi személyben, a múlt és a régmúlt paradigmában, és a lehetetlen feltételt kifejező igealakokban egyaránt jellemző. E változó előfordulási gyakorisága tehát jóval nagyobb, mint az (-urV) változóé. A nagyfalusi köldörár nyelvi ideológiában mégsem ez a stigmatizált változó.

Amint arra a genealógiai adatfelvételekből következtethetünk, a Nagyfaluban jelenleg domináns köldörár apai ág előde (nagy Jankó), feltehetően valamikor a 19. század második felében özvegy édesanyjával érkezett Nagyfaluba a Felsővidékről. Nagyfalusi letelepedésében jelentős szerepet játszott, hogy az akkor ott már letelepedett, ma „öreg csurár”-ként emlegetett rom egyik lányát vette feleségül. (A kérdéses romnak öt fia volt, és őt ezüst presztízstárggyal rendelkezett.) Azaz: az öreg csurár volt a „törzsökös”, a jómódú helybeli, aki vejeként családjába fogadta a fiatal Jankót, az újonnan érkezett „jövevényt”. Valószínűsíthető tehát, hogy a köldörár–csurár kapcsolatokban nagy Jankó letelepedésének időszakában nem a mai, a csurárokat leértékelő aszimmetrikus viszonyok voltak jellemzőek, még ha a köldörárok a rangideológia révén a mai státusviszonyokat igyekeznek is a múltba visszavetíteni, és nemzedékek sora óta fennálló relációként bemutatni. Ez magyarázhatja azt, hogy a mára létszámbeli és gazdasági dominanciára szert tett nagyfalusi köldörár apai ágnak miért állhat(ott) érdekében a csurárok leértékelése különböző, státusztávolságot teremtő és hangsúlyozó ideológiák révén. Ezek az ideológiák hozzájárulhattak a Nagyfaluba egykor magányos jövevényként érkező nagy Jankó és leszármazottai (a mai első rangú köldörárok), valamint az őket befogadó csurár család közötti korábbi presztízviszonyok elleplezéséhez.

A genealógiai emlékezet (és a genealógiák státusviszonyok érdekében történő manipulációjának) vizsgálata segíthet annak értelmezésében is, hogy a Jankástik miért viszonyulnak másként, toleránsabban az általuk a felsővidéki beszéd indexeiként kezelt variánsokhoz. Talán épp azért, mert elődük, akire ma apai ági identitásuk és státuszpozíciójuk legitimálása során gyakran hivatkoznak, maga is felsővidéki volt. A felsővidéki variánsokhoz való viszonyulás motivációja tehát valószínűleg az apai ági történelem megkonstruálásában és értelmezésében is jelen levő státuszmanipulációs törekvésekben keresendő.

Feltételezhető, hogy a változat, amelyet „nagy Jankó” letelepedése idején beszélt, közelebb állt az alsóvidéki gáborok által ma felsővidékieknek nevezett romani változathoz. Ha továbbgondoljuk ezt a hipotézist, valószínűsíthető, hogy „nagy Jankó” romani változata letelepedését követően kisebbségi helyzetben volt Nagyfaluban. Ezzel összefüggésben az is valószínűsíthető, hogy gyermekei a Nagyfaluban akkor többségi, azaz az anyai, „csurár” változatot sajátították el.<sup>19</sup> Ez megmagyarázná a mai nagyfalusi „csurár” és „köldörár” változat nagyfokú hasonlóságát, és azt is, hogy miért tér el ugyanúgy mindkettő a mai felsővidéki változattól. Mindez a korábbi nyelvéllapokra vonatkozó adatok hiányában nem bizonyítható, ezért legfeljebb hipotézisként fogalmazható meg.

A jelenlegi státuszviszonyok racionalizálása szempontjából problematikus történelemolvasatokat (azt, hogy a Jankástik egykori apai ági előde a helyi csurár család támogatására rászoruló jövevény volt, felesége pedig egy csurár romniji) az első rangúak a rang ideológiája révén negligálják, háttérbe szorítják. Mint láttuk, a dialektuson belüli különbségek ideológiájának vizsgálata, az azonos természetű nyelvi különbségekhez való eltérő társadalmi viszonyulás értelmezése is hozzájárult ahhoz, hogy feltárjuk a fent vázolt társadalmi különbségek szerveződési folyamatának dinamikáját.

### *Nyelvi alkalmazkodás és társadalmi nem*

A felsővidéki gáborokkal való rokonság nyomai ma is kimutathatók a nagyfalusi köldörár családokban: több családban vannak felsővidéki, apai ágon *Pištešti* menyek, és számos köztisztletben álló idős rom édesanyja vagy nagyanyja ebből az ágból származott. A Nagyfaluba házasodó menyek közül egyesek megtartották saját apai águk változatát, azaz „felsővidékiesen” beszélnek, míg mások alkalmazkodtak férjük családjának változatához, és igyekeznek kerülni a felsővidéki variánsok (pl. a

<sup>19</sup> Természetesen nem feltételezem, hogy a felsővidéki és a nagyfalusi változat 100-150 évvel ezelőtt ugyanolyan volt, mint ma. Csupán azt tartom valószínűnek, hogy a mai felsővidéki és alsóvidéki változatok „elődeként” feltételezhető változatok között akkor is voltak különbségek.

palatálisan ejtett befejezettség-marker) használatát. Azokban a nagyfalusi családokban, ahol a felsővidéki meny megtartotta saját változatát, azaz a férj és a feleség vernakuláris változata különböző, gyermekeik az apai, azaz a Nagyfaluban többségi („alsóvidéki”) változatot sajátítják el.

A férj változatához közelítő nyelvi alkalmazkodást (lásd Bartha 1999: 100–105) a gábor közösségek genderideológiája is motiválhatja, amely a menyektől a férjük családjához való alkalmazkodás és identifikáció kifejezését várja el: „Kít de njamo lašo t’el, kode žuvli pale le muršahki sī te bandjol vi ando horbimo.” „Bármilyen jó rokonságból legyen az az asszony, a férfi [szokása] után kell hajoljon a beszédben is.” Tapasztalataim szerint ma leginkább azok a felsővidéki menyek alkalmazkodnak férjük alsóvidéki változatához, akiknek apósa első rangú, és a három faluban jelentős presztízzsel és befolyással rendelkezik, azaz olyan író, aki érdekelt a rangideológia által támogatott jelenlegi státuszviszonyok megjelenítésében és fenntartásában. Ezekben az esetekben a nő nyelvi alkalmazkodást a társadalmi nemi ideológiák mellett a rangideológia, és az azzal összefüggő státus-törekvések is motiválhatják.

A női nyelvi alkalmazkodás összetett motivációit jól megvilágítják annak az ötvenes éveie elején járó, nagyfalusi csurár asszonynak a szavai, akinek a férje egy első rangú köldörár családba tartozó író.

*„Na-j lažavo, phenā la, sar sīn e Žužka, kaj lā la o Pišta, kǎ voj siťilab. Voj- ando maj čor’ro njamo. ... Maj cino njamo. Maj čor’ro. The voj dab andrǎ ko baro njamo. Xatjarǎb? The na-j lažavo, kana voj bandjilab pal’o baro njamo. ... Nemes család, rangilag. The parudjilǎ laki borba, kode na-j lažavo. Apoj, vi amen, dikbǎb? Mu’ro dad sab čurari. ... The me, vi me bandjilom pale mu’ro író, pal’o Mati. Xatjarǎb? Kade na-j lažavo.”*

*Nem szégyen, mondjuk, ahogy van Zsuzska, hogy elvette őt Pista, ő [Fem.] tanult. Ő [Zsuzska] egy szegényebb rokonság. [Zsuzska felsővidéki, Pištešti ágból származó írómnji.] ... Kisebb rokonság. Alacsonyabb. És belépett a nagy rokonságba [értsd: az első rangú nagyfalusi férj családjába]. Érted? És nem szégyen, hogy ő a nagy rokonság után bajlott. Nemes család, rangilag. És megváltozott a beszéde,<sup>20</sup> az nem szégyen. Hát mi is, látod? Az én apám csurár volt. ... És én, én is a férjem után bajlottam, Máté után. Érted? Ez nem szégyen.<sup>21</sup>*

Az alkalmazkodás révén egy meny a férje családjának státuszában való osztozás igényét is kifejezésre juttathatja, azaz számára nemcsak a regionalitással és a társadalmi nemi szerepekkel, hanem a társadalmi státussal, ranggal összefüggő identitások indexe is lehet a „felsővidéki” helyett az „alsóvidéki”, a „csurár” helyett a „köldörár” variánsok használata. Úgy tűnik, hogy a férjük változatához alkalmazkodó írómnjik a férjük családjával való azonosulás és az attól remélt presztízsemelkedés érdekében folyamodnak a nyelvi alkalmazkodás stratégiájához. Ez egyéni pozíciójuk szempontjából hatékony lehet, de tágabb kontextusban szemlélve választásuk olyan stratégia, amely révén közvetett módon maguk is hozzájárulnak a gender- és a rangideológiák fenntartásához, és az alsóvidéki köldörárokétól eltérő variánsok, valamint az azokat használó csoportok (helyi csurárok, felsővidékiek) leértékeléséhez.

<sup>20</sup> Zsuzska, aki már több mint húsz éve él Nagyfaluban, elhagyta a felsővidékiséggel asszociált variánsokat, és első rangú férje családjához hasonlóan a perfektív marker nem palatalizált variánsait használja.

<sup>21</sup> Az első rangú köldörár családba házasodott csurár származású asszony a többórás interjúban mindvégig az (-urV) változó nem csurár [-ure] variánsát használta.

## Összefoglalás

A fentiekben azt vizsgáltam, hogy a gábor romák egy lokális közösségében hogyan konstruálják meg a társadalmi különbségeket, és e folyamat során hogyan értelmezik és hasznosítják a dialektuson belüli változatosság egyes jegeit (vö. Gal 1992). Láthattuk, hogy a társadalmi kategóriák és a nyelvi változók kapcsolata változékony, társadalmi gyakorlatokban létrehozott viszony, amelynek formálódásában a beszélők különböző csoportjainak nyelvi ideológiái is jelentős szerepet játszanak.

Amint azt az esettanulmány mutatja, tapasztalataim alapvetően különböznek attól, amit a gáborok változatát vizsgáló két nyelvész, Gardner és Gardner (2008: 105) megfogalmaz: „A gáborok azt mondják, hogy ők mindnyájan ugyanúgy beszélnek, és nincsenek tudatában annak a számos kisebb kiejtésbeli, szóválasztást illető, sőt grammatikai különbségnek sem, amellyel a szerzők találkoztak”<sup>22</sup>. Bár a fenti elemzés csak két morfológiai változóhoz való viszony vizsgálatára szorítkozott, azt nyilvánvalóvá teszi, hogy a vizsgált gábor közösségek tagjai nem csupán észlelik a dialektuson belüli különbségeket, hanem a nyelvi ideológia révén racionalizálják, manipulálják, és a társadalmi különbségek megalkotásában (lásd Gal 1992, Irvine–Gal 2000), valamint az egyéni identitásgyakorlatokban (lásd a női nyelvi alkalmazkodás egyéni stratégiáit) is aktívan hasznosítják őket.

A nyelvi ideológia tehát nem csupán a nyelvi gyakorlat részleges reprezentációja, hanem a társadalmi különbségtétel (lásd Irvine–Gal 2000) és az egyéni identitásgyakorlatok során egyaránt aktívan hasznosítható forrás.

Amint azt a csurár–köldörár oppozíció esetében megfigyelhettük, a nyelvi hasonlóságok „törlése” és a különbségek „feltalálása”, hangsúlyozása jelentős mértékben hozzájárulhat a társadalmi különbségek és határok létrehozásához, illetve fenntartásához. Mint láttuk, nemcsak a különböző nyelvi változókhoz való viszony lehet eltérő. Ugyanazon nyelvi forma társadalmi jelentése is más és más lehet a beszélők vagy a beszédhelyzet szerinti különbségekkel összefüggésben (vö. Johnstone–Kiesling 2008). A befejezettséget jelölő morféma palatalizált vs. nem palatalis ejtése általában a regionalitáshoz kapcsolódó jelentést fejez ki (a felsővidékiség, illetve az alsóvidékiség indexe). E változóhoz azonban bizonyos helyzetekben, illetve egyes beszélők számára további indexikus jelentések kapcsolódnak. A Nagyfaluba házasodott felsővidéki nők között vannak olyanok, akik számos helyzetben az alsóvidéki, nem palatalis variánsok használatát részesítik előnyben. A különböző variánsok közüli választás esetükben a társadalmi nemmel és státussal kapcsolatos indexikus jelentések kifejezésére is használatos. Egy bizonyos beszédműfajban, a lassú dalban a palatalis variáns további indexikus jelentést nyer: stílár (régiség, eredetiség) markerré válik, amelyet az alsóvidéki férfiak különböző célok érdekében (pl. bizonyos beszélői szerepek, „hangok” előadásában) hasznosítanak.

Módszertani tanulságként emellett érvelek, hogy a nyelvi változatosság jelenségeinek dokumentálásában és elemzésében nem elegendő a nyelvi adatokat természetes közegükből, a társadalmi és diskurzuskontextusból eltávolító terepmunkamódszerek (survey, elicítáció, interjú) alkalmazása. Hasonlóképpen problematikus, ha olyan nyelvészeti elméletekre támaszkodunk, amelyek irrelevánsnak tekintik a beszélők saját értelmezéseit, ezért eleve kizárják azokat az elemzésből. A nyelvi változók társadalmi kategóriákkal és interakciós kontextussal való kapcsolatának megértéséhez a társadalmi kontextusba ágyazott nyelvhasználat, valamint az e kapcsolat létrehozásában és magyarázatában fontos szerepet játszó nyelvi ideológiák vizsgálata is elengedhetetlen.

Az esettanulmány arra is rávilágít, hogy a nyelvi ideológiákat és a társadalmi különbségek más ideológiáit nem önmagukban, hanem kölcsönhatásokban érdemes vizsgálni. A nyelvi különbségek létrehozásában és magyarázatában az etnicitáshoz, a ranghoz, a társadalmi nemhez és a lokalitáshoz kapcsolódó ideológiáknak és gyakorlatoknak is fontos szerepük van, és viszont: a nyelvi ideológiák is hozzájárulnak a társadalmi különbségeket létrehozó más ideológiák és gyakorlatok fenntartásához.

<sup>22</sup> Az idézett szerzők, amint arra tanulmányukban utalnak, temesvári és marosugrai gábor családokban végeztek nyelvi adatgyűjtést. Állításukat viszont általában „a gáborokra” vonatkozóan fogalmazzák meg.

## A csárdás és a kóló: az etnicitásról táncantropológiai megközelítésben

Ezzel a dolgozattal egy eddig nem kellőképpen kiaknázott kutatási terület lehetőségei felé szeretném irányítani a figyelmet. Kiindulópontom az antropológiai szakirodalomban már általánosan elfogadott megállapítás, amely szerint a tánc, azaz a zenéhez kapcsolt emberi mozgás – a résztvevők számára számos egyéb tapasztalat, tartalom mellett – a valamiféle közösséghez tartozás megteremtésének, megélésének, kifejezésének, magának az etnikai kötődésnek is rendkívül erős eszköze lehet.<sup>1</sup>

A továbbiakban a táncot az etnikai és nemzeti identitásteremtés, a lokalitás, a transznacionálisizmus és a globalizáció jelenségeivel valamilyen mértékig összefüggésbe hozó magyarországi és nemzetközi szakirodalomba szeretnék betekintést nyújtani. Fontos szempontnak tartom, hogy a tánc politikumának tárgyalása során az egyes szerzők mennyire mélyedtek el az elemzésük kiindulópontjául szolgáló mozgás és a hozzá kapcsolódó konvenció tárgyalásában.

Susan L. Foster a táncantropológia klasszikusainak szóhasználatát idézi, amikor megállapítja: a tánc újratерemti, kifejezi, felerősíti és elhalkítja, tükrözi, interpretálja és megteremti, szimbolizálja, értelmezi, kódolja és kommunikálja annak a kultúrának a kulcsfontosságú értékeit, amelyben megtörténik (Foster 1992: 362). Ez a feltételezés nem újszerű abban a tekintetben, hogy például a néptáncokat Európában a nemzeti ébredés időszaka óta a nemzeti azonosságtudat egyik fontos szimbólumának tekintik.<sup>2</sup> A nemzetközi szakirodalom tanulságai ugyanakkor azt a feltételezést erősítik, hogy a konkrét zenei és mozgáskultúrák különbségei, az etnikai közösségek sokszínűsége ellenére a zenével, hangszerral, ritmussal, énekkel kísért, strukturált emberi mozgásrendszerek, a rajtuk keresztül megélt, az általuk megjelenített tartalmak és az ezekhez kapcsolódó jelenségek sok hasonlóságot mutatnak szerte a világon.<sup>3</sup>

Vajon gazdagíthatják, árnyalhatják, esetleg új megvilágításba helyezhetik-e a tánc antropológiai vizsgálatait mindazt, amit az etnicitás gyakorlatáról és politikumáról tudunk? Egyáltalán, a tánc kutatásán keresztül milyen kérdések fogalmazódtak meg és az eredmények miként kapcsolhatók össze az etnicitás problémakörével?

A továbbiakban azért érintek néhány, táncsal kapcsolatos alapkérdést, mert a táncnak az egyén és az emberi közösségek életében betöltött szerepe és jelentősége, de a politikuma sem vizsgálható anélkül, hogy meghatároznánk a jelenséget, amelyről beszélünk. Fontos ezt hangsúlyozni, mert – amint arról alább még szó esik – a táncnak, magának a mozgásnak a tárgyalása nemritkán hiányzik olyan tanulmányokból, amelyek valamely tánc gyakorlatát értelmezik, és belőle vonnak le következtetéseket.

<sup>1</sup> Ezzel kapcsolatban lásd az irodalomjegyzéket.

<sup>2</sup> Lásd például Hofer 2009; Reed 1998.

<sup>3</sup> Lásd például Williams 2005; Seeger 2002; Mithen 2006.



Akik a táncot az etnikus kultúrák és az etnikai identitás részeként tárgyalják, nagyon sokféle megközelítéssel, elméleti előfeltevéssel, fogalmi apparátussal közelítenek a jelenség felé. A tánc valamely társadalmi összefüggésével, sőt konkrétan a táncnal mint praxissal foglalkozó írásokból is jellemző módon hiányzik a tánc definíciója, a szerzők rendszerint magától értődőnek tekintik, hogy az olvasó tudja, miről folyik a szó. A tánc jelenségének univerzális érvényű meghatározását több tényező nehezíti. Az antropológia és az emberi mozgás viszonyát mélyrehatóan tanulmányozó és a táncutatás fogalmi tisztázatlanságait megoldani kívánó Drid Williams e témának szentelt kötete bemutatja a meghatározás néhány problémáját. Ezeket jól érzékelteti, ha a tánc mibenlétének meghatározásával párhuzamosan a „miért táncol az ember?” kérdésre is keressük a választ. Williams hat „minimál-magyarázatot” ad, amelyek a tánc hat eltérő aspektusát emelik ki. Ezek a következők:

1. Az emberek azért táncolnak, mert jól szeretnék magukat érezni és vágnak a kikapcsolódásra, azaz a tánc elsősorban a szórakozást szolgálja.
2. Aki táncol, valamiféle biológiai, ösztönös késztetést érez erre, ami azt sejteti, hogy a tánc talán megelőzte a beszélt nyelvet.
3. Az emberek a táncsal kifejezni szeretnék magukat, e felfogás szerint a tánc a mindennapi élettől eltérő szimbolikus cselekvés.
4. Azért táncolnak az emberek, mert testi érintkezésre vágnak, és ettől elválaszthatatlanul érzelmek kifejezésére.
5. Azért táncol az ember, mert egy jó vagy gonosz szellem kerítette a hatalmába, azaz a tánc valamiféle neurotikus, hisztérikus vagy kvázivallásos manifesztáció.
6. Azért táncolnak, mert túlfűtött érzelmeiket szeretnék kimutatni, vagy azoktól megkönnyebbülni, tehát a tánc katarzis, vagyis az emberi érzelmek nyomásszelep-elméletének egyik szabályozója.

Önmagában egyik magyarázat sem teljes, látható azonban, hogy a táncot az etnicitás gyakorlatának, performanszának tekintő tanulmányok jelentős része kimondva, kimondatlanul a harmadik, továbbá érintőlegesen a hatodik feltételezésre épül. A tánc fogalmának univerzálisan használható kategóriáját érő kritika eredményeként és az amerikai Adrienne Kaeppler és Brenda Farnell<sup>4</sup> törekvései nyomán a táncot az emberi mozgás elgondolása egészítette ki, illetve váltotta föl, főleg azon szerzők használatában, akik a táncantropológia elméleti kérdéseivel is foglalkoztak. Bár az emberi mozgásrendszereket tanulmányozó szerzők nem azonos mértékben hangsúlyozzák, megítélésem szerint a táncotól elválaszthatatlan a zene.<sup>5</sup> Az expresszív kultúra területein is bekövetkezett ilyen fogalmi elmozdulás, az etnomuzikológiában például a zene kategóriáját a hang, a nem nyugati előadásmódokra alkalmazott színház kifejezést pedig a performansz váltotta fel.

Hogy miért táncol az ember, hogy mi a tánc szerepe a Homo sapiens múltjában és jelenében, arról a sok sejtés, találgatás mellett ténylegesen keveset tudunk. A spekulációk között nagyon inspirálóan találtam Steven Mithen régészprofesszornak *Az éneklő Neander-völgyiek (The Singing Neanderthals)* című, meglehetősen provokatív könyvét a nyelv, valamint a zene és a tánc eredetéről. Az őstörténet, a kognitív tudomány, a régészet, a fizikai antropológia, a zenetudomány és az etnomuzikológia tudományterületeiről vett adatokkal lenyűgöző módon azt az állítást kísérl meg

<sup>4</sup> Farnell 1994.

<sup>5</sup> Vö. Mithen 2006: 15. A magyar néptáncok kapcsán Könczei Csilla is megjegyzi: „Nem véletlen, hogy a paraszti terminológia oly gyakran – a mi fogalmaink szerint – »összemosza« a tánc és a zene fogalmát, mivel azt tulajdonképpen egy szétválaszthatatlan totalitásként éli meg, és ezért sokszor verbálisan is egy szóval jelöli. A világ bármely pontjáról lehet példákat hozni arra, hogy a különböző médiumok milyen különböző minőségű, nem egybevethető egységeket jelentenek.” Könczei 2004b: 8.

alátámasztani, miszerint a zene és a tánc az emberi fejlődés során megelőzte a nyelv kialakulását.<sup>6</sup> Azért utalok Stephen Mithen elméletére, mert felhívja a figyelmet arra, milyen alapvető emberi jelenség a zene és a mozgás együtt.

Mint a fenti példa is jelzi, a tánc elméletalkotása során gyakran merül fel a nyelv mint lehetséges analógia. Segíti-e a tánc értelmezését, jelentéseinek megfejtését, ha a mozgást a nyelv segítségével próbáljuk modellezni? A magyar táncutatók közül ezt a kérdést tárgyalja Könczei Csilla, amikor feltehetően Bartók és Kodály nyomán, a néptánc kapcsán gyakran elhangzó „táncos anyanyelv” kifejezés tényleges jelentéséről, és legfőképp arról elmélkedik, hogy vajon elképzelhetjük-e a táncot a verbális nyelv mintájára.<sup>7</sup> Fejtegetésének összes részletére most nincs módom kitérni, egyedül a jelentéskonstruálásnak e tanulmány szempontjából legrelevánsabb kérdésével szeretnék foglalkozni, főként azért, mert itt Könczei Csilla is felhívja a figyelmet arra, hogy a tánc esetében a jelentés fogalmát nem meríti ki a szavakba foglalható jelentés. „A jelentés részét képezik a jel befogadásakor keletkezett nem verbális képzetek, képek, érzetek. ... Talán jobban megfoghatóak a táncokban a konnotatív jelentések, tehát azok a jelentések, amelyek a stílusra, a kulturális közegre, az individuumba stb. utalnak. Ezeket vizsgálva talán könnyebben megérthetjük, miért van annyira erős közösségformáló szerepe a táncoknak. A referenciális utalások, azaz a külső világ háttérbe szorításával, vagy teljes hiányában ugyanis egyfajta »tisztá kommunikáció« születik, ahol az identifikáció kifejezése lép előtérbe. A táncos ebben az elképzelésben »magát táncolja el«, illetve a megfelelő konvenciók betartásával egy csoporthoz tartozását” (Könczei 1995:163).

A definíciók és az elméleti kérdések, valamint a táncutatók társadalomtudományokhoz fűződő kapcsolatának tisztázatlanságára Judith Lynne Hanna, a tánc kommunikációs elméletének egyik képviselője így hívta fel a figyelmet: „Egy viszonylag új szakterületen belül különösen fontos a fő elméleti kérdésekről folytatott komoly párbeszéd. Bár a tánc a kommunikáció, a rituálé, a dráma és a művészetek jelentős területe, eddig nem részesült olyan tudományos figyelemben, mint sok más emberi jelenség. Ennek egyik oka, hogy a táncról készült tanulmányok nem kapcsolódtak a mai társadalomelmülethez. Az antropológia számos más alterületéhez hasonlóan a tánc megközelítése sem egységes, mert ellentét feszül a táncok egyedi leírását, illetve az egyetemes törvényszerűségeket keresők között, valamint ellentét van azok között is, akik a táncot az adott kultúra sajátosságának tekintik, illetve azok között, akik szerint a tánc tanulmányozásának támaszkodnia kell egy általánosító, elemző, összehasonlító társadalomtudományra (Hanna 1981: 88).”

Bár újszerűnek tűnhet, a zene és a strukturált emberi mozgásrendszerek politikájának kutatása már az 1980-as évektől egyre inkább kiszélesedett és a Hanna írása óta eltelt közel harminc évben az antropológiai megközelítésű táncstudományok nagyon megsaporodtak. Susan A. Reed szakirodalmi áttekintéséből kiderül, hogy ez a kutatási irány az 1990-es évekre az emberi mozgás antropológiájaként önállósult (Reed 1998). Az új irányzat jelentősen hozzájárult a kultúra, a mozgás és a test viszonyának megértéséhez, feltárta az identitás megteremtésének és kifejezésének egy módját, új nézőpontból tárgyalta a kultúra politikáját. Reed kiemeli, hogy az 1990-es években e területen belül megerősödött azoknak a történeti és etnográfiai tanulmányoknak a vonulata, amelyek a táncot a hatalmi viszonyok és a velük szembeni tiltakozás, az ellenállás és a cinkosság kifejeződéseként és gyakorlatként értelmezték, és érintették az etnicitást, a nemzeti identitást, a társadalmi nem, rit-

<sup>6</sup> Mithen 2006. Bár érdekes lenne ismertetni a teljes gondolatmenetét, helyszűke miatt itt erre nem kerülhet sor. Röviden és lecsupaszítva annyit érdemes elmondani, hogy a nyelvkialakulásnak a Mithen által képviselt holisztikus felfogása szerint az ember ősei, köztük a Neander-völgyiek, képesek voltak bizonyos kiáltásokat hallatni, amelyeknek jelentése nem szimbolikus volt, hanem egy teljes mondatnak, utasításnak, figyelmeztetésnek felelt meg. Ezek a közlések a jelenlegi értelemben nem szavak voltak, nem tudtak belőlük további mondatokat alkotni. E beszédmód nyomai találhatók meg Mithen feltételezése szerint abban a beszédmódban, amellyel a beszélni még nem tudó csecsemőkhöz szólnak mindenütt a világon.

<sup>7</sup> Könczei 1995.

kábban a társadalmi osztályok kérdéseit. Reed hangsúlyozza, hogy a táncvizsgálatok hozzájárultak a kolonializmus és a kultúrák kapcsolatáról folyó vitákhoz, és bemutatták, milyen fontos szerepe volt a táncnak a „civilizálás” folyamatában, a szabálytalan gyakorlatok ellenőrzésében és megszabályozásában és a helyi, valamint az európai kultúra mélyreható átformálásában. A tánc, az etnicitás és a nemzeti identitás vizsgálatai feltárták a tánc mint nemzeti kultúra tárgyiasításának eredetét, a művészet kategóriájának politikáját, a hagyomány rekonstrukcióját.

A közösségi táncgyakorlat és a politika, sőt a gazdaság közötti kapcsolat bizonyos esetekben egészen közvetlen lehet. Ezt mutatta meg Jan Hoffmann French antropológusnő, aki Északkelet-Brazília egy fekete földműves közösségében a földtulajdonlás és bizonyos táncformák összefüggéseire bukkant (Hoffmann French 2002). Egy brazil törvény a közelmúltig lehetőséget adott arra, hogy azok a vidéki fekete földműves közösségek, amelyek bizonyítani tudták, hogy még a rabszolgaság 19. század végi eltörlése előtt megszökött rabszolgák leszármazottai, közösségi tulajdonba kaphatták a földet, amelyen éltek és bérmunkásként dolgoztak. A leszármazás tényét bizonyítani a közösségi földhasználat dokumentációjával, valamint bizonyos, afrikai eredetűnek tekintett dalok, táncok és ünnepek meglétével lehetett, de a telekkönyvek általános hiányában a hangsúly az utóbbiakra, elsősorban egy *samba de coco* elnevezésű táncra helyeződött. Hoffmann French egy nyolcéves időszak alatt teljesen interiorizált tánc bemutatásán keresztül nemcsak a helyi fekete közösség etnicizálódásának belső dinamikáját tárta fel, hanem azt is megmutatta, hogy a tánchoz kapcsolódó identifikáció miként ébreszt erős érzelmeket és alakít ki kötődést a lokalitáshoz.

### Csárdás a diaszpórában, etnikus táncok Magyarországon

A továbbiakban arra a kérdésre keresek választ, hogy a tánc kutatás fentebb bemutatott újabb irányai miként hatottak és milyen eredményekre vezettek Magyarországon és a közép-kelet-európai térségben. Magyarország helyzete e téren különleges, hiszen itt évszázados hagyománya, komoly tudományos iskolája alakult ki a paraszti tánc kultúra tanulmányozásának, annak ellenére, hogy a tánc kutatás mai magyarországi tudományos intézményrendszere szűkös (Felföldi 2008). A terület legfőbb erőssége a táncdokumentáció, a gyűjtemények, adattárak kialakítása és szakszerű kezelése, a tánclejegyzés és annak számítógépes lehetősége.<sup>8</sup> A térség paraszti táncaira fókuszáló tánc kutatás és táncfolklorisztika nagy hagyománnyal rendelkezik, érdeklődésének középpontjában a táji-történeti tagolódás, régi-új stílus szerinti besorolás, egyre kisebb földrajzi és társadalmi egységek, etnikai csoportok, egyének tánc kultúrájának, repertoárjának enciklopédikus igényű rögzítése, csoportosítása áll, bár az utóbbi évtizedekben egyre növekvő teret nyert a zene és a tánc kapcsolatának, valamint a táncosok és a muzsikások közötti kommunikációnak a tanulmányozása. A táncfolklorisztikáról általában elmondható, hogy kimagaslóan sokat tud az érdeklődése homlokterében álló mozgás formájáról, szerkezetéről, és emellett egyre inkább figyelme előterébe került a mozgás lokális társadalmi kontextusa is.

Hofer Tamás közelmúltban napvilágot látott tanulmánygyűjteményében felhívja a figyelmet Martin György munkásságának egy, a jelen dolgozathoz kapcsolódó eredményére (Hofer 2009: 340–351). Martin a magyar néptánc kutatás meghatározó, úttörő személyisége volt; munkássága – közel harminc éve bekövetkezett halála ellenére is – a legutóbbi időkig tematizálta a kérdéskör kutatását. Martint az összehasonlító táncfolklorisztika mellett a néptáncok táji-történeti tagolódása is foglalkoztatta. Ahogyan Hofer Tamás megfogalmazta, Martin „különös figyelmet fordított arra, hogy sajtós történeti helyzetekben a köznép táncai hogyan kaphattak az egész társadalmat átfogó nemzeti jelképes szerepet, és hogyan terjedhettek el réteghatárokon, a társadalom belső kulturális határain

<sup>8</sup> Lásd például Fügedi 1995.

keresztül, s válhattak a »nemzeti kultúra« részeivé.<sup>9</sup> Martin György konkrétan két tánc típus helyét vázolta fel a tudatos nemzetépítési folyamatban. Az első, a harcos műltra emlékeztető férfi szólótánc, a hajdútánc össznemzeti elterjedése volt, a nemzeti kultúra kiformalódásának korai, 16–17. századi szakaszában. A másik, nemzeti jellegű kapott tánc a társas együttlétek szórakoztató páros tánc, a társadalmi és földrajzi értelemben is egységesült új stílusú csárdás lett, amelyben „Martin ötvözetet látott a parasztság körében spontán kibontakozó újító törekvések, valamint régiebb és újabb nyugati eredetű elemek között”.<sup>10</sup>

Hogy egészen a közelmúltig miért elsősorban az említett tartományokban mozogtak az etnikus táncokra és a néptáncjelenségekre irányuló vizsgálódások, erre az egyik lehetséges választ Michael Stewart brit antropológus fogalmazta meg, miközben az 1980-as évek végén magyarországi cigányok között kutatott zenével kapcsolatos jelenségeket. A cigány dalokról értekezve így írta le a táncfolkloristák és etnomuzikológusok, illetve az antropológusok érdeklődésének és táncértelmezésének különbségét. Hogy az *igaz beszéd* [a dal – K. N.] erejét „elmagyarázhassam, először elemezni kell azokat a társadalmi viszonylatokat, amelyek a cigányok között a dalok előadásával kapcsolatosak. Ezzel egy lépéssel tovább megyek a cigány és más európai népzenei folklorisztikai vizsgálatánál, amelyek ritkán vizsgálják a »népi« előadás kontextusát, mivel ezek a folklórt a társadalmi élet (a mi művészetünkhöz szerkezetileg hasonló) elkülöníthető aspektusának vélik, míg a cigányok számára az éneklés a közösség újratерemtésének integráns része. ... Az antropológusok a domináns nyugati tradíciókat tanulmányozóknál jobban hozzászórtak, hogy olyan népekkel dolgozzanak, akik számára a zenélés más tevékenységek integráns része, akiknél a munka és a művészet, és néha a beszéd és a dal kategóriái nem válnak külön. Az ilyen esetekben nyilvánvalóan szükséges a tágabb társadalmi viszonylatok figyelembevétele, hogy megértsük a zenei előadás természetét, mert a zenélés társadalmi viszonylatai szerves részét képezik e társadalmak egyéb viszonylatainak (Stewart 1989: 81).<sup>11</sup>

Az antropológia és a táncfolklorisztika táncértelmezésének különbségei mellett a táncsal kapcsolatos egyfajta szakmai tehetetlenség is tetten érhető több olyan tanulmányban, amely a mozgást is magában foglaló etnográfia alapján kísérelt meg a táncon túlmutató következtetéseket levonni. Hogy ezen mit értek, annak szemléletes példáját kínálja Susan L. Foster, aki két monográfiát – a görögországi Soho falu közösségéről írt táncműjű etnográfiát, valamint a kontakt improvizáció és az 1960-as évek amerikai kultúrájának összefüggéseit vizsgáló táncetnográfiát – hasonlított össze (Foster 1992).<sup>12</sup> A táncutalások társadalomelméleti kötődései kapcsán egyik legfontosabb kritikai észrevétele az volt, hogy bár a görögországi terepmunkán alapuló kötet címében is szerepelt a tánc szó, és „a szerző a táncról összegyűjtött egyéni véleményeken keresztül mutatta be a helyi értékrend változásait, lényegében sohasem vizsgálta magát a mozgást. A táncosok térbeli elhelyezkedésének, jellegzetes testtartásainak, a lépések és a zenei tempó, valamint a dallam kapcsolatának elkapkodott, rövid leírásán túl nem esett szó a lépések szókészletéről, sem azok szintaktikai viszonyáról, sem a mozgás minőségének jellegzetes vonásairól, az érintés helyzeteiről, de még a férfi, illetve a női stílus megkülönböztető jegyeiről sem. Sok egyéb mellett az sem derült ki, hogyan sajátítják el a helybeliek a táncot. A kutató úgy döntött, hogy a táncalkalmakat használja fel egy kifinomult és meggyőző elemzéshez, ugyanakkor nem engedte, hogy a tánc ténylegesen része legyen a tárgyalásnak. Ha a szerző leírta volna, hogy a szempillantás irányain és a gesztusok ökonómiáján keresztül

<sup>9</sup> Uo. 341.

<sup>10</sup> Uo. 343.

<sup>11</sup> A szerző fordítása

<sup>12</sup> Foster az alábbi monográfiákat elemezte: Cowan, Jane K. 1990. *Dance and the Body Politic in Northern Greece*. Princeton Modern Greek Studies. Princeton, NJ: Princeton University Press. Valamint Novack, Cynthia J. 1990. *Sharing the Dance: Contact Improvisation and American Culture*. New Directions in Anthropological Writing. Madison and London: University of Wisconsin Press.

a női táncos miként szólaltja meg érzéki, mégis szemérmes identitását, vagy a táncok jellegzetes sorrendje hogyan építi fel a *communítást*, bemutatta volna a tánc diskurzív erejét. Azon a módon, ahogyan a tánc a könyvben megjelent, néma, sőt irreleváns maradt” (Foster 1992: 365). A görögországi etnográfia Foster által kiemelt hiányosságai egyebek között azt is megmutatják: a kutatók gyakran sejtik, hogy a mozgás és a hozzá kapcsolódó konvenció vizsgálata gazdagíthatná az általuk tanulmányozott problémakört, ugyanakkor bizonyos tényezők, például a Stewart által említett folklorisztikai szemléletmód, más esetekben a módszertani felkészültség hiánya vagy a nonverbális emberi megnyilvánulások rögzítésével és értelmezésével kapcsolatos tehetetlenség megakadályozzák őket ennek az információforrásnak a felhasználásában.

A Kárpát-medencén kívül élő magyar diaszpóra helyzetének néprajzi és antropológiai vizsgálatai eltérő mélységben, de gyakran érintették a tánc és a zene jelenségeit.<sup>13</sup> A diaszpóra táncos önreprezentációi annyira kínálkoztak az etnikai identitásperformansz tanulmányozására, hogy a jelenséggel láthatóan muszáj volt valamit kezdeniük a kutatóknak. Amikor azonban »tánc« kifejezés szerepel egy diaszpóra közösség etnikai identitását, interetnikus viszonyait tárgyaló írásban, ez gyakorta nem jár együtt a mozgásnak, tehát magának a jelenségnek és kontextusának részletes leírásával, körbejárásával és elemzésével, és – hasonlóan a Foster által bemutatott görög falu esettanulmányhoz – előfordul, hogy csak hivatkozási alapként, esetleg elnagyolt illusztrációként szerepel. Két okból mégis fontosnak tartom, hogy itt foglalkozzam ezekkel az írásokkal. Egyrészt, mert ráirányítják a figyelmet a téma rendszerezettebb vizsgálatában rejlő értelmezési lehetőségekre, az etnicitás performatív aspektusaira. Másrészt, mert ezekben az írásokban, ha röviden is, de megjelennek hivatkozások bizonyos tánceseményekről, azok kulturális kontextusáról.

Niedermüller Péter az 1980-as évek közepén összehasonlító módszerrel kutatta a paraszti kultúra változásait egy zempléni faluban és a nagyszámú paraszti származású magyar bevándorlót az 1920-as befogadó amerikai Calumet régióban (Niedermüller 1989). A cikkből egyebek mellett kiderül, hogy a két világháború közötti időszakban csakúgy, mint az 1980-as évek közepén elsődleges szerepet játszottak az egyfajta közös „kulturális múltra” utaló társasági alkalmak, amelyeken a nyelv és az ételek mellett kiemelt szerepet kapott a zene és a tánc. A zene a 19. század folyamán kiformálódott és a nemzeti kultúra részévé vált magyar nóta és cigányzene lett, a táncot pedig Niedermüller megállapítása szerint a csárdással azonosíthatjuk. „Itt az előbb említett zenei műfajokhoz hasonlóan egy olyan táncról van szó, amelynek nem a lokális sajátosságai az elsődlegesek, hanem az a tény, hogy mindenki ismeri, hogy része a magyar kultúrának. ... A magyar zene és a magyar tánc minden ilyen eseménynek elengedhetetlen része volt.”<sup>14</sup> A zene és a tánc bálokon, magyar napokon jelenítette meg a kulturális etnicitás magyar mintázatait a Calumet régióban élő többi etnikai közösség szélesebb társadalmi kontextusában, miközben a helyi magyarok elsősorban magyarsága révén közös, szimbolikus kultúrát éltek meg általa. A csárdás vagy magyar tánc vagy magyar népi tánc – mert a tánc címkén túl többet erről sajnos nem tudunk meg<sup>15</sup> – vonatkozásában Niedermüller Péter a Calumet régióval kapcsolatban végeredményében hasonló következtetésre jut, mint Boglár Lajos Dél-Brazíliában élő veszprémi svábok leszármazottainak esetében. A negyedik-ötödik generációs magyarországi német származású fiatalok azért kezdtek magyar néptáncot tanulni, hogy

<sup>13</sup> Lásd például Hoppál 1989; Niedermüller 1989; Boglár–Kovács 1999; Kovács N. 2009: 145–148; valamint 162–180.

<sup>14</sup> Niedermüller 1989: 113.

<sup>15</sup> A táncot hivatkozási alapként használó szerzőkre általában jellemző, ahogyan N. a táncra utal, annak ellenére, hogy képzett néprajzos, és hogy a táncra való hivatkozással a közösség saját etnicitásához való viszonyáról egy nagyon fontos következtetést fogalmaz meg: „Ma már nincs jelentősége annak a megközelítésnek – természetesen most a közösség belső szempontjairól van szó –, hogy a csárdás mennyiben felel meg a csárdás tánc tényleges koreográfiájának. A közösség a csárdást magyar táncnak tartja, ezt a táncot néhány esetben be is mutatják, de mindez teljesen független a csárdás táncról, annak koreográfiájától. Tehát nem a valódi koreográfia hiteles bemutatása vagy felelevenítése a kritérium, hanem önmagában a bemutatás” (Niedermüller 1989: 122).



bemutatása segítségével a helyi német leszármazottaktól és minden egyéb etnikai csoporttól minőségében különböző helyet jelöljenek ki közösségük számára az etnikailag sokszínű Dél-Braziliában (Boglár–Kovács 1999).

Hoppál Mihály szintén az amerikai magyar identitásról tett megállapításokat egy amerikai magyar intézmény jubileumi ünnepségének, illetve második generációs nyugati magyar fiatalok magyarországi látogatásának a kapcsán. Ezek közül az utóbbit szeretném kiemelni, mert itt egy olyan eseményt írt le a szerző, amelynek létrehívója, célja és egyik fő tartalma maga a tánc, egészen pontosan annak alkalma volt, hogy néptáncudással már rendelkező második generációs fiatalok elutaztak az észak-magyarországi Pusztafaluba, hogy ott egy informális délután során a helyi jó nevű néptáncgyűttes tagjaitól velük együtt táncolva közvetlenül tanulják a térség jellegzetes táncait. Az írás alapján azt feltételezem, hogy a performatív identitás táncon keresztül történő megélésének, megjelenítésének gazdag alkalma volt ez a helybéliek és a látogatók, a táncosok és a nézők szempontjából egyaránt. A szöveg utal arra, hogy az eseményt a szerző stáb segítségével dokumentumfilmen rögzítette. A tanulmányban az esemény menetéről, a népies viseletdarabok használatáról, a zenekarról, valamint a helyiek és a nyugati fiatalok interakcióiról mindössze egyoldalnyi leírás szerepel (Hoppál 1989:21). Az esemény leírásában a tánc bemutatása így jelenik meg: „A zene és a táncok ismertetésére nem térek ki, csak annyit jegyzek meg, hogy azok az észak-magyarországi táncdialektus jellegzetes darabjai.” A bemutatott esemény során a táncot egyfajta közvetítő eszközként használták a személyek és a kultúrák közti kommunikációban, „segítségével mindkét csoport kifejezhette és megerősíthette az etnikus identitástudatát. Az ilyen nem mindennapi esemény éppen kivételes jellege miatt érzelmileg felerősíti a közösséghez tartozás tudatát” (Hoppál 1989: 22–23). Argentínai magyarok identitását vizsgálva magam is azt találtam, hogy a magyar néptánc művelése és egy táncscsoport közösségéhez tartozás a Kárpát-medencén kívüli magyarok második, sőt harmadik generációs tagjai számára azt a tevékenységet és közeget jelentheti, amelyen keresztül a szülők, nagyszülők kibocsátó országával való érzelmi azonosulást kialakítják, megélhetik, megjeleníthetik.<sup>16</sup>

A magyarországi „etnikus táncok” és főként a magyar táncházmozgalom vizsgálata kiszélesedett<sup>17</sup> és a legutóbbi években egyre erőteljesebben jelentek meg benne a nemzetközi táncantropológia szempontjai és kérdésfelvetései. Mary N. Taylor írása egyebek mellett arra irányítja rá a figyelmet, hogy a magyar táncház mozgalma és intézménye milyen fontos helyszíne a tánc etnicizálásának (Taylor 2008). A magyar táncházmozgalom politikai szerepét több tanulmány elemezi. Fülemile Ágnes és Balogh Balázs azt mutatták meg, hogy a táncház népzenei és néptánc revivalja miként kínálta az állami ifjúsági kultúra alternatíváját a szocialista Magyarországon az 1970-es és az 1980-as években, illetve hogy az „autentikus” népi kultúra fogalma miként vált identitásképző elemmé és hogyan teremtett politikai ellenzékiiséget (Balogh–Fülemile 2008). A szcena egy avatott művelője leírja, hogy a magyarországi csángó táncházak miként alakították a csángó etnikai identitást, és miként váltak a csángó kisebbségi érdekérvényesítés egyik fő terepévé (Sándor 1999). A Romániában élő magyar kisebbségi csoport, a korábban Magyarországon kevésbé ismert moldvai csángók zenei és táncagyományára épülő csángó táncházak a rendszerváltástól napjainkig – a többi tájegység táncaira épülő táncházak iránti érdeklődés viszonylagos visszaesésével egyidejűleg – töretlen és egyre növekvő népszerűsége tettek szert, ténylegesen etnicizálva ezen keresztül az addigra már erősen asszimilálódott csángókat.

Az „etnikus táncokat”, a közösségi tánc és éneklés eseményeit – mint az etnikai revival meghatározó formáit – számos szerző kiemelte. Bindorffer Györgyi az etnikai identitás meghatározó tényezőit vizsgálta a dunabogdányi svábok körében, és azt találta, hogy a magukat svábnak vallók

<sup>16</sup> Részletesebben lásd Kovács N. 2009:146–147.

<sup>17</sup> Lásd például Sándor 2006.

esetében a zenehallgatás, a zenélés és a tánc – az anyanyelvi ismeretek szintjétől függetlenül – mindenki számára reprezentációs és identitáselemnek tekinthető (Bindorffer 1997: 137). A multi-kulturális nagyvárosok etnikus táncsemményeinek egy érdekes mozzanatára hívja fel a figyelmet a budapesti görögök nemzeti identitásával foglalkozó antropológiai dolgozat (Hajdú é. n). Hajdú Gabriella közösségi rendezvények elemzésén keresztül kísérlete meg bemutatni a magyarországi görög diaszpóra közösségének speciális jellemvonásait. Azokon az alkalmakon, amikor a budapesti görögök a görög nemzeti ünnepekről emlékeznek meg, a résztvevők számára – a dunabogdányi svábokhoz hasonlóan – deklaráltan a néptáncsoportok műsorának megtekintése és az azt követő zene és közös tánc a legfontosabb esemény. Amint egy második generációs interjúalany megfogalmazott: „Igazándiból olyan jó görög bulik sincsenek sehol Görögországban, mint itt Magyarországon. Ezt komolyan mondom, mert, ugye, eleve Görögországban nincsenek ilyen jellegű görög bulik, mint nálunk, hogy ingyenesen játszik a zenekar, érted, hajnal négyig ... Na, most ugye nálunk egy görög bulin a kis-ázsiaitól a krétaiig, az ipiroszitól az evrosziig mindenféle zenét játszanak, és felváltva táncolod az összeset, és az összeset tudod. Egy görög soha nem tud ennyi táncot.” A budapesti görögöknek nem egy-egy szűkebb területtel, őseik szülőföldjével kell azonosulniuk, sokkal inkább a „görögségnek” valamely elvontabb koncepciójával. A szimbolikus azonosulás igénye és megvalósulása figyelhető meg a sajátos tánc kultúrában. A zene és a tánc az itteni görög közösségen belül a nemzeti identitás és a közösséghez tartozás érzésének kinyilvánítására leginkább alkalmas szimbolikus cselekvés. A táncok nagy része körtánc, amely szintén a nagyobb közösségbe való bekapcsoltság érzését nyújtja.<sup>18</sup>

Mint a bemutatott példák érzékeltették, a tánc ház gyakran a tánc etnicizálásának helyszíne, és a zene és a tánc a hallgatók, résztvevők számára a nyelvismeret hiányában olykor az utolsó megmaradt vagy tudatosan elsajátított eleme az etnikai identitásnak. Amint azonban azt alább látni fogjuk, újkori környezetben egyes etnikus táncok művelése, illetve a hozzájuk kapcsolódó zenei kultúrában való aktív részvétel nem feltétlenül az adott etnikai csoporttal való azonosulás megélését jelenti.

## A balkáni zene és tánc Amerikában

Részletes, mélyreható, több szempontú elemzést az európai tánc kultúra alakulásáról éppen az újkorban befutott „karrierjük” egyes esetekben hibridizációjuk kapcsán olvashatunk. Az Amerikában napjainkban népszerű balkáni néptáncmozgalom és az amerikai identitás paradoxnak tűnő összefüggését tárta fel a 2007-ben fiatalon elhunyt etnomuzikológus, Mirjana Laušević *Balkáni bűvölet* (*Balkan Fascination*) című könyvében (Laušević 2007). Kutatásának módszertana, elmélyültsége, valamint az a törekvés, hogy etnográfiaját tágabb történeti, társadalmi és kulturális összefüggésben is értelmezze, kiemelik munkáját a tánc és zene társadalmi-kulturális szerepét vizsgáló írások közül, éppen ezért a *Balkáni bűvölet* tanulságait érdemes bemutatni.

Mirjana Laušević a zeneakadémia elvégzése után a kilencvenes évek elején posztgraduális egyetemi hallgatóként Szarajevóból érkezett az USA keleti partjára és honfitársakkal való találkozásban bízva keveredett bele az általa, illetve a közösség által is balkáni szcénának nevezett balkáni népzenei és néptánc-mozgalomba, amelynek a rákövetkező években kutatóként, tanárként, diákként, előadóként és közönségként maga is aktív résztvevője lett. Már előljáróban meg kell említenem, hogy a balkáni jelző Laušević használatában utalhat bolgár, macedón, cigány, görög, bosnyák, szerb, horvát, sőt török zenére is. Tanári működése révén képet kapott a balkáni tánc- és zene-rajongók várakozásairól, céljairól, érdeklődéséről, szokásairól, etikai és esztétikai megfontolásáról.

<sup>18</sup> Hajdú é. n.: 11.

A táncos eseményeken nemcsak résztvevőként volt jelen, hanem 1992-től a Žabe I Babe zenekar előadójaként is, így megfigyelhette, hogy a különféle közönségek a balkáni zenekultúra mely oldalait iránt érdeklődnek, hogy miként szerveződnek az események, és milyen szempontok játszanak szerepet az előadók kiválasztásában. A koncertek, táncesemények, próbák, órák mozgóképfelvételei a csoporton belüli társadalmi interakciók, testhasználat, zenélési és táncviselkedés elemzését segítették.

A *Balkáni bűvöletének* alapjául a balkáni szcena amerikai nagyvárosi tánc kultúrájának és társas közegének etnográfiaja szolgált. A megfigyelések, kérdőívek és mélyinterjúk adatait Laušević a közösség tagjai által készített, illetve a számukra készült anyagok, az egész észak-amerikai kontinensről származó néptáncmagazinok és hírlevelek, tánc- és zeneoktatói kézikönyvek, dalgyűjtemények, tanfolyami tananyagok, CD-borítók és kísérőszövegek, posztterek, szórólapok, a közösség tagjai által készített kiadatlan szemináriumi dolgozatok és szakdolgozatok, valamint különféle balkáni néptánc csoportok és népzenei együttesek internetes honlapjainak elemzésével egészítette ki. A terepmunka – és a balkáni mozgalom – kiemelt fontosságú és nagyon részletesen tárgyalt helyszínei a már évtizedek óta évente azonos helyen megszervezett balkáni népzenei és néptánc táborok. Laušević kutatómunkáját nagyban segítette, hogy e közösség tagjai – ahogyan nevezte őket: a balkániták – rendkívül aktívak voltak a kilencvenes években még csak éppen bontakozó világhálón.

Laušević azt találta, hogy terepe és az érdeklődése homlokterébe került közösség sem a lokálitáson, sem az általa várt közös etnikus származással kapcsolatos elképzeléseken keresztül nem ragadható meg. A tanulmányozott közösség létének alapját kizárólag egy bizonyos zenei és tánc repertoár iránti elkötelezett érdeklődés adta. A szerzőt a kezdetektől foglalkoztatta a kérdés, hogy vajon hogyan és minek köszönhetően jött létre a balkáni népzene és néptáncmozgalom az USA-ban; az interjúalanyokat és általában a mozgalom résztvevőit azonban mindenekelőtt a néptáncmozgalom jelene foglalkoztatta. Az eredet kérdését firtatva gyakran fölmerült Michael Hermannnak, az amerikai „nemzetközi néptánc” atyjának a neve, aki a terepmunka idején nyolcvanas évei derekán járt, a vele készített interjú viszont azt sejtette, hogy Hermann tevékenysége egy olyan régebbi amerikai tradíció része, amelynek eredetéről neki magának sem volt fogalma. Tekintve, hogy a „nemzetközi néptánc” mozgalma a balkáni szcénánál sokkal kiterjedtebb az egész USA-ban, létét egyetlen ember táncoktatói életműve sem magyarázhatta. Hogy választ kapjon erre a kérdésre, és a balkáni szcénában végzett terepmunka, résztvevő megfigyelés, kérdőíves lekérdezés és mélyinterjúk tanulságait egy tágabb amerikai történeti és kulturális kontextusban elhelyezhesse és értelmezhesse, Laušević utánanézett annak, hogy hol, mikor és miért, milyen céloktól, ideológiáktól vezérelve kezdődött, és milyen keretek között folytatódott az európai bevándorlók táncainak tanítása, tanulása, gyakorlása a 20. század Amerikájában.

A kortárs balkáni szcena etnográfiaja a kötetben legalább olyan gazdag, mint a történeti fejzettek. A szerző, aki érzékelhetően a balkáni szcena közegén keresztül integrálódott az amerikai társadalomba, éles szemmel, finom észrevételek megfogalmazásával, egyszerre a jugoszláviai bevándorló kivülállásával, és a szcena egyik meghatározó tagjának bennfentességével vezeti végig az olvasót a *Balkán bűvöletén*. A balkáni szcena az Egyesült Államokban csak egy az olyan csoportok közül, amelyek egy adott zene- és tánc repertoár köré szerveződtek, és amely kifejezésen emberek hálózata, helyszínek és tevékenységek értendők. Ugyanakkor a balkáni szcena helyszínei és az ott folytatott tevékenységek nemcsak a hasonló alapon szerveződő amerikai csoportoktól különböznek nagymértékben, hanem az angliai, németországi, japán balkáni szcénától is.

Kik hátt a balkániták, és – jelen dolgozat esetében az etnicitás problémakörét szem előtt tartva – mit tart róluk fontosnak elmondani Mirjana Laušević? Kezdetben el sem tudta volna képzelni, hogy a szerb rézfúvósbanda tagjai, akiknek a koncertjére nem sokkal Amerikába érkezése után igyekezett, ne szerb származású amerikaiak lennének. Az egyik balkáni néptánc táborban végzett, nyitott kérdésekből álló kérdőíves felméréséből kiderült: a résztvevők 98 százalékának származás terén semmi köze a Balkán etnikus örökségéhez. Közel negyven százalékuk fehér angolszász protestáns

származásának vallotta magát, húsz százalékuk egyéb nyugat-európai, ugyanannyi zsidó, és valamivel kevesebb kelet- és közép-európai, főként ukrán, lengyel és orosz felmenőkkel rendelkezett (a szerző meglátása szerint ez utóbbi kategóriában szintén akadtak zsidó származásúak). Ezeknél az adatoknál is többet kifejez azonban az, amit és ahogyan a megkérdezettek etnikai hátterükről vagy annak hiányáról mondtak. Több interjú során kiderült: a megkérdezettek röstellik, hogy nem rendelkeznek „különleges” etnikai háttérrel. Ez a fehér angolszász protestánsok leszármazottainál volt a legszembeszökőbb. Többen egy-egy nagyon távoli felmenőre való hivatkozással próbáltak maguknak színes etnikai hátteret rajzolni. Az amerikai census adatainak elemzéséből kiderül, hogy két népszámlálás között eltelt idő alatt a válaszadók nem csupán az etnikai származásukat módosítják, hanem igyekeznek egyre színesebb képet festeni etnikai hátterükről. A nemek aránya nagyjából kiegyensúlyozott volt a balkániták közt. Laušević válaszadóinak a negyede harmincas, több mint a fele pedig a negyvenes éveiben járt és túlnyomó többségük város lakó volt. Az iskolai végzettség terén a válaszadók messze az amerikai átlag felett álltak: 44 százalékuk bírt BA, 30 százalékuk MA, 23 százalékuk pedig PhD fokozattal, és a táborlakó férfiak között 44 százalék rendelkezett PhD fokozattal. A szerző kíváncsi volt, a táborlakók hogyan kerültek kapcsolatba a balkáni néptáncokkal és zenével. Jelentős hányaduk egyetemi tanulmányaik alatt a nemzetközi néptáncmozgalom balkáni táncokat is magában foglaló repertoárján keresztül, köszönhetően annak, hogy nagyon sok amerikai egyetemen működtek csoportjai. Többen voltak, akiket szüleik gyerekként ismertettek meg a balkáni mozgalommal, és akadtak, akik hangfelvételeknek köszönhetően kezdtek érdeklődni a balkáni népzene és néptánc iránt. Az első találkozás élménye minden válaszadóban és az interjúalanyoknál is nagyon éles lenyomatot hagyott és szembetűnő hasonlóságot mutatott. Bár a találkozás többségük számára a véletlen műve volt, elmondásuk szerint a tevékenységet azonnal vonzónak találták, és ellenállhatatlan késztetést éreztek, hogy tovább folytassák.

Laušević bemutatja az egyesült államokbeli balkáni szcéná egyik meghatározó intézményét, a balkáni tábort. Ez évente ismétlődő egyhetes bentlakásos táborozást jelent, ahol a résztvevők táncokat, hangszeres és vokális zenélést tanulnak, és amit a közösségi szóhasználat az idealizált „balkáni faluval” és vélelmezett értékeivel azonosít. A közös táncos és zenei repertoár adja a közös nyelvet, a többségében egy vonalban vagy körben közösen táncolt táncok segítik a csoporttagok közötti kötelékek erősödését. A szerző megállapítja, hogy a táborban jellemző bizonyos tevékenységeknek – például annak, hogy egymás haját megfésülik és befonják, az étkezések alatt hangoskodnak, vagy például annak, hogy egy nő nem borotválja a lábát és nem festi az arcát – semmi köze a balkáni táncokhoz és zenéhez, szorosan kapcsolódnak viszont ahhoz a képzetkörhöz és értékekhez, amelyek szerint Amerika „a nép földje”.

Laušević beszélgetőpartnerei rendre kiemelik, hogy a balkáni táncok egyik legvonzóbb vonása éppen téralakzatuk: a táncosok kezüknél vagy válluknál összefogódzva körben vagy egy vonalban táncolnak. Az Amerikában az 1950-es évektől kulturális tömegmozgalommá váló nemzetközi néptáncmozgalom repertoárjának legnépszerűbb darabjai az eredetileg szerb és horvát elnevezésük nyomán kólonak elnevezett körtáncok voltak; ezt az elnevezést azután kiterjesztették az összes balkáni körtáncra. A kólók iránti fokozott igény nyomán újabb és újabb balkáni táncokat vettek fel nagy számban a nemzetközi néptáncmozgalom repertoárjába. Azok a tanárok, akik a különféle népek táncait egymaguk oktatták, s így fokozatosan háttérbe szorultak, némiképp felháborodva kóló-mániáról, Amerika kóló-nizációjáról beszéltek. A bosnyák származású etnomuzikológusnő történeti vizsgálódásai megmutatták, hogy az amerikai nemzetközi néptáncmozgalom kólói készítettek elő a terepet a speciálisan balkáni szcéná felvirágzására, és az irántuk való nagyfokú érdeklődés vezetett a mozgalom széttöredezéséhez.

A szerző nem vitatkozik, nem ütközteti nézeteit mások álláspontjával; felismerését osztja meg: a balkáni népzenei és néptáncmozgalom – itt művelt formájában – nagyon amerikai dolog. A balkáni szcéná etnográfija a jelen időszak táncával és zenével kapcsolatos élményeit, tapasztalatait, gyakorlatait, viselkedésformáit, preferenciáit és törekvéseit mutatja meg, míg a megelőző időszaka-

kokra vonatkozóan arról tudunk meg a legtöbbet, hogy hogyan állították a bevándorlók néptáncait a nemzetformáló ideológia céljainak szolgálatába. A korábbi korszakok tárgyalása a közösségi tánc szerepén és használatán keresztül az amerikai bevándorlók integrációs folyamatának egy szokatlan, kevésbé ismert aspektusát mutatja be.

## Összefoglalás

A dolgozatban arra törekedtem, hogy olyan táncvizsgálatok tanulságait mutassam be, amelyek a zenével kísért emberi mozgáson, a táncon keresztül igyekeznek az etnicitás egy-egy újabb oldalát megrajzolni. Hogy egyáltalán milyen jellegű kérdéseket lehet az etnicitásról a táncon keresztül feltenni, ahhoz az 1990-es évek eleje óta kibontakozó, alapvetően angol nyelvű új antropológiai tánctudomány eredményei adnak támpontokat. Elöljáróban szükségesnek láttam, hogy érintsek néhány olyan kérdéskört, amelyek talán érzékeltették, mennyire alapvetően és univerzálisan emberi jelenség a tánc, és részben arra is magyarázatot adhattak, hogy miben is rejlik a tánc identitás- és közösségteremtő ereje. Az amerikai táncantropológia leglátványosabb eredményeit a zene és a strukturált emberi mozgásrendszerek politikájának kutatása terén érte el.

A magyarországi tánc kutatás kérdésfelvetéseit a közelmúltig a nagy hagyományokkal rendelkező táncfolklorisztika jelölte ki. Ugyanakkor bizonyos kérdéseknek – például a Kárpát-medencén kívüli magyar diaszpóra identitásának – a kutatása során a táncjelenségek megkerülhetetlennek bizonyultak. Ám a bemutatott példák jelzik, hogy a kutatók nehéz helyzetbe kerülnek, amikor egy adott eseménysorba illeszkedő, zenével kísért strukturált mozgássort kellene bemutatniuk és értelmezniük. Meg kell jegyeznünk ugyanakkor, hogy például a mozgás táncírásos rögzítése a lejegyzésben való jártasság mellett az adott mozgásnyelv készségszintű ismeretét is megkívánja.<sup>19</sup> A közelmúlt tanulmányai közül a magyarországi tánc házmozgalom identitásképző erejét és politikai szerepét elemző írások emelkednek ki.

Mint azt a balkáni monográfiából is láthattuk, az alapos munkák szerzői az adott zenei kultúra és mozgásrendszer elmélyült művelői és ugyanakkor elméletig is felkészült kutatók. Abban, hogy Lausević a külső szemlélő számára is teljes történeti és társadalmi beágyazottságában tudta bemutatni az amerikai balkáni szcéná zenei és mozgásrendszerét, minden bizonnyal az is szerepet játszott, hogy migránsként kibocsátó országától nagy földrajzi távolságra élt, és ez a nézőpont a befogadó társadalomával kiegészítve nagy rálátást biztosított választott témájára.

<sup>19</sup> Lásd például Fügedi 1995.



## IRODALOM

50 éves a kétnyelvű oktatás Szlovéniában. *Népűjság*, 2009. október 8.

A. Gergely András 1996a. *Kisebbségi tér és lokális identitás II. Társadalmi tér-képzet és*

*kisvárosi tradíció (Kiskunbálas)*. [Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetei.] Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete.

A. Gergely András 1996b. A térszerveződés szimbolikus üzenetei. I–II. *Comitatus*, (1): 33–42.; (2): 13–21.

Ábrahám Árpád – Kertesi Gábor 1996. A munkanélküliség regionális egyenlőtlenségei Magyarországon 1990 és 1995 között. *Közgazdasági Szemle*, XLIII (8–9): 653–681.

Achim, Viorel 2001. *Cigányok a román történelemben*. Budapest: Osiris Kiadó.

Acton, Thomas 1974. *Gypsy Politics and Social Change: the development of ethnic ideology and pressure politics among British gypsies from Victorian reformism to Romany nationalism*. London: Routledge, Kegan & Paul.

Adorno, Theodor – Horkheimer, Max 1977. The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. In Curran, James – Gurevitch, Michael – Woollacott, Janet eds. *Mass Communication and Society*. London: Edward Arnold.

Agha, Asif 1994. Honorification. *Annual Review of Anthropology* 23: 277–302.

Ahlgren, Gillian T. W. 2005. *The Inquisition of Francisca: A Sixteenth-Century Visionary on Trial*. University of Chicago Press.

Albert Réka 1997. *Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Központ.

Albert Réka 2004. „Te a magyarnak képe vagy nagy rónaságunk!”, avagy a nemzeti tér táji reprezentációja. In Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor szerk. *Fehéren, feketén. Varsánytól Rittiig*. Budapest: L'Harmattan, 81–95.

Alcalde, Abajo José Eugenio 2008. *Cigány gyerekek az iskolában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Allahar, Anton L. 2001. The Politics of Ethnic Identity Construction. *Identity: An international journal of theory and research*, 1 (3): 197–208.

Althaus, Scott L. – Edy, Jill L. – Phalen, Patricia F. eds. 2001. Using Substitutes for Full-Text News Stories in Content Analysis: Which Text Is Best? *American Journal of Political Science*, Vol. 45, 707–723.

Amin, Samir 1989. *Eurocentrism*. London: Zed Books.

Anderson, Benedict O'G. 1993. *Imagined Communities*. London: Verso.

Anderson, Benedict O'G. 1998. *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London és New York: Verso.

Andorka Rudolf 1987. *Gyermekszám a fejlett országokban*. Gondolat: Budapest.

Andrásfalvy Bertalan 1973. Ellentétes értékrendek és a polgárosodás. *Tiszatáj* XXVII/8: 105–110.

Andrew, Blake C. 2007. Media-generated Shortcuts: Do Newspaper Headlines Present Another Roadblock for Low-information Rationality? *International Journal of Press/Politics*; vol. 12 (2): 24–43.

Angelusz Róbert – Tardos Róbert szerk. *Társadalmak rejtett bálózata*. Budapest: Magyar Közvéleménykutató Intézet, 371–400.

Antohi, Sorin 2002. Romania and the Balkans. From geocultural bovarism to ethnic ontology. *Transit-Europäische Revue*, No 21. <http://www.iwm.at/t-21txt8.htm>. Letöltve 12/18/2003.

Antonio, Lising Anthony – Muniz, Marcela M. 2007. The Sociology of Diversity. In Gumport, Patricia J. ed. *Sociology of Higher Education. Contributions and Their Contexts*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 266–294.

Apolito, Paolo 1998. *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: local visions and cosmic drama*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Appadurai, Arjun 1988. How to make a national cuisine: cookbooks in contemporary India. *Comparative Studies in Society and History*, 30: 3–24.

- Appadurai, Arjun 1993. Patriotism and its Futures. *Public Culture*, 5 (3): 411–430.
- Appadurai, Arjun 2001. A lokalitás teremtetése. *Regio*, 12 (3): 3–4.
- Arel, Dominik 1998. Language categories in censuses: Backward- or forward looking? In Kertzer, David – Arel, Dominik eds. 2002. *Census and Identity*, 92–120.
- Armand, Anne – Gille, Béatrice 2006. *La contribution de l'éducation prioritaire à l'égalité des chances des élèves*. Paris: Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche. <http://esrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000808/0000.pdf>.
- Arthurs, Jane 2004. *Television and Sexuality: Regulation and the Politics of Taste*. Maidenhead: Open University Press.
- Aschauer, Wolfgang 1992. *Zur Produktion und Reproduktion einer Nationalität: die Ungarndeutschen*. Stuttgart: Steiner Verlag.
- Aschauer, Wolfgang 2009. Etnikai térképezés és etnopolitika. Magyarország és a magyarok példája. *Föld és Ember*, 1. (XI.) 1–2: 37–60.
- Assmann, Aleida 2006. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan 1999. *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Ausztrics Andrea 2008. A zsidóság Magyarországon egy budapesti ifjúsági szervezet tükrében. Budapest: Kulturális Antropológia Szakcsoport. Kézirat.
- Bacchetta, Paola 2000. Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair. *Growth & Change*, 31 (2): 255–284.
- Back, Les 1996. *New Ethnicities and Urban Culture. Racism and multiculture in young lives*. London: Routledge.
- Back, Les – Solomos, John eds. 2000. *Theories of Race and Racism. A Reader*. London – New York: Routledge.
- Báder Szabolcs 2005. *A nyelveken szőlésről*. Online: <http://hill-missio.uw.hu>.
- Badis Róbert 2008. A vajdasági magyar népesség társadalmi szerkezete két népszámlálás tükrében 1991, 2002. *Regio*, (4): 102–154.
- Badone, Ellen 1997. Echoes from Kerizinen: pilgrimage, narrative, and the construction of sacred history at a Marián shrine in northwestern France. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13. 453–470.
- Baglyas Erika 2005. Cigányok. Nézik a képeinket? *Műértő*, 2005. április. <http://artportal.hu/torrasok/cikkek/muerto/baglyas-erikaand-ciganyok-nezik-a-kepeinket>.
- Bagrov, M. V. 1999. Moszkovszkoje kitajszkoje zemljacesztvo (A kínai kolónia Moszkvában). Évfolyammunka, Moszkvai Állami M. V. Lomonoszov Egyetem Ázsia és Afrika Intézete.
- Bajomi Iván 2006. Partneri együttműködés a nyugat-európai kiemelt oktatási körzetekben és idehaza. In Bajomi Iván 2006. *Konfliktusok és konszenzusképzés az oktatásban*. Budapest: Új Mandátum, 98–107.
- Bajomi, Iván – Berényi, Eszter – Neumann, Eszter 2007. *The social and cognitive mapping of policy. Education sector in Hungary*. [http://www.knowandpol.eu/fileadmin/KaP/content/Scientific\\_reports/Orientation1/O1\\_Final\\_Report\\_Hungary\\_educl.pdf.](http://www.knowandpol.eu/fileadmin/KaP/content/Scientific_reports/Orientation1/O1_Final_Report_Hungary_educl.pdf)**
- Bakó Boglárka 2008. Zsuzska, a rossz. Egy kis közösség cigány női normái egy cigányasszony történetén keresztül. In Bakó Boglárka – Tóth Eszter Zsófia szerk. *Határtalan nők. Kizártak és befogadottak a női társadalomban*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 129–151.
- Bakó Boglárka 2003. *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ.
- Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László szerk. 2006. *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Budapest: Balassi.
- Balassa M. Iván 1994. Egy adott földrajzi környezetben együtt élő népek népi építészetének vizsgálati lehetőségei. In Liszka József szerk. *Interetnikus kapcsolatok a Kárpát-medence északi részén*. Komárom–Dunaszerdahely: Liliom Aurum, 265–269.
- Balázs Péter 2005. Migrációs hatások leképeződése a magyar orvostársadalomban. *Informatika és Menedzsment az Egészségügyben*, 4 (2): 5–10.
- Balázsi Ildikó – Ostorics László – Szalay Balázs 2007. *PISA 2006. Összefoglaló jelentés. A ma oktatása és a jövő társadalma*. Budapest: Oktatási Hivatal.
- Bales, Kevin 1999. *Disposable people. New slavery in the global economy*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Balibar, Étienne 1991. The Nation Form: History and Ideology. In Balibar, Étienne– Wallerstein, Immanuel eds. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London–New York: Verso, 86–106.
- Bálint Sándor 1991 [1942]. *Egy magyar szeptember*. Orosz István önéletrajza. Szolnok [Budapest].
- Ball, Michael S. 1992. *Analysing visual data*. Newbury Park, CA: Sage.
- Ball, Stephen – van Zanten, Agnès 1998. Logiques de marché et éthiques contextualisées dans les systèmes scolaires français et britanniques. In *Education et sociétés: Revue Internationale de Sociologie de l'éducation*, (1): 47–72.
- Balogh Balázs – Bodó Barna – Ilyés Zoltán szerk. 2007. *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás*. [Kisebbségkutatás Könyvek.] Budapest: Lucidus Kiadó.

- Balogh Balázs – Fülemile Ágnes 2004. *Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen. Néprajzi Tanulmányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Balogh Balázs – Fülemile Ágnes 2008. Cultural alternatives, youth and grassroots resistance in socialist Hungary – The folk dance and music revival. *Hungarian Studies*, Vol. 22 (1–2): 43–62.
- Balogh, József 2001. A világzenéről. *Szellemkép*, 13/5. Forrás: [http://www.szellemkep.hu/beloldal-uj-sag-lapok-2001\\_5-vilagzene.html](http://www.szellemkep.hu/beloldal-uj-sag-lapok-2001_5-vilagzene.html).
- Bandarage, Asoka 1998. *Women, Population and Global Crisis. A Political-Economic Analysis*. London: Zed Books.
- Bánföldi Tibor 2004. „Két színnel festem az életet.” Oláh Mara festőművész. *Túsarok*, 2004. 10. 04. <http://www.tusarok.org/rovatok/cikk.php?id=74>.
- Banks, Marcus 1996. *Ethnicity: Anthropological constructions*. London – New York: Routledge.
- Banks, Marcus 2001. *Visual methods in social research*. London: Sage.
- Banks, Marcus – Morphy, Howard** 1997. *Rethinking visual anthropology*. New Haven: Yale University Press.
- Banton, Michael 1955. *The Coloured Quarter. Negro immigrants in an English city*. London: Cape.
- Banton, Michael 1983. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barany, Zoltan 2002. *The East European Gypsies: Regime change, marginality, and ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barna Gábor 2000. Mentális határok – megduplázott világok. In Balázs Géza – Csoma. (!!egyéb?)
- Barth, Fredrik 1956. Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist*, 58 (6): 1079–1089.
- Barth, Fredrik 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The social organisation of cultural difference*. London: Little Brown and Co.
- Barth, Fredrik 1996 (1994). Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1 (7): 2–25.
- Bartha Csilla 1999. *A kétnyelvűség alapkérdései*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Bartha Elek 1995. A szakrális tér néprajza. In Lőrincz Zoltán szerk. *A szakrális építéset ma bazánkban*. Szombathely: Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola, 11–24.
- Bartha Tibor 1980. Az egyház megújulása és a karizmák. *Theológiai Szemle*, 5. 257–265.
- Barthon, Catherine – Monfroy, Brigitte 2006. Une analyse systémique de la ségrégation entre collèges: l'exemple de la ville de Lille. *Revue Française de Pédagogie*, (156): 29–38.
- Basch, Linda – Nina Glick Schiller – Cristina Szanton Blanc 1993. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, Pennsylvania: Gordon and Breach.
- Bateson, Charles 1974. *Convict Ships 1787–1868*. London: A. H. and A. W. Reed.
- Bauman, Gerd 1996. *Contesting Culture. Discourses of identity in multiethnic London*. New York – Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumgartner, Gerhard – Kovács Éva – Vári András 2002. *Távoli szomszédok. Jánossomorja és Andau 1990 – 2000*. Budapest: Teleki László Alapítvány.
- Bausinger, Hermann 1996. Az, ami emlékezetes. 2000, (3): 55–57.
- Bax, Mart 1992. Female Suffering, Local Power Relations, and Religious Tourism: A Case Study from Yugoslavia. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 6 (2): 114–127.
- Bax, Mart 1995. *Medjugorje: Religion, Politics, and Violence in Rural Bosnia*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Bax, Mart 1999. The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly*, Vol. 63 (2): 63–75.
- Bárdi Nándor – Fedinec Csilla szerk. 2003. Etnopolitika: a közösségi, magán- és nemzetközi érdekek viszonyrendszere Közép-Európában. Budapest: Teleki László Alapítvány.
- Bárdi Nándor – Fedinec Csilla – Szarka László szerk. 2008. *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Beah, Ishmael. 2008. *Gyerekkatoná voltam Afrikában, amíg ti játszottatok*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- Bean, Frank D. – Marcum, John P. 1978. Differential Fertility and the Minority Group Status Hypothesis: An Assessment and Review. In Bean, Frank D. – Frisbie, W. Parker eds. *The Demography of Racial and Ethnic Groups*. New York: Academic Press, 189–209.
- Bean, Frank D. – Swicegood, Gray 1985. *Mexican American Fertility Patterns*. Austin: University of Texas Press.
- Beckford, James A. 1985. *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements*. London: Tavistock.
- Beinart, Haim 1999. „Inés de Herrera del Duque; The Prophets of Extremadura”. In Giles, Mary ed. *Women in the Inquisition, Spain and the new World*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Beissinger, Margaret H. 2001. Occupation and Ethnicity: Constructing Identity among Professional Romani (Gypsy) Musicians in Romania. *Slavic Review*, 60 (1): 24–49.
- Belina, Bernd – Michel, Boris 2008. Raumproduktionen. In Belina, Bernd – Michel, Boris Hrsg. *Raumproduktionen. Beiträge der Radical Geography*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 7–34.
- Bellah, Robert 1976. The New Religious Consciousness and Crisis of Modernity. In Glock, Charles – Bellah, Robert eds. *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press, 335–352.

- Benedek József 2000. *A társadalom térbelisége és térszervezése*. Kolozsvár: Rioprint.
- Benedek Katalin 1990. Rabbik, sadchenek a zsidó tréfás műfajokban. In Kríza Ildikó szerk. *A hagyomány kötelekében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 69–74.
- Benkő Lóránd 1970. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Második kötet. H–Ó. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Benton, Johnson 1961. Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values? *Social Forces*, 39 (2): 309–316.
- Berelson, Bernard 1971. *Content Analysis in Communication Research*. New York: Hafner.
- Berelson, Bernard 1979. *Tartalomelemzés*. Budapest: ELTE.
- Berenci Zsuzsa 1995. Gazdasági stratégiák, belső hatalmi viszonyok egy menekülttáborban és hatásai a tábor belső életére, külső kapcsolataira. In *Táborlakók, diaszpórák, politikák. MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport Évkönyve*. Budapest: MTA PTI, 21–29.
- Berényi Eszter – Berkovits Balázs – Erőss Gábor 2008. *Iskolarend. Kiváltság és különbségtétel a közoktatásban*. Budapest: Gondolat.
- Berényi István 1997. *A szociálgeográfia értelmezése*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Béres István 2007. Fotózás a terepen. In Kovács Éva szerk. *Közösségtanulmány* Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudomány Tanszék, 317–331.
- Berger, Brigitte 1998. A modern vállalkozás kultúrája. *Replika*, (29): 171–184.
- Bernardi, Laura 2003. Channels of social influence on reproduction. *Population Research and Policy Review*, 22: 527–555.
- Bernáth Gábor 2003. Hozott anyagból. A magyar média romaképe. *Beszélő*, 6. 38–48.
- Bernáth Gábor – Messing Vera 1998. „Vágóképként, csak némában” – Romák a magyarországi médiában. Budapest: Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal.
- Bernáth Gábor – Messing Vera 2000. A magyarországi média és egy interetnikussá váló szociális konfliktus: a székesfehérvári gettóügy nyilvánossága a többségi és a roma médiában. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia 2000. *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum Kiadó, 13–27.
- Bernáth Gábor – Messing Vera 2001. Roma szereplő a „Barátok közt”-ben: Az első fecske. Beszámoló a sorozat kapcsán készült fókuszcsoporthoz vizsgálatról. *Médiakutató*, 2001 tavasz, [http://www.mediakutato.hu/cikk/2001\\_01\\_tavasz/01\\_roma\\_szereplo\\_a\\_baratok\\_koztben/03.html](http://www.mediakutato.hu/cikk/2001_01_tavasz/01_roma_szereplo_a_baratok_koztben/03.html).
- Berta Péter 2005. A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiai egy erdélyi (Gábor) roma közösségben. In Vargyas Gábor szerk. *Ethno-Lore. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XXII*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 71–154.
- Berta Péter 2006. Tárgyhasználat, identitás és a különbség politikája. (Az etnikai identitásszimbólum-alkotás gyakorlata az erdélyi Gáborok között.) In Vargyas Gábor szerk. *Ethno-Lore. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XXIII*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 147–192.
- Berta, Péter 2007. Ethnicisation of value – the value of ethnicity. The prestige-item economy as a performance of ethnic identity among the Gaboros of Transylvania (Romania). *Romani Studies*, 17 (1): 31–65.
- Berta Péter 2008. A tárgyak identitáspolitikája. A patinahamisítás mint alkalmi megélhetési/politikai stratégia és a gábor presztízstárgy-gazdaság. *Replika* 63. 163–196.
- Berta, Péter 2009. Materialising ethnicity: Commodity fetishism and symbolic re-creation of objects among the Gabor Roma (Romania). *Social Anthropology*, 17 (2): 184–197.
- Bhabha, Homi K. 1990. Introduction: Narrating the Nation. In Bhabha, Homi K. ed. *Nation and Narration*. London – New York: Routledge, 1–7.
- Bhabha, Homi K. 1999. Disszemináció. A modern nemzet ideje, története és határai. In Thomka Beáta szerk. *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat Kiadó, 85–118.
- Biczó Gábor 2003. A határ metafora mint a turizmus antropológiai vizsgálatának paradigmatis példája: Gyimes esete. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt szerk. *Hele(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 40–50.
- Bigazzi Sára 2005. „A cigányok szociális reprezentációja: filmek és filmcímek.” *Pszichológia*, 25 (4): 381–403.
- Bihari Zsuzsanna – Kovács Katalin 2004. Lejtők és csúszdák, avagy a foglalkoztatási esélyek térbeli egyenlőtlensége az ezredfordulón. In *A tudomány a gyakorlat szolgálatában. A foglalkoztatási szint bővítésének korlátai és lehetőségei*. Budapest: MTA, 7–36.
- Bindorffer Györgyi 1997. Nyelvében él az etnikum? Identitás, nyelvi és kulturális reprezentáció egy magyarországi sváb faluban. *Szociológiai Szemle*, (2): 125–141.
- Bindorffer Györgyi 2001. *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Bing, Janet M. – Bergvall, Victoria L. 1998. The Question of Questions: Beyond Binary Thinking. In Coates, J. ed. *Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 495–510.
- Biró A. Zoltán 1991. Mentális környezet. *Janus* VIII. (1) Pécs: Janus Pannonius Tudományegyetem.



- Biró A. Zoltán 1996. A megmutatkozás kényszere és módszertana. In Gagyi József szerk. *Egy más mellett élés*. Csíkszereda: KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, 247–283.
- Biró A. Zoltán – Bodó Julianna – Gagyi József – Oláh Sándor – Túros Endre 1996. Vándormunka – otthonról nézve. A Székelyföldről Magyarországra irányuló vendégmunka hatásai a kibocsátó közegre. Összefoglaló tanulmány. In Bodó Julianna szerk. *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön*. Csíkszereda: Pro-Print, 143–186.
- Biró Zoltán – Gagyi József 1996. Román–magyar interetnikus kapcsolatok Csíkszeredában: az előzmények és a mai helyzet. In Gagyi József szerk. *Egy-más-mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. Csíkszereda: Pro Print, 45–112.
- Blackbourn, David 1994. *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bledsoe, Caroline 2002. *Contingent Lives: Fertility, Time and Aging in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bledsoe, Caroline et al. eds. 1999. *Critical Perspectives on Schooling and Fertility in the Developing World*. Washington, D.C.: National Academy Press.
- Bleha, Branislav – Domokos Tamás – Mahler Baláz – Dr. Kulcsár László – Ruff Tamás – Dr. Vukovich Gabriella. 2007. Szlovák állampolgárok magyarországi munkavállalása, ennek okai és jellemzői a magyar–szlovák határmenti régiókban. Kézirat. Székesfehérvár: Echo Survey
- Szociológiai Kutatóintézet. [http://www.echosurvey.hu/\\_user/downloads/kutatasi\\_beszamolo/t-szlovak.pdf](http://www.echosurvey.hu/_user/downloads/kutatasi_beszamolo/t-szlovak.pdf), megtekintve 2010. 03. 01.
- Blomley, Nicholas K. 1994. *Law, Space, and the Geographies of Power*. New York: Guilford Press.
- Blommaert, Jan – Verschueren, Jef 1998. The Role of Language in European Nationalist Ideologies. In Schieffelin, Bambi B. et al eds. *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York: Oxford University Press, 189–210.
- Blotevogel, Hans Heinrich 2005. „Rheinische Landschaft”. Zur geographischen Konstruktion des Rheinlands 1871–1945. In Grimm, Gunter E.–Kortländer, Bernd Hrsg. „*Rheinisch*”. *Zum Selbstverständnis einer Region*. Düsseldorf: Grupello Verlag, 51–77.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate 2006. *Poets, Saints and Visionaries of the Great Schism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Bódi Jenő 2007. Falu és turizmus: képek és gyakorlatok. In Kovács Éva szerk. *Közösségtanulmány*. Módszertani jegyzet. H. n.: Néprajzi Múzeum – PTK-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 176–185.
- Bodnár Lóránt 1981. A cigány nők terhessegeinek társadalmi, demográfiai jellemzői Szabolcs-Szatmár megyében. IV. A szociális-gazdasági tényezők szerepe. *Népegészségügy*, 62: 308–314.
- Bodó Julianna szerk. 1996. *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön*. Csíkszereda: Pro-Print.
- Bodó Julianna 2007. *A terep, ahol élünk. Antropológiai elemzések*. Csíkszereda: Státus.
- Bodó Julianna 2008. Új idők, új terek. A transznacionális tér építésének módzatai a székelyföldi vendégmunkásoknál. In uő. *Diskurzusok és életutak a migráció tükrében*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 39–84.
- Bodó Julianna 2009. A vendégmunka típusú migráció magatartásmintái a székelyföldi térségben (1. rész). *FÓRUM Társadalomtudományi Szemle*, XI (1): 117–135.
- Bodó Julianna. 2009. A vendégmunka típusú migráció magatartásmintái a székelyföldi térségben (2. rész). *FÓRUM Társadalomtudományi Szemle*, XI (2): 41–58.
- Bodó Julianna – Biró A. Zoltán 2000. Szimbolikus térfoglalási eljárások. In Bodó Julianna szerk. *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. [Helyzet Könyvek.] Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó – KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, 9–42.
- Bodó Julianna – Biró A. Zoltán 2008. Két helyen élni? A transznacionális életforma elemeinek megjelenése a külföldi munkavállalás székelyföldi jelenségében. In Bodó Julianna 2008. *Diskurzusok és életutak a migráció tükrében*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 13–38.
- Boglár Lajos 1995. *Vallás és antropológia*. Budapest: Szimbiozis Alapítvány.
- Boglár Lajos 2004. *Még találkozunk!* Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó – Szimbiozis Alapítvány.
- Boglár Lajos – Holló Imola szerk. 2004. *Vallásantológia I*. Budapest: Kulturális Antropológia Szakcsoport.
- Boglár Lajos – Kovács Katalin 1999. *Magyar bagyományalkotás Brazíliában*. [MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont dokumentum-füzetek 13.] Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- Boglár Lajos – Papp Richárd 2007. *A tükör két oldala. Kulturális antropológiai kézikönyv*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- Bognár Katalin – Kovács András. 1998. Visszatérés Kelet-Szlovóniába 1997 őszén. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Idegenek Magyarországon*. Az MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont Évkönyve 1997. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 29–47.
- Bojinca, Marian – Munteanu, Daniela – Toth, Alexandru – Surdu, Mihai – Szira, Judit 2009. *Analyses of the impact of affirmative action for Roma in high schools, vocational schools and universities*. Budapest: Roma Education Fund, Gallup.
- Bolgár Dániel 2006. Asszimiláció a térben. *Sic Itur ad Astra*, XVIII. (1–2): 43–72.



- Bondár Anita. 2005. Női migráció és változó nemi szerepek. Széki asszonyok Budapesten. In Feischmidt Margit szerk. *Erdély-(de)konstrukciók. Tanulmányok*. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 163–184.
- Bori Erzsébet 2005. Cigányutak – Roma dokumentumfilmek. *Filmvilág*, 48 (6): 4–6.
- Bourdieu, Pierre 1978. A vallási mező kialakulása és struktúrája. In Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat, 165–236.
- Bourdieu, Pierre 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre 1985. Identitás és reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. *Szociológiai Figyelő*, 1: 7–22.
- Bourdieu, Pierre 1988. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat.
- Bourdieu, Pierre 1998. Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In Lengyel György – Szántó Zoltán szerk. *Tőke-fajták: A társadalmi és kulturális erőforrások szociológiája*. Budapest: Aula Kiadó, 155–176.
- Bourdieu, Pierre 1998a. The Economy of symbolic goods. In *Practical Reason. On the Theory of Action*. Cambridge: Polity, 92–123.
- Bourdieu, Pierre 2002. *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Bouveau, Patrick – Rochex, Jean-Yves 1997. *Les ZEP, entre école et société*. Hachette Education.
- Böök, Netta 2004. Border Karelia through rose-coloured glasses? Gazes upon a ceded territory. *Fennia*, 182 (1): 33–45.
- Böröcz József 2001. Bevezető. Birodalom, kolonialitás és az EU „keleti bővítése”. In Böröcz József és Kovács Melinda (szerk.) EU-Birodalom. Tematikus blokk/ *Replika*, 45–46.
- Böröcz, József 2004. *Social change by fusion: Understanding institutional creativity*. 2004. január 6-án megvédett akadémiai doktori értekezés.
- Böröcz, József 2009. The European Union and Global Social Change. A Critical Geopolitical-Economic Analysis. London: Routledge.
- Braudel, Fernand 1996. *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában I–III*. Budapest: Akadémiai.
- Braudel, Fernand 2003. *Franciaország identitása. A tér és a történelem*. Budapest: Helikon.
- Breakwell, Glynis M. 1986. *Coping with Threatened Identities*. London: Meuthen.
- Broadfoot, Patricia 1996. *Education, Assessment and Society: A Sociological Analysis (Assessing Assessment)*. Open University Press.
- Brown, Christia Spears – Bigler, Rebecca S. 2005. Children's perceptions of discrimination: A developmental model. *Child Development*, 76 (3): 533–553.
- Brown, Ryan P. – Lee, Monica. N. 2005. Stigma consciousness and the race gap in college academic achievement. *Self and Identity* 4: 149–157.
- Brubaker, Rogers 1998. Migrations of Ethnic Unmixing in the New Europe. *International Migration Review*, (32) 4: 1047–1065.
- Brubaker, Rogers 2001. Csoportok nélküli etnicitás. *Beszélő* VI. (7–8): 60–66.
- Brubaker, Rogers 2001a. The Return of Assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4): 531–548.
- Brubaker, Rogers 2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers 2005. Csoportok nélküli etnicitás. In Kántor Zoltán – Majtényi Balázs szerk. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Budapest: Rejtjel, 112–125. [http://www.mtaki.hu/docs/all\\_in\\_one/rogers\\_brubaker\\_csoportok\\_nelkuli\\_etnicitas\\_beszelo\\_2001\\_7\\_8.htm](http://www.mtaki.hu/docs/all_in_one/rogers_brubaker_csoportok_nelkuli_etnicitas_beszelo_2001_7_8.htm), megtekintve 2010. 03. 26.
- Brubaker, Rogers – Feischmidt, Margit – Fox, Jon – Grancea, Liana 2006. Lásd Brubaker et al. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Buchholt, Helmut – Mai, Ulrich 1994. Trade and conflict in the third world. In Evers, Hans-Dieter – Schrader, Heiko eds. *The moral economy of trade. Ethnicity and developing markets*. London – New York: Routledge, 225–233.
- Bucholtz, Mary – Hall, Kira 2004. Language and Identity. In Duranti, Alessandro ed. *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell, 367–394.
- Bukow, Wolf-Dietrich – Llaryora, Roberto 1997. *Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minderheiten*. Op-laden: Westdeutscher Verlag.
- Bulmer, Martin. 1980. On the Feasibility of Identifying 'Race' and 'Ethnicity' in Censuses and Surveys. In *New Community*, 8: 3–16.
- Burgin, Victor 1983. Seeing sense. In Davis, Howard – Walton, Paul eds. *Language, Image, Media*. Oxford: Basil Blackwell, 227–244.
- Bussière, Patrick – Knighton, Tamara – Pennock, Dianne 2007. *Measuring up: Canadian Results of the OECD PISA Study. The Performance of Canada's Youth in Science, Reading and Mathematics. 2006 First Results for Canadians Aged 15*. Ottawa: Minister of Industry.
- Butler, Judith 2001. *Problémás nem*. Budapest: Balassi Kiadó.

- Butură, Valer 1989. *Străvechi mărturii de civilizație românească. Transilvania – studiu etnografic*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Caglar, Ayse 1999. Törökök Berlinben: társadalmi kirekesztés és mobilitási stratégiák. Replika kör. *Replika*, 39, 121–136.
- Caglar – Glick – Schiller
- Caille, Jean-Paul – Vallet, Louis – André 1996. Les élèves étrangers ou issus de l'immigration dans l'école et le collège français: une étude d'ensemble. *Les Dossiers d'éducation et formations* (67), avril.
- Caldwell, John 1998. Malthus and the less developed world: The pivotal role of India. *Population and Development Review*, 24 (4): 675–696.
- Caldwell, Melissa L. 2002. The Taste of Nationalism: Food Politics in Postsocialist Moscow. *Ethnos*, 67 (3): 295–319.
- Călinescu, Matei 1989. Hogyan is lehet valaki román. In Bojtár Endre – Melegh Attila szerk. 1989. Mi lesz veled Közép-Európa? Hogyan is lehet valaki közép-európai? *Századvég* különszám, 110–118.
- Cameron, Deborah 1990. Demithologizing Sociolinguistics: Why Language Does Not Reflect Society. Joseph, John E – Taylor, Talbot J. eds. *Ideologies of Language*. London: Routledge, 79–93.
- Campbell, Colin 1997. When the Meaning is not a Message: A Critique of the Consumption as Communication Thesis. In Nava, Mica – Blake, Andrew – MacRury, Iain – Richards, Barry eds. *Buy This Book: Studies in Advertising and Consumption*. London: Routledge, 340–351.
- Campbell, Colin 1998. Consumption and the Rhetorics of Need and Want. *Journal of Design History*, 11 (3): 235–246.
- Canário, Rui – Alves, Natália – Canario, Beatriz – Rolo, Clara 1998. L'école et l'espace local: L'expérience portugaise des TIEP, Communication présentée à la 4<sup>ème</sup> Biennale de l'Education et de la Formation. Paris, Sorbonne et CNAM, 15–18 avril 1998.
- Caputo, John D. 1987. *Radical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 2000. How to Prepare for the Coming of the Other. in *Radical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press.
- Carrier, James G. ed. 2005. *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, UK– Northampton, MA.: Edward Elgar.
- Carthwright, Garth 2005. *Princes Amongst Men: Journeys with Gypsy Musicians*. London: Serpent's Tail.
- Castel, Robert 1998. *A szociális kérdés alakváltozásai*. Budapest: Max Weber Alapítvány.
- Cerman, Markus – Oglivie, Sheilagh C. eds. 1996. *European Protoindustrialization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Césaire, Aimé 2000. Discourse on colonialism. *Monthly Review Press*, New York.
- Chakrabarty, Dipesh 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Chandrasekhar, Sripati 1943. Population Pressure in India. *Pacific Affairs*, Vol. 16, No. 2. (Jun., 1943), 166–184.
- Chandrasekhar, Sripati 1953. The Prospect for Planned Parenthood in India. *Pacific Affairs*, Vol. 26, No. 4. (Dec., 1953), 318–328.
- Charlot, Bernard 2000. Violence à l'école. La dimension « ethnique » du problème. *VEI Enjeux*<sup>o</sup> (121): juin.
- Chatterjee, Partha 1999. *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse? The Partha Chatterjee Omnibus*. Oxford: Oxford University Press. 1–36.
- Chavis, Larry – Leslie, Phillip 2008. *Consumer Boycotts: The Impact of the Iraq War on French Wine Sales in the U. S.* <http://www.stanford.edu/~pleslie/wine%20boycott.pdf>.
- Chayanov, Alexandr 1986. *The theory of peasant economy*. Manchester: Manchester University Press.
- Chibnik, Michael 1980. The statistical behavior approach: the choice between wage labor and cash cropping in rural Belize. In Barlett, Peggy F. ed. *Agricultural Decision Making*. New York – London: Academic Press, 87–114.
- Chouliarakis, Lilie – Fairclough, Norman 1999. *Discourse in Late Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Christian, William A., Jr. 1973. Holy People in Peasant Europe. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 15, No. 1.: 106–114.
- Christian, William A., Jr. 1992. *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Christian, William A., Jr. 1996. *Visionaries: the Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley: University of California Press.
- Christian, William A., Jr. 1998. Six hundred years of visionaries in Spain: those believed and those ignored. In Hangan, Michael P. – Moch, Laslie Page – Brake, Wayne te eds. *Challenging authority: the historical study of contentious politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 107–119.
- Christian, William A., Jr. 1987. Tapping and Defining New Power: The First Month of Visions at Ezquigua, July 1931. *American Ethnologist*, 14 (1): 140–166.
- Clark, Kenneth B. – Clark, Mamie P. 1947. Racial identification and preference in Negro children. In Newcomb, Theodore M. – Hartley, Eugene L. eds. *Readings in social psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 169–178.
- Clifford, James 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9 (3): 302–338. Részletei magyarul: Diaszpórák. In Sik Endre szerk. 2001. *A migráció szociológiája*. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium, 155–169.

- Clifford, James 2003. *On the Edges of Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Clotfelter, Charles T. 2004. *After Brown. The Rise and Retreat of School Desegregation*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Coast, Ernestina – Hampshire, Katherine – Randall, Sara. 2007. Disciplining anthropological demography. In *Demographic Research*, 16 (16): 493–518.
- Cohen, Abner 1965. The social organization of credit in a West African cattle market. *Africa* XXXV: 8–20.
- Cohen, Abner 1969. *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Cohen, Abner 1969a. Introduction: The Lesson of Ethnicity. In Cohen, Abner ed. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, IX–XXII.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Cohen, Gary B. 1981. *The Politics of Ethnic Survival: Germans in Prague 1961–1914*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Ronald. 1978. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Ann. Rev. Anthropology* 7: 379–403.
- Cole, John W. – Wolf, Eric R. 1999. *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Coleman, James. S. et al. 1966. *Equality of educational opportunity*. Washington DC: US Government Printing Office.
- Comaroff, John – Comaroff, Jean 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, CO: Westview, 1992.
- Condron, Dennis J. 2009. Social Inequalities and Children's Learning. *American Sociological Review*, (74): 683–708.
- Cornell, Stephen – Hartmann, Douglass 1998. *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Costa-Lascoux, Jacqueline 2001. L'ethnisation du lien social dans les banlieues françaises. In *Revue européenne des migrations internationales*, 17 (2): 123–128.
- Crawford, Peter Ian – Turton, David eds. 1992. *Film as ethnography*. Manchester – New York: Manchester University Press in association with the Granada Centre for Visual Anthropology.**
- Crenshaw, Kimberle 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43: 1241.
- Cummins, Jim 1987. *Empowering Minority Students*. Gainesville: University of Florida.
- Cwiertka, Katarzyna J. 2007. *Modern Japanese Cuisine: Food, Power and National Identity*. London: Reaktion Books.
- Czibere Ibolya – Csoba Judit – Kozma Judit 2004. *Helyi társadalmak, kirekesztettség és szociális ellátások*. Kutatási jelentés.
- Csáky, Moritz – Leitgeb, Christoph Hrs. 2009. *Kommunikations – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“*. Bielefeld: Transcript.
- Csalog Zsolt 1973. Etnikum? Faj? Rétege? Adalékok a „cigányság” fogalmához. *Világosság*, 1: 38–44.
- Csata Zsombor 2001. Vendégmunka-vállalás a határon túli magyarok körében. In Dobos Ferenc szerk. *Az autonóm lét kibívásai kisebbségben*. Budapest: BFI-Books in Print–Osiris, <http://adatbank.transindex.ro/vendeg/htmlk/pdf4296.pdf>, megtekintve 2010. 03. 02.
- Csata Zsombor – Dobos Ferenc 2001. Migrációs folyamatok a határon túli magyarok körében. In Dobos Ferenc szerk. 2001. *Az autonóm lét kibívásai kisebbségben*. Budapest: BFI – Books in Print – Osiris, <http://adatbank.transindex.ro/vendeg/htmlk/pdf4296.pdf>, megtekintve 2010. 03. 02.
- Csepeli György – Örkény Antal – Székelyi Mária 1997. Szertelen módszerek. In *Szöveggyűjtemény a kisebbségi ügyek rendőrségi kezelésének tanulmányozásához*. Budapest: COLPI, 130–172.
- Csepeli, György – Örkény, Antal – Székelyi, Mária eds. 2000 *Grappling National Identity*. Budapest: Akadémiai.
- Csepeli György – Örkény Antal – Székelyi Mária 2002. *Nemzetek egymás tükrében. Interetnikus viszonyok a Kárpát-medencében*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Cseresnyési László 2004. *Nyelvek és stratégiák avagy a nyelv antropológiája*. Budapest: Tinta Könyvkiadó.
- Csigó Péter – Kovács Éva 2000. Európai integráció vagy/és kisebbségpolitika? A román–magyar alapszerződés sajtóvitája. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Diskurzusok a vándorlásról*. Budapest: MTA PTI, 252–278.
- Csillag Máté 1991. *Zsidó anekdoták kincsesháza*. Budapest: Sós Antikvárium.
- Csoma Zsigmond. 1991. Etnikai és mentalitásbeli sajátosságok a dunántúli németek szülő- és bortermeletésében a XVI–XX. században. Gazdasági integráció egy művelési ágon belül. In Halász Péter szerk. *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 277–287.
- Csoma Zsigmond. 1992. A hagyományos gazdálkodási kép és az etnikai azonosságtudat a Kárpát-medencében. 18–19. század. In Keszeg Vilmos szerk. *A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 1. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 7–23.
- Csongor Anna – Suhay Péter 1992. Cigány kultúra, cigánykutatások. *BUKSZ*, (2): 235.
- Dáni Anna 2006. Varga Gusztáv: Mítoszokat, legendákat kell építeni. *Romano l'il*, Forrás: <http://www.rnl.sk/modules.php?name=News&file=article&sid=5308>.

- Dani László 1991. A századeleji ébredés hatása a családi kegyesség gyakorlatára Vaján. In Dankó Imre – Küllös Imola – Molnár Ambrus szerk. *Vallási Néprajz V. Jubileumi kötet. Tanulmánygyűjtemény a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója tevékenységének 10. évfordulójára*. Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma. 329–337.
- Dányi Dezső 2000. *Demográfiai átmenetek. Valóság, tudomány, politika*. Kézirat (a Népesedéspolitikai ad hoc bizottság köteté számára).
- Daróczi Ágnes 2000. A harmadik kiállítás elé. In Daróczi Ágnes – Kalla Éva – Kerékgyártó István szerk. 2000. *Roma képzőművészek III. országos kiállítása/The 3rd National Exhibition of Roma Artists*. Budapest: Magyar Művelődési Intézet, 3–5.
- Daróczi Ágnes 2006.: *Mivé lettünk? Roma kulturális mozgalom az emancipációért*. Forrás: <http://www.romnet.hu/jegyzet/jegyz195.html>.
- Davis, Angela 1982. *Women, Class and Race*. London: The Women's Press.
- Davis, Mike 2002. *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. London: Verso.
- Daxemüller, Christoph 1986. Jewish Popular Culture in the Research Perspective of European Ethnology. *Etnologia Europea* 16: 97–116.
- De Heusch, Luc 1965. A la découverte des tsiganes: une expédition de reconnaissance (1961). *Etudes ethnologiques* 3. Bruxelles: Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.
- Deacon, David – Pickering, Michael – Golding, Peter – Murdock, Graham 1999. *Researching Communications, A Practical Guide to Methods in Media and Cultural Analysis*. London: Arnold.
- Delvaux, Bernard – van Zanten, Agnès 2006. Les établissements scolaires et leur espace local d'interdépendance. *Revue Française de Pédagogie*, (156): 5–8.
- Demény, Paul 1988. Social science and population policy. *Population and Development Review*, 14 (3): 451–79.
- Demeuse, Marc – Frandji, Daniel – Greger, David – Rochex, Jean-Yves eds. 2008. *Les politiques d'éducation prioritaire en Europe. Conceptions, mises en oeuvre, débats*. Paris: Institut National de Recherche Pédagogique.
- Dessewffy Tibor – Gayer Zoltán 1999. A múltkéony kép jármában – avagy van-e szabadság a képernyő előtt? *Replika*, 38. 21–27.
- Deutsch Gábor 1998. *A zsidóság Törője*. Jegyzet. Budapest: ORKI.
- Deutsch Róbert – Landesmann György – Lówy Tamás – Raj Tamás – Schöner Alfréd – Singer Ödön 1987. *Halljad Izrael. A zsidó vallás alapjai*. Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete.
- Devereaux, Leslie – Hillman, Roger eds. 1995. *Fields of vision: essays in film studies, visual anthropology, and photography*. Berkeley: University of California Press.
- Dillmann, Alfred 1905. *Zigeuner-Buch*. Munich: Wildsche.
- DiMaggio, Paul 1998. A kulturális tőke és az iskolai teljesítmény: a státuskultúrában való részvétel hatása az Egyesült Államokbeli középiskolások jegyeire. In Róbert Péter szerk. *Társadalmi mobilitás: hagyományos és új megközelítések*. Budapest: Új Mandátum, 198–218.
- Dittrich, Eckardt J. – Radtke, Frank – Olaf 1990. *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Divinsky, Boris 2004. *Migration trends in selected applicant countries. Slovak Republic. An acceleration of challenges for society*. Vienna: International Organisation for Migration (IOM). [http://www.pedz.uni-mannheim.de/daten/edz-k/gde/04/IOM\\_V\\_SK.pdf](http://www.pedz.uni-mannheim.de/daten/edz-k/gde/04/IOM_V_SK.pdf), megtekintve 2010. 03. 02.
- Domán István 1991. A zsidó vallás. In Geszthelyi Tamás szerk. *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 142–157.
- Dominguez, Virginia R. 1986. The Marketing of Heritage. *American Ethnologist*, 13 (3): 546–555.
- Domokos Veronika 2008. Képességszavak és családi körülmények: (halmozottan) hátrányos helyzet és „romaság” a tanítói narratívákban. In Erőss–Kende szerk. *Túl a szegregáción. Kategóriák burjánzása a magyar közoktatásban*. Budapest: L'Harmattan, 279–302.
- Don Péter – Raj Tamás 1997. *Magyar zsidó törtételek*. Budapest: Makkabi Kiadó.
- Donin, Hayim Halévi 1998. *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Douglas, Mary 1965. The Lele – resistance to change. In Bohannan, Paul – Dalton, George eds. *Markets in Africa*. Garden City, N.Y.: Doubleday and Co. Inc. 183–213.
- Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger, an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Frederick A. Praeger.
- Douglas, Mary 1978. *Cultural bias*. London: Royal Anthropological Institute.
- Douglas, Mary 2003. *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- Downey, Douglas B. – von Hippel, Paul T. – Broh, Beckett 2004. Are Schools the Great Equalizers? Cognitive Inequality during the Summer Months and the School Year. *American Sociological Review*, (69): 613–635.
- Downing, John – Husband, Charles 2005. *Representing 'Race'. Racism, ethnicities and media*. London: Sage.
- Downs, Roger M. – Stea, David eds. 1973. *Image and Environment*. Chicago: Adine Publishing Co.



- Downs, Roger M. – Stea, David eds. 1977. *Maps in Minds: Reflections on Cognitive Mapping*. New York: Harper and Row.
- Döring, Jörg – Thielmann, Tristan Hrs. 2008. *Spatial Turn. Raumparadigma in der Kultur- und Sozialwissenschaft*. Bielefeld: Transcript.
- Du Bois, W. E. Burghardt. 1899. *The Philadelphia Negro: A Social Study*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- du Gay, Paul 1997. *Production of Culture/Cultures of Production* [Culture, Media and Identities series.] Milton Hall: The Open University/Sage.
- Dubet, François – Martuccelli, Danilo 1996. *A l'école. Sociologie de l'expérience scolaire*. Paris: Seuil.
- Dudink, Stephan – Karen Hagemann – Anna Clark eds. 2007. *Representing Masculinity: Male Citizenship in Modern Western Culture*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Dumont, Louis 1970 (1966). *Homo Hierarchicus, an essay on the Caste System*. London: Wiedenfield and Nicholson.
- Dupcsik Csaba 2005. Cigány-képek. A magyarországi cigány-vizsálatokról. In Neményi Mária – Szalai Júlia szerk. *Kisebbségek kisebbsége*. Budapest: Új Mandátum, 255–282.
- Dupcsik Csaba 2009. *A magyarországi cigányság története*. Budapest: Osiris.
- Duranti, Alessandro. 1992. The Samoan respect vocabulary. In Duranti, Alessandro – Goodwin Charles eds. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 77–99.
- Durst Judit 2001. „Nekem ez az élet, a gyerekek” – Gyermekvállalási szokások változása egy kislalusi cigány közösségben. In *Századvég*, 3: 71–92.
- Durst Judit 2001. a A bordói „nem igazi cigányok”. *Beszélő*, 7–8.
- Durst Judit 2005. „Csak a pénzre hajtik mind”? Az antropológiai megközelítés haszna a demográfiában. *Tabula*, 8 (2): 283–310.
- Durst Judit 2006. *Kirekesztettség és gyermekvállalás*. Doktori értekezés. Kézirat.
- Durst Judit 2008. „Bárók”, patronusok versus „komák”. Elterő fejlődési utak az aprófalvakban. In Váradi Monika Mária szerk. *Kistéleplések lépkényszerben*. Budapest: Új Mandátum, 232–280.
- Duru-Bellat, Marie 1997. La constitution de classes de niveau par les colléges: les effets pervers d'une mesure à visée égalisatrice. *Revue Française de Sociologie* (XXXVIII): 759–789.
- Duru-Bellat, Marie 2001. Politiques éducatives et analyse des inégalités de quelques vertues heuristiques des comparaisons franco-britanniques. *Revue Française de Pédagogie*, (135): 19–28.
- Duru-Bellat, Marie** 2005. ZEP: la discrimination positive en question? *Observatoire des inégalités*, 17 octobre. [http://www.inegalites.fr/article.php3?id\\_article=401](http://www.inegalites.fr/article.php3?id_article=401).
- Dünne, Jörg 2006. Soziale Räume. In Dünne, Jörg – Günzel, Stephan Hrs. *Raumtheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 289–303.
- EACEA 2009. *Integrating Immigrant Children into Schools in Europe*. Brussels: European Commission Eurodyce Network.
- Eckert, Penelope – McConnell-Ginet, Sally 1992. Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice. *Annual Review of Anthropology* 21: 461–90.
- Education prioritaire et politique de la ville. *A Ville, école, intégration* folyóirat tematikus száma, 1999/117.
- Education prioritaire. *Az Education et formation* folyóirat tematikus száma, 2001/61.
- Egyed Ákos 1981. *Falu, város, civilizáció*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- Eidheim, Harald 1969. When ethnic identity is a social stigma. In Barth, Fredrik ed. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Company, 39–57.
- Eimuth, Kurt-Helmut 1999. *A szektások gyermekei*. Budapest: Herder-Ecclesia/Kairosz.
- Einhorn, Barbara 1993. *Cinderella Goes to Market: Citizenship, Gender, and Women's Movements in East Central Europe*. London: Verso.
- Eisch, Katharina 1996. *Grenze. Eine Ethnographie des bayerisch-böhmischen Grenzraums*. [Bayerische Schriften für Volkskunde 5.] München: Kommission für Bayerische Landesgeschichte, Institut für Volkskunde.
- El Guindi, Fadwa* 2004. *Visual anthropology: essential method and theory*. Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Eldridge, John ed. 1995. *Glasgow Media Group reader*. New York: Routledge.
- Eliade, Mircea 1987. *A szent és a profán: a vallási lényegről*. Budapest: Európa Kiadó.
- Eliade, Mircea 1995. *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Elliott, Richard 2004. Making Up People: Consumption as a Symbolic Vocabulary for the Construction of Identity. In Ekström, Karin M. – Brembeck, Helene eds. *Elusive Consumption*. Oxford: Berg, 129–143.
- Elliott, Richard – Davies, Andrea 2006. Symbolic Brands and Authenticity of Identity Performance. In Schroeder, Jonathan E. – Salzer-Mörling, Miriam eds. *Brand Culture*. London: Routledge, 155–170.
- Engel-Di Mauro, Salvatore ed. 2006. *The European's Burden: Global Imperialism in EU Expansion*. New York: Peter Lang Publishing.
- Engels, Friedrich 1949. *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. Budapest: Szikra.
- Enyedi Zsolt 1993. Pillér és szubkultúra. *Politikatudományi Szemle*, 4.



- Eplényi Kata 2009. A belgiumi német kisebbség útja az egyenjogúságig. In Szarka László et al. szerk. *Etnopolitikai modellek a gyakorlatban*. Budapest: Gondolat.
- Epstein, A. L. 1962. *Scenes from African Urban Life: collected Copperbelt essays*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Erdei Ferenc 1942. *A magyar paraszttársadalom*. Budapest: Franklin.
- Erdei Ferenc 1976. A magyar társadalom a két világháború között. I–II. *Valóság*, (4) 23–53; (5): 36–58.
- Erdei Ferenc 1977. *Futóhomok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Erdei Itala 2005. Hallgatói mobilitás a Kárpát-medencében. In Gábor Kálmán – Veres Valér szerk. *A perifériáról a centrumba. Az erdélyi fiatalok helyzetképe az ezredforduló után*. Szeged – Kolozsvár: Belvedere Meridionale – Max Weber Társadalomkutató Alapítvány, 108–129.
- Eriksen, Thomas Hylland 2002. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press. (Magyarul: Eriksen, Thomas Hylland 2008. *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák*. Budapest–Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció és Média tudományi Tanszék.)
- Eriksen, Thomas Hylland 2005. Economies of ethnicity. In Carrier, James G. ed. *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, UK – Northampton, MA: Edward Elgar, 353–369.
- Eriksen, Thomas Hylland 2006. *Kis helyek – nagy témák*. Budapest, 2006.
- Erikson, Erik H. 1966. The concept of identity in race relations: Notes and queries. *Daedalus* 95: 145–177.
- Erikson, Erik H. 1968. *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton. (Magyarul: Erikson, Erik H. 1991. *A fiatal Luther és más írások*. Budapest: Gondolat.)
- Erős Ferenc 2001. *Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás stratégiák*. Budapest: Janus–Osiris.
- Erős Ferenc – Kovács András – Lévai Katalin 1985. „Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?” Interjúk. *Medvetánc*, (2–3): 129–144. (Újra megjelent: In Csepeli György – Örkény Antal – Székelyi Mária. 1997 szerk. *Kisebbségsszociológia*, Minoritás Alapítvány, 196–211.)
- Erős Vilmos 2005. *Asszimiláció retorika. Szabó István: A magyar asszimiláció című munkájának rekonstrukciója*. Debrecen: Csokonai Kiadó.
- Erőss Gábor 2005a. Iskola a város szélén. Szegregáció és szimbolikus tér. *Educatio*, (1): 208–211.
- Erőss Gábor 2005b. Párizs füstje. Fű, rap, kommunisták, Trianon. *Élet és irodalom*, 50 (2). <http://www.es.hu/?view=-doc;12330>.
- Erőss Gábor 2007. Az autonómia bukása. Iskolai egyenlőtlenségek mozaik Magyarországon. In Balogh Margit szerk. *Diszciplínák batárain innen és túl*. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ. 353–366.
- Erőss Gábor 2008a. A habitus színe és visszája. Az iskolajelentések megalkotásnak antropológiája. In Berényi Eszter – Berkovits Balázs – Erőss Gábor: *Iskolarend. Kiváltság és különbségtétel a közoktatásban*. Budapest: Gondolat, 218–276.
- Erőss Gábor 2008b. Különbség és szórás. Kategorizációs és szelekciós finommechanizmusok az oktatásban: SNI-k, lókötkötők és társaik. In Erőss Gábor – Kende Anna szerk. *Túl a szegregáción. Kategóriák burjánzása a magyar közoktatásban*. Budapest: L'Harmattan, 157–233.
- Erőss Gábor 2008c. Tudatlan tudósok, tudós politikusok. A KNOWandPOL projekt workshop-ján (Budapest, 2008. november) elhangzott előadás (az előadás diái letölthetők: [www.socio.mta.hu/site/fileadmin/documents/ErOSS\\_g\\_loa-das.ppt](http://www.socio.mta.hu/site/fileadmin/documents/ErOSS_g_loa-das.ppt)).
- Erőss Gábor – Gárdos Judit 2007. Az előítélet-kutatások bírálatához. *Educatio*, (1), 17–37.
- Erőss Gábor – Gárdos Judit 2008. Előítéletes társadalom vagy diszkriminatív iskola? A cigányellenesség és a hátrányos megkülönböztetés közötti különbségről. In Erőss Gábor – Kende Anna szerk. *Túl a szegregáción. Kategóriák burjánzása a magyar közoktatásban*. Budapest: L'Harmattan, 49–81.
- Erőss Gábor – Kende Anna szerk. 2008. *Túl a szegregáción. Kategóriák burjánzása a magyar közoktatásban*. Budapest: L'Harmattan.
- Erőss László 1982. *A pesti vicc*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Errington, Joseph 1998. Indonesian's Development: On the State of a Language of State. In Schieffelin, Bambi B. et al. eds. *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York: Oxford University Press, 271–284.
- Estélyi Krisztina – Keszegh Béla – Kovács Péter – Mikóczy Ilona 2006. Munkaerőmozgás a szlovák–magyar határ mentén. In Keszegh Béla – Török Tamás szerk. *Gazdasági váltás Szlovákiában*. Komárno: Kempelen Farkas Társaság, 25–62.
- Esterik, Penny Van 1999. Fabricating National Identity: Textiles in Lao PDR. *Museum Anthropology*, 23 (1): 47–55.
- EU MAP 2007. *Equal Access to Quality Education for Roma. Volume 1. (Bulgaria, Hungary, Romania, Serbia)*. Budapest: OSI, Monitoring Reports.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) 2006. *Romák és travellek a közoktatásban a közoktatásban. Az EU tagállamaiban fennálló helyzet áttekintése. Összefoglaló*.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) 2004. *Migrants, Minorities and Education. Documenting Discrimination and Integration in 15 Member States of the European Union*. Luxembourg.

- Evans-Pritchard, Edward Evan 1940. *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1962. *Social Anthropology and Other Essays*. New York: The Free Press.
- Evers, Hans-Dieter 1994. The trader's dilemma: a theory of the social transformation of markets and society. In Evers, Hans-Dieter – Schrader, Heiko eds. *The Moral Economy of Trade. Ethnicity and Developing Markets*. London – New York: Routledge, 7–14.
- Evers, Hans-Dieter – Schrader, Heiko eds. 1994. *The Moral Economy of Trade. Ethnicity and Developing Markets*. London – New York: Routledge.
- Fábrián Zoltán – Sik Endre – Tóth Judit 2001. Unióra várva: előítélet, xenofóbia és európai integráció. In Lukács Éva – Király Miklós szerk. *Migráció és Európai Unió*. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium, 395–412.
- Fabian, Johannes 1998. *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville–London: University Press of Virginia.
- Fairclough, Norman 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Faragó Imre – Kertész László – Szalóky Attila – Sztás Zoltán szerk. 2006. *Magyar élettér autóatlasz. 1:300 000*. II. átdolgozott kiadás. Budapest: Magyar Élettér Alapítvány.
- Faragó Kornélia 2001. *Térirányok, távolságok. Térdinamizmus a regényben*. Újvidék: Forum
- Farkas György 1997. Nemzetiségileg vegyes területek és az asszimilációs folyamatok földrajzi vizsgálatának elméleti kérdései. *Földrajzi Értesítő*, XLVI. (3–4): 274–287.
- Farnell, Brenda 1994. Ethno-graphics and the moving body. *Man*, New Series, Vol. 29 (4): 929–974.
- Fata Márta 1994. Bleyer Jakab nemzetiségi koncepciója és politikája (1917–1933). *Regio*, 1: 175–190.
- Fata, Márta 1999. Volkskundliche Forschungen über die Ungarndeutschen vor dem politisch-ideologischen Hintergrund der Zeit zwischen 1918–1945. In Fata, Márta 1999. *Rudolf Hartmann – das Auge des Volkskundlers. Fotowanderfahrten in Ungarn im Spannungsfeld von Sprachinselforschung und Interethnik*. Tübingen: Institut für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, 23–41.
- Fátyol Tivadar 2004. *Roma sajtó Magyarországon*. <http://www.mediamixonline.hu>, 2004. 01. 02.
- Favell, Adrian 2003. Integration Nations: The Nation-State and Research on Immigrants in Western Europe. *Comparative Social Research* 22: 13–42.
- Fedinec Csilla szerk. 2004. *Nemzet a társadalomban*. Budapest: Teleki László Alapítvány.
- Fehér István 1993. *Az utolsó percben: Magyarország nemzetiségei. 1945–1993*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Fehn, Klaus 2003. „Lebensgemeinschaft von Volk und Raum.” Zur nationalsozialistischen Raum- und Landschaftsplanung in den eroberten Ostgebieten. In Radkau, Joachim– Uekötter, Frank Hrsg. *Naturschutz und Nationalsozialismus*: Frankfurt – New York: Campus Verlag, 73–224.
- Feischmidt Margit 1997. *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris-Láthatatlan Kollégium.
- Feischmidt Margit 2002. Szimbolikus konfliktusok és párhuzamos nemzetépítés. In A. Gergely András szerk. *A nemzet antropológiája*. Budapest: Új Mandátum, 112–125.
- Feischmidt Margit 2004. A határ és a roman stigma. In Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László szerk. *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből III*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 43–58.
- Feischmidt Margit 2005. A magyar nacionalizmus autenticitás diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben. In Feischmidt Margit szerk. *Erdély-(de)konstrukciók*. [Tabula Könyvek.] Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 7–32.
- Feischmidt Margit 2008. A boldogulók identitásküzdelméi – Sikeres cigányszármazásuk két aprófaluból. *Beszélő*, 13 (11–12): 96–114.
- Feischmidt Margit. 2008a. Menedék és depó – szociográfiai esszé egy baranyai aprófaluból. In Váradi Monika Mária szerk. *Kistélepiülések lépéskényszerben*. Budapest: Új Mandátum 102–132.
- Feischmidt Margit – Brubaker, Rogers 1999. Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. *Replika*, 37: 67–90.
- Feischmidt Margit – Nyíri Pál szerk. 2006. *Nem kívánt gyerekek? Külföldi gyerekek magyar iskolákban*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Sík Kiadó.
- Feischmidt Margit – Zakariás Ildikó 2010. Hazatérő idegenek Az etnikai migráció formái, okai és hatásai a Kárpát-medencében. In Hárs Ágnes szerk. ...
- Fél Edit 1935. *Harta néprajza*. Budapest.
- Feld, Steven 2000. A Sweet Lullaby for World Music. *Public Culture*, 12 (1): 145–171.
- Felföldi László 2008. *Néptánc kutatás. Tudományterületi helyzetelemzés*. MTA Zenetudományi Intézet. <http://www.zti.hu/tanc/tanckutatas.htm> Letöltve: 2008.04.01. 13:54
- Felgenhauer, Tilo – Schlottmann, Antje 2007. Schreiben – Senden – Schauen? – Medienmacht und Medienohnmacht im Prozess der symbolischen Regionalisierung. *Social Geography*, 2 (1): 77–83.
- Felouzis, Georges 2003. La ségrégation ethnique au collège et ses conséquences. *Revue française de sociologie*, (4): 413–447.

- Felouzis, Georges – Liot, Françoise – Perroton, Joëlle 2005. *L'apartheid scolaire. Enquête sur la ségrégation ethnique au collège*. Paris: Seuil.
- Féner Tamás – Scheiber Sándor 1984. ...és beszéld el fiaidnak (Zsidó hagyományok Magyarországon). Budapest: Corvina Kiadó.
- Fenton, Steve 1999. *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. London: Macmillan.
- Fernandez, James 1990. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. In *American Anthropologist*, 92 (3): 823–824.
- Fingerroos, Outi 2006. The Karelia of memories – utopias of a place. *Folklore* 33: 95–108.
- Fleck Gábor 2003. A munkavállalási és otthonmaradási szándék okai a Kárpát-medencei magyarok körében. In Örkény Antal szerk. *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet, 121–133.
- Fleck Gábor – Orsós János – Virág Tünde 2000. Élet a Bodza utcában. In Kemény István szerk. *Romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely, 80–138.
- Fleck Gábor – Virág Tünde 1998. Hagyomány vagy alkalmazkodás, avagy Gilvánfa kívül-belül. *Szociológiai Szemle*, 1: 67–92.
- Fleck Gábor – Virág Tünde 1999. *Egy beás közösség múltja és jelene*. [MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 52.] Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- Fodor Ferenc 2006. *A magyar földrajztudomány története*. Budapest: MTA FKI.
- Fonarow, Wendy 1995. The Spatial Organization of the Indie Music Gig. In Ken Gelder – Sarah Thornton eds. *The Subcultures Reader*. London: Routledge.
- Fóris-Ferenczi Rita 2007. Kisebbségi oktatás felső középfokon Romániában. In Mandel Kinga – Papp Z. Attila szerk. *Cammogás. Minőségkonceptciók a romániai magyar középfokú oktatásban*. Csíkszereda: Soros Oktatási Központ. 45–94.
- Forquin, Jean-Claude 2000. L'école et la question du multiculturalisme, approches françaises, américaines et britanniques. In Agnès van Zanten éd. *L'école, l'état des savoirs*. Paris: La Découverte, 151–160.
- Forste, Renata – Tienda, Marta 1996. What's behind racial and ethnic fertility differentials? In Casterline, J. B. – Lee, R. D. – Foote, K. A. eds. *Fertility in the United States: New Patterns, New Theories. Population and Development Review*, 22: 109–133.
- Foster, Robert J. 1991. Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20: 235–60.
- Foster, Robert J. 1999. The Commercial Construction of „New” Nations. *Journal of Material Culture*, 4 (3): 263–282.
- Foster, Susan L. 1992. Dancing culture. *American Ethnologist*, 19 (2): 362–366.
- Fosztó László 2002. Van-e cigány nemzettudat? In Fedinec Csilla szerk. *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 207–224.
- Fosztó László 2003. Szorongás és megőrzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és kulturális dimenziói. In Bakó Boglárka szerk. *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ, 83–107.
- Fosztó László 2007. Revitalisation of Diverging Rituals in Eastern Europe: The Case of Roma and Gadze in a Transylvanian Village. *The Anthropology of East Europe Review*, 25 (2): 121–131.
- Foucault, Michel 2000. Eltérő terek. In uő: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen: Latin Betűk, 147–155.
- Foucault, Michel 2003. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fought, Carmen 2004. Ethnicity. In Chambers, J. – Trudgill, Peter – Schilling – Estes, Natalie eds. *The Handbook of Language Variation and Change*. Oxford: Blackwell, 444–472.
- Fought, Carmen 2006. *Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, Jon E. 2006. Consuming the nation: Holidays, sports, and the production of collective belonging. *Ethnic and Racial Studies*, 29 (2): 217–236.
- Fox, Jon 2007. From national inclusion to economic exclusion. Ethnic Hungarian labour migration to Hungary. *Nations and Nationalism*, 13 (1): 77–96.
- Fox, Jon E. – Miller-Idriss, Cynthia 2008. Everyday nationhood. *Ethnicities*, 8 (4): 536–563.
- Földes László 1982. A „vándorló Erdély.” Történeti-néprajzi vizsgálatok az Erdély-Havasalföld közötti transhumance-ról. *Ethnographia*, XCVIII (3): 353–389.
- Földvári Mónika – Rosta Gergely 1998. *A modern vallásosság megközelítési lehetőségei*. Online: <http://www.socio.mta.hu/mszt/19981/foldvari.htm>.
- Freedberg, David é. n. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- French, Jan Hoffmann 2002. Dancing for land: Law-making and cultural performance in Northeastern Brazil. *PoLAR*, 25 (1): 19–36.
- Freud, Sigmund 1982. *Esszék*. Budapest: Gondolat Kiadó.

- Fricke, Thomas 1996. *Zigeuner im Zeitalter des Absolutismus. Bilanz einer einseitigen Überlieferung: eine sozialgeschichtliche Untersuchung anhand südwestdeutscher Quellen*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- Friedman, Monroe 1999. *Consumer Boycotts: Effecting Change through the Marketplace and the Media*. London: Routledge.
- Friedman, Victor A. 1997. One Grammar, Three Lexicons: Ideological Overtones and Underpinnings in the Balkan Sprachbund. In Singer K. – Eggert R. – Anderson, G. eds. *CLS 33: Papers from the Panels on Linguistic Ideologies in Contact, Universal Grammar, Parameters and Typology, The perception of Speech and other Acoustic Signals*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 23–44.
- Frigyesi, Judit 1996. The Aesthetic of the Hungarian Revival Movement. In Mark Slobin ed. *Retuning Culture. Musical Changes in Central and Eastern Europe*. Durham–London: Duke University Press, 54–75.
- Frisch Ármán 1991. Bevezető. In Csillag Máté: *Zsidó anekdoták kincsesbáza*. Budapest: Sós Antikvárium, 5–6.
- Frojimovics Kinga – Komoróczy Géza – Pusztai Viktória – Strbik Andrea 1995. *A zsidó Budapest*. Budapest: Városháza – MTA Judaisztikai Kutatócsoport.
- Fügedi János 1995. *Tánclejegyzés és táncelemzés számítógéppel*. Táncstudományi Tanulmányok 1994–1995. Budapest: Magyar Táncművészek Szövetsége, 173–197.
- Füredi Zoltán szerk. 2004. *Dialéktus Fesztivál, 2004. Tanulmányok az antropológiai filmről és filmkatalógus*. Budapest: Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány.
- Füredi Zoltán – A. Gergely András – Komlósi Orsolya szerk. 2002. *Dialéktus Fesztivál, 2002. Filmkatalógus és vizuális antropológiai írások*. Budapest: Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány.
- G. Fekete Éva 2005. Cigányok a Cserehát–Hernád–Bódva vidéken. Tájégségi jellemzés. In Baranyi Béla szerk. *Roma szegregációs folyamatok a csereháti és dél-baranyi kistérségekben*. Budapest: Gondolat Kiadó – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 53–83.
- Gabriel, John 1998. *Whitewash. Racialized Politics and the Media*. New York: Routledge.
- Gábrityné Molnár Irén 2002. A vajdasági magyarok migrációjának motívumai és hatása a magyarság társadalmi szerkezetére. *Kisebbségkutatás*, 2, 266–274.
- Gábrity Molnár Irén 2008. A szerbiai emigráció fél évszázada. Határtalan Határok Jubileumi Nemzetközi Földrajzi Konferencia, Dobogókő, 2008. október 26–27. <http://gabritymolnariren.com/emigracio.pdf>, megtekintve 2009. 10. 25.
- Gacsályi Gábor 1991. A népi vallásosság közösségteremtő ereje a II. világháború után Derecskén. In Dankó Imre – Küllös Imola – Molnár Ambrus szerk. *Vallási Néprajz V. Jubileumi kötet. Tanulmánygyűjtemény a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójának tevékenységének 10. évfordulójára*. Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma, 363–378.
- Gagy József 1997. A máréfalvi szentasszony. Evilági és túlvilági kapcsolatának egy formája: a kegyelem. In *Jelek égen és földön. Hidelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. Csíkszereda: KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, 23–41.
- Gagy József 2004. *Örökített székegykapu. Hagyomány, örökség, örökségesítés egy székegyföldi faluban*. Marosvásárhely: Mentor könyvkiadó.
- Gagy József 2008. „Az egy szent testület...” A kalugerek társadalmi szerepe egy székegyföldi faluban. In Pócs Éva szerk. *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. [Tanulmányok a transzcendensről VI.] Budapest: Balassi Kiadó, 380–394.
- Gal, Susan 1992. *Dialect variation and language ideology*. [Előadás az Amerikai Antropológiai Társaság 91. találkozásán. Kézirat.]
- Gal, Susan 2001. Linguistic Theories and National Images in Nineteenth-century Hungary. In Gal, Susan – Woolard, Kathryn A. eds. 2001. *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester: St. Jerome.
- Gálik, Mihály – James, Beverly 1999. Ownership and Control of the Hungarian Press. *The Public*, 6 (2): 75–92.
- Gallé Tibor szerk. 1983. *Adalékok Harta történetéhez*. Budapest: Népszava, 1983.
- Gandow, Thomas 1997. Az új vallási mozgalmak panorámája. In Ökumenikus munkacsoport szerk. A vallásszabadság a mai demokráciában. A Dobogókőn 1997. szeptember 21–25. napjain tartott „A vallásszabadság és új vallási mozgalmak” című nemzetközi ökumenikus konferencia anyaga. [Ökumenikus Tanulmányi Füzetek, 16.] Budapest: Ökumenikus Tanulmányi Központ, 23–37.
- Gans, Herbert J. 1979 The Symbolic Ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America: *Ethnic and Racial Studies*, 2 (1): 1–20.
- Ganzfried, Rabbi Slamo 1988. *Kiccur Sulchan Aruch. A Sulchan Aruch kivonata*. Budapest: MIOK.
- Gardner, D. J. – Gardner, S. A. 2008. A provisional phonology of Gabor Romani. *Romani Studies*, 18 (2): 155–199.
- Gay y Blasco, Paloma 1997. A 'Different' Body? Desire and Virginité among Gitanos. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (3): 517–535.
- Gay y Blasco, Paloma 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg.
- Gay y Blasco, Paloma 2001. *Gitano Evangelism; the Emergence of a Politico-religious Diaspora*. Transnational Communities Working Paper WPTC-01-04. [http://www.transcomm.ox.ac.uk/working\\_papers/WPTC-01-04\\_Gayblasco.pdf](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers/WPTC-01-04_Gayblasco.pdf)



- Gay y Blasco, Paloma 2002. Gypsy/Roma Diasporas: Introducing a Comparative Perspective. In *Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists*, 10 (2): 173–188.
- Geertz, Clifford 1963. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford 1994. *Az értelmezés batalma*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Geertz, Clifford 1996. Primordial Ties. In Hutchinson, John – Smith, Anthony eds. *Ethnicity*. Oxford Readers. Oxford – New York: Oxford University Press, 40–45.
- Geertz, Clifford 2000. The Uses of Diversity. In Geertz, Clifford 2000. *Available Light*. Princeton: Princeton University Press, 68–88.
- Gellner, Ernest 1984. Doctor and Saint. In Akbar S. Ahmet – David M. Hart eds. *Islam in Tribal Societies from Atlas to the Indus*. London: Routledge and Kegan Paul, 21–38.
- Gellner, Ernest 1998. *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gerbner, George 1979. The demonstration of power: violence profile. *Journal of Communication*, 3, 177–196.
- Gerbner, George – Holsti, Ole R. – Krippendorff, Klaus – Paisley, William J. – Stone, Philip eds. 1969. *The analysis of communication content: developments in scientific theories and computer techniques*. New York: John Wiley & Sons.
- Gereben Ferenc – Tomka Miklós 2001. Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben. Budapest: Teleki László Alapítvány – Corvinus Kiadó.
- Germain, Elsa R. 2004. Culture or race? Phenotype and cultural identity development in minority Australian adolescents. *Australian Psychologist*, May 30 (2): 134–142.
- Gershuny, Jonathan 1993. Idő, technika és az informális gazdaság. In Spéder Zsolt szerk. *A mindennapi élet ökonómiája*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 191–216.
- Gerstin, Julian 1998. Reputation in a Music Scene: The Everyday Context of Connections between Music, Identity and Politics. *Ethnomusicology*, 42 (3): 385–414.
- Gibson, Margaret 1988. *Accommodation without assimilation: Sikh immigrants in an American High School*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Gilbert Edit szerk. *Kultúra, szöveg, narráció*. Pécs: Jannus Pannonius Egyetemi Kiadó, 119–185.
- Gillespie, Marie 1995. *Television, Ethnicity and Cultural Change*. London – New York: Routledge.
- Gilroy, Paul 1987. 'There Ain't no Black in the Union Jack.' *The Cultural Politics of Race and Nation*. London – New York: Routledge.
- Gilroy, Paul 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London – New York: Verso.
- Ginsburg, Faye D. – Rayna Rapp eds. 1995. *Conceiving the New World Order: the Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press.
- Glasmann, Dominique 1992. *L'école réinventée ? Les partenariats dans les zones d'éducation prioritaires*. Paris: L'Harmattan.
- Glatz Ferenc szerk. 1999. *A cigányok Magyarországon*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel A. 1963. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Godelier, Maurice 1981. *A gazdasági antropológia tárgya és módszere*. [Documentatio Ethnographica 8.] Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- Goffman, Erving 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Goldscheider, Calvin – Uhlenberg, Peter 1969. Minority group status and fertility. In *The American Journal of Sociology*, Vol. 74: 361–372.
- Goltschnigg, Dietmar – Schwob, Anton 1991. *Die Bukowina: Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*. Tübingen: Francke.
- Gombrich, Ernst H. 2003. A látható kép. In Horányi Özséb szerk. *Kommunikáció II. A kommunikáció világa*. Budapest: General Press Kiadó, 92–107.
- Gonda László 1992. *A zsidóság Magyarországon 1526–1945*. Budapest: Századvég.
- Gondolat.
- Gordon, Suzanne 1980. You Can't Go Home Again. Working Papers. *A New Society*, 7 (4): 10–12.
- Gödri Irén. 2004. Etnikai vagy gazdasági migráció? Az erdélyi magyarok kivándorlását meghatározó tényezők az ezredfordulón. *Erdélyi Társadalom*, 2 (1): 37–54.
- Gödri Irén. 2005. A bevándorlók migrációs céljai, motivációi és ezek makro- és mikro-strukturális háttére. In Gödri Irén – Tóth Pál Péter szerk. *Bevándorlás és beilleszkedés. A szomszédos országokból Magyarországra irányuló bevándorlás az ezredfordulón. KSH NKI Kutatási Jelentések 80*. Budapest: KSH Népeség tudományi Kutatóintézet, 69–131.
- Gödri Irén – Tóth Pál Péter 2005. *Bevándorlás és beilleszkedés. A szomszédos országokból Magyarországra irányuló bevándorlás az ezredfordulón. KSH NKI Kutatási Jelentések 80*. Budapest: KSH Népeség tudományi Kutatóintézet.
- Gräfe, Thomas 2002. *Der Bismarck-Mythos in der politischen Kultur des Wilhelminischen Kaiserreichs*. München: GRIN Verlag.



- Gráfik Imre 1995. A tér és jelentései. In *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 3*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 107–113.
- Graham, Patricia A. 2005. *Schooling America. How the Public Schools Meet the Nation's Changing Needs*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Granovetter, Mark 1985. Economic action and economic structure: The problem of embeddedness. *American Journal of Sociology* 91, 481–510.
- Granovetter, Mark 1991. A gyenge kötések ereje. A hálózatielmélet felülvizsgálata. In ...
- Graves, Robert – Patai, Raphael 1994. *Héber mítoszok*. Szeged: Szukits Könyvkiadó.
- Greenberg, Bradley S. – Mazingo, Sherrie L. 1976. Racial issues in mass media institutions. In Katz, Phyllis A. ed. *Towards the elimination of racism*. New York: Pergamon Press. 309–340.
- Greenhalgh, Susan 1995. Anthropology theorizes reproduction: Integrating practice, political economic, and feminist perspectives. In Greenhalgh, S. ed. *Situating Fertility*. Hely: Cambridge University Press.
- Greenhalgh, Susan 1996. The Social Construction of Population Science: An Intellectual, Institutional and Political History of Twentieth-Century Demography. *Comparative Studies in Society and History*. Vol 38. No. 1. 26–66.
- Greenhalgh, Susan 2003. Science, Modernity, and the Making of China's One-Child Policy. *Population and Development Review*, Vol. 29, No. 2 (Jun., 2003), 163–196.
- Gregory, Chris A. – Altman, Jon C. 1989. *Observing the Economy*. London – New York: Routledge.
- Greverus, Ina-Maria 1972. *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt am Main: Atheneum.
- Gribben, Arthur 1990. Táin Bó Cuailnge: A Place On The Map, A Place on The Mind. *Western Folklore*, 49. (July) 277–291.
- Griffin, Roger 1995. *Fascism*. Oxford: Oxford University Press.
- Griffin, Roger 2007. *Modernism and fascism: the sense of a beginning under Mussolini and Hitler*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Grimshaw, Anna 2001. *The ethnographer's eye: ways of seeing in anthropology*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Gropper, Rena C. 1975. *Gypsies in the City: culture patterns and survival*. Princeton, N.J.: Darwin Press.
- Gross, Larry P. 1996. *Up from Invisibility: Lesbians, Gay Men and the Media in America*. New York: Columbia University Press.
- Gudeman, Stephen 2001. *The Anthropology of Economy*. Oxford: Blackwell.
- Gudeman, Stephen 2005. Community and economy: economy's base. In Carrier, James G. ed. *A handbook of economic anthropology*. Cheltenham–Northampton: Edward Elgar, 94–106.
- Gugerli, David – Speich, Daniel 2002. *Topografien der Nation: Politik, kartografische Ordnung, und Landschaft im 19. Jahrhundert*. Zürich: Chronos.
- Gunda Béla 1966. *Ethnographica Carpathica*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gunnar Myrdal 1944. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York – London, Harper & brothers.
- Gunst Péter 1987. *A paraszti társadalom Magyarországon a két világháború között*. Budapest: MTA Történettudományi Intézet.
- Gupta, Akhil – James Ferguson 1997. Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology. In *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Guy, Kolleen M. 2003. *When Champagne Became French: Wine and the Making of a National Identity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gyáni Gábor 2003. *A posztmodern kánon*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Gyáni Gábor 2007. „Térfel fordulat” és a várostörténet. *Korunk*, 18 (7): 4–12.
- Gyenei Márta 1998. A „stratégiai gyerek”. *Népszabadság*, november 14.
- György Péter 2004. Az utópia ígéretéről a heterotópia bizonytalanságáig. *Beszélő*, 9 (1): 94–108.
- György Péter 2007. Az emlékezet topográfiája. In György Péter: *A hely szelleme*. Budapest: Magvető, 11–78.
- György Péter 2007a. Klinikák és templomok. In György Péter: *A hely szelleme*. Budapest: Magvető, 191–291.
- Gyurgyik László 2006. *Népszámlálás 2001. A szlovákiai magyarság demográfiai, valamint település- és társadalomszerkezetének változásai az 1990-es években*. Pozsony: Kalligram.
- H. Barta Lajos 1999. *Harta... és bartaiak mondják kétezer küszöbén*. Solymár: Harta Önkormányzat kiadása.
- Hablicsek László 2007. Kísérleti számítások a roma lakosság területi jellemzőinek alakulására és 2021-ig történő előrebecslésére. *Demográfia*, 50 (1): 7–54.
- Hahn István 1995. *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest: Makkabi.
- Hahn István 1996. *A zsidó nép története*. Budapest: Makkabi.
- Haines, Michael R. 2002. Ethnic differences in demographic behavior in the United

- Hajdú Farkas – Zoltán 2001. *Székelyek és százszok. A kölcsönös segítség és intézményei a székelyeknél és az erdélyi százszoknál*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
- Hajdú Gabriella é.n. *A nemzeti identitás továbbélésének egyes szimbolikus megjelenési formái a budapesti görögység körében*. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék. Kézirat. 14.
- Hajdú Zoltán 2006. A Kárpát-medence és a magyar államterület közötti kapcsolat a Földrajztudományban 1863–1947 között. In Győri Róbert – Hajdú Zoltán szerk. *Települések, tájak, régiók, térstruktúrák*. Budapest–Pécs: MTA RKK – Dialóg Campus Kiadó, 390–417.
- Hajnal László 2000. Budapesti oláh cigányok migrációs stratégiái. *Mozgó Világ*, 10: 105–108.
- Halasi László 2003. *A Hartai Evangélikus Egyház története 1723–2003*. Harta: Énisz Péter.
- Halász Iván. 2004. A kettős állampolgárság, mint a magyar nemzetpolitika eszköze? A kettős állampolgárságról – **Adatok, állásfoglalások, elemzések**. [http://www.kettosallampolgarsag.mtaki.hu/tanulmanyok/tan\\_22.html](http://www.kettosallampolgarsag.mtaki.hu/tanulmanyok/tan_22.html), megtekintve 2009. 11. 26.
- Halbwachs, Maurice 1941. *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hall, Edward T. 1987. *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Hall, Marie – Françoise 1973. Population Growth: U.S. and Latin American Views: An Interpretation of the Response of the United States and Latin America to the Latin American Population Growth. *Population Studies*, Vol. 27, No. 3 (Nov. 1973), 415–429.
- Hall, Stuart 1973. *Encoding/Decoding in Television Discourse*. Occasional Paper, 7. Birmingham.
- Hall, Stuart 1992. The Question of Cultural Identity. In Hall, Stuart – Held, David – McGrew, Tony eds. *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press, 273–327.
- Hall, Stuart 1996. New Ethnicities. In Morley, David – Kuan-Hsing Chen eds. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London – New York: Routledge, 441–450.
- Hall, Stuart 1997. The Spectacle of the „Other”. In Hall, Stuart ed. *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications, 223–290.
- Hall, Stuart 1997. The work of representation. In Hall, Stuart ed. *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications/The Open Univesity, 13–74.
- Hall, Stuart 1998. What is this 'Black' in Black Popular Culture? In Gina Dent ed. *Black Popular Culture*. Seattle: Bay Press, 20–33.
- Hall, Stuart 2000. Racist Ideologies and the Media. In Marris, Paul – Thornham, Sue eds. *Media Studies a reader*. New York: University Press, 271–282.
- Hall, Stuart – du Gay, Paul 1996. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Halpin, David 2000. Education Action Zones and the Democratic Control of Education. *Education-line*, <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00001492.htm>.
- Halter, Marilyn 2000. *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity*. New York: Schocken Books.
- Hamilton, David L. – Rose, Terence L. 1984. A látszatkorreláció és a sztereotip nézetek fennmaradása. In Hunyady Gy. szerk. *Szociálpszichológia*. Budapest: Gondolat, 391–421.
- Hammel, Eugene 1990. A Theory of Culture for Demography. *Population and Development Review*, 16 (3): 455–485.
- Handler, Richard 1994. Is „Identity” a Useful Cross-Cultural Concept? In John R. Gillis ed. *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 27–40.
- Haney, Lynne 2002. *Inventing the Needy: Gender and the Politics of Welfare in Hungary*. Berkeley: University of California Press.
- Hanna, Judith Lynne 1979. *To Dance is Human: A Theory of Nonverbal Communication*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hanna, Judith Lynne 1981. The Anthropology of Dance: Or, Who Collects Butterflies? *American Ethnologist*, 8 (4): 808–810.
- Hanna, Judith Lynne 2005. Dance Speaks Out on Societal Issues. *Anthropology News*, April, 11–12.
- Hannerz, Ulf 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Abingdon (Oxfordshire): Routledge.
- Hannerz, Ulf 2004. *Soulside. Inquires into ghetto culture and community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harding, Philip – Jenkins, Richard 1989. *The Myth of the Hidden Economy. Towards a New Understanding of Informal Economic Activity*. Philadelphia, PA: Open University Press.
- Harley, John Brian 1988. Maps, knowledge, and power. In Cosgrove, Denis – Daniels, Stephen eds. *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. [Cambridge Studies in Historical Geography.] Cambridge: Cambridge University Press, 277–312.
- Harley, John Brian 1989. Deconstructing the Map. *Cartographica*, 26 (2): 1–20.
- Harrel-Bond, Barbara E. 1975. *Modern Marriage in Sierra Leone*. The Hague – Paris: Mouton.
- Harrison, Simon 1999. Cultural Boundaries. *Anthropology Today*, 15 (5): 10–13.
- Harrison, Simon 2006. *Fracturing Resemblances. Identity and Mimetic Conflict in Melanesia and the West*. New York – Oxford: Berghahn Books.

- Hárs Ágnes 2003. A kedvezménytörvény hatása a magyar munkaerőpiacra. In Örkény Antal szerk. *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet, 67–97.
- Hárs Ágnes – Nagy Katalin – Nagy Ágnes – Vákhál Péter 2006. A szlovák és a magyar határmenti régió a Duna két oldalán. A szlovák–magyar határmenti partnerség (EURES-T) régióinak vizsgálatára irányuló megvalósíthatósági tanulmány. Budapest: Kopint-Datorg Zrt.
- Harvey, David 1989. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge (Massachusetts): Basil Blackwell.
- Hatvani Dániel 1983. *Negyedszázad után. A bartai Erdei Ferenc Tsz.* Harta: Erdei TSZ.
- Havas Gábor 1982a. Korábbi cigány foglalkozások In Andor Mihály szerk. *Cigányvizsgálatok*. Budapest: Művelődéskutató Intézet, 161–179.
- Havas Gábor 1982b. Foglalkozásváltási stratégiák különböző cigány közösségekben In Andor Mihály szerk. *Cigányvizsgálatok*. Budapest: Művelődéskutató Intézet, 181–202.
- Havas Gábor 1996. *A megélhetési módok és a többségi társadalomban fűződő viszony változásai a magyarországi cigányok különböző csoportjaiban*. Kandidátusi értekezés. Budapest.
- Havas Gábor 1999. A kisteleplések és a romák. In Glatz Ferenc szerk. *A cigányok Magyarországon*. Budapest: MTA, 163–203.
- Havas Gábor 1999. *Cigányok a szociológiai kutatások tükrében*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 21–44.
- Havas Gábor 2008. Esélyegyenlőség, deszegregáció. In Fazekas Károly – Köllő János – Varga Júlia: *Zöld könyv 2008. A magyar közoktatás megújításáért*. Budapest: Ecostat.
- Havas Gábor 2009. „De ki hiszi el ezt nekünk?” Havas Gábor az integrációról, az oktatási tervek alkalmazhatatlanságáról, a szociális program képmutatásáról (interjú, készítette Ónody-Molnár Dóra), *Népszabadság*, január 10.
- Havas Gábor – Kemény István – Kertesi Gábor 2000. A relatív cigány a klasszifikációs küzdőtéren. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia szerk. *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 193–201.
- Havas Gábor – Kemény István – Liskó Ilona 2002. *Cigány gyerekek az általános iskolában*. Budapest: Oktatáskutató Intézet – Új Mandátum Kiadó.
- Havasi Éva 2005. A transzferjövendelmek szerepe a szegénység csökkentésében. *Esély*, 4. 66–86.
- Häyrynen, Maunu 2004. A periphery lost: the representation of Karelia in Finnish national landscape imagery. *Fennia*, 182 (1): 23–32.
- Hebdige, Dick 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Routledge.
- Heckmann, Friedrich 2008. *EDUCATION AND MIGRATION. Strategies for integrating migrant children in European schools and societies. A synthesis of research findings for policy-makers*. European Commission.
- Hedberg, Charlotta 2005. *The Finland-Swedish Wheel of Migration: Identity, Networks and Integration 1976–2000*, *Geografiska regionstudier* 61, Uppsala.
- <http://uu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:165580>, megtekintve 2010. 03. 02.
- Heider, Karl G. 2004. *Seeing anthropology: cultural anthropology through film*. Boston: Allyn and Bacon.
- Heitmeyer, Wilhelm – Dollase, Rainer – Backes, Otto 1998. Die Krise der Städte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heller Ágnes 1997. *Az idegen*. Budapest: Múlt és Jövő Könyvkiadó.
- Heller Katalin – Némédi Dénes – Rényi Ágnes (1990): Népesedési viták Magyarországon. In Monigl István szerk. *Népesedési viták Magyarországon 1960–1986. (Population debates in Hungary. 1960-1986)* [A Népességtudományi Kutató Intézet Kutatási Jelentései 37.] Budapest: KSH.
- Heltai Gyöngyi 2002. Néhány jellemző tendencia a kortárs vizuális antropológiai gondolkodásban. In Füredi Zoltán – A. Gergely András – Komlósi Orsolya szerk. 2002. *Filmkatalógus és vizuális antropológiai írások*. Budapest: Palantír Film Vizuális Antropológiai Alapítvány.
- Henderson, Mae G. ed. 1995. *Borders, Boundaries and Frames. Essay in Cultural Criticism and Cultural Studies*. New York – London: Routledge.
- Hernádi Miklós 1984. Fenomenológiai törekvések a szociológiában. In Hernádi Miklós szerk. *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 9–42.
- Heron, Benedict M. 1995. *Katolikus karizmatikus megújulás*. Budapest: Marana Tha.
- Herskovits, Melville J. 1952. *Economic Anthropology*. New York: Norton and Co.
- Herzfeld, Michael 1982. *Ours Once More; Folklore, Ideology and the making of Modern Greece*. Houston: The University of Texas Press.
- Highlights from PISA 2006: Performance of US 15-Year-Old students in Science and Mathematics Literacy in an International Context*. Washington DC: Institute of Education Sciences.
- Higonnet, R. Margaret ed. 1994. *Borderwork: Feminist Engagements with Comparative Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hill Collins, Patricia 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

- Hirschman, Charles 2004. The Origins and Demise of the Concept of Race. In *Population and Development Review*, 30 (3): 385–415.
- Hockings Paul ed. 2003. *Principles of visual anthropology*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Hodgson, Dennis 1991. The ideological origins of the Population Association of America. *Population and Development Review* 17/1. March.
- Hodgson, Dennis – Susan Cotts Watkins 1997. Feminists and Neo-Malthusians: Past and Present Alliances. *Population and Development Review*, Vol. 23, No. 3. (Sep., 1997), 469–523.
- Hofer Tamás 1980. A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről. In Paládi-Kovács Attila szerk. *Előmunkák a magyarság néprajzához 7. Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 103–129.
- Hofer Tamás 2009. A magyar népi kultúra történeti rétegei és európai helyzete Martin György tánc kutatásainak fényében. In Hofer Tamás 2009. *Néprajz és/vagy antropológia. Tanulmányok két kutatási terület vitatott batárvidékéről*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Hóman Bálint – Székfű Gyula. 1939. *Magyar történet IV*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda (6. kiadás).
- Hooks, Bell 1990. *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- Hooks, Bell 1990. Marginality as a site of resistance. In Ferguson, R. et al. eds. *Out There: Marginalization and contemporary Cultures*. Cambridge, MA: MIT, 241–43.
- Hoppál Mihály 1989. Etnikus jelképek: hagyományörzés egy zempléni és egy amerikai magyar közösségben. In Hoppál Mihály szerk. *Folklor Archívum 18*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.
- Hoppál Mihály 1992. *Etnoszemiotika*. [Néprajz egyetemi hallgatóknak 14.] Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- Hoppál Mihály 2006. *Folklor és hagyomány*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Horowitz, Donald R. 2006. A primordialisták. *Magyar Kisebbség*, XI (1–2): 235–249.
- Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia 2000. *Cigánynak születni. Tanulmányok, Dokumentumok*. Budapest: Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum.
- Horváth István 2002. Az etnikailag vegyes házasságok az erdélyi magyar lakosság körében: 1992–2002. In Kiss Tamás szerk. *Népesedési folyamatok az ezredfordulón Erdélyben*. Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó, 235–256.
- Horváth István 2003. A romániai magyarok kétnyelvűsége: nyelvismeret, nyelvhasználat, nyelvi dominancia. Regionális összehasonlító elemzések. *Erdélyi Társadalom*, 1: 171–200.
- Horváth István 2002a. A romániai magyar kisebbség Magyarországra irányuló mozgása. *Korunk* 2, 31–48.
- Horváth István. 2004a. Az erdélyi magyar fiatalok Magyarország irányú tanulási migrációja 1990–2000. *Erdélyi Társadalom*, 2 (2): 59–84.
- Horváth István. 2004b. Az erdélyi magyarság vándormozgalmi vesztesége 1987–2001. In Kiss Tamás szerk. *Népesedési folyamatok az ezredfordulón Erdélyben*. Kolozsvár: RMDSZ Ügvezető Elnökség, 61–91.
- Horváth Kata 2008. „Passing”: Rebeka és a Meleg Büszkeség Napja: A borszín diszkurzív korlátairól és lehetőségeiről. *Beszélő*, 13 (7): 116–124.
- Horváth Kata 2008a. *A cigány különbségtétel*. Kézirat.
- Horváth Kata. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!”. Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből (Antropológiai esettanulmány). In Kovács Nóra – Szarka László szerk. *Tér és terep*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–327.
- Horváth Kata. 2005. Sose voltak modernek? (A „cigányok” és a kulturális antropológia.) In *Anthropolis*, 2. évf. 1–2 sz. 94–104.
- Horváth Margit 2006. *Védett emberek miért nincsenek? Orsós Teréz portréja*. <http://www.amarodrom.hu/archivum/2006/02/35.html>.
- Horváth Réka – A. Gergely András szerk. 2004. *Szofti montázs. Elméleti közelítések az antropológiai filmekhez*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- Horváth Zsuzsa 1995. *Hitek és emberek*. Budapest: ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet.
- Höfig, Willi 1973. *Der deutsche Heimatfilm 1947 – 1960*. Stuttgart: Enke.
- Höijer, Birgitta 2004. The discourse of global compassion: the audience and mediareporting of human suffering. *Media, Culture & Society*, 26 (4): 513–531.
- Huggan, Graham 2001. *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*. London – New York: Routledge.
- Hunter, James 1981. The New Religions: Demodernization and the Protest Against Modernity. In Wilson, Bryan ed. *The Social Impact of New Religious Movements*. New York: Edwin Mellen, 1–20.
- Husserl, Edmund 1984. A tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi. In Hernádi Miklós szerk. *A fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 45–56.
- Hutchinson, John – Smith, Anthony D. eds. 1996. *Ethnicity*. Oxford Readers. Oxford– New York: Oxford University Press.
- Hutnyk, John 1997. Adorno at Womad: South Asian Crossovers and the Limits of Hybridity-talk. In Tariq Modood – Pnina Werbner eds. *Debating Cultural Hybridity*. London: Zed Books, 106–136.



- Ilyés Zoltán 2003. Az emlékezés és az újratanulás terei – a „honvágyturizmus” mint tér- és identitás szervezés. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt szerk. *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 51–58.
- Ilyés Zoltán 2004. Szimbolikus határok és határjelek. A turisták és a helyiek határtermelő és -olvasó aktivitása Gyimesben. In Biczó Gábor szerk. *[vagabundus] Gulyás Gyula tiszteletére*. [A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék könyvei 5.] Miskolc: Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, 189–212.
- Ilyés Zoltán 2004. Szimbolikus határok és határjelek. In Biczó Gábor szerk. *Vagabundus*.
- Ilyés Zoltán 2005. A gyimesi „ezeréves” határ olvasatai. In Feischmidt Margit szerk. *Erdély- (de)konstrukciók*. [Tabula Könyvek.] Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 35–49.
- Ilyés Zoltán 2006. Közeli idegenek, távoli ismerősök. A székelyek és a magyarországiak sztereotípiái a gyimesi csángókról. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László szerk. *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. [Tér és Terep. Az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete Évkönyve 4.] Budapest: Balassi Kiadó, 120–132.
- Imreh István 1983. *A törvényhozó székely falu*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- Inotai Edit 2004. Roma „Elemi ösztön” Berlinben. (Kiállítás a Collegium Hungaricumban.) *Népszabadság*, október 27.
- Iordanova, Dina 2003. Romanies in International Cinema. Special Issue of *Framework*, 44 (2): 3–7.
- Ipsen, Carl 1993. The Organization of Demographic Totalitarianism: Early Population Policy in Fascist Italy. *Social Science History*, Vol. 17, No. 1 (Spring, 1993), 71–108.
- Irvine, Judith T. 1985. Status and style in language. *Annual Review of Anthropology* 14: 557–581.
- Irvine, Judith T. 1998. Ideologies of Honorific Language. In Schieffelin, Bambi B. et al. eds. *Language Ideologies. Practice and Theories*. New York/Oxford: Oxford University Press, 51–67.
- Irvine, Judith T. 2001a. The Family Romance of Colonial Linguistics: Gender and Family in Nineteenth-century Representation of African Languages. In Gal, Susan – Woolard, Kathryn A. eds. *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester: St. Jerome, 13–29.
- Irvine, Judith T. 2001b. Style as distinctiveness. In Eckert, Penelope – Rickford, John R. eds. *Style and Sociolinguistic Variation*. Cambridge: Cambridge University Press, 21–43.
- Irvine, Judith T. – Gal, Susan 2000. Language Ideology and Linguistic Differentiation. In Kroskrity, Paul V. ed. *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 35–83.
- Isaac, Barry L. 2005. Karl Polanyi. In Carrier, James G. ed. *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, UK – Northampton, MA: Edward Elgar, 14–25.
- [Jakabffy Imre] 1942. *Rumänische Landkartenfälschungen und ihre Kritik*. Budapest: Staatwissenschaftliche Institut.
- Janky Béla 2005a. A cigány nők társadalmi helyzete és termékenysége. In Nagy Ildikó – Pongrácz Tiborné – Tóth István György szerk. *Szerepváltozások: Jelenítés a nők és férfiak helyzetéről 2005*. Budapest: TARKI – Ifjúsági, Családügyi, Szociális és Esélyegyenlőségi Minisztérium, 136–149.
- Janky Béla 2005b. Gyermekvállalás időzítése a cigány nők körében. *Beszélő*, 10 (1): 110–134 <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-gyermekvallalas-idozitese-a-cigany-nok-koreben>.
- Janky Béla 2007. A korai gyermekvállalást meghatározó tényezők a cigány nők körében. In *Demográfia*, 50 (1): 55–73.
- Járóka, Livia É. n. Roman identities in the post communist VIII District of Budapest. (Készülő doktori értekezés a University College Londonon.)
- Jenkins, Richard 2002. Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizáció és hatalom. *Magyar Kisebbség*, 26 (4): 243–268.
- Jenkins, Richard 2005. Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizálás és hatalom. In Kántor Zoltán – Majtényi Balázs szerk. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Budapest: Rejtjel, 127–147.
- Jensen, Klaus Bruhn ed. 2002. *A Handbook of Media and Communication Research, Qualitative and Quantitative Methodologies*. London – New York: Routledge.
- Joaness, Fernando 1990. *A zsidó vallás*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Johnson, Nan E. 1979. Minority-Group Status and the fertility of black Americans: A new look. In *American Journal of Sociology*, 48 (6): 1386–1400.
- Johnson-Hanks, Jennifer 2003. Education, Ethnicity, and Reproduction Practice in Cameroon. *Population – E*, 58 (2): 153–180.
- Johnson-Hanks, Jennifer 2006. *Uncertain Honor: Modern Motherhood in an African Crisis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnstone, Barbara 2008. *Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell.
- Johnstone, Barbara – Kiesling, Scott F. 2008. Indexicality and Experience: Exploring the meanings of /aw/-monophthongization in Pittsburgh. *Journal of Sociolinguistics*, 12 (1): 5–33.
- Jólesz Károly 1985. *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete.
- Jólesz Károly 1996. *Kincsestár. Talmudi legendák, bászid bölcsék és bölcsességet*. Budapest: Akadémiai Kiadó.



- Jones, Trevor – Ram, Monder 2007. Re-embedding the ethnic business agenda. *Work, Employment and Society* 21, 439–457.
- Joppke, Christian 1996. Multiculturalism and immigration: A comparison of the United States, Germany and Great Britain. *Theory and Society*, 25, 449–500.
- Joppke, Christian 2005. *Selecting by Origin: Ethnic Migration in the Liberal State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joseph, John E. – Taylor, Talbot J. 1990. eds. *Ideologies of Language*. London: Routledge.
- József szerk. *Bevezetés a társadalomtörténetbe*. Budapest: Osiris, 340–370.
- Juhász Gábor 2003. Az országos minőségi napilapok piaca, 1990–2002. *Médiakutató*, tavasz, 85–102.
- Junghaus Tímea 2005. *Oláh Jolán – a tudatállapotok szivárványának festője*. <http://www.amarodrom.hu/archivum/2005/11/11.htm>.
- Junghaus Tímea 2006a.** *Divatba jöttünk. Eredmények és gondok a roma képzőművészetben*. (Megnyitó beszéd szerkesztett változata.) <http://www.ciganyhaz.hu/hirarchivum/12-divatbajottunk>
- Junghaus Tímea 2006b. Kortárs roma képzőművészet Magyarországon. In Fáyol Tivadar – Fleck Gábor – Kőszgi Edit – Szuhay Péter szerk. *A roma kultúra virtuális bázisa*. DVD-Rom
- Junghaus Tímea 2006c. Romanyitás. A roma kortárs művészet Magyarországon. In Bordács Andrea szerk. *Közös tér. Az etnikai kisebbség és a kulturális identitás kérdése a Kárpát-medence művészetében / Common Space. The Question of Ethnic Minorities and Cultural Identity in the Art of the Carpathian Basin*. Budapest: Ernst Múzeum, 73–80.
- Junghaus Tímea 2007. Balázs János monográfia. 2007. évi kutatási beszámoló. **Kállai Ernő művészettörténeti-műkritikai ösztöndíj. <http://www.lektoratus.hu/osztondijak/junghaus07.html>**.
- Junghaus Tímea – Székely Katalin 2007. *Paradise Lost. The First Roma Pavilion*. La Biennale di Venezia – Open Society Institute.
- Kaeppeler, Adrienne L. 1978. Dance in Anthropological Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 7, 31–49.
- Kali Kinga 2008. Féltn őrökő hagyomány *Amaro Drom*, (5): 34–35. <http://www.amarodrom.hu/archivum/2008/05/34-35-Barisej.html>.
- Kalibova, Kveta 2000. The demographic characteristics of Roma/Gypsies in selected countries in Central and Eastern Europe. In Haug, Werner – Compton, Paul – Courbage, Youssef eds. *The demographic characteristics of national minorities in certain European States*. Vol. 2, *Population Studies*, No. 30, Council of Europe. 169–206.
- Kállai Ernő 2005. *Helyi cigány kisebbségi önkormányzatok Magyarországon*. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- Kállai Ernő – Törzsök Erika (szerk.) 2006: *Átszervezések kora. Cigánynak lenni Magyarországon. Jelentés 2002 – 2006*. Budapest: EOKIK 2006.
- Kállai János – Karádi Kázmér – Tényi Tamás 1998. *A tételmény kultúrtörténete és pszichopatológiája*. Budapest: Tertia Kiadó.
- Kamarás Ferenc 2006. Kívánt és nem kívánt terhessegek, gyermekek. In *Demográfia*, XLIX. évf. 2–3: 150–172.
- Kamiński, Ignacy-Marek. 1981. *The State of Ambiguity: Studies of gypsy refugees*. Gothenburg.: University of Gothenburg.
- Kántor Zoltán szerk. 2004. *Nacionalizmuselméletek. Szöveggyűjtemény*. [Politológia Könyvek 21.] Budapest: Rejtjel.
- Kántor Zoltán – Majtényi Balázs szerk. 2005. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. [Politológia Könyvek 23.] Budapest: Rejtjel.
- Kapitány Balázs – Spéder Zsolt 2004. Szegénység és depriáció. Életünk fordulópontjai. *Műhelytanulmányok*, 4.
- Kapitány Balázs – Spéder Zsolt 2009. Életünk fordulópontjai. *Műhelytanulmányok*, 8.
- Karacs, Imre 1997. Hungary fears its Chinese „guests”. *South China Morning Post* (Hongkong), november 11., 19.
- Karady Viktor 1992. A Shoah, a rendszerváltás és a zsidó azonosságtudat válsága Magyarországon. In Kovács M. Mária – Yitzhak M. Kashti – Erős Ferenc szerk. *Zsidóság, identitás, történelem*. Budapest: T-Twins Kiadó, 23–45.
- Karady Viktor 2002. *Túlélők és újrakezdők. Fejezetek a magyar zsidóság szociológiájából 1945 után*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó.
- Kardos Zsófia 2006. Integrált nevelés a Csökölyi Általános Iskolában. In Németh Szilvia szerk. *Integráció a gyakorlatban. A roma tanulók együttnevelésének iskolai modelljei*, Budapest: Országos Köznevelési Intézet, 87–104.
- Kaschuba, Wolfgang 1995. Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. *Zeitschrift für Volkskunde* 91, 27–46.
- Kaschuba, Wolfgang 2004. *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen: Csokonai Kiadó [Antropos].
- Kaschuba, Wolfgang 2007. Ethnicise Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration. *Zeitschrift für Volkskunde* 103, 65–85.
- Kastoryano, Riva 2002. *Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Katona Imre 1972. Átmeneti bér munkafarmák. In Szabó István: *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Katona Imre 1990. A politikus Kohn és Grün, valamint társaik. A zsidó kispolgárok közéleti vicceinkben. In Kriza Ildikó szerk. *A hagyomány kötelekében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 75–85.
- Katona Imre 1998. A folklór és a folklorisztika általános problémái. In Voigt Vilmos szerk. *A magyar folklór*. Budapest: Osiris Kiadó, 15–38.
- Katz, Elihu – Lazarsfeld, Paul F. 1955. *Personal influence*. Glencoe, IL: Free Press.
- Katzorova, Denisa–Sidiropulu Janku, Radim Marada, Katerina–Svoboda, Arnost 2008. *Country Report on Education: Czech Republic*. Budapest: EDUMIGROM Background Papers, CEU. [http://www.edumigrom.eu/sites/default/files/field\\_attachment/page/node-1817/edumigrombackgroundpaperczechrepubliceducation.pdf](http://www.edumigrom.eu/sites/default/files/field_attachment/page/node-1817/edumigrombackgroundpaperczechrepubliceducation.pdf).
- Kelemen László 2008. The first decade of the Hungarian dance house movement in Transylvania. *Hungarian Studies*, 22 (1–2): 103–117.
- Keller Brown, Linda – Mussell, Kay eds. 1984. *Ethnic and Regional Foodways in the United States: The Performance of Group Identity*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Kelly, M. P. F. 1998. Társadalmi és kulturális tőke a városi gettóban: következmények a bevándorlás gazdaság-szociológiájára. In Lengyel György – Szántó Zoltán szerk. *Tőkefajták*. Budapest: Aula Kiadó, 239–280.
- Kemény István 1976. A magyarországi cigányok helyzete. In Kemény István szerk. *Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról*. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet, 7–63.
- Kemény István szerk. 1976. *Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról*. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet.
- Kemény István. 2004. A magyarországi cigány népesség demográfiája. In *Demográfia*, XLVII. évf. (3–4): 335–346.
- Kemény István – Janky Béla 2003. A 2003. évi cigány felmérésről – Népesedési, nyelvhasználati és nemzetiségi adatok. *Beszélő*, október: 64–76.
- Kemény István – Janky Béla – Lengyel Gabriella 2004. *A magyarországi cigányság, 1971–2003*. Budapest: Gondolat – MTA ENKI.
- Keményfi Róbert 2002. Az „etnikai táj” kultúr-nemzeti mítosza. *Regio*, 13 (4): 93–108.
- Kende Anna 2005. „Értelmiségként leszek roma és romaként leszek értelmiségi”: Vizsgálat roma egyetemisták életútjáról. In Neményi Mária – Szalai Júlia szerk. 2005. *Kisebbségek Kisebbsége: A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 376–409.
- Kende Anna 2008. A rugalmas beiskolázás szerepe az oktatási szakadék elmélyülésében. Pszichológiai és szociológiai érvek egy oktatáspolitikai intézkedés kapcsán. In Erőss Gábor – Kende Anna szerk. *Túl a szegregáción. Kategóriák burjánzása a magyar közoktatásban*. Budapest: L'Harmattan, 105–134.
- Kende Anna – Neményi Mária 2005. A fogyatékos-ság-hoz vezető út. In Neményi Mária – Szalai Júlia szerk. *Kisebbségek kisebbsége*. Budapest: Új Mandátum, 223–254.
- Kerékyvártó István 1989. Bevezető. In Daróczy Ágnes – Kerékyvártó István szerk. *Autodidakta Cigány Képzőművészek II. Országos Kiállítása*. Budapest: Magyar Művelődési Intézet.
- Kerékyvártó István 2000. A cigány képzőművészet. In Kemény István szerk. *A magyarországi romák*. [Változó Világ 31.] Budapest: Útmutató Kiadó, Oldalszám ...
- Kerékyvártó István 2005. *Péli Tamás (1948–1994)*. Budapest: Magyar Filmtörténeti Fotógyűjtemény Alapítvány.
- Kerékyvártó István 2007. *Szentandrásy István*. Budapest: L'Harmattan – Kossuth Klub.
- Kerényi György – Kende Ágnes 2000. A Rádió utca a sajtóban – A sajtó a Rádió utcában. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia szerk. *Cigánynak születni*. Budapest: Aktív Társadalmi Alapítvány, Új Mandátum Könyvkiadó, 71–78.
- Kertesi Gábor 1995. Cigány gyerekek az iskolában, cigány felnőttek a munkaerőpiacon. *Közgazdasági Szemle*, 42 (1): 30–65.
- Kertesi Gábor 2000. A cigány foglalkoztatás leépülése és szerkezeti átalakulása 1984 és 1994 között. *Közgazdasági Szemle*, 47 (5): 406–443.
- Kertesi Gábor 2000a. Az empirikus cigány kutatások lehetőségéről. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia szerk. *Cigánynak születni. Tanulmányok, Dokumentumok*. Budapest: Aktív Társadalmi Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, 211–238.
- Kertesi Gábor 2005. *A társadalom peremén. Romák a munkaerőpiacon és az iskolában*. Budapest: Osiris.
- Kertesi Gábor – Kézdí Gábor 1998. *A cigány népesség Magyarországon*. Budapest: Socio Typo.
- Kertesi Gábor – Kézdí Gábor 2009. Általános iskolai szegregáció Magyarországon az ezredforduló után. *Közgazdasági Szemle*, (LVI): 959–1000.
- Kertzer, David – Arel, Dominik eds. 2002. *Census and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keszeg Vilmos 2002. A kisebbségi sors narratívumai. In Keszeg Vilmos: *Homo Narrans. Emberek, történetek, kontextusok*. Kolozsvár: KOMP-PRESS Korunk Baráti Társaság, 257–309.
- Keszeg Vilmos 2002. *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár: KOMP-PRESS.
- Kézdí Gábor – Surányi Éva 2008. Egy integrációs program hatása a tanulók fejlődésére. *Educatio*, (4): 467–479.

- Kiliánová, Gabriela 2006. A határmítosz: Dévény vára. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László szerk. *Minden-napi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. [Tér és terep. Az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbség-kutató Intézete Évkönyve 5.] Budapest: Balassi Kiadó, 351–369.
- Kinda István. 2005. Tradicionális mesterség és profitorientált életstratégiák. Jövedelemszerzési stratégiák egy háromszéki cigány közösségben. In Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Tőhötöm szerk. *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúrá-ról*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 147–170.
- King, Jeremy 2002. *Budweisers into Czech and Germans: The Local History of Bohemian Politics, 1949-1948*. Princeton: Princeton University Press.
- Király Ildikó 1996. Egy fogalom rétegei. In Szabó Levente – Juhász Levente Zsolt – Király Ildikó: *Kognitív etnikai folyamatok*. [MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek.] Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, 58–70.
- Kisantal Tamás 2006. Történetírás és pszichoanalízis, avagy a történetírás Pszichoanalízise. *Aetas*, 21 (1): 133–138.
- Kiss Annamária 2002. *Cultural Interaction in Chinese Restaurants: The Hungarian Employee's Perspective*. [Magiszteri értekezés, nacionalizmus-kutatás szak.] Budapest: Közép-Európai Egyetem.
- Kiss Tamás 2004. Vállalkozástörténetek Erdélyben. In Kovács Éva szerk. *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. Budapest: Teleki László Alapítvány – PTE BTK Kommunikációs Tanszék, 23–128.
- Kiss Tamás szerk. 2004. *Népesedési folyamatok Erdélyben és a Kárpát-medencében*. Kolozsvár: RMDSZ Ügyvezető Elnökség.
- Kiss Tamás 2009. *Adminisztratív tekintet? A romániai magyar demográfia létrejötte, működése és korlátai*. Doktori Értekezés. Pécs: Pécsi Tudományegyetem.
- Kiss Tamás 2007. Demográfiai modellek és migráció. Az erdélyi magyarok vándor- mozgalmak 20. század utolsó negyedében. *Regio*, 2, 160–189.
- Kiss Tamás – Csata Zsombor 2004. Migrációs-potenciál vizsgálatok Erdélyben. In Kiss Tamás szerk. *Népesedési folyamatok Erdélyben és a Kárpát-medencében*. Kolozsvár: RMDSZ Ügyvezető Elnökség.
- Klaniczay Gábor 2003. *Szuperkommersz*. Tömegkultúra és magaskultúra a betwenes években. In uő *Ellenkultúra a betwenes-nyolcvanas években*. Budapest: Noran, 25–42.
- Klapper, Joseph T. 1960. *The Effect of Mass Media*. New York: Free Press.
- Klement Judit – Miskolczy Ambrus – Vári András szerk. 2006. *Szomszédok világai (Kép, önkép és a másiktól alkotott kép)*. Budapest: KSH Könyvtár és Levéltár.
- Kligman, Gail 1998. *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Kligman, Gail 2001. A „másság” társadalmi felépítése: A „Roma” azonosítása a poszt-socialista közösségekben. In *Szociológiai Szemle*, 4: 66–84.
- Klostermann Robert – Van der Leun, Joanne – Rath, Jan 1999. Mixed embeddedness: Immigrant entrepreneurship and informal economic activities. *International Journal of Urban and Regional Research* 23: 253–277.
- Kluckhohn, Clyde 2000. Mítosz és rítus: egy általános elmélet. In Boglár Lajos – Holló Imola szerk. *Vallásantológia I*. Budapest: Kulturális Antropológia Szakcsoport, 54–69.
- Knip István – Tanczos-Szabó Ágota 2007. Volksbund szervezetek a Duna–Tisza közén – A zászlóbontástól a megtorlásig. In *CUMANA*, 23. Kecsémét: Bács-Kiskun Megyei Múzeumok, 321–362.
- Koch, Hans Jürgen Hrsg. 1986. *Wallfahrtsstätten der Nation. Zwischen Brandenburg und Bayern*. Frankfurt am Main: Fischer S. Verlag.
- Kóczé, Angéla 2008. Ethnicity and Gender in the Politics of Roma Identity in the Post-Communist Countries. In Bahun – Radunovic, Sanja – Rajan, V. G. Julie eds. *The Intimate and the Extimate: Violence and Gender in the Globalized World*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Press, 175–189.
- Kocsis Károly 1996. Adalékok az etnikai földrajzi kutatások és etnikai térképezés történetéhez a Kárpát-medence területén. *Földrajzi Közlemények*. CXX. XLIII. (2–3): 167–180.
- Kocsis Károly 1998. Etnikai földrajz. In Tóth József – Vuics Tibor szerk. *Általános Társadalomföldrajz I*. Budapest–Pécs: Dialog Campus Kiadó, 279–301.
- Kocsis Károly 2009. Gondolatok a magyar etnikai térképezésről és a politika kapcsolatáról. *Föld és Ember*, I. XI. (3–4): 39–50.
- Koestler, Arthur 1964. *The Act of Creation*. London: Hutchinson.
- Kohn, Hans 1929. *A history of nationalism in the East*. London: Routledge.
- Kohn, Hans 1967. *The idea of nationalism: a study in its origins and background*. New York: Collier Books.
- Kolozsvári Marianna – Szuhay Péter szerk. 2009. „Cigány méltósággal.” Balázs János. Budapest: Kieselbach Galéria.
- Komoróczy Géza 1995. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Komoróczy Géza 2006. Zsidó nép, zsidó nemzet, zsidó nemzetiség. <http://www.es.hu/index.php?view=doc;13678>.
- Kontra Miklós 2003. Cigányaink, nyelveik és jogaik. *Kritika*, (1): 24–26.
- Korányi Eszter (2000). Egy büntény utólete. Társadalomelméleti Szakkollégium. Kördolgozat. Corvinus Egyetem.
- Kós Károly 1972. *Népelet és néphagyomány*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.

- Kós Károly 1979. *Eszköz, munka, néphagyomány*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- Kósa László 1975. Magyarországi nemzetiségek néprajzi kutatása 1945–1970. *Etnográfia*, 2–3: 422–436.
- Kósa László 1998. *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. Budapest: Planétás.
- Kosonen, Katariina 2008. Making maps and mental images: Finnish press cartography in nation-building, 1899–1942. *National Identities*, 10 (1): 21–47.
- Kotics József 1999. Integráció vagy szegregáció? Cigányok a háromszéki Zabolán. *Korunk*, X (9): 75–83.
- Kovács András 2002. Zsidó csoportok és identitásstratégiák a mai Magyarországon. In Kovács András szerk. *Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai eredmények elemzése*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó, 9–41.
- Kovács András szerk. 2002. *Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai eredmények elemzése*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó.
- Kovács András 2005. A kéznél levő idegen. Antiszemita előítéletek a mai Magyarországon. Budapest: Polgart.
- Kovács András 2008. *A másik szeme. Zsidók és antiszemiták a háború utáni Magyarországon*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Kovács Éva szerk. 2004. *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. Budapest–Pécs: Teleki László Alapítvány – PTE BTK Kommunikációs Tanszék, 131–281.
- Kovács Éva 2004. Vakmerő tézisek az identitásról. In Fedinec Csilla szerk. *Nemzet a társadalomban*. Budapest: TLA, 221–234.
- Kovács Éva 2006. Mari és az ő „cigánysága” – avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában. *Tabula*, 9 (1): 41–52.
- Kovács Éva szerk. 2007. *Közösségtanulmány*. Módszertani jegyzet. Budapest–Pécs: Regio Könyvek – PTE Kommunikáció és Média tudományi Tanszék.
- Kovács Éva 2009. Előszó. In Kovács Éva – Orbán Jolán – Kasznár Veronika szerk. *Látás, tekintet, pillantás. A megfigyelő lehetőségei*. Budapest–Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció és Média tudományi Tanszék, 7–12.
- Kovács Éva 2009a. Fekete testek, fehér testek. A „cigány” képe az 1850-es évekől a XX. század első feléig. *Beszélő*, 14 (1): 74–92. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/fekete-testek-feher-testek>, megtekintve 2010. 04. 01.
- Kovács Éva – Melegh Attila 1995. Az identitás játéka. Kísérlet Erdei Ferenc a magyar társadalom a két világháború között című tanulmányának tartalmi kibontására. (The Games of Identity. The Reconstruction of Ferenc Erdei's Study on the H–ungarian Society Between the Two World Wars.) In Tóth Zoltán – Á. Varga László szerk. *Vera (nem csak) a városban*. Salgótarján: Hajnal István Kör, 487–505.
- Kovács Éva – Melegh Attila 2000. Lehetett volna rosszabb is, mehetünk volna Amerikába is. Vándorlástörténetek Erdély, Magyarország és Ausztria háromszögében. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Diskurzusok a vándorlásról*. Budapest: Az MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont évkönyve. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 93–152.
- Kovács Éva – Vajda Júlia 2002. *Mutatkozás. Zsidó Identitás Történetek*. Budapest: Múlt és Jövő.
- Kovács Gábor 1980. Tűzkereszttség. Katolikus identitás és pneumatikus tapasztalat. *Vigilia*, 8. 521–530.
- Kovács Katalin 1990. Polgárok egy sváb faluban. A két világháború közötti Németboly társadalmának alapvonásai. *Tér és Társadalom*, 1: 33–76.
- Kovács László, K. 1968. A közös fejősjuhnyájak tejhaszonvételi formái Erdélyben 1900 körül. *Népi kultúra – népi társadalom* 1. 9–51.
- Kovács Nóra 2009. *Szállítható örökség. Magyar identitássteremtés Argentínában (1999–2001)*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet – Gondolat Kiadó.
- Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László szerk. 2004. *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből III*. Budapest: Akadémiai.
- Kovács Nóra – Szarka László szerk. 2002. *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai.
- Kovács Nóra – Szarka László szerk. 2003. *Tér és Terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből II*. Budapest: Akadémiai.
- Kovács Róbert. 1993. Az „idegenek” Magyarországon. In Sik Endre szerk. *Útkeresők*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 49–63.
- Kovai Cecília 2006. Nemek határain. Pár gondolat a nemekről és a hatalomról. In Prónai Csaba szerk. *Cigány Világok Európában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 196–208.
- Kovai Cecília 2008. Az iskola és a család. Kizáró és megengedő viszonyok. *Beszélő*, 13 (5): 80–86. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/az-iskola-es-a-csalad>, megtekintve 2010. 04. 02.
- Kovalcsik Katalin 2007. The Dynamics of the Musical Identity of the Roma in Hungary: A Theory of the Racial/Ethnic Musical Identity and the Place of the Roma in it. In Elena Marushiakova ed. *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 67–75.
- Kovalcsik Katalin – Réger Zita 1995. A tudomány mint naív művészet. *Kritika*, (2): 31–34.



- Kováts András. 1997. Menedékesek Magyarországon 1996 januárjában. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Migráció és politika*. MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont Évkönyve. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 47–65.
- Kováts András – Medjesi Anna. 2005. *Magyarajkú, nem-magyar állampolgárságú tanulók nevelésének, oktatásának helyzete a magyar közoktatásban*. Budapest. [http://www.okm.gov.hu/doc/upload/200703/hatarontuli\\_magyarok\\_tanulmany\\_070320.pdf](http://www.okm.gov.hu/doc/upload/200703/hatarontuli_magyarok_tanulmany_070320.pdf), megtekintve 2010. 03. 02.
- Kozma Tamás. 2005. *Kisebbségi oktatás Közép-Európában*. Budapest: Felsőoktatási Kutatóintézet – Új Mandátum.
- Könczei Csilla. 1995. Táncos anyanyelv? In Zakariás Erzsébet szerk. *A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 3. 161–164.
- Könczei Csilla. 2004a. *A balva született harmadik ikertestvér. Nyilvános beszéd a nemlétező romániai magyar tánc-kutatásról a batvanas–nyolcvanas években*. Előadás az MTA Zenetudományi Intézetének táncszimpóziúmán. Kézirat. 5 oldal.
- Könczei Csilla. 2004b. *A nem-verbális rítusok verbális értelmezhetőségéről. On the verbal representation of non-verbal rites*. (A szerző doktori disszertációjának egyik fejezete). <http://konczei.adatbank.transindex.ro/belo.php?k=34&p=3128>.
- Köszegi Edit – Szuhay Péter rend. 2001. *Cigány-kép – Roma-kép*. Dokumentumfilm (72 perc). Budapest: Néprajzi Múzeum.
- Köszegi Edit – Szuhay Péter rend. 2002. *Kései születés*. Dokumentumfilm (67 perc). Budapest: Néprajzi Múzeum.
- Kraus Naftali. 1995. *Mózes öt könyve – A baszid folklór tükrében*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kraus Naftali. 1998. *Az öt tekercs*. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Kraus Naftali – Oberlander Baruck szerk. 1996. *Sámuel imája. Zsidó Imakönyv*. Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület.
- Kraus Naftali – Oberlander Baruck szerk. 1997. *Izrael fobásza. A zsidó újév imarendje*. Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület.
- Kraus Naftali – Oberlander Baruck szerk. 1998. *Sámson fobásza. Engesztelőnap imarendje*. Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület.
- Krippendorff, Klaus. 1990. *Content analysis: an introduction to its methodology*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Kriza Ildikó szerk. 1980. *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kroskity, Paul V. 2000. ed. *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Kroskity, Paul V. 2004. Language Ideologies. In Duranti, Alessandro ed. *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell, 496–517.
- KSH. 2006. *A nemzetközi vándorlás idősorai. 1995–2005*. Budapest: KSH.
- Kuczai Tibor. 1996. A vállalkozók társadalmi tőkéi az átalakulásban. *Századvég*, nyár, 29–51.
- Kucsera Olga. 2008. Világ és világlátás a mai magyar televíziós hírközlésben. Az olaszliszkai lincselés megjelenése a főműsoridős híradókban. *Jel-Kép*, 4. 63–97.
- Kulcsár Gábor. 2006. A munkaerő területi mobilitását akadályozó tényezők *Esély* 3: 61–83.
- Küllös Imola. 1991. Borku Mariska, egy parasztproféta tevékenysége és hatása Kárpátalján (Esettanulmány). In Dankó Imre – Küllös Imola – Molnár Ambrus szerk. *Vallási Néprajz V. Jubileumi kötet. Tanulmánygyűjtemény a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójának tevékenységének 10. évfordulójára*. Debrecen: Református Teológiai Doktorok Kollégiuma, 339–362.
- Küllös Imola. 1999. Egy református parasztproféta Mária-látomásai. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter szerk. *Démonikus és szakrális világok batárán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Intézet, 441–454.
- Kyriakides, Yvonne. 2005. Art after Auschwitz is barbaric: cultural ideology of silence through the politics of representation. *Media, Culture & Society*, 27 (3): 441–450.
- Labbe, Morgane. 2000. *Censuses, Plebiscites and the Categorizations of Identities*. A „Whose Self-Determination? Agency and Amnesia in the Disintegration of Yugoslavia”. című konferencián (Watson Institute, Brown University, 2000. február 4-5.) elhangzott előadás szövege.
- Labov, William. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ladányi János. 2005. *Szociális és etnikai konfliktusok*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
- Ladányi János. 2008. *Lakóbelyi szegregáció Budapesten*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
- Ladányi János – Szelényi Iván. 2000. Ki a cigány? In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia szerk. *Cigánynak születni*. Tanulmányok, dokumentumok. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 179–191.
- Ladányi János – Szelényi Iván. 2000. Az etnikai besorolás objektivitásáról. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia szerk. *Cigánynak születni. Tanulmányok, Dokumentumok*. Budapest: Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum, 203–209.



- Ladányi János – Szelényi Iván 2002. Cigányok és szegények Magyarországon, Romániában és Bulgáriában. *Szociológiai Szemle* 4: 72–94.
- Ladányi János – Szelényi Iván 2004. *A kirekesztettség változó formái. Közép- és Dél-kelet-európai romák történeti és összehasonlító szociológiai vizsgálata*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- LaFargue, Denis 2005. *La ségrégation scolaire: l'État face à ses contradictions*. Paris: L'Harmattan.
- Lai Chunsheng 2003. Zhong-Xiong maoyi qian tan (Hevenyészett megfigyelések a kínai-magyar kereskedelemről). *Buda-peisi Zoubao* (Budapest), június 6–12., 1. és 4.
- Lang, Barbara Rose 2003. *Holy Brotherhood. Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Lange, Nicholas de 1996. *A zsidó világ atlasza*. Budapest: Helikon.
- László Béla – A. Szabó László – Tóth Károly szerk. 2006. *Magyarok Szlovákiában IV. kötet. Oktatásügy (1989–2006)*. Somorja–Dunaszerdahely: Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum.
- Lau, Rabbi Israel Meir 1994. *A zsidó élet törvényei*. Jerusalem: Machon Massoret Yeshivat Chaje Moshe.
- Laušević, Mirjana 2007. *Balkan Fascination. Creating an Alternative Music Culture in America*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Law, Ian 2009. *Racism and Ethnicity: a global analysis*. Pearson/Prentice Hall.
- Lázár Guy 1996. A felnőtt lakosság nemzeti identitása a kisebbségekhez való viszony tükrében. In *Többség – Kisebbség. Tanulmányok a nemzeti tudat témaköréből*. Budapest: Osiris-ELTE, 9–115.
- Lazarsfeld, Paul F. – Berelson, Bernard – Gaudet, Hazel 1948. *The People's Choice*. New York: Columbia University Press.
- Leach, Edmund 1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.
- Leary, Timothy 2003. *Az extázis politikája. Drog, tudat, vallás*. Budapest: Edge 2000 Kiadó.
- Lefebvre, Henri 2006. Die Produktion des Raumes. In Dünne, Jörg – Günzel, Stephan Hrsg. *Raumtheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 330–342.
- Lemon, Alaina 2000. *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romany Memory from Pushkin to Postsocialism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lenin, Vlagyimir Iljics 1979. *Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka*. [Lenin Összes Művei 27.] Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 289–403.
- Letenyei László 2005. *Településkutatás I–II*. Budapest: Ráció Kiadó.
- Levinas, Emmanuel 1997a. Fundamentális-e az ontológia? In Levinas, Emmanuel: *Nyelv és közelség*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 5–15.
- Levinas, Emmanuel 1997b. Jelentés és értelem. In Levinas, Emmanuel: *Nyelv és közelség*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 43–78.
- Levine, David 1977. *Family Formation in an Age of Nascent Capitalism*. New York: Academic Press.
- Levitt, Peggy – Schiller, Nina Glick 2004. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review* 38.
- Levy, Daniel 2002. The transformation of Germany's ethnocultural idiom. The Case of Ethnic German Immigrants. In Daniel Levy – Yifat Weiss eds. *Challenging ethnic citizenship. German and Israeli Perspectives on Immigration*. London: Bergbahn, 221–239.
- Lewis, E. Douglas ed. 2004. *Timothy Asch and ethnographic film***. London: Routledge.
- Lewis, Oscar 1968. *Sánchez gyermekei*. Budapest: Európa.
- Li Minghuan 1995 *Dangdai haiwai huaren shetuan yanjiu* (A kínai diaszpóra szervezetei korunkban). Xiamen: Xiamen Daxue chubanshe.
- Lippmann, Walter 1922. *Public Opinion*. New York: Macmillan.
- Liskó Ilona 2005. *A roma tanulók középiskolai továbbtanulása*. Budapest: Felsőoktatási Kutatóintézet.
- Liszka József 1996. Etnikai és kulturális folyamatok a Pannon térség északi határvidékén. In Katona Judit – Viga Gyula szerk. *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc, 201–205.
- Little, Kenneth 1972. *Negroes in Britain: A Study of Racial Relations in English Society*. London–Boston: Routledge – Kegan Paul.
- Liu Xianling 1994. Zhongguoren lixiang di taojindi (Ideális aranybánya kínaiaknak). *Huashengbao* (Peking), március 29.
- Livi-Bacci, Massimo 1999. *A világ népességének rövid története*. [Osiris Könyvtár.] Budapest: Osiris Kiadó.
- Lomsky-Feder, Edna–Rapoport, Tamar 2001. Homecoming, Immigration, and the National Ethos: Russian-Jewish Homecomers Reading Zionism. *Anthropological Quarterly*, 74 (1): 1–14.
- Lotman, Jurij 1988. Megjegyzések a művészi térről. *Kultúra és Közösség* 1. 62–78.
- Lotman, Jurij 1994. A művészi tér problémája Gogol prózájában. In Kovács Árpád – V. Gilbert Edit szerk. *Kultúra, szöveg, narráció*. Pécs: Jannus Pannonius Egyetemi Kiadó, 119–185.

- Loury, Glenn C. 2006. *A faji egyenlőtlenségek anatómiája*. Közgazdasági Kiskönyvtár. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Löfgren, Orvar 1993. Materializing the Nation in Sweden and Amerika. *Ethnos* 58: 161–196.
- Löfgren, Orvar 2001. Know Your Country. A Comparative Perspective on Tourism and Nation Building in Sweden. In Baranowski, Shelley – Furlough, Ellen eds. *Being Elsewhere: Tourism, Consumer Culture, and Identity in Modern Europe and North America*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 137–154.
- Löfgren, Orvar 2002. *On Holiday. A History of Vacationing*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Löfgren, Orvar 2004. Máshol föld. *Aetas*, 19 (3–4): 214–219.
- Lucassen, Leo 1996. „Zigeuner”. *Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland (1700–1945)*. Köln–Wien: Böhlau Verlag.
- Luciak, Mikael 2004. Minority status and schooling – John Ogbu’s theory and the schooling of ethnic minorities in Europe. *Intercultural Education*, 15 (4): 359–368.
- Luhrmann, Tanya M. 2004. Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary U. S. Christianity. *American Anthropologist*, 106 (3): 518–528.
- Lykke, Nina 2003. Intersektionalitet—ett användbart begrepp för genusforskningen. *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, 1: 47–56.
- Lykke, Nina 2005. Nya perspektiv på intersektionalitet, problem och möjligheter. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3: 7–17.
- Lynch, Kevin 1960. *The Image of the City*. Cambridge, Massachusetts: Technology Press & Harvard University Press.
- Lyttelton, Adrian ed. 2002. *Liberal and fascist Italy: 1900–1945*. Oxford: Oxford University Press.
- MacDougall, David 1998. *Transcultural cinema*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- MacDougall, David 2006. *The corporeal image: film, ethnography, and the senses*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Macfarlane, Alan 1993. *Az angol individualizmus eredete*. Budapest: Századvég – Hajnal István kör.
- Mack, Phyllis 1992. *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Magyari-Vincze, Enikő 2006. *Social Exclusion at the Crossroads of Gender, Ethnicity and Class. A View through Roma Women’s Reproductive Health*. Research report. Cluj: EFES.
- Magyari-Vincze, Enikő 2007. Reproducing Inequalities through Reproductive Control. The case of Romani women from Romania. *The Anthropology of East Europe Review*, 25 (2): 108–121.
- Magyari-Vincze, Enikő 2009. Public Policies as Vehicles of Social Exclusion. The Case of Romani Women’s Access to Reproductive Health in Romania. In Linda Racioppi – Katherine O’Sullivan See eds. *Gender Politics in Post-Communist Eurasia*. MI: Michigan University Press, 87–119.
- Majtényi Balázs 2007. *A nemzetállam új rubája*. Budapest: Gondolat.
- Majtényi Balázs – Vizi Balázs szerk. 2005. *Európa Kisebbsége. A roma kisebbség a nemzetközi dokumentumokban*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Malewska-Peyre, Hanna et al. ed. 1983. *Crise d’identité et déviance chez les jeunes immigrés*. Paris: La Documentation Française.
- Malinowski, Bronislaw 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Malkki, Liisa 2006. Nemzeti földrajz: A népek gyökerei és a nemzeti identitás territorializálása a tudományos irodalomban és a menekültek között. *Replika* 56–57: 61–79.
- Malthus, Thomas 1798: *An essay on the principle of population*. (HTML formátumba 1997. augusztus 10-én áttette: Ed Stephan.) [www.ac.wvu.edu/~stephan/malthus/malthus.0.html](http://www.ac.wvu.edu/~stephan/malthus/malthus.0.html).
- Malthus, Thomas Robert 1826. *An essay on the principle of population: A view of its past and present effects on human happiness; with an inquiry into our prospects respecting the future removal or mitigation of the evils which it occasions*. London: John Murray. <http://www.econlib.org/library/Malthus/malPlong.html>.
- Malthus, Thomas Robert 1966. *First essay on population 1798*. London: Macmillan, New York: St Martin’s Press.
- Malthus, Thomas – Huxley, Julian – Osborn, Frederick 1960. *Three essays on population*. New York: Mentor Books.
- Malynovska, Olena 2004. International migration in contemporary Ukraine: trends and policy. *Global Migration Perspectives No. 14*. Geneva: GCIM
- <http://www.unhcr.org/refworld/country,,LEGALPOLICY,UKR,4562d8b62,42ce4b864,0.html>, megtekintve 2010. 03. 02.
- Mandel Kinga – Papp Z. Attila szerk. 2007. *Cammogás. Minőségkonceptiók a romániai magyar középfokú oktatásban*. Csíkszereda: Soros Oktatási Központ.
- Mandel Kinga – Szarka László – Kötél Emőke szerk. 2008. *Határbelvétel. Külböni magyar egyetemisták peregrinus stratégiái a 21. század elején*. Budapest: Balassi Intézet, Márton Áron Szakkollégium.
- Mannheim Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- Marckle, Gerald E. – McCrear, Frances B. 1994. Medjugorje and the Crisis in Yugoslavia. In Swatos, William H. Jr. ed. *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*. United States of America: Praeger Publishers, 197–207.

- Marcus, George 1995. Ethnography in/of the World-System. The Emergence of multi-sited ethnography. In Marcus, George 1995. *Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press, 79–104.
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Marczali Henrik 1888. *Magyarország története II. József korában*. III. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata.
- Markowitz, Fran – Stefansson, Anders 2004. *Homecomings: Unsettling Paths of Return*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Mar-Molinaro, Clare – Stevenson, Patrick 2005. eds. *Language Ideologies, Policies and Practices. Language and the Future of Europe*. London: Palgrave.
- Mars, Leonard 1999. Discontinuity, Tradition and Innovation: Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary. *Social Compass*, 46 (1): 21–33.
- Martín, Elisa I. 2003. A Note on the Demographic Structure of Spanish Gypsies. In Salo, Sheila – Prónai, Csaba eds. *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society. Budapest: Gondolat, 53–61.
- Marx, Karl 1967. *A tőke*. I. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Máté-Tóth András (letölve 2008. február 4.). *Kultuszok és új vallási mozgalmak terminológiája*. [http://www.vallastudomany.hu/Members/matetoth/vtmtadocs/m-ta\\_terminologia](http://www.vallastudomany.hu/Members/matetoth/vtmtadocs/m-ta_terminologia).
- Matras, Yaron 2002. *Romani. A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matras, Yaron 2005. The classification of Romani dialects: A geographic-historical perspective. In Ambrosch, Gerd et al. eds. *General and Applied Romani Linguistics*. Munich: Lincom Europa, 7–22.
- Matras, Yaron 2007. The language of the 'Gabor': An Exercise in the Definition of 'Dialects'. In *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, 30 (3): 5.
- Matthes, Eckhard Hrsg. 1999. *Als Russe in Ostpreussen. Sowjetische Umsiedler über ihren Neubeginn in Königsberg/Kaliningrad nach 1945*. Ostfildern: Edition Tertium.
- Mauss, Marcel 1923–1924. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique*, 2nde série.
- Mayer, Tamar 2000. Gender Ironies of Nationalism: Setting the Stage. In Mayer, Tamar ed. *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. London: Routledge, 1–25.
- McCall, Leslie 2005. The complexity of intersectionality. *Signs*, 30 (3): 1771–1800.
- McClaurin, Irma ed. 2001. *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis, and Poetics*. Rutgers University Press.
- McCombs, Maxwell E. – Shaw, Donald L. 1993. The Evolution of Agenda-Setting Research: Twenty-Five Years in the Marketplace of Ideas. *Journal of Communication*, 43 (2): 58–67.
- McCombs, Maxwell E. – Shaw, Donald L. 1972. The Agenda-Setting Function of Mass Media. *Public Opinion Quarterly*, Vol. 36. 176–187.
- McCracken, Grant 1986. Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of Consumer Goods. *The Journal of Consumer Research*, 13 (1): 71–84.
- McCracken, Grant 1988. *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington: Indiana University Press.
- McDonough, Patricia M. – Fann, Amy J. 2007. The Study of Inequality. In Gumport, Patricia J. ed. *Sociology of Higher Education. Contributions and Their Contexts*. Baltimore: The John Hopkins University Press. 53–93.
- McGuire, William J. – McGuire, Claire V. 1981. The spontaneous self-concept as affected by personal distinctiveness. In Lynch, Mervin D. – Norem-Hebeisen, Ardyth A. – Gergen, Kenneth J. eds. *Self-concept: Advances in theory and research*. Cambridge, MA: Ballinger.
- McInnis, Maurie D. 2005. *The Politics of Taste in Antebellum Charleston*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- McKown, Clark – Weinstein, Rhona S. 2003. The development and consequences of stereotypes consciousness in middle childhood. *Child Development* 74: 498–515.
- McLaren, Angus 1990. *A history of contraception from antiquity to the present day*. Oxford: Blackwell.
- McMichael, Philip 1996, 2000. Globalization: myths and realities. In Roberts, Timmons and Hite, Amy eds. 2000. *From modernization to globalization. Perspectives on development and social change*. Malden, MA – Oxford: Blackwell.
- Mead, Margaret 1962. Foreword. In Zborowski, Mark – Herzog, Elizabeth eds. *Life is with people. The culture of the steti*. New York: Schocken Books, 11–21.
- Medick, Hans 1988. A protoindusztriális családi gazdaság. In Sik Endre szerk. *A háztartás – A gazdaság örök intézménye. Szociológiai Füzetek*, 48.
- Meinig, Donald 1979. „The Beholding Eye”. In Meinig, Donald ed. *The Interpretation of Ordinary Landscapes*. New York: Oxford University Press, 11–32.

- Melegh Attila szerk. 1999. Körkérdés a népesedésről. *Demográfia*, (3–4): 187–350.
- Melegh Attila 2000b. (!!!hol a 200a?) Az angolszász globális népesedéspolitikai diskurzusok alakulása a 20 században. Lé-  
pések a pro- és antinatalista népesedéspolitikák összehasonlító vizsgálata irányában. *Replika*, Tavasz, 157–178.
- Melegh Attila 2002. East/West exclusions and discourses on population in the 20th Century. In *Working Papers on Popu-  
lation, Family and Welfare*. No. 3. Budapest: Demographic Research Institute, Hungarian Central Statistical Office.
- Melegh Attila 2002. Mozgó Kelet. Globális térképek és a státusz törvény. In Kovács János Mátyás szerk. *Zárva várt Nyugat.  
Kulturális globalizáció Magyarországon*. Budapest: Sik, 103–135.
- Melegh Attila 2005. Malthus, kolonialitás és biopolitikai rasszizmus. In Meyer Dietmar szerk. *Malthus*. Budapest: Műszaki  
Egyetem, 71–79.
- Melegh Attila 2006. *On the East/West Slope. Globalization, nationalism, racism and discourses on Central and East-  
ern Europe*. Budapest – New York: Central European University Press.
- Melegh, Attila 2010. Living to ourselves. Localizing global hierarchies in state socialist Hungary in the 1970s and 1980s.  
*Journal of Modern European History*. (Kézirat elfogadva.)
- Melegh Attila – Molodikova, Irina 2009. Bevándorlói interjúk elemzése. In Melegh Attila szerk. *A bevándorlási és integrá-  
ciós statisztikai rendszer fejlesztése*. KSH. kézirat 2007/EIA/3.2.3.1.
- Melton, J. Gordon 1986. How New is New? The Flowering of the „New” Religious Consciousness since 1965. In Bromley,  
David G. – Hammond, Philip H. eds. *The Future of New Religious Movements*. Macon, GA: Mercer University Press,  
59–79.
- Melton, J. Gordon 1990. *New age encyclopedia*. Detroit–London: Gale Research International Ltd.
- Mendels, Franklin 1972. Proto-Industrialization: The First Phase of the Process of Industrialization. *Journal of Economic  
History* 32: 241–261.
- Merton, Robert K. 1971. *Mass persuasion: the social psychology of a war bond drive*. [With the assistance of Marjorie  
Fiske and Alberta Curtis.] Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Messing Vera 2004. Süketék beszéde: A jászladányi iskolaügy kapcsán kialakult sajtódiskurzus kvalitatív elemzése. *Mé-  
diakutató*, tavasz, 25–40.
- Messing Vera 2006. Lyukakból szőtt háló: háztartások közötti támogató kapcsolatok roma és nem roma szegények között.  
*Szociológiai Szemle* 2, 37–54.
- Mészáros Árpád – Fóti János 2000. A cigány népesség jellemzői Magyarországon. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai  
Júlia szerk. *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 285–312.
- Meuret, Denis 1994. L'efficacité de la politique des zones d'éducation prioritaire dans les collèges. *Revue Française de  
Pédagogie*, (109): 41–64.
- Mező Ferenc 2006: Európa újrarájzolása. In Orosz István – Mázsu János – Pallai László – Pósan László szerk. *Magyarság  
és Európa*. Debrecen: Multiplex Media – Ady Endre Akadémia Alapítvány, 275–289.
- Mignolo, Walter D. (2000): *Local Histories and Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thin-  
king*. Princeton Studies in Culture/Power/History. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Miklósi Miklós – Nagy Zoltán 1983. Termékenységi és születésszabályozási vizsgálat Alsószentmárton cigányközségben.  
In *Egészségnevelés*, 24: 256–258.
- Miles, Robert 2000. Apropos the idea of 'Race' again. In Back, Les – Solomos, John eds. *Theories of Race and Racism.  
A Reader*. London – New York: Routledge, 125–143.
- Miller, Daniel 1998. Coca-Cola: A Black Sweet Drink from Trinidad. In Daniel Miller szerk. *Material Cultures. Why Some  
Things Matter*. London: University College London Press, 169–188.
- Minardus, Otto F. A. 1971. A Critical Examination of Collective Hallucinations after the Six Days' War in the Middle East.  
*Ethnomedizin*, 1 (2): 191–208.
- Miskolczy Ambrus 1994. *Lélek és titok: „a mioritikus tér” mítosza avagy Lucian Blaga eszmévilágáról*. [Mythologie  
nationum Europae Centralis.] Budapest: Közép-Európa Intézet.
- Mitchell, J. Clyde 1956. *The Kalela Dance*. [Rhodes Livingstone Papers 27.] Manchester: Manchester University Press.
- Mithen, Steven 2006. *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*. London: Phoenix.
- Mitra, Asok 1977. National Population Policy in Relation to National Planning in India. *Population and Development  
Review*, Vol. 3, No. 3. (Sep., 1977), 297–306.
- Modood, Tariq 2004. Capitals, Ethnic Identity and Educational Qualifications. *Cultural Trends*, 13 (50): 87–105.
- Mohanty, John N. 1994. The Other Culture. In Mano, Daniel ed. *Phenomenology of the Cultural Disciplines*. Dordrecht:  
Kluwer Academic Publishers, 135–146.
- Moisan, Catherine – Simon, Jacky 1997. Les déterminants de la réussite scolaire en zone d'éducation prioritaire.  
(Jelentés.) Párizs.**
- Mol, Hans ed. 1978. Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches. London: Sage Publications Ltd.
- Molnár Emília 2005. A beilleszkedéstől az önkormányzatiságig. A roma önszerveződés intézményesülésének története  
Békésen. In Neményi Mária – Szalai Júlia szerk. 2005. *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi  
és politikai jogai*. Budapest: Új Mandátum, 458–488.
- Molnár István Gábor 2004. *Interjú Kerégyártó Istvánnal*.



[http://www.eotvostarsasag.hu/e107\\_plugins/content/content.php?content.17](http://www.eotvostarsasag.hu/e107_plugins/content/content.php?content.17)

Moore, Henrietta 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta 1994. *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Moreira, Isabel 2000. *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*. Ithaca–London: Cornell University Press.

Morley, David 1992. *Television, Audiences and Cultural Studies*. London – New York: Routledge.

Morley, David – Brundson, Charlotte 1999. *The Nationwide Television Studies*. London – New York: Routledge.

Morvai Judit 1980. A zoborvidéki csoport néprajzi jellege. In Paládi-Kovács Attila szerk. *Előzmunkálatok a magyarság néprajzához* 7. *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 149–160.

Murányi Gábor 2007. *Betűt vetők. A magyar cigány irodalom születése*. hvg.hu 2007. augusztus 30.

Murányi István 2006. *Identitás és előítélet*. Budapest: Új Mandátum.

Murányi István – Szabó Ildikó 2007. Középiskolások előítéletességének egy lehetséges magyarázata: az életforma. *Educatio*, 16 (1), 38–49.

Murell, Peter C. 1999. Class and race in negotiating identity. In Garrod, Andrew – Ward, Janie Victoria – Robinson, Tracy L. – Kilkenny, Robert eds. *Souls looking back: life stories of growing up black*. London: Routledge, 3–60.

Műcsarnok 2004. *Elhallgatott holokauszt*. (Kiállítási ismertető.)

[http://artportal.hu/aktualis/hirek/elhallgatott\\_holokauszt](http://artportal.hu/aktualis/hirek/elhallgatott_holokauszt).

Münz, Rainer – Ohliger, Rainer eds. 2003. *Diasporas and Ethnic Migrants. Germany, Israel and Post-Soviet Successor States in comparative perspective*. London: Frank Cass.

Nabhan-Warren, Kristy 2005. *The Virgin of El Barrio. Marian Apparitions, Catholic Evangelizing and Mexican American Activism*. New York – London: New York University Press.

Nádasi Éva 1985. A gazdálkodás és az etnikum viszonya. In Szabadfalvi József – Viga Gyula szerk. *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon II*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 23–26.

Nagy Boldizsár 2004. Nemzet, állam, polgár. Kísérlet fogalmi rendteremtésre. *Élet és Irodalom*, május 10. 48. évf., 19. szám.

Nario-Redmond, Michelle – Biernat, Monica – Eidelman, Scott – Palenske, Debra 2004. The Social and Personal Identities Scale: A Measure of the Differential Importance Ascribed to Social and Personal Self-Categorizations. *Self and Identity* 3: 143–175.

Neff, Gina – Wissinger, Elizabeth – Zukin, Sharon 2005. Entrepreneurial Labor among Cultural Producers: „Cool” Jobs in „Hot” Industries. *Social Semiotics*, 15 (3): 307–334.

Neményi Mária 1999. *Csoportkép Nőkkel*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.

Neményi Mária. 2000. Kis roma demográfia. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia szerk. *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 277–282.

Neményi Mária 2001. *Egy határszerep anatómiája*. Budapest: Új Mandátum Kiadó.

Neményi Mária 2007. ...igen, vannak cigányok. *Esély*, 4: 37–52.

Neményi Mária 2007. Serdülő roma gyerekek identitás-stratégiái. *Educatio*, XVI (1): 84–98.

Neményi Mária – Szalai Júlia szerk. 2005. *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. Budapest: Új Mandátum.

Nemes Nagy József 2009. *Terek, helyek, régiók*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Németh Szilvia szerk. 2004 *Esély az együttnevelésre. Chance for Integration*. Budapest: OKI.

Németh Szilvia szerk. 2006. *Integráció a gyakorlatban. A roma tanulók együttnevelésének iskolai modelljei*. Budapest: Országos Közoktatási Intézet.

Németh Szilvia 2008. Hétvégi magyar iskolák az USA-ban – 2008. (Interjú- és dokumentumelemzés). In Papp Z. Attila szerk. *Beszédből világ. Elemzések, adatok amerikai magyarokról*. Budapest: Magyar Külügyi Intézet, 264–297.

Németh Szilvia – Papp Z. Attila 2006. „És mi adjuk az integráció vezérfonalát...” In Németh Szilvia szerk. *Integráció a gyakorlatban. A roma tanulók együttnevelésének iskolai modelljei*. Budapest: OKI, 9–30.

Németh Szilvia – Papp Z. Attila 2007. *Analysis On The Access To Quality Education By Asylum-Seeking And Refugee Children In Hungary*. UNHCR, The UN Refugee Agency Europe.

*Nemzeti és etnikai kisebbségi oktatás középtávú fejlesztési programja. 2004* [http://www.allamreform.hu/letoltheto/oktatas/hazai/Nemzeti\\_es\\_etnikai\\_kisebbségi\\_oktatás\\_kozep\\_tavu\\_fejlesztés.pdf](http://www.allamreform.hu/letoltheto/oktatas/hazai/Nemzeti_es_etnikai_kisebbségi_oktatás_kozep_tavu_fejlesztés.pdf).

Neumann Eszter – Zolnay János 2008. *Esélyegyenlőség, szegregáció és oktatáspolitikai stratégiák Kaposváron, Pécsen és Móbácon*. Budapest: Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány.

Neurath, Otto 1991. *Gesammelte bildpädagogische Schriften*. Band 3. Wien: Verlag Holder-Pichler-Tempsky.

Newman, Barbara 2005. What Did it Mean to Say „I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture. *Speculum*, 80 (1): 1–43.

Niccoli, Ottavia 1990 *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Nichols, Bill 1981. *Ideology and Image*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Niedermüller Péter 1989. A paraszti kultúra utóélete, avagy a hagyomány lehetőségei. In Hoppál Mihály szerk. *Folklor Archivum* 18. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 63–134.



- Niedermüller Péter 1989a. Kulturális etnicitás és társadalmi identitás: a néprajzi megközelítés előnyei és eredményei. In Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter szerk. *Az identitás kettős tükrében*. Budapest: TIT, 204–233.
- Noiriel, Gérard 1988. *Le creuset français*. Paris: Seuil.
- Noll, Richard 1983. Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the „Schizophrenia Metaphor” of Shamanic States. *American Ethnologist*, 10 (3): 443–459.
- Noll, Richard 1985. Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*, 26 (4): 443–461.
- Nora, Pierre 1999. Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas*, 14 (3): 142–157.
- Notestein, Frank W. 1945. Population – The Long View. In Schultz, Theodore ed. *Food for the World*. Chicago: Chicago University Press.
- Novák Veronika 2008. A városi tér elméletben és gyakorlatban. *Aetas*, 23 (2): 138–150.
- Nugent, Stephen – Shore, Chris eds. 1997. *Anthropology and Cultural Studies*. London – Chicago, IL: Pluto Press.
- Nyíri Pál 2000. Kivándorolni hazafias? – Peking szerepe a kínai diaszpóra identitásépítésében. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Diskurzusok a vándorlásról*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport, 82–90.
- Nyíri Pál 2001. Mobilitás, vállalkozás és szex: a modernség narratívái és a magyarországi kínai nők. *Café Babel*, tavasz–nyár.
- Nyíri Pál 2005. Globális úttörők vagy marginális helybéliek? 2000, (3): 36–47.
- Nyíri Pál 2006. *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, NC – London: Duke University Press.
- Obin, Jean-Pierre 2002. *Jugement de connaissance et jugement de valeur dans les processus d'évaluation décision. L'exemple de la création des ZEP par Alain Savary*. Előadás. Lyon: Centre Régional de Documentation Pédagogique.
- Ochs, Elinor 1992. Indexing Gender. In Duranti, Alessandro – Goodwin, Charles eds. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 335–358.
- Ochs, Elinor 1996. Linguistic Resources for Socializing Humanity. In Gumperz, John J. – Levinson, Stephen C. eds. *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 407–437.
- OECD-PISA: *PISA 2006 Slovensko Národná Správa*. Bratislava: Statny Pedagogický Ústav.
- Oesterheld, Joachim 1998. Postkoloniale Entwicklung und Regionalisierung. Regionalismus als Konfliktpotential. In Weidemann, D. – Hexamer, E.-M. Hrsg. *Konfliktlage und Konfliktkonstellation in Südasien – Grundaspekte, Ansätze und Untersuchungsrichtungen*. [Reihe Schriften des Lehr- und Forschungsgebiets Internationale Beziehungen in Asien und Afrika, 6.]. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 245–286.
- Ogbu, John U. – Gibson, M. eds. 1991. *Minority Status and Schooling*. New York: Garland.
- Ogbu, John 1994. Racial Stratification and Education in the United States: Why Inequality Persists. *Teacher College Record*, 96 2: 264–295.
- Okamoto, Shigeo 2002. Ideology and Social Meanings: Rethinking the Relationship Between Language, Politeness, and Gender. In Benor, S. – Rose, M. – Sharma, D. – Zhang, Q. eds. *Gendered Practices in Language*. Stanford: CSLI Publications, 91–113.
- Okamoto, Shigeo 2004. Ideology in Linguistic Practice and Analysis. Gender and Politeness in Japanese Revisited. In Okamoto, Shigeo – Shibamoto-Smith, Janet eds. *Japanese Language, Gender, and Ideology. Cultural Models and Real People*. Oxford: Oxford University Press, 38–56.
- Okamura, J. 1981. Situational Ethnicity. In *Ethnic and Racial Studies*, 4 (4): 452–465.
- Okely, Judith 1983. *The Traveller-Gypsies*. London: Cambridge University Press.
- Okely, Judith 2003. Deterritorialized and Spatially Unbounded Cultures within Other Regimes. *Anthropological Quarterly*, 76 (1): 151–164.
- Okely, Judith 2008. Knowing without notes. In Halstead Narmala – Hirsch, Eric – Okely Judith eds. *Knowing How to Know: Fieldwork and the ethnographic present*. London: Routledge, 55–74.
- OKM: FIT-jelentés 2008. Ghandi Közalapítványi Gimnázium és Kollégium.
- OKM: FIT-jelentés 2009. Ghandi Közalapítványi Gimnázium és Kollégium.
- Oláh Sándor 1996. A székelyföldi migráció előtörténetének áttekintése. In Bodó Julianna szerk. *Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön*. Csíkszereda: Pro-Print, 15–36.
- Oláh Sándor 1996. Magyar görög katolikus „románok”. In Gagy József szerk. *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 113–138.
- Oláh Sándor 1996a. Szimbolikus elhatárolódás egy település cigány lakói között. In Gagy József szerk. *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 207–224.
- Oláh Sándor 1996b. Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között egy székely faluban. In Gagy József szerk. *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 225–246.
- Oláh Sándor 2006. Vállalkozók falun. *Korunk*, XVII (6): 28–41.

Olzak, Susan 1993. Etnikai konfliktusok elemzési lehetőségei. *Regio*, 4 (1): 159–182.

Olzak, Susan – Nagel, Joanne 1982. Ethnic Mobilisation in New and Old States: An Extension of the Competition Model. *Social Problems*, 30 (2): 127–142.

Ong, Aihwa 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NC – London: Duke University Press.

Orbán Ferenc 1996. *Zsidó élet Magyarországon*. Budapest: Makkabi.

Orosz Ildikó 2005. *A magyar nyelvű oktatás helyzete Kárpátalján az ukrán államiság kialakulásának első évtizedében (1989–1999)*. Ungvár: PoliPrint.

O'Rourke, Kevin H. – Williamson, Jeffrey G. 1999. *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy*. Cambridge, MA: MIT Press.

Ortner, Sherry B. 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1): 173–193.

Osborne, Brian S. 1988. The Ikonography of nationhood in Canadian art. In Cosgrove, Denis – Daniels, Stephen eds. *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments* [Cambridge Studies in Historical Geography]. Cambridge: Cambridge University Press, 162–178.

Osman, Ahmed é. n. *Mózes, Egyiptom fáraója. Az Ebnaton-rejtély megfejtése*. Gold Book.

Østergaard-Nielsen, Eva 2003. The Politics of Migrants' Transnational Political Practices. *International Migration Review*, 37 (143): 760–786.

Overholser, Lisa 2008. The Hungarian state folk ensemble as a dynamic institution in Hungarian Ethnography. *Hungarian Studies*, 22 (1–2): 31–42.

Ozga, Jenny – Pye, David 2000. Les zones d'action éducative et la modernisation de l'administration chargée des affaires scolaires en Angleterre. *Revue Française de Pédagogie*, (133): 7–14.

Örkény Antal szerk. 2003a. *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet.

Örkény Antal 2003b. A migrációs potenciál szociodemográfiai okai a Kárpát-medencei magyarok körében. In Örkény Antal 2003. *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet, 151–183.

Örkény Antal 2005. Cigány film vagy roma film? *Filmvilág*, 48 (6): 8–10.

Örkény Antal – Székelyi Mária szerk. 2007. *Deliberatív közvélemény-kutatás a magyarországi romák és nem romák viszonyáról*. Budapest: ELTE Társadalomtudományi Kar.

Ötvös László 1991. A Károlyi Biblia a népi kegyességben. In Dankó Imre – Küllös Imola – Molnár Ambrus szerk. *Vallási Néprajz V. jubileumi kötet. Tanulmánygyűjtemény a Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciójára tevékenységének 10. évfordulójára*. Debrecen. 303–328.

Paasi, Anssi 1995. *Territories, Boundaries and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*. Chichester – New York – Brisbane – Toronto – Singapore: John Wiley and Sons.

Paasi, Anssi 2005. Grenzen schaffen Identitäten und Unterschiede. *DENKEN GLAUBEN*, 135–136 (3): 11–15.

Paládi Kovács Attila 1996. *Ethnic traditions, classes and communities in Hungary*. Institute of Ethnology of the HAS.

Paládi-Kovács Attila 1994. Szlovák falvak szénagazdálkodása Pest megyében és az északi középhegységben. In Novák László szerk. *Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére*. [Studia Comitatus, 23.] Szentendre: 613–632.

Paládi-Kovács Attila 2003. Etnikus hagyományok Magyarországon a munkatevékenység területén. In *Tájak, népek, népcsoportok*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 393–398.

Palmer, Catherine 1998. From Theory To Practice: Experiencing the Nation in Everyday Life. *Journal of Material Culture*, 3 (2): 175–199.

Palotay Sándor é.n. *Billy Graham Magyarországon*. Budapest: Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa.

Panandiker, V. A. Pai – Umashankar, P. K. 1994. Fertility Control and Politics in India. *Population and Development Review*, Vol. 20, Supplement: The New Politics of Population: Conflict and Consensus in Family Planning. 89–104.

Pap András László 2007. *Identitás és reprezentáció. Az etnikai bovatartozás meghatározásától az etnikai képviseletig*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet – Gondolat.

Papp Marianna 2007. „Mécse az Örökkévalónak az ember lelke.” A visszatérés és a sábesz kapcsolatának jelentései egy budapesti ortodox zsidó közösségben. In A. Gergely András – Papp Richárd szerk. *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 314–361.

Papp Richárd 1993. Pészach Kárpátalján. *Szombat* 9: 27–31.

Papp Richárd 2004. *Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó.

Papp Richárd 2006. Intuitív antropológia 2. In A. Gergely András – Papp Richárd – Prónai Csaba szerk. *Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Papp Richárd 2008. „Járható ösvény.” Magyar zsidó fiatalok az izraeli ortodox zsidó társadalomban. In Kézdi Nagy Géza szerk. *A magyar kulturális antropológia története*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 452–468.

- Papp Z. Attila szerk. 2008. *Beszédből világ. Elemzések, adatok amerikai magyarokról*. Budapest: Magyar Külügyi Intézet.
- Papp Z. Attila 2007a. Minőség a „fogyasztók” szemszögéből. A diákok minőségkonceptiói és az ifjúsági kultúra néhány eleme. In Mandel Kinga – Papp Z. Attila szerk. *Cammogás. Minőségkonceptiók a romániai magyar középfokú oktatásban*. Csíkszereda: Soros Oktatási Központ. 159–187.
- Papp Z. Attila 2007b. Pedagógusok és minőségkonceptióik I. In Mandel Kinga – Papp Z. Attila szerk. *Cammogás. Minőségkonceptiók a romániai magyar középfokú oktatásban*. Soros Oktatási Központ, Csíkszereda. 121–140.
- Papp Z. Attila 2008a. A kisebbségi oktatás politikai, jogi, társadalmi keretei. In Bárdi Nándor – Fedinec Csilla – Szarka László szerk. *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet, 384–389.
- Papp Z. Attila 2008b. Átmenetben: a romániai magyarok társadalmi pozícióinak alakulása 1992–2002 között. *Regio*, (4): 155–230.
- Papp Z. Attila. 2009. *Beszédből világ. Elemzések, adatok amerikai magyarokról*. Budapest: Magyar Külügyi Intézet.
- Papp Z. Attila – Veres Valér szerk. 2007. *Kárpát Panel 2007. Gyorsjelentés. A Kárpát-medencei magyarok helyzete és perspektívái*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Park, Robert E. 1950. *Race and Culture*. Glencoe, Ill: Free Press.
- Parry, Jonathan 1986. The gift, the Indian gift and the 'Indian gift'. *Man* (N.S.) (23): 353–372.
- Pásztor Adél 2006. Őshonos kisebbség mint nem önkéntes kisebbség. Ogbu kulturális-ökológiai elméletének tesztelése Európában. *Szociológiai Szemle*, (2): 3–36.
- Paxton, Robert 1972. *Vichy France: old guard and new order, 1940–1944*. New York: Alfred A. Knopf.
- Payet, Jean-Paul 1992. *L'espace scolaire et la construction des civilités*. Doktori disszertáció. Lyon: Université Lyon 2.
- Payet, Jean-Paul 1995. *Collèges de banlieue. Ethnographie d'un monde scolaire*. Paris: Méridien Klincksieck.
- Payet, Jean-Paul – van Zanten, Agnès 1996. L'école, les enfants de l'immigration et des minorités ethniques. Une revue de la littérature française, américaine et britannique. *Revue Française de Pédagogie*, (117): 87–149.
- Perrotton, Joëlle 2000. Les dimensions ethniques de l'expérience scolaire. *L'Année sociologique*, 50 (2).
- Perry, Theresa – Steele, Claude – Hilliard, Asa 2003. *Young, gifted, and black: promoting high achievement among African-American students*. Boston: Beacon Press.
- Peters, John 2001 Witnessing. *Media, Culture & Society*, 23 (6): 707–723.
- Petersen, Johanna Eleonora 2005. The Life of Lady Johanna Eleonora Petersen. Written by Herself. Pietism and Women's Autobiography in Seventeenth-Century Germany. (Ed. and transl. Barbara Becker-Cantarino.) Chicago, IL: The University Chicago Press.
- Petersen, William 1988. Marxism and the population question: theory and practice. In Teitelbaum, Michael S. – Winter, Jay M. eds. Population and resources in Western intellectual traditions. *Population and Development Review. Supplement*, 14, 77–101.
- Peti Botond 2006. Szőlőtermesztés és borkultúra Csáváson. In Peti Lehel – Szabó Á. Töhötöm szerk. *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Kolozsvár: Nis Kiadó, 242–267.
- Peti Lehel 2004. Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In Szabó Á. Töhötöm szerk. *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 184–212.
- Peti Lehel 2007. Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti településen. In Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc szerk. *Lokalitások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. [A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15.] Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 27–49.
- Petroff, Elizabeth Alvilda 1986. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press.
- Phillips, Roderick 1991. *Untying the Knot*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phinney, Jean S. 1992. The multigroup ethnic identity measure: A new scale for use with adolescents and young adults from diverse groups. *Journal of Adolescent Research* 7: 156–176.
- Phinney, Jean S. – Chavira, Victor 1995. Parental ethnic socialization and adolescent coping with problems related to ethnicity. *Journal of Research on Adolescence* 5: 31–53.
- Phuntsog, Nawang 1999. The Magic of Culturally Responsive Pedagogy: In Search of the Geni's Lamp in Multicultural Education. *Teacher Education Quarterly*, Summer: 97–111.
- Piasere, Leonardo ed. 1995. *Comunita girovaghe, comunita zingare*. Napoli: Liguori.
- Pickles, John 2004. *A history of spaces: cartographic reason, mapping, and the geo-coded world*. New York: Routledge.
- Pieke, Frank N. – Nyíri, Pál – Mette Thunø – Antonella Ceccagno (2004) *Transnational Chinese: Fujianese Migrants in Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- Pilkington, C. M. 1995. *Judaism*. Berkshire: Cox–Wyman.
- Pinel, Elizabeth C. 1999. You're just saying that because I'm a woman: Stigma consciousness and attribution to discrimination. *Self & Identity* 3: 39–51.

- Pink, Sarah 2001. *Doing visual ethnography: images, media, and representation in research*. London: Sage Publications.
- Pink, Sarah 2005. *The Future of Visual Anthropology – Engaging the Senses*. London: Routledge.
- Pink, Sarah – Kürti, László – Afonso, Ana Isabel 2004. *Working images: visual research and representation in ethnography*. London – New York: Routledge.
- Pinney, Christopher 1997. The Nation (Un)pictured? Chromolithography and 'Popular' Politics in India, 1878–1995. *Critical Inquiry*, 23 (4): 834–867.
- Pinto, Diana 1997. Új zsidó azonosságtudat az 1989 utáni Európában. *Szombat*, 9: 9–14.
- Pinto, Diana 2000. The Third Pillar? Toward a European Jewish Identity. In Kovács András ed. *Jewish Studies at the Central European University. Public Lectures 1996–1999*. Budapest: CEU.
- Pócs Éva 2008. Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei. In Pócs Éva szerk. *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. [Tanulmányok a transzcendensről VI.] Budapest: Balassi Kiadó, 484–504.
- Pócsik Andrea 2004. A romák ábrázolása a rendszerváltás utáni magyar dokumentumfilmekben. *Metropolis*, (2) <http://www.c6.hu/metropolis/?pid=16&aid=93>.
- Pócsik Andrea 2006. *Publikálatlan interjúk Bódis Krisztával, Pölcz Boglárkával és Pölcz Róberttel, Kőszegi Edittel, Szubay Péterrel egy kutatás keretében* (Magyar Mozgóképek Közalapítvány).
- Pócsik Andrea 2006. Válogatott cigányképek: Cigányábrázolás a magyar játékfilmekben a hatvanas évektől napjainkig. *Tabula*, 9 (2): 241–285.
- Pócsik Andrea 2007. Köszolgáltatás és diskurzus. Az olaszliszkai tragédia a médiában. *Beszélő*, 12 (5) <http://beszelo.c3.hu/cikkek/kozszovalatas-es-diskurzus>.
- Pócsik Andrea 2008. Their Life and Our Vicarious Experiences – On Human Rights Films and Festivals. *Politics and Culture* 2. <http://aspen.conncoll.edu/politicsandculture/arts.cfm?id=73>.
- Polányi Károly 1972. *Dabomey és a rabszolgakereskedelem*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Polányi Károly 1976. *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest: Gondolat.
- Polányi Károly 1984. *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*. Budapest: Gondolat.
- Polányi Károly 2004. *A nagy átalakulás*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Pollack, Martin 2009. *Galícia. Utazás egy letűnt világban Kelet-Galícia és Bukovina földjén*. Budapest: Palatinus.
- Pollack, Robert A. – Watkins, Susan Scotts 1993. Cultural and Economic Approaches to fertility: Proper marriage or Mésalliance? In *Population and Development Review*, 19 (3): 467–494.
- Pollák Miksa ford. és magy. 1987. *Izrael istentisztelete. Imádságoskönyv*. Budapest: MIOK.
- Population in India's First-Year Plan (1951–56). *Population and Development Review*, Vol. 23, No. 2. (Jun., 1997), 399–403.
- Port, Mattijs van de 1998. *Gypsies, Wars & Other Instances of the Wild. Civilisation and Its Discontents in a Serbian Town*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Porte, Cheryl A. 2005. *Pontmain, prophecy, and protest: a cultural-historical study of a nineteenth-century apparition*. New York: Peter Lang.
- Posner, Zalman I. 1994. *A zsidó gondolkodásmód. Hogyan látja a chaszidizmus a ma világát?* Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület.
- Postma, Metje – Crawford, Peter Ian eds. 2006. *Reflecting Visual Ethnography: Using the Camera in Anthropological Research*. Leiden: CNWS Publications; Hojbjerg: Intervention Press.
- Poupeau, Franck – François, Jean–Christophe 2008. *Le sens du placement. Ségrégation résidentielle et ségrégation scolaire*. Paris: Raisons d'agir.
- Power, Margaret: *Gender, Modernity, and Technology: Chile during Four Different Political Regimes, 1964–2000*. Rockefeller archives. [archive.rockefeller.edu/publications/resrep/power.pdf](http://archive.rockefeller.edu/publications/resrep/power.pdf).
- Pozsony Ferenc 2002. *Zabola*. Budapest: Száz Magyar Falu Könyvesháza.
- Pozsony Ferenc 2003. Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán. In Bakó Boglárka szerk. *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ, 109–138.
- Pozsony Ferenc 2005. *A moldvai csángó magyarok*. Budapest: Európai Folklor Intézet – Gondolat.
- Preston, Peter 1994. The political economy of trade. In Evers, Hans-Dieter – Schrader, Heiko eds. *The Moral Economy of Trade. Ethnicity and Developing Markets*. London – New York: Routledge, 48–57.
- Priest, Susanna Hornig 1996. *Doing Media Research, An Introduction*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Prinz Gyula 1914. *Magyarország földrajza*. Budapest: Magyar Földrajzi Intézet Részenyvtársaság.
- Prinz Gyula 1935. Magyar tájszemlélet. *Pannonia*, 1 (1–3): 35–61.
- Prónai Csaba 2000. A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In Kemény István szerk. *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris Kiadó – MTA Kisebbségkutató Műhely, 176–198.



- Prónai Csaba 2001. A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. In Forray R. Katalin szerk. *Cigánológia-ro-mológia*. Budapest–Pécs: Dialóg Campus, 53–72. <http://www.anthroport.hu/lapozo/tanulmányok/tanulmanypdf/Pro-naiKultAntrCigKutatasok.pdf>.
- Prosser, Jon ed. 1998. *Image-based research: a sourcebook for qualitative researchers*. London: Falmer Press.
- Pulay Gergő 2005. A vendégmunka mint életforma. Széki építőmunkások Budapesten. In Feischmidt Margit szerk. *Er-dély- (de)konstrukciók. Tanulmányok*. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudomá-nyi Tanszék, 143–162.
- Pulay Gergő 2006. Etnicitás, állampolgárság és munkaerőpiaci kategorizáció. *Régió* 3, 25–42.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Quine, Maria Sophie 1996. *Population Politics in Twentieth Century Europe*. New York: Routledge.
- Racioppi, Linda eds. *Gender and Politics in Post-Communist Eurasia*. Ann Arbor, MI: Michigan University Press. (Meg-jelenés alatt.)
- Radcliffe-Brown, Alfred 2004. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen: Antropos.
- Radley, Alan 2002. Portrayals of Suffering: On Looking Away, Looking At, and the Comprehension of Illness Experience. *Body & Society*, 8 (3): 1–23.
- Radó Péter 2000. Kisebbségi oktatás a Balkánon. *Educatio*, (2): 304–312.
- Raivo, Petri J. 2004. Karelia lost or won – materialization of a landscape of contested and commemorated memory. *Fen-nia*, 182 (1): 61–72.
- Raj Tamás 1995. *Amit tudni kell a zsidóságról*. Budapest: Makkabi Kiadó.
- Ranchod-Nilsson, Sita – Tétéreault, Mary Ann 2000. Gender and nationalism: moving beyond fragmented conversations. In Ranchod-Nilsson, Sita – Tétéreault, Mary Ann eds. *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?* Lon-don – New York: Routledge, 1–18.
- Raveaud, Maroussia – Draelants, Hugues 2010. Ethnographies of education in the French-speaking world. In Kathryn Anderson-Levitt ed. *Mapping Anthropologies of Education: A Global Guide to Ethnographic Studies of Learning and Schooling*. Oxford – New York: Berghahn Books (megjelenés alatt).
- Reed, Susan 1998. The politics and poetics of dance. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 503–532.
- Rehfishch, Farnham ed. 1975. *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: Academic Press.
- Reichertz, Jo 1997. Objektive Hermenutik. In Ronald Hitzler – Anne Honer eds. *Sozialwissenschaftliche Hermenutik*. Opladen: Leske–Budrich, 31–56.
- Rékai Miklós 1995. *Keserű gyökér*. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- Rékai Miklós 1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Rentschler, Carrie A. 2004. Witnessing: US citizenship and the vicarious experience of suffering. *Media, Culture & So-ciety*, 26 (2): 296–304.
- Rex, John – Mason, David 1986 *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge:
- Rézműves Melinda 2005. *A Kőszegi Roma Képzőművészeti Alkotótábor képei*. (Kiállítási megnyitó.) <http://www.ro-mapage.hu/archivumbol/ajanlo/program/hircentrum/article/112384/423/page/8/starttime/1072911600/endtime/31622399/>.
- Ricoeur, Paul 1967. *Husserl – An Analysis of His Phenomenology*. Evanstone: Northwestern University Press.
- Riggins, Stephen H. 1992. *Ethnic Minority Media: An International Perspective*. London: Newbury Park, Sage Publi-cations.
- Riggins, Stephen Harold szerk. 1992 *Ethnic Minority Media*. Newbury Park: Sage Publications.
- Ritchey, P. Neal. 1975. The effect of minority group status on Fertility: Reexamination of concepts. In *Population studies*, 29 (July): 249–257.
- Robbins, Thomas 1969. Eastern Mysticism and the Resocialization of Drug Users. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8 (2): 308–317.
- Robbins, Thomas 1996. Az új vallási mozgalmak és a társadalom. *Replika*, 21–22. 173–209.
- Robbins, Thomas – Anthony, Dick 1972. Getting Straight with Meher Baba: A Study of Drug Rehabilitation, Mysticism, and Post-Adolescent Role-Conflict. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11 (2): 122–140.
- Robbins, Thomas – Anthony, Dick 1974. The Meher Baba Movement. In Zaretsky, Irving – Leone, Marc P. eds. *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton: Princeton University Press, 479–501.
- Robbins, Thomas – Anthony, Dick – Curtis, Thomas 1975. Youth Culture Religious Movements: Evaluating the Integrative Hypothesis. *Sociological Quarterly*, 16 (1): 48–64.
- Rónai András 1989. *Térképezett történelem*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Rosa, Giuseppe de 1991. *Vallások, szekták és a kereszténység*. Budapest: Szent István Társulat.
- Rosenberg, Morris 1965. *Society and The Adolescent Self-Image*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rouch, Jean 2003. *Ciné-ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Römhild, Regina 2007. Fremdzuschreibungen – Selbstpositionierungen. Die Praxis der Ethnisierung im Alltag der Ein-wanderungsgesellschaft. In Schmidt-Lauber, Brigitta Hrsg. *Ethnizität und Migration*, 157–178.



- Ruby, Jay 2000. *Picturing culture: explorations of film & anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rupp Kálmán 1976. A magyarországi cigánykérdésről. In Kemény István szerk. *Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról*. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet, 69–87.
- Sahlins, Marshall 1972. On the Sociology of Primitive Exchange. In *Stone Age Economics*. New York: Aldine Publishing Company, 185–275.
- Said, Edward 1978. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Said, Edward 1989. Representing the colonized. *Critical Inquiry*, 15 (2): 205–225.
- Said, Edward 1994. *Culture and imperialism*. New York: Vintage.
- Salat Levente 2001. *Etnopolitika – a konfliktustól a méltányosságig. Az autentikus kisebbségi lét normatív alapjai*. Marosvásárhely: Mentor.
- Salo, Sheila – Prónai, Csaba eds. *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society. Budapest: Gondolat.
- Sándor Ildikó 1999. *Csángó táncbáz – kisebbségi kultúra – identitás. Multicultural Europe: Illusion or reality?* [http://moldvahon.hu/irasok/74/csango\\_tanchaz - kisebbségi kultúra identitás](http://moldvahon.hu/irasok/74/csango_tanchaz_-_kisebbségi_kultúra_identitás).
- Sándor Ildikó szerk. 2006. *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncbázmozgalmról*. Budapest: Hagományok Háza.
- Sandu, Dumitru. 2000. Migrația transnațională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar [A románok nemzetközi migrációja egy közösségi népszámlálás szemszögéből]. *Sociologia Românească*, (2–3): 5–50.
- Sarău, Gheorghe 2005. *Experiența românească privind învățământul pentru rromi și predarea limbii materne rromani în perioada ianuarie 1990–2005*. In [www.edu.ro](http://www.edu.ro).
- Sárkány Mihály 1970. Gazdasági antropológiai irányzatok. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* IV: 347–356.
- Sárkány Mihály 1989. Az identitás kutatása az angol és az amerikai szociál- és kulturális antropológiában. In Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter szerk. *Az identitás kettős tükörében*. Budapest: TIT, 39–59.
- Sárkány Mihály 1992. Modernization, cultural pluralism and identity. An approach from cultural anthropology. *Prospects* 81: 21–30.
- Sárkány Mihály 2000. A társadalomnéprajzi kutatás hazai története. In Paládi-Kovács Attila főszerk. – Sárkány Mihály – Szilágyi Miklós szerk. *Magyar Néprajz VIII*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 29–66.
- Sárkány Mihály. 2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan.
- Sarkar, Mahua 2009. *Bonded labor: Bangladeshi Workers in Temporary Contract Work in Singapore*. Előadás. 2009. június 11, Budapest: Központi Statisztikai Hivatal Népeségstudományi Kutató Intézet.
- Sassatelli, Roberta 2007. *Consumer Culture. History, Theory and Politics*. London: Sage.
- Sassen, Saskia 1999. *Guests and aliens*. New York: The New Press.
- Scharr, Kurt 2003. „Czernowitz hat Konjunktur”. Die Gegenwart der Bukowina in Literatur und Medien seit 1991. *Österreich in Geschichte und Literatur mit Geographie*, 47 (5): 292–310.
- Schein, Louisa 1999. Performing Modernity. *Cultural Anthropology*, 14 (3): 361–395.
- Schell, Dorothea 1997. *Der Stern von Vergina als nationales Symbol in Griechenland*. In Brednich, Rolf Wilhelm – Schmitt, Heinz Hrsg. *Symbole: Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur*. Münster – New York – München – Berlin: Waxmann Verlag, 298–307.
- Schetter, Conrad – Weissert, Markus 2007. Die Macht des Räumes. Wahrnehmung, Legitimation und Gewalt zwischen ethnoscape und nationalem Territorium. *Peripherie*, 108 (27): 376–392.
- Schied, Michael 2008. *Nationalismus und Fundamentalismus in Indien: Der Ayodhya-Konflikt*. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller.
- Schieffelin, Bambi B. – Woolard, Kathryn A. – Kroskrity, Paul V. eds. 1998. *Language Ideologies. Practice and Theories*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Schiel, Tilman 1994. The trader's dilemma: the perspective of the longue durée. In Evers, Hans-Dieter – Schrader, Heiko eds. *The Moral Economy of Trade. Ethnicity and Developing Markets*. London – New York: Routledge, 15–26.
- Schiff, Claire 2002. Les jeunes primo-migrants ; un rapport à la société distincte de celui des minorités ethniques. *VEI-Enjeux*, (131): 222–231.
- Schiff, Claire 2004. *Les obstacles institutionnels à la scolarisation des primo-arrivants*. Előadás, Párizs, 2004. június 8. [casnav.scola.ac-paris.fr/uti/telechargement.php?chemin=conf&Fichier\\_a\\_telecharger=schiff\\_obstacles.pdf](http://casnav.scola.ac-paris.fr/uti/telechargement.php?chemin=conf&Fichier_a_telecharger=schiff_obstacles.pdf).
- Schiff, Claire – Perrotton, Joëlle – Fouquet, Barbara – Aramangue, Maitena 2008. Country Report on Ethnic Relations: France. <http://www.edumigrom.eu/download.php?oid=T12734999a824b338c022b618af41f27;aid=Td-2a3590988644358c03480e696a2242;file=;download>.
- Schiller, Nina Glick 2006. Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist*, 33 (4): 612–630.
- Schleiermacher, Friedrich 1990. A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In *Filozófiai hermeneutika (Szöveggyűjtemény)*. Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 29–60.
- Schleiermacher, Friedrich 1993. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Schlögel, Karl 2003. *Im Räume lesen wir die Zeit: Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München: Carl Hanser Verlag.
- Schmidt-Lauber, Brigitta Hrsg. 2007. *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Schnapper, Dominique 1991. *La France de l'intégration*. Paris: Gallimard.
- Schnapper, Dominique 2002. *La démocratie providentielle*. Paris: Gallimard.
- Schneider, Jane C. – Schneider, Peter T. 1996. *Festival of the Poor. Fertility Decline and the Ideology of Class in Sicily, 1860–1980*. Tuscon: The University of Arizona Press.
- Schneider, P. – Schneider, J. 1995. High Fertility and Poverty in Sicily: Beyond the Culture vs. Rationality Debate. In Greenhalgh, S. ed. *Situating Fertility*. Cambridge: Cambridge University Press, 179–201.
- Schneider, William H. 1982. Toward the Improvement of the Human Race: The History of Eugenics in France. *The Journal of Modern History*, Vol. 54, No. 2, Sex, Science, and Society in Modern France. (Jun., 1982), 268–291.
- Schneider, William H. 1990. *Quality and Quantity. The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schoeller, Wilfried F. 2005. *Deutschland vor Ort. Geschichten, Mythen, Erinnerungen*. München–Wien: Carl Hanser Verlag.
- Schrader, Heiko 1994. The discussion of trade in social science. In Evers, Hans-Dieter – Schrader, Heiko eds. *The Moral Economy of Trade. Ethnicity and Developing Markets*. London – New York: Routledge, 27–47.
- Schubert Gusztáv 1999. Cigány sorsok. Fekete lyuk. *Filmvilág*, (1): 16–17.
- Schütz, Alfred 1984. Az idegen. In Hernádi Miklós szerk. *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 405–413.
- Schütz, Alfred 2004. A hazatérő. In Biczó Gábor szerk. *Az Idegen*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 80–90.
- Schütz, Alfred – Luckman, Thomas 1984. Az életvilág struktúrái. In Hernádi Miklós szerk. *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat, 269–320.
- Sebestyén Adrienne 2005. „Erdélybe utazni más.” A magyar turisztikai irodalom Erdély képe. In Feischmidt Margit szerk. *Erdély-(de)konstrukciók*. [Tabula Könyvek.] Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 51–67.
- Sebők László 2004. A délvideki demográfiai folyamatok – elsősorban a magyarok vonatkozásában. In Kiss Tamás szerk. *Népesedési folyamatok az ezredfordulón Erdélyben*. Kolozsvár: Kriterion - RMDSZ Ügyvezető Elnökség. <http://adatbank.transindex.ro/inchtm.php?akod=347>, megtekintve 2010. 03. 02.
- Seeger, Anthony 2002. Music and Dance. In Tim Ingold ed. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London – New York: Routledge, 686–705.
- Seewann, Gerhard 2000a. Siebenbürger Sachse, Ungarndeutscher, Donauschwabe? Überlegungen zur Identitätsproblematik des Deutschturns in Südosteuropa. In Seewann, Gerhard 2000. *Ungarndeutsche und Ethnopolitik*. Budapest: Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely – Magyarországi Németek Országos Önkormányzata, 95–106.
- Seewann, Gerhard 2000b. Das Ungarndeutschum 1918–1988. In Seewann, Gerhard 2000. *Ungarndeutsche und Ethnopolitik. Ausgewählte Aufsätze*. Budapest: Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely – Magyarországi Németek Országos Önkormányzata, 107–128.
- Seewann, Gerhard – Spannberger, Norbert Hrsg. 1999. *Akten des Volksgerichtsprozesses gegen Franz A. Basch*. München: Oldenbourg Verlag.
- Seidel, Gill – Vidal, Laurent 1997. The Implications of 'Medical', 'Gender in Development' and 'Culturalist' Discourses for HIV/AIDS policy in Africa. In Shore, Chris – Wright, Susan eds. *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London – New York: Routledge, 59–88.
- Sellnow, Irmgard 1968. Soziologische und ökonomische Aspekte des innerafrikanischen Handels und Handwerks. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* XIV/1: 1–27.
- Sellnow, Irmgard 1971. Zur Rolle und Bedeutung des innerafrikanischen Handels und Handwerks. In Sellnow, Irmgard – Mardek, Helmut 1971. *Tradition und nichtkapitalistischer Entwicklungsweg in Afrika*. Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 139–177.
- Sen, Amartya 1994. *Population: Delusion and Reality*. Sept. 22 1994. <http://finance.commerce.ubc.ca/~amartya/sen/population.html>.
- Sepsiszéki Nagy Balázs 1998–2006. *Székegyföld falvai a XX. század végén. I–IV*. Budapest: Nap Kiadó.
- Shields, Rob 1991. *Places on the margin: Alternative Geographies of Modernity*. London – New York: Routledge.
- Shoemaker, P. J. 1991. Gatekeeping. Newbury Park, CA: Sage Publications.**
- Shore, Chris – Wright, Susan 1997. Policy: A New Field of Anthropology. In Shore, Chris – Wright, Susan eds. *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London – New York: Routledge, 3–43.
- Shumsky, Dimirty 2002. Ethnicity and citizenship in the perception of Russian Israelis, In D. Levy and Y. Weiss eds. *Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration*, Berghahn Books, 154–178.
- Sidaway, James D. 2008. The Poetry of Boundaries. In Prem Kumar Rajaram – Carl Grundy-Warr eds. *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*. Minnesota: University of Minnesota Press, 161–181.

- Sievert, Karl-Heinz 1994. Rückkehr der „Hartau-Buben“ nach 50 Jahren. In *Deutscher Kalender* 1994. Budapest: Magyarországi Németek Országos Önkormányzata, 53–55.
- Sik Endre 1990. Erdélyi menekültek Magyarországon. In Andorka Rudolf – Kolosi Tamás – Vukovich György szerk. *Társadalmi riport 1996*. Budapest: TÁRKI, 516–533.
- Sik, Endre 1999. The Spatial Distribution of Informal Marketplaces and Informal Foreign Traders in Contemporary Hungary. In Edgar F. Feige – Katarina Ott eds. *Underground Economies in Transition*. Aldershot: Ashgate, 275–306.
- Sik Endre – Örkény Antal 2003. A migrációs potenciál kialakulásának mechanizmusa. In Örkény Antal szerk. *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet, 188–200.
- Sik Endre – Simonovits Bori 2003. A migrációs potenciál mértéke és társadalmi bázisa a Kárpát-medencei magyarok körében. In Örkény Antal szerk. *Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Intézet, 43–66.
- Sik Endre – Tarjányi József – Závecz Tibor 1989. *Jelentés az erdélyi menekültekről, TÁRKI Gyorsjelentések 3*. Budapest.
- Sik Endre – Tóth Judit szerk. 2000. *Diskurzusok a vándorlásról*. Budapest: Az MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont évkönyve. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.
- Silverman, Carol 2007. Trafficking in the Exotic with „Gypsy” Music: Balkan Roma, Cosmopolitanism, and „World Music” Festivals. In Donna A. Buchanan ed. *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene. Music, Image, and Regional Political Discourse*. Lanham, MD – Toronto – Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 335–361.
- Simmel, Georg 1908. *Soziologie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg 1990. A táj filozófiája. In Simmel, Georg 1990. *Velence, Firenze, Róma*. Budapest: Atlantisz, 99–118.
- Simmel, Georg 2004. Exkurzus az idegenről. In Biczó Gábor szerk. *Az Idegen*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 56–60.
- Simon, Bernd – Pettigrew, Thomas F. 1990. Social identity and perceived group homogeneity: Evidence for the in-group homogeneity effect. *European Journal of Social Psychology*, 20: 269–286.
- Sinkó Katalin 1983. A nemzeti emlékmű és a nemzettudat változásai. *Művészettörténeti Értesítő*, 32 (4): 185–202.
- Sinkó Katalin 1989. Az Alföld és az alföldi pásztorok felfedezése a külföldi és hazai képzőművészetben. *Ethnográfia*, 100 (1–4): 121–154.
- Skrentny, John D. – Chan, Stephanie – Fox, Jon – Kim, Denis 2007. Defining Nations in Asia and Europe: A Comparative Analysis of Ethnic Return Migration Policy. *International Migration Review*, 41 (4): 793–825.
- Skutnabb-Kangas, Tove. 1988. Multilingualism and the education of minority children. In Skutnabb-Kangas, Tove – Cummins, Jim eds. *Minority Education: From Shame to Struggle*. Avon: Multilingual Matters, 9–44.
- Skutnabb-Kangas, Tove 1994. A kisebbségi oktatás fejlődésének szakaszai. *Regio*, (3): 3–18.
- Skutnabb-Kangas, Tove – Cummins, Jim eds. *Minority Education: From Shame to Struggle*. Avon: Multilingual Matters, 9–44.
- Slater, Don 1997a. *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity.
- Slater, Don 1997b. Consumer Culture and the Politics of Need. In Nava, Mica – Blake, Andrew – MacRury, Iain – Richards, Barry eds. *Buy This Book: Studies in Advertising and Consumption*. London: Routledge, 51–63.
- Smalridge, Scott 1999. *Early American Pentecostalism and the Issues of Race, Gender, War, and Poverty: A History of the Belief System and Social Witness of Early Twentieth Century Pentacostalism and Its Nineteenth Century Holiness Roots*. Montréal, Québec: McGill University.
- Smith, Anthony 1995. Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? In Bretter Zoltán – Deák Ágnes szerk. *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 27–51.
- Smith, Anthony 2000. A nacionalizmus és a történeszek. *Regio*, 11 (2): 5–33.
- Smith, Anthony D. 2004. A nemzetek eredete. In Kántor Zoltán szerk. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. [Rejtjel Politológia Könyvek 21.] Budapest: Rejtjel Kiadó, 204–229.
- Smith, Robert C. 2003. Diasporic Membership in Historical Perspective. *International Migration Review*, Vol. XXXVII. No 3. Fall.
- Soja, Edward W. 2008a. Verräumlichungen: Marxistische Geographie und kritische Gesellschaftstheorie. In Belina, Bernd – Michel, Boris Hrsg. *Raumproduktionen. Beiträge der Radical Geography*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 7–34.
- Soja, Edward W. 2008b. Vom „Zeitgeist” zum „Raumgeist”. New Twists on the *Spatial Turn*. In Döring, Jörg – Thielmann, Tristan Hrsg. *Spatial Turn. Raumparadigma in der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript, 77–110.
- Sommerauer, Christoph 2006. Country Focus Hungary: Divided Public Squabbling Media. *DeScripto*, issue 02. 22–24. [www.cecol.com](http://www.cecol.com).
- Sontag, Susan 2003. *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrer, Straus and Giroux.
- Sontag, Susan 2004. *A szenvedés képei*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Sorbán Angella 1999. Emigrációs potenciál a határon túl élő magyar közösségek körében (1997). Elvándorlók, az elvándorlás gondolatával foglalkozók és szülőföldjükön maradtak. *Magyar Kisebbség* 2, [www.hhrf.org/magyarkisebbsseg/9902/m990226.htm](http://www.hhrf.org/magyarkisebbsseg/9902/m990226.htm), megtekintve 2010. 03. 02.

- Sorel, Malika 2007. *Le puzzle de l'intégration. Les pièces qui vous manquent*. Paris: Mille et Une Nuits.
- Spannenberger Norbert 2005. *A magyarországi Volksbund Berlin és Budapest között*. Budapest: Lucidus Kiadó.
- Spéder Zsolt. 2003. Gyermekvállalás szorító gazdasági körülmények, nyíló fogyasztási lehetőségek és bizonytalanság közepette. In *Demográfia*, XLVI. évf. (2–3): 153–175.
- Spéder Zsolt. 2004. Gyermekvállalás és a párkapcsolatok alakulása. In Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György szerk. *Társadalmi riport*. Budapest: TÁRKI, 137–151.
- Stanat, Petra – Gayle, Christensen 2006. *Where immigrant students succeed – A comparative review of performance and engagement in PISA 2003*. OECD.
- Stark Tamás 2002. Kísérlet a zsidó népesség számának behatárolására 1945 és 2000 között. In Kovács András szerk. *Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai eredmények elemzése*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó, 101–129.
- Stark, Rodney – Bainbridge, William S. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Steele, Claude M. – Aronson, Joshua 1995. Stereotype threat and the intellectual performance of African Americans. *Journal of Personality and Social Psychology* 69: 797–811.
- Stepan, Nancy Leys 1991. *'The Hour of Eugenics': Race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stewart, Michael 1989. True Speech': Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community. *Man*, New Series, Vol. 24 (1): 79–102.
- Stewart, Michael 1994. *Daltestvérek. Az olábcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-twins Kiadó – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.
- Stewart, Michael 1997. *The Time of the Gypsies*. Boulder: Westview Press.
- Stewart, Michael Sinclair 1998. Brothers and Orphans: Two egalitarian models of community among Hungarian Rom. In Day, Sophie – Papataxiarchis, Evthymios – Stewart, Michael S. eds. *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment*. Boulder: Westview, 27–44.
- Stewart, Michael 2001. Depriváció, romák és az underclass. *Beszélő*, 6 (7–8): 82–95.
- Stewart, Michael 2002. *The Hungarian Status Law: A new European form of Transnational politics. Transnational Communities Working Paper WPTC-02-09*. [http://www.transcomm.ox.ac.uk/working\\_papers/WPTC-02-09](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers/WPTC-02-09) Stewart. pdf.
- Stewart, Michael 2003. *Discrimination, Politics and Culture: divergent perspectives on the reproduction of deprivation among Roma in CEE*. Kézirat.
- Stocking, Georg 1982. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883–1911*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stoler, Ann Laura 1995. *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham–London: Duke University Press.
- Stoler, Ann Laura 2000. Sexual Affronts and Racial Frontiers. In Back, Les – Solomos, John eds. 2000. *Theories of race and racism. A Reader*. London: Routledge, 324–353.
- Stoughton, Edy Hammond – Sivertson, Connie 2005. Communicating across cultures: discursive challenges and racial identity formation in narratives of middle school students. *Race, Ethnicity and Education*, 8 3: 277–295.
- Strathern, Marilyn 1992. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strömpl Gábor 1921. A geografia mibenléte. *Földrajzi Közlemények* XLIX: 100–105.
- Stycos, J. Mayone 1967. Politics and Population Control in Latin America. *World Politics*, Vol. 20, No. 1 (Oct., 1967), 66–82.
- Stycos, J. Mayone 1968. Opposition to Family Planning in Latin America: Conservative Nationalism. *Demography*, Vol. 5, No. 2, Progress and Problems of Fertility Control around the World (1968), 846–854.
- Suenens, Leo Jozef 1976. *Új Pünkösöd?* Eisenstadt: Prugg Verlag.
- Sutherland, Anne 1975. *Gypsies: The Hidden Americans*. London: Tavistock.
- Szabó Á. Tőhötöm 2004. Látható és láthatatlan terek Kolozsváron. *Néprajzi Látóbatár*, XIII (3–4): 87–112.
- Szabó Á. Tőhötöm 2005. Van-e a gazdaságnak identitása? Az identitás megjelenítése és a második gazdaság. In Bakó Boglárka – Szoták Szilvia szerk. *Magyarlakta kistérségek és kisebbségi identitások a Kárpát medencében*. Budapest: Gondolat – MTA ENKI, 66–76.
- Szabó Á. Tőhötöm 2009. *Kooperáló közösségek. Munkavégzés és kapcsolatok a falusi gazdálkodásban*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
- Szabó József 1993. A természetföldrajz tárgya, céljai, tagolódása, tudomány-rendszertani helye. In Borsy Zoltán szerk. *Általános természetföldrajz*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 7–27.
- Szabó Zoltán 1999. *Szerelmes földrajz*. [Milleniumi Könyvtár.] Budapest: Osiris Kiadó.
- Szokolczai Árpád 1982. A cigányság értékrendjének sajátosságai. In *Szociológiai Szemle*, 4: 521–538.



- Szalai Andrea 2006. Egységesség? Változatosság? A cigány kisebbség és a nyelvi sokféleség. *Nyelvtudományi Közlemények*, 103: 163–204.
- Szalai Júlia 1998. Ami a szegénységben „régí” és ami „új”. In *Uram! A jogaimért jöttem!* Budapest: Új Mandátum Kiadó, 55–66.
- Szalai Júlia 2000. Az elismerés politikája és a cigány kérdés. In Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia 2000. *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum Kiadó, 531–571.
- Szalai Júlia 2002. A társadalmi kirekesztődés egyes kérdései az ezredforduló Magyarországn. *Szociológiai Szemle*, 4, 34–50.
- Szalai Júlia 2003a. Az elismerés politikája. In *HOLMI*, XII. (7 és 8.): 779–794.
- Szalai Júlia 2003b. Conflicting Struggles for recognition: Clashing interests of Gender and Ethnicity in Contemporary Hungary. In Barbara Hobson ed. *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities. Agency and Power*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 188–215.
- Szalai Júlia 2007. *Nincs két ország...?* Budapest: Osiris Kiadó.
- Szalai Júlia 2008. Széttartó jövőképek. *Esély*, 2: 26–46.
- Szalay Károly szerk. 1970. *A komikum breviáriuma*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Szarka László 2004. A kettős állampolgárság jogintézménye mint a kisebbségi és a migrációs léthelyzetek kezelésének eszköze. *Kisebbségkutatás*, 13 (2): 255–265.
- Szarka László 2005. A közép-európai kisebbségek típusairól. In Kántor Zoltán – Majtényi Balázs szerk. 2005. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. [Politológia Könyvek 23.] Budapest: Rejtjel, 158–170.
- Szarka László – Vizi Balázs – Majtényi Balázs – Kántor Zoltán 2007. *Nemzetfogalmak és etnopolitikai modellek Kelet-Közép-Európában*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Szarvas Zsuzsa 2005. Kötelékek. A többes identitás kérdései mai magyarországi zsidó közösségek példáján. In Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László szerk. *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötések*. Budapest: Balassi Kiadó, 182–193.
- Szász Antónia 2002. *Parázs. Az asszimilált magyar zsidóság útkeresése*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont.
- Szegő László szerk. 1980. *Cigány bölcsődal (Cigány költők versei gyerekeknek)*. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.
- Székelyi Mária – Örkény Antal – Csepeli György – Barna Ildikó 2005. *A siker fénytörései*. Budapest: Sik Kiadó.
- Szelényi, Iván – Ladányi, János 2003. Historical Variations in Inter-Ethnic Relations: Toward a Social History of Roma in Csenyete, 1857–2000. *Romani Studies*, 13 (1): 1–51.
- Szemjonov, Jurij V. 1982. A gazdasági antropológia elméleti problémái. In Tálasi István szerk. *Néprajzi Szöveggyűjtemény* 1. Budapest: ELTE, 251–295.
- Szentannai Ágota 2001. A Magyarországon tanult fiatalok karrierkövetése. *Régió* 4, 113–131.
- Szentesi Csaba 2007. Roma Pavilon a Velencei Biennálén (Roma Velence) *Lettre* 66. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre66/szentesi.htm>.
- Szigeti Éva. 2004. A villányi Ötök. In Kovács Éva szerk. *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. Budapest–Pécs: Teleki László Alapítvány – PTE-BTK Kommunikációs Tanszék, 163–181.
- Szijártó Zsolt 2008. Tér, kultúra, kommunikáció – kultúrakutatás a „kulturális” fordulat után. In Szijártó Zsolt: *A hely batalma*. Budapest: Gondolat, 232–246.
- Szilcz Dóra 1998. Új vallási fundamentalizmus. In Lugosi Ágnes – Lugosi Győző szerk. *Szekták – Új vallási jelenségek*. Budapest: Pannonica Kiadó, 29–48.
- Szöllőssy Ágnes 2002. Cigány a képen. Cigányábrázolás a XIX–XX. századi magyar képzőművészetben. *Beszélő*, 7 (7–8): 72–81.
- Szreter, Simon 1993. The Idea of Demographic Transition and the Study of Fertility Change: A Critical Intellectual History. *Population and Development Review* 19. No. 4. December 1993.
- Szuhay Péter 1989. *A társadalom peremén. Képek a magyarországi cigányság életéből*. Budapest: Néprajzi Múzeum – CSZMMK.
- Szuhay Péter 1993. Utószó: ami túl van a képeken In Barati Antónia – Suhay Péter szerk. *„A világ létra, melyen az egyik fel, a másik le megy.” Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 339–354.
- Szuhay Péter 1995a. Cigány kultúra. A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról. *BUKSZ*, 7 (3): 329–341.
- Szuhay, Péter 1995b. Constructing a Gypsy National Culture. In *Budapest Review of Books*, 5 (3): 111–120.
- Szuhay Péter 1998. *Cigány-kép – Roma-kép. A Néprajzi Múzeum „Romák Közép- és Kelet-Európában” című kiállításának képeskönyve (Gypsy Image – Roma Image. Illustrated Book of the International Exhibition „Roma in Central and Eastern Europe” Organized by the Museum of Ethnography)*. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- Szuhay Péter 1999a. *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest: Panoráma.



- Szuhay Péter 1999b. Foglalkozási és megélhetési stratégiák a magyarországi cigányok körében. In Glatz Ferenc szerk. 1999. *A cigányok Magyarországon*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 139–161.
- Szuhay Péter 2001. A Néprajzi Múzeum cigány gyűjteménye és kutatásai (The Gypsy Collection and Researches by the Museum of Ethnography). In Bódi Zsuzsanna szerk. *Cigány néprajzi tanulmányok*, 10. kötet, 67–81.
- Szuhay Péter 2002. Az egzotikus vadembertől a hatalom önnön legitimálásáig. A magyarországi cigányokról készített fotók típusai. *Beszélő*, 7 (7–8): 97–106.
- Szuhay Péter 2003: A cigány kategória jelentéstartalmának konstruálása és dekonstruálása avagy a cigánytól a nem cigányig, az antropológiai és a szociológiai kutatások tükrében.** (Doktori disszertáció.)
- Szuhay Péter 2004. A társadalmi együttműködés megteremtése és optimalizálása cigányok és magyarok között Szendrő-ládon. *Új Holnap*, Nyár: 156–170.
- Szuhay Péter 2007a. Hagományok konstruálása a magyarországi roma képzőművészetben: Labanczné Milák Brigitta példája. In Wilhelm Gábor szerk. *Hagomány és eredetiség*. [Tabula könyvek 8.] Budapest: Néprajzi Múzeum.
- Szuhay Péter 2007b. Az emlékezés színes álmai. A magyarországi kortárs roma képzőművészek reprezentatív tárlata. Budapest: Enigart.
- Szuhay Péter 2007c. Filmezés a terepen. In Kovács Éva szerk. 2007. Közösségtanulmány. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció-és Médiatudományi Tanszék, 332–349.**
- Szuhay Péter 2008. *Jetzt zeigen wir es euch! Zeitenössische Roma-Kunst aus Ungarn*. Wien: Collegium Hungaricum.
- Szuhay Péter – Baráti Antónia szerk. 1993. *Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből (Pictures of the History of Gypsies in Hungary in the 20th Century)*. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- T. Szabó Levente 2008. *A tér képei: tér, irodalom, társadalom*. [Ariadné Könyvek.] Kolozsvár: Komp-press-Korunk.
- Tajfel, Henri 1978. *The social psychology of minorities*. New York: Minority Rights Group.
- Tajfel, Henri Turner John C. 1986. The social identity theory of intergroup behaviour. In Worschel, Stephen – Austin, William G. eds. *Psychology of intergroup relations*. Chicago: Nelson-Hall, 7–24.
- Takács Judit 2004. *Homoszexualitás és társadalom*. Budapest: Új Mandátum.
- Takács Judit szerk. 2006. *A lélek műtétei*. Budapest: Új Mandátum.
- Takáts József 2007. A tér és az idő nemzetiessítése és az irodalmi kultuszok. In Takáts József: *Ismerős idegen terep*, Budapest: Kijárat Kiadó, 137–151.
- Tánczos-Szabó Ágota 2005. Népbíróságok működése a mai Bács-Kiskun megye területén 1945 és 1948 között. In Szabó Attila szerk. 2005. *Bács-Kiskun megye múltjából XX*. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltára, 315–332.
- Tátrai Patrik 2006. Adalékok a települések belső etnikai térszerkezetének kutatásához. *Földrajzi Értesítő*, 55 (3–4): 273–286.
- Tátrai Patrik 2007. *Válogatott bibliográfia Köztes-Európa etnikai földrajzához és etnikai térképezéséhez (1691–2006)*. Budapest: MTA FKI.
- Tatum, Beverly Daniel 1997. *Why are all the black kids sitting together in the cafeteria? And other conversations about race*. New York: Basic Books.
- Taves, Ann 1999. *Fits, Trances, & Visiones. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles 1997. Az elismerés politikája. In Feischmidt Margit szerk. *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium, 124–152.
- Taylor, Mary N. 2008. Does folk dancing make Hungarians? *Táncbáz*, folk dance as mother tongue, and folk national cultivation. *Hungarian Studies*, 22 (1–2): 9–29.
- Teitelbaum, Michael S. – Winter, Jay 1998. *A question of numbers. High migration, low fertility and the politics of national identity*. New York: Hill & Wang.
- Ter Wal, J. 2002. *Racism and cultural diversity in the Mass Media. An overview of research and examples of good practice in the 15 EU Member States*. Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- Ter Wal, J. 2004. *The European Day of Media Monitoring. A quantitative analysis of daily press and TV contents in the 15 EU Member States*. Vienna: EUMC.
- Terestyéni Tamás 1984. A tévéhíradó valóságképének néhány jellegzetessége. *Jel-Kép*, 2: 32–42.
- Terestyéni Tamás 2004. A sajtó roma vonatkozású tartalmai a 2002-es parlamenti választások kontextusában. *Média-kutató*, nyár, 117–136.
- Thompson, T. W. 1924 English Gypsy death and Burial customs, *JGLS* 3, (3): 5–38, 60–93.
- Thompson, Warren S. 1929. Population. *The American Journal of Sociology*, XXXN, 6 (May): 959–975.
- Thomson, Daniel. F. 1949. *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*. Melbourne: Macmillan.
- Thornton, Sarah 1995. *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity.

- Thornton, Sarah 1997. The Social Logic of Subcultural Capital. In Gelder, Ken – Thornton, Sarah eds. *The Subcultures Reader*. London – New York: Routledge, 200–209.
- Tien, H. Yuan 1981. Demography in China: From Zero to Now. *Population Index*, Vol. 47, No. 4. (Winter, 1981): 683–710.
- Tilkovszky Loránt: *Ez volt a Volksbund: A német népcsoport-politika és Magyarország: 1938–1945*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Tilley, Christopher 2002. Metaphor, Materiality and Interpretation. In Victor Buchli eds. *The Material Culture Reader*. Oxford: Berg, 23–26.
- Tilly, Charles 2001. Áthelyeződött hálózatok In Sik Endre szerk. *A migráció szociológiája*. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium, 89–105.
- Tímár Lajos 2003. Történeti földrajz és társadalomtörténet. In Bódy Zsombor – Ö. Kovács József szerk. *Bevezetés a társadalomtörténetbe*. Budapest: Osiris, 340–370.
- Timmons Roberts – Amy Hite eds. 2000. *From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change*, Malden, MA – Oxford, England: Blackwell.
- Tinguy, Anne de 1998. Chinese Immigration to Russia: A Variation on an Old Theme. In Gregor Benton – Frank N. Pieke eds. *The Chinese in Europe*. Basingstoke, Hampshire – New York: Macmillan – St. Martin's Press, 301–319.
- Tipton, Steven M. 1979. New Religious Movement and the Problem of Modern Ethic. In Johnson, H. ed. *Religious Change and Continuity*. San Francisco: Jossey-Bass, 286–312.
- Titmuss, Richard M. 1974. *Social Policy. An Introduction*. New York: Pantheon Books.
- Tober, Diane M. – Taghdisi, Mohammad-Hosseinn – Jalali, Mohammad 2006. „Fewer children, better life” or „As many as God wants”? In *Medical Anthropology Quarterly*, 20 (1): 50–71.
- Topelius, Zacharis 1845–1852. *Finland framstält i teckningar*. Gröndahl.
- Torsello, Davide 2004. Az instabilitás kezelése. Bizalom, kétértelműség és társadalmi kapcsolatok egy dél-szlovákiai faluban. *Tabula*, 7 (2): 179–190.
- Tóth Ágnes 1993. *Telepítések Magyarországon 1945–1948 között. A németek kitelepítése, a belső népmozgások és a szlovák–magyar lakosságcsere összefüggései*. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltára.
- Tóth Ágnes 1998. *Nemzetiségi népkiskolák Magyarországon az 1943/44-es tanévben*. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltára.
- Tóth Ágnes 2009. *Hazatérték. A németországi kitelepítésből visszatért magyarországi németek megpróbáltatásainak emlékezte*. Budapest: Gondolat.
- Tóth Ágnes – Kőhegyi Mihály 1987. A csávolyi németek kitelepítése. *Forrás*, 8: 74–87.
- Tóth Ágnes – Kőhegyi Mihály 1990. Telepítések Katymár községben 1945–1948. In *Múzeumi Kutatások Bács-Kiskun megyében* 1988. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Múzeumigazgatóság, 121–134.
- Tóth Ágnes – Kőhegyi Mihály 1991. Bodor György összefoglaló jelentése a Bonyhád környéki telepítésről (1945). In Szita László – Szóts Zoltán szerk. *A Völgyesség két évszázada. Előadások és tanulmányok az 1990. október 20–21-i bonyhádi történeteskonferencián*. Bonyhád: Völgyességi Múzeum, 129–140.
- Tóth Judit 1996. Kína és a kínaiak a magyar sajtóban. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Táborlakók, diaszpórák, politikák*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport, 139–160.
- Tóth Judit 1997. „Ne arra gondolj, hogy Magyarország mit adhat neked, hanem arra: te mit adhatsz Magyarországnak” (Illúzió és valóság Kínával és a kínai migránsokkal való kapcsolatunkban). In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Migráció és politika*. [Az MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport évkönyve.] Budapest: 219–243.
- Tóth Judit. 2000. *Schengen. A magyar–magyar kapcsolatok az uniós vízumrendszer árnyékában*. Kisebbségkutatás Könyvek. Budapest: Lucidus Kiadó.
- Tóth Judit 2004. *Státuszjogok*. Kisebbségkutatás könyvek. Budapest: Lucidus Kiadó.
- Tóth Pál Péter 1999. Adalékok a magyar migrációs politikai stratégia kialakításához. *Kisebbségkutatás*, 3. [http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk\\_1999\\_03/cikk.php?id=110](http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk_1999_03/cikk.php?id=110), megtekintve 2010. 03. 02.
- Tóth Pál Péter 2005. *Vándorlás és népességfogyás*. Budapest: Lucidus.
- Tóth Tibor 2006. *Ellentét vagy kölcsönösség? A magyar mezőgazdaság üzemi viszonyainak történeti báttere és problémái*. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Felnőttképzési és Emberi Erőforrás Fejlesztési Kar.
- Trechter, Sara 2005. A Marked Man: The Context of Gender and Ethnicity. In Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam eds. *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 423–443.
- Tribalat, Michèle 1995. *Faire France*. Paris: La Découverte.
- Trumpener, Katie 1992. The Time of the Gypsies: A 'People without History' in the Narratives of the West. *Critical Inquiry*, 18: 843–884.
- Tsuda Takeyuki 2001. From ethnic Affinity to Alienation in the Global Ecumene: the Encounter between the Japanese and Japanese-Brazilian Return Migrants. *Diaspora*, 10 (1): 53–90.
- Tsuda, Takeyuki 2003. *Strangers in the Ethnic Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. New York: Columbia University Press.

- Tuchman, Gaye – Daniels, Arlene Kaplan – Benet, James 1978. *Hearth and Home: images of women in the mass media*. New York: Oxford University.
- Turner, Jonathan H. – Bonacich, Edna 1980. Toward a Composite Theory of Middleman Minorities. *Ethnicity*, 7: 144–158. Rövidített változata magyarul: A közvetítő kisebbségek összefoglaló elmélete felé. In Sik Endre szerk. 2001. *A migráció szociológiája*. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium, 127–140.
- Turner, Victor 2002. *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Turner, Victor W. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1997. Religious Specialists. In Arthur C. Lehmann – James E. Myers eds. *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. Toronto: Mayfield, 78–85.
- Turner, Victor W. – Turner, Edith 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Türos Endre 1996. Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban? Református templom egy katolikus magyar faluban; templomépítés mint szimbolikus térfoglalás. In Gagy József szerk. *Egy más mellett élés*. Csíkszereda: KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, 165–180.
- U.S. Supreme Court 1954 *Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483.
- U.S. Supreme Court 1955 *Brown v. Board of Education of Topeka*. 349 U.S. 294.
- Ujvári Péter szerk. 1929. *Zsidó Lexikon*. Budapest: Pallas.
- Unnithan-Kumar, Maya 2003. Reproduction, health, rights. Connections and Disconnections. In Wilson, Richard Ashby – Mitchell, Jon P. eds. *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*. London – New York: Routledge, 183–209.
- Unterman, Alan 1999. *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest: Helikon Kiadó.
- V. Huseby Darvas Éva 1996. A biztonság és az erőszak kettőssége a magyarországi menekülttáborokban az 1990-es években. In *Táborlakók, diaszpórák, politikák – 1995. Az MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont Évkönyve*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 11–20.
- van Dijk, Teun A. 1989. Mediating racism. The role of the media in the reproduction of racism. In Wodak, Ruth ed. *Language, Power and Ideology*. Amsterdam: Benjamins, 199–226.
- Van Haecht, Anne 1996. Partage des responsabilités aux niveaux national, régional et local dans les systèmes éducatifs de vingt-trois pays européens. Strasbourg: Editions du Conseil de l'Europe.
- Van Praag, Philip 1978. The Development of Neo-Malthusianism in Flanders. *Population Studies*, Vol. 32, No. 3. (Nov., 1978): 467–480.
- Van Zanten (Henriot van Zanten), Agnès 1992. Immigrants and schools in France. Recent changes in policy and research in France. San Francisco: American Educational Research Association. <http://eric.ed.gov/ERICWebPortal/contentdelivery/servlet/ERICServlet?accno=ED350711>.
- Van Zanten, Agnès 2001. *L'école de la périphérie. Scolarité et ségrégation en banlieue*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Van Zanten, Agnès 2006. Compétition et fonctionnement des établissements scolaires: les enseignements d'une enquête européenne. *Revue Française de Pédagogie*, (156): 9–18.
- Váradi Monika Mária 1996. *Vörösvári történet*. Pécs–Budapest: MTA RKK Regionális Kutatási Alapítvány.
- Váradi Monika Mária szerk. 2008. *Kistélephelyek lépéskényszerben*. Budapest: Új Mandátum.
- Varga Júlia 2008. Az iskolaügyi intézményrendszere, finanszírozása. In Fazekas Károly – Kertesi Gábor – Varga Júlia szerk. 2008. *Zöld Könyv a Magyar Köznevelés Megújításáért*. Budapest: Ecostat – Miniszterelnöki Hivatal, 245–246.
- Varró Krisztina 2004. A régió mint diszkurzív termék. *Tér és Társadalom*, 18 (1): 73–91.
- Vasileva, Darina 1992. Bulgarian Turkish Emigration and Return. *International Migration Review*, 26 (2): 342–352.
- Vekerdi József 1981. Nyelvészeti adalékok a cigányság őstörténetéhez. *Nyelvtudományi közlemények*, 83. kötet. 414–415.
- Verdery, Katherine. 1983. *Transylvanian Villagers. Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Verdery, Katherine 1996. From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe. In Verdery, Katherine 1996. *What was Socialism, and what Comes Next*. Princeton: Princeton University Press, 61–83.
- Verdery, Katherine 2004. „Nemzet” és „nacionalizmus”: merre tovább? In Kántor Zoltán szerk. 2004. *Nacionalizmus-elméletek. Szöveggyűjtemény*. [Politológia Könyvek 21.] Budapest: Rejtjel, 379–386.
- Veres Valér 2004. A kárpát-medencei magyar fiatalok életeseeményei, társadalmi-gazdasági helyzete és közérzete. *Erdélyi Társadalom*, 2 (2): 25–58.
- Verkuyten, Maykel 2005. The Puzzle of High Self-esteem Among Ethnic Minorities: Comparing Explicit and Implicit Self-esteem. *Self and Identity*, 4: 181–192.
- Vermeersch, Peter 2006. *The Romani Movement. Minority Politics & Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York – Oxford: Berghahn Books.

- Vermeulen, Han F. 2008. *Early History of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Leiden. (Kiadott doktori disszertáció.)
- Veró Tamás 2006. Purim, az összefogás és a megmenekülés napja. *Erec*, 2: 10.
- Verschueren, Jeff 1999. *Language and Ideology. Selected Papers from the 6th International Pragmatics Conference*. Vol. 1. Antwerp: International Pragmatic Association.
- Vertovec, Steven 2007. Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 29 (6): 1024–54.
- Vicsek Lilla 1997. Cigánykép a magyar sajtóban. *Szociológiai Szemle*, 3: 139–158.
- Vidra Zsuzsanna 2006. Bevándorló gyerekek a francia iskolarendszerben. In Feischmidt Margit – Nyíri Pál szerk. 2006. *Nem kívánt gyerekek? Külföldi gyerekek magyar iskolákban*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Sík Kiadó, 211–220.
- Vidra Zsuzsanna 2006. Cigányság a magyar sajtóban, 1945–2000. In Tóth Pál Péter szerk. *Bevándorlás Magyarországra*. [Kisebbségkutatás Könyvek.] Budapest: Lucidus Kiadó, 249–287.
- Viga Gyula 1990. *Árucseré és migráció Észak-Magyarországon*. Debrecen–Miskolc: Ethnica.
- Viga Gyula 1994. A Felföld népi műveltségének ökológiai feltételeiről. In Novák László szerk. *Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére*. [Studia Comitensia 23.] Szentendre: 53–63.
- Viga Gyula 1996. Hármas határon. *Tanulmányok a Bodroghöz változó népi kultúrájáról*. [Officina Musei 4.] Miskolc.
- Vingender István 2005. Egészségügyi szakdolgozók immigrációja Magyarországon. A szakmai-munkahelyi integráció problémái. In *Kutatási zárójelentés az „Egészségügyi szakdolgozók mobilitása, migrációja és társadalmi-szakmai beilleszkedése az európai integrációs folyamatok tükrében” című pályázathoz*. Budapest: SE-EFK Társadalomegészségügyi Intézet.
- [http://mighealth.net/hu/index.php/Hat%C3%A1ron\\_t%C3%Bali\\_magyarok](http://mighealth.net/hu/index.php/Hat%C3%A1ron_t%C3%Bali_magyarok), megtekintve 2009. 10. 25.
- Virág Tünde 2003. Gettósodó térség, gettósodó iskolarendszer. *Kisebbségkutatás*, 12 (2): 363–373.
- Virág Tünde 2003. Kirekesztve. *Kritika*, 32 (4): 10–13.
- Virág Tünde 2006. A gettósodó térség. *Szociológiai Szemle*, 1: 60–76.
- Virág Tünde 2008. „Ez itt a reménytelenség vidéke” – falvak a Dráva mentén In Váradi Monika Mária szerk. *Kistelepülések lépéskényszerben*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 70–102.
- Virág Tünde. 2008. Változó gazdasági-társadalmi kapcsolatok egy cigányok lakta faluban *Szociológiai Szemle*, 19 (1): 60–77.
- Vlăduțiu, Ion 1973. *Etnografia românească. Istoric. Cultura materială*. Obiceiu. București: Editura Științifică.
- Voci, Alberto 2006: The link between identification and in-group favouritism: Effects of threat to social identity and trust-related emotions *British Journal of Social Psychology* 45: 265–284.
- Voiculescu, Cerasela 2007. Egy cigány–paraszt társadalmi és gazdasági rendszer: reciprocitás és túlélési viszonyok egy erdélyi faluban. In Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc szerk. *Lokálisok, batárok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. [Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve 15.] Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 67–79.
- Voigt Vilmos 1997. Egy „ámító”. Órás András Ugocsában. In Küllös Imola – Molnár Ambrus szerk. *Vallási néprajz 9*. Budapest: Református Egyház Teológiai Doktorok Kollégiuma, 73–92.
- Voigt Vilmos 1998. Kiseppikai prózaműfajok. In Voigt Vilmos szerk. *A magyar folklór*. Budapest: Osiris Kiadó, 303–356.
- Voutira, E. 2006. Post-Soviet Diaspora Politics: The Case of the Soviet Greeks. *Journal of Modern Greek Studies*, 24 (2): 379–414.
- Vries, Simon Philip De 2000. *Zsidó rítusok és jelképek*. Budapest: Talentum Kiadó.
- Vuia, Romulus 1964. *Tipuri de păstorit la români*. București: Editura Academiei R.P.R.
- Wai-Ten Leong, Laurence 2001. Consuming the Nation: National Day Parades in Singapore. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 3 (2): 5–16.
- Wakefield, William David – Hudley, Cynthia 2005. African American Male Adolescents' Preferences in Responding to Racial Discrimination: Effects of Ethnic Identity and Situational Influences. *Adolescence*, 40 (158): 237–256.
- Waldenfels, Bernhard 2004. Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. In Biczó Gábor szerk. *Az Idegen*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 91–116.
- Waldinger, Roger 1996. *Still the Promised City? African-Americans and New Immigrants in Post-Industrial New York*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Wallace, Claire. 1998. *Migration Potential in Central and Eastern Europe*. IOM Technical Cooperation Centre for Europe and Central Asia.
- [http://www.grupa484.org.rs/czm/migracioni\\_potencijal/IOM%20MIGRATION%20POTENTIAL%20IN%20CENTRAL%20AND%20EASTERN%20EUROPE\\_Wallace\\_1998.pdf](http://www.grupa484.org.rs/czm/migracioni_potencijal/IOM%20MIGRATION%20POTENTIAL%20IN%20CENTRAL%20AND%20EASTERN%20EUROPE_Wallace_1998.pdf), megtekintve 2010. 03. 02.
- Wallerstein, Immanuel Maurice 1979. *The capitalist world-economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webber, Jonathan 1994. *Jewish Identities in the New Europe*. London–Washington: Littman Library of Jewish Civilization.
- Webber, Jonathan 1994. Modern Jewish Identities. In Webber, Jonathan: *Jewish Identities in the New Europe*. London–Washington: Littman Library of Jewish Civilization, 74–85.
- Webber, Jonathan 2003. Mennyire transznacionális a modern zsidó diaszpóra? *Szombat*, 7: 3–23.



- Weber, Max 1963. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Weber, Max 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat.
- Weber, Max 1992. *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai* 2/1, Budapest Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- Weber, Max 1996. *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai* 2/3, Budapest Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- Weber, Max 1996. The Origins of Ethnic Groups. In Hutchinson, John – Smith, Anthony eds. *Ethnicity*. Oxford Readers. Oxford – New York: Oxford University Press, 35–40.
- Weber, Max 2005. *Vallásszociológia: a vallási közösségek típusai*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Weindling, Paul 1989. Fascism and population in comparative European perspective. In Teitelbaum, Michael S. – Winter, Jay M. eds. *Population and Resources in Western Intellectual Traditions*. New York – Cambridge: Cambridge University Press, 102–121.
- Weindling, Paul – Turda, Marius 2007. *Blood and Homeland. Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe, 1900–1940*. New York – Budapest: CEU Press.
- Weinreb, Alexander A. 2001. First Politics, then Culture: Accounting for ethnic differences in demographic behavior in Kenya. In *Population and Development Review*, 27 (3): 437–467.
- Weis István 1931. *A magyar falu*. Budapest: Magyar Szemle Társaság.
- Welz, Gizela 2008. Inzenierungen der Multikulturalität: Paraden und Festivals als Forschungsgegenstände. In Schmidt-Lauber, Brigitta Hrgs. 2007. *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Dietrich Reimer, 221–235.
- Werbner, Pnina 1999. What colour 'success'? Distorting value in studies of ethnic entrepreneurship. *The Sociological Review*, 47 (3): 548–579.
- Werbner, Pnina – Modood, Tariq eds. 1997. *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London – New Jersey: Zed Books.
- West, Lois A. ed. 1997. *Feminist Nationalism*. New York: Routledge.
- Whitehead, Charles 2003. *A Katolikus Karizmatikus Megújulás természete: Miért vagyunk itt?* Online: <http://www.hhrf.org/szentkereszt/buzamag/megujulas.htm>.
- Wiesel, Elie 2007. *Bölcsék és történeteik. Bibliái, talmudista és haszid mesterek arcképei*. Budapest: Partvonal Kiadó.
- Wilk, Richard 1995. Learning to Be Local in Belize: Global Systems of Common Difference. In Miller, Daniel szerk. *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*. London: Routledge, 110–133.
- Wilk, Richard 2001. Consuming Morality. *Journal of Consumer Culture*, 1 (2): 245–260.
- Willems, Wim 1997. *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*. London: Frank Cass. [Eredeti nyelven: 1995, Utrecht.]
- Williams, Drid 2005. *Anthropology and the Dance*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Williams, Patrick 1982. The Invisibility of the Kalderas of Paris: Some aspects of the Economic Activity and Settlement Patterns of The Kalderash Rom of the Paris Suburbs. *Urban Anthropology*, 11 (3–4): 315–346.
- Williams, Patrick 1984. *Mariage Tsigane*. Paris: L'Harmattan.
- Williams, Patrick 1993. *Nous, on n'en parle pas: Les Vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme. [Angol fordítás: Williams, Patrick 2005. *Gypsy World: The silence of the living and the voices of the dead*. Chicago: Chicago University Press.]
- Williams, Patrick 2000. „A helyszínen és a korban”. In Prónai Csaba szerk. *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum Kiadó, 263–273.
- Williams, Patrick 2005. *Cigány bázasság*. [Cigányok Európában 3.] Budapest: L'Harmattan – Új Mandátum – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Williams, Patrick – Chrisman, Laura 1994. *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Wilson, Kenneth – Alejandro Portes 1980. Immigrant Enclaves: An Analysis of the Labor Market Experience of Cubans in Miami. *American Journal of Sociology*, 86: 296–319.
- Wilson, William Julius 1987. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Wimmer, Andreas – Glick Schiller, Nina 2005. Módszertani nacionalizmus és azon túl: nemzetállam-építés, migráció és társadalomtudományok. *Magyar Kisebbség*, 3–4. [http://adatbank.transindex.ro/html/cim\\_pdf678.pdf](http://adatbank.transindex.ro/html/cim_pdf678.pdf).
- Wimmer, Andreas – Glick-Schiller, Nina 2003. Methodological nationalism, the social sciences, and the study of migration: An essay in historical epistemology. *International Migration Review*, 37 (3): 576–610.
- Wing, Adrien ed. 2003. *Critical Race Feminism: A Reader*. New York: New York University Press.
- Withworth, Sandra 1994. *Feminism and International Relations*. Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Wodak, Ruth 1999. *The discursive construction of national identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wodak, Ruth – Meyer, Michael eds. 2001. *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage Publications.



- Wolf, Eric 1990. Distinguished Lecture: Facing Power – Old Insights, New Questions. *American Anthropologist*, 92: 586–596.
- Wolf, Eric R. 1995. *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris – Századvég.
- Woodburn, James 1982. Egalitarian Societies. *Man*, 17 (3): 431–451.
- Woodward, Katherine 1997. Concepts of Identity and Difference. In Woodward, Katherine ed. *Identity and Difference*. London: Sage, 7–63.
- Woolard, Kathryn A. 1998. Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry. In Schieffelin, Bambi B. et al. eds. *Language Ideologies. Practice and Theories*. New York – Oxford: Oxford University Press, 3–50.
- Worrell, Frank C. – Gardner-Kitt, Donna L. 2006. The Relationship Between Racial and Ethnic Identity in Black Adolescents. The Cross Racial Identity Scale and the Multigroup Ethnic Identity Measure. *Identity: An international journal of theory and research*, 6 (4): 293–315.
- Worsley, Peter 1957. *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.
- Wright, Stuart A. – Piper, Elizabeth S. 1986. Families and Cults: Familial Factors Related to Youth Leaving or Remaining in Deviant Religious Groups. In *Journal of Marriage and the Family*, 48: 15–25.
- Wulf, Christoph 2001. *Anthropologie der Erziehung*. Weinheim–Basel: Beltz Verlag.
- Wulf, Christoph – Zirfas, Jörg 2001. Das Performative als Focus erziehungswissenschaftlicher Forschung. Zur Bildung von Gemeinschaften in Ritualen. In Liebau, Eckart – Schumacher-Chilla, Doris – Wulf, Christoph Hrsg. 2001. *Anthropologie pädagogischer Institutionen*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag (A „Der performative Gesichtspunkt“ c. fejezet, 91–96.)
- www.charismatic.hu.
- Yang Ban 2001 Yun meng zhi zhu (Mécset egy ködös álomban). *Lianbe Shangbao* (Budapest), június 8–13., 9.
- Yeoh, Brenda S. A. – Willis, Katie eds. 2004. *State/Nation/Transnation: Perspectives on Transnationalism in the Asia-Pacific*. London – New York: Routledge.
- Yinger, John M. 1981. Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation. *Ethnic and Racial Studies*, 3, 249–264.
- Yours, Jan 1967. *The Gypsies*. London: Allen & Unwin.
- Yours, Jan 1971. *Crossing*. New York: Simon and Schuster.
- Yoshino, Kosaku szerk. 1999. *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Young, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion 2001. Az elnyomás öt arca. In *Perspektívák egy tágra zárt társadalomban*. Budapest: Társadalomelméleti Kollégium, 11–32. [http://tek.bke.hu/perspektivak/persp\\_kiadv.pdf](http://tek.bke.hu/perspektivak/persp_kiadv.pdf), megtekintve 2010. 04. 02.
- Yu Jun 1994. Bai nian da ji zaiyu tigao ren de suyang (Az évszázad feladata az emberek minőségének javítása). *Huikan* (a Magyarországi Kínaiak Egyesülete hírlevele, Budapest), 25 (április 30.), 6.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender & Nation*. London: Sage.
- Zakariás Ildikó 2008. Identifikációs narratívák Magyarországra áttelepült erdélyi diplomások élettörténeteiben. *Regio*, 3, 135–168.
- Zakota Zoltán 2003. Román–magyar gazdasági kapcsolatok. In Bodó Barna szerk. *Romániai magyar évkönyv*. Temesvár, 330–339.
- Závecz Tibor 1992. Csökkenő rokonszenv. In Sik Endre szerk. *Menekülők, vándorlók, szerencsét próbálók*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 49–58.
- Zborowski, Mark – Herzog, Elizabeth 1962: *Life is with people. The culture of the sbtett*. New York: Schoken Books.
- Zéroulou, Zaihia 1988. La réussite scolaire des enfants d'immigrés. L'apport d'une approche en termes de mobilisation. *Revue française de sociologie*, (XXIX): 447–470.
- Zhao, Xinluo 1994. Barter Tourism Along the China-Russia Border. *Annals of Tourism Research*, 21 (2): 401–403.
- Zimdars-Swartz, Sandra L. 1991. *Encountering Mary: from la Salette to Medjugorje*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zolnai János: Szakítópróbák. A roma közoktatási integráció esélyei. In Neményi Mária – Szalai Júlia szerk. 2005. *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. Budapest: Új Mandátum, 193–222.
- Zombory Máté 2006. Nemzeti rítusok kartográfiája, *Replika*, 56–57: 81–103.
- Zsigmond-Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső szerk. *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. Budapest: ELTE BTK, 689–701.
- Zsigó Jenő 2005. Feltárni és megnevezni az elnyomások direkt rendszerét. In Neményi Mária – Szalai Júlia szerk. 2005. *Kisebbségek Kisebbsége: A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 7–43.