

Balatonyi Judit

## Egodokumentum és auto-etnográfia: egy etnográfiai kutatás retrospektív olvasata(i)

„Mi befolyásolja, hogy éppen egy bizonyos témával kezd egy egyén vagy egy szaktudomány foglalkozni, és nem valami egészen mással?” – veti fel a kérdést, sok más között, Szakál Anna *Kutatói egodokumentumok gyűjtése, feldolgozása és publikálása a néprajzban* című nagyszerű, kritikai ívű írásában. A kérdést kibontva, izgalmasnak találtam végiggondolni, hogy milyen meghatározottságok, kontextusok befolyásolhatják, illetve torzíthatják az etnográfiai kutatást, a létrehozott etnográfiát, s magát a kutatói szintézist. A problémát, saját gyimesi, 2005 és 2016 között végzett terepmunkáim tanulságai alapján mutatom be. A mondanivalóm egyfajta kritikai reflexió kíván lenni egykori vizsgálati módszereimre, a használt elméleti keretekre, illetve a vizsgálat egymást követő fázisaiban megfogalmazott eredményekre sok-sok évvel a terepmunka lezárulta után, tehát az úgynevezett „posztterepmunka” fázisában. Konkrétan azt veszem számba, hogy a kutatásaimat és az elemzéseimet mennyiben befolyásolták, torzították a következő kontextusok: a hazai és nemzetközi (román, magyar, illetve angolszász) szakirodalom korábbi megállapításai; a gyimesi mikrotájat értelmező helyi és nem helyi nyilvános, gyakran átpolitizált diskurzusok; s végül az a tény, hogy magyarországi kutatóként dolgoztam romániai, vegyes lakosságú, magyar–román terepen. A saját példám segítségével amellett érvelek, hogy a saját „kutatói egodokumentumok” reflexív felhasználása és transzparenszé tétele egyfajta minőségbiztosítás (í törekvés) a kutató részéről, fogódzót biztosít ugyanis ahhoz, hogy a közreadott szövegei és eredményei kritikusan olvashatók (akár többször is újraolvashatók és újraértelmezhetőek) legyenek. Felvetésem, illetve írásom mondanivalója az angolszász antropológiában immáron több évtizede elfogadott, és a hazai tudományosságban is egyre népszerűbb „auto-etnográfia”<sup>1</sup> módszeréhez illeszkedik. A módszert felhasználó kutatók rendre azt húzzák alá ugyanis, hogy a személyes tapasztalatok (pl. politikai/kulturális normák és elvárások, beágyazottságok és egyéb meghatározottságok) elemző bemutatása azért is szükséges, mert igazából ezek töltik fel jelentésekkel a kutatót/az én és a vizsgált társadalmi valóság metszéspontjait.<sup>2</sup>

Elsőként a kutatásaim szakirodalmi, elméleti-módszertani meghatározottságairól beszélek. A korábbi szakirodalom Gyimes kevert, vegyes lakosságával és az ebből adódó kulturális és

Balatonyi Judit (1983) – néprajzkutató, kulturális antropológus, PhD, egyetemi adjunktus, Pécsi Tudományegyetem, Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, [balatonyi.judit@gmail.com](mailto:balatonyi.judit@gmail.com)

<sup>1</sup> Az ön- vagy auto-etnográfia (angolul 'auto-ethnography'), illetve az auto-etnográfiai írás/beszédmód alapvetően a személyes tapasztalatok leírására és szisztematikus elemzésére törekszik a kulturális tapasztalatok megértése érdekében. A módszer egyszerre folyamat és „termék” is egyben.

<sup>2</sup> Bochner, Arthur P.–Ellis, Carolyn: *Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling Stories*. Walnut Creek, CA., 2016; Ellis, Carolyn–Adams, Tony–Bochner, Arthur P.: *Autoethnography: An Overview. Historical Social Research. Historische Sozialforschung* CCCLXIV(2011). 273–290.

felekezeti egymásra hatásokkal az újabb identitás- és etnicitásvizsgálatok előtt nem foglalkozott. Egészen a közelmúltig (a 2000-es évek második feléig) a magyar nyelvű tudományos diskurzusok elsősorban a gyimesi csángóval azonosított magyar identitást választották ki a régió leginkább látható nyilvános reprezentációjaként. A helyi kultúrát elsősorban az archaikus magyar anyagi és szellemi hagyományokkal és a középkorias vallásossággal azonosították. A magyar néprajzi szakirodalom mellett a különböző magyar nyelvű turisztikai kiadványok is elsősorban a gyimesi magyarok kultúráját mutatták be és hirdették. A katalógusok kínálata szerint a Gyimesbe utazás egyfajta virtuális időutazásnak felel meg, ahol a magyar múlt, az ősök öröksége újra felfedezhető.<sup>3</sup> A térség azonban nem csupán a magyar kutatók számára volt érdekes és fontos, Gyimes és még inkább Gyimesbükk a román néprajzkutatók és földrajztudósok figyelmét is felkeltette. A román néprajzi szakirodalom elsősorban a régió románok által is lakott településeit tartotta számon a tatrosi, a bákói néprajzi zóna, vagy éppen a moldvai zóna részeként. Megint más esetekben a gyimesi zónát önálló néprajzi tájként kezelték. Megjegyzem, hogy a vegyes lakosságú táji csoportok néprajzi, történeti, illetve nyelvészeti vizsgálatának etnikus-nemzeti egyoldalúságai nem csupán a gyimesi terep esetében tekinthetők kutatást nehezítő, illetve a kutatási fókusz befolyásoló tényezőnek: Kürti László már 2000-ben tanulmányt szentelt Kalotaszeg román és magyar néprajzi olvasatainak párhuzamosságairól és ellentmondásairól, illetve arról, hogy mennyire szórványosak az interetnikus együttlétre irányuló elemzések.<sup>4</sup>

Mivel a Gyimes vegyes lakosságával kapcsolatos szórványos szakirodalmat vagy akár Kürti László szövegét viszonylag későn, a 2010-es években ismertem csak meg, saját kutatói érdeklődésemet egészen sokáig csupán a korábbi magyar nyelvű tudományos kánonok irányították. Kutatásom első néhány évében (2005–2009) kutatói tekintetem előtt szinte teljesen láthatatlanok maradtak a gyimesi románok. A magyar-csángó lakodalmi rítusszervezést állítottam az elemzéseim középpontjába. Azt találtam, hogy a szervezők és a szereplők a színre vitt lakodalmi előadásaikkal a különféle lokális társadalmi-kulturális változások ellen próbálnak fellépni, és a különböző etnikus, regionális és nemzeti identitásaikat is erősíteni igyekeznek. Az identitást valami eleve adott, de a kisebbségi lét miatt sérülékeny, performatív módon többszöri erősítésre szoruló entitásként értelmeztem. Bár észrevettem a környező néprajzi csoportok, például a csíki székelyek vagy éppen a moldvai csángók lakodalmi kultúrájával való hasonlóságokat és a különbségeket, de sokáig nem foglalkoztam a román–magyar vegyes házasságból származó gyimesi adatközlőim egykori és kortárs román lakodalmaikkal és lakodalmasokkal kapcsolatos elbeszéléseivel, valamint nem vizsgáltam a helyi románok és magyarok lakodalmi közötti hasonlóságokat és különbségeket sem. Sőt, kutatásaim első néhány évében jó néhány román származású adatközlőtől származó beszámolót le sem jegyeztem, irrelevánsnak tartottam azokat a „csángó” „magyar” lakodalmi kutatásaim vonatkozásában. Sokáig nem kezeltem tudományos problémaként az interjúkból és a megfigyelésekből kibontakozó interetnikus összefüggéseket sem.

A kutatásaimban azonban egyfajta törés és irányváltás következett be 2011-ben, PhD-s éveim első hónapjaiban. Az akkor megismert újabb nemzetközi (elsősorban angolszász) és hazai szakirodalom, illetve az ezzel párhuzamosan a kutatásba bevont újabb etnográfiai adatok, illetve a korábbi szélsőséges, egyoldalú etnikus fókusz felismerése okán újraterveztem a kutatásomat.

<sup>3</sup> Lásd például: <http://nagy-vilag.webnode.hu/products/irany-csangofold/> (letöltés: 2023. 03. 01.).

<sup>4</sup> Kürti László: *Kalotaszeg – határ, régió, fogalom.* = *Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve* 8. Szerk. Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos. Kvár, 2000. 11–53.

Mik is voltak a másfajta etnográfiai adatok, és mi volt az újabb elméleti fókusz? 2011 januárjában egy izgalmas videót találtam az interneten „*Tradicionalis gyimesbükki csángó magyar lakodalom*” címmel. A videón „*gyimesbükki csángó viseletbe*” öltözött gyerekek adtak elő „*tradicionalis román lakodalmat*”. A román lakodalmas pontos másolata volt annak a gyimesi magyar eseményornak, amelyet korábban magyar-csángóként, archaikusként a magyar identitás emblemikus szimbólumaként azonosítottam és elemeztem. A videót megosztó magyarországi néptáncos csupán röviden, ironikusan kommentálta a helyzetet, felhíva a figyelmet arra, hogy a gyimesi magyarok kultúráját a helyi románok is sajátjuknak tartják. Hamar kiderült, hogy a videót nem román nyelvű ismeretterjesztő filmnek szánták a gyimesi csángó magyarokról, hanem egy gyimesbükki román hagyományörző csoport produkciójáról volt szó, akik a videón látható előadásukkal lépnek fel több helyszínen is. A videó egy európai uniós nemzetközi projekt keretében készült, melynek segítségével ősi, román kulturális elemek felderítésével próbálták építeni a román nemzeti identitást. A videó „felfedezése” után a kutatásom újabb irányt vett. Elsőként a helyi kultúra kisajátításának problematikáját kezdtem el vizsgálni. Azt, hogy vajon kié is a helyi múlt, kik és hogyan birtokolják a helyi hagyományokat (erről elő is adtam, elsőként egy Keszeg Vilmos szervezte kolozsvári konferencián). Azt próbáltam kideríteni, vajon melyik csoport vehette át a másiktól a lakodalom forgatókönyvét, és hogy egyáltalán lehetett-e a gyimesi kultúrának egy korábbi, csupán egyetlen etnikus csoporthoz köthető prototípusa. Mindezen kérdések megválaszolásához vizsgálni kezdtem a nyilvános, gyakran átpolitizált román és magyar tudáselit által forgalmazott diskurzusokat, megismertem továbbá a Gyimesre vonatkozó román szakirodalmat is.

Az újfajta, gyimesi román empirikus adatok fényében és birtokában azonban jelentősen elbizonytalanodtam. Túlságosan sokféle és ellentmondásos helyi történetet, történelmet ismertem meg. Érzéseim és eredményeim teljesen egybecsengtek a Gyimesben néhány hétig kutató amerikai antropológus, Cheryl Klimaszewski és kutatótársai szintézisével: ők azt húzták alá, hogyha bevonnák a helyi értékmentő folyamatokba, nem tudnának őszinte szakértői véleményt megfogalmazni arról, hogy vajon a gyimesi román, magyar vagy éppen csángó kultúrát, történelmet es identitást kellene-e örökségesíteni.<sup>5</sup> Erre a kérdésre az írásom végén még visszatérek. A felismert többszólalmúság okán elvettem tehát a korábbi oknyomozó, rekonstrukciós törekvést, és ezeket a párhuzamos, versengő performatív gyakorlatokat és értelmezéseket kezdtem el vizsgálni a gyimesi ünnepek (főleg a pünkösöd) és a lakodalom vonatkozásában. A kultúra, a helyi hagyományok ilyesfajta konstruktivisták megközelítését elsősorban a *kitalált hagyomány* elmélete, a hamis, kitalált és valódi hagyományok közötti ellentétet megkérdőjelező, 1988-as Richard Handler-i, és 2008-as Thomas Eriksen-i gondolat vagy éppen Dorothy Noyes 2009-es *Három hagyomány* című monográfiája erősítette meg bennem.<sup>6</sup> Ezek a hagyományok tárgyiasításának vizsgálatát javasolják, és rávilágítanak arra, hogy ami régi, stabil, hagyományos és a múlt által formálnak tűnik, az mindig variációt és értelmezést jelent, és hogy a múlt a jelenben mindig a folyamatos tárgyalási és alkalmazkodási folyamatok terméke. Tehát a gyimesi magyar és román kultúrát elsősorban szimbolikus konstrukcióknak, olyan egyéni, közösségi gondolkodási

<sup>5</sup> Klimaszewski, Cheryl–Bader, Gail et al.: *Studying Up (and Down) the Cultural Heritage Preservation Agenda: Observations from Romania*. European Journal of Cultural Studies XV(2012). 480.

<sup>6</sup> Lásd Eriksen, Thomas H.: *Etnicitás és Nacionalizmus: Antropológiai perspektívák*. Bp. 2008; Handler, Richard: *Nationalism and the Politics of Culture in Québec*. Madison, Wisconsin, 1988; Noyes, Dorothy: *Traditions: „Three Traditions”*. Journal of Folklore Research XLVI(2009). 233–268.

folyamatok részeinek kezdtem el tekinteni, amely során a múlt/a kultúra folyamatos újraértelmezéseken megy keresztül. A brazil antropológus, Carneiro da Cunha 2009-es gondolatait idézve, a gyimesi hagyományok, a gyimesi kultúra idézőjel nélküli tanulmányozása helyett áttértem az idézőjellel ellátott „hagyományok” vizsgálatára.<sup>7</sup> Nem a hagyományt magát kutattam, hanem a hagyományról szóló „bennszülött” narratívák és gyakorlatok felé fordult el a tudományos érdeklődésem. Az ebben a szellemiségben készült írásaimmal elsősorban azokhoz a külföldi tudományos munkákhoz tudtam hozzászólni, amelyek a pl. a különféle kulturális fesztiválok, kulturális mozgalmak hagyománykiszajátító törekvéseiről, a szellemi-kulturális örökség lokális, nemzeti és nemzetközi konfliktusairól, különféle vallási felekezetek és etnikus csoportok kulturális, politikai versengéseiről értekeznek. 2017-es gyimesi lakodalmi monográfiámat pontosan a párhuzamos versengések megértésének szenteltem.

Röviddel a lakodalmi monográfiám megjelenése után ismételten elbizonytalanodtam. Már a monográfiám megírása során is éreztem a tudáselit és a mindennapi cselekvők magánritusainak és kultúraértelmezéseinek ellentmondásait, de ekkor még mindezt elsősorban mikro- és mezovilágok különbségeinek tudtam be. Míg a tudáselit reprezentációit különbségkonstruálóknak éreztem, addig a magánemberek életvilágaiban határátlépéseket és hibriditást láttam. Az elbizonytalanodásom oka a korábbi, tárgyiasult, kiszajátított „hagyományok” (ünnepek és rítusok) iránti tudományos lelkesülésem eltúlzott fókuszának felismerése volt. Ahogy azt már a paradigmát kidolgozó Richard Handler is kiemelte, azért is problémás az ilyen irányú, hagyománykiszajátító gyakorlatok túlértékelése, mert a kiszajátító, tárgyiasító gyakorlatok mellett, ha nem is könnyedén, de találkozhatunk olyan társadalmi folyamatokkal is, amikor a tárgyiasítás, a hagyományok kitalálása irreleváns, ideiglenesen felfüggesztődik, vagy éppen a tárgyiasítással ellentétes folyamatok valósulnak meg.<sup>8</sup> Ekkor már inkább úgy láttam, hogy a tárgyiasítás diskurzusainak és gyakorlatainak érintőlegességét, ideiglenes felfüggesztését vagy irrelevanciáját magyarázó okok feltárása segíthet megérteni a hagyományok egyéb felhasználásával kapcsolatos szintén lényeges kortárs vagy akár történeti gyimesi folyamatokat. Gyimesi lakodalmi monográfiám megjelenését követő írásaimban tehát felismerve a korábban jócskán eltolódott fókusz: a performatív, kívülről jól látható, elsősorban a helyi és nem helyi érdekcsoportok által működtetett határkonstrukció, kiszajátítás mellett sokkal inkább a mindennapi szinteken megvalósuló komplex gyakorlatokra kezdtem el figyelni. Ezek a vizsgálatok vezettek a végső vagy hát, az általam végsőnek tekintett szintézisemhez. Így az általam vizsgált pünkösdi ünnepek és lakodalmak eseteiben azt találtam, hogy míg az etnikus különbségkonstrukció elsősorban a helyi tudáselit reprezentációs gyakorlatait jellemezte, az interetnikus közösségkonstrukció, továbbá a szituatív különbségkonstrukció a magánritusok és az egyéni, mindennapi diskurzusok védjegye.

De itt még a saját etnográfia módszertanának és analízisének kritikus és reflexív áttekintése nem ért, nem érhet véget. Térjünk vissza a kutatói bevonódás és a kutatók kutatóval kapcsolatos elvárásaira és igényeire. A fenti kronologikus, egyre bölcsebbnek és komplexebbnek tűnő vagy hát inkább a bölcsességet és az egyre komplexebb megértést láttatni akaró kutatási-módszertani áttekintésből kimaradtak a kutatást kísérő egyéb módszertani természetű problémák és hiányosságok. Az etnográfira és a kutatói analízisre, illetve magára az interetnikus kutatásra reagáló saját, illetve a helyiek által megfogalmazott kritikák és elvárások. A kutatásom legelején,

<sup>7</sup> Carneiro da Cunha, Manuela: „Culture” and Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights. Chicago, 2009.

<sup>8</sup> Handler, Richard: *i.m.*

2005-ben, a 2004. december 5-ei kettős állampolgárságról való magyarországi népszavazás eredménye miatt (a népszavazás az alacsony részvétel miatt érvénytelen lett) egyfajta kollektív büntudattól vezérelve próbáltam a gyimesi magyarok identitásküzdelseit megírni és megérteni. Büntudatot éreztem akkor is, amikor sok évvel a gyimesi magyar kutatás megkezdése után – a szakirodalom és az új etnográfiai adatok fényében felfedeztem a helyi kultúra román és magyar összefonódásait. A román kultúra iránti újfajta lelkesedésem és figyelmem háttérében egyértelműen a saját kutatói pozícióm, magyar kutatói létem, a korábbi elfogultság és egyoldalúság, a kutatás hiányosságainak felismerése is állt. Tehát újfent egy erős kompenzációs igény is szerepet játszott mindebben. Mindezzel egy időben gyakran éreztem azt is, hogy a kutatásom új irányával elárulom a gyimesi magyar barátaimat. Gyimesi magyar ismerőseimtől gyakran megkaptam, hogy „*na, menj, beszéljess a román barátaiddal*”, megint máskor persze ők maguk is barátként, falustársként nyilatkoztak ugyanazokról az emberekről és csoportokról. Tehát a kontextusokra, és az egyes beszélgetési helyzeteket árnyaló körülményekre nagyon is figyelnem kellett, és arra is, hogy miként beszélek és írok mindezekről. Annyi bizonyos, hogy a kutatás során több alkalommal felmerült, hogy a párhuzamos és plurális etnikus olvasatokat egyaránt felmutató és elemző tudományos reprezentációim nem minden esetben feleltek meg a helyiek, bizonyos helyi érdekcsoportok elvárásainak, mert azok nem illeszkedtek az egyes hegemónikus etnikus vagy nemzeti önreprezentációk történeti-hagyományos rendszereihez. Gyakran elvárták tőlem, hogy a sokféle ellentmondásos történet közül mégiscsak válasszak ki egyet, amely szerintem a legobjektívabb, a leghihetőbb. Így például hozzám intézett kérdésként gyakran felmerült, hogy akkor vajon a pünkösdi román ünnepek etnikus-nemzeti erődemonstrációs akciók, a magyar kultúra elnyomására és elhalkítására törekednek-e vagy sem; vagy a mérleg másik serpenyőjében, valóban irredecentának tekinthetők-e a magyar pünkösdi ünnepek, amelyek a magyar kultúrához és államhoz való tartozást demonstrálják. Emellett számos olyan helyzet is adódott, amikor a kutatói megközelítés azért volt problémás, mert markánsan mást mutatott, mint a belsős, az émikus reprezentációk egyike vagy másika. Számos alkalommal kerültem bajba amiatt is, mert pl. a helyiek elvárták, hogy a saját (nem pusztán etnicizált) történeteiket emeljem ki jobban mások története helyett, illetve a saját történetük kizárólagossága mellett érveljek. Kicsit irigykedtem is Cheryl Klímaszewskiékre, akik „igazi idegenként” a többszólamúságot hangsúlyozhatták. A terepmunkám során beszélgetőtársaim, gyimesi barátaim gyakran szükségét látták annak is, hogy a különféle gazdasági, turisztikai, identitáspolitikai célú kisajátító kulturális tevékenységeiket kutatóként megerősítsem. Mivel viszonylag sok kulturális brókerrel voltam kapcsolatban, az ilyen feladatokkal gyakran megtaláltak. Ezek mindig problémás helyzeteknek bizonyultak. Ugyanis nehéz volt pusztán a kutatói objektivitás és kívülállóság-idegenség mellett érvelni. Hiszen a hosszúra nyúlt gyimesi jelenlétem miatt a gyimesiek, főként a helyi magyarok, illetve katolikusok felé elkötelezett magyarországi idegennek, alkalmanként barátoknak számítottam. Ugyanakkor az ilyen vitákban magyarországi kutatói státuszom többnyire mégiscsak segítséget tudott nyújtani, tudniillik az, hogy se gyimesi bennszülött, se romániai kisebbségi magyar nem vagyok. És így tovább. A kutatói felelősségem kérdése tehát saját magam, illetve a helyiek számára is folyamatosan terítéken volt. Retrospektíven úgy látom, hogy az egyes helyzetekben alapvetően választanom kellett aközött, miszerint segíték, és persze, miként, milyen kritikus, reflexív módon segíték, egy adott intézménynek, csoportoknak meghatározni, értékelni és legitímálni többek között azt, hogy mi is az ő kultúrájuk (s ezzel milyen más érdekeket sértek, vagy éppen keltek konfliktusokat). Vagy hogy kritikusan próbálok megérteni és értelmezni,

hogyan élnek együtt vagy éppen távolodnak el egymástól az emberek, a kultúrát olyan fogalmi eszköznek tekintve, amely segít láttatni a világot úgy, ahogyan az van. Vagy hát, ahogyan annak lennie kellene. A legtöbb esetben az előbbi utat választottam, annak minden következményével, előnyével és hátrányával.

Igen, teljes mértékben egyetértek Szakál Anna kutatói egodokumentumokkal kapcsolatos felvetéseivel. A mindenkori kutatás kereteit, módszereit és a kutatói perspektívákat meghatározó faktorok beazonosítása (beazonosíthatósága) valóban esszenciális az eredmények megértése szempontjából. Legyen szó történeti kutatásról vagy akár kortárs vizsgálatokról, a lehetséges, elérhető egodokumentumok felkutatása, feltárása és közreadása vagy éppen ezek létrehozása és transzparenssé tétele (auto-etnográfia) meggyőződésem szerint is segít(het) megérteni az eredményekhez vezető utakat, és a magukat az eredményeket.