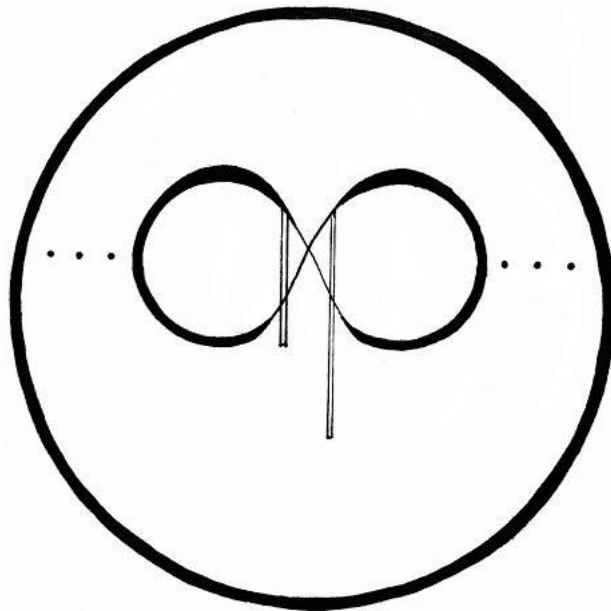


# antro-pólus



2016/01



## **FELELŐS KIADÓ**

Bakó Boglárka

## **ROVATSZERKESZTŐK**

Bejelentkezések | Székely Dóra

Fókuszban: Etikák | Pala Mátyás

Pillanatképek | Szikra Balázs

Módszertanok | Székely Dóra, Varga Zsófia

Egypercesek | Varga Zsófia

Szemle | Madácsy Tímea

## **GRAFIKÁK**

Székely Dóra

Varga Zsófia

## **TÖRDELÉS**

Szikra Balázs

## **OLVASÓSZERKESZTŐK**

Kacsó Csenge Réka

Barna Orsolya

Varga Zsófia

## **IMPRESSZUM**

Felelős kiadó: Bakó Boglárka

Felelős szerkesztők: Székely Dóra, Varga Zsófia

Szerkesztők: Madácsy Tímea, Szikra Balázs

Kiadja: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

Kiadó posta címe: 1117 Bp. Pázmány Péter sétány 1/A, 2.72

# Tartalomjegyzék

## Beköszöntők

<b>Szerkesztői beköszöntő</b> .....	8
<b>Prónai Csaba:</b> A Boglár-iskola   A Budapesti Kulturális Antropológiai Iskola lényegi vonásai .....	11
<b>Boglár Lajos:</b> Relatív viszonyaim... (öninterjú) .....	14

## Bejelentkezések

<b>Horváth Mária Ilona:</b> Tulajdonképpen alig szerkesztett terepnapló lap .....	24
<b>Kiss Máté:</b> Első lépések a terepen   Beilleszkedés az Együtt-PM aktivista közösségbe.....	26
<b>Almási-Szabó Lili:</b> Ha tél van, itt a hideg, ez így van rendjén .....	30
<b>Kiss-Pál Hanga – Tóth Katalin:</b> Amiről a Felvi.hu-n nem beszélnek...   avagy milyen lehetőségeket rejt karunk kulturális antropológia képzése hallgatói számára .....	33

## Fókuszban: Etikák

<b>Pala Mátyás:</b> Néhány (etikai) kérdés az antropológiai filmezésben.....	42
<b>A. Gergely András:</b> Kutatásetika és et(n)ikai kutatások – hiány, avagy legitimitás?   Félkör-ív a Holokauszt-kutatások körül is .....	50
<b>Varga Zsófia:</b> A kulturális antropológiai írás etikája.....	72
<b>Horváth Mária Ilona:</b> „Gyere, persze, hát eddig is jöttél!”   Szerepdilemmák egy terepmunka kezdetén.....	80

## Pillanatképek

<b>Murányi Veronika:</b> Kaszások sziesztája.....	90
<b>Almási-Szabó Lili:</b> Piacolás.....	93
<b>Papp Richárd:</b> Vízrel irt valóság.....	96
<b>Tesfay Sába:</b> Találkozás.....	98

## Módszertanok

<b>Madácsy Tímea:</b> Hercule Poirot az antropológus szerepében   Egy játékfilm lehetséges antropológiai értelmezése .....	102
<b>Bakó Boglárka:</b> „... hát ilyenek vagytok ti, magyarok...”   Párbeszéd, kapcsolatok és viszonyok a terepmunkában .....	122
<b>Káplán Szofia:</b> A kutatás terei   A szent és a profán .....	151
<b>Szabó Miklós:</b> „Fölsír a hat, de mire mégy?”   Megismerés és igazság problematikája a genocídium példáján keresztül.....	159
<b>Székely Dóra:</b> Akik azért mennek, hogy menjenek   Egy „még nem létező” terepmunka módszertana.....	179

## Egypercesek

<b>Papp Richárd:</b> Sanghaj utcáin.....	192
<b>Pala Mátyás:</b> Egy „életútinterjú” .....	195
<b>Szikra Balázs:</b> Egy az áldozatok közül.....	196
<b>Madácsy Tímea:</b> Leszantropológus.....	198

## Szemle

<b>Publikációs felhívások</b> .....	202
<b>Pályázati felhívások</b> .....	204
<b>Konferencia ajánló</b> .....	206
<b>Olvasható</b> .....	210



# **Beköszöntők**

a kulturális antropológia jellege | folyóiratunk célja | a Boglár-iskola |

Boglár Lajos öninterjú

## Szerkesztői bevezető

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Karán az 1990-es évek elején Boglár Lajos vezetésével megindult a kulturális antropológia egyetemi szintű oktatása. Szakunkon az elmúlt 25 évben számos hallgató ismerhette meg a kulturális antropológia elméleti rendszerét és módszertanát. Ez az empirikus kutatási módszer lehetővé teszi a társadalmi szerveződés és a kultúra mély rétegeinek közvetlen, tapasztalati úton való megismerését és értelmezését. Az antropológiai tanulmányok során a hallgatók elsősorban egy *látásmódot* sajátíthatnak el. Ha ezt a látásmódot címkékkel szeretnénk ellátni, akkor három legfontosabb tényezője a *holisztikus értelmezés*, a *kulturális relativizmus* és az *empírián* alapuló megismerés. Ez nem köthető szorosan iskolákhoz vagy irányzatokhoz, éppen azért, mert mindenhol jelen van, így tekinthető egy összefogó antropológiatudományi jellegzetességnek.

A „miért” és a „hogyan” az antropológus nagy kérdése, nem pedig a „mi” és a „ki”, melyek csupán a tények megismerésére szorítkoznak, és nem szólnak a mögöttes tartalomról, az indíttatásokról és azokról a mozgatórugókról, melyek a tényeket egy értelmezhető történetté formálják a kutató és az olvasó számára egyaránt. Az antropológusnak semmi esetben sem tiszte az „igazságot” kutatni, hiszen már maga a fogalom is ingoványos talajon mozog. A célja kisebb részmegállapításokat és lehetséges értelmezési módokat felmutatni, melyek segítségével lehetnek másoknak is a tisztábban látás és a megértés folyamatában. A legfontosabb, hogy képesek legyünk átlátni olyan összefüggéseket, melyek mélyen a felszín alatt húzódnak, hogy minden esetben értelmezni tudjuk az „igazságként” feltételezett „tényeket”, és azoknak egymáshoz való viszonyát.

Az antropológia tudománya igen sokrétű, hiszen egy antropológiai kutatás magában foglalhatja a történelemtudomány, szociológia, néprajz, filozófia, pszichológia vagy éppen az esztétika által megfogalmazott és körüljárt témákat és kutatásokat; tehát felhasználhatja vagy éppen kiegészítheti az egyéb tudományok által feltárt ismereteket. Az antropológia tehát, bár módszertanában és látásmódjában elhatárolható e tudományágaktól, kutatásának *tárgyában* mégis mindegyikkel közös – vagyis közös az a vágy, mely a *kultúra* és az *ember* megismerésére és megértésére irányul. A határok azonban képlékenyek, így nehéz lenne egy definíciót megfogalmazni, és nem is feltétlenül szükséges. Könnyebb talán azt megfogalmazni, hogy mik a jellegzetességei.



„Az antropológia egyszerre általános, szertelenül becsúszó (az „ember” tudománya), ugyanakkor partikuláris és szedett-vedett, sajátosan rögeszmés (kamaszkori beavatási szertartások, ajándékcserék, rokonsági terminológia) – szóval sohasem volt világos se az antropológusok, se mások előtt, hogy valójában mivel is foglalkoznak. Se módszerével, se tárgyával nem definiálható.” – írja Clifford Geertz, amerikai antropológus (Geertz 2002).

A kulturális antropológia így tehát sokszínű tudomány, módszerében változatos, elemzésében sajátos anyagot ad. Egységes megközelítésében (hiszen a megismerés vágya az, mely mindenkit hajt) és különböző látásában, elemzésében, mélységében (hiszen más módon és más mélységekben jut el a megértésig).

„A homályos képet örököltük: – írja Geertz – valóban hiányoznak a világos körvonalak és a jól meghatározható célok, bármilyen buzgón próbálják is egyesek elrejtetni ezt a tényt. Lehet, hogy ez botrányos; de az is lehet, hogy éppen ez az erősségünk.” (Geertz 2002)

A kulturális antropológiai terepmunka sajátossá lett anyaggyűjtésében, hiszen ez szituációfüggő: bizonyos helyen, bizonyos kulturális rendszerek által meghatározott, bizonyos társadalmi csoporthoz tartozó kutató és ugyanazon a helyen, valamilyen társadalmi csoporthoz tartozó adatközlő közötti párbeszédre alapul. Ezért az antropológiát egyfajta diskurzusnak, a történetmesélés egyik műfajának lehet tekinteni (Bruner 1999).

Az antro-pólus kulturális antropológiai folyóirat ebben a „műfajban” közöl szövegeket. Írásokat kutatási eredményekről, beszámolókat a terepről, interpretációkat a terepekhez alakított módszerekkel gyűjtött anyagok nyomán és a mindennapi antropológiai megfigyelések rövid történeteit az ELTE Társadalomtudományi Kar Kulturális Antropológia Tanszék diákjainak és oktatóinak tollából. Az írások lehetőségeket vázolnak fel a kutatási utakra és utakat mutatnak az értelmezésekre, kultúrák megértésére, tolmácsolására.

A félévente megjelenő antro-pólus kulturális antropológiai folyóirat írásainak célja, hogy megmutassa, mi az, amit egy kulturális antropológus-kutató „... lassanként magára szed, miközben évek hosszú során át megpróbálja kiókumlálni, mi is lenne ez, és hogyan is kéne művelni...” (Geertz 2002).

A „homályos kép” így tisztul ki, a „körvonalak” így válnak láthatóvá, a „célok” így lesznek egyértelműek. Ez válik „erősségünké”: értelmezését adni a körülöttünk levő változó világ apró részleteinek, tolmácsolni a „rejtőző” közösségek jellegét, megértetni, hogy az emberiség nagyobb jólétét szolgáló szélesebb társadalmi „igazsághoz” az út csak más kultúrák szolidáris együttműködésével építhető ki (Casa-Nova 2009:111).

## Felhasznált irodalom

1. Bruner, Edward M. (1999): Az etnográfia mint narratíva. In: N. Kovács Tímea (szerk.) A kultúra narratívái. Kijárat Kiadó, Budapest, 181-197.
2. Casa-Nova, Maria José (2009): Etnicitás, nem, iskolázottság. Duna Palota Kulturális KhT, Budapest
3. Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, Budapest
4. Geertz, Clifford (2002): Diszciplínák (A kulturális antropológiáról), Magyar Lettre Internationale 18. Online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre47/geertz.htm>

Prónai Csaba

## A Boglár-iskola | A Budapesti Kulturális Antropológiai Iskola lényegi vonásai

Vajon miben foglalható össze Boglár Lajos iskolája? Létezik-e valamilyen egyedi jellegzetessége?

A *Budapesti Kulturális Antropológiai Iskola* nem arctalan, csak azok számára tűnhet annak, akik nem veszik maguknak a fáradságot, hogy egy alapos kutatásba kezdjenek annak érdekében, hogy feltáruljon előttük annak sajátossága.

A Boglár-iskola első 15 évének az egyik meghatározó vonása, hogy nem egyetlen irányzat uralja, hanem az irányzatok sokfélesége, egymásmellettsége jellemzi. Ez – megismétlem – nem arctalanság, hanem sokarcúság, aminek követelményét Boglár Lajos explicite így fogalmazta meg: „Rettegek attól, ha valaki azt tanítja, hogy ez vagy az az izmus vagy elmélet az egyedül célravezető” (Csáky idézi 1994:218). És így: „Nekünk eklektikusoknak kell lennünk. Én nem engedhetem meg, hogy a munkámat alárendeljem egyetlen elméleti iskolának. (...) Nincs olyan kulcs, amely minden zárat felnyit. Az csak álkulcs lehet. Ha én egyetlen iskolához vagy eszméhez leszegődnék, akkor álkulcsot tartanék a kezemben. Tehát nekem olyan kulcscsomóm van, amin rengeteg kulcs van” (Csáky idézi 1994:219-220).

Ez a fajta „nem csak egyetlen izmus melletti elkötelezettség” jellemzi Boglár Lajos egész munkásságát. Sozán Mihálynak<sup>1</sup> van egy kéziratban maradt tanulmánya, amelyben Boglár Lajosnak egy 1970-es írását elemezve próbálja megragadni a magyar antropológus sajátosságát. Ebben arra a következtetésre jut, hogy annak újszerűsége éppen a magyarázó modellek sokféleségében rejlik.

Ezt a szemléletet valósította meg Boglár Lajos a kulturális antropológia szak vezetése során is. A frissen megindított képzésbe a tudományos világ különféle irányzatait képviselő kutatóit vonta be. Így például Hofer Tamást, akinek Fél Edittel közösen akkor

---

<sup>1</sup> Sozán Mihály fiatalon emigrált az Egyesült Államokba és ott lett antropológus. Ő írta a magyar néprajz történetének első monográfiáját (ld. Sozan, Michael: *The History of Hungarian Ethnography*, Washington, D.C., University Press of America, 1977; vö. Hofer Tamás: Sozán Mihály, 1938-1987, *Ethnographia*, CII. évfolyam, 1991/3-4, 358-361. (361. old)

még csak angolul publikált *Proper Peasants*je rendszeresen szerepelt az amerikai antropológiai szöveggyűjteményekben. Niedermüller Pétert, aki aztán a berlini Humboldt Egyetem professzora lett. Hoppál Mihályt és Sárkány Mihályt, akik a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének voltak a főmunkatársai. Kunt Ernőt, aki később a miskolci Vizuális és Kulturális Antropológia Tanszékot megalapította; Borsányi Lászlót, aki Kunt Ernő halála után a miskolci tanszék vezetését átvette. Fejős Zoltánt, aki a budapesti Néprajzi Múzeum főigazgatója lett, valamint A. Gergely Andrást, aki a Magyar Tudományos Akadémia Politikatudományi Intézetének kutatója.

Másrészt ugyancsak az eklekticizmust erősítette azzal, hogy a budapesti tanszékre külföldi antropológusok sorát hívta meg előadni, illetve látta vendégül. Amerikából Clifford Geertz-öt, Donna Goldsteint, Hollós Maridát, Darvas Évát, Östör Ákost, Timothy G. Roufsot és Barbara Westet. Angliából Andrew Canessát, Benno Grzimeket, Joanna Overinget és Michael Stewartot. Dániából Jonathan Matthew Schwartzot. Franciaországból Isabelle Daillant, Jacques Galliniert, Losonczy Annát, Patrick Manget-t és Zempléni Andrást. Németországból Franz Faustot, Mathias Laubschert és Hilda Linket (Csáky 1994). Romániából a csíkszeredai Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport tagjai közül Bíró A Zoltánt, Bodó Juliannát, Gagyi Józsefet, Magyar Vincze Enikót és Magyar Nándor Lászlót. Svájcban Gerhard Baert (Kézdi 2008).

Az eklekticizmus szintén a Boas-iskola analógiáját kínálja, melyet Paul Radin szintén a boasi megközelítés egyik sajátosságának tart (Radin 1933). Emellett további más jellemzőket is párhuzamba állíthatunk azok közül, amelyeket Marvin Harris sorol fel híres *The Rise of Anthropological Theory*-jében. Ahogy Boasról, úgy Bogláról is elmondható, hogy „a tiszta indukciónak egy sajátosan felfogott elképzelését követte és ezt adta át az őt követő generációnak. Számára ez egy hitvallás volt (...). Az volt a küldetése, hogy megszabadítsa az antropológiát az amatőröktől és a karosszék-antropológusoktól úgy, hogy a szakmaiság minimum attribútumává és központi tapasztalatává az etnográfiai terepkutatást tette” (Harris 1968:250).

„Mi (...) nagy hangsúlyt helyezünk a terepmunkára, és azt szeretnénk, ha a diákjaink ezen a bázison építenék fel elméleti tudásukat. (...) Ez a szakma nem jött volna létre, ha Malinowski, Boas, Mead és társaik nem a terepmunka nyomán találják ki elméleteiket. Mint ahogy Clifford Geertz is elképzelhetetlen Marokkó és Bali nélkül” – mondja Boglár (Csáky idézi 1994:218).

A radikális empiricizmusnak és az indukcionizmusnak ezek a boasi vonásai megtalálhatóak Boglár Lajosnál is. Nem véletlen, hogy az amerikai antropológus magyar

nyelvű válogatott tanulmányait éppen ő szerkesztette, és ő írt hozzá előszót is. Ebben kijelöli a Boas-iskola – Boglár is használja ezt a kifejezést (Boglár 1975) – nagy történeti általánosításokkal szemben elfoglalt tudománytörténeti helyét. Boas „inkább elmerült a terepmunkában, a tények feltárásában és összegyűjtésében”, mintsem, hogy elfogadta volna „a XIX. század második felének mechanikus evolucionizmusát”, írja Boglár (Boglár 1975:8).

A Boglár-iskola 1989/1990-es megalapítása egyértelműen egy ilyen amerikai típusú, résztvevő megfigyeléses terepmunkán alapuló kulturális antropológiát jelent, 100 évvel Boas után.

## **Felhasznált irodalom**

1. Boglár Lajos (1975): Előszó. In: Franz Boas: Népek, nyelvek, kultúrák. Válogatott írások. Gondolat Kiadó, Budapest, 5-12.
2. Csáky Marianne (1994): Interjú Boglár Lajossal. Budapesti Könyvszemle VI 2, 214-221.
3. Harris, Marvin (1968): *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell
4. Hofer Tamás (1991): Sozán Mihály, 1938-1987, *Ethnographia* CII 3-4, 358-361.
5. Kézdi, Nagy Géza (2008): A magyar kulturális antropológia története. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 11-44.
6. Radin, Paul (1933): *The Method and Theory of Ethnology*. New York/London: McGraw-Hill Book Company
7. Sozan, Michael (1977): *The History of Hungarian Ethnography*. Washington, D. C.: University Press of America

Boglár Lajos

## **Relativ viszonyaim... (Öninterjú)**

Először azt elméletről:

Amikor 1968 augusztusában nyolc hónapos venezuelai tartózkodás után Budapestre érkeztem, még hetekig a piaroa indiánok között átélt élmények hatása alatt voltam, és nem tudtam felfogni barátaim politikai ("Mit szólsz a diáklázongásokhoz?") és kulturális nyüzsgését ("Láttad a Beckett darabot?").

Idegenné vált a megszokott közeg... Elfelejtettem könyvcímeket, telefonszámokat, de fülemben visszhangzott Hatopa mágikus csörgővel kísért mitikus éneke, és magam előtt láttam Tuna vehemens beszámolóját a vaddisznók elejtéséről...

Hasonló érzelmi folyamaton esett át tanítványom, aki nem akarta lemosni a testéről a festéknyomokat, törzsi beavatásának szimbólumait - szorongva figyelte, miként kopik magától a cinóberszín...

Az indiánok hónapokon keresztül adták át ismereteiket, és arra tanítottak, "nekik-róluk" írjak, fotózzak vagy készítsék filmet, tehát tőlük távol is gondoljak rájuk. Ezt a máig ható sajátos 'enkulturációt' semmiféle elmélet nem helyettesítette sem az utazás előtt, sem pedig utána...

Azért kell ezt hangsúlyozom, mert találkoztam a terepen (értsd: az őserdőben) olyan kollegákkal, akik a kutatóútra kétszáz antropológiai könyvet vittek magukkal, hogy - az indián kunyhótól harminc méterre levő -háromszobás sátruk egyik helyiségében (hangsúlyozom 30 méterre egy indián kunyhótól, ahol hét család élte hétköznapi vagy ünnepi életét) - olvassák Lévi-Strauss vagy Turner elméleti munkáit! Az adott área szakirodalmát ugyanakkor nem olvasták, "nehogy más szerzők befolyása alá kerüljenek."

Alighogy Budapesten kicsomagoltam, felkértek, írjak a neves magyar folklórkutató születésnapjára készülő Festschriftbe. Heteken át, minden este betöltötte a kunyhót a piaroa sámán mitikus éneke, amit más elbeszélők nappal mesékkel és igaz történetekkel fűszereztek. Nekifogtam, hogy leírjam a frissen hallott és látott orális alkotásokat: hiszen előadásuk néha valóságos performance volt, rögtönzések színezték és bontották meg a kötött formákat. Gondoltam, ez tanulságul szolgálhat minden európai folklórkutatónak, hiszen kiderül: mennyire érzékenyek a törzsi közösségek a változásokra, és mennyire merev a tradicionális "story-telling".

A tanulmány megíródott, annak rendje és módja szerint megjelent, angol nyelven. A különlenyomatokból több külföldre került, többek között egy amerikai kollegához, aki

megígérte, értékelést ír a dolgozatról. Amiért most az egészet említem, kollegám elemzésének a lényege, mégpedig, hogy kimutatta: tanulmányom szövegében " legalább huszonöt különböző irányzat" jelenik meg.

Meg kell mondjam: az általa felsorolt iskoláknak még a feléről is alig halottam, nemhogy alkalmaztam volna ("gondolta a fene!"). Igyekeztem felvilágosítani bírálómat, hogy maga a sokrétű-sokértékű valóság teremtette a különböző aspektusokat, nem pedig egy teoretikus háttér.

Többek között ezek jutnak eszembe, ha megkérnek, hogy antropológiai elméletekkel foglalkozzam, akár szóban, akár írásban. A kulturális relativizmus kérdésével is így állok: ha nem látom a pragmatikus indokot, a kérdés visszhangtalan bennem - negyven év terepmunkával a hátam mögött elmondhatom: a magammal hozott együttérzési készség és objektivitásra való törekvés együttesen segített ahhoz, hogy egyenértékűnek fogjam fel a különböző kultúrákat, és ez segített a közösségek megértésében - nem pedig az elolvasott elméleti irodalom.

Más a helyzet az adott esetben vizsgált embercsoporttal, arról igyekszem mindent szakirodalmat elolvasni (lásd a "Fekete könyvet": első terepmunkámnál használtam ezt a füzetet: amelybe monografikus szerkezetben mindazt beleírtam, amit a szóban forgó közösségről, áreáról olvastam. Ezt a kézikönyvet azután a kutatóút végén megmutattam a "vendéglátóknak", és megbíráltattam velük.

Egyúttal a saját megfigyeléseimet is kontroll alá helyeztem, megteremtve, legalább is törekedve erre, hogy az émikus és az étikus szemlélet egyensúlyba kerüljön (a piaroák megjegyzéseit a Wahari című kötetben lábjegyzetként közöltem).

A terep, a valóságos közeg irányította (és irányítja) viselkedésemet: hogy ez mennyire sikerül, abból szoktam lemérni, hogy távozáskor elhalmoznak kérésekkel - tehát visszavárnak.

A kultúra "globális" megismerésére való törekvés mögött kifejeződik az aggály, hogy ha nem figyelek minden jelenségre, honnan tudhatom, melyik a "lényeghordozó"? Ebbe belejátszhatott két tényező, egyrészt egy újabb aggodalom, és pedig, mivel Kelet-Európából indulok Dél-Amerikába - manapság elképzelhetetlen nehézségek árán - kérdés, eljutok-e oda még egyszer? Tehát nem engedhetem meg azt a luxust, hogy a kultúrának csak egy-egy aspektusát - például csupán a mítoszokat vagy csak a rokonsági rendszereket - vizsgáljam, másrészt pedig fontos tényező, hogy első terepmunkáim kiinduló bázisa a Néprajzi Múzeum volt, általános feladatunk pedig, hogy "lehetőség szerint a kultúra teljes etnográfáját, minden szeletét igyekezzünk dokumentálni".

Szakmai gyakorlatommá vált, hogy hosszú évekig vizsgáltam egy-egy indián közösséget, és végül minden évtizedre esett egy-egy etnikum feldolgozása (60-as évek: nambikuara törzs, 70-es évek: piaroa, 80-as évek: guarani, 90-as évek: wayna, újabban pedig megkezdve kutatásaim történetének ötödik évtizedét, brazíliai magyar emigránsok leszármazottai és a botokudo indiánok).

A megismerés folyamata ez: szakirodalmi felkészülés, terepmunka, majd hosszas töprengések, elemzések, többszörös "feed-back" a helyszínen, összehasonlítás és végül kísérlet valami értékteremtő feldolgozásra (s nem csak az írott formában, hanem kiállítások rendezésével, filmek bemutatásával, stb.).

Külföldi kollegák vetették fel a kérdést, ha ennyi időt szánok egy törzsi törzsi "szerelemre", lehetséges-e az intenzív szubjektivitás mellett bármiféle általánosítás? Eljuthatunk-e egyetemes érvényű értékekhez összehasonlítás nélkül? A válaszom igen egyszerű: minél nagyobb tereptapasztalattal rendelkezünk, annál nagyobb a valószínűsége, hogy meglássuk/megtaláljuk az egyes mögött az általánost, hiszen éppen a több tapasztalat birtokában vagyunk képesek kiemelni a különöst, a sajátost, a lényegét hordozót a jelenségek láncolatából. Gondoljunk a "mozaikmódszerre": ha megtaláltuk az adott társadalom életében a "legfontosabb dolgot", arra fókuszálva rakjuk hozzá a többi mozaikot (igen csak leegyszerűsítve a példatárat, terepmunkáim során az egyes csoportoknál a következő "dolgokat" találtam: a nambikuaráknál a "mozgatóerő" a változó évszakokhoz való adaptációs készségben rejlett, a piaroák esetében a "mitikus motor" a szezonális közösségi rítus-sorozat volt, a guaraniknál pedig az "adaptív értékrend" kialakulása stb.).

Franz Boasról:

Egyetemi tanulmányaim során olvastam Boas írásait, és közreműködtem egy munkájának fordításában: munkásságával alaposabban akkor foglalkoztam, amikor a Gondolat Kiadó a 70-es évek elején megkért, hogy készítsek művei alapján egy válogatást (lásd az 1973-as Népek, nyelvek, kultúrák című könyvet).

Az egyetemi éveim (1948-1953) alatt, függetlenül attól, hogyan értékeltük Boas anti-rasszista fellépését, terepmunkáit nem sok haszonnal forgattuk. Az 50-es években létrejött "Budapester Schule" (amelyet Vajda találóan - afrikai mintára "Buschschule", azaz bozótiskola néven emlegetett) tagjai közül csak a cseh kollegák, L. Holy, és M. Stuchlík jártak terepen, a budapestiek csak könyvtárakból és múzeumi gyűjteményekből merítették ismereteiket. Az általános teoretikus érdeklődés mellett a tanult és művelt elemzési módszereink közelebb álltak - minden kritikai hozzáállás ellenére - a "bécsi iskolához",



mint bármely más irányzathoz. A Vajda-iskola elsősorban összehasonlító etnológiát művelt, egy-egy kulturális jelenség sokoldalú megközelítése (lényeg és jelenség dialektikája jegyében) jelentette az általánosításra való törekvést. A bezártság és elzártság kényszere is odahatott, hogy egyre cizelláltabb módszerekkel végeztünk - mindmáig meghatározó értékű - rítus-elemzéseket.

Hangsúlyozom, akkor még nem estem át egy vérbeli terepmunka nyújtotta szakmai beavatáson: ezért a kultúra terepen való megközelítésének boasi (vagy bármilyen más) módja merő absztrakció maradt.

A kulturális relativizmusról és Franz Boas koncepciójáról, a rasszelmélet kérdéséről, kiterjedt terepmunkáiról könyvtárnyi írás jelent meg. Legutóbb Lewis (2001) publikált igen alapos és több bíráló által kiegészített tanulmányt a *Current Anthropology* hasábjain. Ha össze kellene foglalnunk Boas munkásságának máig is ható tanulságait, a következőket kell elmondanunk: egyik alapvető koncepciója szerint a kultúrák túlságosan összetettek ahhoz, hogy történetileg teljes értékű és egyetemes érvényű felmérést végezhessünk, ezért a kutatást jól körülhatárolt és lehetőleg kis méretű területekre (áreákra) kell összpontosítanunk. Ez a tudatos törekvés ahhoz vezetett, hogy Boas iskolájának módszerei finomodtak, és egyúttal ahhoz is, hogy hívei ragaszkodtak az első kézből való adatokhoz - abszolút értéket adva a terepmunkának.

A kulturális relativizmust máig érzékelhető hatása ellenére, sokan kritizálják: Erről az a véleményem, hogy a kutatástörténet egy-egy szakaszának - s ez vonatkozik az elmúlt másfél évszázadban keletkezett más antropológiai fogalomra és elméleti princípiumra is - valós antropológiai értékelését és bírálatát csak akkor végezhetjük el, ha a szóban forgó fogalmat, elvet (vagy iskolát) a maga történeti (társadalmi, tudományos) kontextusába elhelyezve tanulmányozzuk - megismerve az adott korban betöltött funkcióját. Erre tett kísérletet Marvin Harris (1969: 250-318).

Gondoljunk csak a "kultúra" definícióinak "történetére"! Nem lehet véletlen, hogy a felgyorsult kommunikáció és az információ-áramlás következtében hány változat született. Tylor 1871-es kultúra-definíciója egészen 1903-ig "uralkodott", de 1903 és 1916 között már 6 meghatározás született, 1920 és 1940 között pedig már 56 definíció volt forgalomban, a negyvenes években már legalább 100 definíciót adtak közre.

Helyezzük el Boas tevékenységét ebbe a korszakolásba, és láthatjuk, hogy az ő idején számot tevő terepmunkáról aligha lehetett beszélni. Csak sejteni lehet, de követni nem, mi történt Kroeber és Kluckhohn 1952-es összefoglalását követő fél évszázadban.

Egy nyilvánvaló: a sok változat elsősorban annak következménye, hogy

sokszorozódtak a kutatások, élénkebb lett a tudományok közötti kommunikáció.

A 19. század evolúciós elméletének termékeit írásokból rekonstruáljuk, és manapság úgy véljük, hogy a szimplifikáló doktrínák béklyóba fogták a gondolkodást: bár kétségtelen, hogy a kulturális jelenségeknek a kész és leegyszerűsített sémákba való szorítása - a minimális információk ismeretében - gyors eredményeket hozott, ha a meglevő spekulatív sémákba szorították azokat. (Elég csak a diffúzió híveinek heliolitikus kultúráira gondolnunk - Ezek Morgan fejlődéstáblázatának azonos "fokán" helyezkedtek el. - Nem kellett sokat gondolkodni, a doktrína mindent megoldott.)

A korabeli etnográfiai ismeretanyag valóban szegényes volt - nyilvánvalóan nagyobb teret kapott a spekuláció (erre manapság is van példánk, és nem csak az evolúció jegyében).

Visszatérve Boashoz: ő úgy vélte, nincs elég adatunk ahhoz, hogy egyetemes érvényű törvényeket megállapítsunk, olyanokat, amelyek az emberi kultúrákat irányítanak. Boas hangsúlyozta a kultúrák mérhetetlen változatosságát, és előtérbe helyezte a partikularizmust, mondván: a kulturális jelenségeket saját társadalmuk kontextusában kell tanulmányozni. Azt a dialektikus tételt is megfogalmazta, hogy nagy mennyiségű adat összegyűjtése után a kulturális változás törvényei önmaguktól megjelennek. Tudjuk azonban, hogy a végtelen mennyiségű adathalmaz önmagában nem biztosíték arra, hogy magyarázatot kapjunk pl. a kultúrák változataira.

Boas és megannyi tanítványa műveikkel mondtak ellen a 19. századi evolucionizmusnak, vagy az ún. "spekulatív történelemfelfogásnak", hangsúlyozva, hogy minden egyes kultúrát holisztikusan kell kutatni, és nem szabad elhamarkodott általánosításokat levonni. Az antropológiai terepmunka növekedése, Malinowski tevékenységének és a brit strukturalista-funkcionalista iskolának a hatása serkentette azt a tendenciát, hogy a kultúrák módszeres vizsgálatával megértsék az adott társadalmi rendszer és világkép belső logikáját. Ennek egyenes következményeként kezdték antropológusok védelmükbe venni az őshonos népeket, harcoltak a Nyugati etnocentrizmus és a rasszizmus ellen. Érveik között szerepelt, hogy minden társadalomnak és minden kultúrának megvan a maga racionalitása és koherenciája, amelynek jegyében értelmezhető szokásai és képzetei. A kulturális relativizmust részben azért "vezették be", hogy bírálják a rasszizmust és az etnocentrizmust.

Renteln (Renteln 1988: 62) szerint tudomásul kell vennünk, hogy a kultúra építése "automatikus, kritikátlan percepciókhoz" vezet: az egyének többnyire nem tudják, hogy ezek a jelenségek kultúrafüggők. Boas bírálói közül a legnyersebben Leslie White fogalmazott, aki szerint Boasra jellemző "a tervszerűtlen zagyvaság filozófiája" (1943: 355), de gyakran szóltak a bírálatok arról is, hogy a kutató "megemészthetetlen kwakiuti bogyó-recepteket közöl" (Lewis 2001: 381).

A tudománytörténeti koncepciók bírálatáról:

Sajátosnak tartom, hogy évtizedek elteltével - egy más közegben, más kontextusban - komolynak vélt támadásokat intéznek egykori kutatók és módszertanuk ellen, ami szerintem már önmagában is anti-antropológia, nem beszélve arról, gyanítom, azoknak lehet szükségük ezekre az aktusokra, akiknek az energiáját nem köti le a terepmunka vagy eredményeinek a feldolgozása. Az is megfordult már a fejekben, vajon miért kell a bírálóknak valakit "anti" vagy "poszt" kategóriába helyezni, azaz miért kell feltétlenül valamilyen csoportosuláshoz, "párthoz" tartozni?

Lássunk néhányat a bírálatok közül. Ezek között szerepel olyan kevésbé racionális indok is, minthogy a kognitív antropológia, bár eleinte kapcsolódott a kulturális relativizmushoz, a klasszifikáció egyetemes elveinek keresése felé mozdult el. A boasi koncepció egyik fő hibának tartják, hogy ha dogmaként kezelik, nem ad elméleti alapot ahhoz, hogy a vizsgált társadalomról le lehessen vonni összehasonlító következtetéseket, általános érvényű megállapításokat. A relativisták álláspontja szerint egy nép etnográfiai adatait informátorok vagy émikus modellek alapján kell megértenünk.

Kétségtelen, nem egyszerű feladat az univerzálíák elemzése, mivel a vizsgált társadalmak azokat gyakran adottnak veszik, ami annyit jelent, hogy nem fejeződnek ki explicit módon. Az egyetemes érvényű jelenség lokalizálása megköveteli, hogy "felfedezzük egy nép implicit filozófiáját". Sajnos, itt ismét saját megfigyeléseimre kell hivatkoznom: aki pontos etnográfát képes adni, eljuthat az etnológiához a holisztikus megközelítés elvezet a "felfedezéshez". Tíz esztendőre volt szükségem, hogy feldolgozzam a piarua kultúrát a maga "globális sokértékűségében", a guarani "esethez" hat esztendő kellett, a kettő összehasonlító elemzéséhez, pontosabban egy alapvető, kiemelt aspektusának, a mítoszok szerepének a kibontására újabb esztendők kellettek - pontosan huszónhét évvel a kutatás megkezdése után fejeztem be ezt a munkát (Boglár 1996).

Renteln (Renteln 1988: 56) is foglalkozik azzal a kérdéssel, megállapíthatunk-e kultúra-közi egyetemes érvényű értékeket? Mivel az enkulturáció oda vezet, hogy az egyének saját morális rendszerüket kedvelik, a relativista a saját értékeit magasabb rendűnek fogja tartani, ami annyit jelent, hogy a toleranciát részesíti előnyben, olyan értéket, amely egy liberális, demokratikus hagyományhoz kötődik. Renteln (1988: 63). úgy véli, ha a relativizmus egyáltalán kötődik valamilyen értékhez, az nem a tolerancia, hanem inkább az etnocentrizmus. Az objektivitást számon kérő kutatás kérdéséhez hozzáteszi, hogy a "tudományos vállalkozás, legalább is a Nyugati világban, az objektivitás alapjára épült".

A szerző (1988: 68) végül megállapítja: "a relativizmus legnagyobb hozzájárulása nem a tolerancia előtérbe helyezése, hanem az enkulturációra való fókuszálás, ami annyit jelent, hogy a relativizmus kompatibilis a kultúra-közi univerzális létezésével". Aki eddig, mint a kulturális relativizmus elkötelezettje, nem mert általános érvényű következtetéseket levonni, ezek után bátran teheti...

Le kell szögeznünk, hogy a relativizmus sok nézettel ellentétben nem konzervatív doktrína - utóbbi feltevést egy téveszme táplálta, még pedig, hogy egy kultúra elfogadott értékrendje szükségszerűen változatlan marad. Mit szóljunk a könyvtárnyi változásvizsgálatra, többek között a kultúrák érintkezéskor megszülető "adaptív értékrendhez"? Aki további kritikai észrevételekről kíván olvasni vegye kézbe a legfrissebb gyűjteményt (Rapport – Overing, 2000).

Végezetül: az elméleti vitákról, ahogyan a terepmunka módszertan kérdésében is, azt vallom - ahogyan több bölcs állítja - az a kulcs, amely minden zárat felnyit, csak álkulcs lehet! Ezért vállalom, hogy miként amerikai bírálóm, kutatásaim során "legalább 25 iskola hatása ért"!

## **Felhasznált irodalom**

1. Boas, Franz (1973): *Népek, nyelvek, kultúrák*. Gondolat, Budapest
2. Boglár Lajos (1997): *Mítosz és kultúra. Két eset. Szimbiózis*, Budapest
3. Harris, Marvin (1969): *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Th. K. Crowell Co.
4. Lewis, Herbert S. (2001): Boas, Darwin, Science and Anthropology. *Current Anthropology* 42 (3): 381-406. Chicago: WGFAR

5. Rapport, N. - J. Overing. (2000): Social and Cultural Anthropology. London - New York: Routledge
6. Renteln, Alan Dundes. (1988): Relativism and the research for human rights. American Anthropologist 90 (1): 56-72. Washington: AAA
7. White, Leslie (1943): Energy and evolution of culture. American Anthropologist 45: 335-56. Menasha: AAA

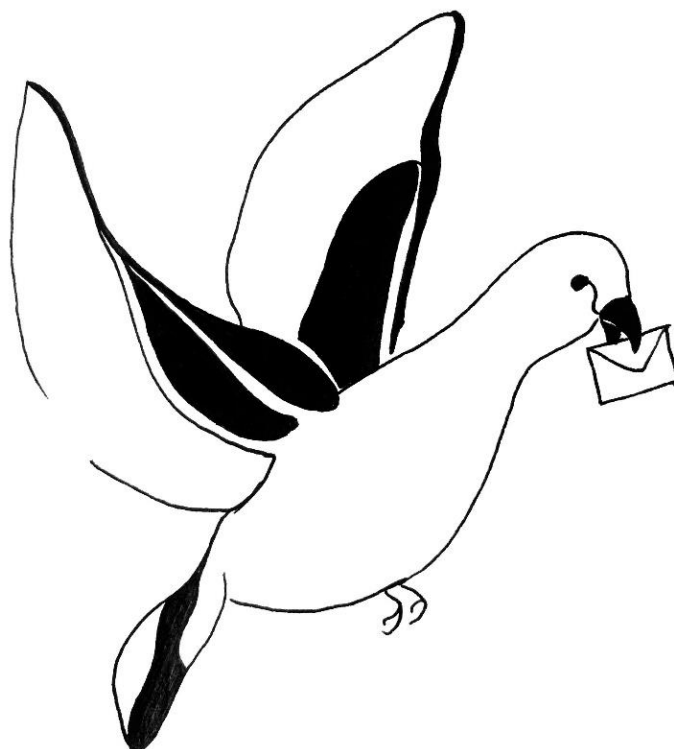
---

A szöveg Lettre folyóirat 45. szám, 2002. Nyár számában jelent meg. Köszönjük a szerkesztőségnek, hogy engedélyt adott a szöveg másodközlésére.



## Bejelentkezések

mi történik velünk, kutatókkal azon az ismeretlen „szigeten”, miután az a bizonyos lélekvesztő végleg eltűnik a horizonton | antropológia a kulisszák mögül | a terepnapló publikus részei



Horváth Mária Ilona

## Tulajdonképpen alig szerkesztett terepnapló lap

2016. 04. 12.

Bécs | Kutatóállomás Josefstadtban

**Urbanizációs kihívások és a kulturális identitás kölcsönhatása egy zsidó szervezetben**

4 hónapja vagyok itt, napra pontosan. Az első fontosabb programokon, melyeket a közösségben töltöttem, azon aggódtam, hogy hogyan fogom feloldani majd a vendégstátuszomat, hogyan leszek én itt kutató vagy akár egyszerűen csak valaki, aki ott szokott lenni minden más ráaggatott címke nélkül. Eltelt azóta jó pár hét, és azt kezdem észrevenni, hogy én vagyok az, aki belemerevedett a szerepébe. Mindig elmondom, hogy miért jöttem, és mit is csinálok itt tulajdonképpen. Ennek a „mit is csinálok tulajdonképpen” kijelentésnek már a megfogalmazásában is benne van, hogy valami nehezen megfoghatót, valami olyasmit takar, ami nem igazán elhelyezhető. Próbálok ilyenkor értelmes válaszokat adni, de sokszor érzem úgy, hogy nem győzöm meg őket arról, hogy amit csinálok, az egyrészt fontos, másrészt érdekes, harmadrészt hasznos is lehet.

Leginkább úgy érzem magam, mint a budapesti otthonom szomszédjában lakó kislány. A szomszéd kislány szalvétákat gyűjt. Mindig, ha étteremben járok Pesten, viszek neki egyet ajándékba, ezeket ő boldogan elteszi, néha előveszi, nézegeti. Tulajdonképpen én is ezt csinálom Bécsben, csak én történeteket gyűjtök, és boldog vagyok, ha hoznak nekem egyet. Még el is magyarázzák szívesen, hogy mit, miért, és miért éppen úgy, de aztán valahogy megjegyzi, hogy azért *„nagyon furcsa bogár vagy te, hogy egy másik országba költöztél azért, hogy meséljünk neked.”* És ilyenkor megint elkezdem magyarázni, hogy mit is csinálok én itt *tulajdonképpen*.

Többféle megoldással próbálkoztam, hogy mik lehetnek ezek a “a tulajdonképpen”-ek, amik egyszerre elfogadhatóak, érzékletesek, nem túl hosszúak és igazak is.

Tapasztalataim szerint a „terepmunkán vagyok”, az „antropológiai kutatást végzek”, vagy esetleg az ezeknél hosszabb és részletesebb, a kutatásomat jobban bemutató válaszok nem kielégítőek.



Az elmúlt 4 hónapban annyiszor mondtam el, hogy mit is csinállok én *tulajdonképpen*, hogy mára már inkább csak eldarálom, néha motyogok is közben, esetleg a saját szórakoztatásomra itt-ott variálom. Jelenleg nagyjából így hangzik a feleletem: „Azt vizsgálom egy Bécsben élő, zsidó felsőoktatási hallgatókat tömörítő szervezetben, hogy a fiatal értelmiségiekre jellemző nagyvárosi életforma és a kulturális, illetve vallási identitás milyen kölcsönhatásban áll”. Általában azonban a felsőoktatás angol vagy német megfelelőjénél elveszítem a figyelmüket, és amikor levegőt veszek, újra megkérdezik, hogy „*oké, de mit is csinálsz tulajdonképpen?*”.

Pont úgy érzem magam miközben felmondom a szövegemet, mint amikor fizikából kellett felelnem gimnázium elején. Kényelmetlen helyzet ez is, mert most is bizonytalan vagyok a “helyes” válaszban. Márpedig úgy tűnik, amit az ember *tulajdonképpen* csinál, abban sosem lehet bizonytalan. A bizonytalanságot pedig a kérdezők azonnal megérik, a hosszú hónapok munkájával kidolgozott válaszat félresöprik azonnal, hiszen amit az ember *tulajdonképpen* csinál, annak éppen az a különös természete, hogy magabiztosan, tudatosan, (esetleg titokban) csinálja. Én viszont az elmúlt 4 hónapban egyre kevésbé vagyok magabiztos. Talán már nem is azt kutatom, amiért eredetileg idejöttem. Talán már nem is kutatok tudatosan valamit, csak itt vagyok és figyelek. Minden egyes nappal valami más tűnik fontosnak, egy eddig nem látott szokás, egy eddig nem hallott szó tűnik izgalmasnak és jelentősnek.

Azon az igyekezeten túl, hogy megtaláljam a helyem a közösségben, valamint, hogy ők is el tudjanak helyezni engem maguk között, az a kérdés merült fel bennem, hogy nem éppen itt kezdődik-e az antropológia.

Pár napja találkoztam egy taggal, akivel eddig nem, és megkérdezte ő is, hogy mit csinállok én itt *tulajdonképpen*. Én vettem egy nagy levegőt, és belekezdtem a szokásos monológomban, de türelmetlenül félbeszakított: “*Ja nem, én arra gondolok, hogy miért bambulsz magad elé egyedül a konyhában, a teremben van süti.*”

Azóta kicsit kevesebbet aggódom azon, hogy mit is csinállok itt *tulajdonképpen*. Már csak azt nem tudom, hogy a teremben lévő süti elfogadható válasz lehet-e arra, hogy miért is jöttem el én otthonról úgy igazából.

Kiss Máté

## Első lépések a terepen | Beilleszkedés az Együtt-PM aktivista közösségébe

*„Alighanem a legtöbb, amit remélni lehet,  
hogy az embert ártalmatlan idiótának tartsák,  
akinek valami hasznát is veheti a falu.”*

*/ Nigel Barley /<sup>1</sup>*

A fejezet indító idézeteként kölcsönzött önironikus megállapítás az olvasónak is érthetővé teszi, miként is gondolkodhatott saját magáról, a terepen betöltött szerepéről Barley a kameruni doajók között élve. Egyben rávilágít arra a dilemmára is, hogy ha az antropológus nem egy saját világától ennyire távoli és különböző világba érkezik, hanem az általa ismert vagy ismertnek vélt környezetben vizsgálódik, vajon észlelhet-e olyan figyelemreméltó jelenségeket, amelyeket például Doajófüldön, Bali szigetén, vagy éppen a Swat-völgyben tapasztalhattak kutatók, sok esetben talán éppen a Barley által leírt pozíció miatt, netán annak ellenére. Ésszerűnek tűnik azt feltételezni, hogy a saját társadalmunk, kultúránk közösségeit sokkal könnyebben ismerhetjük meg. Számtalan antropológiai mű bizonyítja, hogy ez lehetséges, ám számolni kell nehézségekkel, melyeket nem az eltérő éghajlat, nyelvi különbözőség vagy különféle betegségek okoznak, hanem éppen a túlzott közelség, ismerősség.

A másik érzékeny pont amire Barley élesen és némi gúnnyal utal, az a törzsbe, faluba, közösségbe, pártba való befogadás problémája, ami kisebb-nagyobb mértékben, de felmerül a Trobriand-szigetektől egészen az Együtt-PM szövetség aktivista csoportjáig. Az utóbbi közösségbe való beilleszkedésem történetét következőkben vázolom röviden, mégpedig azért, mert ezen keresztül jól bemutatatható, hogy miféle akciókat, performanszokat szerveznek, továbbá néhány „egzotikusabb” körülmény is segítette a befogadás folyamatát, melyeket tanulságos lehet megfontolni. A csoport kiválasztásánál a személyes és tudományos politikai antropológiai érdeklődésem vezetett. Egyértelműen kutatói szerepként, pozícióként határoztam meg helyzetemet, ám úgy véltem, hogy a teljesebb kép felvázolásához és a megértés teljességéhez a szorosabb csatlakozás

---

<sup>1</sup> Barley 2009:64.

szükséges; a közösség természetesen tudta, hogy jelenlétem és részvételem tudományos szándékú. Az első néhány megmozdulás során inkább mint beavatott megfigyelő vettem részt, bepillantottam a kulisszák mögé, tehát előkészületekkel együtt néztem végig a különféle performanszokat.

Ebben a nézelődő szerepben voltam jelen az Erzsébet téren, mikor a szövetség azért tiltakozott november közepén, mert a tanyaprogram-fejlesztésre szánt pénzekből a Belváros is részesült. Ekkor a sajtótájékoztató mellett egy szimpatizáns néhány kecskét és birkát hozott fel saját tanyájáról, a fotósok, videósok és a napsütéses szombat délelőtt arra tévedő turisták őszinte öröme. November 18-án, hétfőn (ez országgyűlési ülésnap volt) pedig a Parlamentben volt egy sajtótájékoztató, melynek háttéréként egy, a lépcsők felett lelógatott molinó szolgált, bár itt mind a beszélők, mind az egykulcsos adó ellen tiltakozó feliratot tartók PM-es országgyűlési képviselők voltak.

Január közepén, a Blaha Lujza téren, narancsosztás révén próbálták felhívni aktivisták és képviselőjelöltek az arra járók figyelmét a fővárosi önkormányzat ételosztást korlátozó döntése ellen. Mindezen események alatt leginkább egy többé-kevésbé bennfentes riporter szerepében éreztem magam, hisz néhány apró kivételtől eltekintve (vigyáztam a lerakott táskára, míg beszélt valaki a sajtóval, vagy éppen segítettem narancsot osztani) magam nem vettem részt tevékenyen a megvalósításban, s könnyen belátható, hogy az említett példák esetében sem rajtam múltott a sikeresség, sikertelenség. Megkockáztatom, hogy a performanszok jellegéből szükségszerűen következett is, hogy ilyen szerepben találtam magamat.

Fordulópontot az a felismerés jelentett, hogy önmagában külső pozícióból történő szemlélődéssel nem sikerülhet elég anyagot gyűjtenem, egész egyszerűen azért, mert éppen az az élményszerűség hiányzik majd, ami az etnográfiai leírások sajátja. Végiggondolva a különböző lehetőségeket, jeleztem az akciók tervezését, előkészítését és megvalósítását végző PM-es ismerősnek, hogy részt vennék azokban a megmozdulásokban is, amik nem bejelentett demonstrációk, sajtótájékoztatók, hanem fontos alkotóelemük a váratlanság, merítenek a polgári engedetlenség filozófiájából, hagyományaiból, értelemszerűen megkockáztatva a rendőri fellépést, vagy más esetleges konfliktust. Nemcsak politikai akciók típusai közötti alapvető választóvonalaként jelent meg ez a kérdés, hanem számomra személyes dilemmaként is felmerült, hogy milyen mértékben legyek résztvevő, s ne csupán megfigyelő. Ennek eldöntésében fontos érv volt, hogy minden egyes megfogalmazott kérdéskörre, résztvevőként tudok érvényes, érdekes válaszokat gyűjteni, továbbá sokkal teljesebb képet kaphatok erről a világról, és ebben a világban élők életéről.

Első, ilyen szempontból komoly, titkolt, konfliktusos (illetve rendőri intézkedés lehetőségét is magában rejtő) akció, ahol magam is segédkeztem, a Lendvay utcai Fidesz székháznál zajlott, január 17-én, szombaton. Pontosabban már benti területen, hiszen az épület erkélyére felmászva tartottunk szovjet zászlókat, háttérként szolgálva egy PM-es képviselő sajtótájékoztatójának, mely a paksi atomerőmű bővítését kritizálta (kissé eufemisztikusan megfogalmazva). Ekkor, már előkészülve az akcióra, erősödött bennem a gyanú, hogy talán ez az, amit kerestem, és miközben fent álltunk a jobb napokat is látott, omladozó erkélyen, határozottan éreztem, hogy megtaláltam a megfelelő csatornát, tevékenységet, színteret, amin keresztül valóságközeli, életteli módon közelíthetem meg a témámat. S nem kizárt, hogy olyan jelenségeket is észreveszek meglelt terepemen, amelyek sem otthoni elmélkedés, sem könyvek, tanulmányok, esszék, beszámolók olvasása során sem kerülnének látóterembe.

Ám a teljes „befogadásomat” jelentő pillanat majdnem pontosan két héttel az „erkély-jelenet” után érkezett el. Ekkor, január 31-én hosszabb előkészítés, tervszövegetés után szintén Paks témájában, népszavazás kiírását követelendő, leültünk a Nemzeti Fejlesztési Minisztérium portájára némileg nehezítve a ki-és bejutást, egy molinót, illetve kisebb táblákat tartva, skandálva; majd később a meglepően nagy tűnő rendőri erő megérkezése után passzívan ellenállva (vagy inkább „ellenülve”). Természetesen a tiltakozó, figyelemfelhívó, nyomásgyakorló akciónk vége rendőri intézkedés lett, minket, résztvevőket kicipeltek, igazoltattak, előállítottak, majd szabálysértési bírsággal „gazdagodva”, nagyjából négy óra után távozhattunk egy-egy budai rendőrkapitányságról (gyakorlatilag kettéválasztották csoportunkat, és két külön kapitányságra vittek bennünket).

Tulajdonképpen attól a pillanattól kezdve, hogy beültem a rabszállító kocsiba, majd csatlakoztak hozzám a többiek, folyamatos poénkodás, viccelődés kezdődött. Rögtön kialakult valamiféle bajtársiasság érzet, és furcsa módon egyfajta fesztelenség a rácsos autóban. A közösen átélt, alapvetően nem feltétlenül pozitív élmény megalapozta, hogy az addigi inkább ismerősi, felszínes viszony radikális gyorsasággal barátivá, barátibbá váljon.

Szerencsémre az antropológusnak ilyen befogadása, nem egyedüli a diszciplína történetében, így lehetségessé válik saját tapasztalataim összehasonlítása, összemérése a tudományterület egy nagyjának tapasztalataival. Clifford Geertz Bali szigetén végezte terepmunkáját, saját leírása szerint nem túl sok sikerrel, amikor falujában, ahol kutatott, egy illegálisan szervezett kakasviadalra látogatott el feleségével együtt. Beszámolója szerint ekkor „még javában szélfuvallat stádiumban” (Geertz 1994:127) voltak, azaz úgy

tekintettek rájuk, mint akik nem léteznek, nincsenek ott. A viadalok alatt, hirtelenjében rendőrök érkeztek, mire a tömeg, köztük Geertz-ék is menekülni kezdtek, majd egy helyi, addig számukra ismeretlen férfi segítségével elhitették a rend őreivel, hogy semmi közük nincs a törvénytelen játékhoz, sőt jelen sem voltak, hiszen balinéz kultúráról társalogtak egész idő alatt. A falubeliek, menekülésükre adott reakcióját, a viselkedésükben bekövetkezett hirtelen változást így részletezi: "Hirtelen melegséggel, érdeklődéssel vettek körül az emberek, legfőképpen szórakoztatóak voltunk számukra. [...] Baliban, ha valakit ugratnak, ha viccelődnek velem, az annak a jele, hogy elfogadták. Ami a közösséget illeti, eddigi kapcsolatunknak ez volt a fordulópontja. A szó szoros értelmében véve „be”-kerültünk közéjük. Az egész falu megnyílt számunkra, valószínűleg sokkal inkább és gyorsabban, mint ahogy egyébként valamikor bárhogy is megnyílt volna." (Geertz 1994:130)

Nyilvánvalóan vannak különbségek a két eset között, hiszen nekem nem kellett menekülnöm, (sőt, éppen az üldögélés volt a „bűnűnk”) sőt, előre tudtam, tehát készültem is arra, hogy néhány órán keresztül a rendőrség vendégszeretetét tapasztaljam meg. Clifford Geertz és felesége sikeresen elkerülte ezt. Ám a közösségbe történő befogadást, egyikünk esetében a falu, másikunknál az aktivista csoport megnyílását, alapjában véve hasonló esemény idézte elő. Mindezen túl a beilleszkedés dinamikája megegyező: egyik pillanatról a másikra történt meg, Bali szigetén éppen úgy, mint egy budai kiskocsmában, röviden a „szabadulásunk” után. Az átélt élményből megsejthettem, hogy a megmozdulások ismétlődése nem feltétlenül és nem kizárólag politikai, taktikai szükségszerűség, hanem nagy szerepe lehet a csoport fennmaradásában, fenntartásában, mint újra és újra véghezvitt rítus.

## **Felhasznált irodalom**

1. Barley, Nigel (2009): Egy zöldfülű antropológus kalandjai, Feljegyzések a sárkunyhóból. Typotex, Budapest
2. Eriksen, Hylland Thomas (2006): Kis helyek-nagy témák, Bevezetés a szociálintropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest
3. Geertz, Clifford (1994): Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról. In: Uő: Az értelmezés hatalma. Századvég kiadó, Budapest, 126-170.

Almási-Szabó Lili

## Ha tél van, itt a hideg, ez így van rendjén

2016. július 14-én harmadszorra is leszálltam Santiago de Chile repülőterén. És bizony fázni kezdtem. Már az Andokon átrepülve is láttam, hogy nyálkás idő van. Kint nulla fok körül lehetett. Az otthoni nyárban még hihetetlennek tűnt, hogy másnap már kelleni fog a télikabát. Az épületből kilépve várt a chilei tél-illat. Ebben az egyvelegben leginkább a fűtőanyagként elégetett fa füstje dominál, ami keveredik a santiagói szmoggal.

Vendéglátóim terepjárójába beszállva Don Marcelo faggatni kezdett, Magyarországon most milyen idő van, és nálunk is van-e tél. Válaszomból következtetett, a hidegebb idő miatt valószínűleg egész télen kell fűteni. Kérésére elmeséltem neki, hogy nálunk központi fűtés van, ami gázzal működik. Hirtelen nem is értette, hogyan csinál a gáz meleget. A helyiségben elhelyezett radiátorok hallatán meglepődött, mert olyan csőrendszert, amiben meleg víz kering, nehezen tudott elképzelni. Véleménye szerint nagyon jó üzletet lehetne csinálni hasonló, gázzal működő fűtés és szükséges szigetelés installálásából itt, Chilében.

Korábbi, hasonló témájú beszélgetések alkalmával arról meséltek nekem az itteniek, hogy itt Chilében inkább sehová nem tesznek fémből készült csőrendszereket, mert a gyakori földrengések hamar tönkretennék. Nem véletlenül áll le a vízrendszer működése, a vasúti közlekedés vagy a világítás ilyen esetekben. A földrengésekkel magyarázták a házak könnyű szerkezetét, a szigetelés hiányát és a vékony, kicsi üveglakokat is. A magyarországi téglaházak, több rétegű, jól szigetelő ablakok és meleg vizes fűtés hallatán Don Marcelo mélyen gondolkodóba esett. Vajon tudna magának otthon hasonló fűtőrendszert kiépíteni? Talán földrengésbiztos, flexibilis csövekkel ráköthetné a kerengetni kívánt vizet a fatüzeléses kandallóra? Mennyibe kerülhet egy efféle beruházás?

Don Marcelo santiagói lakásán egy kb. 25 cm átmérőjű elektromos fűtőtest van, ami meleg levegőt fúj ki. Ezt csak a fürdőszobában használják, ha valaki éppen zuhanyozik. A zuhanyzáshoz egy pici boiler „melegíti fel” a vizet, épp annyira, hogy az már nem mondható teljesen hidegnek, de a langyoshoz is épp csak halványan kezd közelíteni. Odabent a lakásban Don Marcelo családtagjai kabátban vagy vastag mellényben élik mindennapjaikat, bakancssal a lábukon. Ebben a lakásban nincs se kandalló, se radiátor, se gázkonvektor. Hasonlóképpen más Santiagói lakásban sem gyakori a fűtés. *„Hiszen az emeletes házak nem hűlnek ki, azokban nincsen szükség fűtésre.”* Így megtudtam, hogy – a

család szerint legalábbis – egy ilyen lakásban a télen átlagos 8-10°C nem számít hidegnek. Sőt, éppen mert a lakás téglapépületben van, „jól tartja a hőt és nem hűl ki”. Hozzáfügték azt is, hogy szerintük az európai emberek azért fáznak meg télen, mert a házban meleg van, míg odakint természetes módon hideg. Ők bizony itt – saját megfogalmazásuk alapján – „nem szoktak” megfázni. Valóban, ahogyan látom, a télen leadott televíziós reklámok között a köhögés elleni tabletták, szirupok és forró, megfázásos tüneteket enyhítő italok itt nem játszanak főszerepet, mint ahogyan Magyarországon.

A santiagói lakásban, ahová most költöztem, szintén nincsen központi fűtés, sem egyéb fűtésre alkalmas eszköz. Viszont a csapból folyó *valódi* meleg vizet naponta többször is áldom. A lakótársam említette, hogy ha fázok, akkor *pár hét múlva* elhozhatjuk a szülővárosából, Chillánból az elektromos ágymelegítőjét. A felajánlás hallatán ösztönösen megszólalt bennem egy kissé gúnyos hang: „Ja, tényleg? Akkor még addig a pár hétig kapok gondolkodási időt, hogy eldöntsem, fázom-e az 5-10 fokos lakásban? Még egy hete sem vagyok itt, de úgy érzem, egyértelműen állíthatom, hogy fázom.” Végül csak annyit válaszoltam: „Köszönöm a figyelmességed”.

Péntek este egy raktárhelyiségben kialakított salsotécába mentünk a Rosa Negrába, amiről előzetesen elmondták nekem, hogy nagyon kényelmes, fűtött helyiségben van. „Áh! Mindjárt jobb lesz!” – gondoltam. A graffitivel kipingált falak közötti táncteret egy kerozinnal működő hőágyú fűtötte. Feltettem a kérdést magamban: vajon ettől melegebb lesz-e itt, mint a korábban látogatott bárban? Ott ugyanis egy 2x2 méteres vastálcát építettek be tűzrakó helyként a fából készült épület belső terének közepébe. A tűzrakó tálca fölé pedig egy lyukat vágtak szellőzőként. Sajnos a tűz mellé kucorogva sem tudtam megválni a télikabátomtól, de nagyon kellemesen elücsörögtem egy pohár lélekmelegítővel a füstszagú félhomályban.

A magánházak fűtése általában egy kis kandallóval történik, amiben tüzet lehet gyújtani két-három naponta egyszer, ha azt nem korlátozza a helyi légszennyezést csökkenteni kívánó szabályzat. A kis kandallótól aztán néha abban az egy helyiségben melegebb lesz, viszont az okozott légszennyezésre maguk a lakók is gyakran panaszkodnak. A tűzre tett fától a ház minden pontjában – sőt, az ország legtöbb pontjában is – érezni lehet ezt a bizonyos, füst okozta tél-illatot. Ez az erős esszencia az emberek ruháiból is kimoshatatlan. Ezt az állandó illatot először fullasztónak találtam – az épületekben és az embereken egyaránt – aztán az évek során nagyon megszerettem. Szeretnék már végre az átfagyott lábujjaim helyett a terepmunkámmal foglalkozni. Talán vennem kellene egy olyan 25 cm átmérőjű elektromos melegfűjót a sarki kisboltban, amit

aztán a lakás minden helyiségbe magammal viszek? (A lakótársam erre az ötletre azt mondta, nem éri meg, mert az áram nagyon drága.) Vagy inkább tanuljak meg úgy élni az itteni tél-illatban, ahogyan azt ők teszik? Legyen rajtam csizma és kabát bent a lakásban? Vagy elég lenne egy meleg poncho? Azt hiszem, a helyiek megoldásai közül választok. *“Ha tél van, itt a hideg, és ez így van rendjén”* – ahogyan azt ők is mondják.



Kiss-Pál Hanga  
Tóth Katalin

## **Amiről a Felvi.hu-n nem beszélnek... | avagy milyen lehetőségeket rejt karunk kulturális antropológia képzése hallgatói számára**

Református, család, nemi szerepek, házasság; valamint zsidó, zsinagóga, identitás, szombat – csak néhány azok közül a kifejezések közül, amelyek az elmúlt másfél évünk hétköznapjait nagyban meghatározták.

Mindketten 2014 szeptemberében kezdtük el a kulturális antropológia mesterképzést azzal a céllal, hogy a képzés két éve alatt vallási közösségek kutatásával foglalkozzunk. Határozott elképzelésekkel érkeztünk tehát a szakra, amely a kezdetektől biztosította számunkra a kutatói szabadságot: így döntöttünk egy református, és egy zsidó közösség tanulmányozása mellett. Bár mindketten bőséges előzetes tudással rendelkezünk jövőbeli kutatási területeinkről, a terepen szerzett tapasztalataink várakozásainkkal ellentétben meglepően különös dilemmák elé állítottak bennünket: kutatás-módszertani, intellektuális, számos esetben érzelmi dilemmákról beszélhetünk, amelyek orvoslásában a terepen megélt események kontextusában saját szerepünk értelmezése segített. 2014 szeptemberében nem hittük, hogy önmagunk pszichológusaivá is kell válnunk a sikeres terepmunka érdekében, ma már tudjuk, hogy ez bizony az antropológiai kutatás szerves része.

A képzés során a közös előadások és gyakorlatok során lehetőségünk adódott a másik kutatómunkájának követésére, így nem csupán oktatóinkkal, hanem egymással is megvitattuk aktuális, kutatásunkkal kapcsolatos dilemmáinkat. A képzés második évében már hétről hétre alkalmat találtunk a szakmai beszélgetésekre és konzultációkra, amikor is már saját tapasztalataink birtokában hallgattuk meg a másik élményeit, s próbáltuk a kulturális antropológia értelmező módszerével rekonstruálni azokat a társadalmi jelenségeket, amelyeket nyers élményeink takartak.

Egy beszélgetésünk alkalmával olyan probléma megvitatására került sor, amely mindkettőnk kutatása során felmerült: a kutatott közösségben kutatói pozíciónk lévén mind a ketten szembesültünk saját idegenségérzetünkkel, saját másságunkkal. Bár

egyikünk a közösség volt tagjaként (*insiderként*), másikunk pedig teljes mértékben kívülállóként (*outsiderként*) érkezett a kutatandó csoportba, kulturális antropológus mivoltunkból fakadóan hasonló címkéket ragasztottak ránk – a *kutató*, azaz az *idegen*. Ez a felismerés alapozta meg mélyebben közös munkánkat, eldöntöttük, hogy személyes tapasztalataink alapján megélt kutatói pozícióinkat egymás fényében elemezzük: elhatároztuk, hogy a református közösség nemi szerepekről vallott nézeteiből és a zsidó közösségben észlelt identitáskonstrukciókból megírt szakdolgozatainkat követően közös TDK-dolgozatot készítünk saját kutatói pozícióink összevetéséből.

A közös munka azért volt lehetséges, mert mindketten osztoztunk abban a koncepcióban, hogy a kulturális antropológus feladata és felelőssége is egyben, hogy hangsúlyozza: egy adott mikrotársadalom bemutatása mindig egy bizonyos kutatói – mindig szubjektív – szűrőn keresztül történik, amelyet pontosan és részletesen vázolni kell a befogadó számára, ezzel elkerülve annak látszatát, hogy a kulturális antropológus univerzális igazságok, azaz a közösség tagjainak identitásmintázatait sematizáló állítások deklarálására törekszik.

E rövid írás nem engedi, hogy részletesen bemutassuk mit is takar ez a felvetés, azonban néhány gondolat erejéig kísérletet teszünk arra, hogy szemléltessük: a kutatói munka nélkülözhetetlen folyamatáról beszélünk.

A kulturális antropológiai megismerés, mint említettük a kutatói szűrőn, szemüvegen keresztül megy végbe. Mit is jelent ez pontosan? Röviden annyit, hogy a terepen észlelendő események, eseményrészletek (pl. különböző rítusok, a közösség tagjai közti interakciók, stb.) mindig a kutató személyiségének, kompetenciáinak, a közösségben tanúsított attitűdjeinek tükrében kerülnek értelmezésre. Egy adott közösségről nem születhet két egyforma tanulmány, hiszen a kulturális antropológiai kutatás eredménye a terep és a kutató egyedülálló kapcsolatának, együttműködésének terméke. Egy kulturális antropológiai kutatás, a kutató és a közösség között létrejövő kölcsönhatás megismételhetetlen – lévén az adott közösség dinamikája, összetétele, struktúrája állandó változásban van. Ezt az önmagában változó közösségi entitást egy adott kutató is folyamatosan másképp érzékeli újonnan megszerzett tapasztalataihoz, új kérdéseire igazodva, nem szólva arról, hogy egy teljesen más kutató ismét teljesen más percepciókból indulna ki ugyanabban a közösségben. Képzeljünk csak magunk elé egy fényképet! A fénykép a pillanat élményét rögzíti, amely egyszeri, és megismételhetetlen. Hiába próbáljuk reprodukálni két különböző alkalommal ugyanazt a fényképet (például ugyanazokkal a szereplőkkel és helyszínnel), sikertelenek leszünk. Az antropológiai

terepunka pontosan ilyen. Reprodukálhatatlan. Ebből kifolyólag a kulturális antropológia módszertanának esszenciális eleme, hogy kutatásunk során tudatosítsuk először magunkban saját pozíciónk specialitásait, másodsorban pedig törekedjünk arra, hogy kutatásunkból megszülető tanulmányainkat önreflexív elemek figyelembevételével írjuk meg.

A rövid teoretikus bevezetőt követően lássuk, hogyan valósul meg mindez a gyakorlatban: a következőkben néhány olyan gondolatot emelünk ki, amelyek sajátos kutatói pozíciókra mutatnak rá saját terepmunkáink tükrében – célunk annak szemléltetése, hogy minden kutató saját, másokkal össze nem hasonlítható módon vesz részt a megismerési folyamatban: saját kulturális antropológiát teremt.

### **Ismerősök vagy adatok – Idő és nyelv**

Szakedolgozatom alapját jelentő empirikus kutatásomat egy olyan közösségben folytattam, amelynek magam is tagja voltam tíz éven keresztül. Két hónapos résztvevőként való megfigyelésemet egy féléves felkészülési, útkeresési időszak előzte meg: a kutatás sosem a részvétel pillanatában kezdődik. Elsősorban módszertani okokból tartózkodtam a visszatéréstől: más antropológus hallgatókkal ellentétben nekem barátaim, konfliktusaim, történetem volt ebben a közegben. Különösen nehézé tette az újbóli kapcsolatfelvételt eltávozásom története. Bár igyekeztem minél zökkenőmentesebbé tenni az kiszakadást, a vallási közösség elhagyására kidolgozott magyarázattal kellett szolgálnom, s újabb magyarázattal a felbukkanásra is. Visszatérésem okát, amelyet a tanulmányaimban való előrehaladásomban határoztam meg, a közösség számomra meglepő módon, feltétel nélkül elfogadta. Ennek ellenére, a közösség életében való részvétel során korábbi szerepeim keveredtek az újonnan szerzett, kutatói jelenléteimből adódó szerepekkel. Ez a tény többek között olyan dilemmákat vetett fel, mint hogy be lehet-e avatkozni egy résztvevő életébe, ha az segítséget kér, vagy, hogy mit kezdjünk azokkal az információkkal, amelyeket barátként, a közösség tagjaként címeznek nekünk.

Léteznek módszertani eszközök arra, hogy ezeket a már meglévő tapasztalatokat hasznos módon rendszerezhessük. Ennek eredményeképpen jött létre kutatói szerepem, amelynek egyik legfontosabb ismertetőjegye, hogy időbeni határokkal rendelkezik.

Visszatérésemet megelőzően három évig nem álltam kapcsolatban korábbi közösségemmel, s mint antropológus tértem vissza 2016 év elején. A barátok, ismerősök

természetes módon nem tekintettek rám kutatóként. Jelenléteimet a már létező narratívában magyarázták: „megtértél”, „hazajöttél”.

Ott tartózkodásom idejét kéthónapnyi időtartamban határoztam meg. Második alkalommal nyilvánosan bejelentettem, hogy „így” és „eddig” vagyok jelen. Két hónapig arra a heti pár órára kutató voltam. Ők kezdetben „megtérő bűnöst” láttak, majd „egy lettem közülük”, végül „eretnekké” váltam. A kutatási folyamat különböző stádiumaiban többszörösen összetett identitásom (már meglévő szerepeim, társadalmi jellemzőim, illetve kutatóként tapasztalataim) más és más eleme határozta meg kapcsolataimat. Az időben keretezett jelenlét azonban segített, hogy a már meglévő narratíva mellett egy, a korábban tanult nyelvtől eltérő módon elbeszélte történetet írassak meg.

Ennek a nyelvezetnek a kialakítása volt az egyik legnehezebb feladat számomra. Elsősorban azért, mert ez a világ távozásom után is bizonyos mértékig a hétköznapijaim része maradt. Eljövetelemtől egyik legközelebbi barátom a közösségben maradt, és három éven keresztül rajta keresztül hallottam a régi csoporttagok felől. Amikor visszatértem, nem kis fejtörést okozott, hogy ezeket a belső információkat, amelyek korábban pusztán kíváncsiságomat elégítették ki, hogyan kezelhetem. Kezelhetem-e adatoknak, amiről tudom, hogy nekem, mint barátnak szólnak?

### **„Wichy” vagy „Zsini” – Számomra ugyanaz**

Az elmúlt hónapokban számos alkalommal próbáltam megfogalmazni – akár írásban akár verbálisan – viszonyomat terepmunkám helyszínéhez, a budapesti Visegrádi utcai zsinagógához és annak közösségéhez. Minden próbálkozásom megragadt azonban a kísérletezés szintjén, mert tapasztalataim szerint minden alkalommal más aspektusát domborítom ki annak a bonyolult – érzelmektől, indulatoktól fűtött – kapcsolatnak, amit a közösségemmel ápolok.

Az első, és legfontosabb gondolat, ami terepmunkámról eszembe jut, hogy sokkal nagyobb hatást gyakorolt rám, mint hittem. Szerzőtársammal ellentétben, kezdetben csupán „munkaként” tekintettem a terepen való vizsgálódásra, nem számítottam arra, hogy a közösség tagjaival mélyebb, olykor baráti kapcsolatot is képes leszek kialakítani. Szilárd elhatározásom volt, hogy minden emberi kapcsolatban, esetleges konfliktusban

neutrális maradok, hogy *objektív*, külső megfigyelőként igyekszem rögzíteni az eseményeket. Mekkora tévedtem – még belegondolni is kellemetlen.

Megtanultam, sőt mi több megtapasztaltam, hogy – Bakó Boglárkát idézve – „a terep megszűnik terep lenni abban a pillanatban, hogy odaérsz”. Lesznek, akik szimpatikusabbak és lesznek, akik kevésbé. Akadnak majd olyanok, akikkel a kezdetektől beszélgetni tudsz, de lesz olyan is, aki tudomást sem vesz rólad. Neked kell megtanulni, kihez hogyan közeledj.

A zsiniben a feladatom kettős volt: egyfelől, újonnan belépőként (nem zsidóként), outsider kutatóként folyamatosan tanulnom kellett a liturgiai specialitásokat, a rítuselemeket – tehát a közösség nyelvét kellett elsajátítanom. Ugyanakkor, lévén a közösség individuumokból áll, meg kellett tanulnom minden egyént a saját nyelvén megszólítani. Nem tudom, hogy melyik volt a nehezebb...

Szaktervezésem egyik fő mondanivalója – a kulturális antropológia módszertanáról az volt, hogy a megismerési folyamat minden esetben partikuláris, soha, a legjobb szándékkal és kutatói képességekkel sem lehet teljes. Ennek számos oka van, de a legfontosabb talán mégis a következő: kutatóként a közösség realitásába csöppenünk bele, többhónapos ottlétünk a garancia, hogy ez a realitás a csoport hétköznapi valósága. Az, hogy ebből melyik kutató mit és hogyan érzékel, a közösség működésének mely aspektusát domborítja ki, mindig rajta áll. Ebből adódóan a kutatásból született tudományos produktum mindig egy szubjektív szűrőn keresztül interpretált kép a kutató által érzékelt valóságból – amely közel sem a közösség totális, teljes mikrovilágáról számol be.

Befejezésül megállapíthatjuk tehát, hogy tudományterületünk nagy szabadságot biztosít számunkra, s arra kell törekednünk, hogy ezt lehető legjobb tudásunk szerint igyekezzünk kihasználni. Minden szaktársunkat bátorítjuk arra, hogy kövessék egymás tudományos-kutatói munkáját, szervezzenek saját maguknak konzultációkat. Bizonyára sokan találkozunk terepkutatásaink során hasonló dilemmákkal, nagy segítség lehet, ha ezeket közösen tudjuk megbeszélni.

Summa summarum, amiről pedig a Felvi.hu-n nem beszélnek az nem más, mint – egyfelől – e szabadság kihasználásból adódó élmények, tapasztalatok sora – önálló kutatói létünk első állomásai, amelyeket saját erőfeszítésünkből, szívósságunkból és kitartó kutatói munkánk révén teremthetünk meg. Másfelől, a terepmunka komplexitásáról. A terepmunka nem csupán arról szól, hogy részlegesen beékelődve egy közösségbe elmondjuk mit is jelent számunkra identitásuk, vagy éppen azt, hogy feltérképezzük

közösségként való működésük dinamikáját. A terepunka a szakemberré válás elsődleges platformja, Boglár Lajost idézve „nem helyettesíthető könyvekkel”. A szakemberré válásnak azonban nincsen egységes receptje, mindenkinek meg kell találnia saját ösvényét, saját antropológiáját – a *hogyanok*, a *mikéntek* és *miérttek* mindig rajtunk állnak.

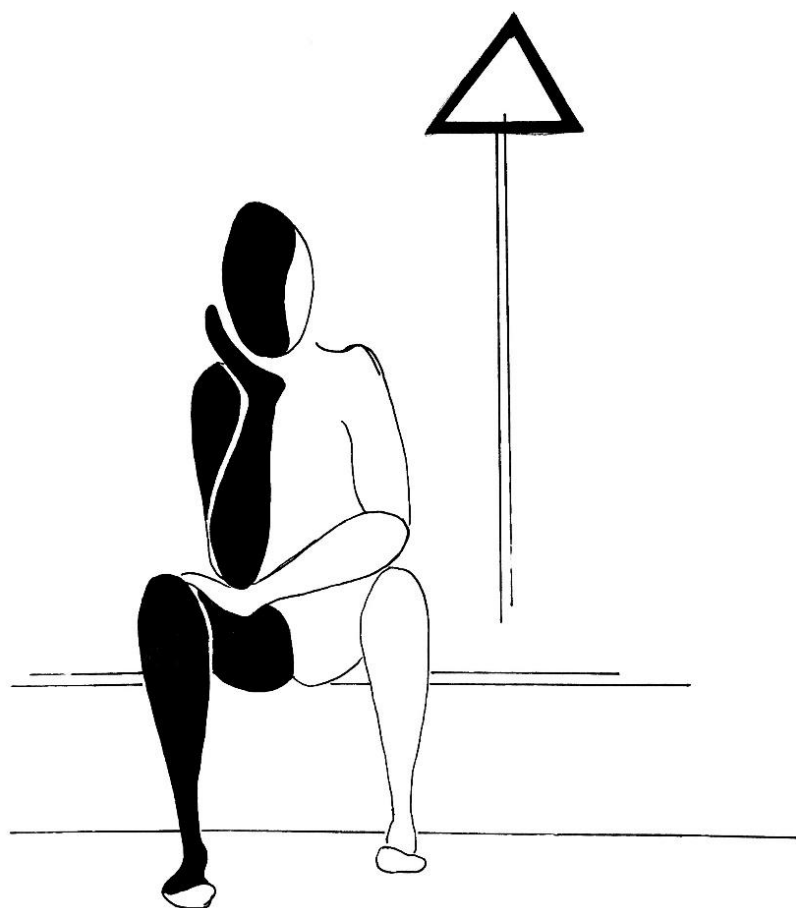






## Fókuszban: Etikák

a kulturális antropológia etikai vonulatai | meddig tarthat a  
„betolakodásunk” | mit és hogyan mondhatunk el | a kutató felelőssége



Pala Mátyás

## Néhány (etikai) kérdés az antropológiai filmezésben

Írásom célja, hogy saját tapasztalataimon és a feldolgozott szakirodalmakon keresztül leírjak, elemezzek, illetve értelmezzek olyan eseteket, melyek vizuális antropológiai anyagok gyűjtése során keletkeztek, és etikai problémákat vagy kérdéseket hordoznak (Bakó 2004), melyeken keresztül a posztmodern kutatói szerep és a kutatói interpretáció legkülönbözőbb módjai kerülhetnek új megvilágításba.

2015 tavaszán ismerkedtem meg a Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének Budapesten található templomával, illetve az ott lakó baktákkal és néhány bejáró hívővel vallásantropológia óra keretében, amikor Papp Richárd vezetésével néhányan eltöltöttünk egy hétvégét a csillaghegyi Krisna templomban és *asramban*. Számomra azonban az „ismerkedés” nem ért véget az ott töltött hétvége lezárulásával.

Ennek egyik oka az volt, hogy szerettem volna filmet készíteni arról, ahogyan az antropológusok elmennek a krisnásokhoz és „antropológiát csinálnak”, miközben a krisnások bevezetik az antropológusokat a saját világukba. Így az ott eltöltött néhány napot végigfilmeztem. Mindenhol ott voltam, és forgott a kamera. Nem szóltam bele semmibe, nem kérdeztem semmit. Amikor hazamentem végtelen mennyiségű videó fájlt találtam a számítógépeken, amelyet elkezdtem átnézni. Szinte kibogozhatatlan információmennyiség tornyosult előttem és fogalmam sem volt, hogy ebből a sok képből, hogy csináljak filmet. Úgy döntöttem visszamegyek a krisnásokhoz, és utólag veszek fel vágóképeket, interjúkat, hogy felfűzhessem egy vázra a már meglévő anyagokat.

A másik oka a visszatérésemnek, hogy a krisnásokkal töltött hétvége volt az első eset, amikor az enyémtől (látszólag) jelentősen eltérő kulturális közegben töltöttem el pár napot, és úgy éreztem, ez a néhány nap semmilyen módon nem elegendő arra, hogy megértsem, azt, mit is csinálnak ezek az emberek, és hogyan gondolkodnak magukról és a világról. Tudtam, hogy a krisnások is szeretnék majd látni a filmet és többször is megjegyezték, milyen jó, hogy videózok. Számomra ez azért volt szerencsés, mert úgy tudtam visszamenni a közösségbe, hogy az különösebb magyarázkodást igényelt volna. Mindenki tudta, hogy filmet csináljak, azért vagyok ott. Tudták, hogy közöm van az egyetemhez, ahogy azt is, ha a film elkészül, az számukra is hasznos lesz – már korábban jelezték, hogy kiteszik majd a honlapjukra, és fesztiválokon is szeretnék vetíteni, hogy az antropológusok náluk jártak.

## Az eszköz mint szimbólum

Jelenlétem során az egyik legnagyobb előnyöm más kutatókkal szemben pont az volt, hogy én filmeztem. A film apropóján mindenhez és mindenkihez kérdések nélkül hozzáférést lehet kérni és kapni, vagy kérni sem kell, a közösség tagjai saját maguk ajánlják a figyelmembe azt, hogy mit vegyek fel, hova menjek el, kivel beszéljek. Ez már a *co-corporation*<sup>1</sup> egyik változata, amikor a közösség tagjai és a kutató/filmkészítő együtt dönt, közösen gondolja át a készülő anyagot.

Amikor részt vettem a szertartásokon, vagy csak informálisan beszélgettem valakivel, és a kamera a kezemben volt, nyilvánvaló tényként kezelték ők is és én is, hogy a közösség kívülálló tagja vagyok, aki ugyan érdeklődik, de érdeklődése másféle, mint azoké, akik egyébként a Krisna-tudat iránt azért érdeklődnek, hogy részévé váljanak a közösségnek, majd teljesen integrálódjanak. Az én esetemben a felvevőeszköz jelentése nem más, mint a kívülállóság jelentése; egyfajta szimbolikus határ kettőnk között, de olyan határ, mely átmenetet képez és lehetőséget nyújt egymás kölcsönös megismerésére, miközben a filmkészítő/kutató és a filmezett/kutatott szándékai egybeesnek. Tari János ezt a jelenséget így fogalmazta meg: „A bennszülött lakosság egyre növekvő mértékben készít saját videókat, akár saját homevideo gyanánt a család számára, akár a saját közösség számára a hagyományok megőrzése céljából, akár a saját közösségen kívüli közönség számára.” (Tari 2012:206). A krisnások is készítenek felvételeket, filmanyagokat saját magukról, elsősorban a kívülállók számára, hogy ezen keresztül megteremtsék azt a magukról alkotott képet, ahogy szerintük a „külső világnak” látnia kellene az ő közösségüket. Ennek is folyamatosan hangot adtak a beszélgetéseink során.

## A kamera jelenléte

Képzeld csak el, hogy szenteste az egész család az asztalnál ül. Mindenki felvette a szép ruháját és felkészült a különleges estére. A háziasszony éppen az első fogást készül feltálalni, melyet mindenki nagyon izgatottan vár. Hirtelen az egyik rokon elővesz egy kisméretű kamerát a zsebéből, és az arcunkhoz szegezi. Elindítja a felvételt és megkérdezi, hogyan érezzük magunkat, arra kér minket, mondjuk el, hogy mit látunk. Talán már mind kerültünk ilyen szituációba. Ismerjük azt, aki készíti a felvételt, tudjuk, hogy nem nagy

---

<sup>1</sup> Olyan kutatási formát értek ez alatt, amikor az adatközlő nem pusztán az adatok közlője, hanem olyan résztvevő, akivel együtt a kutató akívan alakítja a kutatást.

közönség számára készül, és hogy a felvételen elhangzottaknak soha semmilyen következménye nem lesz; mégis szorongunk, úgy érezzük, mintha nem is kamerát, hanem puskát szegeznének a fejünkhöz, mely bizonyosan nem fog elsülni, de így is éppen elég fenyegető ahhoz, hogy gondolataink e körül a fegyver körül legyenek, és viselkedésünk is kétséget kizáróan megváltozzon. De mi van akkor, ha nem is ismerjük azt, aki a felvételt készíti? Mi van akkor, ha a felvétel még a külvilág számára is láthatóvá válik? Miképpen módosul a viselkedésünk?

A kamera jelenléte felforgatja a valóságot. S nem csak a jelenlétével forgatja fel azt, hanem a rögzített tartalmak által – a valóságból részletek kimetszésével és új kontextusba helyezésével – sajátos valóságot is teremt. Ennek veszélye az, hogy a nézőkben/közönségben a valóság látszatát kelti. A dokumentumfilm történeti fejlődése is a valóság legkülönbözőbb létrehozásának állomásai (Horváth & Mitev 2015), melyek forma és tartalom keverékének különböző változataival hozzák létre egyazon témáról születő alternatív valóságokat.

A fő kérdés a mi esetünkben sem más, mint általában a kvalitatív módszerekkel dolgozó kutatók számára, hogy miként vagyunk képesek saját valóságunkat, karakterünket leválasztani a kutatás tárgyáról; vagy – talán ami még fontosabb – olyan módon meghatározni saját karakterünket, céljainkat és szándékainkat, melynek során azok a kutatás integráns részeként a megértést és értelmezést szolgálva magát az embert változtatja mérőműszerré; s mely mérésnek az eredménye lehet a film is, abban az esetben, ha megfelel a kvalitatív módszertani és az antropológiai elvárásoknak is. Fontos, hogy ne egy filmet készítsünk, melyről azt állítjuk, hogy „ez antropológia”, hanem végezzünk kutatást, melyet videóeszközökkel is dokumentálunk; s végül a kész anyagot nem szöveg formátumban prezentáljuk a nagyérdemű elé, hanem képi formátumban. Ez azt jelenti, hogy mindent ennek a tudományos prezentációnak kell alárendelni, és az antropológiai filmekben tilos olyan dramaturgiát alkalmazni, mely egy szalon, egy nézőponton, egy narráción keresztül vezeti a nézőt. Az ilyen film lehet az antropológia tárgya, de nem lehet az antropológia által előállított tartalom (Szuhay 2004).

Mindez nagyon szubjektív, és a kutatón múlik. Nem hiszek abban, hogy létezik biztos módszertan, és lehet kánonja az antropológiának és az antropológiai filmkészítésnek. Úgy látom, hogy bizonyos problémákat körüljárhatunk és megvitathatunk, mint például egyes esetekben a közösség védelmét vagy az adott csoporton alkalmazható módszertani fogásokat, de semmi esetre sem lehet nagy tömegek számára érthetővé tenni azt, hogyan működik a kvalitatív módszer és azon belül, hogyan működik vagy, hogyan gondolkodik az

emberekről a „kulturális antropológia”, mert azt, amit többségében a kulturális antropológusok csinálnak, nem tanítható egzakt módon.

### **A film formái**

- kutatás kiegészítőjeként, diktafon helyett, anyaggyűjtés, archiválás céljából – mi filmezünk)
- videózhatjuk magunkat kívülről, mint „film az antropológusokról” – harmadik személy filmez)
- megkérhetjük a közösséget, hogy készítsenek magukról anyagot – ők milyenek szeretnék láttatni magukat, nekik mi a fontos; majd ezt az anyagot tartomelemzésnek vetjük alá, és ha integrálható a kutatásba, akkor integráljuk, elemezzük és értelmezzük
- készíthetünk mi kutatók közösen a közösséggel egy filmet róluk, mely elsősorban egy (jó) „ügyet” szolgál, például az elnyomás értelmezése, ideológiai alapvetések stb.
- kutatóként igyekszünk mindent lekamerázni, és a nap végén ezekből az anyagokból „jegyzetelni”, mindezeket elemezni, kutatásunkat a végső prezentációnál pedig ezekre az anyagokra támaszkodva bemutatni

### **Etikai dilemmák saját filmemben**

Számomra a legnehezebb annak a ténynek a feldolgozása volt, hogy a krisnások egy film elkészítését várták tőlem; és talán épp ezért éreztem a találkozás első pillanatától azt, hogy engem kiemelten kezeltek. Elsősorban bennem ez egy megfelelési kényszert ébresztett fel: olyan anyagot kell készítenem, ami tetszik ezeknek az embereknek, amivel elégedettek lesznek. Úgy éreztem, hogy nem okozhatok nekik csalódást. Így az ott töltött hétvége során gyakorlatilag kiszolgáltattam magamat és a készülő filmet a kéréseiknek; akkor és ott videóztam, abból a szögből, ahogyan ők szerették volna. Ennek eredménye, mint már említettem egy nagyon zavaros anyag lett, hiszen a közösség teljesen más szempontok szerint működik, mint egy film, vagy mint egy kutatás. Ezeket a számukra fontos szempontokat én inkább úgy kezeltem, melyeken keresztül hozzáférhetek a

kultúrához, és melyeken keresztül meg tudom őket közelíteni, hogy megértsem a felszín alatt húzódó mélyréteget (Gró 1984).

A film készítésének apropóján fontossá váltam a közösség számára. Kiemelten kezeltek, mert úgy gondolták, hogy plusz munkát végzek azokhoz képest, akiknél nem volt kamera. Ahogy a forgatásoknál lenni szokott, az én esetemben is telefonszámot cseréltünk, folyamatosan mellettem volt valaki, kísért, magyarázta azt, amit látok. Nem csak én vagy a kamera kérdezett, hanem ők is kérdeztek rólam, felőlem, a véleményemről; így a közösség egy tagjával szimpátia, majd talán barátság is kialakult közöttünk. Sokszor találkoztunk, általában a templomban vagy rendezvényeken, és próbáltam magamat minél jobban beemelni tevékenységei színtereibe – például hajnali meditáció, könyvosztás, hittanóra gyerekeknek. Ezeknek egy részét filmeztem, de nem mindegyiket. Világossá vált számomra, hogy a kamera egy olyan eszköz, melyen keresztül a közösség ugyan megközelíthető, de nem minden esetben lehet a kamerába „kapaszkodni”. Fokozatosan el kell hagyni a kamerát, hogy létrejöhessenek olyan találkozások, melyek intimitást teremtenek.

A krisnásoknál töltött idő alatt, úgy értelmeztem, hogy ezek a belsőséges találkozások adnak lehetőséget arra, hogy kiigazodjak a közösségben és a kultúrában, ahol informálisan is magyarázatokat kapok egy szimbolikus világ különböző jelenségeinek értelmezésére; olyan magyarázatokat, melyek eltérnek a hivatalos narratívától vagy annak magyarázataitól, kritikáitól. Ilyen találkozások során tudok beljebb kerülni a közösségbe. Eddigi tapasztalataim alapján kamerával ilyen találkozások nem tudnak létrejönni. Csak a bizalmat elnyertnek van lehetősége kamerával a kezében feltenni azokat a kérdéseket, melyek éppen a személyes kapcsolat során fogalmazódnak meg a kutatóban is.

A kamera jelenlétét, melynek hatásait az előző bekezdésben igyekeztem leírni, azonban folyamatosan kommunikálni kell a közösség tagjai felé, hogy „hol tart a film”, mit gondolunk mi róla, és mit gondolnak ők (rólunk<sup>2</sup> és) a filmről. Azért tartom ezt fontosnak, mert el kell kerülni azt, hogy félreértések merüljenek fel, és adott esetben úgy érezzék, hogy minden a legnagyobb rendben van, hamarosan elkészül a film, miközben mi tudjuk azt, hogy nem fog elkészülni.

A kész film azonban sok problémát hordoz magában. Nem tehetjük meg azt, hogy kitakarjuk valakinek az arcát, nem írjuk ki a nevét, és eltorzítjuk a hangját, mert a film klasszikus formanyelve alapján ez nem film (és nem is antropológiai film). Ha azonban

---

<sup>2</sup> Ez azért válik fontos kérdéssé, mert az ott töltött idő folyamán végig visszacsatoltak ránk, a véleményünkre voltak kíváncsiak, és partnernek tekintettek minket.

mindenki látható, a nekünk adott interjúkról feltételeznünk kell, hogy csak egy bizonyos publikus közösségi narratíva hangjaként szólalnak meg. Ez lehet érdekes, de nem tesz eleget a kutatással szemben támasztott elemi követeléseknek, mint például a holizmus.

Felvételeink készítése során számtalan totálképet rögzítünk, hogy ezzel ábrázoljuk a néző számára a teret, melyből később részleteket emelünk ki. A totálképek készítésénél is mindig próbáltam odafigyelni arra, hogy ne kerüljenek a felvételre olyan emberek, akikről tudom, hogy nem kívánnak szerepelni a filmben. Azonban nem tudjuk kontrollálni, hogy kik kerülnek rá a képre, és mit csinálnak a kép egy-egy félreeső pontjában. A totálképek alapján pedig beazonosíthatóvá válik a helyszín, mely alapján a közösséget akarunk ellenére is kiszolgáltatathatjuk. (A krisnások esetében ennek nem volt relevanciája, mert számukra lényeges, hogy megtalálják őket az emberek, bemenjenek hozzájuk, de egy kisebb, elnyomott, marginalizált csoportot nem tehetünk ki annak a veszélynek, hogy azonosíthatóvá váljanak (vélt vagy valós) ellenségeik vagy a hatóságok számára, mert ezzel alapvető etikai vétséget követnénk el; s bár filmünk célja a megismerés, megértés (bemutatás) lenne, eredménye viszont a károkozás, mely ellentétes a AAA etikai kódexével (AAA Full Text of the 2012 Ethics Statement).)

## **Véggövetkeztetések**

Végső soron, ami számomra a legnagyobb nehézséget okozta, az az általam készített filmmel való elszámolás volt. Több mint 10 órányi anyag volt a birtokomban: hétköznapi, rituális cselekedtek, meditációk, külső helyszínen szervezett programok, házasságkötés, étkezés, utcai tánc és életútinterjú, mélyinterjú. Amikor hazaérkeztem, elkezdtem megnézni a felvételeket és próbáltam felfűzni egy szálra, melyen keresztül elmesélhetővé válnak az anyagok, de azt kellett látnom, hogy a felvételeken az, amiről beszélnek, nem képes „autentikus” módon megszólalni, reprezentálódni. Néhány barátomnak megmutattam néhány felvételt, és sokszor nem volt világos számukra, hogy ezek Krisnások vagy *mások*, akik „eljátsszák” a krisnásokat. Ettől nagyon letörtnek éreztem magam, úgy gondoltam ez az én hibám: nem voltam képes olyan felvételeket készíteni róluk, amelyek méltóak hozzájuk. Többször visszamentem, hogy felvegyek még néhány interjút, de ezek is sikertelenek lettek – a közösség tagjai a kamera előtt kizárólag általánosságban tudtak beszélni. Egyfajta krisna-szóvivő szerepet vették fel, és nyár elején már úgy éreztem az egyik ilyen interjú során, amikor csatlakozott hozzám egy szociológia

szakos hallgató, mintha sajtótájékoztatóra járnék, ahol már régen nincs szó arról, hogy a készülő film *antropológiai*, az átélt interjúk pedig segítenének abban, hogy megértsem és értelmezzem a közösséget.

Ekkor kellett rádöbbenem arra, hogy igazából a film, amit meg szerettem volna csinálni, csak az én fejemben létezett olyan formában, ahogyan azt elképzeltem. Én pedig tulajdonképpen ehhez az általam várt, vegytiszta filmhez kerestem a képeket és a történeteket; és akkor kerültem gondba, amikor mindezeket nem találtam.

Végül nyáron úgy döntöttem, hogy nem készítem el a filmet. Se a közösséget nem szeretném önmaga miméziseként bemutatni, se a felvételek egy részén szereplő antropológusokat úgy, mint olyan „avatatlan” embereket, akik még azt sem tudják, hogy a nyaklánc, amit fognak a kezükben, hogyan „működik”. (Az ábrázolás problematikájáról ld. MaccDougall 1998:150). Úgy ítélt meg, hogy ennek nincs jogom kitenni sem a közösséget, sem az antropológia szakos hallgatókat. Tartottam attól, hogy a terepen készült felvételek önálló életre kelnek, új valóságként pedig nem tudom majd koordinálni azt a jelentést, melyet hordoznak. Így a film el nem készülése felelősségét magamra vállaltam, melyet jelen pillanatban is helyes, bár kényes döntésnek értékelek. A közösség számára ugyanis csalódás volt, hogy mégsem készült el a film, viszont az nyilvánvalóvá vált, és ezt a film el nem készülése tette lehetővé, hogy a közösségből kivált egy ember, aki az után is keresett és barátkozott velem, miután nem készült el a film. Azóta rendszeresen járok a közösségbe, hol kamerával, hol anélkül. A központi narratíván azóta sem sikerült továbblépni. Jelenleg a közösség hosszabb távú megismerését és megfigyelését (Bernard 2006) szeretném folytatni, de terepmunkát nem kívánok végezni, mert a fent leírtak alapján (egyelőre) véleményem szerint nem tudok összegyűjteni (vagy létrehozni) olyan anyagot, mely érvényes és hiteles módon szólna a közösségről.

## **Felhasznált irodalom**

1. American Anthropological Association. Full text of the 2012 statement. Online: <http://ethics.americananthro.org/category/statement/>
2. Bakó Boglárka (2004): A terepmunka értelm(ezés)e, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás* 3. Online: [http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatatas/kk\\_2004\\_03/cikk.php?id=8](http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatatas/kk_2004_03/cikk.php?id=8)



3. Bernard, H. R. (2006): *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches* (4th ed.). Lanham, Maryland, USA: AltaMira Press
4. Geertz, Clifford (1994): *A sokféleség édes haszna*. In: *Uó: Az értelmezés hatalma*. Századvég Kiadó, Budapest
5. Gró Lajos (1984): *A film szelleme német kiadásának (1930) visszhangjából*. *A Licht-Bild-Bühne*. In: Karcsai Kulcsár István (szerk.): *A film költészete. Az útkereső Balázs Béla. Tanulmányok, dokumentumok, kritikák*. MFI-Múzsák, Budapest, 41-45.
6. Horváth Dóra & Mitev Ariel (2015): *Alternatív kvalitatív kutatási kézikönyv*. Aliena Kiadó, Budapest
7. MacDougall, David (1998). *Transcultural Cinema*. (E. a. Taylor, Ed.) In the United Kingdom: Princeton University Press, Chichester, West Sussex: Princeton University Press
8. Szuhay Péter (2006): *Filmezés a terepen*. In: Feischmidt, M. & Kovács, É. (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom és kultúrakutatásban*. ELTE MMI. Online: <http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/index-2.html>
9. Tari János (2012): *A néprajzi és antropológiai filmkészítés*. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest

A. Gergely András

## **Kutatásetika és et(n)ikai kutatások – hiány avagy legitimitás? | Félkör-ív a Holokauszt-kutatások körül is**

Táji és népcsoport-kultúrák elemző megközelítésében, kisebbségkutatásban és kulturális milió-kutatásban megannyi szakember érintett, érdekelt vagy bevont. S ami rendszerint körülveszi őket, az a csöndes értetlenség, „light-os” közöny, tétova elfogadás, vagy még vonakodóbb elismerés. Így van ez szociológussal, társadalom-lélektanással, kortárs néprajzossal, kulturális antropológussal egyaránt, ha oly terepre merészkedik, vagy olyan témakört választ, ahol a kérdései kevésbé fontosak, mint az „adatközlő” válaszai. Az „adat” – mely éppúgy lehet tény, mint képzet, impresszió vagy emlék, értelmezés vagy leíró bemutatás... –, hiába is „objektív”, szükségképpen körülveszi a szubjektív az értelmezésben, a megértő befogadás terén, az összegző „rálátás” vagy eredményfelmutatás dolgában, vagy pusztán már a közlés továbbításakor is. Szubjektív tehát az, amit a „szerzői Én”, a kutatói érdeklődés, a megértésre elszánt kérdezői attitűd közvetít, s mindig szubjektív is marad, amíg nem csupán száraz „adat-talicskázásra” vetemedik, hanem összefüggések meglátását, viszonyok megnevezését, kapcsolódások variációit adja közre *saját* hangján. A saját hang egyben lehet persze a kérdezetteké, a megfigyelőé, az értelmezőé vagy elbeszélőé is – s épp így lehet (kell is legyen) a befogadóé, olvasóé, tovább-értelmezőé. Hol „vész el” akkor az „objektívitas” látszata? Mitől marad hiteles mégis, ami letér a kutatói hipotézisek önigazolósos útjáról, melynek kanyarulataiban az interpretáció szerzője már nem maradhat képes arra, hogy befolyás nélkül kérdezzen, belátások és „dekódolás” nélkül vegyen át közléseket, több menetes értelmezésekben találja meg a nyilatkozó, a kérdezett vélekedésének lényegi tartalmait, konzisztenciáját, belső összefüggésrendjét...?

Lehet-e, és szükségképpen lesz-e a felfedező és kérdező valamely leleplező szerepkör részese? Lesz-e kém is, ha az kell, vagy tudósító, ha annyi is elég, esetleg csupán egy készülő fotóalbum élménymesélője, képaláírások formálója? S ha lehet hivatásos értelmező, elfogadják-e tőle az impressziót, az intuíciót, a futó benyomást, a megfigyelői szerepviselkedést, az egyéni tónusú összegzést? Lehet-e érdemi részterületet választani

úgy, hogy az ne hasson át rokon területekre, no meg, ha már felgyűlt megannyi adat adatra halmozva, újabb adat (esetleg „módszertan”, metodika) befér-e a kutakodás egészébe, mint olyan komponens, amelyet maga a kutató ad hozzá a belátások egészéhez...? Hisz van a kultúrakutatás mellett művészet-, vizuális és irodalom-antropológia is, pedagógiai vagy pszichológiai is, mégpedig anélkül, hogy létük indokaként könyörögniük kellene az akadémiák befogadó gesztusaiért. Ha e teljességgel „puha” tudásterületek nem szorulnak immár az inklúzió megengedő átkarolási mozdulatára, miért is kényszerülne maga az „anya-terület”, a kulturális antropológia egész komplex tematikus köre a bebocsáttatásért ácsingózni...?! A kutatói kulcskérdések<sup>1</sup> egyike tehát valószerűsíthetően vagy mindenképpen az: legitim mivolta van-e egyáltalán a kutatónak, s ha van, miképpen jár ez etikai kötelezettséggel is a tudások pantheonjának vagy a kutatók versenyistállójának résztvevői és aktorai számára.

Alapkérdésem, melyet a rokon területek kutatói is osztanak: vannak-e kulcskérdések a kutatásetika terén, vagy csak régen megkövesült és állandósult kérdések léteznek? Vannak-e „kulcsok” a kulcskérdések tudástárához? Miképpen lehetnek/keletkezhetnek a különböző „-lógikák” (mint kulcsra zárt sajátlagos tudások) a megismerés „szolgálatában”? Lehetséges-e olyan kulcs, mely minden zárhoz „talál”, vagy ez csupán „álkulcs” lehet (emlékezetes e téren Boglár Lajos vélekedése erről), mely minden problémához a felszínen kapingál, egyszerűbb zárszerkezetet mozgatva, de a titkos tudások zárjai ellen esélytelenül? S vajon mennyiben pusztán módszertani kérdés a „felülnézeti” etika a társadalomkutatásban (a tényorientációk terén), avagy minő problémákat rejt a „belül- és közelnézeti” etika (másként: az értékorientációk) párhuzamos léte? Inkább szolgál-e „objektivitást” a tudománymetria mércéjével mért kvantitatív sémák, étikus képzetek (átláthatóság és átfoghatóság) eszköztára, avagy a „kódok kulcsa” éppen a pragmatikus tudás és virtuális közhaszon mellett is párhuzamosan létező narratív, émikus, élményközeli szférában keresendő? Episztemológiai kérdés-e a „kulcsok kódjának” viszonya (a kutató és szereplő közötti interakció/projekció ténye),

---

<sup>1</sup> Írásom egyik „kibontása” az ELTE Társadalomtudományi Karának konferenciájára (*Kulcskérdések a társadalomkutatásban – Etikai dilemmák*. 2011. május 26-27.) készített „PPT-előadásnak”, mely rövidebben hangzott el *A kutatásetika mint az etikai kutatások hiánya: a besúgó mint „felfedező”* címen. (Az utóbbi alcímből ebbe az írásba csupán apróbb részlet kerül be, de a kutatói szerep és az etikai dilemmákkal összefüggés árnyaltabb taglalása folyamatos szakmai önreflexió tárgya lehetne. Ehhez kiváló közelítés a Dilemmák-konferencia számos előadása: <https://www.elte.hu/content/kulcskerdesek-a-tarsadalomkutatásban-etikai-dilemmák.e.6537>).

avagy mindezt elfedi a pragmatikus haszon vitatottsága mint a kutatásetika problémája a részterületeken (pl. a fejlesztésantropológia, politikai antropológia, turizmus, művészet, pedagógia, ökológia, kulturális örökség, stb. tudástárában)? Hogyan alakul a társadalmi távolság(ok) – csoportkapcsolatok és hatalom, kutatási távolság és kutatói távolság – viszonyrendszere a relatív relevancia mentén, s hogyan alakulnak át e távol(i)ságok az alázat fensége és élménye mentén?

A kutatásetika a kulturális antropológia historikus dimenziójában részint klasszikus, részint átmeneti érák, majd modern és posztmodern kérdésfeltevések (fordulat a nyolcvanas években) mentén is rendezhető viszonyrendszerbe illeszkedik, s ennek a felelősség és felelőtlenység mentén további dimenziói is nyílnak. Van-e a résztvevő megfigyelés ott, ahol a titok, a rejtekező ismeret, a félténivaló infó lakozik? S lehet-e a megfelelési normák és a leleplező ügyek viszonyában normatív elem, továbbá miként példázható a kutatásetika a felelősség normájával? A társadalomismereti kutatások mai felelőssége, előjelző kötelezettsége mentén, a nyilvánosság és szakmaiság áldásával/átkával, a tévedés jogával és esélyével, a változtatás normájának jelenlétével, a feed-back maximájával, végső soron tehát a megismerés felelősségével hogyan és kik foglalkoznak a kortárs kultúrakutatásban...? E kérdések körül járok az alábbiakban, sétálósan, ráérős érdeklődéssel, önreflexióval is, ám ugyanakkor mintegy „kihangosítva” az etnikai és kisebbségi kultúrák kutatásának etikai dilemmáit. Csakis arra kérem az Olvasót, tartson velem ebben a kisebb szakmai túrában, s támasszon kételyt állításaim elé, értelmezze át a válaszaimat is, ha úgy hozza kedve! S ha sürgősebb, pontosabb, pragmatikusabb válaszra vágyik, akkor ne röstellje letenni ez írást, melynek nem célja „mindent jobban tudni”, csupán beláttatni, érzékíteni próbál olyan problematikákat, melyeket ritkán oszt meg kutató a kisebbségével, tudományos ember a kérdezettjével, s tudományterület a tudásszociológia vagy a megismeréstudományok híveivel.

### **Retorikai fordulat, avagy többszínű megismerés?**

A konvencionális etnográfiai kutatás, néprajzi adatgyűjtés vagy demográfiai census felvétele olyan eszközök, melyekkel folkloristák, néprajzkutatók, falukutatók vagy szociológusok is ésszerűen élnek. A főszereplő legtöbbször a helyi társadalom tagja, élő „adatközlő”, ki mintha Bartók Bélának énekes asszonyai, mintegy „átad” bizonyos tudást, gondjaiba ajánl helyzetismeretet, körülrajzol tényeket vagy sugall értelmezésmódokat..., saját tónusban, egyéni hangfekvésben és frazírozással. Erre minimum válasz a kutató

(amúgy szakmai szinten nemegyszer tiltott és nehezményezett) *vallomásossága* lehetne, de ez rendszerint elmismásolódik, elmarad, vagy „lényegtelenné válik”... – mármint jobbra azok számára, akik a kérdés „jogával” érkeznek (mint átmeneti idegenek), s tovahussannak rövidesen. Az antropológus-etnológus résztvevő megfigyelés, az antropológus/„bennszülött” viszony, a kutató szerepe, a reprezentáció módjai mind olyan problémák, amelyekkel a kultúratörténeti, szubkultúra- vagy kisebbségkutatás bármely ágának művelője is szembesül. A kulturális antropológus Boglár Lajos a brazíliai indiánok kutatásáról vall másképpen: „Nem adatközlőnek, hanem beszélgetőpartnernek kell őket tekintenem” (Borgos 2002:1236). S teszi, tette ezt kutatások tucatjaiban, életútja mintegy hatvan évnyi terepjárásai során. Kérdései és szakmai válaszai is túl vannak azonban az indián kultúrák tapasztalati tudásán, így azon is, amihez a titkok felismerése és a kulcskérdések megfejtése vezet: „Azt szoktam mondani, hogy nekem mindig kell egy kulcsosomó, tehát nincs egyetlen kulcs, amely minden zárat kinyit. Az csak álkulcs lehet. Ha több kulcsom van, akkor próbálkozhatok, és talán ki tudom nyitni...” (Borgos 2002). S ki- vagy megnyitni is csupán azt lehet, akivel sok időt töltünk, sok bizalmas helyzetet élünk át, partnerként viselkedünk, s azzal „nyitjuk meg” a helyi kultúra (értelemszerűen, idegen ellenében) zárt világát, hogy a magunkéból is legalább annyit tárunk elébe, bizalmi viszonyra építjük a kapcsolatot, és ezt nemcsak állítjuk, de meg is tartjuk ezt az attitűdöt. Hatványozottan így van ez, s így kell lennie az etnikai, a Holokauszt-kutatások, a túlélők vallomásai, az emlékezők narratívái esetében.

A módszer(tani) kérdések tehát részint már onnantól kezdve „kulcskérdések”, amikortól a kutatás víziója megfogán. Kérdés marad, hogy elég-e a kulcsproblémák körvonalazása, a lényeges problémákhoz van-e könyvtárnyi ismeretünk, föl tudjuk-e adni a strukturált interjúkban előre elgondolt tematikát s alkalmazkodni merünk-e az előtanulmányokban nem szereplő akut kérdések fontosságához, jelentőségéhez. E téren a mindenféle „-lógia”, melyeknek saját módszertani vonzatai és értelmezései titkai vannak, szolgálhatnak segítségként is a kutatók mint „kulcskirályok” szerepeihez. Az antropológiai vizsgálódás ezért is nem élhet az „álkulcs” alkalmazásával, akár annak árán sem, hogy nem jut be a kulcskérdések mélyebb és rétegzettebb helyi birodalmába. De ugyanakkor nem is tudhat „kulcskirály” lenni, minden problematikára egyaránt reflektálni, vagy sematikusan kezelni azt, amihez nincs módja empirikusan közelebb kerülni. A Holokauszt-túlélőkkel folytatott intim interjúk készítői is beszámolnak erről a szükségképpen másságról, távolságról, meg arról is, miként lehet túllendülni ezen a megismerési akadályon, életút-

interjú szerepkülönbségen... (Lásd még Rosen 2004; Ofer – Weitzman eds. 1998; Lajos 2013; Liska 2006; Kovács 2003; Kovács – Vajda 2002).

Kérdés mármost: szimplán módszertani kérdés-e, ami kulcskérdés? Ha egy helyi közösség megértéséhez kulcsprobléma a szegénység, az agrárgazdaság lehetetlensége, az etnikai csoportkultúrák el-nem-ismerése, a kisebbségi jogok hiánya, a helyi hatalom túlsúlya..., akkor a „módszer” ehhez igazítandó. S lehet, épp a mélyebbre pillantás, vagy a szélesebb horizont segít átlátni egy résztéma „egyetemesebb” válaszait, mondjuk egy temetési rítus és a halálról való tudás viszonyrendszerét, egy vadászati eszköz díszítésének és a helyi mitikus tudásnak kapcsolatait, amihez már metodikát lehet mozgósítani. Konvencionálisan e téren egyetlen álláspont lehetetlen: a kulcskérdések és a módszer összehangolása „felülnézeti” képpé alakítva, melynek kutatásetikai vonzatai is vannak. A „felülnézeti” etika a társadalomkutatásban (a tényorientációk felé vezető úton) kényelmes megoldás, de nem „igaz”, nem ésszerű, vagy legalább csak részkérdésekhez vezető, az antropológusok által nem respektált pozíció. Ehelyett a „belül- és közelnézeti” etika (az értékorientációk világa) válik konstruktívabb hatássá. Aki úgy kíván látni, mint a helyiek, s idővel átlátja-vallja is a lokális nézőpontot, talán számos más kutató szemében nem is képviselhet „tényszerű” belátást, s ezzel a tény-orientált kutatások legitimitás-normáját állítja fel. Ezzel szembeállítva viszont: a „belül- és kívülnézeti” képek aránya mint megkülönböztető jegy és hitelesség-teszt áll előttünk, az *értékorientáció* magából a tényvilágból nézve pedig kétségkívül hitelesebb, mint a távolnézeti, „átlagoló”, összevonó, sematizáló. Épp ezért: a kultúrakutatásban rejlő kulcskérdés nem módszertani, hanem morális, kutatásetikai problematika! Sőt, épp ettől érvényes, nem pedig az adatmennyiségtől, a rálátás „objektivitásától”, a távolságtartás hidegségétől, avagy az intuícióktól távol tartott alapállástól.

### **Kódok kulcsa, avagy megismeréstudományi alapkérdés**

A társadalmi jelenségek megismerési igénye nem „közigény”, nem tartható a nyilvánosság számára fontos tudásterületnek. /Ugye, nem kell jeleznem, hogy például a Holokauszt-kutatások iránti fogékonyság, „fogyasztói” vagy „megrendelői” igény jócskán kisebb, mint a realitás-érzék és igazságosság-érték felmutatóinak önjelölt közegéből érkező ismeret-igény...?!/ A szélesebb szakmai körben azonban régtől jelen van egyfelől egyfajta *episztemológiai* irány, mely a kulcsproblémák kezeléséhez igényli a társadalmi és kommunikációs kódok, megértési lehetőségek, eltérő narratívák összegzésének vagy

tipizálásának és e típusok választékának felmutatását is. Másik oldalon (végleten?) ugyanakkor jelen van többféle tudománymetriai irányzat és cél, mely hajlamos kvantitatív sémák mentén rendezni, *étikus* képzetektől függetleníteni, adatsorokba átkódolni a pragmatikusnak minősíthető tudások körét... (ennek virtuális „közhaszna” is megvan, mivel az áttekinthetőség és „kezelhetőség” dilemmájának megoldását, dekódolását és átprogramozhatóságát veszi kibontakozó lehetőségnek. Kódok és kulcsok, megismerési és megértési sémák tájékán ugyanakkor a kvantitatív és/vagy kvalitatív adatkezelés metódusai (most a „kevert módszertanokról nem szólva, lásd ehhez Dén-Nagy – Géring – Király – Nagy 2014: 149-153; Lajos 2013) jellegzetesen eltérnek abban, hogy a sémaformálási szándék, a kutatói intenció és a kommunikációs szférában oly fontos felmutathatóság egyszerre tartalmazza a felismerő-ráébredő intimitás és a kibeszélés felelősségét. Ide véve azt is, hogy az élményközelségre épülő *émikus* közelítésnél óhatatlanul látványosabb az *étikus* narratíva, vagyis a kutatási eredmény *performált valóságkénti* megmutatása. Itt a kulcs a megismerés ténye, a kihangosítható tartalom és a felhasználói kör iránti bizalom tesztjével méricskélhető – evidenciában tartva (vagy rejtve akár), hogy a hangosbeszélésben nem érdekelt vallomástevő (azaz: *nem* „beszélgetőpartner”!) a performált eredmény elérésében nem is érdekelt, vagyis közlései is illendő szűrőn át érhetik csak el az érdeklődőt. Ez intimitás-kód hiányossága ellensúlyozódik a vallomások mennyiségi mutatóival, miközben veszít maga a helyzet, a közölt és megőrzendő tartalom is abból a lehetséges egyértelműségből, mely a megismerés mélysége elé emelkedő fal méretében és vastagságában fejeződik ki. Ha a kódolt közlések álkulccsal is „nyithatók”, komoly esélye van a formalításoknak, felszínességnek, felelősség nélküli általánosításnak...

Szemben ezzel az adatjellegénél fogva szikár kódokba szorítható és táblákba applikálható közléstípussal a megismerés kódjainak másfajta, speciálisabb „kulcsa” csupán elbeszélhető, továbbadható, érzékeny narratívákban „teríthető” válfaja lehet szerintem hatékony – vagy inkább „őszinte”. Ha példaképpen (a Holokauszt-túlélőkkel készített interjúk, vagy Holokauszt-emlékezetet ápoló amerikai, magyar, olasz, izraeli nők vallomásaiból vett) narratívák vezetnek a megismerés igénylőjét, rögtön fény derül arra is, miként „dolgozik”, hat, befolyásol, ment és formál újra a megértésben rejlő megismerés kódja, a projekció, a narratív levezetés mint hitelesítés, vagy akár a személyes életút-interjúkban a belekérdezés/vallani hagyás metodikája (a részletekről megannyi szakirodalmi irányzat vitázik, példaképpen lásd Kovács Éva – Vajda Júlia, Pető Katalin,

Pécsi Katalin, Szőnyi Andrea, Lenore J. Weitzman, Louise Vasvári és mások szakmunkáit, vagy Sampson 2007; Rosen 2004; Hedgepeth 2010).

De annyi biztosan kihangzik ezekből a megismerésmódokból is, hogy a kulcskérdésekhez vezető „megismerési kulcs” sok esetben magán a projekción át vezet, magukban a narratívákban rejlik, mint az antropológiai értelmezések között is sok esetben. A narratíva nemcsak a vallomástétel egy(ik) formája, hanem a hitelesítés módja is, mely szinte semmiképp nem illeszkedik a hasonló, más vagy akár azonos keresőkódokra épülő kvantitatív közlésekhez, melyek mélyén (révén) épp a perszónálisan hiteles levezetés, élményközeli megformálás hiányzik a leglátványosabban. Az émikus belátás ugyanis nem csupán a projekció és a kulcsfogalmak kódja, hanem a hitelesítés révén a felelőssége is, mind az elbeszélő, mind a kutató oldalán. Eközben éppenséggel mind az interpretáló, mind a „gyűjtő” valamiféle „házi feladatként” kapja, hogy a megértéshez és kölcsönös belátáshoz vezető kommunikációban felelősséggel legyen jelen, kontrollt is gyakoroljon önmaga fölött és az értelmezni kész kutató fölött is. Amikor pedig a vallomásos közlés már önnön határait feszegeti, akkor kerülhet sorra a lokális érvényesség tesztje, a visszaigazolás környezeti ténye, s ennek nemcsak ténye, hanem értéke is.

A kódok kulcsait próbálgató, s a kulcsok kódjait csak részben ismerő etnológus éppen eközben tudja/tudhatja tesztelni, mennyi a kommunikatív racionalitás mértéke, s mik a tényezői akkor, ha a közlésmódok személyesek, a befogadás esetleges, a félreértések korszakosak is lehetnek. Kellő hevületű és elszánt szakirodalmi hangoltság kell ahhoz, hogy ennek esetlegességeit valaki kizárni próbálja, s ne érdekelje a tévedés joga, a félrevezetés érdeke, a kölcsönösen tesztelt „elértés” (azaz jól megértés, „be”fogadás és elfogadás) mértéke. A kutatásokban rejelő, a megismeréstudományokra jellemző narrativitás ugyanis épp korunk céltudatos és effektív harmóniákat kereső módszertanaiban kap mindegyre kitüntetettebb szerepet. Persze, nem hagyomány nélkül... – ha nem is túl direkten, de annál több respektussal kapott megismeréstudományi aspektust a nyolcvanas évek óta Habermas modellezése, kinek kevésbé az adatsorokba szuszakolt közlésmód lett fő eszközévé, ugyanakkor annál hatásosabb cselekvéstudományi alapozást forgalmazott. Szerinte (Habermas 1981/1985) ugyanis a társadalmi koordinációt kétféle cselekvéstípus biztosítja, amelyhez kétféle racionalitáskonceptió kapcsolható (azaz hogy mikor tekintjük az adott cselekvést racionálisnak, mikor látszik be ésszerűségének oka és módja, határai és eredményessége): a *célracionális* vagy sikerre orientált cselekvéssel szembeállítja a kommunikatív cselekvést, melynek lényegét a kölcsönös megértésre való irányultság és társadalmi jellege adja. Ennyiben az előbbi



lényege az optimális eszközkombináció megtalálása egy adott cél elérése érdekében (ez a típusú cselekvés például munkavégzés, utazás, eszközkészítés közben jellemző). A *kommunikatív cselekvés* szükségképpen a társadalom tagjai/egyedei által közösen elfogadott normákhoz és értékekhez igazodik, amelyeket a nyelv és a kultúra, normák és értékrendek „puhább” világa közvetít. A cselekvések kölcsönös hatékonysága és racionalitási potenciálja akkor kerül felszínre, amikor ezek az értékek, normák, értelmezési minták megkérdőjelezésre kerülnek a párbeszédben/kölcsönhatásban résztvevő felek között, akik rákényszerülnek arra, hogy kódjaikat, szándékaikat, nézeteiket egyeztessék a szóban forgó kérdésekről, ilyen módon kerülve közelebb egymás kölcsönös megértéséhez. Ezzel, vagy eközben ugyanis voltaképpen felismerik a kölcsönös megértés és a kommunikatív racionalitás erejét, amely Habermas szerint a társadalom egyik legfontosabb koordinációs mechanizmusa.

Tehessük hozzá: mert Habermas három évtizede gondolt valami alapozót, még nem kellene mindenre fölhasználni, hitelesítésképpen hivatkozni. De ami lényegesebb, az émikus, élményközeli pillantásban: a tekintet irányában és szándékában nem csupán a kérdező vagy a válaszadó projekciója van jelen, hanem mindkettejük interkulturális, interaktív *kölcsönhatása* is (a kutató és az aktor oldalán is megjelenik a közlés szándéka, a válasz kiterjedése, az értelmezés szabványossága vagy specialitása, a tényadatok élményadatokká formálásának esetleges, de annál meggyőzőbb formája is). Vagyis: a *kommunikativitás* ha nem is járul hozzá túl direkten az adatfelhalmozáshoz (a fogalom nominális értelmében), annál izgalmasabb haszna érzékelhető magában az *értelmezésben*. A pragmatikus haszon vitatottsága, helyettesíthetősége, bővítési vagy jelentésgazdagítási igénye párhuzamosan úgy is megjelenik mint kutatásetikai kérdés, hiszen a fejlesztés-antropológia, az akcionalizmus, az alkalmazástechnikai kérdések érvényességét (sőt maga az alkalmazott antropológia mint önállósult tudásterület, lásd ehhez Biczó 2014; valamint A.Gergely 2013, 2015), de akár az antropológia ágazatainak változatait is mint felelős reflexióval kibővült tematikákat (politikai antropológia, military anthropology, turizmus, művészet, pedagógia, ökológia, kulturális örökség, stb.).

A kommunikativitás, ha hangsúlyt is kap időnként egy-egy korszakosan megújult vagy újraformált területen, már annyiban sem újdonság, hogy régtől fogva jelen van a kutatások víziói, verziói, irányzatai mögött, kezdve az antropológia klasszikusainak törekvései, örökségük, módszertani vagy metodikai tradícióik és a kapcsolódó viták számos formája-időszaka mentén a múltban: a kutatási terep ismerete a tudomány felé vállalt elkötelezettség volt mindig mint alapmérce. Ehhez simult, ezzel került

konfrontációba több *átmeneti* időszak a megértésben és közlésben – például mint a megértés/felmutatás iránti kötelezettséggel azonosított szerepvállalása megannyi kutatónak. Az már szinte csak megismerés-módszertani részkérdés volt (s maradt), hogy az etnocentrizmus és objektivitás, a közlési hitelesség és lokális érvényesség sziklaszirtjei között milyen kontroll lehetősége maradt meg a kommunikáció kódolója, deskriptorai, dekódolóí, továbbértelmezői, felhasználói körében. Ehhez csatlakozott a „*modern*” kutatásetika a kollektív (kisebbségi, perszonális, kulturális, személyiségjogi) respektus alapjára helyezkedve, s erre keletkezett válaszként a „*posztmodern*” verzió, ahol a kollektív/szakmai normarend mellett egyéni felelősségvállalás súlya növekszik (az antropológus mint tutor, gondozó, önkéntes segítő, jótévő”, érdekkijáró, háritó, network-menedzser, stb.), vagyis a multifunkcionalitás útján került képbe az újabb kódok és kódfejtések megannyi változata mint metodológia, kultúrakritika, kritikai módszertan, kevert kutatómódszertan, stb. Nem mintha ezek immár a kommunikativitástól tényleges (földrajzi, téri) távolságban lennének, hanem mert maga a kommunikatív kölcsönösség szférájába is közvetítők, értelmezők, felhasználók, szponzorok, hatóságok és szakmai ellenfelek egész siserahada költözött be a kutató és kutatott közötti intimitás lehetőségét is megszakítva, vagy drámaian félrehangolva, kihasználva ennek „haszonvételi” oldalát.

### **Kulcsérték, közhaszon, távolság és részvétel**

*„Mióta a mindenség létezik, elkezdődött a jelen,  
és azt sosem érte utol a múlt,  
és sosincs reményünk arra, hogy a jövőt megközelítsük”  
/Weöres Sándor: Pernecky-interjú, 1966/*

A kutatások kulcskérdései persze nem szükségképpen táblázatokba rendezhető adatok, már csak a fennebb leírtak okán sem. Annyi azonban tényszerű vagy bizonyos, hogy a kulcskérdések kezelése, felszínre kerülése és „ki” tárgyalása, időszzerűsége és fölmelegítése nem kizárólag a tematika problematikájával áll összeköttetésben. Vélekedésem szerint bármely tematikus szempontkijelölés, kutatói pozíció meghatározása, kulcskérdések keresése vagy definiálása mellett is minduntalan jelen van a társadalmi jelenségek leképezését vállaló magatartások legfőképpen etikai státusza – avagy másképpen szólva a kutatás etikai vállalása, ennek hiánya vagy elfogadottsága. Mert lehet-e etikai óvatosság nélkül kutatni mondjuk a magyarországi szíreket, muszlimokat, zsidókat, afgánokat,

ukránokat, albánokat, nigériaiakat vagy szudániakat? Lehet-e szimplán etnikai kérdést kreálni abból, ahogyan itt élnek, ahogyan hisznek, mozognak, dolgoznak, laknak, gyermeket nevelnek, megélnék vagy migrálnak, kereskednek vagy beilleszkednek? Ki kezeli majd szimpla „etnocentrizmusként” a kutató pozícióját, s ki veszi jól formált kémtevékenységnek az adaptációs stratégiák leírását, a hitvilág részletes bemutatását, a kutatói attitűd összes főkérdését és részválaszát? Lehetne-e, szabadna-e mindezek helyett „piréznek” kutatására fókuszálni inkább, ahelyett, hogy „árulkodó” jegyeket és jeleket mutatna föl valaki is az émikus kutatás eredményeként? Mert hát, jellemezheti akár az antropológus-etnológus-szociológus kutatót olyan *kutatói távolság* fenntartása, amely a vizsgálódásban *kutatási távolsággá* izmosodik? Lehet-e étikus, émikus, statisztikai, demográfiai, csoportkutatási, szociálpszichológiai, szubkulturális, stb. tartalmú eredendő szándék nyomán indult, de utóbb „elhallás”, félreértelmezés-formát öltő végeredményt felmutatni képessé váló, akaratán kívül is közéletet mozgató hatásegységgé, vagy priméren „military anthropology” kérdéssé átalakulnia mindannak, ami kultúrakutatás volt eredendően? Lehet-e és szabad-e akkor is közelebb merészkedni a társadalmi távolságok leírásánál, ha a másság illusztrációjává válhat az eredmény másfajta olvasatokban, ha magára vonhat akár méltatlan közfigyelmet, ha ürügyként szolgálhat alantasabb indulatok számára is...?

A kulcsfontosságú értékek megalapozott, kiterjedt szemléje sem menekedhet attól, hogy a sikeres és érzékeny kutatás során ne csupán a mentális-morális közhaszon szintje emelkedjék, de a *társadalmi távolság(ok)* éppúgy vele növekedjenek, noha ez nem volt sem szándék, sem célzott kommunikáció tárgya. Az etnikai kutatások (nemcsak itt és ma, hanem régtől és szinte mindenhol) a kutatásetikai felelősséget is hordozzák, mintegy szándéktalanul bár, ámde felelősen. Elmaradásuk, rejtekező helyzetük, hiányuk ábrázolása is felelősséggel jár (például az ismerethiányból fakadó oktondiságok oldalán, a tudatlan indulatok tájékán, az elvont „idegenként” kezelés vehemens hatásaképp...), de ráadásul a kutató felelőssége már ott rejtőzik a kérdésfeltevések, a témaválasztás, a kutatási miliő kiválasztása, a tematikai horizont elgondolása tájékán is. A kutatásra sem méltatott tematika persze éppúgy lehet ürügye vagy ügye az idegenséget elutasító közviselkedésnek, s lehet legitimálója annak, hogy nincs kellő figyelem a megnevezhető társadalmi csoport iránt (tehát „szabad a gazda...”), de a hiány még nem szükségképpen ártalom is, csak esély arra, hogy a máskéntiség indulati alapjai másodlagos politikai ürügyként szolgáljanak, s ne direkt uszításként. A kutatásetika ezért jobb lenne, ha azzal tudná kezdeni: mit legitimál maga a vizsgálódás, mire vezethet a kérdezősködés és adathalmozás, kinek és mire lesz jó,

ha a hiánnyal nem legitimálja az amúgy is meglévő társadalmi távolságokat... Vagy ellenkezőleg: ha érdeklődésével kitünteti, s ezzel legitim idegen(ség)-gyűlölet tárgyává is teszi a másságfeltárás során kiválasztottakat. Jellemezheti a kutatót a tudatos távolságtartás is (például mert pirézek voltaképpen nincsenek talán...), de a kutatás élménye és a kutatói alázat fenségessége együttesen sem alkalmas még a védelemre is. A relatív relevancia mindeközben tévutakra vezethet, a kutatás mint „objektív” lépték még ártalmára is lehet abban a körben, ahol a megmutatkozás ügyes, korrekt, érvényes szándékkal előidézett tud lenni. (Ha például egy hiteles vallási csoportleírás eszközfunkcióban hoz „hasznot” egy másik szakrális csoportnak...). Amíg a hiány, az ismeretek nélkülözése még lehet menedéke sokaknak, addig az esendő résztvevő a befogadó, a tolmács, a fordító, a tükrözést vállaló közreműködő révén aránytalanul kiszolgáltatottabbá válik. Tapasztaltuk ezt közvetlenül is, midőn egy kortárs zsidóságkutató csoport felmutatta korszakos kutatási eredmény köré gyűltek a lapos indulatokkal közelítők, s kérdésessé vált az is: lehet-e beszélni „eredményekről”, vagy csak titkosított közlések lesznek (részben) elérhetővé a kérdezettek érdekében... Lehet-e akkor a kutatónak távolságot tartania nemcsak a kutatás tematikájától, eszköztárától, de magától a kérdezettektől, a társadalmi értékektől, s ennek révén a tudományos relevanciától, reflexióktól, válaszoktól és máskéntgondolásoktól is, ha félnivaló, hogy a megismerés határai már nem a kutatótól függő olvasatokat kínálnak? Aki életvitel-szerűen mindvégig megőrzi a távolságot a kutatás mint „objektív érték” mibenlététől, az a kutatásetikai önreflexió árán voltaképpen ellaposítja a megismerői élményt, az tehát elnagyolja a következtetéseket, mintegy „félrefordítja” a közvetlen közléseket, átértelmezi az alázatos megismerés fokozatait, s részben vagy javarészt jó eséllyel elhallgatja a lényegi belátásokat is. A kulcskérdés ezek szerint már a távolság és a részvétel intenzitása mentén is eldőlt, mintegy rögvest megkérdőjelezve az értelmezői magatartás, az önérdekű közlés, a kulcsra zárt ismeretek felszabadítása szinte összes alapproblémáját.

S ha föntebb megértő üzemmódban nyilatkoztam Habermas komolyan követhetőségéről, szólhatok-e itt a racionális cselekvésre készítő kommunikativitást pusztán célracionálissá lefokozó sikerképességről? Mert hát, ha a teljes közlésfolyamatból épp a befogadói oldal garanciái hiányoznak leginkább, akkor a kölcsönös megértés csakis a kutatás intimitásai közepette nyilvánulhatnak meg, s épp a megismerés társadalmi jellege sérül durván ott, ahol megértési-megfejtési kulcsaink hasznavehetőségét nem a belátás-ráébredés-feltárás-megnevezés célja és joga, öröme és közhaszna engedi érvényesülni, hanem inkább az elhallgatási spirál kényszere.

Másképpen kifejezve: a megismeréstudományok társadalmi szférákban elért eredményei (a történeti időben mérve) régtől fogva a maguk eredményei, szemléleti és módszerbeli sajátosságai között tartják számon a tévedés jogát. Egyrészt a tudomány felől, melynek valamely ágazatát és módszerkészletét alkalmazva mintegy projektálható eredmények elérése válik esélyessé. Másrészt az emberek/partnerek/alanyok/adatközlők felől, kiknek részvétele sosem volt kellőképpen honorált, s ezért nem is érzik fölötte nagy szükségét annak, hogy a mindenkor lehetséges „legigazabbat” és legteljesebbet vallják meg a kutatói kérdésekre adott válaszaikban. A tévedés joga így kölcsönös, mondhatni közös, de csakis annak mértékében, ahogyan a kutató-értelmező a lehetséges mindenséggel összefüggésben valamely rész-összefüggést kiemel, valaminő kérdésre választ keres és talál. Beleértendő (szerencsés esetben, vagy kellően harsány kutatói szuverenitás feltételei között), hogy a vizsgálódó (és akár kérdeztje éppúgy) fenntartja a korrekció mércéjével mérhető ellenvéleményt, megerősíti bármely állítása mögötti önreflexióját, s biztosítékot kér vagy épít ki arra, hogy változhasson a véleménye, átalakulhasson következtetése, konstruálhasson új koncepciót, átformálhassa hipotézisét és teoretikus válaszait.

Csakhogy: épp a kutatás mint attitűd, a megértés mint folyamat, a belátás mint építkezés tűri a legnehezebben ezt a fajta „sikamlósságot”, a nem-evidens evidenciák közlését, a „bizonytalan” magabiztosságok forgalmazását. Ennek egyik első fázisa az *időbeliség*: egy kutatás limitált időt kérhet, megkezdeni és befejezni a tudományos érintkezés szabályaihoz tartozik, a visszatáncolás vagy az elbizonytalanító konklúziók nem tartoznak a mérhető „eredményesség” tartományába. Meglehetősen ritka, hogy újrakutatást engednek és finanszíroznak..., kiváltságos helyzet hozhatja csak a „retro” állapotát, ugyanakkor formális bázison kell nyugodnia a kontrollnak is, s aligha nyílik mód a folyamatkövetésre, a változások regisztrációjára is. Ez az időbeli korlátosság még ki is egészül *térbelivel*: ami itt fölismert evidencia esetleg, amott már nem szükségképpen az (sőt: szükségszerűen nem az!); ami kicsiben érvényesnek tetszett, kinagyítva vagy általánosítva a legvalószínűtlenebbül sem az. S még harsányabban megmutatkozik: hogy ami a szaktudomány terében ésszerű következtetés, az már a rokon tudásterületen sem evidensen az, de még kevésbé az a lokális nyilvánosságban, a társadalmi térben, a makrostruktúrán belül. S ha erre, mint kutatási dilemmára, még rápakoljuk a kutatási interferenciák általában meglévő hiányát, a társadalmi tudásterületek kölcsönhatásainak korlátosságát, akkor ráébredünk, mennyire hiányos a diszciplínák közötti belátások esélye, milyen csekélyke a visszahatás a „terepre”, s mennyire esélytelen a megszólaltatottak iránti felelősség fenntartása. Avagy: leginkább a *felelőtlenség felelőssége* lengi be a viszonyt,

semmint a körkörös védelem megoldási képessége... Átmeneti fázisban még talán lehetnek kísérletek arra, hogy leplezett formában korrekciók épüljenek a „kutatási eredmények” közé, de ez sokszor pusztá szerzői dilemma marad, nem pedig *etikai alapállás* vállalása. Átmeneti menedékként szolgálhat, ha a kutató olyan testcselekkel él, mint a szakirodalmi hivatkozások válogatása, melyek szimbolikusan megerősítik „igazát”, kiszélesítik állításainak terét, egyúttal távoli és ismeretlen kollégákra kenik a megállapítások kockázatát... – de ez nem is szavatolja eredendő igazát, nem is menti föl a visszakézből kapott ellenérvek hatása alól..., legföllebb az illendőség keretei közé terelheti a mondandó hitelét, az általánosítás révén a logikai mező szélességét, s követni látszik vele a citációk szokványosságát, a normatív érvényességet, a kollegiális illendőséget vagy a strukturáltság szépségével segít elfedni a relatív igazság harsányságát. „Mióta a mindenség létezik... sosincs reményünk...” – ahogy Weöres vallja e fejezet mottójában.

### **Megfigyel, értelmez, vádol...?**

*„...nincs megfigyelt megfigyelő nélkül, ami nem egyéb  
banális logikai kölcsönhatásnál, mihelyst azonban  
a valóságra vonatkoztatjuk, veszedelmessé lesz.”  
/Dürrenmatt: A megbízás – avagy a megfigyelők  
megfigyelőjének megfigyeléséről, 1986/*

Dürrenmatt kisregénye kortársi környezetbe illeszkedő átélést sugall, sarkigazságokkal és irodalmi intimitást a képzeletvilág valóságába oltó döbbenettel, identitás-válságot megoldani próbáló merészséggel. Minthogy meghatározó kerete és jelentésrétegei közel esnek ahhoz az értelmezési térhez, melyben a megfigyelők sosem önmagukban és önszorgalmukban állnak, az identitás-választás olyan rétegeibe is becsalogat, melyekben az értelmezési tér örökkön-örökké relatív, hisz a megfigyelőket is megfigyelik mindig, az egész folyamatra mintegy rátekintő szaktudományosság még ezt is további etikai relativizálásba vezeti át. Az a köztesség, melyben a megfigyelő is megfigyelt marad, nem mai keletű: „a császár szemei és fülei” (másfél évezredes fogalom lehet, az Ó-perzsa birodalom igazgatási képviselőit már ekképp minősítették, azután Diocletianus óta a megfigyelők jelentéseinek közvetlen ellenőrzése is szimbolizáló fogalommal erősödött), s ha erre még ráarakódik a modernitás szerepe, mely nem az elsődleges értelemben, hanem az ember mint gondolkodó lény absztrahálására alkalmas felfogásban valamiféle új

identitás-réteget képez, akkor végképp közélet-antropológiai alapképletté válik a kutatás és a szaktudományi legitimitás megannyi sajátos vonása.<sup>2</sup>

Az a fajta kitekintés, amely a kutató aspektusából a rálátást és „minősítést” eredményezi, a kutatási projektek nem kis hányadában hajlamos retrospekcióvá lenni. Tükrözvén valamely hipotézist, majd tesztelvén ennek érvényességét a kutatási folyamatban, végül pedig elvezetvén az „ott lenni / itt írni” geertzi dilemmájáig, valahol épp a megértés vagy értelmezés folyamatában vetít vissza jelentéstartalmakat, s ebbéli felelőssége átlagos esetben a „soha többé nem bizonyítható” ráébredések közelébe vezeti. Sem maga a kutató, sem kutatott miliője nem tesztelhető már ugyanabban a státuszában, ahogyan akkor látszott, amikor a kutatás zajlott, az interakciók éltek, a kérdések és reflexek, válaszok és szerepjátékok vagy játszmák is élők voltak. A tudományos rálátás, s még annyira a „be(le)látás” voltaképpen egészen halovány ceruzavonással elválasztott a megismerés és tudás mint hatalom gyakorlásától. Ha pedig ez immorális, vagyis ha erkölcstelen hozama segíti privát előnyhöz, haszonhoz, hatalomhoz jutni a kutatót, akkor pontosan az a típusú fejlemény várható, amely az „ügynökbotrány” szimptomatikus esetében magát a főszereplő kutatót mint kémeket, árulót, besúgót hozza helyzetbe. Ez a fajta erkölcstelen tudás – lett légyen akármily emberi módon szenvedelmes áldozat is a kutató, s hívják bár Borsányi Lászlónak vagy Radcliffe-Brown-nak –, valójában a tudomány- és ideológia-termelő pozíció megszerzésének olyasfajta eszköze, melynek csereérték-mivoltától és gyarmatosítást elősegítő hatásától a második világháború óta igyekszik megszabadulni a szaktudomány. Az „erkölcstelen tudás” mint uralmi eszköz nemcsak kolonizál, kiszolgáltat, áruba bocsát, de kellően rossz hírbe keveri magát a kutatót és diszciplínáját is. Az immorális besúgó, aki egyben szenvedelmes áldozat is tud lenni, nemcsak az ügynökbotrány szereplője, „kívülálló bennfentes”, hanem egy társadalmi jelenség aktora, aktív szereplője és befolyásolója is – ennyiben pedig morális lény nemkülönben. Ha „émikus kém” lenne csupán, mint Borsányi az adott időszakban (Szőnyei 2005), akkor a belső elhárítás sem a szaktudomány iránt érdeklődne, hanem a megvásárolható adatok szűk köre iránt, melyekről a felelős felderítő jóember valamiért

---

<sup>2</sup> Méltó lenne konzekvens értékelésre, de kár lenne elsietni, oly mélyen tagolt jelentés-terek felé visz az AnBlok folyóirat 3., „Megfigyelési” száma (2009), ahol nemcsak az ügynökök kérdésének, a besúgók beszerzésének intézményesült rendszere tárul föl, hanem maga az antropológus kutató mint közléshordozó és adatkereskedő is megmutatkozik Borsányi László egyedi históriájában. Ő ugyanis az antropológiai kutatásmódszertant nemcsak tanulta, oktatta, de informátorként aktívan alkalmazta is, a kulturális antropológiai perspektíva tehát intertextuális recepció viszonyrendszerébe került általa. Mint ügynök talán méltóbb sikerre is jutott, mint tanszékvezető egyetemi tanár... Mindenesetre azóta a kutatásetikai kérdések nem csupán az irodalmi vagy tudományos művek imaginárius terében megjelenő tűneményeihez kapcsolódnak, hanem a megértő üzemmód extrém variációihoz is.

nem gondolta, hogy ki/eladásuk morális bűn, s nem szaktudományi publikáció része. A tudatosan erkölcstelen eljárás azonban épp az információk hiányát legitimálja, s teszi oly kutatásetikai kérdéskör részévé, melyben az etikai kutatások hiányai már harsányak. Az erkölcstelen tudás és az erkölcstelen besúgó (avagy, legyünk antropológusok is: az információk speciális felhasználásának intim piaci szféráját működtető attitűd) olyan szimptóma, mely példaképpen Borsányi esetében nem csupán a dunai indiánok nagy varázslója vagy lantosa helyzetében volt kritikán aluli, hanem módszertani értelemben is: a „feltűnést kerülő” megfigyelő, a megfigyeltet megfigyelő megfigyelt (és megfélemlített, megvásárolt) aktor történeteként ugyancsak. Mint „émikus kém” vagy gyarmatosító ügynök, felelős felderítő vagy morális áldozat nem csupán a hetvenes-nyolcvanas években járult hozzá a belügyi nyilvántartások gazdagításához, hanem amikor mindezt Szőnyei könyve fotokópiákkal igazolhatóan nyilvánosságra hozta, akkor sem lehetett rákérdezni, „miért tette...?!”, mert „dossziéja még aktív” volt, vagyis folytatta a megfigyelői életútját mindhalálig. Felelős felderítőként tehát mindennemű (szimbolikus és valóságos) kulcsok birtokosa is volt, mintegy hivatásos betörő, kinek világnézeti hangoltsága a kutatói szakmaképtől alighanem alapvetően eltért. Megfigyelt, rögzített, értelmezett, konspirált, deskripciókkal gyarapította a kutatói szakma belső képét, s ezzel egyúttal vádolt is, kiszolgáltatott is, részben megsemmisített is. (Ki tudhatja, hány szakmai életút szenvedte meg e dicső szemtanú élelmes jelenlétét...?!)

### **Részleges méricskélés**

A kutatásetikai dilemma (mint etikai kutatások hiánya is) itt most három paraméterben összegezhető:

#### *a) Kutatásetika az antropológia historikus dimenziójában*

A *klasszikus* kutatásetika idő-térképén a terep ismerete a tudomány iránt vállalt elkötelezettséggel mérhető (optimalizáltan fél-másfél év jelenléttel). Ehhez jön adalékként a kolonizációs stratégiák kiszolgálása vagy primer megvásárolhatóság példatára (Radcliffe-Brown mint a brit katonai térképészet munkatársa, avagy Napoleon Chagnon mint az amerikai gyógyszerkísérletek megvásárolt ügynöke a Yanomami törzsi milióban, stb.). Ezt az „érintetlen” népcsoportokat feltáró megismerő technikát, mely kiárúsítható mivoltában ténylegesen a szakma morális szégyenlajstromát gazdagította, olyasfajta



átmeneti időszak képletei követték, melyek között az etnocentrizmus és objektivitás, a közlési hitelesség és lokális ártalomcsökkentés esetei is gazdagon előfordultak. E szakmai kutatási térben az érvényesség sziklaszirtjei között helyét kereső antropológus részint a morális fenntartásokat is belátó szerzői szerepkört volt képes vállalni, részint pedig a maga jellegzetes „etnocentrikussága” mentén hajlamos volt kiállni a „terepért”, a kérdezettek státuszbiztonságáért, a retrospektív hatások csökkentésének felelősségével. A „modern” kutatásetika már a kollektív és egyéni személyiségjogok alapján, normatív intézményi és működési alapszabályok mentén képviselte azt az etikai kódrendszert (ne menjek messzebb: az Amerikai Antropológiai Társaság erkölcsi kódexét követve is), amely a kutatás alanyait nem tárgyaknak tekintette, hanem a föltárás és megnevezés révén kiszolgáltatottságba kerülő szereplők körének. A „posztmodern” éra ebből adódóan már egy kollektív/szakmai normarend „mellett-helyett” az egyéni felelősségvállalás súlyát sem nélkülöző értékrendet vall, egyfelől „meta-adatokként” a visszakereshetőséget és közlésbiztonságot is mérlegelő szemlélettel él, másfelől a kutatás interaktív részében annak folytonos egyeztetésével is: mi és miképpen hat(hat) vissza a kérdezettre, aki nem okvetlenül látja át vallomásossága minden következményét.

*b) Kutatásetika a felelőtlenség átkával*

Másik, nehezen elkerülhető dimenzió, de épp ezért mérlegelendő ténybeliség, hogy mintha nem lenne kutatásetikai „küszöb” a megrendelt feltárások pragmatikus szintjein... Miközben például komoly, szinte új közjogi műfajjá lép elő a „nemzeti konzultáció” keretében elvégzett mentális/morális padlás-söprés, vele együtt a feltáró felmérések és kérdőívek kampányossága értékteleníti magát a megismerő szándékot is. (A legutóbbi elitkutatások összegzései fennen építettek a korábbi elitvizsgálatok anyagára, de azonnal zúzdába küldték saját kérdőíveiket!) Úgy fest, mintha a társadalomismeret magaspolitikai feladattudattal társulna, és ehhez alkotmányossági látszatot fenntartó szondák, közvéleménykutatások, „nemzetpolitikai” körképet megrajzolni kész társadalomismereti állapotrajzok keletkeznek, amelyek igazolni látszanak alkalmi politikai célrendszert (mondjuk példaképpen „a határon túli magyarság” kutatásának és támogatott kutatások elvégzésének szinte kivétel nélküli praktikumával). Ennek is megvan a haszna: mint kutatási-feltárási ürügyek, alkalmat adnak arra, hogy látszólag semleges álkérdésekre választ kérő pragmatikus politikai szándékok érvényesüljenek (ne fussunk keresésük közben messzebb, mint a legutóbbi miniszterelnöki magánlevélig, mely „nemzeti

konzultáció a bevándorlásról és a terrorizmusról” tónusban tükrözi az idegenbefogadás államasított felfogásmódját, vagy gyakorta a „nemzeti konzultáció” más gesztusait is). Ezt a fajta immorális tudat-gyarmatosítást, mely válaszbunkóvá erősítve több mint megfélemlítő összhatást tükröz, alighanem sok-sok év társadalomkutatási gyakorlata sem tudja morális egyensúlyba hozni majd. A társadalomismereti kutatások ilyenén erkölcsbontó hatása nemcsak a társadalom önismeretének és hatalom-képének újrafogalmazásához vezet(het), hanem bizonyosan közrehat a kutatások mai felelősségének, a nyilvánosság előtti kockázatoknak, egyúttal a mentális krízisállapotok előjelző kötelezettségének definiálásában is. (Képzeljünk ide valamely hazai etnikum-kutatást, görögökét, zsidókét, muszlimokét, koreaiakét – mely etnikai dimenziók keresése közben nem számol az etikai felelősség nyugójével...!).

c) *Kutatásetika a felelősség normájával*

Mondjuk másfél évszázad társadalomismereti és kutatástörténeti képletei ma már alighanem közrehatnak abban is, hogy a nyilvánosság áldásai és átkai ne legyenek pusztán adminisztrációs szempontok, a személyiségvédelem pedig éppúgy kutatási eszköz lehessen, miképp a sajtójogban vagy a hitelrontásban univerzálissá váló emberi jogi feltételek együttese. A társadalomkutatás belső normájává vált, alapszabállyá erősödött immár, hogy bármely kérdezettnek joga és módja van az interaktivitás és kommunikatív feltételrendszer alapján ugyanannyit tudni a kérdezőről, mint emennek a kérdezetről. Más, bár korántsem hanyagolható részletkérdés, miként kerül szóba és kutatási morál belső terébe, evidenciáinak körébe a kölcsönösség, miképp áll mindkét félre egyformán érvényesen, hogy a közlési szinteknek megfelelően mérlegelhesse szavait, közléseit, értékítéleteit. E felelősség köre immár készlet és kényszerít is: nem csupán azt kellene kutatási tesztkérdéssé tenni, amelyre valamiféle válasz adható, hanem azt is, miképp szavatolható a válasz intimitása a felhasználás során, s megtarthatók-e szakmai etikai normák akkor, midőn a közzététel tekintélyelvűségi átitatottsága nem serkenti, hanem épp elnyomja a kutatásetikai szakmai normákat, s nem elvárja, hanem mellőzni próbálja az önreflexió tesztjét. Egykoron még szakmai morál része volt, hogy a kinyert tudást összegző ismeretanyag nyilvános tesztje megtörténjen abban a közegben, ahonnan az információk származtak – ma ez már kételyekkel körülvethető képzet csupán. Van persze kivétel is, megannyi, nem utolsósorban épp a Holokauszt-kutatások tematikái vagy a hasonlóképpen érzékeny adatforgalmazás hatóterében. De mindezek mellett – úgy

vélem, úgy félem – sokkal intenzívebb kontrollra volna szükség e téren, beleértve szakmai publikációk és diákdolgozatok esetét, saját vizsgálódásaink velejáróit, befogadói hatásokat, érzékenyítési projekteket is. Aligha van ugyanis garancia arra, hogy a kinyert ismeretek a kiszolgáltatottság antropológiájának nem kiépítői, hanem etikai felelősség-normává váló komponensei lesznek. A megismerés felelősségének ugyanis nemcsak tartozéka a tévedés joga, hanem próbája is – feed-back nélkül mintegy felét sem éri a terepkutatás.

### **Konklúzió helyett – a megismerő fenntartás**

*„...egy bizonyos értelemben és egy bizonyos síkon  
kizárólag az elbeszélés szelleme kedvéért élünk,  
ez a mindannyiunk szívében-fejében szakadatlanul formálódó  
szellem foglalta el az isten kitapinthatatlan helyét;  
ez az a képletes tekintet, amit magunkon érzünk,  
s mindent e szellem fényében teszünk vagy nem teszünk...”  
/Kertész Imre: A holokauszt mint kultúra (1993)<sup>3</sup>/*

Amennyiben a felelősség készletet és kényszerít is, annyiban a kutatások válasza a kutatott környezet és kutatásba emelt személyiség (továbbá személyesség) kérdése is, akkor pedig az intimitások garanciáiról is szó kell legyen. Másképp megfogalmazva: a kutatásetika nem csupán a kapott válaszok felhasználhatósága és az újrakérdezés felelőssége felől tekinthető, hanem részévé válik a kutatott etikája is. Kérdés(ek)re válasz(ok), kérdő pillantásra megnyugtató értelmezés, morális fenntartásokra a kérdezett megerősítő reflexiója... – folytonos és kontinuitásával stabilan interperszonálissá tett kölcsönhatás(ok) tere. Latolgassuk csak a politika(i) részvétel, politikafelfogás) lehetséges

---

<sup>3</sup> Szövegrészlet. A teljes bekezdés: „Engedjék meg, hogy ezt a megfoghatatlan s mégis mindennél hatékonyabb törvényt, amely nemcsak hogy irányítja szellemünket, de amelyet szakadatlanul mi magunk táplálunk eleven életünkkel, hiszen különben nem létezne: hogy ezt a törvényt most, jobb híján és tanácsalanságomban, a Thomas Manntól kölcsönvett kifejezéssel, egyszerűen az *elbeszélés szellemének* nevezzem. Ez dönti el, hogy mi és hogyan kerül be a mítoszba, hogy mi marad meg egy civilizáció történetárában, annak ellenére, hogy ezt oly gyakran szeretnék eldönteni inkább az ideológusok. Úgyszólván sosem sikerül nekik, úgy legalább, ahogyan ők szeretnék. A mítoszból valami más dönt, valami titkos és közös elhatározás, ami nyilván valódi lelki motívumokat, szükségleteket tükröz, amiben megjelenik az igazság. Mindennapi életünk horizontját ezek a történetek határolják, ezek a – végső soron – jóról és rosszról szóló történetek, és e horizonton belül világunkat a jóról és rosszról való kifogyhatatlan suttozás hangjai hatják át. Megkockáztatok egy vakmerő kijelentést: egy bizonyos értelemben és egy bizonyos síkon kizárólag az elbeszélés szelleme kedvéért élünk, ez a mindannyiunk szívében-fejében szakadatlanul formálódó szellem foglalta el az isten kitapinthatatlan helyét; ez az a képletes tekintet, amit magunkon érzünk, s mindent e szellem fényében teszünk vagy nem teszünk...”. Századvég Kiadó, Budapest, 1993: 10-11.

közvetlenségét, a „megértő üzemmód” jelenlétét a sorskérdések vagy létvíziók közepette! Elkerülhető-e a kiszolgáltatottság megvallása bármely résztvevő, akár a kérdező, akár a válaszadó részéről? Lehetséges-e a droghasználatról, meleg vagy transz-szexuális állapotról a ráruházott intimitás nélkül vallani vagy kérdezni? A kutatás rejtett dimenziói nemegyszer rejtett hálózatosságot is érintenek, összefüggésrendeket, melyek belső relációikon túlról szinte semmiképp sem érthetőek (azaz csakis félreérthetőek). Mert lehet-e példaképpen az etnikai viszonyrendszerekről az etikai mezőkön túlról tájékozódni? Lehet-e élethelyzet-serkentő „fejlesztés-antropológiát” alkalmazni ott, ahol maga a fejlesztés sosem jelentett egyebet, mint fokozott kihasználást, rátelepedést, kizárólagosságot, új gyarmatosítást...? Lehet-e az alkalmazott vagy akció-antropológia mentén nézni a katonai vagy biztonsági témaköröket, példaképp „békefenntartó” beavatkozást (military anthropology) ott, ahol sem a kérdések, sem a rámenős feleletek, sem a kérések vagy elfogadó gesztusok nem lehetnek sosem oly tiszták, hogy a személyközi megismerés bizalom-alapja a legcsekélyebb mértékben is esélyes legyen...?

Ha nem is tisztán kutatástörténeti „tanulságok” kérdése, de az önreflexív belátások elemi tartozéka lehet (és kell legyen) a kutató és a kutatott viszonyának tisztázott, tudatosított *kölcsönös függése*. Bármelyiküktől függő megértés vagy félreértés messzebbi dimenziókba vezeti a belátásokat, így szinte a függő beszéd a függések korszakaival is összefügg, s újabb korszakos függések kialakulásához járul hozzá. Nem utolsósorban azért is, mert aligha létezik megismerési mód és tudományfüggetlen tudások esélye ott, ahol a tudás-innovációs érdekelttség magában hordozza a mentális kolonizációk vagy „agyelszívás” félelmeit, s az emberléptékű kérdezés és válaszadás eszköze lecserélődik kérdőívek és on-line forráskódok sémáira, így ha bármily segítő célú volt is a megismerő folyamat maga, a gyarmatosítások félelmei nem teszik feloldhatóvá a legitimitásba kapcsolódó félszeket. Láss szudáni pásztort, albán hegylakót, újra-betért fiatal zsidót, migráns kínai kereskedőt, magyar multivállalati középvezetőt, aki ne érezné át, hogy többet veszíthet, ha igazul válaszol, mint ha formálisan vagy elutasítóan... Végy egy mexikói ünnepszervezőt, pakisztáni ellenállót, idős munkácsi zsidót vagy sikeres kameruni nemzeti focistát... – mennyiben lesz érdekévé épp azt vallani, amit hallani akar kérdezője...? A tudomány függetlensége már rég elkopott illúzió, a tudásmegújítás pedig megrendelők sikerképességének tesztje inkább, semmint az alárendelődő kérdezettek bármikor igénye. Ahogy Geertz írja valahol: „A leírás hatalom. Mások ábrázolása nem egykönnyen választható el a manipulációtól”. Maga a megismerés tartja fenn nemegyszer a felelősséget, a belátás iránti igényen túli kockázatot, s a megtérülő ismeretanyag,

gyarapodó valóságkonstrukciós nyereség ha nem közös, akkor a végtelen kutató is nem pusztán a tereppel „áll szemben”, hanem emberi csoportokkal, közösségekkel, kölcsönös belátások jövőbeli kockázataival is. S elfogadhatók-e bármely tudáskészletek (kérdőzők és kérdezettek), ha ezek nem harmonizálhatók, ha a társas-társadalmi valóságot nem pusztán készletezzük, hanem közös érdekeltséget látunk abban is, hogy valóságnak fogjuk föl vagy annak tételezzük...? S ha a Holokauszt a kérdéskör, a kívülről irányított folyamatok, felfogásmódok és a belső, átélésre épült konstruktum kerülhet-e harmóniába kérdezők és kérdezettek szokáscselekvéseinek habitualizált tipizálása, kölcsönös felfogás-egyeztetés nélküli állapota esetében...? Mi lehet a „megoldás” erre az et(n)ikai dilemmára?

A tudásszociológiai válaszok (lásd Berger és Luckmann épp ötven éves alapművének kulcskérdéseit!) persze nem kevésbé antropológiaiak is – de arról, fedik-e a társadalmi közösség tudását, már nem pusztán a kérdező vagy a válaszadó, hanem a kutatás kontextusa, a kutatóközösség nyitottságának adott szintje, s a jócskán ismeretlen jövő szereplői kölcsönösen kellene döntsének. Ami „adat”, ami objektivitás vagy a megjelenítés megvallott mikéntjének kérdése, arról pedig az érdekeltek/érintettek folytonos és megértő egyeztetése dönthet csak... A kutatói kulcspozíció, feltáró szerep épp ezért sosem maradhat a többhangú értelmezés igény szintje alatt, a multivokális értelmezések és a „többszintű etnográfia” esélyeinek kihasználása nélkül... S minél inkább etikai lehet az etnikai, annál felelősebb a vállalás, mely a kutatására szánja el magát.

## **Felhasznált irodalom**

1. A. Gergely András (2015): Tudományterületi át(-)tekintések. Alkalmazott antropológiai és társ-tudások. Europeana. Online: <http://www.mek.oszk.hu/04500/04531/> ;  
[http://www.europeana.eu/portal/hu/record/2023859/04500\\_04531\\_borito\\_jpg.html](http://www.europeana.eu/portal/hu/record/2023859/04500_04531_borito_jpg.html)
2. A. Gergely András (2013): Kivonatos lét, erdei emberek – a kutatás abbahagyhatatlan. Új Magyar Szó, november 6. Online:  
<http://www.maszol.ro/index.php/kisebbsegben/20359-kisebbsegben-kivonatos-let-erdei-emberek-a-kutatas-abbahagyhatatlan>
3. Agar, M.H. (1996): *The Professional Stranger*. Second Edition. New York: Academic Press
4. Atkinson, P. & Hammersley, M. (1994): „Ethnography and participant observation”. In NK Denzin and YS Lincoln (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, Sage Publications, 248-261.

5. Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas (1988/1966): A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés. József Kiadó, Budapest
6. Blumer, H. (1969): Symbolic Interactionism. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
7. Boas, Franz (1901) The Mind of Primitive Man. Journal of American Folklore, 14(52). 1-11.
8. Bourdieu, Pierre (1985) Az identitás és a reprezentáció. Szociológiai Figyelő, 1.7-22.
9. Feischmidt Margit szerk. (2010): Etnicitás. Különbségteremtő társadalom. Gondolat Kiadó – MTA Kisebbségkutató Intézete, Budapest
10. Fetterman, D.M. (1998): Ethnography: Step by Step. Applied Social Research Methods Series, Volume 17. Thousand Oaks, Sage Publications
11. Geertz, Clifford (1998): Az identitás politikájáról. Magyar Lettre Internationale, 31.  
Online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre31/geert.htm>
12. Geertz, Clifford (1999): Kultúrák háborúja. (The New York Review of Books, 1995. nov. 26.). Ford. Rupp Anikó. *BUKSZ*, 3.  
Online: [www.c3.hu/scripta/buksz/96/03/geert.htm](http://www.c3.hu/scripta/buksz/96/03/geert.htm)
13. Geertz, Clifford (2001): Darabokból álló világ - A kultúra és a politika térképének megváltozása.- Magyar Lettre Internationale, 49. Online: <http://lettre.c3.hu/>
14. Habermas, Jürgen (1985/1981): A kommunikatív cselekvés elmélete. A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő külön kiadványa. ELTE, kézirat gyanánt, Budapest
15. Hammersley, M. (1990): Reading Ethnographic Research. A Critical Guide. New York: Longman
16. Hammersley, M. – Atkinson, P. (1995): Ethnography: Practices and Principles. Second Edition. New York: Routledge
17. Hedgepeth, Sonia – Saidel, Rochelle G. eds. (2010): Sexual Violence against Jewish Women during the Holocaust. HBI Series on Jewish Women. Brandeis University Press
18. Kilani, Mondher (2003): Az etnológia paradoxona. Anthropolis, kulturális antropológiai folyóirat, kézirat (fordítás), Anthropolis szerk.
19. Kjöszsev, Alexandar (2000): Megjegyzések az önkolonizáló kultúrákról. Magyar Lettre Internationale, 37.  
Online: <http://lettre.c3.hu/>
20. Kovács Éva (2003): Etnicitás vagy etnopolitika? Bizonytalanságok az etnikai identitás értelmezései körül. In Bárdi Nándor – Fedinec Csilla szerk. Etnopolitika. TLA, Budapest, 43-56.

21. Lajos Veronika (2013): A modernitás eleganciája. A kritikai szembenézés társadalomtudományi gyakorlatának néhány aspektusa. *Kultúra és Közösség*, (4): 43-54. Online: [http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2013/4/2013\\_4\\_05.pdf](http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2013/4/2013_4_05.pdf)
22. Lévi, Primo (1990): *Akik odavesztek, és akik megmenekültek*. Európa Könyvkiadó, Budapest
23. Liska Márton (2006): A holokauszt mint társadalmi traumatizáció. Túlélők, elkövetők és leszármazottaik. *Múltunk*, 3:163-182. Online: [www.epa.oszk.hu/00900/00995/00007/pdf/liskam.pdf](http://www.epa.oszk.hu/00900/00995/00007/pdf/liskam.pdf)
24. Malinowski, B. (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul
25. Ofer, Dalia – Weitzman, Lenore J. eds. (1998): *Women in the Holocaust*. New York: Vail-Ballou Press, Binghamton
26. Park, R. – Burgess, E. eds. (1921): *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press
27. Perneczky Géza (1966): A vers mint impulzus (rádióbeszélgetés Weöres Sándorral). In Domokos Mátyás szerk. *Egyedül mindenkivel*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 62-66.
28. Price, David (2000): Anthropologists as Spies. *The Nation*. 271, 16:24-27. Online: <http://www.thenation.com/article/anthropologists-spies>
29. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1948): *A Natural Science of Society*. New York: Free Press
30. Rosen, Ilana (2004): *Hungarian Jewish Women Survivors Remember the Holocaust: an anthology of life histories*. Lanham, Maryland: University Press of America
31. Sampson, Steven (2007): *Truthers: the 911 Truth Movement and the Culture of Conspiracy*. Working paper, presented at Lund, Aarhus, Uppsala, Dept of Social Anthropology – Lund University, Sweden
32. Savage, J. (2000): Ethnography and health care. *BMJ*, 321, 1400-1402.
33. Walzer, Michael – Kantowicz, Edward T. – Higham, John – Harrington, Mona (1982) *The Politics of Ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press

Varga Zsófia

## **A kulturális antropológiai írás etikája**

Jelen tanulmányban szeretném összefoglalni a kulturális antropológiai írás legfőbb ismérveit és azokat az etikai tényezőket, melyek felmerülnek az értelmező szöveg megírása során. Írásom nem kíván többet mondani a már meglévő tudományos szakirodalomban lefektetett tanoknál, csupán azoknak egy vázlatos összegzését szeretném adni, mint ahogyan azt a témában már oly sokan megtették.

„Az antropológus kutatóknak kutatási eredményeiket hozzáférhetővé kell tenniük a szponzorok, diákok, döntéshozók és más nem antropológusok számára. Szavahihetőnek kell lenniük: nemcsak megállapításaik tárgyi tartalmáért tartoznak felelősséggel, hanem figyelembe kell venniük a közzétett információ társadalmi, politikai implikációit is. Meg kell tenniük mindent annak biztosítása érdekében, hogy az információt jól értelmezzék, helyesen kontextualizálják és felelősségteljesen hasznosítsák. Világossá kell tenniük azokat az empirikus alapokat, amelyeken beszámolójuk nyugszik, tárgyilagosnak kell lenniük fenntartásaik és filozófiai vagy politikai elfogultságaik tekintetében, fel kell ismerniük és nyilvánvalóvá kell tenniük az antropológiai szaktudás korlátait. Ugyanakkor figyelniük kell azokra a lehetséges károokra is, melyeket információik okozhatnak a kollégáknak vagy azoknak az embereknek, akikkel dolgoznak.” (AAA Boglár–Papp 2008:246)

### **Az antropológiai szöveg jellemzői**

„Az értelmező antropológia alapvető hivatása nem az, hogy legmélyebb kérdéseinkre válaszoljon, hanem az, hogy hozzáférhetővé tegye számunkra azokat a válaszokat, amelyeket más emberek – (...) – adtak ezekre a kérdésekre.” (Geertz 1994:199)  
Az antropológiai szöveg ezeket a lehetséges válaszokat közvetíti az olvasó felé is.

Bár a kutató törekszik az objektív látásmódra és értelmezésre, az antropológiai írás valójában egy közösség szubjektív elemzése, hiszen már a terepnapló és a terepjegyzetek is a kutató értelmezésében születnek meg (Geertz 1994). Ez az antropológia alapvető sajátossága, ami azonban nem jelenti azt, hogy ettől elveszítené tudományos jellegét vagy jelentőségét, hanem talán éppen sokkal valóságosabbnak hat az olvasó számára, hiszen nem csak adatok és szakirodalmak alapján igyekszik feltárni egy területen és kultúrában élők



sajátosságait, hanem személyes kapcsolatok által nyerhet „élő információt” az adott közösség életéről.

Az antropológus, bár semmiképpen sem az „igazság” megfogalmazására törekszik, kutatásának tárgyát és eredményét mégis az általa és a kutatott közösség által megélt „valóság” tükrében fogja értelmezni. Ez az értelmezés egyszerre több látásmódot is magában foglalhat, de a cél az, hogy mindezeknek a „részvalóságoknak” egy olyan interpretációja szülessen meg, mely a holisztikus értelmezés és a kulturális relativizmus jegyében mégis túlmutat a rész-igazságok szubjektív jellegén, és egyfajta komplex értelmezés jöjjön létre.

Az antropológiai írás feladata továbbá meggyőzni az olvasót arról, hogy amit leírt, az valóban megtörtént. A terepen eltöltött idő alatt a tapasztalatok, érzelmi hatások és meglátások olyan megfogalmazására van szükség, mely a valóságot hihetővé teszi (Geertz 1994).

A szöveg azonban maga is valóságteremtő funkcióval bír, így abban a pillanatban, hogy kikerül a kutató keze alól, a továbbiakban nem rendelkezik fölötte, a történet reprezentációja megmásíthatatlan és vissza nem fordítható. Az utólagos megjegyzések már nem változtatnak azon, ami megjelent nyomtatásban, és ami még fontosabb – a tévesen kialakított képzetek nyomot hagyhatnak az olvasó véleményének és szemléletének kialakulásában. Minden leírt szónak súlya van tehát, ami hatalmas felelősséget jelent a kutató számára.

A kutatási szöveg megírásakor az első tényező, melyet a kutatónak mérlegelnie kell, hogy kinek és milyen nyelvezeten ír. Nincs egyszerű helyzetben, hiszen az antropológiai szöveg egyszerre szól a tudományos szférának, a pusztán érdeklődő olvasónak, és nem utolsó sorban a kutatott közösségnek is.

A gadameri hermaneutika újítása, hogy a klasszikus hermaneutikai kört kiegészíti a *hagyomány* fogalmával. Ennek értelmében a *hagyomány* nem csupán egy meglévő rendszer rögzült alanyaként jelenik meg, hanem egy folyamatosan újraértelmezett tudáskomplexumként, mely így nemcsak kiindulópontként funkcionál értelmezési rendszerünkben, hanem valaminek az értelmezése által maga is új komponensekkel egészül ki (Gadamer 1984).

A megismerés és megértés kiindulópontja Gadamer szerint mindig egy horizont, „amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható” (Gadamer 1984:214). Ez a horizont azonban egy tágítható nézőpont, és mindenki rendelkezik vele. A megismerés során nem csak arról van szó, hogy saját horizontunkból vizsgáljuk az azon kívül eső jelenségeket,

hanem arról is, hogy ezek a különböző horizontok találkoznak és a megismerés által összeolvadnak. Nem minden esetben jön létre azonban új horizont, ezért érdekesebb a horizont-összeolvadás kifejezést használni (Gadamer 1984).

Az antropológiai szöveg is ebbe a horizontba és hagyomány-rendszerbe épül be, melyet lehet, hogy valaki elvet, valaki pedig egyetért vele, de mindenképpen valóságformáló erővel hathat az olvasó értelmezésében.

Láthatjuk tehát, hogy egy antropológiai szöveg megjelenése nemcsak tetszik, nem tetszik besorolás alapján értékelődik, hanem tudományos szöveg révén egy kánonnak is a részévé válik, melyet a „laikus” olvasó igazságként fog értelmezni. Az olvasó megfelelő kritikai szemlélete persze lehetővé teszi az esetleges hibák, vagy az interpretáció szubjektivitásának észlelését, azonban ez nem minden olvasó esetében lesz így.

A kutatási szöveg megírásakor nemcsak saját anyagunk egyértelmű, koncepciózus és stílusos összefűzésére kell figyelniünk, hanem arra is, hogy hogyan fog ezzel a szöveggel az olvasó találkozni. Milyen hamis képzetek elindítására lehet az képes, vagy milyen eddigi hamis sztereotípiák nyerhetnek esetleg bizonyosságot? Mindezzel számolnia kell az antropológusnak, de végső soron el kell fogadnia, hogy a szöveg megjelenése után az olvasó értelmezésére lesz bízva.

### **Nyelvi problémák és azok etikai kérdései**

Martin Heidegger hangsúlyozza, hogy a megértés szükségszerűen nyelvi jellegű (Molnár 2005). Ez az antropológiai kutatás két fontos tényezőjében is szerepet játszik; a kutató számára a nyelv jelenti az egyik legfontosabb lehetőséget a kutatott közösség megismerésére, az antropológiai szöveg megjelenése után pedig az olvasónak ez lesz az egyetlen eszköze a megértésben (abban az esetben, ha a kutató nem használ vizuális antropológiai eszközöket).

A kutatás nyelvi jellegét illetően több komponens is kérdéseket vethet fel. Amennyiben a kutató anyanyelve nem egyezik meg a kutatott közösség nyelvével, probléma merülhet fel az interjúk, a kommunikáció és a szöveg megírása során, de még akkor is lehetnek nyelvi-fogalmi kérdések, ha a nyelv megegyezik, azonban a kutató nem ismeri az adott közeg nyelvi sajátosságait – nyelvjárás, szleng, nyelvi szimbólumok, stb.

Baumgartner az eltérő nyelvek megnevezésére különböző fogalmakat ajánl: a *forrásnyelv* (source language) az adatközlő anyanyelve, a *cél nyelv* (target language) pedig az a nyelv, amelyen a tanulmány íródik. Amennyiben a kutató nem tudja az egyik nyelvet kutatási

nyelvként használni, további közvetítő nyelveken lehetséges a párbeszéd, ez a *kérdezés nyelve* (inquiry language) (Borsfay-Mikes-Török 2014).

A választott kutatási nyelv egy „kulturális keretváltást” (Borsfay-Mikes-Török 2014:80) is eredményezhet, mely kapcsolatban áll a csoport és az egyén identitásával. Ez a kulturális keret magában foglalja a nyelvet, a nyelv által használt szimbólumokat és viselkedési sajátosságokat is, tehát a kutató a nyelv által is közelebb kerülhet ahhoz, ahogyan a kutatott személy vagy csoport a világot észleli és megfogalmazza, tehát „ahogyan a világban jelen van” (Borsfay-Mikes-Török 2014:80).

A kutatónak tehát már a terepen is figyelnie kell a nyelvi közegre és annak megfelelő értelmezésére, azonban még nagyobb hangsúly kerül erre a szöveg megírásakor, hiszen ekkor nem elég megérteni, hanem le kell írni, át kell fordítani egy olyan értelmezési rendszer által kialakult nyelvre, mely esetleg különbözik a kutatott nyelvi és kulturális közegtől. Mindig a lehető legpontosabb megfogalmazásra kell törekedni, és azokat a szavakat-fogalmakat, melyek a célnyelvben nem vagy máshogy jelennek meg, külön értelmezni kell és felhívni a figyelmet a kutatott közösség által használt értelmére. Amennyiben ez nem jelenik meg a szövegben, az olvasó számára nem lesz értelmezhető – és ami talán még veszélyesebb –, félreértéseket fog előidézni, aminek a kutatott közösségre nézve negatív hatása lehet.

### **Az antropológiai szöveg „helye” és az abból fakadó etikai kérdések**

Kulturális antropológusként annak tudatában kell kutatásunkat és annak feldolgozását elvégezni, hogy az a tudományos közegben is meg fog jelenni, az értelmezés így kijelentéssé válik, melyet a kutató később nehezen tud kijavítani. A plagizálás legkisebb lehetőségét is kizárva minden esetben fel kell tüntetni azokat az információforrásokat, melyek nem közvetlenül a terepről származnak. A szöveg semmi esetre sem mutathat tudatosan kialakított hamis képet, ez természetszerű „árulása” lenne mind a tudománynak, mind pedig az embereknek, akiknek körében a kutatás készült. Az író önkényesen nem építhet fel saját konstrukciókat anélkül, hogy annak a terepen bizonyítékát találná. Meg kell próbálni a jelenségeket „teljes kontextusukban” (Schneider 2011:42) vizsgálni és értelmezni, hiszen csak úgy lesz érthető az olvasó számára (AAA).

Az antropológia célja nemcsak a tudományos szférába eljuttatni kutatásának eredményeit, hanem a „laikus” közönség felé is, akik esetleg nem rendelkeznek mélyreható előzetes tudással és a tudományra jellemző kritikai látásmóddal. Ha a szöveg száraz, és az

író túlzottan „tudományos” szavakat használ, az olvasók többsége pár oldal után le fogja tenni a könyvet, mert nem az ő nyelvezetén íródott. Az antropológiai szöveg célja azonban, hogy a megszerzett mélyreható ismeretek átadásával lehetővé tegye minden ember számára ennek a fajta tudásnak a megismerését.

Az antropológiai szöveg nem utolsó sorban vissza fog kerülni a kutatott közösségbe is, abba az *élő* közegbe, melynek egy részébe az antropológus is beeláthatott. Bár egy antropológus igyekszik egy közösséget az „idő múlásával” (Foot Whyte 1999:407) megismerni, mégis ez a kis rész a folyamatosan változó, nyüzsgő mindennapoknak egy időhöz kötött, kiragadott szelete lesz, mely az írással időtlenné és képszerűvé válik. A szöveg ugyanis nem szól a kutatás ideje után lezajlott történetekről, változásokról; az ott élő emberek életében mindez egy „fázis” (Foot Whyte 1999:396).

Ahogy Zempléni András fogalmaz „...az etnológus, akarva vagy akaratlanul abba ártja bele magát, amihez semmi köze...” (Zempléni 2003:199). Ezek a megszerzett információk azonban nem mindig kerülhetnek ki a terepről, ennek megítélése nem mindig egyszerű. Épp ezért kell a szöveget megjelenése előtt, amennyiben lehetőség van rá, visszavinni a közösségbe, hogy véleményezhessék és ne a nyomtatott szövegben találkozzanak olyan meglátásokkal, melyek számukra sértőek, félreértelmezettek, vagy egyszerűen nem akarják azt nagy publikum elé tárni. Azonban még ez után is érhetik kellemetlen meglepetések az adatközlőket és így a kutatót is, hiszen a nyomtatásban való megjelenés olyan súlyt ad a szavaknak, mellyel akkor szembesülnek először. Az írott forma természetesen szembesíti őket saját életükkel, kapcsolataikkal és azzal a világgal, mely számukra a valóság. Ez a „tükör” változásokat idézhet elő az adott csoportban. Hogy ez negatív vagy pozitív lesz, nem jósolható meg előre, de épp ezért mindig szem előtt kell azt tartani.

## **Anonimizálás**

Az anonimizálás antropológiai szempontból nem olyan egyszerű, mint például egy szociológiai kérdőíves felmérésnél, hiszen ebben az esetben akár a kutató sem tudja válaszadójának nevét és kilétét, így nem okoz nagy etikai problémát a válasznak a kutatásban való felhasználása sem (Babbie 2001). Az antropológus értelemesen tisztában van adatközlőjének kilétével, így folyamatosan mérlegelnie kell azt is, hogy mit mondhat el róla és mit nem. Adatközlőink védelmében legjobb, ha anonimizáljuk a

közösség és a személyek nevét is, mert így nem lesznek azonosíthatóak a külvilág számára, és ezzel védelmet biztosíthatunk nekik az esteleges sértésekkel és támadásokkal szemben.

Nem csak a külvilág felé kell azonban anonimizálni az adatközlőt, hanem sok esetben a csoport felé is, mivel a szöveg vissza fog kerülni a kutatott csoportba. Ez további kérdéseket vet fel arra vonatkozóan, hogy mi kerülhet a szövegbe, hiszen hiába anonimizálunk, ha az adatközlő a közösség számára felismerhető személyiségjegyei vagy az információ alapján, és ez problémát okozhat számára. Persze a legtöbb esetben a közösség tagjai felismerik, hogy ki van egy-egy álnév mögött, de sokszor a „lappangó tudás” mégiscsak finomabb színezetet ad az esetleges tisztázatlan eseményeknek, mint azok racionálisan egyenes szembesítése.

Az írónak tehát figyelnie kell arra is, hogy az információ, amit felhasznál, az adott csoportban ismert-e, vagy nem számít-e tabunak. Etikai szempontból ugyanis semmilyen esetben sem hagyható figyelmen kívül a szövegnek a csoportra való hatása.

Bizonyos mértékű paramétereket azonban meg kell adni az adatközlőről (pl. kor, nem, csoportban elfoglalt státusz, stb.), mert a teljes „arctalanság” az általánosítás csapdájába vezetheti mind az író, mind az olvasót.

## **Összegzés**

A kutató szerepe minden terepen, minden időben más, azonban mindig törekednie kell arra, hogy kilépjen a külső megfigyelő szerepéből, de meg is tartsa az „elemző” látásmódot. Egy hosszabb terepkutatás alkalmával minden esetben meglesz a szerepe és helye az adott közösségben; ez függ a személyiségétől, külső-belső tulajdonságaitól, etnikai- és vallási hovatartozásától, korától, élethelyzetétől, viselkedésétől és mindezeknek a közösség általi értelmezésétől. A kutatónak a terepen betöltött szerepe szervesen kapcsolódik az általa megírt szöveghez is, hiszen az befolyásolja az információk jellegét és „mélységét”.

A kutatás hossza és a kutatott emberekkel létesült viszony meghatározza azt az anyagot, melyből az értelmező szöveg létrejön. A szükséges időt rá kell szánni egy terepkutatásra, hiszen a rövid idejű „látogatások” antropológiai szempontból felületes rálátást és anyagot szülnek, ez pedig megakadályozza a „belső tudás” megszerzését és ezzel a kutatott közösség valódi megismerésének lehetőségét (Bakó 2004).

A terepmunka és az antropológiai szöveg etikáját talán úgy lehetne összefoglalni, ahogyan Boglár Lajos is mondta: legyen mindig „a legfontosabb az ember”. Az ember, a

közösség, akik között hónapokat vagy akár éveket is eltöltünk. Történetüket pedig meg kell próbálni a teljesség igényével megírni. Bár ez a már említett szubjektív interpretáció miatt lehetetlen, mégis vannak olyan „szabályok”, melyeknek segítségével a kutató törekedhet a számára lehető legteljesebb képet átadni. Végső soron azonban mindig belebotlik majd az elemzésnek abba a végeleáthatatlan folyamába, melyet Clifford Geertz így fogalmaz meg: „A kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy: befejezetlen. S ami ennél is rosszabb, minél mélyebbre hatol; annál kevésbé teljes.” (Geertz 1994:197).

## Felhasznált irodalom

1. Az Amerikai Antropológiai Társaság Etikai kódexe In: Boglár Lajos–Papp Richárd (szerk.) (2008): A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 241-251.
2. Babbie, Earl (2001): Etikai és politikai szempontok a társadalomtudományi kutatásban In: Uő: A társadalomtudományi kutatás gyakorlata. Balassi Kiadó, Budapest
3. Bakó Boglárka (2004): A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán Online: [http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk\\_2004\\_03/cikk.php?id=8](http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=8)
4. Borsfay Krisztina–Mikes Hanna–Török Lejla (2014): Bábeli útvesztő – nyelvi kérdések a kvantitatív és kvalitatív kutatás során In: szerk. Kovács András–Várhalmi Zoltán: A válaszhiányok kezelésétől a résztvevő megfigyelésig. Módszertani problémák a migrációkutatásban, ICCR-Budapest, 72-111.
5. Foote Whyte, William (1999): Utcasarki társadalom. Egy olasz szegénynegyed társadalomszerkezete. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest
6. Gadamer, Hans-Georg (1984): Igazság és módszer. Gondolat, Budapest
7. Geertz, Clifford (1994): Sűrű leírás In: Uő: Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, Budapest, 170-200.
8. Geertz, Clifford (1994): Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne In: Uő: Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, Budapest, 352-369.

9. Molnár Gábor Tamás (2005): Világirodalom a modernség után. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest
10. Schneider Kata: Etikai kérdések egy kulturális antropológiai terepmunka után. In.: Kulcskérdések a társadalomtudományban 2011-2012, Etikai dilemmák, Az ELTE Társadalomtudományi karának konferenciája, Online: [http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek\\_EBook\\_majus\\_21.pdf](http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek_EBook_majus_21.pdf), 39-45.
11. Zempléni András (2003): Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. Tabula 3 (2), 181-214.

Horváth Mária Ilona

## **„Gyere, persze, hát eddig is jöttél!” | Szerepdilemmák egy terepmunka kezdetén**

A címben foglalt idézet S.-től, gyerekkori barátomtól és egyben hosszan szervezett, de akkoriban még nem megkezdett terepmunkám egyik kulcs adatközlőjétől, származik. Mindez akkor hangzott el, amikor már sokadszor beszéltük át hozzá és a „nem-közösségbe”<sup>1</sup> való érkezésem, illetve tervezett kutatásom bizonyos részleteit. A megfogalmazás, ahogy S. jóváhagyta elképzeléseimet, tömören foglalja össze terepmunkám egyik legelső kihívását: újonnan megjelenő kutatói pozícióm mibenlétének tisztázását egy olyan közegben, ahol már más minőségben ismertek és elkönnyveltek.

Írásomban ezért ezt a mondatot sorvezetőként használva kíséreltem meg áttekinteni azokat az etikai kérdéseket, amelyek baráti látogatások, később előzetes terepfelmérések, a kutatási terv összeállítása, valamint az azóta ténylegesen – bár nagyon frissen – elkezdett terepmunkám során felmerültek. A főbb dilemmák a kutatói identitás és szerepkör kialakítása és meghatározása kapcsán jelentkeztek és jelentkeznek, egyfelől belső vívódásként, másfelől pedig a vizsgált csoport tagjainak megfogalmazásában.

Terepmunkámat egy 2015. decemberi hanuka ünnepségen<sup>2</sup> kezdtem meg egy Bécsben élő, zsidó felsőoktatási hallgatókat tömörítő, alapvetően világi beállítottságú szervezetben. A kezdőpont kijelölése maga is módszertani és etikai problémát jelent; decembertől – a tervek szerint legalábbis – fél évet töltök Ausztriában, ugyanakkor a szervezet programjait több mint két éve látogatom. Ezeket az alkalmakat azonban még nem lehet előzetes terepfelmérésnek nevezni, hiszen eleinte tisztán és kimondottan látogatói, baráti minőségben vettem részt bizonyos ünnepeken és eseményeken. „Ha valaki pár napra vagy hétre érkezik, alig számít, hogy a közösség [...] elfogadja-e vagy sem, elhelyezhető-e számukra saját társadalom- és közösségstruktúrájukban akárhol is, hiszen jelenléte ideiglenes. A vélemény, ha alkotnak is róla, nem feltétlenül befolyásolja a

---

<sup>1</sup> Kutatásom egyik központi kérdése éppen az, hogy minek nevezi magát, hogyan nevezhető az általam vizsgált csoport, S. véleménye szerint ők nem közösség. A dolgozatban ezzel együtt mégis néhol közösségként is hivatkozom a csoportra, S. ítélete egyfelől nem általánosan elfogadott, másfelől pedig az átfogóbb érvényű megállapításokban a könnyebb érthetőség miatt.

<sup>2</sup>„Hanuka: nyolcnapos örömművelés a Makkabeus-felkelés győzelmének és a jeruzsálemi szentély megtisztításának és újrászentesítésének emlékére; *héber*” (Papp 2015:190)



mindennapi érintkezést, hiszen az illedelem, a jó modor védő és távoldartó keretei megőrzik azt a távolságot oda és vissza is, ahol mindkét fél saját kultúrájának érték- és ítéletszövedékének melegéből nézheti a másikat.” (Murányi 2013:22) Murányi soraival összhangban, a csoport tagjai S. vendégeként kezeltek, türelemmel és megértéssel fogadták tehát kulturális és vallási ismereteim hiányosságait, illetve bizonyos – és számomra kissé meglepő – tisztelettel is, lévén S. a szervezet meghatározó tagja, alelnöke; így nem merült fel sem a csoporthoz fűződő viszonyom, sem pedig identitásom tisztázásának igénye.

Vitathatatlan továbbá, hogy kutatásom szempontjából meghatározó információkhoz jutottam hozzá szinte tudattalanul ebben a két évben, köztük éppen ahhoz a fontos tudáshoz, hogy hogyan viszonyul a csoport a vendégekhez, mennyire nyitottak az idegenek és kérdéseik felé. Olyan strukturális jellemzőkhöz<sup>3</sup> is hozzáfértem továbbá, amelyeket csupán kutatói szerepből lényegesen nehezebb lett volna feltárni, talán nem is volnának érdemben vizsgálhatók. Kérdés azonban, hogy éppen ez az ismeretanyag mennyiben használható fel a kutatáshoz, helyes-e építeni rá/tovább vizsgálni vagy – amennyire ez lehetséges – figyelmen kívül kell hagyni.

Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy pontosan az ebben a két évben tapasztaltak keltették fel érdeklődésemet a „nem-közösség” mint kutatási téma iránt, vallásantropológiai és urbanizációhoz kapcsolódó szakmai kérdéseim is ekkor merültek fel, így nem kezdhettem a kutatást teljesen tiszta lappal és elmével. Maga a csoport sem tette volna ezt lehetővé, hiszen – ha felületesen is – ismertek és kötöttek egy taghoz. A csoporthoz való kapcsolódás felől vizsgálva ez valamelyest könnyebbséget jelent;<sup>4</sup> nehézséget okoz ugyanakkor eddigi „vendég-státuszom” átértékelésében.

A kutatói szerep ugyanis alapvetően más, mint a vendégeskedés; célja éppen az volna, hogy a vizsgálódás – amennyire ez lehetséges, amennyire a közösség engedi – bepillantást nyerjen a közösség által a szívesen (vagy akár nem szívesen) látott vendégeknek prezentált kép mögé (Bakó 2004). Az antropológusnak tehát olyan bizalmi viszonyt kell kialakítania a vizsgált közösséggel, amely garanciaként szolgál arra, hogy a tagok önmagukról felfogott valóságukat bátran és őszintén megoszthatják vele (Geertz

<sup>3</sup> A várható tisztújításhoz kapcsolódó személyi ambíciókról van szó, ezek a csoport vallási irányultsága és elkötelezettségének mértéke felől is alapvetőek.

<sup>4</sup> Bár árnyalja is a létrejövő kapcsolati hálót. Vö.: „A te választásod volt: azzal, hogy a faluban akkor még fellelhető, főként idősebb magyarok közül fogadtad el valakinek a szállásajánlatát, a <<hová tartozol?>> kérdését akartad megkerülni. Sehova se akartál tartozni, azért, hogy mindenhová tartozhass. Azt gondoltad, ha beköltözől egy cigány családhoz, azzal választottál: a falu szemében ezentúl az ő <<bandájához>> (értsd: kiterjedt nagycsaládjához) tartozol, a többi banda viszont már tartózkodóbban tekint rád.” (Durst 2011)

1995), nem kell attól tartaniuk, hogy az információkat eltorzítja vagy helytelenül használja fel. Továbbá a kutatónak egyfelől fel kell ismernie kutatott közössége nem kivihető titkait (Zempléni 2000) – legyenek ezek számára hozzáférhetők vagy esetleg előle is elzártak – és biztosítania is kell a közösséget, hogy ezt a szakrális, morális, közösségi vagy éppen személyes titkos anyagot nem mutatja be illetéktelenek előtt. Esetemben a már megszokott vendégből még szokatlan kutatóvá átlényegülés kihívása éppen az, hogy nem csupán nekem kell egy már begyakorolt viselkedési mintát átlépnem, hanem a közösség hozzá(m)állása is árnyalódik; meg kell nyugtatnom a tagokat, hogy eddigi, a kívülálló vendégnek mutatott arcukat és a kutatás során szerzett, remélhetőleg mélyebb, tapasztalataimat nem mosom össze, inkább felismerni igyekszem, ha és amikor kiegészíthetik egymást.<sup>5</sup>

A címadó mondat azonban egy ennél komplexebb feladatra is utal: a közösség számára is érthetővé és elfogadhatóvá kell tenni, hogy miért és hogyan viselkedem másképp, mint korábban. Jelenti ez egyfelől a kutatás menetének és céljának – legalább – vázlatos bemutatását, a terepmunkát megelőző ismeretségek és viszonyok körének tágítását és milyenségük alakítását; másfelől pedig az antropológia értelmének, a vendégeskedéstől való elkülönítés szerepének tisztázását és a kutatástól várható (a közösség szempontjából tekintett)<sup>6</sup> eredmények előre jelzését is. „Az egyértelmű, hogy az antropológusnak minden szituációban világossá kell tennie ottléte okát, és számolnia kell azzal is, hogy valamennyire az őt körülvevők számára ő is <<tereppé>> válik – kérdezősködni fognak munkája, családja, saját élete felől.” (Schneider 2013:40)

A kutatási szándék jelzésével valóban felmerültek eddig illendőségből vagy érdektelenségből került témák is. Amíg vendégként voltam jelen, a csoport tagjai nem tulajdonítottak különösebb jelentőséget meggyőződéseimnek, motivációimnak és ezeket jelentősen meghatározó identitásomnak<sup>7</sup> sem. Az antropológia azonban a – sokféle módon felfogott és meghatározott – másságot vagy különösséget (esetenként éppen a valamilyen

---

<sup>5</sup> Felmerült az aggodalom, hogy a kutatás során esetleg „kiderül, hogy nem is vagyunk vendégszeretőek” – szintén S. megjegyzése.

<sup>6</sup> Durst elemzése szerepének megváltozásáról véleményem szerint a „Mit vár és várhat a közösség a kutató jelenlététől?” kérdésen keresztül nem közvetlenül, de meghatározóan kapcsolódik ide. (Durst 2011)

<sup>7</sup> „Nézzük meg, mit is értünk identitáson. Azt, hogy kik vagyunk, <<honnan jövünk>>, a hátteret, amelyhez képest ízlésünk, vágyaink, véleményeink és várankozásaink értelmezhetővé válnak.” (Taylor 1997:129)

aspektusból különösnek tekintett saját kultúráját) vizsgálja,<sup>8</sup> így a közösség és a kutató közötti viszony mibenléte ebből az aspektusból is tematizálódik.

„Amikor az antropológus felkeres egy közösséget, amelyben kutatást kíván végezni, (amelynek ő maga nem tagja), és etnikumában, vallási meggyőződésében [...] különbözik a tagoktól, ezek az emberek először nagy valószínűséggel csak arra tudnak vele kapcsolatban fókuszálni, hogy valamiért nem illik közéjük, más, mint ők.” (Baumann 2013:33) Másságom és identitásom kérdése tehát akkor vetődött fel először fontos kérdésként, amikor végiggondoltam, majd a csoport néhány tagjának felvázoltam tervezett témámat. Kutatásom – a kezdeti elgondolások szerint; ez természetesen a terepen tapasztaltak függvényében változhat – a vallási identitás és a nagyvárosi lét egymásra gyakorolt hatására fókuszál egy olyan, fiatalok által látogatott közösségben, amely a zsidó vallás jellegzetességei okán elsősorban származási alapon szerveződik.<sup>9</sup>

A vizsgált közösség tagjai és a kutató közötti hasonlóságok és eltérések természetesen nagyban meghatározzák a kutatás lehetőségeit; a közösség felől kérdésként is megfogalmazódott, hogy szintén nagyvárosi felsőoktatási hallgatóként mi az, amit éppen ez a szervezet tud nekem megmutatni, mi tett a kulturális antropológia értelmezési kerete felől kíváncsivá eddigi vendéglátóim mindennapjaiban. Ebben az érdeklődésben is megmutatkozik, hogy a terepmunka során a kutató is megfigyelés tárgyává válik; és nem kizárólag a közösség, hanem valamelyest önmaga felől is; tudnia kell megindokolni, hogy miért éppen az adott helyen és az adott módszerrel kutat (Murányi 2013).

Terepemem éppen a csoport által is kiemelt azonosságok és a (korábbi „vendégstátuszomban” kevésbé hangsúlyosan megjelenő) másságok izgalmas keveréke vezetett a kutatás ötletéhez: miként alkotnak egységet a nagyvárosi fiatalok, általam is ismert és megélt, mindennapjai és a hagyományok által erősen meghatározott, általam mindennapi tapasztalatként nem ismert vagy megélt, zsidó vallási és kulturális élet szokásai.

A közösségtől való különbözőségem tehát a vallás és a kulturális hagyományok oldalán jelenik meg, a tagok mindennapjait szellemiségükben is áthatja és praktikusán is alakítja egy olyan elem, ami a kutató hétköznapjait nem szervezi. Római katolikus

---

<sup>8</sup> „Így jelent meg a társadalomtudományok gyakorlatában az említett „megérteni annyi, mint egy valóságtípust a másikra visszavezetni” tétel, s különösen kézenfekvő az egyik valóságot a másikra visszavezető módszer elfogadása a *kulturális antropológiában*, amely éppen azáltal vált önálló tudománnyá, hogy érdeklődésének középpontjába a Másság és Azonosság összeegyeztethetőségének kérdését helyezte, s előszeretettel keresett magának olyan, a szó földrajzi és/vagy etnikai értelmében is <<más>> világokat, amelyekkel a sajátját megmagyarázhatja, tehát amelyekkel ily módon egy másik valóságtípust értelmezhet.” (Kapitány – Kapitány 2008)

<sup>9</sup> A konkrétan vizsgált közösségre ez az általánosítás máris kevésbé igaz, ez is teszi különösen érdekessé számomra.

vallásúként szűkül tehát a hozzáférésem a tradíció egészéhez. Nőként pedig bizonyos rituális tevékenységekben nem vehetek részt, így ezekre a területekre csupán korlátozott a rálátásom.<sup>10</sup> Vendégként ez nem volt igazi akadálya az együttlétnek – bár ez sem magától értetődő, inkább a csoport nyitottságából következik –, egy módszeres kutatás során azonban nehézséget jelenthet(ne). A szervezet azonban alapvetően inkább világi beállítottságú és egalitárius, így személyes meghatározottságaim nem zárnak el alapvető információktól – tehát a kutatás is lehetséges –, viszont érdekesebbé tehetik meglátásaimat és párbeszédet nyithatnak.

Az eseményeken való részvételem a kutatási szándék említésével óhatatlanul más minőségűvé vált, vendégként én sem éreztem fontosnak identitásom tisztázását, a kutatói szerepbe lépéssel azonban felmerül az etikai dilemma: Mikor és hogyan helyes szóba hozni jelenlétem hátterét, identitásom elemeit? Ez a nehezen – és kevésbé általánosságban, inkább az adott terephez és konkrét szituációhoz alkalmazkodva megválaszolható – kérdés<sup>11</sup> a címadó mondat egy újabb jelentéstartalmát bontja ki.

Ha tisztázódik is a kutató jelenlétének célja, és a közösség el is fogadja ezt (tehát a tagok már nem tekintik ritkábban vagy gyakrabban érkező vendégnek, találnak számára valamilyen helyet); bizonyos tekintetben akkor is „kívül” marad. S. maga is tanult etnológiát, pontosan átlátja a „vendég-státusz” és a kutatói fellépés közötti különbséget, mondata viszont rámutat a két szerep között – az adott közösség tagja számára megjelenő – hasonlóságukra is: a csoport eddig a „vendég mint valamelyest kívülálló”, ezután pedig – remélhetőleg – a „kutató mint valamelyest kívülálló” formában adhat rólam leírást. Kutatóként más kép látható, mint vendégként; a kívülállóság foka csökkenthető, de – esetemben – teljesen nem feloldható (és teljes feloldása a kutatást magát is veszélyeztetné).

Továbbá a „vendég-státusszal” járó meghatározottság, amelyre szintén a címadó mondat hívta fel a figyelmet, hogy bármennyire törekszik is a kutató kialakítani magáról valamilyen képet, bizonyos jellemzői és tulajdonságai a közösség számára akkor is adottak. Ez nem csupán a már említett, identitásbeli faktorokra érvényes, hanem a kutató személyiségének és eddigi életének fontos elemeire is. Esetemben konkretizálva ez azt jelenti, hogy nem tudnám, nem szeretném és nem is szükséges régi és értékes, felületesebb, de mélyíthető (vendéglátóimmal kialakult) vagy eleve mélyebb (több éves)

---

<sup>10</sup> A zsidó közösségekben betöltött szerep és az egyéni identitás(ok) szerepéről lásd pl.: Papp 2015:18-20.

<sup>11</sup> „Egy antropológiai munka anyaggyűjtése szituációfüggő: bizonyos helyen, bizonyos kulturális rendszerek által meghatározott, bizonyos társadalmi csoporthoz tartozó kutató és ugyanazon a helyen, valamilyen társadalmi csoporthoz tartozó adatközlő között történt párbeszéd alapján.” (Bakó 2004)

barátságaimat a kutatás okán és afelől alapvetően átértékelni. A közösséghez fűződő kapcsolatomban S.re és S. néhány közelebbi barátjára épül, bizonyos szempontból kutatóként is az ő vendégük maradok. Ez pedig rámutat a vendégség egy eddig kevésbé kibontott jelentésére, ami tartalmában szintén rokon a kutatáshoz, nem a kívülállás, hanem a befogadás felől vizsgálva: a vendég és a kutató is „rászorul” vendéglátója/vizsgált közössége türelmére és segítségére, ezek nélkül jelenléte céltalan és akár minden résztvevő félnek kellemetlen lehet.

Írásomban a kutató személyéhez, identitásához és konkrét jelenlétéhez kötődő problémák egy bizonyos csoportjának áttekintésére vállalkoztam. Témaválasztásomat meghatározta tehát, hogy ezek a dilemmák foglalkoztatnak, hiszen jelentősen befolyásolják alig megkezdett kutatásomat és annak várható eredményeit. Céлом azonban nem az volt, hogy biztos válaszokat és megoldásokat találjak saját kutatói identitásom meghatározásával kapcsolatban, inkább olyan irányelvek megfogalmazására törekedtem, amelyek etikai szempontból is elfogadhatóan segítik a közösségbe való integrálódásomat; ugyanakkor elég teret hagynak a terepmunka későbbi szakaszai során felmerülő, a közösség igényeire és az általuk adott lehetőségekre való rugalmas reagáláshoz.

A felvetődött kérdések emellett várhatóan újabb etikai dilemmákkal fognak kiegészülni a terepmunka során, az előzetesen kialakított stratégiák sikere és a tanulságok levonása így a kutatás összegzésekor lesz lehetséges és elengedhetetlen.

## **Felhasznált irodalom**

1. Bakó Boglárka (2004): A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán. Kisebbségkutatás 3. Online: [http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk\\_2004\\_03/cikk.php?id=8](http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=8)
2. Baumann Eszter (2013): Egy meleg keresztény imakör kutatását érintő etikai kérdések. In: Kulcskérdések a Társadalomtudományban 2011-2012. Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar, Budapest, 29-39. Online: [http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek\\_2011-2012\\_E-book.pdf](http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek_2011-2012_E-book.pdf)
3. Durst Judit (2011): A látogató. Beszélő 16/3. Online: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-latogato>
4. Geertz, Clifford (1995): A tény után – Részletek a könyv egyik fejezetéből. Magyar Lettre Internationale 18. Online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre18/10.htm>

5. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2008): Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban – korszakok szimbolikája. Online:  
[http://szociologia.tk.mta.hu/uploads/files/archive/Kapitany\\_Resztvevo\\_megfigyeles.pdf](http://szociologia.tk.mta.hu/uploads/files/archive/Kapitany_Resztvevo_megfigyeles.pdf)
6. Murányi Veronika (2013): Ami személyes és ami nem. In: Kulcskérdések a Társadalomtudományban 2011-2012. Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar, Budapest, 21-29. Online:  
[http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek\\_2011-2012\\_E-book.pdf](http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek_2011-2012_E-book.pdf)
7. Papp Richárd (2015): Bezzeg a mi rabbink – Így nevet egy pesti zsinagóga. Libri, Budapest
8. Schneider Kata 2013: Etikai kérdések egy kulturális antropológiai terepmunka után. In: Kulcskérdések a Társadalomtudományban 2011-2012. Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar, Budapest, 39-45. Online:  
[http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek\\_2011-2012\\_E-book.pdf](http://tatk.elte.hu/file/Kulcskerdesek_2011-2012_E-book.pdf)
9. Taylor, Charles (1997): Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): Multikulturalizmus, Osiris, Budapest
10. Zempléni András (2000): Hallgatni tudni – A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. Tabula 3/2, 181-213.

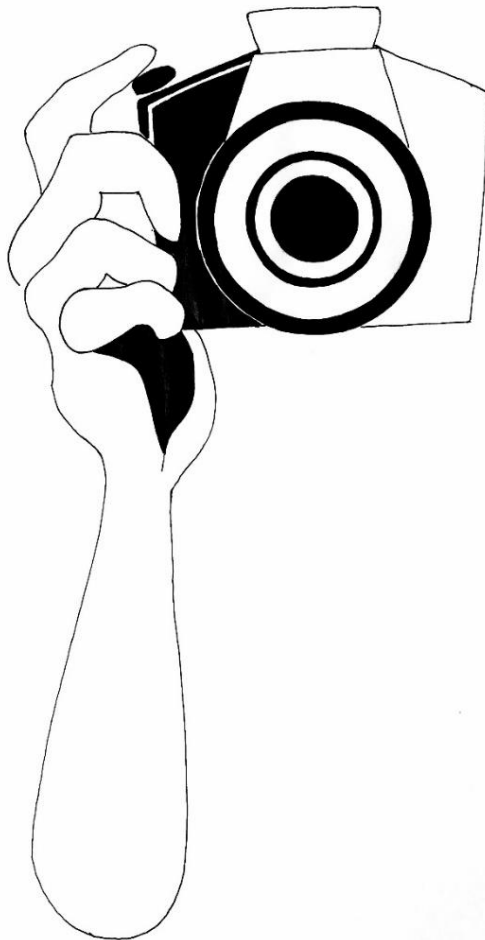






# Pillanatképek

pillanatok képi rögzítése | felvételek és leírások sajátos, komplex anyaga | a  
fotó mint a társadalomtudomány eszköze



Murányi Veronika

## Kaszások sziesztája

A képek 2009 augusztusában készültek Gyimesközéplek Sötétpataka fejének Fogás nevű részén, a Bigyó család kaszálóján. A kaszálást aznap is kora hajnalban kezdték, a rövidebb reggelit leszámítva az első hosszabb pihenési alkalom a napi főétkezés, és



az azt követő szieszta, melyhez rendszerint sör, üdítő és cigaretta társulnak – ennek a hangulatát: intimitást, közelséget, felszabadultságot örökítenek meg a képek.

A család férfitagjai és napszámosok vannak a körben (a családhoz tartozó nők ez alatt az ebéd utáni munkákat végzik, és ha csatlakoznak is a társasághoz, térben elkülönülve,



messzebb ülnek le). A kaszálásnak más a közössége, a hangulata, és valahogyan más a világa, mint a széna begyűjtésének - a takarásnak –, amit együtt végeznek majd nők és férfiak.



Itt férfiak alkotnak szoros közösséget akár négy-öt napon át. A kaszálás során egymás ütemére és mozdulataira kell hangolódniuk napközben, hogy hatékonyan és a terheket igazságosan elosztva menjen

munka – a kaszálás legfőképp *közös ritmus* kérdése -, az éjszakákat pedig olyan szűk helyen töltik, hogy szinte megfordulni sem lehet úgy, hogy a másik ne alkalmazkodjon. A fürdési lehetőségek is korlátozottak.





Érintés, szagok, a másikhoz való formálódás, egyfajta egybe formálódás, az intim szféra határait talán még szűkebbre vonják. A másik testének érintése, legyen az a rajta való pihenés, vagy éppen erőfitogtató civódás, passzolnak a férfiasság helyi képéhez – játékosá tett dominanciaharc és egyben az együttműködésről szóló bizalmi játék.



Almási-Szabó Lili

## Piacolás

Ha meg szeretnéd érteni, hogyan és miből élnek a helyiek, a piacra kell ellátogatnod. Úgy éreztem, tényleg a vásárban a helyem, mert szívesen megismerném a chileiek mindennapjait. A chilei piacokon töltött séták alkalmával gyümölcsök, zöldségek, tengeri herkentyűk, élő állatok, előkészített húsok és helyi kézműves termékek kavalkádjába keveredtem. Amerre a szemem ellátott, színek és formák fogadtak, amíg a levegőben frissen készülő ételek illatát éreztem.



Láttam az árusok között fiatalabbakat és idősebbeket, férfiakat és nőket, szorgosakat és unatkozókat, vidáman dalolókat és megfontoltan üzletelőket. Mindegyikükben közös volt a vásárlók fáradhatatlan kiszolgálása. Megfigyeltem egy árust, aki mértani pontossággal épít piramist a méretes avokádóiból piaci pultján. A többiek is ugyanezt tették az eladásra kínált narancssal, almával, banánnal, körtével, mangóval, ananással, fügével, chirimoyával, sárkánygyümölcssel, barackkal, kivivel, salátafejekkel, káposztával, burgonyával, paradicsommal, paprikával, üvegekbe töltött darált chilivel. Találkoztam a gyógynövények specialistájával is, aki kicsi papírzacskókba és üvegekbe



töltötte a gondosan kimért, frissen szedett vagy szárított füveket. Volt közöttük néhány üvegbe töltött kokalevél vagy marihuánakrém, amelyek közkedveltek gyulladáscsökkentő, izomfájdalmat enyhítő és vérkeringést javító hatásuk miatt. A hasonlóan gondos gyűjtőmunkával megszerzett vaskos zöld hínárokat és tengericsillagokat egy kisfiú árulta autógumira és deszkára helyezve. A műanyagpoharakban kihelyezett friss tengergyümölcsökből kóstolót is kaptam az eladótól. Egy kis citrommal és sóval helyben elfogyaszthattam a kóstolót, ami után megjött a kedvem a vásárláshoz.



Még mindig a piaci kavalkádban tartott a sok szín és minta, amelyet a kézműves termékek tömkelegében megpillantottam. Láttam kézzel készített szőtteseket, poncsókat, pulóvereket, csizmákat, sarkantyúkat, lószerszámokat, kalapokat, hangszereket, kosarakat, játékbabákat, fazekas termékeket. A vasúti sínek acéljából kovácsolt sarkantyúk csengéséhez gitár- és harmonikaszó is keveredett. Láttam, hogy a kalapok készítője és eladója a vásárlók fejéhez igazította a választott fejfedőt, aminek a karimáját kérésre ki is vasalta. A poncsókkal kereskedő eladók eldicsekedtek, merre legelészett az a láma, alpakka vagy vicuña, aminek a szőréből a szőttes készült. Végezetül orrom elvezetett a szabadtűzön, frissen készülő sült húsokhoz.

Vajon ki és miért látogat el a vásárba? Milyen tevékenységek összessége jelenti a megkérdőjelezhetetlen vásári hangulatot? Kik azok az emberek, akik nélkül nem vásár a vásár?





Papp Richárd

## Vízzel írt valóság



A képen egy kínai férfi gyakorolja az emberi tevékenységek egyik legmélyebb, legbeszédesebb formáját: vízzel ír jeleket az aszfaltra. A jeleket lassan szárítja fel a nap, egy pillanatra még olvashatók őket mielőtt tovatűnnének.

A férfi a „víz kalligráfiát” gyakorolja, amely igen elterjedt Kínában; találkozhatunk vele parkokban, tereken, utcákon. A leírt kínai jelek lehetnek pusztán esztétikai értéküket önmagukban hordozó szótagok, de lehetnek versek vagy idézetek Lao Ce-től, Konfuciusztól vagy akár Mao Ce Tung-tól.

Számomra mindez a kultúra legérzékletesebb, minden definíciónál többet mondó metaforáját jeleníti meg. A kultúra csakúgy, mint a tovatűnő írásjel, van és még sincs, nincs és mégis van. A vízzel írt valóságot egy ember festi, akinek célja van vele, erőfeszítést fejt ki, hogy megteremtse, létrehozza ezt a látható, tapasztalható valóságot. A vizet tároló kis edény és az ecset, amellyel dolgozik, úgyszintén a materiális kultúra terméke. A szótagok, versek, gondolatok vagy politikai frázisok bár nem megfoghatók, ugyanúgy a realitás mindenki által ismert jelentéseit foglalják magukban, és közvetítik a parkban sétáló emberek számára. A vízzel író férfi tevékenysége tehát nem választható el szocio-kulturális környezetétől.



Mit, hogyan, mikor és miért csinál, mi motiválja tevékenységét – fizikai, egészségmegőrző gyakorlat, szabadidős élvezet, önzetlen hozzájárulás az arra járók esztétikai élvezetéhez, a kínai tradíció követése, annak hazafias ápolása és demonstrálása, vagy talán mindezek kombinációja – mind „benne van”, „ott van” a vízzel írt szavakban. A parkban sétálók is hasonló konstrukciók mentén, azokon keresztül *értik* a férfi tevékenységét. A társadalmi minták és rendszerek, a kulturális jelentések, szimbólumok, identitáselemek láthatatlan valóságukkal fonják körül a csupán pillanatokra látható jeleket.

A kultúra, még ha nem is – vagy ha csak pillanatokra is – válik „láthatóvá”, ott van velünk, bennünk él. Az antropológus pedig, mialatt figyel egy a férfit egy sanghaji parkban, megpróbálja pillantfelvételen „elkapni”, megörökíteni azt, ami természeténél fogva láthatatlan. Ettől olyan szép, tökéletlen, törékeny és elengedhetetlen kihívás a kultúra megértésének és leírásának hivatása.



Tesfay Sába

## Találkozás



2016-ban, hét évvel első beszélgetésünk után újra találkozom ezzel a férfival, amikor apámmal szülőfalujába látogatunk. Köszönünk egymásnak, de nem ismer meg minket.

Csak akkor derül fel az arca, amikor közöljük vele nagyapám nevét, akit jól ismert.





Visszaemlékezik, hogy legutóbb, amikor találkoztunk, a falu történetéről kérdeztem. Örül, hogy újra lát bennünket, és arra int, hogy ne felejtsük a saját múltunkat, ismerjük meg apáink történetét.

Amikor 2009-ben először találkoztam a képeken szereplő, idős férfirokonommal, készségesen támogatta munkámat, és hosszasan mesélt a falu múltjáról. Történeteivel gazdagabb képet kaptam a falu életéről, és ez segített abban, hogy a jelenkor társadalmi viszonyait a múlthoz kapcsoljam. Úgy éreztem, általuk értelmezni tudom személyes és megfigyelt élményeimet. Egy szubjektív olvasat elsajátításában segített. Ez az ő valóságértelmezésének egy része volt, és mint olyan, csak egyike azon számtalan nézőpontoknak, amelyek dominanciáért vetekednek a faluban. A 3000 fős településen ugyanis státusok, földjogok és konfliktusok múlnak azon, hogy ki hogyan emlékszik a régmúlt eseményeire. Az idősek történetek százait tartják számon, és ezeket a családjuk fiatal tagjaival megosztják. A múlt bizonyos verziójának őrzése tehát hatalom. Annak továbbadása az olyan idős falusiak feladata, mint amilyen ez a férfi. A rokoni státusunk és a falu politikai mezőjében elfoglalt helyünk nagyban befolyásolja, hogy kikkel ápolunk szoros kapcsolatot, és ezáltal milyen információk birtokosai lehetünk.

A tudásszerzés folyamata és az információ tehát társadalmi kontextusba ágyazott. Vagyis ha számba veszem, hogy ezzel az idős férfival milyen rokoni viszonyban állunk, milyen kapcsolata volt a nagyapámmal, mit gondol a falu az elszármazott eritreaiak szerepéről és a többi, akkor az általa elmesélt múlttöredékek az antropológiai értelmezés számára igazán értékes információkká válnak.



## Módszertanok

a terep változatai | a kutató szerepe és viszonyrendszere | a kutatás  
folyamatának jellege | megközelítési módok és az interpretáció művészete | a  
megismeréstől a megértésig tartó „játék” természete





Madácsy Tímea

## Hercule Poirot az antropológus szerepében | Egy játékfilm lehetséges antropológiai értelmezése

Jelen tanulmányomban kísérletet teszek arra, hogy Hercule Poirot<sup>1</sup> magánnyomozói munkáját a *Gyilkosság az Orient Expresszen*<sup>2</sup> című tévéfilmben a résztvevő megfigyeléssel dolgozó, terepmunkát végző antropológuséhoz hasonlítsam, a kulturális antropológia ismeretei által, olyan fogalmakat érintve, mint a kulturális relativizmus, tabu, sztereotípiák, előítélek. Célom nem (pusztán) egyfajta párhuzam vonása két, adott esetben hasonló módszerekkel dolgozó kutató között, de remélt szándékom szerint egyrészt, a fiktív valóságban<sup>3</sup> megragadható, körülírható valóságos elemek<sup>4</sup> antropológiai értelmezése által magam elé sorakoztathatom – a teljesség igénye nélkül – eddig szerzett kulturális antropológiai ismereteimet, különös tekintettel az idegen és etnocentrizmus fogalomkörében. Másrészt, kissé körüljárva az értelmezés lehetséges módozatait az előbbieken túlmenően próbát teszek egy nem antropológiai szándékkal készült film antropológiai értelmezésére is.

Amennyiben kísérletem sikerrel járna, úgy nem pusztán önmagam számára rajzolhatnék tisztább, átfogóbb képet néhány igen fontos alapkérdésben a kulturális antropológia területén, de kiemelt példáim révén (szem előtt tartva azok kontextusát<sup>5</sup>) antropológiai narratívában sikerülne értelmezni egy tévéfilmet, azon belül pedig megragadni egy fiktív alak, Hercule Poirot, a *Gyilkosság az Orient Expresszen* epizódban betöltött „antropológus” kutatói szerepét és munkamódszerét. Közelebb hozva ez által az antropológia tudományát a hétköznaphoz, példát adva arra, hogy tudományunk semmiképpen nem fikció, nem elvont elmélkedés, hanem a valóságunk része, a

---

<sup>1</sup> Agatha Christie népszerű krimi történeteinek fiktív magán-detektívje.

<sup>2</sup> A tanulmány a David Suchet főszereplésével készült angol tévésorozat azonos című, 2010-ben forgatott epizódját dolgozza fel. Választásom azért esett erre az epizódra, mert bár a teljes tévésorozat több darabja is alkalmas lenne, hogy dolgozatom alapjául szolgáljon, mégis számomra a kiválasztott epizód veti fel a legtöbb antropológiai hasonlóságot és kérdést, ráadásul a legváltozatosabb módon. (Az elemzett tévéfilm nem minden tekintetben azonos az alapul szolgáló regénnyel, amelyet nem érint elemzésem.)

<sup>3</sup> A fiktív valóság ebben az esetben, ahogy a fiktív és a fikció, mint kifejezés önmagában is, s az egész dolgozat folyamán, a tárgyalt filmben megteremtett világ dolgainak összességét jelenti.

<sup>4</sup> Valóságos elemek: minden ami, a hétköznapi életünkben, társadalmunkban, világunkban jelenvaló, ránk, életünkre jellemző.

<sup>5</sup> A tévéfilmben megteremtett közeg, s annak holisztikus megközelítése.

mindennapjainkban is jelentős befolyással bíró tényező, akár tudomásunk van erről, akár nem. Egy olyan csodálatos tudomány, amely az általunk kitalált fikcióban is tetten érhető.

### **Poirot-ról általában<sup>6</sup>**

Hercule Poirot, a maga fiktív valóságában a hatvanas éveiben járó, agglegény, világhírű detektív, Londonban élő büszke belga, hithű római katolikus, aki lényegében a munkájának él. Világrendjében – amiben mindennek meghatározott, időben áthághatatlanul pontos, térben szimmetrikusan elrendezett helye van, legyen az a reggeli gyógytea ideje, vagy egy kandallópárkány dísz tárgyai, s amint azt a nevezett epizódból felhozott példák által a későbbiekben is látni fogjuk – kettős mérce uralkodik: egy az ember alkotta törvényeket tisztelő világi, és egy erkölcsi vallási. Ez a kettőség Poirot számára egyszerre természetes és egyszerre tudatos állapot. Felfogásában a világrend elsősorban attól a természetfeletti erőttől ered, melyet számára Isten testesít meg. Hite szerint, ezt a világrendet az ember saját igényeihez, közösségének normáihoz igazítja, mely által megteremti saját kultúráját – az eltérő igényekhez igazodva pedig eltérő kultúrákat. Hogy Poirot csakugyan így véli, s hogy tisztában van az effajta kulturális relativizmussal, ha meg nem is nevezi azt, vagy épp más szavakkal, azt szintén példával, példákkal igyekszem majd alátámasztani.

*Antropológiai vonatkozásban:* kitalált személyéhez több olyan valós negatív<sup>7</sup> jellemvonás társítható, amelyekről minden antropológusnak javallott tartózkodnia, mint amilyen például az etnocentrizmus, az előítéletek, a sztereotípiák<sup>8</sup> stb. kinyilatkoztatása.

Talán nem tévedés azt állítani, hogy fiktív alakját éppen ezek a jegyek teszik valóságosan is megfoghatóvá, hozzánk hasonlóvá, hiszen mi magunk is számtalan

---

<sup>6</sup> Az általános jellemzés a Gyilkosság az Orient Expressz című epizód mellett, a tévésorozat további részeit is alapul veszi, legfőképpen azért, hogy minél inkább kerülje az esetleges egyoldalúságot. Továbbá, a sorozat egyes epizódjai egymástól független eseteket tárnak fel, Poirot személyének megjelenítése, jellemének megrajzolása mégis következetes, amely hasznos támpont az antropológiai narratívában való értelmezéshez.

<sup>7</sup> Negatív, mint az antropológiai munkát hátráltató, téves következtetésekhez vezető.

<sup>8</sup> Néhány példát említve: Poirot minden adandó alkalommal hangsúlyozza magáról, hogy belga és nem francia, árnyaltan jelezve ebben azt is, hogy nézete szerint egy belga több mint egy francia, a belga kultúra eltér a franciától, és „magasabb” is annál. Ez a felsőbbrendűség szólal meg általa olyankor is, amikor magát a nyugati kultúra képviselőjeként feltüntetve olyan afrikai vagy keleti „barbárnak” nevezett területekre utazik, ahol hiányoznak a nyugati világban megszokott olyan kényelmi tényezők, mint a villanyáram vagy a folyóvíz. Előítéletei nem kímélik az angol konyhát sem, melyről egyszer megjegyzi, hogy mint olyan nem is létezik.

esetben mondunk olyat, ami saját kulturális háttérünk tükrében, előítéletnek, sztereotípiának tűnhet. S vélhetőleg, ugyanezek a jegyek azok, amelyek az antropológuséval azonos kihívások elé állítják a belga detektívet munkája során. Nevezetesen: túllépni önnön tökéletlenségén, olyan kívülálló szerepet ölteni fel, melyben nem befolyásolják sem saját világnézetei, sem saját kulturális háttére, sem esetleges emberi beidegződései, rögeszméi, amelyek szintén előítéletekhez, sztereotípiákhoz vezethetnének. Akár az antropológus, Poirot is olyan permanens távolságtartásra törekszik,<sup>9</sup> melyben sikerülhet felölteni és megtartani ezt a „pártatlan” szerepet ott és akkor, amikor erre, mint sikerre vezető módszerre szükség van ahhoz, hogy az adott környezetben, az adott helyi kulturális ismeretek és tényezők fényében tárja fel a lehetséges összefüggéseket és magyarázatokat, azért hogy megválaszolhassa a maga által felvetett vagy hozzá intézett *miérteket*.

### Poirot munkamódszere

Nem csak a szükséges távolság megteremtése teszi egy antropológushoz hasonlatossá Poirot-t, de munkamódszerei szintén hasonlatosak az antropológuséhoz. A belga detektív, nyomozásainak számottevő hányadában, ahogy ebben a filmben is, terepmunkát végez. Ahogy Malinowski tette, Poirot is beköltözik, *a faluban élőkkel kel és fekszik* – ha csak egyetlen nyomozás idejére, s ha csak egy mindössze néhány napot felölelő időre is, de a résztvevő megfigyelő szerepét ölti magára, mélyfuratokat készít, kérdez, a kapott válaszokból pedig, mint részekből próbálja meg értelmezni az adott összefüggéseket, struktúrákat az egészre vonatkozóan. Poirot első számú szándéka a megértés, ahogy az antropológus szándéka is az. A megértéshez maga is a leírás, a részletes, „sűrű leírás” által érkezik meg. Igaz, esetében annyi eltéréssel, hogy sajátos terepnaplóját a kis „szürke agysejtek”<sup>10</sup> jelentik – és nagy, szembeeszkő eltérés persze az is, hogy ami az antropológus kutatónak hónapok, évek gyűjtő- és megfigyelőmunkája alatt és alapján valósul meg, ahhoz Poirot-nak mindössze néhány (regényes fikció teremtette) nap elegendő.

---

<sup>9</sup> Törekvéseire sajátos módszert is alkalmaz azáltal, hogy a hozzá intézett kérdésekre nem csakhogy megfontoltan ad választ, de teszi ezt első szám harmadik személyben, mintha csak idézné, tolmácsolná a maga által megfogalmazott feleletet. Ezt a módszert egy másik epizódban ő maga is a távolságtartás fenntartására alkalmazott módszernek nevezi meg.

<sup>10</sup> Így nevezi Poirot az emberi elmét, amely számára egyszerre jelenti feljegyzéseinek helyét, a terepnaplót, továbbá azt a mentális teret is, ahol kívülálló énje újra és újra végigjárja egy kutatás minden fázisát, mindaddig, míg a számára szükséges bizonyosság megfogalmazódik.



Poirot esetében a megértés gyorsított időben zajlik, abban az értelemben, hogy ő nem hagyja el a terepet, hogy aztán mindentől, fizikailag is eltávolodva értelmezze a tapasztaltakat s a gyűjtött anyagot, hanem, amint birtokában van a teljes leírás, amint kívülálló, mentális terében<sup>11</sup> feldolgozza azt, azonnal ismerteti az eredményeket, a következtetéseket, amikre jutott. Poirot végcélja ugyanis nem a megértés önmaga, hanem a bizonyosság megszerzése és a szembesítés. Az egyén vagy a közösség önmagával való szembesítése ez, a *tabu* (Freud 1990) elkövetésének hangsúlyozása, a törvényszegés, és az elkövető(k) leleplezése – legyen az csalás, rablás, gyilkosság, bármi, amit az adott közösségi normarendszerek tiltanak. Írott (ember alkotta) törvényi és egyben erkölcsi számonkérés ez, ami ugye az antropológusnak se nem célja, se nem szándéka. Épp ellenkezőleg, hiszen az már valamiféle beavatkozás lenne az antropológus részéről az adott közösség életébe, ami tudományunk szempontjából elfogadhatatlan volna. Mert amíg Poirot-nak az elkövetők, a törvény- és/vagy normaszegők kézre kerítése, nyilvános pellengére állítása, elítéltetése a fő szempont, addig az antropológusnak az a csendes megértési szándék, amellyel a normaszegések okát/okait kívánja feltárni, s ezáltal egyben egy kultúra vagy épp kulturális közeg működését kísérli meg megérteni, megrajzolni.

Amennyiben pedig korábbi felvetésem helyes a negatív jellemvonásokat illetően, s azok valóban valóságosan emberivé tesznek még egy fiktív alakot is, úgy talán nem tévedek akkor sem, ha azt állítom, hogy ezek a másságok (leleplezés, szembesítés) mégsem eltávolítják Poirot-t az antropológus szerepétől, s annak módszerétől, sőt, éppen e másságok révén még inkább előtérbe helyezik és erősítik a hasonlóságokat. A feltételezett hasonlóságokat Poirot és az antropológus, a hasonlóságokat fikció és valóság, s nem utolsó sorban a feltehető hasonlóságokat az antropológiai film és, az úgynevezett, szórakoztató film egy-egy darabjában fellelhető antropológiai megközelítések, narratívák esetében.

### **Az események ideje<sup>12</sup>**

1938-at írunk. A második világháború még nem tombol,<sup>13</sup> de egyre erőteljesebben mozgolódik, ami az állandó katonai jelenlétekben érhető tetten.

---

<sup>11</sup> Lásd a *szürke agysejtek*re vonatkozó lábjegyzetet.

<sup>12</sup> Filmbeli idő ez, de a valóság adott korszakának kontextusába helyezhető, ami igaz a helyre, a terepre vonatkozóan leírtakra is.

Szeptember végén járunk. Az időjárás szokatlanul fagyos, Kelet-Európában máris sok helyütt erőteljesen havazik. Mindez azért lényeges, mert az időjárás (is) befolyással lesz a Poirot által megfigyelt vonatkozó közösség cselekedetire.

Az események, pontosabban a kutatás ideje, a vonat menetideje lenne, azaz három nap, de ehhez társul még további kettő, amit a sínekre zúduló hótörlesz alatt tölt a szerelvény.

### **A kutató beköltözik**

Hercule Poirot Palesztinába érkezik, hogy egy ott állomásozó brit hadtest berkeiben elkövetett gyanús esetet derítsen fel. Ennek gyors felgöngyölítése után visszatér Isztambulba, ahol hoteljében egy sürgöny várja, amely azonnal Londonba szólítja vissza. Mialatt a recepciós telefonon igyekszik vonatjegyet foglalni Poirot számára, egy ismerős hang szólítja meg a nyomozót, méghozzá Xavier Bouc, a Nemzetközi Hálókocsi Társaság igazgatója, aki innen maga veszi kézbe a Poirot utazásával kapcsolatos teendőket, már csak azért is, mert a Londont érintő Calais hálóvagonra kirakott „teltházas” hivatkozás okán a recepciónak nem sikerült jegyet foglalnia. Bouc és Poirot aznap este a peronra is együtt érkezik.

Mielőtt azonban Poirot a vonatra szállással csakugyan „beköltözne” terepére, ugorjunk kicsit vissza a Palesztinában történetekre. A filmképek révén a leleplezés perceibe kapcsolódunk be, ahol Poirot épp önnön vétkeivel, s nem mellesleg feletteseivel, szembesíti a bizonyítékok szerint hazugságon, csaláson és a házasságtörésen ért Morris hadnagyot, akinek vétkeit súlyosbítja a házasságtörésben szintén közreműködő, balesetben elhunyt nő halála. Ezek a képek nem csak egy fiktív – de bátran mondhatjuk a valóságban sem példátlan – történetet tárnak elénk, hanem Poirot világnézetébe, világrendjébe is betekintést engednek: a törvényt, legyen az embertől vagy istentől jövő, tisztelni kell. További betekintést enged ebbe a világrendbe a vétkes hadnagy öngyilkosságát követő csendes párbeszéd Poirot és a hadnagy katonatársa között, aki állítja, Morris hadnagy, jó ember volt, aki hibázott, jó ember volt, aki nem ezt érdemelte. Mert ez „igazságtalanság.” S hogy ez az igazságtalanság mire is utalhat, azt maga a katonatárs fogalmazza meg számunkra: *„Igazságtalannak tartom,*

---

<sup>13</sup> Legalábbis Európában még nem (a második japán-kínai háború már 1937 óta zajlik), annak kitörése épp egy évvel később következik be, 1939 szeptemberében.

hogy Morris hadnagy egy baklövésért, ekkora árat fizetett.” Ezzel a kijelentésével, úgy tűnik, maga sem vonja kétségbe, hogy, aki hibázik, aki vét, akár a katonai, akár a jogi, akár az erkölcsi normák ellen, annak fizetnie kell, az valamiféle büntetést érdemel. A büntetés jogosságát lényegében nem vonja kétségbe Poirotnak tett megjegyzésében, mindössze a szóban forgó esetet tekintve, annak mértékét véli méltánytalannak, túlzottnak. S egy lehetséges antropológiai olvasat szerint, az öngyilkosságot elkövető hadnagy katonatársa ezzel egyfajta utalást tehet egyrészt arra, hogy az egyes fogalmak, ebben az esetben az *igazság* és az *igazságtalanság* nem pusztán az ember alkotta írott törvények és szabálykönyvek alapján fogalmazódnak meg, de ezek értelmezési folyamatát olyan íratlan szabályok, tényezők is meghatározzák, mint a bajtársiasság vállalása. Másrészt, továbbra is egy lehetséges antropológiai olvasat részeként, a katonatárstól idézett mondat egyben utalás lehet az írott és íratlan törvények olykori összeférhetetlenségére is, valamint az ebből eredő egyéni elégedetlenségre, ami így akár egy másik kimondott utalás lehet a társadalmi rend fenntartásának mesterséges állapotára, aránytalan működésére.

Poirot megfontoltan reagál, s válaszában nem határozza meg az igazságtalanság fogalmát, ehelyett, mint a közösségi<sup>14</sup>, a társadalmi<sup>15</sup> normarendszerekben foglalt szabályok szerint értelmezhető, kultúránként<sup>16</sup> és azokon belül is változó, szituatív fogalmat helyez kérdésként a kiindulópontba. Poirot értelmezésében így a „*mi az igazságtalanság?*” lesz az az erkölcsi útmutató, ami az adott kultúrában különbséget tesz jó és rossz, helyes és helytelen között, választási lehetőséget nyitva az egyén előtt, aki maga dönthet arról, hogy helyesen vagy helytelenül cselekszik-e; a vonatkozó normarendszert betartva, vagy azzal szembenelve, s ez által vállalva a büntetés kockázatát. Amiként ez a lehetőség Poirot szerint adott volt Morris hadnagy számára is, aki az első rossz döntés meghozatala után, helyzetét csak súlyosbítva hazugságokkal igyekezett leplezni helytelen lépéseit,<sup>17</sup> mígnem a hazudozás végtelen sorozata egy ember halálához vezetett.

---

<sup>14</sup> Legyen az nemzeti, vallási, katonai vagy épp bármilyen más alapon szerveződő, meghatározott csoport.

<sup>15</sup> Több, kisebb-nagyobb közösség/csoport alkotta, egységes szabályrendszer alapján működő nagyobb egység.

<sup>16</sup> A kultúra itt, és a dolgozat egészében E. B. Tylor meghatározása szerint értelmezendő.

<sup>17</sup> Házasságtörést elkövetve, mely egy istennek szentelt rítus megsértése, ezáltal az isteni törvények semmibevétele; a házasságtörés beismerésének kerülésére hazugságok kitalálása, mások gyanúba keverése, ezáltal pedig a katonai becsület megszegyenyítése; egy ember halálában való (akaratlan) vétkekesség, amely minden isteni és emberi normarendszerben a legsúlyosabb vétségnek mondható.

„Aki a hazugságot választja, annak meggyűlik a baja a törvénnyel.” Eszerint, aki vét a törvények ellen, annak felelnie kell minden közösségben, minden kultúrában, az adott normarendszer szerint, ami Poirot szerint érezhetően így természetes, így „igazságos”, mivel így tartható fenn egy társadalom rendje és egyensúlya. Amint azt egy későbbi példában látni fogjuk, Poirot nem állítja, hogy ez az olykor mesterségesen kidolgozott és fenntartott normarendszer ne volna megkérdőjelezhető, de a valahogyan létrehozott rend teszi valamilyen módon – ha nem is hibátlanul működőképessé –, de legalább egy időre élhetővé az adott társadalmat.

Akkor tehát Poirot, a kutató beköltözik a maga terepére, (ezúttal) a Calais-kocsiba. Ahogy időnként az antropológusnak, úgy neki is meg kell küzdenie a Calais hálókocsi nevű terepért, még akkor is, ha kezdetben nem sejti, hogy ez lesz kutatásainak helyszíne.<sup>18</sup>

Bouc, a társaság igazgatója lesz az, aki feljuttatja Poirot a hálókocsiba, igaz ehhez szükség van arra a szerencsés körülményre is, miszerint indulás előtt alig néhány perccel egy amerikai utas még nincs jelen, hogy elfoglalja hálófülkáját. Az utas távolmaradásának, valamint Bouc kellő mértékben – s némi erőszakos felhanggal – hangsúlyozott akaratának, s nem utolsó sorban a hálókocsi társaságnál betöltött felettesi pozíciójának köszönhetően Poirot helyet kap a vagonban, beköltözhet. Ahogy neki, fiktív alaknak is szüksége lehet egy pártfogóra az érvényesüléshez, úgy alkalmanként az antropológus is hálás, ha van egy személy, aki segíti bejutását a közösségbe, aki segíti a terepre költözést. Aki *kapcsolata* lesz a közösség felé.

### **Az események helye, a terep**

Az Orient Expressz.<sup>19</sup>A Calais hálókocsi. A hálófülkék. Az étkezővagon.

Antropológus szemmel az Orient Expressz testesíti meg azt a földrészt vagy épp azt az országot, nagyobb kiterjedésű földrajzi területet, régiót, amelynek mélyén maga a

---

<sup>18</sup> Ahogy az antropológus kutatóval is megtörténhet, hogy a körülmények okán aktuális – átmenetire tervezett - állomáshelye végül terepe, kutatási színhelye lesz. Gondoljunk csak Bronislaw Malinowskira, aki az I. világháború kitörése miatt nem térhetett vissza Angliába, ami politikai vonatkozásban tűnhet „kényszermaradásnak”, de tudományos vonatkozásban kétségkívül egy ma is egy nagyhatású életmű született meg.

<sup>19</sup> 1883-ban indított valós luxus-szerelvény, mely vasúti összeköttetést jelentett Kelet és Nyugat-Európa népszerű városai között. Az 1920-as, 30-as évek alatt Velence-Simplon Orient Expressz név alatt működött, több európai ország vasútvonalát érintve többek között Londont, Párizst, Belgrádot, Velencét, Isztambul.

terep, a „falu”, azaz a Calais kocsi található. A hálófülkék a falu házai, míg az étkezővagon nem más, mint a közösség, a „törzs” gyülekezőhelye.

Konkrét, az antropológiából vett hasonlaltal élve, Lévi-Strauss *Szomorú trópusok* (1973) című könyvében megjelent leírásokból egyet mintaként megragadva, az Orient Expressz volna Dél-Amerika, Matto Grosso, míg a Calais kocsi az őserdőben rejlő, mondjuk bororó falu. Egy másik, talán még ennél is találóbb példa lehet William Foote Whyte *Utcasarki társadalomban* (1999) leírt kutatása. Eszerint az Expressz teljes szerelvénye jelenti Észak-Amerikát, azon belül Eastern Cityt, a Calais kocsi volna maga a Foote Whyte által kutatott szegénynegyed, Cornville, míg a vonat utasai alkotják a genget. Az étkezőkocsi pedig váltakozva jelenti az utcasarkot, a közösségi házat, vagy a geng éppen aktuális gyülekező helyét.

### **A Calais kocsi közössége, a törzs**

- *Itt ez a görög úriember, a neve Konsztantin. Ő ráadásul, egy... pontosan mi is?*
- *Orvos vagyok, szülészorvos. Ankarából térek vissza Amerikába.*
- *Úgy van. Egy kis játékba kezdtünk. Önnek is tetszeni fog Poirot. Ön szerint, e vonaton kívül, e transzkontinentális vonaton kívül, hol másutt van, hogy magyar diplomaták, Andrényi gróf és a felesége, gazdag amerikai üzletemberek – jaj, ne nézze, faragatlanság –, orosz hercegnő, akinek minden lépésénél ügyel a komornája, olasz agglegény, ifjú misszionárius hölgyek Skandináviából – Le belge! –, nyársat nyelt angol; minden nemzet, minden osztály, a teljes társadalmi paletta eszik és alszik egy fedél alatt?*
- *Nos, Poirot, azt mondaná, hogy Amerikában.*
- *Szent igaz! Ott, a nagy olvasztótégelyben. Konsztantin doktor négyszer tárgyalgatott, és azután el kellett árulnom a választ. – Holott, ő ott lakik*

A társalgás Bouc, Konsztantin doktor, illetve Hercule Poirot között zajlik, akik egy asztalnál ülnek az étkezőkocsiban, s mindenki más is jelen van. Miről árulkodik nekünk ez a találós kérdés, azon túl esetleg, hogy ahogy Konsztantin doktor, úgy feltehetőleg mi sem ismer(het)jük teljes rá- és átlátással saját kultúránkat, saját társadalmunkat? Antropológiai olvasatban hogyan írja le itt önmagát a vonatozók közössége, s hogyan egészül ki ez az önjellemzés a film egészére nézve?

Ami első ránézésre kiugróan dominál, az a fikcióban megjelenő valós etnocentrikus nézőpont, amellyel a nyugati társadalom önmagát jellemzi számunkra, s ami ebben az esetben szinte maradéktalanul leírja nekünk az adott korra érvényes társadalmi strukturáltságot. Azt, ahogy mindenkinek alsó-, közép- vagy felsőosztályhoz sorolt – cselédek, munkások, diplomások és üzletemberek, arisztokraták – (igaz a gazdasági és politikai változások okán egyre képlékenyebb) helye és szerepe van elsősorban származás, anyagi helyzet és foglalkozás szerint, s amelyben minden társadalmi réteg rendelkezik egy rá (és őt) jellemző működési renddel. Ez a működési rend pedig feltárja az osztályok egymáshoz való viszonyát, a még számon tartott hierarchiák, valamint az osztályok egymással való leggyakoribb keveredési képletei szerint is, miként az idők folyamán bekövetkezett változásokat is.

Közelebről: egy arisztokratának (Dragomirov hercegnő, Andrényi gróf és felesége, Elena grófné), anyagi helyzetétől függetlenül (akkor is, ha elérte az elszegényedés), a még életben lévő szokásrend szerint megkülönböztetett bánásmód és tisztelet jár osztályrészül, amit egy gazdag üzletember (Samuel Ratchett) vagy egy gazdag feleség, özvegy (Hubbardné) ugyancsak megvásárolhat magának, de csak, mint kényelmi szolgáltatást. Amit a származással szerzett többlet<sup>20</sup> jelentene, ahhoz erős anyagi potenciálja révén sem férhet hozzá. Ahogy az a filmben elhangzik: *„Volt pénze..., de a csatornapatkány még öltönyben is csatornapatkány marad.”*<sup>21</sup>

A társadalom alsó osztályához tartozó (Michel, a kalauz, Masterman, az inas, Hildegard, a kormona, Foscarelli, a sofőr), utazhat az Orient Expresszen, de csak, mint hercegnék vagy grófok komornája, inasa, sofőrje, vagy épp, mint vasúti alkalmazott. A középosztálybeli (MacQueen, a titkár (jogtanonc), Mary Debenham, a szakképzett tanító, Greta Ohlsson okleveles ápolónő, Konsztantin doktor, Arbuthnot ezredes) szintén válthat jegyet, ha van elegendő pénze, és/vagy megbecsült munkája vagy köztisztviselőnek örvendő katonai státusza, míg egy arisztokrata szempontjából nem esetleges, de minden mást kizáróan evidens a luxusvonattal utazás, még akkor is, ha anyagi megterheléssel jár.

---

<sup>20</sup> A szokásrend által az arisztokratákkal szemben tanúsított olyan attitűd, amit a csak gazdagok, de rangnélküliek nem élveznek. Ez a szokásrend a régi és új idők változásokat tekintve akár, mint survivalok is értelmezhetőek.

<sup>21</sup> Mondja Masterman, az inas, gazdag főnökéről.

A társadalmi rétegződések között létezik átjárás, de az adott osztályhoz tartozást mégis szinte kizárólagosan a származás határozza meg. Az átjárás elsősorban a párválasztások révén valósul meg, amik lehetnek hivatalosan is megkötött házasságok (Andrényi gróf és gazdag, de nem arisztokrata amerikai felesége), vagy házasságon kívüliek (Mary Debenham és az egyébként nős Arbuthnot ezredes).

Az idézett társalgás továbbá a származáson és a vagyoni helyzeten túl, kiemelt szerepet tulajdonít a nemzeti hovatarozásnak is. Ezt többféleképpen is megközelíthetjük. Egyrészt, kulturális sokszínűségében is egyfajta általánosítást jelent abban a tekintetben, hogy az előzőekben taglalt társadalmi strukturáltság, nagy kiterjedésű – országhatárokon, kontinenseken innen és túl –, más és más nemzeteket átfogóan is érvényes lehet. Másrészt az eltérésekre, a strukturáltságban addig bekövetkezett és a jövőben várható változásokra is rávilágít, nevezetesen: a nyugati társadalom még számon tartja ugyan az osztálykülönbségeket, de az érintkezés egyre gyakoribb, a párválasztást – ahogy a gazdasági és politikai szerepvállalást is – egyre kevésbé befolyásolják az osztálytényezők, miként a társadalmi javak elosztására is egyre kevesebb befolyással bírnak. Ahogy Bouc mondja: *„minden nemzet, minden osztály, a teljes társadalmi paletta eszik és alszik egy fedél alatt”* – amivel utal egyrészt arra, hogy ez nem mindig volt így, másrészt *„olyan időket élünk”* – gondolhatja Bouc –, amikor inasnak és hercegnek is lehet része ugyanabban a kiszolgálásban, származástól és nemzetiségtől függetlenül, amennyiben meg tudják fizetni azt.

Az adott korban, saját valóságunkban is egykor létező – számos jellemvonásában a maihoz is hasonló –, sztereotípiákkal<sup>22</sup> gazdagon megszórt látszat társadalom<sup>23</sup> tükre tárul elénk, melynek tényleges tagoltságát valójában a vonatjegyek „hova szólása” mutatja meg igazán, az hogy az a megvásárolt jegy első-, avagy a másodosztályra szól-e.

Ilyen változatos jellemzőkkel bíró közösség esetében már csak egyetlen kérdés maradt: közösséggel állunk-e egyáltalán szemben? Ha igen, mi teszi őket azzá?

---

<sup>22</sup> A tévéfilmben elhangzott néhány példa az idézett szövegből és azon túl: nyársat nyelt angol (Bouc szavai Arbuthnotra); Amerika, mint a nagy olvasztótégely (szintén Bouc); Le belge (szintén Bouc egyszerű magyarázata Poirot furcsaságaira, aki képtelen két nem egyforma méretű tojást elfogyasztani); drachma, a szó, ami csak károgni jó, de mint pénznem is értékelen kacat (Hubbardné); ha amerikai-olasz akkor gengszter (többen hangoztatják ezt az előítéletet a film során Foscarellire vonatkozóan, Casetti ügyéből kiindulva), csúszópénzek vándorlása a felsőbb osztálytól az alsóbb osztályok felé, és osztályokon belül is.

<sup>23</sup> Abban az értelemben, hogy a filmben megrajzolt strukturáltság számontartása, az osztálykülönbségek önámítóak és ismertén hamisak, de a mentális térben egyelőre fenntartottak, éppen úgy ahogy igaz lehetett ez valóságunk adott korában is.

A kérdés megválaszolásához Benedict Andersont hívom segítségül, aki a következőket mondja: „Végül pedig közösségként képzelik el, mivel függetlenül az épp fennálló, bármely nemzetben jelen levő egyenlőtlenségtől és kizsákmányolástól, a nemzetet mindig mély, horizontális bajtársiasságként fogják fel. Alapvetően ez a testvériesség tette lehetővé az elmúlt két évszázad során oly sok millió ember számára nem is annyira a gyilkolást, hanem az ilyen behatárolt elképzelésekért vállalt önkéntes halált.” (Anderson 2006:21-22) Bár Anderson sorai a nemzet alkotta közösségekre vonatkozik, mégis általános a tekintetben, hogy nem állít kizárólagosságot, s ilyenképpen, bármi, ami közös ügynek számít – amilyen közös ügy az idézett részben a nemzet – közösségek hívhat életre, egy olyan akár fiktív, akár valós tizenhárom fős csoportot tarthat össze, akiket egy közös eszme, közös akarat, egy közös ügy végrehajtása vezérel.

Így lesz ez az Orient Expresszen utazó tizenhárom ember esetében is, akik nemzetiségtől, osztálykülönbségektől függetlenül egy közösséggé olvadnak össze, ha csak három napra is, de ezalatt elkötelezetten és teljes egyetértésben együtt alkotják Samuel Ratchett, alias Lanfranco Casetti, a maffia által felbérelt amerikai gyermekgyilkos ítélő- és büntetés-végrehajtó bizottságát is. Ilyen értelemben pedig közösséget alkotnak, közösséget, melyet a közös ügy vezérel. Közösség lesz ez, melynek közös ügye: a bosszú végrehajtása.

### **Törzsi kapcsolatok - az idegen**

Mielőtt rátérnék a közös ügy világosabbá tételére, ami egyben az események mozgatórugóját is jelenti, előbb vegyük szemügyre a közösség tagjainak terepen való elrendeződését, mint a korábban már tárgyalt változó társadalmi strukturáltság mintáját (lásd az 1. ábrát), s ezen belül az egyének egymáshoz való hierarchikus viszonyát, majd nézzük meg, hogyan közelít a törzs, és hogyan közelít Poirot az idegen fogalmához.

A „falu” közössége, úgy ahogy a vonatra szálláskor megismerjük őket:

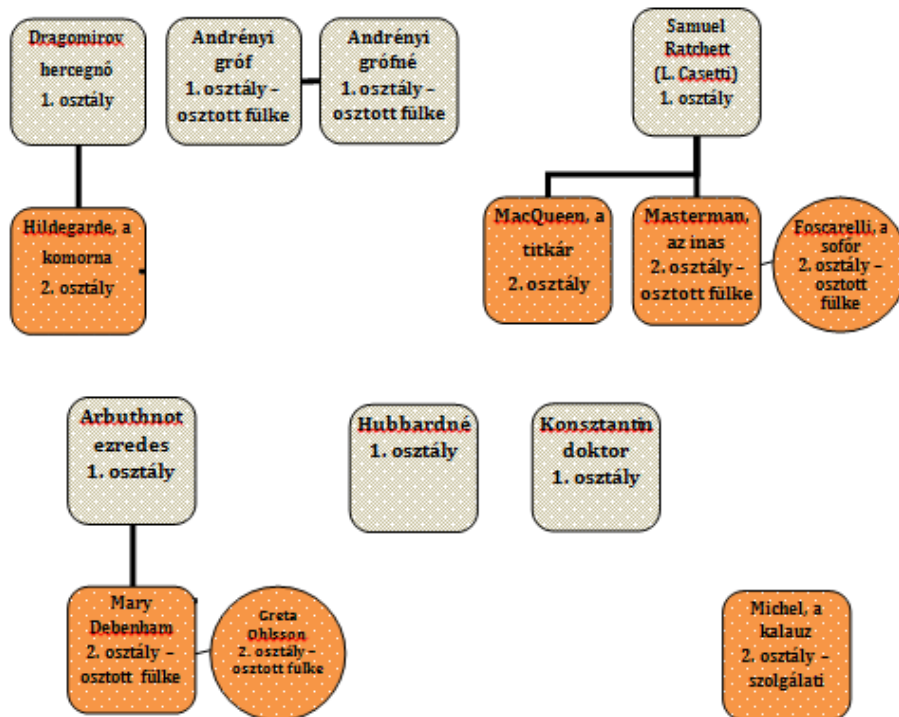
- ✓ Samuel Ratchett, gazdag amerikai üzletember – 1. osztály
- ❖ Dragomirov hercegnő – 1. osztály
- ❖ Hubbardné, gazdag amerikai hölgy– 1. osztály
- ❖ Adrényi gróf és felesége Elena grófné – 1. osztály
- ❖ Arbuthnot ezredes – 1. osztály



- ❖ Konsztantin doktor – 1. osztály
- ❖ Mary Debenham, tanító– 2. osztály
- ❖ Greta Ohlsson, misszionárius hölgy – 2. osztály
- ❖ Hildegarde, a komorna – 2. osztály
- ❖ MacQueen, a titkár – 2. osztály
- ❖ Masterman, az inas – 2. osztály
- ❖ Foscarelli, a sofőr – 2. osztály
- ❖ Michel, a kalauz – 2. osztály (szolgálati fülke)
- Xavier Bouc, igazgató – 1. osztály (szolgálati fülke)
- Poirot, a detektív (leendő kutatónk) – 1. osztály

A felsorolás jelrendszerében a ❖ alakzat a kutató által megfigyelt személyeket, a közösséget jelenti, a • alakzat a kapcsolati személyt a terepen, a leendő vezetőt, a ○ alakzat magát a kutatót jelöli, míg a legelső helyen szereplő ✓ alakzat a közösség belső rendjének helyreállítására feláldozott személyt jelöli.

1. ábra. Az utasok hálókocsiban (a terepen) való elhelyezkedése, annak kényelmi szintje (1. vagy 2. osztály) szerint, mint a társadalmi strukturáltság mintája.



**Jelmagyarázat:**

- Első osztályon utazó.
- Másodosztályon utazó beosztott.
- Másodosztályon utazó, fülketárs.

A vonalak a fennálló közvetlen személyes kapcsolatot jelzik (beosztott, fülketárs).

„Látták, ki próbál meg feljutni a vonatra?” – hangzik el a kérdés rögtön vonatra szállását követően Mary Debenhamtól, aki figyelmezteti ezzel társait egy *idegen* érkezésére. Egy idegen érkezésére, aki nem „közülük való”, nem a közös ügy miatt érkezik. Nem kifejezetten a detektív személyének szól ez az elutasítás, bárki mással szemben így reagálna a Calais kocsiközössége, figyelmeztető kérdése ezért azonnali reakciót szül, melynek célja az idegen távoltartása. Az idegené, mint nem kívánatos személyé, mint nem kívánatos tényezőé. Hubbardné a vagon ajtajában terem, a peront és a felszállni készülő Poirot kémlelve. Erélyesen próbálja megakadályozni annak feljutását, hangos

vitát kezdeményez, a Poirot elhelyezését szorgalmazó Bouckal is, a vonat indulását lekéső Mister Harris<sup>24</sup> nevében, aki neki, mint mondja, személyes jó barátja, akit megillet helyének fenntartása, legalábbis Amerikában ez volna a helyénvaló.

Hasonlóképpen elutasítóan reagál az utazás legelső napján a fiatal MacQueen is, amikor kiderül hálófülkáját egy éjszakára meg kell osztania egy idegennel, Poirot-val. S még egyszer, még egy harmadik alkalommal is szembe kell néznie Poirotnak az elutasítással ezen az első estén, amikor Mary Debenhammel folytat rövid társalgást, a toalettbe való bejutásra várva.

- *Hercule Poirot.*
- *Mary Debenham.*
- *Láttam önt ma délután Isztambul utcáin.*
- *Azt is látta?*<sup>25</sup>
- *Qui. Remélem nem viselték meg a látottak.*
- *Nagyon is megviseltek. A legszörnyűbb, hogy nem segíthettünk, nem igaz?*
- *Qui, bien sur. Az igazság tudja, gyakran megviseli a szemtanúkat.*
- *Igazság?!*
- *Akár a bitófa Angliában. Idegen kultúrába, jobb, ha nem avatkozunk közbe.*
- *Az a nő házasságtörő volt, nem ölt meg senkit.*
- *Megszegte a törvényt, holott tudta mivel jár.*

Poirot még folytatná, de a mosdó ekkor felszabadul, s a válasz Mary Debenhamtól egy becsapott ajtó lesz.

Ez a néhány perces társalgás így is sok mindenről árulkodik. Mindkét fél egyetérteni látszik abban, hogy minden más kultúra, amely nem a miénk, idegen, s hogy lényegében minden, ami nem saját kultúránk része az is idegen, még akkor is, ha olyasmiről van szó, aminek működési elve a saját kultúránkban is fellelhető mechanizmusokhoz hasonló vagy azzal megegyező. Ilyen itt a kövezés, amelyet Poirot találóan hasonlít az angol bitófához, ahová az kerül, aki törvényszegést követett el, akit elítélnek, majd büntetését

---

<sup>24</sup> A korábban, utalás szintjén már említett nem létező filmbeli személy, nevére a gyermekbosszút végrehajtók csoportja vásárol jegyet pontosan azért, hogy semmilyen idegen ne kerülhessen a kocsiba.

<sup>25</sup> Utalás, amikor azt látjuk a filmben, hogy egy nőt házasságtörés miatt megköveznek. A nő az Arbuthtottal sétál Mary Debenhamtól próbál segítséget kérni, de az őt üldöző kövezők elrángigálják. Poirot távolabbról figyel az utca eseményeit, annak teljes perspektívájában, a képben a két leendő utastársával.

végrehajtják; ahogy a kövezés esetében is ez volna az alapelv. S, ha ez egy helyes filmbéli összehasonlítás, s ez itt pedig annak helyes értelmezése, úgy nem csak az idegen, mint fogalom körülírásával állunk szemben, de a kulturális relativizmus szem előtt tartásával és fontosságának hangsúlyozásával is.

S végezetül, Poirot szabálytisztelő világrendjének újabb példája ez, az a példája, amelyben – ahogy azt a dolgozatom elején jeleztem – helye van a kérdéseknek és megkérdőjelezésnek is. „*Engem is felzaklatott...*”<sup>26</sup> – folytatná a detektív, mintegy jelezve, hogy nem mindig könnyű elfogadni a szabályokat, amelyek olykor maguk is megkérdőjelezhetőek, így időről időre változóak is, de az adott kultúrában, az adott normákhoz igazodva kell cselekednie, élnie mindenkinek, aki nem szeretne véteni azok ellen. Mert minden vétség az adott közösség belső rendjének megbolygatása, amelyet így vagy úgy, de fenn kell tartani, melynek eszköze a vétségek elkövetésétől elriasztó büntetés, ami az angol kultúrában a bitófa, míg a török-muszlim kultúrában a kövezés. Ez az, amit elmond Poirot, de Mary Debenham már nem figyel rá az ajtó mögül, s ez az, ami legerősebben hasonlatossá teszi Poirot egy antropológushoz világnézetében, álláspontjában, ahogy a munkájában erre az álláspontra épített módszerében egyaránt.

A fenti csupán egy a filmben elhangzott, az *idegenhez* viszonyulás leírására alkalmas példák közül, de meglátásom szerint a legteljesebb, melyben egyszerre hangot kap Poirot, ugyanakkor Mary Debenham által a többi utazó is, akik hozzá hasonlóan etnocentrikus és előítéletekben dúskáló álláspontot hangoztatnak azokban a kérdésekben, amely kultúrájuktól *idegen* vagy egyéni ideológiájuktól eltérő.

### **A közös ügy – a bosszú**

Ahogy az a dolgozat korábbi pontján már elhangzott: ami három napra közösségé teszi az utasokat – legalábbis azok közül tizenhármát – az a *közös ügy*. A közös ügy, pedig egy gondosan eltervezett *bosszú*. Ennek a gondosságnak egy figyelemreméltó példája, az, hogy egy a fikcióban is fiktív utasnak is jegyet váltanak, csak azért, hogy a terep, a Calais kocsi teljes egésze, idegenektől, nem várt behatolóktól mentes övezet, csak az övük legyen. Hogy ez végül mégsem sikerült, nem rajtuk múltott, ahogy valószínűleg az afrikai ikek sem kérték Turnbullt (1970) arra, hogy vegyen részt, s írja le beavatási szokásaikat.

---

<sup>26</sup> Utal itt Poirot, a halálig tartó véres kövezésre.

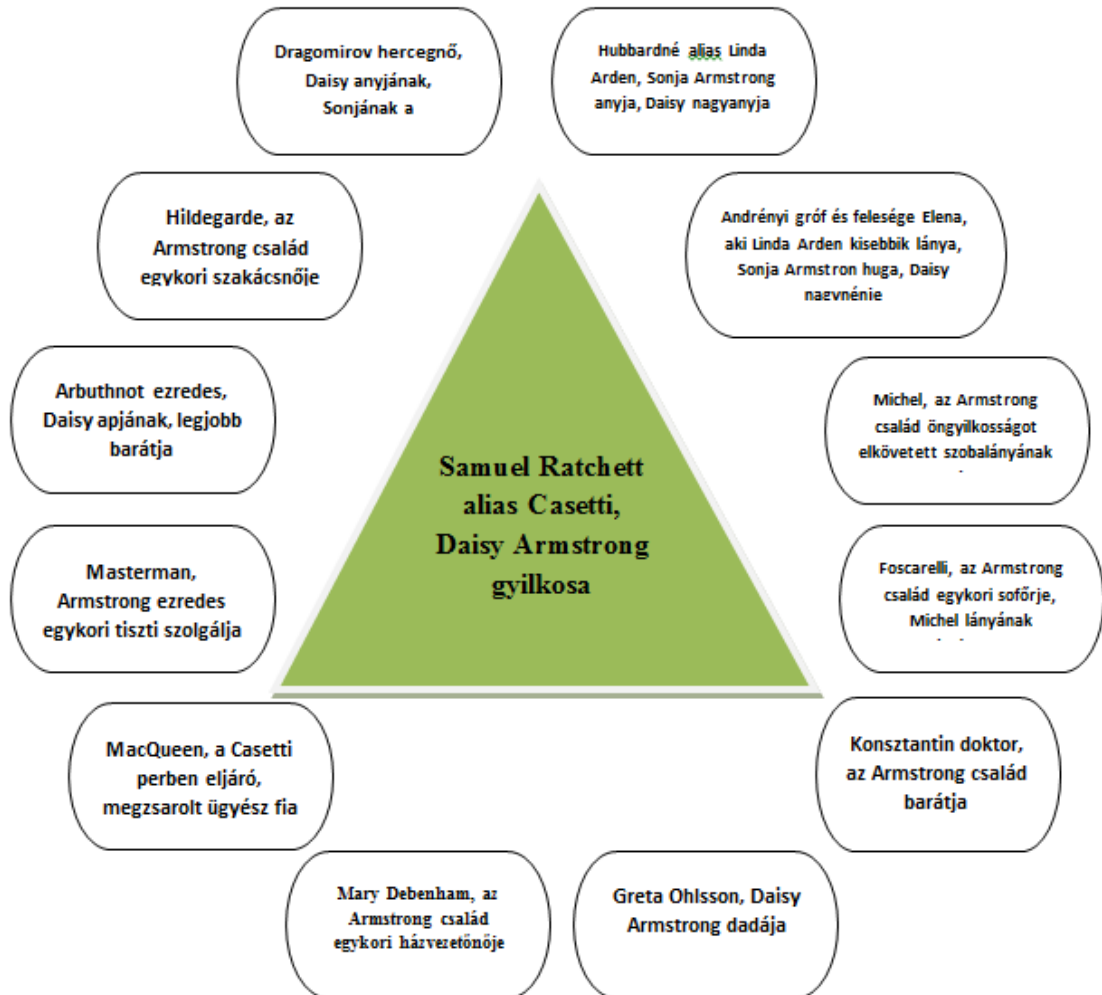
A kutató (Poirot) azonban jön, és megfigyel, ahogy megfigyel mindenhol és mindenkor (már az utazás előtt is, Isztambul utcáin egy kövezést, annak figyelőit stb.).

A bosszú oka: Samuel Ratchett, alias Casetti a maffia megbízásából, busás vérdíj fejében, öt évvel korábban elrabolja a család Long-Island-i házából az ötéves Daisy Armstrongot. Az elrablást követően két órával Casetti meggyilkolja a kislányt. Daisy anyjánál, aki második gyermekét várja, a felzaklató események nyomán koraszülés indul be, melybe ő is és a csecsemő is belehal. A családját elvesztő apa, Armstrong ezredes, nem bírja elviselni a történeteket, s főbe lövi magát. A család házvezetőnőjét (Mary Debenham), aki megpróbálja megakadályozni a gyermekrablást, Casetti brutálisan összeveri, hogy a nő bal karjára lebénul. Az Armstrong-ház szobalánya, akit bűnrészességgel vádolnak, öngyilkosságot követ el a börtönben. Ártatlansága később beigazolódik, de őt ez a túlvilágon már nem vigasztalja. Ahogy anyját sem, aki belebetegszik lánya elvesztésébe és meghal. Casettit, bár letartóztatják, megússza a börtönbüntetést,<sup>27</sup> a maffia a perben tanúskodókat lefizette, a bírákat, ügyészeket családtagjaik legyilkolásával megszarolta (MacQueen apját is). Így, öt évvel később, az ügy életben maradt érintettjei veszik kezükbe a számonkérést, hogy az angolszász kultúra szokása szerint, mint esküdtszék meghozzák az egyértelmű ítéletet a Calais kocsin.

---

<sup>27</sup> Újabb filmbeli utalás a normarendszerek megkérdőjelezhetőségére, a társadalmak működésére.

2. ábra. A törzs fikcióban betöltött valódi struktúrája és kapcsolatrendszere, a közös ügy alapján, a bosszú végrehajtása során.



Tizenkét késszúrás általi halál lesz Casetti büntetése, amit maguk az ítélelhozók hajtanak végre – szemben az angolszász szokásrenddel (a muszlim kövezéshez annál inkább hasonló módon). A 2. ábrából kiderül, hogy tizenhárman állják ugyan körül a bosszú oltárát<sup>28</sup>, de Elena grófné nincs jelen a végrehajtáson, helyette férje, Andrényi gróf adja át a dőfést. Casetti meghal.

<sup>28</sup> Vajon a bosszút – Casetti meggyilkolását, mint a világ rendjét megsértő büntetés nélkül maradt, vétket – felfoghatjuk-e úgy, amiként egy afrikai törzs, vagy más kontinens őslakosai, indiánjai saját

Az alkalmi közösség ezzel végrehajtotta küldetését. A hótorlasz azonban, megállítja a szerelvényt, így Poirot, a megfigyelő jelenléte miatt újabb és újabb történeteket kénytelenek kitalálni a gyilkosságot követően lezárt Calais kocsis utasai, hogy egymást védjék, hogy tettüket leplezzék az idegen előtt. Azért, hogy valamilyen módon félrevezessék. De Poirot *észnél van*, ahogy az antropológusnak is *észnél* kell lennie: a látottakat, a tapasztaltakat igyekszik saját összefüggéseikben összeilleszteni.

Az ezután következő események újabb és újabb példát sorakoztatnak az elemző elé úgy közösség félrevezető kísérlete, mint az idegen, mint az etnocentrizmus vagy az előítéletek kapcsán. A gyilkosságot esetleg végrehajtó ismeretlen, *idegen*, vörös kimonót viselő hölgy, akit csak átsétálni láttak többen a kocsi folyosóján, a *vadembereknek* nevezett kelet-európaiak, *civilizált* gyönyörű nyugati emberek, és még oly sok, amit itt felsorolni és elemezni helyszűke miatt sem lehet.

Poirot azonban permanens jelen van, figyel és megfigyel, az események, az elhangzottak, a látottak helyes értelmezésére törekszik. Felzaklatják az események, ahogy az isztambuli kövezés is felzaklatja: a tőle megszokott színpadias leleplezés elmarad, nem szembesítés az, ami a gázkályha köré gyűltek előtt zajlik, sokkal inkább egy csöndes összegzése, lehetséges vázlata a történeteknek. Poirot, világrendjében meginogni látszik, mint amikor maga az antropológus is elvész a kutatás egészében, s már maga sem tudja birtokába jutott-e valaminek egyáltalán, s azt a valamit csakugyan jól látja, jól értelmezi-e.

Mintha Poirot, akár az antropológus, attól tartana, hogy minden igyekezete ellenére az egyoldalúság ösvényére téved, ahol bolyongva, az összegyűjtött anyag feldolgozásában helytelen összefüggéseket állít fel, helytelen magyarázatokat ad, a tapasztalt dolgok helytelen értelmezéséhez jut.

A film zárképei arról árulkodnak, hogy Poirot saját félelmeivel is küzd. A félelemmel, hogy egy helytelenül felállított értelmezés már nem értelmezés, hanem ítélet volna, ítélet, amellyel maga is beavatkozna a világ dolgainak rendjébe, amellyel maga is vétene azok ellen a normák ellen, amelyek belső megnyugvást, békét jelentenek számára.

---

szokásrendjükhöz mérten állati vagy emberi áldozatot mutatnak mutattak be, azért, hogy megsértett természetfeletti erőt (szellemet, totemet, ősanját, ősapát stb.) kiengeszteljék? Lehet-e ez a bosszú a békéltető áldozat?

Így lehet, hogy végül – ahogy világrendjében is kettős mérce uralkodik – kettős megoldáshoz jut: egy bizonyosan vélt, az elkövető közösség előtt feltárt megoldáshoz, s egy feltehetőleg megesett, a jugoszláv rendőrségnek elmondott megoldáshoz – a világ rendjére bízva, hogy előkerülnek-e Casetti gyilkosai, elítélik-e őket, s kell-e bűnhődniük tettükért.

Végezetül pedig, ahogy Piorot is lehetőségeket tár fel, úgy ez a dolgozat is csak egy – kis szelete – lehetséges értelmezése az antropológiának, az antropológiai narratívának, az antropológiai filmnek. Csupán egy kísérlet az antropológiában rejlő lehetőségek felfedezésére. „A sokféleségnek, és sokféleség tanulmányozásának édes haszna ebben rejlik – abban, hogy képessé teszi képzeletünket annak megragadására, ami közvetlenül az orrunk előtt van.” (Geertz 1994: 351)

## **Felhasznált irodalom**

1. Anderson, Benedict (2006): Elképzelt közösségek. L'Harmattan Kiadó, Budapest
2. Barley, Nigel (2009): Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Typotex Kiadó, Budapest
3. Boglár Lajos (2008): Társadalmak és kultúrák. In: A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 76-77.
4. Foote Whyte, William (1999): Utcasarki társadalom. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest
5. Freud, Sigmund (1990): Totem és tabu. Göncöl Kiadó, Budapest
6. Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, Budapest
7. Hollós Marida (1993): Az antropológiai megközelítés. In: Bevezetés a kulturális antropológiába. ELTE-BTK Kulturális Antropológia, Budapest, 43-47.
8. Hollós Marida (1993): Társadalmi rangsor és rétegződés. In: Bevezetés a kulturális antropológiába. ELTE-BTK Kulturális Antropológia, Budapest, 124-130.
9. Horváth Réka - A. Gergely András (szerk.) (2004): Szoft montázs. Elméleti közelítések az antropológiai filmhez.  
Online: <http://mek.niif.hu/02400/02433/02433.htm>



10. Prónai Csaba (2008): A kulturális antropológia módszertana. In: A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 33-75.
11. Turnbull, Colin M. (1970): Az afrikai törzsek élete. Gondolat Kiadó, Budapest

Bakó Boglárka

## **„... hát ilyenek vagytok ti, magyarok...” | Párbeszéd, kapcsolatok és viszonyok a terepmunkában <sup>1</sup>**

Két hete már, hogy kiköltöztem Gyimbiéktől, nem jártam azóta náluk. Most mégis itt vagyok, ugyanott ülök – a kis lakásom előtti lépcsőn –, ahol a nyár folyamán minden nap, ahol ettem az ölembe helyeztet tányéromból, ahol beszélgettem azokkal, akik épp betévedtek. Jó hely ez, szemben van mind a két ajtó, Gyimbiéké és Puki nénié, árnyékos, szélvédett; látok mindent innen, ami az udvaron történik és, ha kicsit kihajolok, az utcát is belátom. Az U alakú épület előtt nagy udvar, rajta a régi parasztház, melyben négy lakás van. A ház mögött egy kis szoba-konyhás vályogépület, mellette disznóól, előtte nyúlketrecek, mögötte egy pince. Hátral nagy füves rész terül el.

A meleg, kora őszi napon nincs itthon mindenki, csak Gyimbi, Gizi és Puki néni. Békésen ülünk, Gizi a nádszéken, Gyimbi a padra ül a napon, én a lépcsőmön. Puki néni egy láda barackot hoz ki – *„vigyél egy párat a gyerekeknek!”* – nyom a kezembe egy zacskót. Gyönyörű barackok, sárgák, illatosak, *„voltatok barackozni?”* – fog el a hiányérzet, hogy lemaradtam valamiről, *„dehogy – magyarázza Gyimbi – csak jött pár raklo, lopták a barackosból hajnalban és megvettük”*. Némán bámul rám néhány pillanatig, majd Gizire néz, *„Ezt is elmondok neki! Mindent elmondunk neki?”*, nevetgél zavartan. Gizi nem szól semmit, csak a fejét rázza rosszállóan.<sup>2</sup>

Mindent elmondanak nekem? Mindent elmondanak nekem, mint barátnak, mint „kutatónak”? Vagy csak kisebb és nagyobb határokat bontogatok és, ha már azt hiszem, hogy mélyen belelátok az életükbe, akkor látom esetleg, hogy csak a nézőpont az, ami egy új dolgot *mélynek* mutat? Milyen mélyen engednek belelátni az életükbe?

2006 óta dolgozom a kárpáti cigányok között. Munkámban „cigányoknak” nevezem őket egyrészt azért, mert a faluban élő cigányok önmagukat is cigánynak nevezik, és ezt tiszteletben tartom. A „rom/roma” elnevezést semmilyen esetben nem

---

<sup>1</sup> Ez a tanulmány a „Tiszta munka – A látható cigányok” című könyvem módszertani fejezete. Ez a szöveg első közzélése.

<sup>2</sup> Terepnaplóban feljegyzett történet 2014. szeptember 27.

használják önmagukra, „másokra” használják, főleg akkor, ha megkülönböztetik magukat tőlük. Ezen túl azt gondolom, hogy a cigány szó átfogó kifejezés arra a „teljes társadalmi tényre” – ahogy Patrick Williams írja –, amelyet a jelenlétük hoz létre társadalmunkban. Abban, hogy „cigány”, benne vannak ők cigányok/romák, és benne vagyunk mi magyarok/gadzsok, az ő valóságuk, és azok az elképzelések, amit mi erről alkotunk, a jelenlétük és az a viselkedés, amit feljűk tanúsítunk; benne van a köztűk és köztűnk fennálló viszonyok egész története (Williams 2000). Ez a „történet” pedig meghatározza azt a terepműkát, melyet én és más kutatók a romák és a cigányok között végeztűnk.

Az én történetem velűk 2006-ban kezdődött, ekkor egy kutatási program keretében először a helyi iskolát kerestem fel<sup>3</sup>, ott kaptam egy listát az igazgatótól azokról a cigány családokról, akik „rendesebbek”, akikkel „lehet beszélni”. Az iskola igazgatója rendkívűl segítőkész volt, megadta a családok telefonszámát, hogy bejelentkezhessenek náluk. Néztűm a kockás lapon a neveket sorban, háromnegyedének ugyanaz a vezetékneve – zárt közösség – futott át az agyamon – sűrűn átszőtt rokonsági hálózat.

Az első család Gyimbiéké, felhívom és magyarázom, hogy mit szeretnék. „Persze, jőjjön bármikor” – nyugtat meg, „mehetnék most?”, „persze, itthon vagyok.” Kavargok a kocsival, hátulról próbálom megközelíteni a cigánysort, a kátyús út a mezőn halad, végűl kis házak közé ér be. Jóval később érek oda, mint ígértűm, sűrű mentegetőzéssel lépek be a házba, Gyimbi látszólag örűl, magyarázkodásomat furcsálkodva fogadja, „hát itthon vagyok, semmi gond”. Csak sokkal később meséli el, hogy napokig emlegetik még a kis magyar nőt, aki a mezőről jött kocsival, ahelyett, hogy egyenesen a Plandics fele ment volna, „hát ilyenek vagytok ti, magyarok”, foglalja össze elégedetten első benyomásait rólam hónapokkal később.<sup>4</sup>

Gyimbi jókedélyű harmincas nő, nagy, fekete szeme és harsány, kirobbanó kacaja van. Kávézűnk, és én óvatosan puhatolózom, de Gyimbi nyíltan mesél a továbbtanulás fontosságáról, hogy bár neki csak nyolc osztálya van, anyjának csak három, mégis a

---

<sup>3</sup> Munkámat 2007–2008-ban az Oktatási Minisztérium pályázata támogatta: „Kulturális revival? 13-14 éves általános iskolások nemzetiségi kötődései”. 2008–2009-ben az Országos Kutatási Alap, „Bennmaradni vagy kimaradni? Romungro gyerekek középiskolai továbbtanulási esélyei” című pályázat segítségével folytattam a munkát.

<sup>4</sup> Terepnaplóban feljegyzett történet 2007. október 4.

nagylánynak tanulnia kell. Mert kell a bizonyítvány, hogy dolgozhasson, hogy jó munkája legyen, mert ebben a faluban „minden cigány dolgozik”, itt olyan cigányok élnek, akik „rendesek”, akik „munkából élnek, nem lopásból”. Aztán elkéri a listámat, válogat belőle, kihez érdemes, kihez nem elmennem, majd felajánlja, hogy elkísér, bemutat.

A „hová tartozol?” kérdése<sup>5</sup> talán ekkor már eldőlt. Gyimbi vitt be a családokhoz, majd ahogy múlt az idő, testvérei adtak kézről-kézre. Hagytam, hogy oda vigyenek, ahova ők akarnak; azoknak mutassanak meg, akiket ők fontosnak tartanak. Kíváncsi voltam, melyek azok a külső körök, melyeket először feltárnak, megmutatnak a kívülről jött jószándékú idegennek. Úgy gondoltam, tartoznom kell valahova, ha meg akarom vetni a lábam ebben a közösségben. „Családom” kell, hogy legyen, aki vállalja értem a felelősséget, aki segít, ha értetlenül állok valami előtt, aki első kézből magyarázza el a dolgokat. Ahhoz, hogy értelmet fedezzek fel abban, amiben kívülről esetleg „csupán értelmetlenséget és idegenséget” (Stewart 1987:50) látok, olyan vezetőkre volt szükségem, akik bizalommal fordulnak felém, és akikben én is megbízom. Nem tartozhatom mindenhova, választanom kell egy „családot”. Tisztában voltam azzal<sup>6</sup>, hogy ez be fogja határolni a kapcsolathálómat, valószínűleg meghatározza azt is, hogy kivel léphetek és kivel nem kapcsolatba.

Minden terepmunka alatt választanuk kell azok közül a lehetőségek közül, melyek formálják a kutatott közösségek mélyebb megértését. Ez egyike volt azoknak. Adott volt, hiszen ők „karoltak fel”, ők engedtek be először a családjukba, az ő rokonaikat és barátaikat ismertem meg első körben. Mindez fő irányt adott a kárpáti cigányok közé való beépülésnek, ám nem zárta le mások felé sem az utat. Gyimbi családja, bár rosszallta, ha „a rosszabb családok” közé is járok, de nem akadályozta meg. Legfeljebb ugrattak velük, „*azok a kedvenceid, minket meg hanyagolsz*” – kötött belém gyakran Gizi egy félmosoly kíséretében. Úgy magyarázták, hogy az oláh cigányok között korábban végzett terepmunkám miatt „vonzódom” a „rossz cigányokhoz”.

Heteken, hónapokon át jártam Gyimbiékhez és azokhoz, akiket ők ajánlottak, feltérképezhettem egy családi „klán” bővebb körét. Aztán elvittem családomat, a gyerekeimet is hozzájuk. Barátok lettünk, megszoktak, már nem vettek észre, ha

---

<sup>5</sup> Vö. Durst 2011, Kovai 2008, Pálos 2006.

<sup>6</sup> 2001–2004 között egy erdélyi kelderás közösségben kutattam, öt hónapot éltem közöttük. Így szereztem meg azokat a tapasztalatokat, melyeket ebben a kutatásomban felhasználtam.

beszélgettek, már másról is beszélgettünk, mint hogy ők miért „jó cigányok”. Kölcsönös volt a megismerés, beengedtem őket a mindennapjaimba, beszéltem a munkámról, az egyetemi állásomról, a gyerekeim aktuális dolgairól. Ők pedig gesztusra gesztussal feleltek, megosztották velem a mindennapi problémáikat, segítséget kértek, ha „értelmiségire” lett szükségük. Hónapok alatt együtt alakítottunk ki egy közös rendszert arra, hogy mi az a szerep, amiben megtalálhatom köztük a helyemet. Nem lettem a családjuk tagja, nem lettem a cigány közösség tagja, egy „magyar” voltam, jószándékú, aki „szereti a cigányokat”. Ez volt az első magyarázatuk arra, hogy mit keresek ott közöttük.

Könyvem első fejezetében szeretném minél jobban megvilágítani azt, hogy mi volt az a társadalmi környezet, amibe terepmunkám alatt beépültem, melyek voltak azok az alakítható lehetőségek és kialakult szerepek, amiket antropológusként felhasználhattam az anyagom gyűjtéséhez. A kárpáti cigányok között eltöltött mindennapjaim alakították ki azt a teret, amelyben anyagom érlelődött, kérdéseim felvetődtek. Ahhoz, hogy az ebből következő elemzésem világossá, szempontjai érthetővé váljanak, írnom kell a kárpáti cigányokkal való találkozásom következményeiről és ezek bennem keltett „visszhangjáról” is (Williams 2000:267). Ezek a történetek és ezek a leírások mind a közös mindennapjaink határán keletkeztek, bennük van az, ahogy én láttam őket és az is, ahogy ők láttatták magukat.

### ***„Ennek már mindent elmondunk?” – A helykeresés***

Kutatásom alakulását az én és a kárpáti cigány közösség jó néhány tagjának viszonya határozta meg. Kérdéseim körét maguk a cigányok jelölték ki, hiszen nagyvonalakban azon témák köré építettem fel kutatásomat, amiről szívesen beszéltek, ami számukra fontos volt, és amit fontosnak tartottak megtanítani nekem, hogy érteni tudjam őket. Ahogy kapcsolataim szorosabbá váltak a közösség tagjaival, úgy változtak a témák is.

Kezdeti beszélgetéseink során rendszeresen példákat és érveket soroltak fel, hogy bemutassák a munkához, a tisztasághoz való viszonyukat és az alkalmazkodásukat. Arról beszéltek, hogy „ők más cigányok”, mint „a cigányok” általában. Később, mikor

meséltem nekik korábbi, az oláh cigányok között végzett, terepmunkámról, állandó viszonyítási pontjuk lett ez a történet. Az „oláh cigányok” csoportja lett számukra a „cigány etalon”, amikor önmagukról, közösségi sajátosságaikról beszéltek. Úgy vélték, ezt én is megértem, hiszen az oláh cigányokat már „ismerem”. Időnként parázs vitáink támadtak ebben a témában, hiszen az ő „modernségük” bizonyítékát az oláh cigányok „hagyománytisztelete” jelentette számukra, és e „hagyományok” értékelése igencsak negatív rendszerben történt meg.

Ahogy egyre több időt töltöttem velük, úgy változtak a témák, és saját személyem legalább olyan fontos mérce lett, mint korábban az „oláh cigányok” voltak. Beszéltünk a nők korával járó kötelességekről és a nő feladatáról a családban, illetve – a harmadik gyereket várva – a gyerekek felelősségteljes vállalása került gyakran szóba. Úgy vélték, hogy korom és külsőm nem fedí egymást, ezért gyakran még a nálam fiatalabbak is úgy viszonyultak hozzám, mint fiatalabb, tapasztalatlanabb társukhoz. Döbbenet konstatálták, hogy harmincas éveim végén vállaltam még egy gyereket. *„Hogy fogod felnevelni”* – kérdezte egyik ismerősöm –, *„hiszen ötven-hatvan évesen meghalsz, mi lesz velük utána?”* Szembesülni kezdtem korhatáraikkal, hogy mennyi idővel számolnak, és mindezt hogyan osztják be.<sup>7</sup>

Idővel beköltöztem közéjük, és bent lakásom intimebbé tette kapcsolatunkat, hiszen együtt keltünk, kávéztunk, látták, ahogy főzök, takarítok, én is láttam nap mint nap, ahogy ők végzik napi munkáikat. Számomra ők lettek akkor „a cigányok”, akiket megfigyeltem, számukra pedig én lettem „a magyar”, akit ők figyeltek. Étkezési szokásaim, főzési tudományom, gyereknevelésem, öltözködésem és viselkedésem mind újabb és újabb lehetőséget teremtett, hogy beszélhessünk arról, ami közös bennünk, és arról, ami megkülönböztet. Hogy „ők” fokhagymával készítik a rántást, de „mi” hagymával, hogy a csirkepörköltet nagyon hasonlóan csináljuk mindannyian, hogy ők a lecsóba gyúrt tésztát tesznek, és a különbséget hangsúlyozva „cigány lecsónak” nevezik. A sütemények receptjeit örömmel osztottuk meg egymással, láttuk, hogy ebben hasonló az ízlésünk. Úgy tartották, én túl türelmes vagyok a gyerekekkel, ami veszélyt is hordozhat magában, hiszen nem tanulja meg, hogy mikor hibázik. Ennek ellenére, megdicsérték, hogy milyen szépen beszélek a kicsikkel, és úgy gondolták, inkább óvónőnek kellett volna mennem.

---

<sup>7</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2013. augusztus 3.

A rólam szerzett információkból mindig általánosítottak „a magyarokra”. „*Ti magyarok, mindig időre esztek!*” – vonta le Gyimbi a következtetést néhány nappal a beköltözésem után. Kezemben a kisfiam joghurtjával ültünk a küszöbön, éppen „tízóraiztunk”. Amellett érvelt, hogy rendszeresen, mindig ugyanabban az időben adok neki enni, „*mi akkor eszünk, ha éhesek vagyunk, nem az órát nézzük*”. Másnap Picinél ültem délelőtti látogatóban. „*Kérsz enni?*” – mutatott a tűzhelyen fortyogó levesre. Nem akartam megbántani, nemrég voltam túl a reggeli kávéén, nem kívántam a levest, kínban ülve, próbáltam valami elfogadható magyarázatot találni arra, hogy miért nem eszem velük. Szemem a falon levő órára tévedt, „*most nem kérek, köszönöm*” – nyögtem ki végül. Pici szeme elnyílt a csodálkozástól – „*tényleg az órát nézed, Gyimbi mondta, hogy ti mindig időre esztek!*” És onnantól kezdve sokan tudtak arról, hogy „a magyarok” az órát nézik és nem a hasukra figyelnek, ha éhesek. „*Ezért van* – vonta le végül Gyimbi következtetést egy este –, *hogy a magyar nők olyan soványak, a cigányok pedig kövérek!*”<sup>8</sup> Folyamatosan alakítottuk egymást, alakítottuk közös tudáshalmazainkat a másiktól.

Sokat beszéltünk az elfogadó „jó magyarokról” és az előítéletes „rasszistákról”, arról, hogy az előítéletekkel hogyan lehet együtt élni. Engem is érdekelt, és ők is kommentálták folyamatosan a híreket. Közösen néztünk tévét, főleg zenei műsorokat, de soha nem hagyták volna ki a „Roma Magazin” heti számát. Ezek mindig jó alkalmat adtak arra, hogy beszéljünk arról az ideáról, amit számukra jelentett egy jó cigány-nem cigány kapcsolat, és hogy szóba hozzuk félelmeiket a „gárdistáktól”<sup>9</sup>. „*Majd golyóálló mellényben kell nekünk is járnunk*” – veti oda könnyedén, szarkasztikusan Gyimbi egy nap. A romagyilkosságok tárgyalásának<sup>10</sup> szörnyű napjai ezek, a döbbenet és dermedtség volt

<sup>8</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2013. július 9.

<sup>9</sup> A Magyar Gárda Hagyományőrző és Kulturális Egyesület és az általa létrehozott Magyar Gárda Mozgalom a Jobbik Magyarországért Mozgalomhoz kapcsolódó szervezetek voltak. 2007-ben alakultak, a bíróság 2009-ben feloszlatta a szervezetet. Az egyesület elnöke Vona Gábor, a Jobbik elnöke volt. A Magyar Gárda deklarált célja a „magyarság fizikai, lelki és szellemi önvédelme” volt. A bíróság a szervezet feloszlátását azzal indokolta, hogy az egyesület és a mozgalom tényleges tevékenysége nem volt összhangban a célkitűzéseikkel, illetve Árpádsávós címerrel ellátott fekete-fehér egyenruhájuknak pártmilíciára emlékeztető jellege volt. Még ugyanabban az évben hasonló tagsággal, vezetéssel és célokkal megalakult az Új Magyar Gárda Mozgalom. A magyarországi cigánysággal szembeni megnyilvánulásaik, felvonulásaik és agresszív támadásaik félelmet keltettek a roma/cigány lakosság körében. A kárpáti cigányok gárdistáknak nevezték minden olyan előítéletes ismerősüket, akiktől konkrétan hallottak cigányellenes gondolatokat.

<sup>10</sup>Magyarországon 2008–2009-ben négy fegyveres elkövető, rasszista indíttatásból, kilenc helyszínen hajtott végre fegyveres támadást romák otthonai ellen. A bűncselekmény-sorozatban hat ember, köztük egy gyermek meghalt, ötven súlyosan megsebesültek. Az elkövetők 2008. július 21-én Galgagyörkön, augusztus 8-án Piricsén, szeptember 5-én Nyíradonyban, szeptember 29-én Tarnabodon, november 3-án Nagycsécse, december 15-én Alsózsoltán, 2009. február 23-án Tatárszentgyörgyön, április 22-én Tiszalökön, augusztus 3-án Kislétán hajtottak végre támadásokat. A kislétai és a tiszalöki

jellemző mindenkire. Gyimbi megjegyzése meglepett, láttam, hogy megviselte őket a hír, félelmet keltett bennük. Hogyan is lehet erről beszélni, ha maguk is részeseivé válnak a történetnek, pusztán „származásuk okán”? És mit tudok én mondani, ha maga a történet a másik táborba tesz át, pusztán csak „származásom okán”? Cigánnyá lettek ők, és magyarrá én, a félelem világában, úgy hogy sem ők nem akartak „úgy” cigányok lenni, sem én nem akartam „azoknak” a magyaroknak a táborába tartozni.

A kutatásomat alapvetően határozta meg saját személyemnek a kárpáti cigányokkal való kapcsolata. Minden, amit megtudtam közösségükről csupán csak „visszfénye” lett a velük való kapcsolatomnak (Williams 2000:267). A kárpáti cigányok között megtapasztalt dolgokat abban az összefüggésben „csak” én láttam, aki akkor és ott, eltöltöttem azt az időt a terepen. Ebből következik az is, hogy a feldolgozott anyagból megszületett elemzés is az általam megélt történések tapasztalatait és az azokból levont következtetéseimet tartalmazza, melyeket a kárpáti cigányok magyarázataival vettem össze. Anyagom tehát „látszólag tudományos, de nagyrészt saját tapasztalatokra” épülő munka (Geertz 1994:358). Ennek ellenére nem gondolom azt, hogy kutatásom a szubjektivizmus útját járja. Épp ellenkezőleg, úgy vélem, hogy a köztük és köztem levő folyamatos interakció bemutatása az, ami megalapozza a kárpáti cigányok valóságáról alkotott elemzésemet.<sup>11</sup> A „cigányok valósága” a nem cigány világban konstruálódik. Ahogy Patrick Williams is megfogalmazza: „Mi a cigányok helyzetének alapvető vonása, ha nem az, hogy köztünk vannak jelen?” (Williams 2000(1):268)

Robert M. Emerson szerint a leírások eleve egyféle perspektívából mutatják be a megfigyelt eseményeket; ezek a közösségek szerzőhöz kötött reprezentációi (Emerson 2001). A kárpáti cigányok stratégiáinak bemutatása és ezek elemzése a lehetséges leírások egyike – James Clifford kifejezésével élve – „interszubjektív” munka, mely egyszerre tudományos „laboratórium” és a személyes „átmeneti rítus” keveréke (Clifford 1999:164). E kettőség határozta meg munkámat: szubjektív megfigyeléseim és az adatközlők személyes meglátásának elemzését adom könyvemben. Az értelmező leírásomnak kiindulópontja, hogy nem egyszerűen csak a jelentéseket regisztrálom, hanem *jelentések lehetőségeit igyekszem feltárni*, minél telítettebben visszaadó „sűrű”,

---

bűncelekménynek egy-egy, a nagycsécinek és a tatárszentgyörgyinek két-két halálos áldozata volt. (Ld. Vágvolgyi 2013)

<sup>11</sup> Patrick Williams kiegészíti még ezt a gondolatot azzal, hogy ez „a saját magukról alkotott kép szerint ellentétesnek tűnik, de amelyek viszonya olyan teljességet alkot, amely egyenként mindkettőt meghaladja.” (Williams 2000:268)



vagyis sokoldalú leírását adni az adott szituációknak. A „sűrű leírás” a vizsgált jelentéseket *sokoldalú, értelemteeli keretbe* helyezi és a „jelentések nyomába” szegődik (Geertz 1994:172.).

### **„... csak ő olyan... tudod?” – Kutatói szerepek**

A cigányok közösségébe való bekapcsolódásomnak különböző formái, mértékei, de mindemellett komoly korlátai is voltak. Elsősorban a „bizalom” volt az a kulcs, amely megnyitotta számomra a kapukat ahhoz, hogy megismerjem bizonyos fokig az itt élő cigány csoportot. A bizalommal járt az, hogy ők maguk próbáltak helyet találni nekem a közösségükben. Ez nem volt egyszerű számukra, hiszen ebben a közösségben nincsenek bent élő, független magyarok. Vannak a „belépők”, akiktől félnek, mert beleszólnak tevőlegesen a mindennapjaikba (bürokraták, rendőrök, ellenőrök), vannak a jó szándékú „bejárók” (szociális munkások, védőnők, egyházi emberek), akik segítik őket, és akiknek felajánlott segítségét használják és vannak az „elcigányosodott” magyarok, akik beházasodtak közéjük, és ott is élnek velük.

Ám olyan nem cigány nincs közöttük, aki „időszakosan” köztük él, aki részt vesz hosszú időn át a mindennapjaikban azzal a biztos ténnyel, hogy idővel elkötözik, visszamegy oda, ahonnan jött. Ez a helyzet merőben új volt számukra: a „magyar kutató”, aki „szereti a cigányokat”, a „tanodás”, aki segíti a gyerekeiket és végül egy nagy család „ráklijja”, akit ők tanítanak és támogatnak. Három olyan szerep, ami társadalmi presztízsemet, közösségi helyemet, időnként koromat is megváltoztatta. Három olyan szerep, amely a kutatásomat meghatározta, szemléletmódomat alakította. Három szerep, melyben beilleszkedtem a cigány közösségbe, s melyben helyet találtak nekem, s melynek keretében e könyv teljes kutatási anyaga egybegyűlt.

Leonardo Piasere szerint az „etno-ciganológusok általában nem szeretnek beszélni az általuk tanulmányozott közösség tagjaival való kapcsolatukról” (Piasere 1997:124). Ahogy írja, ritkán van lehetőség megismerni a „befogadó közösséghez való alkalmazkodás kísérlete során átélt hibákat, konfliktusokat, és a „kulturális összeütközést”. (...) Pedig számos problémának és bizonytalanságnak kell felmerülnie nem elsősorban a közösség, mint inkább a kutató származása miatt”. (Piasere 1997:

124.) A kárpáti cigányok között végzett kutatómunkám milyensége sok szálon függött a közösségben betöltött szerepeimtől, és az ezekből adódó viszonyaimtól.

a. A magyar, aki „szereti a cigányokat”: a „bejáró”

2010-ben újabb kutatás keretében<sup>12</sup> filmforgatásba kezdtem a kárpáti cigány közösségben arról, hogy hogyan élnek a helyi romungrok, mit dolgoznak, mit kezdenek a pénzzel, amit megkeresnek. Olyan téma, amiről tudtam, hogy szívesen és sokat beszélnek, hiszen számtalanszor magyarázták nekem különböző helyzetekben, hogy ők „rendes, dolgos cigányok”, ők a környék „jó cigányai”. Ekkor merült fel először, hogy ott laknék közöttük egy rövid ideig, csak hogy könnyebben követhessem kamerával a mindennapokat.

Leonardo Piasere a romák között végzett kutatási módszereknek három fajtáját különítette el tanulmányában: az első módszert a „harapj és fuss taktikájának” nevezi Hymes nyomán (Piasere 1997:126). Ebben az esetben a kutató „néhány órára megjelenik a cigányok táborában (vagy negyedében), ravasz „szópárbajt kezdeményez az ott levőkkel oly módon, hogy a lehető legtöbb információt a lehető legrövidebb idő alatt gyűjtse be, aztán hazatér otthonának békéjébe, hogy feljegyezze és rendszerezze az adatokat.” (Piasere 1997:126). A második taktikát Piasere a „cigány az ajtó előtt” módszerének nevezi. Ebben az esetben a kutató a cigány negyed közelében lakik a saját házában, úgy hogy a „cigányokat többé-kevésbé az ellenőrzése alatt tudhatja, miközben a magánéletét is megőrizheti.” (Piasere 1997:125). A harmadik a Malinowski-féle klasszikus antropológiai módszer<sup>13</sup>, a „sátor és nyelv” taktika. Ebben az esetben – ahogy Piasere írja – „hónapokig tartó megfigyelés után a kutató „baráttá” válik” (Piasere 1997:126), és a befogadó közösségben telepedik le.

Távlati céljaim között feltétlenül ez utóbbi kutatási módszer szerepelt, ezért döntöttem úgy, hogy a filmforgatás kapcsán – ha rövid időre is – beköltözöm egy

---

<sup>12</sup> „Ethnicizing Attitudes without Negative Stereotypes” című kutatás keretén belül. (Janky-Bakó-Bognár-Szilágyi 2013) MTA, BME, Budapest.

<sup>13</sup> A mára már klasszikussá vált Bronislaw Malinowski fogalom, a „résztevő megfigyelés” (Tax 1977:7, Peacock 1991:10, Crapo 1993, Malinowski 2000:43-57) tartós részvételt jelent a kutatott közösség mindennapi életében, mely alatt a kutató a jelenségeket önmaga figyeli meg, saját élményeként éli és tapasztalja meg. A vizsgált kultúrák „első kézből származó élménye” (Spradley – McCurdy 1975:42), és a közösség mindennapi életében való bizalmas részvétel (Pelto 1970:45-56) segíti azt, hogy az antropológus a kutatott közösség saját elképzeléseit tolmácsolja saját életükről.

cigánycsaládhoz. Tisztában voltam azzal, hogy csak a film forgatása idején tartható fenn a szállás, tudtam, hogy ez esetben nincs lehetőségem még a hosszú terepmunkára.

A roma közösségekben végzett terepmunka egyik legnehezebb feladata a szálláskeresés. A cigányok által lakott részek szegények, több család lakik egy-egy portán, nincsenek üres, kiadó házak, szobák. A beköltözés vágyát is bizalmatlanul fogadja a közösség, hiszen miért is akarna egy jól szituált középosztálybeli ott lakni a cigánysoron. Érthető módon, szinte azonnal felmerül bennük a „kémkedés” gyanúja.<sup>14</sup>

A család, ahova szerettem volna beköltözni, a kérésemet döbbenetesen fogadta: miért is akarok ott lakni? Jöhetnék minden reggel, mehetnék haza a családomhoz minden este. Gyanakvóak voltak és értetlenül álltak szándékom előtt. Gyanakvóak, hiszen hogyan is akar egy magyar ott aludni egy cigány családnál? És a férje mit szól hozzá? Nem lesz ebből nekik bajuk? Értetlenül is álltak, hiszen a kutató családját otthon hagyva, egyedül jön ide egy idegen férfi operatőrrel<sup>15</sup>. Mit gondolnak erről majd a cigányok? Ez volt az első eset, amikor befogadó „családom” tényleges pártfogásába vett. Hosszú beszélgetéseket folytattunk a filmkészítésről, arról, hogy milyen céljaink vannak az elkészült anyaggal, végül a családfőt, Cumpit meggyőzve, a család női tagjai néztek szét saját rokonságukon belül, hogy kik lehetnek azok, akik egy rövid időre befogadnak minket.

Gyimbiéknél szóba sem jöhetett, hiszen náluk négy család zsúfoltan élt együtt. Végül Gyimbi testvérének a lánya felajánlotta, hogy beszél a vele egy házban élő anyósával és hajadon sógornőjével, hogy ő befogad-e minket néhány éjszakára. A család tagjait már korábbról ismertem, jó viszonyban voltam velük, így végül úgy döntöttek, hogy lakhatunk náluk a filmforgatás ideje alatt. Komoly átrendezést és kényelmetlenséget jelentett számukra, hogy elhelyezzenek minket, hiszen a fiatal operatőrrel egy szobában nem feküdhettünk le, attól is mereven elzárkóztak, hogy a földön aludjunk. Végül, a hajadon lányt és a nőtlen fiút átköltöztetve az édesanya ágyába, biztosították számunkra a két fallal elválasztott alkóvot.

---

<sup>14</sup> Michael Stewart hasonló problémákkal szembesült beköltözése kapcsán: „Amikor először vettem fel beköltözhetnék-e a romák közé, hitetlenkedve fogadták. Ugyan melyik gázsó akarna a romák között lakni, gondolták. (...) Néhányan spiclinek gondoltak, de a többiek véleménye győzött, s így pár héttel később beköltöztünk.” (Stewart 1994:32)

<sup>15</sup> Operatőröm egy nálam jóval fiatalabb antropológushallgató volt. Gyanakvásukat így a tanár-diák szerep elosztotta némiképpen, ám mindemellett saját megítélésemet igencsak rontotta. Az idegen fiatalemberrel kószáló családanya képe többször is megrovó megjegyzéseket csalt ki belőlük.

A filmforgatás ideje alatt rendkívüli figyelmességben – mint egy kedves vendégnek – volt részünk. Étellel-itallal, kávéval vártak a rokonsághoz tartozó minden családnál. Este elvittek kocsmázni a cigánysorra, több napon is elkísértek a riportalanyokhoz, beszéltek azokkal, akiket zavart a kamera<sup>16</sup>. Meg akarták mutatni, ha már ott voltam, hogy milyenek is a helyi cigányok. „Magyarok közt ilyet nem találtál volna...” – mondták –, „most láthatod, milyenek vagyunk”; célja volt támogatásuknak: megmutatni mindazt, amiről addig csak elméletben szóltak. A filmkészítés számtalan nehézsége mellett, a kamerának „haszna” is volt, ebben az időszakban már ismert alak lettem, egy magyar kutató/filmes, aki köztük jár, mert szeretné megérteni őket, egyszóval valaki, aki „szereti a cigányokat”.

A gádzsó világhoz való érzelmi viszonyulás alapjaiban határozta meg a kárpáti cigány közösség interetnikus kapcsolatrendszerét. A többségi társadalom tagjaihoz való viszonyuk érzelmekkel átszótt volt. A körülöttük levő nem cigány világot kétféle módon osztályozták: voltak, akik „szerették”, és voltak, akik „utálták” a cigányokat. Úgy tapasztaltam, hogy köztes, azaz semlegesnek tételezett viszony nem realizálódott számukra. Kategóriáikat hamar, szinte a kapcsolatok elején, felállították, minden gesztust, mimikát, minden kifejezést ebben osztályoztak. Érthető, hiszen nap mint nap megtapasztalták, hogy a körülöttük levő többségi társadalom tagjai hatalmi alapon erőltetik a saját többségi modelljüket és értékeiket. Ezek eléréséhez sokféle eszközük volt, a nyíltan leértékelt és stigmatizált cigány kép kialakítása, a folyamatos ellenőrzések, az adminisztratív kellemetlenkedések és bosszantások. (ld. Williams 2004) Mindez a cigány közösséget védekezésésképpen gyors helyzetfelismerésre és reakcióra készítette, pillanatokon belül felmérték, hogy a velük kapcsolatba kerülő gádzsó a „szereti a cigányokat” vagy a „nem szereti a cigányokat” kategóriába tehető-e. Később ez alapozta meg saját viszonyulásukat is nem cigány ismerőseikhez, és az első találkozáskor a velük kapcsolatba lépő nem cigányt hamar beillesztették valamelyik kategóriába.

Mikor először beszélgettünk Irénnel, Gyimbi testvérével, gyanakodva méregetett: „Te cigány vagy...?” – kérdezte végül. Akkor már percek óta beszéltem a kelderás

---

<sup>16</sup> A kamera szerepe kétséges volt számomra. Óhatatlanul a média világába helyezte át kutatásomat, előtérbe hozta a pénz szerepét, ami addig nem jellemezte a köztem és a cigány családok közötti kapcsolatot. Másrészt izgalmas volt megfigyelnem a mondandójuk alakulását a kamera jelenlétében, az „üzeneteket”, amiket ezen keresztül küldtek a nem cigány társadalomnak.

cigányok közt évekkel ezelőtt végzett munkámról. Mielőtt szóhoz jutottam volna, már Gyimbiből folyt a szó: „Dehogy, csak ő olyan... ő szereti a cigányokat, tudod?”<sup>17</sup>

A „jó” magyar (aki szereti a cigányokat) és a „rossz” magyar (aki utálja a cigányokat) kategória alapvető viszonyulási pontot adott számukra a többségi társadalomban való mozgásukhoz. Ez meghatározta, hogy kit keresnek fel az önkormányzatnál, ha segítségre van szükségük, milyen munkahelyre mennek el dolgozni, egyáltalán kivel állnak, a szükségesnél több időre, szóba. Mindez tükörképe volt a többségi társadalom előítélet-rendszerének, ám a kutatói szerep szempontjából egy dolog vált ebből fontossá. Első szerepem, melyhez hozzásegítettek az volt, hogy olyan magyarrá tudtam válni, aki – az ő értelmezésükben – „szereti a cigányokat”<sup>18</sup>. Ez az alapkategória határozta meg a viszonyukat hozzám, és ezzel együtt kezdeti kutatásomat is. Terepmunkámat végigkísérte ez a megítélésem, a közösségben hamar elterjedt, és így könnyen kategorizálható alakká váltam.

A film forgatását néhány héten belül befejeztük, és ezzel a terepmunkámnak ez a szakasza lezárult, ám ezalatt az idő alatt kialakult helyzetem, megítélésem későbbi munkámnak meghatározó elemévé vált.

#### b. A magyar, „aki segíti a cigányokat”: a tanodás

Különlegesen nagy felelősség az, ha a kutató antropológus bármilyen módon beavatkozik a kutatott közösség életébe. Ennek ellenére a hosszas terepmunka óhatatlanul kialakít olyan helyzeteket, melyekben elengedhetetlen, hogy valamilyen módon tevőlegesen részt vegyünk a közösség életében. Terepen dolgozó kutatóként evidencia számomra, hogy a terepen való munka végzése közben maga a „terep” nem létezik, emberek vannak, mindennapi kis történetek zajlanak, feladatok, megoldandó problémák kerülnek elő<sup>19</sup>. A „terep” a terepre való beköltözéssel megszűnik, és

<sup>17</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2008. március 24.

<sup>18</sup> Meg kell jegyezni, hogy saját kutatói habitusom alapvető pontja, hogy a kutatás alapját elsősorban nem az érzelmi, hanem a megértési vágynak kell irányítania. Mindez nem azt jelenti, hogy ne lennének szívemhez közel álló cigány ismerőseim, hanem azt, hogy ahhoz, hogy elemezhessük egy többségi társadalomban élő roma közösség mindennapi életét, a megismerés és a megértés, nem pedig a „megszeretés” eszközét kell használnunk. (Nem is beszélve arról, hogy mindenkit úgysem tudunk „megszeretni”, főleg ha nem ez a célunk.)

<sup>19</sup> Ahogy Clifford Geertz írja mindez „erősíti a kutató arra való hajlandóságát, hogy „adatközlőit személyeknek és ne tárgyakként tekintse”. (Geertz 1994:187)

mindennapi életünk terévé válik. Ezekben a mindennapokban céllal veszünk részt, hiszen tudományos elemzésünkhöz gyűjtünk anyagot. Dolgozunk akkor is, amikor látszólag nem teszünk semmit. Az ott lakás alatt viszont a helyünk megtalálásával egyben a „hasznukat” is megkeresi a közösség.

Néhány éve már, különböző intenzitással, a faluban dolgoztam, mikor Gyimbi egy nap leültetett azzal, hogy kérésük lenne felém. Lánya ekkor a szakközépiskola harmadik osztályát végezte változó eredménnyel, közeledett az érettségi vizsga, szükség lett egy tanárra, aki segít a felkészülésben. Gyimbinek nem volt pénze arra, hogy egy tanárt fogadjon lánya mellé, értelemszerűen hozzám fordult. Viol volt az első tanítványom.

Kutatási szempontból kapóra jött ez a tanítás, hiszen ilyen módon – túlléptem a kávézós, délutáni vendég szerepén – „legálisan” töltöttem el órákat a házukban tanítás előtt és tanítás után. Nem sok időre rá néhány ismerős család is jelezte, hogy számítanának a segítségemre, majd a falubeli óvónő keresett meg (aki, a cigányok szerint „szereti a cigányokat”), hogy lenne néhány korrepetálandó általános iskolás kisgyerek.

A tanoda beindítása komoly szervezéssel járt, helyt kellett szerezni az órákhoz. Ennek kapcsán kapcsolatba kerültem a helyi bürokratikus szervekkel, hirtelen ismertté váltam a cigánysoron túl is. Egy év múlva már tizennégy gyerekkel tanultunk hetente két alkalommal, két év múlva – 2012-ben – huszonhét gyerekkel és tizenhat önkéntessel végeztük a munkát minden nap, egy új tanodaépületben, egy magánalapítvány támogatásával.

A tanoda működtetése kitágította azt a kapcsolathálómat, mely a „családom” kiválasztásával csak bizonyos körökre szűkült. A tanodába járó gyerekek családjain keresztül a kárpáti cigány közösség szinte minden típusú csoportjába – a „sori” cigánytól a „hegyi” cigányig, a szegénytől a gazdagig, a magas presztízsűtől a stigmatizáltig – eljutottam. Olyan családokkal kerültem kapcsolatba, akikkel az idáig nem, vagy azért, mert befogadó családom nehezményezte a velük való kapcsolattartást, vagy azért, mert nem volt rá lehetőségem. A gyerekek tanítása kapcsán mind a mai napig szoros kapcsolatot tartok fent ezekkel a családokkal, és maga a segítő-tanodás szerep elfogadhatóvá tette báziscsaládom számára is, hogy más kapcsolathálók felé is nyitottam.

Kutatói működésemmek így alakult ki második szerepe, a „segítő”. Mindez bizonyos szempontból háttérbe szorította a kutatói szerepemet, hiszen elsősorban olyan alakká lettem, aki problémamegoldó szerepet tölt be az életükben. Nem csak a tanodás gyerekek ügyei kapcsán kerestek meg, hanem a családok különböző problémáival is. Látszólag folyamatos beavatkozási „kényszer” nehezült rám, hiszen olyan ügyekbe vontak be, mely túlmutatott a kutatói szerepemen. Mindez viszont azt eredményezte, hogy az általam kutatott témákra vonatkozóan számtalan, mindennapi történetet ismertem meg, melyeknek folyamatát és a lehetséges megoldásait is végigkövethettem.

James Clifford szerint az antropológus történeteket ír le, melyek egyszerre jelenítenek meg valódi kulturális eseményeket, s tesznek rajtuk túlmutató (morális, ideológiai stb.) állításokat. Úgy véli, hogy az etnográfiai leírások lényegét adó realiztikus portrék – részletgazdaságuk alapján – széleskörű metaforák vagy képzettársítási modellek, melyek elméleti többletjelentésekre mutatnak rá (Clifford 1999).

A faluban végzett terepmunkám alatt összegyűjtött anyagom hosszabb-rövidebb történetekkel bővült ki. Közöttük szerepeltek rövid kis sztorik, hosszabb, a közösség egészét megmozgató történetfolyamok vagy hétköznapi ügyeket felvillantó, csip-csup esetek. Ezek az apró, mindennapi történések adták alapját a közösséggel kapcsolatos elemzéseimnek. Hiszen mi mutathatná meg a közösség együttélési gyakorlatait jobban, mintha azt a mindennapi működésben figyelhetjük meg?

Terepmunkám során számtalan alkalommal szembesültem azzal a határral, ami a számomra felfedhető és a cigány közösség által előlem „eltitkolt valóság” között van. A kapott információk gyakran félrevezettek, előfordult az is, hogy olyan történeteket hallottam, ami számomra értelmezhetetlen volt, s esetleges rákérdezéseimre kínos hallgatás volt a válasz. Hamar szembesültem azzal, hogy van, amiről nem tudhatok, akad olyan történet, amiről nem érdeklődhetek, s a véletlenül a „fülembé jutott” dolgokat rendkívül óvatosan kell kezelnem. Amilyen módon feltérképeztem a cigány közösséget, megpróbáltam kialakítani kapcsolatrendszeremet, összeállítani a „listámat” a majdani interjúalanyaimról, ugyanolyan módon térképeztek fel a cigányok, próbáltak elhelyezni a közösségben meglévő „kategóriák” valamelyikében, és felderítették „közösségi hasznomat”, esetleges „veszélyességemet”.

Annak ellenére, hogy a tanoda által beleláltam a kárpáti cigány közösség mindennapjaiba, és mindez az anyagomat elmélyítette, elemzési szempontjaimat kibővítette, sokkal nehezebbé tette az anyag helyénvaló elemzését etikai szempontból. Úgy tapasztaltam, hogy a kárpáti cigány közösség belső kulturális tudásának tökéletes elnyerése csak közösségi tagként érhető el. A hosszú, aktív terepmunka alatt idővel magától megnyílnak, legalább is bizonyos keretek között, láthatatlan csatornák; annyi, amennyit a cigány közösség egy nem cigány számára látni enged. Ám tisztában vagyok azzal is, hogy kutatóként soha nem leszek a kárpáti cigány közösség tagjainak egyike. Az antropológiai módszerrel végzett terepmunka csapdája ez, hiszen a hosszú ott tartózkodás, és az, hogy kölcsönösen egymás életének részévé válunk, abba a hitbe ringathatja a kutatót, hogy ott léte már nem „szerep”, hanem „tagság”. Az ebből következő probléma abban áll, hogy az, aki maga is a cigány közösség tagja, aki rendelkezik a „közösségi tudással”, tudja, hogy a meglévő információkból mi az, ami kivihető a nyilvánosság színpadjára, és mi az, ami nem. A kutató viszont nem rendelkezik ezzel a fajta tudással.

Leonardo Piasere szerint nagyon kétségessé teszi romológiai kutatásainkat, ha a „kutató úgy dönt, hogy ez „hasznos” a cigányoknak, bármi is a véleményük.” (Piasere 1997:128) Fennállhat a veszélye annak, hogy az elemzésekben a cigányok állításait csak egy másik rendszerbe helyezzük át, azaz „nem magyarázatot adtunk, csupán lefordítottunk dolgokat” saját kulturális rendszerünk nyelvére (Williams 2004:450). Ennek a rendszernek „a cigányok” másságával kapcsolatosan kialakult kategóriái vannak, s így nem csak, hogy eszencializálhatjuk a dolgokat, hanem meglévő sztereotípiarendszerekbe helyezzük be azokat a mindennapi történeteket, melyek – normális körülmények között – rejtve maradnak a gádzsó világ előtt. Patrick Williams a „romák csendjéről” beszél munkájában. A következőt írja: „Végül az a „csend”, amelyet, úgy tűnik tőlünk várnak el azok, akik közülük befogadtak minket. Ez a hozzáállás felfedi, hogy ők a miénkkel pont ellentétes eredményre jutottak: semmi sem védi meg őket jobban, mint a tudatlanság, amibe kezdettől fogva burkolóztak. Valóságuk nyers világosságánál, aminek a felfedezése mások érdekében állna (még ha nemes szándékkal is), sokkal jobban kedvelik az előítéletek félhomályát, amelytől szenvednek ugyan, és ezt jól tudják, de amellyel legalább megtanultak élni.” (Williams 2000:272). A kárpáti cigányok „belső csendje” határokat szab elemzésem elé. Igyekszem tiszteletben tartani, hogy szerintük miről beszélhetek és hogyan, figyelembe venni, hogy milyen módon lehet úgy elemezni,



hogy az saját értelmezésükbe illeszthető legyen, és mégis túlmutasson a lokális közösségen. Ezért helyezem könyvemben az „interakcióra” az interpretáció hangsúlyát; úgy gondolom, hogy a roma-gádzsó, azaz a cigány-nem cigány közösségek közötti viszonyok elemzése tárhat fel olyan dolgokat, mely társadalmunkról, a közös mindennapjainkról fed fel tudást, és nem bolygatja a kárpáti cigányok „csendjét”.

A tanoda vezetése és működtetése által unikális helyzetbe kerültem a kárpáti cigányok között; egyfajta kapu, átmenet lettem a cigány és a nem cigány világ között, ám olyan kapu, melynek zárható ajtaja a cigány világban van. A roma közösség egyértelműen az ő emberükként kezelt, olyannak, aki az érdekeiket képviseli a többségi társadalom felé. Annak, aki a tőlük megtudott információkat csak az ő érdekükben és az ő javukra használja. A „bizalom” volt a kulcs – ahogy írtam – ami ahhoz kellett, hogy megosszák velem bizonyos belső ügyeiket vagy mások belső ügyeit, ám „bizalom” volt az is, hogy azt gondolták, hogy munkám, írásom megfelel az általuk önmagukról alkotott képnek. Nem könnyű feladat ez, hiszen a „határról” tekintett összefüggések néha egészen mások, mint a belülről kifelé vetített képük.

Amikor Irénnek először mutattam meg a női munkáról szóló írásomat, amelyben ő is szerepelt, nem kis izgalommal szorongtam szobájában. Szemüvegét orrára tolva, az ablaknál böngészte a sorokat, sokáig tartott, hosszan olvasta a pár oldalas szöveget. „Na?” – kérdeztem, amikor rám pillantott végül. „Jót írtál.” – szögezte le. Ennél többet nem tudtam meg tőle, csak abban bíztam, hogy, ha „rosszat” írtam volna, barátságunk okán, szóvá teszi.<sup>20</sup>

Tény az, hogy a terepmunka alatt döntések sorozatát hozzuk meg, melyek következménye újabb utakat jelölhet ki számunkra. Az is tény, hogy terepmunkánk időszakos, és ez befolyásolja azt, hogy mennyire leszünk tisztában működésünk következményeivel. Az a bizalom, mellyel cigány ismerőseim beavattak a történetükbe, kötelezettségeket rótt rám. Egyrészt szét kellett választanom azokat az információkat, melyeket, mint barátjuknak mondtak el azoktól, ami mások számára is megtudható. Másrészt el kellett kerülnöm azt, hogy esetleg cigány ismerőseimet kiszolgáltassam a többségi társadalom bürokratikus, ellenőrző világának. Ezért a kárpáti cigányok falujának nevét nem adom meg munkámban – falunak vagy településnek nevezem –,

---

<sup>20</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet. 2014. augusztus 18.

interjúalanyaimat pedig változatos, de nem feltétlen a közösségre jellemző belső nevekkal azonosítom.

Tanodai segítő szerepem 2013 márciusában újabb jelentéssel gazdagodott. Ennek az évnek májusában beköltöztem a Gyimbiék portáján álló, megüresedett lakásba. Gyimbi testvére, Irén ugyanis elköltözött a közösségből – sokak rosszallására – Budapestre.

c. A „*mi raklink*”: aki hozzánk tartozik

Mint írtam már, antropológusként sokszor ringatjuk magunkat abba az elképzelésbe, hogy a kutatott közösségnek igazán tagjává váltunk; befogadtak, beavattak, megtalálták a helyünket. Úgy tapasztaltam, a hosszan tartó terepmunka alatt a közösség helyet talál a kutatónak, más módon nem is létezhetne a közösség mindennapjaiban. A terepen élő antropológus, ahogy Zempléni András írja, akármilyen „diszkrét és „integrálódott” legyen is, akarva vagy akaratlanul abba ártja bele magát, amihez semmi köze. „Mesterségének ez az egyik specifikus vonása, és „ottlevésének” célja. Szinte azt mondhatni, hogy az etnológia a mások ügyeibe való szisztematikus betolakodás művészete, és hogy az etnológus (...) a „betolakodó” prototípusa” (Zempléni 2000:199).

Ezt a fajta „betolakodást” nem könnyű ellensúlyozni, mindig is mély hálával és alázattal töltött el bármely közösség, melynek tagjai eltűrték hónapokig tartó ott létemet, időnként zavaró kérdezősködésemet, alkalmatlankodásomat. A „betolakodásunk” együtt jár időszakosságunkkal is. Ha más nem is, de kutatóként mi látjuk a munka végét, tisztában vagyunk azzal, hogy előbb vagy utóbb, de felszedjük a sátorfánkat, és odébb állunk. Ám az a csoport, amelynek tagjai hosszú hetek, hónapok alatt segítenek helyünket megtalálni, akik bár tisztában vannak azzal, hogy ott tartózkodásunk időszakos, ennek magyarázatát mégis nehezen fogadhatják el. A kutató ahhoz, hogy minél aktívabban részt vehessen a kutatott közösség életében, számtalan kapcsolatot épít ki a közösség tagjaival: barátit, támogatóit, esetleg „rokoni” kapcsolatot is. Akkor tudjuk a kutatásunkat jól végezni, ha elég biztos az alap ahhoz, hogy onnan kilépve megkezdhesük a kultúra rétegenkénti megismerését. Ezért gondolom azt, hogy beépülesemhez „családra” volt szükségem, olyan családra, mely mellett én is elköteleztem magam, s mely a támogató biztos háttérrel adta munkámhoz. „Családom” a kárpáti cigány közösség magas presztízsű családjai közé tartozott. Egy portán élt az idős

édesanya, „ősmama”, Puki néni, a legfiatalabb lánya, Gyimbi férjével, Cumpival és két gyerekével, Gyurival és Viollal. A ház mögött egy kis vályogépületben lakott Puki néni egyetlen fia, Pöpös, aki elvált és így egyedül élt. Volt egy barátnője, attól egy kisleány, ők a szomszéd faluban laktak, Pöpös időnként ott töltötte a napjait. A portán élt a kis szobakonyhás lakrészben még Irén, a harmadik a gyerekek közül, a kisleányával és a férjével, ám ők beköltözésem előtt hónapokkal elköltöztek Budapestre albérletbe. Így tudtam Irén lakásába költözni. A családhoz tartozott még Pici, aki nem messze lakott Puki néniéktől egy házban férjével, két lányával, nagyobbik lánya családjával és gyerekeivel. A legnagyobb lány, Gizi, szintén a faluban lakott, a település, magas presztízsű, csak magyarok lakta részében, magyar férjével. Ő, férje révén, a közösség egyik jó módú alakja. Lánya viszont Puki néniék mellett lakott élettársával. A szűkebb családhoz tartozott még Szilvi, Irén nagyobbik lánya, aki a hegyen lakott férjével, három gyerekével, anyósával, sógornőjével, sógorával és annak második feleségével.

A család szoros kapcsolatköre egyértelműen a női ág mentén alakult ki. Napi kapcsolatban a lánytestvérek családjai voltak, a férfiek rokonaival felszínesebb volt a kapcsolattartásuk. A család fő bázisa Puki néni portája volt, itt gyűltek össze nyáron, délutánonként, nap mint nap a családtagok beszélgetni. A lánytestvérek között a közösségben szokatlan szoros kapcsolat volt. Családi közösségük egyfajta mikro-térben mozgott a közösségen belül, ennek oka egyrészt Gizi volt, aki csak szűkebb családjával tartott szoros kapcsolatot.

A család szűkebb kapcsolathálójának másik oka Pici és Irén lettek, akiknek rendkívül szigorú erkölcsi ideáik voltak, és ők ketten a legkisebb kilengést is szóvá tették bárkinél. Magas presztízsűek voltak, mégis valamilyen módon, a közösség határán álltak. Talán ez is oka volt annak, hogy hamar beillesztettek családjukba. A lánytestvérek sorába kerültem, ám számomra meglepő módon nem korom alapján soroltak be, hiszen így Gyimbi és Irén közé kerültem volna, hanem én lettem a legfiatalabb közöttük.

„Te tényleg főzni akarsz itt?” – támadt nekem Gizi, amikor rezsómmal a hónom alatt kezdtem a behurcolkodást a lakásomba. „Hát ennem csak kell, nem?” – kérdeztem vissza –, „meg a kicsinek is akarok főzni.”<sup>21</sup> Napokig értetlenül álltak beköltözésem ténye előtt, holott már hónapok óta tervezgettem ezt velük. Végignézték, ahogy kifestettük a lakást

---

<sup>21</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2013. március 5.

és visszahurcoltuk a bútorokat, majd ahogy átrendeztem számomra használhatóbbá a szobát. A két éves, legkisebbik gyerekekkel költöztem be a lakásba. Ez egy újabb értelmezhetetlen tény volt számukra. „*És a két nagyobbikat otthon hagyod? A férjed elenged?*” Semmilyen elfogadható magyarázatot nem tudtam erre adni, hiszen a „munkavégzés” számukra nem indok („*nem lenne az a pénz, amiért én ezt csinálnám*” – mondta Irén), a megszállottságból végzett hivatás pedig nem létező dolog világukban. Gyimbi volt az egyetlen, aki hetekkel később megtalálta a választ a kérdésre: „*te meg akarod ismerni a cigányokat, és lakva lehet a legjobban megismerni valakit*”. Mentőövként kapaszkodtam én is ebbe a magyarázatba, és mások kétségeire is ezt válaszoltam később. Ennek ellenére megítélésemen sokat rontott, hogy nagyobb gyerekeimet nem vittem magammal, sőt férjem is csak időnként látogatott meg. Végül azzal, hogy néha hazamentem, némileg egyensúlyba került a cigányok számára a családi viszonyom és a munkám közti feszültség, bár változatlanul nagyon sajnáltak, hogy a munkavégzésem erre kényszerít.

Már korábban is tapasztaltam, hogy a közép-és idős generáció elsősorban kárpáti cigány nyelven beszélt egymással. Előzékeny volt a nyelvváltásuk, amennyiben magyar csatlakozott a beszélgetőkhöz, rögtön magyarra váltottak át. Nyelvtanulásba kezdtem, bár nyelvüknek, a kárpáti cigány nyelvnek, nem volt nyelvkönyve, pusztán egy szószedet létezett<sup>22</sup>. Irént kértem meg, hogy tanítson cigányul. Első óránkon rám nézett: „*na, mondd, mit akarsz tudni?*”, tanácstalanul néztem rá. Végül mondatokat írtunk, fordítottunk, szószedeteket készítettünk, és ezeket megtanulva haladtam előre a nyelvben. Délutánonként Gyimbiék udvarán összegyűlt a család, testvérek, unokatestvérek, unokák, sógornők, barátok, időnként tizenöten-húszan ültünk körben és beszélgettünk a napi eseményekről, egy-egy ízesebb pletykát többször is megvitattunk. Közben a gyerekek hol bent, hol kint, a felnőttek körén kívül, szaladgáltak, néha beleszóltak a beszélgetésbe, vagy átléptek egy közeli rokonukhoz. Főleg ha Pici, Gyimbi nővére is ott volt, a szót kárpáti cigányra fordították. Ahogy teltek a napok, egyre több mindent tudtam kivenni a szóáradatból. Idővel figyeltem csak fel arra, hogy az a „rakli”, akit meg-megemlítenek a beszélgetésekben, én magam vagyok. Egy meleg délutánon történt, hogy Füles Irén veje rákérdezett: „*I rakli szo kirgya cilo dive?*” („A rakli mit csinált egész nap?”) „Miért nevezel raklinak?” – fordultam döbbenten hozzá. „*Te érted,*

---

<sup>22</sup> Romano Rác Sándor 1994.

amit mondok?” – lepődött meg ő is.<sup>23</sup> Az én döbbenetem oka az volt, hogy sem korom, sem társadalmi státuszom alapján nem tartoztam a raklik közé, hiszen azok a fiatal, házasság előtti lányok; az övé pedig, hogy megértettem a beszélgetésüket. Ettől fogva igyekeztek bevonni, bár minden megnyilvánulásomat nagy derűtséggel fogadták, kiejtésemet javígtatták, majd nyelvtanárként ugratták, „ő nem is tud cigányul!” – mondogatták gyakran. Kialakult tehát harmadik szerepem a már meglévő kettő köré, nemcsak kutató és segítő voltam, hanem olyasvalaki, aki egy család „saját raklija” lett.

Miért lettem rakli? Bár korom alapján már bőven a „gádszik” rétegébe tartoztam, ám viselkedésem ebbe a kategóriába nem illett bele. Túl sokat kérdeztem, gyakran triviális dolgokra, kezdetben többször is visszakérdeztek, hogy valóban nem tudom-e ezekre a választ. Furcsa és érthetetlen volt számukra, hogy középkorú, háromgyerekes családayaként főzéssel, gyerekneveléssel, mindennapi életvezetéssel kapcsolatos dolgokra kérdezek rá. Idővel úgy vélték, hogy „a magyarok” nem tudják ezeket. Mindez megerősítette egyik fontos sztereotipikus magyar képüket: a „gyerekként viselkedő”, a cigányoknál lényegesen kevesebb élettapasztalattal bíró, a jólét által megkímélt magyar alakját. Erre reagálva már gyakran tanígtattak főzni, jó tanácsokkal láttak el a gyereknevelés terén, kioktattak az ügyes, életre való érvényesülési lehetőségekből. Mindemellett elismerték értelmiségi szerepemből adódó előnyeimet, melyeket ki is használtak, ha hivatalos levelet kellett megírni, vagy a helyi bürokratáknak valamit elmagyarázni, a gyerekeiket korrepetálni vagy a tanárokkal kapcsolatot tartani.

Hamar rájöttem, hogy rám más szabályok vonatkoznak, mint a kárpáti cigány közösség hasonló generációjának tagjaira. Egy idő után meg kellett tanulnom azt is, hogy a cigány közösség nem várja el azt, hogy úgy viselkedjek, beszéljek, mint ők, ám ez irányú próbálkozásaimat a jóindulat és elfogadás jelének tartották, és mindig szóvá is tették. Egyik délután sült csirkecomb ebédemnek álltam neki késsel és villával, amit Gyimbi nagy mulatsággal figyelt: „Látszik, hogy magyar vagy, késsel eszed a csirkét, ahelyett, hogy megfognád rendesen kézzel”. Először méltatlankodtam, hogy a zsíros húst nem egyszerű megfogni, de végül lettem a kést és villát és megfogtam a húst. „Na, látod, megtanulod végül ezt is tőlünk, cigányoktól, aztán majd otthon kapsz, ha hazamész” – konstatálta elégedetten.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2013. május 25.

<sup>24</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2013. június 9.

Nem kellett saját „viselkedési rendszeremet” felcserélni a cigányok által megkövetelt szabályrendszerrel, kisebb-nagyobb botlásaimat, normasértéseimet „magyarságom” számlájára írták. Alkalmazkodni a kárpáti közösség viselkedési normáihoz természetesen szükséges volt ahhoz, hogy különösebb összeütközések nélkül élhessek a közösségben. A „cigánnyá válás” viszont lehetetlen és értelmetlen vállalkozás lett volna számomra és nem is volt erre szükség. Hamar rájöttem, hogy a közösség számára is világosabb a kutatói szerepem, ha az elkülöníthető, sajátos viselkedési normarendszerrel rendelkezik.

Fél évig éltem Gyimbiék portáján, úgy ahogy beilleszkedtem a cigány közösségbe, igyekeztem nem véteni a megkövetelt és mindenkire vonatkozó közösségi normarendszer ellen. A kárpáti cigányok megtalálták számomra azt a helyet, pozíciót, amiben „hétköznapiasodva” élhettem a településen. A hozzájuk tartozó segítőként, rakliként beilleszkedhettem a csoportjukba, ami nem feltétlenül könnyítette meg életemet, de a mindennapok olyan szeleteit is látni engedte, melyet más fajta terepmunkával nem lehet megismerni. Ennek ellenére, bármennyire is úgy éreztem időnként, hogy a kárpáti cigány csoport „tagjává” váltam, „betolakodó”, „magyar” szerepem adott volt, mivel végig „értelmezte” kapcsolataimat a cigányokkal.

A kulturális antropológus „két világ gyermeke” (Prónai 1993:107), vagy ahogy Clifford Geertz megfogalmazza, „kétarcú létezési mód” („divided existence”) az, melyben dolgozik (Geertz 1969:552). Akhil Gupta és James Ferguson könyvükben az antropológiai terepmunka megalkotásának jellemzőit három pontban foglalták össze: elsődlegesen a terep és az otthon radikális szétválasztását tartották szükségesnek, hiszen maga a távolság teremti meg a kutatói munka lehetőségét. Másodsorban az empirikus megismerés bizonyos módjainak felértékelődését és mások kizárását vélték fontosnak. Az empirikus megismerés személyfüggősége egyben azt is eredményezi, hogy egyes helybéliekkel létesített kapcsolatok alapvetően meghatározták – vagy gyakran kizárták –, hogy másokkal is ismeretségbe kerüljünk. Végül pedig egy normatív antropológiai szubjektum megalkotását vélték szükségesnek, mellyel szemben értelmeződnek a „mások” (Gupta–Ferguson 1997). A kárpáti cigányok közt végzett terepmunkámat is ez a hármasság határozta meg: a saját kulturális környezetemtől való eltávolodás, a személyiségfüggő terepmunka és a másság(om) értelmezése.

Fontos megjegyezni, hogy a cigányok között végzett munkám során soha nem

az ő csoportjuk realizálódott „másnak”, hanem én magam. Ezért volt rendkívül fontos a terepmunka során, hogy folyamatosan figyeljem azt, amit az én másságom provokált ki. Ezt azért is tartottam nagyon fontosnak, mivel a cigányok másságát csak önmagam különbözőségének tudatában tudtam meghatározni.

Egy rekkenően meleg nyári nap reggelén Gyimbivel vásárolni indultunk. A kocsimba beszállva derült ki, hogy az előző nap nyitva maradt ajtó miatt lemerült az akkumulátor. Idegesen fortyogtam, „honnan fogok vasárnap akkumulátort szerezni?”, Gyimbi furcsálkodva nézett, „*ne aggódj, mindjárt megoldjuk*”. „Vasárnap, mégis hogy?” – csattantam fel. Tudtam, hogy délután szükségem lesz az autóra, idegesen toporogtam magamban morogva. „*Nyugodj már meg, Cumpit hívtam, mindjárt jön.*” Cumpi jött végül, „aksit” fél óra alatt szerzett a kocsi. Elkérte az unokahúga férjétől, „*neki most hétvégén úgyse kell*”, beszerelték, „*na, mehetsz*” – dörrent rám. – „*Ti magyarok, milyen hamar kétségbe estek, pedig csak szét kell nézni.*”<sup>25</sup>

Folyamatosan tanítottak arról, hogy milyen módon nézzem a világot a cigányok között, hogyan használjam lehetőségeimet; emellett mindvégig szembesítettek másságommal, hangsúlyozva, hogy különböző gondolkodásomat, világlátásomat ők egy dologgal kötik össze – magyar származásommal. Így az ott töltött idő alatt összegyűjtött anyagom ugyanabban a közegben született, melyben a cigányok éltek – a többségi társadalomban. Amit tanítottak nekem, amit láttam közöttük az mind a cigány-nem cigány kapcsolatrendszerben alakult és értelmeződött számukra is és számomra is. A nekem mutatott cigány világuk, azok a jellegzetességek, melyekre én magam rácsodálkoztam, melyeknek okát, értelmét kutattam, a köztem és a köztük levő viszonyunkból alakult. Ahogyan én magam alakítottam az ő „magyar képüket”, úgy voltak ők is befolyással az én „kárpáti cigány képem”-re.

Clifford Geertz úgy fogalmaz, hogy a terepen tapasztalt jelenségeknek „csakis azt a kis részét tudjuk lejegyezni, amelyet adatközlőink meg tudnak velünk értetni”. (Geertz 1988:42) Geertz gondolatait ki kell egészítenem azzal, hogy anyagomat meghatározta az is, amit a kárpáti cigányok meg *akartak* velem értetni és meg *akartak* nekem mutatni. A kutatás során egybegyűlt anyagom többszörös szűrőn ment keresztül. Meghatároztam én, mint a „befogadó” és a kárpáti cigányok, mint a „kibocsátók”. Anyaggyűjtésem

---

<sup>25</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2013. augusztus 16.

szituációfüggő volt: bizonyos helyen, bizonyos kulturális rendszerek által meghatározott, bizonyos társadalmi csoporthoz tartozó kutató és az ugyanazon a helyen, valamilyen csoporthoz tartozó adatközlők között történt párbeszédre alapult.

Az émikusnak és etikusnak nevezett megismerési módokat az antropológusok sokszor egymást kiegészítő, sokszor viszont egymást kizáró megismerési folyamatoknak fogják fel. (Pelto 1970:54) Az émikus – belső – kép tükröztetése számomra csak bizonyos fókig működtethető kutatási, megfigyelési mód volt, mivel úgy tapasztaltam, hogy a kutatott társadalom belső nézőpontját csak az tudja (és akarja) maximálisan interpretálni, aki maga is ennek a társadalomnak a tagja. Az etikus megismerés – mint kívülálló – módját szintén csak bizonyos mértékig tudtam megtartani, hiszen a hosszú terepmunka alatt több szalon is bekapcsolódtam a cigány közösségbe, s ez már kizárta kívülálló nézőpontomat. Ideálisnak tartom a két vizsgálati módszer ötvözetét, hiszen talán ez idomul legjobban a terepmunkás habitusához. Így a külső és a belső nézőpontokat összevetve „belülről kifele” épül munkám, azaz az anyag milyensége és erre épülő értelmezésem adja meg vázát.

Kulturális antropológiai munkámat és az ebből következő elemzésemet diskurzusnak, történetmesélésnek tekintem (Bruner 1999). Vizsgálatomat befolyásolta, hogy beépültségemnek fokától függően a közösségi tudásnak mely szeletét engedte a cigány közösség meglátni és megtapasztalni. Meghatározta lelki és szellemi beállítódásom, nyitottságom mértéke, empátikus képességem (Hofer 1993) megléte, intuícióim és még számos külső, tőlem független dolog. Mérvadó volt, hogy milyen családi rendszerbe kerültem be, hogy a tanodai munkám kapcsán milyen mértékben fogadtak el a cigányok, hogy mennyire feleltem meg elvárásaiknak, és hogy milyen módon tudtam alkalmazkodni elvárt viselkedési mintáikhoz. S mindezt még tovább bonyolította magyar származásom és az, hogy úgy látták én „szeretem a cigányokat”.

### **Ami összefoglalva elmondható: a kutató és az anyaga**

Patrick Williams, a Párizs környéki kelderás cigányok közt dolgozó kutató úgy vélte, hogy három pontban lehet összefoglalni azt a „kategorikus imperatívuszt”, mely a romológusokat hozzásegíti ahhoz, hogy terepmunkájuk során morális és etikai szempontokat szem előtt tartva tudják kutatásuk eredményét nyilvánosságra hozni:



a. Nem mondhatunk le „a megismert jelenségek sokféleségének és összetettségének megvilágosításától. Semmi sem igazolhatja az egyszerűsítést, a sematizálást, főképp nem az az óhaj, hogy egy politikai ügy hatékonyságát szolgáljuk. Épp ellenkezőleg, ha a komplexitás, és ennek kimeríthetetlenlenségét helyezük előtérbe – mivel a cigány identitás különböző vonásai nincsenek egyszer és mindenkorra megszabva – a kutató a tanulmányát bármely hatalommal szemben a célnak megfelelővé teheti: ha nem is megfoghatatlanná, de legalábbis kevésbé kezelhetővé és felhasználhatóvá” (Prónai idézi 2004:55).

b. „El kell kerülni, hogy egyedi sajátosságként adjunk meg olyan jelenségeket, melyek valójában az egész társadalomra kiterjedtek. Így kerülhetjük el, hogy munkánk során „különbséggyártó gépekké váljunk” (Prónai idézi 2004:56).

c. A „totalitás helyreállítása”, mely egyfajta teljességet jelent, a „cigány gádzsó kapcsolatok összességét”, mely az „ők” és a „mi” közötti folyamatos interakció lejegyzéséből kell állnia (Prónai idézi 2004:56).

Williams „kategorikus imperatívuszát” szem előtt tartva világos, hogy kutatásom számtalan esetben vetett fel problémákat, melynek során szembesülnöm kellett azzal a ténnyel, hogy munkám akár hátrányára is lehetne azoknak az embereknek, akik között a kutatásomat végeztem. Épp ezért – számukra az anonimitással védelmet biztosítva – elemzésemben törekedtem arra, hogy ne „cigány jellegzetességként” mutassak be bármit is, mely ennek a közösségnek a mindennapi gyakorlatait jellemzi. Stratégiáik, melyek a tér és az idő befolyásában alakulnak, a maguk nemében – gyakran személyre szabottan – egyediek, és mégis közösségük érvényesülési módjait jellemzi. Alakulásukat egyszerre befolyásolja a többségi társadalom elvárásai, követelményei és a kárpáti cigányok megoldásként használt „elrejtőzési” taktikái. Egyediségük ennek ellenére a cigány létnek abban a jellegzetességében ragadható meg, hogy a „cigányság” végső soron olyan tulajdonságok összessége, melyeket a többségi társadalom nekik tulajdonít és melyekre ők folyamatosan reagálnak.

Bárhol is vannak a többségi társadalomban – a buszon, a boltban, a munkaközvetítő irodában, a munkahelyeken – jelenlétük mindig reakciók sorát indítja el. A reakciók gyakran bántók, esetenként csak kérdezők, esetleg gyanakvók, néha támogatók.

Elmesélt történeteik és a velük átélt mindennapok adták meg számomra azt a

vizsgálati keretet, amelyen belül meg tudom ragadni a hétköznapi gyakorlataik elemzését. Azokat a stratégiákat, melyekkel megélik mindennapjaikat a többségi társadalomban. Stratégiáik egyediek, sajátosak, a kárpáti cigány közösségre jellemzőek, emellett ugyanúgy jellemzik gyakran a velük egy faluban élő vagy velük más tereken találkozó nem cigány lakosokat is. A határ köztük nem a megélhetés és munkanélküliség, nem a tanulás és tanulatlanság között, hanem aközött van, hogy ki, kit tekint cigánynak és ezt fontosnak tartja-e kifejezni, vagy nem.

Ezért tartom lényegesnek – mint már írtam –, hogy az „ők” (kárpáti cigányok) és a „mi” (nem cigányok) folyamatos interakció során kialakult rendszerét mutassam be. Emellett fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a kárpáti cigányok (is) a „mi társadalmunk” (azaz a magyarországi társadalom) tagjai, „kulturális sajátosságaik” (amennyiben lehet így nevezni), jellegzetes „cselekedeteik” (amennyiben lehet erről beszélni), „egyedi megélhetési stratégiáik” (amennyiben létezik ilyesmi) mind saját társadalmunk részei, elemei. Ez az a kicsi a nagyban, mely működésének megismerése legalább annyit árul el a kárpáti cigányok, mint amennyit a többségi társadalom együttélési stratégiáiról.

A vizsgált kárpáti cigány közösségről szerzett tudásomat sok minden által meghatározottnak, kérdésesnek és feltételesnek kell tekintenem. James Clifford megfogalmazását használva, „az interszubjektív párbeszéd, a fordítás és a projekció vitatható eredményének” (Clifford 1999:165). Munkám lehet igazságot hordozó, de lehet félreértés, félrefordítás eredménye is, így elemzésem sem tekinthető a kutatott téma egyetlen, kizárólagos interpretációjának, sokkal inkább a terep által befolyásolt „történetek” egyikének.

Annak ellenére, hogy tisztában vagyok azzal a ténnyel, hogy elméleti olvasmányaim hatását szinte lehetetlen kivenni kutatásom és elemzésem eredményeiből, terepmunkám és anyagfeldolgozásom alatt igyekeztem törekedni arra, hogy elemzéseimet ne determinálják előzetes ismereteim, olvasmányaim. Hasznosnak tartottam anyagomat elméleti keretbe illeszteni, bizonyos teóriák működését megvizsgálni terepemen, mégis úgy gondolom, hogy a közösség belső rendszere, sajátos értelmezési kerete, illetve vizsgálataim szubjektív tapasztalata egyedi képet ad a kutatott közösségről. James Clifford szerint az antropológus történeteket ír le, melyek egyszerre jelenítenek meg valódi kulturális eseményeket, és tesznek rajtuk túlmutató (morális, ideológiai stb.) állításokat. Clifford Geertz hasonló módon ragadja meg az

antropológiai munkák értelmezési lehetőségeit: „Elemzéseink voltaképpen azért méltók általános figyelemre, létüket az indokolja, hogy tágabb összefüggésekre is kiterjeszthetők, s elméleti következtetések vonhatók le belőlük. (...) Csupán annyit jelent, hogy az antropológus az ilyen tágabb értelmezéseket rendszerint úgy közelíti meg, hogy csip-csup ügyekkel köt egyre behatóbb ismeretséget.” (Geertz 1994:188) Elemzésem során igyekeztem felderíteni azt, hogy a történetekben elmesélt cselekedeteik mit jelentenek azok számára, akik ezt véghezviszik, s az így nyert tudás mit mutat meg a társadalomról, amit vizsgállok. A kárpáti cigányok stratégiáinak leírása „értelmezés”, a történetek „másod- és harmadkézbeli” értelmezése, ami azt jelenti, hogy a „kultúra bennszülötteinek” interpretációit elemzem saját rendszeremben. Ezek az értelmezések pedig, – ahogy Clifford Geertz megfogalmazza – „(...) fikciók; nem abban az értelemben, hogy tévesek vagy nem tényszerűek vagy csupán „mintha” gondolat kísérletek – a fictio szó eredeti jelentése vonatkozik rájuk: „csináltak”, „alakítottak”.” (Geertz 1988:34).

Számomra az anyag elemzési keretét az a lehetőség adta meg, hogy több alkalommal<sup>26</sup> tölthettem el hosszabb időt a terepen. A hosszabb terepmunkák alatt a jelenségek újabb és újabb megvilágításba kerültek, és egyfajta koherens rend jelölte ki az értelmezés határait. A különböző események összefüggéseinek kibontakozása újabb és újabb vizsgálati pontokat hozott létre. Clifford Geertz egyenesen arra a következtetésre jutott, hogy a „kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy befejezetlen. S ami ennél is rosszabb, minél mélyebbre hatol, annál kevésbé teljes.” (Geertz 1988:57). Elemzésem ilyen „lehetőség” egy-egy nézőpont bemutatására, s távol áll attól, hogy a teljesség „látszatát” keltse. Az elemzési kereteket bővítheti, változtathatja az idő múlása, a résztvevők mindennapi élete, a hozzám való viszonyuk alakulása, s ezért munkám végső soron nyitva hagyja az értelmezési lehetőségek körét.

## **A módszertan végére**

Már minden csomagot bepakoltam a kocsiba, épp csak az ágyneműm volt elől. Elgondolkozva nézegettem, keresve helyét a zsúfolt csomagtartóban. „Most hova

---

<sup>26</sup> 2014-ben újabb félévre költöztem be Gyimbiék portájára.

tegyem?” – töprengtem félhangosan, „*hagyd itt nyugodtan*” – mondta Puki néni –, „*úgyis jössz még*”; majd dühösen folytatta – „*miért, most végleg elmész?*”<sup>27</sup>

Az anyag gyűjtését a kárpáti cigányok között befejeztem. 2014 őszén, második hosszú terepmunkám után végleg kiköltöztem Gyimbiék portájáról. Nem könnyű beköltözni egy ismeretlen közösségbe, helyet találni az ott élők között, de kiköltözni legalább olyan nehéz dolog.

Hálás szívvel köszönöm mindannyitoknak, akik segítettétek a munkámat, megkönnyítettétek a mindennapjaimat, vigyáztatok a gyerekeimre, megosztottátok velem az ételeket, italotokat. Gyimbi, Gizi és Pici nagyon sokat tanultam tőletek, sohasem fogom elfelejteni. Irén, a legjobb kárpáti cigány nyelvtanár voltál, minden nyelvórád egyben a nyelv „működésének” órája is volt, alapvető dolgokat láttam utána máshogyan. Puki mama, a legfinomabb fánkok, palacsinták és halászevek melegszívű készítője, mindig ott volt, ha segítség kellett, nagy hálával köszönök mindent. Cumpi és Fűles, ha ti nem lettetek volna ott, sokkal kevesebbet tudok meg arról, hogy „milyenek is a cigányok”. Szilvi, Andika, Kriszti, Viol, köszönöm, hogy meséltetek az életekről.

Szergej és Renus, felejthetetlenek voltak a veletek töltött délutánok. Köszönöm nektek, Iza, Ági, Lola néni, Elíz, Lala, Rita, Livi és te, Ilon nagy hatással voltatok mindannyian szemléletemre és munkámra.

Kis-nagy barátaim, Gyurika, Alexa, Jenőke, Zsófi, Laura, Timike és Zotya nagyszerű volt az a nyár, amit veletek játszottam, fényképeztem és sétáltam végig.

Végül pedig tanodás gyerekeim végtelen sora, a mai napig én tanulok tőletek a legtöbbet, pályafutásom legjobb döntése volt az, amikor elkezdtem a tanodát veletek.

## **Felhasznált irodalom**

1. Bruner, Edward M. (1999): Az etnográfia mint narratíva. In: N. Kovács Tímea (szerk.): A kultúra narratívái. Kijárat Kiadó, Budapest, 181-197.

---

<sup>27</sup> Terepnaplómban feljegyzett történet 2014. szeptember 28.

2. Clifford, James (1999): Bevezetés: Részleges igazságok. *Helikon* 4, 493-513.
3. Crapo, Richley H. (1993): *Cultural anthropology. Understanding ourselves and others.* Guilford: Dushkin Publishing Group
4. Emerson, Robert, M. (2001): *Fieldwork Practice. Issues in Participant Observation.* In: (ed) Emerson, Robert, M. *Contemporary Field Research.* Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, 113-151.
5. Geertz, Clifford (1969): *The Cerebral Savage: on the Work of Claude Lévi-Strauss.* In: Manners, Robert – Kaplan, David (eds.): *Theory in Anthropology. A sourcebook.* Chicago: Aldine Publishing Company, 551-568.
6. Geertz, Clifford (1988): *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez.* In: Vári András (szerk.) *Misszionáriusok a csónakban.* Akadémiai Kiadó, Budapest
7. Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma.* Századvég Kiadó, Budapest
8. Gupta, Akhil – Ferguson, James (1997): *Discipline and Practice: „The Field” as site, Method and Location in Anthropology.* In: Gupta, Akhil –Ferguson, James (eds.) *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of Field Science.* Berkeley: University of California Press, 1-45.
9. Hofer Tamás (1993): *Globális kultúra - nemzeti kultúrák - a kulturális szféra jelentősége napjainkban.* In: Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk.) *A komplex kultúra kutatás dilemmái a mai Magyarországon.* Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, Miskolc, 9-11.
10. Malinowski, Bronislaw (2000): *A Nyugat-csendes-óceáni térség argonautái.* *Café Babel*, (36), 43-57.
11. Peacock, James L. (1991): *The anthropological lens. Harsh light, soft focus.* Cambridge: Cambridge University Press
12. Pelto, Pertti J. (1970): *Anthropological Research. The Structure of Inquiry.* New York, Evanston and London: Harper and Row Publishers
13. Piasere, Leonardo (1997): *A ciganológusok szerelmei: válogatott tanulmányok.* ELTE BTK, Budapest
14. Prónai Csaba (1993): *Miért vagyunk terepen?* In: Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei.* Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, Miskolc, 107-109.

15. Prónai Csaba (2004): Patrick Williams antropológiája. In: Williams, Patrick: Cigány házasság. L'Harmattan, ÚMK, MTA ENKI, Budapest, 7-70.
16. Spradley, James P. – Mcurdy, David W. (1975): Anthropology: the cultural perspective. New York: John Wiley and Sons
17. Stewart, Michael (1994): Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. T-Twins–MTA Szociológia Intézet–Max Weber, Budapest
18. Stewart, Michael (1987): „Igaz beszéd” -avagy miért énekelnek az oláh cigányok?. Valóság (1), 49-64.
19. Tax, Sol (1977): The anthropological tradition. In: Sol Tax - Leslie G. Freeman (eds.) Horizons of anthropology. Chicago: Aldine, 1-20.
20. Vágvölgyi B. András (2013): Romagyilkosságok: Kérdések ítélethirdetés előtt. Népszabadság online:  
[http://nol.hu/belfold/20130723-kerdesek\\_itelethirdetes\\_elott-1401789](http://nol.hu/belfold/20130723-kerdesek_itelethirdetes_elott-1401789)
21. Williams, Patrick (2000): „A helyszínen és a korban”. In: Prónai Csaba (szerk.): Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Új Mandátum, Budapest, 263-274.
22. Williams, Patrick (2000): Párizs – New York. Két cigány közösség szerveződése. In: Prónai Csaba (szerk.): Cigányok Európában 1. Nyugat Európa. Új Mandátum könyvkiadó, Budapest, 206-220.
23. Williams, Patrick (2004): Cigány házasság. L'Harmattan, ÚMK, MTA ENKI, Budapest
24. Zempléni András (2000): Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. Tabula 3 (2) 181–214.

## A kutatás terei | A szent és a profán

A kulturális antropológiában, ahogyan számos más társadalomtudományban is, a közösségek vizsgálatakor a kutatás tereinek vizsgálata is előtérbe kerül. Egy csoport kulturális jelenségeinek megértéséhez a belső- és külső tényezők megértése egyaránt szükséges, és sokszor ez a kettő szorosan össze is kapcsolódik. A környezet meghatározza a benne élők mindennapjait, a közösség terei és annak térhasználati módjai a helyi kultúra mintáit közvetítik, melyek a közösséget meghatározó rendszer részeit képezik. Az emberek közötti kapcsolatok, események vagy a konkrét értelemben vett épített környezet kijelölheti ezeket a tereket, melyek a közösség tagjai számára különböző jelentéssel bírhatnak. Ezt a jelentésbeli különbséget a szent és a profán dichotómiájával is érzékelhetjük.

Mircea Eliade *A szent és a profán* című művében a vallásos ember tér-tapasztalásából indul ki. „A vallásos ember számára a tér nem homogén. Törések és szakadások találhatóak benne; olyan részeket tartalmaz, amelyek minőségileg különböznek a többitől... Létezik tehát egyfajta szent, vagyis "erővel feltöltött", jelentőség-teli tér, és léteznek más, nem szent terek...” (Eliade 1996:15) Véleménye szerint a hívő ember tájékozódásának egy szilárd pont a feltétele, melyet az általa kijelölt szent tér/terek határoznak meg. Ezzel ellentétben a profán ember számára a tér teljesen homogén, nem szakad különböző egységekre, ezáltal lehetetlenné válik számára az *igazi* tájékozódás (Eliade 1996). Azonban leszögezi, hogy a profán térérzékelés sem mentes teljesen a "szent terektől", egy nem vallásos ember számára is létezhetnek olyan terek, melyek jelentőséggel bírnak, például az otthon vagy az első randevú helyszíne.

A következőkben egy általam hozott példán keresztül szeretném érzékeltetni a profán és a szent tér közötti különbségeket. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy egy vallásos közösség számára – esetemben pravoszláv hívők – hogyan jelenik meg a szent tér, s miként határolódik el a tér többi részétől.

## **Röviden a terepről**

A témához kapcsolódóan egy korábbi néprajzi gyűjtésemet hoznám fel, melyben a Sztaravoda forrás búcsújával és egy búcsújárási szokáskörrel foglalkoztam. A Sztaravoda forrás Szentendre közelében található, az Izbégtől keletre eső erdőben, a Szabadtéri Néprajzi Múzeum határában. Megközelítése autóval, kerékpárral, gyalog, egyaránt lehetséges, célszerű azonban a múzeum területéről bemenni, majd azon belül a skanzeni kisvasúttal megközelíteni. A forrás „kegyhelyé” alakulását az őt körülvevő legenda segítette elő, nevét, Csarnojevics Arzén pátriárkáról kapta, aki az 1690-es szerb nagy bevándorlás vezetője volt, ebből adódóan a magyarországi szerbek még nagyobb tiszteletet tulajdonítanak a helynek. A búcsú különlegessége az, hogy minden évben augusztus utolsó vasárnapján tartják, a szentendrei Belgrád-székesegyház (Saborna-templom) búcsújához kötve, melynek Nagyboldogasszony a védőszentje, ám a köztudatban mégsem ehhez az ünnephez kapcsolják, hanem úgy tekintenek rá, mint egy különálló búcsúra, a Sztaravoda forrás búcsújára.

A terep kiválasztását nagyban befolyásolta, hogy a kegyhely a Magyarországon élő szerb-ortodox (pravoszláv) lakosságnak az egyik kedvelt búcsújáró helye, ahol már gyerekként is többször megfordultam.

A terepmunka során a kutatás terét a kutató maga is meghatározza. Egy közösségen belül létezhetnek olyan terek, melyek nem mindenki számára érhetőek el azonos módon. Esetemben a kutatást nagymértékben megkönnyítette, hogy a hazai szerb-ortodox hívők körébe tartozom, a nyelvi korlátok nélkül és a közösség tagjaként a szokás olyan formai és tartalmi egységeit is meg tudtam vizsgálni, melyek egy kívülálló számára valószínűleg nem lettek volna elérhetőek. Az interjúk készítésénél a szerb nyelv ismerete jelentette a legnagyobb segítséget, különösen az idősebb generációval való interjúzás során, akik még sokszor tartózkodóbbak, ha magyarul kell beszélniük. Ennek hátterében az is áll, hogy több olyan szerb fogalmat, ami a magyar nyelvben nem, vagy eltérő tartalommal létezik, csak az anyanyelvükön tudnak megfogalmazni. A fogalmakat tekintve, szintén könnyebbséget jelentett az ortodoxiában való jártasságom is, hiszen a gyűjtés során számos olyan információ elhangzott, melyek egy nem pravoszláv hívő számára nem lettek volna teljesen érthetőek. A térhasználatot illetően ilyenek voltak például a liturgikus eszközök vagy a vallásos cselekvések elnevezései melyek magát a szent teret vagy annak részeit jelölték ki.



## A szent és a profán tér

Mircea Eliadehoz hasonlóan a teret én is a tapasztalás alapján különböztettem meg egymástól. Az érdekelt, hogy miként tapasztalhatja a teret egy nem vallásos ember és miként egy hazai szerb-ortodox hívő. A térnek a szakrális/szent, illetve a hétköznapi/profán jellegét a magyarországi pravoszláv közösség és az azon kívül eső emberek térlátásán keresztül próbáltam szemléltetni; a váratlanul odatévedő turistával, kirándulókkal vagy olyan emberrel, aki nincs tudatában a hely jelentőségével. Például egy Skanzenben kiránduló ember számára ez a hely, egy szép természeti értékekkel megáldott tájban is kimerülhet, vagy a kék-túrán haladó gyalogos számára lehet akár az egyik pihenőjének az állomása. Szintén ezt a profán jelleget példázzák a forrásról szóló internetes adatok is. Ha beírjuk az online keresőbe a forrás nevét, akkor az első találatok között olyan turista-honlapok fognak megjelenni, mint pl. a [www.geocaching.hu](http://www.geocaching.hu).<sup>1</sup>

Mivel a kutatásom a pravoszláv közösség búcsújárási szokására irányult, azon belül is annak vallásos jellegére, a térhasználatot illetően a szent tér tapasztalása került előtérbe. A dolgozat további részében tehát a búcsú helyszínét, mint szent teret, illetve annak kisebb részeit szeretném majd bemutatni. Ahogyan azt már a fentiekben is idéztem: „A vallásos ember számára a tér nem homogén... olyan részeket tartalmaz, melyek minőségileg különböznek a többitől.” (Eliade 1996:15). Egy szerb-ortodox hívő esetében, a Sztaravoda forrás is ilyen nem homogén térként jelenik meg. A kegyhely „szent” jellege magát a tájat is szakralizálja. A hívők számára a forrás és az azt körülvevő tér, azaz a búcsú helyszíne kiemelkedik a környezetben. A következőkben azt szeretném bemutatni, hogy ennek a szent térnek milyen részei vannak, és azokat hogyan tapasztalja meg a búcsújáró közösség.

Kívülről befelé haladva akár egy hierarchikus sorrendet is felállíthatunk a terep színhelyei között. Az első rész a forrás előtti tisztáshoz vezető út lehetne, mely még nem hordozza magában azt az erős szent jelleget, mint maga a forrás, ám a szerb-ortodox

---

<sup>1</sup> A geocaching az Egyesült Államokból kiindult szabadidős tevékenység, természetbarát hobbi, melyet Magyarországon hivatalosan a Magyar Geocaching Közhasznú Egyesület (MGKE) képvisel. Lényege, hogy egy jól lezárt ládikát a vállalkozó kedvű játékos elrejt egy általa kiszemelt, valamilyen szempont szerint megismerésre, felfedezésre érdemesnek ítélt helyen, és egy erre alkalmas GPS készülékkel a megfelelő módon rögzíti a rejtékhely (ez a "cache") pontos koordinátáit. Ezeket az adatokat feltölti a [geocaching.hu](http://geocaching.hu) oldalra, majd más játékosok letöltik azokat GPS készülékükre, és megkeresik a rejtékhelyet.

hívő számára, már más jelentéssel bír, jelképezhet egyfajta *küszöböt* a profán világ és a szent világ között. A tisztáshoz vezető út egy hídon visz keresztül, szimbolikusan tehát, maga a híd lehet az átjáró e két világ között.

A küszöb, mint térelválasztó, számos kutató munkájában megjelenik. Pócs Éva a *Tér és idő a néphitben*<sup>2</sup> című munkájában a magyar néphit tér- és időszerkezetét a hozzákapcsolódó hiedelmek tekintetében vizsgálta. A küszöböt úgy definiálta, mint két térfél határát jelentő részt, melyhez számos elhárító rítus kapcsolódhat. A szövegben említett példák szerint: előfordul, hogy rontást elhárító tárgyakat helyeznek az ajtó küszöbére, vagy Luca-napon a templom küszöbe szimbolizálja azt a mágikus teret, ahonnan a Lucaszékről felismerhető a boszorkány (Pócs 2005). A küszöb fogalmával Eliade is foglalkozott, művében a profán és a szakrális világból is hoz példákat. A templom küszöbére úgy tekint, mint egy választóvonalra, egy határra mely a két világot (profánt és a szentet) elválasztja egymástól. Egy paradox hely, melyen a két világ találkozik, és ahol létrejöhet az átmenet a profán világból a szakrális világba. Ehhez hasonló rituális funkcióját említi a küszöbnek a profán világból hozott példájával, amikor a lakóhely bejáratát említi. Számos kultúrából ismerünk olyan rítusokat, melyek a küszöb átlépéséhez kapcsolódhatnak: „... meghajolnak előtte, vagy a földre vetik magukat, jámboran megérintik kezükkel stb.” (Eliade 1996:19).

Befelé haladva a térben, a köztés rész következik, a forrás előtti tisztás, mely még nem bír akkora jelentőséggel, mint maga a kegyhely, ám már a szentségi táj részét képezi. A búcsú napján itt folynak a profán jellegű cselekvések, melyekre majd a későbbiekben részletesebben is ki fogok térni.

A harmadik és egyben legszentebb hely, maga a forrás melyet egy fölé épített kőoromzat is jelöl. A három rész közül ez emelkedik ki a legjobban, itt található az a kút ahonnan a szentelt víz folyik. A búcsújárók számára a szentségi tájon belül ez a leglényegesebb rész. „A hívő ember a saját vallása által meghatározott *mentális térkép* szerint tájékozódik.” (Bartha 2006:26) Eddigi gyűjtéseim alapján azt a következtetést vontam le, hogy a Sztaravoda forráshoz érkező hívők, a teret a vallásos cselekedet alapján osztják fel, és a fentiekben említett hierarchikus rend – a tér kisebb részei között – is e szerint épül fel. Azt, hogy melyiket tartják a legszentebb térnek a használattal van összefüggésben. A közösség mentális térképe, a búcsú napján még jobban kirajzolódik előttünk, ekkor a vallásos cselekedetek száma is megnövekszik.

---

<sup>2</sup> <http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/hidverok/pocs.html>

## Az idő szakralizációja – Sztaravoda búcsú napja

Egy helyszínt nem csak egy szent jelleggel felruházott tárgy vagy vallásos célú építmény szentelhet fel, hanem az idő, egy esemény is. A Sztaravoda forrás esetében, a búcsú, az ünnep, az, ami plusz jelentéstartalommal ruházza fel a helyet. A hívők ilyenkor más módon használják a teret, mint a hétköznapokban.

A hármasság egysége a búcsú ideje alatt is megfigyelhető. A legkevésbé szent tér ismét a híd és a tisztás előtti rész, ahol a búcsú napján általában az autók parkolnak. Az eggyel beljebb lévő helyszín a tisztás, aminek még nincs akkora jelentősége, mivel a szakrális cselekvéseket nem itt végzik, sőt általában ez az a rész ahol a búcsú profán része zajlik.

*„És akkor a vecsernye után megint egy kis zene, megint egy kis éneklés... ha van egy harmonika, vagy mit tudjam én, egy brácsa... valami, ami adja az ütemet a tánchoz... és akkor az megy. De a harmonika, az egy egész zenekar, ha van kontra és minden, minden az énekléshez. No és az, amikor hallatszik az erdőben az ének... hát tudod milyen szép az?”<sup>3</sup>*

Ha a kegyhely egész területét vesszük figyelembe, ez a rész is többlettartalommal bír a búcsú napján, hiszen az ünnephez tartoznak ezek a profán cselekmények is, más napon vagy időben nem találkozhatunk ezzel, csak ebben az időszakban. Ezt támasztja alá kulcs-adatközlőmtől, Kicsin Radivoj bácsitól vett interjú részlet is, az a zene, énekszó, mely ilyenkor erdőben hallatszik, azért is különleges, mert csak a búcsú ideje alatt hallható.

Az ünnep napján a forrás mellett, a tőle pár méterre lévő kereszt és a délutáni istentiszteletre (vecsernye) felállított oltár jelképezi a legszentebb teret. Az oltárt a forrás melletti vörös-márványból készült kereszt előtt állítják fel.<sup>4</sup> Minden évben még az istentiszteletet megelőzően egy virágokból font koszorút tesznek a keresztre. *„Amikor ott van a vecsernye, akkor szép koszorút tesznek rá, virágból készül. Szegfűből... minél vegyesebb...olyan mezei, inkább olyanok, mint a mezőn, és akkor azt úgy összegyűjtik és*

<sup>3</sup> Interjú Kicsin Radivojjal 2014.04.22-én. Eredeti szöveg: „Posle večernje ona opet svirka i pevanje. Ako ima neka harmonika ili šta ja znam neki brač... samo što daje ritam za-za igru...onda to to ide. A harmonika to je jedan ceo orkestar...to ima ikontra i sve...sve za pevanje. Al to, kad se čuje da je u šumu se peva...znaš kako je lepo to ovaj? „

<sup>4</sup> A keresztet 1810-ben emelte a helyi ortodox hitközség, majd az 1899-es esztendőben felújította. Az alján a következő feliratot olvashatjuk: "Сей крест водрузи благочестиво Восточнија цркве славеносербскоје обчество свјатоандрејскоје дне 29. августа 1810-ог љета." Rögtön ez alatt "Обновљен 1899. год." Ami a fordításban annyit jelent: „Ezt a keresztet emelte az Egyesült Görög-keleti Szerb Szentendrei Hitközség 1810. évi augusztus hó 29. napján. Felújítva 1899. évben.

ügy.”<sup>5</sup>A kereszt feldíszítése, azaz maga a cselekvés is szakralizálhatja a környezetet: azzal, hogy feldíszítik, azt jelzik a hívők, hogy számukra ez a kereszt valami többlet-jelentőséggel bír, az ünnep alkalmával még szebbé, díszesebbé akarják tenni, ami utal egyrészt a kereszt tiszteletére, másrészt „szent” tulajdonságának megerősítését is szolgálja.

A környezetet díszítő illetve előkészítő cselekvések mellett fontos megemlítenünk magának az istentiszteletnek a cselekményét, az időt, amikor a vecsernye zajlik. Ilyenkor a teret úgy használják, mintha templombelső lenne. Az oltár a következőképpen néz ki: a kereszt elé egy fehér terítővel leborított asztalt tesznek, melyen egy vagy két gyertya áll, középen az imakönyv, a lelkész keresztje, a szenteltvíztartó edény és a bazsalikomcsokor található, amivel a pap az istentisztelet végén megáldja az ott lévőket, ezek mellett fontos kellék még a kadionica, azaz a füstölő.

A Sztaravoda búcsú esetében a profán és a szent tér nem különül el olyan látványosan, mint mondjuk egy templomi búcsúnál. Itt nincsenek zárt falak és az ortodox templomok berendezéséhez viszonyítva az oltár, illetve férfi és a női templomrész a konkrét értelemben vett térben nem jelenik meg. Ennek ellenére az istentisztelet megkezdésekor a hívők még is ahhoz hasonlóan helyezkednek el, ahogyan a templomban szoktak. „Az egyik papfeleség, és a másik papfeleség, ugyanúgy...”<sup>6</sup> A pap és a diakónusok az asztal, azaz a szimbolikus oltár előtt állnak, tőlük nem messzire a Javor férfikórus, akik a kántor szerepét töltik be, majd őket követik a férfiak, mögöttük pedig a nők és a gyerekek.

Az ortodox egyház gazdag liturgikus gesztusokban, melyeket a hit megnyilvánulásának, nem nyelvi alapformáinak tartanak. Az istentisztelet alatt a búcsú résztvevői a katolikus hívőkhöz képest például sokkal többet vetnek keresztet. Ez annak a jele, hogy az ember mások előtt megvallja hitét és bensőségesen vesz részt az imában. (Ohme 2001) Az istentisztelet szintén látványos elemei közé tartozik, amikor a vecsernye végén a pap a szenteltvízbe mártott bazsalikomcsokorral a négy égtáj felé

---

<sup>5</sup> Interjú Kicsin Radivojjal 2014.04.22-én. Eredeti szöveg: „I kad imamo tamo večernje, onda lep venac se mete uz to, od cveće se pravi. Od karanfila...i ovi što mešano cveće, kao, kao prirodno, da više cveće kao u prirodu, to je sakupljano tako.”

<sup>6</sup> Interjú Kicsin Radivojjal 2014.04.22-én. Eredeti szöveg: „Popadija jedna, i popadija druga i isto...” – Megjegyzés: a hazai szerb közösségekben a papok feleségeinek kijelölt helye van a templomban, éppen ezért tartottam érdekesnek, hogy a búcsú esetében is ugyanaz az elhelyezkedés figyelhető meg a hívők részéről, mint a templomban.

kereszt alakban megszenteli a helyet és a hívőket, majd a prédikáció végén ezzel a csokorral áldja meg a közösség tagjait.

Véleményem szerint, a liturgikus gesztusrendszer részét képezik az ünnepi imádságok is. Radivoj bácsi, aki a már korábban említett Javor kórus tagja is, így fogalmazott: „*A kórus, amit énekel, azt csak a vecsernyéhez, azt amit a templomban is szokás...ugyan azt. A tropáronok is ugyan azok, a vecsernyét nem lehet másképpen, más tropáronnal, csak ami az.*”<sup>7</sup> Az idézett interjúrészlet is azt támasztja alá, hogy a hívők számára ez a tér az istentisztelet tereként funkcionál, ebből adódóan ugyanazok a szabályszerűségek vonatkoznak a búcsújárókra a Sztaravoda forrás e részén, mint akár templomban.

Az imént leírt liturgikus cselekvések is azt példázzák, hogy az szerb-ortodox hívők számára a forrás térhasználata eltér a többi emberétől, az istentisztelet és a közben lévő cselekmények azt bizonyítják, hogy számukra abban a térben és időben a Sztaravoda más környezetként jelenik meg, elkülönül a tér más részeitől, és kiemelkedik közülük. Ahogyan arra már korábban is utaltam, a búcsújáró közösség térérzékelése a cselekményekkel van összefüggésben. Ha a búcsú időpontját vesszük figyelembe, láthatjuk, hogy a legszentebb tér a körül koncentrálódik, ahol az istentisztelet zajlik, mivel ez az a rész a térben, ahol a legtöbb szakrális cselekmény történik.

A búcsú profán terei közé azokat a helyszíneket sorolhatjuk, ahol az istentisztelet előtt és után "profán jellegű" cselekményeket végeznek a hívők, ez alatt az első két rész (a köztes tér és a küszöb) területét értem. A forrás körüli tisztáson már reggel felállítják a sátrakat, kiteszik az asztalokat és a székeket, felteszik a bográcsot, majd a vecsernye után ezen a helyen mulatnak, táncolnak a hívők. Ez esetben is azt láthatjuk, hogy kettősség jellemzi a Sztaravoda búcsút, a profán és a szent tér szinte egymáshoz kapcsolva jelenik meg, mégis érezhető a különbség a kettő között. A forrás és az istentisztelet terén sosem történik profán cselekmény, a tánc tér nem hajol át a szent térbe, a búcsújáró közösség tagjai nem verik fel a sátraikat, nem telepsznek le a közvetlen közelében.

---

<sup>7</sup> Interjú Kicsin Radivojjal 2014.04.22-én. Eredeti szöveg: „Hor ono što poji tamo za večernje, to obično kao u crvi, isto to je... I tropari su isto to, za večernje nemož drugčije, drugi tropar samo ono što.”

## Összegzés

Az eddigiekben azt próbáltam bemutatni, hogy a térhasználatnak milyen módjai lehetnek egy vallásos ember számára, illetve, hogy az idő (ünnepek) és a vallásos cselekmények milyen módon szakralizálhatják a teret, hogyan változtatják meg a tér minőségét. Láthattuk, hogy a hazai pravoszláv közösség számára hogyan oszlik el a Sztaravoda forrás tere *szent* és *profán* részre, és hogy a búcsú napján e két tér még jobban körülhatárolhatóvá válik az ott történő cselekményeknek köszönhetően. A fentiekben említett hierarchikus rend – a tér részei között – is a térhasználat elve alapján teremődik meg, a hívők a szerint különböztetik meg egymástól a tér legszentebb magját a hozzá vezető úttól, hogy milyen cselekvéseket, legyen az vallásos vagy profán, végeznek az adott helyen.

Ahogy az a szöveg elején is említettem, egy korábbi néprajzi kutatásom adta jelen tanulmányom alapját. Az akkori gyűjtésem elsősorban a búcsújáráshoz kapcsolódó szokáskörre irányult és csak résztémaként foglalkoztam a forrás szent és profán terével, ám ahogyan azt az eddigiekben is próbáltam bemutatni, a témának ebből az irányból való megközelítése is számos újabb értelmezési lehetőségeket rejthet magában.

## Felhasznált irodalom

1. Bartha Elek (2006): Vallási terek szellemi öröksége. HEFOP tananyagfejlesztési program. Debrecen Online:  
<http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Neprajz/112Bartha/Bartha%20Elek.pdf>
2. Mircea, Eliade (1999): A szent és a profán. Európa Könyvkiadó, Budapest
3. Ohme, Heinz (2001): Az ortodox istentisztelet. A szentségek. In: Reinhard Thöle (főszerk). Bevezetés az ortodoxia világába, Kálvin Kiadó, Budapest, 39-88.
4. Pócs Éva (2005): Tér és idő a néphitben. In: Ponticulus Hungaricus XI. 11.  
Online: <http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/hidverok/pocs.html>

## Adatközlők

1. Kulcs-adatközlőm: Kicsin Radivoj bácsi (80 éves) – szentendrei lakos
2. Továbbiak: Dujmov Deján (19 éves) – budapesti lakos

(A többi adatközlőm adatait, kérésüket figyelembe véve nem tenném nyilvánossá.)

Szabó Miklós

## **„Fölsír a hat, de mire mégy?” | Megismerés és igazság problematikája a genocídium példáján keresztül**

„Nincs tehát bizonyosabb, minden többtől függetlenebb és bizonyításra kevésbé szoruló igazság, mint ez, hogy minden, ami a megismerés számára létezik, tehát az egész világ, csak a szubjektumra vonatkozó objektum, a szemlélő szemlélete, egyszóval képzet. Érvényes ez így természetesen a jelenre csakúgy, mint bármi múltra, és bármi jövőre, a legtávolabbira és a közelire egyképp: mert érvényes magára az időre és a térre, amelyben mindez kizárólagosan megkülönböztetődik” (Schopenhauer 2002:33). A modern tudományos módszerek, bár lehetővé tették számunkra, hogy legalábbis elképzeléseink legyenek a megfigyelésünktől függetlenül is létező „valóságról”, de ezek az „igazságok” mégiscsak a képzeteken keresztül válnak megragadhatóvá számunkra, így ez a lassan kétszáz éves megállapítás továbbra is hasznos útjelző tábla, és kényelemben egybecseng Anderson elképzelt közösségek koncepciójával (Anderson 1991), valamint általában a posztmodern antropológia megközelítésmódjával. Ezt a kiindulópontot azonban lényegesen nehezebb a további megismerés eszközzé tenni, mint egyfajta frappáns ars poeticaként leírni. A tőlünk eltérően gondolkodók esetében egyszerűnek tűnik felismerni a hibás pontokat, ahol a képzetek igazsága felfeslik a bizonytalanság cernája mentén. Saját képzeteink már sokkal megátalkodottabban ragaszkodnak valóságosságukhoz. Az alább kifejtett példán keresztül megmutatkozik majd, hogy milyen nehéz feladat egy vélt moralitások, igazságok terhelte kérdéskörben egyáltalán fogalmi kapaszkodókat találni, és mégis milyen nagy jelentősége lehet a „helyesnek” vélt valóságok felszámolásának az emberi létezés megismerésének, akár megjobbításának szempontjából.

Egy tudományterület se nyúl magabiztosan a genocídium témájához. Martin Shuster, a filozófia területére szűkítve a problémát, ennek a bizonytalanságnak két okát látja, melyek megszorításokkal, de legalább elindíthatják az ez irányú gondolkodást más területekre vonatkozólag is. Egyfelől megfigyelhető a téma összetettségéből származtatható önbizalomhiány. Az empiria szorongató hiánya mellett, az etika, a tett, a politika filozófiája mind csak kiragadott példákra képesek reflektálni (Shuster 2010).

„Apró” kérdések ezrei merülnek fel, melyek mind teljes joggal igénylik a pontos fogalmi meghatározást, mint megannyi elengedhetetlen előfeltétele a „nagy” kérdés tisztázásának. Másfelől lehetségesnek tartja, hogy a filozófusok jelentős része egyszerűen nem lát partikuláris problémát a genocídiummal kapcsolatban. Ezt látszik alátámasztani Adam Morton munkája a „gonoszságról”, mely a genocídiumot egyszerűen az atrocitás egyik példajaként használja, mint olyan eseményt, mely bár méretében, hatásában igen, de lényegében nem tér el a „gonoszság” más formáitól (Morton 2004). Márpedig ez a megközelítés hallgatólagosan megegyezteteti a „gonosz” megértését a genocídium megértésével. Ezt a gondolatmenetet követve csábítóan kínálják magukat a megértési kísérletek, melyek a rasszizmust, a gyilkosságot, az elnyomást tennék meg kiindulópontnak, lévén ezek szintén magukba foglalják a genocídium témájának egy részét, de hasonlóan a „gonoszság” esetéhez, megint megkerülnék a probléma lényegét. Elmondható tehát, hogy a genocídium témája egyszerre túl egyszerű és túl bonyolult.

Egy másik megközelítés, mely megszólítja a genocídiumot, de nem kezeli azt partikuláris problémaként, és inkább valamely mélyebben fekvő zavar reprezentánsaként tekint rá, Robert B. Pippin munkájában érhető tetten. Meglátása szerint Heidegger a Holokausztot (és vélhetően más genocídiumokat is) a mélyben uralkodó nihilizmus megtestesülésének tekinti (Pippin 1999), ami „önmaga” pusztán a lét történelmi sorsának (Seingeschick) egy lépcsőfoka. A genocídium megközelíthető egy alapvető filozófiai probléma példajaként vagy illusztrációjaként. Például rákérdezhetünk a morális felelősség pontos változóira, és aztán hivatkozhatunk egy egyedi esetre egy adott genocídiumon belül, vélhetőleg feltárva a morális felelősség valamely jellegét. Az ilyenfajta megközelítésben lényegtelenné válik, hogy mely genocídiumról beszélünk, ahogyan az elkövetők és áldozatok személye is. Miközben ez morálisan akár problematikus, akár nem a genocídium fogalmi tanulmányozása szempontjából, a benne rejlő valódi hibalehetőség az, hogy nem teremti meg a tényleges betekintés lehetőségét, illetve nem jobban, mint a gyilkosságról folyó értekezés az öngyilkosság okaiba.

A téma felé fordulók a genocídium vizsgálatok a második világháború genocídiumaira, specifikusan a náci által elkövetett genocídiumra szűkítik figyelmüket. Ez a megközelítés nem elítélhető, racionális döntés az esemény kulturális közelsége, dokumentáltsága és feldolgozottsága okán. Ugyanakkor kettős veszélyt hordoz magában (Shuster 2010). Egyrészt azt a téves következtetést erősítheti, hogy a náci által elkövetett genocídiummal kapcsolatos megállapítások egyszersmind minden más



genocídiumra is vonatkoztathatóak, másfelől a genocídiumok fontossági sorrendbe állíthatóságának tévképzetét keltheti a témához felszínesen közeledőkben.

Mindezen problémák után, a gondolatmenet végpontjaként ott vár a genocídiummal kapcsolatos egyik alapvető kérdés: Szándékoltan visznek-e véghez az elkövetők gonoszságot? Más szóval: Az elkövetők tudatosan gonoszságot akarnak-e elkövetni, avagy, legalább saját megközelítésük szerint, a jó érdekében cselekszenek? Ehhez elidegeníthetetlenül kapcsolódik a kérdés: Mit gondolnak az elkövetők az áldozataikról? Lehetséges lenne ténylegesen nem emberként tekinteni fajunk tagjaira? Avagy a cselekedet legyen bármilyen „embertelen”, alapvetően mégis feltételezik alanyának „emberi” mivoltát?

Ugyanitt felmerül a szándék problematikája is. Mennyiben lehetséges a bekövetkezést megelőzően elkülöníteni a szándékot a cselekménytől? Egy cselekmény megértése az aktus magyarázatának függvénye, ilyen módon egy partikuláris cselekményre több helytálló magyarázat is születhet (Davidson 2001). Vagyis a magyarázat függvényében egy cselekmény szándékolt és szándékolatlan is lehet. Ezáltal az aktuson túllépve maga a magyarázat is vizsgálat tárgyává kell, hogy váljon. Sőt lehetséges, hogy leginkább a magyarázat vizsgálata kívánatos.

Ugyanakkor maga a cselekvésről kialakított magyarázat is cselekvés természetű kell, hogy legyen. Márpedig Gehlen álláspontja szerint a cselekvés hozza létre, és alakítja az embert. Ráadásul ez az egyetlen eszköze szerkezeti hiányosságaival szemben, és a létbiztonság érzetének kialakítására. Az ember ugyanis védtelen, Nietzsche szavaival „félresikerült állat” (Wulf 2007:59), mely hiányosságát csak cselekvéssel képes áthidalni. Az ember „természetes” állapota a hiány és az ebből következő veszélyeztetettség érzete, mellyel szemben a cselekvésen keresztül létrehozott konstrukciókban keresi a biztonságot. Ugyanakkor a létrejött konstrukciók egyben meghatározzák magát a cselekvést is azáltal, hogy az ilyen módon életre hívott intézmények adják annak közegét (Gehlen 1976). Amennyiben legalább feltételezzük, hogy ennek a hiánynak a kitöltése meghatározó az emberi cselekvésre nézve, kénytelenek vagyunk az ok, és nem az okozat feltárására törekedni, ilyen módon a hiány és semmi határán keresni a gondolati betörésre alkalmas pontot.

Minden probléma végén a megragadhatatlannal találkozunk. Az antropológia problémás kapcsolatot ápol a halállal, hiszen érdeklődésének középpontjában az ember, tágabb értelemben az emberi test áll. Ez a test, ha eleven létező is, csak abban az esetben válik értelmezhetővé, ha más élők veszik körbe, akikkel valamilyen kölcsönhatásba kerülhet. A halál evolucionista megközelítése, bár érthetővé teszi annak elkerülhetetlenségét, tehát az alkalmatlan példányok elhullása, még ha tragikus is az egyed szintjén, hosszú távon a faj érdekét szolgálja, de ez a megállapítás minden szükségszerű kegyetlenségével sem visz közelebb minket az ember és halál viszonyának feltárásához (Wulf 2007). Az emberi faj fejlődése, mely sikerességével egyedülálló az állatvilágban, némi önteltséggel, de tekinthető az intelligencia történetének. Abban az értelemben mindenképpen, hogy elménk nem csak rácsodálkozik a minket körülvevő világra, de értelmezi, reflektál is rá, valamint megosztja, és dokumentálja is mindezt. A barlangrajzok, csontfaragványok tanúsága szerint már kezdettől fogva él ez az igény. Ha ilyen módon az emberiség történetén keresztül a tudat fejlődéséről beszélünk, az talán éppen a halállal, és nem a születéssel veszi kezdetét. Ebben a fogalmi keretben pedig akaratlanul is elválik az ember biológiai létezése a tudatától. Valamilyen módon, rendszertani besorolástól függetlenül, minden állat biztosítja utódai életben maradását legalább életük legelső szakaszában. Cselekedetük akár tudattalan is lehet, ezért a miénkhez mérhető intelligencia jelének nem az utódok gondozását, hanem azt tekintjük, mikor a tudatos gyászt véljük felfedezni. Az elhullott társaikat ágakkal betakaró vagy táplálni próbáló elefántokat, a haldokló társaikat kétségbeesetten felszínen tartani igyekvő ceteket megőrkítő képsorok azok, melyek leginkább kivívják együttérzésünket, és megerősítenek minket abban az érzésben, hogy osztozunk másokkal a létezés tudatában, ezáltal a halandóság élményében.

Az ember mint önálló létező története metafizikai szinten sem a teremtéssel, a születéssel kezdődik, hanem az ősbűnnel, az első határátlépéssel, a kiűzetéssel, a halandósággal. A tudatos létezés, az önrendelkezés együtt jár halandóságunk, nyomorúságunk, az egyedüllét tudatával. Amennyiben elfogadjuk az elméletet, hogy a szüléssel járó fájdalom a felegyenesedés, a halál tudata pedig – mely lehetővé tette a jövőről alkotott elképzelés kialakulását – a homloklebenyek fejlődésének következménye, akkor teremtett közegünkben történő kiűzetésünk mítoszai is újabb értelmezési keretet kapnak (Sagan 2008). Az emberi intelligencia első traumatikus felismerése, hogy léte fájdalmas, nehézségekkel teli, elkerülhetetlenül véges, talán éppen

egy halott társuk teteme fölött fogalmazódott meg. Amennyiben feltételezzük, hogy létezett a kognitív szikrának ez az első pillanata, úgy kétségtelenül nevezhetnénk kiűzetésünknek, és az emberi kultúra első lépésének. Az Éden időtlen gondtalansága egy másodperc alatt veszett oda. A vég teljes, sötét rögválóságával nehezedhetett a pillanatra, melyben a halál a kilépés pontjaként fogalmazódott meg. E ponton keresztül a személy, a szó minden értelmében, átlépte az általa ismert világ határait. A felismerés megválaszolhatatlan kérdések egész sorát indította el, melyek szükségszerűen rugaszkodtak el a pillanatnyi létezés szükségleteitől. Ettől a régmúltban szimbolikusan kitűzött ponttól kezdve az emberi élet időbelisége és mulandósága a gondolkodás középpontjává vált. Pascal szavaival „... a nem létet a nincs, nem pedig a lét felől gondoljuk el... a gondolkodás nem tud nem gondolni a nincsrre” (Hermann 1997:28). Wulf értelmezésében ez annyit tesz, hogy a gondolkodásnak meg kell ragadnia valamit, a halál viszont nem valami, amit meg lehetne ragadni (Wulf 2007). Vagyis miközben az emberi gondolat megbukik a halálon és a nincs nemlétén, feltörhetetlen örök problémaként folytonosan jelen van, és folytonos mozgásban tartja azt. „A halál tehát nem érinti sem az élőket, sem a holtakat, mivel az élőknél nincs jelen, a halottak már nincsenek” - tartja Epikurosz (Epikurosz 1958:128). Vigasza csupán az egyén szintjén kínál megoldást, aki teljes elkülönülésben, nem gondolva a jövőbeli halálra, megnyugodhat, és a néha rá törő félelmet elnyomhatja, csak az elkerülhetetlen vég pillanatában szembesülve vele. Csakhogy az emberek közösségekben élnek, nem egy időben lépnek ki a létezésből, így folytonosan tanúi mások halálának, melyen keresztül szembesülnek saját halandóságukkal. Aki állt már halott felett, ismeri az érzést, melyből hiányzik a béke, a látványt kitöltő nemlétet nyugtalan vibrálás lengi be, és nem enyhíti semmilyen magyarázat. „A Halál nem szükségszerű, semmilyen történetnek se a beteljesülése, szó szerint a semi”. (Hermann 1998:32)

A halállal kialakított viszonyban újabb korlátot képez, hogy lehetetlen bármiféle megfigyelés, mely túllép a hozzá kapcsolódó fiziológiai folyamatok leírásán. Bármely ezeken túlmutató következtetés a metafizika területére téved. A halál utáni élet, az újjászületés, még a biológiai véggel járó teljes megsemmisülés is egyaránt bizonyíthatatlan fantazmagóriák. Ami tudományosan bizonyosnak tűnik, hogy a Homo Sapiens már korai fejlődési szakaszaiban is gondoskodott halottairól. A temetkezési rítusok nyomai már háromezrézer évvel ezelőtt, az alsó paleolit korszakban megjelentek. A neandervölgyi ember temetkezési helyeinek feltárásakor pollenréteget

találtak a test fölött (Sagan 2008), ami arra enged következtetni, hogy nem csak elhantolták a testet, de virágágyra is fektették. Ha el is kerüljük a korai vallásosságra irányuló messzemenő következtetéseket, akkor is bizonyos, hogy többről van szó, mint a tetemtől való egyszerű megszabadulástól. A halottakkal és rajtuk keresztül a halállal való hosszú távú törődés viszont teljesen egyedi módon emberi. Ez a viszonyulás szükségszerűen része minden jelenleg létező és valaha létezett emberi kultúrának. Hiszen minden emberi társulásnak alapvető feladata, hogy önmaga fenntartása érdekében folyamatosságot teremtsen egyének és nemzedékek között. Minden kultúra lehetőséget teremt egyén és közössége számára, hogy szabályozott keretek között kialakítson egy viszonyrendszert a halállal, gondolkozzék róla, és rítusokon keresztül foglalkozzon vele.

Kutatói oldalra fordítva egy rituálisan megélt viszonyrendszer elemzésének segítségével tekinthetünk a halálra. Ahogy Szindbád mondja Huszárik Zoltán filmjében (1971) „A halálnak nincs fénye, sem árnyéka, de van valami rozmaring szaga.” Az emberi létezés végének vizsgálata tehát szinte lehetetlen, lévén, hogy megragadhatatlan, teljesen láthatatlan, de ebben a képlékenységében is megérezhető valami, ami folytonosan kíséri. Az ember halandóságával folytatott párbeszéde az, ami megfigyelésünk tárgyát képezheti. Ez az a „rozmaring illat”, amin keresztül megkísérelhetjük megtapasztalni azt, ami a szó legszorosabb értelmében nincs.

Az ember halandóságával folytatott harcában is a cselekvés, elsősorban a kognitív cselekvés fontossága kiugró. Descartes filozófiájának alapmondata is emlékeztet minket a gondolkodás teremtő jellegére. „Bizonyos, hogy én voltam, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről” (Descartes 1994:34). A cselekvés kénytelen a gondolathoz kötődni, kiváltképp, ha maradandó eredménnyel kíván járni. A megosztott és irányított emlékezés megteremtése pedig egy olyan cselekvés, mellyel hatékonyabban képes fajunk szembeszegülni az elmúlással. A cselekvésnek ezen képessége még a halál okozásánál is jelentősebb. Magára az élet elvételének pillanatára is értelmezhető a halál közelségében tapasztalható bizonytalanság. Ez az aktus is a társadalom által kialakított szabályrendszeren keresztül élhető meg, és a tett valósága az azt magába építő közösségi emlékezeten keresztül konstruálódik. Ennek jelentősége a mítoszok példáján keresztül ragadható meg. Lévén az emlékezés akkor töltődik fel jelentéssel, ha az átadásra, átélésre kerül, a mítosz, a szó hétköznapi értelmében, nem „kitaláció”, sokkal inkább egy cselekvés. A kultúra, melyben elmesélik őket, tudja, hogy annak a

viszonyrendszernek a teljes ábrázolására szolgálnak, mely életük minden területére kihat. Az egyén megtudhatja, milyen a világ, amelyben él, miért vált olyanná, és milyen benne az ember, miként kell viselkednie, és miként jár el morálisan kritikus pillanatokban. Ezeken keresztül tanulható meg, hogy az adott kultúra keretei között kit ölhet vagy kímélhet meg, és miként élhet együtt ezekkel a döntésekkel. Kerényi igen bölcsen utasítja el azt a téves felvetést, hogy a hőrostörténetek régi mesék fejlesztett, aktualizált verziói lennének, ami a történeti háttér ismerete nélkül is nyilvánvaló. A mese a közösségben tudatosan nem valóságos, hanem morális mondanivalójú történet, melynek tanúságai fontosak, de nem festenek totális képet létezésükről. Ebben az értelemben, vagyis a mítoszt az ember felől közelítve, válik igazán értelmezhetővé. Kerényi azon állítása, hogy a hőroszokkal nem járunk el igazságosan, ha bizonyítjuk történelmi mivoltukat (Kerényi 1977), hiszen a történetet újra és újra megjelenítő rítusokon keresztül az istenek és hőroszok a jogos elválasztás ellenére is egyazon teret népesítik be. A történet belső kronológiájának kezelése szempontjából igaza van Kerényinek abban, hogy a hőrosztörténetek elválnak az isteni történetek első korszakától, melyek az idő előtti időben játszódnak, és tetteik „történeti időben” vagy szoros közelében kapnak helyet. Ugyanakkor a mítosz belső, totális logikájában ez az elválasztás szükségtelen. Tekintve, hogy mindkettő egy és ugyanazon totális valóság megformálására és magyarázatára szolgál. Az antropológiai megközelítésben nem tekinthetünk el attól a Malinowski által is lefektetett alapelvtől, hogy a mítosz olyan integráns része a társadalmi életnek, mely szakrális alátámasztását adja egy közösség gondolatvilágának (Malinowski 1954). Vagyis a mítoszok olyan meghatározó részét képezik egy embercsoport tanult hagyományainak és életmódjának, hogy maguk sem érthetőek meg az eredeti társadalmi környezet nélkül. A mítosz tehát nem egy része a kultúrának, alapvetően átszövi azt, állandóan jelen van, és szabályozza az élet minden mozzanatát. Ez termékeny értelmezési keretet biztosít a téma vizsgálatára. A mítosz a vele élő kultúrát átszövő teljessége révén, akár még jobb híján is, kiinduló pontja lehet egy máshogy meg nem értethető gondolati rendszerbe való bepillantásnak. Emellett, vagy sokkal inkább, a mítoszok fennmaradása és velünk élése okán, különösen, hogy a mai nyugati társadalmak kultúrájában előkelő fontossággal bír az antikvitásra történő hivatkozás, átfogó képet kaphatunk az emberi létezés alapvető problémáiról és a válaszokról, melyek elkísérnek minket. Ezek a mítoszok az újramesélés, újraértelmezés, újra átélés kölcsönhatása révén már hozzánk is tartoznak. Átszövik, meghatározzák, és

ebből fakadóan tartalmazzák is közösen konstruált valóságunkat. Ilyen értelemben a jelenbe kényszerített kultúra eszközei az elmúlással folytatott küzdelemben. A halált legyőzi az emlékezet, és a mitikus ködben örökké él az emlékezet teremtőinek kulturális teljessége. „Az ember a maga szötte hálójában vergődő állat, és ez a háló a kultúra” (Geertz 1973:32). Megállapítása ebben az esetben is helytálló. Miközben azt gondolhatnánk, hogy a mítoszok értelmezésekor meghatározott keretek korlátozzák megismerésünket, valójában ez a vergődés lehetővé teszi, hogy a jelenre érvényes következtetéseket vonjunk le, és ezáltal jobb képet kapjunk arról, hogy milyen az ember, milyen kapcsolatban áll saját legbelsőbb mozgatóival, köztük a halandósággal, és minként lesz úrrá a folyvást követő halálfélelmen. A mítosz, bár mindig a jelenben válik értelmezhetővé, így elválik születésének pillanatától, de mégis magában hordoz valamit a létrehozó kultúra lényegéből, ami bizonyos módon halhatatlanságot kölcsönöz annak. „Aki uralja a múltat, uralja a jövőt is. Aki uralja a jelent, uralja a múltat is.” (Orwell 1961:40). A klasszikus idézet kultúrtörténeti kiforgatásával beláthatjuk, hogy a velünk élő mítosz, bár eredeti formájában talán nem a mi kultúránké volt, hatott jelenlegi formájának kialakulására, és most már elidegeníthetetlen részét képezi. Meghatározza világunkról alkotott képünket, ezáltal saját modernitásunkon keresztül fogalmazódik újra a múlt, melyből származtatjuk. Így példázva, miként jelenik meg általa a totális valóság, és benne az ember létezésének mozdíthatatlan magja.

Az emlékezetre, az elmúlásra és a túlélésre hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mintha időben elválaszthatóak lennének. Az emlékezet és a történetírás az objektív igazságban, míg a mítosz, a maga megkérdőjelezhetetlen totális valóságával, a múlt képzetében tanyázik. Azonban ez nem helytálló és nem is igazságos megközelítés. A jelen eseményei, amennyiben feldolgozhatatlanul közel kerülnek a megragadhatatlan semmi határához, azonnal az emlékezet és a mitizálás bizonytalan ködébe menekülnek. Ezt tetézi az eseményekhez fűződő kapcsolatok sokfélesége. Az emberi együttélés szélesebb valóságát meghatározó eseményeknek igen kevesen lehetnek csak közvetlen résztvevői. Mindenki más számára már csak az esemény konstrukciója hozzáférhető, és mivel ők alkotják a többséget, ez az igazságértelmezés szükségszerűen visszahat az elsődleges tapasztalatokkal rendelkezőkre is. A mítosz, minden más tulajdonsága mellett, elsősorban biztonságot jelent. Mivel magában foglalja a totális valóságot, az ember egyetlen biztos menedékét adja, amennyiben konstrukcióinak alapjai remegni

kezdenek. Miközben igaz, hogy az emlékezet olyan módú kódolása, melyben tisztázódik a tapasztalt valóságban betöltött szerepünk, átlendíthet minket a létezés végességének és magányosságának érzetén. Ez a mitizálás a genocídiumok emlékezetében is felismerhető. Nem véletlen, hogy amikor a genocídiumnak minősülő történelmi események prezentációjáról van szó, különösen vitatott szituációkban, mint amilyen az örmény genocídium, az esemény jelentőségének és genocídium mivoltának elismerésében ellenérdekelt felek minden esetben a történelem tényszerű és szigorú értelmezése mellett fognak kiállni. Természetesen azon tények mellett, melyek az adott autoritások és lakosság felelősségét relativizálják. Vagy olyan módon értelmezik az események körüli szélesebb történelmi realitásokat, hogy azok elveszítsék rendkívüliségüket. Az örmény példánál maradva, az első világháborúhoz kapcsolva az események szándékoltsága kérdőjeleződik meg, így tartva a genocídium fogalmi keretén kívül azokat. Más esetekben, mint amilyen a Holokauszt, ahol a kulturális keret és a témához köthető bizonyítékok konvergenciája nem enged teret az események megkérdőjelezésnek, a mitizálás más szerepet kap. Egyfelől az elkövetés, a bűnrészesség és be nem avatkozás terhelte társadalmakban a tényleges elkövetők egyfajta metafizikai szintre emelése, azok elkülönítése nem csak az adott kultúrától, de az egész emberiségtől. Az elmebetegség, a szakrális gonoszság ember alatti, de mindenképpen azon kívüli megtestesítői képében lehetséges az eseményekkel szembenézni anélkül, hogy tényleges viszonyt kellene kialakítani az azzal. Az áldozatok szakralizálása, haláluk egyfajta áldozati értelmezése, ha úgy tetszik héroszi magasságba emelése pedig a gyászolók és túlélők számára teremti meg a kultúra keretein belüli létezés lehetőségét. Minden esetben az erőszak körül szerveződő emlékezet és annak minden formája, univerzálisan a szembenézéssel ellentétes mozgások, melyek távol tartanak minket a megmásíthatatlan emberi természet felismerésétől és a ténytől, hogy mindannyian potenciális elkövetők és áldozatok vagyunk. Az események esztétizálása a fentiek értelmében „természetes” folyamatnak is tekinthető. Ugyanakkor téves az a következtetés, hogy ezen „természetességénél” fogva nem rendelkezik árnyoldalakkal. Éppen ellenkezőleg, hatásai legalább olyan kártékonyak lehetnek, mint maga az esemény, mely feldolgozásának eszközeként életre hívták.

A metodológiai, fogalmi és etikai problémák ellenére, vagy éppen ezek okán, a népiértés izgatja a képzeletet, megmozgatja azt. Elsősorban számokkal. Csak a huszadik

században hatvanötezer herero, egymillió örmény, hatmillió ukrán, hatmillió zsidó, hárommillió bangladeshi, egymillió indonéz, százezer hutu, kétmillió kambodzsai, kétszázezer guatemalai, nyolcászázezer tutsi és velük szimpatizáló hutu... és óslakosok megszámlálhatatlan, és feljegyzetlen csoportjai (O'Neill – Hinton 2009). A modernitásban élve tisztában vagyunk a genocídium realitásával, mégis megrökönyödünk a ránk zúduló képektől és számoktól. A kerítések túloldaláról ránk bámuló szemek, gödrökbe hányt testek képe kísért minket, és ezért ezt minden percben igyekszünk eltávolítani magunktól.

Automatikusan és általánosan felmerülő kérdések tucatjain keresztül érintkezünk vele. Miképpen történhetett ez meg? Mi visz rá valakit, hogy ilyet elkövessen? Milyen érzés lenne, ha velünk történne meg? Miként tudják a történeteket feldolgozni az áldozatok? Miért történik meg újra és újra?

A meghatározás már önmagában problematikus. Magával a fogalommal Raphael Lemkin állt elő: „különböző cselekmények összehangolt terve, mely egy nemzeti csoport életének alapköveinek elpusztítására törekszik, azzal a céllal, hogy magát a csoportot megsemmisítse” (Lemkin 1944:79). Két évvel később az Egyesült Nemzetek Közgyűlése elfogadta a 96-I határozatot, mely úgy fogalmaz: „a genocídium egy teljes emberi csoport élethez való jogának a megtagadása, mint ahogy a gyilkosság egy egyén élethez való jogának megtagadása... A genocídium bűncselekményének számos esete megtörtént, mikor faji, vallási, politikai és más csoportokat részben vagy egészben elpusztítottak.” (Kuper 1981:23) Végül 1948-ban törvényerejű rendeletté vált a 96-1 határozat, a genocídiumot a szövegben úgy határozva meg, mint: „cselekmények, melyeket azzal a szándékkal követnek el, hogy részben vagy egészben elpusztítsanak nemzeti, etnikai, faji, vagy vallási csoportot” (O'Neill – Hinton 2009:15). A koncepció továbbra is magában foglalta az elkövetési módok között a gyilkosságot, a súlyos testi vagy lelki károkozást, vagy az olyan életkörülmények kialakítását, melynek célja a csoport tagjainak elpusztítása, a születésszám mesterséges csökkentése vagy a teherbe esés megakadályozása, valamint a gyermekek erőszakos áthelyezése egy másik csoportba. Ez kétségtelenül embertelen tetteket von a büntethetőség körébe, mégse azonos Lemkin eredeti elképzelésével. A határozat szövegezésén két évig tárgyaltak a delegáltak. A nemzeti, etnikai, faji és vallási csoportok bekerültek a felsorolásba, míg mások kimaradtak. Mint például a gazdasági vagy a politikai, világnézeti csoportok. Ez számos okkal magyarázható. Koncepciózus megközelítés, mely szerint bizonyos csoportok



természetükből adódóan nem maradandóak, így nincs helyük a felsorolásban, és pragmatikus okok is, hiszen az államok igyekeztek elkerülni, hogy túlságosan beleszólhassanak belügyeikbe.

A Tengelyhatalmak Uralma a Megszállt Európában című könyvében Lemkin az ott végbemenő genocídiumról úgy ír, mint aminek: politikai, társadalmi, kulturális, gazdasági, biológiai, fizikai, vallási és morális technikái voltak (Lemkin 1944). Miközben a fizikai megsemmisülés bekerült a szövegezésbe, a kulturális genocídium fogalma kimaradt.

Lemkin meghatározása szerint kulturális genocídiumnak minősül: a nyelvhasználat, tradicionális szocializációs szokások, művészi önkifejezési formák, rituális gyakorlatok, társadalmi intézmények korlátozása vagy betiltása.

Az 1948-as Törvényerejű Rendelet a Népiirtás Büntetétének Megelőzése és Megbüntetése Tárgyában szövegezői a tervezet ezen részét kitörölték a végleges változathoz konceptuális és jogi megfontolások alapján. Arra hivatkozva, hogy a kulturális genocídiumot már tiltja a nemzetközi jog, és ennek háttérében főleg pragmatikus okoknál fogva, hiszen bármely gyarmathatalom joggal tarthatott attól, hogy kulturális genocídium elkövetésével vádolhatják. Hasonló vitákat váltott ki a „indok” és a „szándék” vagy a pusztítás mértéke és a kiszabható büntetés kérdése is. Be kell látni, hogy egy erősen átpolitizált környezetben született a genocídium jogi definíciója. Ami végül a szövegbe bevett és kihagyott tényállások, az atrocitások morális fokozatosságának kérdéséhez vezetett. A genocídium realitása nem azonos a jogi realitásával. A népiirtásokkal kapcsolatos diskurzusokban bizonyos csoportok privilegizálása és mások elhallgattatása az igazság és valóság kérdéseire irányítják a figyelmünket. A genocídiumokat övező verbális küzdelmek, diskurzusok, az ezek középpontjában álló vitatott részletek azok, amiket megvizsgálva megláthatjuk, hogy a kegyetlenségekre miképpen emlékezünk, és emlékeink miként kötődnek az igazság konstruálásához.

A genocídium igazsághoz, emlékezethez és reprezentációhoz fűződő kapcsolata megmutatja, hogy a népiirtásról, igazságról, emlékezetről és reprezentációról folytatott társadalmi dráma milyen módon kapcsolódik össze. Felmerül a kérdés, hogy mi történik az emberekkel és közösségekkel a népiirtást követően. Miként emlékeznek meg az eseményekről egyéni és közösségi szinten? Az egyéni és társadalmi tapasztalatok hol találkoznak, és hol térnek el az igazság objektivitásától? Miként igyekeznek a népiirtást

követően államok egy monolitikus igazságot létrehozni? Miként változik a múlt reprezentációja az igazság nézőpontjának változása függvényében? Az igazság változik, nem csak idővel, de annak forrása alapján is, legyen az elkövetőé, áldozaté, tanúé, tisztségviselőé, íróé, aktivistáé, jogászé, újságíróé vagy etnográfusé. Mik az episztemológiai, morális, etikai és empirikus akadályok, melyeken a kutatók fennakadhatnak egy genocídium utáni kontextusban? Társadalmilag és történetileg beágyazott gyakorlatokon keresztül konstruálódik a genocídiumot követő kontextus, és ezek a gyakorlatok legjobban empirikus közelségből figyelhetőek meg. Hogy néznek ki a genocídiumot követő közösségekben ezek a gyakorlatok, ahol a trauma, a bánat, a félelem, a hatalom és az állami irányítás határozza meg a keretet, melyben a túlélőknek és az elkövetőknek egyaránt élnie kell?

A genocídiumok igazsága gyakran válik a hatalom és irányítás eszközévé, mely birtoklásáért politikusok, aktivisták, a nemzetközi közösség birkóznak (O'Neill-Hinton 2009). Visszaigazolva, összeütköztetve különböző reprezentációkat, melyeket áldozatok, tanúk, szemlélők és elkövetők, gyakran fragmentált és ellentmondó emlékekből állítanak össze. Miközben a kutatók el tudják különíteni az igazságot, az emlékezetet és a reprezentációt az analitikus tisztaság kedvéért, az ezt napi szinten megélő közösség életében ez már kevésbé tekinthető problémamentesnek.

Ez a konceptuális bizonytalanság akkor válik különösen problémássá, mikor valaki pontosan szeretné meghatározni, hogyan, miért és mikor történtek bizonyos események. A tétek magasak, hiszen különböző személyek, csoportok, kormányok és szervezetek versenyeznek a múlt felvázolásának narratívájáért, mely végső soron legitimálja törekvéseiket, összekapcsolja őket az igazság konstrukciójával, megerősíti vagy elveti jogukat a jóvátételre vagy a morális felháborodásra. Az emlékezet hivatalos felépítményének birtoklásából származik az autoritás azon képessége, hogy elismerjen vagy megtagadjon emlékeket, tapasztalatokat, szenvedéseket, és veszteségeket.

Miközben el kell ismerni, hogy vizsgálóbizottságok, bíróságok tettei, döntései fontosak azon csoportok számára, akik atrocitásoknak voltak kitéve, küzdelmeik és eredményeik elismerésre méltóak, a genocídiumok egyedi vizsgálata rávilágít az elkerülhetetlenül létező szürke zónákra, melyek (mondhatni szükségszerűen) kimaradnak ezekből a hivatalos számadásokból.

Guatemalában 1960-ban kezdődött a harminchat éves polgárháború, mikor a katonatisztek „nacionalista” felkelése megbukott, és hivatalosan 1996-ban ért véget, az

ellenállók és a katonaság által kölcsönösen elismert békeszerződéssel, melyet Guatemalavárosban írtak alá. A háború gyökerét azonban 1954-ben kell keresni, az USA által támogatott puccsban, ami megdöntötte a demokratikusan választott kormány hatalmát. Jacobo Arbenz elnök földosztási tervezete ugyanis veszélyeztette Guatemala legnagyobb földbirtokosának, az amerikai kézben lévő Egyesült Gyümölcs Vállalat érdekeit. A hidegháborús helyzetből fakadó lehetőségeket kihasználva, a kommunizmus latin-amerikai terjedésének veszélyeire hivatkozva, az USA beavatkozott. A destabilizációt követő, egymást váltó új kormányok egyre militánsabbak lettek, válaszként pedig ellenállási mozgalmak szerveződtek. A konfliktus kezdetén a törésvonal az osztálykülönbségekből fakadó ellentétek köré szerveződött. Az 1960-as években azonban a maja közösségeket is integrálták az ellenállásba, melyeket korábban az ellenálló erők se ismertek el a guatemalai társadalom egyenlő tagjaiként. Az önszerveződés, egyenlő földhasználati feltételek és az döntéshozásban történő demokratikus részvétel joga vált a konfliktus fő elvi háttérévé. A következő húsz évet a kormány radikális katonai válaszlépései határozták meg, különösen 1978 és 1982 között. A hadsereg „felperzselt föld” taktikája egész közösségek eltüntetését, áttelepítését, tömegmészárlásokat, az élhető körülmények felszámolását ötvözte, és lényegében, de kimondatlanul, a maja populáció megsemmisítését célozta. A katonai akciók összességét később genocídiumnak minősítették. Végül, a hidegháborús feszültség enyhülésével, a nyolcvanas évek közepére a szisztematikusan és tömegesen végrehajtott emberi jogi sérelmek felkeltették a nemzetközi közvélemény figyelmét. Ez az új nemzetközi hangulat arra kényszerítette a kormányzatot, hogy megváltoztassa stratégiáját, lévén gazdasági megmaradása továbbra is a nemzetközi segélyekhez kötődött. Az általános amnézia védőburka alatt a hadsereg mellett lassan működni kezdett egy civil politikai vezetés is, de a főváros védett politikai életterén kívül tovább folytatódhatott a katonai vezetés korábbi gyakorlata. A további visszaélések ellenére az 1986-ban elkezdődött békefolyamat végül az ENSZ által vezetett 1994 és 1996 közötti béketárgyalásokban célt ért (O'Neill-Hinton 2009). Az Oszlói Megállapodás, melyet 1994-ben írtak alá, kezdeményezte a Commission for Historical Clarification (CEH) program felállítását, mely az emberi jogi sérelmeket volt hivatott felderíteni, és ajánlásokat tenni a béke fenntartására. Ezzel egy időben a Római Katolikus Egyház Emberi Jogokért Felelős Érseki Hivatala (ODHA), a CEH mintájára saját tényfeltáró akciót indított: a Történelmi Emlékezet Visszaszerzése Programot (REMHI). Ennek a

katolikus hitelveken alapuló bizottságnak célja a guatemalai konfliktus történelmi tényeinek feltárása, az igazságszolgáltatás és megbékítés alapjának megteremtése volt. Bár két különálló programként működtek, meglepően hasonló eredményekre jutottak. A CEH megállapította, hogy több mint kétszázezer ember halt meg vagy tűnt el a fegyveres konfliktus következtében, mely személyi veszteség 80%-ban a maja lakosságot sújtotta. A másik megállapítás az volt, hogy az emberi jogok megsértésének 93%-át az állam követte el. A Genocídium Egyezmény fényében mindkét jelentés megállapította, hogy Guatemala kormánya genocídiumot követett el a maja lakosság ellen. Ennek ellenére a mai napig vitás, hogy a polgárháború egyes szakaszai ténylegesen genocídiumnak minősíthetőek-e. A CEH eredményei ebben az esetben nem is azzal a céllal kerültek elő, hogy minden kétséget kizáróan megbizonyosodjunk a genocídium bekövetkeztéről. Sokkal fontosabb annak a ténye, hogy mindkét tényfeltáró program ezt állapította meg, rendkívül sok adatot gyűjtött össze, elemzett, szerkesztett, és publikált, melyek látszólag emberi jogi sérelmek történetét tárják elénk.

A jelentések szövegelemzése például rávilágít, hogy mindkét program keresztény szerkezet alapján épül fel (O'Neill 2005). A CEH, szekuláris működése ellenére, a jelentésében feltűnően vallásos képeket alkalmaz. Erős szimbolikával jelenik meg a tanúságtévő egyén, aki a megbékélés felé vezető lépésként vall magára. Ez a személy a genocídiumot mint egy bűnbeesés történetet meséli el, annak minden stációjával, végén a bűnbánaton keresztül megélhető felszabadulással.

A REMHI jelentése pedig a genocídiumot egy szentséges pillanatként ábrázolja, melyben analógiába került Guatemala közösségi felépítménye Jézus Krisztus szenvedő testével. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy ünnepélyesnek tüntetné fel azt, pusztán a passió-történetet a genocídium eseményeihez kapcsolja, vallásos jelentést társítva tettekhez, és így kötve azt egy elmondható, megérthető, és feldolgozható narratívához. „A mélységes szenvedés ellenére, mellyel az emberi szenvedés eme tanúságtételeit hallgattuk, Krisztus ismételt keresztre feszítésének emlékével és képével, nem tehetünk egyebet, mint reménykedünk abban, hogy a múlt sötét borzalmának megtagadásával, eltökéltségünkkel, az ország újraépítésével a remény érzése fog eltölteni mindnyájunkat, testvériséggel, szolidaritással és megértéssel” (REMHI 1998:1:IX). Ez a példa is mutatja, hogy kulturális mintázataink miként határozzák meg nem csak a vallási szervezetek eredményeit, de a szekuláris, humanista, demokratikus és nyugati közbeszédet is, mellyel megpróbálunk a genocídiumokra emlékezni. Valamint azt a felvetést is

alátámasztani látszik, hogy az „értelmezhetetlen” egy segédnarratívához kötve válik elmesélhetővé.

Az elénk tárt cselekvések rendszerének elbeszélése azok dekonstrukcióját követeli meg. Az erőszakot meghatározó struktúra a szereplők hármasságát teremti meg: elkövető, áldozat, tanú. A versenyben lévő tétek: a legitimációk versenye és az ezeken keresztül megszerezhető dominancia. Az esemény látványos és performatív. A szemantika, a céltalan, kaotikus erőszak látszatával ellentétben, igen expresszív, megosztott megértést igényel. A képzelet pedig az erőszak kommunikatív dimenzióival van kapcsolatban. A globalizáció, a tömegkommunikáció, a modernitás lehetővé teszi a közösségi képzelet számára, hogy egyre több és változatosabb információt értelmezzen a már létező kulturális kódok alapján, illetve új értelmezési kereteket is létrehoz. Az erőszakkal kapcsolatban a képzelet ötvözi magában a narratívákat, performatívításokat, megvalósítási módokat és szimbólumokat, melyek betöltik az erőszak terét értelemmel, kommunikatív értékkel (Stewart-Strathern 2002). Ezek ugyanakkor a jelenbe kötöttek, és érvénytelenné válnak az idő múlásával, és azok újraalkotását, új narratívák létrehozását igénylik.

A kérdés tehát mindig az, hogy a genocídiumokkal terhelt múltat miként reprezentálják, alkotják újra a társadalmak szelekció, elhagyás, felejtés bonyolult rendszerében létrejövő narratívákon és ellennarratívákon keresztül. Miként emlékeznek rá és miként felejtik el? Miként bosszulják meg vagy marad büntetlen? Miként dolgozzák fel, hallgattatják el vagy mellőzik különböző történelmi kontextusokban és pillanatokban? Az igazság és legitimitás miként erősödik meg a genocídiumot követően? Az áldozatok, elkövetők, szemtanúk, külső megfigyelők mind nagyon különböző módon képzelhetik el az igazságot. Miként folynak le és meddig maradnak meg az emlékezetben ezek a viták? Miként változnak ezek a folyamatok, vagy miként kerülnek elő korábbi viták az új reprezentációs terekben?

Az erő továbbra is központi kérdése marad az emlékezetnek. Minden esetben az érintett csoportok egy részének meg lesznek az eszközei, hogy kormányokon, nemzetközi szervezeteken, tömegkommunikáción keresztül megerősítse saját elképzelését egy adott eseményről, genocídiumról; s egyben a képessége más, szintén érintett, de kevesebb eszközzel rendelkező csoport igazságának megtagadására. Az elnyomás akkor is véghezvihető, ha ezt az erősebb értelmezést megkérdőjelezzik,

megcáfolják, és tömegesen utasítják vissza a hivatalos narratíva elfogadását helyi tünetek, rituálék, személyes emlékezet, de akár a hallgatás eszközével. Az itt felmerülő tétek nem pusztán intellektuálisak vagy morálisak, hanem erősen politikaiak is.

Ebből kiindulva a legfontosabb talán mégis az igazság problematikájának megszólítása a genocídium kontextusában. Ez ugyanakkor a legnehezebb is, mivel minden genocídiumra elmondható, hogy sokakat gyilkoltak meg, tömegek szenvedtek elmondhatatlanul, vagy még mindig felfoghatatlan indulattal tölti el őket az elszenvedett atrocitások emléke, öröksége. A félreértések elkerülése végett ki kell emelni, hogy a tudományos elemzés teljes mértékben elismeri a tömeges erőszak realitását. Kérdésesen felül áll az érintett csoportok fájdalma és vesztesége.

Ugyanakkor fontos nyitottnak maradnunk és feltárni, hogy az erőszak ténye körül szerveződő diskurzusok miként alkotják meg a saját valóságukat. Ideértve azokat az eseteket is, mikor a hatalom birtokosai elhallgattatják vagy megtagadják az áldozatok vagy áldozatok egy elkülöníthető csoportjának tapasztalatait, és emlékezetét. Fel kell hívni a kritikus olvasó figyelmét, hogy a genocídiumok erőszakkal kialakított igazsága a látszólagosan elismert áldozatok számára is kártékony, lévén az áldozatiság egyediségének hazugságát illuzórikus alapokra helyezi, és így lényegében a tényszerű áldozatiságot is megmérgezi. Az igazságok bonyolult rendszerének feltárása nem lehet káros egyetlen áldozat számára se. Éppen a genocídium, az erőszak és dominancia logikája, hogy az egyik csoport igazsága szükségszerűen egy másik kárára tárható csak fel. Az analitikus kifinomultság, a genocídiumok és az azt követő időszak igazságainak alaposabb megértése érdekében tehát kockáztatni kell a félreértés lehetőségét. El kell rugaszkodni a fekete-fehér értelmezéstől, és meg kell érteni, hogy az individuálisan létrehozott igazságok valósága hogyan kel életre a genocídiumok terében elkövetők és áldozatok számára egyaránt.

Mint ahogy a genocídiumokat követően konstruált igazságok is gyakran a szürke zónába esnek, így van ez az emlékezettel is, mely ezekben a traumatikus terekben is szelektív. A Truth and Reconciliation Commission (TRC) egy külön műfajt képez az emberjogi irodalmak körében. Az ilyen elemzések rendkívül sok adatot közölnek, azt a látszatot keltve, hogy egységes történeteket hoznak létre egyes genocídiumokról. Ehhez az emlékezetgyártás klasszikus eszközeit használják fel: személyes vallomások,

statisztikai elemzések, táblázatok, grafikonok, esettanulmányok, fényképek és történelmi értelmezések. Az antropológiai elmélet azonban elárulja számunkra, hogy az emlékezés ezen aktusai megadják magukat a káosz rendszerének, az objektivizációnak, a generalizációnak, a tulajdonított igazságoknak és kolonizációs viszonyrendszereknek. Az emlékezés politikája magába foglalja a múlt újraalkotását a jelenben megjelenő igények szerint. Guatemala esetében is megfigyelhető, hogy a nemzeti és nemzetközi média miként konstruálja a genocídium emlékezetét a lakosság mesztic és maja része számára egyaránt (Nelson 2003). Megmutatja, hogy a félelem és erőszak kultúrája miként alakította ki azt a közeget, melyben mind a maja, mind a mesztic lakosság tagadja a háború és annak genocídiumnak minősíthető eseményeit. A társadalom nem ismeri el a polgárháború megtörténtét se, helyette azt állítják, hogy a gerillák létezését a kormány találta ki, hogy bizonyos területeket szigorú ellenőrzés alá vonhassa. Sőt, sokan elfogadják azt a kormány által is támogatott elképzelést, miszerint az erőszak nem politikai alapon szerveződött, hanem helyi bűnözés okozta. Esetleg a polgárháborút, és az azt kísérő gyilkosságokat egyszerűen közösségi viták eszkalálódásának tekintik. Ez csak néhány azok közül a variációk közül, mellyel a népirtás és a háború emléke természetessé válik, elhalványul, és végül eltűnik egy ország emlékezetéből. Mely variációk mind teljesen logikusan felépített valóságok, és melyek igazsága nem kérdőjeleződik meg az azt elfogadók gondolatiban.

A reprezentáció mindezekhez hasonlóan szelektív, és részben a felejtés aktusára épül. A genocídiumok megjelenítésének előzményei a totális felfordulás, káosz, és szenvedés. A feszültség, és a leszűkített valóság elkerülhetetlenségének igénye egyértelműen megjelenik az írók, állami hivatalnokok, túlélők és elkövetők törekvésében egyaránt, mellyel megjeleníteni igyekeznek azt, ami „kimondhatatlan bűn” az emberiség ellen. Mivel a genocídiumokkal kapcsolatos írás költészete és politikája szituatív tudást hoz létre, fel kell tenni a kérdést, hogy maga a genocídium reprezentálásának aktusa miként alkotja meg a genocídiumot mint kulturális kategóriát abban a formában, amiben mi ismerjük. Az emlékezet mindig közvetett, az erőszak és genocídium problematikája esetén is.

Figyelmet kell szentelnünk a színpadiasságnak, melyben az erőszak és a genocídium megjelenik. Látványos, hogy különleges panelek, bizottságok miként hoznak létre bizonytalan történeteket, rendelkezésükre álló elsődleges eszközeiken, a leiratokon és a fordításokon keresztül. A technikai problémák ugyanakkor a jó szándék ellenére is a

megbékélés, a jóvátétel legitimitását, de egyáltalán megvalósulását is bizonytalanná tehetik. Közvetlen következményként az érdek alapú árulás és kollaboráció határozhatja meg az erőszakról létrehozott hivatalos képét, a megbékítés igénye helyett. Természetesen nem megkérdőjelezhető az erőszak megjelenítésének fontossága a nemzetközi fórumokon, de kritikusnak is kell lennünk a tömeges erőszak reprezentációjával szemben, belátva, hogy maguk az annak teret engedő körülmények, melyek a reprezentáció struktúráját adják.

A nemzeti és nemzetközi média hatásaként a nemzethez tartozás új modelljei alakulnak ki. A média, mivel képes tematizálni a történelmi eseményeket, maga is helyezi el benne a szereplőket, és meghatározza az elkövetők és áldozatok körét, így az erő eszközévé válik, mellyel megtörhető a történelem pillanatnyi minősége, és a társadalmi valóságok összekeveredő hálójá hozható létre.

Óvatosnak kell lennie a kutatónak, miként reprezentálja az erőszakot. A genocídium, az etnikai tisztogatás, a tömeggyilkosság nem „történik meg” hirtelen, váratlanul, a pillanat tört része alatt, mint egy áradat, mely lecsap a gyanútlanokra. Akár évekig eltarthat, és összetett okai vannak. Így annak vizsgálata se korlátozódhat a pillanatra. Az erőszakot, mely a genocídium pillanatában csúcsosodik ki, de nem azzal kezdődik, vagy ér véget, egy folyamatként értelmezve lehet megragadni. Az ennek elemzésén keresztül megszerzett információk pedig nem korlátozódnak a témára. A boszniai események, a Holokauszt, az Örmény Genocídium többet tárnak fel önmaguknál. A testek elporladnak, cselekedet azonnal a múlt nemlétebe vész, csak a körjük szótt emlékezet marad meg. Ebben áll a genocídiumok vizsgálatának igazi jelentősége. Boglár Lajos kutatási filozófiája szerint mindig van egy betörési pont a kutató számára. A rész, melyen keresztül felfedi magát a társadalmi konstrukció teljessége. Ezen a gondolaton elindulva nagyon is valószínűnek tűnik, hogy a genocídium problematikáján keresztül megérthetővé válik valami az emberi létezés kegyetlen teljességéből.

A törekvés, hogy az emberi létezés végeessége és a cselekvés okozta szenvedésben megtaláljuk az értelemet, egy idősebb emberrel. A kérdések továbbra is nyitottak, lévén az emberek képtelenek elfogadni, hogy a világból valószínűleg hiányzik az értelem.

Az etnográfus ajándéka a sűrű leírás, a tanúságtétel, és a problémák egymás mellé helyezése, melyek a kulturális ismeretekből táplálkoznak. Ilyen módon harcolva a



hierarchikus struktúrákból származtatott elnyomással. Mi lesz az együttélés, és velük élés szabályaival egy genocídiumok terhelt világban? Mi a megfelelő távolságtartás egy támadás alá vont csoport megfigyelésekor? Van-e szerepe az empátiának, mikor tudományos megfigyelőként fordulunk emberiség ellenes bűncselekmények felé? Hol válik a szemtanú antropológus szemlélővé, esetleg bűnrészessé?

Ezek feloldatlan problémái a kortárs antropológiának, de az etnográfia és antropológia eredeti célkitűzése továbbra is tiszta: a személyes és diszciplína szintű egyértelmű kiállás az emberség és az emberiség mellett. Javítás és jobbá tétel szándéka, még ha nem is tudjuk biztosan, mit és miként kéne tenni, mikor informátoraink, kutatási alanyaink, barátaink kéréssel fordulnak hozzánk.

Végül csak reménykedhetünk benne, hogy a velük élés és velük gondolkodás empirikus és empatikus hagyománya hozzásegít minket, hogy az antropológiát az emberi felszabadítás kis gyakorlatának eszközévé tegyük.

## Felhasznált irodalom

1. Anderson, Benedict (1991): *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso
2. Davidson, Donald (2001): *Actions, Reasons, and Causes*. In *Essays on Actions and Events*. Berkeley: University of California, 3-21.
3. Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
4. Epikurosz (1958): *Epikurosz levele Menoikeuszhoz*. In: Simon Endre (szerk.): *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. kötet*. Tankönyvkiadó, Budapest, 124-127.
5. Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books
6. Gehlen, Arnold (1976): *Az ember*. Gondolat, Budapest
7. Hermann, Ulrich (1998): *A megjobbíthatatlan tökéletesítése?* In: Kamper, Dietmar-Wulf, Christoph (szerk.): *Antropológia az ember halála után*. Jászöveg Műhely, Budapest. 28-52.
8. Huszárik Zoltán (1971): *Szindbád, színes magyar filmdráma*, operatőr: Sára Sándor, főszerepben: Latinovits Zoltán, Dayka Margit, Ruttkai Éva.
9. Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia*. Gondolat Kiadó, Budapest

10. Kuper, Leo (1981): *Genocide: It's Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press
11. Lemkin, Raphael (1944): *Axis Rule in Occupied Europe*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law
12. Morton, Adam (2004): *On Evil*. New York: Routledge
13. Nelson, Diane (2003): *The More You Kill the More You Will Live: The Maya, Race, and Biopolitical Hopes for Peace in Guatemala*. In: Moore, Donald S. - Kosek, Jake - Pandian, Anand (eds.): *Race, Nature, and Politics of Difference*. Durham: Duke University Press, 122-146.
14. O'Neill, Kevin Lewis – Hinton, Alexander Laban (2009): *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. In: Hinton, Alexander Laban – O'Neill, Kevin Lewis (eds.): *Genocide*. Durham: Duke University Press, 1-25.
15. O'Neill, Kevin Lewis (2005:) *Writing Guatemala's Genocide: Christianity and Truth and Reconciliation Commissions*. *Journal for Genocide Research* 7 (3):310-331.
16. Orwell, George (1961): *1984*. New York: Signet Classic
17. Pippin, Robert P. (1999): *Modernism as a Philosophical Problem*. Oxford: Blackwell
18. *Recovery of Historical Memory Project (REMHI) 1998 Guatemala: Never Again*. New York: Orbis
19. Sagan, Carl (2008): *Az éden sárkányai*. Európa Könyvkiadó, Budapest
20. Schopenhauer, Arthur (2002): *A világ mint akarat és képzet*. Osiris Kiadó, Budapest
21. Shuster, Martin (2010): *Philosophy and Genocide*. In: Bloxham, Donald – Moses A. Dirk (eds.): *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. New York: Oxford University Press, 217-238.
22. Stewart, Pamela J. - Strathern, Andrew (2002): *Violence: Theory and Ethnography*. Continuum. New York
23. Wulf, Christoph (2007): *Az antropológia rövid összefoglalása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest

Székely Dóra

## Akik azért mennek, hogy menjenek<sup>1</sup> | Egy „még nem létező” terepmunka módszertana

### A tervezett terepmunka tárgya

A *nemlétből* térbe születünk, térben létezők és terekben mozgunk létezésünk során. E mozgások, tér-váltások, másnéven utazások sokfélék lehetnek. Amennyire az utazás fontos szerepet tölt be az emberiség archaikus, szent tereiben (pl beavatási szertartások), legalább annyira átszövi profán hétköznapjainkat is. Ez utóbbi értelmében az utazás egy vagy több személy helyváltoztatását jelöli. Utat teszünk meg a sarki közértig, úton vagyunk az egyetemre, elutazunk Milánóba, vagy útrakelünk, hogy új lakóhelyet keressünk családjunk számára. Kifejezéseink ugyanakkor távolabbra mutatnak: „hosszú az út” mire felnövünk, „jó úton járunk” döntéseink nyomán, s minden éjjel utazást teszünk álmaink birodalmában. Ahogy nyelvünk jelzi, az út és úton levés fogalmával is meghatározhatjuk alakulásunkat, jelenlétünket, viszonyulásainkat<sup>2</sup> a világban.

Tervezett kutatásom során az utazás egy sajátos formájának, az „útközbenlakás”-nak egy specifikus jelenségét kutatom majd. Útközbenlakás alatt azt értem, mikor nem tudjuk az adott helyhez kötöttségében vizsgálni az adott közösséget, hanem azt annak csak mozgása, helyzetváltoztatása, azaz utazása közben tehetjük, mert maguk is úton vannak, *útközben* laknak, egyik éjszakáról a másikra vándorolnak.

Több esetben beszélhetünk ilyen útközbenlakásról. Kiváltó tényezőit tekintve lehet külső kényszer hatására kialakuló – ilyen például a különböző politikai, gazdasági, ökológiai elvándorlás –, illetve belső motiváció által hajtott, melynek különböző formái a turizmus, a zarándoklatok, kutató utak, vagy a spirituális útkeresés. Kutatásom a külső

---

<sup>1</sup> Eredeti idézet: „De igaz utazók azok csupán, kik mennek, hogy menjenek...” (Az utazás. Ford. Tóth Árpád. Klasszikus francia költők. Bp., Európa, 1984. Idézi: Lőrinszky 2005:65).

<sup>2</sup> Úgy gondolom, alakulásunk, *mint vízszintes horizont*, jelenlétünk, *mint függőleges horizont*, és viszonyulásaink, *mint mélységi horizont*, építi föl az ember „3D-s valóságát”. (Idő és tér, jelenvalóság és aktualitás, kapcsolat.)

kényszer nélküli, belső indíttatásból, pszichológiai készítés<sup>3</sup> által motivált úton levésre koncentrál, melynek jellegzetessége, hogy nem a valahonnan valahova tartás, hanem a folyamatos mozgás, vándorlás a struktúrája. Ennek a fajta úton-utazásban levésnek a lényege a folyamatosság és nem az irány. Ahogy a közösségi játékokban a *játékokra* helyezik a hangsúlyt a *győzelemmel* szemben, ehhez hasonlatos itt a jelenlét hangsúlyossága az elérés, megérkezéshez viszonyítva. Időtartamát tekintve több hónapot, akár évet is felöllelhet, s függetlenül nemtől, kortól, nemzetiségtől, mindenki végzi és végezheti. Ennek a modern vándorlásnak velejárója a lélekben, személyiségben, gondolkodásmódban, végső soron az identitásban végbemenő változás, alakulás.

Kutatásom fókuszában tehát az emberi tér-váltás jelenségei közt az utazásnak egy olyan formája áll, mely önmagán túlmutat, egyrészt kiváltó tényezőjét, időtartamát, funkcióját és közösségét, végső soron pedig a folyamatában bekövetkező változás hatását tekintve. A legfőbb kérdés, hogy miként kutatható ez a jelenség? Erre keresem a választ a tanulmányom során felvázolt módszertanban. Azt a kérdést pedig, hogy kultúrát teremt-e az utazók közössége, Prónai gondolata oldja fel, az által, hogy „minden emberi létezésnek van *kultúrája*, és a kérdés mindig éppen az, hogy azt az adott esetben mi jellemzi, mi teszi azt jellegzetesen egyedülállóvá” (Prónai, 2008:35). Az viszont már bizonytalanabb kérdés, hogy közösséget alkotnak-e az utazók? Erre azonban majd a terep adja meg a választ.

## **A tanulmány felépítése**

Miután a tervezett terepmunka tárgyát ismerttettem, a terep formai és módszertani újszerűségét mutatom be, majd tárgyának esetlegességéből fakadó velejáróit, valamint terének és „idegen”-ének sajátos megjelenését és bonyolódását. Ezt követően, a klasszikus terepmunka három szakaszából újradefiniálok kettőt a tervezett kutatás tárgyához igazítva. Végül pedig a kulturális antropológia ezerarcú módszertanával és elsődleges etikai felelősségével zárom tanulmányom.

## **A tervezett és a hagyományos terep formai eltérése és módszertani azonosság**

---

<sup>3</sup> Ilyen készítetések lehetnek többek közt a spirituális útkeresés, a tapasztalat szerzés, önismeret vágya, a belső hiányállapot megélése.

James Clifford úgy ír az etnográfusokról, mint “akik szeretnek megállni, és beásni magukat egy időre, akik szívesen kialakítanak maguknak egy második otthon és munkahelyet. Más utazóktól eltérően, akik szeretnek egy csomó helyen áthaladni, a legtöbb antropológus külföldi otthonülő. (...) Beköltöznek egy adott térbe és időbe és annak keretein belül figyelnek és értelmeznek. (...) A terep mint térbeli gyakorlat tehát a (valahol)lakás sajátos stílusa, minősége és tartama.” (Clifford 2001). Ha egyetértünk ebben, kijelenthetjük, hogy tervezett terepmunkám a kutatott tér jellege és a közösség viszonyrendszere tekintetében merőben eltér a hagyományosan vett antropológiai terepmunkától. Ennek oka, hogy az utazás tere változik, így aligha lehetne szó állomásozó terepmunkáról<sup>4</sup>, közösségének tagjait pedig az együtt lakás helyett valami más köti össze – talán az együtt mozgás –, ha egyáltalán összeköti valami.

Míg kutatásom formájában eltérne a hagyományosan vett antropológiai terepmunkától, módszere megegyezne vele. Amellett, hogy térben nem állomásozó kutatást folytatnék, addig a közösségbe való „beköltözésem”, állandó jelenlétem megfelelné a résztvevő megfigyelés kritériumainak, mely a másik kultúrának „meg-, illetve átélését” tűzi ki célul (Prónai 2008:39). Ez alapján utazásra készülők egy csoportjához csatlakoznék még utazásukat megelőzően, együtt készülnék velük az útra és együtt indulnánk neki. Végigkísérném őket az utazás során, velük kelnék, feküdnék, osztoznék mindennapjaikban. Azért gondolom, hogy már az előkészületek is a terep része, mert bár a terep térszerűsége ott kezdődik, mikor a kutatott csoport a kutatás területére lép; a kutatott jelenségnek, vagyis az úton levésnek fontos és szerves része az elindulás és az – esetleges – visszatérés. Az előkészületek során találkozhatunk az előfeltevéseikkel, elvárásaikkal, motivációikkal, melyek később az úton levés során átalakulnak.

### **A kutatás tárgyának esetlegességéből fakadó velejárók, a kutatás tere és „idegene”**

Az úton levés velejárói a tevékenység esetlegességéből fakadnak. Ennek egyik tényezője, hogy az utazás szóban forgó típusa a spontaneitásra, szabadságra, függetlenségre és korlátlanságra épül. A kutató feladata lesz ezt strukturálni és a kutatást mederben tartani. Másik tényezője pedig, hogy az út – előre láthatatlan módon –

---

<sup>4</sup> Egy adott, körülhatárolt, a közösség által kialakított térben való „állomásozás” értelmében.

megváltoztathatja a rajta járókat. Tehát az is elképzelhető, hogy az utazás során a csapat nem marad együtt. Ez azonban nem kell, hogy a kutatás végét jelentse, hiszen a változás követhető, az okok feltárhatóak, bemutatódhatók, mindez része lehet a kutatásnak. A csoport átalakulása által is érthetővé válhatnak az együtt vándorlók szabályai, normakövetései, értékei stb.

A kutatás következő sajátos tényezője maga a kutatott tér, mely ez esetben nem a kutatott közösség „benszülött” tere<sup>5</sup>, s mely a tagok mozgása által folyamatosan változik. A másik ember mélyebb megértését úgy lehet elérni „ha részt veszünk a *másik világában*” (Geertz 2001:407), jelen esetben a kutató azonban olyan „mások” világában vesz részt, akik maguk is épp részt vesznek „mások” világában. Állomásozó terepmunka esetén a tér formálódása, rendje, építkezési módja, és stílusa a helyi (mely az esetben egyben a kutatott is) kultúra elvárásait, térhasználati módját és mintáit közvetíti (Hall 1987). A szóban forgó terepmunka esetében azonban egy olyan térről van szó, mely a kutatott csoporttól függetlenül létezik, már annak a térbe való belépése előtt is. Tehát, bár bizonyos, hogy a kutatott csoport jelenléte alakít, változtat majd azon a téren, melybe belép, kijelenthetjük, hogy az a kulturális közeg, melyben a kutatás zajlik majd, elsősorban nem a kutatottakról hordoz információkat. Nem én, a kutató *leszek* ez által az *ő* terükben, hanem velük együtt *leszünk* „a mások” terében. Vizsgálatom fókuszába tehát azokat a megfigyeléseket tehetem, hogy a kutatott közösség miként van jelen „a mások” terében, miként használják, és mi befolyásolja ezt a használatot. Hogy a „mások” tere – mely az *ő* mindennapjaik történésének tereivé válik – hogyan hat a közösségre, s a közösség miként hat vissza a térre.

Az által, hogy a kutató vendégségét és egyedülállóságát hangsúlyozó *leszek* szót felcseréltem a kutatót is a közösség tagjaként feltételező *leszünk*-re, azt kívánom hangsúlyozni, miként válhat a kutató a „mi” tagjává az „ők”-kel szemben az által, hogy a tér, melyben mindezen folyamatok zajlanak, mind a „kettőnk” számára idegen. És ezen keresztül érhető tetten Bakó gondolata, miszerint a kutatottak „másságát csak önmagunk különbözőségének tudatában tudjuk meghatározni” (Bakó 2008:13). Tehát az által válik átélhetővé a „kettőnk” (kutatottak és kutató) egymástól való különbözősége, amennyiben különbözőképpen reagálnak, differenciálódnak a harmadik

---

<sup>5</sup> Kutatásom benszülöttjeit nem abban a környezetben vizsgálom ahová ők „be születtek”, ami azt jelenti – akárcsak majdnem minden esetben a kutató (kivéve ha saját kultúrát kutat) –, jelen esetben kutatottjai sem „benn születtek” a térben, ahol a kutatás zajlik.

„más”-tól. Röviden összefoglalva az *ő* másságuk az *én* másságomon keresztül, a *közös/harmadik* másságának tükrében jelenik meg.

Antropológiai kutatásaink során egyszerre kutatjuk a hasonlóságot és a másságot. A másságot általában a kutatónak a terep *termeli*, a terepnek pedig a kutató. Jogosan merül fel a kérdés, hogy abban az esetben, mikor a közösségnek és a kutatónak egyaránt „másságtermelő” a tér, melyben együtt mozognak, ki lesz a „native” és ki az idegen? Erre egy hármas értelmezési rendszerben látok megoldást: az idegen kutatja az idegenbemenő idegeneket.

### **A terepmunka két szakaszának újradefiniálása**

A klasszikus terepmunka három szakaszra osztható, kezdve a strukturálatlan érdeklődés szakaszával, melyet maga a terepmunka követ, s zárja a terepre való visszatérés. E három szakaszból tervezett kutatásomnak kettőt újra kell definiálnia. Az első szakasz, a terepbejárás időszaka, melyet átalakít az a tényező, hogy a terep fizikai tere (az utazás helyszíne) akkor „kezdődik” majd el, mikor oda a közösség – a kutatóval együtt – belép. Azonban kutatásomban maga a terep, nem az utazás helyszíne, hanem az utazás helyszínén *utazgató* utazók adott csoportja. Így amíg az utazók nem érkeznek meg az utazás helyszínére, addig a terepem nem *ott*, de létezik. Ebben az esetben tehát a terepbejárás, nem a kutatás helyszínére való konkrét látogatásokat jelenti, hanem az utazásra készülők csoporttagjaival<sup>6</sup> való kapcsolatfelvételt, a kapcsolat elmélyítését és a készülődés kísérését még kibocsátó közegükben.

A másik újradefiniálandó szakasz a visszatérés időszaka, mely a feldolgozásra, újrafeldolgozásra, a „strukturált mélyfúrások”-ra adna lehetőséget. A terepmunkának amilyen fontos része az azt megelőző „kulturális leltár” (Boglár 2001), olyan hasznosnak tekinthető a terepre való visszatérés. A terepmunkák visszatérési időszakában kerül szembe az ember a változás kérdésével. „Az összevetés kimutatja a bekövetkezett változásokat az első vagy legutóbbi ottlét óta, vizsgálhatók az adaptáció következményei, az értékek átalakulásának vagy teremtésének folyamatai.” (Boglár 2001:10) Az állomásozó terepmunkát végző kutatók visszatérése a kutatottak közé

---

<sup>6</sup> Azért tartom fontosnak csoporttagokként jelölni a kutatott csoportot a kutatás elő és utó szakaszában, mert – bár az sem biztos, hogy a kutatás középső szakaszában közösségként fog funkcionálni a csoport – itt a csoporttagokat még és már elválasztja térbeli szeparáltságuk.

egyben a helyszínére való visszatérést is jelenti, hiszen ez esetben olyan közösséget kutatunk, mely egy adott, állandó térben helyezkedik el. A tervezett kutatás esetében azonban a visszatérés formája megint csak át kell, hogy alakuljon változó térnek értelmében. A terep helyszínének az által „vége” lesz, hogy a kutatott csoport tagjai – akárcsak az állomásozó kutató a terepről – az utazás befejeztével hazatérnek<sup>7</sup>, azaz elhagyják magát a kutatott utazásnak a terét. A visszatérés tehát olyan formán történhet meg, akár csak az előzetes terepbejárás, vagyis a kutatott csoport kibocsátó közegében, az egyes csoporttagok utánkövetésével. Az utazás lezárása és a visszatérés az adott társadalmi keretek közé legalább olyan fontos eseményeket, folyamatokat rejt magában, mint az indulás és az úton levés. Valamint a csoport szerkezetéről, működéséről is rengeteget elárulhat átalakulásának módja, minősége. Világos azonban, hogy a kutató ebben való részvétele már nem megvalósítható résztvevő megfigyeléssel, miként a felkészülés időszakában sem. A kutatónak arra nyílik egyedül lehetősége, hogy egyéni utánkövetéssel felkeresse az együtt utazott csoport tagjait. Nem kétséges ugyanis, hogy az utazás hatása a csoport tagjaira nemcsak az út alatt, hanem sokkal utána is alakító erővel bír.

### **A kutatás tárgyának sokrétűsége, és megközelítésének indoklása**

Az utazás etnográfiajának – ahogy James Clifford (2001) fogalmaz – főbb komponensei egyrészt az emberek csoportjai akik úton vannak, másrészt maguk a kultúrák, melyek ennek a *modern vándorlásnak*<sup>8</sup> a színterét adják. E kettő komponens nem igazán lehet elválasztani egymástól, mert az egyik mindig a másikban zajlik, a másik pedig mindig az egyik színtere. Akárhogy is nézzük, az ember mindig csak aktuális környezetében lesz vizsgálható és azt sem tagadhatjuk, hogy az ember pusztán létezésével hat környezetére, környezete pedig visszahat rá.

Több oldalról közelíthetünk tehát a kultúra és utazás társadalmi komplexumának és cselekvésének egymást átszövő jelenségéhez. Amennyiben a mozgó emberek csoportjaira általánosságban fókuszálunk, az *utazók kultúrájáról/kultúráiról* beszélünk. Figyelembevétel az utazási formák sokféleségét, valószínűnek tartom, hogy itt különböző

---

<sup>7</sup> Feltéve, hogy valóban elhagyják és a feltételezett hazatérés megtörténik.

<sup>8</sup> Modern vándorlás alatt az utazásnak azt a típusát értem, mellyel a tervezett kutatás foglalkozik.



kultúrákról van szó. Maradjunk azonban most a kutatás tárgyaként megjelölt utazási formánál, a belső indíttatású útközbenlakásnál. Ebben az esetben a – jelenleg, gyakran, illetve egykor – úton lévő<sup>9</sup> emberek összessége fog megjelenni feltételezett közösségként, s feltételezett közösségük feltételezett kultúrája, melyben a tagok osztoznak, s mely összetartja és közösséggé formálja őket, lesz maga az úton levés, az utazás 'művelése'. Ha ennél közelebb lépünk – márpedig a kulturális antropológiai kutatáshoz erre szükségünk van, hiszen emberi közösségek tanulmányozása, a „velük való dolgozás”<sup>10</sup> során alakítunk ki tudásokat, vélekedéseket – és egy bizonyos embercsoport mozgását helyezük figyelmünk központjába, akkor az adott csoport érték-, szabály-, hiedelem-, és szokásrendszerén túl az adott csoport tagjainak életútja is megjelenik a szemlélő előtt, azaz az egyén és csoport identitására gyakorolt hatása az utazás folyamatának. Ebben az esetben az *utazás egyéni és kollektív hatásait* is megfigyelhetjük. Ha kettőt visszalépve és távolabbról tekintve észrevesszük, hogy az utazásnak ez a formája jellemző bizonyos kultúra képviselőire, akkor erről az utazásról, mint *kulturális szokásról* beszélhetünk, melyet egy adott kultúra tagjainak nagyszámban ismétlődő egyéni illetve csoportos viselkedési mintája tesz azzá. Továbbá fontos megemlíteni a helyi kultúrákon túl, a jelenség egy másik fontos összetevőjét, az *utazó kultúrákat* is. Minden ember önmagában (szokásaiban, gondolkodásmódjában, értékrendszerében stb.) hordozza saját kultúrájának lenyomatát, melyből jön. A világban való megnyilvánulásai során önmagán, neveltetésén, iskolázottságán túl kulturális hátterét is képviseli. Tehát az utazó egyének, saját személyükön túl, magukban hordozzák kultúrájuk egyféle lenyomatát is. Végül pedig érdemes vetni egy pillantást még az *utazás színterére*, mely teret ad az útnak, az embereknek és kultúráknak, s mely végsősoron magában hordja saját, s befogadja a másik „másságát” is.

Ezen jelenségek természetesen nem léteznek különállóan, egymásból és egymás által fakadnak, ennek okán átnyúlnak egymásba.

Azt, hogy tervezett terepmunkámban adott emberek mozgó csoportjára fókuszálok, amelyek hatnak, s melyekre visszahatnak, azért tartom fontosnak hangsúlyozni, mert a kulturális antropológiai kutatásoknak egyik legalapvetőbb feltétele

---

<sup>9</sup> Az „úton lévő” kifejezés alatt az utazásnak azt a formáját értem, mely hosszabb időtartamot ölel fel, belső indíttatásból fakad, a hangsúly nem az útirányon mint inkább a folyamaton van, s gyakran önismereti/vallási indíttatású.

<sup>10</sup> Egyre gyakrabban használják a *tanulmányozott emberek* helyett, hogy akikkel *együtt dolgoznak* kifejezést (Clifford 2002).

és felelőssége, hogy emberekkel dolgozik. Az embereken keresztül tudunk eljutni azokhoz a tudásokhoz, amelyek arról szólnak, hogy az adott jelenségek miért jöttek létre.

### **Ezerarcú módszertan és elsődleges etikai felelősség**

Tekintve, hogy a kulturális antropológiai terepmunka – hogy csak párat említsünk sajátosságai közül – interszubjektív, szituáció- és kutatófüggő, többszörösen értelmezett, és bizalmasan megszerzett anyagra épül, ezekből adódóan értelmezése is szükségszerűen szubjektív lesz. A szubjektivizmus pedig veszélyt hordoz magában (ld. Boas 1938; Geertz 1994; Eriksen 2006; Bakó 2011). Éppen ezért az antropológiai kutatásnak fontos etikai kritériumai vannak. Mivel emberi közösségekkel – ahogy Boas (Boas 1938:1) fogalmaz „élő generációkkal”, „élő kultúrákkal” – foglalkozik, a kutató felelősséggel tartozik a diszciplínán, a kollégákon, az illető ország és saját kormányán, valamint az őt támogató szervezeteken túl – és legfőképp – az általa kutatott közösségért is, és nem indokolja semmilyen tudományos cél a „kultúra bennszülötteinek” feláldozását, kiszolgáltatását. Nem csak azoknak az érdekeit kell tehát figyelembe venniük a kutatóknak, akiknek majd a tudományos szöveg íródik, hanem azokat is, akikről és akik által az íródik. A kulturális antropológusnak a kutatás során, s azt követően minden esetben etikailag érzékenynek kell maradnia a közösség iránt.

„Az a helyzet – amit az antropológus a társadalmi térben elfoglal – számos olyan etikai dilemma forrása lehet” (Prónai 2008:56) mint például, hogy milyen mértékben hatolhat be személyesen a tanulmányozott közösség életébe? Vagy, hogy közbeléphet-e illegális cselekedetek megakadályozásában?

Ahány kutatás, annyi féle módszertannal végzik a terepmunkát a kutatók, „lehetetlen egyértelmű receptet adni arra, hogy hogyan kell csinálni” (Eriksen 2006:42). Ez egyrészt a különböző helyszínek, témák hozománya, másrészt nagyban fakad abból a tényből, hogy „az antropológus a legfontosabb tudományos eszköz, saját személyiségét a kutató nagymértékben belehelyezi a folyamatba” (Eriksen 2006:42). Tehát egy kutatás módszertana a kutató személyiségének, a kutatottak jellemzőinek, egymáshoz való viszonyulásuknak, a kutatott témának, a helyszínek és még számtalan egyéb tényezőnek a függvénye.

Tehát, hogy mikor, hogy kell a kutatónak cselekednie, csak ő tudja eldönteni, tekintve, hogy ő ismeri terepét leginkább. Ahogy Bakó Boglárkától *A kulturális antropológiai kutatás etikai kérdései* című előadáson elhangzott: „nem lehet megmondani, hogy lehetsz etikus, csak azt, hogy hogy nem vagy az”, Geertz szerint pedig „csak akkor érted meg, mit csináltál (ha egyáltalán megérted), amikor már készen vagy” (Geertz 1995).

Az etika, valamint az antropológiának a személyre és közösségre szabottságából fakad az a nagy szabadság, mely egyben hatalmas egyéni felelősség is, miszerint „a kulturális antropológia módszertani ösvényeit minden egyes antropológus saját nyomvonalain tapossa” (Papp 2008:174).

## Felhasznált irodalom

1. Bakó Boglárka (2004): A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán. Kisebbségkutatás 2004/3. Online:  
[http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk\\_2004\\_03/cikk.php?id=8](http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=8)
2. Bakó Boglárka (2008): Kivál(asztot)tak, Online:  
<http://doktori.btk.elte.hu/folk/bakoboglarka/diss.pdf>
3. Bakó Boglárka (2011): A kulturális antropológiai terepmunka etikai dilemmái, avagy gondolatok a kötetéről In.: Bakó Boglárka (szerk.): Az etika édes haszna. ELTE TáTK, Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest
4. Bakó Boglárka (2015): A kulturális antropológiai kutatás etikai kérdései (KAN34), órai anyag ELTE, Kulturális antropológia szak
5. Boas, Franz (1938): Introduction. In.: Franz Boas (szerk.): General anthropology. Boston/New York: D. C. Heath and Company
6. Prónai Csaba (2008): A kulturális antropológia módszertana. In: Boglár Lajos – Papp Richárd (szerk.): A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely, Budapest
7. Boglár Lajos (2001): A kultúra arcai. Napvilág Kiadó, Budapest
8. Boglár Lajos – Papp Richárd (2008): A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely, Budapest
9. Clifford, James (2001): Utazó kultúrák. Magyar Lettre Internationale 41. Online:  
<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre41/clifford.htm>
10. Clifford, James (2002): Térbeli gyakorlatok. Magyar Lettre Internationale 18. Online:  
<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre49/clifford.htm>

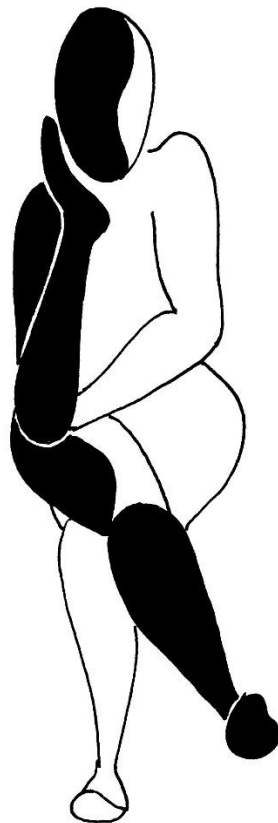
11. Eriksen, Thomas Hylland (2006): Kis helyek – nagy témák, Bevezetés a szociálintropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest
12. Geertz, Clifford (2001): Az értelmezés hatalma. Osiris Kiadó, Budapest
13. Geertz, Clifford (1995): A tény után – Részletek a könyv egyik fejezetéből. Magyar Lettre Internationale 18. Online: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre18/10.htm>
14. Hall, E. T. (1987): Rejtett dimenziók. Gondolat Kiadó, Budapest
15. Lőrinszky Ildikó (2005): Utazás Karthágóba. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen
16. Papp Richárd (2008): A fonott kalács. In: Boglár Lajos– Papp Richárd (szerk.): A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely, Budapest
17. Prónai Csaba (2008): A kulturális antropológia módszertana. In: Boglár Lajos – Papp Richárd (szerk.): A tükör két oldala. Nyitott Könyvműhely, Budapest





# Egypercesek

az irodalom és a társadalomtudomány határán | mi is az az 'antropológiai látásmód' | hogyan figyeljük meg a mindennapi élet legapróbb mozzanatait



Papp Richárd

## Sanghaj utcáin

Lehetetlennek tűnik néhány hónap tapasztalata után bármilyen mélyebb értelmezéssel előállni, vonatkozzon az akár a „legkisebb” élethelyzetek elemzésére. Az „egyperces műfaj” azonban lehetővé teszi néhány „pillanatfelvétel” segítségével érzékeltetni ennek a több, mint húszmillió lakosú városnak néha követhetetlen komplexitását.

A forgalmas út szélén egy autó áll. Mellette egy férfi fekszik, aktívan sms-ezik valakivel. Felette egy rendőr és az autó sofőrje áll. A rendőr türelmesnek tűnik, a sofőr beletörődötten várakozik vele. A helyszínelőket várják. Baleset történt. A sofőr elütötte a fekvő férfit, aki szerencsére nagyobb sérülések nélkül úszta meg a balesetet. Ennek ellenére a földön fekszik és ahelyett, hogy felállna, a telefonjával van elfoglalva. Senki nem segít neki, de nem is kérdez rá, hogy miért nem próbál meg felállni. Mint később megtudom, a férfi fekvve várja a helyszínelőket, mert így nagyobb kártérítéshez fog jutni a sofőrtől. Megszokott jelenet ez Sanghajban. A közlekedés valóban életveszélyes. A zebrák, lámpák, kerékpárutak mindössze hipotetikusan jelzik annak ideálképét, hogy valamifajta rend érvényesül a sanghaji közlekedésben. Különösen a buszokra kell figyelni. A buszsofőrök kihasználva, hogy ők vezetik a legnagyobb járművet, hezitálás nélkül hajtanak át a piros lámpán, gyalogátkelőhelyen, kerékpársávon. Ugyanakkor a vezetőknél is résen kell lenniük a gyalogosokkal kapcsolatban. Sok olyan esetről is hallottam, hogy gyalogosok direkt léptek ki az útestre, hogy elüssék őket vigyázva arra, hogy az autó lehetőleg lassan érkezzon, de azért haladjon annyira, hogy az ember a baleset után fekvve várhassa a helyszínelőket... Mind az agresszív sofőrök, mind a balesetbizniszben utazó gyalogosok tevékenysége azon túl, hogy nyilvánvalóan igen kockázatos, a szolidaritás hiányát is jelzi. Úgy tűnhet, hogy a nagyvárosi lét sok embert számító, önző és agresszív érdekérvényesítővé tett Sanghajban. Különösen szembeszökő mindez egy olyan országban, amely mind tradíciójára, mind jelenlegi társadalmi formájára hivatkozva hangsúlyozza a kínai viselkedés szociocentrikus értékét.



Az ember ugyanakkor könnyen az általánosítás csapdájába eshet. Egy ekkora országban és városban (sem) lehet természetesen mindenkire vonatkozó megállapításokat tenni. Erre utal a következő pillanatfelvétel:

Vak koldus várakozik a forgalmas út szélén. Az előbb leírtak alapján nem meglepő, hogy gondolkodik az átkelésen. Odalép hozzá egy rendőr, átsegíti az úton, majd segít neki letenni koldulótálcáját a járdára.

Vannak olyan helyzetek is, amelyeket nagyon nehéz lesz majd később értelmezni, ha egyáltalán meg tudom valaha is magyarázni őket kellő mélységükben. Az egyik ilyen sarkalatos problémakör az az érezhető interperszonális agresszió, amely ugyanakkor mégsem létezik... legalábbis a hangos szavak, verbális konfliktusok mentén... legalábbis általában...

A kínai kommunikáció, ahogy több elemzés is értelmezi, és ahogyan én is tapasztaltam, az „elkerülés”, „kikerülés” stratégiájára épül: a beszélgetőpartnerek nem adnak hangot elégedetlenségüknek, nem kommunikálják direkt módon ellenvéleményüket, ugyanakkor próbálják cselekedeteikkel elérni céljukat. Nagyon sok problémát tud ez okozni például egy nyugati kommunikációhoz szokott tanárnak vagy üzletembernek. Ha pedig nem sikerül elérniük céljukat az „elkerülés” stratégiájával, akkor sem nyilvánítják ki indulataikat közvetlen módon. Ez az elfojtás ugyanakkor erős feszültségeket is konzerválhat.

Egyik este kínai kollégáimmal és barátaikkal fociztam. Játékosársaim csapatokra osztották a játékosokat és egy „mini-bajnokságot” terveztek meg pillanatok alatt. Láthatólag minden csapat győzni akart, nagyon hajtott mindenki, jól is fociztak a játékosok, mégsem tudtam élvezni a játékot a nekem túlzottnak tűnő győzelmi kényszer miatt. Ami megdöbbenő volt számomra, hogy a győzni akaró játékosok szinte némán, alig hallható szisszegésekkel fejezték ki rosszaságukat csapattársaik felé, amikor azok elrontottak egy passzot vagy beadást. Ahogy említettem az ehhez hasonló történések, szituációk, komoly és tartós belső feszültséget okozhatnak egyesekben. Mindezt a „láthatatlan” és érzékeny jelenséget nagyon nehéz lesz interpretálnom később,

ugyanakkor a néha random módon a metróban vagy az utcán kitörő veszekedések, verekedések a fenti értelmezés-kísérletet támaszthatják alá.

Hasonló jelentése lehet a következő jelenetnek is, amelyet eddigi tapasztalataim legabszurdabb jeleneteként jegyeztem fel:

Egyik reggel az egyetemre sétálva arra lettem figyelmes, hogy a buszmegálló előtt pár méterrel állt meg az egyik busz. A sofőr kiszállt a buszból, majd lassan odalépett egy fához, amelyet hirtelen erőteljes és kidolgozott kung-fu rúgásokkal kezdett rugdosni. Miután eleget rúgott a fába, megfordult és visszaszállt a buszba. Senki nem vette ezt zokon tőle, vagy legalábbis nem látszott.

Pala Mátyás

## Egy „életútinterjú”

Hosszú idő után végre kapcsolatba kerültem adatközlőmmel és sikerült megbeszelnünk egy időpontot az életútinterjúra, ami mindkettőnknek megfelel. Vagy mégsem? Az interjú előtt egy nappal érkezett az e-mail: mégsem jó az időpont Gyöngyinek – nyilván közbejött valami fontos. Megjegyzem, az antropológia adatközlőim számára nem tartozik mindig a „fontos dolgok” közé; sokszor mondják nekem, hogy nem érnek rá, fontos dolguk van. Így hát legtöbbször meg kell elégednem két „fontos dolog” közötti idővel, amikor a saját „nem fontos” dologgal foglalkozhatok.

Hát legyen – gondoltam; akkor mondjon egy időpontot, nekem minden megfelel – ha hajnali kettő a város szélén, akkor is odamegyek. Végül délután háromra kaptam időpontot, és már egészen úgy éreztem magam, mintha orvoshoz mennék... Van időpontom, várnak, de mégsem. Gondolkodtam is rajta, hogy megemlítsem-e, fáj a mandulám, mert egyébként előző este tényleg fájt, de végül nem hoztam szóba a dolgot.

Miután megérkeztem a megbeszélte időpontban, Gyöngyi teával kínált és leültünk a nappaliban. Röviden elbeszélgettünk, majd egy néhány másodperces csend után rám nézett, és azt kérdezte: *„Tulajdonképpen mit akarsz te tőlem?”* Ezen egy pillanatra elgondolkodtam – valójában mit is akarok én tőle? *„Életútinterjút”* – válaszoltam. *„Azt nem lehet, nincs időm és nincsen kedvem se”* – mondta. Hmm... Próbáltam leplezni a csalódottságomat, de ha már ott voltam és a szituáció kialakult, valamit csinálnom kellett. Elővettem a diktafont, ránéztem és egyszerűen annyit kérdeztem: *„Gyöngyi, te tulajdonképpen hogy jössz a képbe?”* Nem válaszolt rögtön. Próbáltam elkapni a tekintetét, de nem sikerült; eltelt majdnem egy perc és én közben a teát néztem – finom volt, és arra gondoltam, hogy jól esne még egy pohárral, de mikor kérni akartam, Gyöngyi észre sem vette pillantásomat.

Végül hátradólt régi, zöld karosszékében, vett egy nagy levegőt, és mesélni kezdett: *„Emlékszem, amikor kislány voltam...”* és elkezdődött az interjú, ami senkit ne tévesszen meg, nem életútinterjú volt.

Szikra Balázs

## Egy az áldozatok közül

### 2016.03.22. | Brüsszel | Reggel 8 óra körül

A brüsszeli Zaventem repülőtér egyik terminálját öngyilkos merénylők támadása éri. A halálos áldozatok száma harminckettő, a sérültek száma meghaladja a háromszázat.

### 2016.03.22. | Brüsszel | nem sokkal reggel 9 után

Az EU-negyedhez közeli, maelbeeki metrómegállót is támadás éri. Akárcsak egy órával korábban, itt is öngyilkos merénylő az elkövető. Az Iszlám Állam mind a két támadást magára vállalta.

### 2016.03.22. | Budapest | este fél 11 környékén

A kettős metróra várok a Blaha Lujza téri állomáson. Mellettem egy férfi telefonál. Külsőre megfelel az arab embereket leíró sztereotípiák nagy részének. Megérkezik a metró, felszállunk, ő a metró egyik csuklójában áll meg, én vele szemben, átlósan ücsörgök egy ülésen. Alig hagyja el az utolsó kocsi is a megállót, az alapzaj egyre jobban elcsendesedik ahogyan a férfi, talán az általunk megszokottnál hangosabban, telefonál. Elég volt egy ismerősnek tűnő hang és külső, a délelőtti események okozta félelem máris elkezd terjedni az utasok közt. Az utasoknak feltűnik a tv-ből és internetről hallhatott „arab nyelv”. Egyre távolabb és távolabb húzódnak a férfitől, és a szemük sarkából, gyanakvó tekintettel kémlelik. Nagyjából másfél méteres körzetben nincs senki rajtam kívül. Vajon érzi, hogy tőle félnek? Egyáltalán, feltűnt már neki?

Távolról, feszülten lesik minden mozdulatát és a telefonálást kísérő gesztusait. Vajon elhangzik egy „Allahu akbar”? Kérdések sora kattoghat az utasok fejében a magyar fül számára „darálós” nyelvtől és a „tipikus arab férfi” látványától. Mi történhet velük? Van-e okuk félni? Vajon ki van a vonal túlsó végén?

A férfi csak beszél tovább, mintha észre sem venné, majd egy megállóval később, a Keleti pályaudvarnál leszáll, vissza se néz, a tömeg pedig lassan megnyugszik. Tekintetek sora követi végig, ahogy a peronon elsétál, majd a szerelvény lassan továbbgördül a következő állomás felé. Alig záródik be a metró ajtaja, az utasok lassan

elfoglalják az üresen maradt helyeket, a feszült csend pedig ismét csendes tömegmorajjá változik a kocsiban.

Az időpont kétezer-tizenhat, március huszonkettő, este fél tizenegy. Mi, a budapesti M2-es metró utazók is áldozatai vagyunk valamilyen formában, a brüsszeli eseményeknek. A délelőtti robbantásokat nem a testünk szenvedte meg, hanem a másokba vetett bizalmunk, a nyitottságunk. A fájdalom, ami a megingó elfogadásból fakad, kiválthatta a félelmet, a gyanút, esetleg gyűlöletet, vagy azt, hogy egy a sztereotípiáknak megfelelő férfit máris a robbantások elkövetőivel azonosítunk.

Vajon észrevette? Ő maga is áldozattá vált, hiszen gyilkosokhoz hasonlítják pár tulajdonsága alapján, anélkül hogy tudnák, ki is ő valójában. Lehet, hogy egy hosszabbra nyújtott telefonbeszélgetés menekülés volt a többiek félelmének súlya alól? Pedig ő is csak egy utas volt, akárcsak a többi. Egy az áldozatok közül.

Madácsy Tímea

## Leszantropológus

A leszantropológusok egy közösség.

Egy olyan közösség, amit a leszantropológusok csoportja alkot.

Ennek a csoportnak a tagjai a leszantropológusok.

Fura? Vagy nem?

Háromszor elmondtam, mégsem mondtam semmit.

Nem mondtam semmit?

Vegyük újra.

Vegyük egyszerűbbre?

A leszantropológusok amolyan gyűjtőfogalom;

a leszantropológus többes száma.

A leszantropológus látszólag hétköznapi egyed.

Csak semmi extra: átlagos emberforma,

mindenből a hagyományos mennyiség.

Vagy nem.

Bárhogy legyen, a leszantropológus akár fél kézzel is,

de teljes erőbedobással nekigyürkőzik.

A leszantropológus, azt hiszem férfi vagy nő. Vagy a kettő között.

A leszantropológus, azt hiszem merész. Vagy bátortalan.

A leszantropológus, azt hiszem magabiztos. Vagy félénk.

A leszantropológus, azt hiszem türelmes. Vagy izgatott.

A leszantropológus, azt hiszem kíváncsi.

A leszantropológus mindenre figyel.

A leszantropológus sűrűn jegyzetel.

A leszantropológus mindent leír.

Mondom sűrűn. Nem sűrítve.

A leszantropológus, ha teheti felvételt készít.

A leszantropológus előbb vagy utóbb kérdez.

A leszantropológus válaszokra vár.

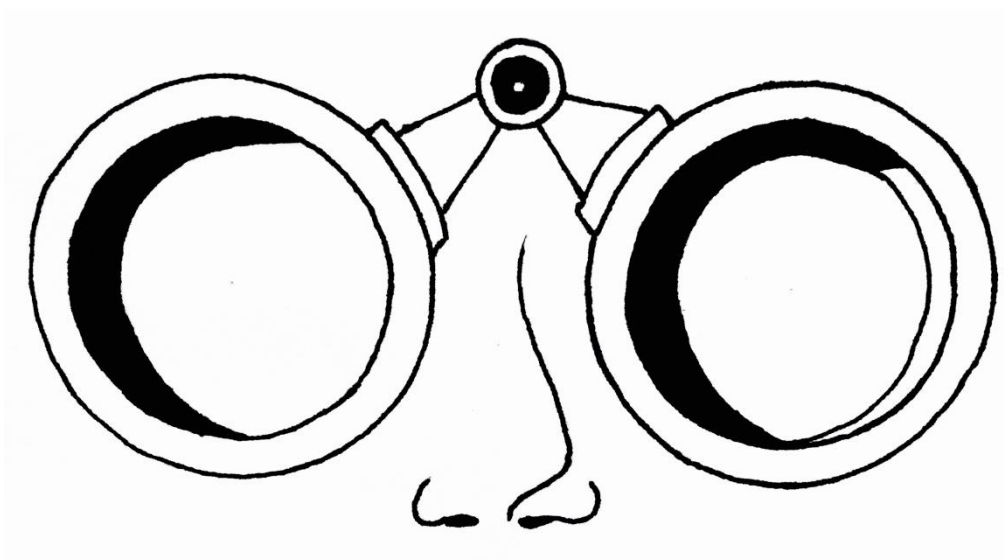
A leszantropológus mindent tudni akar.  
A leszantropológusnak sokat kell olvasnia.  
Vagy Malinowskit, vagy Boglárt, vagy Bodrogit.  
Vagy mást. Vagy mindent.  
A leszantropológus szeretne mindent megtudni.  
A leszantropológus szerente mindent érteni.  
A leszantropológus kritikus. De nem kritizál.  
A leszantropológus iparkodik. De nem siet.  
A leszantropológus kutatóiparos. A tudományé.  
A leszantropológusnak mindig tanulnia kell.  
A leszantropológus terepre menne. Vagy nem?  
A leszantropológusnak ez az élete, ez a hobbija.  
A leszantropológus antropológus lesz.  
Vagy nem?





## Szemle

válogatott aktualitások | konferencia ajánló | publikációs felhívások |  
ösztöndíjak, tanulmányi lehetőségek | film- és olvasmány ajánló



Publikációs felhívás

## ***A Korall Társadalomtörténeti Folyóirat publikációs felhívása!***

A Korall Társadalomtörténeti Folyóirat várja szerzők jelentkezését "***Az etnikai együttélés a Kárpát-medencében***" munkacímű számához. A tematikus blokkban az etnikai együttélést társadalomtörténeti megközelítésben elemző tanulmányokat szeretnénk megjelentetni. Ebből következően egy-egy településen, régióban, vagy még nagyobb földrajzi egységben ill. sajátos társadalmi – pl. foglalkozási, réteg – csoportokban megfigyelhető etnikai együttélés sajátosságait feldolgozó tematikákat várunk:

- (1) etnikai-nemzeti kisebbségek élete, kapcsolata, együttműködése vagy elkülönülése,
- (2) demográfiai folyamatok, asszimiláció,
- (3) kulturális, gazdasági, életmódbeli sajátosságok: kölcsönös vagy egyoldalú átvételek, hatások, eltérő gyakorlatok, szokások,
- (4) esettanulmányok: az etnikai együttélés hétköznapi tapasztalata,
- (5) krízis helyzetek és azok hatása az etnikai-nemzetiségi együttélésre.

**2016. október 15-ig** várjuk a maximum 2500 leütés terjedelmű rezümét Granasztói Péter felelős szerkesztő címére ([pgranasztoi@gmail.com](mailto:pgranasztoi@gmail.com)).

A Korall szerkesztősége ezek alapján hoz majd döntést a megjelenő tanulmányokról, amelyek beküldési határideje: **2017. január 31.**

Lapunkról további információkat itt talál: [http://www.korall.org/impresszum\\_hu](http://www.korall.org/impresszum_hu)

A szerzői tudnivalókról: <http://www.korall.org/szerzoinknek>

## ***Az Intersections. East European Journal of Society and Politics publikációs felhívása!***

Call for Papers: *Europeanization and Changes in Minority Inclusion in Central and Eastern Europe*

It is widely acknowledged that two decades of “Europeanization”—conceived as both the physical expansion of the European Union and the diffusion of European norms and practices—have had a profound influence on ethnic relations. Although the pacifying impact of European integration in post-communist Europe is widely acknowledged, significant questions remain open about the future of peaceful and democratic interethnic relations. The scope of this special issue is to provide a framework for scholars to discuss the specific ways in which conditions for minority inclusion have changed in Central and Eastern Europe. We conceive of political and social boundary-making as intertwined in significant ways, requiring scholars to bridge research agendas and pool resources in an effort to tackle the complexity of questions involving minority inclusion. We believe the journal *Intersections* provides an ideal venue for this approach, given its mission to open space for scholars from diverse disciplinary backgrounds and create linkages among scholars in diverse regions.

**Deadline for abstract submission:** 30 November 2016.

**Deadline for article submission:** 15 March 2017.

Details:

<http://intersections.tk.mta.hu/index.php/intersections/announcement/view/15>

Pályázati felhívások

## V. Tradíció Néprajzi Gyűjtőpályázat 2017

### Fontos dátumok:

Az előzetes regisztráció határideje: 2017. április 28. péntek

A pályamunkák benyújtásának határideje: 2017. május 19. péntek 24 óra.

A pályázat elbírálása 2017. szeptember 1-ig történik meg.

A Tradíció Ünnepeles Eredményhirdető konferencia megrendezésére 2017 októberében kerül sor.

A Magyar Néprajzi Társaság Tradíció pályázatot hirdet fő partnerével a Néprajzi Múzeummal és társkiíró partnereivel, a MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Néprajztudományi Intézetével és Történettudományi Intézetével, a ELTE BTK Néprajzi Intézettel és a Szentendrei Szabadtéri Múzeummal, a Hagyományok Házával, a Honismereti Szövetséggel. Több témában és minden korcsoport, a határon túliak részvételével az egyéni és csoportos önkéntes néprajzi gyűjtők, néprajzkutatók, pedagógusok és diákok pályázhatnak a hagyományok és a jelenkori élő kultúra dokumentálásával, gyűjtésével, feldolgozásával.

### Letölthető felhívás itt.

<https://drive.google.com/file/d/0B3ALal0Cd-wULWxVTTdkTG5RbFk/view?pref=2&pli=1>

### A felhívás honlapja itt.

<http://tradicio.weebly.com/>

## 15th RAI FILM FESTIVAL



**Films submitted for prizes must meet the following key eligibility conditions:**

- (a) they make a significant contribution to the fields of anthropology, archaeology, ethnography or the study of intangible culture.
- (b) they were first released in public on or after 1 January 2015
- (c) they are in English and/or carry English subtitles

**Organised by:** the Royal Anthropological Institute in partnership with the Center for Visual Anthropology, University of Southern California Dornsife and in the UK

**Deadline for Submission: 30th September 2016.**

**Further informations.** <https://raifilm.org.uk/about/submissions/>

Konferencia ajánló

## Hazai konferenciák

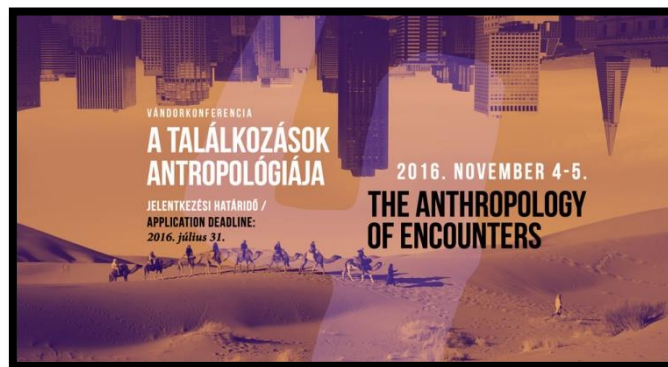
### **A találkozások antropológiája: múlt, jelen és jövő**

A Magyar Kulturális Antropológiai Társaság (MAKAT) IV. vándorkonferenciája

**Időpont:** 2016. november 4–5.

**Helyszín:** Szegedi Tudományegyetem (6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

A konferencia kétnyelvű: magyar és angol.



Részletek: <http://tinyurl.com/makat2016>

### **NYIM 12. Úton: A tér neme, a nemek terei**

**Időpont és helyszín:** 2016. szeptember 30. – október 1., Szeged

A TNT, Társadalmi Nemek Tudománya Kutatócsoport, Angol-Amerikai Intézet, Szegedi Tudományegyetem a magyar kulturális és társadalmi gyakorlatokat, jelenségeket és alkotásokat vizsgáló következő éves konferenciája.



Részletek: <http://gender.ieas-szeged.hu/conf/nyim/12.html#reg>

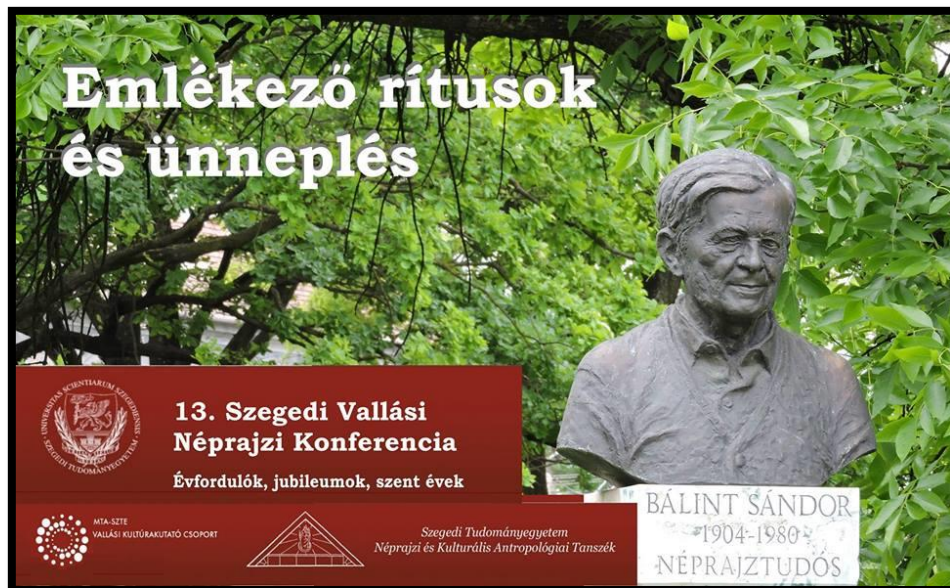
## Emlékező rítusok és ünneplés - Évfordulók, jubileumok, szent évek

– 13. Szegedi Vallási Néprajzi Konferencia –

**Időpont:** 2016. október 6-7.

**Helyszín:** SZTE BTK Kari konferenciaterem és a „Bálint Sándor” terem, 6722 Szeged, Egyetem u. 2. fszt.

**A konferencia nyelve:** magyar.



**Részletek:**

[http://www.museum.hu/palyazat/681/Emlekezo\\_ritusok\\_es\\_unneples\\_-\\_evfordulok\\_jubileumok\\_szent\\_evek](http://www.museum.hu/palyazat/681/Emlekezo_ritusok_es_unneples_-_evfordulok_jubileumok_szent_evek)

## Nemzetközi konferenciák

### Narratives of Displacement – International Conference

23-24 September 2016 – Warsaw, Poland

Organised by: the Interdisciplinary Research Foundation and the Institute of Humanities, Szymon Szymonowicz State School of Higher Education, Zamość, Poland

Further informations: <http://narrativesofdisplacement.irf-network.org/>



## **Postcolonialism, Postcommunism and Postmodernism**

– *International Interdisciplinary Conference* –

20-21 October 2016

Krakow, Poland

Organisers: Professor Wojciech Owczarski – University of Gdańsk (Poland),

Professor Paulo Endo – University of Sao Paulo (Brazil)

Further informations: [http://postpostpost.ug.edu.pl/en/about\\_conference/](http://postpostpost.ug.edu.pl/en/about_conference/)

## **The Alienation of Man in Culture, Society and Politics**

– *International Conference* –

28 October 2016

Warsaw, Poland

Organised by: Interdisciplinary Research Foundation

Further informations: <http://alienation.irf-network.org/>

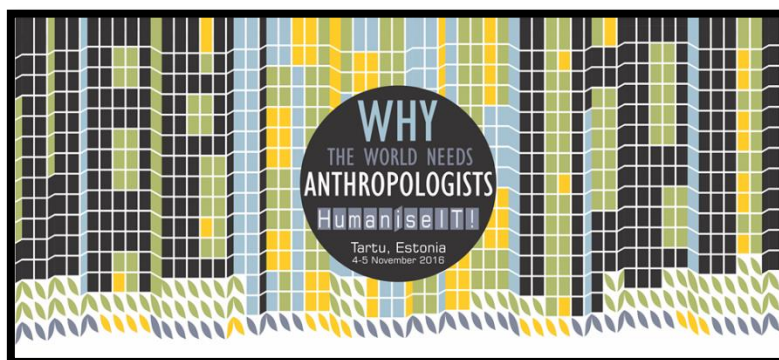
## **WHY THE WORLD NEEDS ANTHROPOLOGISTS. Humanise IT!**

– *Fourth edition of the symposium* –

4-5 November 2016

Tartu, Estonia

Organised by: EASA Applied Anthropology Network



Further informations: <http://www.applied-anthropology.com/>



## **23rd NIC – Nordic Intercultural Communication Conference**

24-26 November 2016

Bergen, Norway

Organised by: NLA University College in cooperation with University of Agder

Further informations: <https://www.nla.no/nor/etterutdanning-og-kurs/kurs-og-konferanser/nic-2016-bergen>

## **New Pressures on Cities and Regions**

– *RSA Winter Conference* –

24-25 November 2016

London, UK

Organised by: Regional Studies Association



Further informations:

<http://www.regionalstudies.org/conferences/conference/rsawinter2016>

## **International Conference on Gender Studies**

3-4 December 2016

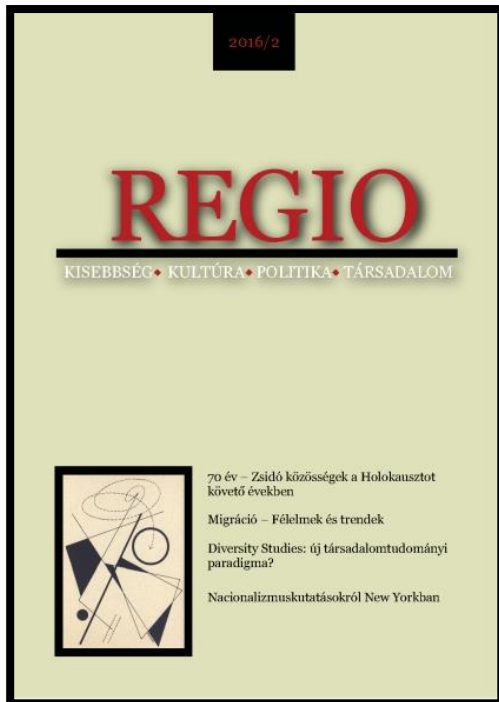
Leeds, United Kingdom

Organised by: Centre for Research in Social Sciences and Humanities

Further informations:

<http://www.socialsciencesandhumanities.com/international-conference-on-gender-studies/>

Olvasható

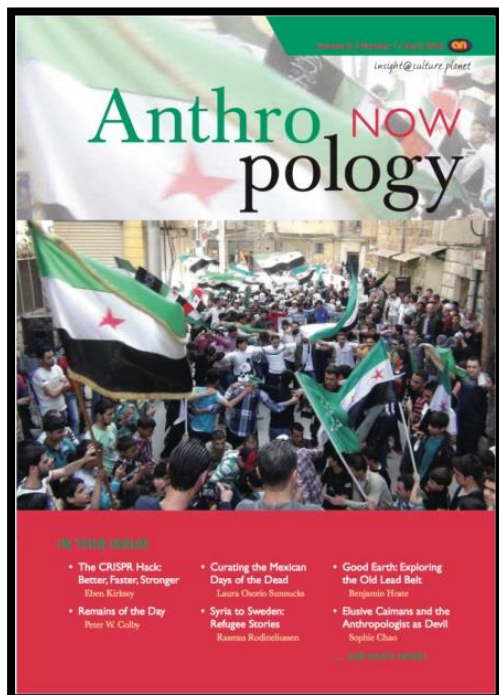


***REGIO. Kisebbség Kultúra Politika  
Társadalom***

24. évfolyam | 2. szám | 2016

Olvasható itt.

[http://regio.tk.mta.hu/index.php/regio/article/view/126/pdf\\_89](http://regio.tk.mta.hu/index.php/regio/article/view/126/pdf_89)



***Anthropology Now***

Volume 8 | Issue 1 | April 2016

Olvasható itt. <http://anthronow.com/current-magazine-cover/april-2016>

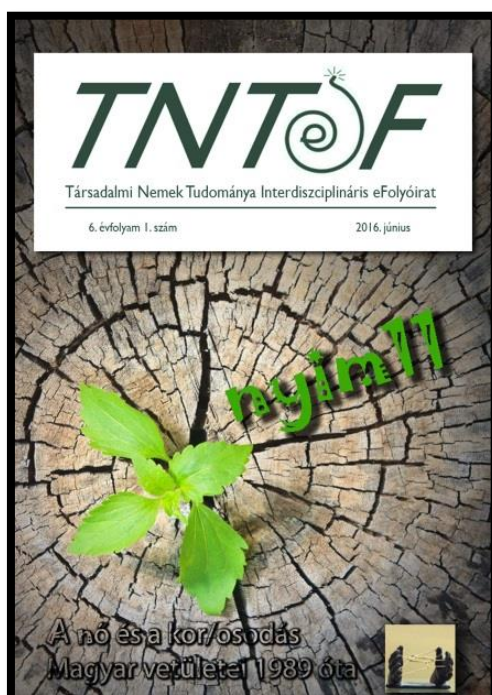


## ***Journal of Ethnographic Theory***

Volume 6 | Issue 1 | Summer 2016

Olvasható itt.

<http://www.haujournal.org/index.php/hau/issue/view/hau6.1>



## ***Társadalmi Nemek Tudománya***

### ***Interdiszciplináris eFolyóirat***

6. évfolyam | 1. szám | 2016. június

Olvasható itt.

<http://tntefjournal.hu/index.html#legujabb>

