

# antro-pólus



Photo credit: Andrea Kis

2020  01



## **FELELŐS SZERKESZTŐ**

Papp Richárd

## **ROVATSZERKESZTŐK**

Papp Richárd

Szabó Miklós

Csernus Fanni

## **TÖRDELÉS**

Szikra Balázs

## **OLVASÓSZERKESZTŐK**

A.Gergely András

Juhász Anna

Barna Orsolya

## **IMPRESSZUM**

Felelős kiadó: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

Felelős szerkesztők: Papp Richárd

Szerkesztők: Barna Orsolya, Szabó Miklós, A.Gergely András

Kiadja: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

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

**ISSN 2559-9763**

# Tartalomjegyzék

|                     |   |
|---------------------|---|
| <b>ELŐSZÓ</b> ..... | 6 |
|---------------------|---|

## **FÓKUSZBAN: Egyensúlyok, eszmények, képzetek**

**Kis Andi** "Always listen to what they don't say"

|                                                            |   |
|------------------------------------------------------------|---|
| The Role of Silence as a strategy to transmit meaning..... | 8 |
|------------------------------------------------------------|---|

**Beck Fanni:** Crowning the Queen of Betwixt.

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| An analysis of Miss Chinatown USA 2018..... | 14 |
|---------------------------------------------|----|

**Surányi Ráchel:** "I cannot imagine a job which

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| doesn't connect me to Israel"..... | 29 |
|------------------------------------|----|

**Papp Richárd:** "Aren't you Jewish by any chance?"

Auto-stereotypes and "balancing" the minority-existence

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| in the Hungarian Jewish humor ..... | 59 |
|-------------------------------------|----|

## **MÓDSZERTANOK**

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Kiss Máté:</b> Prágai Zöldek: megmozdulások és önmeghatározás ..... | 80 |
|------------------------------------------------------------------------|----|

**Dési Ádám:** Drog – üzlet – barátság – kutatás.

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Kutatói pozíció és szerep az egyetemi kábítószer szcénában ..... | 103 |
|------------------------------------------------------------------|-----|

**Torzsa Gabriella Flóra - Tarcsay Tibor:**

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| Uniós tábor, mint migrációs sokk-terápia..... | 121 |
|-----------------------------------------------|-----|

## HÁTTÉRTAPASZTALAT

**A.Gergely András:** Celebeszi életvilág-élmények

– a kutatás mint extrém sport.....136

## EGYPERCESEK

**A.Gergely András:** Jelkép-örökség – a nép tudása mint emlékezet.....147

**A.Gergely András:** Talányok és Tragédiák. Keresgélés az irodalomantropológia

határvidékein.....151

## **Antro-Pólus Introduction**

What do we know about the changeable, complex, once disappointing, other times enthralling existence, the human being? Are there any constant and unchangeable rules, strict and predictable principles of the human history, society and culture? How can we understand the people and their behaviour, activities, belongings or personalities?

Motivation and goal of social and cultural anthropology to examine and understand what, where, how and why the human beings act, think, feel and how they interpret their activities, ideas and emotions. As one of the dominant figures of social anthropology, Edmund Leach had this to say: Anthropology is the ability of the deep understanding. What is required for that understanding is critical and interpretative thinking.

Social and cultural anthropology is based on this critical and interpretative thinking using approaches and methodology of social sciences. Further speciality of methodology of social and cultural anthropology the applied perspective of interpretation and field of research, which are based on the particularity of social and cultural practices and significances.

Thus, anthropologists try to understand societies and cultures in their everyday life, micro and personal levels of social interactions and cultural communication. With the theorist of interpretative anthropology, Clifford Geertz's words: Anthropologists do not only think about people, but they do think together with them about themselves.

Thus, the renewed editorial team of our journal, in line with the previous editorial principles, intends to serve as a forum for interdisciplinary studies that can help us understand our societies and cultures from an empirical perspective.

Besides, our journal intends to place special emphasis on English-language publications based on field-based cultural and social anthropological research.

Whit this in mind, our journal's long-term goal is to contribute to the international achievements, discourse, dilemmas, and debates of international cultural and social anthropology.

**PAPP Richárd**  
Editor-in-Chief

# FÓKUSZBAN

*Egyensúlyok, eszmények, képzetek*



Andrea Kis

## **“Always listen to what they don’t say”**

### **The Role of Silence as a Strategy to Transmit Meaning**

沉默是金<sup>1</sup>

#### **Introduction**

Is silence a sign of romanticised wisdom or humility, occasional teenage sulk, a product of a fight in recess, some kind of resistance to pedagogy or simply not having a clue for an answer? Can I compare my experiences with silence in an English classroom at a Shanghai bilingual school’s 10th grade class with those in my childhood culture back in Hungary? How can cultural relativism help me understand the field and the silences within, between its members of the community and with me during interviews? Could I adopt similar strategies of silences so that my ethnographic methods may become better? Would I risk being scholarly anachronistic to apply Franz Boas’s “pre-classic” (Bennett 1998: 951) concepts of relativism in today’s empirical research? For the sake of this exercise, this paper will have a limited, focused scope on cultural relativism while examining selected examples collected in my field to argue that Boas’ assumptions, “while his influence has been greatly attenuated in the last two decades” (Stocking 1974: 1) are still relevant in today’s “post-Classic” (Bennett 1998: 951) anthropological discourse.

#### **The Approach**

Cultural Relativism studies the ways people learn to understand and interact with the world in their cultural environment. It is the “view that no culture is superior to any other culture when comparing systems of morality, law, politics, etc. It’s the philosophical notion that all cultural beliefs are equally valid and that truth itself is relative, depending on the cultural environment.” Although contested within the anthropology canon from 1990s onward (Brown 2008: 363), due to conflicts with human rights concepts, I believe some of the foundational aspects of cultural relativism are applicable, and should always be a part of, empirical research today. As Brown argues, cultural relativism is to be viewed

---

<sup>1</sup> Literally translates as “silence is golden” but in Chinese it refers to modesty, when someone, who is successful, doesn’t need to say anything to prove himself. “There’s no need to show off. Your actions will show how able you are” as one of my informants explained.



“not as a comprehensive theory or doctrine but as a rule of thumb that, when used prudently, serves the limited but indispensable function of keeping anthropology attentive to perspectives that challenge received truth.” (ibid)

## **Fieldwork research**

I arrived in Shanghai in September, 2010 for the first time in my life. I got a job at a private start-up training school as a curriculum designer and English teacher for Chinese kids aged 5-8. The regular lunches with my boss, the owner and principal of the school, were long conversation about cultural differences. During these lunch meetings, he enjoyed learning about lifestyle in Europe (finding it fascinating that I moved to a city alone without any kind of network or connections and I don't need my parents' approval to make such decisions). He told me he felt it his responsibility to prepare me for my new life in Shanghai. At one of the first lunch meetings he explained how the local Chinese communicated and I should never expect direct, straightforward answers, instead “codes” which I will learn to read successfully in time. First and foremost, silence carries more meaning than actual words. “Always try and listen to what people don't say, when they hesitate and say “maybe”, what they hide or what they keep to themselves. You'll find the answer to your questions there.” Mark, as a foreigner (Singaporean with a Chinese ethnic and linguistic background) lived in the city for 5 years already, which made him feel like a more objective observer. He was always keen to share some of his impressions.

A cultural relativist approach helped in understanding students' behaviour and in improving my pedagogical methods. Boas argues that the “activities of the individual are determined to a great extent by his social environment, but in turn his own activities influence society in which he lives, and may bring about modifications in its form.” (Boas 2004: 125). So here I was, as a teacher and anthropologist, not only representing a different cultural background but also employed and assigned to actively influence those I was communicating with. If I wanted to better understand the cultural practices, and the individuals' behaviour in my new environment (students, parents and colleagues), I needed to reflect on the cultural context and processes of enculturation in which they occurred, showing the role of silence in the everyday life and how it is influenced by complex power relations between members of a community.

Oftentimes I attributed silence and failing communication to lack of the others' (my informants: students, parents and teachers) English skills and my very poor level of

Mandarin. Silence was the answer when my students didn't know how to respond to a question, or if they did, they could not adequately express themselves in English or, coming back from PE class, their fatigue resulted in apathy toward any activity that required the slightest energy input. Yet, silence constitutes a more complex system of meaning in a community as it manifests in power relations, educational philosophy and self-protection.

In literatures on education in China, Confucianist ideology frequently discussed as a strongly influencing factor. Confucius was a common reference among local Chinese teachers, curriculum designers and policy makers I worked with. The following description echoes what my informants explained as the reason for silence in communication. Silence can be used to cultivate human beings along the Confucius path, firstly, silence indicates restraint, reservation and efforts to maintain human relationship; secondly, Confucius often uses silence as a strategy to speak as little as possible in order to allow others to discover [...] by herself/himself. Silence nourishes human dialogues and actions; people can make sense of the unsaid as much their own as possible and moral lessons can be learned by oneself." (Pakdeerat 2018: 1)

As a result, local Chinese teachers face challenges in their classes since communicative teaching methods of ESL (English as a Second Language) require a more dynamic and democratic way of communication, as many of my informants call it "Western style" of communication and student-teacher relationship than the otherwise customary school discourse in all other lessons, where the authority of the teacher is unquestionable and students are discouraged from speaking up.

This inhibits cultural transfer and successful pedagogy since "Western style" ESL lessons are supposed to be communication based. One of my brightest students never spoke up in class when she attended a local state school. Then, after transferring to a more "Western style" international school, even though her written exams were always among the best ones, she got marked down at the final assessments for lack of classroom engagement. She was aware of what she should change but she did not want to show off her skills among others. "The others would not like me if I stood out" – she said. It was hard for her to get rid of this previously prescribed modesty but the pressure was high as she wanted to get admitted to an Ivy league school in the US.

"We are not used to this kind of active communication" – many of our students would say. Applying cultural relativism in the classroom would've helped the adaptation of my

foreign colleagues, who struggled with deciphering student behaviour, often taking it personally, feeling that students were sabotaging the lesson or didn't like their teaching methods. Besides, it was a challenging task to get any feedback on student progress on verbal skills that further hindered the quality of their work and their aims for cultural transfer through second language acquisition.

Poor listening skills was often used as an excuse to stay silent and "check out" of the lesson. Many students retreated into a quiet, passive state and did not participate. Silence was a shield to not having to follow the tasks and take a rest. Any attempt on my part to remedy the situation and encourage more communication, even with the limited vocabulary the students had, flopped. We could not find a common ground and not because of a language barrier but mainly because of two reasons: students in all other lessons were expected to keep quiet and listen to the teacher and they were also not expected to take part in group decisions or problem solving. Silence stood for: avoiding confrontation, fatigue and different enculturation whose barriers a few ESL classes could not break down. When I, or my foreign colleagues, tried to find a solution together, talking through the issue together, it did not work. The teacher is expected to lead the group, show authority and give instructions that others follow. "You're the boss" – students, parents and Chinese colleagues would say. When there were issues with student transgressions, they would often bow their heads, gaze at the floor and listened quietly. They repeated "sorry, sorry" on end but, even when pressed, did not explain the reason for their transgressions, for instance cheating at exams, disrupting the class, tardiness with homework assignments.

Uncomfortable silence came from not having the appropriate or desired vocabulary for things they wanted to express, or not being familiar with the context (i.e. teaching topic such as the Swinging Sixties in England) or I communicating differently (asking publicly for more transparent legal papers for foreign faculty). I often got answers such as "let me think" etc. meaning they don't say what they think and do not provide answers we would consider "clear" or "straightforward".

Not replying reflects social hierarchy as silence can stop communication in which confrontations or democratic discussion could occur. "Let me think about it", "I have to think about it first", or "Sure, we'll see" were the answers many times when I wanted direct answers to urgent questions, for instance if I could get an extra day off for Christmas or get a raise. We never came back to discussing the issue again.

Silence can highlight the leader's unquestionable decision. I was expected to keep silent while the boss (or someone's Chinese boyfriend) talked, especially when someone else was around. "They need to be given face in public. Whatever problem you have with them, you may talk but only in private." My colleagues, foreigners or locals alike, more familiar with the system, never spoke up. My boss often reminded us "When in Rome, act like a Roman." Be quiet, accept the rules and follow the instructions.

When the questions are asked online, through the popular social media platform called WeChat, silence always meant no. "What's up with the job I referred you to? How're you getting on with the new client?" The reason for the silence was that they already quit the job or thought about quitting soon. They felt it embarrassing to tell me stories of failures since I got them the position.

During interviews silence was a way to avoid giving concrete answers that could compromise their privacy also. When some students told me that their parents worked for the government and I asked what their job was, they either remained silent, thinking too long or said they did not know. Similarly, they often replied "I don't really know" or "I don't remember" to questions such as which area of Shanghai they live in or the name of the company their parents were running. "Giving out information about your family or yourself is inviting harm. People can hurt you with what they find out about you." – a student once told me. Silence as avoidance for self-protection is reflected in the following dialogue with my friend and colleague:

Yang (English teacher, fluent): "Pity you left China, I wanted to invite you to my school for a gig."

Me: "Oh, where do you work now?"

Yang: "Yes, I still teach English."

## **Applications and limitations of the cultural relativist approach**

A cultural relativist lens helps in understanding what role silence (including silence with words) plays in the communication between members of a community, the different meanings and avoidance strategies it carries and how power relations transpire through silence.

This approach helps in interpreting the macro level processes as well: how expectations in an increasingly modern society force a different kind of communication onto its members, rewrite behaviour patterns clashing with traditional patterns.



## **Bibliography**

- Bennett, W. J. (1998) Classic Anthropology. In: American Anthropologist. Vol. 100, No. 4 (Dec., 1998), pp. 951-956. Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association  
[Retrieved from: [https://www.jstor.org/stable/681819?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/681819?seq=1#page_scan_tab_contents). Accessed: 15 November, 2019.]
- Boas, Franz. 2004. The Methods of Ethnology. In: MgGee, John and Warms, Richard (ed). Anthropological Theory: An Introductory History. Pp. 132-140. NY: McGraw-Hill.
- Brown, M.F. (2008). Cultural Relativism 2.0  
[Retrieved from:  
[https://www.jstor.org/stable/pdf/10.1086/529261.pdf?casa\\_token=PNjfE70MjV4AAA AA:mhMkHP3w9cU5M0ZbemRpa3dDcCWMchTyGM6Af4csjP3q3XVwQwrdOCOT14hNk palj0\\_Myik\\_-7nbxeeC1qAwMq-5m4t6wJcDbXfWxiKMVaaor0y4aqQ](https://www.jstor.org/stable/pdf/10.1086/529261.pdf?casa_token=PNjfE70MjV4AAA AA:mhMkHP3w9cU5M0ZbemRpa3dDcCWMchTyGM6Af4csjP3q3XVwQwrdOCOT14hNk palj0_Myik_-7nbxeeC1qAwMq-5m4t6wJcDbXfWxiKMVaaor0y4aqQ). Accessed 19 October, 2019]
- Pakdeerat, T. (2018). The Silence of Confucius: Strategy of Meaning in the Analects Conference: The 24th World Congress of Philosophy -- Learning To Be Human  
[Retrieved from:  
[https://www.academia.edu/37009964/The\\_Silence\\_of\\_Confucius\\_Strategy\\_of\\_Meaning\\_in\\_the\\_Analects\\_Conference\\_The\\_24th\\_World\\_Congress\\_of\\_Philosophy\\_--\\_Learning\\_To\\_Be\\_Human](https://www.academia.edu/37009964/The_Silence_of_Confucius_Strategy_of_Meaning_in_the_Analects_Conference_The_24th_World_Congress_of_Philosophy_--_Learning_To_Be_Human). Accessed 19 October, 2019]
- Stocking, George (ed). (1974). The Basic Assumptions of Boas' Anthropology. In: A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883-1911. Pp. 1-20. Chicago/London: The Chicago University Press.

Beck Fanni

## **Crowning the Queen of Betwixt**

### ***An analysis of Miss Chinatown USA 2018***

#### **Abstract**

In this paper I will analyze a diasporic Chinese beauty pageant, Miss Chinatown USA (MCU) as a performative event. I will argue that the beauty pageant serves as a ritual enactment of Chinese American sovereignty, accepting and celebrating the permanent in-between position of the Chinese in American society. Building on performance studies literature, I will read the beauty pageant as a symbolic system of meanings and show how the social and historical past, the present condition, and an imagined future of the Chinese Americans become embodied on stage.

#### **Introduction**

Diasporic Chinese beauty pageants were initiated by Asian American civil rights groups (such as the Chinese American Citizenship Alliance) in the late 1940s in the USA as means to perform American citizenship. Beauty pageantry became an effective form of proving their loyalty to the American nation during the Cold War era, when the People's Republic of China officially banned beauty pageants declared to be "bourgeoisie non-sense" (Morgan, 2013 at Chiu, 2010), and middle class feminine beauty became a salient feature of Cold war gender ideology (Yeh, 2008). Ethnicity also became salient, as the post-World War liberal Cold War civil rights era provided opportunity for racial minorities to claim civil rights based on ethnicities. (Lim, 2006) Thus, under a Cold War liberal democratic ethos that rewarded displays of all-American citizenship, Asian American beauty culture became a site for its gendered display. As Lim (2006) points out, by organizing ethnic beauty pageants, the Chinese Americans simultaneously showcased their loyalty to America, their anti-communist stance, and "their ability to stage their communities' model citizenship to the larger American public." The Cold war rendered the Chinese in America to be politically affiliated with Taiwan (ROC), instead of the PRC (Yeh, 2011). This political affiliation has been a significant part of cultural festivities and celebrations among ethnic Chinese in the US, that started to fade away recently due to the reconfiguration of international relations among the three countries, but is still present to some extent.



Ethnic beauty contests have proliferated through the country and in the following decades have been exported to different localities where a numerous Chinese diasporic community was present. First to South America, then Europe and most recently to East Asia where such festivals enjoy the greatest popularity at the present. Local pageants have been structured into a hierarchical order, in which local contests serve as feeder pageants to regional, and finally to the international Chinese beauty contest, Miss Chinese International that is held in Mainland China where a mainland contestant is competing with diaspora representatives. The Miss Chinatown USA pageant, the case study for this article, is a regional competition, where representatives of different American cities (Miss Chinese Chicago, San Francisco, New York, etc.) compete for the crown to symbolically reign over the entire Chinese American diaspora as well as represent it to the broader public.

I will look into diasporic Chinese beauty pageants as sites that “offer a glimpse at the constantly changing and always complicated stories about the nation itself” (Banet-Weiser, 1999) and address the question what is the nation that is actually being represented on the pageants. The most obvious purpose of all beauty contests is to choose a queen, who is a symbolic representation of the collective identity to the larger group, who chooses them throughout the course of the competition. The queen embodies “the values and goals of a nation, locality, or a group” (King-O’Riain, 2008). The quest for the ideal contestant, whose attitude, appearance, and style encompasses both gendered and nationalist representation turns the competition to a “national field of shared symbols and practices that define both ethnicity and femininity in terms of national identity” (Banet-Weiser, 1999). After reviewing the literature on performance studies, I will apply the theories highlighted to the specific case study and analyze how the different segments of the pageant are structured to radiate the double-anchoredness of ethnic and national identifications and how the stage of the pageant is designed to provide space for enacting gender and class roles.

### **The Sociology of Performances – Literature Review and Theoretical Framework**

As Miss Chinatown USA took place on the stage of the illustrious Herbst Theater of San Francisco, the event naturally lends itself to be read as a performance. The fact that the event happens on a stage is hardly ignorable. As performance studies Richard Schechner

points out, the stage functions as a boundary between reality and pretention, which informs the audience that the “social and personal worlds enacted are not those of the actors, but those of the characters” (2002, p. 43). What makes the Miss Chinatown pageant particularly interesting is that its stage is supposed to stand for enacting true, authentic performances instead of “pretention.” The enactments of this kind should demand a somewhat different understanding, that lies in the function of the performance.

The pageant is narrated as a “community event”, therefore it is important to understand the performance in relation to producing and reproducing a sense of community. I identify three levels on which the performance relates to the community: 1, organizing and producing the show has brought together otherwise unrelated people, therefore it served to forge a community. 2, In the show, the norms and values of the emerging community has been defined. 3, In the final stage of the ritual, the contestants enacted these values and norms and the best enaction has been rewarded to articulate once again the values the community wishes to identify itself with. The enactment of contestants serves a double effect: it both validates and solidifies the proposed norms, and by reciting these values and norms, it makes the contestants individually identify with them. The success of individual performances defines the success of the collective assertion of Chinese Americanness. The performance traditionally takes place as a highlight of Chinese New Year festivities in San Francisco, which makes the pageant a public ritual. Therefore, I will rely on sociological literature on performances, with a special focus on rituals.

The sociology of performance, more precisely the performance of rituals and its power to both create and sustain “social solidarity” was first recognized by Durkheim within his broader body of work on religion ([1912] 2000). This double effect – creation and maintenance – carried out by rituals caused ambiguity considering the function and thus the intention of rituals. The first sociologist, who turned his attention to the theatrical dynamics of ritual was van Gennep (1960), whose insight has been developed to a fully-fledged theory by V. Turner ([1966] 1995). In their theory, life is composed of a succession of passages from one social role to another, and each passing is carried out through a ritual. The three phases of such rituals identified by van Gennep – pre-liminal, liminal, post-liminal – remain unchanged in Turner’s theory, but he focuses on the middle stage, liminality, which has great use to the present analysis as it proposes the Chinese in America to be conceived as liminal entities between (both) China(s) and America. Turner

defines liminal entities as the people, who are is “betwixt and between” social categories or personal identities as follows:

Liminal entities [...] behavior is normally passive or humble; they must obey their instructors implicitly and accept arbitrary punishment without complaint. It is as though they are being reduced or ground down to a uniform condition to be fashioned anew and endowed with additional powers to enable them to cope with their new stations in life. Among themselves, neophytes tend to develop an intense comradeship and egalitarianism. (V. Turner, 1995, p. 95)

In his book, *Dramas, Fields, Metaphors* Turner further elaborates on ritual processes by completing it with his social drama theory (1975), that resonates with Goffman's dramaturgical conception of the social world as theater (Goffman, 1959). The social drama theory's main argument is that ritual passages occur on a larger societal scale as well, where the phases are defined as: breach, crisis, redressive action, and reintegration or schism. In this case it is not an individual who is under transformation, but a “disturbed social group”. In this sense the Chinese in America can be conceived as such, being marked as perpetual foreigners. The beauty pageant, having been held for over 60 years seems to ritually enact this schism, marking the Chinese as a separate body in the US society.

Albeit the applicability of this theory has received severe criticism, its insight on the fluid relationship between aesthetic and social processes is undoubtedly useful. The social drama theory explains how aesthetic and social processes are being mutually constitutive, as they inform and shape each other. This model requires each social drama and aesthetic drama (or other performance) to be understood in its specific cultural and historical circumstances (Schechner, 2002). By pointing to the mutually constitutive nature of aesthetic and social processes, it provides a basis for analyzing the sociological connotations deriving from the aesthetics of the pageant.

Albeit implicit in the aforementioned theories, the power structures governing the dynamics of performativity were not theorized until the 90s. Judith Butler points to the matrixes of power, both internal and external to individual subjects, that enable concepts such as gender to become unquestioned realities through constant repetition. Butler argues that gender identity is performed and constituted in the process of doing, while also underlines the constraints of expectations and pre-existing structural factors. (1993) What is new to her argument – as we have seen Durkheim already pointed to ritual's

power to create – is her point of view, that sheds light on the darker side of performing: the pre-existing structural factors and expectations that are produced by power regimes, hegemonies if you like. As Woronov sharply puts it: performative acts "are part of regulatory practices that produce social categories and norms of membership.... [The activities] are sites where hegemonic definitions of the collective body relate to multiple injunctions of individual bodies" (Woronov 2007 cited by Chiu, 2010, p. 81).

The question arises, who is the power behind defining expectations considering young Chinese American women of the pageant? I argue that there is a distinct diaspora truth regime governed by the ruling class of the diaspora, which functionally defines the beauty pageant as a site for localizing disciplinable subjects. The significance of performing class – showcasing the success of the Chinese in America – is explicit throughout the staging of the event and the entire spectacle.

Here Goffman's notion of fixed and mobile or transitory 'sign vehicles' is very useful (1956, pp. 14–15). We can consider race and gender fixed sign vehicles – with the caveat that their meaning is still open to change and narration – and class can be ultimately performed by mobile sign vehicles such as dress and poise. As Mignonette Chiu concludes her analysis of Miss New York Chinese, through emphasizing the capitalist values of hard work, individual merit, and competition, a model minority role model is constructed. She argues that it is one of the stated goals of MNYC is to "improve the self-presentation skills of the contestants; in other words, train them to behave within the boundaries of the numerously intersecting "fine lines" that distinguish the upper from the lower class" (Chiu, 2010, p. 247). Adopting a goffmannian wording, the contestants learn through the pageant the know-how of the 'proper sign-equipment' of the capitalist elite (Goffman, 1956, p. 45). One part of this sign-equipment is fashion, that plays a prominent role throughout the beauty pageant. According to Merleau-Ponty the human body is a meaning-creating subject and a medium of culture, which can be further played out by clothing. "Clothing reveals personal ambitions, social aspirations, and the prevailing Zeitgeist" (Merleau-Ponty cited by Chiu, 2010, p. 191). Thus, fashion will be an important aspect for the upcoming analysis.

Another fruitful aspect of Butler's notion on gender as a performative act is that it is easily transmittable to all other social constructs, such as race, ethnicity and class, all of which are actively performed on the stage of Miss Chinatown. Scholars such as John Clammer and Jon McKenzie argue that ethnicity, "one of the most obviously 'embodied' aspects of

identity” is a prime example for a notion “that has to be acted out and constantly reproduced in everyday life.” (Clammer, 2015) Even though this argument holds particularly true to asserted identities – instead of assigned ones, a distinction between ethnicity and race - dress, hairstyles, postures, accents, dance forms and other cultural devices can be utilized to draw attention to, contest or deny ascribed – racial – identities. A good illustration of challenging the unwritten norms of Miss Chinatown is provided by Chinese American artist Kristina Wong, who performed a “guerilla theater character,” Fannie Wong, former Miss Chinatown USA 2nd runner up, who made her fame by being forcibly removed by security from official Miss Chinatown events. Fannie wears the qipao, the crown, and the sash, unmistakably marking her Miss Chinatown, but her “class” and “poise” is breaking all the rules defining a real Miss Chinatown. She drinks Jack Daniels, constantly curses, smokes an enormous cigar and is overtly predatory and vulgar with males. Albeit it is not stated anywhere that these characteristics make one illegible to hold the title, her performance and its receptions points to the expectations Chinese American women are subjected to.

As the previous illustration shows, adopting an intersectional perspective is crucial for an appropriate understanding of Miss Chinatown. Although the notion of intersectionality has moved “from oppression to diversity” as it started to be employed to describe “the mutually constitutive relations among social identities” (Shields, 2008) I find the original proposal by Cernshaw of describing “layered systems of oppressions” by pointing to the “cumulating features of discrimination and social exclusion (...) interwoven in various ways” (Goodwin, 2016) more useful for this case study. McCall identifies three intersectional approaches defined based on their relation to the nature of the categories they work with. The second approach is the “intracategorical” that lies in the middle of “the continuum between the first approach, which rejects categories, and the third approach, which uses them strategically” (McCall, 2005, p. 1773). Instead, it focuses on “particular groups at neglected points of intersection.” The Miss Chinatown contestants are not neglected at all, to the contrary, their particular group is put the center of attention at a highly enhanced intersection. I will analyze the particular intersection of age, race, ethnicity, class and gender which is embraced and celebrated by and through the pageant. Now I will turn to the case study, Miss Chinatown USA, 2018.

## **Miss Chinatown 2018 – The Queen of Betwixt**

The Miss Chinatown 2018 has seen some changes in terms of its production. As the former director, who represented classical Hong Kong-style entertainment retired, the new team, headed by Vietnamese Mark Tran with Hollywood affiliations moved toward a more Americanized type of event. This was mostly visible in the lighting and sound of the pageant, as well as in the lack of any visible hints that would readily identify the event as Chinese. Scholars of diasporic Chinese beauty pageants all point to a tension between the event's self-definition as cultural – making it distinct from other mainstream beauty pageants – and the actual lack of “traditional Chinese practices” (Chiu, 2010, p. 188). According to TVB's official in charge of the aforementioned Miss Chinese International, their mission is to “make [Chinese women from elsewhere] feel more at home with Chinese culture, to get in touch with Chinese culture” (Chow, 2011, p. 418), while according to its website, MNYC seeks “to promote Chinese cultural heritage in the U.S.” (Chiu, 2010, p. 189). Albeit the MCU does not have any official statement about its mission, every second contestant mentioned in their introduction that celebrating or immersing in Chinese culture was their main motivation for participation.

Chinese cultural elements did appear on MCU 2018 – unlike in the other two pageants, even though in very essentialized and fragmentary ways, mostly evolving around the theme of the Chinese New Year. The show opened with Yao Kung Moon Kung Fu Sport Association's lion dance performance. The lion dance is considered to be a traditional element of Chinese New Year festivities, accompanied by a drum number. Though the format and the shape were absolutely traditional, the lions were decorated with neon lights, and the performance was carried out in the dark, which can be seen as an enactment of technological advancement, carefully adapted to preserved traditions.

Another salient feature of the opening number was that all performers were women, that cannot be said to be traditional. The female presence on stage was prevalent throughout the whole event. All guest performers were women, apart from one of the MC's, the stage was set for women for the whole night. Compared to the other pageants mentioned above this is a significant difference. One of the most distinctive characteristic of the pageant was the unusual amount of opportunity for contestants to speak for themselves. Apart from the introduction, they also provided their personal narrations about the talent performances, which were announced by the MC's before the performances. These two

occasions were complemented by the Q/A session, during which they could take as long as they wished to – unlike in other pageants, where an intimidating sound is constantly reminding the contestants that they have to finish at any moment. Considering the pageant as a whole, it promoted an independent, agile, and successful image for Chinese women, for which it provided as much time and space as needed.

It is interesting to note, that the guest performances indicated a deliberate intention for displaying every age cohort of Chinese American women that could be read as symbolizing the future, the present and the past of them. After the traditional lion dance, Sutro Elementary School's 3rd-5th grader performed a New Year's children song in Mandarin. Even though they were introduced as all 3rd-5th graders of the school, no males and no other ethnicities featured in the group, but 14 Chinese girls. Both their number and their uniform looks (hairdo and Chinese costume) anticipated the 14 contestants, who appeared soon after them, wearing uniform Chinese-flavored cocktail dresses. The school girls' performance was deliberately deprived of any sexuality, the girls wore trousers, and neither the song nor the choreography suggested any gendered expectations towards them. They were there to represent an open-ended future, filled with carefree youthful optimism.

Before the contestants appeared, the queen and "court" of MCU 2016 performed an energetic K-pop number for popular Taiwanese singer, Jolin Tsai's Play. This performance showcased the opportunity lying in winning the title. The former queen and her court was designed to represent celebrities, what was highlighted and enhanced by four professional back-up dancers. The choice for the song and the choreography aimed at representing a 21st century cool Asian vibe. Both K-pop moves, and even certain Mandopop songs broke into the global market and earned fame and success for themselves. The former queen – who did not pursue a career at entertainment, but work at Google as an engineer instead – promoted the idea of a globally attractive, and absolutely independent Asian woman.

At this point, the MC's took the stage. For the first time, the event was trilingual: Cantonese, Mandarin and English. The constitution of the MC triad was highly symbolical: Julia, wearing an elegant Chinese gown was the Cantonese speaking MC represented the tradition in the event, having had MC-ing it "for many many years." Betty, a former queen wearing a Western Evening gown represented continuity and was in charge of English for the night. Both ladies wore an excessive amount of jewelry on their necks, ears, arms and

fingers, which they changed on more occasions during the evening. The constant shining and glittering that surrounded them lend the event a glamorous atmosphere, showcasing the wealth and affluence of the community. The third MC, the only male on stage was Jeff, the Mandarin speaking American, repeatedly referring to himself as “that white guy.” This reversed colonization also served the pride of the community, as Jeff, a Yale graduate Hollywood entertainer proved over and over again his admiration of Chinese culture. The dynamics between Betty and Jeff caused a certain hybridization and direct confusion about race and ethnicity. Betty, who could be considered as racially Chinese was actually ethnically American; while Jeff, who was racially American was ethnically Chinese. This confusion over race and ethnicity can be conceived as part of the rite the passage of a liminoid social group. This sense of in-betweenness was characteristic for the whole event, best exemplified by the contestants.

Last but not least the 14 contestants finally took the stage, all at once after a short while of darkness. The fact that they appeared all at once in their uniformly designed cocktail dresses inevitably evoked Turner’s theory about liminal entities “being reduced or ground down to a uniform condition to be fashioned anew.” The uniformity of their looks symbolized a sense of community while they performed an absolutely uniform choreography to Tez Cadey’s 2015 electro/deep house hit, Seve. The song and choreography accompanied by the hybrid style of the dresses projected a global cosmopolitan image of modern Chinese American women. Observing a similar image projected in MNYC, Chiu notes that this image[...] reflects not the reality but the fantasy both of material wealth, as well as the social status and fame that accompany it. It is a fantasy in which Chinese, as individuals, are given entrance to spaces from which they had formerly been excluded because class and/or race and ethnicity. It is the fantasy of an entire racialized ethnic community to be included in what was once articulated as the “American dream,” even if it is displaced elsewhere (Chiu, 2010, p. 248)

The collective introduction was followed by all contestants individually introducing themselves. Instead of listing their measurements, they listed their achievements and accomplishments. All introduction bore a uniform pattern in departing from one’s past, present accomplishments to future aspirations. The aspirations included “hope to one day pursue a career in the field of engineering and consulting,” “dream to become an anesthesiologist”, or to “aspire to become a chief technology officer” to list but a few.



These dreams and hopes are quite peculiar in promoting an image of independent career women, standing on their own feet, with non mentioning of family or community service. The aspirations pertained to high status jobs with a Caucasian male dominance. As one contestant explicitly put it: "tonight, I am going to show the world, what being Chinese American means to me. Fiercely competitive, and insanely driven." As contestant applications went through severe scanning we can assume the projection of this image is hardly accidental. The discourse about contestants evolved around being a role model for Asian Americans, that is defined in individualistic capitalist terms. The luxury of the event with all the costumes, jewelries and shining high heels reflect the rise of a global and transnational Chinese capitalist class, exemplified by the values propagated by most contestants.

The other major non-fashion portion of the event, the talent portion succeeded the self-introduction. At this portion every contestant individually performed a talent of her choice. A significant majority chose dancing (10 out of 14) from which we can assume that contestants found this portion to be the best option to showcase their femininity alongside their cultural knowledge about China. Albeit only half of them identified their dances as Chinese, or Chinese-fusion dance, everybody chose to display a somewhat restrained, Orientalized notion of femininity and applied classical accessories of Chinese dance such as the ribbon, flags and fan. The trope of the independent woman recurred a few times, but the majority enacted a desirable, fresh woman, to win over the audience and the judges. However, the unintended and unexpected uniformity of performances made them dull and difficult to separate from each other. As a result, the Miss Talent title went to the only classical Chinese instrument player, who performed the best-known piece written for pipa. This result also signals the lack of cultural knowledge on the side of the jury, exemplified the only outrage voiced by the announcements in the audience.

If the talent portion served to exemplify Chinese femininity, it was balanced by the very Americanized notion of femininity in the swimsuit round. The swimsuits were designed by the same designer, but they differed in style and color, making it a symbol of "diversity and uniformity." Most of the Chinese beauty pageants in the U.S. include the swimsuit segment, although when the MCU was founded in 1958, the organizers "prided themselves for not having their contestants parade around in bathing suits" (Wu, 1997: 23). The swimsuit was not introduced into MCU until 1967. (Chiu, 2010, p. 195) As the bikini is "arguably one of the most modern and revealing pieces of women's clothing," it

stands in sharp contrast with the Chinese notion of femininity that is preserved and introverted. Probably this is the reason why contestants were given Beijing opera masks, an emblem of Chinese cultural authenticity, to cover their on an occasion at MCE, reported by Chow (2011, p. 421). In MCU 2018 they were only given a veil to cover their bottoms, which they had to unfold when turning their front to the audience. This segment lends itself for the most feminist critique as it solely serves to objectify female bodies, that is often worsened by introducing contestants' measurements. In this case, it was worsened by introducing contestants' sponsors, thereby attributing the physical form and fitness of contestants to their sponsors. During this performance Papi by Jennifer Lopez was playing, the "lyrics [of which] center around Lopez's love for dancing for her man", further enhancing the idea that a woman's worth is measured through the admiration she can squeeze off her "sponsor." However, as contestants' narratives reveal, this segment fosters a strong sense of self-confidence in revealing themselves to the gaze of others.

To compensate the excessive nudity and oversexualization of their bodies, contestants got to put on their evening gowns for the next segment. This time only music was playing, the MC's silently withdraw. The evening gown is a segment that almost every beauty pageant features, probably because the symbolism it represents is highly adaptable to all norms and values that are embraced by different beauty pageants. As Chiu put it: "The elaborate gowns are symbols of the economic, political, and social/cultural assent of imagined communities. The evening gown, which is a visible element of contemporary mainstream fashion, is a site upon which, in a capitalist economy, the desire and fantasy for wealth materializes" (Chiu, 2010, p. 243). As such they also contribute to the display of the global transnational Chinese capitalist class.

The question and answer portion was conducted while the contestants still wore the elegant gowns. It is a recurring theme in beauty pageant literature what do contestants wear if they got to this portion. Often times it is bikinis, that is at once challenging but if successful truly embodies the "whole in one package" idea that is often cited throughout this round. On Chinese pageants it is usually the qipao what they wear, explained as it is the q/a when contestants should ritually enact their Chineseness. However, in MCU 2018 it was the evening gown, that served to project the image of an elite and knowledgeable Chinese woman.

The questions themselves were unusual to beauty pageants, as half of them directly tackled social issues concerning the Chinese in America, such as "The Chinese Americans

are still underrepresented in American media and films. How would you encourage a better and healthier image of your community?" or "Even in 2018 America, where Chinese people are in every corner of society, there are still many misconceptions about them. What do you feel is the biggest misconception, and how would you help educate on this?" Questions evolving around the politics of the community render the queen of MCU a political role, also implied by her title of "goodwill ambassador" for the community. The outright political nature of the questions signals a significant women empowerment agenda in the diaspora's political sphere. The qualities possessed by Miss MCU clearly include leadership skills, which is not characteristic of other beauty pageants. The necessity of these skills is justified by her tasks as "goodwill ambassador." Having an attractive looking politician boosts the social capital of the entire community.

The qipaos did not miss from MCU either, as they are the common identifier of Chinese beauty pageants. According to Chiu, the qipao "is the one element that is common to all ethnic Chinese beauty pageants and is incorporated as the most defining element in the pageant of ethnic Chineseness." The qipao became the "the garment of choice for self-marking as a Chinese" during the heightened Chinese nationalism during the 1920s-1930s. The modern qipao was a part of "the Republican discourse of the 'New Woman' and "[b]oth the qipao and its wearers were stitched into the rubric of... modernity" (Ling, 2009: 6) as symbols of Chinese "national" identity." (Chiu, 2010, p. 209) According to Ling, the qipao served to represent an emerging middle class with some education financial independence, and social and cultural awareness. "Those women wearing their qipaos were significant in the creation of a progressive China and were co-opted by the state as Republican icons." (Ling, 2009) After the Republican government came into power and intended to severely regulate qipaos, the dress also became a site for popular resistance and female empowerment. Despite its rich and colorful history, today's qipaos do not bear more meaning than being the self-markers for Chinese women, and this was their role in MCU 2018 as well. The MCU contestants only put on their qipaos for the grand announcements, the symbolism of donning the qipao for the crowning is obvious. It is also symbolical that after they put on the qipao, they do not talk again, not even the queen. They freeze into Chinatown postcard-like postures, beautiful Chinese women in their "traditional" qipaos.

## Conclusion

The crowning ceremony deployed all possible tropes, including gem crowns (shaped like the Statue of Liberty's crown), a throne (carved from sandalwood with identical design), a robe (adorned with an embroidered or carved dragon motif), a scepter and title. Besides the queen seven sashes are "bestowed" along with two crowns. The crowning of the queen can be interpreted in different ways. For Chiu, it "represents not only the maturation of an ethnic community but as the symbolic mother of that community, is a metaphor for an ethnic community coming into being. But even more, the desire to re-cite a Chinese "queen" speaks to the historical denial of sovereignty to China (state) and Chinese' (subjects)." (2010, p. 95)

Even though I agree with the argument pertaining to the whole show, as the production and consumption of it does undoubtedly produce a community, I do not read the symbolism of crowning the same way. In my view the crowning symbolizes the success of the Chinese as an ethnic group within the mainstream American society. It symbolizes that the Chinese belong to America, but always remain different – not as if they had another choice. It symbolizes that nevertheless, they are capable of achievements the larger society can only be jealous of. But the larger society is not in the theater, so this remain a secret, that knits the community even closer.

## References

- Banet-Weiser, S. (1999). *The Most Beautiful Girl in the World: Beauty Pageants and National Identity*. University of California Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "sex."* Psychology Press.
- Chiu, M. (2010). *Beauty unit(es) and contests: Ethnic Chinese beauty pageants and a global Chinese*. Columbia University.
- Clammer, J. (2015). Performing ethnicity: performance, gender, body and belief in the construction and signalling of identity. *Ethnic and Racial Studies*, 38(13), 2159–2166.
- Durkheim, E. (2000). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Library of Alexandria.
- Genep, A. van (1960). *The Rites of Passage*. University of Chicago Press.
- Goffman, E. (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Universe of Edinburgh.
- King-O'Riain, R. C. (2008). Making the Perfect Queen: The Cultural Production of Identities in Beauty Pageants. *Sociology Compass*, 2(1), 74–83.  
<https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00056.x>
- Lim, S. J. (2006). *A feeling of belonging: Asian American women's public culture, 1930–1960*. New York, NY: New York University Press.
- Ling, W. (2009). *Chinese clothes for Chinese women: Fashioning the qipao in 1930s China*. Presented at the 1st Global Conference: Fashion: Exploring Critical Issues., Mansfield College, Oxford.
- Schechner, R. (2002). *Performance Studies: An Introduction*. Routledge.
- Turner, V. (1995). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Transaction Publishers.
- Turner, V. W. (1975). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- Yeh, C. (2008). *Making an American Festival: Chinese New Year in San Francisco's Chinatown*. University of California Press.
- Yeh, C. (2011). *Politicizing Chinese New Year Festivals: Cold War Politics, Transnational Conflicts, and Chinese America*. In *Culture and Belonging in*

Divided Societies : Contestation and Symbolic Landscapes (pp. 238-258).  
Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Surányi Ráchel

***“I cannot imagine a job which doesn’t connect me to Israel”***

## **Variations for ethnic reintegration among Hungarian Jews<sup>1</sup> returning from Israel**

### **Introduction**

Looking beyond the general narrative of *Aliyah*<sup>2</sup> as simply the immigration of Jews from the Diaspora to Israel, the difficult decisions, sacrifices and failures of those who undertook this journey illustrates a more complex and nuanced reality. Hungarian *Aliyah* may be small in number but is interesting in the sense that a large majority of Hungarians<sup>3</sup> who made *Aliyah* between 1989 and today return to Hungary or move on to another country. This may imply the difficulty of integrating into the Israeli society for the Hungarian *olim*.<sup>4</sup> The high fluctuation of immigrants (i.e. moving back and forth) furthermore indicates a certain level of transnationalism. Based on my findings, I argue that globalization has had a significant impact on this group, and therefore Israeli immigration can and should be looked at within a global context, while keeping in mind the importance of Israel’s preferential immigration policy, as well as the seemingly special relationship between Hungarian Jewish immigrants and Israel. In other words, migration affects the lives of these immigrants in such a way that many begin thinking more globally, but simultaneously maintaining a cherished relationship with Israel due to Diaspora-homeland relations. To support my arguments, I will first give an overview of the motivations and intentions of some Hungarian Jews immigrating to Israel and then present the different reintegration<sup>5</sup> strategies of Hungarian *yordim*<sup>6</sup> who had left Israel since. The results show that both their Jewish and Israeli identities go through significant

---

<sup>1</sup> As the definition of being Jewish is ambiguous, for the sake of simplicity, I chose to use the term for everyone who is eligible for Israeli immigration. This includes non-Jews by the Jewish Law, but all my interviewees consider themselves Jewish in some way.

<sup>2</sup> Making *Aliyah* means to ascend, to go „up” to Israel.

<sup>3</sup> The exact number of returnees is unknown, but there are estimations based on the Hungarian Statistical Office.

<sup>4</sup> New immigrants in Israel. Origins from the word *Aliyah*, meaning to ascend.

<sup>5</sup> Even though a few interviewees live in a third country, I will call it reintegration.

<sup>6</sup> Making *Yeridah* means to descend. *Yordim* comes from this verb and is usually used in a derogatory way for Israelis who leave. In this paper I will use this term as a neutral concept to avoid the usage of return migrant which could refer to Jews who go to Israel (as opposed to return from Israel).

changes after migration and return (or leave). This is not a peculiar case as one's identification is exposed to changing environments. However, what is striking about this sample is the non-coherence between their affiliation to Israel and their Israeli identity (or lack thereof). Regarding their impact on the community, as the quote in the title suggests, Israel plays an important role in the lives of some. This supports the idea that migration enhances social transformation.

The results are based on qualitative research methods. Working for a larger project I conducted 78 personal interviews with Hungarians who made *Aliyah* since 1989, and a further 30 expert interviews with people from the field. Out of the 78 interviewees, 51 live (or lived at the time of the interview) in Israel (the *olim*) and 27 left the country (four live/lived at the time of the interview in a third country and 23 live in Hungary; they will be referred to as *yordim*). Since the interviews were elaborating on larger topics, I will only highlight the relevant parts in this paper.

## **Theoretical Background**

### ***Transnationalism and globalization***

Migration theories have multiplied in recent years even though it was always a phenomenon; only its significance has changed. International migration is one of the first affected factors of global change, (Castles et al. 2014:1) together with social transformation and development, implying the interconnectedness between these processes. Globalization makes migration easier in multiple ways, changing the characters of immigrants (Castles 2007:40) as well as creating new types of movements, such as retirement migration or circular movement (Castles et al. 2014:7). This implies that migration is no longer unidirectional, and therefore, "intentions at the time of departure are poor predictors of actual behavior" (Castles et al. 2014, 25). Immigrants can easily change their minds and move back or move on to another destination or may even remain permanently even if the original plan was to stay temporarily.

Migration also raises the question of multiple ethnicities and transnationalism. As Portes et al. (1999) argue, migration cannot be studied anymore without examining transnationalism because in the aftermath of migration Diasporas and transnationalism were created. While Diaspora studies stress multigenerational patterns, i.e. collective identities of the second and third generation, transnational studies analyze the first generation's ties and mobility (Faist 2010). Diaspora studies focus on ties among



dispersed people (Safran 1991) as opposed to transnational studies, which addresses incorporation and transnational practices. According to Bruneau (2010), transnational communities are different from the Diaspora in their discontinuity between the immigrant and the home country; they live parallel lives. Faist (2010) also argues that in the new understanding of Diasporas any kind of dispersal is leading to their creation, therefore studying those or transnationalism raises very similar questions. Vertovec (1999) believes that the new migrants are rather transnational communities than Diasporas. Transnational studies emerged in the '90s because before the focus was either on the people at home or on the immigrants in the host country and it was time to link these two and study them simultaneously (Mazzucato 2010).

What makes someone (or a community) transnational? According to Appadurai (1996) all mobile persons are transnational. Dahinden (2010) argues that people do not have to move to develop transnational practices. Moving from a broader towards a narrower criterion, Haller and Landolt (2005) argue that the person has to feel at home in both countries. Portes et al. (1999) adds that they also have to speak two languages and make a living through regular contact. Basch, Glick Schiller and Szanton Blanc (1994:7) focus on the processes, "by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and of settlement". The emphasis falls on the, "multiplicity of involvements that transmigrants sustain in both home and host societies". Portes et al. (1999:219) wanted to delimit the concept to, "occupations and activities that require regular and sustained contacts over time across national borders". Their focus is on regularity (excluding occasional or one-time investments) and it being an occupation as opposed to sending money to friends. Vertovec's definition (1999:447) is defined as having, "multiple ties and interactions linking people or institutions across the borders of nation-states". He stresses the network aspect of transmigration and includes institutions, unlike Portes (2001), in his typology, wherein he differentiates between international, multinational and transnational organizational structures. International refers to the actions of nation-states, while multinational means institutional activities and transnational is the act of the individual. Castles (2007:40) expands the understanding of transnationalism by describing transnational communities, "as groups based in two or more countries, which engage in recurrent, enduring and significant cross-border activities, which may be economic, political, social or cultural". Boccagni (2010) goes back to earlier definitions, such as Portes et al., and adds

transnational social ties, which he later renames “translocal” because he finds the term too vague. This refers to ties with co-ethnics in the host country, which he found rather strong in his empirical research. It is highlighted in many that there is a triangle between the migrants, the country of origin and the country of destination (Faist 2010:14) and the focus is on the social ties and networks between them.

However, there are scholars who view the rise of transnational studies with more criticism. Foner (1997) believes that even at the beginning of the twentieth century Russians and Italians in the United States were a transnational community. Brubaker (2005:8) questions Appadurai’s (1996) and others’ claim about the “epochal shift” from the era of nation-state to the era of Diasporas. As Portes et al. (1999) argued, the novelty of it lies in the following: the regularity of the cross-border activities, the routine involvement and the critical mass. However, later he argues that transnationalism applies only to a small minority (Portes 2003). Finally, in his conclusion he states that “transnationalism represents a novel perspective, not a novel phenomenon” (Portes 2003:874).

While agreeing with the growing importance of transnationalism, there are a few questions left to be answered. First, what should we look at when analyzing transnationalism? First, Portes et al. (1999) argued that individuals should be the primary focus, which was opposed by Faist (2000) who would include organizations and networks too. Then Portes (2001) added activities initiated by members. Later Portes (2003) and Vertovec (2003) supported the idea that studying organizations and networks will allow us to better understand individuals. Boccagni (2010) looks at individuals, families and the public sphere too. In Mazzucato’s (2010) study the unit of analysis is solely the network. As opposed to scholars who take transnationalism more from an economic and political point of view (Kissan and Hunger 2010), this study will highlight the ethnic, i.e. the individual’s perspectives.

Second, if transnationalism gains ground, hence (some) immigrants live in two countries; does this make integration theories less relevant? In other words, are the concepts of transnationalism and integration contradicting or completing one another? As this study will benefit from both transnationalism and integration theories, I find it important to share the answers in more detail. Tsuda (2012) differentiates between four types of outcomes. *Zero sum* means that the immigrant either invests in transnational activities or integration. *Side by side* means the opposite, the immigrant is involved in

both, but it is an unrelated process. *Positively reinforcing* relation refers to the case where homeland engagement strengthens integration. This can happen by the resources that the individual is enriched with and decides to invest in the country of residence. *Negatively reinforcing* relation works vice versa but very unlikely to occur. Based on the combination of Tsuda's (2012) and Erdal and Oeppen's typology (2013), Dekker and Siegel (2013) reduced the number of variations by merging and excluding some of the types (due to their irrelevance), hence they arrived at a binary categorization. Integration and transnational practices are *complementary* when engagement in one country leads to the increasing engagement in the other. The idea of transnational activity strengthens integration can seem and was claimed contradictory by many (e.g. Clifford 1994) but recently the opposite argument started to appear in several articles (Karpathaki 1999, Tsuda 2012). When engagement in one country results in lower engagement in the other, they call it *substitute*.

Third, there is a debate around the relationship between globalization and nation-states. According to Kastoryano (2003), globalization and the establishment of supranational institutions have challenged nation-states. Smith and Guarnizo (1998) similarly argue that nation-states are weakened both from above, by political institutions and the media, and from below by the informal economy and activists. Soysal (1994) writes about post-national membership with regards to social integration and nation-states. The main opponents of methodological nationalism are Wimmer and Glick Schiller (2003) who try to shift from the nationalist paradigm by looking at social transformations from a broader, cross-border point of view. Methodological nationalism means, "the naturalization of the nation-state by the social sciences. Scholars who share this intellectual orientation assume that countries are the natural units for comparative studies, equate society with the nation-state, and conflate national interests with the purposes of social science" (Wimmer and Glick Schiller 2003:576). Furthermore, they accept that societies are challenged by the native versus migrant division and assume that natives have common shared values while migrants do not. Instead of following this "container approach", migrants should be looked at not as foreigners but rather actors who connect locals with global processes (Glick Schiller 2010). And finally, the concept of the trans-migrant suggests that the construct of self-identification is also shaken by globalization. Whom do transnational migrants identify with: their co-ethnics in the

country of residence, their co-ethnics in the country of origin or the locals of the country of residence?

To conclude, I believe the transnational approach is an additional lens through which the researcher can explore different paths of integration as opposed to replacing earlier theories. This goes in line with Faist's argument, who claims that transnationalism is a third way of adaptation. While assimilation is having national citizenship and being acculturated, ethnic pluralism means multicultural citizenship and cultural retention and transnationalism stands for dual state membership and transnational syncretism (Faist 2000).

To turn our attention to the specific context of the study, in the following section I will present the debate on the uniqueness of the Israeli immigration.

### ***The Israeli immigration policy and its uniqueness or lack thereof***

The discussion about Diaspora cannot be neglected when we talk about Jews. As they are considered to be a prototype by many (e.g. Safran 1991), the question subsequently arises: can we regard immigrant Jews to Israel unique or are they like other migrants? Does being a Diaspora make them automatically ethnic returnees upon arrival to Israel?

One of the pillars of Zionist ideology is gathering of the exiles; and even after the establishment of the Jewish State the fusion of the Diasporas remained a very important part of the political agenda (Rebhun 2004). According to the original Law of Return Jews who were considered to be a Jew under the Nazi regime (where Jewish origin was understood much wider than the *halakhic*<sup>7</sup> laws) has the right to return and gain citizenship.<sup>8</sup> This is one of the crucial elements of Israeli immigration policy. Welcoming Jews to Israel does not only include granting citizenship (which is itself a very important factor for social integration), but the newcomers are also given a so-called absorption basket. This was composed of a certain amount of cash, offered services (a five-month long Hebrew language and cultural training), and social subsidies (Paltiel et al. 1997). Some additional help in the form of financial support for opening business, special help to particular sectors; vocational training and retraining are also available (de Tinguy 2003:

---

<sup>7</sup> *Halakha* is the Jewish religious law. Only those people can be considered *halakhically* Jews who have Jewish mother or have converted to Judaism (according to the rules).

<sup>8</sup> It is important to note that being an Israeli and being accepted as Jewish by the Israeli State are not coming hand in hand. As the state and religion are not separated in Israel, not being accepted as Jewish by the State can lead to a disadvantaged position.

120-121). However, the assistance varies according to the pace and the period of immigration. With the increase in number, the absorption basket declined (Doron and Kargar 1993:500), which clearly had an impact on the immigrants—especially those who make *Aliyah* only because it is a given opportunity. It can happen that immigrants are promised a certain amount of support at home that turns out to be less when they arrive.

The question of ethnic return is a heated topic. Israel is one of the few countries that tries to “lure home” eligible people with its preferential immigration policy, which impacts the decisions of migrants. As Portes and Borocz (1989) suggest, assimilation and absorption are facilitated if there is an ideological affinity between the migrants and the host society, which is supposedly the case for the returning or ethnic Diaspora. In the case of Israel, opinions range on a wide scale. On the one end we find de Tinguy (2003), among others, who represents a more radical opinion when she claims that returning migrants cannot be considered migrants. Brubaker (1998:1049) shares these arguments when he writes (specifically about Russians who go “back” to Israel) that they are not labor migrants: “ethnicity plays a crucial role in engendering, patterning and regulating these flows”. His theory is important here because he challenges the term by calling this phenomenon “ethnic unmixing”. Tsuda (2009(1)) is in-between when he emphasizes both aspects of ethnic return: the economic considerations as well as the ideological attachment. In other words, he claims that preferential immigration policies play an important role in the decision making of a migrant (Tsuda 2009(2):3), but on the other hand, “ethnic ties and affinities channel migrant flow” even if they do not *determine* it (2009(2):21).

On the other end of the spectrum we find Shuval’s position (1998) who claims the contrary when she challenges the idea of the uniqueness of Jewish migration to Israel. She places it into a larger context and compares Israel’s role as a receiving country rather than a symbolically permeated destination of the returning Jewish diaspora. One of her arguments is the presence of illegal foreign workers in Israel, another one lies in the immigrants’ motivations, which are influenced by economic, politic and cultural trends (Shuval 1998). There are two interrelated arguments: the uniqueness of the policy itself and the motivation of the immigrants. Regarding the first, the Israeli preferential immigration policy is not unique as Germany also introduced a similar ethnic-based law, but it is no longer in practice (Joppke and Roshenhek WP 2001; Shuval 1998). However,

the absorption program of the 40s was “unparalleled in history” (Skeldon 1997:136). As for the motivations, they are complex and differ by country and period.

My argument is that globalization has had a significant impact on Hungarian immigration represented in my sample. Therefore, while it is important to keep in mind Israel’s preferential immigration policy, I believe that Hungarian Jews making *Aliyah* can be compared to other immigrants. In the next section I will present the details of my research and it will be followed by the findings.

## **About My Research**

### ***Methods***

The research was conducted in several phases: it started with a pilot project (Surányi 2013) and later it evolved into a bigger research project. As the field (Hungarian Jewish immigration after 1989) is almost completely untouched – only small research projects have been conducted by students working on their Master theses (see Váczai 2014 and Weinberger 2013) – a qualitative research approach was the most suitable means for data collection for this project. The sample was built up in several phases. By now it consists of two subgroups; those living in Israel and those who went back to Hungary or moved on to another country. Altogether I conducted 78 personal and over 30 additional expert interviews. The flexibility and iteration of the research design (suggested by many, e.g. Rubin and Rubin 1995) led to the massing of this big sample size.

Regarding sampling, I employed a combination of snowball and maximum variation sampling techniques (Patton 2002). The interviewees were chosen from a sampling frame (reached with the help of informants) based on both socio-demographical (age, gender, type and place of settlement in Israel and in Hungary) and topic-driven factors (level of religiosity, length of stay, date and time of *Aliyah*, etc.). The selection process was repeated each time with the enlargement of the sample; it is thus heterogeneous (see below).

The interviews were semi-structured, and their length ranged from 30 minutes to 5.5 hours, averaging one hour per interview. Most of them were conducted face-to-face in Israel and Hungary (some via Skype). To improve the quality of the interviews (Kowal and O’Connell 2014; Patton 2002), I chose to transcribe them myself (in English). For analysis, I used one of the Computer-Assisted Qualitative Data Analyser Software (MAXQDA). The

guiding themes centered on their ethnic, religious and social identities, other aspects of integration, and motives for making *Aliyah*.

### ***The sample***

Different periods of migration can lead to various integration strategies. This is what Rumbaut (2007:381) calls “period effect” in his research, which was conducted in the USA. Looking at the numbers of Hungarian *olim* between 1989 and 2010 (see Appendix 2), we can see that at the beginning of the 1990s, enthusiasm for making Aliyah was peaking. The change in numbers throughout the years is not completely arbitrary: the strategies of the Jewish Agency<sup>9</sup> to promote Aliyah among potential *olim* and the rules of making Aliyah began to change over the years.

Furthermore, Rumbaut found that age at the time of migration also affects one’s integration. This is known as the “cohort effect”. He coined the term 1.5 generation migrants referring to immigrants who arrive in the receiving country under the age of 18 (Rumbaut 2007:348). He also differentiates between other age cohorts according to one’s life stage. An immigrant between 25 and 34 is someone who has completed their education and is at the beginning of his or her career and is at the peak childbearing age, whereas between the age of 35 and 54 people have years of working experience, have children and are motivated to look for possibilities for their children, but not likely to give up their language, customs and identity. Above 55 people are towards the end of their career and most likely follow their children if they migrated (as was the case in my sample as well). This age cohort is least likely to learn and acculturate (ibid.). Moreover, the importance of age is stressed specifically in this context because it determines whether one has to go to the army or not – which is an important factor regarding integration.

As Table 1 shows, in my sample all age cohorts can be found with the overwhelming majority from the second group (18-24). This is due to the preferential policy that granted students the ability to study almost for free. This is also a more mobile age when return is still easier. Among the *yordim* there are only four interviewees from the next cohort (25-34) and none from the older cohorts. Out of the six 1.5 generation immigrants, four left Israel and two lives there.

---

<sup>9</sup> Organization which – among other things – facilitates the process of Aliyah.

Table 1: Age at first Aliyah by subgroups, n=78

| Age at Aliyah | 18- | 19-24 | 25-34 | 35-54 | 55+ | Total |
|---------------|-----|-------|-------|-------|-----|-------|
| <i>Olim</i>   | 2   | 22    | 19    | 6     | 2   | 51    |
| <i>Yordim</i> | 4   | 19    | 4     | 0     | 0   | 27    |

The length of stay is relevant as well (Skeldon 1997), especially when we look at the *yordim*. As Table 2 shows, it varies among them. While among the *olim* the longer stay is more typical, the *yordim* is evenly distributed within the first three categories, only the decade-long stay is underrepresented. This is due to the fact that the longer one stays, there is less chance for return.

Table 2<sup>10</sup>: Length of stay by subgroup, N=78

| Length of stay | 1-2yrs | 3-5yrs | 6-10yrs | 11+ | Total |
|----------------|--------|--------|---------|-----|-------|
| <i>Olim</i>    | 2      | 4      | 12      | 33  | 51    |
| <i>Yordim</i>  | 8      | 9      | 7       | 3   | 27    |

One of the research-led variables is whether one was brought up with a strong Zionist<sup>11</sup> education/socialization, i.e. going to one of the Zionist youth movements or having a Zionist family background. It becomes relevant when analyzing their attachment to Israel after their return. A bit less than half (13) of the interviewees had this kind of background.

## Findings

In order to illustrate how globalization affects Hungarian Jewish immigrants' lives and why I argue that the Israeli migration can and should be looked at from a global perspective, I will start off by sharing their motives for immigration and their intentions to stay (or lack of it). Having given a picture of the whole sample, I will then narrow down the analysis to the *yordim*. Their reasons for leaving Israel, their level and ways of attachment to Israel and whether they consider going back or not and finally their changing ethnicities will be presented. This will be followed by a discussion and then a conclusion.

<sup>10</sup> This figure shows the accumulated years spent in Israel. For example, Interviewee (24) made *Aliyah* in 1995 lived there for one year and then went back to Israel in 2014 and lives there since.

<sup>11</sup> I offer the following working definition of Zionist ideology: someone (or an institution) who believes that Jews constitute a people and their real homeland is Israel.



**“I never left because I didn’t like my life there, I just wanted to step out from my comfort zone and to try something else.”<sup>12, 13</sup> – Motives and intentions at migration in the whole sample**

The preferential immigration policy lead to attracting Jews to Israel from the Diaspora who might have never thought of leaving their country before. In my sample the use of this opportunity was the most frequently mentioned reason for migration. This and the fact that Zionism was only the second most popular motive for moving to Israel indicate that Israel is becoming a destination country like others, with the difference that it offers help at the beginning. Had it not been for the support, many of my interviewees would have not taken this step or would have gone to another country. Many highlighted this,

*Basically, when I decided to leave from home, it seemed an obvious decision from financial, logical and all other point of view. To start from zero, say, in England, you have to buy the ticket; you have to get there. I could walk to Berlin, but you know... They gave me a ticket here; they assured the first step of throwing out roots and everything so the whole story was much more logical. And laziness is in it as well, I think (laughs).<sup>14</sup>*

(Interviewee (20), male, 20 years old at *Aliyah*, Israel)

The fact that several of them went there (partially or only) for ideological reasons and left Israel since shows the hardships of Israeli integration and the economic difficulties. We will see several examples.

Even though the answers to the question whether they were planning to stay in Israel or not at the time of immigration might be retrospective, the results are telling. As Table 3 illustrates, in both samples only a slight majority wanted to stay in Israel for good.

*Table 3: Intention of staying by subgroup, n=78*

| Intention of staying | Yes | No | Total |
|----------------------|-----|----|-------|
| <i>Olim</i>          | 28  | 23 | 51    |
| <i>Yordim</i>        | 15  | 12 | 27    |

---

<sup>12</sup> Interviewee (23), female, 20 years old at *Aliyah*, Israel

<sup>13</sup> Interviewees will be presented by ID number, gender, and age at first *Aliyah* and residence at the time of the interview.

<sup>14</sup> The interview excerpts are in their original format, translated from Hungarian. The signs indicated are explained in the Appendix.

Apart from the title, which also illustrates what this actually means, here is another example of how fluid this type of immigration can be,

Interviewer: *Was there a moment when you decided to leave Hungary for good or this was a process?*

Interviewee (1), female, 25 years old at Aliyah, Israel: *It was never for good. It was like I knew that I want to do the PhD there, so I did my PhD. Then I knew that I want to go to do post-doctorate somewhere and again my two supervisors helped me to go to America, but I knew that I want to come back because I was looking for a job in the Yad Vashem<sup>15</sup>. And it was always like- it continued. And by now- /I am already there for some time (laughing).*

Additionally, 14 out of the 78 interviewees moved to Israel twice, meaning that they moved back to Hungary at least once. Depending on the definition, 5 to 10 interviewees can be considered transnational. Some of them moved back and forth between the two countries, maintaining flats and/or working in both. Of those who live in Israel, seven were not sure about staying (Since the time of the interviews, one of them has already moved back to Hungary and another to another country). Out of the 27 *yordim*, six are considering moving back to Israel and three others can imagine their lives anywhere.

Interviewer: *And are you planning to go back?*

Interviewee (52), male, 20 years old at Aliyah, Hungary: *Well, I am open to every possibility. If it turns out that way, why not. I see that the Israeli economy works, the Hungarian doesn't.*

This quote is a perfect example of the impact of globalization on migration because it shows how uncertain immigrants' futures are. Furthermore, even though he is a committed Zionist who does not consider himself Hungarian but only Jewish, from this quote it is clear that his calculations regarding his future are more rational than ideologically ridden. This is also the case regarding his motives for moving back to Hungary.

The possibility to move between countries has been facilitated by technological and communications development; this was hardly a feasible option for those Jews who moved to Israel at the beginning of the 20<sup>th</sup> century – at least to this extent. However, there are several circumstances that make one more flexible than others. One's profession is a very important factor. In my sample, interviewees with a high-tech background, or

---

<sup>15</sup> The Holocaust Museum in Israel.

those who are working for a multinational company – often speaking several languages – seem to be much more flexible than others. Interestingly, age does not determine the interviewees' paths: in some cases the interviewees mentioned age as an obstacle, but it was more about the person's circumstances than age itself (such as having children and an established career), while in other cases it did not seem to be a problem, e.g. moving back and forth at the age of 58.

While this sample is not representative, it is important to underline that the results are supported by the expert interviews and are typical of the whole sampling frame from which I chose my interviewees (including over 300 Hungarian Jews who once made *Aliyah*). The high level of fluctuation of Hungarian Jewish immigrants points to two directions: the influence of globalization and its consequences on the one hand, and the tangible and sensitive relationship between the Diaspora and Israel on the other. The two phenomena might seem contradictory at first, but both are affecting this group increasing its complexity. The next section will focus on those who left Israel.

### **“... and that's how I got stuck here”<sup>16</sup> – motives and circumstances of leaving Israel**

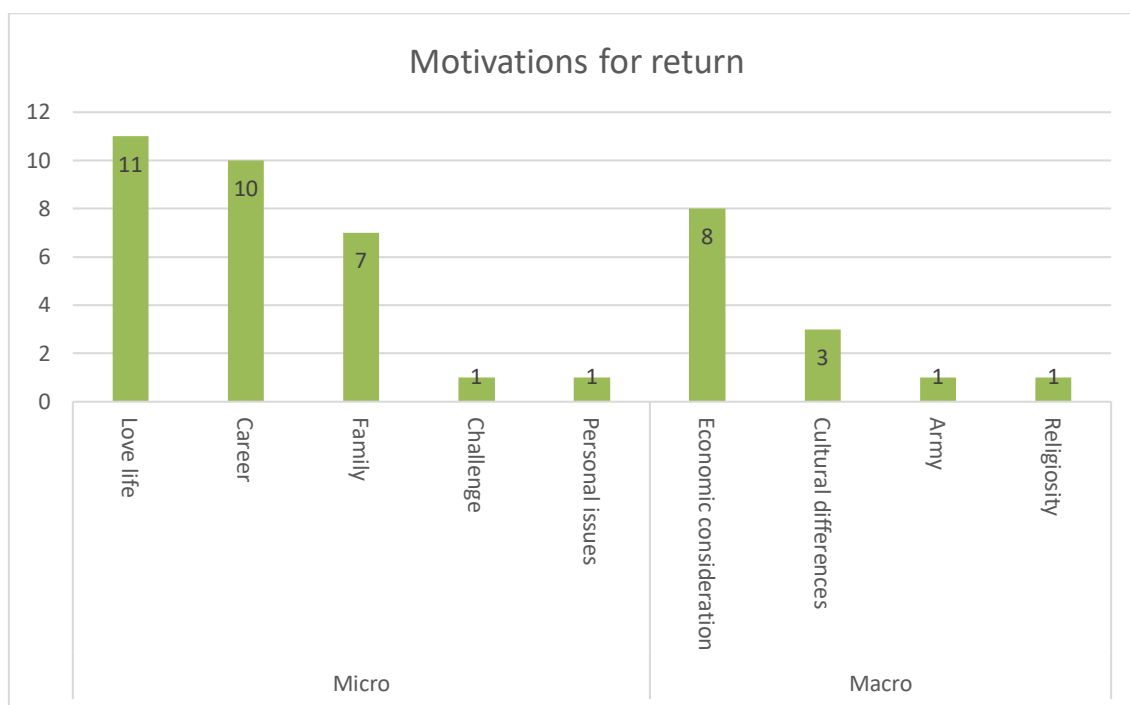
What made some Hungarian *olim* leave Israel and what were the circumstances? I divided the reasons into two larger groups: those on the structural (macro) level and those on the individual (micro) level. The former refers to motives that are rather personal, whereas the latter covers those that are connected to the state. As Figure 1 shows, personal reasons were more frequent.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Interviewee (55), male, 18 years old at *Aliyah*, Hungary

<sup>17</sup> The reasons on Figure 2 are aggregated: one person could mention a combination of them.

Figure 1: Motivations for return, N=27 (multiple answers possible)



**Love life:** out of the 11 cases, in eight instances the interviewee had a Hungarian partner for whom he or she wanted to leave regardless of where the relationship had started. Many of them went there without the intention of staying, but even those from the sample stayed less than planned because their Hungarian partners wanted to go back to Hungary. Some others fell in love with Hungarians who lived in Hungary at that time. The rest (three) escaped from a relationship that they had in Israel.

The second most frequently mentioned reason fell in the category of **career**, which covers several issues. Two interviewees were offered a job in Hungary, two of them wanted to study at the university (one was accepted before she left to Israel and kept her place) and the other one did not want to study in Hebrew (although she knew the language), but this was not the main reason for her to leave. The other six had no vision and this is related to their motives for making *Aliyah*. As one of them said,

*They demobilized me wonderfully. [...] And then it was like, you know, and then- I lived in Israel approximately for the fourth year and then this point came "what now?" Shall I go back to the dentistry again?*

(Interviewee (55), male, 18 years old at *Aliyah*, Hungary)

Dentistry was not his profession so after having served in the army, he did not know what to do in Israel. He went there eagerly because of Zionism, but once the compulsory phase ended, he was left without guidance. On the other side of the coin there are those who

knew very well what they wanted to do even though they could not practice their profession in Israel,

*I don't live in Israel not because I don't like Israel or I don't know, I had enough of Israel, but I came back to America because I make music.*

(Interviewee (53), female, 20 years old at *Aliyah*, USA)

Music was mentioned as a difficulty by another interviewee (43, female, 22 years old at *Aliyah*, Israel) who lives in Israel as well, but she thinks about leaving for the same reason.

**Family**, in one instance, was the sole motives of an interviewee who wanted to take care of her mother to go to Hungary. The interviewee ((58), female, 33 years old at *Aliyah*, Hungary) said after her mother dies ("closes her eyes"), she will go back to live in Israel. She also keeps a flat there supporting her intentions. In the other six cases it was only an additional motive. Sometimes there was a family emergency that pulled them back, and sometimes the parents (especially the mother) insisted and tried to lure them back. This is how one of my interviewees sees this phenomenon,

*I have several acquaintances who were pulled back very strongly by their parents. So "oh, it is very difficult to buy a flat in Israel." "No problem, we will buy you a flat here in Budapest." (Whispering) "Oh, if you don't /come home, we don't buy (laughing)."*

(Interviewee (66), male, 19 years old at *Aliyah*, Germany)

Similarly, another interviewee said,

*And I had an amount in case I want to buy a flat once and my mum offered that they are selling flats and buying in Hungary, there is some money left so if I think, I should give what I have, they will give what they have, they will buy a flat and we should move to Hungary. Well, I don't have to say twice, unfortunately I wasn't sure about my partner and my life there and in general, so we moved back to Hungary.*

(Interviewee (57), female, 20 years old at *Aliyah*, Hungary)

**Personal problems** were mentioned by one interviewee who went through difficult changes – mostly related to other circumstances, such as suffering from mental problems. In her case the vision was also lacking, which phenomenon was referred to earlier – although in this instance it was not due to the promotion of *Aliyah*. Lastly, the category of **challenge** means that the person needed a change of environment. In the following case the move was preceded by a period of long preparation,

*I wanted to bring new energy into my life. And I could change many things, small things around me. I know that I can change that shabby, err, floor to a new floor or I don't know. And then I said of course I can do these things, to what extent it can be important,*

*to what extent my life remains the same after than it was before and then I decided that maybe to spray new energies into my life, for that I need to change something very essential. And then I decided that “ok, then I move to Europe”.*

(Interviewee (66), male, 19 years old at *Aliyah*, Germany)

From the macro grouping of motivations, **economic considerations**, which were touched upon above, means that the person found it easier to make ends meet in Hungary than in Israel. For example,

*I started to calculate how much I get for having been at service in the field, how much extra money it is and other savings and it turned out that IBS<sup>18</sup> is cheaper than an Israeli college if I count the surviving and tuition fee and other costs. I tried to be very rational.*

(Interviewee (52), male, 20 years old at *Aliyah*, Hungary)

Along with rational decisions, **cultural differences** also belong to the macro grouping because they are connected to the differences between the two countries as opposed to the interviewees' personal lives. Some could not bear the Israeli lifestyle, mentality and behavior, “*I knew that I don't want to live in Israel because it is not Europe*” (Interviewee (68), female, 21 years old at *Aliyah*, Hungary); or, “*Listen, from year to year I feel that I can simply handle them [Israelis] less and less*” (Interviewee (54), female, 23 years old at *Aliyah*, Hungary). Elaborating on cultural differences is not the purpose of this paper, but it is a very crucial point concerning integration, according to many of the interviewees. Israel, like any other country, is not for everybody. **Army** and **religiosity** were mentioned in this context by only one interviewee.

What is conspicuous about the interviewees' stories is that altogether seven interviewees said they did not plan to stay in Hungary; they just got stuck, i.e. the return was not preceded with a long process of preparation to leave Israel for good; rather going to Hungary temporarily until they could sort out what was necessary. For example, one interviewee (49, male, 19 years old at *Aliyah*, Hungary) only went to Hungary to make sure his girlfriend was safe and got stuck there while her girlfriend went back to Israel later on,

*And when we finished school, [...] this is when the First Intifada<sup>19</sup> started. And it was a problem. For me it was less of a problem than for my girlfriend. We looked out and the place was burning. It was a very wicked story. She was afraid and she wanted to come*

---

<sup>18</sup> International Business School: a university in Budapest

<sup>19</sup> Palestinian uprising (1987-1993). He meant the Second Intifada which was around that time (2000-2005).

*home. And I had bad consciousness. I made a question of consciousness out of bringing her home and to put her- and this is what happened. I took her, brought her home, "there you go", to the parents, "your daughter is here, take her, close her into a cage and protect her" (being cynical), err... because she was very afraid.*

Being stressed and concerned about constant warfare in Israel (or not feeling secure) is a recurring issue in both samples. However, altogether the general reason for leaving Israel was rather related to something on the personal level, and often it was not planned. Instances when the interviewee only bought a one-way ticket happened mostly where there was a love story involved and/or they got job offers.

### **Diaspora – homeland relations? Attachment to Israel after return**

Several of the return migrants maintained a relationship with Israel. One interviewee (58, female, 33 years old at *Aliyah*, Hungary) is a transnational returnee who has flats in both countries and travels frequently, another interviewee (3, male, 6 years old at *Aliyah*, Hungary) is also moving back and forth. At the time of the interview, Interviewee (3) had just moved back to Hungary with no certain plans. Interviewee (58) said the following, *"When I am very depressed from the things here home, [I buy a] plane ticket and I go because I must be there"*. For others, maintaining a relationship with Israel means that they are either working or have worked for Israelis. For some they must be connected to Israel no matter how,

*That is true that I cannot imagine a job, which doesn't connect me to Israel. Ever since I came back to Israel or when I wasn't there at the moment: before, under or after the Aliyah, it always had to connect me either to the language or the job position or to Israel itself what I do.*

(Interviewee (57), female, 20 years old at *Aliyah*, Hungary)

For others, the emphasis was on the use of Hebrew on a daily basis,

*So, I couldn't imagine not to teach now in an Israeli school - in a Jewish school where I have Israeli colleagues with whom I can speak in Hebrew, and in that style and like that. I need that.*

(Interviewee (70), female, 31 years old at *Aliyah*, Germany)

For one interviewee (63), female, 19 years old at *Aliyah*, Hungary), knowing Hebrew was an advantage for finding a job:

*When I first looked for a job, it was a very good opportunity that I know Hebrew. Since I have no experience in anything else because I wasn't working for ten years but I know Hebrew, this was my advantage, I could find a job with that.*

Another way to maintain a certain level of Hebrew was to teach the language or read books. These tactics were also popular in my sample. In terms of cultural consumption, listening to Israeli music was very important in several cases, especially immediately after return.

Visiting Israel was also a hot topic. Some interviewees go there often either because they have relatives, or they find opportunities to go there. There are a few who cannot enter Israel (for a certain period) because they escaped from the Israeli army. Others do not have the means to go there, especially those with little children,

Interviewer: *And do you go to Israel since?*

Interviewee (49), male, 19 years old at Aliyah, Hungary: *I was in Israel three times since. But not that often. It is a lot of money (slang). I have a five-year-old son so money goes to different directions but I like to be there a lot and I cannot /wait to go again (excited) but-*

Interviewer: *And what do you do there?*

Interviewee (49): *I visit pals, friends and relaxing.*

The goals of the visits were usually similar. Regardless of the frequency of their visits, when I asked about it, almost all of them became sentimental. However, longing for Israel does not necessarily equate to wanting to live there. The following quote expresses this duality very well,

Interviewer: *But you don't think about moving back?*

Interviewee (60), female, 24 years old at Aliyah, Hungary: *No. (sighs) (2) /At this moment, no.*

Interviewer: *But why?*

Interviewee (60): *(7) Because I don't wish to live there. To go there for one or two weeks and to walk and to see my family members there and some of my old friends who are still there, yes, but I don't wish to /wake up there a month or a year later (laughing). No.*

Many of the interviewees maintain a cherished relationship with Israel in one way or another. The next section will explore the relationship (or lack thereof) between the attachment to Israel and the interviewees' Israeli identity.



### **„I am obviously not an Israeli and it [Israel] is obviously my home”**

Several interviewees have the intention of going back to Israel and some can imagine their lives in any country. Furthermore, one of those with the intention of going back has the “unhidden plan to go there for retirement”, which is a new type of mobility. However, even among those who live in Hungary, there were some who regard Israel as an escape country. The motto was, “if things get worse in Hungary” – referring to the worsening political and economic situation. Out of the four who live in a third country, one does not exclude the idea of going to Israel at some point in her life but cannot imagine staying there forever. The other three are not sure about their future, but Israel is not among their plans (yet one of them lives there at the moment). This already indicates a certain level of flexibility. However, Israel as an option for seeking “refuge” carries other significance as well. It reflects the special relationship between the Diaspora and the homeland.

*I definitely don't consider it my home. Of course, if there will be trouble in Hungary, it would be nice if we could go somewhere (laughing) and they would accept us but there won't be, it won't happen.*

(Interviewee (68), female, 21 years old at *Aliyah*, Hungary)

As opposed to this interviewee, many of those who are not planning to go back still consider Israel their home.

Interviewer: *And to what extent do you consider Israel your home?*

Interviewee (54), female, Hungary: *It is so interesting because at the same time I consider it that without question marks. So absolutely obviously. It is bloody interesting. I never thought about this that I am obviously not an Israeli and it is obviously my home. Hungary is (7) well, I don't know. It is not my home like Israel. Not like that.*

For this interviewee (66, male, 19 years old at *Aliyah*, Germany), who lived in Israel for more than twenty years, Israeli-ness is not separate from Israel being his home,

Interviewer: *And to what extent do you consider it your home?*

Interviewee (66): *Absolutely. Israel is my home and it probably won't even change. Even- ok, I live now in Berlin and then I don't know where I will live, nothing is final but probably I will be home only in Israel. This would be difficult to change.*

Interviewer: *If they ask you, what do you say, what is your nationality?*

Interviewee (66): *Israeli. Where did you come from? From Israel. (2) Which is not just literally true but that's how I feel.*

For some others Israeli-ness is contextual,

Interviewer: *And to what extent do you consider it your home? Or to what extent do you think about yourself as an Israeli?*

Interviewee (60), female, 24 years old at Aliyah, Hungary: *Well, this is interesting. I think about myself as an Israeli when an attack reaches Israel in the news. Or you know there are forums and they start badmouthing Israel, straight away the big Israeli comes out from me but otherwise, no. (2) Yeah. And when there are these Independence Day demonstrations, I always go to them and I'm always proud and everything but in the everyday life, no.*

And of course, there were a few that do not think they should have more attachment to Israel than the fact that they lived there,

Interviewer: *And then you don't consider Israeli your home either?*

Interviewee (64), male, 22 years old at Aliyah, Hungary: *As much as Israeli is the home of Jews, then yes. And obviously I have much more attachment to it than an average Hungarian Jew have because I lived there, and I know more or less how it is.*

This attitude was found among those who either lived there for a very short period, did not get Israeli citizenship (went there with a visa), or left Israel before enlisting for the military. The role of the army works the other way too; those who were soldiers tend to have a stronger Israeli identity. Additionally, a very few of them regard themselves as cosmopolitan,

*I consider myself a cosmopolitan in general and I regard myself a cosmopolitan so I'm not attached to any country to be like somehow, I have sentimental threads towards Israel but- err, but if I lived in Israel, as opposed to many of my acquaintances in Israel if they told me "here is a job, you have to work in Russia", I would go without thinking. Wherever is my family and living, my work, this is where my home is and where I feel good. Whoever wants to, can find a way to feel good anywhere.*

(Interviewee (48), male, 20 years old at Aliyah, Hungary)

## **Discussion: Attachment and Changing Ethnicity in the Course of Return**

Looking at the trajectories of the interviewees' lives, we can find variation along almost every aspect (starting from their life in Hungary through moving to Israel until they arrived at their last destination and whether they want to stay there or move on). This

means that it is hard to pin down whether one is attached to Israel because their integration was successful, or because they had a strong Zionist background in Hungary, or they stayed long enough to develop strong feelings of attachment. The opposite was also represented in the sample; not longing for Israel turned out because of the individuals' unsuccessful integration or for many other reasons. Here are some examples of the more clear-cut paths.

Interviewee (59) had no relation to Jewishness and Israel in her childhood; hence she used the preferential policy as an opportunity to make *Aliyah*, which also led to her becoming interested in her religion. Israel later became her home even though she did not feel well integrated. Now she is considering moving back. Unlike her, Interviewee (60) received Jewish socialization through participation in a youth movement in her childhood. In Israel she went through a religious period and ended up staying there over seven years and now she is not longing for Israel, nor does she consider it her home. In another case, Interviewee (51) who – coming from the countryside – had no connection to Jewishness and also used the opportunity to move to Israel where he lived for nine years. He developed a strong attachment to Israel through the army and, according to his perception, was very well integrated. On a theoretical level he would go back to Israel, but he most likely will not live there again. Finally, Interviewee (53) had a very strong Zionist background and always wanted to make *Aliyah*. She lived in Israel for shorter periods throughout the years and now lives in a third country because of her profession but considers Israel her only home.

However, to focus on social transformation and their changing ethnicity, here I will highlight some important links regarding the issue. To bring social change to the forefront – even if only on the micro level – the emphasis is on those who developed Israeli identities or affiliation to Israel compared to those whose lives go on as if they were not living in Israel (these individuals are a minority in my sample). As I argued before, Israeli-ness and longing for Israel do not necessarily coincide; therefore, they have to be looked at separately. It became clear from some of the interviews presented above that considering Israel as a home country strongly corresponds with having served in the army. However, there might be differences in the serving unit: Interviewee (51) emphasized that being in a fighting unit had an impact on him because he had to fight for the country. Another way to be attached to the country can come from the fact that the person never felt at home in Hungary – mostly due to Anti-Semitic incidents. One

interviewee (50, female, Hungary) feels that Israel is more her home than Hungary despite an unsettling experience in Israel. A third way to develop feelings for Israel as a home country is when the person is brought there at a young age (the 1.5 generation) and stayed there for a longer period of time. While Interviewee (3), who went through Israeli socialization because he was taken at the age of six and returned to Hungary almost twenty years later, considers both countries his home, Interviewee (56), who was also taken to Israel at a young age but stayed only one year, became strongly disillusioned with Zionist ideology. Interviewee (62) was similarly taken at a young age and stayed for many years, but because he is not able to visit the country, he does not consider it his home country anymore. Neither of the latter two interviewees had the chance to serve in the army. Therefore, it might be safe to assume that it is rather the role of the army than the age of the individual at the time of migration or the length of stay in these cases. The connection between the process of integration and attachment to Israel can go both ways. Those who struggled for their survival with hard work and those who “had it easy” could both be attached. Some interviewees who no longer consider Israel their home are still attached to it in some ways; either through listening to Israeli radio, music or by working for an Israeli company.

Regarding their ethnic self-identification<sup>20</sup> after return, the picture was very diverse. Eight interviewees considered themselves solely Hungarian, two considered themselves as Central European or European, five interviewees called themselves cosmopolitan, eight reported on hybrid identities, and four of them are Zionists. When someone identifies only with **Hungarian** and (Central) European identity, it can be traced back to two reasons in my sample: either they had a bad experience with or in Israel (not being able to visit or being disillusioned with its politics), or they could not adjust to the “Israeli mentality”, as the interviewees called it. That is also why European identity came up in the interviews in contrast to Israeli identity, which is non-European according to them. For example: “Well, I think this is a wild world. We cannot bear it. For a European it is difficult.” (Interviewee (50), female, 21 years at *Aliyah*, Hungary)

**Cosmopolitans** are people who do not like the national concept (i.e. do not identify with any of the countries and refuse to define themselves in ethnic terms) and can imagine their lives almost anywhere. However, Interviewee (48) while claiming, “the whole world

---

<sup>20</sup> The answers reflect the interviewees’ answer to the question „how would you identify yourself ethnically?”

is my home” also added, “I do regard Israel my home. I do regard Hungary my home. I don’t even want to think about if I had to take part in a conflict between the two countries, most likely I would stand on the Israeli side but rather nowhere”. The fact that one is not insisting on a place where he or she lives anymore is the consequence of the migration experience. The attachment that a person – calling himself cosmopolitan – can maintain for Israel may be a sign of the Diaspora-homeland relationship.

A **hybrid** identity means the mixture of the two; they are both Israeli and Hungarian. Some specified that it depends on the place. Interviewee (3) – despite a general attitude I found in the whole sample – said that in Israel he is Israeli and in Hungary he tries to be a Hungarian. Israeli-ness manifests in two ways: through the Israeli passport, which is in the possession of almost all my interviewees (except two who travel to Israel with a visa) and by adjusting to the “Israeli mentality”. Interviewees who regard themselves as **Zionists** are the ones with a strong Zionist ideology, but economic considerations are more influential than any ideological affinities, and therefore they do not live in Israel.

## Conclusion

Based on their motivation to move to Israel, most of my interviewees cannot be regarded as ethnic returnees; they did not go to Israel out of some ideological drive, but rather for pragmatic reasons. However, if it were not for the Israeli preferential immigration policy, which offered support to the (eligible) newcomers, many would not have taken this step. Therefore, it is safe to claim that the uniqueness of the Israeli policy played a role to this extent.

The level of fluctuation (mostly between the two countries) indicates that the Hungarian *olim* behave like other regular migrants being influenced by the globalized world. This notion here refers mostly to high levels of mobility. Other aspects of globalization, such as lower costs of transportation and communication, can be captured by the transnational lifestyles found in some cases. It needs to be added that quoted scholars differently view transnationalism. Taking the broader understanding of transnationalism, such as feeling at home in both countries, can be easily found in my sample. Speaking both languages and having a regular economic, social, political and cultural cross-border activities are rarer. However, it needs to be stated that signs of the Diaspora-homeland relationship were also found in my sample.

Zionist Jews are those for whom life is easier (i.e. more convenient) in Hungary but there is a constant longing for Israel. The combination of being globalized migrants and cherishing an emotional attachment towards Israel can both be present. There are certainly a variety of reintegration strategies and most of their lives are affected by their migration experience. Some of them even bring social change by defending Israel in different forums like Interviewee (60), who expressed her “situational” Israeli identity or others who work for Israeli companies and teach Hebrew to other Hungarians.

## References

- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller & Cristina Szanton Blanc (eds.) (1994): *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. London, Routledge.
- Boccagni, Paolo (2010): Private, public or both? On the scope and impact of transnationalism in immigrants' everyday lives. In: (eds) Robert Bauböck and Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 185-204.
- Bruneau, Michel (2010): Diasporas, transnational spaces and communities. In: (eds.) Robert Bauböck and Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 35-50.
- Brubaker, Rogers (1998): Migrations of ethnic unmixing in the New Europe. *The International migration review*, 32(4): 1047-1065.
- Brubaker, Rogers (2005): The 'Diaspora' Diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28(1): 1-19.
- Castles, Stephen (2007): The factors that make and unmake migration policies. In: (eds.) Alejandro Portes and Josh DeWind. *Rethinking migration: new theoretical and empirical perspectives*, New York, NY, Berghahn Books, 29-61.
- Castles, Stephen (2010): Understanding global migration: A social transformation perspective. *Journal of ethnic and migration studies*, 36(10): 1565-1586.
- Castles, Stephen, Hein De Haas and Mark J. Miller (2014): *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World* (5th ed.). London, Palgrave Macmillan.
- Clifford, James (1994): Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338.
- Dahinden, Janine (2010): The dynamics of migrants' transnational formations. In: (eds.) Robert Bauböck and Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 51-71.
- Dekker, Bram and Melissa Siegel (2013): *Transnationalism and integration: complements or Substitutes?* (No. 071). United Nations University-Maastricht Economic and Social Research Institute on Innovation and Technology (MERIT).

Online: <https://migration.unu.edu/publications/working-papers/transnationalism-and-integration-complements-or-substitutes.html>

- Doron, Abraham and Howard Jacob Kargar (1993): The politics of immigration policy in Israel. *International Migration*, 31(4): 497-512.
- Erdal, Marta Bivand and Ceri Oeppen (2013): Migrant balancing acts: understanding the interaction between integration and transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(6): 867-884.
- Faist, Thomas (2000): Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture. *Ethnic and racial studies*, 23(2): 189-222.
- Faist, Thomas (2010): Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners? In: (eds.) Robert Bauböck and Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 9-34.
- Foner, Nancy (1997): What's new about transnationalism?: New York immigrants today and at the turn of the century. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6(3): 355-375.
- Glick Schiller, Nina (2010): A global perspective on transnational migration: theorizing migration without methodological nationalism. In: (eds.) Robert Bauböck and Thomas Faist *Diaspora and Transnationalism*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 109-129.
- Haller, William and Patricia Landolt (2005): The transnational dimensions of identity formation: Adult children of immigrants in Miami. *Ethnic and Racial Studies*. 28(6): 1182-1214.
- Joppke, Christian and Zeev Rosenthal (2001): Ethnic-Priority Immigration in Israel and Germany: Resilience versus Demise. (Working Paper No. 45.) The Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego.
- Karpathakis, Anna (1999): Home society politics and immigrant political incorporation: The case of Greek immigrants in New York City. *International Migration Review*, 55-78.
- Kastoryano, Riva 2003. Transnational networks and political participation: The place of immigrants in the European Union. In: (eds.) Mabel Berezin and Martin Schain. *Europe without Borders: Re-mapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.



- Kissan, Kathrin and Uwe Hunger (2010): The internet as a means of studying transnationalism and diaspora. In: (eds.) Robert Bauböck and Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 245-265.
- Kowal, Sabine and Daniel C. O'Connell (2014): Transcription as a Crucial Step of Data Analysis. In: (ed.) Uwe Flick. *Handbook of Qualitative Data Analysis*. Los Angeles, Sage Publications, 64-78.
- Mazzucato, Valentina (2010): Operationalizing transnational migrant networks through a simultaneous matched sample methodology. In: (eds.) Robert Bauböck and Thomas Faist. *Diaspora and Transnationalism*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 205-226.
- Paltiel, Ari M., Eitan F. Sabatello, & Dorith Tal (1997). Immigrants from the former USSR in Israel in the 1990s: Demographic characteristics and socio-economic absorption. In: (eds.) Noah Lewin-Epstein, Paul Ritterband and Yaacov Ro'i. *Russian Jews on three continents: Migration and resettlement*, London, Frank Cass, 284-324.
- Patton, Michael Quinn (2002): *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Thousand Oaks, Calif, Sage Publications.
- Portes, Alejandro (2001): Introduction: the debates and significance of immigrant transnationalism. *Global Networks*, 1(3), 181-194.
- Portes, Alejandro (2003): Conclusion: Theoretical convergences and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism. *International Migration Review*, 37(3): 874-892.
- Portes, Alejandro and Joseph Borocz (1989): Contemporary immigration: theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation. *International Migration Review* 23(3), 606-630.
- Portes, Alejandro, Luis E. Guarnizo and Patricia Landolt (1999): The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2): 217-237
- Rebhun, Uzi (2004): Major Trends in the Development of Israeli Jews: A Synthesis of the Last Century. In: (eds.) Uzi Rebhun and Chaim I. Waxman. *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns*. New Hampshire, University Press of New England, 3-19.

- Rubin, Herbert J. and Irene S. Rubin (1995): *Qualitative Interviewing: the Art of Hearing Data*. First ed. Thousand Oaks, Calif, Sage Publications.
- Rumbaut, Ruben. G (2007): *Ages, Life Stages and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the US*. In: (eds.) Alejandro Portes and Josh DeWind. *Rethinking migration: new theoretical and empirical perspectives*. New York, NY, Berghahn Books, 342-387.
- Safran, William (1991): *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*. *Diaspora* 1(1): 83-99.
- Shuval, Judith T (1998): *Migration to Israel: the mythology of uniqueness*. *International Migration* 36(1): 3-24.
- Skeldon, Ronald (1997): *Migration and development: A global perspective*. Harlow, Longman.
- Smith, Michael P., and Guarnizo, Luis. E (eds.) (1998): *Transnationalism from below* (Vol. 6). Transaction Publishers.
- Soysal, Yasmine (1994): *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europe*. Chicago, University Press.
- Surányi, Ráchel (2013): [If you want to adjust Israel to yourself, you will be disappointed. Identification and integration of Hungarian Jews in Israel](https://sierra.ceu.edu/search/?tCEU+Nationalism+Studies+master+theses+%3B+2013%2F21/tceu+nationalism+studies+master+theses+++++2013++++++21/-3%2C-1%2C0%2CE/frameset&FF=tceu+nationalism+studies+master+theses+++++2013++++++21&1%2C1%2C). (MA Thesis 2013/21) Online:  
<https://sierra.ceu.edu/search/?tCEU+Nationalism+Studies+master+theses+%3B+2013%2F21/tceu+nationalism+studies+master+theses+++++2013++++++21/-3%2C-1%2C0%2CE/frameset&FF=tceu+nationalism+studies+master+theses+++++2013++++++21&1%2C1%2C>
- de Tinguy, Anne (2003): *Ethnic Migration of the 1990s from and to the Successor States of the FSU: Repatriation or Privileged Migration?* In: (eds.) Rainer Münz and Rainer Ohliger. *Diasporas and Ethnic Migrants: Germany, Israel, and the post-Soviet Successor States in Comparative Perspective*. London, Frank Cass, 112-127.
- Tsuda, Takeyuki (2009(1)): *Introduction*. In: (ed.) Takeyuki Tsuda. *Diasporic Homecomings: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1-18.

- Tsuda, Takeyuki (2009(2)): Why Does the Diaspora Return Home? In: ed. Takeyuki Tsuda. *Diasporic Homecomings: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective*. Stanford, CA, Stanford University Press, 21-43.
- Tsuda, Takeyuki (2012): Whatever happened to simultaneity? Transnational migration theory and dual engagement in sending and receiving countries. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(4): 631-649.
- Váczi, Gergő (2014): In-betweenness: is Hungarian Aliyah a migration phenomenon? (MA Thesis 2014/16) Online:  
<https://sierra.ceu.edu/search?/av{u00E1}czi/avaczi/1%2C2%2C2%2CB/frameset&FF=avaczi+gergo&1%2C1%2C/indexsort=->
- Vertovec, Steven (1999): Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and Racial studies*, 22(2): 447-462.
- Vertovec, Steven (2003): Migration and other modes of transnationalism: towards conceptual cross-fertilization. *International migration review*, 37(3): 641-665.
- Weinberger, Eszter (2013): Hungarian Jewish identity: the influence of living in Israel on Jewish identity. (MA Thesis 2013/24). Online:  
<https://sierra.ceu.edu/search?/aweinberger/aweinberger/1%2C14%2C15%2CB/frameset&FF=aweinberger+eszter&1%2C1%2C/indexsort=->
- Wimmer, Andreas and Nina Glick Schiller (2003): Methodological nationalism, the social sciences, and the study of migration: An essay in historical epistemology. *International migration review*, 37(3): 576-610.

## Appendices

### 1. Appendix

(3) text: 3 second pause

text-: interrupting their own sentences

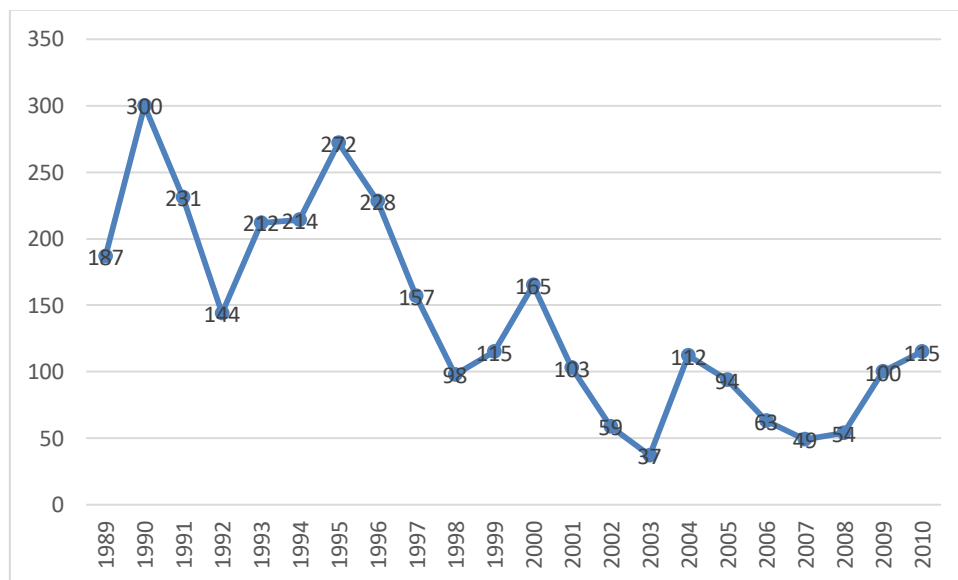
/ text (in English): says it the way it is indicated (e.g. in English, laughing, smiling, etc.)

text... : not finishing a sentence

**Bold**: emphasizing something

### 2. Appendix

*The Hungarian Aliyah in numbers, 1989-2010*



*Source: data received from the Jewish Agency via email.*

Papp Richárd

## **“Aren’t you Jewish by any chance?” Auto-stereotypes and “balancing” the minority-existence in the Hungarian Jewish humor**

One of the most important sociological aspects of Jewish humor is the presence of stereotypes of “Jewish traits” in jokes. Jewish in-group jokes continually feature motifs that can be discovered in non-Jewish anti-Semitic humor as well (Saper 1993:82).

This phenomenon is also prevalent in Hungarian Jewish culture, where members of the Jewish minority continue to feel tensions over the survival of the tragedies and traumas of World War II. The appearance of anti-Semitic remarks in public speeches and the political aspirations that feed them further contribute to this (Kovács–Vajda 2002: 46-57, Karády 2002: 241-258, Papp 2018)

With this in mind, the question arises how the aforementioned aspect of Jewish humor manifests itself in a social environment where such traumas and tensions are still inseparable from Jewish cultural memory and identity strategies. Focusing on the humor of a Budapest synagogue community, my study analyzes the meaning of auto- and hetero-stereotypes from the perspective of the jokes and related narratives told within that community.

### **Introduction**

The largest Jewish community in Central Europe lives in Hungary, and within Hungary, in Budapest. Their number is estimated at 64,000-118,000 (Stark 2002: 119). The application of demographic data is problematic and, in the case of contemporary Hungarian Jewry, empirical analysis is likewise equally difficult. The Holocaust, the decades of communism, emigration, followed by the Hungarian Jewish ethnic and cultural revival as well as the anti-Semitic demonstrations occurring after the political changeover of 1989, have shaped, and continue to shape the basis of the diversity of the ways in which the Jews identify themselves as such (Kovács 2002).

A British anthropologist, Leonard Mars has identified three factors that have played a part in the revival of Jewish identity in post-Communist Hungary, namely: ethnic, socio-cultural and religious (Mars 1999: 24). Each of the three options are bolstered by

various institutions and communities in Budapest and so neither is in any way is an unrealistic or untimely choice. So circumstances seem ideal for the revival and constancy of Budapest's Jewish culture, which has, through the years, has played an appreciable influence on the life and culture of the capital (Komoróczy 1995).

The synagogue on Bethlen Square belonging to the Jewish community of Budapest, is one of those communities in the city where, in addition to the Sabbath and other festive religious occasions, morning prayers are held every day. The circle of those who pray regularly is around twenty-five to thirty people. Members of every generation are present in the community, and more than ten are under the age of thirty. Fifty to sixty people belong to the "outer circle" of the community, who visit the synagogue regularly on the occasion of the Kiddush ceremony on Friday evening, as well as for the minor festive events. On major festive days, several hundred people attend the synagogue.

I conducted my research among those who are regular participants in everyday ritual life and visit the synagogue regularly. An attempt is made to find answers to the questions raised at the beginning of this paper by analysing a concrete cultural phenomenon, humor. The jokes, witty stories, and the humour in the conversations and situations are examined in depth. This research indicates that the Bethlen Square community is such a tightly integrative cultural system that through analysing it we can become acquainted with the lifestyle and identity of the congregation in depth (Papp 2009). In general, we can conclude that Jewish humour continuously reflects and interprets the cultural practices, the changes in lifestyle and the contemporary situation of Jewry (Oring 1992: 112-122; Raj, 2006: 50-51). The "Jewish" minority and "non-Jewish" majority, as members of the community distinguish themselves, their system of relationships and the multiple levels of meanings relating to this dual system are also continuously reflected by the jokes and funny remarks.

### **Stereotypes in the "inner" jokes**

"Why did Moses cross the Red Sea with the Jews? Because he didn't want to be seen with them on the beach".

This joke is one of the most popular among my conversational partners. However, as they interpreted it for me, there are two reads of this joke.

One is considered an "inner punchline" that is more of a "self-stereotyping" in a humorous form. The other possible reading is when some "outsider" tells this joke with an offensive intent.

In the "inner" synagogue context, the joke refers to the "discord", "constant dissatisfaction", "stubbornness" of the Jews, well-known in the Bethlen Square from the stories in the Torah, describing how their ancestors grumbled, complained, quarreled after their liberation from Egypt, during their desert migration. The background to understanding the joke is the shared knowledge of Bible stories. Thus, humorous self-irony gains mythical legitimacy as the Torah stories, inspiring self-reflection, speak openly about their ancestral character, and their attitude to God and their religion.

My conversational partners also confirmed, they laugh hard at the joke because – as they said – *"this is a precise description of how we are", "you see, nothing has changed since then", "I think it'll still be the same today, so I don't envy Moses... this is my favorite joke."*

During our conversations about the joke, the members of the community also added that *"this is a very good description of us, but you can only really understand it if you are a true Hungarian-Jew."*

Members of different cultural groups with the help of stereotypes, maintain and re-create the sense of the mutual understanding. The emergence of stereotypes in the jokes can further strengthen and deepen the shared knowledge and the realization of common identity and intimacy associated with it.

The stereotypes found in the Bethlen Square jokes also create a sense of group identity for the members of the synagogue community. These stereotypes, however, are not "outwardly", that is projecting stereotypes for others, but to their own group. In the focus of the jokes there are either the "typical figures" of auto-stereotype, or their own group, or it is the exposition of the "typical" characteristics of Jews.

This is how it was clear to the members of the community that the *"Why did Moses cross ..."* joke projects the auto-stereotyped the *"way we are even today"*, the *"truth"* that only those could understand, who are living participants of this reality.

One of the key components of the *"way we are"* auto-stereotype is the stereotyped and generalized "discord", as the featured characteristic of Jewry in the joke.

For a deeper understanding of this, it is worth bearing in mind that Judaism is not a centralized religion. From Jewish history and from the diversity of Jewish cultures of today, it can be seen that the structure of Judaism allows for the diversity and coexistence of ritual regulations, theological-religious views, attitudes and relations.

This diversity, however, has in many cases led to sharp conflicts in the past, as is the case today among the different Jewish trends, primarily among those who regard themselves as the *"single-authentic"* representatives of Judaism. There are among the groups identifying themselves as authentic Jewish community some Orthodox-Hassid congregations. On occasion, there are sharp contrasts between these Hassid groups as well, and thus provide opportunities for Jewish ironic "discord" jokes in Bethlen Square: The topic of discussion during one Sabbath was the "discord" between Jewish trends and communities. When the conversation came to the discussion that some of the Hassid communities don't even accept each other's shohet (the person officially licensed by rabbinic authority as slaughterer of animals and poultry for use as food in accordance with Jewish laws) or mohel (the specialist of circumcision), the man who started the conversation had the following joke:

*"The daughter of the rebbe (rabbi) of Satmar, and the son of Hasid rebbe of Gur are getting married. During the wedding feast everyone is having a good time, eating, drinking, the bridegroom, however, does not touch the food. His bride asks him:*

*" - Why don't you touch the food?*

*- Because we don't accept your shohet. Your food therefore is not kosher (ritually proper) -- says the groom.*

*Well, the wedding night comes. They get ready for bed. In bed, the new husband begins to undress his wife... when suddenly she turns away, facing the wall.*

*In surprise, her husband asks:*

*- Nu, what's the matter?*

*- What's the matter?! Well, it's just that we don't accept your mohel!"*

The auto-stereotype of "discord" shows up in jokes not only about Jewish groups, but about interpersonal relationships as well:

*"Grün immigrates to America. He has nothing and no one there, but he knows his childhood friend, Kohn has been selling ice-cream in New York and he's doing well. Once there, he looks him up in New York and tells him:*



- *Do you remember Kohn growing up together and always helping each other? Do you remember how many times I have pulled you out of the hole? Please lend me a thousand dollars, for I have no money and here I am, in America, with empty pockets.*

*Kohn spreads his hands and shrugs his shoulders:*

*-You see this bank behind me, Grün? The deal is that I made with them, they won't sell ice cream, and I won't lend money ..."*

*Kohn and Grün* are characters of the "typical Hungarian Jewish" stereotype. Thus, their conversations, experiences or conflicts in jokes demonstrate the "typical Hungarian Jewish life situations and traits".

The joke quoted above is a thought-provoking example of it all. Kohn's witty response in the punchline contains critical irony about the "typical Hungarian Jewish".

– The features criticized in the joke as "lack of solidarity" and the "refusal to help others" are also part of the "*way we are*" auto-stereotype and another counterpole to the ethos of the Torah, of which the pronounced expectation is to practice solidarity and help one another (Wolff 2001: 235-250)

In addition to criticism of "discord", Jewish auto-stereotypes also cover some behavioral issues. For example, if someone talks a lot, or interrupts someone when they are talking, to him they often pose the question: "*Aren't you Jewish by any chance?*"

– One of the funniest examples of this was given at Bethlen Square when a member of the minyan digressed from his initial subject and forgot what he wanted to say to begin with. They laughed and said to him:

*"You are the most genuine Jew, because you cut even into your own words."*

On another occasion, a non-Jewish man, a landscape gardener of the synagogue, interrupted one of the members of the community during a conversation. "*You're not even Jewish,*" said the man coming to a halt. "*Yeah, slowly I'm turning into one*", the landscaper replied, and everyone laughed, indicating among others, that understanding and taking part in "inner" humor is not limited to members of the kehilla, everyone who participates and understands humor becomes an "insider".

In addition to self-stereotyping, there is example of joking about stereotyped "physical attributes" in Bethlen Square. Accordingly, I have heard several variations of the following joke in the synagogue:

*"UFOs land on Earth. People are afraid to walk up to them, until Kohn bravely goes to the spaceship and asks the UFOs:*

- *Are you all this green?*
- *Yes, we all are this green color – the UFOs respond.*
- *And does everyone have three heads?*
- *Yes, everyone has three heads.*
- *And does everyone have twenty eyes?*
- *Yes, everyone has twenty eyes.*
- *And do you all have such big nose?*
- *Nah, only the Jews do!"*

In this joke, offensive-anti-Semitic, "coming from the outside" patterns of stereotypes appear in humor. The anti-Semitic stereotypes of Jewry emphasize physical signs, such as the "big nose" of the Jews (Oring 2003: 46). In this joke, however, this was the subject of "insider" laughter, not to mention the positive interpretation of the joke that my conversational partners pointed out:

*"You see, there are Jews everywhere, the universe is full of us." "You do not have to be afraid on the plane, because if the UFOs take you away, there is no doubt there will be a synagogue there too."*

The anti-Semitic content coming from the outside, as we could see, did not generate negative feelings in members of the community. In connection, the question may arise as how the "internal" Jewish humor handles and adapts to humor that originates from or includes prejudices against Jews?

At the beginning of this study we could see that the *"Why did Moses cross..."* joke has been characterized by members of the community as a joke with two readings, "internal" self-irony, and "external" that can be offensive. Reflecting on this, the following remark was made by one of my conversational partners:

*"A joke may be ours or anti-Semitic if it comes from the outside."*

My other conversational partner added: *"It's only funny when a Jew tells it to another Jew. Otherwise, it can easily be anti-Semitic."*

This does not mean that jokes with such content will all be external or thought of them as such in the community. For example, this joke was described by members of the community as *"it definitely had to be made up by Jews."* At the same time, a joke like this is defined either as "internal" or anti-Semitic depends on who, under what circumstances or how he tells it. *"Its decoding – as they said at Bethlen Square – is very simple".*

Racist, anti-Semitic political speeches, media manifestations or prejudicial writings and jokes appearing in the public or on the Internet in today's Hungary, can now be easily identify those groups and scenes that are applying the "humor of hatred" (Oring 2003: 41-57).

The most common component of hate humor, in addition to the stereotyped display of "physical signs", is that Jews are "greedy", and "money-hungry" (Oring 2003: 47).

It is very difficult to understand, among other things, to the members of the Bethlen Square synagogue that a typical figure of prejudice is the "rich Jew", even though in most cases they reflect with humor:

*"Kohn reads an anti-Semitic newspaper in the park. Grün sees this and walks up to him with indignation,*

*- Kohn, how can you read this newspaper?!*

*Kohn looks up at Grün and with his hands spread says,*

*- You know, Grün, it is tsores (trouble, hardship) all over. Besides, I got not a penny left. I tried to borrow money in the synagogue, but everyone is broke as a joke, they barely get by, hardly can make ends meet, so I'm stuck in tsores and don't know what to do... then I open this paper and read that the Jews are full of money and they rule the world, and I feel better already! "*

A member of the synagogue, with a help of humor, summed up the prejudices that refer to the "richness" of the Jews this way:

*"Anti-Semites think that every Jew is rich, while we wish that they're right."*

However, the stereotype of "materialism" also appears in the "insider" examples of the community's humor:

*"A yeshiva bocher (Talmud school's pupil) of goes to study at the rebbe (rabbi). He stays to live there too. Each and every day he studies hard, while he eats and drinks just as hard. He eats up all the rebbe has. Once, when there is nothing more to eat he says to the rebbe:*

*- Well, I cannot learn more, I'll go.*

*The rebbe is very happy to hear that. At dawn, then he sees the bocher is really getting ready.*

*The rebbe tells him urgingly:*

*-Nu, hurry up my son, morning is here already, even the rooster crowed!*

*When the bocher:*

*- What rooster? I changed my mind, I still stay a little longer ..."*

This joke, as we can see, does not use the motif of "materialism" self-servingly, but instead it self-ironically points to the criticism of religious life, learning attitudes and thereby the biblical expectations of solidarity with each other.

The next joke compares a rabbi" and a Catholic priest from this perspective:

*"The rabbi and the Catholic priest talk about the proceeds, what they do with the donations.*

*The priest says:*

*- I keep forty percent of the donations for myself and for my parish, and I must give sixty percent of it to the Church. How about you, rabbi, what do you do with the donations?*

*-Well, I throw the money into the air and tell the Eternal One, Lord, take the money you want for yourself, then what you want to give back to me, let to fall on me."*

In the joke, the rabbit's fondness of money associated with the emergence of a positive auto-stereotype of the freedom of Judaism, also with the clever and brilliant attitude of the rabbi.

The next joke is also related to this auto-stereotype:

*"Grün goes to the bazaar in Jerusalem. He goes to a trader. He chooses a carpet and starts a hard bargaining. The seller gets into the bargaining, but after a while he has enough of Grün and says:*

*-I have only known one person who could bargain like you; the Grün from Dob Street. We went to school together, but I have not seen him for eighteen years.*

*Grün replies:*

*- Hold on, I'm that Grün!*

*- Well, are you?! Do you recognize me? I'm Móric Kohn! I am so happy to see you! You know what, I give you a watch as a gift for the pleasure of meeting you again! - Kohn enthuses.*

*While Grün:*

*-I'm very happy to see you, too, and thank you for the watch, but why only one?"*

In addition to the "greed" of Grün, the joke also senses the intimacy of the Hungarian Jewish world. Kohn and Grün, whichever way they are, are still members of the same community. That belonging supplies the joke the serenity of intimacy.

Much like the following joke:

*"Grün invites Kohn to come and visit him.*

*-And how do I get to your place? - Kohn asks.*

- *Well, you will come down on Wesselényi Street, and you will come to number twenty-three, then you will come up three floors then turn left and then right, then when you come to the fourth door, you knock with your feet.*

- *And why should I knock with my feet?*

- *You don't just come empty handed!?"*

This joke was told in the synagogue at one of the many occasions when, in conjunction with my research, we discussed the "essence" of Jewish humor. My conversational partners told me this joke, because for them it was the one that summed up with the utmost plasticity – as one of them phrased it – *"this is how we are a community"*. In light of this, the joke deepens the community-identity with the self-ironic representation of the "typical" Jewish characters.

We can also encounter the specific representation of family scene of togetherness in the humor:

*"Kohn is dying. He is surrounded by his loved ones.*

- *Are you here with me, my dear wife, Sarah? -- Kohn is asking in a halting voice.*

- *I'm here.*

- *And you are also here with me, my dear daughter, Rebecca?*

- *I am here, too.*

- *And my beloved son, Jacob?*

- *My father, I'm here, too.*

*Suddenly Kohn sits up and yells:*

- *Then who's tending the store?!"*

In addition to making fun of the stereotype of business and material goods above all, the positive values of family unity and commitment to family business are also present in the joke. Therefore, similarly to the other jokes quoted, "greed" was not the sole subject of the humor. Those jokes have reversed the stereotypes attributed to Jews in such manner, that they "lifted" them back into the world of Jewish humor. Stereotypic characters, therefore, adapted to the Jewish culture's self-reflective self-irony, pointing to the human nature of "materialism" that belongs to our imperfections, and are in opposition to the sacred ethos of the Torah. At the same time, as the other human imperfections, "materialism" can be "handled" and "corrected" by the usage of Jewish humor, by the mobilization of self-reflection produced by self-irony.

However, all the jokes quoted included some of the positively depicted characteristics of Jewish culture (the freedom of Judaism, "skilful" adaptation, sense of belonging, the importance of the family).

The offense of negative stereotypes was "offset" in light of the examples presented. The humor of hatred has thus dissolved in the adaptive system of Jewish humor. We may, however, hear a joke in the synagogue the subject matter of which specifically focuses on the narrative of prejudice, negative-anti-Semitic stereotypes:

*"Kohn gets baptized, then goes home. At home he happily reports to his wife:*

*- Imagine, I'm just coming from the Catholic Church! I was baptized!*

*His wife nods:*

*- All right, all right, just give me 100.000 Forints because I want to buy new clothes.*

*Kohn gives her the money.*

*Then he goes to his son:*

*- Imagine what happened -- he says -- I'm just coming from the church. I was baptized!*

*- Okay, okay -- his son answers -- just give me 100.000 Forints because I want to get my car fixed.*

*Kohn gives him the money.*

*He then goes to his daughter:*

*- Imagine, I'm coming from the church now. I was baptized!*

*- Fine, fine -- his daughter says -- just give me a 100.000 Forints, because my girlfriend and I are going to party.*

*Kohn gives her the money, then he mumbles to himself:*

*- I've been a goy (non-Jewish) for half an hour only, and I hate the Jews already!"*

This joke does not speak of any positive characteristic and / or religious edification of Jews. With the hardness of narratives existing in prejudices, it rather speaks of their stereotyped negativities. Yet it is part of the "inner" repertoire of Jewish humor.

The question of how they can laugh about this at synagogue may arise. The reason - I think - is the "double twist" in the joke with which the joke reverses anti-Semitic stereotypes. The joke achieves this by clearly exposing the narratives of the "greed" of Jews and the "legitimate" anti-Semitism based on that stereotype. However, by placing all this in a Jewish context, using the "inner" terms ("convert out", "goy"), the situation presented in the joke reveals the absurdity of prejudices. In addition to revealing the

absurdity, placing it into Jewish contexts also tries to alleviate the aggression of anti-Semitic views. By falling into the repertoire of Jewish humor, the joke ceases to be merely "from the outside" and thus the tension of the vulnerability coming from the majority's direction can be solved. At the same time, the joke keeps some of this tension, as in its sentences the predominant narrative of prejudice is conserved.

To relieve the tension, the next two jokes feed on this tension.

The first one points to the absurdity of the prejudices, as it is told by a member of the Bethlen Square community, whose long-time best friend was Scottish. The joke was told by his friend during a dinner together:

*"Two friends, a Scottish and a Jewish, go to the best restaurant in town. They eat and drink as much as they can. When they finish, they just sit and look at each other. The waiter comes with the bill. He waits and waits. Finally he hears:*

*- Today I, the Scottish, pay the whole bill!*

*Next day the news comes in the daily paper:*

*Last night they found a Jewish ventriloquist dead."*

The joke teller mentions every time, at this particular dinner, he and his friend were talking about the stereotype "*nonsense*" affecting both of their cultures, when his friend told this joke...

The recurring theme of the conversation after the joke, as is the observation of my conversational partners, that the absurdity of humor with negative stereotypes gets further enhanced by the experience – as one of them mentioned – "*although they are outrageous, yet we retell them.*"

## **"Balancing" the minority-existence**

From the vulnerable and traumatized minority existence, the experience of the absurdity of prejudices, we can also find jokes in the Hungarian Jewish humor that show positive auto-stereotypes of "appreciative" minority-Jewish identity.

One of these positive auto-stereotypes is the ability of clever and "*skilful*" (adjective used frequently by the community) adaptation to all difficult situations, the tsores, resulting from the minority existence:

*"God summons the pope, the wisest imam of the Muslims, and the most revered rabbi of the Jews, and declares:*

*- I had enough of the people. You have ten days and then I'm going to flood the Earth again, then it's over.*

*The Pope goes home and tells the faithful:*

*- We have ten days to pray to God for forgiving and He may not flood the Earth again.*

*The Imam goes home and tells the Muslims:*

*- Let's do our best at the last Ramadan, we then may go to heaven, for the world is over in ten days.*

*The Rabbi goes home and tells the Jews:*

*- Nu, people we have ten days to figure out how to live underwater."*

We can see that the joke emphasizes the positive auto-stereotype of "skilful adaptability" of the Jews. Connected to this are the comments of my conversational partners who interpreted this joke:

*"It's been like this for six thousand years, this is a six-thousand-year-old joke."*

*"This is how it always has been, we always had to learn to live underwater. This is typical."*

Presented in the joke, therefore is the "typical" attribute which has "always" characterized the Jews, and has been for "six thousand years" a decisive factor in the Jewish history.

The next story also refers to this "typical" ability, which has been told as a joke in the synagogue, but other variations of it can be found in the Hungarian Jewish folklore as an anecdote of an incident:

"Uncle Kohn cannot read and write, yet he is the shamash (the synagogue's custodian) in the kehilla. It is very embarrassing in the kehilla that there can be a shamash in Hungary, who is illiterate and, moreover, that he is in their kehilla. He is, therefore let go from the synagogue. Uncle Kohn is very disappointed and does not know what to do. He goes to America. He disembarks the ship and wants to have a cigarette, but nowhere can he find a tobacco shop in the harbor. He then thinks of what a good business it would be to open up a tobacco shop here in the harbor. He saves up some money and opens one. The shop is a big hit. He then opens one more and one more, and then another whole bunch of it. He is now a millionaire. The president of the American National Bank pays him a visit and tells him to put his money in a bank. Uncle Kohn agrees. At the bank they bring him the papers to sign and say that your signature is here and here. Uncle Kohn replies:

*- Yeah, if I could write, I could still be a shamash in Hungary." (Raj 2006:13-14)*



This joke binds the positive auto-stereotype to the resourcefulness of the Hungarian Jewry. Thus it not only links the general, "it's true for all Jews" attribute to its own culture, but also emphasizes its decisive and prominent presence in the Hungarian Jewry. This is how the positive self-image gains an added reinforcement in the joke.

In this context, the skilful adaptation to tsores is coupled with solidarity. Against the negative stereotype of "discord", the positive characteristic of togetherness in trouble also appears in the following joke:

*"Kohn is on the train, but he has no ticket. The ticket inspector comes. When Kohn sees it, he starts huddling under the seat. When the inspector sees that, he asks Kohn what he is doing. Kohn says:*

*- You know, Mister Inspector, I'm very poor and I need to get to my poor brother who is very sick. Please do not get me off the train.*

*- All right - the inspector says pitifully.*

*Kohn thanks him sincerely. At this point, the inspector hears some noise from under the seat. He bends down to see what that is, and he sees Grün crouching under the seat.*

*- Who is this? The inspector asks.*

*Kohn say:*

*- Oh, forgive me, this is my guest!"*

In this joke (although implicitly) appears the complexity of power relations: Kohn (and Grün) is in a vulnerable position on the train, and must find a clever way to handle their predicament. As we have seen before, the "skill", the outstanding adaptability enhanced by the injuries and experiences of minority life and the history of humankind is being exposed in humor. Minority-vulnerable and majority-power relations appear in several jokes. In these cases, the emphasis of adaptive, Jewish-minority character attributes become even more intensified and magnified, as it is being seen in another joke where Kohn travels once again on a train:

*"Kohn is traveling on the train and eating fried potatoes. A gendarme sits across from him. They are sitting in silence until the gendarme turns to Kohn and asks him:*

*- How come you Jews are the smartest people? Teach me to be as smart as you are.*

*Kohn thinks about it, then answers:*

*- You know Sir, we're the smartest people because we eat fried potatoes, and if you want it, I'll give you these for a hundred pengoe.*

*The gendarme quickly pays the money and begins to eat the potatoes. He is eating, he is eating, but he does not feel anything. He is getting to be suspicious. Finally he says:*

*- Hey you, Jew, didn't you rip me off?*

*To which Kohn replies:*

*- You see, it's beginning to work..."*

Various versions of this joke can be read in joke collections. In these jokes, the basic situation is the same, only the names of the characters are different ("Jewish and non-Jewish" or "Kohn and a military officer").

In the version I cited, the meaning of the joke is emphasized by the characters and the style:

The gendarme who sits across from Kohn, the symbolic figure of the power before and during the Second World War, is a portrayal of the complete tragic vulnerability. The character of the gendarme nowadays brings this feeling back to life, as traumas of the twentieth century have not yet been solved in the Hungarian socio-political-public discourse.

It refers to vulnerability and power subordination that the gendarme does not ask, but orders Kohn to teach him "to be smart". Their conversation points to the same: the gendarme uses the informal ("*Hey, you*"), while Kohn the formal ("*Sir*") terms when addressing each other. Here Kohn has to deal with the situation quickly, given his position, he has no other choice. Ultimately, in the joke, the magnified ability of "skilful" adaptation, as a stereotyped Jewish virtue "equates" this difference of power.

Thus the joke is able to alleviate the feeling of vulnerability and tension caused by the traumas and the unequal, minority-majority, relation. Humor thus provides an opportunity to "balance" the minority existence.

The adept "balancing" of differences in power is also projected in jokes where the context and the baseline scenario seem "less tense" than it is in the previously quoted one. One of them is about the conflict between Móricka (the stereotypical "Hungarian Jewish school student" character) and his teacher:

*"Móricka is in the classroom where there are twenty students. Suddenly the teacher asks:*

*How many dummies are there in the classroom?*

*Móricka raises his hand:*

*- Twenty-one!*

*The teacher is terribly angry and yells at Móricka:*

*- It's bad enough that you're good-for-nothing, on top of it you cannot even count?! Try again. So, how many dummies are there in the classroom?*

*- Well, twenty-one! - replies Móricka.*

*The teacher turns red and orders Móricka out of the room.*

*Móricka walks out, but stops and turns back from the door:*

*- Well, now you're right, Sir!"*

My conversational partners have again regarded this joke as the expression of the "typical Jewish way of thinking." Accordingly, the "Jewish way of thinking", associated with the character of Móricka, affirms the positive auto-stereotype of the "skilful" adaptive ability we saw previously. Balancing disadvantages resulted by the minority existence then can be achieved by mobilizing "intelligence", and "common sense". "Intelligence" and "common sense" and the ability of "skilful" adaptation together thus become the symbol and expression of positive self-expression in humor.

All this does not imply that in their humor the Jews present their culture superior to that of the non-Jews. The exaggerated characteristics did not suggest that the Jews would be better than the non-Jews, not to mention the self-critical jokes mentioned earlier. I believe, the essence of Jewish humor is precisely its "inwardness". Focus of the Jewish humor is always the self-reflection.

It is not surprising that in connection with the positive auto-stereotypes associated with the exaggerated stereotyped properties of self-image, in the Jewish humor we can also find the self-ironic representation of these.

"Balancing" the minority vulnerability and minority existence, as well as the exaggeration of the related self-imagery may occasionally cause – as they phrased it at Bethlen Square – "excessive" reactions from certain members of the Hungarian Jewry. Exposing and magnifying "typical" positive characters can also lead to "over-compensation" of their own abilities and identity. At least this can be seen from the jokes that make self-irony and self-reflection the subject of humor:

At the introduction of my book, titled "Why does Uncle Kohn need four refrigerators?" held at Bálint Ház in the Jewish Center in Budapest, the organizers came up with a game for the audience. The participants wrote jokes on a sheet of paper, which then was juried by three of us, a member of Bethlen Square, myself and the evening-organizer. The winning joke was a variation of the joke they like a lot in Bethlen Square, too:

*"Itzik and Majse meet on their way home on one of Buenos Aires's streets.*

*- Well, Majse, how have you been lately?*

*- I-I-I wa-wa-was at a jo-jo-job in-in-inter-vi-vi-view at th-the ra-ra-radio, Majse stutters.*

*- And how did it go?*

*- Th-th-they di-di-didn't hire me.*

*- You don't say, and why not?*

*- 'Cuz I-I-I'm a Je-Je-Jew. "*

Later, when I told them this "winner", they laughed at this joke at Bethlen Square; they, too like a version of it with Kohn and Grün in Budapest. The joke also demonstrated that humor used at Bethlen Square representing a more general, Jewish-related experience is a characteristic of Jewry from *"Budapest to Buenos Aires"*.

We also find the irony of "overcompensation" of minority identity and values in the following joke:

*"The three disciples of three rabbis, the rabbi of Szeged, Kolozsvár and Beregszász (three cities in the Carpathian Basin) argue about which one of them is the greatest rabbi.*

*The one from Szeged says:*

*- Imagine, our rabbi is so well respected that everybody in the city when they meet, salutes him on the street.*

*The one from Kolozsvár says:*

*- That's nothing. Our rabbi, when he goes out into town, everyone stands at attention.*

*Then comes the one from Beregszász:*

*- That's nothing. Recently the Pope invited our rabbi for a visit. As they walked around in the Vatican, there came two cardinals. One of the cardinals asked the other:*

*- Would you know who that goy is next to the rabbi of Beregszász?"*

We can see that the joke is clearly referring to the stereotypical figure of the "big-talker", "overcompensating" yeshiva bocher. Belittlement of the pope next to the rabbi of Beregszász clearly reveals and ironically criticizes the "valorization" of one's own culture. Another rabbi-joke expresses just as clearly the self-ironic reflection of the "exaggerated" emphasis of one's own identity:

*"Kohn is dying at the isolation-hospital (for patients with contagious diseases) and calls on the Catholic priest. Kohn whispers helplessly:*

*- Reverend, I want to make my last will. I leave the shop for my wife, my apartment for my daughter...*

*The reverend cuts him off,*

*- Good, good Uncle Kohn, but why did you call me and not the rabbi?*

*At that Kohn cries out with indignation,*

*- Are you out of your mind?! Rabbi to the isolation-hospital?!"*

Undoubtedly, the joke is related to those jokes that show the positive self-stereotype of "skilful" adaptation ability, even if the clever way to handle a predicament is manifested in a very specific context. It is also true that the situation is similar to that of those jokes: dying in an isolation-hospital is a big enough tsores. Obviously, the joke includes the meaning of "skill", and many of the ones who hear it, will surely decode it that way.

However, if we look at the fact that the tsores is not the situation created or controlled by the majority, and that the non-Jewish character in the joke is a nice, not at all negative figure, then we can understand that the target of the joke is Kohn, the one who "excessively" values his own community.

My conversational partners also interpreted the joke in this light:

*"Well, that's a typical 'tight' joke. You know, there are these tight jokes that can be absolutely misunderstood by those who do not understand them."*

*"Whoever says a, should say b, too. If we criticize those who criticize us, then we criticize ourselves, too. This isolation-hospital joke tells we are not better than others. But why would we be? We are also human beings!"*

The following joke cleverly points out and summarizes all this, using self-irony – as one of my conversational partner described – to make the subject of humor the "overcompensation" of "Jewish insiderness" linked to world history:

*"Kohn is being trained to be a spy. They teach him how to send secret messages to other spies so that the enemy does not even suspect that they spy on them. Kohn learns everything, so he gets the first job. They say to him:*

*- Kohn, there is a very secret task awaiting for you. You have to go to Berlin, you need to find the Berliner Street. Then you go to house #15, find Grün, you ring the bell, and when he opens the door, you say 'red rose', then the Grün tells you 'oriole' then you give him this secret letter. Do not forget the password 'red rose'! And do not forget your mission is super-secret!*

*Kohn goes in secret to Berlin. He finds Berliner Street #15, looks around for no one to follow him, then go cautiously into the house, finds Grün's door, rings the bell, and the door opens...*

*- Who are you? -- asks the man standing in the doorway.*

*Kohn quietly replies:*

- *Red rose...*

*The man in the doorway is thinking, thinking... then suddenly realizes:*

- *Oh yeah, you are looking for that spy, Grün! He lives on the third floor."*

In conjunction with self-irony, however, the joy of belonging does not lose its value as the cited joke preserves and expresses the gaiety resulting from the common laughter, the understanding and appreciation of self-irony, and the shared complacency. The importance of positive auto-stereotypes does not lessen with the self-critical irony of overcompensation. The positive attributes were not the subject of the jokes just quoted, those only pointed out the humor in "overcompensation". At the same time, the use and common understanding of this humor also deepens and promotes the values of positive auto-stereotypes: the resourceful attitude towards the situation in all circumstances, the feeling of belonging and the reflexive attitudes towards Jewishness, each other and toward oneself.

The "overstatement" of own values, the "balancing", and the self-irony of "overcompensation" of minority being ensures the continuity of coexistence with the majority, alleviates tensions and injuries.

As we have seen before, the main cause of these tensions and injuries is the perceived and insufficiently processed pains and traumas of the Hungarian Jewish history.

## **Conclusion**

In the analyzed jokes we could observe how auto-stereotypes have been re-created by using the language of self-irony, while applying irony. In light of this, we can also see that routine knowledge of Jewish humor is associated with the belonging to the minority micro-community of those who are familiar with this humor. It also refers to self-reflection, sharply honest self-irony, which does not neglect the joy (since it is precisely the common sense of such jokes that creates this common joy) but simply complements it with self-irony, that is, with that basic humor-component that we could continually see in this study, as well as with the occasion of the appearance of all forms of Jewish humor. We have seen that self-irony is also connects to the religious tradition. The use of self-irony, therefore, allows the inviolability of the ethos of sacred tradition in the spiritual life,

in spite of, or rather along with human imperfections and differences in worldview and life-style.

The emergence of auto-stereotypes in the humor also creates a sociological reading of this. Adaptation strategies developed through interaction with majority societies and their evaluation, continuous interpretation through self-irony, ensure the continuity of Jewish culture and the possibility of coexistence with the majority communities.

## References

- Karády Viktor (2002): Túlélők és újrakezdők. Fejezetek a magyar zsidóság szociológiájából 1945 után [Survivors and New Beginners. Examples from the Sociology of Hungarian Jewry after 1945]. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest
- Komoróczy Géza (szerk.) (1995): A zsidó Budapest [Jewish Budapest]. Town Hall, HSA Judaist Research Centre, Budapest
- Komoróczy Géza (2006). Zsidó nép, zsidó nemzet, zsidó nemzetiség [Jewish People, Jewish Nation, Jewish Ethnicity]. Online:  
<http://www.es.hu/index.php?view=doc;13678>
- Kovács András (2002): Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai eredmények elemzése [Jews in Contemporary Hungary. The Analysis of the Sociological Research Carried out in 1999]. Múlt és Jövő. Kiadó, Budapest
- Kovács Éva – Vajda Júlia (2002): Mutatkozás. Zsidó identitás-történetek [Appearance. Jewish Identity Stories]. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest
- Mars, Leonard (1999): Discontinuity, Tradition and Innovation: Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary. Social Compass 46/1. 21–33.
- Oring, Elliot (1992): Jokes and Their Relations. The University Press of Kentucky, Lexington, Kentucky
- Oring, Elliot (2003) Engaging Humour. University of Illinois Press, Chicago:
- Papp Richárd (2009): Miért kell Kohn bácsinak négy hűtőszekrény? Élő humor egy budapesti zsidó közösségben [Why does Mr Kohn Need Four Fridges? Live Humour in a Budapest Jewish Community]. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest
- Raj Tamás (2006): 100+1 jiddis szó [100+1 Yiddish Words]. Makkabi Kiadó, Budapest
- Saper, Bernard (1993): Since When Is Jewish Humor Not-Antisemitic. In: (ed) Ziv, A. – Zajdman, A. Semites and Stereotypes. Characteristics of Jewish Humor. Westport, Connecticut-London, Greenwood Press, 71-87
- Stark Tibor (2002): Kísérlet a zsidó népesség számának behatárolására 1945 és 2000 között [Attempt to Hedge in the Number of the Jewish Population Between 1945–2000]. In: Kovács András (szerk.): Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai eredmények elemzése [Jews in Contemporary Hungary The Analysis of the Sociological Research Carried out in 1999]. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 101–129.



# MÓDSZERTANOK

Kiss Máté

## Prágai Zöldek: megmozdulások és önmeghatározás<sup>1</sup>

### Absztrakt

Tanulmányomban megkísérlem bemutatni és értelmezni a Fiatal Zöldek nevű cseh ifjúsági mozgalom politikaiként definiálható akcióit, megmozdulásait, majd a szervezet önidentifikációs kísérleteit egyfelől az emlékezet felől, másfelől a szövetséges, ellenfél, ellenség viszonyrendszerek látószögéből. Mind terepkutatásom, mind az említett értelmezés során a fő módszertani és elméleti keretet és háttérrel a kulturális antropológia, és annak egyik szakantropológiájaként, aldiszciplínájaként is értelmezhető politikai antropológia tudáskészlete és metodológiai eszköztára jelentették. A tüntetésen való résztvevő megfigyelés, majd a tüntetésnek a csoport általi interpretációja, az önreflexió gesztusa, mozgásban, folyamatában mutatja be a magát baloldaliként, zöldként, progresszívnek meghatározó közösséget. Míg írásom második fele a visszaemlékezés cselekedetével, eszközével létrehozott, vagy létrehozni szándékozó kollektív emlékezet, közös tudáskészlet és végső soron közös identitás kérdéseit boncolgatja. Végül a szövetségesként és ellenségként meghatározott szervezetek, személyek kétségkívül változó, fluid világában egy pillanatfelvételhez hasonlítható leírással rögzítem a kutatás időszakára vonatkozó helyzetet, s ezek implikációit a Fiatal Zöldek önmeghatározásának folyamatára.

### Abstract

In my study, I attempt to present and interpret the actions and operations of the Young Greens, a Czech youth movement that can be defined as political, and then the organization's attempts at self-identification first, from the perspective of memory, then from the viewpoint of the system of alliances, and of designated enemies. Both in my field research and in my interpretation, the main methodological and theoretical frameworks and backgrounds have been the knowledge and methodological tools of cultural anthropology, and political anthropology, which can be interpreted as one of the subfield

---

<sup>1</sup> Tanulmányom a 2016-ban írt *Egy prágai aktivista közösség kulturális antropológiai elemzése: Politikai antropológiai esettanulmány* című mesterszakos szakdolgozatomban egyes fejezeteinek rövidített, átdolgozott változata.

of anthropology. Participatory observation at the demonstration, followed by the interpretation of the demonstration by the group, as a gesture of self-reflection, presents the processual, dynamic view of the community, that defines itself as left-wing, green, and progressive. While the second half of my paper deals with the issues of collective memory created, or intended to be created, by the act of remembrance, as shared knowledge pool, and ultimately, as a shared identity. Finally, in the undoubtedly fluid world of organizations and individuals identified as ally and enemy, I record a situation similar to a snapshot of the research period and its implications for the Young Greens' self-determination process.

.....

Féléves kulturális antropológiai kutatásomat 2015–2016 őszén és telén végeztem Prágában, a cseh Zöld Párthoz kapcsolódó ifjúsági szervezetnél, a Fiatal Zöldek közösségében (csehül Mladi Zelení, illetve angol fordítás(uk)ban Young Greens). Tudományos és személyes érdeklődésem alapján egy politikai, politizáló, politikaiként (is) értelmezhető cselekvéseket végrehajtó csoportot, társaságot kerestem.

Prágába Erasmus ösztöndíjjal jutottam el, ami az őszi félévre szóló elméleti képzést tett lehetővé, és ezzel együtt féléves esélyt a kutatásra is. A kint (tovább)folytatott egyetemi tanulmányok hétköznapi rendje mellett terveztem a terepmunkát. Kérkezőm első hetén a kar külföldi diákokat segítő, kalauzoló cseh hallgatóitól érdeklődtem, hogy vannak-e olyan egyetemi ismerőseik akik valamiféle működő politikai szervezetben, ügyekben beleszóló közösségekben résztvevők, aktivisták. Az egyetemista kitételnek kettős oka volt, mindkettő pragmatikus, ha akarom módszertani megfontolásokból következett. Pár napja érkezettként könnyebbnek gondoltam egy hozzá, helyzetemhez valamennyire hasonló emberekből álló csoportosulással beszélgetést, dialógust kezdeményezni. Egyszerűbbnek tűnt a bejutás, majd részemről a beilleszkedés kísérlete, a csoport részéről pedig a befogadás akkor még hipotetikus aktusa.

Egy október eleji szerdán mentem el egy csoporthoz, amelynek egyik kulcsfigurája meghívott egyik szokásos, és viszonylag rendszeresen megtartott találkozójukra. Ezek voltak a Fiatal Zöldek, egy cseh egyesület, ifjúsági szervezet. Azon egyszerű okból, hogy végül az ő elemzésük lett témája egész írásomnak, rövid bemutatásukat mellőzöm. Mindazonáltal kiválasztásuk indokait, kutatásuk mellett szóló érveket felsorolom.

A csoporttal történt egész estés beszélgetés után annyi mindenképpen kiderült, illetve az a kép alakult ki bennem, hogy a Fiatal Zöldek az a közösség, ami inkább viselkedik úgy mint egy olyan csoport, melynek kutatását klasszikus antropológiai módszerekkel lehetséges megkísérelni. Azaz kedvelt politikai (rendszerint tiltakozó) eszközüik, taktikájuk a különféle utcai megmozdulások, tüntetések, performanszok szervezése, végrehajtása, adott esetben a polgári engedetlenség következményeit is vállalva, tudva.

Ez a fajta politikai cselekvés pedig – gondoltam korábbi tapasztalataim alapján – feltételezi, szükségessé teszi a közelebbi, rendszeres kapcsolatot a csoport aktív tagjai között, egyfajta „bajtársias” szellemet, közös ethoszt teremthet meg. Számomra pedig mindez azt jelentette, hogy amennyiben beigazolódik ez a sejtés, nem csupán összejöveleteken elhangzó beszédek, párbeszédek, és interjúban tett „kinyilatkoztatások” alapján írhatok, hanem bepillantathatok a rendezvények alakulásába, netán a politikai, közéleti színpad apróbb drámáiba is.

A korábbi tapasztalat, amire a későbbiekben utalni fogok pedig a 2014-es országgyűlési választások kampányában végzett terepmunkám az (akkor még) Együtt-PM aktivista közösségénél. Tevékenységük, módszereik, eszközeik hasonlóak voltak, és mostani utódpártjaiknak, szervezeteiknek is hasonlóak, mint a Fiatal Zöldek fegyvertára, éppen ezért ha összehasonlítással jobban érzékeltethető egy-egy folyamat, vagy mozzanat, akkor használni fogom ezt az eszközt is. Amikor korábbi kutatásomra hivatkozom, akkor tehát erre a munkára utalok majd vissza. Ugyan a stratégiák között erős párhuzamot látok, az eszmei, értékrendbeli kérdések már összetettebbek, korántsem ennyire megfeleltethetőek egymásnak (leginkább a PM és annak ifjúsági szervezetével állnak, állhatnának szellemi kapcsolatban).

Legfőbb és általános kutatási kérdésem már a konkrét csoport ismerete előtt is az volt, hogy milyen módon működik egy önmagát politikaiként is definiáló csoport, milyen mechanizmusok hatnak, hogyan válik valaki taggá, vezetővé? És ezeknek a tagoknak, vezetőknak milyen politikai, értékrendbeli öndefiníciójuk van? A közösséggel való találkozás és a velük eltöltött idő nyomán természetesen újabb dilemmák, részkérdések körvonalazódtak: milyen narratívák, elbeszélésmódok jelennek meg, amikor már megtörtént akcióikról mesélnek? Hogyan emlékezik a csoport, és ezáltal, hogyan konstruálnak maguknak kollektív emlékezetet? Hogyan alkotják meg, festik fel a vetélytárs, az ellenfél, netán az ellenség képét? Azaz mindegyik újonnan felmerülő kérdés

valamilyen módon az egyéni és csoportos önmeghatározás processzusára, lehetőségeire vonatkozik, más és más szempontból az identifikáció témáját kerülgetik.

## **Tüntetések, megmozdulások**

A különféle nyilvános megmozdulások, demonstrációk, médiának szóló performanszok, a törvényesség határán billegő akciók mind a politikai arénában zajló játszmák eszközei, kellékei. A Fiatalkor Zöldek mozgalma mindegyikkel élt és él is, használja ezeket a metódusokat, hiszen ez az egyedüli útja annak, hogy felhívják magukra a figyelmet és propagálják, terjesszék elveiket. Egy gyakorlatilag erőforrások és hivatalos reprezentáció nélküli szervezetnek nincs is más útja, hogy legalább a (többnyire velük szimpatizáló) média egy részének figyelmét egy pillanatra magára tudja vonni, s ezáltal hallassa hangját egy fontosnak tartott ügyben és nyomást gyakoroljon a döntéshozókra.

Ebben a fejezetben egy olyan megmozdulásukat boncolgatom, amin a tudományterület követelményeinek szabályai szerint részt vettem és több olyan pontra rávilágít, ami magyarázatot kínál a csoport működésére és tágabb értelemben felvillanthatja az akkori politikai játszmák néhány meghatározó elemét. Általánosabb megfogalmazású észrevételeimet pedig az összes olyan nyilvános térben játszódó esemény alapján teszem ahol szintén megfigyelőként jelen voltam.

A részletesebben kifejtendő demonstráció a november tizenhetedikére szervezett menekültek melletti tüntetés volt, s ahogyan a cseh cím melletti angol kiírás, „*Refugees Welcome*” is jelezte, illeszkedett a nemzetközi szinten folyó diskurzusok egyik típusú irányához, ami a befogadás, segítségnyújtás gesztusát tartotta helyesnek.

Ez a nap azonban nem csak egy „egyszerű” menekültek melletti kiállásra kijelölt nap volt, ilyen tematikájú tüntetések a nyári hónapoktól kezdődően menetrendszerűen szerveződtek, más-más csoportok által, vagy azok szövetségében. November tizenhetediké cseh nemzeti ünnep, munkaszüneti nap, ami annak az 1989-es eseménysornak a kezdőpontját jelenti, ami végül a Bársonyos Forradalom elnevezést kapta, és egy prágai megmozdulásból végül az államszocialista rendet, rezsimet megbuktató társadalmi, politikai folyamattá teljesedett. Azon a napon, ami a Diákok Nemzetközi Napja volt, prágai tanulók Jan Opletalra a német nemzetiszocialista megszállók által kivégzett fiatalra emlékeztek, ám a náci zsarnokság ellen tiltakozó, arra emlékező rendezvényen megjelent éles antikommunista retorikát és a hivatalos rendezvény vége után meginduló menetet nem tolerálta a rezsime. (Kurtz 2008:1) Így azt

a rohamrendőrök szétverték, gyakorlatilag kiprovokálva a szélesebb társadalmi elítélést és ellenállást a szocialista rendszerrel szemben. Természetesen számos részlet, így a titkosszolgálatok esetleges szerepe a mai napig vitatott, s hogy ki, hogyan tekint rá, milyen narratívát fogad el, nagyban függ a politikai beállítottságtól.

Ettől függetlenül állami ünnepségek emlékeznek a történetekre, politikai közéleti szereplők reflektálnak éppen aktuális üzenetüket az ünnephez igazítva, vagy éppen az ünnepet igazítva a mondanivalóhoz. Ilyen szempontból megfelelőnek tűnik Paul Connerton jellemzése a megemlékezési rítusról, mely természete szerint „repetitív és az ismétlés automatikusan utal a múlttal való folytonosságra”. (Connerton 1997:66) Minden évben megemlékeznek a különböző szereplők, legfeljebb az különbözik, ki milyen pozícióból szólal meg, éppen hatalmon van, és annak legitimálására használja a történelmi esemény egyféle narratíváját, vagy ellenzékiként egy másik verzió alapján saját szerepét erősíti.

A hatalom egyik képviselője, Milos Zeman elnök a folytonosság követelményének eleget téve az egyik szimbolikusnak tekinthető, a huszonhat évvel ezelőtti eseményekhez kapcsolódó helyszínen megtartotta a szokásos államfői megemlékezést, ünnepséget. Ám éppen ezen a helyszínen az Iszlámellenes Blokk szervezett egy – a szervezet nevét tudva már nem meglepő – iszlámellenes, menekültellenes, xenofób demonstrációt (a jelzők a közösségem tagjainak jelzői, a tüntetés résztvevői feltehetően a kultúrát, Csehországot védő megmozdulásként értékelnék, az iszlámellenességen kívüli két minősítés ellen tiltakoznának).

Erre az elnöki ötletre, ami később cselekvésként is megvalósult, reagáltak azok a szervezetek, melyek végül a menekültek melletti kiállásra használták fel az ünnep napját. A tüntetés maga a Náměstí Míru-ról, azaz Béke-térről indult, ahol szónoklatok előzték meg magát a menetet, aminek a tervezett útvonala a nyolcvankilences események helyszíneit is magába foglalta. Marc Abélès a politikai terek elemzésekor kutatja a „a politikum adott térbe való beágyazottságát vagy inkább azt a módot, ahogyan a politikai cselekvés a területre hat, és átformálja annak körvonalait”. (Abélès 2007:132) Továbbá elkülöníti a politikai képviselő terétől a politikai cselekvés terét. Esetemben az utóbbit tudom vizsgálni. S bár a mozgásban levő menet érintette a történelmi események emlékével telített tereket, maga a tér, ahol a beszédeket tartották, nem kapcsolódott a huszonhat évvel azelőtti tüntetéshez.

A csoport azon tagjai, akik részt vettek, beleláttak a szervezés folyamatába, azt mondták, hogy pragmatikus szempontokból döntöttek úgy, hogy éppen ezen a téren tartják meg rendezvényüket (hacsak a tér nevét nem tekintem jelképesnek, bár ezt a lehetőséget beszélgetőpartnereim nem említették). Először is közel van ahhoz a környékhez, ahol a menet végigjárja a múlthoz kötődő színtereket, maga a tér egy parkkal és egy templommal a közepén alkalmas arra, hogy pár ezer fő összegyűljön és meghallgasson szónoklatokat. S bár lehetséges, hogy lehetne ennél szimbolikusabb, jelképekkel teli helyszínt találni, ugyanakkor az állami ünnepségek és különféle pártok lefoglalták a fontosabb színtereket, hogy saját megemlékezésüket, tüntetésüket megtartsák. A hatalomnak ezzel a technikájával az Együtt-PM pártszövetség és aktivista csoportja is találkozott a 2014-es választási kampány alatt (előtte is, és naivitás lenne azt hinni, hogy a jövőben nem alkalmazzák).

A menekültek melletti beszédek a Szent Ludmilla templom előtti emelvényről mondták el a szereplők. Akik megjelenítették a szervező csoportok és talán a jelenlevő támogatók, egyetértők, bámészkodók, kíváncsiak sokféleségét, s ezzel egy időben egy bizonyos témában, a menekültválságot érintően pedig egyféle, legalábbis hasonló pozíciót foglaltak el. Felszólalt egy baloldali szervezet tagja, majd egy aktivista, aki Magyarországon próbált tevékenykedni a nyár folyamán, s valamennyi időt egy fogdában is eltöltött. Előbbi a cseh belpolitika kontextusából tekintett a menekültek helyzetére és azt a kommunikációs toposzt alkalmazta, mely szerint minden főszósbeli párt alapvetően menekültellenes, legyen az hatalmon levő baloldali és populist, vagy ellenzékben politizáló jobboldali és szélsőjobboldali. Utóbbi, aki nagy tapsot kapott felkonferálásakor tevékenysége és a „rabsága” miatt is, a segítségre, cselekvésre buzdította a jelenlevőket.

Felszólalt még Václav Havel egykori köztársasági elnök köréhez és generációjához tartató politikusnő, aki egy apró liberális párt vezéralakja, és nem oly meglepő módon az elfogadás szükségességéről beszélt, ostromozva Zeman elnök aznapi produkcióját. Beszélt egy történész egyetemi tanár is, akit éppen az említett elnök nem akart néhány évvel ezelőtt kinevezni, mert úgy ítélte meg, hogy Pride-os jelenlétével és egy táblával megsértette a katolikusokat (a professzor is vallásosnak tartja magát). Emiatt diákjai közül azok, akik támogatták tanárukat, tüntetést szerveztek, és így ez volt az akkoriban újonnan, közvetlenül megválasztott elnök elleni első tüntetés. A Fiatal Zöldek közül is ott voltak az akkori tagok, így számukra fontos, jelképes személy, néhányuknak tanára is.

Szóval a (végül kinevezett) professzor, éppen a keresztényi parancsokra előszeretettel hivatkozó politikai szereplők mostani idegenellenességének álszentségét emelte ki.

A szónoklat aktusának kulturális antropológiai elemzésének egy lehetséges módját, egyes elméletek összevetését David Parkin végezte el Politikai nyelv című tanulmányában. Feleleveníti Maurice Bloch megállapítását a hatalmon levők szónoklatainak jellemzőiről, mely a zárt formában, a stílus megváltoztathatatlanságában manifesztálódik, elfojtva az ellenkező nézetek kifejtésének lehetőségét. (Parkin 1997)

Robert Paine, aki a kötetlenebb szónoklat attribútumait vizsgálta, következőképpen jellemzi ezt a beszédmodot: „a meggyőzést, mely a retorika célja, a szónok azáltal éri el, hogy kísérletezik és cserekapcsolatba lép hallgatóival.” (Parkin 1997:89) Ez a kapcsolat pedig azt feltételezi, hogy a beszélő reagál a tömeg jelzéseire és megpróbálja érzékeltetni azt, hogy mely témák és toposzok hatásosak, melyek nem. A szónoknak, amennyiben el akarja érni célját, és hatni akar a tömegre, arra kell törekednie, hogy „oly módon irányítsa hallgatói tapasztalatait, hogy úgy érezzék: a szónok szavaiban az ő érdekeik tükröződnek.[...] A következő lépés nem egyszerűen a hallgatóság meggyőzése. A szónoknak rá kell bírnia hallgatóit, hogy cselekedjenek, vagy engedjék, hogy a szónok cselekedjen az ő érdekükben.” (Parkin 1997:89) Ezt az utóbbi formát használták ennek a tüntetésnek a megszólalói is, többen papír, tehát előre megírt megszólalás nélkül szólaltak fel. Ezáltal pedig lehetségessé vált az improvizáció, illetve a tömeg érzékelt, észlelt hangulataihoz való alkalmazkodás.

A beszédek után a menet elindult, hogy a történelmi helyszíneket útba ejtve végül a Vencel-térre érkezzen, ami kiváló példája a különböző történelmi és politikai szimbólumokat, események emlékezetét magába sűrítő térnek, valahogy úgy, ahogy a Kossuth-tér Budapesten. A gyaloglás közben a csoport tagjainak egy része egy nagyobb molinót vitt a társszervező mozgalmak embereivel együtt, mások saját tábláikat tartották, ezek mindegyike házi készítésű volt, festett-rajzolt, összeeszkábált, hiszen a közösség nem képes finanszírozni a táblák gyártását, „profi” készítését. Ám a feliratok kitalálása és annak táblára applikálása is a tüntetésre való együttes felkészülés alkalmát biztosítja. Ilyenkor összegyűlnek egy olyan közösségi térben, kocsmában vagy akár squatterek által foglalt házban, ahol ezt a munkát el lehet végezni. Sajnálatomra ilyen műhelymunka ottlétem alatt nem zajlott, hiszen a nyári demonstrációk, menekültek melletti kiállítások tábláit használták, és osztották el egymás között.



A menet, s köztük a Fiatal Zöldek különítménye is, a haladása alatt skandált, természetesen változó intenzitással. Elindult, felélénkült, hangosabbá vált a kiabálás, ha járókelők csoportja tűnt fel, vagy rohamrendőrök csoportja mellett haladt el a párezres tömeg. Első esetben felhangzottak a tüntetésre buzdító, vagy menekültek melletti szolidaritást hangsúlyozó szlogenek, a rend őreinek jelenlétét főként antifasiszta szövegekkel jutalmazták. Közösségem néhány tagja a régebbi tagok közül (például a jövőbeli szóvivő is), hangosbeszélőkön keresztül lelkesítették a tömeget, irányították a skandálást, követeléseiket és álláspontjukat kiabálták.

Egyértelmű szembenállás a rendőrökkel akkor kezdődött, amikor az elnöki megemlékezés és iszlámellenes tüntetés közelébe ért a menet. A rendet biztosítók egyértelmű szándéka az volt, hogy ne alakulhasson ki semmiféle kapcsolat a két ellentétes csoport között, hiszen ez a verbális konfliktus mellett a fizikai agresszió lehetőségét is magában hordozza. Így amikor a menet eleje ahhoz a ponthoz ért, ahol ez találkozó megtörténhetett volna, a biztosító rendőri egységek leállították a vonulást. Erre az elégedetlenség és a rendőrök szóbeli inzultálása értelemszerűen megnőtt. Közösségem tagjai elmondták, hogy egy éve éppen itt fütyülték ki és mutattak fel piros lapokat az elnöknek az akkori megemlékezés alkalmával, így meggyőződésük, hogy ennek megismétlődésétől tartva zárták le a környéket, és korlátozzák véleménynyilvánításhoz való jogukat, az elnök kedvéért.

Ezen a ponton érdemes Hofer Tamás a magyar 1989-es rendszerváltást megelőző (kiváltó?) tüntetéssorozatról írott gondolatait megfontolni. „Először a demonstráció útvonaláról, a helyszínek szimbolikus, történeti „töltéséről”. Nem pusztán arról van szó, hogy egyes pontok egykor történeti események színhelyei voltak [...] hanem arról is, hogy egyes helyszínekhez, szobrokhoz, utcanevekhez a történeti emlékezés rítusai, ezek erőszakos megakadályozásai, emlékezet és „ellen-emlékezet” élő gyakorlata kapcsolódtak[...]. „A 'helyek' nem csupán arra szolgálnak, hogy emlékeztessenek a hozzájuk kapcsolódó történetekre – írja Edmund Leach –, hanem, ahol hely és történet szoros összekötése megtörtént, megszerzik az erőt, hogy 'maguk mondják a történetet'... Egy történet csak akkor szerez mitikus érvényességet, ... csak úgy szolgálhat a társadalmi cselekvés alapszabályaként és morális parancsként, ha szilárdan helyhez van kötve a térképen...” (Hofer 1992:37)

Éppen ilyen módon kapcsolták, kötötték össze közösségem tagjai is a huszonhat évvel ezelőtti eseményeket, tehát azt, hogy hozzájuk hasonló diákok szembeszállnak egy

elnyomó rendszerrel – amiről legtöbbjük csak olvashatott, történeteket hallhatott azon túl, hogy oktatása során megtanulta a történetek kanonizált változatát – és azt az egy évvel azelőtti tüntetést is, amikor egy hasonlóan önkényesnek ítélt, hatalmat birtokló tisztségviselővel szemben felléptek. És ezt az összekapcsolást egyfelől segítette a helyszín, és előhozta a tüntetés politikai cselekvése is. A rendőri lezárás pedig annak bizonyítéka volt számukra, hogy sikeres volt az akciójuk, hiszen most már félnek tőlük, félnek attól, hogy ha nem zárnák le az utat és nem ellenőriznék az elnöki megemlékezésre érkezőket, akkor újból megtörténne az egy évvel ezelőtti tiltakozás. Kiemelték, hogy nevetséges, abszurd dolog, hogy éppen egy eredeti célja szerint diáktüntetésre megemlékező állami ünnepségre nem engednek be diákokat (azt hallották, hogy a belépőket ellenőrzik) és iszlámellenes akcióvá alakítják.

Végül továbbindulhatott a menet a meghatározott útvonalon, s egy ideig skandálva haladt is, ám hirtelen a tömeg elején valamilyen nem várt, és érezhetően negatív, a tömeget felkavaró esemény történhetett. Ekkor én, és néhány mozgalmár a sokaság közepe táján gyalogoltunk, vagy álltunk, így csak annyit észlelhettünk, hogy az elől állók zúgolódnak, rohamrendőrök és a menetet biztosító szervezők (néhány Fiala Zöldek tag is) megpróbál előrébb menni, de a szűkebb utcában ez nem volt könnyű feladat.

Később, a tüntetés végeztével az elől állóktól, akik tanúi voltak az eseményeknek megtudtam, megtudtuk, hogy két-három anarchistát emelt ki a rendőrség, mert eltakarták az arcukat és valamilyen füstölő, pirotechnikai eszközt is eldobtak. Ekkor keletkezett dulakodás, nyomakodás a rendőrök és az elől gyalogló aktivisták között, akik úgy látták, hogy a rendőrök többeket próbálnak elkapni közülük s ezt értelemszerűen meg akarták akadályozni, ezért összekapaszkodtak.

Későbbi értékelés során ez az epizód is a Bársonyos Forradalom eseményeivel kerül összehasonlításra, mégpedig úgy, hogy a már említett egyik szónok, a Havel örökségét továbbvivő, képviselő politikusnő azt fogalmazta meg a csoport egyik tagjának, hogy *„tulajdonképpen pozitív dolog, hogy ez megtörtént, mert a mostani tüntető fiatalok is átélhették az akkori eseményeket”*. Az, hogy egy akkori résztvevő is kiemelte, sőt maga vetette fel ezt a párhuzamot, még egy módon legitimálta a megmozdulást és az összehasonlítást, visszautalást is. A tér és annak történetének összefüggése egy újabb réteggel, szimbolikus tartalommal gazdagodott, ám ez sokkal szubjektívebb tartalom, mint a cseh történelem egy sarkalatos pontjára való kollektív emlékezés színtere. Ezt a

történetet a résztvevők, jelenlevők emlékezete és közös diskurzusa hozza létre, tartja fent és hívhatja elő egy újabb, talán éppen jövő évi tüntetés során.

Végül az aktivisták és rendfenntartók közötti „állóháború” abbamaradt, a rendőrök megelégedtek pár anarchistával, s a menet, már sokadszorra újraindulhatott, és ezután újabb konfliktus, vagy útlezárás nélkül érkezett a Vencel-térre. Itt még egy csendes megemlékezés volt, már beszédek nélkül és a résztvevők fokozatosan távoztak.

Közösségem tagjai egy kocsma felé vették az irányt, ahol egyfajta értékelés, számvetés, élménybeszámoló zajlott. Itt mesélték el az elől lévők a konfliktusos helyzetet, különböző szemszögből, nézőpontból. Volt, aki a legelől levő molinót tartva éppen a dulakodás központjában állt, s volt olyan is, aki azt bizonygatta, hogy a rendőrség csak ürügyet keresett, nem is volt semmiféle veszélyes eszköz, egyszerűen csak a hatalom eszközeként meg akarták mutatni, hogy az ő tüntetésük balhész és radikális baloldaliak randalíroznak. Abban megszületett a közös álláspont, hogy felesleges volt a rendőrségnek ilyen módon beavatkoznia, még ha erre joga is volt, mert nagyobb konfliktust idézett elő, mint amekkorát megoldott.

Az értékelő párbeszéd, a közös diskurzus megállapodott, egyetértett abban, hogy a tüntetés sikeres volt. Ennek egyik mércéje az ő felfogásuk szerint a megjelentek száma, ami szerintük egy ilyen rendezvénytől elvártaknak és előzetes várakozásoknak, latolgatásoknak ebben az esetben is megfelelt. Másik ilyen indikátor számukra a médiamegjelenés, milyen stílusban, milyen hangnemben írnak, beszélnek a demonstrációról, egyáltalán helyet kap-e az esemény a hírfolyamban. Elégedettek voltak ezzel is, mert a „balhé” részletezése nem szorította ki a szónoklatok tartalmi ismertetését, így az esemény üzenete is eljuthatott a címzettekhez. Bár a demonstrációnak társszervezői voltak, a sikert teljesen magukénak (is) érezték. Közvetlenül az esemény után az online híroldalak beszámolóit, összefoglalóit böngészték és kiemelték, ha valamely eseményt nekik kedvezően, vagy éppen kedvezőtlenül mutatták be. Az utóbbiak persze amúgy is „ellenséges” nézőpontú portálokról jöttek, ezeket leginkább kinevették, komolytalannak tartották.

Az ünnepség ismétlődése kapcsán utaltam már az eseményre mint megemlékezési rítusra. A tüntetés értelmezhető, elemezhető rituális cselevésként, hiszen a Parkin által idézett Lukes definíciójával a „rítus kifejezés olyan 'szimbolikus természetű, szabályok által irányított tevékenységek' leírására alkalmas, amelyek 'résztvevőik figyelmét általuk különösen fontosnak tartott gondolatokra és érzésekre irányítják”. (Connerton 1997:65)

A szabályok ebben az esetben inkább a korábbi tüntetések szervezésének tapasztalataiból, az eszközrendszer alapvető meghatározottságából következnek. S célja valóban az volt, hogy az összegyűlők kifejezzék értékrendjüket, jelen esetben tiltakozásukat. A csoport, illetve itt az összes szervezkedő közösség bemutassa, nyilvánvalóvá tegye álláspontját, és ehhez a politikai játszmában használatos egyik eszközt használták.

Egy másik idézet Nancy D. Munn-tól szintén rávilágít a rítusként értelmezett tüntetés alapvető jellegzetességeire. „A rítust a társadalmi kölcsönhatás általános közvetítő eszközeként határozom meg, amelyben a közlések kigondolására szolgáló közegek olyan ikonszerű szimbólumok (cselekedetek, szavak, vagy dolgok), amelyek a társadalmi lét éppen végbemenő folyamataiba ágyazott és azáltal létrehozott jelentés vagy komplex szociokulturális jelentés terhét kommunikációs egységgé változtatja át.” (Munn 1983:200) A tüntetés, rítus eredménye, értelme a résztvevők két csoportjának egymáshatásából, a szervezők, felszólalók által közölt, megjelenített tartalmak, és a befogadók reakcióinak, cselekedeteinek kölcsönhatásából jön létre. A megjelenített tartalmak sokfélesége és önmagukban a szimbólumok – turneri értelemben vett – multivokalitása is arra szolgál, hogy a sokféle indokból, motivációból, érdekből résztvevő közeg a rítusban megtalálja a számára fontos értelmet, részt vegyen és ezáltal létre hozza azt.

Végezetül talán érdemes utalnom arra, hogy milyen megfontolásokból emeltem ki éppen ezt a tüntetést és milyen más megmozdulásokon vettem részt. Annak magyarázata, hogy hosszabban bemutatam ezt az eseményt, röviden annyi, hogy ez volt az a megmozdulás, ami magába sűrítette az összes olyan jelenséget, attribútumot, ami jellemző volt azokra a prágai, Fiatal Zöldek által önállóan vagy kooperálva szervezett tüntetésre, amin részt vehettem.

A téma persze lehetett más, például a párizsi klímacsúcs előtti menet, vagy ugyanilyen témájú menekültellenes csoportok elleni gyűlés és menet. Ám a felkészülés, az eszközök használata, a skandalálás, a beszédek, a rendőrökkel való viszony koreográfiája gyakorlatilag nem változott, ez következik a módszerek állandóságából, a csoport tapasztalataiból, és értékrendjéből is, (tehát egy nyíltan agresszív megmozdulást nem szerveznének, a passzív ellenállás a legvégső eszközük), ilyen értelemben bár a politikai játszma állandóan változik, az alkalmazott cselekvések és azok lefolyása alapvetően

azonos. Ahogyan megfogalmazták „ezek a zöld mozgalmak, és radikális baloldali mozgalmak eszközei, mi ezeket tudjuk és használjuk”.

Hogy milyen szerepet játszanak ezek az akciók a csoport életében, és hogyan tekintenek vissza ezekre, hogyan határozza meg önképüket is, a következő fejezetben szólok.

## **Emlékezet és önmeghatározás**

Arra, hogy az akcióknak, megmozdulásoknak milyen tétje lehet egy alapvetően ezzel foglalkozó, ezért létrejött csoportnak, azt már Együtt-PM aktivista csoportjainál is láthattam, hallhattam. Ott a csoportba való befogadásom határpontja is egy akcióban való részvételem volt. Az állandó hivatkozás egyes sztorikra, poénkodás az abszurd (többnyire rendőrségi, vagy bírósági) helyzetekkel és helyzetekben, a csoport összetartását is erősítették.

A Fiatal Zöldek között az akciók fontossága éppen ennyire kiemelt, a funkció hasonló, bár a terepmunka sajátosságai miatt most egy másik oldalára próbálok rávilágítani. Mégpedig az emlékezésre, az elbeszél és felidézett akciók hatására és ezen keresztül a csoport önidentifikációjára. Az emlékezet vizsgálatát Jan Assmann, és az általa vizsgált, idézett elméletek alapján végzem, aszerint definiálom, hiszen annak ellenére, hogy a teljesen más, történelmi kontextusban kutatta az emlékezet jelenségét, általános megállapításait tértől és időtől függetlenül alkalmazhatónak vélem.

„Az emlékezet a szocializálódás folyamán tapad az emberhez. Bár mindig az egyén az, aki emlékezettel „rendelkezik”, az emlékezőképesség mégis kollektív produktum. Eszerint a „kollektív emlékezet” kifejezés nem metaforikusan értendő. Kollektívumok ugyan nem „rendelkeznek” emlékezettel, de meghatározóan befolyásolják tagjaik emlékezetét. Még a legszemélyesebb emlékek is csak társadalmi csoportok keretei között zajló kommunikációban és interakcióban születnek meg. Nemcsak a másokról tapasztaltakra emlékezünk, hanem arra is, amit ők maguk mesélnek el, igazolnak és tükröznek vissza. Sőt, élményeinkre is mások vonatkozásában, a jelentések társadalmi veretű összefüggésének keretei közt teszünk szert.” (Assmann 2004:36)

Szocializációnak a Fiatal Zöldek esetében a közösségbe való befogadás utáni beilleszkedést lehet tekinteni, ahol a gyakorlati tevékenységek (például a fent leírt tüntetésen való részvétel) mellett, a régebben végrehajtott cselekvések elbeszélésén keresztül tárul fel az újoncnak a csoport története, de közös ethosza is, illetve az a minta,

amit követhet. S nem mellékesen a múlt politikai cselekvéseinek palettájáról kaphat ösztönzést, meríthet ötletet esetlegesen megszervezhető saját jövőbeni akcióihoz.

A csoport régebbi tagjainak, akik jó eséllyel ott voltak, részt vettek, a visszaemlékezés alkalom arra, hogy felidézzék a „hőstetteiket”, netán kinevessék saját, vagy mások ballépéseit, akkori tapasztalatlanságát, zöldfúlúságát.

Egy ilyen alkalom a szokásos szerdai megbeszélések egyikén adódott, amikor sűrítve jött elő a régebbi akciók felidézése, az addigi egy-egy történet felvázolása és első hallásra inkább csak belsősöknek érthető utalgatás folyamatos megjelenése mellett. Rendszeresített találkozóhelyükön, ezúttal a pincehelyiségben gyűltünk össze, ahol egy vetítő és vászon (melyek már elve ott voltak) és egyikük laptopjának segítségével lehetségessé vált képeket nézegetni.

A csoport újonnan belépett és már régebben csatlakozott tagjai mellett voltak vendégek is. Egy Grúziából jött egyetemista, aktivista lány, hasonló grúz szervezet tagja, így baráti látogatása kapcsolatépítésként és tájékozódásként értelmezendő. Egyszerűen kíváncsi volt arra, hogyan szerveződnek, milyen irányba mozognak a prágai zöldek. Jelen volt két cseh érdeklődő is, akik még nem döntöttek csatlakozásukról, így jelenlétük ismerkedő, puhatolózó jellegű volt. S végezetül ott voltam én is, aki bármiféle információt örömmel fogadtam, legyen az képpel vagy kép nélkül prezentálva.

Fontos kiemelni, hogy a visszatekintés során értelemszerűen addig nyúltak vissza, amióta a jelenlevő tagok a közösség részei, ilyen értelemben tehát a szervezet élő emlékezete valahol a kettő, három, négy évvel ezelőtti történésekig nyúlik vissza. Az ennél korábbi történeteket a tagok többsége nem tudja, vagy ha tudja is nem hivatkozik, vagy nem elsőként ezekre hivatkozik, hiszen nem élte át azokat.

Számukra aktuálisan legfontosabb történés a 2015-ös nyár egyik akciója volt, amit határpontként jellemeztek. Ez a történet a következőképpen hangzott. A prágai Pride napján szélsőjobbboldali csoportok szintén felvonultak, hogy kimutassák erejüket, megmutassák a „normális” „többség” elítélését, undorodását, s megpróbálják akadályozni, megfélemlíteni a menetet. A mozgalom úgy határozott, hogy egy blokáddal a „nácik” útját állja, illetve üli, egy olyan pontok, ahol szélsőjobbboldali felvonulóknak egy szűkebb kapun kéne átmennie. Az akcióban résztvevők leültek a földre több sorban, arra kényszerítve a menetet, hogy egy szűk mellékkapun menjenek át egyesével-kettesével.

Ezzel értékelésük szerint (és nagy örömeikre) sikerült egyfelől rákényszeríteni akaratukat ellenfeleikre, (bár ebben az esetben talán az ellenség sem túlzás), akiket meg

is szégyenítették, hiszen az esemény képei hamar elterjedtek különféle fórumokon és tudósításokban. Határpontként pedig többféle értelemben is emlegették. Jóideig ilyen passzív ellenállást involváló akciót nem szerveztek, „nyugodtabb” csoport voltak, inkább a performanszok irányába tolódtak a programjaik, amik szintén alkalmasak a nyilvánosság érdeklődésének valamilyen szintű felkeltésére, de szélsőjobboldali menetet megakadályozni nem tudnak. Magukat is kigúnyolva, önironikusan hozzátették: *„volt olyan amikor egy tiltakozó levelet írtunk, amivel aztán erősen odacsaptunk”*.

A „radikalizálódásra” különböző magyarázatokat adtak, melyek nem cáfolják, sokkal inkább kiegészítik egymást. Egyik oldalról az volt a magyarázat, hogy közelebb kerültek radikális baloldali anarchista, squatter csoportokhoz, melyek inkább élnek ilyen eszközökkel, módszerekkel. Másfelől úgy látják, hogy a rendőrség és a titkosszolgálat által a múltban jelentősen meggyengített, vagy széttzilált szélsőjobboldali, vagy konkrétan náci csoportok a menekültválság örvéin újraszerveződnek és ezek ellen határozottan, és hatásosan akarnak fellépni. S egy másik érv pedig azt emelte ki, hogy a politikai főszodor, és különösképpen Zeman elnök erőteljesen fellép velük szemben, akkor is, ha ennek nincsen jogalapja és ez ellen, a *„rendőri diktatúra bevezetése ellen”* akarnak és kötelességük is tiltakozni.

Ezek a magyarázatok persze saját interpretációik, ám ezeknek a közös halmazából, összegyűréséből keletkezik valamiféle együttes, közösségi álláspont, és helyzetleírás. Az a kérdés, hogy azok a pletykák, értesülések, hírek, események valóban megtörténtek, vagy úgy történtek-e meg, tehát igazak-e, a csoport szempontjából irreleváns (kiemelték, hogy nyilván a titkosszolgálat munkájára nincs rálátásuk), mert mégis ezek alapján döntenek eseményekről, megszólalásokról.

Az élményfelidézős este alatt persze érintettek performanszokat is, melyek amellet, hogy ez volt egyik fő eszközük az elmúlt időszakban, hálás témái a fotóknak, hiszen alapvetően erre készülnek, hogy egy jól beállított, megfogalmazott üzenettel hassanak a közönségre. Egyik ilyen példa szintén az iszlámellenességre született reakció volt, szintén ezen a nyáron. Az egyik szélsőjobboldali csoport egy felvonulást szervezett, aminek a Néma menet a nők elleni erőszakért volt a címe, de *„nyilván nem érdekelte őket a nők helyzete, az iszlám elnyomását akarták bemutatni”*.

A csoporton belül a reakcióról szóló megbeszélésen felvetődött egy újabb blokádterve is, de ezt vita során elvetették, azok az érvek győztek, hogy hangsúlyozottan békés menetet hiba lenne akadályozni, mert ennek negatív visszhangja lenne, áldozatokként

tüntetné fel a „méltón emlékezőket”. Ezért a rendezvény „meghekkelését” fogadták el. Itt is két ötlet volt: az egyik szerint olyan táblákkal vonultak volna oda, amin az „európaiak” által elkövetett nők elleni erőszakot számszerűsítették volna. A másik terv szerint olyan muszlim nők arcképeit ábrázoló transzparenszekkel csatlakoztak volna a menethez, akiket feministának, vezető szerepben levőnek láttak. Szavazás során az utóbbi ötletet fogadták el, majd hajtották végre.

Beszámolójuk szerint többszörösen is sikeres volt az akció, mert *„a náci nem is értették először, hogy kik vagyunk, támogatjuk őket, vagy sem, aztán meg az összes újságíró velünk foglalkozott és nem is követték az iszlámellenesek sajtótájékoztatóját”* - mesélték nevetve azok, akik ott voltak. Tehát a beugratás két szempontból is sikeres volt, összehavarták a politikai ellenfelet (nem történt erőszak sem) és a figyelem középpontjába is ők kerültek.

Feltűnő lehet, hogy bár zöld szervezetként írok róluk, s magukra is így tekintenek, amint azt a nevük igen plastikusan jelzi, eddig olyan akcióról, ami a szűkebb zöldpolitikához tartozik, nem szóltam bővebben, leszámítva egy rövid utalást a klímacsúcs előtti menetre. Egyfelől saját magyarázatuk az, hogy zöld mozgalomként nem csupán a klasszikus természetvédelmi témákkal foglalkoznak, hanem éppen ilyen intenzitással küzdenek társadalmi problémák láthatóságáért, megoldásáért, szolidaritásért és ezen célok ellenpontjainak (többek között xenofóbia, homofóbia) megakadályozásáért, csökkentéséért.

Arra, hogy pont abban az időszakban nem a hagyományos zöld témák kerültek előtérbe, magyarázat lehet az, hogy a politikai diskurzusban erőteljesebben jelentek meg a társadalmi vetületű problémakörök. S ahogyan egyikük megfogalmazta könnyebb is résztvevőket toborozni, tüntetést szervezni egy ilyen kérdésről mint egy absztraktabbnak tűnő (bár a közösség által éppoly fontosnak tartott) környezeti problémáról. Mégis az akciók, performanszok felidézésénél előjöttek a zöld témájú megmozdulások is.

Performanszra kiváló példa egy olyan „előadásuk” amikor a Transzatlanti Szabadkereskedelmi Megállapodás egyik vélhető következménye, a génmódosított élelmiszerek megjelenése ellen tiltakoztak következőképpen. Az egyik prágai térre kivittek székeket és asztalokat, ez utóbbira papírmáséból készült óriási méretű zöldségeket, gyümölcsöket raktak, az asztal köré pedig vezető európai politikusokat ültettek Merkelt, Hollande-ot, Cameront és az akkori cseh miniszterelnököt Obama társágába.



Azaz a csoport performanszban résztvevő tagjai az elnökök, miniszterelnök és kancellár arcképét viselték, amiket előzőleg, egyszerűen, normál papíron kinyomtattak és madzaggal összekötöttek. A képeket nézegetve ezen a ponton leginkább azt találgatták, hogy melyik álarc mögött ki is volt, ki lehetett, s amikor erre rájöttek, vagy az illető elmondta akkor ezzel ugratták őt. Különösképpen az azóta megbukott cseh miniszterelnököt, illetve az őt alakító tagot.

Egy másik teljességgel környezeti ügy, amiben megszólaltak kifejezték elégedetlenségüket és intézkedést követeltek, az a szénbányászati kvóták ügye volt, melyek csökkentését akarták elérni, illetve azt, hogy a felszíni kitermelést ne bővítse, ne növelje az akkori kormány. Ebben az esetben az illetékes minisztérium elé vonultak olyan transzparenssekkel melyeken azok a helyek, épületek, természeti képződmények szerepeltek, amiket egy bővítés esetén eltüntetett volna a bányászathoz kapcsolódó munkavégzés.

A képek másik köre az volt, ami inkább kapcsolódott a közös együttlélhez, időtöltéshez mint kifejezetten politikai akciókhoz. Például egy nyári egyetemistáknak szervezett fesztivál, ahol a gyakorlat szerint ifjúsági szervezetek, pártok is megjelenhettek standokkal, hogy toborozzanak, informáljanak kedvük szerint. Itt jöttek azok a momentumok amik a legnagyobb derűtséget váltották ki, ébredés utáni kép amin látszottak az előző éjszaka nehézségei, megpróbáltatásai. Közös kép egy általuk kifejezetten utált, szerintük híresen ostoba politikussal aki *„azt sem fogta fel, hogy rajta nevetünk. azt hitte tényleg rajongói vagyunk”*. A stand képe, ahol bevallásuk szerint nem sikerült tömegeket támogatásukról meggyőzni, beszervezni ám ennek ellenére remekül érezték magukat.

A megmozdulások, az elbeszélte történetek és a csoport működésének bemutatásával már közelebb kerültem ahhoz, hogy megkísérlejem összefoglalóan definiálni a csoportot. S ehhez segítségül hívom John Gledhill társadalmi mozgalmakról írott elemzését, ahol így definiálja ezeket: *„Úgy tűnik, hogy alulról jövő kezdeményezésekként emelkednek ki a civil társadalomból, olyan közösségekből, melyek társadalmi igazságosságot, jogokat és elnyomástól való védelmet követelnek.”* (Gledhill 2000:184) Ideológia mentén szerveződnek, de ez egy tágabban értelmezendő értékrend s az egyes tagok válaszai sokfelé tartanak, mindenki olyan részét emeli ki a zöld politikának, ethosznak, ami számára egyénileg fontos és foglalkoztatja. Ebben a tekintetben a cselekvésük az, ami leginkább bemutatja azokat az értékeket, célokat,

amikért érdemesnek gondolják tenni, vállalva a következményeket is. Ezt pedig röviden humanista értékrendként lehetne megfogalmazni, ami az elfogadást, szolidaritást hangsúlyozza.

A közösség maga, bár politikai ifjúsági szervezetként fogalmazza meg magát, nem akar politikai hatalmat szerezni, reprezentálni, azaz egy parlamentáris demokrácia rendjéhez megfelelően pártként, választásokon indulni. Civil egyesületként, s ez a tagok kimondott öndefiníciója, reaktív szervezet, ami reagál egyes intézkedésekre, próbálja védeni azokat akik erre rászorulnak, s magukat nem tudják. Ebből következik, hogy módszereik sem feltétlenül konvencionálisak, hiszen úgy érzik, hogy többet engedhetnek meg maguknak mint egy hivatásos politikai párt. Tehát a Fiatal Zöldek főként és elsősorban a tiltakozásra, ellenállásra építik fel csoportjukat és munkájukat is. Azonban nem csupán politikai, hanem élményközösség is amennyiben egy olyan csoportot hoznak létre, ahol hasonló gondolkodású emberek együtt lehetnek és eltölthetik az időt.

## **Szövetségek, ellenségképek**

Az előbbieken meghatározott cselekvések természetesen nem jöhetnének létre légtüres térben, tiltakozni valamely másik szervezet, vagy közéleti szereplő akciója tevékenysége ellen lehet. Még akkor is, ha az adott megmozdulással egy eszmerendszerrel, világképpel szemben, és egy értékrend mellett akarják meghatározni magukat. Ennek sikeréhez nem árthat más, hasonló világlátású és eszközrendszerű csoporttal, párttal összefogni. Az ellenfelekről szóló közösségen belüli diskurzus pedig szintén hat a közösség önmeghatározására, kinek ellenében lépnek, s ezek az ellenség-ellenfél narratívák részei az csoportidentitásnak. Ebben is természetesen a közösség narratíváját tudom bemutatni, és ezen az elbeszélésen keresztül elemezni az ő képeiket.

Elsőként a talán legközelebbi partnerrel, a cseh Zöld Párttal való viszony bemutatásával kezdeném. A Fiatal Zöldek hangsúlyozottan önálló szervezet, és egyesületként működik, tehát nem hivatalos ifjúsági, utánpótlás szervezete a pártnak, így nincs is semmilyen követelmény, hogy bármelyik tagság kötelező lenne a másikban esetlegesen betöltött szerephez. Egymástól függetlenül lehet mindkettő, vagy egyik szervezet tagja is. Van aki részt akar venni a párt életében is, s főként ha már kiöregedett a mozgalomból, továbbra is részt vegyen a cseh zöldpolitika alakításában. A legtöbb tag, akivel beszéltem, tehát a most éppen aktív, Prágában levő mozgalmárok többsége nem

tagja a pártnak s nem is tervezi belépését, úgy érzi, eleget tud tenni az ifjúsági szervezetben is.

A párttal való viszony történetét annak ismerői hullámzó viszonyoknak írják le. A mozgalmat úgy jellemzik, mint mindig is baloldali, néha radikálisabb változatot képviselő és azt propagáló megnyilvánulásaiiban is kimutató mozgalmat. A pártot pedig egy enyhe félmosollyal úgy kategorizálják, hogy *„hát politikusok, néha kötnek olyan alkukat amiket mi nem vállalnánk”*. Ilyen alkuként emlegetik azt a 2006-os döntést, amikor a párt egy inkább jobboldali nézeteket valló, de erős zöld ideológiát képviselő vezetője belépett az akkori szintén jobboldali, konzervatív kormányba. Régebbi tagok szerint ez hiba volt, mert *„tényleg csináltak nagyon jó dolgokat és csomó tervet végrehajtottak, de sok elvi kompromisszumot kötöttek, amit nem kellett volna és ami máig lehúzza a pártot”*.

Azt jelen időre is értve megfogalmazzák, hogy alapvetően a párt többször nem ért egyet a radikálisabb megmozdulásokkal, de ők ettől függetlenül, köszönhetően annak, hogy nincsen függőségi viszony, így is, úgy is meglépik ezeket. A saját éves gyűlésükkel majdnem egy időben a párt is tisztújítást tartott, ahol szintén egy új, fiatalabb vezetőt választottak. Ettől a változástól azt várják, hogy több ügyben tudnak majd közösen fellépni, a párt is át mer lépni bizonyos határokat az akciók esetében, de legalábbis elvben támogatja majd a céljaikat.

Bár maguk mint szervezet nem akarnak hatalomra jutni, ha van olyan jelölt, akivel egyetértenek, támogatni tudnak, akkor mögé állnak és segítik a kiszemelt poszt megszerzésében. Ilyen volt a helyi, prágai választásokon induló jelöltek (köztük egy olyan zöld párti jelölt, aki korábbi tagjuk volt) indítása, amit kisebb baloldali pártok s többek között a bevezetőben említett Kalózpárt is támogatott. Erről az együttműködésről, amikor pártok szervezeteivel, illetve azok ifjúsági mozgalmával kellett összedolgozni, a következő véleményük volt. A kampányban, amíg volt egy közös cél, és közösen legyőzendő ellenfelek – a *„nagy s főképp jobboldali és populista pártok”* alakjában –. addig működött az alkalmi szövetség és összefogás. Majd miután ez sikeres volt, azaz bejutott néhány jelölt az önkormányzati testületbe, elkezdett romlani a viszony. Ahogyan megfogalmazták: *„előjöttek a viták, nem volt miért összefogni, rosszabb lett a viszony”*.

E jellemzés alapján nehéz elkerülni, hogy felvillanjon a szegmentáris ellentétek rendszere abból a szempontból, hogy éppen úgy, ahogyan a törzs egyes csoportjai szembenállnak egymással, amíg egy magasabb szintet érintő konfliktus ürügyén összefognak, s így tovább, amíg az egész törzset érintő veszély (például Nuer-Dinka

háborúskodás) egyesíti az egész társadalmi-politikai alakulatot a harc idejére, majd a konfliktusforrás megszűntével megszűnik a támogatás, s újra előlépnek az alacsonyabb szinten zajló ellentétek. (Eriksen 2006)

Elmondásuk szerint ilyen logika alapján zajlott e prágai helyi választás szövetségkötési játszma is, a megkötött összefogás munkája és felbomlása is. A kisebb pártok, mozgalmak, szervezetek egymással vetélkednek, vagy legalábbis nem vesznek egymásról tudomást alapvetően, de ha esélye van a győzelemnek, racionális érdekből összefognak, ám ez a siker pillanatában, vagy valamivel utána értékrendből, habitusbeli különbségből következően, szükségszerűen viták és nézetkülönbségek okán felbomlik, hogy egy esetleges közös fellépés idejére újra egymásra találjanak, s megint pragmatikus szempontoktól vezérelve egy ideig együtt mozogjanak. Ám a szövetségek felbomlása nem jelenti feltétlenül a rossz viszonyt azokkal a pártokkal, amikkel eleve közös platformon állnak. Sok kérdésben (például éppen a Kalózpárttal) jó a személyes viszony, itt inkább a legnagyobb ellenszenv a „hagyományos” szociáldemokratákat és ifjúsági szervezetüket éri.

Elmondásuk szerint egy másik szövetség, amiben részt vesznek, a Baloldal a xenofóbia ellen nevű csoportosulás (Left Against Xenophobia), ahol viszont az ellenfél markáns alakja összehozza a magukat baloldaliként meghatározó szervezeteket, mivel itt a cél nem egy választási győzelem, nagyobb tér jut a Fiatal Zöldekhez hasonló egyesületeknek, civil szervezeteknek. Itt az együttműködés esetről-esetre történik, éppen úgy reaktív típusú, de élteti a konfliktus folyamatosan jelenlevő lehetősége és időről időre előbukkanása.

Az ellenségképek előtt szeretném kiemelni egy olyan intézmény szerepét és a közösség erről alkotott komplex véleményét, aminek léte és működése egy tiltakozó csoport szempontjából kulcsfontosságú. A tüntetés és szélsőjobbboldali szervezetek felszámolása kapcsán már említett rendőrségről van szó. A viszonyt itt is hullámmódként írják le a csoport tagjai, bár a következményei bizonyos szempontból életbevágóbbak, mint a Zöld Párttal való viszony.

Az alapvetést a leköszönő szóvivő fogalmazta meg, hogy ha minden rendben működik, a rendőr lényegében szövetségesük, hiszen adódhat olyan helyzet, amikor őket védi meg, biztosítja a rendezvényeket. S neki is mint kapcsolattartónak a szervezet és a rendőrség között, több ismerőse van, akivel mindig tárgyalt események szervezésekor, akikkel a kapcsolatát barátinak is mondaná. Még ha polgári engedetlenségi akciót

hajtanak is végre, a normális rend szerint bár elvihetik őket a rendőrök, ez az ő feladatuk, az aktivista pedig vállalja ennek kockázatát (s a hírekben ez még jól is mutathat a szervezet szempontjából).

Ugyanakkor a mostani helyzetet (utalva ezzel a tüntetésen és a nyári akcióikon történetekre is) mintha az jellemezné, hogy politikai megrendelésre erőteljesebben lép fel a rendőrség a radikális baloldali szervezetek tagjai ellen. Erőszakot használva olyan helyzetekben is, amikor ők nem szolgáltatnak okot erre. Ottlétemkor zajlott például egy per, amiben hivatalos szerv elleni erőszakkal vádoltak egy lányt, aki az említett blokádnál során, amikor a rendőrök a barátját vitték volna el, megpróbálta visszahúzni s közben meglökött egy rendőrt. Ez a közösség nézőpontjából egy nyilvánvalóan igazságtalan ügy, ahol baloldali aktivistákat akarnak erőszakosként, rendbontóként megbélyegezni.

A miéltre magyarázatot ad az az elmélet, amit egyik megbeszélésükön mondtak el, s röviden utaltam már, hogy a rendőrség és titkosszolgálat megfelelő szervei, emberei valóban sikeresen felszámolták a szélsőjobboldali szervezeteket (a legerőszakosabbakat), s hogy létjogosultságukat bizonyítsák, most a szélsőbaloldal felé fordultak. Ennek a kezdetét azzal az eseménnyel határozzák meg, amikor anarchistákat tartóztattak le annak gyanújával, hogy molotov-koktélokkel akartak felgyújtani egy vonatot. Ezt konstruált ügynek tartják és szerintük csak indokként szolgál a független, hatalom (sőt rendszer) elleni mozgalmakkal szembeni fellépéshez.

S ezzel már gyakorlatilag át is csúszik a történet az ellenségképek témájára. Murray Edelman a következőképpen határozza meg az efféle képek jellemzőit, szerepét és hatását: „Képek tehát inkább, mint a pontos leírások, azzá a valutává válnak amiben gondolkodunk s amiben a közös világunkat érintő változásokról tárgyalunk. Bizonyos szempontból a képek a rituális nyelv példái. Automatikusan keletkeznek egy helyzetből, mert arra reflektálnak, ami elvárt, s nem a helyzetet átélő emberek megfigyeléséből, logikus gondolkodásából származnak. Ezért figyelmen kívül hagyják a különbségek számos formáját, finom különbségeket, és a mellékkörülmények széles halmazát. Az ellenség, a hős, vagy a tudós képe kevésbé, vagy egyáltalán nem veszi figyelembe az adott ember belső konfliktusait, téves ítéleteit, veszélyességét, érdekhálóját, időtöltését, családját vagy barátait, mikor arra a sztereotípiára fókuszál, amit az elmében az adott fogalom előhív.” (Edelman 2001:12)

A Fiatal Zöldek konstrukciói is ilyen egyoldalú, de legalábbis nem hosszas, objektív (vagy azt megközelíteni akaró) elemzésből származnak, mert nem is ez a céljuk. Meg

akarják határozni az ellenfelet, értékek és érdekek alapján kijelölik, nem a megértése a cél, hanem az ellene való cselekvés.

Az egyik ilyen ellenség a már sokat emlegetett szélsőjobboldali mozgalmak éppen aktuális, tehát működő, tevékenykedő szervezete. E mozgalmakkal szemben tulajdonképpen teljes ellenpontként határozza meg magát a Fiatal Zöldek közössége. Mindent tagadnak amit a „nácik” (a csoport megnevezése önmagában remekül illusztrálja Edelman gondolatát) vallanak, s ez természetesen fordítva is működhet.

A másik aktuális ellenfél is szerepelt már, a cseh köztársasági elnökről, Milos Zeman-ról van szó, aki bár pártpolitikai tevékenysége alatt baloldali pártban működött, jelentősen mást vall a világról, mint a progresszív, radikális baloldali Fiatal Zöldek. Egyikük úgy jellemezte, hogy *„diktátor”*, másikuk úgy vélte csak szeretne az lenni és néhány megszólalása valóban antidemokratikus, de inkább csak *„simán öreg és alkoholista”* hangzott a megengedőbb kijelentés. A zöld értékrend felől nézve az a gondolata is teljes abszurditásnak tűnik, hogy például a klímaváltozásra gyakorolt emberi hatást is tagadja, megkérdőjelezi. Megnyilatkozásait, szimbolikus cselekvéseit, és politikai tetteit támadják, de eközben ki is nevetik, úgy tekintenek rá, mint aki fölött eljárt az idő és éppen ezért szükségszerűen bukni, vagy távozni fog.

Az utolsó ellenség és annak a csoport által látott, láttatott képe a cseh politika színpadáról Andrej Babiš. Az ő neve a vezető szerepénél került elő, vele vitázott, tőle kérdezett a Fiatal Zöldek akkori és jövőbeni szóvivője. Képét és történetét hatásosan felvázolták nekem. Üzletember, vagy oligarcha, Csehország egyik leggazdagabb embere, vagyonát földbirtokaiból szerezte, de tulajdonosa újságoknak, rádióknak és televízió csatornának is. 2012-ben megalapította az ANO (igen) nevű pártot, s az előző választásokon második erőként végzett, tagja lett a kormánykoalíciónak, ezzel Babiš pénzügyminiszteri funkciót kapott.

A pártot magát, és őt is populistának címkézték: *„azt mondja amit éppen a többség hallani akar, csak a hatalom érdekli”*. Úgy vélik, már eleve érdekkonfliktust jelent, hogy érdekeltségeit és médiáit megtartva politizál, ráadásul éppen olyan pozícióban, ami szerintük felveti a gazdasági visszaélések gyanúját, az pedig, hogy meghatározott értékrend nélküli párt élén áll, azt vezeti, a demokráciát veszélyezteti. Többen úgy vélik, hogy ő lehet a következő kormányfő, ebben az esetben pedig a Fiatal Zöldek kijelölik azt az ellenfelet, akire az aktuális tudásuk szerint úgy tekintenek, mint a hatalom egyik

lehetséges birtokosára, aki ellen a jövőbeli tiltakozásokat potenciálisan szervezni kell majd.

A csoportközi viszonyok és ellenfelek, ellenségek aktuális képei, talán a legváltozóbb folyamatai a közösség belső életének. Ám ezek típusai, alakjai már sokkal szilárdabbak, ezzel is hatva a csoport önmeghatározására, ami pedig visszahat a vetélytárs és barát kijelölésére, s ilyen módon tartják fent egymást.

## Bibliográfia

- Abélès, Marc (2007): Az állam antropológiája. Századvég Kiadó, Budapest.
- Assmann, Jan (2004): A kulturális emlékezet. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
- Connerton, Paul (1997): Megemlékezési szertartások. In: Zentai Violetta (szerk.): Politikai antropológia. Osiris Kiadó, Budapest, 64-82.
- Edelman, Murray (2001): The Politics of Misinformation. Cambridge: Cambridge University Press
- Eriksen, Hylland Thomas (2006): Kis helyek - nagy témák, Bevezetés a szociálintropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest
- Gledhill, John (2000): Power And Its Disguises. Anthropological Perspectives of Politics. London: Pluto Press
- Hofer Tamás (1992): Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. Politikatudományi Szemle 1. 29-52.
- Kurtz, Lester R. (2008): Czechoslovakia's Velvet Revolution (1989). International Center on Nonviolent Conflict. Online: [https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/02/kurtz\\_czechoslovakia.pdf](https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/02/kurtz_czechoslovakia.pdf)
- Munn, Nancy D. (1983): Szimbolizmus rituális összefüggésben – A szimbolikus cselekvés nézőpontjai. In: Hoppál Mihály, Niedermüller Péter (szerk.): Jelképek – Kommunikáció – Társadalmi gyakorlat: Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 199-226.
- Parkin, David (1997): Politikai nyelv. In: Zentai Violetta (szerk.): Politikai antropológia. Osiris Kiadó, Budapest, 83-98.



Dési Ádám

## **Drog – üzlet – barátság – kutatás**

### ***Kutatói pozíció és szerep az egyetemi kábítószer szcénában***

Az egyetemisták drogoznak. Vannak egyetemisták, akik drogoznak. Vannak, akik drogoznak és amúgy egyetemisták is. A megállapítás önmagában annyira triviális, hogy meglepően kevés figyelmet kapott külföldi és hazai szakirodalomban egyaránt. Emiatt nincs is túl sok kidolgozott irányvonal a kriminológián belül arra vonatkozóan, hogy mit kezdjünk akkor, ha ebben a közegben merülnénk el kutatóként. Már ott felbukkan a nehézség, hogy mit is jelent egy olyan terep vizsgálata (vagyis az egyetemi közegé), aminek kutatóként, doktoranduszként, vagy akár csak barátként mi magunk is a részei vagyunk (Mohamed & Fritsvold, 2010; Rácz, 2006).

Gazdag szakirodalma van annak, hogy mi is történik, illetve mire számítsunk akkor, ha az ismeretlen terepre tévedünk, hogyan viselkedjünk ott, mik a különböző etikai, módszertani vagy csak egyszerű mindennapi kihívások. Ritka kivétellel, de akár bestsellerek is lehetnek a kriminológus (egzoticizálónak mondható) terepi tapasztalataiból (Goffman, 2014; Venkatesh, 2008). Ezzel szemben lényegesen kevesebb szó esik a kriminológiában arról, hogy mi történik, ha kutatóként már a kutatás megkezdése előtt is a terep integráns része vagy.

## **Háttér**

Minden még azzal kezdődött amikor pár éve csillogó szemekkel hazaérkeztem Erasmusról egy egészen csodálatos szervezett bűnözéssel foglalkozó óráról és itthon eldöntöttem a mesteres szakdolgozatomban ezzel a témával fogok foglalkozni. Konzulensemmel több maratoni beszélgetés után három használható megközelítési módra szűkítettük a lehetőségeket:

1. szakirodalomi összefoglaló, hogy hol is áll ebben a hazai kriminológia
2. szervezett bűnözés és a popkultúra
3. saját empirikus kutatás végzése.

Az első pont azonnal és egyértelműen kiesett, mivel semmi hozzáadott értéke nem lenne annak, hogy a Belügyi Szemlében megjelent cikkeket és más hazai írásokat összesíteném. A második ötlet ugyan engem magával ragadott, de hamar kiderült, hogy a

hazai akadémia még mindig, finoman szólva is, bizonyos távolságtartással kezeli a populáris kultúrát és annak termékeit, bár már megindultak a szigorú határok feszegetései politológia, pedagógia és természettudományok felől (Tóth, 2016). Ugyan korántsem lehetett kihívásoktól mentes, de volt olyan, aki szakdolgozat témában már bátrabb volt nálam: „Tanulságos és motiváló élmény volt, mikor az egyetem alatt az évfolyamomon kisebb szenzáció lett az, hogy George R. R. Martinból akarok szakdolgozatot írni.” (Horváth 2016)

Így jutottunk el odáig, hogy próbáljam megtalálni a kábítószer-terjesztés legalacsonyabb fokát, vagyis az egyetemista szintet, mert náluk még van rá esély, hogy szóba állnak velem. Ennek köszönhetően történt az, hogy a szakdolgozatomban az egyetemi kábítószer terjesztést vizsgáltam úgy, mint a szervezett bűnözés utolsó lépcsőfokát. Utólag egyértelműen kijelenthető, hogy ez nem éppen az ideális elméleti keretrendszer volt a jelenség vizsgálatához. Ugyanakkor a téma iránti érdeklődésem töretlen maradt és így a doktori kutatásom ha más elméleti fókusszal is, de ezen a terepen folytatódik.

A disszertációm célja annak feltárása és megértése, hogy az egyetemi közeg a maga privilégiumaival és az egyetemi hallgatók társadalmi státusza hogyan határozza és alkotja meg a saját kábítószer-színterét, annak normáival, rítusaival, és sajátos identitásaival. Hogyan és milyen jellegű terjesztési karrierutak alakulnak ki, és miként lesz valaki egyszerű fogyasztóból a baráti társaságának kisegítője, közvetítője, vagy akár onnan tovább lépve profitorientált terjesztő.

Az egyetemi színtér első körben azzal kínálta magát, hogy másikhöz a kábítószer terjesztés témájában úgysem fogok tudni ilyen könnyen hozzáférni. A hazai börtönök kifejezetten ellenségesen viszonyulnak a civil szervezetekhez, akikkel hajlamosak egy kalap alá venni az interjúalanyokat kereső kutatókat is így a már elítélt terjesztők vizsgálatának lehetősége járhatatlan útnak bizonyult. A szakdolgozat empirikus alapjának megteremtése, vagyis egy tucat kábítószerben érdekelt egyetemistával végzett interjú készítése egy kényelmes, könnyű és igazából reflektálatlan megoldás volt. Ezzel szemben a disszertációnál már komoly módszertani és etikai kérdéseket vetett fel a populáció és ahhoz való viszonyom és szerepem, aminek a feloldására, valamint az (ön)reflexióra ebben az írásban teszek kísérletet.

## **Az első benyomás: helyszínválasztás**

A közel fél éves adatgyűjtési periódusban összesen 41 interjút készítettem, alkalmi fogyasztókkal, közvetítőkkal és alacsony szintű terjesztőkkel. Négy alanyt ismertem csak korábbról, a többiekkel se a beszélgetés előtt, se utána nem találkoztam, a kapcsolatfelvételünk pedig szűkszavú, titkosított csatornákon, virágnyelven, vagy csak barátok barátain keresztül átadott üzenetekben történt. Ezért az első benyomást arról, hogy ki és miféle vagyok, hogyan viszonyuljunk egymáshoz, vagyis magát az alaphangot, úgy gondolom, hogy a választott helyszín adta meg.

Azonban ez a gondolatmenet csak utólag fogalmazódott meg bennem és csak az egész interjúzási fázis lezárultával kezdtem reflektálni rá. Amikor maga az interjú helyszínének megválasztása élesben történt, csak olyan alapvető objektív szempontokat vettem figyelembe, mint a jó megközelíthetőség, viszonylagos nyugodt környezet, a helyszín ne legyen túl szűkös, illetve ne egy lánchoz tartozó helyre menjünk. Utóbbi inkább csak a saját sznobságomra utalhat, mintsem bármi gyakorlati előnyre.

A célom az volt, hogy a helyszín ismerős és barátságos legyen. „Fontos a mindennapi kontextusban történő adatfelvétel (helyszín, tevékenységek), tehát ott, ahol a vizsgálni kívánt jelenségek konstruálódnak.” (Kucsera, 2008:96) Olyan, az egyetemista lét számára természetes színterekbe, kávézókba vagy bárókba szerveztem a találkozóinkat, ami szó szerint a „mi helyünk” volt, ami egészen explicit módon ki is derült a terepnaplómba írt feljegyzéseimből: „Két ismerős is itt ül mellettem”, egyikük ráadásul egy korábbi interjúalanyom volt. Ezekre a helyekre együtt járunk napközben tanulni, dolgozni, „Mellettem a neptunon búvárszedik a szomszéd asztalnál valaki, szóval lehet sokáig marad”, ahol gyorsan bekapunk egy ebédmenüt, vagy éppen ahová este meg randizni is megyünk, így fel sem merült bennem, hogy más típusú helyeket keressek. A kávézóknak megvolt az az előnyük, hogy tudtunk valamit fogyasztani, kitölteni az esetleges csendeket, vagy csak gondolkodási időt biztosítanak, amíg kortyol az ember, és ha mással nem is, de azzal ki tudom fejezni hálámat a másik fél felé, hogy legalább egy italra meghívom.

Mivel a téma maga nem csupán érzékeny, de illegalitása miatt potenciális veszélyforrás is, ezért különösen fontos az interjúalanyok biztonsága és annak érzete is. Két egyetemistának kinéző személy egy-egy kávé fölött másfél vagy két órán keresztül beszélgetnek, nincs ebben semmi kirívó vagy szokatlan. Ha valaki nagyon figyel esetleg észreveheti az asztalon a diktafont, esetleg a társalgás aszimmetrikus jellegét, vagy azt,

hogy egyikünk időnként jegyzeteket készít. Mi lehet az ebből levonható logikus következtetés a külső szemlélőnek? Valamiféle iskolai feladat történhet itt, ami egészen pontosan le is fed a valóságot.

A biztonságérzetnek része a kényelem is, mennyire érzi otthonosan magát, mennyire tudja elengedni magát az ember. A konkrét helyszín megválasztása rögtön a kapcsolat elején kijelöli bizonyos mértékben az egész interjúszituációt meghatározó hatalmi aszimmetriát is, amit pont a közös és ismerős környezet ellensúlyozni tud (Elwood & Martin, 2000; Herzog, 2005).

Szigorúan biztonsági szempontból persze lehet, hogy praktikusabb lett volna az egyetemen, a tanszéken készíteni az interjúkat, ahol csak mi ketten vagyunk az interjúalannyal. Azonban úgy gondolom ez túlságosan formálissá, és ezáltal kényelmetlenné tette volna az interjúhelyzetet. Ráadásul maga az ELTE ÁJK intézményi jellege és épülete sem kifejezetten bizalomgerjesztő, illetve közel sem olyan egyszerű megfelelő helységet találni, ahol akár másfél vagy két órára zavartalanul lehet az interjút lebonyolítani. Ebben a steril és ingerhiányos környezetben sokkal jobban meg tudja zavarni az interjú menetét, ha valaki csak átvág a helyszínen egy dossziéért vagy könyvért, szemben a fél-nyilvános kávézóval, aminek természetes része egy alacsonyabb szintű nyüzsgés és az egymással való interakciók.

Csupán öt alkalommal fordult elő a negyvenegyből, hogy az interjúalanyok direkt kérése megtörte a már bevált helyszínválasztási hagyományomat. Ez leginkább csak kényelmi szempontokból fordult elő, például a munkája után egyszerűbb volt az annak közelében lévő plázában találkozni, vagy szintén munka utáni este otthon, az albérletén, ahol az interjú közben nyugodtan tudott szívní is. Természetesen se az alapvető módszertani tankönyvek, se a tanórák nem térnek ki az ilyen jellegű kérdések kezelésére. Leginkább terepen történő beszámolók, és kifejezetten a kábítószerrel kapcsolatos etnográfikából szokott kiderülni, hogy ki milyen viselkedést tart megfelelőnek az alkohol és szerfogyasztással kapcsolatban, nagy általánosságban azt javasolják, hogy bízzunk az interjúalanyokban, fel fogják tudják mérni a fogyasztott szerek hatását saját magukra (S. Sandberg & Copes, 2013). Ha hosszabb kapcsolatot alakítunk ki, akkor pedig el kell fogadni, hogy az adott személyeknek, közösségeknek a kábítószer-fogyasztás a hétköznapiak része, és erre érdemes odafigyelni, és nem kell különösebben nagy ügyet csinálni belőle (Bourgois, 2003; Bucerius, 2014).

Egyszer fordult elő, hogy kommunikációs hiba miatt az interjúalany törzs- és munkahelyének minősülő kocsmában találkoztunk, mivel ő abban a hitben élt, hogy én is egy vásárlója vagyok, és az egész interjúzás, disszertáció körítés csak valamiféle új kifejezések a kábítószer beszerzésére. Emiatt sem értette, hogy miért aggódok annyira amiatt, hogy a helyszín nem lesz-e majd túlságosan zsúfolt és hangos. Szerencsére arra emlékezett, hogy valaki interjúzni fog majd vele, így a helyzethez alkalmazkodva gyorsan elintézt még két-három gyors eladói kört, amiből finanszírozni tudta az aznap esti bulizását, és mielőtt oda elindult volna, egy órát tudott velem is beszélgetni.

### **Az üzlet és a barátság (v)iszonya**

A kutatásomnak magának, valamint az egyetemi drogszintér résztvevőinek is egy folyamatosan megválaszolandó kérdése az üzlet és a barátság egymáshoz való viszonya. A barátainak való szívességek, kisegítés sokszor nem merülnek ki annyiban, hogy rendes vagy velük, hanem kifejezetten direkt elvárásokká válhatnak.

*„Hát ha mondjuk olyan szitu lett volna, hogy tudnivaló hogy egyikünknek sincs embere és valaki elmegy szó nélkül és vesz magának akkor az egy ilyen nem jófejség, igen, ezt így lehet mondani. Ez egy ilyen, én egy kicsit morci lennék tehát ha így megtörtént volna. De pont azért mert mindenki tudta, ez így működik aki éppen tud az oldja meg légyszi. [...] Attól függetlenül hogy én soha, egy soha, egy nemtom 10 forintot sem tettem rá, nekem ez az egy elvem volt hogy nem dílerkedem, hanem így jófej vagyok mert máskor velem ők jófejek, hogy soha egyetlen forintot sem és ez egy nagyon szigorú kritérium volt.” (Petra )*

A fogyasztók és a terjesztők között vannak a külföldi szakirodalom és angol nyelvterületen bevett megnevezés szerint a social supplierek, akiknek szinte semmi vagy csak minimális anyagi előnyük származik abból, hogy jellemzően csak a barátaiknak és közelebbi ismerőseiknek kábítószerrel szereznek be (Belackova & Zabransky, 2016; Coomber & Moyle, 2014; Moyle, 2013).

A jelenség maga él és virul megfigyeléseim alapján itthon is, valamennyire a hazai szakirodalom is felfigyelt rá (Ritter & Kó, 2002), azonban érdekes módon nem alakult ki rá külön elnevezés, leginkább csak körülírják, vagy az általános „segítség” fogalmát használják rá: *„Szóval ez így segítség, meg van aki magának nem tud. És akkor te meg azt mondd neki, hogy jó add ide a pénzt előre, én tudok.” (Samu)*

Ugyanakkor eljőhet az a pont, ahol a kábítószer beszerzéssel járó folyamatos kockázatvállalásért cserébe kevés a baráti társaságon belüli elismerés, a nagyobb rizikó

magasabb potenciális nyereséget igényel, vagy az elvárások elérik azt a kritikus pontot, aminek már nem szeretnének tovább megfelelni és ezért inkább abbahagyják, *„és aztán máshoz kerül ez a szopóstafféta.”* (Petra)

A kutatási témám következtében akarva-akaratlanul én is részese lettem ennek az egyetemista fogyasztókat és közvetlen terjesztőiket összekötő hálózatnak, ez pedig nem maradt észrevétlenül a saját szociális köröm számára. Ennek eredményeképpen potenciális social supplier-é váltam többük szemében is, hiszen rendelkeztem kifejezetten előnyös kapcsolatokkal. A megfelelő terjesztők ismerete és bizalmának bírása egy olyan szűkös erőforrás, amivel illik kisegíteni a barátokat ugyanakkor bizonyos óvatossággal és körültekintéssel kell gazdálkodni vele, hiszen megfontolatlan továbbadása kizárást eredményezhet, ami az erőszakot jellemzően nem alkalmazó színtereken a legsúlyosabb büntetésnek minősül (Varese, 2011).

*„...a stílusából a kis srácoknak így lerítt, hogy valami itt nem stimmel, nem olyanok, mint a többiek, akiket ismerek és akkor megkérdezgettem, hogy ne haragudj, ő mennyi idős? És akkor mondják, hogy ilyen tizenkettő-tizenhárom évesekről van szó és rendesen ki kellett rugdosnom őket a helyről, hogy jó, akkor most takarodó erről a helyről, ide akkor soha többé senki nem jöhet.”* (Ferenc)

A kizárástól való félelem jelenségébe többször is beleütköztem, mikor fogyasztókon keresztül próbáltam a terjesztőikhez eljutni, ilyen volt, amikor például valakit megkértem arra, hogy a lakótársa (Anna) ismerősét kérdezze meg, hogy van-e kedve interjút adni: *„Szia, sajni most a csávó nem áll szóba Annával, haragszik rá is mert egy barátnője megadta valakinek a számát.”*

Kezdetben több ismerősöm is hol viccelődve, hol komolyan fejezte ki érdeklődését, hogy ki tudnám-e segíteni? Hiszen tudták, hogy ebben a témában kutatok, valamint a közegünk íratlan szabálya is azt diktálta, hogy a barátoknak segíteniük kell egymásnak ebben (is). A baráti társaság tagjai felől érkező külső nyomás sokszor összefonódik egyfajta belső, saját magunkkal szembeni elvárással is a kisegítésre, leginkább a csoporton belüli pozíció és státusz megszerzéséért, majd annak megtartásáért.

*„Hmm... amúgy nem hiszem, hogy elvárták volna, vagy megértették volna ha nemet mondok, de, hogy én nem nagyon tudok ilyen... merhogy nekem az nem megy, hogy ilyen baráti szívességekre így nem szoktam, meg ez nem ilyen jó ember vagyok dolog, hanem kényelmesebb azt mondani az embereknek, hogy megcsinálom, minthogy elmagyarázni nemtom. Meg biztos nem akartam nyuszinak tűnni. [...] és akkor utána meg elkezdtem én*

*lenni azaz arc akitől lehetett kérni. És akkor az ilyen nemtom, az nem volt annyira... Hát egy darabig... na, hogy azért abban volt egy ilyen kúlság faktor. Szerettem azaz arc lenni, akitől ezt kérik az emberek, mert akkor az milyen izé, nagyon menő. De aztán meg rájöttem, hogy ez egy nagyobb kockázat mint amit én szeretnék vállalni, dehogy akkor meg már így az volt, hogy pont csak nekem volt kontaktom [...] Ja, de, hogy pénzügyileg ez nem éri meg, aztán már kúlságban sem érte meg, aztán mostmár nem leszek én azaz ember vagy nem is akarok én azaz ember lenni.” (Veronika)*

A legelső kérésektől fogva minden segítségre és szívességre való baráti felkérését következetesen elutasítottam, bár nem minden félelem nélkül. Ahogy bizonyos előnyökhöz juthat valaki a csoporton belüli státuszban, Veronika szavaival élve „kúlságban”, ha vállalja a social supplier szerepét, úgy akár súlyosan hátrányos következményei is lehetnek annak feladásával vagy megtagadásával, főleg ha nincsen más jelentkező, aki be tudná tölteni a beszerzési láncban keletkező űrt. A csoport felől érkező rosszallás kimerülhet csupán gúnyos megjegyzésekben, esetleg a közös programokra való meghívások elmaradásában, valamint akár a csoportból való kizárásban is, bár utóbbi egészen szélsőséges eset, és leginkább csak azokra a társaságokra jellemző, ahol a közös fogyasztás volt az elsődleges kötőerő, és az egész barátságuk csak arra épült rá. „A kapcsolataim azok így elvesztek, azt így észrevettem, az emberek többsége egészen addig keresett, amíg tudtam nekik segíteni, azóta nem nagyon hallottam róluk” (Samu). Ezért is aggódtam amiatt, hogy mik lesznek a reakciók arra, hogy elutasítottam a social supplier szerepét, hiszen akár úgy is tűnhet kívülről, mintha csak önző és/vagy lusta lennék a kapcsolatok megosztásához és a saját kényelmemet, illetve biztonságomat helyezem a csoportérdek elé.

Minden aggodalmam és félelmem ellenére a helyzet feloldása meglepően egyszerű és fájdalommentes volt. Elég volt annyi magyarázatot adni, hogy a kisértéssel úgy gondolom, veszélyeztetném a doktori kutatásomat etikai és módszertani tekintetben is, például a kontakt továbbadása járhatott volna kizárással is, továbbá az addigi kapcsolatunk dinamikáját alapjaiban változtathatta volna meg az, ha vásárlóként (is) tekintene rám az interjúalanyom, esetleg az addig legnagyobb nyugalommal tárgyalt terjesztői trükkökről nyilvánvalóan nem mesélne többet. Például amikor Samu, aki a zsebpénzét és a diákmunkáját egészítette ki némi terjesztéssel, azt magyarázta nekem, hogy miért legyenek hálások a vásárlói amiatt, hogy amikor 1 gramm marihuánát

vennének tőle, akkor csak 0,2 grammal ad nekik kevesebbet, hiszen adhatna fél adagot is, ahogy sokan mások is teszik.

*„...nekem például az, hogy én több pénzt szedek ki abból, hogy akinek tudom, hogy kevesebbet adok azt valahogy úgy gondolom, hát nem szoktam nagyon keveset adni, azt a maximumot tartom, hogy 0,8-at ami azt gondolom, hogy szokott lenni másnál is, másnál van, hogy felet se kap valaki, a 0,8-nak meg örüljön mer az nem rossz.” (Samu)*

Mivel pedig a kérést/kérdést a szintén egyetemista, az egyetemi közeget ismerő barátaim tették föl, megvolt az a közös mögöttes tudásunk és ismeretünk, amit mozgósíthattam, hogy mit is jelent ez, a nem éppen hétköznapi kifogás, hogy valami „etikai és módszertani kockázatot jelent” számomra. Nem volt szükséges minden egyes kérésnél külön és részletesen elmagyarázni, hogy mit is takar a kifejezés, mivel a közös környezetünkben, ami ugye egyszerre fedi le a terepet és az otthont, ez szinte magától értetődő – vagy legalábbis elvárt, hogy úgy tegyen az ember, mintha kristálytisztán értené, mit is takar ez a fogalom.

A társaság számára így hamar egyértelművé vált, hogy a terjesztési láncolathoz való hozzáférésem szigorúan a kutatói szerepemhez kapcsolódik, a baráti (potenciális segítő) és a kutatói (segítséget megtagadó) szerepek szétválasztás pedig a többségében humán, és társadalomtudományi érdeklődéssel, végzettséggel bíró ismerőseimnek érthető és befogadható magyarázat volt.

## **Baráti szolidaritás és kutatás**

Az egyik első kérdés, ami fel szokott merülni a kutatásommal kapcsolatban, az jellemzően a hozzáférés mikéntje. Hogyan találok olyanokat, akik hajlandóak nem csupán a fogyasztásukról, hanem akár a terjesztési praktikáikról is mesélni nekem. A vállalkozó interjúalanyok felkutatására megvannak a társadalomtudományoknak a maguk bevált módszerei és technikái, még az olyan nehezebben hozzáférhető csoportok esetében, mint akiket én kutattam (Dunlap & Johnson, 1998). Kifejezetten interjúkhoz jellemzően olyan helyen érdemes (fel)keresni a fogyasztásban és/vagy terjesztésben érdekeltet, ahonnan nem tudnak elmenni és/vagy sok fölösleges idejük van amúgy is, ilyenek a börtönök, kríziscentrumok, ifjúsági klubok és intézetek (Sveinung Sandberg & Copes, 2012).

A megközelítési mód konkrét technikai elemein túl a saját egyedi szerepem és viszonyom a terephez meghatározónak bizonyult. Ehhez újfent csak a lehető



legtriviálisabb elemeire érdemes lebontani az interjúhelyzetet, és ezzel lényegében magát a kutatást is, vagyis nemes egyszerűséggel, kik és miről beszélgetnek?

Lényegében egyetemisták, egymás között, az (egyetemi) életükről, és a kábítószerekkel való mindenféle tapasztalataikról társalognak. És miért is beszélgetünk erről? Részben azért, mert annyira benne vannak a szcénában, annyira átszővi az életü(n)ket a drog, hogy muszáj mesélniük róla olyannak, aki szakmai alapon érdeklődik a téma iránt. Akár azért is, hogy így harcoljanak a stigmatizáció és hivatalos narratíva ellen, vagy legalábbis rámutassanak annak képmutató jellegére.

*„Voltak olyan ismerőseim szegről-végről, akik fogyasztottak kábítószereket, és nem igazán úgy néztek ki, mint azok az ilyen rémalakok akikkel a drogprevenciós órákon riogattak minket. Akik így a saját szarukban fetrengenek aranylövés után, 17. kerületi telkeken. És ez elgondolkodtatott azon, hogy hogy vajon az, amit a felnőttek világa vagy így a felnőttek per tanárok per idősebb jobber rokonaim prezentálnak nekünk, hogy vannak a rendes emberek meg a drogosok, és nincsen metszete ennek a két halmaznak, az igaz-e?” (Dia)*

*„...nem ért célt nálunk a drogprevenció. valamit szarul csináltak. Amúgy lehet azért mert, lehet nem azért, de az is biztos közrejászott, hogy általános iskolában valamikor felsőben egy drogprevenciós előadás, ahol egy kisfilmet vetítettek ami arról szólt, hogy a csaj elkezd drogozni. Először így partidrogok, meg mittudomén, majd a végén már kurvulnia kell a pénzért a sarkon. és így ez egy ilyen storyline volt, és körülbelül az volt a konszenzus, hogy akkor ez így történik, ez mindenkivel így történik, ha egyszer kipróbálsd.” (Flóra)*

Azonban többségüknél a motiváció a közös egyetemista szolidaritáson alapult. *„Nekem is segítene [a diktafon], ha fordítva lenne a helyzet, úgyhogy empatikus vagyok” (Csaba).* Ahogy mikrokörnyezetben illik egymást a társaságon belül kisegíteni a kábítószer beszerzésében, úgy ehhez hasonlóan elvárható makroszinten az, hogy mi egyetemisták fogjunk össze, és kicsit könnyítsük meg egymás életét. Legyen szó jegyzetek megosztásáról, szakdolgozathoz való kérdőívek kitöltéséről, vagy éppen interjút adni és ezzel segíteni a doktorival küzdő „bajtársat”. Hiszen a disszertáció(m) is lényegében ugyanolyan, mint bármelyik másik egyetemi feladat, amit mind megtapasztaltunk és amin mind átszenvedtük magunkat, csak a többenél valamivel talán nagyobb lélegzetvételű. Az interjúk során is az volt az említésre méltó, a normálistól eltérő, amikor a szaktársak között elvárt szolidaritás kifejezetten nem működött.

*„...tehát a Corvinus, tehát az én csoportom, vagy szakomon például az emberek nem osztanak meg jegyzeteket egymással, meg nem segítenek egymásnak, meg mindig ilyen köcsögösködés van.” (Veronika)*

Természetesen az öregdiák szolidaritásnak is megvannak a maga határai, ez pedig a további interjúalanyok toborzásánál meglehetősen élesen kirajzolódott. Az én helyzetemben ez a kudarcos hólabda helyett a jóval sikereőbb networking-et jelentette, ami a korábbi szakmai tapasztalatokat is igazolta. „A droghasználók nem bíznak a kérdezőkben, vagy ha ők meg is bíznak bennük, a barátaik – azaz a hólabda tagjai – már nem. A networking technikák, amikor egy-egy interjúalany baráti-ismeretségi körén belül vagy azon keresztül érjük el az interjúalanyokat, már hatékonyabb módszerek. A hólabda és a networking között a fő különbség, hogy az adott »kiindulási« személytől nem neveket/elérhetőségeket kérünk, hanem vele együtt, rajta keresztül vesszük fel a kapcsolatot az ismerőseivel.” (Rácz 2006:95) Az én esetemben is hasonlóan játszódtott le a toborzás, akikkel az interjúkat készítettem általában a barátaim barátaai voltak, és a bizalom alapját a közös ismerősünk jelentette. Ahogy azonban a szociális hálóban egyre távolabb kerültem a megbízhatóságomat garantálni tudó ismerősünktől, úgy csökkent az esélye a további interjúalanyok beszerzésére. Ennek a problémának a kiküszöbölésében segítettek a gatekeeperek, akiknek a széles ismerősi körén keresztül nagyobb hálózatokat, baráti társaságokat is le tudtam fedni.

Az, hogy a szolidaritáson alapuló segítség nem terjedt túl a közös ismerősök jelentette bizalmon és biztonságon, közel sem meglepő. A jegyzeteimet sem feltétlenül annyira adnám tovább egy vadidegennek, hiába járunk ugyanarra a szakra, viszont ha van már pár aktív közös ismerősünk, az már biztosít bizonyos szintű összetartozás érzetet. Azért is kellett az összetartásra építenem, mivel pont a rendkívül hasonló háttér miatt semmit se tudtam felajánlani egy kávéért túl a ráfordított időért cserébe. A doktori ösztöndíj kevés pénzügyi rugalmasságot biztosít ahhoz, hogy konkrétan fizessek az interjúkért cserébe, valamint magának a gyakorlatnak is ambivalens a megítélése (Moyle, 2013; S. Sandberg & Copes, 2013). Ugyanakkor volt olyan hazai kutatás, ami felvállaltan és reflektáltan alkalmazta a fizetést. „Az interjúalanyok 2-3000 forintot kaptak az interjúkért, pontosabban, és ezt a különbséget hangsúlyoztuk is, nem az interjúért, hanem azért az időért” (Rácz, 2006:97). Vannak olyan drogkutatások is, ahol a kutató és az alanyok közti társadalmi státuszból következő különbségeken alapul a segítségnyújtás, ez lehet iskolai korrepetálás (Goffman, 2014), könyvklub vezetése (Venkatesh, 2008) vagy

éppen az ifjúsági központban való szociális munka végzése (Bucerius, 2014). Azonban két különböző képzési programban résztvevő egyetemista között még a jegyzetek átadása sem működőképes opció, vagyis egy italra való meghívásnál tudtam csak maradni.

## **Barátság és kutatás, miért nem etnográfia?**

Lényegében már mit sem sejtő társadalomtudós gólyaként megtanultuk, hogy mit is jelent az etnográfia: „...olyan kutatás, amely a részletes és pontos leírásra összpontosít, kevésbé a magyarázatra.” (Babbie, 2008:324), bár sokkal okosabbak nem lettünk tőle. Ez a módszer arra lett volna alkalmas, hogy egy konkrét egyetemi/baráti társaságon keresztül megismerhessem a csoport szerhasználatát körülvevő szerepeket, rítusokat, belső és külső interakciókat, azonban a kutatásom célja annak megismerése volt, hogy miként alakulnak ki az egyéni „kriminális” karrierutak, hogyan hagynak fel vele (dezsztencia) vagy éppen milyen tényezők tartanak vissza attól (reziliencia). Ezért esett a választásom a direktebb, és némileg formálisabb félig-strukturált interjú alapú megközelítési módszerre.

Az már tisztázódott, hogy az üzlet és a barátság keveredése milyen problémákat rejtett magában, és miért nem engedtem, hogy az interjúalanyok képviselte kapcsolatok hozzáférhető beszerzési lehetőséget jelentsenek az ismerőseim számára. Az érme másik oldalán azonban az szerepelt, hogy én mennyire és miben használhatom fel a saját ismerősi körömet a kutatásomhoz. Mi a helyzet azzal, amikor a környezetemben lévők az általam kutatott témáról beszélnek egymás között? Mivel a különböző szerek fogyasztása, beszerzése, azokra reflektálás visszatérő beszédtemája az egyetemista létnek, ezért muszáj egyértelműen állást foglalnom ezekkel az adatokkal kapcsolatban.

Erre a helyzetre a válaszom az volt, hogy éles határvonalat húztam a baráti és a kutatói szerepem közé. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy bármikor és bármilyen formában is merült fel a kábítószer kérdése a környezetemben, ahhoz szigorúan nem nyúltam hozzá, nem vettem át, nem hasznosítottam. Ezeket az adatokat és történeteket még csak említés szintjén sem dokumentáltam, mivel ezekben a helyzetekben „civilként”, vagyis barátként voltam jelen, nem pedig kutatóként. Ráadásul az alanyok anonimitásának megőrzése is sokkal nehezebben valósulhatott volna meg, ha részesi lettek volna az információgyűjtésnek. Ha folyamatosan ott lebegett volna a találkozásaink fölött, hogy bármi, amit mondanak, felhasználhatóvá válhat egy tudományos kutatásban, az alapvetően változtatta volna meg kapcsolataink dinamikáját. A klasszikus etnográfiával

ellentétben a problémát pont az jelentette, hogy átfedésbe került volna a két színtér, vagyis nálam nem tudott volna elkülönülni a terep és az otthon, a munka és a szabadság.

Ugyanakkor mérhetetlen pazarlásnak is tartottam volna azt, hogy a megismerést és megértést segítő anekdoták egyszerűen fel-, és kihasználatlanul maradjanak. Ezért a konkrétan elhangzó szövegeket elengedtem, azonban a történetekből kirajzolódó narratívákat és témákat be tudtam építeni az interjúkba és a kutatásba magába. Ennek köszönhetően került fókuszba például a várakozás és az időkezelés kérdése, mely egy visszatérő jellemzője a kábítószer beszerzésének és eladásának egyaránt. A legtöbb élménybeszámoló, akárhová is fut ki a végén, a történetük onnan indul, hogy milyen embert próbáló nehézségeket kellett kiállni az ügylet során, milyen könnyen borult a gondosan felépített napirend, és lett ettől minden egyes résztvevő a tranzakcióban egyre idegesebb.

*„...ez a folyamatos futkosás része, hogy akkor jobbra kell menni, balra kell menni. Felhívnak, hogy mégis fél órával később és akkor csúsztatni az egész progit [...] De mellette látom rajta, hogy kibaszott stresszes, nagyon ideges azon, hogy már megint futkosnia kell, mert az egyik lemondja, a másik átrakja máshova, és akkor összeszervezni ezt az egészet [...] mert én is futottam már bele ebbe, hogy volt olyan ember, aki másfél órát várt rám, mert az utolsó ember nemtom így este nyolckor és tízre értem oda, mert annyit csúszott ez az egész, hogy nem tudtam megoldani.” (Csaba)*

A közvetítőkkal vagy terjesztőkkel való interjúk előtt éppen ezért figyelmeztettek mindig a többiek, hogy lélekben hasonló kihívásokra készüljek fel: *„...nagyon sokat szívunk így ezzel az egészszel, mármint szóval, hogy így minden értelemben és így tudod ilyen két órát vártunk meg így utáltuk az egészet, esőbe, fagyba, szétszopattak minket.” (Samu)*

Majd őszintén csodálkoztak mikor ezekkel a kihívásokkal szinte egyáltalán nem kerültem szembe. Az üzleti színteret behálózó horror történetek arról, hogy az egyik fél mennyire nem veszi figyelembe a másik idejét, szinte teljesen elkerültek, hiszen én kutatóként voltam jelen az életükben, nem pedig potenciális vásárlóként. Éppen ennek köszönhetően az interjúalkalmakra külön készültek, nem az eladási sor részeként kerültem bele a napirendjükbe. Ők tettek nekem szívességet, és ha mégis előfordult, hogy az interjúalanyok késtek is, az nem volt szignifikánsan több bármelyik mindennapi megbeszélte találkozómnál, sőt, kifejezetten rosszul érezték magukat miatta.

Kifejezetten szerencsém volt, mivel a terjesztőkkel készített interjúk során több kutató is kiemelte, hogy az általuk vizsgáltak életritmusába egyszerűen nem fért bele az

előre megbeszélte és megszervezett direkt interjú, ez pedig több esetben is kudarcélménnyel járt (Sveinung Sandberg & Copes, 2012). Velem csak egyetlen egy esetben fordult elő, hogy valamelyikük az egész megbeszélte találkozót elfelejtette, de emiatt olyan bűntudata lett, hogy cserébe a pótalkalomnál ebédre is meghívott.

## **Egy szimpla beszélgetés és az interjú dilemmája – a professzionalizmus határa**

Lényegében az interjúzási fázis mind a hat hónapját végigkísérte az attól való félelmem, hogy a professzionális adatfelvétel egyszerűen egy könnyed baráti csevegbe fordulhat át (amikor éppen nem attól rettegettem, hogy egyetlen vállalkozó kedvű alanyom se lesz). Pontosabban amitől tartottam, az nem az volt, hogy összebarátkozom az interjúalanyokkal (mivel azzal önmagában semmi gond nem lenne), hanem hogy kiesek az interjúer szerepéből. Ez szerencsére csak egyetlen alkalommal fordult elő, amikor abba az amatőr hibába estem bele, hogy egy kocsmába szerveztük a találkozást és mindkettőnknek eléggé a fejébe szálltak a kézműves sörök. Az, hogy utána igyekeztem az interjúkat inkább napközben, délelőttre szervezni, szintén sokat segített a későbbiekben, hogy elkerüljem az alkohol torzító hatását, ami alatt nem csupán a bódultsági állapotot értem, hanem az interjúk menetét megakasztó mosdószüneteket is.

A beszélgetés és az interjú közti feszültséget újra csak az jelentette, hogy az interjúalanyoknak és nekem szinte megegyezett a társadalmi háttérünk. A demográfiai és az élethelyzet tekintetében való hasonlóság, a korábban már említett ismerős, közös környezet miatt folyamatosan tudatosítanom kellett magamban, hogy a találkozóknak konkrét és jól körülhatárolható célja van, ami pedig nem más, mint az interjúvázlat előttem. „...az interjúzás annyira hasonlít a rendes beszélgetéshez, hogy elengedhetetlen, hogy minden pillanatban emlékeztessük rá magunkat: ez nem rendes beszélgetés.” (Babbie 2008: 338)

A valódi problémát a gyakorlatban elsősorban nem az interjúer szerepből való kiesés jelentette (az egyetlen már említett extrém esetet leszámítva), hanem az, hogy a vezérfonalam több esetben is a kábítószer témáról aránytalanul az általános élettörténet felé tért el.

Az elmozdulás alapja, egy utólag teljesen irracionális félelmemnek, vagy legalábbis aggodalmamnak tudható be, mégpedig annak, hogy nem mertem igazán a kábítószer

kérdéskörében sokszor elmerülni. Attól tartottam, hogy ha túlságosan sok és célzott kérdést teszek fel, akkor stigmatizálásként élik meg az alanyok az egész interjúhelyzetet. Ami azért is volt lényegében értelmetlen, mivel ha sokat nem is tudtak róla, hogy miről fogom konkrétan kérdezgetni őket, az egyértelműsítve volt mindenki számára előre, hogy a kábítószer témája van a kutatásom fókuszában. Azonban volt arra példa, hogy ez a félelmem megvalósult, például az egyik interjú során amikor a kábítószer nem az élete más szegmenseivel kapcsolatban került elő (párkapcsolat, fesztiválra járás, önkéntesség), hanem csak önmagában, akkor azonnal elvesztette korábbi bőbeszédűségét az interjúalany.

Különösen a social supply tekintetében, gyakran belefutottam abba, hogy az alanyok számára annyira természetes a jelenség léte és működése, hogy nem tudták értelmezni a kíváncsiságomat. Hiszen ez olyasmi, amit mindenki ért, tud, a legtöbben csinálják is, és ha én amúgy is ezzel foglalkozom, akkor miért kéne nekik ezt részletezni nekem? „...*tényleg így bocs Ádám, rád néztem, mondom van egy tetkód, izé, figyelsz, bólogatsz, vágod miről van szó, ilyen témát választasz, biztos csináltál már valamit bazdmeg*” (Kázmér).

Vagy a másik szélsőséges eset az volt, amikor úgy gondolták, ez a jelenség annyira alapvető, hogy ha ezt nem értem, akkor minek tovább bármit is magyarázni, és egyáltalán hol kezdjék el? A megnyugtató szakirodalmi válasz erre az volt, hogy „Bizonyos rutin, önművelés után egyre kevésbé kerül olyan helyzetbe az interjúer, hogy a beszélő az istennek sem mond semmit, ennek oka azonban lehet az is, hogy nincs mit mondania. Semmit sem tud róla, vagy nem érdekli. Öreg hiba, ha ezt csak félórai gyötrődés után veszi észre az interjúer! A saját kedvét is rontja, magát is fárasztja, de a kérdezettét is, akit joggal bűszít és fáraszt, hogy ezzel meg miért piszkálják.” (Solt, 1998:42)

Amivel a beszélgetés-interjú kérdéskörben a saját szerepem tekintetében meg kellett küzdenem, az a saját önzésem volt. Vagyis annak feldolgozása, hogy mi az, ami számomra hasznos és releváns a kutatásomhoz, és mi az a pont, ahol abbahagyok egy interjút, mert már nem ad „új” információt. Nem is kellett a baráti szerepre gondolni, egyszerűen emberként rosszul éreztem magam attól, hogy úgy kell(?) gondolnom ezekre a találkozókra, hogy van, ami felhasználható és van, ami nem, és mivel az időm, és az energiám szűkös erőforrások, kénytelen vagyok prioritásokat felállítani. Mindenkit végighallgattam, senkit se vágtam félbe, de volt olyan, akinél alig pár perc után kiderült,

hogy minden kedvessége és szimpatikussága ellenére is jóval kevesebb a rálátása a témára, mint amire nekem szükségem lenne.

„Barátként” rossz érzés az, hogy nem tettem fel még több kérdést, nem érdeklődtem tovább és mélyebben a véleményéről, az életéről, vagy éppen a közelmúltbeli szakításáról. Sajnos kutatóként sem volt egyszerűbb a helyzetem, mivel folyamatosan megkérdőjeleztem a saját döntéseimet. Vajon tényleg pontos volt-e a diagnózisom, hogy nem lesz ebben az interjúban több hasznos információ? Megengedhetem-e magamnak azt a luxust, hogy nem faggatok ki mindenkit a lehető legalaposabban? Nem kifejezetten hübrisz-e az, hogy ítéletet hozok hasznos és hasznosabb interjúalanyok között a ráfordított időm tekintetében?

A szakirodalomban persze nagyon szépen és frappánsan meg van fogalmazva, „...biztonsággal kijelenthetjük, hogy az adatokat mindaddig gyűjtögetni és elemezgetni kell, mígnem elkövetkezik az elméleti telítettség áldott állapota” (Corbin & Strauss, 2015:383), akkor pedig végre boldogan hátradőlhetünk és készen is vagyunk az interjúfelvételekkel.

## **Összefoglalás**

November közepétől egészen május legvégéig mondhatom, hogy folyamatos készültségben éltem. Interjúalanyokat toboroztam minden elképzelhető helyen és személyen keresztül, az órákon és előadásokon, amiket tartottam, randikon, baráti sörözéseken, kollégiumi szobatalálkozókon. Ha valaki kötélnek állt akkor minden más programot alárendelni az interjúnak, nehogy át miattam kelljen áttenni és addig meggondolja magát. Ideális esetben egy hétre két interjú kényelmes munkamennyiséget jelentett, pánik héten felmehetett ötre, vagy vissza nullára. Amint vége lett az egyiknek indulhatott újra a feszültség, hogy lesz-e következő, kivel, hol, mikor. Azzal áltattam magam ebben az periódusban, hogy se időm, se energiám nincs arra, hogy köldöknézegetősen a saját szerepemre és pozíciómra reflektáljak, elég lesz majd akkor, amikor ennek a munkafázisnak a végére érek. Most pedig ennek a végén pontosan itt tartok.

Mind ez a konkrét szöveg, mind az egész kutatás a hozzáférhetőség kérdésétől indult el, kik azok akikhez hozzáférek és szívesen mesélnének az élményeikről, a távoli szervezett bűnözéstől nekifutva és onnan egészen az egyetemi terjesztésig eljutva. Volt egy meghatározó óráim, voltak a rendkívül támogató konzulenseim, és persze adott volt

egy olyan szociális hálózatot, amit hasznosíthattam és amin keresztül neki tudtam vágni a témámnak.

Az első (és legtöbbször egyetlen) találkozásom szinte mindenkiel az interjú keretein belül történt. Igyekeztem olyan helyeket választani, ami a lehető legpraktikusabb és legkényelmesebb mindkettőnk számára. Az általános és átlagos egyetemista komfortzónájától így nem is mozdultunk el, azon a helyen, ahol délelőtt interjúztunk, ott délután tanultunk, este pedig buliztunk. A személyes és törvénysértő jellege miatt veszélyes történetekről talán biztonságosabb lett volna az otthonukban interjúzni, azonban pont az egyetemista létből következően a legtöbbször ez nem volt opció, olyan akadályozó tényezők miatt, mint szoba- és lakótársak, testvérek, szülők.

*„...akinél nagyon nagyok ezek a tabufalak, akinél a drog az rossz és így nem, tök sok... Az a lány akivel együtt laktam a bulinegyedben ő totál ilyen volt, és ez engem akkor tök furá volt, hogy még ott laktam amikor elkezdtem ezt és nekem tök furá volt ez a hozzáállás meg, meg így nehéz szerintem ha így gondolkoznak nem judging-olni, ő se tudott nem judgeing-olni, neki se ment.” (Flóra)*

Ahogy egyre több szereplőt ismertem meg, úgy vált egyre inkább égető kérdéssé, hogy személyesen hol is helyezkedem el a fogyasztókat-közvetítőket-terjesztőket összefonó láncolatban. Az ismerőseim számára ideális jelöltté váltam abban, hogy kisegítsem őket a kábítószerhez való hozzájutásban és saját magam is részese lehetnék elsőkézből a kutatásomnak. Szerencsére egyetemista baráti körben a kutatói szerep érvényesítése megfelelő válasz arra a kérdésre, hogy miért is nem vagyok segítőkészebb. Kutatónak lenni tehát védettséget biztosított a baráti kör elvárásaival szemben, egyetemistának lenni pedig elég szolidárisra tette a többieket abban, hogy inkább vegyenek részt az interjúkban. A két szerep nem járt minden feszültség nélkül, hiszen folyamatosan tudatosítanom kellett magamban az interjúk során, hogy van egy egyértelmű célom, amit vizsgállok, ugyanakkor minden alkalommal, mikor a társaságomban a saját kutatási témám merült fel, szigorúan tilos volt azokat felhasználnom.

Arra pedig, hogy miért éri meg mégis a folyamatos kétségek és szerepkonfliktusok között ezzel a témával szenvedni, teljesen váratlanul az egyik interjúalanyom adott választ számomra. „..... merthogy van annak egy ilyen nemtom, ilyen szépsége amikor folyamatosan olvasol, és akkor azokat összeszeded és írsz és új dolgokat találsz ki belőle és nemtom micsoda.” (Veronika)



## Felhasznált irodalom

- Babbie, E. (2008). A társadalomtudományi kutatás gyakorlata (9. kiadás). Budapest: Balassi Kiadó.
- Belackova, V., & Zabransky, T. (2016). "Friendly" marijuana markets in the Czech Republic and in the U.S. - drug policy outcomes and risks. In B. Werse & C. Bernard (Eds.), *Friendly Business: International Views on Social Supply, Self Supply and Small-Scale Drug Dealing* (pp. 47–70).
- Bourgois, P. (2003). *In Search of Respect Selling Crack in El Barrio* (Second edi). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bucerius, S. M. (2014). Unwanted Muslim Immigrants, Dignity, and Drug Dealing.
- Coomber, R., & Moyle, L. (2014). Beyond drug dealing: Developing and extending the concept of 'social supply' of illicit drugs to 'minimally commercial supply.' *Drugs: Education, Prevention and Policy*, 21(2), 157–164.
- Dunlap, E., & Johnson, B. D. (1998). Gaining Access to Hidden Populations: Strategies for Gaining Cooperation of Drug Sellers/Dealers and Their Families in Ethnographic Research. *Drugs & Society*, 14(1–2), 127–149.
- Elwood, S. A., & Martin, D. G. (2000). "Placing" Interviews: Location and Scales of Power in Qualitative Research. *The Professional Geographer*, 52(4), 649–657.
- Goffman, A. (2014). *On the Run Fugitive Life in an American City*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Herzog, H. (2005). On Home Turf: Interview Location and Its Social Meaning. *Qualitative Sociology*, 28(1), 25–47.
- Kucsera, C. (2008). Megalapozott elmélet: egy módszertan fejlődéstörténete. *Szociológiai Szemle*, 3, 92–108.
- Mohamed, R., & Fritsvold, E. (2010). *Dorm Room Dealers: Drugs and the Privileges of Race and Class*. London: Lynne Rienner.
- Moyle, L. (2013). *An Exploration of how the Social Supply and User-Dealer Supply of Illicit Drugs Differs to Conventional Notions of Drug Dealing and Consideration of the Consequences of this for Sentencing Policy*. Plymouth University.
- Rácz, J. (2006). *Kvalitatív drogzutatósok*. Budapest: L'Harmattan.
- Ritter, I., & Kó, J. (2002). A magyarországi illegális amfetaminpiac jellemzői. *Kriminológiai Tanulmányok*, 39, 280–312.

- Sandberg, S., & Copes, H. (2013). Speaking With Ethnographers: The Challenges of Researching Drug Dealers and Offenders. *Journal of Drug Issues*, 43(2), 176–197.
- Solt, O. (1998). Interjúzni muszáj. In *Méltóságot mindenkinek. Összegyűjtött írások I.* (pp. 29–48). Budapest: Beszélő.
- Tóth, C. (2016). *A sci-fi politológiája*. Budapest: Athenaeum.
- Varese, F. (2011). *Mafias on the Move*. Princeton: Princeton University Press.
- Venkatesh, S. (2008). *Gang Leader for a Day: A Rogue Sociologist Takes to the Streets*. New York: Penguin.

Torzsa Gabriella Flóra – Tarcsay Tibor

## **Lehetőségek az élő szereplős szerepjátékban: kulturális érzékenyítés és antropológiai kísérlet**

Elsőéves antropológia hallgatóként nagyon nehezemre esett megfogalmazni magam számára, hogy mi az esszenciája az antropológiai terepmunkának. Másodévesként még inkább nehezemre esik, tanáraim beszámolóí alapján pedig nem gondolom, hogy valaha könnyebb dolgom lesz. Ez a terület számomra több okból is kihívást jelent. Egyrészt, mert változatos és kiszámíthatatlan, a szó szoros értelmében embert próbáló feladat, ami hatalmas türelmet és nyitottságot igényel, illetve olyan alapvető bizonytalanságokkal jár, amik az emberből, az emberi tényezőből fakadnak, és próbára teszik az ember rugalmasságát. Ezen felül pedig a saját szubjektív tapasztalásaink alapján kell objektív véleményt alkotnunk.

Ennek az írásnak egy, az Európai Unió által finanszírozott ifjúsági tábor leírásának és összefoglalójának kéne lennie. Az összegyűjtött anyag rendszerezése közben azonban rá kellett jönnöm, hogy a tábor időtartama, azaz 10 nap, olyan rövid, és egyben olyan hosszú időtartam, aminek összefoglalására úgy, hogy abban minden fontos történet és mozzanat helyet kapjon, egy pár tíz oldal terjedelmű munka nem alkalmas. Ez a 10 nap ugyanis nagyon tartalmas volt. Állomásozó terepmunkának haszontalanul rövid, fókuszcsoportnak haszontalanul hosszú. Kísérletnek, de legalábbis egy kísérlet kísérletének viszont kiváló volt. Ezek után arra jutottam, hogy annak ellenére, hogy a tábor megfigyelése ugyan nem nevezhető antropológiai állomásozó terepmunkának (egyrészt, mert ez volt az első olyan alkalom, ahol lehetőségem nyílt az antropológiai tanulmányaim alatt szerzett szemléletmódot használni, másrészt pedig mert ugyanezen tanulmányok során szerzett ismereteim alapján az antropológusok nem igazán végeznek 10 napos terepmunkákat), én mégis azt érzem, hogy az ott töltött idő bizonyos szempontból mégis kutatásnak volt nevezhető.

Az Európai Unió régóta támogat olyan kultúraközi diákcsere programokat, amik különböző országokból érkező diákok nyitottságát és látókörük szélesítését hivatottak megerősíteni. Egy ilyen program volt a 2018 nyarán, Litvániában, Labanorasban egy Erasmus+ program keretein belül megrendezett „Settling of Rohan” elnevezésű 10 napos

tábor is, melyen magyar, litván és lett diákok vettek részt. A tábor a [litván Tolkien Társaság](#) szervezte, együttműködésben magyar és lett felekkel, célja pedig a jelenlegi migrációs helyzetben tapasztalható interkulturális és interperszonális konfliktusok megoldásának kvázi gyakorlása volt, valamint a közös gondolkodás elindítása.

Az eredeti elképzelés szerint a táborban résztvevő különböző kultúrákból érkező egyéneket Tolkien írásai alapján alkotott szituációkban egy Live Action Roleplay, azaz élő szereplős szerepjáték (avagy LARP) keretein belül fogják három különböző csoportra, ha úgy tetszik, törzsre osztani úgy, hogy minden csoportban körülbelül egyenlő arányban legyenek a magyar, lett és litván résztvevők. A kialakított csoportok (Easterlings, avagy keletlakók, Éothéod és Drúedain) elsődleges feladata az volt, hogy hozzanak létre három egymástól különböző „kultúrát”, alakítsanak ki saját mítoszrendszert, szimbólumokat, és egy Tolkien történeteikhez kapcsolódó történelmet, amely tetszőleges időtávra nyúlik vissza. A tábor első felében ezzel foglalkoztak a résztvevők, csak az utolsó 4 napon történt maga a szerepjáték. Ekkor viszont egy előre gondosan kidolgozott, igen hosszú játékszabály alapján az úgynevezett játékmesterek által kreált szituációkba „dobták be” a játékosokat, és ütköztették a három újonnan kialakított kultúrát. Mivel a cél – ahogy már említettem – a közös gondolkodás elindítása volt, viszont a táborban résztvevő fiatalok nagy része a LARP játék élménye miatt érkezett, különösen alapos tervezésre volt szükség ahhoz, hogy az esemény ténylegesen elérhesse a kitűzött célját. Ehhez olyan módon kellett megtervezni a játék eseményeit, hogy a folyamatos spontán irányítás, és az éppen történő eseményekhez (melyek teljes mértékben a játékosok reakcióitól függtek) való alkalmazkodás közben is alkalmasak legyenek arra, hogy a résztvevők olyan szituációkba kerüljenek, amikben fokozottan érzékelik a kulturális különbségek hatását, amiket egyébként a hétköznapi életükben nagy valószínűséggel nem tapasztalnak meg.

A tábor meghirdetésének és az Unió támogatásának az oka az volt, hogy elmúlt években a migráció jelensége világszerte, így az Európai Unió tagországaiban is központi szerepet kapott úgy politikai, mint gazdasági vagy oktatási területeken, a civil szférában és a hétköznapi életben. A migráció jelenségével rengeteg váratlan kihívás jelent meg és egyben több eddigi problémára is potenciális megoldási lehetőséget is behozott a döntéshozók látókörébe. Ugyan a migráció természetes jelenségnek mondható, mely egyidős az emberiséggel (Szalayné 2009:1-2), mégis sok esetben szinte hisztérikus reakciók voltak megfigyelhetők egyes országokban pusztán az embertömegek érkezése kapcsán, akkor is, amikor a velük érkező problémák még nem voltak mindenki számára

láthatóak. Annak ellenére, hogy Nyugat-Európában az újonnan érkező embertömegek több jelentős strukturális problémára is megoldást nyújthatnak (ENSZ 2001:83-100), csak kevés esetben koncentrált a nemzetközi politika a jelenség ezen oldalára; jellemzően – talán érthető módon – a kihívásokkal volt elfoglalva, mely kihívások a geopolitikai konfliktusoktól egészen az interperszonális konfliktusokig igen széles skálán mozogtak és mozognak most is.

Amikor a migrációról beszélünk, elsősorban egy emberi magatartásra, lakóhely-változtatásra, vándorlásra gondolunk. A Központi Statisztikai Hivatal definíciója szerint a nemzetközi vándorlás az eredeti lakóhely országának olyan tartós elhagyása, aminek a célja, hogy az illető személy egy másik országban létesítsen lakóhelyet letelepedés, tartózkodás vagy jövedelemszerzés céljából (KSH 2008:195). Máshol egy ennél kicsit bővebb definícióval találkozhatunk. Pirisi Gábor és Trócsányi András definíciója szerint a „Vándorlás vagy migráció alatt a népesség ideiglenes vagy tartós helyváltoztatását értjük, amelyet számtalan kiváltó ok (letelepedés, munkavállalás, tanulás, kikapcsolódás stb.) motiválhat” (Pirisi et al 2018:§2). Ugyanebben az összefoglaló munkában olvashatjuk, hogy ezen népességmozgások során általában közigazgatási határok átlépése is megtörténik, valamint hogy a jelenségeket többféle módon is kategorizálhatjuk. Ennek egyik módja szerint megkülönböztethetünk emigrációt, azaz elvándorlást egy adott országból, vagy immigrációt, mikor a népesség betelepül. Megkülönböztethetünk még állandó, vagy ideiglenes migrációt. Utóbbi esetben van esély az eredeti országba való visszatérésre, és ezen belül megkülönböztethető alkalmi és rendszeres migráció is. Lehetséges a csoportosítás aszerint is, hogy az adott népességmozgás önkéntes-e, vagy kényszerű, valamint a kiváltó (például gazdasági, földrajzi, vagy vallási) okok alapján (Pirisi et al 2018:§2). Az okok sokfélék lehetnek, abban viszont egyformák, hogy az elvándorló egyén szempontjából mindig racionálisak. Ezt fontos figyelembe vennünk, amikor a befogadó országban élő személyek, és a vándorlások során érkezők közti interperszonális és interkulturális konfliktusokról gondolkodunk.

Ismert jelenség a kulturális sokk, melyet Kalervo Oberg a következőképpen fogalmazott meg: „olyan foglalkozási betegség, ami akkor lép fel, ha valaki külföldi kiküldetésbe kerül, az a feszültség (szorongás) idézi elő, amit a társas interakcióban megszokott jelek és jelzések elvesztése okoz. Sajátos szimptomákkal jellemezhető és kezelést igénylő betegség” (Oberg 1960:16). Modern értelmezésben ez nem más, mint azok a lelki és fizikai nehézségek, amikkel az idegen, új környezetbe kerülők

szembesülnek, amikor egy másik kultúrával találkoznak – azaz az interkulturális interakciók során tapasztalt élmény (Hidasi 2004:141-148). A kulturális sokk mértéke függhet az egyéni tényezőktől és a szituációs faktoroktól (pl. a kulturális kapcsolat időtartama), de elsősorban a saját és az új, idegen kultúra közötti távolságtól, vagyis az eltérések mélységétől (Malota 2013:52-60). Ezek ismeretében érthető, hogy a migráció jelenségének jellegéből adódóan a kulturális alapú interperszonális, de akár csoportközi konfliktusok a migráció által érintett országokban gyakoribbá válnak, ami feszültségekhez vezethet egy társadalmon belül.

A kulturális sokk és a migráció fogalma mellett a táborban hangsúlyosan kerültek elő az interkulturális konfliktus, az interperszonális konfliktus, valamint az identitás és a szocializáció problémái. Az identitás és a szocializáció fogalmainak használata főként a kultúrák kialakításakor kapott szerepet. A résztvevők jellemzően a klasszikusan köztudatba épült fogalmakat használták: identitás alatt az önmagukkal való azonosságot, a komplex személyiségüket értették; szocializáció alatt pedig azt a folyamatot, amely során az egyének belenőnek a társadalmukba. Interperszonális konfliktusok alatt a személyes összetűzéseket, véleménykülönbségeket, interkulturális konfliktusok alatt pedig a különböző kultúrák találkozásakor létrejövő feszültségeket értették (mikro és makro szinten is).<sup>1</sup> A fenti fogalmak több módon kerültek elő a 10 nap során.

Fontos elkülönítenünk egymástól a játékban és azon kívül töltött időt, ugyanis mindkettő olyan szituációkat implicált, amelyekben minden említett fogalom hangsúlyosan szerepelt. A játékon kívül töltött idő három különböző nemzetiségű fiatalokból álló csoport kreatív energiáit kötötte le különböző módokon. Ekkor a kulturális különbségek nem voltak olyan erősen érezhetők, hiszen a játékosok posztszocialista országokból érkeztek az európai kultúrkörből. A különböző háttérű fiatalokat összekötötte a közös feladat megoldásának vágya, a minél jobb eredmény elérése, esetenként a versengés a többi kialakítandó csapattal szemben, például hogy jobb erődjé legyen az adott csapatnak a másikenál. A kooperáció azonban ezen a szinten mondhatni zökkenőmentesen folyt, inkább lehattunk tanúi kisebb interperszonális konfliktusoknak, melyek nem is feltétlenül kötődtek említésre méltó szintig a kulturális háttér különbségéhez, inkább az eltérő személyiségjegyek ütközése volt a meghatározó.

---

<sup>1</sup> A résztvevőkkel való beszélgetések és az általuk kitöltött kérdőívek alapján.

A játékban töltött idő ettől erősen eltér. Itt az események nem valós időben zajlottak, minden nap két, egyenként több évet felölelő ciklus telt el. A játékosok nem feltétlenül egy karakterrel játszották végig a teljes játékot – aki kiesett a játékból, az a következő ciklusban új karakterrel kellett visszatérjen a csoportjához. Ez alatt az idő alatt tanúi lehettünk politikai házasságoknak, csoporton belüli és csoportok közti konfliktusoknak, vallási összetűzéseknek, közös történelmi események különböző értelmezése miatt kialakuló konfliktusoknak, és közös érdekeken alapuló kooperációnak is. Mindeközben láthattuk, ahogyan az adott törzsek fejlődnek vagy megfogyatkoznak, teleket vészelnék át, erőforrásokat próbálnak szerezni, területeket szereznek és veszítenek el, próbálva hol békében, hol kevésbé békésen együttélni a másik csoportokkal. Ezekben a helyzetekben a valós nemzetiségnek szinte egyáltalán nem volt szerepe, az adott törzshöz tartozásnak viszont annál inkább. A játékosok identitása messziről szemmel látható volt ruházatuk és eszközeik alapján, felismerhető volt viselkedési mintáik alapján, és az adott szituációkban való szerepük és reakcióik is legtöbbször igazodtak a közösen lefektetett alapokhoz. Itt főleg az interkulturális konfliktusok voltak a jellemzőek, azt láthattuk ugyanis, hogy az interperszonális konfliktusok nagy része egymás reakcióinak félreértéséből, valamint az alapvető szemléletbeli különbségekből adódott. Sokszor az egyébként elég heves játékosoknak elég volt pusztán a másik csoporthoz tartozás ténye ahhoz, hogy a feléjük közeledőt kardélre hányják, ráadásul mindezt anyagi érdek is motiválhatta, az ellenségek ugyanis prédálhatták egymás értékeit.

A szocializáció kérdése akkor kapta a legnagyobb hangsúlyt, amikor a Keletlakók törzsén belül vallási alapú konfliktus tört ki. Egy karizmatikus vallási vezető a sámánnal került összetűzésbe a törzsfőnök hirtelen halála után. A konfliktus alapját generációs különbségek jelentették, a sámán ugyanis jóval idősebb volt az említett másik félnél, így különböző látásmóddal bírtak. Karaktereik személyes traumái is más jellegűek voltak, identitásuk különböző irányba fejlődött. A konfliktus lényegében az új vezető személyére, szükséges kompetenciáira irányult, és arra a tényre, hogy a sámán intézménye és közösségben betöltött szerepe elavulttá és feleslegessé vált. Ennek kapcsán pedig felmerült a kérdés, hogy a jelenleg fennálló rend helyett visszaforduljanak-e egy ősi, jóval radikálisabb rend felé, ami az egyébként hosszú ideje fennálló jelenlegi rendszert leválthatná. Ezen konfliktus következtében az idő előrehaladtával a törzs egyre megosztottabb lett, ahogy a radikális vallási nézetek teret nyertek maguknak. Ez komoly

hatással volt a többi közösség életére is, ugyanis az irányzat szerint más csoportokból való emberáldozatok bemutatására volt szükség az eredmények eléréséhez. Ebből az egy példából is látható, hogy akármilyen rövid időről is legyen szó, egy meglepően alaposan kidolgozott és sokrétű játékról beszélhetünk.

Ezek mellett a szocializáció, de főleg az identitás fogalma a kultúrák, mítoszok és jelképek kialakításánál, azaz a ruhák, ékszerek, látható kiegészítők elkészítésénél már a játékon kívüli szakaszban is megjelentek, noha teljesen más szempontból. Ekkor dőlt el ugyanis, hogy ezek a játékon belül mennyire lesznek, vagy nem lesznek fontos fogalmak. Előre megállapítható volt ugyanis, hogy amekkora erőfeszítéseket tesznek a játékosok arra, hogy megkülönböztessék magukat egymástól, valószínűleg arányosan fontosnak tartják hovatartozásukat; így a befektetett hatalmas munka alapján megjósolható volt, hogy a formálódó közösségek erős csoportidentitással fognak rendelkezni.

A migráció és a kulturális sokk fogalma szintén inkább játékidőn belül kapott szerepet, valamint az előkészítő szakaszban a kulturális háttér kialakításánál. Ezekről, mint játéktól független jelenségekről azonban magánbeszélgetések alig folytak. A játékosok három csapata nagyon különbözött egymástól. A résztvevők által kidolgozott történelmi háttér alapján a keletlakók törzse egy nomád törzs volt, akik keletről vándoroltak az adott területre, ahol már eleve két másik olyan népcsoport élt, akikkel korábban hadban is álltak. Több istent tisztelnek, nomád belső-ázsiai jellegű nép lévén a szarvasmarhatenyésztés a legfontosabb tevékenységük, ezért a marha a legszentebb állatuk is. A Drúedain törzs, a terület eredeti őslakosai, egy természetközeli, samanizmusra emlékeztető hitvilágú közösség volt, akiknek a természettel való összhangban élés jelentette a létezés egyetlen megfelelő módját. A fák kivágása több összecsapáshoz is vezetett. Ők viszonylag konfliktusmentesen éltek a harmadik törzsszel, az Éothéoddal. Ez utóbbi állt a legközelebb a déli, birodalomépítő és erős kulturális hatást kifejtő gondoriakhoz kereskedelmi és katonai kapcsolataik révén. (A gondori frakció csak egy-egy küldött vagy kalmár képében jelent meg a játékban.) Az Éothéod leginkább tisztelt állatai a lovak, melyek számos előnyhöz juttatták a törzset. Ez a csoport engedéllyel tartózkodott a területen, miután segítettek megnyerni egy háborút a terület birtokosának, Gondornak. Letelepedésük előtt a Keletlakókkal való harcok során súlyos veszteségeket szenvedtek, ez a tény pedig a két csoport közé a játék első pillanatától éket vert. Mindhárom törzs technológiai fejlettségi szintje és tárgyi kultúrája hasonlóan



preindusztriális volt,<sup>2</sup> minimális eltérésekkel (amelyek közül önmagában egyik sem tette lehetővé a többi csoport fölé kerekedést).

Ezekből látható, hogy alapvetően adott volt egy migrációs helyzet, melyben újabb népek érkeztek egy már lakott területre, olyan kulturális háttérrel, ami az ottlakók számára idegen és adott esetben ellenséges. A kulturális sokk tettenérhető volt amikor a különböző hátterű karakterek megkísérelték az együttélést az adott területen. Azért tartottam fontosnak a migráció és kulturális sokk hosszabb fogalmi tisztázást a többi fogalommal ellentétben, mert ezek kevésbé direkt és szubjektív módon jelentek meg. Míg az identitás kialakítása lényegében a játékosokon múlt és a konfliktusok alakulása tőlük függött, az alapszituáció adott volt, és a játékban zajló konfliktusok boncolgatására ebből a szempontból (hasonlóan a jelenleg zajló folyamatokéhoz) magánbeszélgetések során nem, vagy csak alig került sor.

Izgalmas volt látni, hogy a résztvevők egy csoportja ezeket a fogalmakat a kultúrák kialakítása és azok ütköztetése során nagyon is tudatosan használta, míg a résztvevők nagy része inkább a játékra koncentrált. Önmagában ezt legfeljebb az Unió által kiírt felhívás szempontjából értékelném problémának; ez ugyanis azt eredményezte (vagy annak volt az eredménye?), hogy a játékosok beleélték magukat a szerepükbe és legtöbb esetben részletesen kidolgozott karakterekkel érkeztek a játékba, amit aztán nagyon is komolyan vettek. Ennek következtében esetükben nehezebb is volt felhívni a figyelmet a fogalmak és jelenségek fontosságára és tudatos használatára. Persze felmerül a kérdés, hogy ha magára a játékra kvázi kísérletként tekintünk, egyáltalán fel kell-e külön hívunk a figyelmet ezekre? Ha elvonjuk a figyelmet magáról a játékról és azt inkább a jelenleg zajló geopolitikai folyamatokra tereljük, annak ugyanennyire érdekes végkimenetele lett volna? Az alapvető kérdés pedig, hogy egyáltalán tekinthetünk-e az élő szereplős szerepjátékokra kvázi kísérleti, vagy kutatási módszerként? Mivel a tábor célja kifejezetten az volt, hogy ezekre a jelenségekre felhívjuk a figyelmet, ezért tettünk egy próbát. Tartottunk egy előadást a Tolkien által leírt események történelmi alapjairól (azaz a tolkien naratívát inspiráló Római Birodalom bukásának körülményeiről), valamint a migráció ehhez való kapcsolatáról, illetve megkíséreltük az identitás, a csoportidentitás, a kultúra és a migráció fogalmainak tisztázását, egymással való kapcsolatát és kontextusba helyezését. Az előadás megtartására közvetlenül a játék kezdete előtt került

---

<sup>2</sup> Tolkien munkássága alapján a játékosok és a szervezők által továbbgondolva.

sor, amit a résztvevők már nagyon vártak, így az érdeklődésüket az előadás iránt sajnos nem sikerült felkelteni. Ezek alapján pedig azt láttam, hogy a fogalmak célzott használata csak azoknál a játékosoknál volt megfigyelhető, akik eleve tudatosan használták őket, ők gyakran társadalomtudományi érdeklődéssel bírtak. Esetükben már a tervezési folyamatok során tudatos használatra került sor mind az általuk leírtakban, mind a jelmezek készítése során, csakúgy, mint a csoportdinamika tudatos alakítása közben (pl. szerepkörök tisztázása).

Több tudományterületen régóta alkalmaznak különböző kisebb csoportokra alkalmazható, relatíve rövid idő alatt elvégezhető kutatási módszereket. Példának hozhatnánk szociológiai, vagy akár pszichológiai kutatásokat. A modern antropológia területén alapvetően kevésbé jellemzőek azok a módszerek, amelyek nem a hosszan tartó megfigyelésre alapulnak. Ez viszont számomra közel sem jelenti azt, hogy a megszokottnál rövidebb időtartamú terepen tartózkodás alatt ne merülhetnének fel olyan kérdések, amelyek kulturális antropológiai kontextusban értelmezhetőek. A terepmunka ideális hosszáról Eriksen a következőket írja: „Bár vannak különbségek a különböző antropológiai iskolák terepmunkára vonatkozó módszereiben, az általánosan elfogadott elv szerint az antropológusnak elég sokáig kell a terepen lennie ahhoz, hogy jelenléte természetesnek tűnjön az állandóan ott lakók, tehát az adatközlők számára, bár bizonyos mértékben az antropológus mindig idegen marad” (Eriksen 2006:40). Ha csak ebből az állításból indulok ki, azt kell látnom, hogy a Labanorasban töltött időre annak minden része érvényesült. Speciális helyzet állt fent: egyrészt mert a vizsgálni kívánt közösség és közösségek csak erre a rövid időre álltak össze, így gyakorlatilag a kezdetektől jelen voltam a közösség életében; másrészt a közösség tagjai közül viszonylag kevesen ismerték korábbról egymást, így én ugyanolyan ismeretlen voltam számukra, mint bármelyik másik résztvevő – mégis úgy éreztem, kissé kilógok a sorból. Ennek természetesén több oka volt. Egyrészt a magyar szekció vezetőjének barátnőjeként voltam jelen, másrészt én voltam a lány, aki mindenkit kérdezget, akiről nem lehet igazán eldönteni, hogy most szervező-e vagy sem, és aki igazából csak nagyon felületesen ismeri Tolkien munkásságát, és nem tudja mi az a LARP. Igyekeztem minél inkább részt venni az előkészületekben, ugyanakkor próbáltam a körülmények alakításától távol maradni annak ellenére, hogy a tábor elején engem is beosztottak a keletlakók csapatába.

Az alapvető elképzelés, ahogyan már írtam, az volt, hogy a tábor első felében a résztvevők a játékokra való felkészüléssel foglalkoznak. Ez a szakasz eredetileg 4 napra lett

tervezve, végül az időjárás és a felkészülés előrehaladásának üteme miatt 5 napra nyúlt. Ebben a szakaszban készültek el a kultúrák leírásai, valamint a jelmezek, kellékek és díszletek. Ebben a szakaszban kivontam magam a keletlakók kultúrájának kialakításából és a jelmez- és kellékkészítésben vettem részt. Ez jó alkalmat adott, hogy kapcsolatokat építsek és megismerjem egyes játékosok karaktereit, illetve hogy körvonalazódhasson bennem, kik lehetnek majd potenciális adatközlők. A játék során én úgynevezett NPC (Non Playing Character) voltam. A játék legelején (kb. 30 percig) a keletlakók törzsének törzsfőjét alakítottam, aki elvezette őket arra a területre, ahol letelepedhetnek, majd ahogyan az egy jóslatban szerepel, hirtelen meghalt. Ekkor megfigyelhettem, hogy milyen bizonytalanságokkal érkeznek a játék helyszínére a szereplők, és hogy miként kezdenek ebben a törzsben kialakulni a különböző szerepek. Később rövid időszakokra egy kereskedő feleségeként, valamint segítséget késő bányászként tértem vissza a játékba a játékmesterek utasítására, további megoldandó helyzeteket generálva a játékosok számára. Ezen kívül az esős időjárás miatti sátorállításokkor volt alkalmam visszatérni a táborokba és „szellemként” figyelni az eseményeket. Fontosnak érzem megemlíteni, hogy fennmaradó időmben a főzésben segítettem, ami alatt a tábor szervezőivel volt alkalmam jobban megismerkedni, és azokkal a játékosokkal beszélgetni, akik valamiért mégsem vettek részt a játékban, vagy éppen kiestek a játék adott ciklusából. Esténként egy adott nap végén pedig lehetőségem nyílt adatközlőkkel beszélgetni az aznapi eseményekről, interjúkat készíteni az élményeikről és megvitatni, mit gondolnak magáról a játékról. Papp Richárd *intuitív antropológiája* szerint a terep megismerése során a teljes „szöveggörnyezet” megismerésére kell törekedni és az élményalapú valóságképig kell visszanyúlni (Papp 2006:47-70). Azt gondolom ennek a megközelítésnek részben sikerült megfelelnem. Egyszerre igyekeztem mindenhol jelen lenni, a lehető legtöbb dolgot megtapasztalni és mindeközben hasznos része lenni az egésznek. Viszont az az érzésem, hogy ennek teljesen megfelelni akkor tudtam volna, ha egyszerre vagyok jelen az összes előkészületekkel kapcsolatos foglalkozáson, mind a három táborhelyen, az összes szervezői megbeszélésen és az összes spontán zajló esemény helyszínén, ami nyilván fizikailag nem lehetséges. Soha nem lehetséges mindent látni és hallani. Most először tapasztalhattam a saját bőrömön, hogy mennyire nehéz megtalálni azt az egyensúlyt, amitől bármilyen kutatás jó lehet. Éreztem az igényt arra, hogy még inkább részese legyek minden folyamatnak, viszont arra is, hogy jobban elkülönüljek a játékosoktól és a szervezőktől is. Szervezői szemmel játékos voltam, a játékosok szemével inkább szervező,

de legalábbis hozzájuk tartozó személy. Egy kicsit mindenhol kívülálló, és ez talán így is van jól.

Az ott töltött 10 napból a 4 napos játékidő alatt 10 hosszabb és 17 rövid interjút készítettem. Ezekben főleg a játék adott napi eseményeire, magukra a játékosokra, a szervezők esetében pedig szintén az aznapi eseményekre és a szervezési folyamatokra voltam kíváncsi. A rövid interjúk során pedig arra, hogy az adott játékos miért szereti az élő szereplős szerepjátékot. Ezek mellett igyekeztem lejegyezni mindent, amit fontosnak ítéltem az adott nap folyamán a saját tevékenységem és mások tevékenységei kapcsán.

Az interjúk napi történésekre vonatkozó részének összegzése során egyre szövevényesebb konfliktusok és kapcsolati rendszerek kezdtek kirajzolódni a törzsek közt. Összességében a játékmesterek koncepciója az volt, hogy a törzseket állandó interakcióra kényszerítsék, folyamatos konfliktusforrásokat iktatva a rendszerbe. A játékidő előrehaladtával a törzsek erőforrásai egyre apadtak, egyre kevesebb volt a kompetens potenciális vezető. A törzsek összlétszáma csökkent, nehezen viselték a játékmesterek és saját maguk által generált állandó konfliktusokat, de maguk a játékosok egyre inkább élvezték a folyamatot. A konfliktusok megoldása azonban egyre több kooperációt igényelt a csoportoktól. Ennek következtében aztán váratlan fordulattal zárult a játék. A játékmesterek terve az volt, hogy egy olyan nehezen legyőzhető akadályt állítanak a csoportok elé, amit kizárólag akkor tudnak elhárítani, hogyha mind együttműködnek. Egészen pontosan egy sárkányt szerettek volna küldeni egy váratlan időpontban, ami olyan tulajdonságokkal lett volna felruházva, hogy az összes törzs speciális képességeire egyszerre van szükség a legyőzéséhez. Ez a tény a játékosok előtt titok volt. A meglepetés végül a játékmestereket érte, amikor is a három törzs az előző események tanulságaképpen összefogott és megelőzve a játékmestereket, egy számukra ideális pillanatban megidéztek a sárkányt és közös erővel győzték le. Ezután a játékot egy rövid ideig és nem is teljes létszámmal folytatták, viszont az elmondások alapján jóval kevesebb konfliktussal, mint előtte. Az idő előrehaladtával az is látható volt, hogy minél több közös történet köti össze a csoportokat, annál kevesebb az olyan természetű konfliktus, amit saját maguk generálnak. Végül a már korábban említett vallási konfliktus is megoldásra került, igaz, a vallási vezető kiiktatásával, mivel az általa vezetett kultusz rengeteg emberáldozatot követelt – viszont ehhez is összefogásra volt szükség.

Összességében a játék kimenetelét tekintve, azt gondolom, sikerült elérni a kitűzött célt. Sikerült kooperációra bírni a három különböző kulturális háttérű csoportot

és sikerült különböző konfliktusokra diverz megoldási javaslatokat nyújtani adott szituációkban. Úgy vélem, maga a teljes esemény szintén elérte a kitűzött célját. A résztvevőkkel való beszélgetések alapján azt láthattam, hogy ha csak a játékban kialakuló szituációk mentén is, de elkezdtek gondolkodni azon, milyen potenciális kimenetele lehet egy adott konfliktusnak, milyen hatással lehet az a saját karakterük és más karakterek életére, és hogy milyen megoldási javaslatok lehetségesek adott problémákra. A tábor egyetlen hiányosságának azt érzem, hogy nem sikerült megtalálni azt az utat, amin újra vissza lehetett volna csatornázni a hétköznapi életből áthozott fogalmak játékban való kamatoztatásából következő tapasztalatokat a hétköznapi életbe. Ha ezt az egyetlen dolgot valahogyan megkísérelték volna megtenni, akkor ez a módszer még jobb lehetőséget nyújthatott volna a közös gondolkodás megindítására bármilyen témában. Még úgy is, hogy a hétköznapiól teljesen elrugaszkodott események során szerzett tapasztalatok tudatos átültetése nem történt meg, elindulhatott valami a játékosokban, mivel saját elmondásaik alapján olyan szituációkban próbálhatták ki magukat egy ilyen játék során, amilyenekkel a való életben soha nem volt alkalmuk szembesülni. Azt gondolom, ezekből az eseményekből rengeteg inspiráció meríthető valós helyzetek kezeléséhez, és biztos vagyok abban, hogy a résztvevők saját magukról tanulják a legtöbbet egy-egy ilyen játék alkalmával. A megkérdezett résztvevők szinte mindegyike azt mondta, hogy épp ez az egyik legfőbb oka annak, hogy miért szereti az élő szereplős szerepjátékokat.

A különbözőségek ütköztetése pedig mindig valamilyen szempontból vizsgálatra érdemes kérdéseket vet fel. Maga a kiinduló helyzet is rendkívül érdekes, még ha csak a táborba érkezőket vizsgálánánk, koruk, hátterük, foglalkozásuk, érdeklődésük, mindennapjaik alapján, és hogy miért vesznek részt egy olyan játékban, ahol hosszabb időre ki kell bújniuk a saját bőrükből és egy másik emberét kell felölteniük, vagy ahol olyan szituációkba kerülnek, amik a hétköznapi életben nem történhetnek meg velük. A motivációk vizsgálatának leírása a játékosok hátterével összefüggésben önmagában egy több tíz oldalas tanulmány lehetne. A játék felépítéséből adódó gazdasági kérdések játékon belül, és a csoportok közti gazdasági kapcsolatok, cserék, különböző tranzakciók (akár házasságok formájában) elemzése gazdasági antropológiai szempontból is lehetséges volna. Érdekes volt látni, hogy a két régebb óta a területen tartózkodó törzs között politikai érdekházasság révén milyen szövetség jött létre. A két törzs kapcsolata javult, a feleség apja pedig saját csoportján belül sokkal magasabb státuszba került. Maga

a házasság sajnos a feleség halála miatt nem volt sikeres, de a másik törzs és főleg az após számára akkora előnyökkel járt, hogy az hajlandó volt másik leányát is hozzáadni megözvegyült vejéhez. Izgalmas folyamat volt, ahogyan a nemesfémek a játék során fokozatosan elértéktelenedtek és más típusú erőforrások kerültek előtérbe. Az éghajlat változása és a népesség növekedésének kényszere miatt az élelmiszer és a közvetlenül felhasználható nyersanyagok, pl. a vas, szén lettek a legértékesebbek. Ezen erőforrások voltak azok, amelyek fölött konfliktusok is ki tudtak robbanni. A kialakított vallások, azok találkozási pontjai, ellentétei vallásantropológiai szempontból rendkívül gazdag kutatási területet nyújthattak volna. A játék közben kialakuló összetűzések egy része is köthető a vallásokhoz. Egyrészt az alapvető feszültség miatt, ami az egyébként hasonló vallások különbözőségeiből adódik; másrészt a korábban már említett radikális vallási csoport nézeteinek terjedése, illetve a megállításukra való igény miatt. Érdekes lenne külön megvizsgálni, minek a hatására radikalizálódhatott egy adott karakter és hogy hol volt az a pont, amikor a közösségek már nem tolerálták tovább ezt a fajta szélsőséget. Nem csak játékidőn belül, de azon kívül a vallási rendszerek kialakításának folyamata is izgalmas kérdéseket vethet fel magukról a játékosokról. Ugyanígy a használt írásjelek, a nyelvek kidolgozásának szintje nemcsak a játékosok szemszögéből, de lingvisztikai szempontból is nagyon sok potenciális irányvonallal kecsegtet. A legizgalmasabb viszont az az összetettség, ami a valóság és a játéktér szétválasztásából, egyszerismind mégis szimultán létezéséből ered. Disszonáns, ám annál érdekesebb az is, amit a küldő, megfigyelő az összetettségéből érez vagy felfog, és amit ezzel szemben a belső szereplők természetesnek tekintve figyelmen kívül hagynak.

Ezek alapján összességében azt tudom mondani, hogy bár ezt az igen intenzív 10 napot állomásozó terepmunkának nem lehet nevezni, még akkor sem, ha az ilyen munka definíciójának meglepően sokban megfeleltethető annak a lehetőségét, hogy antropológiai kutatást folytassunk egy ilyen eseményen, nem zárnám ki, sőt. Úgy érzem, részben nekem is sikerült. Ha kutatásnak a körülmények miatt nem is volt a legkomprehenzívebb, kezdésnek, tapasztalatnak és gondolatébresztőnek annál inkább. Mindamellet pedig, hogy bennem rengeteg kérdés merült fel a 10 napban történtek kapcsán, egészen biztos vagyok abban, hogy a tábor résztvevői közül sokan fontos kérdésekkel és talán lehetséges válaszokkal is távoztak a táborból, aminek végsősoron ez volt a célja. A játékosok saját bőrükön tapasztalhatták, milyen előnyösen és hátrányosan megkülönböztetve lenni az identitásuk miatt, hogy milyen nehéz kooperálni valakivel, akivel első ránézésre talán túl

sokban különböznek, és hogy milyen nehéz a saját magukat elhelyezni az adott képben. Az ilyen tapasztalatok kiválóan átültethetők a mindennapokba, és hogy ezek a tapasztalatok tudnak minket elmozdítani a számunkra megszokott rutinszerű megoldási mechanizmusoktól magunk és mások jobb megismerése felé, legyen szó akár egy hétköznapi beszélgetésről, vagy antropológiai terepmunkáról.

## Felhasznált irodalom:

- Thomas Hylland Eriksen (2006): Kis helyek - nagy témák – Bevezetés a szociálandropológiába. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Hidasi Judit (2004): Interkulturális kommunikáció. Scolar, Budapest.
- Központi Statisztikai Hivatal (2008): Demográfiai Évkönyv. Központi Statisztikai Hivatal, Budapest.
- Malota Erzsébet (2013): Kulturális sokk és adaptáció. In Malota, E., Mitev, A. (szerk.) Kultúrák találkozása. Alinea, Budapest, 51 – 84.
- Kalervo Oberg (1960): Culture shock: adjustments to new cultural environments. Practical Anthropology 7, 16. o.
- Papp Richárd (2006): Intuitív antropológia 2. In: A.Gergely András – Papp Richárd – Prónai Csaba (szerk.) Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 47 - 70.
- Pirisi Gábor, Trócsányi András, Hajnal Klára: Általános társadalom- és gazdaságföldrajz (jegyzet) 2. fejezet, A migráció értelmezése. Online: <http://tamop412a.ttk.pte.hu/files/foldrajz2/ch02s04.html> (letöltve: 2018.12.14.)
- Szalayné Sándor Erzsébet (2009): Bevándorlási politika az Európai Unióban és Magyarországon. Online: [http://www.publikon.hu/application/essay/500\\_1.pdf](http://www.publikon.hu/application/essay/500_1.pdf) (letöltve: 2018.12.10.)



# HÁTTÉRTAPASZTALAT

**A.Gergely András**

## **Celebeszi életvilág-élmények – a kutatás mint extrém sport**

Egy ideig még vártam, várogattam, hátha ír róla valaki. Aztán kérdeztem is néhányakat, olvasták-e... Persze. Aztán teltek napok, hetek-hónapok, ma már évek is. Senki. Egy sort sem, sehol. Vajh' miért? Nem értem – de most már mindegy. Le kell számolnom azzal az őszintétlen elvárással, hogy fontos élményeket, tudnivalókat Mások is meg akarjanak osztani Másokkal. Úgy látszik, ha az antropológia művelése talán valóban nem (minden esetben) extrém sport, a róla való közlés ma már annak minősül...

Barley könyvéről van szó, nem az elsőről, a *Zöldfülű antropológusról*, melyet immár alapozó szinten is kézbe adnak az egyetemeken, hanem a másodikról, ami magyarul megjelent (és élvezetes, érdemes fordításban, Walsh Máté Gergely kitűnő munkájaként!), az *Extrém sport*-ról. Extrém ez annyiban, hogy amíg mint egy helybéli vezetővel, élménydúsan kirándulunk a kutatóval, addig ráébredhetünk, mivel jár s mi mindennel kecsegtet, ha odahagyjuk íróasztalunk és dolgozószobánk kényelmét, a ringató gurulószéket és a szúnyogmentes övezetet, hogy együtt kalandozzunk „a fehér hollanddal”... Aki ugyan nem holland, de a toradzsáknak ez mindegy, egyre megyünk számukra. Valami pénzes, vételképes ügyfél..., a végtelen szívélyességen túl még vásárlásra is hajlamos egyed...

S amint így együtt kalandozunk Nigel kollégával, még a „kockázatos” szakmát is gyakoroljuk, sőt, tesztelik felkészültségünket, leleményességünket is. Kiderül, hogy sem halálmegvető ugrásra, sem éhezésre vagy kiszáradásra nem kerül sor, de annál izgalmasabb elméleti kihívásokra virradunk. Persze, talán nem azért, mert a sodróan olvasmányos, vidám, angolosan önironikus, bátorítóan tudományos és kalandosan lehangoló kötet okozna tematikus vagy módszertani kételyeket, rizikós próbatételeket vagy veszélyeztető útvesztőket. Hanem mert valójában szimpla kalandfilmbe öltöztetett szakmunka ez egyúttal. Márpedig tényleg az, szakmunka, brit típusú „gyarmati” antropológia, mégpedig a gyarmatosítás utáni korszak gyarmati népeinek egyikéről, mely mintegy „hagyja” magát belátni és elemezni, meg ugyanakkor állandóan formálja is magamagát, szemben a tradíció-cserkész kutatók és bakancsos turisták ellepte indonéz mikrovilággal, a nagyvárosi látványfelhozatal-kereskedők nyomásával, és a szemfüles kutatók lefűlelte helyi intimitásokkal..., de eközben a megismerés, a felelősség, a

kölcsönkapcsolatok hatásai, az élő és változékony helyi kultúra sokszorosán rétegzett lenyomatai is főszerepet kapnak. Azt a fajta kutatást éljük át a Szerzővel, mely nem „a” toradzsákról beszél, hanem bizonyosokról, nem Szulavéziről, hanem egy bizonyos vidék számos bizonytalan állapotrajzát adva invitál közelebb a kérdések, belátnivalók, megértésre érdemes tematikák, kutatómódszertani alapelvek és megoldások érzékeny variánsaihoz.

Barley ez esetben sem kezdő „sportoló” már. Többedik kötete és terepe ez, sok évnyi indonéziai tapasztalat áll immár mögötte. Rálát a helyzetekre, belelát és megért sorsokban rejlő nüanszokat, elfogad és elvisel – mondhatnánk reflexív is, s főként tűrőképes, mint aki kénytelen is belenyugodni a hazai biztonságos zónákon túli világok másságába, önvédelmi cseleibe, a „Nagy Fehér Ember” látható utálatát is magába foglaló indonéz szívélyességbe, de meg érdekli is ez a másságosság..., leírni érdemes sajátlagosság, elfogadni szükségszerű érdekesség, mely a haszonelvű világok betolakodása ellen a maga finoman rejtélyes haszonelvével száll szembe. „Antropológus üzemmódja” nemcsak hertzig, türelmes és kíváncsi, okoskodó és belátó egyszerre, hanem valójában minden görcs és „tudományközvetítő” gőg vagy nyakkendős túlbonyolítás nélkül vezet be a toradzsák életvilágába. E kisebbségi őslakos nép a régi Celebes, ma Sulawesi egyik népcsoportja, nagy vonalakban az Ausztrália/Fülöp-szigetek/Borneo háromszögben, pontosan az Egyenlítő vonalán élő indonéz lakossággal áll kisebbségi szuverenitásban, kiegészülve Pápua-Új-Guinea és a filippínók vándorlárképes népeivel. Amiről a turisták előtt híresek a toradzsa falvak, az a települési térben látható, cizellált faragásokkal, ügyes bambuszkezeléssel és még cicomásabb díszítéssel elkészített házak szabályos rendje, s a hozzájuk hasonló rizstároló épületek látványvilága..., meg a hegyi sziklaodvakban kialakított temetkezési mód furasága. Persze az etnográfiai mintagyűjtés már régen megtörtént, s aligha van antropológus, aki áttörné magát az óceánok, harsány városok, poros falvak, transzvesztita papok, fejevadászok és marginális lelkek ekkora rengetegén, hogy épp csak megtekinthesse a csúcsos házak architektúráját vagy megkóstolja a bölényhúst egy szutykos doboldali tűzrakóhely körül...

Barley ezúttal már nem mint „zöldfülű antropológus” vezet körül az élményzivatarban, még akkor sem, ha a turistautakat kerülve inkább halálra mássza magát vigasztalan esőerdőkben és hegyormokon, de legalább a közvetlen tapasztalás kalandjával gazdagodásba olvasóit is sikerrel beavatja..., részletrajzokat adva mind a tapasztalat, mind a fölfedezés, mind pedig a kutatói önreflexió intimitásaiból. Ugyanakkor

éppen eközben élményközelből gyűjtve hiteles tapasztalatot a többségi kisebbség és kisebbségeken belüli szubkulturális kisebbségek, etnikai csoportozatok, „civilizáció még nem érintette” közösségek hogylétéről, s itt ismerkedve barátságossá lett lelkek őslakosi szokásaival, életvezetésével, szimbolikus tőkéjével, hagyománykövető (vagy épp e hagyományról mit sem tudó, csupán azt éltető) habitusával, végtelen fogadókészségével, vagy akár hatalmi túltengésbe omló szereptudatainak néhány verziójával. Megtört szárnyú, olykor véres vagy megbetegült, torz vagy elmeszabad egyedek kedvelhetőségét is folytonosan tesztelő kutatót kísérünk, kézfogásából a legkevésbé a brit fennhatóságosság árad, sokkal inkább a „beavatotti üzemmód” kényelmes, türelmes és érdeklődő alapjáratának cselekvés-zaja. Nyitott és szórakozó, kísérletektől sem riadó „extremitása” a sportoló teljesítmény-mércéjével és a felmérést készítő kutató megbízhatatlan impresszionisztikusságával együttesen érvényesül. S közben megosztja ízes kételyeit, szakmai dilemmáit is: *„Az antropológusok hagyományosan tudományos monográfiákban írnak más népekről. E kissé száraz és barátságtalan kötetek szerzői mindentudók, és olimposzi magasságokból tekintenek alá. Nemcsak egy kultúra olyan mély megértésére képesek, ami még a 'bennszülöttek' képességeit is felülmúlja, de soha nem hibáznak, és soha nem vezetnek félre önmagukat vagy mások őket...”* (9. old.).

Ellenpontoszásképpen ez állítás cáfolatára is, a kötet tele van megvezetésekkel, lehúzásokkal, belekényszerítésekkel, „biztosítás” vagy védőháló nélküli mélyugrásokkal, szavatosság nélküli kóistolókkal, „próba-szerencse” típusú vállalásokkal, másságtűrésekkel és a saját máskéntiség önreflexióival. Ha nem is extrém sport, de extrém életmód, még extrémebb tapasztalati tömeg, és sokkal talányosabb írói alapanyag mindez. „Mindentudás” nélkül, sőt nemegyszer a bennszülötteket csak kísérve és megértve, vagy velük folytonos interakciókban. De úgy, hogy föl sem merül a „ki kit ért/nemért meg” alaphelyzete... Ha biztos tudja, hogy nem ért(het)ik, mit akarhat itt és miért, s nem ért ő sem többet abból, amit kérdeznek vagy válaszolnak, akkor van az igazi *egyensúly* a kutató és a kérdezett, a „rendező” és a „szereplő”, a közeli és a távoli között – ami nélkül viszont antropológia sem lenne mindez.

Azaz, lehetne talán, de másik fajta. Ez a második (Afrika utáni) tematika Barley életében, még a nyolcvanas években jött először Indonéziába, amikor a brit szociálantropológiában még jelen vannak a „nagy öregek”, a „módszertani iskolák”, a kutatási kötöttségek, s még nincs túlsúlyban a kutató énjére is rávilágító, önreflexív, kritikai fordulat utáni leírásmód, melyet azután követ csak a „posztmodern fordulat”, az

„eredetiség” vitája, a „globalizációs” kereszthatások, a tematikus és tudásterületi partnerségek új korszaka. De Barley már ezt is mintegy előlegzi, az „értelmezés hatalmát”, és örömét közel hozza olvasójához a nyolcvanas évek végén, beleértve a tévedéseket, cikizve a ráfázásokat, megmosolyogva a „biztos tudásokat”, s ráébredve a kutató egzotikusságára a bennszülöttek aspektusából is. Egyszerre klasszikusan és posztmodernül... *„A lényeg az, hogy a terepmunka gyakran sokkal inkább kísérlet arra, hogy a kutató megoldja az ő saját, nagyon is személyes problémáit, mintsem hogy megértsen más kultúrákat. A szakmán belül gyakran úgy tekintenek rá, mint ami gyógyír minden bajra. Tönkrement házasság? Menj, és foglalkozz egy kis terepmunkával, hogy helyrerakd a gondolataidat. Lehangolt vagy az előléptetés hiánya miatt? A terepmunka majd segít abban, hogy elvonja erről a figyelmedet. De bármi legyen is az ok, az etnográfusok mindannyian ugyanazzal a biztonsággal ismerik fel a vadon hívó szavát, ahogy a muszlimok hirtelen sürgős késztetést éreznek arra, hogy Mekkába zarándokoljanak”* (15. old.).

Barley mint kezdő kutató a majdnem-véletlen célhelyszín-választás révén jut el előző kalandtúrájára, Kamerunba a (hegyi) *doajók* közé, és a „feljegyzések a sárkunyhóból” szakmai eredményei által lesz hivatásos kutatóvá, azt követően már egyetemi tanárrá és „tapasztalt”, a beavatás próbatételén átjutó felfedezővé. Ezt a tudásterületet lehet akként tisztelni, mint megszállott örültek, tudományos futóbolondok, magányos menekülők vagy pionírok szakmáját, s lehet úgy is, mint a kortárs civilizációk közötti utazás, életvilág-keresés és összehasonlító érték kutatás eszközét. E „hasonlítási mánia” és a közgondolkodás sablonjainak ellentmondó tények gyűjteménnyé szervezése mozgatja Barley törekvését is, midőn úgy dönt: a közfelfogás és sematikus leírás ellenében megnézi magának, milyenek a „hegyes fülű gyerekek” a toradzsák vidékén. Induláskor a biztosítónál derül ki, hogy sem atomtámadás ellen nem lesz biztosítva, sem elrablás, szabadesés, ernyős ugrás nem engedélyezett az ügyfél számára, de „az összes egyéb extrém sport” sem – így hát a jó hírű biztosítótársaság menlevelével lényegében vakrepülésbe fog, mikor (mint már jó ideje indonéz kultúrák kutatója) belefog a föltáró érdeklődés kiélésébe. Minthogy minden apró szimbolikus cserében és szerepviselkedésben meglátható kommunikációt elfogadóan visel, de olykor össze is hasonlítja afrikai előképekkel, valójában az „előkelő idegen”, a drága terepjáróval vagy „makadámúton közlekedő” urizálókkel ellentétben mindent épp úgy tesz, mint a helyiek, így hát velük együtt éli át a lét elviselhetetlen bonyolultságát, a „fehérembernek” körülményesen fölöslegesnek tetsző bürokratikus hatalmaskodást, a megtanult nyelv

dacára megtapasztalt törzsi értetlenséget (hisz a hivatalos indonéz „udvari” nyelv mellett mintegy háromszáz további nyelvet és nyelvjárást tartanak életben a helyiek), no meg az „érintetlen természeti népekről” szóló szakmai vagy közbeszéd-verziók képtelenségét is. Előzetes tájékozódásul nemcsak nyelvet tanul, szakirodalmat olvas, térképeket böngész, néprajzi leírásokat és építészeti-archeológiai előtanulmányokat végez, de átérezni hajlamos a területen már járt kutatók („felfedezők”) képtelenségeit is: az egyik cikk *„egy rettenthetetlen riporter nő ’felfedezőútjairól’ szól. A nő úgy írta le önmagát, mint aki ’beleveti magát’ a toradzsa területbe, ’átverekszi magát’ az országon és ’szembeszáll’ a hegyekkel. A leírt útvonalból elég világosan látszott, hogy erőfeszítéseit a makadámutakra korlátozta, és valószínűleg busszal utazott. Ez aggasztott, mivel észrevettem magamon a hajlamot a hasonló gondolkodásra. A Nyugat a Kelet kötelességének tartja, hogy vad, de ugyanakkor rejtélyes legyen. Egy kis brutalitás kellemesen izgalmas lehet, de ne a durva afrikai fajtából, inkább valami kifinomult komplexitású dolog legyen...”* (80. old.).

A maga szulavézi botladozásait azonban már a megszálló antropológusok alaplilemmájától független felfogással tolmácsolja: ha a nagy tradíciójú, sokszínű kultúra átfordul turistacsalogatóba, az nem „baj”, főképp nem a helyieknek, akik erre hangolódva élnek. Hanem az igazi nehézség maga a folyamat átlátása, a globalizáló hatások tünetsorának kivédése, ami persze nem idegen a helyi üzleti világtól, de aminek az „ősi” inkább csupán díszletévé válik...

*„A következő nap kapcsolatfelvétellel és általános készülődéssel telt, mielőtt ’belevettem’ volna magam a vadonba. Sajnos nemzeti ünnep volt, az indonéz függetlenségi nyilatkozat negyvenedik évfordulója. Majd’ minden zárva volt. [...] A fénypont egy biciklis felvonulás volt, amit egy ezüst fóliával a szabadság fáklyájává változtatott bicikli uralt. Sajnos a tenger felől erős oldalszél fújt, így átimbolygott az úton, és nekiütközött egy óriási aranyhalnak, amit nyolc kislány vitt azért, hogy a halat, mint proteínforrást népszerűsítsék. Egy férfi a mezőgazdasági minisztériumból teherautón járta a várost, és vizet spriccelt a nézők arcára, miközben rizsszálaknak öltözött iskolás fiúk táncukkal a rovarölő szerek hatására történő erőteljes növekedésüket illusztrálták. Egy renegát bemutatót is láttunk, melyben egy óriási türelemmel csigává változtatott motorkerékpár szerepelt. Miközben az üzenete távolról sem volt világos, hirtelen és nagy sebességgel mindig a legváratlanabb irányokból jelent meg, aztán átmanőverezett a többi kocsi között, majd felborult. Az egész rendkívül életvidám volt, és rámutatott arra az irigylésre méltó indonéz képességre, hogy örömet találnak a legvalószerűtlenebb szituációkban is”* (84-85. old.).

Barley magával a helyben-lét élményével, az indonéz létélménnyel és a túlfantáziált „ősi és hagyományos” helyi kultúrák álarcaival együtt is elszórakozik azon, hogy a toradzsák „logikátlansága”, az őslakosok cselekvései, a „miért úgy csinálják” érdekessége és a „miért csinálják” okszerűsége együtt kínál megismerhető kevercset, a helyi hibriditás adekvát formáit, a hagyománykötött és a kirívó jelenségek komplex közösségiségét is megjelenítő, mixelt változatokat. A milliós nagyságrendű kisebbségi népcsoport a sokszázmilliós Indonéziában egyik tűnemény a sok közül, s ennek egyik kutatója a sok közül csakis úgy tűnhet ki, ha saját hangja, tónusa, atmoszférája van...

Barley ebben nehezen felülmúlható. Sodróan szórakoztató, szinte érintés nélkül tanít, kézmozdulat nélkül mutat meg, egyetlen jelzővel helyreigazít tévképzetek oszlopaiból számosat... S teszi ezt kihívóan – mégha talán az antropológus mint olyan „leleplező” aspektusa is ott lenne mögötte... Lapozod a kötetet, s a háromszázból már a kilencvenedikén jársz, még oda sem ért a kutatási terepre...! Egyszóval csalafinta monográfia ez. /Igaz, a későbbiekben pótolja kalandokkal, sőt meglepetés-szerű after-partyval is...!/

A csalafintaság amúgy az önkontroll aspektusán át is vezet... A másság-élmény és a tudományos belátás szinte oldalanként kavargog, még ott is, ahol nem a párbeszéd, vidám félreértések és új-tanulások töltik ki a lapokat. *„Nehéz rosszat gondolni a szépségről, és sok indonéz valóban nagyon szép. Az itteni munkavégzés kezdeti problémája pontosan az ellenkezője az afrikainak. Ott először le kell küzdenünk a nagyobbbrészt bosszantó kultúra kezdetben negatív értékelését. Az ember etnográfiai munkáját az alapján ítélik meg, hogy milyen mértékben sikerül túllépnie az ilyen értékítéleteken – „a kulturális előítéleteken”, ahogy hívják őket. Indonézia ez idáig olyan kellemes arcát mutatta, olyan meleg barátságosságot, hogy nehéz volt a felszín mögé tekinteni a hibát keresve, ami minden bizonnyal jelen volt. A nyugat-afrikaiakkal társalogni mindig kínszenvedés. Az ember állandóan tisztában van azzal, hogy a megértésért küzd, a két világ közötti hídépítésért, miközben mindent másodlagos értelmezésnek rendel alá. Az indonézek viszont 'csak' embereknek tündtek. Ahhoz, hogy megértsem őket, nem volt szükség a részemről tudatos erőfeszítésre, és ennél fogva nézőpontjuk nem is volt igazán vizsgálható – ami egy antropológus számára veszélyes helyzet”* (54. old.).

S ha csupán ennyi lenne a veszély, az már tűrhető is és fölülmúlható az értelmezés kiépített gyakorlatával... De Barley látja, ez sem könnyebb: *„Várjon – mondtam –, maga buginéz. Látom a finom vonalú, hosszú orráról. – Az antropológia megtanítja az embert*

*arra, hogy megtalálja az ilyen kapcsolódási pontokat. Interpretációnak hívják őket. El volt ragadtatva. – 'Eltalálta!' – Azon kaptam magam, hogy tűnődöm, vajon a buginézek a hajóik előrszére utalnak 'orrként', vagy fordítva. Volt valahol egy cikk a buginéz hajók szimbolizmusáról. Meg kell keresnem. De a barátomnak újabb megosztandó ismeretei voltak... /.../ A parton két Balin kiszőkült és leégett, szőrös térdű és mezítlábás ausztrál volt. Bár még korán volt, ők már nagyon részegek voltak, pont mintha a kulturális sztereotípiák szatírájából léptek volna elő..." (88. old.).*

Ahogy ezután megküzd a „gazdag turista” eluralkodó képzetével: *„Két dolog terjeszti a nyugati kultúra ketchupját szerte a világon. Az egyik a kommunikáció. A másik annak legerőteljesebb metaforája, a pénz. De itt egészen hirtelen egy teljesen más világban találtuk magunkat, egy olyanban, amely befelé fordult, és nem kifelé, ahol az anyagi kényelem nem magától értetődő, de ahol ott volt az izgalmas lehetősége annak, hogy megpillantsuk a valóságnak egy idegen vízióját. Bárki számára, akit magával ragad az etnográfiai kutatás, ez a lehető legnagyobb izgalom..."* (102. old.), majd a kontrasztot is fölfesti...: *„Létezik egy olyan hagyomány az antropológiában, miszerint a kutató testi szenvedéseinek mennyisége alapján mérhető le az általa gyűjtött adatok értéke. Mint annyi más előfeltevés, ez is tartósan bizonyul, az azt cáfoló bizonyítékok ellenére. A másik ehhez hasonló gondolat az, hogy a bonyolult felszín alatt, ahol a hagyományos és a modern találkozik, ott található az igazi etnográfia rétege, a tiszta, romlatlan Indonézia. Ha kellően messze tud az ember kerülni a városoktól, minden bizonnyal megtalálja. Ebből a szemszögből jó ötletnek tűnt kilovagolni az erdőbe..."* (121. old.) – s mire lóval, stoppal, busszal meg caplatva a „helyszínre” ér, már túl van a kommunikáción, a kecsapon, a lóval megküzdés és testi fájdalmak rengetegén, a „gumi idő” indonéz másságán és a tárcából bármikor elővarázsolható dúskeblű modell-fotót „távoli feleség” visszafogottan büszke mutogatásán is. Igazul és hamisan, idegenül, de alkalmazkodottan.

A sziklasírok, famegmunkálás, faragások, hitbeli és szimbolikus konstrukciók, meg a társadalmi konstitúciók vegyes együttese ugyanakkor már előre vetíti a „hibriditás antropológiájának” későbbi korszakát..., ugyanakkor visszahozza a „gyere velem az indiánok közé...!” klasszikus provokációját, a rátalálás váratlanságát, a várható csalódások meglepetésekbe torkolló élményét. Meg a „beavatkozó”, alkalmazott antropológiát megkísértő vállalkozást is: gyertek velem Londonba, építsetek múzeumi használatra rizs-csúrt, díszeset, mutatvány értékűt, s cserébe barátaimmá is lesztek legott...! E két közelítésmód, a terepre menni és a „terepet” idehozni már az antropológia és a



muzealizáció modernitás-kori összjátéka..., vagy legalább kezdete a hagyományos (Celebeszen éppenséggel holland) gyarmati uralmat követően megfordult migrációs trendnek... Ami nem kevésbé extrém sport, ha nem is „mindenáron” kulturális antropológia. Népélet-leírás, melyben saját „nép” mivoltunk is példa, saját megismerési és értelmezési kudaraink is esettanulmányi értékűek, saját tévedéseink is civilizációs eredmények...

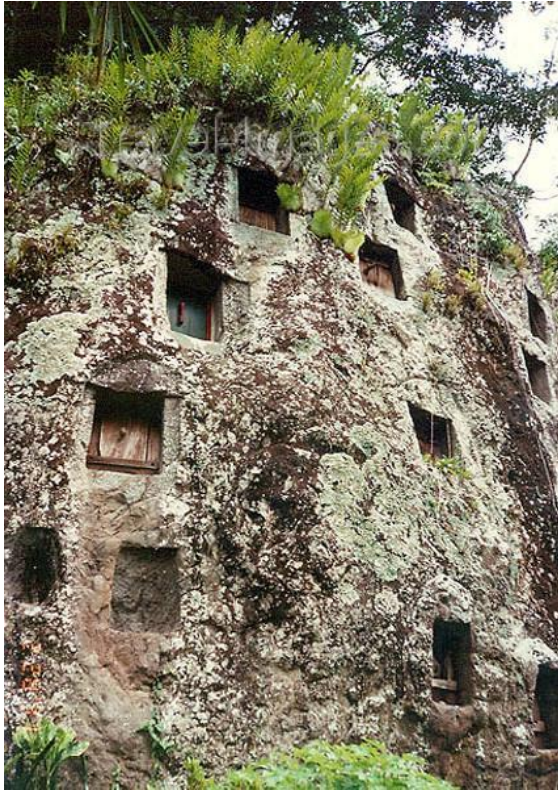
Mert a kisebbségben mindig ott lakozik a többség, s fordítva sincs ez kölcsönhatások nélkül. A toradzsáknál, s a brit antropológusoknál sem.

Eredeti megjelenés: 1988

Eredeti cím: *Not a Hazardous Sport* (1988)

Fordító: Walsh Máté Gergely









EGYPERCESEK

A.Gergely András

## Jelkép-örökség – a nép tudása mint emlékezet

Az emlékezetkultúra pusztuló mikro-univerzumainak és a hirtelenjében terjengő tudások ellenszereként teret nyerő emlékezetkutatásoknak sajátos világára utalni, avagy hát e világ tudományos aspektusaira figyelemmel lenni ma már az etnológia muszáj-feladata. A népi emlékezet, a folklór-bázis, a narratív identitások, elbeszélte valóságvilágok és értelmezett históriák új korszaka annyiban következett el mai mindennapjainkban, hogy talán sosem is volt teljes az értékelő fölmérésük, de korunk szemléleti komplexitása bőven hozzájárult ahhoz, hogy a *folk-lore* (a „nép tudása” angol értelmében) bár mindig is a népi kultúra valamiféle teljességének örökségét vágyta föltárni, csak hogy ennek sosem jutott a végére, s most immár ki is mondta ezt. A kimondás lényegi feladatát vállalva, egyúttal élő közösségek folklorikus anyagának respektálását szorgalmazva képződött meg az a tudástartomány, melynek körvonalazásával, megnevezésével, gyakorlati vizsgálatával Hoppál Mihály köteleződött el már a hatvanas években, amikor a népi gyógyítással kezdett foglalkozni, s elköteleződése mindmáig tart, amikor „a kultúrában a folklór mint kollektív emlékezet”, felhalmozott és megőrzött tudás nyomába ered *Folklór és emlékezet* című válogatott tanulmánykötetének lapjain.<sup>1</sup> A kötet nem monografikus meglepetés, hanem rétegzetten épülő tanulmány-válogatás, mintegy oldalanként sajátlagos nóvumokkal, egészében is innovatív tónusban, s valamelyest magát az európai folklórhagyományt is érzékenyen kezelve-körvonalazva.

E kezelési körvonalak része immár – mint a Bevezetőben is jelzi Hoppál –, hogy mostanság nemcsak újabb folklorista nemzedék nőtt már fel a kötet legkorábbi írásait követően, hanem maga a föltárási feladat is javarészt megváltozott: az angol és francia terminológiai vita okán még az UNESCO sem használja a régies tartalmú népi tudás-fogalmat, hanem „szellemi kulturális örökség” műszóval írja körül mindazt, amit a kétezres évek előtt „*Folklór és közösség*” címen válogatott tanulmánykötettel lehetett körvonalazni (ahogyan tette ezt Hoppál is 1998-ban), majd *Folklór és hagyomány* kötetnyi írásában folytatta ezt a törekvést (2005), s nyomában a *Hiedelem és hagyomány* témaváltozatot jelölte meg saját kutatói útjaként (2006), hogy ez évtizedek összegző-áttekintő írásaiban a *folklórról mint*

---

<sup>1</sup> Európai Folklór Intézet, Budapest, 2011., 220 oldal

a kultúra emlékezetéről gondolkodjon inkább. Így alakult ki e kötet szellemi örökségre fókuszáló körvonala, a beleválogatott írások tematikusan építkező rendje, s maga a problematika is: a hiedelem-rendszerek mechanizmusainak logikáját, „genetikáját” követve arra ismert rá a Szerző, hogy a térben és időben is igen nagy távlatokat átfogó hasonlatosságok mintegy (ön)azonosítási lehetőségként működnek, s bizonyos elemkapcsolatok, motívumok rendre úgy mutatkoznak inkább, mint valamely „lehetetlenségnek” tűnő asszociációk, vallási-mitológiai képzetek, divatok és átvételek, szertartások és narratív készletek úgy örökítődnek tovább, hogy abból szélesebb tömegek mindennapi létvilágának szervező mechanizmusai olvashatók ki immár. Nem használja itt a kifejezést, de alighanem a kultúra morfológiájára gondol, amikor etnikus jelképek, sztereotípiák, önszabályozó mechanizmusok identitás-formáló hatását nemcsak nemzeti jelképtár megformálásában, hagyománytartás és örökítés logikáinak „tervrajzában”, kommunikatív jel-együttesek alkalmazási módjaiban vagy előfordulási párhuzamaiban fedezi föl a kulturális sokszínűség elemeit, praktikumát, kapcsolási mechanizmusait, grammatikáját. Nem véletlen tehát, hogy a kötet a folklórkutatás kulturális emlékezeti momentumait áttekintő első fejezet a magyar ősvalláskutatásban fölfedezhető mitológiai elemeket mint a mitológia és hitvilág lenyomatait tartalmazza (15-27. oldal), majd egy résztanulmányban Attila temetésének európai és hazai történetírási tükrét tisztogatja meg a régészeti és mítosz kutatási tudásanyag motivikus készletével (28-45.), hogy erre folklórgyűjtési párhuzamként Sebestyén Gyula munkásságával adjon illusztráló példátarat *a folklór mint történelmi emlékezet* aspektusából (46-56.). A hagyománytartó kulturális longue durée folyamatok ekképpen felvezetése szolgál a második blokk írásaihoz előképként, hisz itt már saját terepkutatási anyagi révén az amerikai magyarok két kutatási terepen elvégzett három nemzedéknyi tudáskészletét mutatja meg a közösségi tudás tárházának emlékezeti momentumaira építve (59-112.).

Az emlékezet és kultúra „hordozható” örökségként megjelenése, tartósítása, használata, sőt szimbolikus elemzések ezekre épülő sokféle motívumkincset és jelenség-lenyomatot tükröző természetrajza izgalmasan bomlik ki ezekben a résztanulmányokban is. Mindet talán nem részletezhetem, de kiemelni érdemes például a vizuális örökség tematikáját, ahogyan az etnikus jelképek megjelennek mint egy kulturális enciklopédia elemei, vagy az európai népek jelképtára visszatükröződik a kulturális örökség kivándorlók közegében megjelenő lenyomataiból, családi fotókból, események elbeszéléséből és vizuális

ábrázolási eszköztárából, a családi vagy a vallási élet szertartási vagy rituális örökségi teréből. Ez a kivándorolt örökség még részben tükröződik, ám ki is egészül a nemzeti történelem kulturális identitás-mezőiből, 1956 emlékezetéből vagy a fejfa-állítás szertartásaiból felfénylő jelképtárból is, ahogyan a harmadik fejezet (115-142.) elbeszélés-anyagában megmutatkozik. Hoppál itt az emlékezés és felejtés közötti határmezsgyén jár, a kollektív amnéziát is szóba hozza, mely éppúgy része az átörökítés megoldásainak, mint a testvéri összetartozás tudata, az ünnepi ujjongás vagy a vigasztalan múlt-tudat.

Talán nem véletlen, hogy fejfák sok helyütt nemzetiséget jelző szerepkörben megőrző vagy kreáló szándék éppenséggel '56-ra is kivetül, a nemzeti jelképtárat kiegészíteni hivatott mitikus funkció a nemzeti és etnikus összetartozás erejévé szimbolizálódik, s erre a „kulturális örökség és etnopolitika” alapkérdésre rakódik az etnográfia helyi hagyományhoz kapcsolódó, a nemzetépítés társtudományok felől is erősített kulturális háttéranyaga, mely a hiedelmek rendszerétől a lokális hagyományok szerepén át a regionalitás érték-mivoltát és a globalizáció korában a nemzeti alapú világrépre rátelepedő kognitív térképek, szemiotikai tárházak, tudás-alapú tervezési javak felhalmozódása mellett mindezek kölcsönhatásait is föltárni hivatott vállalkásban találja meg kutatási feladatát (145-202.). Erre épül a helyi hagyományfeltárára és összehasonlító európai kitekintésre vállalkozó intézmény alapításának, kialakításának és tevékenységének összefoglalóját tartalmazó Európai Folklór Intézet mint örökségmegőrző funkciójú intézmény rövid történeti bemutatása (az alapítás körülményeitől a kutatások tematikáin át a – ma már tudjuk – részbeni vagy fenyegetően közeledő megszűnéséig). Hoppál, mint ez intézmény kimódolója és vezetője ennek a sikertelennek bizonyult – és azóta igencsak más irányba fordult, átpolitizálódott és nemzetpolitikai arculatot öltő – örökségmentésnek itt mintegy hatyúdalát fogalmazza meg *A szellemi kulturális örökség megőrzése* című tanulmányban (175-202.), amely nekrológgá vált azóta. A megőrzést sem őrizték meg, nemhogy az intézetet...

Mármost épp ezért az évtizedek folklorisztikai, szemiotikai, etnológiai és kultúramentési örökségvédelem ily mérvű hanyatlásával szemben Hoppál *Utóhangja* már nem a „népi tudás” tudásának fájdalmas búcsúszavait őrzi, hanem talán a merész előre-menekülés programos célképzetét hordozza, midőn a kötet záró fejezetében egy konferencia-előadás

jegyében a kultúratudomány jövőjét, a vizsgálódási irányok és trendek jövőképét, a kultúrákra leselkedő veszélyek állapot-ábráit vonultatja föl, talán arra a szentenciára is vállalkozva, hogy „közös talán ... a kulturális emlékezet, a kulturálisan összetartozó embercsoportok működésének mechanizmusait” megérteni próbálni egyként feladata a szemiotikának, etnológiának, folklorisztikának, kulturális antropológiának – vagyis az etno-tudományok jövőbeli tevékenység-sorának. A hagyomány-alapú társas tudás és a „globalizáció mint emberarcú folyamat” kimódolói talán épp abban társak és ellentétpárok, hogy a lokális értékek megmaradása, újrakeletkezése vagy újraértékelése nélkül a mindennapi kultúra mint olyan merül a feledés homályába, a hagyománytisztelet és az éltető helyi közösségek megmentő funkciója ezért többlet-szerepet kell magára vállaljon, hogy egyáltalán még maradhassanak identitások az (ön)tudatlan, de szándékolt feledés korszakában is.



A.Gergely András

## Talányok és Tragédiák

### *Keresgélés az irodalomantropológia határvidékein*

„Egy író nem hagyja magát korlátozni hovatarozása által; gazdagítja, átlép rajta, átalakítja, megfertőzi. Ezzel új identitást teremt magának, sőt úgyszólván új írói szubjektivitást, de ezenkívül hozzájárul a nyelv és kultúra egy új, hibrid területének kialakításához is. Ez minden íróra vonatkozik, aki érdemes erre a névre, különösen jól látható azonban az olyan szerzőknél, akik több kultúrát és/vagy nyelvet sajátítottak el, amelyeknek egyaránt örökösei.”<sup>1</sup> (*Rada Iveković*)

E felhangoló sorokat Thomka Beáta citálja egy most készült előadásának élén. Ide pusztán azért idézem, mert több erővonal, tudományos mozgásfolyamat, kutatási kölcsönhatás, tematikus kapcsolódás háttér-narratívájaként éppen jól jön egy kezdeményezéshez, melyben szeretnék olvasó partnerekre, kritikai szempontokra, tudományterületi áttekintésekre is víziókra számítani Mindazoktól, akik művelik, éltetik, közvetítik vagy értelmezik a tudástársadalom délelőttjén mindazt, amit az antropológiai gondolkodás, szemléletmód vagy interpretációs és módszertani elemzések a nyolcvanas évek utáni szemléleti megújulásban már tematizáltak, napjainkban pedig egyenesen és közvetlenül is fejlesztenek, kihívóan narrálnak, provokatívan asszociálnak...

Csak röviden taglalom, mert nem áttörő elemzés, nem esettanulmány, csupán kérdezőmód tükre, amit alább összefogok. A korszakos kihívás a Szerző, az Értelmező, a Közlő és a Befogadó tételezett négyszögében valami kockásított tudás-épület áll egybe, melyről azután módszertani nóvumként, bentlakó terepmunkásként, látogató hírhozóként vagy résztvevő megfigyelőként egészen eltérő aspektusokat lehet (és szokás) megjeleníteni. Amit tematikusan ajánlanék, az a kulturális antropológia és a narratív irodalomtudomány analitikus légyottjából fakadó összhang, melyek a kilencvenes évektől (hovatovább negyedszázada immár!) mint az interpretáció esélyét, a kommunikatív racionalitások egyik szemléletirányát is emlegetni szoktak, rövidebben: az irodalom antropológiáját sugalló, képviselő és kikísérletező elbeszélésmódot. Nehézkes terep ez is, át-nem-látható szereplőkkel, föl-nem-karolható elbeszélőkkel, végtelen körmondatokban

---

<sup>1</sup> Rada Iveković: V. S. Naipaul, a hibrid. Karádi Éva ford. In. *Magyar Lettre* 2002. 44. szám.

saját perszonális mítoszaikat elbeszélő „adatközlőkkel”, s az interpretáció dicséretét geertziánus sebbel-lobbal képviselő további aktorokkal. Annak persze, aki maga is olvasó, alkalmasint struktúrákban és hátterekben járatos közbeszélő, a legkevésbé nehézkes terep ez, de mindenképpen kell hozzá az a hajlandóság, hogy a kiválasztott társadalmi csoport ne etnikai, strukturális, szakrális vagy politiko-reprezentációs jegyeiben legyen értelmezhetőnek tekintve, hanem afféle „kitömött barbár” módjára része, részese, átélője, alkalmi értelmezője legyen annak a közlési szférának, melyet a bevált bölcseleti tudások „irodalomnak” neveznek. Az irodalom antropológiáját nem én fogom fölfedezni, de itt most egy kicsit „nehézített terep” felől közelítek. Kifejezetten provokatív, avagy tán inkább serkentő ötletként kívánom szorgalmazni, hogy a kortárs tudások, a mindennapi élet antropológiái felől nézve a mottóban jelzett hibriditással együtt tekintsük olyféle lehetőségnek, melyben az írók társadalomképét, szociális érzékenységét, problematizáló elbeszélésmódját, vállalt tematikáit vesszük alapul, mint afféle társadalmi eljárásmodot, mely akár sámánokhoz, orvosságos-füves emberekhez, mitikus hősökhöz, szociális szférákban a gondolatiság valamely tartományát képviselni hivatott szereplőkhöz hasonlóan visszahat a társas viszonyok rendszerére, értékeire, normáira, önreflexióira, megismerési folyamataira, tudástökéjére, vagyis (olykor, jó esetben vagy ideális állapotában) befolyást gyakorol a reflexiókra képes közössége. A megismeréstudományok felől nézve ennek negyvenféle szerepértelmezése bizonynyal lehetséges, én most nem mindegyiket, csupán egy halovány pislá fényfolt tűnékeny árnyalatát szeretném kiemelni ebből a halmazból. Konkrétan mint feladatot, értelmezés-gyakorlatot, tesztet próbálom a saját tudásfolyamunk áramába bedobni, jelesül egy német típusú kultúrakutatási fogalom és egy amerikai típusú narratív etnográfia közötti terepen kódorogva.

Az előzményekből csak néhány gyertyalángnyi pislá foltot idézek föl. De ez szerintem elegendő lesz ahhoz, hogy kapcsolódást, elvitatást, rápillantást, elfogadást vagy elvetést provokáljon... Egyik előzmény a kortárs társadalomtudományi érdeklődések zűrés szóródása a tudásterületek elkülönült vagy képzetes/imaginált valósága felé, s a másik egy „túloldalról” jövő kritikai aspektus, mely a „szép”irodalmat (és rokonságát, esszét, mesét, regényvalóságot, szociográfiát, riportot, beszélő filmet, aktivista színházat, dokumentumközlést, kritikai kultúrakutatást, stb.) olyféle közlésmódnak tekinti, melynek társadalmi valóságtükre evidensen megvan, csak éppen az értelmezési kánonok nem mindig egyezők körülötte, s a respektusok is el-elmaradnak mögüle. A másik előzmény

az a tapasztalat, hogy megannyi kortárs társadalmi diskurzusban meg-megjelenik mostanság az „antropológia” mint olyféle embertudomány, melynek háttérében a történeti, a vizuális ábrázolási, a jelképi, a szövegcentrikus, a szakrális, a filozófiai, a testpolitikai és egyéb „átbeszélések” közvetítésének eszköztára kap szerepet. Ez pedig, minél akkurátusabban „alkalmazott antropológiai” lesz a főirány, annál pragmatikusabban visz olyan kutatás- és belátás-idegen szférák felé, melyeknek mondjuk politikai verzióikban a tévéhírek, megvezetések, a hamis közlések korszakában egyre gazdagabban megteremnek sajátos változatai.

Közelebbről és példával: tisztos szakmabeli, kultúra-oktató egyetemi ember, akinek most találok meg egykori szakdolgozatát, melyre legújabban publikált írásában is hivatkozik, s mely nem másról szól, mint Madách Imre *Az ember tragédiája* „antropológiai és filozófiai” világképéről. A szövegben akár a történeti korok interpretálásában, akár a Madách korában tudós közegben divatos hegei-kanti világfelfogásban úgy jelenik meg az Ember, mint a világegyetemet, avagy színpadi előadás során a látvány eszközeit tekintve a kortárs lételméleti teóriák kommentárja, mely magát az európai és egyetemes létet is megelőző univerzumokat antropomorfizálva a Teremtés céljaként, akarattal rendelkező szereplőjeként a világegyetem képviselőjeként formálódik. Az interpretációk elmúlt kétszáz évében /!!!/ megannyi Tragédia-értelmezés született, s még több irodalmi, dramaturgiai, nyelvészeti, stilisztikai, színháztudományi, filozófiai, történeti és szociológiai felhasználás került a tudástérbe. Tisztos kihívásom most abból állna: hoznánk össze egy értelmező csapatot, melynek akár az Úr akaratának engedni kénytelenek köre, akár az Ördög Komédiáját ellenpontként kijátszani hivatott boldogtalanok serege narratívát próbál adni. Irodalmi műnek, antropológiai választ, interpretatív nemzeti kihívásnak szimbólum-értő választ, állító bölcselővel szemben kutatói aspektusú ellentételt, történeti műnek kortárs választ, elgondolható opusznak továbbgondolható kontextust.

Vagyis: kihívás ez, melyben a messzi népek irodalmának és hiteinek, létmódjának és válaszainak esélyes köreit hirtelenjében „hazahozzuk” egy nemzeti dráma, egy egyetemes problematika felé hajló korszakos narratíva értelmező felfedezése kedvéért.

Röviden most ennyi. Társakat keresek tehát, talányfejtő és válságértelmező hajlandóságot, filozófiai és történeti antropológia felé elhajló interpretációk közösségét, ha tetszik: rítusközösségét. A mottóban idézett „több nyelvet elsajátító” vagy örökségként kezelő felfogásmódok közösségét, mely hajlamos lehetne akut talányok nyomába eredni.

S mert nem téziseket, hanem csupán meghívót komponáltam itt, ezt most meg is szakítom...! De remélem, lesz még, aki ennek háttérében kutatható társadalmi tudatokat, alternatív társadalomképek gazdag kínálatát, válaszadó és kérdező kultúrák találkozási felületeit, politikai vagy társadalomrendi szerepjátékok élő alakzatait is meglátja.

Avagy, csupán rám szól, hogy ne tévedjek már ekkorát...!

Persze, ezt is köszönném. Talány lenne, de nem tragédia...



a n t r o - p ó l u s

