Erdély-(de)konstrukciók

7

Tabula könyvek

Ma Magyarországon két eltérő, sőt egymásnak ellentmondó kép él Erdélyről. Az egyik Erdély hozzánk hasonló, sőt velünk azonos, magyar, sőt „magyarabb", esszenciálisabban magyar, mint a mai Magyarország bármely régiója. Erdély az ősi, autentikus magyar kultúrát „őrző" táj, kultuszhely. A másik Erdély távoli, különböző, más, idegen vagy elmaradott, kevésbé modernizált, sőt egyenesen civilizálatlan, amely gondolat olykor eufemisztikus formában jelenik meg. Erdély ekkor az idealizált faluval, a paraszti társadalom idilljével szinonim: természetközelibb életformát, közösségelvűbb társadalmat jelent. Ez a kép, illetve annak létrehozása azt a kulturális és hatalmi logikát követi, ami a Kelet idealizált, de ugyanakkor nyilvánvaló módon alárendelt képét máshol is megalkotja. A kötet szerzői a mai Erdély-képek ilyen ellentmondásosságát vizsgálják olyan konkrét és tipikus helyszíneken és helyzetekben, amelyek az Erdélyről és az erdélyiekről való beszéd legfontosabb esetei. Vizsgálják a Magyarországról Erdélybe irányuló turizmust, a zarándoklatokat és az Erdélyből Magyarországra érkező, illetve a két hely között rendszeresen mozgó emberek életének helyszíneit.

Erdély-(de)konstrukciók

Tabula könyvek 7.

Erdély-(de)konstrukciók

TANULMÁNYOK

Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék
Budapest – Pécs • 2005

Szerkesztette
FEISCHMIDT MÁRGIT

Kötetterv
Kapitány Ágnes

Korrektor
Krasznai Katalin

Tördelő
Fodor Gábor

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Felelős kiadó
Fejős Zoltán főigazgató

ISSN 1586–7986
ISBN 963 9540 10 2

© Néprajzi Múzeum, 2005
© Szerzők, 2005

A Néprajzi Múzeum fenntartója a

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTÉRIUMA

Tartalom

FEISCHMIDT MARGIT 7 A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben

A nemzeti örökség felfedezése, kultuszhelyek teremtése

ILYÉS ZOLTÁN 35 A gyimesi „ezeréves határ" olvasatai

SEBESTYÉN ADRIENNÉ 51 „Erdélybe utazni más". A magyar turisztikai irodalom Erdély-képe

VÖRÖS GABRIELLA 69 A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói pünkösdi búcsúban

GAGYI JÓZSEF 85 Örökségesítő Máréfalva. Az örökségturizmusra való berendezkedés első lépéseiről egy székelyföldi faluban

Hagyomány és eredetiség paradoxonjai az etnikai migráció tükrében

JON E. FOX 103 Vándorló nemzet(i) – identitások. Erdélyi vendégmunkások Magyarországon

MOLNÁR PÉTER 123 A táncház mítosza és valósága: amit a 21. század néprajzosa Széken talál

PULAY GERGŐ 143 A vendégmunka mint életforma. Széki építőmunkások Budapesten

BONDÁR ANITA 163 Női migráció és változó nemi szerepek. Széki asszonyok Budapesten

KISS TAMÁS 185 Az etnikumközi viszonyok mintázatai, térreprezentációk erdélyi vállalkozók önéletrajzi elbeszéléseiben

FEISCHMIDT MARGIT

A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben

A késő modern társadalmak egyik paradox, de meghatározó jelensége, hogy miközben a valóságos helyek, terek és lokalitások jelentősége az emberek és közösségek mindennapi élete és identitása szempontjából mindinkább elhalványul, addig bizonyos kiemelt, szimbolikus helyek, pontosabban a rájuk vonatkozó elképzelések mind jelentősebbek lesznek. Az elképzelt közösségek sok esetben csak elbeszélésekből ismert területekhez vagy szent helyekhez kötődnek. A társadalmi emlékezetben, bizonyos diskurzusokban és szertartásokban meg- és újraalkotott haza képzete és a hozzá való ragaszkodás például olyanok számára is az egy nemzethez való kötődés alapja, akik rég nem tagjai a politikai közösségnek, vagy soha nem is voltak azok. Az identitásdiskurzusok lokalizációjának feltétele, hogy bizonyos, fizikailag érzékelhető földrajzi tereket megfelelő szimbolikus jelentésekkel lássanak el, olyan kulturális reprezentációkat alkotva róluk, amelyek nemcsak befogadják, de legitimálják és meg is erősítik ezeket a diskurzusokat (Gupta–Ferguson 1992). Ez a tanulmánykötet Erdély kulturális reprezentációit vizsgálja, különös tekintettel azokra a gyakorlatokra, amelyek átfogóbb diskurzusokba, reprezentációs rendszerekbe vonják be az elképzeléseket e földrajzi tájegységről. Az előszóban ezen belül azt hangsúlyozzuk, hogy az Erdélyről szóló magyarországi társadalmi beszédben és a hozzá kapcsolódó performatív gyakorlatokban olyan szimbolikus térfoglalás megy végbe, amely által a nemzeti létezés autentikus formáit kötik Erdélyhez.

A mai magyarországi Erdély-reprezentációk legfontosabb jellemzője az ambivalencia, az azonosság, a hasonlóság, illetve a különbözőség, a másság, az idegenség kettőssége. Úgy is mondhatjuk, hogy ma Magyarországon két alapvetően eltérő, sőt egymásnak ellentmondó kép él Erdélyről. Az egyik Erdély: hozzánk hasonló, sőt velünk azonos, magyar, sőt „magyarabb", esszenciálisabban magyar, mint a mai Magyarország bármely régiója. Erdély az ősi, autentikus magyar kultúrát „őrző" kultuszhely. A másik Erdély: távoli, különböző, más, idegen vagy elmaradott, kevésbé modernizált, sőt egyenesen civilizálatlan. Ez az elmaradottság olykor eufemisztikusan jelenik meg. Erdély ekkor az idealizált faluval, a paraszti társadalom idilljével szinonim: természetközelibb életformát, közösségelvűbb társadalmat jelent. Ez a kép, illetve annak konstrukciója azt a kulturális és hatalmi logikát követi, ami a Kelet idealizált, de ugyanakkor nyilvánvaló módon alárendelt képét létrehozó orientalista diskurzust jellemzi.

Mindkét esetben olyan társadalmi diskurzusról és reprezentációs rendszerről van szó, amely meglehetősen távol áll a mindennapi valóság tapasztalati tényeitől. Legitimitásu-

kat úgy teremtik meg, hogy rámutatnak bizonyos helyekre, még pontosabban megteremtenek olyan helyeket, amelyek képviselik és igazolják a bennük megjelenített értékeket és valóságképet. A lokalizáció tehát az autenticitás diskurzusainak közvetítésével megy végbe, kétféleképpen: az „igazi magyarokról" és a „magyar földről" való kép(zet)ek megteremtésével és a premodern társadalmak utópikus képének transzplantációjával. Ebben a kötetben olyan tanulmányokat olvashatunk, amelyek az autenticitás diskurzusait rekonstruálják az Erdélyről szóló társadalmi beszédben.[1] A szerzők azonban nemcsak diskurzuselemzést végeztek, hanem azon kulturális gyakorlatokat, egyéni és kollektív performatív cselekedeteket is vizsgálták amelyek ezeket a diskurzusokat Erdélyhez kötik. Olyan konkrét és tipikus helyszíneket és helyzeteket kerestek fel, amelyekben az Erdélyről és az erdélyiekről való beszéd – többnyire magyarországiak által vagy legalábbis Magyarország vonatkozásában – megteremtődik: a Magyarországról Erdélybe irányuló turizmus, valamint zarándoklatok és az Erdélyből Magyarországra érkező, illetve a két hely között rendszeresen mozgó emberek életének helyszíneit. A kötet előszava azonban nem szólhat minderről. Itt egyetlen kérdést járunk körbe, azt ahogyan az autenticitással érvelő nemzeti diskurzust lokalizálják Erdélyben, hozzákötik az egész régióról alkotott kulturális reprezentációkhoz és az e célból megalkotott vagy módosított kultikus, szakrális helyekhez.

A politikai és társadalmi kontextusról

E kötet tanulmányai nem az Erdélyről való politikai vitákról szólnak, hanem mindazokról a társadalmi diskurzusokról, amelyek részt vesznek e hely reprezentációinak megteremtésében. Ennek ellenére, mivel a politika fontos szerepet játszik ebben a kérdésben, szükséges néhány szót ejteni róla. Bármennyire is reméljük, hogy sikerül meghaladni ezt a régi dichotómiát, úgy látszik, hogy a mai magyarországi politikai közéletben újra két egymással versengő nemzetdiskurzus van. Az egyik egy kvázi államnemzeti diskurzus, amely a magyar állam polgárainak politikai egységére helyezi a hangsúlyt. A másik egy etnikus nemzetfogalommal él, azok egységét tételezve, akik magyarul beszélnek, magyar kultúrájuk van. A kettőnek különböző viszonya van azokhoz a magyar identitású emberekhez, illetve azok társadalmaihoz, akik nem állampolgárai Magyarországnak, sőt azt is lehetne mondani, hogy ezeknek a magyaroknak a megítélése, viszonya a magyar államhoz a nemzetkoncepciók meghatározó kérdése, különbsége.[2]

A nemzet- és nacionalizmuskutatók közül sokan hívták már fel a figyelmünket az egy korban, egymás mellett élő, sőt egymással rivalizáló nemzetkonceptusokra, -diskurzusokra (Gellner 1983; Hutchinson 1994; Geertz 1994). Hofer Tamás és Niedermüller Péter a magyar nemzet reprezentációinak, illetve a kultúra nacionalizálásának 19. századi folyamatait vizsgálva állapították meg, hogy a nemesség és a kialakuló polgári középosztály nemzetfelfogása különböző volt, az egyik a Monarchiával élesen szembeforduló, etnikus közösségre építő, kirekesztő, a keleti származás és a paraszti kultúra idealizált képeiből élő nemzetfelfogás; a másik a földrajzi értelemben vett haza (Hungária) képéből indult ki, amelyben több nemzetiség élt egymás mellett, egymással, sőt a Monarchiával sem feltétlenül ellenséges viszonyban. Ez a nemzet a modernizációval és az urbánus életforma következményeivel szemben is befogadó volt. A 20. század elejére

a kétféle nemzetfelfogás küzdelme meglehetősen egyenlőtlenné vált. A magyar nemzeti kultúrának az az elsősorban a történeti osztályok által kidolgozott és alkalmazott koncepciója került előtérbe, amely a nemesi konzervativizmusra és a paraszti kultúra idealizált képére támaszkodott (Niedermüller 1994). Hofer Tamás szerint a „népi kultúrának" ez „a történelemtől eloldott, de a néplélekhez kötött" értelmezése a magyarok ázsiai eredetére, barbár kulturális örökségére vonatkozó korábbi képzetekre épül. A népiség, akárcsak a keletiség, mintegy igazolta, értékként állította be a viszonylagos elmaradottságot – sőt felhasználható volt egy konzervatív, a modernizációt, a polgári fejlődést elutasító nemzeti retorikához is" (Hofer 1991:64).

A közös leszármazás és történelem képzetére épülő nemzetkoncepció különösen megerősödött a Trianon utáni revizionista politika hatására, hiszen e politika legfőbb legitimációs bázisa volt.[3] Azután erőteljesen meggyengült, elfelejtődött vagy nyugati emigrációba vonult az államszocializmus évtizedeiben, amikor az amúgy sem túl hangsúlyos nemzetfogalom csakis az államhatárok között élő politikai nemzetre volt vonatkoztatható.[4] A kisebbségi kérdést megoldottnak tekintették oly módon, hogy a nemzeti elnyomást a tőkés elnyomás specifikus esetének tekintették, vagyis a szocializmus a nemzeti kisebbségeket kétszeresen szabadította föl (Szabó M. 1989:222). A határon túli magyarokra vonatkozóan a proletár internacionalizmus által megkövetelt hallgatást, ami egy idő után közönnyé alakult (akkor is, amikor a környező országokban már egyértelmű jelei voltak az ottani magyarok ellen irányuló nacionalista politikának[5]), az 1970-es években megjelenő táncházmozgalom törte meg. A kezdetben még csak folklorisztikai revival jelenségnek tűnő mozgalom az 1980-as évekre valóságos ellenkultúrává vált, az államszocializmussal szembeni hétköznapi ellenállás egyik formájává. Ezenfelül ideológiai szinten a népiesség tradícióit ötvözte a paraszti kultúra iránti érdeklődéssel, valamint az Erdély iránti vonzalommal.[6] Amiként azt Kürti László megfogalmazta, Erdély felfedezése a táncházmozgalomban, majd az ellenzék mind szélesebb köreiben olyan szimbólumokat termelt ki, amelyek rendkívüli mozgósítóerővel bírtak, végül pedig a nemzeti identitás újradefiniálásához vezettek (Kürti 2002).

Az 1987-es brassói munkáslázadás, majd a falurombolás áldozataival való 1988. júniusi szimpátiatüntetések a magyar rendszerváltás legnagyobb demonstrációi közé tartoztak. Jelentőségüket nemcsak az adta, hogy megmutatták az utcán felvonuló tömeg erejét, hanem a békés átmenet lehetőségét is nagymértékben meghatározták. Az „Erdély-tüntetések" ellen a haldokló pártállami rendszer nem vetett be erőszakot, nyilván nem utolsósorban azért, mert nem irányultak nyíltan a magyarországi politikai rend ellen, a Ceauşescu-diktatúrát pedig lehetett – ugyan nem teljesen nyíltan – ellenzéki és pártállami magyarok etnikai-nemzeti kategóriákkal megnevezett közös ellenségének tekinti. Ugyanerre az évre tehető a vita a Magyarországra szökött erdélyiek sorsáról, amelyben a demokratikus ellenzék a nemzeti szolidaritás érveivel érte el, hogy nem toloncolták vissza őket, sőt a letelepedésükhöz támogatást kaptak.

A magyar rendszerváltás folyamatában újra megjelenő nemzeti diskurzus egyik legfontosabb, legerősebb emotív erővel bíró témája a határon túli, kiváltképpen a romániai magyarok sorsa volt.[7] Az elnyomott kisebbségi magyarokkal való szolidaritás adta e diskurzus egyik legfontosabb legitimációját. „A határon túli magyarság helyzete iránti nagy mértékű érdeklődésnek az (is) az oka, hogy ezzel az újraéledt összetartozás-tudattal a hazai magyarság saját magyarságtudatát fogalmazza újra" – írta Szabó Miklós 1989-ban

(Szabó M. 1989:247).[8] Ilyen előzmények után érthető, hogy az első demokratikusan választott kormány jelentős változtatásokat tett egyfelől a nemzetről való retorikában, másfelől a magyar államnak a határon túli magyarokhoz fűződő viszonyában. Antall József miniszterelnök az etnikai-kulturális értelemben vett nemzetet a politikai fölé emelte, amikor beköszönő beszédében „lélekben 15 millió magyar miniszterelnökének" nevezte magát, olyan precedenst teremtve, amelyhez való viszonyát azóta minden új miniszterelnöknek deklarálnia kell. Még az első kormányzati ciklusban megteremtődtek, illetve stabilizálódtak a nemzet kulturális egységét létrehozni hivatott intézmények: az államilag támogatott Duna Televízió, az államilag ugyancsak támogatott Magyarok Világszövetsége és azok a kormányzati intézmények – élükön a Határontúli Magyarok Hivatalával –, amelyek a határon túli magyaroknak nyújtott magyar állami támogatások rendszerét működtetik. (A későbbiekben a Magyar Állandó Értekezlet, a határon túli magyar szervezetek vezetőiből álló konzultatív testület létrehozásával zárul le ez folyamat.)

A következő kormányok két irányba fejlesztették tovább ezt a viszonyt: az első szocialista kormányzat a szomszédos országokkal kötött alapszerződések irányába, amelyek kontextusában a határon túli magyarok kérdése jelentős mértékben a szomszédos országokhoz fűződő külpolitikai viszony összefüggésébe helyeződött. A második konzervatív kormányzat idején egy újfajta igazolvány – magyarigazolvány – bevezetésével közjogi viszonyt létesítettek a magukat magyarnak valló és annak elismerését egy intézmény által igazolni tudó külföldi állampolgárok, valamint a magyar állam között, aminek alapján újabb, immár egyénileg igénybe vehető kedvezményeket ítéltek meg az érintetteknek. A törvényről és várható hatásairól folytatott későbbi vitában először jelenik meg a nyilvánosságban az a magánszférából, második nyilvánosságból már korábban ismert diskurzus, amely a környező országokból érkezőkben (kiváltképpen az erdélyiekben) a magyar munkaerőpiacot fenyegető idegeneket lát; illetve ebben a vitában először tűnik úgy, mintha a környező országok többségi lakói és magyar kisebbségei között nem tennének különbséget. (A magyar szakszervezetek csak huszonhárommillió „románról" beszéltek, amikor a bevándorló munkásoktól való félelmüknek akartak hangot adni.)

Bárdi Nándor a határon túli magyarokkal kapcsolatos magyarországi politikai elképzeléseket öt kategóriába sorolta (Bárdi 2004:133–134). Ezek közül háromról fontos itt bővebben is említést tenni: *a)* a Tündérkert-vízió: ez Bárdi szerint elsősorban a jobboldali pártok diskurzusában megjelenő elképzelés egy, a határon túl létező „régi magyar világról", amely alapvetően Erdély- és azon belül is Székelyföld-központú; *b)* az egységes nemzet koncepciója: az előbbitől sokszor nehezen elkülöníthető, de kifejezetten politikai gondolat, a több országban élő nemzetet politikai egységként képzeli el; *c)* államközi, külpolitikai problémakezelési mód: ez Bárdi szerint a baloldalra jellemző, ahol „a kérdés mindig külpolitikai válságjelenségként és mint a másik oldal törzstémája" jelenik meg. A további két kategória a regionalista és a mai helyzetet egy migrációs és demográfiai folyamat részének látó megközelítés. Ezek közül az elsőnek inkább Erdélyben vannak hívei, mint Magyarországon, az utóbbi pedig talán része vagy variánsa a külpolitikai kezelésmódnak, ugyanúgy ahogy a Magyarországon alacsony népszerűségű, de létező szélsőjobboldali politikai revizionizmus Nagy-Magyarország iránti nosztalgiája is csak egy szélsőséges változata a Tündérkert-vízió etnikai fundamentalizmusának.

A kérdés a továbbiakban az, hogy a különböző képek, elképzelések a határon túli magyarokról miként jutnak el, fogalmazódnak újra vagy reprodukálódnak a magyar tár-

sadalomban, illetve hogy milyen kapcsolatba kerülnek a társadalmi s különösképpen a nemzeti identitás különböző formáival, diskurzusaival, élményeivel. Szabó Ildikó és Lázár Guy saját kérdőíves vizsgálataik alapján azt állították, hogy a magyarországi közvéleményt sem a hazai kisebbségek, sem a szomszédos országokban élő magyarok sorsa nem foglalkoztatja különösképpen, vagyis ezek a kérdések sokkal inkább jelen vannak a politikában, mint a közgondolkodásban (Szabó–Lázár 1997). Az érintettségnek jelentős tényezője az, hogy vannak-e személyes tapasztalatok, kapcsolatok az érintett csoport tagjaival. A megkérdezetteknek tizenöt százaléka válaszolta 1987-ben, hogy közvetve vagy közvetlenül az elcsatolt területekről származott, 14,6 százaléka, hogy vannak rokonai ott, és körülbelül ugyanannyi, hogy barátai, ismerősei vannak az elcsatolt területeken (Lázár 1996:43).[9] A vizsgálatok további kérdése volt, hogy mennyire tekintik a határon túli magyarokat a magyar nemzet részének, és azt tapasztalták, hogy 1973 és 1992 között nőtt (45-ről 63 százalékra) azoknak a száma, akik a határon túli magyarokat is a magyar nemzet részének tekintik (mint ahogyan azoké is, akik a hazai kisebbségeket is oda sorolják). Csepeli György és Örkény Antal kutatásai az 1990-es évek közepéről hasonló tendenciát, az etnocentrikus nemzettudat megerősödését mutatják Magyarországon. Ez együtt járt azzal, hogy a szomszédos országokban élő magyarokat is belefoglalták saját nemzetfogalmukba. Az 1990-es évek végén, illetve az ezredforduló kezdetén a másik, politikai nemzetfogalom népszerűsége erősödött a magyar lakosság körében. Ezzel egy időben mindvégig magas fokú Magyarországon az idegenek elutasítása, márpedig a magyar állampolgárok jelentős része számára a határon túli magyarok csak mint bevándorlók vagy vendégmunkások jelennek meg (Csepeli–Örkény 1998).

Ezek a kutatások arra kerestek választ, hogy a magyar társadalom általában miként viszonyul a határon túli magyarokhoz, hogyan helyezi el őket saját nemzettudata viszonylatában. Ilyen típusú átfogó kérdésre egy, sőt több antropológiai kutatás együtt sem tud választ adni. Azt viszont – jó esetben – meg tudja mondani, hogy mi történik azokban a helyzetekben, ahol megfigyelhető a jelenség, itt jelesül az, hogy mi történik magyarországi magyarok és erdélyiek interakcióiban, illetve azokban a helyzetekben, amelyekben az egyik csoporthoz tartozók a másikat elképzelik, megalkotják, beszélnek róla valamiképpen. A következőkben azokat a társadalmi gyakorlatokat tekintjük át, amelyek Magyarországról Erdélybe irányulnak, és vissza, különös tekintettel arra, ahogyan ezekben a gyakorlatokban különböző Erdély-reprezentációk termelődnek.

A magyar népi kultúra felfedezése az erdélyi falvakban

Kürti László Erdélyről szóló könyvében a magyarországi táncházmozgalom történetén keresztül azt mutatta be, hogy a népi kultúrával együtt miként került be egy Erdély-mítosz a magyarországi közéletbe, és járult ott hozzá a nemzeti kultúra nyelvezetének, szimbolikájának újradefiniálásához (Kürti 2002, itt különösen 137–165). Az 1970-es években a korábban a néprajzkutatók által legarchaikusabb magyar népi kultúrával rendelkező falvakként azonosított Székre, Mérába, Válaszútra, Gyimesbe és a moldvai csángók falvaiba utazó fiatalok lelkesedését a nehéz politikai és gazdasági helyzetben talált magyarokkal szembeni szolidaritás és a közös ellenséggel, a kommunista ideológiával és pártállami rezsimmel szembeni ellenállás fokozta. A mozgalom ellenkultúra-jellege kez-

detben meghatározó volt, ami jelentős mértékben átalakult a politikai rendszerváltás után intézményesült táncházmozgalomban, átadva a helyet egy erős emocionális azonosulást ígérő politikai diskurzusnak.

A táncházmozgalom és turizmus kapcsolatával behatóbban foglalkozó Szabó Zoltán a táncházmozgalom tagjainak számát az 1990-es évek elején körülbelül húszezres nagyságrendűre becsülte (Szabó Z. 1998). Ugyancsak ő a táncházas turizmus három formájáról beszél: 1. A vezető táncosok és zenészek, majd az ő nyomukban a táncházlátogatók gyűjtőútjai, amelyek elsődleges célpontjai Erdély magyarlakta vidékei. 2. Az 1990-es évektől a cél megválasztásakor gyakran szerepel szempontként, hogy mikor és hol vehetnek részt egy-egy nagyobb eseményen: lakodalomban vagy valamilyen falusi, egyházi ünnepen. 3. Később egyre népszerűbbek és elterjedtebbek a különböző táborok, ahol adatközlőktől lehet tanulni énekelni, zenélni, táncolni. Szabó beszél egy ellenkező irányú mozgásról is, „adatközlőknek" erdélyi falvakból magyarországi táncházas eseményekre utazásáról.

A mozgalom egyre erősödő politikai-ideológiai konnotációkkal rendelkező diskurzusában – amiként azt Kürti László is hangsúlyozza – Erdély felfedezése „a magyarság", illetve a nemzeti identitás újradefiniálásához vezetett. Arra a kérdésre, hogy „ki az igazi magyar", új válasz született: „az erdélyiek" (Kürti 2002:157). Az elszigeteltsége és elnyomatása okán heroizálódott, a hetvenes–nyolcvanas években a népi írók és a táncházmozgalom által újrafelfedezett „erdélyi" lett a magyar nemzeti kultúra új archetípusa, ebben a szerepében felváltva a magyar nemzetet korábban reprezentáló alföldi parasztot. Legfőképpen azért, mert a táncházmozgalom megalkotói, vezetői, majdan követői is azt gondolták, hogy az erdélyi magyarok – az imént említett falvak lakói különösen, de általában is az erdélyiek – őriznek még olyan hagyományos értékeket, melyeket az előbbre járó modernizáció, indusztrializáció és városiasodás következtében a magyarországi városi és falusi népesség egyaránt elveszített már (Kürti 2002:157).

Két és fél, három évtizeddel az első táncházasok erdélyi falvakbeli megjelenése után az e kötetben publikáló kutatók más, megváltozott állapotokat találtak. A táncházas mítosszal belengett falvak közül Szék fontos helyszíne volt a kutatásnak, illetve a székiekkel Budapesten is találkoztak, így még inkább követni és dokumentálni tudták a változást. Két tanulmány azt a folyamatot mutatja be, ahogyan a táncház, amelyet a hetvenes években még hagyományos rendje szerint működve fedeztek fel Széken, az utóbbi évtized gyors gazdasági változásai, elsősorban a migráció következtében megszűnt a faluban, illetve „átköltözött" Budapestre. Míg a széki fiatalok többsége diszkóba jár, a Budapesten dolgozók egy csoportja részt vesz abban az értelmiségi kezdeményezésben, amely a táncházas kultúrát táborok formájában igyekszik visszavinni a faluba – mondja Molnár Péter. De hát a koreográfia Budapesten készül, Szék és hozzá hasonlóan Válaszút vagy Kalotaszentkirály csak kihelyezett, „autentikus helyszín" a magyar táncházmozgalom táborai, gyűjtőútjai számára. Szék a táncházmozgalom eredetmítoszának része. Szék „alapdolog"; „kultuszhely"; olyan hely, ahova „el kell menni egyszer"– mondták Molnár Péternek fiatal pécsi táncházas adatközlői.

Hogy ez mennyire így van, tanulmányában két példával támasztja alá. Az egyik a kívülről, megrendelésre szervezett bálok, táncházak esete. 2001 nyarán egy magyarországi közszolgálati televíziós csatorna munkatársa bízta meg a széki fiatalok egy aktív csoportját táncház rendezésével Széken, hogy filmfelvételeket készíthessen. A másik,

Molnár által leírt esemény „a japán szilveszterként" vonult be a helyi köztudatba. Ott a megrendelők Japánból érkeztek, és mintegy felügyelték, hogy csak „igazi" és „teljes" paraszti viseletbe öltözött párok jelenjenek meg a helyszínen. Mi több, fizettek is a résztvevőknek, akik nem először részesültek abban a tapasztalatban, hogy közelmúltban levetkőzött szokásaik, viseletük jól értékesíthető, kelendő áru az autenticitás nemcsak nemzeti, de nemzetközi piacán is.

Szék falu mitikus képében az elzártság és a viszonylagos elmaradottság körülményei között konzervált hagyományok értékelődtek fel, amelyektől a falu lakói drámai gyorsasággal váltak meg 1989 után azáltal, hogy a külföldi munkavállalás jelentős jövedelemhez juttatta őket. A „kivetkőzést" a paraszti viseletből, az újfajta fogyasztási és szimbolikus javak felhalmozását és a jövedelemszerző tevékenység alárendelését ezeknek a táncházasok „romlásnak", értékvesztésnek tekintik. A változás egyik legfontosabb, bár nem annyira látványos területét tekinti át e kötetben Bondár Anita, aki a Magyarországon piacokon áruló, majd háztartási munkavállalóvá vált széki asszonyok életének változásait vizsgálja, különös tekintettel arra, hogy a bérmunka és migránséletmód miként változtatja meg a nemi szerepeket, a nőknek a családi döntésekben való részvételét, a családi munkamegosztást és a gyermeknevelés szokásait.

A Székre járó „hagyományőrzők" a gyors modernizáció negatív hatásaival szemben a retradicionalizálásban látják a kiutat, amihez megnyerték a faluból elszármazott és Budapesten dolgozó fiatalok egy részét is. Az utóbbiak etnikus hagyományhoz való viszonyát elemzi a kötetben található tanulmányában Pulay Gergő, arra a fontos megállapításra jutva, hogy a Budapesten élő székiek a táncházak és a vásárok fekete-piros ruhába öltözött autentikus résztvevőiként presztízsre, méltóságra tesznek szert, ami teljességgel hiányzik a mindennapjaikból. Az egyszerre népiként és etnikusként értelmezett tradíciók, amelyek reprezentánsaiként jelennek meg, a Székről elszármazottak számára szimbolikus tőkét jelentenek a magyarországi befogadó társadalomban.

Erdély felfedezése a turizmus számára

Az első Erdélyt megcélzó „turistahullámot" az 1970-es, 1980-as évek táncházmozgalma szervezte. Az 1990-es évek elejétől azonban már kiterjedtebb jelenségről van szó. Immár nemcsak vakmerő hátizsákos fiatalok indultak Erdélybe, hanem a vidéket megismerni vágyó autóbuszos turisták és csendes üdülésre vágyó családok is. A kötet szerzőinek és a pécsi hallgatóknak 2001 nyarán végzett terepkutatása[10] nyomán azt látjuk, hogy az Erdélybe irányuló magyarországi turizmusnak két formája van. Az első esetben a természet, a táj szépségei és a természetközeli falusi életmód vonzzák Erdélybe a turistákat, akik többnyire a magyarok lakta székelyföldi vagy kalotaszegi falvakban, parasztházaknál szállnak meg, vagy ők maguk ilyen házakat (úgynevezett tájházakat) vásárolnak. Ezt a fajta szabadidős mozgást leginkább a lágy turizmus vagy az ökoturizmus kategóriájával írhatjuk le. Azonban a falusi házaknál lakók is azon látványosságok megtekintésével töltik idejük jelentős részét, amelyeket a magyarországi útikönyvek és a helyi idegenvezetők egyaránt a nemzeti örökség részeként kezelnek, illetve akként jelenítenek meg. Emiatt minden bizonnyal állítható, hogy az erdélyi turizmus az örökségturizmusra való specializáció útján halad (Szilágyi 2004:2–3).

Az erdélyi örökségturizmus a népi örökségre és az épített történelmi emlékekre fokuszál. Látványosságként emlékműveket, szobrokat, templomokat, nevezetes események helyszínéül, neves emberek lakhelyül szolgáló épületeket vagy sírhelyeiket tartják számon, amelyek közül – ahogyan munkatársunknak, Kánya Kingának Parajdon üdülő magyarországi turisták mondták – a tényleg megtekintendők kiválasztásának elsődleges szempontja, hogy „magyar vonatkozású, szép, érdekes, megtekintésre érdemes hely"[11] legyen (Kánya 2003). Ilyenformán az örökségturizmus egy speciális esetével állunk szemben, az etnikai turizmussal, amelynek legfontosabb motivációja az etnikai és kulturális azonosság és az autentikus nemzeti létezés megtapasztalása utáni vágy.[12]

A turizmus társadalomtudományos vizsgálatának egyik – témánk számára legrelevánsabb – kérdése, hogy mi az, amit látnivalónak tartanak, ami miatt érdemes valahová turistaként ellátogatni. Sebestyén Adrienn a kötetben található írásában ezt az erdélyi útikönyvek, prospektusok, turisztikai honlapok vonatkozásában vizsgálta meg. Tanulmányában azt a megállapítást teszi, hogy az Erdélyről szóló turisztikai irodalom – amiként a turisták úti beszámolói is – az idegenség és az otthonosság dichotómiájára épül. Az ellentmondás feloldására Sebestyén két diszkurzív stratégia változó jelenlétét azonosítja az elmúlt száz év turisztikai irodalmában. Az egyik a szimbolikus bekebelezés, amely – az idegenséget minimalizálva és historizálva – Erdélyt mint a valamikori Magyarország maradványát, sőt annak legautentikusabb részét láttatja; a másik pedig egyfajta belső orientalizmus, amely a nyugatosodott, urbanizálódott, fogyasztói Magyarországgal szemben Erdélyt „*más*ként", egzotikusként, természetközeliként, hagyományosként mutatja be.

Az útikönyvek elemzéséből megtudjuk, hogy milyen az az Erdély-kép, melyet az odautazó turisták számára magyarországi szakemberek megalkotnak, melyek azok a helyek, tárgyak, amelyeket az örökségnarratíva megtekintésre érdemessé tesz. A helyeket, a tárgyakat azonban meg is kell alkotni úgy, hogy a turisták és más látogatók – például politikai látogatások – számára egyszerre látványosságként és szimbólumként működjenek. Gagyi József írásában ezt a folyamatot egy konkrét esetben, Máréfalva székely kapuinak örökségesítésére vonatkozóan vizsgálja. Azt a helyi vezetőket, szervezeteket és közembereket mozgósító lokális folyamatot mutatja be, amelynek során egy használati tárgy – a kapu – szépen megformázott változata a nemzeti örökségbe beemelődik, „székely kapu" lesz belőle, a falu pedig felkerül arra a virtuális térképre, amelyen a magyar nemzeti örökség számára jelentős erdélyi helyek találhatók.

Az Erdélybe irányuló turizmus igen jó példája az autenticitás keresésének, amit Dean MacCannel nyomán általában is a turisztikai magatartás lényegének tekintenek (Fejős 2000:243). Erdélyben vagy legalábbis azokban az erdélyi falvakban, amelyek a magyarországi turisták bázisai, még nincsen meg – vagy nem vesznek róla tudomást – egy sor dolog, ami a modernitással érkezett az ember életébe. Még érintetlen a természet, és egymást segítő viszonyokra épülő közösségekben élnek az emberek. Ez az utópisztikus kép a háttere azon látványosságoknak, amelyek a magyar nemzeti történelem vagy örökségnarratíva üzenetét hordozzák, és amelyektől a turistának az az érzése támad, hogy „Erdélybe utazni más".

Ennek a másságnak nagyon szemléletes példáját kapjuk Ilyés Zoltántól, aki tanulmányában azt vizsgálja, hogy a gyimesi „ezeréves határ" – amely a történeti Magyarország egykori határának egyetlen olyan része, amely ma is magyar etnikumúak által la-

kott területtel érintkezik – miként épült be a magyar etnikai és nosztalgiaturizmus repertoárjába. Hogy erre milyen motivációk vannak, azt egy általa használt idézet jól illusztrálja:

„Itt az ezeréves határnál sokkal jobban fáj Trianon, mint bárhol. Mert naponta láttuk és látjuk, azt a beteges igyekezetet, ahogy el szeretnék valakik törölni szép történelmünk nyomait. Láttunk és látunk vasdorongos alakokat, akik a 400 éves vár köveit ontogatják..." (Váradi–Lőwey 2001:24, itt idézi Ilyés:42.)

Hogy miként találják ki az e turizmus számára reliktumként és látványosságként szolgáló helyeket, valamint az azok látogatását lehetővé tevő turisztikai szolgáltatásokat, így foglalja össze:

„Ez a határ- és örökségrecepció szelektív és önkényes: a helyi értelmiség mellett jórészt turisztikai irodák, idegenvezetők, Erdély-rajongó honlapgazdák vesznek részt a gyimesi határkép megszerkesztésében. Ez a kép a gyimesi csángóságot egyfajta kulturálisan megőrző, reliktum-, nemzetpolitikailag pedig őrálló, gyepűőri szerepben ábrázolja, nem reflektál a térség multietnikus jellegére, és magyar identitást, kitartást kér számon, vár el és lát ott, ahol ez nem feltétlenül várható el, nem látható, és soha nem is teljesült maradéktalanul." (Ilyés:45.)

Nemzeti zarándoklat Erdélyben

A kutatók a turizmus egy speciális formájának tekintik a zarándoklatokat abból szempontból, hogy mindkettőnek konstitutív eleme az autenticitás keresése. Erik Cohen szerint a különbség a kettő között az, hogy amíg az úgynevezett rekreációs turista élete középpontját odahaza hagyja, a zarándok (az úgynevezett egzisztenciális turista) számára a meglátogatandó, szent hely világképének központi eleme. Ha azonban konkrét mai zarándokutakat és zarándokokat vizsgálunk, sokkal nehezebb elkülöníteni a kétfajta motivációt és cselekvési mintát. Pusztai Bertalan szerint a vallási turizmus alapja, hogy a hívek általában csoportosan, vallási ünnepek alkalmával keresik fel vallásuk szent vagy kegyhelyeit (Pusztai 1998). Ez a zarándoklat, amelynek van lelki része, összetevője; a búcsú katolikus értelmezése szerint olyan bűnbánati forma, amely által kegyelmet lehet nyerni. Ugyanakkor van világi része is, amennyiben az utazást más helyek, látványosságok megtekintésével is összekötik.

A magyarországi zarándokturizmus az 1990-es rendszerváltást követően fedezte fel a pünkösdi búcsújáról híres székelyföldi zarándokközpontot, Csíksomlyót. A csíksomlyói pünkösdi búcsúba korábban a Székelyföld katolikus részeiről, Gyimesből és a moldvai csángók falvaiból érkeztek zarándokok. Az a gyakorlat, hogy Erdély távolabbi vidékeiről, majd Magyarországról, a szomszédos országokból, illetve a világ minden részéről látogatják, csak az utóbbi tíz évben alakult ki. Az „elérhetőség" kiterjesztésében nagy szerepet játszottak a nyilvánosság új formái: a média, a búcsúról tudósító újságok, rádió- és televízió-műsorok. Amint Vörös Gabriella írásából megtudjuk, ez azonban együtt járt Csíksomlyó jelentésének átalakulásával. A vallási motiváció háttérbe szorult, és előtérbe került a résztvevők nemzeti kategóriákban való önmegjelenítése. Ezt a szerző egyik interjúalanya így fogalmazta meg:

„Nem mindenki azért jön, mert ez egy katolikus vallási dolog. Nagyon sok a buszunkon a református és evangélikus. [...] Gyakorlatilag ez a világ magyarságának a találkozóhelye, ez a pár óra. Ez hoz bennünket, és az, hogy mutassuk meg, hogy vagyunk, és hogy minden évben többen vagyunk."

Sajnos nem készült el az a tanulmány, amely a magyarországi és erdélyi intézmények hatását vizsgálta volna ebben a jelentésátalakításban. Mohai Lilla kutatása (Mohai 2003) nyomán ennek ellenére megfogalmazható, hogy a búcsú nemzetiesítése leginkább a magyarországi egyházi méltóságok és a médiában álláspontjukat megfogalmazó politikusok diskurzusában érhető tetten, amihez az erdélyi papságnak csak kisebb része csatlakozik. „Nemzetet egy testté és lélekké kell kovácsolni hitben és magyarságban" – így fogalmazza meg a szentbeszédet mondó, emigrációban élő magyarok püspöke a búcsú célját 1994-ben.[13] A 2001-ben szentbeszédet mondó kalocsa–kecskeméti segédpüspök hasonlóképpen fogalmazott: „A csíksomlyói Szűzanya lábainál vagyunk, ahol kifejeződik: a nemzet összetartozása nem csak elmélet, hanem gyakorlat is."[14] A nemzetiesítéssel szemben a búcsú elsődlegesen vallásos és katolikus jellegét védik (de nem az előbbivel konfliktusban) a gyulafehérvári érsek és a búcsút szervező ferences atyák. A két szándék és jelentés erőviszonya egy harmadik tényező, a média jelenlétével dől el. Csíksomlyó a legjelentősebb vallási-nemzeti ünnepünkként jelenik meg a Duna Televízióban és a témával foglalkozó erdélyi és magyarországi nyomtatott sajtóban egyaránt. *Soha ennyi imádkozó magyar!*,[15] *A nemzet zarándoklata*[16] – ilyen címekkel jelennek meg a csíksomlyói tudósítások az Új Ember című katolikus újságban. Egyik közszolgálati televíziónk vezetőjét idézi Vörös Gabriella írásában:

„Az itt lévő emberek több mint fele a magyarságáért látogat el. Tulajdonképpen ez ma a magyarság legnagyobb ünnepe. [...] Az emberek sehol máshol nem tudják megélni az összetartozás erejét. Tehát egy magyarországi nemzeti, akár egy március 15-i ünnep is kiüresedett már, protokolláris eseménnyé vált, ahol különböző szervezetek koszorúznak. [...] Csíksomlyó korábban nem töltött be olyan jelentős szerepet, mint ma, a köztudatban sem így volt benne. Ma az első számú búcsújáró hely [...] mára biztos, hogy Csíksomlyó lett, legalábbis a látogatottságát, az érdeklődést tekintve, a tömegkommunikáció szempontjából. Pontosan azért mondom, mert itt a hit és a nemzet összefonódik." (Idézi Vörös Gabriella:76.)

Csíksomlyó esetében elég nyilvánvaló, hogy a média és a politika a búcsút nemzeti ünnepként szándékozik bemutatni, és ezzel kívánja a tömeges megjelenést előmozdítani. Viszont a tömeg emotív szintű azonosulása nem magyarázható csupán a két intézmény törekvésének eredményeként. Vörös Gabriella kutatásával arra mutat rá, hogy a nemzeti diskurzus és a szimbolikus politika a nagymértékben alulról, lokális szinten szerveződő részvételre és a tömegben megélt közösségélményre épít. A kollektív nemzeti élmény kialakulásában fontos szerepet játszanak a nemzeti szimbólumok. „Képzeld, felmentem, megláttam lengedezni a magyar zászlót, és folyt a könnyem!" – mondja egyik interjúalanya. A csíksomlyói búcsú az elmúlt években történt jelentésmódosulások következtében nemcsak hogy nemzeti ünneppé vált, hanem annak egy speciális formájává, a politikai nemzet határait felülíró etnikai és történelmi egységet alkotó magyarság rítusává, az úgynevezett „összmagyarság" – a fogalom is most van kialakulóban – ünnepévé, aminek különleges súlyát, vonzerejét az adja, hogy kultuszhelye az országhatártól 500 kilométerre, egy tömbmagyar régió közepén fekszik.

Etnikus önreprezentáció a migránsnarratívákban

Mind ez ideig a népességmozgás azon formáival foglalkoztunk, amelyek Magyarországról Erdélybe irányulnak, azokkal az interakciókkal, amelyek Erdélyben jönnek létre, és azokkal az imaginációkkal, amelyek ezeket kísérik. Ugyanakkor a vizsgálat tárgya szempontjából legalább olyan fontos az Erdélyből Magyarországra irányuló mozgás is. Ennek legtöbb formája a migráció különböző típusaival azonosítható, közülük ebben a kötetben három forma bemutatására és elemzésére kerül sor: a fiatal férfiak állandósulni, életformává alakulni látszó vendégmunkás-migrációjának ábrázolására (Jon Fox, Pulay Gergely), a háztartási bérmunkát végző nők helyzetének feltárására (Bondár Anita), valamint a vállalkozók és befektetők gazdasági migrációjának (Kiss Tamás) elemzésére. Mindegyik részletes bemutatására, különös tekintettel az egyre gyarapodó irodalomra ez ügyben, itt nincs lehetőség, egyedül az elemzéseknek azt a vonatkozását emelem ki, ami a bevándorlók társadalmi kategóriákban való önbesorolására és kontrasztív önmeghatározására vonatkozik, még egyszerűbben arra, hogy az erdélyiség, magyarság/magyarországiság milyen speciális megvilágításba, illetve megfogalmazásba kerül ezekben a helyzetekben.

Jon Fox írásában annak jelentőségét emeli ki, hogy a Magyarországra érkező erdélyi vendégmunkások és bevándorlók tapasztalatai és önmeghatározása a szimbolikus befogadás és a gyakorlati kirekesztés ellentmondásos közegében jönnek létre. Míg az etnikai migráció más eseteiben, például Németországban és Izraelben a migránsok hibrid identitásformái az államok nemzetiesítő próbálkozásai ellenére jönnek létre, addig Magyarországon ezeket részben az államnak a bevándorlókkal szembeni ambivalens magatartása hívta életre (Fox: 106.). Másfelől az a tapasztalat, hogy azok, akikkel kapcsolatban az azonosság elvárásával érkeztek az országba, a velük való mindennapi érintkezés során idegeneknek tekintik és „románnak" nevezik őket. Ez még nem kellene hogy feltétlenül negatív értéktulajdonítást jelentsen, hiszen azt is lehetne gondolni, hogy a származási országuk szerint kategorizálják őket, amint a többi bevándorló- vagy migránscsoport tagjait is (kínaiak, vietnamiak, szerbek stb.), és részben ez így is van, de csak részben. Mert ha megnézzük, hogy a magyarországi migránsokról és a „befogadó társadalom" hozzájuk való viszonyáról mit mondanak a kutatások, akkor azt látjuk, hogy a legnegatívabb kép a „románokról" alakult ki, akikről a legtöbb esetben nem tudjuk megállapítani, hogy romániai románok vagy romániai magyarok, valószínűleg mindkettő együtt. A „lerománozás" inkább ezzel az erősen stigmatizált román identitással, semmint a román politikai nemzettel való azonosítást jelenti; de még ha az utóbbit jelentené is, az érintettek biztosan nem úgy értelmezik. Hiszen az erdélyi magyarok többségének fejében is elég mélyen él egy sztereotípiákban megfogalmazódó etnikai hierarchia, ami a románokat a magyarokénál alacsonyabb státusba sorolja.

A román stigma és a magyarokkal való azonosulás kudarca az Erdélyből származó magyar utazót vagy migránst nemzeti identitása újraértelmezéséhez vezeti, amiben immár „különböző magyarok" vannak. Vannak *magyarországi magyarok*, akik felszínesek, önzők és általában közömbösek a nemzet érdekeivel, értékeivel szemben, és vannak *erdélyi magyarok*, akik a magyar kultúra, nyelv és történelem „tiszta és ősi formáit" képviselik (Feischmidt 2005). A másság érzékeléséhez és tudatosításához hozzájárul a vendégmunkási tapasztalatok általánosan megalázó jellege, az átmeneti státuscsökkenés is, illetve a térbeli mozgással általában együtt növekvő önreflexiós igény (Kovács–Melegh

2000). A hosszabb ideje Magyarországon tartózkodó erdélyiek közösségi identitásának alapja a magyarság egyfajta fundamentális, esszencialista értelmezése. Kovács Éva és Melegh Attila a Magyarországra és Ausztriába vándorolt erdélyiek körében az egyik leggyakoribb migrációsnarratíva-típusnak ugyancsak az etnocentrikus, „érzelmi magyar" önbemutatást találták (Kovács–Melegh 2000:103).

Más bevándorlók esetében is találkozunk azzal a jelenséggel, hogy „hagyományos" etnikai vagy vallási kultúrájuk megjelenítésével legitimálhatják társadalmi létüket a többség előtt. E csoportok tagjai (legalábbis azok egy része) valóban elkezdik „hagyományos" kultúrájukat keresni, konstruálni és rekonstruálni, hogy ennek segítségével fogalmazzák meg társadalmi identitásukat. A magyar kontextus sajátossága – hívja fel rá figyelmünket Pulay Gergely –, hogy az „archaikus kultúrát" és az egzotikumot megjelenítő migránsok szerepét a fogadó társadalommal kultúrnemzeti azonosságot vállaló határon túli – főként erdélyi – magyarok játsszák. A hagyományos kultúra képviselőiként való megjelenésre és az ezáltal biztosított szimbolikus tőke megszerzésére leginkább a tradicionális, népi kultúra nagyvárosi színpadain, a táncházban, kirakodóvásárokban nyílik lehetőségük. A székiek, kalotaszegiek, gyimesi és moldvai csángók itt kiemelt szerephez jutnak, ők az *autentikus* résztvevők.

A hagyományok áruba bocsátása, sőt iparszerű előállítása a székiek mellett más erdélyiek kenyere is. Közülük Kiss Tamás itt megjelenő írásában olyan vállalkozókat vizsgált, akiknek szemléletében igen pragmatikus viszony van az erdélyi hagyományok és a magyarországi modernizációs javak között. Az egyik általa meginterjúvolt és tanulmányában hosszan idézett vállalkozó kalotaszegi festett bútort állíttatott elő, és szállított Magyarországra, rotációs kapákért cserébe. A Magyarországra sűrűn járó, de stabilan Erdélyben élő vállalkozók történeteiben az elismerés megtagadásáról szóló sérelemtörténetekkel egy időben a Magyarországról hozott modernizációs minta pozitív hatásairól is szó van. Ezekben az elbeszélésekben az etnikai diskurzust fölülírja egy modernizációs történet.

Erdély-mítoszok és a magyar nacionalizmus

A Magyarországból Erdélybe és Erdélyből Magyarországra irányuló mozgások és az azokat kísérő nemzeti és regionális imaginációk áttekintése máris rávilágít arra, hogy az aktorok kérdése milyen bonyolult az ilyen identitáspolitikai kérdésekben. Többféle dichotómia juthat az embernek eszébe, amit az elmúlt évek, évtizedek elméleti vitái megfogalmaztak. Az egyik a centrum-periféria dichotómia, miszerint az autenticitás diskurzusait vagy a nemzetállami centrumokban hozzák létre, amit a földrajzi és társadalmi perifériákon élők internalizálnak és reprodukálnak, vagy az autenticitás diskurzusait kifejezetten a periféria hangjával azonosítják, stratégiai eszközt látva benne, mellyel a marginális helyzetet kompenzálni lehet. A másik a „fentről lefelé" vagy „lentről felfelé" dichotómia, ami szerint az autenticitás diskurzusait a politikai és társadalmi elit hozza létre, és a társadalmi kategorizáció intézményes formáin, valamint a médián keresztül azonosulnak vele az alul lévők. Avagy pont ellenkezőleg: lentről, a társadalmi tapasztalatból kell építkezniük a kulturális sajátosságok, tradíciók autentikus diskurzusainak ahhoz, hogy sikeresek, hatásosak legyenek. Kizárólagos módon egyik megközelítés sem alkalmazható az itt leírt esetre.

Kézenfekvő volna az a magyarázat, hogy az Erdélyt-mítoszt a nacionalizmus társadalmi bázisának és legitimitásának megteremtése végett a magyarországi konzervatív-nemzeti pártok manipulálják. Kétségtelenül meghatározó a szerepük e tekintetben, különösen azóta, hogy a határon túli magyarok státusa, megítélése magyarországi belpolitikai küzdelmek témájává vált. Mégsem lehet azt mondani, hogy ezt a diskurzust csak a budapesti politikai elit konstruálná, hiszen látjuk, hogy számtalan ponton az erdélyi kisebbségpolitikát irányító elit is beleszól. (Szavuk, befolyásuk súlya nyilván arányos a hatalmukkal.)

A tágan értelmezett politika kétségtelenül lefekteti azokat a kereteket, amelyek között mozoghatnak a nemzetről gondolkodás legitim módozatai. Mégsem lehet azt mondani, hogy a társadalmilag elfogadott diskurzusokat csak a politikai pártok hoznák létre, hiszen az Erdélyről való diskurzus változásában láttuk, hogy a média, az egyházak, különböző társadalmi szervezetek – határon innen és túl – ugyancsak fontos szerepet játszottak. Mi több, miután felismerik, hogy az autenticitásban rejlő szimbolikus tőke gazdasági tőkére fordítható, gazdasági aktorok is előlépnek, és egy egész iparág jön létre. Az etnobiznisznek, ahogyan azt – főként bevándorlótársadalmak kontextusában – hívni szokták, vannak vállalkozói Budapesten, Kalotaszegen, Széken és a Székelyföldön egyaránt. És még itt sem állhatunk meg.

Nem gondolom ugyanis, hogy ez a mítosz épülne, terjedne, ha nem találkozna valamiféle alulról, a társadalomból – a magyarországi és az erdélyi társadalomból – jövő igénnyel. A politikai hagyományok kitalálása ott és akkor tudott hatékony lenni, amikor az elit kezdeményezése találkozott a társadalmi igénnyel: „a tudatos invenció sikere arányban állt azzal, hogy mennyire sikerült olyan hullámhosszon sugározni, amire a közvélemény már rá volt hangolva" – írja Hobsbawm (1987:128). Esetünkben rátalált a nemzeti identitás vagy azonosság élményszerűsége, emocionalitása iránti igényre, valamint arra, hogy ezek megéléséhez a hitelesség aurájával bevont helyszínekre és célokra van szükség. Az erdélyiek részéről pedig különösen arra, hogy az elismerés megtagadásával szemben az azonosságukat hangsúlyozzák, sőt túlkompenzálják, magukat az autenticitás hordozóiként jelenítve meg.

A területi szemlélet restaurációja

A fentiekben bemutatott gyakorlatok mindegyikét az azonosság képzete, illetve az azonosságról való diskurzusok kísérik. Ahogyan az erdélyi vendégmunkás Magyarországra jövet magyarként lépi át a határt, majd mindazt, ami itt történik vele ennek fényében értelmezi, ugyanúgy a magyarországi turista is az azonosság ígéretével lépi át a határt ellenkező irányban (hiszen erről beszélnek neki az útikönyvek és az utazási irodák többsége).[17] Vagyis egy paradox helyzettel állunk szemben. Erdélyt Magyarországtól nyolcvanöt éve (leszámítva az 1940–1944-es interregnumot) országhatár választja el. Azoknak a magyarul beszélő embereknek, akik Erdélyben élnek egy másik nemzetállam polgáraiként, egy másik állam által ellenőrzött intézmények, gazdaság viszonyai között, három nemzedéknyi idő alatt számtalan, a magyarországi magyarul beszélőkétől eltérő tapasztalata halmozódott fel. Vagyis az „ottani" és az „itteni" magyarok életéhez, tapasztalataihoz és akkor nyilván kultúrájához is a másság éppen úgy hozzátartozik, mint az

azonosság vagy hasonlóság élménye. Erről azonban azokon a helyeken, amelyeket a kötetben található tanulmányok vizsgáltak, nem esik szó, mint ahogy arról sem, hogy Erdély valóságához a románul beszélők társadalma(i) ugyancsak hozzátartoznak.[18]

Ez a fajta azonosság, egyformaság nincsen magától, hanem meg kell teremteni, és aztán fenn kell tartani, sok ellene irányuló hatás ellenében. Ennek a módja – amiről itt a továbbiakban szó lesz – egy régi problémára adott újabb válasz, éspedig arra a problémára, hogy a magyar nyelven beszélők és a magyar nemzeti kultúrával azonosulók közösségei különböző területi és politikai egységekként értelmezett nemzetek tagjai. A nacionalizmuselmélet egyik klasszikusa, Anthony D. Smith szerint a nemzet meghatározásához két feltétel tűnik elengedhetetlennek. Az első kulturális: egy fokozódó mértékben homogenizálódó és elkülönülő kultúra kiterjesztése egy állam népességének egészére; a másik területi: az a törekvés, hogy a nevezett népesség képes legyen meghatározni helyét egy bizonyos területen, egy történelmi „hazában" (Smith 2004).

A nacionalisták egyik legfontosabb törekvése a 19. századtól kezdődően az „egy kultúra – egy állam" eszményének megteremtése. Számos módszer létezik arra, hogy a nyelvi-kulturális és a politikai határok egyezése megvalósuljon: 1. az embereket meg lehet változtatni, mert képesek elsajátítani egy új kultúrát, a vele sugalmazott önképpel együtt; 2. az embereket meg is lehet ölni, legalábbis azokat, akik alkalmatlanok a beolvasztásra a homogén „etnikai" társadalmi-politikai egységbe; 3. ugyancsak ezeket az alkalmatlanokat át is lehet helyezni egy másik területre; és 4. a határokat is meg lehet változtatni annak érdekében, hogy kulturálisan hasonló népességcsoportok egy politikai egységbe kerüljenek (Gellner 2004:63).

Bizonyos esetekben egyik módszer sem bizonyult célravezetőnek, a területi és kulturális egység eszményét nem sikerült a nemzetállamoknak megvalósítaniuk. Az irodalom *disputed territories*-nak (Wolff 2002), vitatott területeknek hívja azokat a többnyire multietnikus régiókat, amelyek politikailag az egyik országhoz tartoznak, lakóinak etnikai, nyelvi kötődése szempontjából azonban két – többnyire szomszédos – országhoz, államhoz táplálnak kötődéseket, és e kétféle lojalitás máig konfliktusok forrásává válik. Amilyen fontos szerepe van az államnak abban, hogy bizonyos területek és közösségek közötti kapcsolat naturalizálódjék, ugyanolyan fontosak az antikoloniális, regionalista és nacionalista mozgalmak számára is bizonyos területek. A közelmúltig ez volt a helyzet Elzásszal, Dél-Tirollal, máig Észak-Írországgal, Koszóvóval, Makedóniával, valamint Eritreával és Palesztinával. Közép- és Kelet-Európában a nemzetállamokként felfogott országok területén, illetve különösen azok határán elhelyezkedő multietnikus területek fölötti politikai ellenőrzés időről időre fellángoló revíziós mozgalmak és konfliktusok tárgya lett. Amiként arra Bibó István már közel ötven évvel ezelőtt felhívta a figyelmünket, a közép- és kelet-európai nacionalizmusok egyik paradoxona (és egyben a kelet-európai kis népek nyomorúsága), hogy miközben e terület jelentős részét multietnikus kisrégiók alkotják, az itt kifejlődött nemzeti ideológiák döntő többsége erről nem vesz tudomást, vagyis területcentrikus szemléletű (Bibó 1986).

Erdély sajátosságát ebben a sorban az adja, hogy az imént Gellner által a politikai és kulturális értelemben vett nemzet kongruenciájának létrehozását megcélzó négy stratégia egyike sincsen napirenden: senki vagy legalábbis egyetlen számottevő politikai erő sem törekszik határrevízióra, kitelepítésre vagy erőszakos és gyors asszimilációra. A késő

modern társadalmakban vannak azonban a birtoklás és ellenőrzés kiterjesztésének kevésbé erőszakos, sőt akár kevésbé politikai módozatai is. Erdély példája a szimbolikus ellenőrzésnek kétféle stratégiáját mutatja: az egyik az elcsatolt területek szimbolikus birtokbavételére irányul, a másik az „elcsatolt" szubjektumokra és azok intézményeire. Az utóbbi kérdésről, arról a kisebbségi intézményrendszerről, amely a támogatások egész rendszerén keresztül kapcsolódik Magyarországhoz, akárcsak arról az új eljárásról, amely a magyar nemzetiségű, de nem magyar állampolgárságú személyeket köti az anyaországhoz, most nem lesz szó. Azok a gyakorlatok, amelyeket e kötet szerzői vizsgáltak, a fizikai helyváltoztatással járó kapcsolati formák, a lokalitás-lokalizáció kérdését helyezik előtérbe.

A kulturális, nyelvi, történeti azonosságot tételező – és azt építő – nemzetdiskurzus (re)lokalizációja egyfelől a jogilag elveszített terület, Erdély szimbolikus újra birtokbavételéről szól, másfelől ennek a nemzetdiskurzusnak a szimbolikus lehorgonyzásáról konkrét (erdélyi) helyekhez, amelyek azután autentikus és legitim módon mondják tovább, idézik föl ezt a diskurzust.

„A helyek nem csupán arra szolgálnak, hogy emlékeztessenek a hozzájuk kapcsolódó történetekre – írja Edmund Leach –, hanem ahol hely és történet szoros összeköttetése megtörtént, megszerzi az erőt, hogy maguk mondják a történetet. Egy történet csak akkor szerez mitikus érvényességet, akkor szolgálhat a társadalmi cselekvés alapszabályaként és morális parancsként, ha szilárdan helyhez van kötve." (Edmund Leach 1984; idézi Hofer 1992:37.)

Identitásdiskurzusok és lokalitás a késő modern társadalmakban

Úgy tűnik, a hely, illetve a helyhez kötöttség a késő modern társadalmakban egyre kevésbé határozza meg a mindennapi életvilágokat. A globálisan végbemenő deterritorizációs folyamat azonban nemcsak mind nagyobb számú ember életmódját határozza meg, hanem reflektált módon változik az embereknek a helyhez, a lokalitáshoz, a területhez való viszonya is (Niedermüller 2002:140). Az identitások térbeli kötöttsége lazul, legalábbis mind többen vannak olyanok, akiknél a térbeli kötöttség elvesztését a kulturális identitások bázisának átszerveződése kíséri, legfőképpen a nemzeti identitás átszerveződése (Gupta–Ferguson 1992; Appadurai 2001; Szijártó 2003:14). Kelet-Európában, azon belül Magyarországon sem történik ez másként. Ugyanakkor tagadhatatlanul érezteti hatását egy renacionalizálódási folyamat, amit gyakorta a konkrét területi kötöttségeiket vesztett emberek identitásának reterritorizációs folyamata kísér (Niedermüller 2002:143). Ebben az esetben a tér kiüresedésének ellentétével állunk szemben: mivel az adott földrajzi hely a társadalmi csoport vagy az individuum számára az identitás keresésének és megtalálásának, újrafogalmazásának az esélyét nyújtja (Szijártó 2003:24).

Bizonyos elképzelt vagy képzeletben megalkotott helyek felértékelődnek az etnikai, kulturális azonosulás szempontjából. Különösen a fizikailag nem egy térben, például nem egy országban lakó, hanem jelentős kisebbségekkel rendelkező nemzetek, illetve

diaszpórák esetében igaz, hogy elképzelt közösségeiket bizonyos helyekhez, elképzelt tájakhoz vagy távoli szent helyekhez kötik. Az utóbbi évek egyre gazdagodó diaszpórairodalmát jelentős mértékben meghatározta az a William Safrantól származó elképzelés, miszerint a diaszpóraközösségek konstitúciója számára meghatározó a távoli, leginkább emlékekben, ábrándokban és mítoszokban élő szülőföld képe. Az őskép természetesen a zsidó diaszpóra és annak a Szentföldhöz való viszonya volt, de Safran szerint hasonló elvek alapján működik az északír, a maghrebi, a palesztin, a görög és a kínai diaszpóra is (Safran 1991).[19]

Az, ami Erdély vonatkozásában, az Erdélyre irányuló kulturális gyakorlatokban történik, egy hasonló territorizáció révén létrehozott renacionalizálási folyamat. Appadurai a nemzetállam és a lokalitás viszonyában két stratégiáról beszél: egyfelől a nemzetállamnak abbeli igyekezetéről, hogy a területén „a nemzeti lét egyenletes, folyamatos és homogén terét hozza létre", másfelől arról, hogy olyan speciális helyeket hozzon létre, „amelyeknek segítségével az állami ceremóniákhoz, a felügyelethez, a fegyelmezéshez és a mozgósításhoz szükséges belső megkülönböztetéseket és elkülönítéseket megteremtheti" (Appadurai 2001:16). Az első meglátásunk szerint arra a kulturális folyamatra utal, amely az állam által birtokolt területből a haza fogalmát a maga nagyon bonyolult kognitív-érzelmi kötöttségeivel létrehozza.

A haza megalkotása az Erdély körüli diskurzusokban elsősorban nem egységesítési folyamat, hanem a nemzeti lét szimbolikus kiterjesztése olyan területekre, amelyek politikai értelemben nem tartoznak az országhoz. A lokalitás termelésének másik módja, a fegyelmezéshez és mozgósításhoz szükséges szimbolikus helyek kijelölése még inkább érvényesül Erdély vonatkozásában. Hogyan? Olyan kultuszhelyek teremtésével, amelyek önmagukban is, de kiváltképpen a hozzájuk kötődő rítusok, performatív gyakorlatok révén emlékeztetnek a nemzet aranykorára, hajdani egységére. Bizonyos nemzetdiskurzusok lokalizációjáról van szó, amihez azonban szükséges a tér „kulturális megmunkálása". Hennig ennek négy módjáról beszél: 1. a tér historizálásáról és muzealizálásáról, ahol a tér, illetve bizonyos elemei a történelem szférájába emelődnek át; 2. a tér „naturizálásáról": a szóban forgó terület környezetétől eltérő módon mint az ősi, eredeti és érintetlen természet helyszíne jelenik meg; 3. a tér „foklorizálásáról", „egzotizálásáról" és 4. a tér „élményszerűsítéséről", aminek következtében mint különböző élményforrások helyszíne jelenik meg (Hennig 1997; idézi Szijártó 2003:33).

A kötetben szereplő tanulmányok alapján mi a magyar nacionalizmus Erdélyben való lokalizációjának három stratégiájáról beszélhetünk, amelyek azonban sok tekintetben hasonlítanak az előbbiekben felsoroltakhoz: 1. az egész földrajzi területre vonatkozó imagináció termelése, Erdélynek mint ellenvilágnak a megteremtése; 2. a szóban forgó területen belül konkrét szimbolikus helyek kijelölése; 3. az előbbiek rituális elfoglalása. A lokalizáció ugyanakkor, ne feledjük, nemcsak birtoklást, de lehorgonyzást is jelent, bizonyos diskurzusok, reprezentációk konkrét helyekhez kötését (Bodó – Bíró 1993). (Az identitásdiskurzusok tartalmáról, különösen azokról, amelyek az autenticitás képzetének felébresztésében szerepet játszanak, utóbb lesz még szó.)

Erdély mint ellenvilág

Michel Foucault heterotípiának nevezi azokat a különleges tulajdonságokkal rendelkező helyeket, amelyek az utópiákat, az autenticitást reprezentálják, pontosabban ezeket lokalizálják. Az idő is másként működik itt. „Mint az állandóság szinterei az állandóan – és rendkívül sebességgel – változó társadalmi-kulturális környezetben egyfajta időtlenséget, időn kívüliséget sugallnak, s a tartósságnak, a megbízhatóságnak, a tradíciók érvényességének mintáit követik és a kínálják föl." (Szijártó 2000:10.)

Szijártó Zsolt a turizmus mint kulturális jelenség egyik legfontosabb vonásának tartja, hogy ellenvilágokat teremt, amelyek menedékként működnek a mindennapi élettel szemben, védelmet, biztonságot nyújtanak, az élet szervezésének alternatív módját kínálva. Erdély ebben az értelemben a magyarországi turisták számára ellenvilág, menedék, de nemcsak azok számára, akik egyszer jártak már ott, hanem a virtuális turista, illetve látogató számára is ellenvilágként alkották meg, méghozzá annak egy sajátos változataként. Hogy mit jelent ez, semmi sem fejezhetné ki jobban, mint egy valamikori hátizsákos, Erdélybe járó turista vallomása:

„Erdélyben még gyalogolnak az emberek, ott még kútvizet isznak, emberléptékű házakban laknak, nekik még fontos a magyarságuk, ott még van valami, ami nálunk nincs." (Vö. Bárdi 1992.)

Erdélyt mint ellenvilágot nem a turizmus hozta létre, sokkal inkább csak az tartja fönn, az reprodukálja a 20. század végi, 21. század eleji körülmények között. Eszmetörténeti előzménye a magyar falu romantikus nacionalista képe. Mint ahogy a falu a modernitás szigeteiként értelmezett városok ellenében, úgy ez az Erdély-kép a nemzettel szembeni közömbösség, a mozgó és hibrid identitások korában teremt egy stabil és állandó ellenvilágot. Erdély: a változó és modernizálódó városi Magyarország ellenvilága; ugyanakkor annak a történelmi nosztalgiának a lokalizálására is szolgál, amelyet Niedermüller Péter a posztszocialista nemzeti diskurzusok és emlékezetpolitika által végzett szimbolikus rekonstrukció részeként vizsgált (Niedermüller 2000). Niedermüller szerint a két világháború közötti Horthy-rendszer az, ami idealisztikusan, romantikusan és nosztalgikusan felértékelődik, itt azonban elsősorban a Trianon előtti Nagy-Magyarország iránti nosztalgiáról van szó – persze a kettő békésen elférhet egymás mellett. Ahogyan az előbbi nevében utcákat, köztereket neveztek újra, új emlékműveket építettek, amelyek a két világháború közötti Magyarország történelmi mintájának „szimbolikus textúrájává" álltak össze a magyarországi városokban, úgy a másik a határon túli, elsősorban erdélyi emlékhelyekhez és Erdélyhez mint ellenvilághoz kötve rekonstruálja a Trianon előtti Nagy-Magyarországot (Niedermüller 2000).

Hogy jön létre ez a kép, amelyik olyan nagyon messze van az erdélyi emberek mindennapi életvilágaitól, otthonképüktől és lokális identitásaitól? Mindenekelőtt egy szelekciós mechanizmussal, hiszen azok a falvak, városok, emlékművek és tájak, amelyek itt megjelennek, valóban részei az ott érzékelt valóságnak. De mellettük nincsen szó (vagy csak nagyon ritkán) azokról a paraszti tradíciókról, amelyek nem a magyar folklórrepertoár részét alkotják, azokról a helyekről, amelyeknek nincsen közük a magyar kulturális emlékezethez, vagy olyan eseményekről, amelyek résztvevői nem magyarok vagy nem mind magyarok. Mint már előbb mondtuk, interjúalanyaink főként a „magyar vonatkozású" helyeket keresték fel, azokat amelyekből összeáll az a kép Erdélyről, amit egy má-

sik személy így fogalmazott meg: „magyar föld, melyet minden magyar embernek látni kell legalább egyszer életében".[20]

A régió egészére vonatkozó reprezentációk vizsgálatára további lehetőségek kínálkoznak a nemzeti táj[21] vagy etnikai táj[22] konceptuális keretei között, az előbbin azt a képek és narratívák által megkonstruált földrajzi teret – tájat – értve, ami a nemzet (vagy etnikai csoport), illetve bizonyos nemzeti narratívák reprezentálására leginkább alkalmas. Vannak jelek, amelyek arra mutatnak, hogy miután az Alföld elveszíteni látszik ezt a szerepét, a funkció áthelyeződik az erdélyi, azon belül is a székelyföldi dombos, hegyes tájra, amely ugyanakkor a magyarság táji-történeti kontinuitásának bizonyítéka is lehet. A lokalitás teremtése magában rejti a kolonizáció momentumát is, aminek következtében az adott földrajzi helyen egy nagyon sűrű, sokszoros szimbolikus tér jön létre (Szijártó 2003:24). Ez a szimbolikus tér szimbolikus helyekből épül fel, amelyek kijelöléséről a továbbiakban fogunk beszélni.

Szakrális helyek Erdélyben

Anthony D. Smith szerint a nemzetiesítés vagy nacionalizálás két legfontosabb módja a történelemnek az alapítás és a felszabadítás mítoszaiként, az aranykor és a hősök kultuszaiként való előadása, valamint a földrajzi területnek hazává változtatása. Az utóbbinak két stratégiájáról beszél:

„Az első a táj, vagy más megfogalmazásban a »poétikus terek« felhasználását jelentette. [...] A haza modern romantikus historiográfiája a tavakat és a hegyeket, a folyókat és a völgyeket változtatta át a népi erények és a kollektív történelem »autentikus« tárházaivá. [...] Nemzet és haza összekapcsolódásának másik módja a történelmi jellegzetességek naturalizálása. A tell-eket[23], templomokat, kastélyokat és a kör alakú kőépítményeket az etnikai táj saját történelmi poétikával rendelkező természetes összetevőiként kezelik." (Smith 2004:222–223.)

A nacionalizmuskutatók közül különösen azok, akik a nemzet és a vallási közösségek, a nacionalista képzeletvilág és a vallási elképzelések hasonlóságát[24] hangsúlyozzák, kitüntetett figyelmet fordítanak a kétféle ideológia és szimbólumrendszer térhez való viszonyának hasonlóságaira. A nemzet a valláshoz hasonlóan működő szakrális tereket hoz létre, és mindkettő a népi vallásosságnak abból a nagyon régi elképzeléséből származik, hogy a szentség és bizonyos konkrét helyek között összekapcsolódás jöhet létre. Ezeknek a helyeknek a meglátogatása a szentséggel való találkozás, a bűnöktől való megtisztulás lehetőségét kínálja. A szent helyeknek sajátos földrajzuk alakult ki a kereszténység történetében, benne Jézus életének különböző helyszínei (Jeruzsálem, Betlehem, Názáret), az apostolok és a mártírok sírhelyei, valamint a nemzeti egyházak zarándokhelyei (Hastings 2002:29–54).

Appadurai és mások szerint a nemzetállamok is rendelkeznek a szentség megnyilvánulásának jellegzetes helyeivel (Appadurai 2001). Ezek kétféleképpen alakulhattak ki. Egyrészt úgy, hogy korábban létező zarándokhelyek felülíródtak a nemzeti tartalommal is, vagyis maga a zarándoklat egyszerre vallásos és nemzeti, és ettől a szent hely, ahol ez történik, egyszerre bír a vallásos és a nemzeti szakralitás vonzerejével. Másrészt úgy, hogy a nemzeti történelem alapító vagy eredetmítoszai íródnak bele – ahogyan azt

Anthony D. Smith is mondta – a tájba. Legjobb példa erre a szerb nacionalizmus Koszovóban található kultuszhelye, a Rigómező. A nacionalizmus szent helyei közül különös emocionális és mozgósítóerővel bírnak azok, amelyek vallási, szakrális központok is egyben, és kívül esnek a nemzetállam területén, idegen megszállás alatt állnak, vagy csak vitatott státusú területen találhatók. Ilyen Jeruzsálem vagy az indiai szent hely, Ayodhya, amelyért hindu és muszlim nacionalista politikai és vallási közösségek versengenek, és állnak konfliktusban (Veer 1996; Brass 1996).

Miközben a mai Magyarország területén nincsen ilyen kultikus hely, amely rendszeresen és tömegesen vonzaná a látogatókat, az erdélyi Csíksomlyó, az ottani pünkösdi búcsú nemzeti zarándoklattá alakulásának köszönhetően mindinkább ezt a szerepet tölti be. Csíksomlyó sajátos vonzerejét a búcsú tradicionális rendje által ébresztett szakrális élmény, a helyszín és a résztvevők, különösen a csángókkal és székelyekkel való találkozásban gyökerező autenticitás- és közösségélmény adja. Hogy ehhez az élményhez egy jól meghatározott nemzetkoncepció is kapcsolódjék, azt a tájba épített vagy a résztvevők által hordozott nemzeti szimbólumok – a hármas halmot, kettős keresztet imitáló, óriási szabadtéri oltár, a nemzeti zászlók, a jelvények, az énekek – biztosítják. A két évvel ezelőtt ezen a helyen rendezett nagy hatású *István, a király*-előadás és annak a televíziós újraközvetítései azt sejtetik, hogy a búcsú helyszíne kezdi átvenni annak jelentését; legalábbis vannak, akik azzal kísérleteznek, hogy nagy nemzeti performanszok helyszínévé tegyék.

Van a szimbolikus helyeknek egy második kategóriájuk is, a nemzeti emlékezethelyek (Nora 1990). A magyarországi emlékműállítás egy olyan pillanatban élte virágkorát – a 19. század végén és a 20. század elején – amikor Erdély még része volt. Az ekkor az erdélyi városokban felállított emlékművek jelentős részét az 1919-es, majd 1945-ös regnumváltások után lebontották, egy részük azonban változatlanul áll, vagy 1990 óta újra felállították. Erdély magyar szempontú szimbolikus textúrájának kialakításában legfontosabb szerepük a „kiszabadítással", „felszabadítással" helyreállított, újra birtokba vett nemzeti emlékezethelyeknek van, valamint azoknak, amelyeket most „kell megvédeni" a többségi nemzet kisajátítási törekvéseivel, lerombolási, elköltöztetési, átnevezési szándékával szemben. Az előbbire a legjobb példa az aradi Vértanú szobor;[25] az utóbbira az a politikai küzdelem, amelyet a kolozsvári Mátyás-szoborért folytattak, amikor azon új, román nyelvű feliratot helyeztek el, majd a közelében régészeti ásatásokat kezdtek (Feischmidt 2002). Mindkét eset a szimbolikus térfoglalás olyan formája, amelyek küzdelemmel, konfliktussal jártak – Bíró és Bodó versengő szimbolikus térfoglalásokról beszélnek (Bodó–Bíró 1993) –, ami drámai jelleget kölcsönöz az ezeken a helyeken előadott történeti narratíváknak. A drámai jelleg ellenére nem jártak sem a tiltakozások, sem az emlékműállítások széles körű társadalmi mozgósítással (erről bővebben Brubaker et al. 2005), legfőképpen nem a magyarországi magyarok mozgósításával.

A nemzeti táj szimbolikus helyeinek harmadik kategóriájába olyan objektumok, templomok, várak, kastélyok, házak, temetők, valamikori csataterek, vesztőhelyek tartoznak, amelyekért nincsen szimbolikus küzdelem. Jelentőségüket az adja, hogy a magyar nemzeti kulturális örökség részeiként tartják számon őket. Többségük a magyarországi nemzeti iskolai műveltségből ismert személyekhez (írókhoz, költőkhöz, politikusokhoz, forradalmárokhoz) vagy eseményekhez (országgyűlések, csaták stb.) kapcsol erdélyi helyeket, helyszíneket. De vannak olyanok is, amelyek valamely, a nemzeti repertóriumba

már beemelt regionális kulturális értéket – a székely kaput, a korondi cserepet, a kalotaszegi varrottast – lokalizálják, teszik láthatóvá és ilyen módon elsajátíthatóvá.[26] E kategória sajátos esetét alkotják azok az emlékhelyek, amelyek közvetlen módon emlékeztetnek az ország Trianon előtti politikai egységére, és éppen ezért a nagy-magyarországi nosztalgiaturizmus kedvelt célpontját jelentik (például az úgynevezett ezeréves határ).

Összefoglalás

A fentiekben könyvünk egyik fontos aspektusát mutattuk be, a magyar nacionalizmus diskurzusainak szimbolikus térfoglalását Erdélyben. Azokat a kulturális gyakorlatokat emeltük ki, amelyek létrehozzák az etnikai és történelmi egységet alkotó „magyarságot" megjelenítő lokalitásokat. A vizsgált Erdély-reprezentációk ugyanis a nemzetalkotás azon stratégiáját követik, amely szerint fel kell mutatni egy helyet, ahol a megvalósítani, kiterjeszteni vágyott kulturális állapot még „érintetlen", „eredeti" formában van jelen. A québeci francia kulturális politikáról, e kultúra etnikai alapú megválogatásáról és objektivációjáról könyvet író Richard Handler azt mondja, hogy az autenticitás a nacionalisták számára a „nemzeti létezés bizonyítéka" (Handler 1988; Linnekin 1991). Ezt az autenticitást – a nemzeti létezés bizonyítékát – konstruálják meg és kódolják bele Erdélybe, még pontosabban abba a mítoszba, amely e hely sokféle valósága helyett a róla való képzet- és képalkotást a magyar nyelvű közéletben meghatározza. Ez az „Erdély" a magyar nacionalizmus konstrukciója és fontos mítosza, Anthony D. Smith nagyon találó fogalmával *mythomotoer*nak nevezhetnénk. Hatása a politikai mítoszok átlagán túl konkrétságában, pontosabban a konkrétság látszatában rejlik, abban hogy olyan helyek kapcsolódnak hozzá, ahová elmehetünk, és ahol a nemzetet mint érzelmi köteléket és élményközösséget tapasztalhatjuk meg. Ez a kötet – egyebek mellett – azonban azt is meg kívánja mutatni, hogy ezeket a helyeket, akárcsak „Erdélyt" mint olyat miként találják ki és rendezik be a megélendő autenticitás színpadaként.

JEGYZETEK

1. Ez a kötet többéves kutatómunka eredménye, amelyben a pécsi kommunikációs tanszék hallgatóinak egy csoportja és az intézethez közel álló kutatók és oktatók vettek részt. A hallgatói csoport az általam meghirdetett *Erdély: mítosz és valóság* című kutatószemináriumon verbuválódott, majd 2001 és 2002 folyamán több szakaszban közös és egyéni terepmunkán vett részt. A kutatást a Pécsi Egyetem Bölcsészkara és rektora támogatta. Az előszó formálódó gondolatait első ízben a budapesti Néprajzi Múzeum és a pécsi Kommunikációs Tanszék által rendezett *Hagyomány és eredetiség* című konferencián mutattam be 2004. szeptember 10-én. Köszönettel tartozom azoknak, akik hozzászólásaikkal, kérdéseikkel hozzájárultak e gondolatok csiszolódásához valamint azoknak, akik a kéziratot olvasták és bírálták, Rogers Brubakernak, Fejős Zoltánnak, Jon E. Foxnak, K. Horváth Zsoltnak és Niedermüller Péternek.
2. Szabó Ildikó és Lázár Guy is arról beszélnek, hogy Magyarországon nincsen konszenzus a nemzet értelmezésében, többféle nemzetkoncepció él egymás mellett (Szabó–Lázár 1997).
3. A határon túli magyarokhoz, illetve Trianonhoz fűződő viszony nemzetpolitikát meghatározó

voltáról beszél Szabó Ildikó és Lázár Guy is, akik szerint a két világháború közötti politikai nemzetkoncepciókat a következők témák megítélése határozta meg: melyik társadalmi réteget tartották alapvetőnek, mivel magyarázták a társadalmi elmaradottságot, hogyan ítélték meg a határon túli magyarokhoz való viszonyt, milyen volt a viszonyuk a szomszédos többségi népekhez, a zsidókhoz és a Nyugathoz (Szabó–Lázár 1997). A szerzőpáros, miként más szerzők is, a két világháború közötti magyar nacionalizmus két formájáról beszél: a Horthy-korszak politikájának középpontjában álló konzervatív keresztény nemzeti ideológiáról és a népiesek plebejus nacionalizmusáról.

4. Szabó Miklós szerint a korszak „nemzettudat-problémái" közé tartozott a jobboldali múlttal és a fasizmussal való elszámolás hiánya, a Trianonban elcsatolt és a párizsi béke által megerősített területek problémája, az elmaradottság, amelyet korábban sokan hamis esztétikai értékekkel ruháztak föl, és az antiszemitizmus (Szabó M. 1989:227).
5. Szabó Miklós a magyarországi közvélemény közönyét az ötvenes évek végén már érzékeli, amikor például a kolozsvári magyar egyetem egybevonása a román egyetemmel semmi visszhangot nem vált ki Magyarországon.
6. Szabó Miklós szerint a hetvenes évek táncházmozgalmában az újrafogalmazandó, újra átélt magyar nemzettudat abban a formában nyilvánult meg, amely sokban hasonlított az alternatív kultúrák etnikai-közösségi kulturális mozgalmaihoz. A megindult magyar etnikai reneszánsz a táncházakon át behatolt az ifjúsági szubkultúrák világába, azok egyike lett (Szabó M. 1989:243).
7. Szabó Miklós ezt a folyamatot még a hetvenes évekből eredezteti, azt mondja, hogy a „nemzettudat-megújulás" leginkább a határon túli magyarság helyzetéhez való viszonyban ragadható meg (Szabó M. 1998:244).
8. Arról, hogy ez az ellenséges viszony miképpen épült román oldalról a Román Kommunista Pártnak és értelmiségi holdudvarának diskurzusában, többen is írtak a közelmúltban, lásd Verdery 1991; Boia 1997; Iordachi–Turda 2000; Trencsényi–Iordachi 2000.
9. Az érintettség jeleként kezelték, hogy mennyire válik valami a köznapi kommunikáció tárgyává, „közvélemény-generáló tényezővé", és azt állapították meg, hogy 1987-ben a népesség 55 százaléka szokott családtagokkal, barátokkal, ismerősökkel a szomszédos országokban élő magyarok helyzetéről beszélgetni. Ez az arány biztosan sokkal alacsonyabb volna ma, ezért inkább mint elemzési szempontot említjük meg itt (Lázár 1996:47).
10. Erről a kutatásról beszámolók állnak a rendelkezésünkre, a tanulmányok sajnálatos módon nem mind készültek el. A kutatásban részt vettek Kánya Kinga (2003), Kiss Tibor, Szigeti Éva, majd a műhelymunka szakaszában kapcsolódott be Szilágyi Eszter (2004).
11. Interjúrészlet, Kánya 2003.
12. Az etnikai turizmusról legérdekesebb magyar nyelven olvasható tanulmány a mexikói indiánokkal foglalkozik, ami sok hasonlóságot mutat azzal, ahogyan a turizmusipar az autentikus Erdélyt és erdélyit állítja elő (Szeljak 2000).
13. Részlet Miklósházi Attilával, az emigrációban élő magyarok püspökével készített interjúból. Stoffán György: „Oltalmad alá futunk, Istennek szent anyja". Kapu 1994:6–7 (idézi Mohai 2003).
14. Részlet Bíró László kalocsa–kecskeméti segédpüspök szentbeszédéből. *In* Frigyesy Ágnes: A szél kihívásaira a fa gyökereivel válaszol. Kis Újság 2001. 06. 08. (lásd Mohai 2003).
15. Soha ennyi imádkozó magyar! Új Ember, 1998(54):24 (lásd Mohai 2003).
16. Szerdahelyi Csongor: A nemzet zarándoklata. Új Ember, 1999. június. 8. (lásd Mohai 2003).
17. Magyarországi turistákkal folytatott beszélgetések során azt tapasztaltuk, hogy azok, akik elsősorban a másságra, az idegenségre voltak felkészülve, ugyancsak az etnikus azonosság élményeiről tudtak vagy akartak inkább beszélni.
18. Elsősorban azért nem, mert a szerzőink által vizsgált Erdély-reprezentációk nincsenek tekintettel az ott élő románokra; másodsorban pedig azért nem, mert a szerzők jó része nem beszél románul.

19. James Clifford szerint nem, szerinte az elnyomó domináns nemzetekhez vagy rasszokhoz fűződő viszony, az övelük szembeni ellenállás a meghatározó momentum a diaszpórák megalkotásában, és nem a közös emlékezet, a közös helyek stb. (Clifford 2001).
20. Interjúrészlet (Kánya 2003).
21. Magyar nyelven áttekintést ad a tér és az idő nemzetiesítésével kapcsolatos irodalomról Takáts 2005.
22. A társadalomföldrajz kritikai gondolkodói az „etnikai tájat" mint a kultúrnemzeti ideológia mítoszát elemzik. Amennyiben a társadalomtudományok, társdalomértelmezések beszélnek, de különösen a 20. század elején beszéltek „etnikai tájról", akkor „vagy tudatos (ideológiai célokhoz igazodó) következetességgel, vagy – bár kutatói semlegességgel – az etnikai karakter elsődleges tájformáló helyre emelve, az elemzett nemzetiség adott tájhoz kötődő legitimitását, táji-történeti kontinuitását bizonyítja" (Keményfi 2002:94).
23. Kisebb kiemelkedések, homokdombok, gyakori Közel-Keleten, pl. a Szentföldön, ahol a bibliai idők objektumait, akár egész városokat tártak fel a régészek a tell-ek alól (forrás: Horvát Pál Régészet és vallástudomány. http://www.fil.hu/uniworld/vt/phen/hp_arch.htm)
24. Különösen Anderson 1983; Hastings 2002.
25. A Zala György által tervezett szobrot 1890-ben állították fel Aradon, 1925-ben elszállították. 1990 után átadták előbb a városban működő minorita rendnek, majd a magyarországi konzervatív pártok kezdeményezésére és folytonos támogatása mellett az RMDSZ kiharcolta, hogy újra felállíthassák. Felavatására 2004 áprilisában került sor. Az RMDSZ által ekkora megjelentetett ünnepi kiadványnak a címe: *Kiszabadítottuk* (RMDSZ 2004).
26. Ilyen a Gagyi által elemzett máréfalvi székely kapu esete vagy Körösfő, Korond.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN
2001 A lokalitás teremtése. Regio 3:3–31.

BÁRDI NÁNDOR
1992 Mi van az erdélyi hátizsákban? Valóság 12:81–98.
2004 Tény és való. A budapesti kormányzatok és a határon túli magyarság kapcsolattörténete. Pozsony: Kalligram.

ANDERSON, BENEDICT
1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

BIBÓ ISTVÁN
1986 [1948] A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. *In* Bibó István: Válogatott tanulmányok. 2. 185–265. Budapest: Magvető.

BODÓ JULIANNA – BÍRÓ A. ZOLTÁN
1993 Szimbolikus térfoglalási eljárások. Antropológiai Műhely 2:60–85.

BOIA, LUCIAN
1997 Istorie şi mit în conştiinţa românească. Bucuresti: Humanitas.

BRASS, PAUL R.
1996 Introduction: Discourse of Ethnicity, Communalism and Violence. *In* Riots and Pogroms. P. R. Brass, ed. 1–55. New York: University Press.

BRUBAKER, ROGERS – FEISCHMIDT, MARGIT – FOX, JON –GRANCEA, LIANA
2005 Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town. (Megjelenés előtt.)

CLIFFORD, JAMES
2001 Diaszpórák. *In* A migráció szociológiája. Sík Endre, szerk. 155–170. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

CSEPELI GYÖRGY – ÖRKÉNY ANTAL
1998 Nemzetközi összehasonlító szociológiai vizsgálat a nemzeti identitásról. Szociológiai Szemle 3:3–36.

FEISCHMIDT MARGIT
2002 Szimbolikus konfliktusok és párhuzamos nemzetépítés. *In* A nemzet antropológiája (Hofer Tamás köszöntése). A. Gergely András, szerk. 112–125. Budapest: Új Mandátum.
2005 A határ és a román stigma. Megjelenés előtt.

FEISCHMIDT MARGIT – BRUBAKER, ROGERS
1999 Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. Replika 37:67–88.

FEJŐS ZOLTÁN
2000 Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és reprezentáció rendszerei. *In* Turizmus és kommunikáció. Tanulmányok. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 236–252. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

GEERTZ, CLIFFORD
1994 A forradalom után. A nacionalizmus sorsa az új államokban. *In* uő: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 104–125. Budapest: Századvég.

GELLNER, ERNEST
1983 Nations and Nationalism. Ithaca – New York: Cornell University Press.
2004 A nacionalizmus kialakulása: a nemzet és az osztály mítoszai. *In* Nacionalizmuselméletek. Kántor Zoltán, szerk. 45–78. Budapest: Rejtjel.

GUPTA, AKHIL – FERGUSON, JAMES
1992 Beyond „Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference 7(1):6–23.

HANDLER, RICHARD
1988 Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison: The University of Wisconsin Press.

HASTINGS, ADRIAN
2002 Holy lands and their political consequences. Nations and Nationalism 1:29–54.

HENNIG, CHRISTOPH
1997 Reiselust. Touristen, Tourismus uns Urlaubskultur. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel.

HOBSBAWM, ERIC
1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. *In* Hagyomány és hagyományalkotás. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 127–197. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

HOFER TAMÁS
1991 Construction of the 'Folk culture heritage' in Hungary and Rival Versions of National Identity. Ethnologia Europaea 21:145–170.
1992 Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. Politikatudományi Szemle 1:29–51.

HUTCHINSON, JOHN
1994 Cultural Nationalism and Moral Regeneration. *In* Nationalism. John Hutchinson – Anthony S. Smith, eds. 122–131. Oxford – New York: Oxford University Press.

IORDACHI, CONSTANTIN – TURDA, MARIUS
2000 Politikai megbékélés versus történeti diskurzus. Regio 11(2):129–158.

KÁNYA KINGA
2003 Erdély-képzetek hatása a magyarországi turizmus motivációira. (Kézirat.)

KEMÉNYFI RÓBERT
2002 Az etnikai táj kultúrnemzeti mítosza. Regio 4:93–108.

KOVÁCS ÉVA – MELEGH ATTILA
2000 Lehetett volna rosszabb is, mehettünk volna Amerikába is. Vándorlástörténetek Erdély, Magyarország és Ausztria háromszögében. *In* Diskurzusok a vándorlásról. Sik Endre, szerk. 93–154. Budapest: Sík.

KÜRTI LÁSZLÓ
2002 The Remote Borderland. Transylvania in the Hungarian Imagination. New York: State University of New York Press.

LÁZÁR GUY
1996 A felnőtt lakosság nemzeti identitása a kisebbségekhez való viszony tükrében. *In* Lázár Guy, Lendvay Judit, Örkény Antal, Szabó Ildikó: Többség – kisebbség. Tanulmányok a nemzeti tudat témaköréből. 9–115. Budapest: Osiris – MTA–ELTE Kommunikációelméleti Munkacsoport.

LEACH, EDMUND
1984 Conclusion. *In* Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society. 1983 Procedings of the Amarican Ethnological Society. Stuart Plattner – Edward M. Bruner, eds. 356–364. Washington: American Ethnological Society.

LINNEKIN, JOCELYN
1991 Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. American Anthropologist 2:446–449.

MOHAI LILLA
2003 20. századi Csíksomlyó-diskurzusok. (Kézirat.)

NIEDERMÜLLER PÉTER
1994 Politics, Culture and Social Symbolism. Some Remarks on the Anthropology of Easterm European Nationalism. Ethnologia Europaea 24:21–33.
2000 A nacionalizmus kulturális logikája a posztszocializmusban. Századvég 16:91–110.
2002 Elavuló fogalmak. Regio 13 (4):138-146.

NORA, PIERRE
1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. Aetas 3:142–157.

PUSZTAI BERTALAN
1998 Vallás és turizmus. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 13–23. Budapest: Néprajzi Múzeum.

RMDSZ
2004 Kiszabadítottuk. A Szabadság-szobor története. Marosvásárhely: n.k.

SAFRAN, WILLIAM
1991 Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. Diaspora 1:83–99.

SMITH, ANTHONY D.
2004 A nemzetek eredete. *In* Nacionalizmuselméletek. Kántor Zoltán, szerk. 204–229. Budapest: Rejtjel.

SZABÓ ILDIKÓ – LÁZÁR GUY
1997 Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont. /Munkafüzetek, 35./

SZABÓ MIKLÓS
1989 Magyar nemzettudat problémák a huszadik század második felében. *In* uő: Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986. 225–252. Budapest: Medvetánc Könyvek.

SZABÓ ZOLTÁN
1998 „Indulj el egy úton". Adatok a táncházas turizmus kérdéséhez. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 169–182. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SZELJAK GYÖRGY
2000 Turistamítoszok, indiánok, etnikai turizmus Mexikóban. *In* Turizmus és kommunikáció. Tanulmányok. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 201–215. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2000 A turizmus mint menedék. Képek és elképzelések a Káli medencében. *In* Turizmus és kommunikáció. Tanulmányok. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt szerk. 7–23. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

2003 Szimbólumtermelés – élményfogyasztás: a tér szerepe a turizmusban. *In* Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 19–39. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 5./

SZILÁGYI ESZTER
2004 „Gyimes kevésbé devalvált vidék..." A gyimesi turizmus antropológiai megközelítése. Szakdolgozat. Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék.

TAKÁTS JÓZSEF
2005 A tér és az idő nemzetiesítése és az irodalmi kultuszok. (Megjelenés előtt.)

TRENCSÉNYI BALÁZS – IORDACHI, CONSTANTIN
2000 A megújulás esélyei: a román történetírás tíz éve (1989–1999). Replika 41–42:165–194.

VEER, PETER VAN DER
1996 Riots and Rituals: The Construction of Violence and Public Space in Hindu Nationalism. Riots and Pogroms. Paul Brass, ed. 154–173. New York: New York University Press.

VERDERY, KATHERINE
1991 National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania. Berkely – Los Angeles: University of California Press.

WOLFF, STEFAN
2002 Disputed Territories. The Transnational Dynamics of Ethnic Conflict Settlement. (Studies in Ethnopolitics.) Berghahn Books.

A nemzeti örökség felfedezése, kultuszhelyek teremtése

ILYÉS ZOLTÁN

A gyimesi „ezeréves határ" olvasatai

A Vereckei-hágón kívül talán nincs még egy olyan szakasza a történeti Magyarország egykori határának („ezeréves határ"), amely az elmúlt tizennégy évben olyan erőteljesen beépült a Trianon előtti országterület megismerését célzó (etno)turizmus repertoárjába, mint Gyimes *(1. ábra)*. A versengő narratívák és térélmények földjévé váló Gyimesi-szoros és az „ezeréves határ" népszerűsége karakteres orográfiáján túl minden bizonnyal abban az elgondolásban gyökerezik, hogy tömbmagyar, kulturálisan homogén terület csak a Székelyföldön érintkezik a történelmi határral, és ez valamiféle otthonosságot és biztonságot nyújt az egykori határvidéket felkeresők számára.

Az „ezeréves határ" orográfiája

Geográfiai értelemben az egykori Csík vármegye és az egész Székelyföld Moldva felőli határa a Keleti-Kárpátok homokkő vonulatai közül jobbára azokon fut, amelyekbe a belső vízválasztókról induló regressziós völgyek szűk szorosokat, szurdokokat vésték *(2. ábra)*. Ennek hadászati-védelmi jelentőségéről Cholnoky Jenő, Szádeczky Lajos és Prinz Gyula részletesen értekezett. Prinz „széles határövről", illetve „kettős határvonalról" beszél: egyik az „[...] enyhén hajladozó, egységes magasságú, néptelen, erdős [...] vízválasztó gerincvonal", a másik „az első szurdokokra, a legjobb határőrhelyekre kitolt határvonal", amely egyben „nemzethatár is", „idáig szállt le a székelység" (vö. Cholnoky 1915:1–4; Szádeczky 1915:17–20; Prinz 1942:21–22; 3. *ábra*). Gyimes vonatkozásában ezt a határt a sokat emlegetett *Tarhavas* (Tarhauşi) képviseli.

Ez a két világháború közötti emberföldrajz bázisán megszerkesztett orográfiai határképzet[1] már a természetföldrajzi, tájökológiai szemlélet alapján sem tartható. Az életföldrajzi körülményeket vizsgálva megállapítható, hogy a történelmi államhatár „tájban" és nem tájhatáron futott, nem választott el radikálisan eltérő tájbeélési stratégiákra módot adó körzeteket: a Székelyföld és Moldva felé egyaránt hasonló ökológiai adottságú területek találhatók. A történelmi határ mindkét oldalán a Tarkő-hegység és a Csíki-havasok közel észak–déli futású, meggyűrt, kárpáti homokkő gerincei váltakoznak a szinklinálisokban kialakult völgyekkel. Túl azon, hogy minden geográfiai lehatárolás érvényessége korlátozott, felmerülhet, hogy – amint a magyar emberföldrajz bizonyos vonulatok határpredesztináló és -megtartó jelentőségét szinte determinisztikusan túlbecsülte – a

1. ábra. *Az „ezeréves határ" látképe Gyimesben. Középen a Rákóczi-várat hordozó „kőorr", előterében a határon emelt vasúti őrházzal, balra a Palánkán (Palanca) épített ortodox templom látható. A kép jobb oldalán a Tatros völgysíkján a gyimesi Agroturisztikai Panzió néhány épületét láthatjuk. Az előtérben a 18. századi osztrák sáncok nyomai*

román természetföldrajzi tájbeosztás is megpróbálhatta a korábbi államhatár természeti alapjait eliminálni, és a tájhatárokat az indokoltnál keletebbre vagy nyugatabbra meghúzni. A természetföldrajzi elhatárolásnál azonban döntő a Keleti-Kárpátok úgynevezett *flis* övezetét alkotó különböző korú takarók elhelyezkedése, és ez nem mond ellent a mai aktuális román természetföldrajzi tájbeosztásnak (Ghimeş, Harta Geologică 1984). Az orografikus és geognosztikus határmodellek relatív érvényességét meghaladva talán érdemes lenne egyfajta határövezetről, a két nagy életkamrát elválasztó montán zónáról beszélni.

Ez az összességében sokszor harminc kilométer széles, magashegységi lucfenyvesek és a helyükön létesült irtványlegelők és –kaszálók, alhavasi gyepek által borított határ menti terület a középkorban és a kora újkorban nem vált a *székely oikumené* szerves részévé: a székely falvak és falusi közbirtokosságok alig lakott és alig ellenőrzött külső, havasi övezetét alkották.[2] A gyimesi benépesülés a 18. század elején kezdődött a Székelyföld felől és Moldvából érkező, marginalizált és kriminalizált népelemek, a feudális terhek megnövekedése és a katonáskodás elől menekülők, jobbágy- és zsellérrendűek, és a moldvai szántóföld-kiterjesztések miatti ökológiai krízis elől menekülő, korlátozottan transzhumáló vándor pásztor románok letelepülésével (Antal 1992:15–36; Ilyés 1997:73–74).

A határvidék mint „palimpszeszt"

Henry H. Stahl román szociológus nyomán, aki az agrártájat történelmi dokumentumnak tekintette,[3] a határvidékeken is felismerhetjük a korábbi tájhasználatokra utaló nyomokat. A történeti tájföldrajz hajlik arra, hogy a tájat mint palimpszesztet olvassa, azaz a különböző korok tájképi „tanúit", reliktumait *(survivals)* felfedezze, kronológiailag rendszerezze, és méltassa hozzájárulásukat a mai kultúrtáji képhez. Ezek a történeti tanúk térben és időben nagyon változó mennyiségben és minőségben, sokszor alig felismerhetően vagy átértelmezetten maradtak fenn. A határvidéket is felfoghatjuk egy-

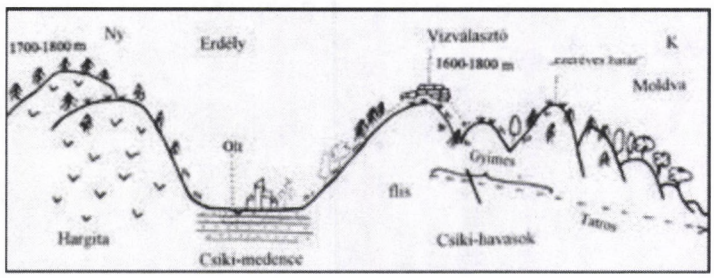
2. ábra. *A történeti gyimesi határ részlete a harmadik katonai felvételezés* (Francisco-Josefinische Aufnahme, *1:25 000, 1873–1887*) *térképén*

fajta „palimpszesztként", olyan kéziratként, amelyről a régebbi írásokat egy vagy több alkalommal már lekaparták, újraírták vagy „tisztán" hagyták. Az ily módon részletekben és gyengén megmaradt régebbi írásokat speciális történeti és geográfiai módszerekkel lehet láthatóvá tenni, olvasni (Ilyés 2000:130).

Az emlékezet sokszor átértelmezett vagy aktualizált formában őrzi ezeket a jeleket. Az idősebb gyimesiek és a veteránok például ma is pontosan megmutatják a gránátbecsapódások nyomait („megveretett oldalak"), a lövészárkok nyomvonalait vagy a géppuskafészkek feltöltött, bokrokkal benőtt helyét. Ugyanakkor a régebbi – első világháborús elemeket vagy 18. századi sáncokat – is gyakran második világháborús harci objektumként értelmezik, vagy fel sem ismerik. A „palimpszeszt" ezen elemei távoliak, nincs helyük a helyi identitásszerkezetben, lokális kuriózumok maradnak egy szűk szakmai közönség számára, és jóformán csak a birtokok tulajdonosai „emlékeznek" eredeti funkciójukra.

Határjelek, határolvasatok

Gyimes és különösen az „ezeréves határ" térsége a gyimesiek és az idelátogatók számára is egy sajátságos „mnemotoposz". Jan Assmann Pierre Norára hivatkozva említi, hogy a kollektív és kulturális emlékezéstechnikák, az *„emlékezés kultúrája"* esetében a tér játssza a főszerepet. Az emlékezés és identitástermelés kultúrája a természetes, a rurális és urbán terekbe egyaránt plántált és plántál jeleket. Mint azt Assmann hangsúlyozza: egész tájegységek is szolgálhatnak a kulturális emlékezet közegéül, amelyek akár teljes egészükben szemiotizálódnak (Assmann 1999:60; vö. még Nora 1997). Gyimes azonfelül, hogy



3. ábra. *A Keleti-Kárpátok életföldrajzi profilja Gyimesnél*

emlékművek, épületek, romok és egyéb antropogén reliktumok révén az idelátogatók és a csángók különféle korosztályi és geoszociális csoportjai által eltérő jelentésmélységben és -intenzitásban szemiotizált, egészében is a romlatlanság, a természetközeliség, a meghittség, a vendégbarátság, a hagyományápolás és a kultúrájához hű magyarság menedékévé stilizálódott.[4] Az alábbiakban a napi sajtóban, a honlapokon és tematikus turisztikai kiadványokban megjelenő Gyimes-kép mnemotopikus megszerkesztésének azon alapelemeit vesszük sorra, amelyek közvetlenül vagy közvetve a határhoz, a határ történeti funkciójához kapcsolódnak.

„Rákóczi-vár"

A Gyimesi-szoroshoz látogató kíváncsi turista vagy éppen a nyitott szemű (és fülű) helyi lakos több olyan nyilvánvaló határjelet érzékel, amelyhez nem kell elmélyült „archeológiai" vagy – hogy a korábbi példázatnál maradjunk – „papirológiai" *terepmunkát* folytatni. Láthatósága, viszonylagos kiépítettsége és közvetlen határhelyzete révén a turizmus nyilvánosságában és a helyi identitásnarratívákban központi helyet kap az úgynevezett Rákóczi-vár *(4. ábra)*. A két állam közötti évszázados határt idéző pont a történeti tudat és az etnikai nemzeti identitás utókonstrukciós gyakorlatának termékeként a látogató turista számára egy képzeletbeli időutazás „heurisztikus" díszleteit nyújtja (Biczó 2003:42).

Gyimes területét földrajzi fekvése már korán a határvédelemre predesztinálta. Az első ideiglenes telepesek őrt álló katonák voltak, mint ezt a csíki vashámor és a csíkszépvízi harmincad leltára és urbáriuma a 17. század második felében megemlíti. A védelmi infrastruktúrát már a 17. század elejétől kezdték kiépíteni. Bethlen Gábor 1626 táján megfigyelő őrpontot építtetett, amelyet a helyiek Rákóczi-várnak neveznek. A 18. században Csík, Gyergyó és Kászonszék költségén sáncokat építettek a Kabola-hágónál és a

4. ábra. *A Rákóczi-vár Gyimesben*

határnál. E munkálatok jelentős számú odavezényelt, ideiglenes munkaerőt igényeltek. A határőrszolgálatot, a vámhivatalt és a vesztegzárat ellátó katonák és a szorosnál állomásozó német katonaságot élelemmel, iga- és kézierővel kiszolgálók a környező csíki falvakból érkeztek, meghatározott rend szerint („szerre") tették szolgálatukat. Ez a temporárius határkiszolgáló és katonanépesség alkotta a 18. század elejéig Gyimes lakosságát. Az 1694-es csíki tatár betörésről tudósító források még nem említettek gyimesi településeket (Antal 1992:11; Endes 1938:162–164).

A Rákóczi-vár – tényleges hadászati jelentőségét a 20. századra elveszítve – egyre inkább az „ezeréves határt" és az ezeréves történelmet jelző szimbolikus kulisszává vált, ahol közigazgatási és katonai ünnepségek, határmegerősítő rítusok vagy éppen a határt fizikailag is dekomponáló műszaki beavatkozások zajlottak.

A 20. században az erődítményhez lépcsőt építettek, a várat megerősítették, a nemzeti zászló elhelyezésére alkalmassá tették. 1940-ben a második bécsi döntés nyomán az ideérkező magyar honvédek egyik első tette a nemzeti lobogó elhelyezése volt. Trianon és 1944 után az egykori határ-infrastruktúra látható jeleit a román hatalom igyekezett eltüntetni. A drót- és vasakadályokat a gyimesiek vitték el Udvarhely megyébe, ahol ekevasnak adták el, a háborút túlélt épített elemeket pedig az államhatalom megbízottjai igyekeztek lerombolni.[5]

Az elmúlt években az utazási irodák által kínált székelyföldi körutazások és a magánszervezésű utak szinte kötelező állomása lett Gyimes, ahol a gyimesfelsőloki Árpádházi Szent Erzsébet Zarándokház és Gimnázium, a gyimesbükki falumúzeum, a fővölgy templomai mellett természetesen az egykori határ a legfőbb látnivaló.[6] A közelben megépített Agroturisztikai Panzió csángó népi mulatóprogramot kínál. A panzió épületegyüttese a mára szinte teljesen eltűnt hagyományos gyimesi épületvilág tükrében autentikusnak ugyan kevésbé mondható, a természetes anyagokból kialakított, nem túlméretezett házak azonban környezetbe simulnak, nem hivalkodóak *(1. ábra)*. A turisták itt szervezetten ismerkedhetnek meg a helyi konyha jellegzetes fogásaival, a gyimesi népviselettel, zenével és tánccal. Mindehhez az „ezeréves határ" formál kulisszát, a házigazda – régi gyimesi birtokoscsalád sarja – pedig a közösség kollektív történetének és saját kisebbségi tapasztalatainak megidézésével a végek hangulatát és a megmaradás kihívásait tárja a magyarországi látogatók elé.

A nyaranta rendszeresen megrendezett gyimesközéploki tánctábor már a tömegturizmus jeleit mutatja; a hovatovább Kárpát-medencei néptáncos-találkozóvá váló, több száz főt mozgósító rendezvénnyel párhuzamosan megnő a gyimesi „határátlépők" száma.[7]

A fentiek alapján csak korlátozott érvényességűnek tarthatjuk azt az értékelést, miszerint „Gyimes nem kínál az érkező idegenek számára előre gyártott autenticitást, valamifajta »businessfolklórt«" (Biczó 2003:48). A folyamat első jelei már nyilvánvalóak, a kérdés inkább úgy fogalmazódhat meg, hogy a turizmus és a helyi határnarratívák társadalomtudományos vizsgálata mennyiben járulhat hozzá Gyimes sokoldalúbb „örökségesítéséhez".

A Rákóczi-vár „heurisztikus" kulisszája nemzeti érzelmeket mobilizál, a történeti tudáskészlet elemeit mozgósítja, a nemzeti sorsközösséget tudatosítja az idelátogatóban. A helyiek nem kínálnak ennél több támpontot, nincs terük és indíttatásuk a kétértelműbb, talányosabb olvasatok felfedésére, így a magyarországi turista számára egy fogyasztha-

tó, jól értelmezhető termékké válik a határ, és beépül a helyi folklórturizmus és szelektív örökségbefogadás repertoárjába. Ez a határolvasat nem tükrözi Gyimes multietnikus jellegét, a csángó kultúrában latensen és nyilvánosan is jelen lévő romanitást, a nemzeti, felekezeti rivalizációk másik felet sújtó narratíváit, a bizánci rítusú gyimesiek által elszenvedett történelmi sérelmeket, a székely–csángó ellentét mélyben izzó és újratermelődő kliséit (Ilyés 1997). Ha Biczó Gábor Simmelre és Böröcz Józsefre apelláló „mélyturista" definíciójával azonosulva a turistát megértésre késztetett és önmagát megértető, a távolság megszüntetésére és az idegenség felszámolására késztetett idegenként fogjuk fel (Biczó 2003:42), a gyimesi turista kirajzolódó képe igencsak felemás.

Gyimes Romániában mindazonáltal a nemzeti diszkurzív térnek és a párhuzamos nemzetépítésnek a Kolozsvárott vagy Aradon megismertekhez képest szelídebb szelete, a versengő narratívák olyan bukolikus, szolid aktivitásmezeje,[8] ahol Csaba királyfi és a Mioriţă tere, a székely havas és a blagai román „pláj" interferálódik. A határnál a nagy nemzeti metanarratívák egy-két ünnepben, áttételesen egy-egy templombúcsú prédikációjában vagy a veterántalálkozók egyre ritkuló, megrendítő jeleneteiben jelenülnek meg. A turizmus igényli és élteti a határ nemzeti olvasatait, részben újratermeli és megerősíti a helyiekben is. A Rákóczi-vár és a határ kézzelfogható környezete alkalmanként és nem jellemzően revíziós aktivitástérré válik, időnként a határt jelző bakterházra a hármashalom motívumai, az útburkolatra a román–magyar határt és vámot jelző grafikák kerülnek.[9]

„Vesztegzári-kápolna" és a határközeli szakrális építmények

A gyimesi községek római katolikus hívei a politikai-adminisztrációs változások ellenére mindmáig a gyulafehérvári római katolikus püspökség, illetve érsekség jurisdictiója alá tartoznak. A gyimesi plébániát 1782-ben alapították, első temploma a kincstár által a határ mellé épített Vesztegzári- (Kontumác-) kápolna volt *(5. ábra)*. Innen adminisztrálták mindhárom gyimesi községet 1853-ig, amikor Gyimesközéplok és Gyimesfelsőlok híveiből Gyimeslok néven új plébániát szerveztek. A 20. század elejétől Gyimesfelsőlok egyházközsége is különvált.

Az egyházigazgatási differenciálódás és a peremhelyzet a 20. századra fokozatosan megkoptatta a régi plébánia szerepét. Római katolikus részről a távolabb lakó hívek szemére vetik, hogy „a loki, bükki hívek egy része restelltek lemenni a kontumáci róm. kat. plébánoshoz keresztelés végett... hanem a közelebbi bükki gör. kat plébános által megkereszteltették az újszülöttet. Az akkor Csobotár N. gör. kat. plébános pedig anyakönyvelte a gör. kat egyház számára és nem adta át a római katolikus plébánosnak." (Historia Domus 1823:159.)

1927-ben megépült a gyimes-bilibókszeri filiális kápolna, 1933-ban a kontumáci plébánia köveiből felépítették a plébániai feladatokat ellátó gyimesi szükségtemplomot. Ezzel a hitélet centruma az egykori határ mellől a település központi, a vasútállomáshoz közelebbi pontjára tevődött át. A titulusát és anyaegyház-községi szerepét névlegesen megtartó templom funkcionálisan filiává alakult. Ezt tovább erősítette a gyulafehérvári egyházmegye peremén 1974–1976-ban épült új gyimesbükki, impozáns templom, amely

5. ábra. *Az első Gyimes-völgyi templom, az úgynevezett Vesztegzári- (Kontumacz-) kápolna, közvetlenül a történeti Magyarország határa mellett. 1782-ben a kincstár támogatásával épült, a 19. század közepéig innen pasztorálták a három gyimesi község római katolikusait*

az akkori plébános, Dani Gergely bátor kiállása és az áldozatos hívek munkája révén bekerült a helyi és az erdélyi katolikus mítoszokba.[10] A templomban nemcsak a közösség vallásos, de politikai-nemzeti tudattartalmai is kifejeződnek. A végeken helytálló, hitét oltalmazó, a tiltás és akadályoztatás ellenére templomot építő gyimesi csángó „új képe" kezd ezzel hangsúlyos kontúrokkal kirajzolódni, elfedve és ellensúlyozva a székelységben korábban élt „archetipikus", negatív csángóképet. A templom falképein a keresztség és a felajánlás jeleneteiben a csángó és székely viseletű alakok a székelység és a gyimesi csángók közötti évszázados társadalmi és mentális határ meghaladásának, felfüggesztődésének jegyében a két nép múltjának identikus vonásait, felekezeti és kisebbségi sorsközösségét hangsúlyozzák (Székely é. n.:247, 503; Váradi–Lőwey 2001:120). Az ortodox románok felé karakteres identitásjelként határmegerősítő templom a székelyek irányában a mentális határokat lebontó gesztust tesz.

Az „ezeréves határ" közelében létesült további „román" és „magyar" templomok, kápolnák és a kolostor ugyan értelmezhetők a nemzeti-nemzetiségi identifikáció és a kulturális reprezentáció igénye által előhívott szimbolikus térfoglalásokként, mégis a két keresztény hagyomány szinkretikus egymásba oltódásának szubtilis és olykor egészen nyilvánvaló jelei is érzékelhetők. Ezt jelzi a szűkebb határtérségben az Áldomás-pataki római katolikus kápolna titulusa: a nyugati hagyományban kevéssé hangsúlyos keleti főünnepre, Jézus színeváltozásának ünnepére van szentelve (Ilyés 2002:267). A Sáncpataki ónaptáros ortodox szerzetesek által épített kolostorhoz (Mănăstirea Prodromită) egy római katolikus gyimesbükki gazda is adott birtokából. A Palánkán (Palanca), közvetlenül a történeti határ regáti oldalán épített ortodox templom búcsúünnepén, Keresztelő Szent János fejevételének napján a magyarul beszélő gyimesbükki ortodoxok mellett gyimesi római katolikusok tömege jelenik meg: részt vesznek a liturgián és a sírok között a halotti emléklakomákon (Ilyés 1997:76). Felekezeteken túlnyúló jelentőségük van a Gyimes-völgyi Szent Illés-búcsúknak (Rakottyás, Bükklok), ezt az ünnepet a római katolikusok is megtartják, szigorú dologtiltó nap, védekezésül a jégverés és vil-

6. ábra. *A vasúti őrház melletti határkő formájú géppuskafészek*

lámcsapás ellen. A római katolikus és ortodox liturgia kölcsönös látogatása, a gyimesi katolikusok ortodox papok szolgáltatásait igénybe vevő sajátos liturgiahasználati gyakorlata ugyanakkor a vallás mentén szerveződő szimbolikus nemzeti/etnikai határok folytonos átlépésére utal (Ilyés 2002).

Határkövek, lövészárkok, géppuskafészkek

Az egykori határ nyomvonalát félgömb alakú határkövek jelezték, ezek jó részét a második világháború után a román államhatalom több-kevesebb sikerrel felrobbantatta és széthordatta, a megmaradt határköveket a helyiek ismerik, és szívesen megmutatják az érdeklődőknek (Váradi–Lőwey 2001:16, 20, 22). A leglátványosabb, a vasúti őrház melletti, határkő formájú géppuskafészket a beleillesztett ferde fakereszt többek szemében Szent Koronává stilizálta[11] (Váradi–Lőwey 2001:22; *6. ábra*).

A második világháborúban a front közeledtére a magyar katonai vezetés az Árpád-vonal kiépítésének keretében nagy volumenű erődítéseket kezdett az egész Keleti-Kárpátokban (Szabó 2002). Gyimesben többszörös védelmi rendszer épült ki: egyrészt földbe ásott géppuskafészkek, lövész- és futóárkok, híradóspontok, tankcsapdák, másrészt betonbunkerek, erődök képviselik ezt a 20. századi modern gyepűt. A határtérség „epidermiszén" megannyi sebhely, karcolás és varrat tanúskodik a háborús cselekményekről. Az idősebb generáció és az itt szolgált katonák téremlékezete pontosan nyilvántartja, harci eseményekhez köti ezeket a pontokat. A „veteránturisták" visszaemlékezései bepillantást nyújtanak a „hadászati-védelmi táj" helyi szerveződési folyamatába (Sebő 1999).

Vasút, vasútállomás

A nagy-gyimesi vasútállomás a gyimesi középületekhez képest szokatlan arányaival, nagyságával és reprezentativitásával, kongó termeivel szintén a határközeliségre utal. Az 1897-ben megépült gyimesi vasútvonal a csángókat egyoldalúan kapcsolta be a kapitalizálódó Magyarország és Románia vérkeringésébe, átütő modernizációt nem hozott, kulturális határélményeket viszont bőven teremtett, hiszen nagyszámú más nyelvű és vallású népességet vonzott Gyimesbe. Építményeivel, technikai megoldásaival az államhatárt is kontúrosabbra rajzolta. Az állomásépület mellett a magyarországi szakmai hagyományápolók nemrégen magyar nyelvű táblával emlékeztek tervezőjére. Közvetlenebbül határjelölő az egykori vasúti őrház, rajta rendszeresen lemérhető a határlátogatók jelhasználó aktivitása.

„Sáncok"

1701-ben az osztrák katonaság irányításával a Kabola-hágónál (Ciherek-pataka) 643, 1702-ben 400 ember építette a ma is látható sáncot (Szádeczky 1898). Ezt a II. József-féle katonai felvétel térképe *Régi sánc* néven *(Alte Schanze)* tünteti fel. Az *Új sánc* a gyimesi vámnál (Kontumaz) épült, a gyimesbükki régi határpatak a *Sánc-patak* (más néven Csudamir vagy Csülemér) közelében: a harmadik katonai térkép, valamint a Bécsi Hadilevéltár térképei védelmi célból épült sáncokat jeleznek itt (Eperjessy 1929; *2., 7–8. ábra*).

A megkérdezettek többsége a régi sáncokat második világháborús tankcsapdának nézi, tapasztalataink szerint csak az adott területen örökölt birtokkal rendelkezők tudják hozzávetőleges pontossággal ezek korát és eredeti rendeltetését. Sajátságos módon a helyi értelmiség sem tudja azonosítani ezeket, a közkeletű értelmezésekben ezek az elemek belesimulnak a tankcsapdák, lövészárkok, *detungok* (vö. *Deckung*), bunkerek egész Gyimest behálózó rendszerébe.

7. ábra. *18. századi osztrák sáncvár a Bilibók-tető lejtőjén, Moldva felé irányuló ágyúállásokkal*

8. ábra. *Csillag alaprajzú földvár a Bilibók-tető oldalában Firtelmeiszter Ágoston nyári szállása mellett*

Találunk történeti példát a sáncok korának túlbecsülésére is, amelyben a virulens helyi Szent László-hagyományokon (széphavasi Szent László-kápolna, Pogányhavas, patkónyommondák stb.) túl a romantikus székely honismeret sokszor fölbukkanó kliséit is láthatjuk: a Kabola-hágónál a tatárok ellen épített 18. századi sáncokat a helyiek a Pesty Frigyes-féle helynévgyűjtés kérdőívén mint Szent László-korabeli sáncolásokat említik (Pesty 1864; Magyar 2003:227–228).

A határokhoz kötődő tartamos tájhasználat derivátumaként felfogható „hadászati-védelmi tájban" a nyilvános határértelmezések/-emlékezetek „kanonizált" elemein túl egy sor olyan nyom van, amelyet nem ismernek fel. Bár a „táj identitásához" hozzátartoznának, és szerepet kaphatnának a helyi örökség megszerkesztésében, turisztikai felfedeztetésében, nehezebb megközelíthetőségük, rejtettségük vagy éppen neutrális denotációjuk miatt nem kerültek be a helyiek emlékezete és az emlékező turisták szemiózisa által konstruált leltárba.

A Rebreanu-emlékmű

Közvetlenül a határnál a Sánc-patak „regáti" oldalán, már a román szemioszféra terrénumán, a hegyoldalban helyezték el Emil Rebreanu emlékművét *(9. ábra)*. Irodalmi emlékhelyként és a magyar elnyomás elleni monumentumként a híres író, Liviu Rebreanu bátyjának állít emléket. A gyimesbükki római katolikus Historia Domus szerint „Rebreanu Emil a 16. dandárnál tűzérhadnagy kémkedés bűnében vétkesnek találtatott, kötél általi halálra ítéltetett és 1917 május 15-én felakasztatott." (Historia Domus 1823:74.) Az eseményt a gyimesiek emlékezete is megőrizte (Magyar 2003:235–236).

Apostol Bologa alakjában a Monarchia hadseregében szolgáló román tiszt lelkiismereti vívódását, bukását és távlatos nemzeti megdicsőülését megrázó erővel ábrázolja az *Akasztottak erdeje* című regény. A magyar fordításban is megjelent mű (Rebreanu 1970) a magyar uralom alatt élő, nemzeti, kulturális önállóságáért küzdő erdélyi románságnak

9. ábra. *Emil Rebreanu síremléke a szovjet hősi emlékobeliszkkel*

a nemzeti emlékezetben kanonizálódott egyik alapélményét örökíti tovább. Az emlékmű mellett található a második világháborús gyimesi harcokban elhunyt, a területet a „horthysta iga" alól felszabadító szovjet katonák emlékobeliszkje is.[12] Ezzel a gyimesi határ a román nemzeti emlékezetbe és a helyi nemzetépítő folyamatba is beemelődik, az irodalmi alkotás és az emlékművek révén az egykor nemzeti elnyomás alatt élt, határ által megosztott románság is az „ezeréves határ" „fogyasztójává" válik.

Összegzés

A gyimesi „ezeréves határnál" magyar határjelekkel, szimbólumalkotással, térfoglalással és a rájuk közvetlenül vagy áttételesen reflektáló román kontextualizáló- és dekomponáló tevékenységgel találkozunk, amely az egykori határ által kiváltott magyar múltértelmezéssel szemben állítja fel a román olvasatot. Gyimes határjeleivel, a határ máig transzparens infrastruktúrájával, a hadászat palimpszesztjével, a nemzeti megosztottságot jelző ortodox és római katolikus templomaival, kápolnáival szimbolikus sűrűsödési pont, ahol a (nagy)magyar narratívák mellett román, helyi és vallási olvasatok is léteznek. A mikrotérségbe látogató sajátos – döntően a helyi egyházi és világi értelmiség által uralt – nemzetpolitikai mnemonikus térbe kerül, amelyet a helyiek szélesebb rétegeit közvetlenül nem érintő kisajátítási diskurzus és emlékezetversengés jellemez. Ez bekerül a turistanarratívákba, a térséggel foglalkozó publicisztikákba, és nyomot hagy egyes tudományos publikációkban is.

Ez a határ- és örökségrecepció szelektív és önkényes: a helyi értelmiség mellett jórészt turisztikai irodák, idegenvezetők, Erdély-rajongó honlapgazdák vesznek részt a gyimesi határkép megszerkesztésében. Ez a kép a gyimesi csángóságot egyfajta kulturálisan megőrző, reliktum-, nemzetpolitikailag pedig őrálló, gyepűőri szerepben ábrázolja, nem reflektál a térség multietnikus jellegére, és magyar identitást, kitartást kér számon, vár el és lát ott, ahol ez nem feltétlenül várható el, nem látható, és soha nem is teljesült maradéktalanul. A szaktudományosan nem kellően alátámasztott „Gyimesbükk-paradigma" a bizalmatlanságok és önigazolások nemzeti metanarratívákba illeszkedő textusain túl a köztes minőségek figyelmen kívül hagyásának nagy kelet-európai hagyományára utal.

Valójában azonban – és erre éppen Gyimesbükk szolgáltat változatos szövésű történeteket – a székelyek/csángók és a románok között nem egy izoláló kulturális-etnikai

határvonalról, hanem egy többé-kevésbé széles interferenciazónáról, mezsgyéről beszélhetünk (Ilyés 2003). A határ ebben az értelmezésben szenzibilis membrán, intermediális zóna, ahol az emlékezet szövegei és az identitásnarratívák átszűrődnek, egymásba oltódnak, hibridizálódnak (Frida 2003:28). Ebben a gyimesi csángók által reprezentált érintkezési zónában napjainkig – térben és időben változó erősséggel és súlypontokkal – jelen van valamiféle kettős szemiózis, kettős identitás, mindkét kultúra felé meglévő kompatibilitásigény, melyet a 19. század végétől a helyi és regionális nemzeti elitek igyekeznek homogenizálni és „letisztult" olvasatokként forgalmazni (Ilyés 2003:83).

A gyimesi „ezeréves határhoz" kötődő emlékezési gyakorlatok, konkuráló narratívák, szimbolikus térfoglalások és térhasználatok az egykori határ pár száz méteres körzetét egy kitüntetett módon *szemiotizált* területté avatják. Ez a szemiózis a turizmus gyakorlatában etnikus/nemzeti alapon jön létre, szelektív és kizáró, utólag önkényesen átértelmez, és alkalmanként nem riad(na) vissza a tájba, az épített környezetbe való erőszakos beavatkozásoktól.

A határhoz érkező turisták többségének „beleképzelő, belelátó" emlékezése kizár és egyben bekebelez: a turista fel nem róható felületessége könnyen megteremti és reprodukálja az egykori határ egyoldalú nemzeti olvasatát. A helyi elit egy része és a kívülállók által „imaginált" határt ugyanakkor a helyiek társadalmi/etnikai/vallási határátlépései rendre felülírják. Ezzel az „ezeréves" politikai határt és annak vélelmezett kulturális, társadalmi transzparenciáját a gyakorlatban nap mint nap felfüggesztik. A buszokba gyorsan visszaszállók, a Csíkszereda vagy a *Csángó Panzió* felé tovarobogók ebből már keveset érzékelnek.

JEGYZETEK

1. Ehhez a tudománytörténeti vonulathoz tartozik még Dobos Ferencnek a Gyimesi-szoros földrajzáról 1938-ban megjelent monográfiája is (Dobos 1938).
2. Ennek pontos gyergyói leírását adja Tarisznyás Márton (1982:53–54).
3. „Rendkívül fontos, hogy ha a tájnak ezt az arculatát egyszer kialakították, akkor ez még akkor sem tűnik el rögtön, amikor a születéséhez vezető feltételek már elenyésztek... Úgy lehet olvasni a terepet, ahogyan a régi tekercset, amelyen elfakult az írás." (Stahl 1992:97.)
4. Ennek esztétizáló, idealizáló bemutatását lásd Váradi–Lőwey 2001. A kérdéskör történeti, emlékezéstechnikai, művészettörténeti vonatkozásairól lásd Schama 1996.
5. „Itt az ezeréves határnál sokkal jobban fáj Trianon, mint bárhol. Mert naponta láttuk és látjuk, azt a beteges igyekezetet, ahogy el szeretnék valakik törölni szép történelmünk nyomait. Láttunk és látunk vasdorongos alakokat, akik a 400 éves vár köveit ontogatják..." (Váradi–Lőwey 2001:24).
6. Az alábbi útiprogram-részlet jellemzően érzékelteti Gyimes „beépülését" az erdélyi turisztikai kánonba, egyszersmind recens folklorizációs tendenciát jelez: „Továbbutazva a Hargitán, Fügés tetőn keresztül érkezünk a Gyimesbe. Csángó népi mulató program ebéddel az ezer éves határnál. (Különleges, elfelejtett ételek, ízek kóstolója, italfogyasztással, népzenével.) A Gyimesek vonzerejét a népművészet és táncművészet hagyományai jelentik." (http://www.interfocus.hu/utak.php?orszag_id=50.)
7. Részlet egy szlovákiai magyar csoport úti beszámolójából: „Errefele eleve összeépítik a településeket, nehéz megállapítani, mikor érünk Középlokról Felsőlokra, majd Felsőlokról Gyimesbükbe

(sic!), amely az utolsó magyar település, határában az ezeréves határral. Kis dombon egy őrtorony maradványa jelzi, ami e mögött van, mindig is Románia volt, ma sem élnek a dombon túl magyarok. Bár pontosan ez sem igaz, mert még vagy ötven kilométert utazva érünk a moldvai csángók területére. Ám az ő nyelvüket már a gyimesi csángók sem értik, legalábbis ezt állítják. Az ezeréves határ zarándokhely, a helyi romagyerekek ezt pontosan tudják. Mindegyik buszhoz odamennek, szutykosan kenyérrevalót koldulnak, háttérben a szülőkkel, s az a jószívű, aki adott aprót valamelyik gyereknek, nem üssza meg a többieket sem." (Gyimesben az Ifjú Szivekkel: http://www.ujszo.sk/clanok.asp?vyd=20030809&cl=65831.)

8. Vö. Feischmidt Margit elemzésével a kolozsvári Mátyás-szobor körüli emlékezetrivalizálásról és ritualizált konfliktusról (Feischmidt 2002:121–122).
9. A Hargita Népe című csíkszeredai lap *Újrafestett ezeréves határ* címmel tudósított egy ilyen vizuális agresszióról: „Ismeretlen tettesek vörös festékkel demarkációs vonalat húztak az úttestre Gyimes községben (Bákó megye), egy vasúti híd egyik pillérére az Isten hozott Magyarországra! feliratot festették.
A Csíkszeredát Comănesti-el összekötő közútra mázolt vonal egyik felén a Magyar vám, a másik felén a Román vám felirat olvasható. A vasúti hídlábtól néhány méterre, ahol az Osztrák–Magyar Monarchia és a Román Királyság közötti egykori vámház állt, egy épület falára a Welcome to Hungary VÁM feliratot festették. A helybéliek szerint az úttestre festett vonal kedden délután jelent meg. A rendőrség szerdán átvizsgálta a térséget, fényképeket készítettek és vizsgálatot indítanak az ügyben." (Hargita Népe 2003. július 31.)
10. Itt utalunk arra, hogy 1952-ben Gyimesbükköt a román jellegű Bacău tartományhoz csatolták, 1963-tól csak román nyelven folyt oktatás, az elsorvasztott kisebbségi intézményrendszer minden feladatát az egyház vállalta fel.
11. „Erdélyben járva Gyimesbükkre is ellátogattunk, ahol az ezeréves határnak még nyoma található. Ez a nyom egy düledező őrbódé, sarkában a Szent Koronát formázó kőfaragvánnyal." (Fény Híd. Internetes polgári zászlóvivő 2[16], 2003. augusztus 7.)
12. A harcokról részletesen lásd Sebő 1999.

IRODALOM

ANTAL IMRE
1992 Gyimesi krónika. Budapest–Bukarest: Európa–Kriterion.

ASSMANN, JAN
1999 A kulturális emlékezet. Budapest: Atlantisz.

BICZÓ GÁBOR
2003 A határ metafora mint a turizmus antropológiai vizsgálatának paradigmatikus példája: Gyimes esete. *In* Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 40–50. Budapest: Néprajzi Múzeum.

DOBOS FERENC
1938 A Gyimesi-szoros földrajza. Pécs: k.n.

CHOLNOKY JENŐ
1915 Az erdélyi szorosok földrajzi, történeti és hadászati jelentősége. Erdély 24(1–3):1–4.

ENDES MIKLÓS
1938 Csík-, Gyergyó-, Kászon-székek (Csík megye) földjének és népének története 1918-ig. Budapest: k.n.

EPERJESSY KÁLMÁN
1929 A Bécsi Hadilevéltár magyarvonatkozású térképeinek jegyzéke. Szeged: Városi Nyomda és Könyvkiadó Részvénytársaság.

FEISCHMIDT MARGIT
2002 Szimbolikus konfliktusok és párhuzamos nemzetépítés. *In* A nemzet antropológiája (Hofer Tamás köszöntése). A. Gergely András, szerk. 112–125. Budapest: Új Mandátum.

FRIDA BALÁZS
2003 „A másik felé..."A közeledés és az elkülönböződés szimbolikus stratégiái a gyimesi interetnikus kontaktzónában. *In* Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Kozma István – Papp Richárd, szerk. 26–39. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

HISTORIA DOMUS
1823– Historia Domus – Gyimes, római katolikus egyházközség.

ILYÉS ZOLTÁN
1997 Szempontok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez. *In* Varia. Ethnographica et Folcloristica. Ujváry Zoltán 65. születésnapjára. Keményfi Róbert – Szabó László, szerk. 72–80. Debrecen: k. n. [Ethnica].
2000 A történeti védelmi táj szerveződése Gyimes példáján. *In* A táj változásai a Kárpát-medencében a történeti események hatására. Füleky György, szerk. 130–135. Budapest–Gödöllő: Kulturális Örökség Igazgatósága–Szent István Egyetem.
2002 A szakrális térszerkezet változásai a Keleti-Kárpátok egy vallási kontaktzónájában. *In* A táj változásai a Kárpát-medencében. Az épített környezet változása. Füleky György, szerk. 261–273. Gödöllő: Környezetkímélő Agrokémiáért Alapítvány – Szent István Egyetem.
2003 Nyelvhatár/kontaktzóna értelmezés a Székelyföld keleti peremvidékén. *In* Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Kozma István – Papp Richárd, szerk. 77–88. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

MAGYAR ZOLTÁN
2003 A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák. Budapest: Balassi.

NORA, PIERRE
1997 Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin: Wagenbach.

PESTY FRIGYES
1864 Kéziratos helynévtár. OSZK Kézirattár.

PRINZ GYULA
1942 Magyarország földrajza. Budapest: Renaissance.

REBREANU, LIVIU
1970 Akasztottak erdeje. Bukarest: Kriterion.

SCHAMA, SIMON
1996 Landscape and Memory. H.n.: Vintage Books.

SEBŐ ÖDÖN
1999 A halálra ítélt zászlóalj. Gyimesi-szoros, 1944. Budapest: Magyar Könyvklub.

STAHL, HENRY H.
1992 A régi román falu és öröksége. Budapest: ELTE BTK Román Filológiai Tanszék.

SZABÓ JÓZSEF JÁNOS
2002 Az Árpád-vonal. A Magyar Királyi Honvédség védelmi rendszere a Keleti-Kárpátokban 1940–1944. Budapest: Timp.

SZÁDECZKY LAJOS
1898 Székely oklevéltár 7. Kolozsvár: Ajtai K. Albert Könyvnyomdája.
1915 Az erdélyi szorosok földrajzi, történeti és hadászati jelentősége 2. Erdély 24(4–6):17–20.

SZÉKELY LÁSZLÓ
é. n. Csíki áhítat. A csíki székelyek vallási néprajza. Budapest: Szent István Társulat.

TARISZNYÁS MÁRTON
1982 Gyergyó történeti néprajza. Bukarest: Kriterion.

VÁRADI PÉTER PÁL – LŐWEY LILLA
2001 Erdély-Székelyföld. Gyimesek vidéke. Veszprém: PéterPál.

SEBESTYÉN ADRIENNE

„Erdélybe utazni más"

A magyar turisztikai irodalom Erdély-képe

„Erdélybe utazni más. Erdélybe megyünk és elfog mindnyájunkat a népünkre annyira jellemző erdélyi meghatottság. Ha Erdélyben születtél akkor a szülőföld ragadja meg a szívedet. Ha nem Erdélyben születtél, akkor elömlik benned a melegség, amelyet Erdély iránt érzünk mindnyájan magyarok. Ennek a melegségnek az összetevői: hála a magyar függetlenséget őrzött végvár iránt, tisztelet a történelmi nemzet tudat iránt, amely itt erősebb, mint az egykori magyar királyság területén bárhol, anyáskodó gyöngédség a kisebbik iránt, izgalmas várása a hagyományaink nyomán bennünk élő csodálatos természeti és történelmi szépségeknek."

(Domokos Pál Péter: *Várad felé ragyog az ég*)

Bevezetés – séta az útikönyvek szakirodalmának útvesztőiben

A turizmusról szóló társadalomtudományi szakirodalom meglehetősen sokrétű, az útikönyvek vizsgálatának terén azonban több a hiányosság.[1] Az elmúlt bő ötven évet átfogó tanulmányok elsősorban az utazás motivációit, célját, a turisták és a turizmus céljául szolgáló terek kölcsönhatását vizsgálták.

A német nyelvű turisztikai szakirodalom az utazást elsősorban mint a mindennapokkal szemben álló, pontosabban azzal szemben létező világot jeleníti meg, ahol „még funkcionál az, amit a normális élet már nem tud megadni" (Köstlin 1995:4). Ezáltal a szabadság a hétköznapokban elszenvedett kötelesség, fáradság, bosszúság és egyhangúság fizetségévé válik, „az év legértékesebb napjaivá" (Gorseman 1995:87). Az utazás azt a tájat, illetve helyet értékeli fel, amely a legjobban eltér a turisták többségének mindennapi életterét jelentő nagyvárostól: a vidéket, amely a nagyvárosokkal szemben a biztonságot, az állandóságot, változatlanságot jelenti.[2] A turizmus, az utazás ebben az értelemben egyfajta menekülésé lesz (Köstlin 1995; 1996) A menekülés azonban ebben a formában nem lehet végleges, hiszen csak napokat, esetleg heteket jelent egy-egy éven belül. A tényleges tartózkodás ideje az emlékezés révén kitágul: „[...] a turizmus nem csupán – s nem elsősorban menekülést jelent, hanem esélyt a táj, a környezet elsajátításához, sőt maga is válhat menedékké, álommá egy sajátos imaginációvá, nyújthat – később a mindennapokban, az emlékezés formájában – védelmet és vigaszt. Ezen

a módon a turizmusban, a turizmuson keresztül voltaképpen a fikció győzedelmeskedik a »valóság« felett, hiszen itt folyamatosan új világok, valóságok, valódi fikciók teremtése/termelése történik meg, amelyek – természetes módon – számos ponton kapcsolódnak a régi másfajta valósághoz" (Szijártó 2000:8) Az útikönyvek és különösen az utazási katalógusok oldalain megjelenő reprezentációk azok, amelyek mintegy előrevetítik a meglátogatandó „új világokat", még az elutazás előtt elképzelhetővé teszik az utazás célját, a látnivalókat, a táj vagy a hely jellegét, és ugyanakkor azt is nagymértékben meghatározzák, ahogyan érzékelni fogjuk azokat, majd beszélünk róla másoknak a hazatérés után.

Az útikönyvek alapvető funkciója, hogy a nem ismertet, a nem otthonosat a turisták számára elképzelhetővé, kézzelfoghatóvá tegyék. Ennek a funkciónak a könyv formátum éppen úgy megfelel, mint személyes megjelenésben egy idegenvezető (Gorseman 1995). Az útikönyvek születése szoros kapcsolatban áll a turizmus kialakulásával, illetve annak elterjedésével, tömegessé válásával. Hagyományai azonban sokkal messzebbre nyúlnak.

„...effajta részleteket tartalmaz pl. az ószövetségi Numeri is, és előképei a görög perihégisziszek, peripluszok, amelyek a földrajzi, néprajzi, történelmi ismeretek mellett mitológiai, művészettörténeti és felirattani tudnivalókat tartalmaztak irodalmi – olykor verses – formában. A rómaiak itinerariumai az úttávolságok, állomások, fogadók feltüntetésével inkább hasonlítottak a mai útikönyvekre. A középkori itinerariumok főként a Szent Sírhoz vezető útvonalakat leíró zarándok-feljegyzések, melyek a 15. sz.-tól nyomtatásban is terjedtek. A modern útikönyv közvetlen előzményei az Angliából a kontinensre látogatók számára a 17. sz-tól kiadott tájékoztató könyvek s a 18. sz-i, a didaktikus kirándulókönyvekből kifejlődő Nugent-féle Grand Tour sorozat kötetei. A mai típus voltaképpeni kialakítója az angol J. Humay Handbooks for Travellers c. sorozata, amely K. Baedeker 1828-ban indított sorozatának mintájául is szolgált, az utóbbi azonban megbízhatósága és praktikus szerkesztése révén olyan világhírre tett szert, hogy »bedekker« szó az útikönyv szinonimájává vált" (Világirodalmi lexikon 1994:240.)

A *Világirodalmi lexikon*ra támaszkodva tehát az útleírásokat joggal tekinthetjük az útikönyvek előzményeinek.[3] Az első „bedekkerek" megjelenése óta az útikönyv-irodalom jelentős tartalmi, strukturális átalakuláson ment keresztül, és különösen igaz ez az elmúlt tíz évben megjelent kiadványokra. Közrejátszott ebben a nyomda- és könyvkiadás-technika fejlődése is, amely az illusztrálás terén hozott látványos változásokat. De fontosabbnak látszanak azok a társadalmi változások, amelyek újfajta igényeket hoztak létre: a kevés idővel rendelkező és beosztással élő turista már az utazás megkezdése előtt tudni akar mindent. Elsősorban a praktikus információkra kíváncsi, amelyek birtokában utazása kiszámíthatóbbá válik: a szálláshelyek leírására, az éttermek bemutatására, az üzletek hollétére és nyitva tartására, a helyi szokásokra és a látnivalók rövid bemutatására. Nincs idő hosszú történeti, művészettörténeti leírásokat elolvasni. Válogatott jelzők helyett megteszik a kis háromszögek, melyeknek száma jelöli, hogy mit érdemes igazán megnézni.

Erdély sajátos természetföldrajzi fekvése jelentősen meghatározta történelmének alakulását, hagyományainak fennmaradását s a legújabb korban a turizmushoz való viszonyát is. A Kárpátok íve által körbezárt medence elszigeteltsége nemcsak természetes, de kulturális, politikai választóvonalként is működött az évszázadok során. A Kár-

pátok különleges természeti képződményei sok, valóban egyedinek mondható látnivalóval bírnak, azonban mindez a természeti látványosság csak keretet – igaz, hangsúlyos keretet – ad valaminek, amitől – magyarként – „Erdélybe utazni más", ahogyan azt Domokos Pál Péter írja. Ez a másság pedig éppen Erdély Magyarországhoz viszonyított sajátos történelmi helyzetéből fakadó kettősségén nyugszik, az otthonosság és az idegenség paradox viszonyán, amelyek közül az utazási irodák és az útikönyvek mindig valamelyiket hangsúlyozzák a másik rovására, de úgy, hogy a dichotómiát felszámolni sohasem tudják. Erdély idegen, hiszen már sok-sok éve határok választják el Magyarországtól; távoli vidék, mely a történelem során is sokáig különálló része volt a Magyar Királyságnak, s mégis otthon, hiszen az emberek egy része még mindig magyarul beszél, a magyar–román határtól majd kétszáz kilométer távolságban is, a Székelyföld apró falvaiban. Erdély szempontjából tekintve a „menedék", az „otthon" metaforája különös jelentőséggel bír a magyar utazási irodák mintautazója, illetve a magyar útikönyvek mintaolvasója számára. Erdéllyel kapcsolatban a „saját", az „ismerős" kezdettől fogva sokkal nagyobb hangsúlyt kapott az utazási irodalomban.

Ebben a dolgozatban az útikönyveket, az utazási irodák prospektusait és internetes forrásait mint szövegeket vizsgálom abból a szempontból, hogy milyen képet alakítanak, alakítottak ki Erdélyről. Úgy gondolom, hogy az útikönyvek szövegei szervesen illeszkednek az Erdélyről szóló tágabb diskurzusokba. Amikor diskurzusról beszélek, elsősorban arra a módszertani és elméleti tradícióra támaszkodom, amelyet Michel Foucault diskurzusfogalma teremtett meg, és azt vizsgálom, hogy ezek a diskurzusok Erdély útikönyvekbeli képének megalkotásakor milyen technikákkal élnek, és azok miként függnek össze az ellenőrzés és a hatalom kevésbé látható, de sokkal átfogóbb formáival.[4]

Jules Gritti a nagy francia útikönyvet, a *Guide Bleu*-t elemezte abból a szempontból, hogy az milyen eszközöket alkalmaz bizonyos látnivalók fontossá tételéhez, illetve pusztán ahhoz, hogy valamit megtekintésre alkalmassá tegyen. Gritti Enzesbergert idézi a tanulmánya elején:

„A látnivaló fogalmának meghatározó jelentősége van a turista számára, érdemes figyelmesen megvizsgálni. Először is kiderül belőle, hogy a turista nem mentes a lelkiismeret-furdalástól. E fogalom cáfolja az utazás öncélú jellegét, s egyedüli biztosítéka az áhított szabadságnak, mert a látnivaló nemcsak érdemes arra, hogy megtekintsük, hanem azt is igényli, hogy ott legyünk. Azt kell megnézni, amit látnivalónak tartanak." (Gritti 1984:22.)

Barthes szintén a *Guide Bleu* kapcsán azt mondja, hogy a természeti jellemzők közül csakis a hegyek, a kulturális értékek szempontjából pedig a keresztény értékek jöhetnek számításba – ezek kiválasztódását, kiválasztását a polgári értékrendhez való igazodás indukálta. Azt, hogy az útikönyvek és a turizmussal kapcsolatos egyéb irodalmi alkotások mit tekintettek/tekintenek látnivalónak Erdélyben, illetve hogy mit tettek látnivalóvá a magyar turisták számára, ugyancsak jelentős mértékben az a perspektíva határozta meg, amelyből a tárgyra néztek, illetve azok a történetileg és politikailag meghatározott diskurzusok, amelyek keretében beszéltek róla. Az útikönyvek és a prospektusok egyaránt egyfelől az erdélyi természeti táj szépségeit, azon belül is elsősorban a Székelyföld természeti adottságait hangsúlyozzák; másfelől különös jelentőségre tesz szert mindaz, ami magyar: a magyar történelem emlékhelyei, a népművészet és a néphagyo-

mányok látványosságai. Ugyanakkor maga a természeti környezet is áthistorizálódik azáltal, hogy számos természeti látványosság a történelmi Erdély vagy még azon is túl a történelmi Magyarország emlékét idézi (például a Királyhágó, az ezeréves határ).[5]

Az útikönyvek Erdély-képe

Az Országos Széchényi Könyvtár adatai szerint az Erdéllyel kapcsolatosan jobbára Magyarországon, kisebb részben Erdélyben megjelent útleírások, illetve útikönyvek közül tizennyolc jelent meg 1940 és 1943 között, 1788 és 1940 között tizenhat, melyek nagy része útleírás, nem pedig útikönyv, 1943 és 1986 között pedig összesen kettő, melyek közül az egyik az *Utazások Erdélyben* című útikönyv, ennek 1986-ig négy kiadása is megjelent.

Erdély mint úticél már a 18. században is megjelent. Jenne Franz német nyelvű útleírásában *Reisen nach St. Petersburg* találhatunk Erdéllyel kapcsolatos részeket. A 18. század végén részletes útleírás jelent meg Erdélyről *Reisen nach Siebensbürger* címmel. A német nyelvű könyvben elsősorban a szász városok kapnak kiemelt hangsúlyt. A könyv vége felé a következő jellemzést olvashatjuk Erdélyről:

„Erdélyben a són és vízen kívül, melyek az emberiség életfontosságú javai, egészséges levegőt, bátor, erős, szép embereket találhatunk, különös tekintettel a szebbik nemre, a föld alatt pedig aranyat, ezüstöt, rezet és mindent, ami más helyen csak mértékkel itt együtt, elegendő mennyiségben fellelhető." (Leipp 1793:375.)

A 19. században megszaporodtak az Erdéllyel kapcsolatos útleírások, melyek során gyalogos vagy kerékpáros utazásokról kaphat képet az olvasó, az útleírások irodalmi stílusához igazodva sok személyes motívummal, úti kalanddal, anekdotával színezetten, mint például Rimanóczky Kálmán *Kerékpárkörút Erdélyben* című könyvében is.

Az Erdélybe irányuló szervezett turizmus gyakorlatilag egyidős magával a szervezett turizmus kialakulásával Magyarországon, s ez időtől számíthatjuk a valódi útikönyvek megjelenését is.[6] Mint Nyugat-Európában, hazánkban is különböző szervezetek, egyletek fogták össze és népszerűsítették a turizmust a múlt század közepétől. Hazánkban 1873-ban alakult meg az első turistaszervezet Magyarországi Kárpát Egyesület néven, majd nem sokkal később, 1891-ben az Erdélyi Kárpát Egyesület (EKE) is, mely jelentős szerepet vállalt Erdély megismertetésében. Az egyesület munkája igen sokrétű volt: kiterjedt a turizmust lehetővé tévő fontos létesítmények megteremtésére (menedékházak, turistautak), Erdély természeti értékeinek felhasználására (ásványvizek, gyógyvizek), Erdély népművészetének bemutatására (Kárpát Múzeum),[7] valamint Erdélyt és az erdélyi turizmust ismertető és népszerűsítő folyóiratok és egyéb kiadványok megjelentetésére. Már 1892-től olvasható volt az EKE Erdély című folyóirata, amelynek első számában is jól tükröződtek a szervezet célkitűzései: „Ismertetni akarjuk az erdélyi részeket: vadregényes, kies és bájos vidékeit, természetadta drága kincseivel, első sorban megbecsülhetetlen és kevésbé becsült fürdőit és ásványvizet; ismertetni egyes helyeit emberi kéz alkotta művelődéstörténeti és történelmi emlékeivel és nevezetességeivel; ismertetni azt, ami a legérdekesebb és ami a földet hazává tesz: az élő népet testi-lelki állapotában." Tehát már ebben a korai időszakban is megfigyelhető az a máig érvényes tendencia, melyben egy bizonyos népet vagy népcsoportot igyekeznek turisztikai látvá-

nyossággá tenni, illetve bizonyos értékeket megjelenteni életmódjuk, hagyományaik, szokásaik által. A század elején, majd a negyvenes évek elején is a székelyekben testesült meg mindaz, ami mintegy élővé tette a múltat, a hagyományokat.[8] Ezzel együtt maga a terület is sokkal nagyobb figyelmet kapott, mint Erdély egyéb részei, s az első talán valóban útikönyvnek is mondható kiadvány *Székelyföld* címmel jelent meg 1896-ban, az EKE kiadásában.

Az EKE viszonylag korai és nagy lendületű indulásának némileg ellentmond Reich Milton Oszkár teljes Erdélyről szóló útikönyvének előszava, mely szerint „Magyarország természeti szépségekben, néprajzi érdekességekben, csodás hatású fürdőkben leggazdagabb részének, Erdélynek irodalmi feldolgozása még úgyszólván kezdeti stádiumban van" (Reich Milton 1910: 3). Mindez összefügg azzal a ténnyel, melyről még Otrobán Nándor ír egy, az 1800-as évek végén rendezett fürdőkonferencia kapcsán megjelent könyvben, melyben kifejti: az, hogy Erdélyt viszonylag kevesen látogatják, nem csupán a reklám- és az információhiány miatt van, hanem azért is, mert a megfelelő szolgáltatások hiányoznak az egyes üdülőhelyekről.

„Bérces kis hazánkat a természet oly sok jó ásványvizekkel áldotta meg, hogy alig van ország, mely e tekintetben fölülmúlná. A külföldnek csaknem minden elhiresült és évenkint a vendégek sok ezreitől látogatott gyógyvizei képviselvék itt, mégis vizeink közül csak kevés van általánosan ismerve hazánkban, kevesebb a birodalomban, s még kevesebb külföldön. [...]

Szépet és hasznosat adott az anyatermészet birtokunkba, de azt alig igyekeztünk még csak a szükséges kellékekkel is ellátni, annál kevésbé pedig kényelem, ízlés és mesterséges szépítés által kivánatossá tenni. Vizeink természetes minősége dicséretesen kiállja a versenyt más országok hasonnemü vizeivel mégis lehetőségeink oda mennek, hol a víz gyógyerejének hatása mesterség, művészet, külcsiny, rend és nyilvános társasági élet kellemei is segítik elő." (Otrobán 1864:3.)

Az, hogy az Otrobán Nándor által is áhított változás nem következett, nem következhetett be, részint az első világháború utáni békeszerződéseknek is következménye. 1941-ig az Erdélyről szóló útikönyv-irodalom gyakorlatilag hallgat. Az Országos Széchényi Könyvtár adatai szerint csupán négy kötet jelent meg ez idő alatt, azonban közülük egyik sem nevezhető igazán útikönyvnek. Ekkor időlegesen az EKE is megszűnt. A szervezet vezetőinek nagy része elhagyta a Romániát, illetve kiutasították őket. Az EKE tulajdonában lévő, illetve általa épített menedékházak, kilátók, turistautak nagy része megsemmisült, az épen maradt menedékházakat a román hatóságok elkobozták (E.K.E. 1996:32). 1918 és 1929 között még Erdély című lapjuk is szünetelt, majd 1930-ban jelent meg ismét, miután 1929 tavaszán az EKE, immár a királyi Romániában, újrakezdte-folytatta működését.

A második bécsi döntést követően aztán sorra jelennek meg ismét az útleírások és útikönyvek azzal a nem titkolt szándékkal, hogy népszerűsítsék Erdélyt Magyarországon, illetve azért is, hogy a régi-új helyzetet (Erdély északi részének Magyarországhoz tartozását) legitimálják. Az ez időben megjelent útleírások egyfajta átmenetet jelentenek az elmúlt századok útleírásai és a mai értelemben vett útikönyvek között. A hagyományos útleírásokhoz képest sokkal kevesebb bennük magára az utazásra utaló történetmesélés, és sokkal több a történelmi tény, az egyes tájak és városok szubjektív leírása. A negyvenes években íródott, általam szigorúan útikönyv kategóriába sorolt könyvek

legtöbbje azonban feltűnően szűkszavú, különösen az egyes tájak, illetve nagyobb városok látnivalóinak bemutatásakor. Azonban ezek a könyvek sem érdektelenek, különösen akkor nem, ha figyelembe vesszük e kicsiny kötetek előszavait, melyekből ugyanaz a hang csendül fel, mint az útleírásokéból.

A Magyar Turista Élet 1940-es kiadványa, mint neve is mutatja, nem egy hosszú lélegzetű mű: *Erdély kis turistakalauza*. Talán ebben a könyvben érzékelhető leginkább a már említett szűkszavúság, csakis útvonalakat említ, s nagyban hasonlít ezáltal egy utazási iroda útvonaltervéhez (Székelyföldet érintve kifejezetten egy másik, régebben megjelent könyvet javasol az odalátogatónak). Ha figyelembe vesszük ismét az évszámot, és különösen, ha elolvassuk a rövidke könyv rövidke előszavait, merthogy ebből kettő is van, meggyőződhetünk arról, hogy mennyire nyilvánvaló s az olvasók számára is közvetített volt az, hogy rövid idő alatt minél több kiadványt kívánnak Erdélyről megjelentetni – a teljesség igénye nélkül. (Néhány útikönyvben még visszaküldhető levelezőlap is található, hogy azon jelezzék az olvasók észrevételeiket egy következő kiadás teljesebbé, illetve pontosabbá tétele érdekében.)

„Tervünk azonban az, hogy a legrövidebb időn belül ugyanilyen olcsó és népszerű kiadásban teljesen részletes utikalauzokat adunk ki s ezzel hamarosan kielégíthetjük azt az érdeklődést, amely a magyar turistatársadalom részéről a visszakerült erélyi hegyvidékek iránt megnyilvánul. A Kiadó" (Tulogdy 1941:4.).

A szerző előszava ezzel szemben sokkal emocionálisabb, mintegy érzékeltetve ezzel, hogy nem pusztán politikai változások alátámasztására íródnak ezek a könyvek, hanem az akkori magyar társadalom érzelmeinek is megfelelve. Erdély földjét szentnek nevezi Tulogdy, amelyben benne foglaltatik a már említett másság, az „Erdélybe utazni más" motívuma is – odautazni nem csupán kikapcsolódás és kaland, hanem valami, ami több ennél. Úgy gondolom, a negyvenes években az Erdélybe tett utazást egyfajta zarándoklatnak tekintették, nem a szó vallásos, hanem nemzeti értelmében, amely magában és magán hordta a „Trianon után magyarnak lenni" viszontagságait.

„A kis turistakalauz rövid – csak a legfontosabbakra kiterjedő – útmutató, az Erdély megszentelt földjére jövő turistának" (Tulogdy 1941:4.)

Gáspár Gyulának az 1941-ben, a Franklin Kiadónál megjelent *A visszatért Erdély utikönyve* című munkája is sokban hasonlít Tulogdyéhoz. Itt már a könyv címében is benne rejlik az itt bővebben ki nem fejtett cél, Erdély népszerűsítése a megmaradt magyar területeken, további megerősítés erre, hogy a könyvben található útvonalak kiindulópontja mindig Budapest, s a fővárostól mérten adja meg a könyv az egyes városok távolságát.

Erdély északi része és a Székelyföld annak az útikönyvnek a címe, amely szintén 1941-ben jelent meg az Országos Magyar Idegenforgalmi Hivatal kiadásában. Bár terjedelme ennek kis füzetnyi, mégis sok alapvető különbséget fedezhetünk fel benne az előzőekhez képest. A könyv elején bőséges bevezetőt találhatunk Erdély földrajzáról és történelméről is, emellett népességéről, vallási hovatartozásukról, hagyományaikról is szó esik. Ez a könyv már nem fukarkodik a jelzőkkel az egyes „látnivalók kapcsán". Erdélyt röviden így jellemzi:

„Erdély egy évezreden át Magyarország keleti védőbástyája, Európa természeti szépségekben egyik leggazdagabb része. Népi és nyelvi tarkasága, égbenyúló havasai, zúgó fenyvesi, csobogó hegyi patakjai, gigászi hegyvonulatai Svájcra emlékeztetnek" (Erdély 1941:1.)[9]

Az útikönyv összehasonlításában a legszembetűnőbb hivatkozás a „népi és nyelvi tarkaság" kettőssége Svájcban, ahol Európában, de talán az egész világon is a legpéldásabban élnek együtt különböző nyelvet beszélő, különböző szokásokkal bíró s mégis egymást értő és megértő emberek; Erdély tekintetében, legfőképp az elmúlt néhány évtized tükrében ez nemigen mondható el. Mindemellett itt sem szabad szem elől tévesztenünk az évszámot, sem pedig azt, hogy miként határozza meg néhány sorral lejjebb az útikönyv ezt a népi és nyelvi tarkaságot.

„Erdélyben a magyarság, a székelység és a szászság a három történelmi nemzet. [..] A románok nem tartoznak Erdély történelmi nemzetei közé." (Erdély 1941:3.)

Azaz – mint olvashatjuk – a román népet megfosztja történelmi legitimitásától (mint ahogy később, más útikönyvek éppen úgy megfosztják az ott élő magyarságot is ettől), megfelelve ezáltal a kor politikai diskurzusának. Az már a bevezetőből kiderül, hogy ez az írás mit tart érdemesnek arra, hogy látnivalóként ajánlja az olvasónak: az ember vagy a természet alkotta szépségeken túl mindazt, ami a magyar történelem lenyomata, emléke ezen a földön:

„Erdély történelmi emlékekben, magyar népi eredetiségekben és szokásokban a leggazdagabb országrészünk. A független magyar erdélyi fejedelemség 1541–1691-ig tartó másfél évszázados egykori különállása, vérzivataros emberöltőkön keresztül a magyar függetlenség fenntartásáért vívott hősi küzdelme a legtiszteletreméltóbb magyar öntudatot: az erdélyi öntudatot termelte ki az emberek lelkében. Patinás városokban régi épületek, templomok, a vidéken ódon várak, századokról regélő kastélyok és udvarházak a nagy uralkodók és fejedelmek: Hunyadi, Báthori, Bethlen, Rákóczi lelkét idézik. Nemzedékek emlékeitől megszentelt ősi talajon a föld népének hamisítatlan magyar népművészete, hagyományai és a temetők kopjafái töretlen magyar múltról beszélnek." (Erdély 1941:3.)

Erdély azért is válhatott a „magyar öntudatot" tápláló politikai és kulturális diskurzus forrásává, mert ez volt az a terület, amely védhető volt még és már (a visszacsatolások értelmében), s az ott élő emberek mintegy bizonyítékként szolgáltak a történelem folytonosságára. S ebben a könyvben nemcsak a természetes, a megépített, az emberek által létrehozott dolgok válnak megtekintésre érdemessé, hanem maguk az ott élő emberek is, mint az előbb már említett erdélyi öntudat élő, eleven hordozói, s közülük is leginkább a székelyek:

„A mintegy 600 000 lelket számláló székelység Attila hun király fiának népe az egykori székek területéről szervezett Maros-Torda-Csík, Háromszék- és Udvarhely megyékben él. [...] A székely szorgalmas, takarékos és szapora. Szereti a földet, az erdőt s ha az iparba kerül tanulékony munkaerő. Népi összetartása mintaszerű. [...]

A székelyek beszélik az egyik legtisztább, tájszólástól majdnem teljesen mentes, ősrégi kifejezésekkel teli magyar nyelvet." (Erdély 1941:7.)

Érdekesek és fontosak e könyv jelzői, melyek az igazán fontos látnivalók esetén sem oly módon élnek, ahogy Gritti azt leírta, nem is a fokozáson van az igazi hangsúly, hanem azon, hogy egy-egy „látnivaló" esetén az útikönyv nyomban példát hoz Európából, a világból a „látnivaló" fontosságának érzékeltetésére. Ebben nagy hasonlóságot mutat Reich Milton Oszkár korábban már említett könyvével, aki szintén szívesen él ilyen összehasonlításokkal. Mindez annak tükrében még érdekesebb, ha kézbe vesszük Tornelli Sándor *Utazás Erdélyben és Erdély körül* című könyvét, amely nem útikönyv, hanem útle-

írás, mégpedig egy 1940-es évek előtti utazás leírása abból az időszakból, amikor a terület már és még Románia része volt. Tornelli könyve végén így ír Erdélyről:

„[...] minek menjen a magyar közönség Erdélybe nyaralni, mikor ugyanazokat a klimatikus- és gyógyhatásokat másutt is megkaphatja, még pedig sokkalta kultúráltabb miliőben és igen gyakran olcsóbb árak mellett is. Erre az lehet a válaszom, téved az, aki azt hiszi, hogy ugyanazt kapja meg Erdélyben, mint például a Tátrában, Stájerországban, vagy a tiroli és svájci Alpokban. Lehet, hogy egyik vagy másik fürdőnek és ásványvíznek a gyógyhatása ugyanaz, de maga Erdély egészen más. Az bizonyos, hogy a természeti kincsekben való hallatlan gazdagsága mellett is Erdélynek nincsenek olyan gleccserei, mint Svájcnak, nincsenek olyan vadregényes tájképi szépségei, mint Tirolnak és nincsenek olyan kéklő tavai mint Felső-Olaszországnak. Erdély formái lágyabbak és barátságosabbak s ezeket a barátságos tájakat csak szegélyezik a határhegységek szeszélyesen csipkézett láncolatai. És ez a barátságosan szép ország a legközelebb áll hozzánk, mert nem idegen, hanem a miénk." (Tornelli 1941:228)

Az összehasonlítás mércéje tehát kettős: mindazok a dolgok, akár természeti képződmények, akár kulturális értékek, melyek valóban egyediséget mutatnak, éppen egyediségük révén értékelődnek fel, s értékük hangsúlyozásaként szerepel egy-egy szintén nevezetes (európai mércével mérve ismertebb) látnivaló összehasonlításként. Azok a dolgok pedig, melyek ugyan önmagukban szépnek mondhatók, azonban nem bírnak igazán egyedi jegyekkel, azáltal válnak különösen értékessé a magyar turisták szemében, hogy azt sajátjuknak tekinthetik. Ezáltal válik az idegen és a saját kettőssége mindkét esetben értékké. Ezt a gondolatmenetet követve s egyben még egy pillanatra visszatérve az *Erdély északi része és a Székelyföld* című útikönyvhöz, idekívánkozik még egy rövid idézet a könyvecske végéről, melyből ismét csak azt olvashatjuk ki, hogy Erdélybe utazni más:

„Aki valaha Erdély földjén járt, – visszavágyik oda. A páratlan természeti adottságok lenyűgöző hatásán kívül, a hamisítatlan ősi magyar életnek csodálatos zamata tölti el lényünket. Erdélyen keresztül látjuk meg az ősi magyar sorsot. Megértjük azt a szakadatlan, önfeláldozó küzdelmet, amelyet nemzetünk balladaszerűen komor, de vaskövetkezetességű történelmében Erdély földjéért mindkor vívott. Megértjük, hogy miért hoztak áldozatot Szent László vitézei, Hunyadi hősei, Bethlen Gábor harcosai, Rákóczi kurucai, Bem dübörgő honvédseregei, megértjük, hogy miért adta oda ifjú életét a magyar szellemóriás, Petőfi Sándor...

Az örök magyar Erdélyt mindannyiunknak ismernie kell." (Erdély 1941: 12)

A második világháború után megszűnt az EKE, és gyakorlatilag nem született új alkotás a magyarországi, erdélyi utazásokkal kapcsolatos irodalomban sem. Leszámítva az 1973-ban megjelent *Románia* című útikönyvet, csupán 1977-ben jelent meg újra ilyen témájú könyv, majd ennek a könyvnek több kiadása is.

Az 1973-as kiadású *Románia* útikönyvnek sajátos fejezete az Erdéllyel foglalkozó rész. Nem ad semmiféle definíciót ehhez a megnevezéshez,[10] s a könyv elején is csak az Erdélyi-medencét jellemzi mint természetföldrajzi tájegységet, de a fejezethez tartozó városok sorából kiderül, hogy ez a könyv is azt a bizonyos történelmi Erdélyt érti a fogalmon, mely nagyjából Kolozsvár–Beszterce–Csíkszerda–Brassó–Vajdahunyad–Déva–Torda városokkal határolható körül. Az útvonalvezetés sajátossága, hogy a Székelyföldet teljesen külön tárgyalja – anélkül, hogy bármit is megtudhatnánk róla, kik is azok a széke-

lyek. Ezekben az útleírásokban természetesen már rendre felsorakoznak a román kultúra és történelem emlékei is. Nemzeti hősök, híres román írók és költők szobraira, szülőházára vagy éppen elhalálozásuk helyére hívja fel a figyelmet az útikönyv. S míg ezek mellett szinte kivétel nélkül áll némi információ a neves személyiségről, addig az ugyan szintén megemlített hasonló vonatkozású, ámde magyar emlékek, illetve emlékhelyek mellett a legtöbb esetben csak igen kevés információt találunk. Ez a ki nem mondott, le nem írt történelem nemcsak személyekhez kötötten jelenik meg a könyvben, s nemcsak a múlt, de az akkori jelen tekintetében is. Bánffyhunyad kapcsán a következő hasznos információt olvashatjuk:

„Kalauzul érdemes a református lelkészt megkérnünk; színes-örömest megmutatja minden érdeklődőnek a templomot, és részletes fölvilágosítást ad a templom történetéről meg a helyi néprajzi érdekességekről." (România 1973:352.)

A szöveg tehát feltételezi mintaolvasójáról, hogy tudja, azért kérhet felvilágosítást a lelkésztől, mert az magyarul fogja útba igazítani.

Az Erdélyről turisztikai szempontból talán legteljesebb képet nyújtó kötet az először 1977-ben megjelent *Utazások Erdélyben* című Panoráma útikönyv. Ellentétben a negyvenes években megjelentekkel, ez a könyv meglehetősen részletesen ír az általa látnivalónak minősített helyszínekről. Részletessége mellett objektivitása is jellemző, azaz nem kapnak performatív felszólító jelleget az egyes látnivalók.[11] Az útikönyv gyakorlatilag nem tesz különbséget a román, illetve magyar vonatkozású műemlékek között, de a korábbi évektől eltérően mégiscsak újszerű, hogy szól az utóbbiakról is, sőt bizonyos helyeket kifejezetten magyarrá tesz, illetve akként emleget. Ilyen például a kolozsvári Házsongárd temető, amellyel kapcsolatban sok ott nyugvó magyar személyiséget nevez meg, majd a pártatlanság látszatát fenntartva megjegyzi, hogy „az utóbbi évtizedekben ide temetkeztek az erdélyi románok politikai és szellemi vezetői is, az egyetemek tudósai, híres orvosok stb." (Mátyás 1990:59).

A rendszerváltás utáni útikönyvek sok szempontból újat hoztak a nyolcvanas és kilencvenes években több kiadást megért és sokak által használt *Utazások Erdélyben*hez képest. Az 1998-ban, a Cartographia kiadónál megjelent *Erdély* című kötet szerkezetét tekintve napjaink színes útikönyveihez hasonlít. Kis terjedelme révén csak a legfontosabb adatokat közli, s a kevés írott információ mellé sok színes képet ad ízelítőnek.[12] Megtekintendő látványosságokat és útvonalakat javasol, leginkább egy-egy vidék központjából tett csillagtúrák formájában A könyv retorikáját tekintve a háború előtti útikönyvekkel mutat leginkább rokonságot; ajánlásában és bevezetésében különösen hangsúlyos az emotív stílus, az Erdély iránti szeretet és lelkesedés hangja:

„A'90-es évek felfedező öröme közelebb hozza a magyar utazónak a korábban titokzatos-tiltott Erdőn túli földet, bejárta útjait, ösvényeit, új kapcsolatokat kötött, régieket újrakötött, élő, elevenné lett az a szomszédság, amely nagyon sok ideig csak az elszármazottak nosztalgiájában, másnak tankönyvízű adatok sejtelmeiben élő tartalmát elvesztette. [...] Van talán esély arra, hogy a beépült tapasztalat ráfigyelhet most már nem csak az emlékezetben tűnő képet keresve az igazi látványra, tájra és népére, a sokszínűen virágzó mezőre, az égbe nyúló déli hegyekre, az aranyat mosó patakra, az élő életre." (Koszta Nagy 1998:6.)

Az ajánlás folytatásában a szerző történelmi és irodalmi referenciákat használ, Kós Károlyra, Kazinczy Ferencre és Széchenyi *Napló*jára hivatkozik. A lírai bevezetés min-

den bizonnyal egy többek által elfogadott stílust képvisel az Erdélyről szóló turisztikai beszédmódban, hiszen különböző prospektusokon, internetes oldalakon köszön vissza.[13]

2002-ben jelent meg a legfrissebb Erdélyről szóló útikönyv *Gyakorlati segédlet a mai Erdély felfedezéséhez* „alcímmel". A könyv nem hazudtolja meg a címlapon ígérteket – legalább annyi szó esik benne a gyakorlati tudnivalókról, mint magukról a látványosságokról. Részletes információt ad a különböző szállásokról a faluturizmustól a szállodákig, a közlekedésről, a hivatalos és pénzügyekről, a telefon- és internethasználatról, a „leselkedő veszélyekről", valamint az „evés-ivás" tárgyszó alatt tárgyalt gasztronómiai lehetőségekről.[14] Az előző könyvekhez képest újdonság az is, hogy az egyes fesztiválokról, illetve rendezvényekről is nyújt információkat, egyfajta kulturális naptár formájában. Mindemellett útitervek is találhatók benne „Erdély felfedezéséhez" a háromnapos utazástól a kéthetes körútig. A könyvben – amire a nagyobb terjedelem ugyancsak lehetőséget ad – részletesebb történeti leírások is helyet kaptak, különösen az egyes városok bemutatásában. A történelem mellett találunk benne leírásokat a mai társadalmi kérdésekről, különösen a romániai magyarság vonatkozásában. Alapvető különbség azonban a Cartographia által kiadott könyvvel szemben, hogy míg a 2002-es kiadású útikönyv egészen a kiadás időpontjáig követi nyomon a történelmi eseményeket, s nem kendőzi például az Erdély területén élő magyar népesség rohamos fogyását sem, addig a Cartographia által kiadott könyv előszavában a következőket olvashatjuk:

„Jellemző az is, bár a számszerű számbavétel efölött következetesen átsiklik, hogy a magyarok lakta településeken a magyar ajkúak aránya 1850 óta változatlan, ott is, ahol alkalmatlan terminussal szórványnak nevezzük a jelenlétüket. Pedig fontosabb az, hogy milyenek vagyunk, mint az, hogy hányan vagyunk. A település számbeli fogyása általában nem etnikai tartalmú sem Kelet- sem Dél-Erdélyben. Az életépítés lehetőségeinek változása szerint jellemező átmenetileg a fogyás a Székelyföldön, s különösen a mindig népfölösleget termelő Csíkban, de ott nem billen ettől a rend, olyan erős a közösség belső, asszimiláló ereje." (Koszta Nagy 1998:5.)

Erdély-képek az interneten

A turisták jelentős része ma már nem útikönyvek alapján tájékozódik, hanem az interneten elérhető információk alapján. Az Erdéllyel kapcsolatos internetes honlapok közül kevésről mondható el, hogy csupán turisztikai szempontból foglalkoznának Erdéllyel. Az általam kiválasztott és szempontjaim szerint jellegzetesnek tekinthető honlapok három csoportba sorolhatók a turizmusnak a honlapon belül elfoglalt helye szerint. Egy részük általában foglalkozik Erdéllyel, nem kizárólagosan a turizmus szemszögéből, azonban ezen honlapok szinte mindegyike rendelkezik egy vagy több turizmussal kapcsolatos linkkel – legyen ez túra-, szállásajánlat, egy-egy erdélyi város vagy kisebb-nagyobb terület bemutatása (például: www.eloerdely.org, www.erdely.lap.hu, www.poli.hu/erdely (Erdély Honlap), www.erdely.ma, www.transylvania.info). Egy részükön utazási ajánlatok és esetenként útleírások is olvashatók, konkrét információk és kevésbé konkrét leírások történelemről, művészetekről. Olyasfajta képet sugallnak, hogy aki Erdélybe utazik, tisztában kell hogy legyen „a közös" történelemmel, kultúrával, hagyományokkal. Olyan

mintaolvasót feltételeznek, aki tudatosan készül Erdélybe, hogy mindazt, amit korábban annak magyarságáról tudott, ott megtapasztalja.

Egy másik jól elkülöníthető csoportot alkotnak azok a honlapok, amelyek elsődlegesen turisztikai céllal jöttek létre (például www.erdelyiturizmus.hu). Szállásajánlatok, éttermek, síparadicsomok vagy gyógyvizek között válogathat az olvasó, sőt szervezett utakkal való ismerkedésre is lehetőség van. Közvetve azonban itt is találhatók olyan linkek, melyek túlmutatnak egy szokványosnak mondható turisztikai ajánlaton – erről az oldalról eljuthatunk az EKE honlapjára is, valamint ezen a honlapon is találhatók úti beszámolók, melyeknek nagy része csak akkor olvasható, ha a kíváncsi szemlélődő regisztrálta magát az erdélyi turizmus honlapján.

A harmadik csoportot azok a honlapok alkotják, amelyek egy-egy erdélyi település saját honlapjai, amelyeket vagy a helyi Tourinfo-irodák hoztak életre, vagy a helyi önkormányzatok. A leírások egyfajta vázlatot nyújtanak a település történetéről, illetve a turisztikai szempontból fontos látnivalókról. Mindemellett pedig szálláshelyek – falusi turizmus keretében vagy szállodában –, étkezési lehetőségek közül is lehet válogatni. Sok esetben a már ott járt vendégek tapasztalatai is olvashatók a vendégkönyvekben, amitől élőbbé, személyesebbé válik a kínálat.

Az útleírások – amelyek mindhárom csoportba sorolt honlap esetében megtalálhatók – műfajukból eredően is alapvetően a személyes élményekre építenek. Akad köztük „prózai", melyben egyfajta teljesítménytúraként jelenik meg Erdély bejárása; többségük azonban a „magyarként Erdélyben járni" élményéről szól, amelyekben erdélyi költőktől vett idézetekkel teszik líraibbá a leírásokat, vagy „néphagyományok" bemutatásával varázsolják élővé a hagyományőrző erdélyiekről szóló elképzelést. „Olyan, mintha egy láthatatlan burok venné körül ezt a földet. Több száz kilométert utazik úgy az ember Erdélyen át, hogy már nem mindenütt tudnak az érdeklődő magyar szóra válaszolni. Aztán amikor megérkezünk ezen burok határához, s átlépünk a székelyek földjére, úgy érezzük, mintha hazaérkeztünk volna" – olvasható Veress Kata *Székelyföldi útijegyzet* című írásának bevezetője a Magyar Nemzet on-line portáljának Krónika rovatában, melyet egy Kányádi-vers zár.

Az interneten található információk és leírások gyakori kísérői a fényképek, egyrészről tájképek vagy természeti képek, amelyek az erdélyi táj szépségét és sokszínűségét mutatják be, másrészről szép számmal akadnak köztük életképek is, különösen az erdélyiek ünnepeit bemutatók. A már többször említett csíksomlyói búcsú képei sok helyen visszaköszönnek, de gyakoriak a tánctáborokat, illetve táncházakat bemutató fotók is.

Erdély, ahogyan a turisztikai irodák láttatják

Az egyéni utazók számára az útikönyvek vagy internetes honlapok nyújtanak segítséget mind az utazás technikai lebonyolításában, mind a látnivaló megtervezésében. A csoportosan vagy szervezetten utazni vágyókat az utazási irodák prospektusaikon keresztül csupán néhány színes képpel és „kulcsszóval" igyekeznek megnyerni.

Számos utazási iroda kínál Erdélybe utazásokat, melyek legtöbbje többnapos körút, de mind gyakoribbak azok az utak is, amelyek valamely konkrét esemény kapcsán kínál-

nak betekintést Erdélybe. Az események közül a leggyakrabban emlegetett a csíksomlyói pünkösdi búcsú. De van olyan iroda, amelyik adventet és szilvesztert hirdet a Hargitán, húsvétot a Székelyföldön. Az utazási irodák Erdély-ajánlatainak egyik része, hasonlóan az iroda ajánlatában szereplő többi körúthoz, közli az utazás feltételeit, az árakat és az útvonaltervet, nem többet és nem kevesebbet. Másik részük egy sajátos nyelvezetet használ az erdélyi utak bemutatásakor, például „gondolatébresztő" idézeteket, lírai leírásokat: „Lépteink nyomán, fenn a Hargitán..." – „Népszerű utunk a szívünkhöz tán legközelebb álló Székelyföldet járja be. A gazdag természeti látnivalók között felkeressük történelmünk zarándokhelyeit, fejet hajthatunk történelmünk nagyjai előtt. Hat nap a múlt és a jelen vonzásában."

Az egyik s talán a legtöbb erdélyi utat kínáló utazási irodánál készített interjúm során arra a kérdésemre, hogy egy igényesen megtervezett prospektusukban miért állnak csak az erdélyi és a felvidéki utak előtt ilyen idézetek, míg a prágai városnézés vagy Észak-Dalmácia és Isztria nevezetességeit bemutató útjaik előtt nem, az iroda vezetője nem tudott választ adni. Valószínűleg ott ez nem fontos, mondta, majd az Erdélybe irányuló turizmus speciális okát így fogalmazta meg: „Erdélyt egyszer legalább látni kell." Ő annak tulajdonította a fellendülő erdélyi idegenforgalmat, hogy most már az emberek nem félnek odautazni, s hogy jobbak mostanra az infrastrukturális feltételek is. A szóban forgó utazási iroda egy nagyobb erdélyi érdekeltségű cégcsoport tagja, amely ott különböző ingatlanokat vásárolt meg. Utazásaik során így a cég tulajdonában lévő szállodákat, magánházakat használják, töltik fel szállóvendégekkel.

Az irodák prospektusaiban szereplő körutazások útvonala szinte kivétel nélkül Nagyváradon kezdődik, majd Kolozsváron át a Székelyföld történelmi, népművészeti vagy természetföldrajzi szempontból fontos városaira, illetve helyeire irányul (Csíkszereda, Parajd, Szováta, Gyilkos-tó, Szent Anna-tó, Békás-szoros, visszatérőben még esetleg Marosvásárhely és Segesvár fér bele). Mint látható, Erdély sok régiója, városa, természetföldrajzi nevezetessége kimarad a legnépszerűbb rövid utakból. Például Brassó (a Cholnoky által „a nyugati műveltség végvárának" nevezett város) sem fér bele, illetve csak abban az esetben kap helyet a programban, ha az kimondottan a „szászok földjére" irányul. Szintén ritka, hogy Aradot kínálnák egy-egy úton belül a prospektusok, kivételt jelentenek a kifejezetten október 6-ára kínált emlékutak Az úti célok közül a legpreferáltabb a Székelyföld, s ezt az is megerősíteni látszik, hogy gyakorlatilag nincs is olyan utazási iroda, amely ne vinne erre a vidékre utasokat. Ezen belül is fő látványosságnak számít a Szent Anna-tó, a Mohos-láp, a Békás-szoros, ahogyan az imént már idézett szakember fogalmazott: „ezek nélkül nem lehet utat eladni". Hasonlóan elmaradhatatlan elemei a körutaknak a városnézések, amelyek kifejezetten és kizárólag a magyar történelem és kultúra erdélyi emlékeit hivatottak bemutatni. Ezekből adnak ízelítőt a prospektusokban használt képek. Nemigen van olyan prospektus, ahol hiányozna a kolozsvári Mátyás-szobor fényképe, a korondi fazekasok munkáinak fotója vagy egy-egy, a csíksomlyói búcsún, természetesen talpig népviseletbe öltözött résztvevőkről készült felvétel.

Társasutazás esetén nem elhanyagolható szempont hogy 40–45 ember van napokon keresztül összezárva. Az ilyen utakat nem lehet hosszúra tervezni. A szervezők – mint mondják – éppen ezért törekszenek kevesebb látnivalóval, rövidebb idő alatt viszonylag teljes képet adni egy-egy kisebb területről (azzal a nem titkolt szándékkal is, hogy

amennyiben az utazni kívánó Erdély más tájait is szeretné megismerni, válasszon további ajánlataik közül) Idegenvezetőik gyakorlatilag kivétel nélkül Erdélyben élők vagy Erdélyből elszármazottak, akik nem rendelkeznek feltétlenül idegenvezetői képesítéssel, de ismerik a helyi viszonyokat és a helyi nevezetességeket is. Sokan közülük tanárok, különösen földrajz, illetve történelem szakos tanárok, és minden bizonnyal egy sajátos szemléletét képviselik az erdélyi látnivalóknak.

Az utak tervezésekor egyre fontosabb szempont, hogy a turistának legyen lehetősége személyesen találkozni helybeliekkel. Ennek egyik módja a már korábban is említett helyi idegenvezetőkkel, másik módja a szállásadókkal való kapcsolat. Sok iroda kínál körutakat úgy, hogy a szállás „faluturizmus keretein belül, magánházaknál van", ahol – ahogyan az egyik iroda reklámozza ezt a lehetőséget – „az erdélyi magyar házigazdák hagyományos vendégszeretetére számíthat minden kedves idelátogató, aki a falusi életformát kívánja megismerni" (West Travel 2002:14). A népművészeti tárgyak mellett a hagyományokat, a hagyományos életmódot képviselik azok előállítói is, az erdélyi emberek, akik az autenticitást kereső turisták számára az egyik legnagyobb vonzerőt jelentik.

Az ősi és autentikus életformával való találkozás egyik legsajátosabb formája a gyimesi csángók „megtekintése" Az egydélutános vagy -estés program, amelyet több utazási iroda is felvett a kínálatába, sugallata: a turistának egzotikumban is része lesz, olyan tér- vagy időbeli rezervátumban élő embereket lát majd, akik egy sok évszázaddal ezelőtti magyar nyelv foszlányait beszélik. És mindehhez kellemes keretet komponálnak az iroda és a helyi szervezők együtt: „hagyományos vacsorát vagy ebédet", „csángó népi mulatós programmal" egybekötve. Látható, hogy a misztifizáltság, amely a negyvenes évektől kezdődően a székelyek magyar útikönyvekbeli megjelenítését jellemezte, az 1990-es évekre a csángókra tevődik át. Rájuk azonban a székelyek rátermettségével ellentétben az elesettség, az önmagukra utaltság jellemző, ami a magyar turista számára még erősebb érzelmi alapú motivációs tényező.

Összegzés

A dolgozat abból a megállapításból indult ki, hogy az Erdélyről szóló turisztikai irodalom az idegenség és az otthonosság dichotómiájára épül. Az ellentmondás feloldására két diszkurzív stratégiát láttunk végigvonulni a három médiumban az elmúlt száz évben. Az egyik a szimbolikus bekebelezés, amelyik az idegenséget minimalizálva és historizálva Erdélyt mint a valamikori Magyarország maradványát, sőt annak legautentikusabb részét láttatja, a másik pedig egyfajta belső orientalizmus, amely a nyugatosodott és urbanizálódott Magyarországgal szemben Erdélyt *más*ként, egzotikusként, természetközeliként, hagyományosként mutatja be.

A 18. századbeli útleírásokban megjelenő Erdély-kép sokszínű és kalandos leírásai elképzelhetővé tettek egy idegen, mesés világot, amely aztán a századelőn nem csupán elképzelhetővé, de megtekinthetővé vált azok számára, akik a kevésbé kényelmes körülmények ellenére is vállalták, hogy hazájuk messzi tájain találjanak lehetőséget a kikapcsolódásra. A két világháború között, majd még inkább a negyvenes években megjelent nagyszámú útikönyv mintegy eszköz volt arra, hogy az Erdélyhez fűződő nemzeti érzelmeket erősítse, és korábban nem látott nyíltsággal vált a revizionista politikai diskur-

zus részévé. A kommunizmus éveiben megjelent könyvek hasonló közvetlenséggel egy másik ideológiát, az internacionalizmusét közvetítették, helyenként utalva csak a felejtésre ítélt „rejtett történelemre". A rendszerváltozás utáni turisztikai szövegek mindegyikében a fenti két stratégia van jelen, általában úgy, hogy az egyik dominánsabb: vagy egzotikus és mégsem olyan távoli tájakon akar utaztatni, vagy a nemzeti örökség súlyát, jelentőségét megtapasztalni csábít a nyelvterület legtávolabbi helyeire.

JEGYZETEK

1. Hasonlóképpen vélekedik erről Járosi Katalin is kéziratában (Járosi 2002)
2. James Clifford az etnográfiai allegóriáról írt tanulmányában a pasztorál nyugati irodalmi hagyománya kapcsán Raymond Williamst idézve a következőket írja: „Williams megmutatja, hogy a város és vidék éles szembeállítása rímel más hasonló fogalompárok, mint például a civilizált és civilizálatlan, a nyugat és a »nem nyugat«, vagy a jövő és a múlt ellentétbe állításával is. [...] A társadalom szétesésének, a természetes kapcsolatok folytonos felszakadásának ez a képe arra a szubjektumra jellemző, amelyet Williams általában véve a városi léthez és a romanticizmushoz kapcsol. A működőképes kollekív kapcsolatoktól elszakadt Én az egész, a teljesség iránt vágyódó identitássá válik: a veszteség élményét magába szíva az autentikusság véget nem érő keresésébe fog. A »teljesség« definíció szerint a múlt része (vidéki, falusi, primitív, gyermeki), amely csak fikcióként érhető el, a tökéletlen érintettség pozíciójából ragadható meg." (Clifford 1999:170–171)
3. Ez az átmenet különösen a két világháború között megjelent Erdéllyel foglalkozó művek olvasásakor válik szembetűnővé, hiszen sok közülük éppen az útleírások szubjektív hangvételét, anekdotázó stílusjegyeit viseli magán, ezzel is mintegy közelibbé téve magát a témát.
4. Foucault a diskurzus rendjéről írt tanulmányában az ellenőrzésről azt mondja, hogy az kizáró eljárásokon, a tilalom erejével, a megosztás és elutasítás lehetőségével és az adott korra jellemző igazságvágy keresésével nyer hatalmat a diskurzusok felett, illetve a diskurzusokban. A kizáró eljárások mindegyikét az adott hatalmi rendszer – legyen az tudományos, politikai vagy akár gazdasági – gyakorolja. Mindez azért szükséges, mert az aktuális hatalom akkor nyerhet igazán érvényt, ha kézben tartja a diskurzusokat is: „[a] történelem szüntelenül arra oktat minket, hogy a diskurzus nem csak egyszerűen tolmácsolja a küzdelmeket és az uralmi rendszereket, hanem érte folyik a harc, általa dúl a küzdelem; tehát a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani" (Foucault 1991:870).
5. Példaként csak egyetlen természeti látnivalót említenék, mely a negyvenes évek útikönyveiből gyakorlatilag nem hiányozhatott, sőt nemigen volt olyan könyv sem, amelyben ne lett volna fénykép is erről a hegycsúcsról – a Horthy-csúcs volt ez a nevezetes turisztikai látványosság, amelyet ma már hiába is keresünk a térképeken.
6. Az EKE működésének történeti áttekintéséhez a szervezet 1996-ban megjelent kiadványát (E.K.E. – múlt és jelen) használtam fel (1996)
7. A Kárpát Múzeumot 1902-ben, a Mátyás-szobor leleplezésével egy időben avatták fel Kolozsvárott. A múzeum épületét Mátyás király szülőházában rendezték be. A múzeum gyakorlatilag tájmúzeum volt, mely *„dióhéjban mutatta be egész Erdélyt"* (EKE 1996:23).
8. Napjainkra – igaz, némileg más interpretációval – mindez áttevődött a csángókra.
9. Ez a kis idézet azért is érdekes, hiszen egy utazási iroda 2002. évi prospektusának fejlécében hasonlóképpen Svájchoz hasonlítják Erdélyt, s a hasonlítás két kritériuma a szépség és az egységesség: „Egy kevés földrajz: Erdély, az egykorvolt Transsylvania Európa egyik legszebb és Svájchoz hasonlóan az egyik legegységesebb területe." (West Travel 2002:14.)

10. Polcz Alaine írja *Leányregény* című könyvében egy hetvenes évekbeli, romániai nyaralásról szólva: „Vitrinekben tajtékpipák, meggyfapipák, hosszúszárú pipák. Csempéből, porcelánból, fából. Az osztrák–magyar monarchiából, Erdélyből. Csak óvatosan jelzik, aki tájékozott, csak az jön rá, mert nem az van rajta, hogy Erdély, hanem a város román neve" (Polcz 2000:120, kiemelés – *S. A.*)
11. Az egyes kiadásokban lényegi változás nem sok van, s az is inkább gyakorlati, mint ideológiai. Az utolsó, 1990-es kiadásban sokkal több például a kisebb kirándulásokra invitáló leírás, olyan utazásokra, amelyekhez célszerű saját autóval rendelkezni.
12. Itt jelenik meg az a bizonyos, már említett egytől három háromszögecskéig terjedő „pontozás", melynek feloldását a szerző a következőképpen adja meg: NNN: feltétlenül nézzük meg, NN: érdemes megtekinteni, N: ha jut rá idő, megéri.
13. A www.eloerdely.org *Utazója* a könyv teljes bevezetőjét tartalmazza, valamint magát az útikönyvet is ajánlja.
14. Az érzékeltetés kedvéért számokban: könyv 338 számozott oldalából tizennyolc foglalkozik összefoglalóan az általam praktikus információk közé sorolt témákkal, majd harminc Erdély kultúrájával, történelmével, a vallásokkal stb. A fennmaradó közel háromszáz oldal az egyes tájegységek és városok részletes leírását foglalja magában, azonban a műemlékek, látnivalók s más „hagyományos" útikönyvekben is megtalálható információk mellett az egyes fejezetek végén itt is megtalálhatjuk a már említett s immár részletes „praktikus" információkat. Ismét számokban: Kolozsvár esetében hét oldal foglalkozik a turisztikai látványosságokkal (szövegszerűen, a térképeket nem számítva), további öt és fél pedig a szállási, étkezési és szórakozási lehetőségekkel (Marosvásárhely esetében ez az arány 5:4,5; Segesvár tekintetében 2,5:3,5, Brassónál pedig 3,5:4,5).

IRODALOM

BARTHES, ROLAND
1983 Mitológiák Budapest: Európa.

CHOLNOKY JENŐ
1941 Erdély képek. Budapest: Franklin.

CLIFFORD, JAMES
1999 [1986] Az etnográfiai allegóriáról. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 151–180. Budapest: Kijárat.

ERDÉLY
1941 Erdély északi része és a Székelyföld. Budapest: Országos Magyar Idegenforgalmi Hivatal.

FOUCAULT, MICHAEL
1991 [1970] A diskurzus rendje. Holmi 3(7):868–889.

GÁSPÁR GYULA
1941 A visszatért Erdély útikönyve. Budapest: Franklin Társulat.

GORSEMAN, SABINE
1996 Bildunsgut und touristische Gebrauchanweisung: Reiseführer als Vermittler zwieschen dem Alltag der Leser und der bereisten Fremde. *In* Arbeit Freizet Reisen. Cristine Cantauw szerk. 83–91. Münster – New York: Waxmann.

GRITTI, JULES
1984 [1967] Az Útikalauz kulturális tartalma: műemlékek és tájak „amiket látni kell". Cul/tours. Fejős Zoltán, szerk. 22–32. Budapest: Népművelési Intézet.

HANKÓ VILMOS
2000 [1896] Székelyföld Budapest: Laude.

JÁROSI KATALIN
2002 „Paprika, Pussta, Piroschka": magyar mítosz és magyar valóság a német útikönyvekben. *In* Helye*(in)*k, tárgya*(in)*k, képe*(in)*k. Fejős Zoltán és Szijártó Zsolt, szerk. 59–72. Budapest: Néprajzi Múzeum.

KOSZTA NAGY ISTVÁN
1998 Erdély Budapest: Cartographia.

KÖSTLIN, KONRAD
1995 Wir sind alle Touristen – Gegenwelten als Alltag. *In* Arbeit Freizet Reisen. Christine Cantauw, szerk. 1–13. Münster – New York: Waxmann.
1996 Utazás, régiók, modernség. Café Babel 4:117–127.

LEIPP, CHRISTOPH
1793 Reisen nach Siebensbürger. n.h.:n.k.

MÁTYÁS VILMOS
1990 [1977] Utazások Erdélyben Budapest: Panoráma.

OTROBÁN NÁNDOR
1864 Látogatás Erdély némely délkeleti fürdőhelyein. Brassó: Göll Nyomda

POLCZ ALAINE
2000 Leányregény. Pécs: Jelenkor.

REICH MILTON OSZKÁR
1942 Erdély útikönyv. Budapest: Eggenberg-féle könyvkereskedés.

RIMANÓCZKY KÁLMÁN
1889 Kerékpár körút Erdélyben. Nagyvárad: Hügel Nyomda.

ROMÁNIA
1973 România. Budapest: Panoráma.

SAID, EDWARD W.
2000 Orientalizmus. Budapest: Európa.

SÓS JUDIT – FARKAS ZOLTÁN
2002 Erdély útikönyv Gyakorlati segítség a mai Erdély felfedezéséhez Budapest: Jel-Kép.

SZIJÁRTÓ ZSOLT
2000 A turizmus mint menedék. Képek és elképzelések a Káli-medencében. *In* Turizmus és kommunikáció. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 7–22. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

TORNELLI SÁNDOR
1941 Utazások Erdélyben és Erdély körül. Budapest: Athenaeum.

TULOGDY JÁNOS
1941 Erdély kis turistakalauza Budapest: Magyar Turista Élet.

VILÁGIRODALMI LEXIKON
1994 Világirodalmi lexikon. 16. kötet. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VÖRÖS GABRIELLA

A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye

A magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói pünkösdi búcsúban

A kutatásról

Az utóbbi években a néprajzkutatók és az antropológusok figyelme eddig nem tapasztalt mértékben fordult a csíksomlyói pünkösdi búcsú felé. Nem véletlen, hiszen a romániai politikai fordulatot követően jelentős változás történt a vallási ünnep formájában és tartalmában egyaránt. A 2001-es és a 2002-es csíksomlyói pünkösdi búcsún másodmagammal vettem részt. Kutatásunk célja a búcsú jelentésváltozásainak feltárása és az ott tapasztalható tömeges részvétel motivációinak felderítése volt. Az általam elkészített tizennyolc interjú Magyarországról érkezett kisebb-nagyobb csoportokkal, illetve azok tagjaival készült. A félig strukturált interjúk a kérdésekre adott válaszok mellett rövidebb narratívák rögzítésére is lehetőséget nyújtottak, és később ezek a történetek bizonyultak a legmegfelelőbbnek az érzelmi motivációk megvilágításához.[1] Az interjúk és a terepmunka eredményei rámutatnak arra, hogy a magyarországi látogatók részvétele a pünkösdi búcsún nem kizárólag vallási indíttatásból történhet. A vizsgálat elsősorban ezekre a nem vallási élményekre irányult, amelyek közül a nemzeti közösségélménnyel és az egzotikum megtapasztalásának élményével fogok mélyebben foglalkozni.

A búcsúhoz való viszonyulás ezen összetettsége – bármennyire meglepő is – nem új jelenség, hiszen az esemény eredeti vallási tartalmához mindig kapcsolódtak más jelentéstartalmak is. A búcsú történetét áttekintve ez a komplexitás jól nyomon követhető.

A csíksomlyói Mária-tisztelet kialakulása és gyakorlata[2]

A 11. és 16. század között a hazai Mária-tisztelet fokozatosan erősödött meg, amihez jelentős mértékben hozzájárult a búcsúengedélyek egyre nagyobb számban történő kiosztása. A 15. századból számos máig élő kegyhelyről tudunk. Ekkorra tehető Erdély és azon belül a Székelyföld legjelentősebb kegyhelyének, Csíksomlyónak a kiépülése is.[3] A templom vonzereje a 16. századtól kezdve egyre meghatározóbb, és azon kevesek közé tartozik, amelyek átvészelték a török hódoltságot. A vallási és népi hagyomány mindezt a csíksomlyói templomban őrzött Mária-szobor erejének „csodálatos" megnyilvánulásaként tartja számon. A reformáció idején Csíksomlyó a katolikus hit védelmezésének szimbólumává és az erdélyi katolicizmus kulturális központjává vált; emellett a 15–16. századi huszitizmus és román ortodoxia terjedését megakadályozni kívánó

1. ábra. *Budapesti fiatalok a búcsún lokális, nemzeti és nemzedéki hovatartozásuk szimbólumaival (fotó Vörös Gabriella, 2002)*

mozgalom centruma volt. 1798-ban Batthyány Ignác erdélyi püspök csodálatosnak nyilvánította a Mária-szobrot, amit az ott történt testi-lelki gyógyulások indokoltak. A 18. században előtérbe kerülő Regnum Marianum gondolatkör indokolja, hogy a magyar Mária-tisztelet kezdetét Szent Istvánhoz kötötték, aminek az a mítosz az alapja, miszerint első királyunk országát és népét felajánlotta Máriának, és átadta neki az összetartozást szimbolizáló koronát. Az országba beáramlott telepesek és a helyi magyar lakosság kapcsolópontja is a Mária-tisztelet lett. Nemzetiségtől függetlenül e kultuszban fogták össze egy-egy táj katolikus hitű népét. Ezt nevezi Bálint Sándor *Sacra Hungaricá*nak (Bálint–Barna 1994:117). A Mária-tisztelet szakrális egységét és a búcsú folytonosságát azonban a 20. századi politikai és társadalmi változások megtörték. 1949-ben megtiltották a búcsú megtartását, bár ennek ellenére a környékbeli falvakból a következő évtizedben is zarándokoltak kisebb-nagyobb csoportok Csíksomlyóra. A tiltást az 1989-es romániai politikai fordulatot követően szüntették meg.

Tehát Csíksomlyón 1949 után először 1990-ben nyílt ismét alkalom arra, hogy a résztvevők megvalósíthassák a búcsúnak egy „teljes, nyilvános és szabad formáját" – írja Mohay Tamás. Teljes ez a forma, hiszen az addig tiltott elemek ismét felelevenedhettek (Mohay 1992:26). A búcsú kialakulásától kezdve a zarándokok számottevő részét Csíksomlyó közvetlen vonzáskörzetéből (Csík, Gyergyó, Kászon), a Székelyföld katolikus részeiről érkezők és a gyimesi, valamint a moldvai csángók alkotják; később Erdély távolabbi vidékeiről is látogatják. A kilencvenes évektől mind nagyobb számban jönnek résztvevők Magyarországról, a szomszédos országokból, illetve a világ minden részéről.

Az „elérhetőség" kiterjesztésében nagy szerepet játszottak a nyilvánosság új formái: a média, a búcsúról tudósító újságok, rádióműsorok, televíziócsatornák. Így olyanok is részesévé, legalábbis nézőjévé válhatnak az eseménynek, akik személyesen nincsenek a helyszínen. Mindez lehetőséget kínált arra, „hogy a búcsú önmagán túlmutatva az erdélyi katolikus magyarok tömeges, kollektív megmutatkozásává váljék ország-világ előtt, s ezzel mind a magyar, mind a katolikus identitástudatot erősítse" (Mohay 1992:26).

A felelevenített hagyományok új elemekkel is bővültek. Ezt figyelembe véve vizsgáltam meg a csíksomlyói pünkösdi búcsú vallási kultuszát is, pontosabban azt, hogy a

magyarországi zarándokok milyen módon és a kultusz mely rítusaiban élik meg a szakrális tartalmat. Mielőtt ezek részletes elemzésébe fognék, érdemes tisztázni először is azt, hogy a katolikus egyház miként fogalmazza meg a búcsú célját, mibenlétét.

A szakrális élmény

A búcsújárás mint vallási kultusz alapképzete az, hogy az istenség egyes meghatározott helyeken nyilatkozik meg; a közvetlen isteni jelenlét által vagy valamilyen tárgy, ereklye közvetítésével történő megmutatkozása által kitüntetett terek ezek. Az ezeken a helyeken bemutatott tiszteletadás, áldozat értéke nagyobb, mint az ilyen kitüntetettség nélküli helyeken. Bálint Sándor és Barna Gábor a búcsújárás lényegét a következőképpen foglalja össze: a búcsújárás „különleges imádságnak és áldozatnak erős helyhez kötése, szent helyek felkeresése vallási indíttatásból, hogy ott természetfölötti segítséget vagy kegyelmet nyerjenek" (Bálint–Barna 1994:16). A búcsúba járás a katolikus egyház által támogatott bűnbánati forma.[4] A búcsúnyerést az egyház szigorú feltételekhez köti: például a keresztség meglétéhez, az egyházhoz tartozáshoz, a kegyelmi állapothoz, az előírt vezeklés teljesítéséhez és nem utolsósorban a búcsú elnyerésének szándékához. Dolhai szerint a búcsúnyerés a hívek cselekedeteihez kötődik, és nem a tárgyakhoz, helyekhez, de a cselekedetek kapcsolatban állnak bizonyos tárgyakkal és szent helyekkel (Dolhai 2000:327). A szerző már a II. vatikáni zsinatot követő újítás jegyében értelmezi a búcsú elnyerését, miszerint a cselekvés elsődleges jelentőséget kap a szent helyhez, ereklyéhez képest.

Mindennek némileg ellentmond az, hogy a kutatás során megkérdezettek közül sokan – akik, bár vallási megfontolásból érkeztek – a búcsújárás során elsősorban nem a katolikus egyház által megfogalmazott búcsú elnyerésére törekedtek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vallási motiváció háttérbe szorulna, hanem csupán azt, hogy más motivációk is megjelentek, sőt bizonyos esetekben fontosabbá váltak.

Az interjúkban megszólalók különbözőképpen élték meg a vallási rítust. Sokak számára fontos, hogy életükben egyszer ellátogassanak erre a szentnek gondolt helyre. Ez nem szerepel egyházi előírásokban, nem számít betartandó parancsnak, mégis úgy gondolják, hogy hívő embertől megkövetelhető a zarándoklat. Nemcsak azért, hogy a búcsú elnyeréséért folyamodó szertartást átéljék, hanem azért is, hogy e rendkívüli látványban részesüljenek, hogy lássák egyszer ezt a helyet, illetve alkalmat:

„Ez egy zarándoklat. Mindenképpen a lelkünk ápolására, építgetésére szolgál. Legalábbis kettőnknek. A legtöbbje ezért jön el. [...] Ez egy olyan hely. Aki hívő – és most ugye, egyre több ember hívő lesz újra, a kommunizmusnak vége –, annak nyilván beletartozik az életébe, hogy megismerje legalább, milyen hely ez. Egyszer eljöjjön ide az életében." (X. int., T. I.)

Vannak olyanok, akik valóban olyan jelentőséget tulajdonítanak a csíksomlyói pünkösdi búcsúnak, mintha az kötelezően előírt zarándoklat lenne:

„Most milyen célból jöttek a búcsúba? – Vallásos ember vagyok. Egyrészt a vallási elkötelezettségemből, másrészt kíváncsiságból. Én még nem voltam, de a kollégáim már voltak, és azt mondták, hogy ezt feltétlenül látni kell, és itt kell lenni. [...] A katolikusok-

nál ez a legjelentősebb. Az egyik kolléganőm azt mondta, hogy Csíksomlyó a katolikus vallásúaknak olyan, mint a mohamedánoknak a mekkai zarándoklat." (VIII. int., Ny. A.)

Egy másik jelenlévő az új keresztség szentesítése céljából jött el a búcsúba: „Tavaly húsvétkor keresztelkedtem, és pünkösdkor jöttem a búcsúra." (XI. int., P. A.) Ugyan nem tartozik az egyházi követelmények közé ez sem, de hagyománnyá, szokássá vált, hogy a csíksomlyói búcsúba az elsőbúcsúsok megkeresztelésük, bérmálásuk után hálaadásuk, hitvallásuk kifejezéseképpen mennek el. Nagyobb hangsúlyt kapott még egy – már a népi vallásosságban is gazdag szokásvilággal rendelkező – búcsús rituselem: a Mária-tisztelet kifejezése, melynek központjában egy tiszteletadó, hódoló rítus áll. A Mária-kegyhelyek a Máriával való találkozás közvetítőhelyei. A rítus tartalmi lényege a szenttel való találkozás újra és újra megélése ugyanazon a helyen. Motivációja lehet a testi-lelki egészség megtartása vagy visszanyerése. Ez a fajta Mária-tisztelet a búcsú vallási rítusának egy meghatározó élménye:

„Van ennek egy klerikális oldala is. Sok mindenkinek ünnep az, hogy Mária-ünnepet ül vagy érez át, amelyik ideköti. [...] Mindenki kéri, hogy megérintse őt a Mária-jelenlét. Ezt szeretnénk valószínűleg megélni mindannyian." (XIII. int., E. O.)

A rítusok erejét leginkább a közös cselekvés adja, hiszen a résztvevők kiemelten fontosnak tartják a zarándoklaton való közös felkészülést. Ez az attitűd alátámasztja azt a társadalomtudományi felismerést, miszerint a vallási rítus hatását nem a szimbolikus reprezentáció funkciója adja, ami a rítus tartalmára irányítja a figyelmet, hanem a formalizált és performatív jellege. Connerton rámutat, hogy „a performatívumok az előírt testtartásokba, gesztusokba és mozgásokba is bele vannak kódolva" (Connerton 1997:3). Egy zarándok így beszélt a részvétel mintaszerű elemeiről, melyekről abban az évben sajnálatára lemaradt:

„Legközelebb úgy jönnék, hogy egy faluban szállnék meg előtte, és akkor onnét jönnék gyalog. Valószínű, akkor nem ilyen nagy csoporttal kéne jönni, mert a nagy csoportban viszonylag nehéz áhítattal jönni. Hanem öt, négy, három ember, akik tényleg komolyan részt akarnak venni, mindenben ott lenni. [...] Elindulni, mondjuk szombat reggel, egy falusi közösséggel. Szívesen vonulnék a menettel. [...] Részt is vennék benne. Itt pedig három, négy emberrel lennék, hogy szabadabban lehessen azért mozogni. [...] El tudjunk menni főbb dolgokra: az éjszakai imádságra, és kíváncsi lennék a hajnalvárásra is. Én úgy érzem, ha így jönnék, akkor aktívabban tudnék részt venni, akkor jobban a magaménak érezném az egész búcsút. Ha én is énekelnék, gyalogolnék, csinálnám ugyanúgy a dolgokat – ahogy olvastam –, hogy több kegyelem érjen. Mivel ha többet adok bele, többet kapok belőle." (XIV. int., M. M.)

A vallási élmény teljes megéléséhez tehát elengedhetetlen az áldozatvállalás, amivel a gyalogos zarándoklat jár. A zarándokok egy része gyalog érkezik a közeli falvakból. Különösen a fiatalok azok, akik csatlakoznak környékbelihez – de leginkább a gyimesiekhez – azért, hogy a helyi zarándokcsoporttal – bekapcsolódva azok szokásrendjébe – tegyék meg az utat. A hely elérése áldozatvállalás nélkül is megtörténhet, de a testi megpróbáltatás, valamint az útközben közösen végzett vallási rítusok által lehet teljesebben megélni a szakrális élményt. A közös cselekvés lehetősége nem szűnik meg a búcsú helyszínére való megérkezéssel. Erre a pünkösdszombati és -vasárnapi liturgia bizonyos momentumai újabb lehetőséget biztosítanak. Az egyik ilyen a „napba nézés". A moldvai csángó hagyomány szerint a felkelő nap korongjában ugyanis a pünkösdi szentlélek képét

2. ábra. *A tömeg, a helységnév-táblák együttese valamint a tájba épített nemzeti szimbólumok sokak számára a nemzet-élmény alapját alkotják (fotó Vörös Gabriella, 2002)*

lehet felfedezni. A magyarországiak számára a részvétel a csángó napba néző rítusban a búcsú egyik érzelmi csúcspontja:

„Föl kell menni holnap hajnalban a Salvator kápolnához [...] – mondta az egyik adatközlőm bátorítólag. – És együtt kell nézni a moldvai csángókkal a napfelkeltét. [...] Együtt virraszthatsz a moldvaiakkal, és olyan három-négy óra körül elindulsz velük a templomból. Komolyan! Ezt csináld meg! Ha valamiért érdemes volt, hogy eljöttél, akkor ezért. Fölmész, végigcsinálod a stációkat. Mikor fölérsz, ott van fönt a paradicsom. [...] Készülj fel, hogy a templomban nem európai illat lesz. Ilyen háborús, keleti. Úgy néz ki, mint egy vasúti pályaudvar. [...] Ami tele van menekültekkel. (Nevet.) De nem ez a lényeg, csak ez is hozzátartozik." (XIII. int., Sz. H.)

A performatív megnyilatkozások egy másik jelentősége a közösség- és a közösségi tér-teremtő funkcióban rejlik (Connerton 1997:73). A csíksomlyói pünkösdi búcsú esetében ez a funkció különösen fontos, hiszen a búcsú nem csupán a katolikus vallásúak előtt vált nyitottá, hanem a többi felekezet[5] és felekezethez nem tartozók előtt is. A más egyházakhoz tartozókat és a nem vallásos résztvevőket nem a katolikus liturgia érinti meg. Ennek ellenére ők is mély közösségélményről számolnak be Csíksomlyó kapcsán. A következőképpen gondolkodik erről egy politikai párt szervezésében érkezett adatközlő:

„Nem mindenki azért jön, mert ez egy katolikus vallási dolog. Nagyon sok a buszunkon a református és evangélikus. [...] Gyakorlatilag ez a világ magyarságának a találkozóhelye, ez a pár óra. Ez hoz bennünket, és az, hogy mutassuk meg, hogy vagyunk, és hogy minden évben többen vagyunk." (IX. int., E. N.)

Nemzeti közösségélmény

A rítus performatív természete nem önmagában, hanem a rítus reprezentatív funkciójával együtt segíti elő a közösségélmény kialakulását és fenntartását. A szimbolikus reprezentáció gondolata már a korai vallásszociológiában megjelent. Durkheim szerint a rítus integratív funkciója miatt a társadalom működésének egyik legfontosabb mozzanata; úgy véli, hogy különböző rítusok társadalmi jelentősége a kollektív módon, szimbolikusan

megjelenített kapcsolatokban rejlik. Az alkalmazott szimbólumok nem pusztán jelképek, hanem olyan kollektív képzetek, melyeken keresztül az egyének meghaladják individuális identitásukat, és a közösség szerves részévé válnak: „A társadalom a közös cselekvés útján ébred önmaga tudatára, [...] a társadalom mindenekelőtt aktív együttműködés. De a kollektív gondolatok és az érzések is csak úgy lehetségesek, ha külsődleges jelképeket kapnak [...]" (Durkheim 2003: 379–380).

Durkheim későbbi követői a reprezentációk szimbolikus szövetére helyezték a hangsúlyt. Victor Turner a rítus – mint a társadalom „antistruktúrája" – lényegét az ismétlődő cselekvésminták gyakorlásában látta, melyek egyfajta „társadalmi drámát", kulturális performanciát hoznak létre, és az így megjelenített rituális jelentések a társadalmi jelentések kódolt megfelelői. Az émikus nézőpont tehát a rítust a szimbolikus reprezentáció egyik formájaként magyarázza, a rituális szimbolizálás mögötti lényeg megértésére törekszik. Munn megfogalmazásában a „rítust társadalmi ellenőrzőrendszernek, a társadalmi interakció általánosított közvetítő eszközének" kell tekinteni, mert a különböző rítusok formálják és sűrítik azokat a kulturális jelentéseket, melyeket az egyén adott rituális cselekvésre, helyzetre vonatkoztat (Munn 1983: 221–222). A szimbolikus értelmezés és a durkheimi kultúrafelfogás közös pontja az, hogy mindkettő elismeri a rituális kommunikáció központi szerepét a közösség életében. Tehát a kettő együtt a rituális cselekedetek, a szimbólumok és azok jelentéseinek segítségével szabályozza leghatékonyabban a társadalom működését és a közösségi összetartást.

A közösség elsődleges jelentése jelen esetben a katolikus hívek közössége, amihez azonban itt hozzákapcsolódik egy nyelvi, kulturális azonosságra épülő közösségélmény. Ez új szimbolikus reprezentációval ruházta fel a búcsú tartalmát: a kulturális értelemben vett magyar nemzet önreprezentációs igénye valósul meg a búcsú alkalmával.

A történelem, azon belül a magyar történelem is számos példával szolgál arra, hogy vallási rítusok miként öltenek magukra nemzeti jelentésdimenziót, majd veszítik el eredeti egyházi-vallási jellegüket, és válnak kontaminációszerűen nemzeti rítusokká, ünnepekké. (Ilyen például az augusztus 20-i Szent István-ünnep.) A történész-antropológus Etienne François és néhány nacionalizmuskutató is a két aspektus lényegi azonosságára hívta fel a figyelmet: a nemzet „szekuláris vallásosság" (François 1995:25). Szerinte a vallási rituálék építőeleme a rendkívüliség, a formalizáltság, a szabályos viselkedés és a közösségalapítás (François 1995:25). Ezekre építette fel a modern nemzetállamiság is rítusait, amelyekben a résztvevők nemcsak nézőként, hanem cselekvőként vannak jelen. Azok a nemzeti ünnepek tudják hatékonyan megjeleníteni a nemzetet, amelyek integrálják a vallási kultuszok e tulajdonságait. Egy kisvárosi MDF szervezésében érkezett látogató arról beszélt nekem, hogy a buszút során a búcsú nemzeti élményére úgy készültek, mint más zarándokok a vallási élmény megélésére. Míg a busszal érkező zarándokcsoportok, keresztalják – főleg ha azt a helyi plébánia közösségei kezdeményezték – idejüket közös és egyéni imával, énekléssel, elmélkedéssel töltik (mint ahogy az a gyalogos zarándokok között is szokás), addig a helyi pártszervezet csoportja a buszos utazás közben felolvasással, videokazetta nézésével igyekezett ráhangolódni a búcsúra, pontosabban a nemzeti élmény megélésére:

„Olvastunk, előadást hallgattunk a buszban végig, ahogy jöttünk, Wass Albertről. Most nem jut eszembe, kikről még, de erdélyi, híres emberekről." (IX. int., E. N.)

A vallásosság és a nemzeti összetartozás érzésének együttes jelenlétét hangsúlyoz-

ták többen is. A csíksomlyói ünnep számukra abban nyújt mást, mint egyéb ünnepek, hogy a vallásgyakorlás rítusa egy nemzeti közösségben zajlik. Arra a kérdésre, hogy mi az, ami Csíksomlyóra vonzza a magyarországiakat, ezt válaszolta az egyik interjúalany: „Azt hiszem, hogy az áhítat. Maga a hely áhítata. Talán az, ami valóságra ráébreszt itt, az az ember. De jó itt együtt lenni, magyarnak lenni, és de jó ezt a vallást gyakorolni!" (IV. int., D. I.)

Gagyi József szerint a csíksomlyói búcsú vallási tartalmához korábban is kapcsolódott világi önreprezentációs igény, méghozzá a székelyek törekvése önmaguk megmutatására regionális etnikai közösségként. „Csíksomlyó: a katolikus székelység kegyhelye. Azoké az életmódjukat vallásváltás nélkül kialakító székelyeké, akiknek a mai kultúrájuk, szellemiségük alakításában fontos szerepet játszik egy mélyen katolikus és vallásos rituális ceremónia: a csíksomlyói pünkösdi búcsú. Ide jöttek évszázadokon keresztül bűnbocsánatot, »búcsút« nyerni – és ugyanakkor találkozni, ünnepelni. Önmagukat mint egységet felmutatni. Katolikusságukat – és magyarságukat –, identitásuknak ezeket az alapkategóriáit megélni, és a kívülállók számára is megmutatni – ezért jönnek ide tíz és tízezren. Azaz mindazok, akik számára ez a legnagyobb, évente megismétlődő, vallásos, de több világi elemet is tartalmazó ünnep" – írja Gagyi József az 1990-es csíksomlyói búcsúról (Gagyi, összeáll. 1990: 3). A vallásosságot és az etnikai másságot nem toleráló 1990 előtti időszakban a részvétel a búcsún azt a tudatot erősítette a zarándokokban, hogy ők mindennek ellenére élő, erős vallási és etnikai közösséget alkotnak. Mikor már nem ütközött állami tiltásba a búcsú megrendezése, a résztvevők között egyre nagyobb számban jelentek meg más országokban élő magyarok is.[6] Ezzel együtt a helyiek számára is átalakult, kitágult ez a korábban sokkal inkább lokális ünnep. Mohay Tamás szerint a búcsú nemzeti eleme korábbi előzményekkel rendelkezik, s hogy így van, ezt egy 1864-ből származó leírásra vezeti vissza, ami a pünkösdi búcsújárást úgy említi, mint „általános nemzeti ünnepet"[7] (Mohay 2000:241). Ha a szándék létezett is korábban, az 1989 után tapasztalt tömeges részvétel precedens nélküli jelenség, vagyis kijelenthető, hogy a csíksomlyói búcsú eddig nem tapasztalt módon nemzeti zarándoklatként értelmeződik újra. Fontos kérdés: mi a hajtómotorja, ösztönzője ennek a jelentős átalakulásnak?

Az igény a nemzeti ünnepre, nemzeti zarándoklatra alulról szerveződött, egyéni, illetve helyi közösségek, intézmények szintjén, miközben egy felülről jövő mintát követnek. E minta hatása erősebb a konzervatív politikai pártok (például MIÉP, MDF) és hozzájuk közel álló társadalmi szervezetek (például Ősmagyar Táltos Egyház) által szervezett csoportoknál. A nemzeti élmény és reprezentációs igény azonban a spontán egyházi szervezésben érkezőknél is jelen van. Meglátásom szerint a nemzeti önreprezentáció a csíksomlyói zarándoklat tartalmában nemcsak a politikai szervezetek és a média által jelenik meg, viszont a média, illetve a politikusok jelenléte megerősíti és legitimálja ezt a jelentésdimenziót. Ahogyan ezt a Duna Tv egyik vezetője megfogalmazta:

„Az itt lévő emberek több mint fele a magyarságáért látogat el. Tulajdonképpen ez ma a magyarság legnagyobb ünnepe. Jönnek ugye a protestáns egyházak – ők is magukénak érzik –, és jönnek a vallásukat nem gyakorló emberek is. Az emberek sehol máshol nem tudják megélni az összetartozás erejét. Tehát egy magyarországi nemzeti, akár egy március 15-i ünnep is kiüresedett már, protokolláris eseménnyé vált, ahol különböző szervezetek koszorúznak. [...] Csíksomlyó korábban nem töltött be olyan jelentős

szerepet, mint ma, a köztudatban sem így volt benne. Ma az első számú búcsújáró hely [...] mára biztos, hogy Csíksomlyó lett, legalábbis a látogatottságát, az érdeklődését tekintve, a tömegkommunikáció szempontjából. Pontosan azért mondom, mert itt a hit és a nemzet összefonódik." (VII. int., P. I.)

A média és a politika nyilvánvaló szándéka a búcsút nemzeti ünnepként bemutatni, és ezzel a tömeges megjelenést előmozdítani. Viszont a tömeg érzelmi azonosulása nem magyarázható csupán a két intézmény törekvésének eredményeként. Hobsbawm szerint a szobrok, emlékhelyek, ünnepek tömegtermelése ott és akkor tudott hatékony lenni, amikor az elit kezdeményezése találkozott a társadalmi igénnyel: „a tudatos invenció sikere arányban állt azzal, hogy mennyire sikerült olyan hullámhosszon sugározni, amire a közvélemény már rá volt hangolva" (Hobsbawm 1987:128). Tehát a média és a politika akkor mozgósíthat tömegeket az általa legitimnek tartott ügy érdekében, ha egy társadalmi önszerveződéssel létrejött cselekedetre épít. Csíksomlyó esetében a nemzeti diskurzus és a szimbolikus politizálás nagymértékben az alulról, lokális szinten szerveződő részvételre és a tömegben megélt közösségélményre épít. A nemzeti érzés akkor tud igazán kifejezésre jutni, ha tömeg van együtt, melyet a nemzeti kategória képes egyesíteni (Csepeli 1989:30).

A nemzet nem csupán elképzelt közösség, hanem érzelmi közösség is (François 1995:26). A nemzeti érzésről mint társadalmi konstrukcióról vannak társadalomtudományi értelmezések. Talán csak azért nincsen több, mert az érzéseket nehéz megragadni, értelmezni, a társadalomtudomány eszközeivel kézzelfoghatóvá, láthatóvá tenni a külvilág számára. Max Weber az etnikai közösségi kapcsolatokról és a nemzetről ekképpen ír: „A »nemzet« fogalmába többnyire beletartozik az az elképzelés is, hogy közös a származás és van valamilyen (meghatározhatatlan) tartalmú lényegi hasonlóság [...] A nemzethez tartozás nagyon sokféle lehet, mivel a »nemzeti érzés« nem egyformán hat." (Weber 1996:28.) A weberi közösségi tudatnak van egy emocionális dimenziója. Ez az érzések kulturális meghatározottságát hangsúlyozó történész Etienne François megközelítésében így hangzik: „A nemzeti érzés kognitív és érzelmi, valamint kollektív és individuális elemek keveredése." (François 1995:26.)

A kollektív nemzeti élmény kialakulásában fontos szerepet játszanak a nemzeti szimbólumok is. „A nemzeti jelentések változatos egyetemének legmélyebb hatást gyakorolni képes rétegét képezik a nemzeti szimbólumok, melyek a közösségi múlt homályából archetipikus mintákat ébresztenek föl a nemzeti közösség tagjaiban" – írja Csepeli György (1992:56). A búcsún a keresztalják (lokális egyházközségeket képviselő csoportok) zászlói közt felbukkannak a magyar nemzeti zászlók, a búcsús jelvényt egyesek a kokárda kíséretében tűzik ki a mellükre, a Kissomlyó csúcsára kikerül a magyar zászló. A helységnévtáblák együttes látványa a politikai határok fölött álló nemzetet szimbolizálja. A nemzeti szimbólumok látványának érzelmi hatásáról az egyik interjúalany így nyilatkozott:

„Ide az emberek magukért jönnek. Ebben van az erő. Az ember látja ezeket a táblákat: Gödöllő, Gyergyócsomafalva stb., és ebből egyből érzi, hogy összetartozunk, hogy egy nemzethez tartozunk. Erre minden embernek van igénye, hogy ezt időnként megérezze." (VII. int., P. I.)

Magyar nemzeti lobogó szinte minden magyarországi zarándokcsoportnál van. A zászlók látványa egyeseknek megható élményt jelentett: „Képzeld, felmentem, meglátam lengedezni a magyar zászlót, és folyt a könnyem!" (XII. int., G. G.) Bizonyos éne-

kek közös éneklése a rituális performance része, ugyanakkor a nemzeti összetartozás szimbóluma is. A magyar és a székely himnusz közös éneklése a nemzeti közösségélmény születése szempontjából kiemelt momentum. Az előző megjegyzéshez csatlakozva mondta a következőket a csoportinterjú másik alanya:

„Én akkor éreztem ugyanezt, mikor kimentem, és ment a keresztalja. Én sose láttam, hogy ennyi ember vonul egyszerre. [...] Nem ez volt az első. Ugyanezt érzem a himnusz alatt. [...] Szerintem, ha megérzed ezt az érzést, akkor voltál csak igazán itt." (XII. int., E. O.)

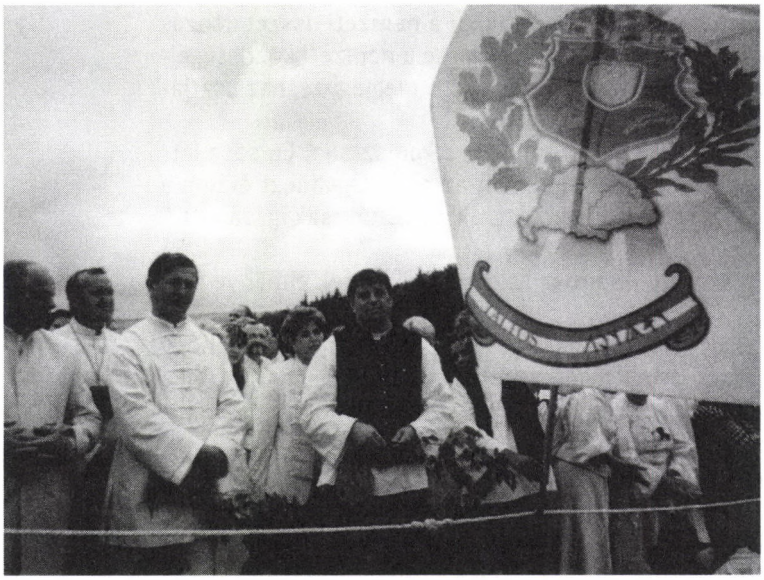
Egy másik adatközlő számára a székely himnusz közös éneklésének élménye volt meghatározó:

„Különösen a székely himnusznak volt nagy hatása. Az az érzésem támadt, hogy ezt csak így és itt lehet énekelni. Feljövünk ennyien, erre a dombra. A dallam leszáll a völgybe, és visszhangozva egy kupolát zár az egész Kárpát-medence fölé, hogy mindenki meghallja, és tudjon róla." (XV. int., M. CS.)

Csíksomlyó a magyarországi zarándokoknak abból a szempontból is jelentős, hogy a helyszíne egy határon túli területen van. Feischmidt és Brubaker úgy látja, hogy van a történeti emlékezetnek és a nemzeti identitásnak magyar vonatkozásban egy olyan sajátossága, „hogy a valamikori eseményekre, hősökre emlékeztető helyek, tárgyak egy része a mai politikai határokon kívül található, amiként az emlékező közösségek egy része is" (Feischmidt–Brubaker 1999:74). Ezek a határon túli emlékhelyek nagy hatással lokalizálják és aktiválják a kulturális és történelmi egységként értelmezett nemzetet, az „összmagyarságot". Az Erdélybe és azon belül Csíksomlyóra járó magyarországiak úgy vélik, hogy vannak olyan értékek, amelyeket a kisebbségben, valamint a kisebbségben élő nemzettársakról való beszédben lehet autentikusan képviselni. Az „összmagyarság" az ünnep retorikájának egyik központi fogalma. A fogalom annak az üzenetnek a megfogalmazására szolgál, hogy a csíksomlyói búcsú nemcsak a székelyföldi vagy az erdélyi magyarok ünnepe, hanem kulturális értelemben a magyar nemzet politikai határoktól független történeti egységét is megjeleníti. A magyar nemzeti mitológia szakrális helyeinek rituális birtokbavétele valósul meg a határon túli helyszíneken történő ünneplés által: „Az emlékhelyek lokalizálják a kulturális és történelmi egységként értelmezett nemzetet, az »összmagyarságot«, vagyis kijelölik azt a területet, amelyre a magyar nemzet igényt tart – szimbolikus értelemben természetesen, annak okán, hogy történelme, tradíciói tárgyi formába ott találhatók." (Feischmidt–Brubaker 1999:78.)

Azok számára, akiknek a búcsún az egyszerre szakrális, vallásos és nemzeti-közösségi élmény a meghatározó, fontos a csíksomlyói Mária-kultusz. Szűz Mária itt nemcsak a közbenjáró szent, hanem nemzeti szimbólum is. Kiemelkedő szerepet játszik ebből a szempontból az a mítosz, mely szerint Szent István Máriának ajánlotta föl országát. Ezért Mária úgy van jelen a zarándokok diskurzusában, mint az „összmagyarság" összetartója. Egy rimóci asszony is ebben látja Csíksomlyónak mint zarándokhelynek a jelentőségét:

„Hát, én nem tudom. Ennek valami magyarsági vonzata van szerintem. Hogy a magyarok találkozzanak a Szűzanya előtt. Hogy a Szűzanya tudomásul vegye-e? Eztet úgy nem tudom pontosítani. De valahogy, valami vonzalom van a magyaroknak, hogy mink azok vagyunk, meg akik Erdélybe laknak, sokan ők is azok. Mert kérdezték tőlem: »Honnét jöttek? Magyarországról? Hát, mi is magyarok vagyunk! Hiába, hogy Erdélybe lakunk.«



3. ábra. *A búcsúban résztvevő magyarországi szervezetek egyike az „összmagyarság" politikai konnotációjú szimbólumaival (fotó Vörös Gabriella, 2002)*

Szerintem ez ennek a vonzata, hogy a Szűzanya előtt megmutattuk, hogy a magyarok összejönnek. És ugye, Magyarországot Szent István annak idején Szűz Máriának ajánlotta fel. Szerintem ez is közrejátszik benne: itt a Szűzanya előtt a magyarok találkozzanak. A Szűzanya kegyképe előtt." (XII. int., P. M.)

Budapestről érkezett fiatal fiúk a több helyről jött magyarok jelenlétét szintén azzal indokolják, hogy a már területi egységet nem képező magyar nemzetet a Szűzanya személye, illetve a belé vetett hit fogja össze Csíksomlyón:

„Azért ez egy nagy nemzeti esemény is, ahova ennyi magyar eljön. A Kárpát-medencéből és azon kívüli területekről is. Amerikából is jöttek most. Ez nagyon szép. Szinte egy nemzetgyűlés. Ennek az az oka, hogy ez egy Mária-búcsú, és Szent István királyunk az országot felajánlotta Szűz Máriának. Úgymond »a« királynőnek tekinthető Szűzmária. Ezért az egész nemzetet megmozgatja." (XI. int., P. A.)

Az „összmagyarság" szimbolikus egységének képzete a zarándokok egy részénél már kevésbé szimbolikus, nosztalgiájuknak határozottan politikai színezete van:

„Azért itt színmagyar ez a rész. Tényleg egy kicsit Magyarország. Én egyre jobban érzem azt, mikor idejövök, hogy Magyarország. Nem azért, mert egyre több helyen látni magyar zászlót, de szinte mintha Magyarország lenne. Tudod, én mindig remegve jövök át a határon meg Nagyváradon, meg Kolozsváron. És azért jövök át este, hogy mikorra már hajnalodik, akkor úgy érzem, már Magyarországon vagyok. Csodálatos itt felébredni. Például mikor vonaton jössz, akkor reggel érkezel meg Székelyföldre, és egyszer csak itthon vagy. Elindultál otthonról, és otthonra érkezel meg. Szerintem ez nagyon jó dolog. Pont egy napot vagy egy félnapot tart az út, és az éjszakát utazod át." (XIII. int., Sz. H.)

Egy másik adatközlő szerint a csíksomlyói búcsú résztvevői a magyar nemzet korábbi területi egységét jelenítik meg: „Ez egy ilyen »csak azért is« a Trianon utáni időszakra, hogy azért csak összetartozunk." (XI. int., P. A.) Csíksomlyón azonban a magyarországi

szélsőjobboldal revizionista diskurzusa is szabadon megnyilvánul; a tömegben olykor feltűnnek jelvényeik: a Nagy-Magyarország térképe, a MIÉP zászlói. Néhány ember, akivel alkalmam volt beszélgetni, anélkül hogy politikai hovatartozását közölte volna velem, annak a képzetnek adott hangot, hogy „Csíksomlyó Nagy-Magyarország kicsiben". A szélsőséges szervezetek közül az Ősmagyar Táltos Egyház vezetője ezt így fogalmazta meg:

„A magyarok védelmező istene a Nagyboldogasszony. Neki ajánlja fel István a Szent Koronát, neki ajánlja fel az országot, Nagy-Magyarországot, a Kárpát-medencét. Olyan, mintha ő itt lenne. Ő itt lenne otthon, és mi eljöttünk az ő otthonába. Ő meglátogat szellemben mindig, minden egyes magyart, aki a Kárpát-medencében él." (III. int., K. A.)

Mindeddig azt próbáltam leírni és értelmezni, hogy a közösségélmény hogyan jön létre egyfelől a szakrális rítus, másfelől a nemzeti retorika által, hogy a közös cselekvésben miként egyenlítődnek ki a búcsú résztvevői között fennálló regionális és társadalmi különbségek. Végül már csak azt nézném meg, hogy ebből a perspektívából milyennek látják a moldvai csángókat, illetve a búcsú helyszínét és annak tágabb környezetét, Székelyföldet és Erdélyt.

A legtávolabbi nemzettársként felfogott moldvai csángókhoz való viszony legfontosabb eleme a segítő szándék. Egy fiatal fiú arról beszélt nekem, hogy már többször is hozott élelmet vagy más jellegű adományt a csángóknak, mikor a csíksomlyói búcsúra jött. Egy alkalommal olcsón megvásárolható reprodukciókat is hozott a magyar koronáról, amelyből sok csángó zarándoknak adott (XIII. int., Sz. H.). Mások a csángó gyerekeknek adott ajándékokkal próbálták magyar szóra bírni őket. Saját jelenlétüket úgy értelmezték, mint missziót, melynek célja a csángók megmentése a magyarság számára. A csángókat, bármilyen szegények és elesettek is, egy nemzeti diskurzus megkülönböztetett értékekkel ruházza fel, sőt bizonyos értelemben maga Erdély is így értelmeződik. Az odautazó gyakran az elmaradottság látványával szembesül, de az itt a „romlatlan ősiség" képeiként jelenik meg. Mintha egy időutazásban részesült volna az odalátogató:

„Szóval hihetetlen, hogy találkozol egy kicsi, 1940–50-es évekbeli Magyarországgal. Számomra az volt, hogy így éltek régen a szüleim – azt tapasztaltam, azt láttam. Meg Magyarországon az már nem divat, hogy megállok egy faluban és megkérdezik, hogy:

– Hová megy?

– Megyek egy másik faluba.

– De hát már este van! Nem jön be hozzánk? Nem alszik itt nálunk?

Szóval énszerintem az Magyarországon már nincs meg sehol. És itt rengeteg ismerőse lesz az embernek. Egy idő után ezek az érzések miatt újból, hogy feleleventődjenek – én legalább is ezért jövök." (XIII. int., Sz. H.).

A búcsú mint egzotikum

A csíksomlyói búcsú magyarországi zarándokainál nem marad el a turisztikai érdeklődés sem. MacCannel szerint az autentikusságkeresés minden turisztikai magatartás alapja (Fejős 2000:242). Az autenticitás a szorosan vett életvilágban nem lelhető fel, ezért a múltban, a faluban, az embertől érintetlen területen kell kutatni. Általában a mindennapoktól távolinak tűnő, ismeretlen idegenségben, az egzotikumban válik felfedezni.

Ahhoz, hogy valamit, ami idegen, egzotikusként érzékeljünk, arra van szükség, hogy az idegenség elérhető távolságban legyen, de ne váljon mindennapivá (Bausinger 1995:72). Épp a megszokottból, a zárt környezetből való kilépés mint közös elem kapcsolta egybe a búcsújárás gyakorlatát és a turisztikai érdeklődést. Hiszen a búcsú ünnepi jellege és az utazás rítusa egyaránt a „hétköznapiságtól" való eltávolodást valósítja meg. A turizmus modern rítusnak nevezhető, melynek célja az autenticitás és az egzotikum elérése, a megszokott ideiglenes elhagyása által. Szerkezete is nagyjából azonosnak mondható minden rituális cselekedet szerkezetével: kezdete egy elkülönítő szakasz (elindulás), közepe a változás, az ismeretlen, az új megtapasztalása, vége a visszatérés a mindennapokba (Pusztai 1998:13). A búcsújárás gyakorlatához már annak kialakulásakor is kapcsolódott turisztikai motiváció. Különösen akkor, ha a búcsú helyszíne nem a zarándok országában, hanem azon kívül volt.[9] „A középkori zarándokokról megállapítható, hogy útközben igyekeztek minden elérhető ereklyét megtekinteni, még akkor is, ha azért kerülő utakat kellett tenniük." (Bálint–Barna 1994:40.) Magyarországon a 20. század második fele hozott meghatározó változást. Két alakító tényezővel kell számolnunk: a szekularizációval és a modern technika vívmányaival (Sándor 1998:27). Magyarországon ekkora nőtt fel egy olyan generáció, amelynek a búcsújárás és a hitgyakorlat megnyilvánulásai idegennek, régiesnek tűnnek. Mostanra a búcsújárás időtartama lényegesen lerövidült. Ennek következménye lett az is, hogy kiszorultak, vagy ha nem, akkor átalakultak a gyakorlatban az ájtatossági formák, melyeket korábban az utazás ideje alatt is gyakoroltak. A kegyhelyekre és jelentős vallási eseményekre utazási irodák szervezésében is el lehet jutni, amivel elsődlegesen a fogyasztói igényeket szolgálják ki (Sándor 1998: 27). Ennek következtében a zarándok egyre több külső jegyben vált hasonlóvá a turistához.

A csíksomlyói zarándokoknak az egzotikum iránti érdeklődése abban mondható sajátosnak, hogy az erdélyi táj megcsodálása és a történeti emlékhelyek látogatása nem egy idegen nyelvi és egy más kulturális közegben történik. Ezért nem jön létre az úgynevezett „kultúraváltás". Éppen az idegenségnek és az otthonérzetnek a kettőssége és egybeesése nyújt kiemelkedő értékű érzelmi élményt a magyarországi zarándokok számára:

„Nem csak a vallás miatt jön az ember. Úgy érzi az ember, hogy Magyarországra jön. És akkor megnézi Magyarországot, a régi Magyarországot." (V. int., B. A.)

A csíksomlyói zarándoklat útvonalába sokszor beletartozik egy-egy történeti emlékhely meglátogatása, esetleg megkoszorúzása. Egy fiatalokból álló egyetemistacsapat tagjai elmondták, hogy azért utaznak autóval Csíksomlyóra, mert így útközben könnyebben és gyorsabban megközelíthetik Erdély turisták számára érdekes, nevezetes pontjait. Turisztikai motivációként jelenik meg a kirándulás, az egzotikus kaland élménye is. 2001-ben két fiatal fiúval is találkoztam, akik Budapestről érkeztek biciklivel. Számukra nagy kihívás és kaland volt az út, de a vallási motiváció sem maradt el mellette, hiszen egyikük tavaly volt először a búcsún, keresztelkedése után.

Sok nyilatkozó átélt élményének narratívájában szembetűnő volt a búcsú megtapasztalásának, a hely megtekintésének és az erdélyi turistaútnak az összekapcsolása. A turisztikai motiváció egyiküknél sem volt egyedülálló. Az utazás ugyan alkalmat ad az emlékhelyek és természeti látványosságok megtekintésére, a cél azonban már minden esetben a búcsú volt. A búcsúban elsődleges vallási és/vagy nemzeti élmény ugyancsak

nem feltételezi az egzotikumok iránti érdeklődés teljes megszűnését. Nem szűnik meg, csak esetleg egyes résztvevőknél háttérbe szorul, másoknál nagyobb jelentőséget kap a vallási és/vagy nemzeti élmények mellett.

Következtetések

A csíksomlyói pünkösdi búcsún a résztvevők két formában vannak jelen: (1) lokális társadalmi intézmények szervezésében érkezők; ebben nagy szerepet játszanak a helyi egyházközségek, plébániák és a konzervatív pártok, társadalmi szervezetek; valamint (2) nem intézményes, hanem egyéni, informális kisközösségi kezdeményezések révén. Itt a családi, baráti szervezések a jellemzőek. Ezek a szervezési formák bizonyultak általánosnak, elterjedtnek.

A résztvevőket három motivációs tényező vonzza a búcsúra: (1) a szakrális élmény lehetősége, (2) a nemzeti közösségélmény és (3) az egzotikum iránti vonzódás. Az elmúlt években a részvétel a nemzeti rítusban és az azt kísérő közösségélmény elsődlegessé vált a vallási motivációhoz képest. A búcsú rítusában a performatív gyakorlat és a szimbolikus reprezentáció egyaránt fontos a magyarországiak számára. A szakrális rítus formai elemei megmaradnak, melyekben a közös cselekvés kap kiemelkedő szerepet, viszont változik a tartalom és vele együtt a rítus reprezentatív funkciója. Az ünnep nemzeti jellegének hangsúlyosságához hozzájárul a vallási kultusz motívumainak nacionalizálása, amit a katolikus egyház, a politikai szervezetek és a média egy része végez. De mint fentebb utaltam rá, az ünnep nacionalizálásában fontos szerepe van a helyi szinten és informális módon szerveződő közösségeknek is. Így válhat ez az ünnep a kulturális értelemben vett nemzet, az „összmagyarság" rituális reprezentációjának helyévé. Az autenticitás iránti vágy ugyanakkor turisztikai motivációként is jelen van, sok magyarországi turista egy erdélyi körút programjába illeszti be a zarándoklatot. Ezért gondolom, hogy a háromfajta motiváció a legtöbb esetben nem zárja ki egymást, hanem egymást kiegészítve építik a tömeges jelenlétet.

MELLÉKLET

Interjújegyzék

I. int. H. S.: Miskolcról érkezett egyetemista fiú. Baráti társasággal érkezett autóval, és az éjszakákat sátorban töltötték.

III. int. K. A.: Az Ősmagyar Táltos Egyház vezetője. Ötbusznyi zarándok érkezett az ő szervezésükben.

IV. int., D. I.: Egy mezőkövesdről érkezett csoport vezetője. A középkorú hölgy egybusznyi embert szervezett vallási motivációval a zarándoklatra.

V. int. B. A.: Tiszavasvárról és környékéről érkezett fiatalok; leginkább Erdély egzotikumai iránt érdeklődtek.

VII. int. P. I.: A Duna Tv egyik vezetője, aki élő közvetítésre érkezett a stábbal.

VIII. int. Ny. A.: Egy Budapestről érkezett házaspár középkorú férfi tagja adott interjút. Feleségével kizárólag a búcsú ünnepére érkezett.

IX. int. E. N.: A gödöllői MDF szervezésében érkezett, középkorú hölgy. Kizárólagos úti céljuk a pünkösdi búcsú.

X. int. T. I.: Szentendréről, egyházi szervezésben érkezett zarándokcsoport egyik idős női tagja, aki egy másik hasonló korú hölgy társaságában nyilatkozott.

XI. int. P. A.: Budapestről biciklivel érkezett egyetemista fiú.

XII. int. P. M.: Rimócról érkezett idős palóc asszony, aki egy varsányi magánszemély szervezésében érkezett Csíksomlyóra, mikrobusszal. Utazásukat a helyi önkormányzat is támogatta.

XIII. int. Baráti társaságban érkezett húsz-harminc év körüli fiatalok, akik a búcsút követően kisebb körutat terveztek Erdély látványosságainak megtekintésére.

E. O. Egerből érkezett orvos.

G. G. Szintén ehhez a társasághoz tartozó építészmérnök, aki Esztergomból érkezett.

Sz. H. Feleségével és három gyermekével érkezett családapa, aki már a nyolcvanas években járt Erdélybe segélycsomagokat osztani.

XIV. int. M. M.: A süköspi plébánia szervezésében érkezett fiatal (teológia-szociálpolitika szakos) egyetemistalány. A búcsút egy erdélyi körút programjába illesztették bele.

XV. int. M. Cs.: A süköspi plébánia szervezésében érkezett, harmincéves férfi – foglalkozása szociális munkás –, aki először járt Erdélyben.

JEGYZETEK

1. A 2002-es kutatás során egy Bács-Kiskun megyei falu plébániájának szervezésében utazó ifjúsági csoportot kísértem végig az úton, ahol kizárólag a búcsú által kiváltott élményekről szóló narratívákat rögzítettem. Mindkét alkalommal részt vevő megfigyelőként voltam jelen. Figyeltem arra, hogy az interjúkra felkértek között a különböző társadalmi rétegek, korosztályok képviselve legyenek. Interjúalanyaim többsége szervezetten, valamilyen csoport tagjaként érkezett. A legkisebb létszámú csapatok családi, baráti szervezésben jöttek létre, a nagyobb létszámú csoportokat plébániák, helyi politikai vagy más társadalmi intézmények szervezték.
2. Bálint–Barna 1994 és Gagyi, összeáll. 1990 alapján.
3. A hagyomány szerint 1339-ben ferencesek érkeznek Csíkba (bár erre vonatkozólag csak az 1400-as évekből vannak írásos adatok). Csíksomlyón ekkor már állt egy kisebb katolikus templom, melyet Máriának szenteltek fel; ez a templom is vonzott látogatókat. 1442-ben Hunyadi János segítségével – a székelyek vitézségéért, hűségéért cserébe – a templom újjáépítésébe kezdtek. 1444-ben IV. Jenő pápa hétévi búcsút engedélyezett Sarlós Boldogasszony ünnepére. A pápa búcsúengedélyét az indokolja, hogy a régi templom köré már amúgy is kialakulni látszó zarándoklatot szükségesnek látta megerősíteni, méghozzá a célból, hogy a zarándokok adományaikkal az új templom építéséhez és fenntartásához járuljanak hozzá. Gagyi József szerint innen datálható a somlyói búcsújárás kezdete (Gagyi, összeáll. 1990:4). Az építkezés 1448-ban fejeződött be. Az ekkor odahelyezett Mária-szobor a régi, kicsi templomból került át. A ma ott látható késő gótikus fából faragott szobor – melyet a világ legnagyobb kegyszobrának tartanak – az 1510-es évekből való. Eredete még vitatott. A nép körében élő szájhagyomány szerint a szobor Moldvából került Csíksomlyóra, de a tudomány álláspontja szerint sokkal valószínűbb, hogy a kegyszobor egy székely fafaragómester műve.
4. „A katolikus egyház szerint a búcsú (indulgentia) a már megbocsátott bűnökért járó, ideig tartó büntetések elengedése, részben vagy teljesen." (Bálint–Barna 1994:16.)
5. Már a reformáció térhódítását követően is voltak, akik szívesen ellátogattak a búcsúba vallási hovatartozástól függetlenül, azonban nem olyan kiemelkedő számban, mint ma.

6. Az 1980-as években is jellemző volt a magyarországi zarándokok jelenléte, de akkor még nem szervezett formában és nem nagy létszámmal. Ezekben az évtizedekben az Erdélyt látogatók meghatározó úti célja a rokonlátogatás, valamint a turisztikai érdeklődés volt. Szervezett formában ekkor még csak a különböző kulturális és karitatív segélyező alapítványok voltak jelen (Bárdi 1992:87).
7. „[...] legnevezetesebb a pünkösdkori búcsújárás, melyet általános nemzeti ünnepnek lehet mondani" (Hunfalvy János in Mohay 2003:241).
9. A Magyarországról meginduló zarándokokat, akik a Szentföldre tartottak, útközben úgynevezett zarándokházak várták. Szent István alapításával ilyen két helyen is létrejött, Konstantinápolyban és Jeruzsálemben. Ezek kereskedelmi csereközpontokként is működtek, és az ott megszállók hosszabb tartózkodásuk során megismerkedhettek a helyi érdekességekkel is (Bálint–Barna 1994:29).

IRODALOM

BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR
1994 Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Budapest: Szent István Társulat.

BÁRDI NÁNDOR
1992 Mi van az erdélyi hátizsákban? Valóság 12:81–98.

BAUSINGER, HERMANN
1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris–Századvég.

CONNERTON, PAUL
1997 Megemlékezési szertartások. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 64–82. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium.

CSEPELI GYÖRGY
1989 A nemzeti identitás szerkezeteinek megoszlása a mai Magyarországon. Janus 6(1):29–41.
1992 Nemzet által homályosan. Budapest: Századvég.

DOLHAI LAJOS
2000 A búcsú intézménye a II. Vatikáni zsinat után. Vigilia 5:322–327.

DURKHEIM, EMILE
2003 A vallási élet elemi formái. Budapest: L'Harmattan.

FEISCHMIDT MARGIT – BRUBAKER, ROGERS
1999 Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalom százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. Replika 37:67–88.

FEJŐS ZOLTÁN
2000 Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és reprezentáció rendszerei. *In* Turizmus és kommunikáció. Tanulmányok. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 236–252. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

FRANÇOIS, ETIENNE
1995 Die Nation. *In* Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich 19. und 20. Jahrhundert. Etienne François – Hannes Siegrist – Jakob Vogel, Hrsg. 13–29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GAGYI JÓZSEF, ÖSSZEÁLL.
1990 Kegyhely és ünnepe. Csíksomlyó – pünkösd. Művelődés 6–7(3):3–11.

HOBSBAWM, ERIC
1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. *In* Hagyomány és hagyományalkotás. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 127–197. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

Hunfalvy János
1864: Magyarország és Erdély eredeti képekben (második szakasz: Erdély) 3. kötet. Darmstadt: Lange Gusztáv György Kiadója.

MOHAY TAMÁS
1992 Hagyomány és hagyományalkotás a csíksomlyói búcsún. Művelődés 5:26–28.
2000 Egy ünnep alapjai. A csíksomlyói pünkösdi búcsú új megvilágításban. Tabula 3(2):230–256.

MUNN, NANCY D.
1983 Szimbolizmus rituális összefüggésben. A szimbolikus cselekedet nézőpontjai. *In* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Hoppál Mihály – Niedermüller Péter, szerk. 199–226. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

PUSZTAI BERTALAN
1998 Vallás és turizmus. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 13-23. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SÁNDOR ILDIKÓ
1998 Új zarándoklatok. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk. 24–28. Budapest: Néprajzi Múzeum.

WEBER, MAX
1996 A „nemzet". *In* Gazdaság és Társadalom: a megértő szociológia alapvonalai 2/3. Uő. 27-31. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.

GAGYI JÓZSEF

Örökségesítő Máréfalva

Az örökségturizmusra való berendezkedés első lépéseiről egy székelyföldi faluban

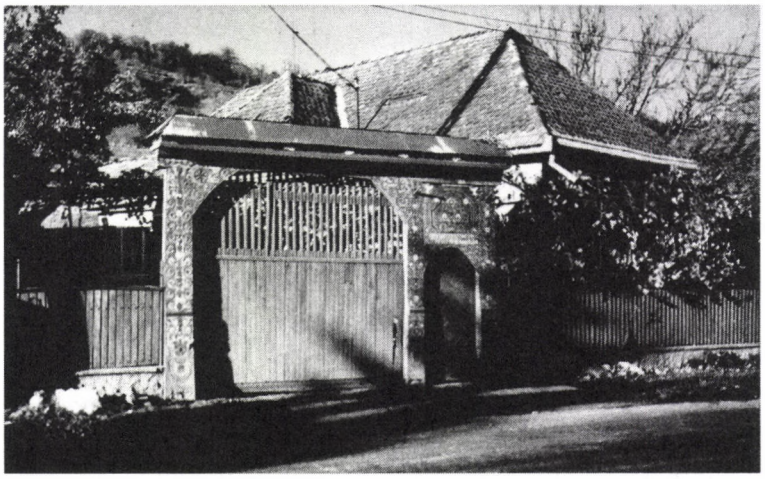
Írásom esetbemutatás, az Erdély-reprezentációkba jól illő valóságról szól. Hiányzik belőle annak a bemutatása, hogy a helyszíntől távol miként alakul ki a reflexió mindarra, ami ott történik: mit írnak a faluról és népművészeti kincséről, a székely kapuról Magyarországon, az utazási irodák prospektusaiban, honlapjain, milyen a Máréfalva- és Erdélykép a magyarországi testvérfaluban, Magyaregregyen, meg milyen Máréfalva-képet konstruálnak és adnak tovább azok a zarándokok, akik 1990 óta minden pünkösdkor úgy jönnek a csíksomlyói búcsúra, hogy Máréfalván van a szállásuk.

Az erdélyi értelmiségi körökben, a médiában és a köztudatban saját képét, hírnevét a falu a hetvenes években kezdte alapozni, és első pillanattól fontos szerepet játszott ebben a kulturális örökség tárgya, a székely kapu. A kapuk emblematikus szerepének megkonstruálása és a faluturizmus kialakulása az utóbbi tíz évben felerősödő, párhuzamos folyamat. Helyben készül egyszerre helyiek és idegenek használatára egy kép arról, hogy miért érdemes idelátogatni, és alakul azoknak a tárgyaknak, termékeknek, eseményeknek a kulturális rendszere, amely a turistát vonzhatja és itt tarthatja. Elkezdődött az átalakítás és átalakulás, a falu berendezkedése az örökségturizmusra.

Helyszín és vendége

2003. október 27-én igen neves vendége volt a falunak.
Hetekkel azelőtt értesítették a helyieket, hogy a neves vendég romániai látogatása során szeretne egy éjszakát falusi környezetben, falusi vendégfogadónál eltölteni, olyannál ahol gazdaság van, ahol állatokat tartanak, egyszóval ahol a vendég a hagyományos, székely falusi életvitelbe is bepillanthat. A szervezők úgy gondolták, úgy informálódtak, minden jel arra mutatott: a Hargita megyei, Székelyudvarhely melletti Máréfalva az a falu, amely megfelel a kívánalmaknak. Van falusi vendégfogadás, vannak hagyományosan gazdálkodó vendégfogadók is, és itt van a megtekintésre érdemes lokális-regionális-nemzeti érték, a székely kapu.[1]

Végül is a vendég, a romániai magánlátogatásra érkezett Mádl Ferenc, a Magyar Köztársaság elnöke csak egy félórát időzött a faluban. A központban rendezték a fogadását, megtekintette a művelődési ház oldalán a kapukompozíciót, a 2000-ben felava-



Felújított, faragott, festett kapu Máréfalván a főút mellett

tott székely kaput, majd a parkban – a látogatás emlékét megörökítendő, a kapcsolódást szimbolizálandó – egy fenyőt ültetett.

Fontos volt a helyieknek a múltból jelenbe vezető szál újracsomózása. A fogadás során is elhangzott, utána is emlegették a helyiek, hogy hatvanhárom éve történt utoljára, hogy a magyar állam vezetője megállt a faluban – igaz, az nem szervezett látogatás volt, csupán véletlen, mivel Horthy Miklós kocsija Máréfalva előtt romlott el, és amíg javították, addig került sor egy rövid sétára, beszélgetésre az emberekkel a faluban. Horthyt nem a kapuk érdekelték: a bíró mellére kitűzött első világháborús vitézségi érmét vette észre és értékelte – az emlékezők szerint.

Ez a látogatás az „örökségesítő Máréfalva", „vendégfogadó Máréfalva" kép eddigi legerősebb külső megerősítése. A mindeddig történtek, az örökségesítés első gesztusainak, a kialakuló vendégfogadásnak az eredménye a hírnév; a hírnév eredménye a figyelem és a látogatás. A látogatás eredménye a mediatizálás, majd a még nagyobb figyelem és a terjedő, erősödő hírnév.

Székely kapu – az emblematikus örökség

Esetünkben is az autentikusság mint kulturális konstrukció kérdése áll a középpontban.[2] Hol, melyik településen látható ma a Székelyföldön a legtöbb, legeredetibb székely kapu? Hol folyik a legintenzívebb, legeredményesebb megőrző munka?

Ahol a legtöbb, legeredetibb kapu van, ahol a legeredményesebb a megőrző munka, és ahol ezt az örökséget a legjobban menedzselik, az a székely kapuk székelyföldi központja, egyúttal a Székelyföldre utazó turisták kikerülhetetlen célpontja.

A statisztika szerint 609 máréfalvi család közül 213-nak van nagyméretű, kötött vagy faragott székely kapuja. Ez a családok 35 százaléka (ha nem számítjuk a másfajta kapukkal se nagyon büszkélkedő cigányokat, csak az 516 magyar családot, akkor 42 százaléka).[3]

Büszkék-e ezek a családok a „hagyományos" kapujukra? Azok, akiknek nincs, szeretnének-e székely kaput?

2000-ben a távoli olvasók számára egy színvonalas és ízléses kiadványban, együtt, egymáshoz kapcsolva jelent meg a székely kapu és Máréfalva (Kovács 2000). Azóta is turistacsoportok tagjai vásárolják és terjesztik saját környezetükben a könyvet. A könyv, a vele kapcsolatos médiaesemények (például budapesti bemutató), a kapukhoz fűződő rendezvények nyomán az erdélyi, magyarországi közgondolkodásban ismertté vált, hogy a székely kapu mint szimbólum újabb identitáselemet is sűríthet: nemcsak regionális (székely), nemzeti (magyar), hanem lokális (máréfalvi) érték is. Valaki lehet ezután messze idegenben azonosítható, mert „máréfalvi, ahol a legszebb székely kapuk vannak".

A kapukról való értekezés, beszéd, a kapuval való foglalkozás örökségesítésnek minősíthető. Erre az örökségre büszkék lehetnek, hivatkozhatnak, felhasználhatják azok is, akiknek nincs és nem is akarnak maguknak székely kaput állítani Máréfalván.

Az örökségesítés részei a néprajzkutató-szakértő által körvonalazott elvek, a székely kapukkal való törődés etikai dimenziói:

„A székelykapuk a Székelyföld kulturális örökségének részét képezik, hozzátartoznak a települések építészeti arculatához, népi építészeti együttesnek, épített örökségnek tekinthetők. Máréfalván a 25 műemlékkapuért felelősséggel tartozunk. Bár egyéni tulajdonban vannak, közösségi értéket képviselnek. Megőrzésük csak úgy lehetséges, ha kapuvédelmet közösségi értékké tesszük." (Kovács 2000:80.)

A kapuvédelem a gyakorlatban több mindent, így az értékek felmutatását, érdekek megfogalmazását, intézmények kialakítását jelenti.

„Az értékmentést a helyi Kőlik Hagyományőrző Művelődési Egyesület vállalta fel. Távlati programot dolgoztunk ki annak érdekében, hogy a székelykaput – a vidék, a falu jellegzetes szimbólumát – a figyelem középpontjába helyezzük, elsősorban itthon, de a világ előtt is. Ilyen elgondolásból született a Művelődési Otthon homlokzatának kapuelemekből formált díszítése, a Szabadtéri Kapumúzeum első kapujának felállítása, a legrégebbi műemlékkapu renoválása, a Székelykapuk Napja rendezvény." (Kovács 2000:80.)

A kapuk védelmére, népszerűsítésére, a kapukkal kapcsolatos tevékenységek legitimitásának kialakítására, a „kapuőrző, kapuvédő Máréfalva" kép megalkotására és forgalmazására kialakított intézményes keretek ma már segítik, szabályozzák, meghatározzák a további munkát és viszonyulásokat. A turisták az intézmények forgalmazta képpel szembesülnek.

Egyéni kapuállítások

Nem szabad elfelejtenünk: még mielőtt örökségesedne, vagy azzal párhuzamosan (de ma már semmiképp sem attól függetlenül) a székely kapu elsősorban az itteni emberek személyes-családi identitás- és státusépítését, a presztízsnövelést szolgálja.

Egy olyan férfi példáját említem, akinek szülei számára 1955-ben, éppen születése évében faragott kaput a falu egyik ismert kapuállító mestere, egyébként a férfi nagybátyja. Az 1990-es évekre ez a kapu már megroggyant, a lábakat támasztani kellett, s a kapuszárnyat emelni, ha nyitni akarták. Ki lehetett volna azonban javítani, új lábakra állítani. Egy renoválás, az elődök kapujának rendbetétele azonban más jelentésű és jelentőségű, mint egy új állítása. Igaz, hogy az anyag megvétele, a csináltatás sokba került,

éppen ezért a faluban „nem mert mindenki székely kapuról álmodozni". A család azonban megegyezett abban, hogy új székely kaput készítenek.

Fontos elem a mikrokörnyezetben jelen lévő késztetés, támogatás. Az idős kaput állító mester fia, a férfi unokatestvére, maga is kapufaragó, látta azt a cserefaanyagot, amelyet a férfi és társa kitermeltek, majd deszkának felvágtak és eladtak, és többször is megjegyezte, hogy milyen kár ezeket felszabni, milyen kitűnő kapulábak lennének belőlük – azaz nem piacra kellene vinni, hanem értékteremtésre felhasználni. A férfi őt kereste meg, és kérte, hogy segítsen; tavasszal az ő házával szemben lévő telken állították fel a bakokra az összeállított kaput, és az ő szerszámaival, az ő útmutatására kezdte meg a minták kirajzolását és a faragást. Felnőtt fia is segített, de a legtöbbet a férfi dolgozott: „[...] nekem nem volt idegen, csak éppen nem csináltam azelőtt kaput. Azt mondja L. bácsi, te B., te mehetsz, azt mondja, kaput csinálni!"

Egy tavaszon keresztül ez volt a napi tevékenység. Az a szomszéd, akivel együtt jártak fát kitermelni, kiszámította: ha ez alatt az idő alatt ugyanúgy, mint eddig, az erdőre járnak, akkor annyi lesz a jövedelmük, hogy a férfi „kétszer kikeresi a kapu árát". De ő ezúttal csak magának dolgozott, és ebben az esetben a produktum szimbolikus értéke a fontos:

„[...] Ezt pénzzel megfizetni nem tudják... nem mindegy az, hogy valakivel csináltattad vagy csináltad. Azt akárki, jönnek barátok, volt kollégák a szakiskolából, már többen jártak, ne, barátom, én csináltam, el merem mondani, hogy az én kezem munkája... Ezt én csináltam meg, ezt pénzbe kifejezni nem lehet."

A legfontosabb eredmény: a szomszédok, a látogatók, a falu közössége előtt megerősödött a család társadalmi súlya, megnőtt a hitele.

2002 júniusában egy hétig egy faragómester vezetésével tizennyolc magyarországi vett részt egy faragótáborban. A cél: egy helyi megrendelő különleges, oszlopos faragott székely kapujának a megalkotása, felállítása meg – természetesen – az, hogy a helyszínen megtapasztalják, milyenek a székely kapuk, kik a kapufaragó mesterek, akiktől tanulni lehet a kapufaragás, -állítás titkait.

Két helyi segítőjük volt: egy kapufaragó mester meg a kapufaragás, -állítás helyi néprajzkutató szakértője. Ez utóbbi készítette a minták rajzait, az előbbi pedig segített a megfelelő tölgyfa kivágásában, az ácsmunka során, majd a faragáskor tanácsokat adott, azután pedig szervezte és vezette a felállítást. Alapvető tapasztalat volt a helyi mester és a magyarországi faragók részéről, hogy különbözőképpen gondolkoznak, dolgoznak, hogy két világ találkozik: a „hagyomány" a „hagyományőrző mesterséggel".

A faragás, állítás nyilvános – ez utóbbi ünnepi – eseménynek számít. Az idegent elkalauzolják arra a helyszínre, ahol faragnak. Másnap is visszatérhet, másokat is elhozhat. A kapuállítás önmagában is izgalmas momentum, az immár szilárdan álló kapu előtt történik a faragók, vendégek megkínálása, itt készülnek a közös fényképek.

Közösségi kapuk

Az első olyan kapu, amelyik nem egyéné, hanem a közösségé, 1859-től áll a katolikus paplak előtt. Ez egyben a falu ma is álló legrégebbi kapuja. Éppen azért, mert nem egyéné, hanem a katolikus falu számára legfontosabb intézményé, a legtöbb gondozást, fi-

gyelmet kaphatta az idők folyamán. Ezen a kapun lépett be a legtöbb hivatalos vendég. 1989 után a falu vagy a magyarság ünnepein (emlékműavató, március 15.), mivel a központ egyik építménye, és mivel maga a paplak meghúzódik a kert mélyében, ide is kitűzik a piros-fehér-zöld lobogót.

Hosszú szünet következik az újabb kapu felállításáig. Két intermezzót kell említenem. Az első a hetvenes évek közepén esett meg, amikor egy székely kapu funkciót váltott, közösségi tulajdonba ment át. Az új kaput építő gazda által lebontott régi, eltüzelésre szánt szerkezetnek új helyet terveztek, új funkciót találtak. Székelyudvarhelyi értelmiségiek, funkcionáriusok segítségével Szejkefürdőn, Orbán Balázs sírja előtt állították újra fel. Ez a máréfalvi kapu lett a mára kialakult kapusor ötödik darabja.[4] A nyolcvanas években, a diktatúra utolsó időszakában a magyarországi Új Tükörben jelent meg Sütő András azon, programadó írása, valamint azok a fényképek, amelyek Orbán Balázs sírját, az oda vezető kapukat központi szerepű, etnikai-táji szimbólumegyüttesként mutatják be. Azóta a hely szimbolikus értéke csak erősödött. Útikönyvek kiemelten foglalkoznak a kapusorral. Az idegenvezetők szövegei a szülőhely-sírhely-kötődés-hűség-megmaradás jelenségeit boncolgatják, de a helyszín és a kapuk alatti végigvonulás, a kapuk feliratainak silabizálása, a minták érintése az érzelmes elkalandozásoknak is lehetőséget nyújt. A sokszorozódott kapu – a kapusor – itt a nyitottság szimbóluma a múlt és a jövő felé; kapukból építkező nemzeti emlékhely.

A második intermezzo: a lebontott kapuk máshol csak kallódó darabjait a néprajzkutató udvarára, pincéjébe gyűjtötték, és amikor közeledett az új kultúrház felavatása, akkor olyan homlokzatot terveztek az épületre, amelybe belekomponálták a kapuk kisebb-nagyobb darabjait. A közösségi épület, a kultúrház oldalán tehát kiemelt tárgyként, történelmi és esztétikai értékként, díszítőelemként, a falu jelképeként nem egy elemeiben teljes kapu, hanem a kapuk és a falu összetartozását jelképező kompozíció látható az avatás, 1976 óta.

Ezután következett – a faluközpont kialakításának részeként – a közösség három újabb kapuja. Az egyik régi, de felújított: ez a kultúrház melletti parkban restaurálva-újrafestve-felállítva a Szabadtéri Kapumúzeum első darabja. A másikat fiatal fafaragók 2000-ben faragták, a millennium emlékére állították fel a kultúrház melletti óvodaépület elé. A harmadikat 2003 nyarán faragták, és a régi iskolaépület elé állították fel szeptember 15-én.

Közös kapugondozás

Az utóbbi évek fejleménye a közös kapugondozás. Értelmiségi kezdeményezésre, pályázati pénzből indult be a kapuk iránti figyelem felkeltése, gyerekek bevonása a kapuk gondozásába. 2003 nyarán kapufaragó tábort rendeztek. A falu egyik, a központtól nem messze lévő, régi portáját, ahonnan kihaltak a helyben élő tulajdonosok, magánemberek megvásárolták, és a fából ácsolt, tapasztott, kékre meszelt házban tájmúzeumot rendeztek be, amely 2004 november 4-én nyílt meg. A ház és a csűr után a kapu felújítása következett. Ezzel párhuzamosan zajlott a falubeli iskolás fiúknak szervezett faragótábor, ahol faragómesterektől mintákat, rajzolást és faragást tanulhattak. A helyszín nyitott volt: idegenek (olyanok, akik ezért autóztak ki Máréfalvára, és olyanok, akik áthaladtak a falun, és látva a kapura kitett plakátot, megálltak és érdeklődtek) is látogatták a tábort, próbálták a faragást.

A pályázati célok között az is szerepelt, hogy a főút melletti székely kapuk egy részét felújítják: megtisztítják, újrafestik. Ennek végzésére három-négytagú iskoláslánycsoportok szerveződtek. A faluban párhuzamosan több helyen is folyt a látványos tevékenység. A dolgozó fiatal lányok rokonai, fiatal legények, udvarlók, ismerősök mindig megálltak a kapuk előtt – a munka mellé társalgás, társaság, a látvány mellé mozgalmasság szerveződött. Gyakran arra autózó idegenek, turisták, magyarországiak is megálltak, beszélgetésbe elegyedtek, fényképeket készítettek – „ez egy attrakció volt az út mellett...". A kapuk és a kapuk gazdái, valamint a „kapukkal való törődés" folyamatos reklámja zajlott a napokban ezeken a helyszíneken.

A néprajzkutató, kapuszakértő szakmai felügyeletet gyakorolt, és minden hozzá fordulóval tisztázta, hogy „bizonyos dolgokban nem engedünk, ami hagyományos...". Számára a kanonizálásra teremtődött alkalom. A közösség számára az akció legfontosabb momentuma az, hogy a falusiak láthatták, milyen tervezetten-szervezetten és koncepciózusan foglalkoznak a kapukkal; tapasztalhatták, hogy a fiatalabbak (saját gyerekeik is) bekapcsolódnak a tevékenységekbe.

Az akciót dokumentálták, bekerült a turistatájékoztató prospektusokba. Fontosabb azonban a közösségnek szánt üzenet: Máréfalva csak kapuival együtt értékes, a máréfalvi ember kapuállítóként és a kapu gondozójaként teljes értékű tagja közösségének. Megerősödött az ideálkép: a máréfalvi kapuállító, kapuját gondozó gazda tevékenységével egy átfogóbb faluszépítő folyamatba integrálódik. Fontos az, hogy ez a mozzanat előkészíti a vendéglátás helyzeteit. Az átalakított és ezzel kiemelt, kijelölt kapuk előtt bármikor megállhatnak az idegenek, sőt: ez az átalakított forma reklám, figyelemfelkeltő és bátorító egyszerre. Feljogosítja őket arra, hogy megnyissák a kaput, megnézzék az udvar felőli részét is, megszólítsák a háziakat. Ugyanakkor a háziak nem zárkózhatnak el, készen kell hogy álljanak a kapcsolat kialakítására az idegennel és a vendéglátásra. A turistacsoportot kísérő idegenvezetők is ezek szerint a kijelölések szerint tájékozódhatnak.

Múlt, hagyomány, örökség

A felgyorsuló változás mindig hangsúlyosan előtérbe állítja a szembenézést a múlttal. Politikai korszakhatárok, krízisek, elitcsere, idegenek és idegen életelvek megjelenése egyaránt kényszeríti a helyieket, hogy felülvizsgálják a múlthoz, a múlt szimbolikus tárgyaihoz, a múlt reprezentációihoz fűződő viszonyukat.

Az idő és ennek része, a múlt nem önmagában létezik, hanem társadalmi konstrukció, „jellege a mindenkori jelen értelmi szükségleteitől és vonatkoztatási kereteitől függ. A múlt nem természettől fogva van, hanem kulturálisan terem." (Assmann 1999:49.)

Két alaphelyzet körvonalazható: amíg az emberélet részei azok a tárgyak, események, amelyekből a múlt építkezhet, tehát amíg vannak olyan emberek, akik megalkották a tárgyakat, megélték az eseményeket; valamint amikor már nincsenek ilyen helyzetek, tehát azok az emberek használják a tárgyakat, és emlékeznek, akik csak közvetve – múlttá alakítva – ismerik az elődjeik által még közvetlenül tapasztaltakat. Nem ma kezdődött el a folklorizmus folyamata:[5] Kelet-Európában is egyre inkább azokhoz kerülnek a paraszti világ tárgyai, emlékei, akik maguk már nem parasztok. Nincs már a résztvételből származó sokrétű tapasztalat, jelentéstulajdonítás és erkölcsi szabályozottság, megszakad a közve-

títés élő lánca, megtörik a folyamatosság, új viszonyulások sora alakul ki. Ezeket a jelenségeket fogja össze igen általános értelemben az örökség politikája (Guillaume 1980:13).

A mai, új környezetben kialakuló viszonyulások kétféleképpen szerveződnek. A kettő közti határvonal elmosódó, inkább határsávról beszélhetünk. Az egyik viszonyulást mutató csoportban mindig vannak olyan idősebbek, akik részt vettek a tárgyalkotásban, megélték az eseményeket, és valós tapasztalat alapján, válogatva és kiemelve, de saját szocializációjuk mintáira támaszkodva építik fel az új helyzeteket is. Amit létrehoznak: a hagyomány folytonossága. Amíg ők élnek és emlékeznek, addig még az új helyzetekben is jelen van ez a kontinuitás.

A másik csoportban olyanok vannak, akikhez csak közvetítéssel jut el a tapasztalat és a tárgyakhoz való viszonyulás, vagy azért, mert nincsenek az adott környezetben (például ők maguk városiak, és városiak voltak a felmenőik is), vagy azért, mert olyan tapasztalatokról, viszonyulásokról van szó, amelyek közvetítésére nincsenek már egykori szemtanúk, résztvevők, mai közvetítők. Írás, közvetett beszámoló teremti meg a kapcsolatot, írástudók és közvetítők alakítják, menedzselik, piacosítják a folyamatokat. Amit az ebbe a csoportba tartozók létrehoznak, az a hagyomány újrateremtése, az örökség kiválasztása, az örökségesítés.

Ezt általában pozitív folyamatnak tekintik, de tisztában kell lennünk vele, hogy az örökség „túloz és kihagy, ártatlanul feltalál, és szabadon elfelejt, tudatlanság és hibák közepette gyarapodik" (Lowentahl 1998:7).

Egyazon időben és térben, egyazon közösségben mindkét viszonyulási forma párhuzamosan, egymásra hatva is létezhet.

A falusi turizmusnak az a mozgatóereje, hogy a faluba érkező idegenek – városiak, távoliak – a másra (az övékétől eltérő, más környezetekre, múltra, identitásra) kíváncsiak. A mást kell megmutatni, esetleg ajándékozni vagy eladni nekik, mindazt, amit azért nem felejtenek el, vagy azért feldeznek fel újra, mert olyannak bizonyul, hogy a közösségen kívüliek (regionális, nemzeti, globális környezetből erre figyelők, idelátogatók) is kíváncsiak rá, igényt tarthatnak rá: az már nemcsak a helyieké, hanem a vendégeké is, kisebb vagy nagyobb részben sajátnak vallott múltdarab, tulajdonrész. Ezért alakul ki az általános, egységes tendenciaként megnyilvánuló örökségre figyelés, örökségesítés.

A faluban lakók, a helyiek nem egyik napról a másikra lesznek örökségesítők. Ők elsősorban élni és jól élni szeretnének, szerencsésen átvészelni a történelmi fordulatokat, a munkanélküliséget, valamint a magyarországi vendégmunka lehetőségét, illetve szükségét hozó új és új helyzeteket. Ezért nem felejtik el azt, ami nekik már adott, pozitív tapasztalat, és ami – úgy tűnik – ehhez hozzásegítheti őket. Ez lehet hagyományos viselkedési modell vagy szerveződési forma, például ha vizet kell vezetni, akkor a létező népi joggyakorlatra építve kialakítják a vízjog gyakorlatát, és csoportok szerveződnek, hogy megoldjanak egy gyakorlati kérdést. De lehet új, tanult viselkedés is: például az örökségesítő diskurzus és tevékenységek.

Vendégfogadás

A vendég érkezésekor megtörik a mindennapok monoton folyamata, átépülnek a mikrokörnyezetek. A mai napig egybekapcsolódik Máréfalván a vendégfogadás és az ünnep; ebben illeszkedik egy, a székelyföldi falvakban még általánosnak mondható, de mostanában gyengülő kulturális mintához, amely szerint a vendéget fogadni kell s ellátni; ugyanakkor ez nem mehet a gazdálkodás kárára, nem lehet olyan a vendéglátás módja, hogy az időszervezést felborítsa, szerepátcsoportosításra (amikor a háziasszony csak gazdaasszony, a vendégeket szolgálja ki, és nem végez mezei munkát) kényszerítéssel a családi életvitelt megzavarja. Éppen ezért pénzben nem mérhető nagy értéke van a vendéglátásnak mint kivételes (ünnepi), szimbolikus ajándékgesztusnak.[6] Ez nem jár akárkinek, akármilyen idegennek. Ezért szempont, hogy ha már meg kell szakítani a mindennapi munkák sorát, akkor az egyszer s ne többször történjen.

Az ünnep- és vendégvárás készülődést jelent, sütés-főzést, takarítást – másfajta munkák sorát, mint amilyeneket a napi gazdálkodás megkövetel. A 2002 pünkösdje előtti pénteken délelőtt bükkfafüst csípős illata lengte be a falut: ahol arra alkalmas kemence volt, sütötték a házi kenyeret, valamint a mai rituális vendégváró ételt, azt a máréfalvi tejfölös lepényt, amelyet államelnök is kóstolt már.

Az ünnep, a vendéglátás a bőséges, rituális étkezések, az ezt követő mulatások ideje. A ház terét is átalakítják: kitakarítják, megnyitják a tiszta- vagy vendégszobát. Más tárgyakat használnak: előkészítik az ünnepi étkezőkészletet, előveszik a vendégabroszt.

Mindazok számára, akik ebben a környezetben nőttek fel, nehéz elképzelni, hogy hosszabb ideig is lehetséges vendégfogadás, váltakozva új és új vendégek érkeznek, s „minden nap ünnep".

Előzmények, informális vendégfogadás

A vendégfogadást a székelyföldi magyar falvakban meghatározza ennek etnicizált volta: régebben is, ma is a rokoni vendégségeken túl leginkább magyarországi vendégek fogadását jelentette. A hatvanas években és a hetvenes évek elején nyaranta fogadtak magyarországi vendégeket – ismeretleneket, akikkel az úton találkoztak, és szállás felől érdeklődtek, vagy ismeretlen ismerősöket, akiknek távoli ismerősök ajánlották az itteni szállást. Szívesen látták, távoli rokonként kezelték őket, akikkel a kapcsolat magyar identitásuk megélését, erősítését teszi lehetővé. A nyolcvanas években már jöttek olyanok, akik a helyi értékeket keresték: hallottak a székely kapukról, vagy akikhez eljutott az itteni nevezetes Kodály-előadások, a *Székelyfonó* és a *Háry János* híre, és kíváncsiak volt a falura, a kapukra, az emberekre. Fiatalok leveleztek magyarországi korosztálybeliekkel, azok is ellátogattak nyáron ide. Mindez azonban kisszámú, véletlenszerű eset volt.

Például egy asszonyról köztudott volt, hogy igen szívesen adott szállást minden rászorulónak: bármikor jöttek, akár éjjel is, hozzá benyithattak, enni adott nekik, s lefektette a vendégeket. Még másokat is megkért: ha érdeklődik valaki, küldjék hozzá, mert ő szívesen látja. Ez neki „természete volt". S ezzel nem volt egyedül a faluban.

1990 elejétől tömegessé vált a településen a magyarországiak jelenléte. Visszatértek azok, akik régebben jártak itt; ifjúsági, kultúrcsoportok indultak Magyarországra, s fo-

gadták azokat, akik viszonozták a látogatásokat. Megindultak a vendégmunkások is Magyarországra, és ha úgy adódott, magyarországi ismerőseiket, munkatársaikat fogadták idehaza. Akárcsak annyi más településen, a vendégfogadás félintézményes formáját itt is a testvértelepülési kapcsolat kialakulása teremtette meg. 1994-ben a dunántúli Magyaregregy faluból jött küldöttség, s az volt a kapcsolatkeresés ürügye, hogy ott is volt a határban egy Máré vára, akárcsak itt. Ez az esemény volt az első hivatalosan (a polgármesteri hivatal és civil szervezetek által) szervezett, nagyobb létszámú vendégfogadás.

Közben persze valóra váltak a vendégek ellátásához szükséges anyagi feltételek. Nem ezért, de sorra épültek a tágas, fürdőszobás, nagy házak, vagy fürdőszobássá alakították a régi házakat. Amikor 1993-ban kezdődött a gázvezetés, sokan központi fűtést terveztek, majd szereltettek.

Ennél talán fontosabb, ahogy kialakultak a kapcsolathálózatok. Ha többen jöttek, akkor egymás vendégeit is elszállásolták. A pünkösdi csíksomlyói búcsúra 1990-től sokan érkeztek olyanok, akik nem szervezetten indultak el, csak jöttek, és szállást kerestek. Városi rokonok, ismerősök szervezték, ajánlották az egy-két napos falusi szállást, hiszen itt inkább volt üres szoba és a vendég ellátására fordítható idő, mint a tömbházlakásban, a városi rohanásban.

Hamar kiderült, hogy a vendégfogadás pénzkeresettel is jár. Úgy vélem, igen kevesen voltak, akik első pillanattól bevallottan ezért adtak helyet a vendégeknek. Sokféle, erkölcsre hivatkozó indoklás volt hallható: szívességből történt a vendéglátás; számítanak majd a kölcsönösségre; falusiasan vannak berendezkedve, nincs igazi városi kényelem, ezért ez nem igazi vendéglátás; ilyen az igazi székely vendégszeretet: önzetlen; stb. Mindezek mögött feltételezhető az új, ismeretlen helyzetek korlátozásának szándéka, a gazdálkodás prioritása (a vendég miatt el kell halasztani a sürgős mezei munkát, módosítani kell a családi munkaszervezést, szerepelosztást). A hetvenes–nyolcvanas években még inkább, de tulajdonképpen még ma is cserének fogják fel, cseréként működtetik sokan ezt a kapcsolatformát: cserében majd a vendégül látott is ellátja, lefekteti a vendégfogadó családot vagy annak egy-két tagját, ha azok hozzájuk látogatnak. A másik csereforma: a szállásért, ételért nem fizetnek ugyan a vendégek, de márkás kávét, italt, mosószert, piperecikkeket, fűszereket, az ismert, külföldieknek szánt „magyaros" ajándéktárgyakat hoznak és ajándékoznak.

1989 után egyre szaporodtak azok a tapasztalatok, példák, melyeket a szomszéd falvakban, például Zetelakán kialakuló vendégfogadási gyakorlat szolgáltatott. Az esetek sokaságából lassan típusok formálódtak. Zetelaka turistaforgalmát természeti környezete, valamint az erdélyi kultúra-közélet ide kötődő személyiségeinek hírneve alapozta meg: a zetelaki mesterséges tó meg az idetartozó, írói életművekből is ismerős Síkaszó (Sütő András) és Ivó (Székely János). Szentegyházán a kulturális kapcsolatokhoz társulva alakult ki a turizmus: itt működik a Gyermekfilharmónia; vezetőjének, Haáz Sándornak a kapcsolatrendszere meghatározta a vendégforgalmat. 1993–1994-ben megépült itt a Múzeum Szálló, kialakult a csúcsidőszakokban a házaknál-családoknál való elszállásolás rendszere. A Székelyudvarhely melletti kis falvakban (például Kadicsfalva, Tibód) a pihenőturizmus fellendülésében bízva panziók épültek, és mindenütt kialakult a szükség szülte gyakorlat: ha több vendég érkezett, mint amennyit el tudtak szállásolni, akkor besegítettek a falusi családok is az elszállásolásba. Ennek az idő múltával rendszerré váló gyakorlatnak, amely később Máréfalván is meghonosodott, az az előnye, hogy van egy köz-

pont, ahol az étkeztetés bonyolódik, és vannak a szállások, ahol legfeljebb – igény szerint – reggelit kap a vendég. A panziókat működtető vállalkozók elvégezték a reklámozást, szervezést, és érdekük volt kiépíteni a szükség szerint működtethető kisegítőhálózatokat; a vendégfogadó falusiak pénzhez jutottak, igaz, rendszertelenül; ebből a szempontból is ki voltak szolgáltatva a vállalkozóknak.

Akik ezt felismerték, és meg akarták szüntetni, azok előtt két út állt: vagy ők is vállalkozásba kezdenek, vagy tömörülnek, egyesületet alakítanak.

Az első „zimmer frei"

Ma Máréfalván egyetlen helyen van kitéve az út mellett, messziről láthatóan a tábla: falusi vendégfogadó, szabad szoba (közismertebben és ahogy a táblán is olvasható: *zimmer frei*). Ez a család kezdett először vállalkozásszerűen vendégfogadásba; ez azonban kényszerek és külső hatások eredménye. A családfőnek 1989-ben szívritmusszabályozót ültettek a mellkasába, és az operációt 2000-ben megismételték; ennek következménye volt, hogy nyugdíjazták, és eltiltották a nehéz fizikai munkától. Kénytelen volt tehát felhagyni a géplakatos-karbantartó mesterséggel, kilépni a nagycsaládi gazdálkodó munkaszervezetből, és otthon elfoglalni magát. Unokatestvére a Budapesti Műegyetemen volt tanár, ő adta az ötletet, utólag is segített, például kollégái közül vendégeket toborzott.

A kezdeti lépések azért érdemelnek említést, mert mások még itt sem tartanak. Az emeletes ház 1985-ben épült, az emeleti négy helyiség, megfelelő átalakítások után, alkalmasnak kínálkozott a kijelölt szerepre. Be kellett fektetni: megépíteni az emeleti fürdőszobát, berendezni a szobákat. A gáz vezetésekor amúgy is központi fűtést terveztek, ez most már az egész házat kiszolgálta. A földszinten ebédlőt kellett kialakítani. Mindebbe azért vághatott bele, mert segítséget kapott: „ha a rokonság nagy, az erő is nagy...".

Közben székelyudvarhelyi turisztikai ügynökségekkel is létrejött a kapcsolat, és kikerült az út mellé a jól látható tábla. Készítettek a vidékről bemutatót, programajánlót, hogy legyen, amit a vendégek kezébe adjanak; angolra is lefordíttatták. A család évi teljes jövedelme a felesége fizetéséből (munkás a készruhagyárban), a betegnyugdíjból, piacozásból (zöldségértékesítés) meg a vendégfogadásból származik, ez utóbbi a teljes jövedelem 20–22 százaléka, tehát csak kiegészítő kereset.

Szervezett vendégfogadás

Két vendégfogadó kváziszervezet működött a faluban az Életfa Vendégfogadók Egyesülete megalakulása előtt. Az egyik a már említett magyarországi testvérfaluval kialakított kapcsolatból nőtt ki. Az első kölcsönös látogatások, ismerkedések után kialakultak a családok közötti kapcsolatok, ezek a párok évente kölcsönösen meglátogatják egymást. A magyarországiak, akik jól érezték magukat Máréfalván, és innen kiindulva *felfedezték a Székelyföldet*, másoknak is ajánják, hogy jöjjenek ide, megnevezve azokat, akik itt szívesen fogadnák őket. Egy magyaregregyi, méhészettel foglalkozó idős ember szintén mé-

hész társait szervezte be, és már többször töltöttek egy-egy hetet a faluban, nemcsak nyáron, hanem télen, szilveszterkor is.

A vallásos turizmus is megjelent a faluban. A másik „vendégfogadó szervezet" központja egy olyan család, melynek egy tagja Szegeden jezsuita pap, és 1990 óta, amikor lehet, többedmagával, utóbb egész autóbusznyi zarándokkal érkezett pünkösdkor a csíksomlyói búcsúra. A vendégfogadást elsősorban a pap faluban lakó testvérei szervezték: saját új házukban, rokonoknál, megbízható ismerősöknél. A zarándokoktól ma sem várnak el pénzt a vendégfogadásért cserébe; de a hozott ajándékokat elfogadják, és amennyiben később más társasággal újra visszatérnek, akkor már fizetővendégekként fogadják őket. Ezenkívül – természetesen – számítanak arra, hogy a zarándokok elviszik a vendéglátás hírét, a vendégfogadók címét, és újabb vendégeket toboroznak.

Még két tényező szükségeltetett ahhoz, hogy kialakuljon a vendégfogadás mai, szervezett formája. Az egyik: a vendéglő, ahol ízletesen főznek, és nagyobb társaságnak is terítenek, ha szükséges. Ez megvolt, és 2002-ben átépítették, kibővítették. A másik: a szervezést összefogó, a vendégfogadókat nevelő és ellenőrző, a vendégfogadáskor szószóló, és ami a legfontosabb: a morális egyensúlyt, a vendégek és így a jövedelem igazságos elosztását felügyelő, garantáló személy. A Életfa Vendégfogadók Egyesületének elnöke 1932-ben született itt, a faluban; a 19–20. század fordulóján, valamint a két világháború között a faluban élő legtekintélyesebb, nagygazda család leszármazottja; tanítónői, majd tanári diplomát szerzett. Férje szintén máréfalvi, tanár, majd tanfelügyelő, Székelyudvarhelyen iskolaigazgató. A hatvanas évek elején itt építették fel azt a házat, amely lassan a falu szellemi irányítóközpontjává vált. Sok fontos terv körvonalazódott, döntés született ezen a helyszínen. A hivatalos szellemi központ, az 1976-ban átadott kultúrház díszítését is itt tervezték, együtt a szakemberekkel.

A magyar irodalom szakos tanárnő a hatvanas évek végétől iskolaigazgató; nevéhez fűződik a Kodály-művek, a *Székelyfonó* és a *Háry János* bemutatója. A hetvenes évek elejétől gyűjti a lebontott székely kapuk eltüzelésre szánt elemeit, rajzolja a kapuk mintakincsét, majd megírja a máréfalvi székely kaput és a kaput építtető máréfalvi embert bemutató könyvét. 1989 után minden önkormányzati vagy civil kezdeményezésben részt vesz, a Kőlik Hagyományőrző Művelődési Egyesület alapítója és titkára, a Nagyvész Közbirtokosság titkára.

Az Életfa 2001 februárjában alakult, huszonkilencen kapták meg a vendégfogadásra feljogosító engedélyt a megyei illetékes szervtől. Ez a falu huszonkilenc családját, huszonkilenc házát jelenti, ahol – elvben – egy vagy több vendég megszállhat, ellátást kaphat.

A vendégfogadás mindig a család beleegyezésével és részvételével történik. A huszonnyolc tulajdonképpen ötvennégy máréfalvit jelent (ketten özvegyek). Közöttük hatvan év fölötti négy, ötven és hatvan év közötti kilenc, negyven és ötven év közötti tizenhárom, harminc és negyven közötti huszonegy, harminc éven aluli hét személy, zömében tehát fiatalok. Nyugdíjas hét, munkás (ez azt jelenti, hogy munkahelye van, itthon vagy Magyarországra jár vendégmunkára) és kisvállalkozó harminchat, gazdálkodó tizenegy fő. Olyan azonban, hogy ne legyen földje, gazdasága, tehát tényleg csak nyugdíjból és a keze munkájából éljen, csak négy van. A falu tehetősebb rétegéhez tartoznak tehát. A huszonnyolc ház közül tíz épült 1989 után, de a többit is felújították, mindegyikben van fürdőszoba (egy vagy kettő – ez alapkövetelmény volt az engedélyez-

tetésnél). Három olyan család is van közöttük, akik korábban Székelyudvarhelyen tömbházban laktak, majd Máréfalván építettek emeletes házat, és kiköltöztek.

Magáról a vendégfogadásról megoszlanak a vélemények. Van olyan család, amelyik nagyon előnyösnek, fontosnak tartja, az évi nagyobb beszerzéseket, a disznóvágást ennek rendeli alá, „hogy legyen tartalék"; abban reménykednek, hogy egyszer majd ez lesz a fő megélhetési forrásuk. Mások azt nézik, hogy a tulajdonképpeni vendéglátáson kívül más hasznot is hoz ez a jelenség: máréfalvi tejfölös lepényt sütnek átutazóknak, szövevényeket (szőttest) adnak el nekik. Van, aki megfontoltan kijelenti, hogy „a munkahely a biztos, nem hiszem, hogy annyian jöjjenek, hogy azt ott kelljen hagyni..." – de közben házasulandó fiának olyan házat épít, amelyben vendégfogadásra rendezkednek be. És van olyan is, aki talán nem is gondolta végig, milyen kötelezettségekkel jár mindez, és viselkedésével kizárja magát a vendégfogadók köréből, például nem intézkedik, hogy vize legyen, amikor vízhiány van, és vendégei jönnek; úgy viselkedik, hogy egy éjszaka után a vendégek csomagolnak és elmennek tőle.

A vendégfogadás még kísérleti stádiumban van, legitimitása ingatag. El kell teljen két-három év, hogy kiderüljön: hány csoport jött, az egyes vendégfogadóknál hányan szálltak meg, mennyi volt a bevétel, és mennyi az ezzel járó kiadás, hogy kiderüljön, igazságos-e a működés, egyformán jut-e jövedelem mindenkinek, vagy megtesz-e mindenki mindent, hogy az eleve létező különbségek (az udvar, a ház állapota, a vendégfogadók felkészültsége, alkalmassága) csökkenjenek, hogy kiderüljön, ki az, aki hajlandó tanulni, változni, a tanfolyamokon látott ideálhoz, a szomszéd falvakban ismert sikeres vendégfogadókhoz igazodni, hogy kialakuljon, elismertté váljon közöttük is egy rangsor, hogy kiderüljön, kik azok, akik a legmozdíthatóbbak.

A vendégfogadás családi vállalkozás; helyi vélekedés szerint az asszonyokon fordul meg, nem a férfiakon. A férfiak idejét – főként, ha nagyobb méretű – leköti a gazdaság, mert „a kaszálást el kell végezni, s az állatartásnak is menni kell". Az ebből adódó feszültségek kezelésére is meg kell találni az alkalmas módszereket.

A vendégfogadás tanulási folyamat. Bejelentik a csoport érkezését, fel kell készülni: takarítani, ajándékot beszerezni, ételt előkészíteni. Megérkeznek a vendégek, ismerkedni kell, összeállítani a reggeli menüt, egyeztetni az esetleges közös programot. Kellemetlenségek adódhatnak: nincs víz a vezetékben, a vendéget zavarja a nyikorgó ajtó, a vendég vegetáriánus, vagy nem kér húslevest, hanem valami paraszti ételt, például reszelt levest, a vendég beteg lesz. De a jó vendéglátó jó vendéget kap, aki készül és mellé áll, annak nincs gondja.

A globalitás kapujában

A székely kapuhoz való viszonyulások megváltozása jól mutatja, hogyan bontakozik ki, egy szálból indulva miként válik több szál fonatává az örökségesítés folyamata. A hetvenes évek elején többen lebontották székely kapuikat, a darabjaik ott hevertek az udvarokon, árokparton, vagy egyszerűen eltüzelték őket. A néprajzkutató gyűjtötte össze, amihez még hozzájuthatott. A lebontók, a szomszédok, a falusiak ekkor ezt a gyűjtőtevékenységet egyértelműen különcségnek tartották. Később ezek közül a darabok közül egyeseket kiemeltek, mindenki számára jelentős helyre, a kultúrotthon homlokzatá-

ra illesztettek. Ez a jelenség is alátámasztja azt, amit François Hartog történész, örökségszakértő ír: „A tárgyaknak el kell tűnniük egy időre, vagy meg kell rongálódniuk, mielőtt más módon válnak láthatóvá." (Hartog 2001:17.)

Ma már újra láthatóvá váltak a székely kapuk, és elképzelhetetlen, hogy valaki lebontsa és elherdálja kapuját, kapujának darabjait. A huszonöt műemléknek nyilvánított kaput igen nagy becsben tartják, egyre többre kerül fel az ezt jelző háromnyelvű tábla. Megőrzésükhöz a legtágabb keretet a romániai műemlékvédelmi törvénykezés nyújtja, de a hozzájuk való viszonyulás szempontjából helyi, regionális mintái a döntőek. Az egyik a tudományos feltárás, értékelés, úgy ahogy azt ebben a környezetben elképzelik és megvalósítják, a másik a revitalizáció. Ez utóbbi, szélesebb folyamatba tartozik a beillesztés az örökségturizmus gyakorlatába. Mindezeket a tevékenységeket helyi értelmiségiek kezdeményezik, és a helyi emlékműállítás, központépítés gyakorlatával együtt a nemzeti identitásépítési folyamat részei. A máréfalvi Székelykapuk Napja nevű, kétévente megrendezett tudományos tanácskozásokon néprajzosok, történészek és közművelődési aktivisták, népművészek vesznek részt. Az esemény része az is, hogy a tanácskozás résztvevői a helyszínre vonulva asszisztálnak, amikor a felújított székely kapukra a megyei műemlékvédelmi felügyelőség által adományozott háromnyelvű táblát felszegezik. Ezzel a gesztussal a gazdák számára nyomatékosítják a kapu értékét. Ugyanakkor szakralizálják a kaput, beemelik az így megjegyzett tárgyat a regionális-nemzeti értékek közé.

Az egyes székely kapuk a tulajdonos családi örökségének, a falu székely kapui, az egyéni és a közösségi tulajdonban lévők egyaránt, a tágabb kulturális örökségnek részei. Az emlékezet és a hagyomány fogalmak egyirányú kapcsolatot jelölnek: a mostaniak azok, akik emlékeznek és hagyományt őriznek, akik aktív szereplők. Az örökség inkább arra utal, hogy az örökös és az örökhagyó kölcsönös viszonyban áll egymással (Erdősi 2001:26). Kapcsolatuk lényeges vonása, hogy egymásnak – az elit által szervezett és felügyelt – örökségesítő eseményekben identitást kölcsönöznek (Sonkoly 2001:47).

A falu székely kapui esetében az örökös a helyieken kívül az a valaki vagy szervezet, aki/amely örökösként megnevezi magát: helyi, székelyföldi, magyarországi értelmiségiek, fényképező turisták, „hagyományőrző" ünnepet szervező menedzserek, népi értékeket feltáró vagy őrző állami vagy civil intézmények. De ugyanígy – képviselőin és az általuk kialakított reprezentációkon keresztül – a régió társadalma, a nemzeti közösség és – miért is ne? – a világ minden, a székely kapu esztétikai értékei iránt fogékony embere.

A regionális, nemzeti kapcsolódás kialakítása, a kapcsolat működtetése identitást teremt, gazdasági hasznot hoz. Máréfalva számára ez igen nagy nyereség: ismertté, a „székely kapuk falujává" válik. A régióban meg a „nemzet nagy családjában", hála a kapuállító családoknak és az örökségesítést végzőknek, a falu most épít ki egy új, szellemi, de jelentős anyagi előnyökkel is járó státust. 2003-ban két új rendezvény indult: (magyarországi és erdélyi) gyerekek számára kézművestábor (mesefalu Máréfalván), valamint egy közismert környezeti elemet és a hozzá kapcsolódó mondát (Kőlik-barlang, tatár betörés) feldolgozó, helyiek bevonásával, de Németországból érkező rendező irányításával előadott szabadtéri játék *(Máréfalvi Miráculum)*. Mindkettő kezdeményezője, bonyolítója egy székelyudvarhelyi, népművészetet pártoló alapítvány. Ez utóbbi rendezvényt 2004 nyarán négy alkalommal szándékoznak megismételni. Mindazt, ami helyi (a helyszínt, a folklórelemeket, a helyiek működtetését) a turisták vágyaihoz, álmaihoz igazítva teremtik meg. A cél – akárcsak a világ annyi más helyszí-

nén – a turisták vonzása, helyhez kapcsolása. Zygmunt Bauman ezt globalizációs jelenségnek nevezi.[7]

A falu új történetének kezdetét jelenti a bemutatott fordulat. A helyi anyagok, formák, viselkedések, szokások általános elveknek engedelmeskedve bekerülnek egy globális körforgalomba. 2002 nyarán már finn csoportot is vendégül láttak Máréfalván.

JEGYZETEK

1. Anekdotikus, de figyelemre érdemes: a Bukarestből kiszállt rendőr ezredes és kísérete keresték azt a székely kaput, amelyet az illusztris vendég megtekint majd, és amelynek megtekintésekor a vendég személyi biztonságáról gondoskodni kell. Úgy gondolták, hogy egyetlen székely kapu van – „a székely kapu" – a faluban. Nagyon meglepődtek, amikor kiderült, hogy száznál több székely kapu van, és legalább huszonöt olyan, amely műemlék, így megtekintésre érdemes, tehát amelyeket biztonsági szempontból vizsgálni és amelynél a látogatást majd biztosítani kell.
2. Az autentikus ebben a környezetben elsősorban időtálló tárgy. A székely kapukat elsősorban régiségük szerint értékelik a turisták – ezt ezek a monumentális tárgyak megkönnyítik, hiszen ott az állítás évszáma a homlokzatukon. A szakértők és az általuk kialakított intézmények mindent megtesznek, hogy olyan ismereteket alakítsanak ki és forgalmazzanak, ami az autentikusság árnyaltabb értelmezését teszik lehetővé. A szakértők és intézményeik kiállításként kezelik a faluban használati tárgyakként funkcionáló székely kapukat (vö. Fejős 2000:243).
3. Kovács Piroska 2000-ben megjelent *Székelykapuk Máréfalván* című könyvének adatai (Kovács 2000).
4. Ez a kapu eredetileg Maréfalva 328. alatt állt. Lásd Kovács 2003.
5. A folklorizmus erdélyi, nyolcvanas évekbeli folyamataival, jelenségeivel kapcsolatban lásd Biró–Gagyi–Péntek, szerk. 1987.
6. Lásd Benedek H. János megállapításait egy olyan kutatás nyomán, melyet olyan székelyföldi helyszínen, Kisbaconban végzett, ahol nem alakult ki még a Máréfalván tapasztalható vendéglátás sem (Benedek 1998).
7. Bauman külön fejezetet szentel a globalizáció társadalmi hatásairól szóló könyvében a turisták (és a velük szembeállított csavargók) jelenségének. A helyhez kapcsolásnak (attrakciónak) az állandóan mozgó és mindenre figyelő turista figyelmét kell felkeltenie, fokuszálnia (Bauman 2002).

IRODALOM

ASSMANN, JAN
1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

BAUMAN, ZYGMUNT
2002 Globalizáció. A társadalmi következmények. Kaposvár: Szukits.

BENEDEK H. JÁNOS
1998 Turizmus és helyi társadalom. A faluturizmus esélyei a Székelyföldön egy konkrét példa tükrében. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Tanulmányok. Fejős Zoltán szerk. 103–110. Budapest: Néprajzi Múzeum.

BIRÓ ZOLTÁN – GAGYI JÓZSEF – PÉNTEK JÁNOS, SZERK.
1987 Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből. Bukarest: Kriterion.

ERDŐSI PÉTER
2001 A kulturális örökség meghatározásának kísérletei Magyarországon. Regio 4:26–44.

FEJŐS ZOLTÁN
2000 Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és a reprezentáció rendszere. *In* Turizmus és kommunikáció. Tanulmányok. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 236–252. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum –PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

GUILLAUME, MARC
1980 La politique du patrimoine. Paris: Éditions Galilée.

HARTOG, FRANÇOIS
2001 Örökség és történelem: az örökség ideje. Regio 4:3–25.

KOVÁCS PIROSKA
1996 A máréfalvi iskola 210 éve 1786–1996. Megjelent az iskola névadó ünnepére. Székelyudvarhely. (kiadó neve jelöletlen).
2000 Székelykapuk Máréfalván. Marosvásárhely: Mentor.
2003 Orbán Balázs kapui. Székelyudvarhely-Maréfalva. Székelyudvarhely: Kolik Hagyományőrző Egyesület Maréfalva és Haaz Rezső Alapítvány.

LOWENTHAL, DAVID
1998 Fabricating Heritage. Past and Present 10(1):5-24.

SONKOLY GÁBOR
2001 A kulturális örökség fogalmának érintkezési és alkalmazási szintjei. Regio 4:45–66.

Hagyomány és eredetiség paradoxonjai az etnikai migráció tükrében

JON E. FOX

Vándorló nemzet(i) – identitások

Erdélyi vendégmunkások Magyarországon[1]

Bevezetés

1989–1991 között, a Kelet-Európán végigsöprő rendszerváltások hajnalán a régió lakosságának a második világháború óta példátlan tömegei pakoltak össze, és hagyták el szülőföldjüket. Voltak közöttük végleges kitelepülők, turisták és bevásárlók, diákok és kereskedők, és természetesen a régió háborúi elől menekülők. Ma, több mint egy évtizeddel később a lakosság egy része még mindig úton van. Egy részük a gazdasági stagnálásra, a politikai elmaradottságra vagy a kiújuló véres konfliktusokra reagálva, egy boldogabb jövő reményében választotta a végleges kitelepülést. Ugyanakkor sokan a jövedelmező munka utáni áramlás jól kialakult kapcsolatrendszereiben sodródtak külföldre. Így lehetővé vált számukra, hogy a végleges lakhelyelhagyás kényszere nélkül javítsanak gazdasági körülményeiken.

A bevándorlóknak ez utóbbi csoportja, az alkalmi vendégmunkások tanulmányom tárgyai. Az erdélyi magyar vendégmunkások szűkös otthoni jövedelmük kiegészítésére több mint egy évtizede keresnek átmeneti megélhetést Magyarországon. Az anyaországként aposztrofált Magyarországgal azonos nemzeti-kulturális származásuk alaptőkéjét hasznosítva sokan indultak ide az anyagi boldogulás reményében. Ám miközben egy jelentős hányaduknak valóban sikerült javítani gazdasági helyzetén, csak igen kevesen találtak otthonra Magyarországon. Épp az ellenkezője történt: az erdélyi magyar munkavállalók egyre inkább új nemzeti identitásfogalmakban határozták meg magukat, amivel elhatárolódtak az azonos népnevet viselő befogadóktól.

Az évek folyamán a tudomány fokozódó érdeklődéssel figyelte a migrációnak az azonosság és a másság változó értelmezésére kifejtett sokféle hatását. A migrációs kutatások korábbi fejezeteit jellemző asszimilációs feltételezésekkel ellentétben az újabb kutatások kimutatták, hogy az önértékelés transznacionális formái egyértelműen megkérdőjelezik a nemzetállam leszűkítő paradigmáját (Basch et al. 1994; Glick Schiller 1999; Levitt 2001; Smith–Guarnizo, eds. 1998). A politikai, gazdasági és kulturális kapcsolatfelvételben egyre inkább érdekeltté vált anyaországok vonzásában a bevándorlók az önmeghatározás új, az államhatárokon felülemelkedő formáit tették magukévá. Néhány megfigyelő számára ez az etnokulturális kategóriák meghatározó szerepének hanyatlását jelezte (Basch et al. 1994; Bauböck 1994; Favell 1999; Joppke, ed. 1998; Soysal 1994).

Ám más transznacionális migránsokkal ellentétben az erdélyi magyarok egy elképzelt szülőföld*re* igyekeznek, nem pedig onnan el. Ilyen értelemben az erdélyiek esete leginkább arra emlékeztet, amit Brubaker (1998) *etnikai alapú vándorlásnak* nevezett.

Számos állam, mint például Németország és Izrael tevékenyen ösztönözte az úgynevezett nemzettársak „hazatérését" szerte a világból (Levy 1999; Levy–Weiss, eds. 2002; Lissak–Leshem 1995; Münz–Ohliger 1997; Rock–Wolff, eds. 2002; Shuval 1998); de a választott hazában történő beilleszkedést segítő kísérletek ellenére az önmeghatározás új, hibrid formái keletkeztek, amelyek sem a befogadó ország látásmódjával, sem a kibocsátó ország kulturális hagyományaival nem egyeznek (Leshem–Lissak 1999; Levy 1999; Shumsky 2002). Ahelyett, hogy egyszerűen csak németként vagy zsidóként határozták volna meg magukat, e bevándorlók az önmeghatározásnak olyan új formáit választották, melyek inkább a nemzetközi migráció irodalmából ismerősek.

Az erdélyi magyarok rokonsága magyarországi nemzettársaikkal a közösen viselt népnévben is megmutatkozik. Ám Németországtól és Izraeltől elérően Magyarországnak a szomszédos országokban élő magyarokhoz való viszonya ellentmondásos. Miközben mint a nemzet részét szónokian keblére öleli a határon túli magyarságot, Magyarország olyan politikát folytat, melynek célja, hogy a határon túli nemzettársakat eltántorítsa az áttelepüléstől. Következésképpen a Magyarországra települők – jelentős hányadukban feketemunkások – tapasztalatai és önmeghatározása a szimbolikus befogadás és a gyakorlati kirekesztés ellentmondásos közegében jönnek létre. Míg Németországban és Izraelben az önmeghatározás hibridjei az államok próbálkozásai ellenére keletkeztek, addig Magyarországon ezeket részben az államnak a bevándorlókkal szembeni ambivalens magatartása hívta életre. A potenciális magyarországi bevándorlónak olyan állammal kellett szembenéznie, amely azt kérte tőle, hogy magyarságát szülőföldjén, az állampolgárságát adó ország határain belül élje meg. Azok a vendégmunkások, akik nem fogadták meg e tanácsot – sokan voltak ilyenek –, olyan állammal találták szembe magukat, amely nem sietett megkönnyíteni beilleszkedésüket a magyar munkaerőpiacon (s ezáltal elősegíteni beépülésüket a tágabban értelmezett magyar nemzetbe).

Miközben megállapítható, hogy az állam jelentős mértékben alakítja azt a közeget, amelyben az önmeghatározás új módozatai megjelennek, nem szabad figyelmen kívül hagyni a bevándorlói tapasztalatok szerepét sem. Az államhatalom politikája és gyakorlata csak az érem egyik oldala: a bevándorlók maguk is érzékelik a munkaerő-áramlás ritmusát, és reagálnak kihívásaira. E tanulmány célja rámutatni, hogy a migránsok társadalmi tapasztalata – az, ahogyan vendégmunkások meghatározzák magukat, és megfogalmazzák tapasztalataikat – nemzeti alapú identitásformákat hoz létre és szilárdít meg.

Elemzésem elején bemutatom, hogyan kezdték az erdélyi magyar munkavállalók a vélt szülőföld idegenségét megtapasztalni és verbalizálni, majd megkísérlem bebizonyítani, hogy ezt a különbséget nemzeti kategóriákban értelmezték, az azonosság és a másság új formáit hozva ezzel létre. Végül megvizsgálom azokat a módokat, ahogyan a sűrű migrációs hálozatok létezése hozzájárult az azonosság és a másság új fogalmainak elterjedéséhez és megszilárdulásához.

A munkaerő-migráció mindennapi és repetitív folyamatai, ha maguk nem is voltak elindítói, mindenképpen kedvező közeget biztosítottak az identitás és a másság nemzeti kategóriákban való újrafogalmazásához. Erdélybe a munkavállalók nemcsak több pénzzel tértek vissza, hanem egy megváltozott nemzeti identitással is. A vándorlás során a nemzet fogalma alkalmasnak bizonyult arra, hogy segítségével egy változó világ társadalmi különbségei között rendet teremtsenek. A nemzeti-kulturális hovatartozás hagyományos fogalmait az erdélyi magyarok vándorlása nemhogy aláásta volna, ellenke-

zőleg, megerősítette, és olyan új jelentésekkel ruházta fel, amelyek segítettek alkalmazkodni az újonnan előállt helyzetekben. Az elemzés fókuszát a továbbiakban a hétköznapi tapasztalatokra irányítva próbálom megmutatni, hogy az erdélyi munkavállalók önmeghatározásai nem a hivatalos gyakorlat következtében, hanem éppen azok ellenére módosultak.

A kutatás módszerei

A tanulmányban szereplő adatokat 1994 és 2001 között gyűjtöttem, amikor több ízben is huzamosabb időt (összesen három évet) töltöttem a régióban. 1995 és 1996 nyarán húsz mélyinterjút készítettem vendégmunkásokkal Budapesten és Erdély néhány településén. Az ezt követő években számos további interjút és fókuszcsoportot vezettem kolozsvári magyarokkal egy, a nacionalizmus hétköznapi formáival foglalkozó átfogóbb projekt részeként. Annak ellenére, hogy az átfogóbb kutatásnak nem volt központi kérdése, a migráció mint téma szüntelenül előkerült mind az interjúkban, mind a fókuszcsoportokban. Hosszabb romániai és magyarországi tartózkodásaim során lehetőségem nyílt közelről megfigyelni, hogy a munkaerő-vándorlás különböző aspektusai miként érintik a hétköznapokban az erdélyi magyarok életét. A terepmunka egésze magyar, illetve román nyelven folyt.

A másság felismerése

Az elmúlt évtizedben az erdélyi magyar munkavállalók folyamatos áramlása tapasztalható Erdélyből Magyarországra. Minthogy többségüket nem veszik nyilvántartásba a megfelelő szervek, megbízható statisztikák a bevándorlásnak erről a formájáról nincsenek (a bevándorlás egyéb formáit illetően lásd Sík 1999). A szükséges munkavállalási és tartózkodási engedélyek hiányában a legtöbb vendégmunkás a külföldi turisták számára törvényileg megszabott egyhavi tartózkodás időtartamára vállalhatott munkát.[2] Akik hosszabb ideig akartak dolgozni, kénytelenek voltak újra átlépni a határt, hogy útlevelüket lepecsételtessék.

Az erdélyi vendégmunkások sok tekintetben ugyanabba a típusba tartoznak, mint az egyéb régiók gazdasági különbségeire válaszoló sorstársaik.[3] Magyarország viszonylag virágzó gazdaságának vonzása és Románia zordabb kilátásai együtt határozzák meg a romániai munkavállalók tájékozódását Magyarország felé (a vándorlás dinamikáját meghatározó vonzásokról és taszításokról lásd Castles–Miller 1998). Románia gazdasági kilátásai továbbra is bizonytalanok, hiszen hosszú évtizedek centralizáló és iparosító államszocializmusának romjait kell eltakarítania. Az alacsony bérek ellenére is csökkenő munkalehetőségek, valamint a létbizonytalanság egyre kedvezőbb színben tüntetik föl a külföldi munkavállalás lehetőségét. Az erdélyi magyarok gazdasági gondjait tovább súlyosbította a romániai munkaerőpiacon jelentkező etnikai diszkrimináció. Félelmeiket erősítették az utóbbi években a romániai politikai élet egyes szereplői is, akiknek izolacionista gazdasági retorikájába idegengyűlölettel áthatott nacionalizmus keveredett. Nem meglepő, hogy az anyaországi magyarsággal közös származás meggyőződésétől felbá-

torodott munkavállalók inkább lemondtak az otthon melegéről és biztonságáról, és külföldön kerestek boldogulást.

Az erdélyiek esete azért tanulságos, mert az etnikai alapú migráció más példáihoz hasonlóan a bevándorlók is, a befogadók is egyazon nemzethez tartozónak vallják magukat. A közös származás ténye keltette azt a reményt a potenciális bevándorlók körében, hogy beilleszkedésük a magyarországi munkaerőpiacon zökkenőmentes lesz. A névleg közös származás ellenére az erdélyi vendégmunkások szüntelenül az idegenséggel szembesülnek Magyarországon. Ahogy a velem való beszélgetésben egy munkásember őszintén meg is jegyezte: „Idegen országban éltem." Mások, köztük egy nagyváradi tanár egyszerűen „másfajta világként" jellemezte Magyarországot, és „másfajta embereknek" az ott élő magyarokat. Egy Magyarországról nemrég visszatért kolozsvári teológiahallgató szerint „a magyarok gondolkodásmódja, értékrendje teljesen más [...] megrázó volt ezt tapasztalni". Ezen élmények hatására úgy gondolja, hogy még megfontolja, egyetem után vállaljon-e hosszabb időre munkát Magyarországon, ahogyan azt korábban tervezte.

A bevándorlóknak újra és újra meg kellett tapasztalniuk, hogy Magyarországnak kevés köze van a szülőföldjükhöz, Erdélyhez. A közös eredet elvont illúzióját szüntelenül szembesíteni kényszerültek a magyarországi hétköznapokban megtapasztalt társadalmi és kulturális különbségekkel. Három okát vizsgálom e különbségeknek. *Az első* és legfontosabb, hogy Magyarország valóban egy másik, számukra idegen ország. A kétféle magyarság osztatlan közös kultúrájának hallgatólagos elve ellenére Magyarországnak és Erdélynek az első világháború óta nem ugyanaz a hivatalos kultúrája *(official culture)*. A háborút követő évtizedekben Magyarországon és a Románia részét képező Erdélyben különálló és sok tekintetben különböző norma-, érték- és intézményrendszert építettek ki. Következésképpen az erdélyi munkavállalók csak azt érzékelték Magyarországon, ami valóban volt: egy idegen, olykor távolságtartó országot.[4] *Másrészt* a jellegzetes vendégmunkási tapasztalat – hogy a munkavállaló jóformán ki van rekesztve abból a környezetből, amelyben dolgozni kényszerül – tovább mélyítette a másságtudatot. Michael Piore szerint a bevándorló „...a társadalmi berendezkedéstől elszakított csoport, amely annak szabályaitól és tiltásaitól függetlenül működik, teljes mértékben és kizárólag pénzszerzés céljából" (Piore 1979:55). A bevándorlók jellemző módon a munkaerőpiac elszigetelt, mások által elhagyott szegmenseiben találnak munkát, szálláshelyeik térben és társadalmilag is elkülönülnek a befogadókétól. A legszükségesebbekre korlátozódó napi fogyasztásuk is csak kevés érintkezésre ad lehetőséget a helyiekkel. Az erdélyi bevándorlókról írt tanulmányában Hárs Ágnes megjegyzi, hogy „igazi idegennek érezték magukat Budapesten, hiszen semmiféle kapcsolatuk nem volt a helyi közösséggel" (Hárs 1995:96). Nem állítom, hogy ez az elszigeteltség akadályozta volna a másság felismerését a bevándorlók körében, olykor azonban az identitás és a másság karikaturisztikus megjelenítéséhez vezetett. A családias légkör hiánya csak a kisebbik gond volt a befogadó ország idegenkedése által okozott negatív tapasztalatok mellett. Bíró A. Zoltán mutat rá arra, hogy egy erőteljesebb és bensőségesebb kapcsolatrendszer minden bizonnyal kikezdené a makacsul fenntartott sztereotip értelmezéseket (Bíró 1996:130, 132, 133).

A másság tudatosításához vezető *harmadik* tényező a vendégmunkási tapasztalatok általánosan megalázó jellege. Az átmeneti státuscsökkenés, amellyel a vendégmunkásoknak ebben az esetben is szembe kell nézniük, fogékonyabbá teszi őket a különbsé-

gek érzékelésére, elsősorban azért, mert a munkavállalás nagy része feketén történt. A munkavállalási engedélyek megszerzésének nehézsége sokukat kényszerítette törvénytelen munkavállalásra, mindenféle biztonsági garanciák és juttatások nélkül (Hárs 1995:89; Sik 1999). Még a magyarországi státustörvény (lásd a továbbiakban) 2002-es bevezetése után is, ami részben legalizálta a vendégmunkát, sok bevándorló választotta a magasabb jövedelemmel kecsegtető törvénytelen munkavállalást. A titkolt munkavállalás azzal jár együtt, hogy a munkásoknak szüntelenül résen kellett lenniük, nehogy a hatóságok tetten érjék és kitoloncolják őket (Bodnár 1998:494).

Mi több, az általuk végzett konkrét munka gyakran lealacsonyító, ami tovább mélyíti a státuskülönbségeket. Általában alacsonyabb jövedelemért és nagyobb bizonytalanságban kell dolgozniuk, mint a hasonló képesítéssel rendelkező hazai munkavállalók. Ugyanakkor az is jellemzővé vált, hogy az iskolázott vendégmunkások magasabb képesítésük ellenére is elvállalnak alacsonyabb rendű munkákat. Egy Erdély középső részéről származó falusi szabó rendszeresen járt gyümölcsszedésre Magyarországra. Fafaragó szomszédja kőművessegédként dolgozott. De olyan egyetemi tanárral is találkoztam, aki alkalmi mezőgazdasági munkát vállalt Magyarországon, hogy csekély otthoni jövedelmét kiegészítse. A gyűjtés és felhalmozás középpontba helyezése a kinttartózkodás idejére igencsak nyomorúságos életkörülményekre ítélte ezeket az embereket.

E tényezők együtt vezettek azokhoz a megalázó élményekhez, amelyek bevándorlók és befogadók másságának hierarchikus értelmezését elindították. A nagy tömegek mozgása során létrejött érintkezés a nemzeti és egyéb kulturális különbségekre való fokozott érzékenységet eredményezett. Ernest Gellner mutatott rá arra, hogy a 19. századi népvándorlások miként járultak hozzá a modern nacionalizmusok fellángolásához:

„A vándorlás kézzelfogható élménye megtanította őket [a bevándorlókat] a saját kultúrájukkal szembeni tudatosságra, és arra hogy szeressék is (vagy éppenséggel, hogy levetkőzni kívánják) azt. Szilárd önbecsüléssel rendelkező közösségekben a kultúra általában láthatatlan, ám amikor a mobilitás lesz a társadalmi élet rugója, a kultúra, amelyben az ember nevelkedett, válik az identitás lényegi elemévé." (Gellner 1983:61.)

Egy évszázaddal később a közös magyarságképzetek keveset tudnak tenni az erdélyi migránsok magyarországi másságtapasztalatának enyhítésére.

A másság megnevezése nemzeti kategóriákkal

A másságot nem csupán felismerték, hanem szóvá is tették, beszéltek róla, értelmezték, magyarázták és lázadtak ellene. Az idők folyamán a másság tapasztalata mindig hozzárendelődik a fennálló (vagy éppen keletkező) társadalmi felosztás kognitív és diszkurzív rendjéhez (DiMaggio 1997; Zerubavel 1997). A társadalmi felosztásban klasszikus mi-ők dichotómiákként működő osztály-, nemi, vallási, nemzeti, faji, nemzetiségi, földrajzi és foglalkozáskategóriákat (Cohen 1978) – hogy csak néhányat említsünk – rendszerint azért idézzük meg, hogy általuk kiszámíthatónak láttassunk egyébként kiszámíthatatlan társadalmi helyzeteket. A nemzet mint a világ értelmezésére használt kategoriális keret viszonylag különálló nemzeti-kulturális egységek meglétét tételezi, „természetes" módon odatartozó egyénekkel (a nemzet fogalmáról lásd Bourdieu 1991; Brubaker 1996; Calhoun 1997; Eley–Suny 1996).

Az országhatárok átlépése során a vendégmunkásokat szüntelenül emlékeztetik nemzeti, etnikai, kulturális és egyéb másságukra. Számukra a befogadók nem pusztán munkaadók, hanem egyszersmind németek és magyarok, amerikaiak és japánok, portugálok és írek. A gellneri népességkeveredés – s az ebből eredő fokozott fogékonyság a kulturális különbségek iránt – a 21. században is még mindig jelen van a vendégmunkások hétköznapi tapasztalataiban. De mi történik akkor, ha bevándorló és befogadó névleg ugyanahhoz a nemzethez tartozik? Arra kívánok rámutatni, hogy a nemzeten belüli migráció e konkrét példájában a nemzet a – jóllehet egyre szűkülő, mégiscsak – legfontosabb kognitív keretet biztosította az érzékelt társadalmi különbségek értelmezéséhez és kifejezéséhez.

A továbbiakban három, egymással összefüggő okát vizsgálom annak, hogy az erdélyi példában a másság nemzeti kategóriákban jelenik meg. Először is az erdélyi magyarok történelmileg és kulturálisan prediszponáltak arra, hogy különböző társadalmi jelenségeket a nemzeti szemszögéből értelmezzenek. Másodszor a vendégmunkásoknak az a tendenciája, hogy tapasztalataikat nemzeti kategóriákban jelenítsék meg, egyúttal reflexió volt a nemzeti nyelvre, amelyen a befogadók velük, illetve róluk beszéltek. Harmadszor a befogadó nemzethez tartozást kísérő magas státus különösképpen alkalmas volt arra, hogy ellensúlyozza a jellegzetes vendégmunkási élet mindennapos megaláztatásait.

Az erdélyi magyarság történelmi meghatározottsága

A nemzet fogalmának különféle értelmezései igen kiváltságos helyet élveznek mind a magyar, mind a román kulturális és politikai életben (Boia 2001; Livezeanu 1995; Verdery 1983). Évszázadok során magyarok és románok kölcsönösen ellentmondásos képet alakítottak ki egymásról. A közelmúltban – Nicolae Ceauşescu alatt – a nemzeti idiómák újra virágzásnak indultak a romániai politikában és az értelmiségi közbeszédben egyaránt (Boia 2001; Verdery 1991). Ez ösztönzőleg hatott a saját nemzete diszkurzív felélesztésén munkálkodó magyar értelmiségre is. Az 1990-ben bekövetkezett kormányváltás után az ország politikai porondját elárasztotta a gyakran soviniszta felhangokkal átszőtt nacionalista retorika (Magyari-Vincze 1997; Mungiu-Pippidi 1999; Tismaneanu 1998). A nemzet 1990 utáni újraintézményesülése a romániai politikában hozzájárult ezen beszédmód elterjedéséhez és legitimációjához mind a magyarok, mind a románok hétköznapjaiban.

Következésképpen az erdélyi magyarokban, már mielőtt tömeges magyarországi migrációjuk megkezdődött volna, volt egy jelentős prediszpozíció arra, hogy társadalmi különbségeket nemzeti kategóriákban ragadjanak meg. Az újonnan szerzett ellentmondásos tapasztalatok pedig, amelyekkel külföldi útjaikról hazatértek, akkor váltak mások számára is értelmezhetővé, ha a társadalmi felosztás ismerős kategóriáival jelenítették meg őket. A nemzeti idiómáknak egy, a migráció során különösen jelentőssé vált tényezője az az erdélyi magyarok által hallgatólagosan vallott (és a magyar állam által hivatalosan támogatott) nézet, miszerint ők annak a tágabb kulturális nemzetnek a tagjai, amelynek az anyaországi magyarság is része. Az a tartós szembenállás, amely az erdélyi magyarok románokkal fenntartott viszonyát jellemezte, hajlamossá tette őket arra,

hogy nemzeti identitásuk részeként szolidaritást érezzenek az anyaországi magyarsággal. Miközben területileg egységes magyarság már több mint nyolcvan éve nem létezett, a szimbolikus együttérzés az anyaország és a szomszédos országokban kisebbségi létbe kényszerített magyar lakosság között állandó törekvése volt a magyar politikai és kulturális életnek az ország határain belül és kívül egyaránt (Kiss 1993; Kürti 2001).

E gondolat egyre nagyobb legitimitást kapott az átmenetet követő időszak politikai életében. 1990-ben Antall József, az akkori miniszterelnök kijelentette, hogy „lélekben" valamennyi magyar, köztük a szomszédos országok állampolgárai miniszterelnökének tekinti magát. Azóta az egymást követő magyar kormányok különböző döntéseket hoztak a szomszéd országok magyar kisebbségeivel való viszonyuk meghatározására és hivatalossá tételére. A kilencvenes évek elején létrejött egy önálló kormányhivatal (a Határontúli Magyarok Hivatala) a szomszédos országokban élő magyarok érdekvédelmére. Az ezt követő években élénk vita alakult ki arról, hogy Magyarország biztosítson-e kettős állampolgárságot a szomszéd államokban élő magyarság számára. Ez a 2001-es új törvénynek abban a passzusában tetőzött, amely általánosan rögzítette a határon túli magyarság jogi státusát (miközben megakadályozta a kettős állampolgárság kiterjesztését rájuk).

Ez az úgynevezett státustörvény egy sor kiváltságot biztosított a határon túli magyaroknak, egyebek mellett egy szerény éves támogatást a magyar iskolákban tanuló gyerekek családjainak, különleges esetekben hozzáférést a magyar egészségbiztosítási ellátáshoz és évente három hónapig terjedő munkavállalási lehetőséget. Ugyanakkor a törvény jogilag rögzítette Magyarország régóta hangoztatott erkölcsi elkötelezettségét a határon túli magyarság jóléte iránt. A törvény preambuluma megállapítja, hogy a szándék „...a határontúli magyarság befogadása az egyesített magyar nemzetbe" (Magyar Köztársaság Országgyűlése, 2001). De a szimbolikus egyesítés retorikája ellenére a törvény elsődleges célja az volt, hogy otthon maradásra és a szülőföldön való boldogulásra ösztönözze az ország határain túl élő magyarságot (Stewart 2003) Miközben Magyarország szimbolikusan keblére ölelte a szomszédos államokban élő magyarságot mint a magyar nemzet tiszteletbeli tagjait, megtagadta tőlük azokat a gyakorlati eszközöket, amelyek lehetővé tették volna, hogy Magyarországon élvezzék ezt az összetartozást. A törvény által rögzített kiváltságok valójában olyan eljárásokat intézményesítettek, amelyek éppen hogy megkülönböztették a határon túli magyarságot az anyaországiaktól.[5]

Minden kétértelműsége ellenére a törvény és a körülötte kibontakozó vita újjáélesztette a tágabb kulturális nemzet fogalmát. A magyarországi vendégmunka kedvező helyzetet teremtett a magyar nemzethez tartozás igényének felelevenítésére. Hiszen az aktuális és a potenciális bevándorlók, akiknek magyarságát a magyar állam szentesítette, feljogosítva érezhették magukat a befogadó ország javaira (Brubaker 1998:1057–1058).[6] Ez nem azt jelentette, hogy a majdani munkavállalók tudatosan kiszámították volna, hogy a közös származás milyen előnyöket biztosít számukra az anyaországban. A közös származás a gondolatoknak egyféle kulturálisan meghatározott tárházában kap helyet, amely ösztönösen eligazítja őket a társadalomban és a hétköznapi életben. Az erdélyi magyarok nem azért vándoroltak át Magyarországra, mert magyarok voltak, hanem mert magyarországi fizetést reméltek. A magyar nemzetiség csak kiegészítő tényező volt az egyéb, jóval gyakorlatiasabb megfontolások mellett, amely segítette őket a megfelelő fi-

zetést ígérő munka megszerzésében. A közös nyelv birtoklásából származó gyakorlati előnyök mellett az erdélyi magyarok legalábbis hallgatólag remélték, hogy kivívhatják a közös származásnak kijáró szimbolikus elismerést is (Sik 1999). Hamarosan bebizonyosodott azonban, hogy hiú reményeket tápláltak.

A „román" stigma és a meghiúsult remények

A kulturális hozzáférés lehetősége a nemzet fogalmához önmagában nem magyarázza annak ismétlődő megidézését. Hogy megértsük, bármely más kulturálisan meghatározott idiómával szemben miért éppen a nemzeti idiómák válnak erőteljesebbekké, meg kell vizsgálnunk a munkaerő-vándorlás sajátságos körülményeit. Ebben a tekintetben a nemzet nem egyetemes jellemzője a társadalmi életnek, hanem sajátos körülményekre adott sajátos válasz.[7]

Az egyik mozzanat, amely az erdélyi vendégmunkások magyarországi élményeinek jelképévé vált, a közös származás hallgatólagos posztulátumának megrendülése volt. Ahelyett, hogy kiváltságos hozzáférést biztosított volna számukra az anyaország javaihoz, az erdélyi magyar vendégmunkások nemzetisége gyakran nem hozott többet, mint megvetést a magyarországi befogadók részéről. Ahelyett, hogy tárt karokkal várta volna hátrányos helyzetű nemzettársait, az anyaországi magyarság valamiféle gyanakvással vegyes lekicsinyléssel kezelte őket.[8] A szegényebb és elmaradottabb országból érkező vendégmunkások, akik hajlandóak voltak alacsony bérekért dolgozni, valósnak tetsző veszélyt jelentettek az amúgy is szűkös munkaerőpiacon osztozó hazai munkavállalók számára (Csepeli–Sik 1995; Dobos–Apró 2000; Sik 1999). Ahogy az egyik vendégmunkás megjegyezte, az anyaországi magyarok azzal vádolták meg, hogy „elveszi a kenyerüket". A közös származás absztrakt elve, amelyet a magyar állam retorikailag felkarolt, nem tudta elejét venni e súlyos gazdasági félelmeknek.

Magyarország idegen és távolságtartó intézmények, szokások és emberek hazájaként, idegen országként jelent meg a bevándorlók szemében. Egy iskolázott kolozsvári férfi jegyezte meg:

„1990 előtt úgy éltem Romániában, mintha külföldön élnék, miközben azt gondoltam, nincs különbség az ottani [a magyarországi] magyarok és köztünk, de hamarosan rájöttem, hogy tévedtem" (idézi Mungiu-Pippidi 1999:71).

Az erdélyi és az anyaországi magyarságnak gyakorlatilag csak a neve közös. A közös nemzetiség hiányában pedig nem remélhettek kiváltságos hozzáférést a magyarországi értékekhez. Ehelyett – a munkaerő-elvándorlás egyéb eseteihez hasonlóan – a nemzetiség inkább terhes megkülönböztető jegyet jelentett, inkább a kirekesztés, mintsem a befogadás hívószava lett (vö. Levy 2002:232). Miközben a státustörvény ezen igazságtalanság jogi orvoslását tűzte ki célul, valójában megerősítette azt a választóvonalat, melyet el kívánt volna törölni. Néhányan egyenesen azt jósolták, hogy a (státustörvény követelményeinek megfelelően) Magyarország által kiállított igazolványok a megbélyegzés eszközei lesznek. Ahogy egy kolozsvári fiatalember megjegyezte, „ha bemutatjuk a magyar igazolványunk, rögtön megjegyzi majd valaki: »ja, egy szerencsétlen erdélyi«". Ám a gazdasági *ressentiment* önmagában nem indokolhatja a vendégmunkási tapasztalok nemzeti kategóriákkal történő magyarázatát. A kifejezetten nemzeti beszédmód,

amelyet Magyarország hivatalos és hétköznapi környezetben egyaránt használt a vendégmunkásokkal való, illetve a róluk szóló diskurzus során, kiemelkedő jelentőséggel bír. Már rámutattam, hogy a magyar állam következetesen nemzeti kategóriákban fogalmazta meg viszonyát a határon túli magyarsághoz. Ugyanakkor a maguk módján a hétköznapi magyar emberek is a nemzeti fogalomtárhoz folyamodtak – bár egészen más előjellel –, valahányszor hívatlan vetélytársaikról véleményt mondtak. De miközben az állam a nemzeti egység szimbolikus fogalmi eszközeit favorizálta, a hétköznapi magyarországi számára a gazdasági versenyhelyzet tapasztalatai inkább a nemzeti kirekesztés eszköztárát tették hozzáférhetővé, következésképpen egyre gyakrabban illették a vendégmunkásokat a pejoratív „román" jelzővel (Bodnár 1998; Kovács–Melegh 2001:114–115; Sik 1999; hasonló címkézési szokásokról német környezetben lásd Levy 2002:232; Münz–Ohliger 1997:168). Minthogy a közvélemény Romániát hosszú ideje a kulturálisan és gazdaságilag elmaradott „balkáni szomszédnak" tekintette, a vendégmunkásokat a „románként" emlegetéssel a hazaiak megvetésre méltónak bélyegezték, és bűnbaknak kiáltották ki Magyarország gazdasági gondjaiért. Ez a jelző a közös származás elismeréséhez fűzött néma elvárásokat szimbolikusan keresztülhúzta. Ami korábban a közös származásra vonatkozó titkos remény volt, az most a nemzetiségi különbség explicit megfogalmazásaként tört felszínre.[9]

Ezen árulás után a vendégmunkások a nemzeti fogalomtárhoz nyúlnak új tapasztalataik körülírásához. Az egyik idénymunkás így panaszkodott: „itt [Romániában] magyarok vagyunk, ott románok". Egy másik fiatal munkavállaló pedig ezt mondta:

„A románok örömmel átküldenének oda [Magyarországra], hogy tiszta román államuk legyen, de a magyaroknak nem kellünk, [...] mert nekik meg románok vagyunk."

Egy kolozsvári joghallgató, aki számos alkalommal dolgozott Magyarországon, a következőképpen foglalta össze a problémákat:

„Szomorú, de valahogy nem érezhetjük magunkat otthon itt [Erdélyben], mert azt mondják, mi vagyunk a kisebbség, ugyanakkor, ha Magyarországra megyünk, ott mi vagyunk a románok. Bárhová megyünk, nem vagyunk otthon."

Úgy tűnik, szinte valamennyi erdélyi, aki megfordult Magyarországon (és az is, aki nem), beszámolhatna hosszabb-rövidebb történetekről, amikor „leromázták". Egy falusi erdélyi férfi, aki bőrkabátot árult Budapesten, az utolsó napon elvitte a feleségét is a piacra. A rendőrség (öltözetük alapján) erdélyiként azonosította őket, és rájuk kiáltott: „Takarodjatok innen, oláh cigányok!" (az „oláh" és a „cigány" a románok népszerű jelzői). A megdöbbent nő sírva kérdezte: „Ezért hoztál Magyarországra?!" Egy másik falusi embert a rendőrség a parkban állított meg, és utasította, hogy két nap múlva hagyja el az országot, mert nincs elég valuta nála. „Ezután egyáltalán nem mentem ki a városba. Nagyon rosszul esett. Nem mehettem el sétálni az anyaországomban." S félig viccesen, félig komolyan hozzátette, amennyiben valaha még megkockáztatja a Magyarországra utazást, ügyelni fog, nehogy „úgy öltözzön, mint egy román", inkább baseballsapkát és fényképezőgépet visel majd, „mint egy amerikai".

A nemzetiségi címkék hétköznapi és hivatalos használata a magyarországi magyarok körében hasonló választ váltott ki a vendégmunkásokból. Minthogy a magyarországi magyarság szimbolikusan megtagadta tőlük a közös nemzethez tartozás lehetőségét, a vendégmunkások önkéntelenül is elfogadtak egyféle különbségtételt maguk és a magyarországiak között. Ugyanakkor nem fogadták el a „románság" címkéjét, amelyet

az anyaországiak rájuk osztottak. Az erdélyiek számára magyar identitásuk soha nem volt kérdéses. A régió számos más példájához hasonlóan nemzeti identitásukhoz mint természetes és régóta fennálló attribútumhoz viszonyultak, amely nem lehet alku tárgya. Következésképpen úgy válaszoltak, hogy saját magyarságukat mint a valódi magyar hagyományok letéteményesét nyilatkoztatták ki, miközben megtagadták a sokkal Nyugat-orientáltabb magyarországiaktól a legitim igényt a „magyarság" címére; ezáltal az önértékelés és az éntudat új formáját alakították ki, mintegy válaszul a Magyarországon megtapasztalt kirekesztésre, amely a minőségileg másnak, az idegennek szólt. A kategóriahatárok fokozatos átértékelése hozzájárult az *én* és a *másik* egyre árnyaltabb és kifejezetten nemzeti értelmezéséhez és meghatározásához.

Az új értelmezések számos népszerű beszédmódot foglaltak magukban. Az erdélyi magyarok azt kezdték hangoztatni, hogy ők az „igazi magyarság", míg a magyarországiak jó esetben is csak valamiféle hibrid nemzethez tartoznak, rossz esetben viszont egyáltalán nem magyarok. „Csalódottságuk miatt nem kevésbé magyarnak érezték magukat – mutat rá Mungiu-Pippidi (1999:75) –, inkább jobb magyarnak azoknál, akik a diszkriminációt velük szemben elkövették." Egy Magyarországon többször járt erdélyi fiatalasszony jegyezte meg:

„Felszállsz a metróra, megnézik a jegyedet, aztán: »Pfúj! Itt vannak megint a románok!« [...] megpróbálod bebizonyítani nekik, hogy magyar neved van, és magyar vagy, nem román."

Amikor egy magyarországi magyar hazátlannak nevezett egy erdélyit, az így vágott vissza: „Én?! Te vagy a szlovák! Én nem vagyok oláh, az én nevem százszázalékig magyar!" (A magyarországinak történetesen szlovák neve volt, erre replikázott az erdélyi.) Még hozzáfűzte, hogy a cigányság teszi ki Magyarország lakosságának felét. Egy másik munkás egy „zsidóval" történt kellemetlen élményéről számolt be. Ez a falusi férfi megegyezett munkaadójával, hogy háromnapi munkát száz dollárért végez el. Amikor másfél nap után végzett a munkával, a vállalkozó vonakodott kifizetni a megígért összeget, ezzel érdemelte ki a „zsidó" jelzőt. Viselkedését, amely nem illett egy „igaz" magyarhoz, a munkás azzal magyarázta – és indokolta –, hogy egy új, nem magyar identitást tulajdonított neki.

A magyar hagyományok önjelölt védelmezőiként az erdélyiek a kulturális intergritás magasabb szintjét tulajdonítják maguknak, melyet nem fenyeget a modernizáció elkorcsosító hatása. Az erdélyi magyar kultúrát, irodalmat, történelmet, sőt még a nyelvet is tisztábbnak tekintették, mint elzüllött magyarországi párjukat. A Magyarországon dolgozó erdélyiek gyakran számoltak be arról, hogy vendéglátóik meglepődve jegyezték meg, milyen szépen beszélnek magyarul. Egy erdélyi franciatanárnő szerint a magyarországiak nem beszélnek helyesen magyarul, mert túl sok idegen szót használnak. A legirodalmibb és legszebb magyar nyelvet – büszkélkedett egy erdélyi – Marosvásárhelyen beszélik (lásd még Mungiu-Pippidi 1999:73). A magyarországiak nyelvét – panaszkodott – nehéz megérteni a sok idegen hatás miatt. Cseppet sem tetszett neki, hogy felesége magyarországi tartózkodása során kezdte eltanulni ezeket a szavakat. Sok erdélyi véli úgy, hogy a magyarországiak keveset tudnak a magyar kultúráról, történelemről és irodalomról. Amikor a fentebb említett franciatanárnőnek egyik magyarországi ismerőse megjegyzett valamit egy neves magyar költőről, ő sietett félbeszakítani, mondván: „Ha magyarirodalom-órát akarsz, azt majd én tartom neked, nem te nekem!"

Ez a néhány példa egy szélesebb körben elterjedt jelenség része, melyben a másság kódolása szisztematikusan nemzeti kategóriákkal történik. A mi-ők dichotómia olyan kategóriáira, mint a hagyományos *versus* modern, a szorgalmas *versus* lusta, a nyitott *versus* zárkózott, a nagyvonaló *versus* fukar (hogy csak néhányat említsünk), épült rá a nemzeti különbség gondolata. Meg kell jegyeznünk, hogy a különálló erdélyi magyar identitásnak voltak történelmi előzményei (Kürti 2001). Különböző történelmi időszakokban az erdélyi magyarok hol hangsúlyozták, hol megpróbálták elfedni kulturális rokonságukat a magyarországi magyarsággal. Ugyanakkor a munkaerő-elvándorlással járó újféle kölcsönhatások ezt a régi formát új, változó tartalommal töltötték meg. Az énre és a másikra vonatkozó korábbi, lappangó és egyénileg változó értelmezések átrendeződtek és újraéledtek a jelenlegi migrációs helyzetben (Mungiu-Pippidi 1999:68–76).

A nemzeti önbecsülés helyreállítása

A nemzeti hovatartozás kérdése a státusnak kijáró becsület miatt is oly jelentős hívószó bizonytalan körülmények között. Az új bevándorlók társadalmi státusuk hirtelen, drámai csökkenésével kénytelenek szembenézni. Ezt fokozottan érezhették az erdélyi magyarok, akik otthon általánosan magasabb státust élveztek a románokkal szemben (Verdery 1983). Max Weber (1978:391) mutatott rá, hogy a saját etnikai csoport vagy nemzet magasabbrendűségéről való szubjektív meggyőződés stresszhelyzetben, mint amilyen a bevándorlás is, segít megőrizni a csoport önbecsülését. Az etnikai (hasonlóképpen a nemzeti) hovatartozás vonzó aspektusa, hogy a teljesítményalapú kategóriákkal (osztállyal, szakmával, iskolázottsággal) szemben „bárki számára hozzáférhető, aki a szubjektíve meghatározott közösségbe tartozik" (Weber 1978:389). Amikor az erdélyi magyarokat románnak címkézik, szimbolikusan megfosztják őket a magyarsághoz tartozás státusát övező becsülettől.

Az ő szemszögükből a „románság" címkéje sértésnek számított. Magyarországi beszélgetőtársaik nemcsak hogy megtagadták tőlük a közös származás jogát, de ezzel egy időben éppen azzal a megvetendő, alacsonyabb státusú románsággal azonosították őket, amelytől elhatárolódva határozták meg az erdélyi magyarok önmagukat.

Az erdélyi magyarok a nemzeti önbecsülésüket ért támadásra ideges védekezéssel reagálnak. Minthogy jelképesen (sőt olykor törvényesen is) megtagadták tőlük a magyarság tágabb közösségébe tartozást, egy új énképet alakítottak ki és fogalmaztak meg, hogy megkülönböztessék magukat a nekik tulajdonított identitástól. A nemzet kategóriája diszkurzíve hasznos fogalomnak bizonyult sebzett önbecsülésük visszaállítására. A hasonló természetű támadásokra saját, különb magyarságuk megfogalmazásával válaszoltak, így például azzal a gyakran hangoztatott véleménnyel, hogy az erdélyi magyarok irodalmibb magyar nyelvet beszélnek, és jobban tisztelik a magyar történelmet és kultúrát. Sőt, egy falusi férfi azt hangoztatta nekem, hogy „mi [az erdélyi magyarok] régebbiek vagyunk". Elmondta, hogy a hun Attila a székelyeket több száz évvel azelőtt vezette Erdélybe, mielőtt a magyarok, Árpáddal az élükön, letelepedtek volna a Kárpát-medencében. Ezekben a felháborodott, védekező válaszokban fokozatosan kikristályosodott a saját és a másik identitás:

„[...] visszautasításuk [a magyarországi magyarság részéről] egy erőteljes etnikai-

törzsi szolidaritást hívott életre, [s ezzel együtt] egy saját, a magyarországitól eltérő »erdélyi« magyar identitással kárpótolta őket" (Mungiu-Pippidi 1999:76).

Az erdélyi magyarok nem az egyedüli bevándorlócsoport, amelynek ezekkel a megalázó élményekkel kellett szembenéznie. Az „Aussiedler" németek vagy az oroszországi zsidóság is ki volt téve a hasonló megbélyegzésnek nemzettársaik részéről (Leshem–Lissak 1999:151; Münz 2002:18). Ám némely megfigyelő várakozásaival ellentétben kiderült, hogy mivel a nemzeti identitásformák alkalmasak az önbecsülés visszaállítására, a bevándorlók körében az új környezetben felértékelődnek a nemzeti kategóriák mint az önmeghatározás ismérvei.

Megváltozott identitások

A vendégmunkások elszigetelt és leegyszerűsített társadalmi élete, melynek egyetlen cél, a pénzszerzés a mozgatórugója, a tapasztalatok egyneműségét valószínűsíti. Ugyanazokon a buszokon utaztak Magyarország és Románia között, ugyanazt a határt lépték át, ugyanazokon az építőtelepeken dolgoztak, ugyanazokon a helyeken étkeztek, és ugyanazokban az üzletekben vásároltak. Az egyik erdélyi faluban készített interjúim során rájöttem (bár erre senki nem hívta fel a figyelmemet), hogy a helyi vendégmunkások egy része ugyanazon a címen lakott. Kiderült, hogy a Budapest egyik központi kerületében található lakás jelentős számú vendégmunkásnak ad otthont az év különböző szakaszaiban. Valamennyi interjúalanyom érdekes és olykor átfedésekben gazdag történeteket mesélt erről az egy lakásról. A külföldön szerzett ilyen jellegű tapasztalatok egyneműségéből következett, hogy tapasztalataik értelmezése és az azokra adott válaszaik is hasonlóak voltak.

A társadalmi kapcsolatrendszerek azonossága, mely a hasonló tapasztalatszerzést befolyásolta, ugyanakkor megkönnyítette a tapasztalatokról szóló információk terjedését. A migrációval foglalkozó irodalomban nagy figyelmet kapott a bevándorlók közötti gyakorlati információáramlást elősegítő kapcsolatrendszer: munkahelyekről, utazásról, szálláshelyekről, bérekről stb. kaptak ezáltal híreket (Gurak–Caces 1992; Massey et al. 1987; a magyar példáról lásd Bíró et al. 1996; Hárs 1995). De a kapcsolatrendszer fontos szerepet játszik a lélektani információk közvetítésében is, például arra vonatkozólag, hogy miként igazodjanak el az új vagy változó társadalmi helyzetekben (Bíró 1996:130). A befogadó ország társadalmától elszakított, pénzszerzésre koncentráló bevándorlók teljes mértékben egy leegyszerűsített társadalmi kapcsolatrendszerre hagyatkoztak. E sűrű, szigetszerű kapcsolatrendszer révén hatékonyan terjedtek a tapasztalatokat továbbító, egyre egyneműbb információk és a tapasztalatok által formált identitások (Basch et al. 1994; Levitt 2001). Azok a történetek, amelyeket a vendégmunkások tapasztalataikról meséltek egymásnak, hordozóivá váltak ezeknek az új gondolatoknak (Bíró 1996:127–130; Bíró et al. 1996:157, 171–172; Kovács–Melegh 2001:108–109; Sorensen 1998:242–246). Ezeket a tapasztalatokat diskurzusaikban át- meg átfogalmazták, hogy értelemszerűen illeszkedjenek ahhoz a kulturálisan beágyazott társadalomképhez, amelyen keresztül a bevándorlók értelmezték a világot (Bruner 1990:47–50; Fine 1995:133; Somers 1992). Az alapvetés korai stádiumában rajzolódott ki egy szabványnarratíva: a vendégmunkásokat ért diszkrimináció a magyarországiak részéről, melynek legdrámaibb szim-

bólumává a magyarországi magyarok azon reakciója vált, hogy „románnak" bélyegezték meg a vendégmunkásokat. A nemzet kategóriája ismerős strukturális keretet biztosított az ilyen jellegű történeteknek (lásd például Bruner 1990). A kezdetben elszigetelt és egyedi történetek fokozatosan összekapcsolódtak, s a nemzetnek ebben az újrafogalmazott értelmezésében léptek kohézióra.

A nemzeti kategóriákban megfogalmazott történetek egységessé válása és elterjedése az én és a másik fogalmának új, nemzeti meghatározását hozta felszínre. A barátságtalan magyar társadalmi környezet hatására, amely kiegészült a vendégmunkások elszigeteltségével az építőipari munkaerőpiacon, az erdélyi migránsok arra kényszerültek, hogy újragondolják és újraértelmezzék a jelképes határokat, amelyek őket másoktól elválasztják. Az önértelmezés e kezdetleges formáiban a munkásoknak azon élményei tükröződtek, melyeket a helyiekkel való hétköznapi társadalmi érintkezés során átéltek.[10] Az összes magyar nemzeti egységet hangoztató hivatalos diskurzus ellenére (mely végső megfogalmazást a státustörvény említett passzusában nyert) az erdélyi magyarok továbbra is elidegenítve érezték magukat befogadóiktól. Az új entitás – a magyarországi magyarság – jelenléte fokozatosan vezetett egy új nemzeti identitáshoz, az erdélyi magyarok azonosságához. A maguk módján a változó társadalmi viszonyrendszerek is elkezdtek idomulni ezekhez a kialakulófélben levő önértelmezési formákhoz, megszilárdítva és fenntartva a folyamatot.[11] A migrációs kapcsolatrendszerek visszanyúlása Romániába szélesebb körben közvetítette e történeteket a családtagok, a barátok és a munkatársak felé, akik közül sokan nem is jártak Magyarországon (Mungiu-Pippidi 1999:75). A történetek természetéhez tartozik, hogy nem azonnal beszélték el őket; inkább jóval az események után mondják el és értékelik a tényeket. Bíró (1996:127–128, 136–140) kifejti, hogy a történetmondás legfigyelemreméltóbb fajtája – amely végül távlatot ad a vendégmunkási tapasztalatnak, és visszaállítja a megingott nemzeti önbecsülést – legtöbbször otthon következik be. E történetek nemzeti kategóriákban való megformálása hozzáférhetővé tette a vendégmunkási tapasztalatokat bárki számára, aki a „szubjektíve vallott etnikai közösséghez" (Weber 1978:389) tartozónak, azaz aki erdélyi magyarnak tekintette magát. Ezáltal a vendégmunkások tapasztalatai beszédtémává váltak, és végül beleszövődtek a Romániában maradt erdélyiek hétköznapjaiba is. Amikor egy erdélyi kovácsot (aki azelőtt sosem volt külföldön) megkérdeztem, tervezi-e, hogy a Magyarországra megy, ezt felelte: „Mennék én is, de minek? Ott úgyis csak büdös oláh vagyok." Egy egyetemista, aki korábban már dolgozott Magyarországon, azt mondta, „soha nem teszi a lábát Magyarországra" azután a „megvetés után, amit származásával vívott ki magának". Az az asszony, akinek férje és gyermeke akkortájt tartósan vállalt munkát Magyarországon, kijelentette, hogy semmi kedve odamenni. „Inkább leszek »bozgoroaică« [a románok által használt megbélyegző címke az erdélyi magyarok megnevezésére] itt, mint »román« Magyarországon." Valójában olyan gyakori az ilyen jellegű vélemény Erdélyben, hogy szinte közhelyszámba megy.

Az, ahogyan a vendégmunkások az én és a mások új értelmezését megformálták, lassan az erdélyi magyarok valamennyi tapasztalatát keretbe fogja, és valamennyi tevékenységét befolyásolni tudja. Potenciális kivándorlók lemondanak arról, hogy elődeik nyomába lépjenek; akik pedig kivándorolnak, azok benyomásait elkerülhetetlenül a magyarországi magyarokról keringő történetek fogják alakítani. S mindkét esetben a már egyébként is sarjadzó nemzeti öntudat megerősödésére, fenntartására számíthatunk,

amely egyre erőteljesebb értelmező és előre jelző instancia lesz, amíg a néptömegek vándorlása meg nem szűnik. Ahogy Bíró A. Zoltán megjegyzi:

„Minthogy a migráció a [magyarországi és erdélyi] magyarok közötti intim kapcsolattartás legfőbb pályája, e két világ érintkezésének természetét kétségtelenül a migráció aktuális folyamatai határozzák meg." (Bíró 1996:140.)

Konklúzió

Az erdélyi vendégmunkások példáján látható, ahogyan a migrációs folyamatok (és az általuk létrehozott struktúrák) a nemzeti identitás kérdésének felvetődéséhez és újraértelmezéséhez vezetnek. A migráció átfogó keretet biztosított a másság felismeréséhez, majd nemzeti kategóriákban való megnevezéséhez és a mássággal kapcsolatos felfogások elterjesztéséhez. Az erdélyiek nem ugyanazzal az identitással tértek haza, amellyel elindultak, és nem is (csupán) egyféle vendégmunkási azonosságtudattal, amelyet kényelmesen levethetnek, ha átlépik a határt. Inkább egy megváltozott, a magyarországi magyarsággal szemben meghatározott magyar nemzeti identitást vittek haza és honosítottak meg.

Bármekkora szimbolikus jelentőséggel bírt is a magyar állam egységesítő nemzeti retorikája a vendégmunkások körében, végső soron nem volt méltó ellentézise a nemzetileg kódolt kirekesztésnek, amelyet a hétköznapi Magyarországon megtapasztaltak. Az, hogy a vendégmunkások inkább a nagyobb jövedelemmel kecsegtető, de kockázatosabb feketemunkát választották a státustörvényben szavatolt legális munkavállalással szemben, tovább súlyosbította gazdasági kirekesztésüket. Ahelyett, hogy megkönnyítette volna a bevándorlók beilleszkedését a hazai társadalomba, a státustörvény jogi hangsúlyt adott a közvéleményben régóta tükröződő nemzeti különbségeknek. A xenofób fogadtatásban részesített vendégmunkásoknak nem sok esélyük maradt a közös származás tényével vigasztalódni. Ehelyett, a kilencvenes évek migrációs hulláma előtt megjósolhatatlan módon, egy másik, a befogadóktól különböző nemzetként kezdték meghatározni magukat.

A nemzetközi migrációval foglalkozó tudósok egy része szerint az a tény, hogy a modern világban egyszerűbbé vált a mozgás, a személyek és gondolatok határátlépése, a nemzeti azonosságtudat jelentőségének csökkenésével jár együtt (Basch et al. 1994; Bauböck 1994; Favell 1999; Joppke, ed. 1998; Soysal 1994); az erdélyi magyarok példája azonban az ellenkezőjét bizonyítja. Annak ellenére, hogy a tágabban értelmezett kulturális nemzet fogalma valóban idejétmúltnak bizonyult a migrációs tapasztalatok közepette, mégsem vették át helyét az identitás nem nemzeti kategóriái. Ellenkezőleg, a bevándorlók azzal válaszoltak a migráció kihívásaira, hogy magyarságukat minőségileg új – bár továbbra is hangsúlyosan nemzeti – fogalmakkal határozták meg, amelyekkel elhatárolódtak a szintén nemzeti kategóriákban kódolt befogadóktól. A migrációs tapasztalatok újra hozzáférhetővé tették az etnokulturális képzeteket, melyek nemcsak a migráció szűkebb keretei között működtek, hanem a hazahozott narratívák révén a tágabb erdélyi környezetben is.[12]

Fordította: *Kiss-Pál Klára*

JEGYZETEK

1. A tanulmány eredetileg a Natinal identities on the move: Transylvanian Hungarian labour migrants in Hungary címen a *Journal of Ethnic and Migration Studies* c. folyóiratban jelent meg, melynek engedélyével közöljük a magyar változatot.
2. Ez a három évvel korábbi szabályozás volt, ami azóta változott.
3. Michael Stewart (2003:33–35) ugyanakkor helyesen mutat rá, hogy a Románia és Magyarország közötti eltérések nem voltak akkorák, mint amelyek a nemzetközi migráció más példái esetén fennálltak a kibocsátó és a befogadó ország között. Ez a tény, valamint a kibocsátó ország és a kivándorlók etnikai kötődésének hiánya érthetővé teszi, miért mutatott Románia kevesebb érdeklődést az erdélyi magyar kivándorlók, mint más kibocsátó országok a saját kivándorlóik iránt.
4. Hasonló tapasztalatokról számolnak be a kutatók a németországi „Aussiedler" lakosság körében (Münz–Ohliger 1997:181–182).
5. Ugyanakkor élénk vita folyt Magyarországon és a környező országokban arról, hogy a törvény egy újfajta lojalitást indít el a magyar nemzet (és/vagy állam) iránt, vagy inkább a határon túli magyarság további marginalizálásához vezet mind az anyaországban, mind szülőföldjükön (lásd például a Provincia 2001-es 2[5], a Beszélő 2001-es 5 és a Pro Minoritate 2000-es 8[3–4] különszámát).
6. Ugyanezek az indokok húzódtak meg az Aussiedler németek és az oroszországi zsidók Németországba, illetve Izraelbe vándorlása mögött (Münz–Ohliger 1997:168; Weiss 2002:93–97).
7. A nemzet és a nemzeti identitás eseményfüggő értelmezéséről lásd Brubaker írását, aki a nemzetet mint eseményt írja körül, „ami hirtelen kristályosodik ki, ahelyett hogy fokozatosan alakulna, ami véletlenszerű s a konjunktúra függvényében változó kerete az egyéni és kollektív látás- és cselekvésmódoknak" (Brubaker 1996:19).
8. Hasonló németországi és izraeli példákról lásd Leshem–Lissak 1999:151; Levy 2002:225–230; Münz–Ohliger 1997:168.
9. Garfinkel úgy véli, hogy a „származással kapcsolatos elvárások akkor válnak láthatóvá, [...] ha az egyén elidegenedik tőlük" (Garfinkel 1967:37). Kiegyensúlyozott hétköznapi kapcsolatokban, amelyek hallgatólag elfogadják – az elvárásoknak megfelelő – származás tényét, nem szükséges annak explicit kijelentése. Az implicit elvárások összeütközés esetén fogalmazódnak meg. Ilyen értelemben a vendégmunkásoknak a konfliktusra adott következetes, egységes és kifejezett válasza segít (utólag) megmagyarázni az egységes kulturális nemzet egyébként láthatatlan fogalmának jelentőségét.
10. Lásd e tekintetben Gould: „[...] a kollektív identitás oly mértékben fogadható el az egyén számára, amennyire a kollektív tényezők közti kapcsolatok rendszere összeegyeztethető az egyéneknek a társadalmi viszonyokról kialakult képével" (Gould 1995:202).
11. Hasonló példáról számol be Benedict Anderson az amerikai kreol hivatalnokok körében, akik együtt utazva, egymás mellett elhaladva és egymással találkozva fokozatosan egy új kollektív – és végső soron nemzeti – identitástudatra tettek szert a megélt tapasztalatok alapján (Anderson 1991:54–60). Magyarországon és Romániában a vendégmunkások voltak azok, akik tudatformáló körútjaik során megfogalmazták, továbbfejlesztették és végül elterjesztették a magyarországitól különböző magyar nemzeti identitást.
12. Köszönettel tartozom az Európai és Oroszországi Tanulmányok Központjának (Kaliforniai Egyetem, Los Angeles), illetve a Németországi és Európai Tanulmányok Központja összehasonlító bevándorlási és integrációs programjának (Berkeley Egyetem, Kalifornia) a nagyvonalú anyagi támogatásért, amellyel a kutatást lehetővé tették. A tanulmány egy korábbi változatát 1999 májusában adtam elő a berlini Humboldt Egyetem *Diaszpórák és etnikai bevándorlók a 20. századi*

Európában címmel rendezett konferenciáján. Hálával tartozom az észrevételekért, melyeket Joel Andreastól, Rogers Brubakertől, David Fitzgeraldtól, Gail Kligmantől, Mara Lovemantől, Peter Stamatovtól és két anonim JEMS-hozzászólótól kaptam.

IRODALOM

ANDERSON, B.
1991 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

BASCH, L. – GLICK SCHILLER, N. – SZANTON BLANC, C.
1994 Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. New York: Gordon and Breach.

BAUBÖCK, R.
1994 Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration. Aldershot: Edward Elgar.

BÍRÓ, A. Z.
1996 Egyéni és kollektív identitás a kilépési gyakorlatban. *In* Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, szerk. 123–141. Csíkszereda: Pro-Print.

BÍRÓ, A. Z. – BODÓ, J. – GAGYI, J. – OLÁH, S. – TÚROS, E.
1996 Vándormunka – otthonról nézve: A Székelyföldről Magyarországra irányuló vendégmunka hatásai a kibocsátó közegre. Összefoglaló tanulmány. *In* Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Kommunikációs Antropológiai Munkacsoport – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, szerk. 143–183. Csíkszereda: Pro-Print.

BODNÁR, J.
1998 Assembling the square: social transformation in public space and the broken mirage of the second economy in postsocialist Budapest. Slavic Review 57(3):489–515.

BOIA, L.
2001 History and Myth in Romanian Consciousness. Budapest: Központi Egyetemi Kiadó.

BOURDIEU, P.
1991 Identity and representation: elements for a critical reflection on the idea of region. *In* uö. Language and Symbolic Power. 220–228. Cambridge: Polity Press.

BRUBAKER, R.
1996 Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
1998 Migrations of ethnic unmixing in the „New Europe". International Migration Review 32 (4):1047–1065.

BRUNER, J.
1990 Acts of Meaning. Cambridge: Harvard University Press.

CALHOUN, C.
1997 Nationalism. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CASTLES, S. – MILLER, M.
1998 The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. New York: Guilford Press.

COHEN, R.
1978 Ethnicity: problem and focus in anthropology. Annual Review of Anthropology 7:379–403.

CSEPELI G. – SIK E.
1995 Changing content of political xenophobia in Hungary: is the growth of xenophobia inevitable? *In* Refugees and Migrants: Hungary at a Crossroads. M. Fullerton – E. Sik – J. Tóth, eds. 121–127. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Politikatudományi Intézet.

DIMAGGIO, P.
1997 Culture and cognition. Annual Review of Sociology 23:263–287.

DOBOS F. – APRÓ I.
2000 Integrációs esélyek és veszélyek. Pro Minoritate 8(3–4):19–43.

ELEY, G. – SUNY, R. G.
1996 Introduction: from the moment of social history to the work of cultural representations. *In* Becoming National: A Reader. G. Eley – R. G. Suny, eds. 3–37. New York: Oxford University Press.

FAVELL, A.
1999 To belong or not to belong: the postnational question. *In* Immigration and the Politics of Belonging in Contemporary Europe. A. Geddes – A. Favell, eds. 209–227. Avebury: Aldershot.

FINE, G. A.
1995 Public narration and group culture: discerning discourse in social movements. *In* Social Movements and Culture. H. Johnston– B. Klandermans, eds. 127–143. Minneapolis: University of Minnesota Press.

GARFINKEL, H.
1967 Studies in Ethnomethodology. Cambridge: Polity Press.

GELLNER, E.
1983 Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.

GLICK SCHILLER, N.
1999 Transmigrants and nation-states: something old and something new in the US immigrant experience. *In* The Handbook of International Migration: The American Experience. C. Hirschman – P. Kasinitz – J. DeWind eds. 94–119. New York: Russell Sage.

GOULD, R.
1995 Insurgent Identities: Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune. Chicago: The University of Chicago Press.

GURAK, D. T. – CACES, F.
1992 Migration networks and the shaping of migration systems. *In* International Migration Systems: A Global Approach. M. Kritz, – L. L. Lim, – H. Zlotnik, eds. 150–176. Oxford: Clarendon Press.

HÁRS Á.
1995 Migration and the labor market (evidence, misinterpretations, lessons). *In* Refugees and Migrants: Hungary at a Crossroads. M. Fullerton – E. Sik, – J. Tóth, eds. 85–104. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Politikatudományi Intézet.

JOPPKE, C., ED.
1998 Challenge to the Nation State: Immigration in Western Europe and the United States. Oxford: Oxford University Press.

KISS GY. CS.
1993 Közép-Európa, nemzetek, kisebbségek. Budapest: Pesti Szalon.

KOVÁCS É. – MELEGH A.
2001 It could have been worse: we could have gone to America. *In* Diasporas and Politics. M. Fullerton – P. Nyíri – J. Tóth, eds. 108–138. Budapest: Migrációs és Menekültügyi Tanulmányok Központja.

KÜRTI L.
2001 The Remote Borderland: Transylvania in the Hungarian Imagination. Albany: State University of New York Press.

LESHEM, E. – LISSAK, M.
1999 Development and consolidation of the Russian community in Israel. *In* Roots and Routes: Ethnicity and Migration in Global Perspective. S. Weil, ed. 135–171. Jerusalem: Magnes Press.

LEVITT, P.
2001 The Transnational Villagers. Berkeley: University of California Press.

LEVY, D.
1999 Coming home? Ethnic Germans and the transformation of national identity in the Federal Republic of Germany. *In* Immigration and the Politics of Belonging in Contemporary Europe. A. Geddes – A. Favell, eds. 93–108. Avebury: Aldershot.
2002 The transformation of Germany's ethno-cultural idiom: the case of ethnic German immigrants. *In* Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration. D. Levy – Y. Weiss, eds. 221–235. New York: Berghahn Books.

LEVY, D. – WEISS, Y., EDS.
2002 Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration. New York: Berghahn Books.

LISSAK, M. – LESHEM, E.
1995 The Russian intelligentsia in Israel: between ghettoization and integration. Israel Affairs 2(1–2):20–36.

LIVEZEANU, I.
1995 Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918–1930. Ithaca: Cornell University Press.

A MAGYAR KÖZTÁRSASÁG ORSZÁGGYŰLÉSE
2001 Törvény a szomszédos államokban élő magyarokról. 62. sz. törvény. Budapest.

MAGYARI-VINCZE, E.
1997 Antropologia politicii identitare naţionaliste. Kolozsvár: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene.

MASSEY, D. S. – ALARCON, R. – DURAND, J. – GONZÁLEZ, H.
1987 Return to Aztlan: The Social Process of International Migration from Western Mexico. Berkeley: University of California Press.

MUNGIU-PIPPIDI, A.
1999 Transilvania subjectivă. Bukarest: Humanitas.

MÜNZ, R.
2002 Ethnos or demos? Migration and citizenship in Germany. *In* Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration. D. Levy – Y. Weiss, eds. 15–35. New York: Berghahn Books.

MÜNZ, R. – OHLIGER, R.
1997 Long-distance citizens: ethnic Germans and their immigration to Germany. *In* P. H. Schuck, – Münz, R., eds. 155–201. Paths to Inclusion: The Integration of Migrants in the United States and Germany. Providence: Berghahn Books.

PIORE, M.
1979 Birds of Passage: Migrant Labor and Industrial Societies. Cambridge: Cambridge University Press.

ROCK, D. – WOLFF, S., EDS.
2002 Coming Home to Germany? The Integration of Ethnic Germans from Central and Eastern Europe in the Federal Republic. New York: Berghahn Books.

SHUMSKY, D.
2002 Ethnicity and citizenship in the perception of Russian Israelis. *In* Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration. D. Levy, – Y. Weiss, eds. 155–178. New York: Berghahn Books.

SHUVAL, J.
1998 Migration to Israel: the mythology of „uniqueness". International Migration 36(1):3–23.

SIK E.
1999 „Emberpiac" a Moszkva téren. Szociológiai Szemle 9(1):97–119.

SMITH, M. P. – GUARNIZO, L. E., EDS.
1998 Transnationalism from Below. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

SOMERS, M. R.
1992 Narrativity, narrative identity, and social action: rethinking English working-class formation. Social Science History 16(4):591–630.

SØRENSEN, N. N.
1998 Narrating identity across Dominican worlds. *In* Transnationalism from Below. M. P. Smith, – L. E. Guarnizo, eds. 241–269. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

SOYSAL, Y. N.
1994 Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe. Chicago: University of Chicago Press.

STEWART, M.
2003 The Hungarian Status Law: A New European Form of Transnational Politics? Diaspora: A Journal of Transnational Studies 12 (1): 67-101.

TISMANEANU, V.
1998 Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe. Princeton: Princeton University Press.

VERDERY, K.
1983 Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change. Berkeley: University of California Press.
1991 National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania. Berkeley: University of California Press.

WEBER, M.
1978 Ethnic groups. *In* uö. Economy and Society. 1. 385–398. Berkeley: University of California Press.

WEISS, Y.
2002 The Golem and its creator, or how the Jewish nation-state became multiethnic. *In* Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration. D. Levy – Y. Weiss, eds. 82–104. New York: Berghahn Books.

ZERUBAVEL, E.
1997 Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology. Cambridge: Harvard University Press.

MOLNÁR PÉTER

A táncház mítosza és valósága: amit a 21. század néprajzosa Széken talál

2001 szilveszterének egyik bálja Széken az iskolában zajlott. Fiatal, harmincas éveikben járó házaspárok gyűltek össze az óév közös búcsúztatására. Hagyományos széki viseletükben jelentek meg, s az éjszakát is a régi szokások szerint mulatták át. Volt vacsora, tánc és nótázás, a megfogadott banda hajnalig muzsikált. A vendégek meghívás alapján vettek részt a bálon. Fizetniük nem kellett sem zenészért, sem ételért, sem italért, de csak úgy mehettek el a bálba, ha „székibe" öltöztek, s csak olyan emberek kaptak invitálást, akik „jól tudnak mulatni" – e két kritériumnak kellett megfelelni. De vajon kinek?

A mulatság rendezője egy japán férfi volt, aki gondoskodott a szervezésről és az anyagiakról is. Tizenhárom fős csoportot hozott magával Japánból Székre. A társaság tagjai már odahaza megismerkedtek a magyar táncfolklórral, széki táncokat is tanultak. Akár be is állhattak volna a táncoló székiek közé, ők azonban „csak a sarokban ücsörögtek" egész végig – nem mulatni jöttek, hanem végignézni egy hagyományos széki bált. Rajtuk kívül még egy videokamera kísérte figyelemmel az este minden mozzanatát. Éppen ezért csak a viseletet öltő székiek mozoghattak szabadon a teremben – a fekete csizmák, kerek szalmakalapok, kék lajbik és a közöttük „fekete-pirosló" szoknyás, kendős asszonyok látványának rendezettségét nem zavarhatta meg a farmerkabát. A két pécsi egyetemista sem léphetett a táncterembe,[1] kénytelen-kelletlen beérte a „rezervátumból" a folyosóra szivarozni ki-kiszabaduló széki férfiak társaságával, akik mosolyogva meséltek a japánok számukra furcsa, bár már megszokott viselkedéséről. Mi nem mehettünk be, mert a magunkfajta „városiak" rontották volna a filmfelvétel néprajzi hitelességét, hiszen e szilveszteri mulatság célja magának az élő népi kultúrának a megtestesítése volt, a felvétel pedig néprajzi gyűjtésként kerül majd forgalomba a távol-keleti országban.[2] Az iderepülő japán vendég két napra a múltba repülhetett vissza: olyan helyre került, ahol nem működik a mobiltelefon,[3] nincs minden házban angol WC, ahol a szállásadóknál felpróbálhatja a tradicionális paraszti viseletet, s elmehet egy hagyományos bálba. De hogy kerül a japán folklorista Székre? Láthattuk, hogy érdeklődik a magyar néptánc iránt, de miért éppen Székre irányul figyelme? Egyáltalán – hol és kitől hallottak Japánban Székről? Honnan ismerik a széki táncokat? És miért ők rendeznek szilveszteri bált a székieknek? E kérdésekre akkor kaphatunk választ, ha megvizsgáljuk, mitől vált Szék neve ismertté Magyarországon, s hogyan juthatott el híre akár Japánba is.

Szék község az erdélyi Mezőség északnyugati részén, Kolozsvártól körülbelül negyven kilométerre északkeletre található, többségében református magyarok lakta telepü-

lés, melyben csekély arányú román és cigány nemzetiség is él (összesen alig több mint négy százalék).[4] Az egykoron városi ranggal[5] rendelkező község lakói napjainkig zárt közösséget alkottak – ehhez hozzájárul Szék földrajzi elszigeteltsége is. E zárt közösség a 20. század végéig gondosan őrizte hagyományait, s ennek köszönhetően a közelmúltig virágzó zene- és tánckultúrával rendelkezett; nem véletlen, hogy Martin György néptánckutató a Kárpát-medence „élő tánctörténeti múzeumának" nevezte (Martin 1981:248).

Szék neve az 1970-es években a táncházmozgalom kibontakozásának köszönhetően vált széles körben ismertté. Az erdélyi község azóta a folkloristák zarándokhelyévé vált, mitikus fogalomként él a népzenészek-néptáncosok tudatában. A „hőskor" azonban lezárult – a 21. század Széken is megvetette lábát, s átformálja a mindennapi életet, a közösség értékrendjét, kultúráját: mindazt, ami évtizedeken át nagy hatást gyakorolt a magyar folklorizmusra, ami forrása és ideálja volt a táncházmozgalomnak.

Dolgozatomban olyan jelenségeket tárok az olvasó elé, amelyek a széki táncélet és a belőle kiinduló folklorista áramlat, a táncházmozgalom együttélését, kölcsönhatásait példázzák. Szék és a belőle táplálkozó folklorizmus kapcsolatát interaktív folyamatként értelmezem – a folklorizmus a múltban sokat merített Székből, manapság viszont egyre inkább együtt él, s visszahat forrására. Bemutatom a tánchagyományok életében azokat a változásokat, amelyek a magyarországi hatások jelentős szerepéről tanúskodnak. Mindezek megértéséhez először is végig kell járnunk azt az utat, amely Szék néprajzi felfedezésétől napjainkba vezet – megpróbálok áttekintést nyújtani a néprajztudomány helyi megjelenésének történetéről; ismertetem a táncos és zenei hagyományok kisugárzásának eredményét: a táncházmozgalom elindulását. Ezen előzmények után térek át a széki táncélet jelen állapotára, nagy hangsúlyt fektetve Szék és Magyarország viszonyára, a magyarországi folklorista érdeklődés szerepére.

A néprajzi érdeklődés kibontakozása[6]

Szék néprajzi felfedezése a hímzéskultúra megismeréséhez kapcsolódik. Az 1930-as években erre irányuló figyelem a zenetudományhoz is elért: Kodály Zoltán széki hímzések láttán javasolta Lajtha Lászlónak, hogy erre a – még fehér foltnak számító – területre menjen népzenét gyűjteni. Lajtha Észak-Erdély visszacsatolása után, 1940 decemberében utazott először Székre, s a helyszínen és a Magyar Rádió stúdiójában, 1941-ben készített hangfelvételek eredményeként addig egyedülálló népzenei gyűjtemény jött létre (Lajtha 1954). A határmódosítás más szempontból is lehetőséget kínált a széki hagyományok megismerésére: a falu bekapcsolódott a Gyöngyösbokréta-mozgalomba – 1941–1943 között három alkalommal léptek fel széki táncosok Budapesten, az augusztus 20-i bemutatókon (Pálfi 1970:150). Az első táncokat ismertető leírás Sümeghy Vera nevéhez fűződik, aki 1943-ban járt Széken. Jellemzése vázlatos képet nyújtott az egyes tánctípusokról, a táncrendről, így a Lajtha által felgyűjtött zenei anyagot immár volt mihez társítani (Sümeghy 1944).

A második világháború után szünet következett a magyarországi néprajztudomány erdélyi kutatásaiban, így a Székre vonatkozó ismeretek hosszú ideig nem bővültek. Néhány erdélyi magyar kutató viszont újabb lépéseket tett: Jagamas János, a kolozsvári

Folklór Intézet munkatársa 1948–1957 között népdalokat és hangszeres zenét gyűjtött;[7] Elekes Dénes és Domby Imre – jelentősnek nem mondható – táncgyűjtést végzett (Domby 1971:120–217); Nagy Olga a szövegfolklór területén végzett kutatásokat.[8] Ezenkívül a hímzések (Szentimrei 1976; Gazdáné Olosz 1980), valamint – Kós Károly révén – a társadalomszervezet, a gazdálkodás és a viselet (Kós 1962; 1968; 1972, 1979) terén is indultak kutatások.

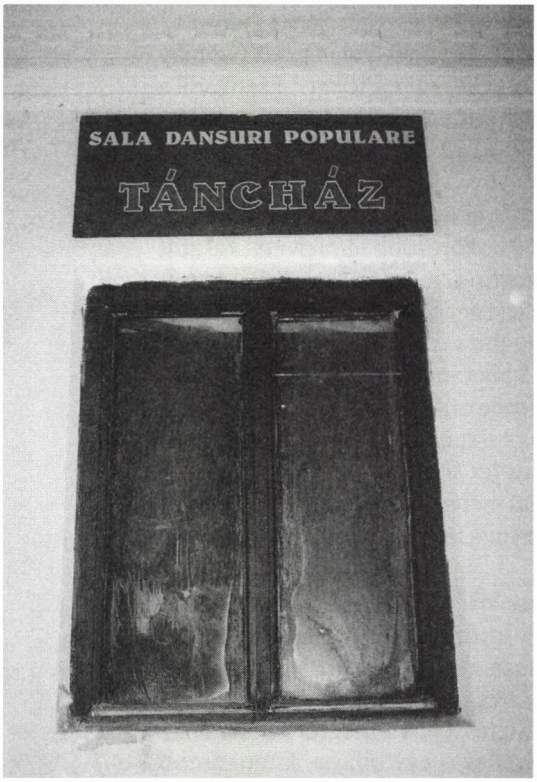
Magyarországon az 1950-es évek végén bontakozott ki újra tudományos érdeklődés, mégpedig a néptánckutatás területén. 1959 és 1969 között több filmfelvétel készült a széki táncokról, melyek csúcspontját Kallós Zoltán, Martin György és Sztanó Pál 1969-es gyűjtése képviselte: itt már hanggal együtt filmezték a táncokat, s rögzítésre került a teljes táncrend, lehetőséget nyújtott a táncciklus mélyebb vizsgálatára. Novák Ferenc saját gyűjtései nyomán szakdolgozatában összegezte Szék táncéletét, a táncolás társadalmi szerepét (Novák 1965). Ezen eredmények jelentősége óriási volt, hiszen ilyen nagy mennyiségű és gazdagságú táncanyag semmilyen más településről nem állt rendelkezésre a Kárpát-medence területéről. (1969-ig 1330 méter filmes gyűjtés készült, s a következő évtizedben az MTA gyűjteménye további 3100 méterrel bővült.) Az épen fennmaradt táncrend a tánc történeti fejlődésének tanulmányozására is alkalmassá vált (Martin 1981:248–249).

A néptánckutatók egyre intenzívebb vizsgálódásai az MTA Népzenekutató Csoportja (melynek utódja 1974-től az MTA Zenetudományi Intézete lett, itt alakult meg a néptánc osztály) intézményi hátterével kibontakozó, szervezett néptánckutatás keretein belül valósultak meg (Martin 1979:479). A Martin György és munkatársai vezetésével folytatott gyűjtések és tudományos munka az 1970-es évekre megteremtették az alapját a néptánc újrafelfedezésének és újraértelmezésének – egy újfajta, kiterjedtebb folklorista áramlat, a táncházmozgalom kialakulásának. S ebben egyedi szerepet játszott Szék – mintát szolgáltatott. A következőkben tekintsük át a széki hagyományok Magyarországra irányuló, széles körű kisugárzását: a budapesti táncházak létrejöttét.

Szék a városi táncházakban[9]

Az első budapesti táncházat 1972. május 6-án rendezték. Kezdeményezői a Bihari együttes táncosai voltak, akiknek Széken tett látogatásuk maradandó élményt nyújtott. Hazatérve elhatározták, hogy az ott látottak mintájára táncházat szerveznek. Az első alkalmon négy budapesti együttes vett részt: a Bihari, a Bartók, a Vadrózsa és a Vasas táncosai. Hogy mennyire a széki táncház állt az összejövetel középpontjában, azt legtömörebben a meghívó szövege fejezte ki: „zene és tánc, úgy mint Széken". A belépőt „petróleumpénz" címen szedték, ahogyan Széken nevezték. A Liszt Ferenc téri könyvklubban Korniss Péter széki fotója díszelgett (Martin 1982:77). A zenét a Sebő együttes szolgáltatta – ekkor még csak ők tudtak széki tánczenét játszani. A táncház jól sikerült, így további alkalmak követték a táncegyüttesek részvételével, melyeken olykor széki vendégek is bemutatkoztak (Martin 1982:78).

A kezdeti, szűkebb körű összejöveteleknek aztán terjedt a híre – egyre több fiatal érdeklődött a táncház iránt. Timár Sándor és a Bartók együttes felismerte, hogy a táncház akkor teljesíti be leginkább feladatát, ha nem zárják el az együttesekben nem tánco-



A Táncház a rendszeres táncok helyszíne volt a faluban, zárt ablaka mai állapotára utal (fotó Molnár Péter, 2001)

ló fiatalság elől, hanem nyitottá teszik mindenki számára. Ezt így fogalmazták meg: „A táncház célja: néptánccal, népzenével szórakozni minél szélesebb körben, nyilvános keretek között." Az ő vezetésükkel tehát megindult a nyílt, intézményes táncház. Az első helyszínek a Kassák Klub (Sebő együttes), a Fővárosi Művelődési Ház (Muzsikás) és a Bem-rakpart (Virágvölgyi zenekar) voltak. A széki táncok mindenütt kiindulópontot jelentettek. Bár a táncházak programjába más vidékek táncai is beilleszkedtek, jó ideig a széki státusa maradt az „alap" és a „legnépszerűbb".[10] Számos vidéki városban is indult táncház, ezek a fővárosi példákat követték – az első táncanyag Debrecenben[11] és Jászberényben is a széki volt.

Az, hogy éppen Szék vált a táncházmozgalom kiindulópontjává és ideáljává, a körülmények alakulásának eredménye:[12] a tudomány innen rendelkezett kellő mennyiségű és minőségű gyűjtéssel; itt találta meg a hagyományos táncéletet élő, szervezett állapotában; és éppen itt jártak azok a táncosok, akikben egy táncház élménye maradandó nyomokat hagyott. Mindemellett segítette az első táncházak vezetőinek munkáját, hogy viszonylag egyszerű páros táncanyag állt rendelkezésükre.

Szék bemutatására megjelent néhány ismeretterjesztő jellegű publikáció is: 1974-ben a Valóság közölt részleteket egy széki asszony visszaemlékezéseiből, melyben a táncházra vonatkozó részeket is találunk;[13] 1975-ben pedig a Sebő együttes kiadványában, a Síppal dobbal lapjain olvashattak a Kassák Klub látogatói a széki tánc „rendje-módjáról".[14] A széki táncházi kultúra jelentősége a táncházmozgalom első éveiben megjelenő hanglemezek műsorán is kidomborodik: Az 1977-ben megjelent, Táncház című lemez széki muzsikával kezdődik, a Sebő együttes előadásában. 1978-ban önálló lemezt adott ki az együttes (Táncházi muzsika címmel), melyen az első szám a széki táncrend. A lemezborítón Korniss Péter széki fotója látható. (Az album 1979-ben elnyerte „Az év hanglemeze" címet.) Az Élő népzene I. (1978, Muzsikás együttes) műsorán szintén szerepel a széki táncrend, s a széki népdalok nem maradnak ki a második lemezből sem (Élő népzene II., 1978), melyen Budai Ilona énekel. A borítón a népdalénekest – természetesen – széki viseletben láthatjuk. Szék a múlt, a paraszti világ egyik utolsó őrszemeként jelenik meg Korniss Péter könyveiben. A fotográfus megvallja: a népi kultúrával Széken történt találkozása indította a magyarság még élő népszokásainak fényképezésére, egy eltűnő világ megörökítésére. Albumait lapozgatva láthatóvá válik Szék hatása: Elindultam világ útján... című, népszokásokat dokumentáló könyvében külön fejezetet

szentel a széki táncháznak, a Múlt idő című kötetben pedig csaknem minden harmadik alkotása széki jelenettel idézi a megálló időt (Korniss 1975; 1979). Szék tehát reprezentatív funkciót is ellátott az első években: a táncházmozgalom kiadványain a minta megtestesítőjeként jelent meg rendszeresen, a szélesebb nyilvánosság előtt pedig a tradíciók, a múlt kiemelkedő reprezentánsává vált.

A magyarországi táncház mozgalommá szélesedése tehát fontos dolgokat eredményezett Székre nézve: a székiek népi kultúrája viszonylag széles körben ismertté vált, s a táncházmozgalom vezető egyéniségeinek köszönhetően tovább folytatódott a tudományos gyűjtőmunka is (Martin 1982:78–79). Martin György 1982-ben ekképp summázta a Szék megismerésében kialakult helyzetet: „nincs a magyar népterületen, sőt a Kárpát-medencében sem egyetlen olyan település, amelynek tánc- és zenehagyománya ilyen mértékben összegyűjtve állana a tudományos kutatás rendelkezésére". A táncházmozgalom nemzetközi szinten is nagy sikert aratott, így napjainkra a széki tánc és zene világszerte ismertté vált. Nem csak a magyar diaszpórákhoz jutott el az erősen hagyományőrző falu híre – a külföldet járó táncoktatók San Franciscótól Tokióig elterjesztették. Így már könnyebb megérteni, hogyan jutottak a japánok Székre.

Székről – különös jelentőségénél fogva – sajátos kép alakult ki a táncházasok tudatában. Fogalma a táncházmozgalom „eredetmítoszaként" jelenik meg, s tánca-zenéje továbbra is nagy közismertségnek örvend. A táncházas eredetmítoszhoz hozzákapcsolódik még az „ökológus", „természetvallásban élő" parasztember mítosza, mely a táncházmozgalommal megjelenő újfajta, jelentős részben erdélyi hagyományok felé fordulás eredménye (Hofer 1989:72–73). Ilyen tartalmakkal gazdagodva Szék meghatározó jelentőséggel bír a táncházakban, igaz, a kezdetekhez képest szerepe jelentősen megváltozott, hiszen a mozgalom fejlődésével új táncok kerültek előtérbe, más divatok is jelentkeztek. „Ha úgy veszem, nagyon egyszerű tánc, és nem virtuóz" – mondta egy néptáncoktató-együttesvezető.[15] Ami előnyére vált a táncház terjedésekor, azt ma már kevesebb figyelemre méltatja a táncostársadalom, hiszen más erdélyi vidékek látványos és technikai képzettséget igénylő táncai kerülnek előtérbe. Az is szerepet játszhat a viszonylagos háttérbe szorulásban, hogy Széken már nincs teljes zenekar, a legendás hírű muzsikások kihaltak, ezzel szemben Kalotaszegnek még van „Neti Sanyi bácsija", Magyarpalatkán együtt van a „Palatkai Banda", s az utóbbi néhány évben vált sztárzenekarrá a „Szászcsávás Band". Az ilyen, Magyarországot rendszeresen járó zenekarok éltetői vidékük tánc- és zenefolklórjának a táncházakban, mesterei a táncházi zenészeknek. Mindezek ellenére megállapítható, hogy Szék még ma is különleges státussal rendelkezik a táncházmozgalomban – jól illusztrálja ezt néhány mai, táncházba járó fiatal egy-egy gondolata: Szék „alapdolog", „kultuszhely", olyan hely, ahova „el kell menni egyszer", „onnan indult a táncházmozgalom".[16] Szék státusa híven mutatkozik meg a mozgalom indulásának huszonötödik évfordulója alkalmából készített filmben is, melyet a Magyar Televízió adott le 1997-ben: széki csárdás szól az elején, széki táncot járó párokról készült fotókat vetítenek be (Székről és Budapestről), s egymást követik a széki vonatkozású bejátszások (Martin György 1969-es gyűjtéséből, egy budapesti táncházból).

A táncházmozgalom kibontakozása kapcsán érdemes még egy jelenséggel foglalkoznunk: a folklorizmus egy egészen új típusának kialakulásával. A városi közegben élő folklorizmus egyik formája, a folklór színpadi feldolgozása és bemutatása Niedermüller Péter szerint a folklór esztétikai szempontból történő bemutatásán, esztétikai értékek

felmutatásán alapszik. Hiányzik viszont mögüle a közösség – a csoport, mely birtokolja a bemutatott folklórt, melyben a folklór betölti közösségi funkcióját. A szociális kontextus híján a színpadi folklór társadalmi szempontból tehát „vákuumban lebeg" (Niedermüller 1989:97–98). E gondolatot a számunkra lényeges folyamatra aktualizálva megállapíthatjuk, hogy a táncház szerepe éppen eme űr kitöltésében valósul meg, hiszen az oda járó fiatalok szórakozni mennek, közösséget alkotnak – nem csupán interpretálói, hanem aktív birtokosai az ott megtanult táncoknak. A táncházmozgalom indulása előtt ugyanis a néptáncegyüttesek tagjai nem ismerték mélységében, nem használták közösségi, társastánc szinten a színpadra vitt táncanyagokat, az ő „folklorizmusuk" kimerült egy-egy koreográfia betanulásában, a tánc igazán nem élt a lábukban. A táncház révén azonban a folklór valódi világától idegen előadóból és a passzív nézőből aktív, közösséget alkotó folklorista válhatott. E folklór és közösség között megfigyelhető viszonyváltozással a néptánc és népzene közelebb került eredeti, falusi környezetben betöltött funkciójához, bár az új, városi közeget a tradicionális élettérrel sok szempontból nem szabad párhuzamba állítanunk. A táncháznak a városban új értelmezhetőséget kell nyernie, hiszen teljesen más társadalmi rétegek állnak mögötte, másfajta intézményrendszerbe ágyazódik, más jelentéseket hordoz – nyilvánvalóan nem valósulhat meg ugyanabban a formában, mint például Széken. Tény azonban, hogy mozgalommá szélesedésében nagy jelentősége volt e szociális szerep megjelenésének, a közösségben táncolás szemléletmódja eredményességének. A tánc és a közösség közötti viszony fontosságát a színpad is felismerte: a mai magyar néptáncegyüttesek első lépése egy koreográfia betanulásához az adott táncanyag „táncházi szintű" elsajátítása, s ennek a módszernek köszönhetően a mozgalom legfőbb társadalmi bázisát az együttesek tagsága képezi.

A paraszti néptánc városi megjelenése tehát felveti a következő kérdést: miként élhet tovább a foklór – mennyire tarthatja meg a falusi közegben működő viselkedésformákat, szabályokat, s kell-e, egyáltalán lehet-e ezekhez ragaszkodni? Ez attól függ, milyen utakat ítél járhatónak a táncházmozgalom: egy olyan szórakozási forma elterjesztését, mely a népi kultúrából táplálkozik, de azt a város világához idomítja, tehát beilleszti a társadalmi térbe, vagy a népi kultúra hiteles megőrzését egy olyan közegben, amely viszont számos tekintetben eltér az eredetitől, s ezzel alapjában nehezíti (vagy lehetetlenné teszi) a cél tökéletes megvalósítását. Ha a táncházmozgalom indulását tekintjük, úgy látszik, a társadalmi szerep érvényesülése volt a cél. Ezt igazolja a nyilvános táncházat szorgalmazó együttesvezetők és táncosok fentebb már idézett felhívása, s jól illeszkedett elképzeléseikhez a „Pillanatok alatt megtanulható..." széki tánc. Aztán felnőtt egy olyan réteg, amelynek már nem elég ez a viszonylag felületes megismerés, amely mélyebb azonosulásra vágyik: „ehhez mindent kéne tudni – hogy miért olyan, miért olyanok a nők, miért így viselkednek" (egy táncoktató-együttesvezető véleménye).[17] Az ilyen gondolkodásmódot képviselő táncosok fő kritikája a táncházban látottakkal szemben így hangzik: nem tudják a „pestiek" úgy csinálni, mint Széken, az „eredeti" táncházban. Az ő gondolataikban pont kerül a nyitva hagyott mondat végére: „Pillanatok alatt megtanulható, idézőjelben. De egyáltalán nem." (N. I.)

A városi táncházakban, ahol a folklór megjelenítésére, minél hitelesebb újraalkotására törekednek, az eredeti közegükből kilépő paraszti táncok statikussá válnak – elveszítik rugalmasságukat, a továbbfejlődés lehetőségét, hiszen meghatározott és idealizált vonatkoztatási keretekhez kötik őket. Így viszont elkerülhetik a felhasznált folklór túlzott

eltávolodását önmagától. A városi táncház tehát megállítja az időt a folklór életében, bizonyos állapotokat konzervál. Emiatt az is előfordulhat, hogy „lemarad" ideálja mögött, amely eredeti helyén folyamatos változáson megy keresztül.

A mély megismerésben gondolkodó táncházasok megpróbálnak minél szorosabb kapcsolatot fenntartani az „adatközlőkkel", erre Széken is számos szemléletes példa akad. A táncházmozgalommal meginduló Székre járás során ismeretségek alakultak ki, melyek aztán baráti kapcsolatokká fejlődhettek. E kapcsolatok mindkét fél számára előnyösnek bizonyultak: a magyarországiak részt vehettek táncos eseményeken, s ezenfelül betekinthettek a székiek mindennapjaiba is, a székiek számára pedig szélesebb út nyílt a magyarországi lehetőségek felé, hiszen barátaik révén könnyebben szerezhettek munkát és szállást Budapesten. (Ezt főként a rendszerváltás óta használják ki: 1989 óta nagy arányban járnak Magyarországra munkát vállalni.) Az efféle cserekapcsolat intézményesült formáját jelenti a komaság – több magyarországi táncházasnak vannak már komái Széken.[18] A rokonsági kapcsolatba kerülés egyrészről megkönnyíti a széki társadalomba való beilleszkedést, emeli az idegen presztízsét („Azért fogadnak el szerintem bennünket is, mert visszajárunk, és vannak már rokonaink" [N. I.]), másfelől pedig biztosítja a támogatást Magyarországon a székiek számára. A táncházasok egy része tehát a hagyományokon túl magukkal a széki emberekkel is igyekszik minél mélyebb kapcsolatba kerülni. Ezzel kétségtelenül bővülnek az interakciós lehetőségek, kiszélesedik az egymásra hatás folyamata.

Hofer Tamás azt elemezte, miért jelentett újdonságot a táncházmozgalom a néphagyományokhoz való viszonyulásban: a korábbi „lágy", reprezentatív és kommerciális jelleget öltő értelmezéssel szemben „kemény", azaz erősen hagyományőrző törekvéseket képviselt (Hofer 1989:72). Ha gondolatai alapján végigkísérjük a táncházmozgalom alakulását az 1972-es kezdetektől napjaink imént ismertetett tendenciáinak megjelenéséig, kirajzolódik a „keményedés" íve a folklorizmus és a hagyományok viszonyában. S minél keményebb a hagyományok felé fordulás, annál intenzívebb kapcsolatot tart fenn a hagyományokkal, annál nagyobb hatást gyakorolhat rá.

A folklorista érdeklődés visszahatásainak megjelenése

Végigtekintettük, milyen úton kerültek a széki hagyományok a magyar folklorizmus érdeklődésének középpontjába, hogyan élnek tovább a város új, modernebb, résztvevőit tekintve tágabb környezetében. A folklór ilyen mértékű kisugárzása esetén – mint már utaltunk rá – számolni kell a kisugárzási területre gyakorolt visszahatás folyamatával is. Erre például szolgáló jelenségek szép számmal megfigyelhetők Szék esetében: a folklórnak és birtoklóinak a folklorizmussal folytatott interakciója annak első megjelenése óta zajlik.

A folklorizmus jelenléte először az adatközlőként szereplő székieknek a helyi közösségbeli megbecsülésében mutatkozott meg. A budapesti rádiófelvételek (Lajtha gyűjtése), az augusztus 20-i Gyöngyösbokréta-bemutatókon való részvétel a falu társadalmában tekintélyt kölcsönöztek a „felgyűjtött" és „megmutatott" zenészeknek, táncosoknak, nótafáknak (Martin 1982:74). A megmutatás magyarországi igényére Szék már az 1940-es években Gyöngyösbokréta együttes alakításával reagált (lásd fentebb), s ma is

működik tánccsoport, mely fel-feltűnik Magyarországon – és külföldön – egy-egy rendezvényen.

A néprajzi érdeklődés hatásának ékes példája Csorba János széki születésű szamosújvári lakos könyve, amely 1978-tól huszonkét esztendőn át íródott, s 2001-ben jelent meg Bár emlékezete maradjon meg... címmel. A bevezetőben olvashatjuk a könyv megszületésének történetét: szerzője, miután találkozott Kallós Zoltánnal, aki népdalokat gyűjtött tőle, s látta a házában a kutató népművészeti gyűjteményét, elhatározta, hogy leírja emlékeit szülőfaluja kultúrájáról az utókor számára. Hiszen „ezek [értsd: a néprajzosok] biztosan nem ok nélkül jőnek, hanem itt ténylegesen valami kincs ez a hagyomány"[19].

A falu hozzászokott a magyarországi látogatókhoz, az emberekben tudatosult a kíváncsiság jelenléte. Ennek köszönhetően kialakult néhány intézményes jellegű forma a hagyományok bemutatására. Ilyen jelenség a „múzeum", mely már régóta nyitva áll a vendégek előtt – már ha kinyitják, hiszen e múzeum nem más, mint egy elhagyott kis ház, telezsúfolva régi képekkel, cserepekkel és egyéb tárgyakkal, melyeket gondozói a zsibvásárokon gyűjtögettek össze. Székre érkezésemkor megkérdeztem vendéglátóimat, mit érdemes megnézni a faluban, s erre többek között a múzeumot ajánlották. A magamfajta látogató furcsállná a dolgot: múzeum van azon a helyen, amelyet önmagában élő múzeumként képzelünk el? Kiderült, hogy nem a széki népművészet kincsestáráról van szó. Ezzel kapcsolatban érdekes kérdéssel találja szembe magát a néprajzos: mi az, amit egy széki ember múzeumba való tárgynak gondol? Úgy látszik, a saját hagyományvilág még túl közeli ahhoz, hogy múzeumi kirakatba tegyék – a székieknél még nem ment végbe az attól való elidegenedés. Mindenesetre láthatjuk: a megmutatás igénye megjelent a közösségben, s úgy hiszem, joggal vélhetjük, hogy ez összefügg azzal a szemléletmóddal, amelyet elsősorban Magyarország közvetített Szék felé.

Hasonló fogalom a „széki szoba", amely kitüntetett státusú tér néhány házban. Széken az utóbbi években – városi mintára – hatalmas házak épültek, sok régi épületet felújítottak vagy kiegészítettek. Egyre kevesebb a tradicionális szerkezetű, kékre meszelt falú épület. Néhány esetben azonban egy-egy szoba berendezését meghagyták eredeti állapotában (előfordul, hogy a család idős tagjai ragaszkodnak ehhez). A múlt az ilyen szobákban koncentrálódik: hagyományos festett bútorok, cserepek, szőttesek és varrottasok találhatók itt. S ahogyan fentebb azt mondtuk, hogy a székiek nem idegenedtek el annyira hagyományaiktól, hogy múzeumba helyezzék, úgy most azt kell feltételeznünk, hogy az elidegenedés akkor kezdődik, amikor a ház egy meghatározott részébe különítik el a régi tárgyakat, s helyükre, a mindennapi használatba modern megfelelőik kerülnek. Hogy mi köze ennek a folklorizmushoz? Ha egy-egy emberöltő elteltével, az öregek kihalásával ezekből a szobákból is eltűnnek a tradicionális tárgyak, akkor semmi. Ha viszont az egyre jobban polgárosuló közösségben valamilyen formában tovább él a „széki szoba" intézménye – akár a házon belül, akár valamilyen helyi múzeumban –, akkor már folklorista jelenségről beszélhetünk, melynek eszmeisége nyilvánvalóan nem mentes a Magyarországról érkező hatásoktól. A tudat, hogy a széki szoba olyan dolog, amire a „pestiek" kíváncsiak, ma is jelen van a széki emberek gondolkodásában, hiszen fontosnak tartják megmutatni a vendég számára.

A hagyományápolás szempontjából befolyásoló tényező lehet a folkloristák, magyarországi táncházasok közvetlen jelenléte is Széken. Ezt a következő élményem támaszt-

hatja alá: A II. Széki Napok lezárulása után egyetemistatársaimmal még pár napot Széken töltöttünk. Egyik este bementünk a kocsmába, s leültünk egy asztalhoz, a helybeli fiatalok közé, akikkel a tábor ideje alatt ismerkedtünk össze. A magnóból diszkózene szólt. Néhány perc elteltével az egyik legény odaszólt a kocsmárosnak, hogy vegye ki, s tegye be a széki kazettát. A zene a jelenből nyomban átváltott a múltba: felcsendült Ádám István „Icsán" széki prímás és bandája muzsikája, 1970 környékéről. Miért éppen ekkor lett elege a széki legénynek a diszkózenéből, és miért éppen Icsánra vágyott? Egy másik alkalommal – szintén jelenlétünkben – vita bontakozott ki ugyanabban a kocsmában a zenét illetően: egész este diszkózene szólt, amit néhányan megelégeltek. „Megyek haza, hozok egy jó kis Zsukit!" – indult el egyikőjük a kazettáért, melyen Ferenczi Márton „Zsuki" régi széki prímás és Ádám István felvételei voltak, Lajtha gyűjtéséből. Rövidesen meg is szólalt „Zsuki" és „Icsán" bandájának muzsikája 1941-ből, a diszkó hívei azonban nem nyugodtak bele a helyzetbe. Közülük a leghangosabban méltatlankodó ki akarta venni a kazettát a magnóból, de amikor a banda lehúzta, s a prímás bemondta, hogy ki muzsikált, így szóltak oda neki: „Lásd, itt van öregapád!" A hangoskodó elhallgatott – a felvételen muzsikáló prímás az ő nagyapja volt.

Ezzel a történettel elérkeztünk a következő momentumhoz, a Széken felgyűjtött hagyományok direkt módon folyó visszakerüléséhez eredeti környezetükbe. A kazetták ugyanis, amelyek a kocsmában megszólaltak, Magyarországról származnak, a széki fiatalok magyarországi ismerőseiktől kapták őket. Természetes gesztusnak tekinthetjük, hogy a magyarországi táncházas visszaad valamit a széki barátjának, akinek a kultúrájából az származik – visszaad egy „kölcsönt", melyet elődei kaptak a széki fiatal elődeitől. Mégis, érdekes helyzet áll ezzel elő: az eredeti széki zene most már a magyarországi táncházasok közreműködésével szól a kocsmában, nem pedig azért, mert a széki banda húzza. Ha nem születtek volna ilyen felvételek, talán ma már nem is szólhatna széki muzsika a széki kocsmában. A folklorizmus láthatóan visszahatást gyakorol Székre.

Látható tehát, hogy a külső érdeklődés nem marad válasz, következmény nélkül a helyi hagyományok továbbélésében, a tradíciókhoz való viszonyulásban – igaz, a legizgalmasabb példákra még sort sem kerítettünk. Elöljáróban, a széki táncélet jelen állapotainak bővebb elemzése előtt azonban érdemes annyit megjegyezni, hogy a Széken érvényesülő folklorista hatás nem egyedülálló jelenség a néprajz-folklorizmus és a népi kultúra kapcsolatának történetében. Hasonló példát mutat Kalotaszeg, ahol a 19. század végétől a tárgyi népművészet virágzott fel a kívülről megnyilvánuló érdeklődésnek köszönhetően. Kalotaszeg háziipara bemutatkozott az 1885-ös országos kiállításon, ahol Gyarmathy Zsigmondné rendezett be kalotaszegi szobát. A díszes népművészeti darabok iránt – az uralkodócsalád és az arisztokrácia példája nyomán – rövidesen nagy kereslet bontakozott ki: „A herczeg Esterházynénak varrt abroszt száz meg száz követte azután és kifejlődött az ősi szép munka e nép háziiparává."[20] A legnépszerűbb árucikké a varrottas vált – egy olyan népművészeti termék, amelyet Kalotaszegen már csak kevesen tudtak készíteni. Hírneve külföldön is elterjedt. Mindezek eredményeként megkezdődött a nagymértékű termelés, az értékesítés megszervezése és az elfeledett technikák újraélesztése: „Az 1885-iki kiállítás után én kezdtem visszatanítani az ősi munkát" – írja Gyarmathyné (Fejős 1991:144–147). Kalotaszeg több településén ma is jelentős kereseti forrást jelent a népművészeti (és egyéb, a kereskedelembe beépült) tárgyak árusítása – erre a legékesebb példa a Nagyvárad–Kolozsvár főút mentén fekvő Körösfő, ahol

szinte minden főút menti ház portáját árusításra rendezték be. De Magyarország vásáraiba is rendszeresen átjárnak árulni a kalotaszegiek. Hasonló körülmények között bontakozott ki Mezőkövesd matyó népművészetének sikere a népcsoport határain kívül. Ez esetben is az 1885-ös országos kiállítás hozta meg a közismertséget és népszerűséget, s szintén a legfelsőbb körök érdeklődése és támogatása mutatkozott meg elsőként. Matyóföld rövid időn belül a magyar népi kultúra reprezentánsává emelkedett. A mezőkövesdi népművészet szereplése erősítette a matyó identitástudatot, és serkentőleg hatott a háziiparra, megkönnyítve a megélhetést (Fügedi 1997:7–20).

Kalotaszeg és Mezőkövesd példája jól mutatja, milyen erős befolyással lehet a folklorizmus a helyi hagyományápolásra, főleg akkor, ha gazdasági érdekeket is megmozgat. Eredménye részben a retradicionalizálás, illetve a hagyomány életének meghosszabbodása, konzerválása, részben pedig a tradíciók külső igényekhez és piaci termeléshez igazítása (Fejős 1991:152). Ilyen, gazdasági jellegű hagyományőrzés jelen van Széken is, hiszen az ismertté vált viseletek és egyéb vászonneműk, jellegzetes kalapok bevételt nyújtanak a magyarországi vásárokon, táncháztalálkozókon és egyéb árusítási lehetőségek alkalmával. A székiek magyarországi piacozása 1973-ban kezdődött (Kovács 2000:28) – emlékezzünk csak vissza az első budapesti táncház dátumára: 1972. május 6. –, s az évek alatt kifejlődve, a lehetőségekhez igazodva ma is folyik. (A széki árusok nemcsak saját háziipari termékeiket váltják forintra, de máshonnan is hoznak olyan árut, amely eladható.)

Széket vizsgálva Kalotaszeg és Mezőkövesd párhuzama értelmezhetővé válik a szellemi népművészet vonatkozásában is. Ezt a megállapítást legszemléletesebben a táncélet jelenségei igazolják. Lássuk hát, hogyan is alakult a táncolás helyzete, milyen változások és újdonságok figyelhetők meg a közelmúltban és a jelenben!

Táncház ma, Széken és Magyarországon

A romániai rendszerváltás radikális változásokat hozott Szék életében. A modernizáció betörése és az általánossá váló magyarországi vendégmunka következtében a székiek jóval nyitottabbá váltak a külvilág felé, s életük számos területén új dolgok váltak részévé mindennapjaiknak. A megváltozott világról egy régóta Székre járó népzenész története ad számot:

„...olyan negyvenéves lehetett az a nő, aki, mikor egyszer magnón mutattam neki ezt a Lajtha-felvételeket, és azt nem értette már, hogy hogy lehet benn abba az, aki már meghalt, az hogy énekelhet. Szóval, most ilyen szinten volt abba az időbe, most meg, most meg már teljesen rutinosak, teljesen a székiek, tehát hamar... hamar eltalálnak mindenhova, hogy így mondjam – jobban ismerik már itt a pesti közlekedést, mint te."[21]

Jelentős változások érték a hagyományokat, a táncélet alakulását is. A közösségi táncolás, a fiatalok szórakozásának intézményes alkalmai eltűntek a község mindennapjaiból, illetve átalakultak, megfelelve a modern, követni vágyott világ elvárásainak. A korábban szegenként,[22] hetente két alkalommal rendezett tánc (a táncház), a fonó, valamint a szintén rendszeresen működő aprók tánca és kicsik tánca 1993-ra kiveszett a közösség életéből (Kovács 2000:17–21). Ez egyrészt a diszkókultúra térnyerésével magyarázható, amely a külvilág felé egyre nyitottabbá váló széki fiatalok számára a modernizáló-

A Bertalan napra felvett viselet a régi falut idézi (fotó Molnár Péter, 2002)

dást jelentette, s ezért szorította háttérbe a hagyományos táncalkalmakat, másrészt pedig azzal a ténnyel, hogy a tradicionális intézmények mögül eltűnt a közösség, hiszen a fiatalok nagy része Magyarországra jár dolgozni, így nincs kinek rendszeres táncházat tartani. „Fele Szík ott van Pesten innét" – summázta a helyzetet egy idős széki asszony. A táncolásba történő „belenevelődés", a táncélet hiányát a község újfajta intézmények működtetésével próbálja kompenzálni, ilyen a széki tánccsoport és az iskolai táncoktatás (Kovács 2000:20). A régi alkalmak közül csak az az évi néhány lakodalom, bál maradt a széki táncok gyakorlására, ami viszont kevés ahhoz, hogy életben tartsa és továbbörökítse a tánchagyományokat.

Ezeknek a változásoknak megfelelően egyre több az olyan fiatal, aki már nem ismeri gyakorlati szinten, nem tudja táncolni a széki táncokat. A tánctanulás hagyományos kereteinek megszűnésével megszakadt az utánpótlás – azok, akik már nem tanulhattak meg az aprók és kicsik táncán táncolni, már nem állnak föl akkor sem, ha van rá alkalom, mert szégyellik a botladozást. A fiatalságnak csak az az idősebb része táncolja még a székit, amelyiknek volt alkalma rendesen megtanulni. Azonban ez a réteg keveset tartózkodik otthon – az év legnagyobb részében Magyarországon dolgozik (Kovács 2000: 21–22).

S ha fogytán a táncos és a táncalkalom, de töretlen az iránta tanúsított érdeklődés, akkor következik az újabb lépés a folklorizmus részéről – megeshet, hogy Magyarországról rendelnek táncmulatságot Széken. Ez történt 2001 nyarán, amikor az egyik magyar televíziós társaság munkatársa megbízta a széki fiatalokat egy táncház rendezésével, hogy filmfelvételeket készíthessen. A kamera, a mikrofon már régóta megszokott dolgok Széken, hiszen a táncházakban, lakodalmakon és egyéb tánccal-zenével járó eseményeken már számos felvétel született, gyakran volt magyarországi vendége az ilyen alkalmaknak. Arra azonban aligha volt példa, hogy a teljes táncalkalmat Budapestről rendeljék. A jelenség jól érzékelteti, mekkora szerepet játszik a folklorista érdeklődés a széki hagyományok életében. Ezen a ponton újra a dolgozatot bevezető „japán szilveszter" történetére utalnék – most már az is kiderült, miért kellenek a japánok a szilveszteri bál meg-

rendezéséhez. Ez a hagyományos kereteket megőrző táncalkalom feltehetően létre sem jött volna, ha a világ másik végéről érkező folkloristák nem szervezik meg a székieknek (és persze önmaguknak, akik azon tradíciókra voltak kíváncsiak, amelyek már nem feltétlenül tartoznak a közösség mindennapjaihoz).

Az efféle, külső megrendelésre vagy idegen szervezéssel létrejött táncalkalmak fölvetik a következő kérdést: hagyománynak tekinthetjük-e azt, amit a helyi közösségtől független, kívülálló kezdeményezés tart fenn? Márpedig itt erről van szó. Jelentős változás zajlott le a széki „adatközlő" és a folklorista viszonyában: korábban a folklorista vendég, kívülálló, befogadott személy volt, akit beengedtek, aki részese lehetett egy-egy eseménynek. Mára, amikor japánok rendeznek bált Széken, a viszony megfordult: az idegen teremt lehetőséget a mulatásra (amit a székiek kihasználnak, hiszen elmondásuk szerint van, aki saját erőből nem engedhetné meg magának a bálozást, így viszont nyilvánvalóan él a lehetőséggel), s az általa alkotott Szék-kép alapján szabja meg a körülményeket – zene és tánc, viselet stb. (Gondoljunk csak vissza ismét a bemutatott szilveszterre!) Vajon ha nem rendeznének a japánok négy esztendeje szilveszteri bált Széken, a helybeliek megfogadnák-e a „cigányt"? Lehet, hogy a folkloristák megjelenése nélkül már nem is báloznának viseletben és széki zenére azok a fiatalabb házasok, akiknek leány-, illetve legénykorában még működött a rendszeres táncház? Meglehet, hiszen a 2001-es szilveszter egy másik bálján, az újonnan felépült Sóvirág Panzióban szamosújvári szintetizátoros szolgáltatta a zenét – itt már a város volt a minta, nem a helyi tradíciók. S abban az esetben, ha nagyrészt a külső igény és beavatkozás tartja fenn a táncélet néhány megmozdulását Széken, nem beszélhetünk többé hagyományos értelemben vett táncéletről, hiszen a külső közeg szándéka a konzerválás – egyébre nem is képes, nem biztosíthatja a tánchagyomány önálló továbbfejlődését. Így az – csakúgy, mint a hitelességre törekvő magyarországi táncházakban – nem lép, nem él tovább.

A külső kezdeményezésre megvalósuló táncalkalmak esetén az eredeti társadalmi szerep mellett megjelenik és előtérbe kerül a táncháznak egy újfajta funkciója. Ezek az alkalmak egyre kevésbé színterei a székiek társadalmi életének, hiszen ha továbbra is betöltenék e funkciójukat, nem szorulnának háttérbe, s nem adnának helyet a külső résztvevők beavatkozásának. A táncház funkciója szempontjából ezzel szemben egyre inkább figyelembe kell vennünk a külső szervezők megjelenését, akiknek sajátos motivációi sajátos funkciókat rendelnek a táncos eseményhez, mely számukra az eltűnő paraszti kultúra reprezentánsaként, néprajzi adatként szolgál. A táncház e funkcióját akár a gyűjtők megjelenése óta számon tarthatnánk, igazán releváns tényezővé azonban akkor válik, amikor a funkcionálás érdekében az idegen aktívan befolyásolja a táncház létrejöttét, körülményeit. A folklorizmus közreműködésével lezajló táncházak eszerint kettős funkcióval rendelkeznek, visszatükrözve két különböző társadalmi csoport elvárásait.

Széken tehát nemcsak egyre ritkább a tánc, s egyre kevesebb a fiatal, aki táncoljon, de – mint láttuk – a fennmaradó alkalmak is sok esetben külső kezdeményezésre valósulnak meg. De teljesen eltűnik a táncos tradíció? A kérdés megválaszolásához ki kell terjesztenünk figyelmünket Magyarországra, a táncházmozgalom helyszíneire, intézményeire is. Ez két szempontból fontos. Az egyik az a tény, hogy – a táncházmozgalom kiteljesedésének köszönhetően – Magyarországon ma sokszor annyian járják a széki táncokat, mint Széken. A másik tényező a székiek „tömeges" méretű vendégmunkára

járásával kialakult állapot:[23] az ingázók körében kialakult egy csoport, amelyik Budapesten „éli táncéletét". Ezek a fiatalok rendszeres vendégei a pesti táncházaknak, sőt egy időre saját klubszerű találkozóhelyet is kialakítottak egy kocsma pincehelyiségében. Ezeket a jelenségeket figyelembe véve feltehetjük a kérdést: hol van valójában a „széki táncház"? Amint fentebb már kiderült: Széken aligha. Magyarországon viszont egy egész mozgalom próbál hasonló dolgot megvalósítani (melyben természetesen nem a széki tánc az egyedüli, de stabil pontként van jelen a táncházak repertoárjában), s a széki fiatalság egy része is többet táncol Pesten, mint odahaza. Úgy tűnik, a széki táncház – ha nem is tartotta meg eredeti formáját – „átköltözött" Magyarországra![24]

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a hagyományőrzés gondolata leginkább azokban a széki fiatalokban tudatosul, akik Magyarországra járnak munkát vállalni. Mint láthattuk: odahaza eltűnőben van a hagyományos táncélet, a budapesti táncházak viszont rendszeres találkozási és táncolási lehetőséget jelentenek a dolgozni átjáró fiatalok számára. De mi lehet az oka annak, hogy a hagyományápolás igénye főként a Magyarországra járó fiatalok tudatában alakul ki? Ha Bausinger megállapításából indulunk ki, miszerint a folklorizmus természetes szükséglet, ha az ember kiszakad szűkebb környezetéből (Bausinger 1983:438), akkor magyarázatot találhatunk a helyzetre. A saját folklór támpontot, biztos alapot jelent az identitás meghatározásában, ami a helyi közösség érthető, születéstől fogva adott világából az idegen nagyvárosba kerülés után új, megoldásra váró feladat. A Széken maradó fiatal számára a folklór nem tartalmaz ilyen jelentést, így őneki ebből a szempontból nem olyan fontos, hogy éppen széki zenére, széki tánccal szórakozzon, sőt inkább a múltat idéző hagyományokból való kiszakadás jelenti számára az előrelépést a modernizáció felé. Ezzel szemben Budapesten sokkal inkább szükség van a gyökerekre, az identitás újraalkotására. Az öntudat tradíciókon keresztül történő megerősítése segíthet az idegennek elhelyeznie magát az őt körülvevő szokatlan világban. S a pesti táncházakban éppen olyan környezetbe kerülnek a székiek, amely példáival ösztönző erőként hathat rájuk a hagyományápolásban. Ráadásul, ha az ember széki, „adatközlői" státust nyerve azonnal valakivé válik a táncházasok szemében, míg e „tulajdonság" nélkül névtelenül elveszne a tömeg szürkeségében. (Ez a szürkeség elsősorban abból a körülményből adódik, hogy a Magyarországon vállalt munka alacsony presztízsű. Ezért a táncház közege a vendégmunkás fiatalok számára egyfajta „presztízskompenzációt" is jelenthet.)

Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a munkavállalás és a táncházmozgalom szálai sokszor összefonódnak. Példaként szolgál az az eset, amikor a piacozó székieket behívták egy táncegyüttes próbájára táncolni, akik ennek örültek, mert „gondolták, hogy hátha jobban el tudnak adni valamit".[25] A táncházmozgalom fontosabb eseményein mindig jelen vannak a viseletet, népművészeti tárgyakat áruló székiek. Másrészt abban is megjelenik az összekapcsolódás, hogy kinél jutnak munkalehetőséghez a Magyarországra érkezők. A táncházasokkal Széken kötött ismeretségek ugyanis segítik a munkavállalást, s az is előfordul, hogy a táncház révén megismert személy adja a munkát. Lássunk egy ilyen esetet:

„Szék az benne van az életemben hetvenkettőtől folyamatosan, és akkor... szóval onnantól kezdve a felkérések meg minden, minden úgy lökdöste is az embert arra, abba az irányba, hogy... hát, hogyha már nekem tanítani kell székit, meg... akkor elkezdtem

foglalkozni jobban vele, mélyebben. Aztán odáig jutott, hogy például a nyolcvanas évek végén vettem Tordason egy házat, illetve vettünk, és azt már székiekkel építtettük a... illetve újíttattuk föl, és az új részt, azt ők építették hozzá." (Sz. Sz.)

A magyarországi táncházmozgalom tehát befolyásolja bizonyos széki fiatalok önképét és viszonyát tradícióihoz, amit haza is visznek magukkal. Ebből megérthetjük, miért a vendégmunkára járók a kezdeményezői a széki tánctábor, a Széki Napok megrendezésének. 2000 után a következő két évben, második és harmadik alkalommal is megszervezték a helyi fiatalok a tábort. (Néhány évvel korábban magyarországi népzenészek is rendeztek Széken tábort, annak azonban nem volt közvetlen folytatása, lásd lentebb.) Erdélyben a rendszerváltás óta számos helyen indult hasonló rendezvény, melyekre sok száz résztvevő látogat az egész Kárpát-medence, sőt a világ számos távoli területéről.[26] Ezek a táborok lehetőséget nyújtanak a tánc- és zenetanulásra, a megismerkedésre a hagyományőrzőkkel és a táncházban a hajnalig tartó mulatásra. Ha megnézzük, a szervezőkön kívül kik is a szereplői a széki tábornak, ez is igazolja a táncházmozgalom központi szerepét: a széki táncokat magyarországi oktatók tanítják, az esti táncházakban – a hiányos széki bandát kisegítve – pesti zenészek is muzsikálnak, s a tábor vendégeinek többsége is Magyarországról érkezik. Láthatjuk: az ötlet, a szervezés, a megvalósítás és a részvétel sem független a magyarországi sugallattól és segítségtől.

A széki táncháztábor szervezésében, a táncok oktatásában és a muzsikálásban közreműködő magyarországiak a széki táncos- és zenei hagyományok eredeti helyen való továbbélését próbálják elősegíteni. Ez nem más, mint válasz a széki táncélet közelmúltbeli átalakulására, a táncház eltűnésére; a táncházmozgalom gyorsan reagál, hiszen Szék esetében a híresen hagyományőrző, a táncház mítoszát megtestesítő közösség veszíti el mindazt, amire a folklorizmus, a táncházmozgalom rátalált. A széki folklórból táplálkozó táncházasok értékvesztésnek tekintik a hagyományok elhagyását: „most van ott a csúcsromlás" (N. I.) – ideologikus keretben értelmezik a Székre is betörő modernizáció folyamatát. A népi társadalom idealisztikus képe lebeg a szemük előtt – az egység, a hagyomány és a rend világa, s ezzel állítják szembe a változásokat – a gyökértelenedésnek, az idealisztikus közösség bomlásának képzetével. Egyrészt megfogalmazódik egyfajta kiábrándulás az évtizedekig mintául szolgáló közösségből – „Ezeknek nincs már széki tudatuk, már nincs, már ők, ők már világemberek. Már Chicago Bulls, meg izé, ezek már teljes izé, teljes sérülés" (Cs. S.), másrészt pedig megjelenik a retradicionalizálás szándéka. Ennek célja már nem csupán a hagyományok átmentése egy folklorista mozgalomba, hanem visszaültetése, újraélesztése abban a közegben, ahol az gyökeredzik. Ezáltal megváltozik a folklorista szerepe a folyamatban – eddig a „folklór" aktivizálta őt, s most ő az, aki a „folklórt" aktivizálja. E törekvés megnyilvánulása volt az 1997-ben, magyarországi táncházasok által szervezett első széki fesztivál, melynek azonban nem volt sikere a helyiek körében – a székiek nem igazán tudtak mit kezdeni az eseménnyel: nem érezték magukénak, s a hagyományőrzés igénye ekkor még nem talált tevékeny támogatókra a fiatalság körében. A fesztivál ötletében mindenesetre visszatükröződik a retradicionalizálás gondolata:

„az volt benne a lényeg, hogy négy napig most a Szék épülésére szolgáljon az, hogy... hogy valahogy visszaadjuk, amit elvettünk onnan kölcsön" (Cs. S.).

A széki népzenei gyűjtések már említett visszakerülése is e jelenséget példázza. Az egyik jelenlegi prímás kapott egy kazettát budapesti népzenész barátjától Ádám István

bandájának felvételeivel, hogy tanuljon róla muzsikálni. A prímást tehát magyarországi népzenész segítette hozzá, hogy saját falujának muzsikájával foglalkozzon! Másokat is értek ilyen hasonló inspirációk: a már elhunyt híres prímás, Ádám István „Icsán" unokája Pestről brácsát kapott ajándékba, hogy megtanuljon rajta játszani, és folytassa a család mesterségét. Bár az eredmény ez esetben elmaradt, e példák világosan szemléltetik, hogy a magyarországi táncházmozgalom milyen intenzitással próbálja retradicionalizálni Szék modernizálódó társadalmát.

A helyzetet ellentmondásossá teszi az a tény, hogy míg Magyarország egyrészről érdeklődéssel tekint a széki hagyományokra, s retradicionalizáló folyamatokat generál, addig – ezzel párhuzamosan – részt vesz Szék modernizációjában is; annak a világnak a része, melyet a székiek követni kívánnak, a vendégmunka vonzásával pedig hozzájárul a hagyományos széki társadalom és életforma átalakulásához. Tehát amit az egyik kezével „ad", azt a másikkal „elveszi" – helyesebben éppen fordítva! E kettősség összetevői közül kétségkívül az utóbbi bír erőteljesebb befolyással a széki társadalomra, sőt – mint láttuk, leginkább a modern világgal intenzív kapcsolatot fenntartó vendégmunkás fiatalok a közvetítői a folklorista hatásoknak. Eszerint modernizáció és retradicionalizáció folyamatának szálai összefonódnak Széken: a hagyományok felé fordulás a modernizációhoz kötődik.

Az újfajta, retradicionalizáló folklorista szemléletmód, az „aktivizáló" szerep megjelenésének megállapítása után érdemes átgondolnunk, hogyan alakult a folklorizmus viszonya tárgyához, a folklórhoz. Szék történetét szemlélve ugyanis egy olyan ív rajzolódik ki előttünk, melyen végighaladva hagyomány és folklorizmus kapcsolatának változását figyelhetjük meg. Száz esztendeje Bartók és Kodály megkongatta az utolsó óra vészharangját, és felhívta a figyelmet a paraszti közösségekben pusztuló folklór megmentésének – összegyűjtésének, megismerésének és terjesztésének – fontosságára. Az „utolsó óra" Széken a 20. század végéig elhúzódott, így az utódoknak még több generációval nagy népzenekutatóink működése után is lehetőségük volt követni útmutatásaikat, s jelentős népzenei és néptáncgyűjtemény jött létre. Emellett olyan mozgalom született, mely birtokba vette a felgyűjtött hagyományokat, s az utolsó óra elteltének folyamatát figyelemmel kísérve kötelességének érzi, hogy tegyen valamit a világ számára negatív előjelet hordozó változása, a hagyományokból való „kivetkőzés" ellen. Lezajlott tehát a folklór felfedezése, megtörtént „átmentése", s ráeszmélve eltűnésének folyamatára megfogalmazódik az igény visszaültetésére. A folklór vidékről eljutott a városba, majd visszaindul eredeti helyére. Sajátos keretet ad e jelenségnek az a helyzet, hogy Széken alig van űr a tánchagyományokat még aktívan birtokló, az „ő idejében" még funkciójában használó korosztály és az ebből már kimaradó mai fiatalság között. Szinte nem is látszik megszakadni a tradíció – ezt gondolhatnánk, amikor a huszonéveseket és az idősebbeket a III. Széki Napok esti mulatságán együtt, viseletben látjuk táncolni. Egy nagy különbség mégis van a generációk között: a mai fiatalok számára a nyári tánctábor azon évi néhány alkalom egyike, ahol magukra öltik régi viseletüket és vele együtt hagyományos tánckultúrájukat; számukra a táncház már nem létezik funkcionáló közösségi intézményként. Talán ez az a pont, ahol feltehetjük a kérdést: folklór vagy már inkább folklorizmus az a jelenség, melynek tanúi lehetünk?

A retradicionalizációs kezdeményezések legitimitását az adja, hogy a helyi társadalomban is támogatókra találtak – összekapcsolódtak a széki fiatalok fentebb már bemu-

tatott csoportjának hagyományőrző szándékával. A tánctábor egyik szervezője így fogalmazta meg a Széki Napok feladatát: „A lényeg, hogy a székiek jöjjenek el!". A tábor küldetése számára tehát az, hogy a helyi közösség, a helyi fiatalság folytassa, illetve fedezze fel újra eltűnő hagyományait. E törekvés hatásának jelentőségét, eredményességét bizonyítja a 2002-es széki tábor: az előző évihez képest jóval többen jelentek meg a helyiek közül a tábort záró esti mulatságokon. (Igaz, nem mellékes, hogy ezúttal Bertalan-napon végződött a tábor, ami a község legnagyobb lokális ünnepe, s amire aki csak tud, hazautazik a magyarországi vendégmunkából.) S az esti táncházban sokan viseletbe öltöztek – olyan fiatalok is, akik csupán évente néhány alkalommal öltik magukra a „székit". De e néhány alkalomnak talán részévé vált a Széki Napok is olyan rituális eseményként, melynek fontos momentuma a saját tradíciókhoz való kötődés kifejezése mind a közösség, mind pedig a külvilág számára. Ha ez valóban így van, akkor a hagyományápolás Széken egy alapvetően folklorista gyökerű, a hagyományőrzést intézményesítő rendezvényhez is hozzákapcsolódik, ami azt jelenti, hogy valamilyen formában működik a tábor széki és magyarországi szervezőiben, lebonyolítóiban megfogalmazódó retradicionalizáció. A magyarországi „hátszéllel", szervezetten és tudatosan megvalósuló hagyományőrzés során újfajta viszony körvonalazódik a széki fiatalok és tradícióik között. A táncház új tartalommal gazdagodik, immár a székiek számára is: eredeti társadalmi funkciói mellé (helyére?) beépül a hagyományápolás gondolata. S ekkor a kör bezárul Szék és a folklorizmus kapcsolatában. Csak azt nehéz eldönteni, innentől kezdve hol a határ – meddig a mitikus Szék és honnantól folklorizmus az a valóság, amelyet látunk?

Végigkísértük a széki táncház útját, mely felfedezésétől indult, s elterjedésén, majd a helyi társadalomban felgyorsuló hanyatlásán keresztül egészen az eredeti közegébe meginduló visszafordulásáig vitt. Kanyarulatait a folklorizmus, a modernizáció és a retradicionalizáció szimultán folyamatai rajzolták elénk. Megismerhettük Szék sajátos helyzetét, amelybe a közelmúltban került: lakossága egyedülálló módon hosszú ideig kitartott tradíciói mellett, majd a modern világgal egyre intenzívebbé váló érintkezése során látszólag egyik napról a másikra hagyta (hagyja) el hagyományait. A kontrasztot felnagyítja, hogy mindeközben a táncházmozgalomban megtestesülő folklorizmus olyan képet őriz Székről, amely már a múlté, s olyan tükörképet tart Szék elé, melyben régi arcát látja. Míg a mai táncházak egykori széki prototípusuk emlékét őrzik, addig a kilencvenhat esztendős széki bácsi már régen azon mosolyog, hogy a diszkóban táncolva a fiatalok hogyan „fenyegetik egymást". Múlt és jelen, tradíció és modernizáció, mítosz és valóság kettősségéről és összefonódásairól szól Szék és a rátaláló folklorista érdeklődés interakciója. S az e találkozásokkal megjelenő retradicionalizáció észrevétlenül mossa össze a hagyományt a folklorizmussal.

Ez az, amit a 21. század néprajzosa Széken talál.

JEGYZETEK

1. Egyetemihallgató-társammal, Pulay Gergellyel együtt látogattunk el a bálra.
2. 2002 nyarán, a III. Széki Napok ideje alatt a hangfelvételekből készült magnókazetta már megvásárolható volt a büfében.
3. 2001 szilveszterén még érvényes a kijelentés, azóta viszont már használhatók a mobiltelefonok Széken.
4. A 2002-es népszámlálás adatai szerint Szék lakossága 2764 fő, ebből 2650 magyar, 105 román és 9 cigány. A domináns vallás a református: 2082 fő, más vallásoknak (csökkenő nagyságrendben: római katolikus, adventista, ortodox, pünkösdista, jehovista és szabadkeresztény) jóval kevesebb, összesen 682 követője van. Az információk a Széki Polgármesteri Hivataltól származnak.
5. Szék 1882-ben veszítette el városi rangját.
6. Martin 1982 alapján.
7. Kutatásának eredményeit a következő publikációk és gyűjtemények tartalmazzák: Jagamas 1956 (németül); 1977 (magyarul); Jagamas–Faragó 1974.
8. Széki gyűjtései alapján született publikációk: Nagy 1958; 1960; 1968; 1969; 1976; 1977; 1983, 1988; Nagy–Faragó 1954; Győri 1975.
9. A mozgalom indulásának körülményeit Siklós 1977:9–47 alapján mutatom be.
10. Sági Mária 1976-os, Kassák Klubban végzett felméréséből kiderül, hogy a táncházba járók körében a széki tánc a legnépszerűbb. Hogy miért? Talán mert azt tanítják a legrégebben (Sági 1978:72).
11. A debreceni táncház indulásáról lásd Kardos 1987:76.
12. Timár Sándorral készített interjúm alapján (Budapest, 2001. november 23.).
13. Nagy Olga publikációja adatközlője, Győri Klára visszaemlékezéseiből (Nagy 1974).
14. A cikk a lentebb még előkerülő Csorba János elbeszélése alapján született (Görbe János álnévvel; Halmos–Sebő 1975).
15. Interjú Sz. Sz.-szel. (Budapest, 2002. március 17.)
16. Pécsi táncházasok válaszai a következő kérdésre: „Mi jut eszedbe arról, hogy Szék?" (Pécs, 2001. november.)
17. Interjú N. I.-vel. (Budapest, 2002. március 17.) A továbbiakban: N. I.
18. A komasági kapcsolatban a komák egymás gyermekének keresztszülei (a viszony nem feltétlenül kölcsönös). Ettől kezdve rokonsági kötelékek fűzik őket össze, melyek intézményesítik a kapcsolattartást.
19. Csorba János szavainak idézése a könyv előszavában; az előszót Sebő Ferenc írta (Csorba 2001).
20. Jankó 1993:101–102; Gyarmathyné feljegyzései alapján.
21. Interjú Cs. S.-sel. (Üröm, 2001. november 23.) A továbbiakban: Cs. S.
22. Szék utcái három főutca köré csoportosulnak, s így három részre tagolják a községet. E három részt nevezik Széken *szegnek*: *Felszeg*, *Csipkeszeg* és *Forrószeg*.
23. Megdöbbentő az a tény, hogy ebből az elzárt, pár ezer lelkes erdélyi faluból naponta jár mikrobusz Budapestre és vissza, holott a Magyarországra dolgozni indulók nem szoktak sűrűn hazatérni. Még jobban kidomborodik a helyzet visszássága, ha hozzátesszük, hogy a Székhez legközelebb lévő városba, Szamosújvárra is napi egy alkalommal indul buszjárat.
24. Itt tartom fontosnak megjegyezni, hogy nem szabad megfeledkeznünk az erdélyi táncházmozgalomról sem, amely – kis késéssel a budapesti táncházak megjelenése után – szintén a hetvenes években indult útjára. Természetesen az erdélyi városok táncházaiban is jelen van a széki zene- és táncfolklór, a dolgozatban tárgyalt jelenségek szempontjából azonban a magyarországi táncházmozgalom szerepe érvényesül látványosabban, mind a székiek nagy arányú budapesti tartózkodása, mind pedig a magyarországiak Székre járása miatt.

25. Interjú Timár Sándorral. (Budapest, 2001. november 23.)
26. A Folkmagazin, a Táncház Alapítvány folyóirata minden évben közli a nyári táncháztáborok választékát. 2002-ben tíz erdélyi felnőtt-táncháztábort hirdet (Folkmagazin 9[1]:9–15, 2002. tavaszi szám).

IRODALOM

BAUSINGER, HERMANN
1983 A folklorizmus fogalmához. Ethnographia 94(3):434–440.

CSORBA JÁNOS
2001 Bár emlékezete maradjon meg... Budapest: Magyar Könyvklub.

DOMBY, EMERIC
1971 Dansuri populare din judetul Cluj. 2. Cluj: n.k.

FEJŐS ZOLTÁN
1991 Népművészeti divat a múlt század végén és a századelőn. In Népi kultúra és nemzettudat. Hofer Tamás, szerk. 143–158. Budapest: Magyarságkutató Intézet.

FÜGEDI MÁRTA
1997 Mítosz és valóság. A matyó népművészet. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

GAZDÁNÉ OLOSZ ELLA
1980 A széki öltésmódok. In Népismereti dolgozatok. Kós Károly – Faragó József, szerk. 131–146. Bukarest: Kriterion.

GYŐRI KLÁRA
1975 Kiszáradt az én örömem zöld fája. Bukarest: Kriterion.

HALMOS BÉLA – SEBŐ FERENC
1975 A széki tánc rendje-módja. Síppal Dobbal 5:17–27.

HOFER TAMÁS
1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok. Adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. Janus 6(1):59–74.

JAGAMAS JÁNOS
1956 Beiträge zur Dialektfrage der ungarischen Volksmusik in Rumänien. Studia Memoriae Bélae Bartók Sacra, 469–502.
1977 Adatok a romániai magyar népzenei dialektusok kérdéséhez. In Zenetudományi írások. Szabó Csaba, szerk. 25–51. Bukarest: n.k.

JAGAMAS JÁNOS – FARAGÓ JÓZSEF
1974 Romániai magyar népdalok. Bukarest: Kriterion.

JANKÓ JÁNOS
1993 Kalotaszeg magyar népe. Budapest: Néprajzi Múzeum.

KARDOS D. LÁSZLÓ
1987 A magyarországi néptánc-folklorizmus kérdéseihez. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.

KORNISS PÉTER
1975 Elindultam világ útján... Budapest: Corvina.
1979 Múlt idő. Budapest: Corvina.

KÓS KÁROLY
1962 A közösségi élet paraszti hagyományai. Korunk 3:368–374.
1968 Szék népviselete. Falvak Dolgozó Népe 39.
1972 Ismeretlen magyar népviseletekről. In Népélet és néphagyomány. Kós Károly, szerk. 191–208. Bukarest: Kriterion.
1979 A régi Szék községi rendjéről. In Eszköz, munka, néphagyomány. Kós Károly, szerk. 444–471. Bukarest: Kriterion.

KOVÁCS FLÓRA
2000 Változások Szék község életében. Sepsiszentgyörgy: T3.

LAJTHA LÁSZLÓ
1954 Széki gyűjtés. Népzenei monográfiák 2. Budapest: Zeneműkiadó.

MARTIN GYÖRGY
1979 Tánc. A magyar néptáncok kutatása. In A magyar folklór. Ortutay Gyula, szerk. 477–480. Budapest: Tankönyvkiadó.
1981 Szék felfedezése és tánchagyományai. Tánctudományi Tanulmányok 1980–81:239–277.
1982 A széki hagyományok felfedezése és szerepe a magyar folklorizmusban. Ethnographia 93(1): 73–82.

NAGY OLGA
1958 A három táltos varjú. Mezőségi népmesék. Bukarest: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó.
1960 Széki anekdóták vallásról, papról, istenről. Korunk 9:11-69.
1968 Az „Egynapos király" két széki változata. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények 1:55–66.
1969 Lüdérc sógor. Bukarest: Irodalmi Könyvkiadó.
1974 „Kiszáradt az én örömem zöld fája". Valóság 3:91–102.
1976 Széki népmesék. Bukarest: Kriterion.
1977 Paraszt dekameron. Budapest: Magvető.
1983 Újabb paraszt dekameron. Budapest: Magvető.
1988 Asszonyok könyve. Budapest: Magvető.

NAGY OLGA – FARAGÓ JÓZSEF
1954 Előbb a tánc, azután a lakoma. Mezőségi népmesék. Bukarest: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó.

NIEDERMÜLLER PÉTER
1989 A paraszti kultúra utóélete, avagy a hagyomány lehetőségei. In Tanulmányok az amerikai-magyar etnikus hagyományokról. Hoppál Mihály, szerk. 65–134. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

NOVÁK FERENC
1965 A tánc szerepe Szék társadalmi életében. Kézirat. Szakdolgozat az ELTE Folklór Tanszékén.

PÁLFI CSABA
1970 A Gyöngyösbokréta története. Tánctudományi Tanulmányok 1969–70:115–160.

SÁGI MÁRIA
1978 A táncház. Valóság 5:68–76.

SIKLÓS LÁSZLÓ
1977 Táncház. Budapest: Zeneműkiadó.

SÜMEGHY VERA
1944 Széki táncok. Éneklő Ifjúság 3(6):63–68.

SZENTIMREI JUDIT
1976 Széki iratos és varrottas munkák. In Népismereti dolgozatok. Kós Károly, szerk. 116–121. Bukarest: Kriterion.

PULAY GERGŐ

A vendégmunka mint életforma

Széki építőmunkások Budapesten

Bevezetés

Dolgozatomban a Romániából Magyarországra irányuló migráció egy sajátos példáját elemzem. A Kolozs megyei Szék község fiatalkorú vendégmunkásainak esetéből kiindulva bemutatom, hogy a migrációval összefüggő kapcsolati és információs hálózatok terjedése, valamint a résztvevők tapasztalatainak gyarapodása a kezdeti ideiglenes tervektől eltolja a migrációs stratégiákat a vendégmunkára való tartós berendezkedés felé. Ezt követően amellett érvelek, hogy hosszú távú magyarországi beilleszkedésüket a fogadó társadalom etnicizáló törekvései határozzák meg, az „erdélyiséghez" fűződő pozitív és negatív társadalmi jelentések szempontjából egyaránt. Ez a tárgyalt esetnek a gazdasági és az etnikai migráció közt elfoglalt helyét is meghatározza.[1]

A helyek és a mozgás

„Most éveket kell várni egy letelepedésire. Van egy vásárhelyi kollegám, az most megkapta a letelepedési engedélyt, öt évet várt rá. Persze van, aki megkapja két hónap alatt, odafizet egy félmilliót, nem arról van szó. Most beadta egy széki, azt mondja, hogy egy-két év. A másik várt öt évet. Lehet, hogy lesz olyan két év múlva, hogy már megadják pár hónapon belül. Szóval ezeken törjük mi a fejünket, hogy várjunk még egy kicsit, remélünk, s lehet, hogy lesz belőle valami. Nagy-Magyarország nem lesz szerintem soha, de az, hogy elfogadnak bennünket itt, az meglehet. Én azt mondom, hogy három-négy évet még biztos maradok, és akkor már jobb lesz. Addig remélem, hogy lesz egy jobb autóm, nem kell hat órát utazzak, csak hármat vagy négyet. Aztán intek a határon, jövünk egy-kettőre, s aztán megyünk haza. Én remélem, hogy így lesz. Meg jobb lenne nekünk, ha elérhetnénk azt a szintet, hogy többet keressünk, vagy hogy jobban megérje, akkor már nem lenne olyan nagy gond. Egy jó autóval hetente hazamehetnél. Vagy kéthetente. Lenyomunk tíz napot, s hazamegyünk. Dolgozunk péntek délig, beülünk a kocsiba, elmegyünk haza, éjfélre otthon vagyunk. Szombaton, vasárnap otthon vagyunk, vasárnap délután elindulunk vissza. Van, akinek nem számít az a két nap, de már egy fiatalabbnak az is számít, hogy hazamegy, meglátja a családot, elbeszélget, ha nem is csinál semmit. S akkor beülnék a kocsiba, visszajönnék, s utána már nyugodt szívvel úgy eltelne a hét, hogy nem is igaz. Nem úgy, mint mikor már itt vagyunk hónapok óta, s már eszi fene, akkor már nem ér semmit az egész." (Huszonhét éves férfi.)

Az elmúlt évtizedben számos vizsgálat készült a szomszédos országok magyar kisebbségének Magyarországra irányuló migrációjáról (például Örkény, szerk. 2003). A potenciális és aktuális migránsok arányaival kapcsolatos felmérések nagy része úgy tekint a vándorlási folyamatra, mint amelyben a résztvevők – akár politikai, akár gazdasági okokból – már a kibocsátó társadalomban célirányos döntést hoznak, majd amikor a szükséges feltételek megvalósulnak, megteszik a végleges lépést (Horváth 2002). A modell hátterében álló elképzelés a migrációról és magáról a migránsról leginkább azokban a drámai szituációkban állja meg a helyét, amikor a vándorlás egy meghatározó „vagy-vagy" helyzet következményének tekinthető. Kétségtelen, hogy a 20. század nagy része a közép-európai migránsok szempontjából főként ilyen helyzetekkel járt. A kilencvenes években azonban az egyirányú mozgás (vagyis a kivándorlás) mellett egyre szélesebb körben terjedtek el a migráció azon formái, amelyek a többirányú mozgás (oda-vissza utazás) lehetőségeit aknázzák ki, és amelyben a migránsok nem feltétlenül a vándorlás kezdetén kitűzött céljaikat tartják fenn az egész időszakban. Mindez éppúgy vezethet kezdeti szándékaik megvalósításához, mint az eredetileg átmenetinek elképzelt életforma hosszú távú vállalásához, melyben a társadalmi kötelékek a kibocsátó közeg lokális meghatározóival szemben egyre inkább a különböző kapcsolati és információs hálózatok mentén szerveződnek.

Az *utazó kultúrák* megjelenését az antropológiai kutatás szempontjából értékelő James Clifford szerint a tárgyát a „terep" értelmében lokalizáló kutatói gyakorlat hátterében az a feltevés áll, hogy az egyes kultúrák és velük a kulturális különbségek is helyhez kötöttek. Egy adott territórium, csoport és kultúra szoros összefüggésben képzelhető el, s a kutatói nézőpontból egyfajta organikus közeget, laboratóriumot alkotnak. E gyakorlat számára azonban láthatatlanná válhat számos határterület, melyet csak a többféle helyszínt, valamint a közöttük való mozgás kulturálisan meghatározott formáit figyelembe vevő multilokális kutatás képes megragadni. „A ki-bejárás a terepre mind a bennszülöttek mind az antropológusok részéről nagyon gyakori lehet" (Clifford 2001:5–7).

Szék esetében a terepről való ki-be járás mind a kutatók, mind pedig a község lakói részéről évtizedek óta gyakorinak mondható. A település életével és kultúrájával kapcsolatos etnográfiai beszámolók – újabban pedig már a turisztikai reprezentációk is – főként a község zárt jellege folytán fennmaradt archaikus szokásokat, az életforma lokális, helyhez kötődő jellegzetességeit hangsúlyozzák. Kevesebb figyelem irányult a székiek életét mélyen meghatározó *mozgás* jelenségeire és következményeire – értve ezen a községből kiinduló s az azt megcélzó forgalmat egyaránt. A hetvenes–nyolcvanas évek Magyarországról induló turistái számára egy széki látogatás a visszatérést jelentette Erdély elzárt és archaikus kultúrájának múlt idejébe. A rendszerváltás után a település lakóit korábbi látogatóik saját társadalmi környezetük állandó szereplőiként láthatták viszont, magyarországi építési vállalkozók munkásaiként, második kerületi lakások háztartási alkalmazottjaiként. Községüket ma naponta forduló mikrobuszok kötik össze Budapesttel. Jelenleg a magyarországi vendégmunka nemi és korosztályi hovatartozástól függetlenül a munkaképes korú lakosság legfőbb megélhetési formájának számít. A férfi és női migránsok közül a fiatalabbak sok esetben már tizenhárom-tizennégy éves korukban Budapestre kerültek, innentől gyakorlatilag minden korosztályt megtalálhatunk a ma Magyarországon dolgozó széki vendégmunkások között. Az alábbiakban a migráció etnikai és gazdasági dimenzióinak figyelembevételével a Budapesten dolgozó fiatal (húsz

és harminc év közötti) építőmunkások esetével foglalkozom. A fiatal férfi migránsoknak van a legtöbb lehetőségük az életmód és ezen belül a migráció korábbi normáinak megváltoztatására, egyúttal olyan új minták bevezetésére, melyeket aztán lehetőségeik szerint a közösség más tagjai – elsősorban a migrációba újabban bekapcsolódók és a fiatalabb nők – is követnek. Ennek részletesebb magyarázata előtt azonban szükséges visszatekinteni a székiek mai migrációs hullámának néhány történeti előzményére.

Migráció és tradíció

Széken a pénzkereset és a távollét együtt járása nemzedékek óta ismerős tapasztalat. A községnek a regionális környezetétől való relatív elszigeteltsége és a termékeny gazdálkodás számára kedvezőtlen földrajzi adottságok egyaránt hozzájárultak ahhoz, hogy az otthontól távoli, időszakos munkavállalás több mint száz éve ismert gyakorlattá vált. Ennek jellegzetes formája volt a családalapítás vagy valamilyen más, nagyobb befektetés előtti utazás és munkavállalás a környező régió városaiban vagy ennél is távolabb (Nagy 1989). A mezőségi városokba, túlnyomórészt Kolozsvárra már a 19. században is érkeztek széki cselédek és szolgálók, a ma Budapesten dolgozó vendégmunkások körében pedig máig él a legenda, miszerint az 1936-os berlini olimpia tribünjeit is széki ácsok készítették.

Az időszakos migrációnak ezek a formái a lokális gazdasági rendszerbe beillesztett gyakorlatot, elfogadott kulturális mintát jelentettek, melyek az anyagi haszonnal együtt hozzáférhetővé tettek olyan javakat is, mint a „városi tudás" és hozzáértés. A paraszti gazdálkodást kiegészítő, időszakos migráció a helyi társadalomban elfoglalt státus megerősítését szolgálta, a vele kapcsolatos normák és elvárások pedig a vándorlást *kitérőként* határozták meg, mely a távollét idejére szigorúan aszketikus életmódot, valamint a saját közösségen kívüli kapcsolatok kerülését, minimalizálását írta elő. A kilencvenes években Magyarországra induló vendégmunkásokról székelyföldi példák alapján írott kötetükben a csíkszeredai antropológusműhely tagjai hasonló múltbeli mintákra alapozták magyarázatukat (Bodó, szerk. 1996). Értelmezésük szerint a magyarországi munkavállalás nem azonosítható a kitelepedés irányába tett első lépéssel, sokkal inkább az otthon elérhető társadalmi elismertséghez szükséges javak megszerzését szolgálja. Vagyis a migránsok „hazatérnek", és jövedelmüket a saját társadalomban fektetik be. A társadalmi mobilitásra korábban a szocialista modernizációs kísérlet ígért lehetőséget, ennek lezárultával azonban régebbi stratégiák váltak újra aktuálissá. A vendégmunka ilyen újjáéledt gyakorlatnak tekinthető a megváltozott társadalmi-politikai környezetben.

Széken az 1989–1990-es politikai fordulat, a kollektív gazdaságok megszűnése, majd a földek újbóli magántulajdonba vétele nem hozta el a visszatérést a helyi gazdálkodáshoz. Románia bizonytalan gazdasági körülményei közt a község lakóinak többsége a magyarországi vendégmunkát választotta. Magyarország központi szerepét a migrációban a hetvenes évektől megalapozta az a kapcsolat, mely Szék néprajzi felfedezésére vezethető vissza. Az erdélyi folklór iránt fogékony magyarországiak szemében a község már a hetvenes évek elején *kultuszhellyé* vált, s így a korszakra jellemző *örökség-*, illetve *kalandkereső turizmus* célpontja lett. A Székre utazó magyarországiak amellett, hogy a háziipar biztos felvevőpiacát adták, jóformán az egyetlen „nyugati" kapcsolódási pontot

jelentették a helyiek számára. Az érdeklődésre reagálva indult meg a székiek Magyarországra irányuló *kereskedőturizmusa*, mely a helyi kézműipar termékeinek árusítására, valamint az otthon elérhetetlen árucikkek beszerzésére specializálódott. A székiek Budapestről főként aranyat és kárpitot vittek magukkal, melyekkel tovább tudtak kereskedni otthon, de többek között így kerültek a községbe az első farmernadrágok, magnók, valamint Neoton-, *István, a király*- vagy Modern Talking-kazetták is. A kereskedőturizmus és a vendégfogadás nyomán kialakuló csererendszer (így például az „ajándékok" rendszeres cseréje) ugyanakkor nemcsak a korszak romániai hiánygazdaságához mérve jelentett sajátos többletet és újdonságot, hanem azokhoz a normákhoz képest is, melyek az *úri* (vagyis városi, felsőbb osztálybeli stb.) világtól való elhatárolódás jegyében tiltották bizonyos javak fogyasztását, s azt többek között a *szégyen*, nőknél esetenként a *kurvaság* bélyegével látták el.[2]

Az országhatárokon átívelő kapcsolatok elősegítették a tárgyak és a tudás *láthatatlan importját* (Wessely 2000:104), és gondoskodtak azoknak a vágyaknak az érlelődéséről, melyek megvalósítására a rendszerváltás után a magyarországi migráció ígérte a legtöbb esélyt. A Szék és Budapest közötti kétirányú turizmus nyomán kialakult kapcsolat a mai migrációs hullám egyik fontos előfeltételének tekinthető. A székiek és a magyarországi magyarok közt a rendszerváltás előtt kialakult informális kötelékek nagyban elősegítették a migráció lehetőségének gyors felfedezését a nyolcvanas évek végétől. A Budapestre érkező vendégmunkások ma is találkozhatnak a néprajzi hírnévnek azzal a következményével, hogy községük a magyarországi közvélemény egy részében akár Erdély egészét képes szimbolizálni.

„Akármelyik pesti táncházba elmentem, ha csak egy tánc is, de széki mindig volt. Ha azt vesszük, nem csak egy magyar falu van Erdélyben, nem csak Szék van Erdélyben. Ha mindegyiknek el kéne húzzák a nótáját, úgy ahogy mondják nálunk, akkor lehet, hogy három hétig kellene húzza egyfolytában. Énszerintem nagyon ismert hely a mi falunk. Akárhová mentem dolgozni, csak úgy megkérdik, hogy Erdélyből honnét való? Mondom, Kolozsvár megyéből, Székről. S akkor mondják, hogy Szék, ahol van a népviselet? Gondolom, látják a Duna tévében, itt-ott, ahol bemutatják." (Huszonhét éves férfi.)

Etnikai és/vagy gazdasági migráció

Az etnikai, illetve a gazdasági migráció kategóriái a migráció kutatásában klasszikus „push and pull" modellt követve a vándorlási folyamatot a kibocsátó társadalomban jelentkező taszító és a fogadó társadalomban meglévő vonzó tényezők számbavételével írják le (Brubaker 1998). Az *etnikai migráció* fogalmának szűkebb meghatározása azokra a vándorlási formákra vonatkozik, melyekben az etnikai identitáshoz kapcsolódó konfliktus vagy félelem egy adott csoport *kényszermigrációjához* vezet. A *gazdasági migráció* modellje ezzel szemben a piaci kategóriákra helyezi a hangsúlyt a vándorlási folyamat meghatározásában (vagyis az egyik helyen előnytelenebb, a másikon pedig előnyösebb munkakörülményekre, jövedelmi lehetőségekre). Ezek a modellek a migrációs folyamatot annak kezdeti okaival magyarázzák, vagyis azokat az etnikai viszonyokat és gazdasági-társadalmi feltételeket veszik figyelembe, melyek elősegítették egy adott csoport migrációját. Az etnikai migráció szűkebb definíciójával szemben Rogers Brubaker azt a tágabb meg-

határozást használja, mely szerint idekapcsolható minden olyan vándorlási folyamat, amelyben az etnicitásnak mint kulturális és szimbolikus tőkének szabályozó szerepe van[3] (Brubaker 1998). Míg a nemzetközi kutatásokban a migrációról általában etnikai szempontból heterogenizáló folyamatként esik szó, addig a magyar esetben – hasonlóan a kisebbségi németek németországi vándorlásához – a migráció az etnikai homogenizálódást *(ethnic unmixing)* segíti elő.

„A migráció kontextusában a nemzeti azonosság gondolata implicit feljogosításként működhet az erdélyiek belépésére a magyarországi gazdagságba. [...] De nem azért indultak el, mert magyarok voltak, azért indultak el, mert magyarországi béreket akartak keresni. A magyarsághoz való tartozás csak egy tényező volt, amely – kiegészítve jóval praktikusabb szempontokkal – megkönnyítheti jól fizető munkalehetőségek megtalálását. A nemzeti azonosságot úgy észlelték, mint ami megkülönbözteti őket más migránsoktól, akik nem rendelkeznek ezzel a kvalitással." (Fox 1999:7-8.)

A migráció szempontjából tehát az etnikai identitást (és vele a nyelv, a kulturális hagyomány elvi azonosságát a kibocsátó és a fogadó társadalom közt) abban az esetben is lényeges szervezőelemnek tekinthetjük, ha a vándorlás már nincs szoros összefüggésben bizonyos etnikai-politikai konfliktusokkal, és a hangsúly már inkább a gazdasági, valamint a társadalmi mobilitással kapcsolatos lehetőségeken van. Ez a megközelítés ezenfelül a migrációs hullám feltételezett kezdeti okainak statikus jellegű magyarázata mellett arra irányítja a figyelmet, hogy a migránsok etnicitással kapcsolatos tapasztalatai és egyúttal gazdasági törekvései is a migráció folyamatában bontakoznak ki, annak során változnak, alakulnak. Az ilyen típusú elemzésnek egyfelől azokat a helyzeteket és kontextusokat kell figyelembe vennie, melyekben a migránsok etnikai hovatartozása jelentéssel telítődik; másfelől azokat a tapasztalatokat és változásokat, melyek a migrációhoz fűződő gazdasági stratégiákat és a társadalmi előrelépéssel kapcsolatos törekvéseket befolyásolják.

A magyarországi politikában a rendszerváltás óta újra és újra napirendre került a határon túli magyarok munkavállalásának és migrációjának ügye, s ez rendszerint együtt járt az országhatárokon átnyúló kultúrnemzeti azonosságvállalás kifejezésével. Erről azonban a politikai diskurzusokkal párhuzamosan másfajta értelmezések alakultak ki a mindennapi életben. Átfogó felmérések szerint a Magyarországra érkező romániai magyarokkal szemben a hazai közvélemény 1989 után rövid ideig erősen támogató volt, ám megítélésük ezt követően fokozatosan romlott (Sik 2000). A székieket a kilencvenes évek elején elsősorban mint piaci, utcai árusokat ismerték Magyarországon. Népművészeti árucikkeik iránt később csökkent a magyarországi érdeklődés, ami a kereskedőturizmus alábbhagyásához vezetett. A vásárlókedv gyengülését az árusok a piac telítődésével magyarázzák. A kilencvenes években a székiek közül egyre többen lettek magyarországi munkaadók, vállalkozók alkalmazottai, ami az „erdélyi hagyomány" megjelenítésén alapuló, alkalmi jellegű kereskedőturizmussal szemben a hosszabb távú munkaerő-piaci jelenlétre való berendezkedést segítette elő. E változás révén azonban a korábbiaktól eltérő viszonyok alakultak ki a magyarországi fogadó társadalom tagjai (elsősorban az itteni munkaadók vagy munkavállalók) és a velük vendégmunkásként érintkező székiek között. Terepmunkám során visszatérő tapasztalat volt, hogy az etnikai rokonsággal vagy az ebből származó szolidaritással kapcsolatos várakozásokat az idegenség tapasztalatai írják felül a migráció során. A vendégmunka a „romániai munkások" tagolatlan kategó-

riájába való besorolás mindennapi tapasztalatával jár együtt, ez a csoport pedig a fogadó társadalom sztereotípiáiban egyértelműen alacsony besorolást jelent.

A migráció és az etnicitás kapcsolatát tárgyaló elméletek közül az amerikai szociológus, Edna Bonacich koncepciójában az etnikai ellentétek (vagy antagonizmusok) kialakulása a munkaerő-piaci helyzetre, a munkaerő-piaci megosztottságra vezethető vissza. Megosztott munkaerőpiac abban az esetben alakul ki, ha egyes csoportok béreiben azonos munka ellenére nagy különbség mutatkozik. E különbségek gyakran esnek egybe etnikai határokkal, azonban a munka ára nem tekinthető az etnikai hovatartozásra adott közvetlen válasznak, sokkal inkább az eltérő motivációk és erőforrások következménye. A migránsok hajlamosabbak elfogadni a kedvezőtlen munkakörülményeket és az alacsonyabb béreket, mivel terveik szerint csak átmenetileg tartózkodnak a fogadó ország munkaerőpiacán. A fogadó ország munkavállalói elsősorban a bérszínvonal potenciális csökkentőit látják bennük, ezért törekednek őket távol tartani saját pozícióiktól. Ezt a társadalmi gyakorlatban kifejezhetik akár az előítéletek, akár az érdekérvényesítésből való intézményes kizárás tendenciái.

„A munkahelyemen erdélyiekkel vagyok, csak az építésvezetők meg a brigádvezetők itteniek. Azok kiéreztetik, hogy mi nem ide születtünk. Sokszor jönnek ilyen dumákkal, azt hiszik, hogy én hülye vagyok. Hogy ennyit tudtunk termelni, ennyi s ennyi pénzért. Mondtam nekik sokszor, hogy ti belőlünk éltek, ha mi nem jövünk ki, nektek semmi nem marad. Tavaly dolgoztunk Budaörsön az egyik bevásárlóközpontnál. Mi csináltuk az egész parkosítást, éjszaka tizenkettőkor is parkosítottunk. Melyik magyarországi menne el éjjel tizenkettőkor parkosítani, azt szeretném én meglátni. Egész reggelig parkosítottunk, másnap volt az átadás. Utána megkaptam ugyanazt a béremet, mintha nappal dolgoztunk volna. A magyarországi azt mondja, hogy viszontlátásra, ki is lépett. Ezt csak mivelünk tudják csinálni. Tudják, hogy az erdélyi az csak jön, mert kell az a pénz neki. S akkor ezeknek a fényes embereknek, vállalkozóknak nagyon jó, hogy mi itt vagyunk. A szegény magyar melósnak nem jó, mert mi azért alámentünk a pénzekben. Mi elvégezzük azt a munkát százezer forintért, a magyar nem csinálja meg, csak háromszázért. Ha nem lenne itt a széki vagy az erdélyi, vagy az ukrán, akkor azt mondaná a magyarországi, hogy csak ezer forintos órabérben épít. Azt meg kéne adják neki, ha egyéb nem kerül rá. De sok lehetőség lett, azért nem szeretnek minket sokan. A pénzes ember minket zsarol, a szegény ember meg nem állhat, így jön ez ki." (Huszonnyolc éves férfi.)

A munkahelyi interakciókban megjelenő ellentétek tipikusan a stigmatizáció – vagy ahogy az érintettek nevezik: a „lerománozás" – révén fejeződnek ki. A munkaerő-piaci helyzetből eredő ellentétet etnikai kategóriák felhasználásával fogalmazzák meg, így az a puszta bérkülönbségen túlmutató elhatárolódást hoz létre, és tesz tartóssá a migránsok és a többségi társadalom tagjai között. Így beszélt erről egy huszonhét éves széki építőmunkás:

„Minálunk a cégnél órabérrel dolgozunk. Közülünk, székiek közül egy elismert szakember meg tudja azt csinálni, amit bármelyik idevalósi, odarakhatják akárhova, odaadhatják neki a tervrajzokat is, azt mondják, hogy ott a rét, oda csináljál házat, s meg tudja csinálni. Ugyanolyan jó szakember, mint a másik, és mégis van százötven forint különbség az órabérben. Mert így van, ez így működik. Ennek csak az a vége, hogy mi

nem itt születtünk, hanem ott. De elfogadtuk végül is, mert lehet, hogy ő nem tud úgy érvényesülni itt abból a béréből, mint mi otthon. Mikor idekerültünk, valahogy be kellett illeszkedni, dolgoztál, mint a hülye, egész nap, hogy ismerjenek el, hogy fogadjanak be. Aztán befogadtak úgy valamennyire, és most már rájöttünk, hogy nem érdemes. Ha arról van szó, akármikor többet tud dolgozni az a falumbeli vagy én is, mint egy idevalósi. Csak úgyse keresel annyit elsősorban, meg úgyse mondják azt... szóval nem mondják szemedbe... jövünk, mindig viszünk egy fél liter pálinkát, megisszuk ott közösen kollégák, de azért valahol észreveszed, hogy csak nem fogadnak úgy maguk közé, mint hogyha belép most egy idevalósi. Ő már két hónap múlva pertu haver a másikkal, de azért neked még mindig nem mondja el azt, amit elmond a másiknak. Vagy ha valamit rosszul csinálsz, mert ilyenek is történnek ugye, akkor biztosan azt mondja a kollégájának, hogy hülye román. Mert azt mondja, érted. És akkor minek?"

A kapcsolati hálózatok szerepe és a migráció időtartama

Habár a mai széki migráció hátterében éppúgy megtaláljuk a kibocsátó és a fogadó ország gazdasági helyzetének különbségét, mint a központból a perifériák felé áramló fogyasztói minták inspiratív hatását, ám a vándorlásra való kollektív berendezkedést gyakorlati szinten a kapcsolati és az információs hálózatok működése tette lehetővé. Charles Tilly az Észak-Amerikába áramló bevándorlás kapcsán jegyzi meg:

„a migráció tényleges alapegysége nem az egyén és nem a háztartás volt (és ma sem az), hanem az ismeretségek, a rokonság, a munkában szerzett tapasztalatok által összekapcsolt emberek csoportja" (Tilly 2001:92).

A megosztott munkaerőpiac modellje az alacsonyabb bérekkel és igényekkel jellemzett migránsok helyzetét a fogadó társadalomban uralkodó egyenlőtlenségi viszonyok által determináltnak tekinti. A migránsok azonban az alacsony társadalmi státus vagy az őket érő mindennapi megkülönböztetések ellenére hosszú távon berendezkedhetnek a migrációra: a legfőbb védelmet, egyúttal munkavállalói pályájukon az előrehaladás lehetőségét biztosítják számukra saját kapcsolati és információs hálózataik. A migránshálózatok a kibocsátó társadalomban élők, a korábban migrálók és az aktuálisan kint lévők társadalmi kapcsolataiból állnak, melyeket tipikusan a rokonság, a barátság vagy a közös származás alapoz meg (Massey et al. 1987; 2001). E kapcsolatok jelentősen csökkentik a migrációval járó kockázatvállalást, megkönnyítik a munkahelyhez jutást, s a kibocsátó társadalomból érkezőket speciális célpontokra, helyszínekre vagy munkaadókhoz irányítják. A hálózatok olyan társadalmi környezetet hoznak létre, ahol az előfordulás gyakorisága folytán mintává válik a külföldi munkavállalás. A migráció során szerzett tapasztalatok hatással vannak az egyéni motivációkra és a háztartási stratégiákra, így a kapcsolatok révén cserélődő tapasztalatok hozzájárulnak az életmód és a fogyasztói szokások átalakulásához, a migráció sajátos kultúrájának létrejöttéhez. Ez elősegíti a további migrációt, és egyre inkább függetleníti azt azoktól a társadalmi-gazdasági okoktól, melyek eredetileg kiváltották. Míg a legkorábbi migránsok kevesebb társadalmi kötelékük miatt sokkal inkább „egyéni vállalkozásként" néztek szembe a migrációval, addig a később érkezők már egyre több rokoni, ismerősi kapcsolattal rendelkeznek.

1. ábra. *Régi ház Széken.*
(fotó Molnár Péter, 2001)

Massey és munkatársai a nyugat-mexikói eset kapcsán kiemelik, hogy a migráció és a migránshálózatokban mozgósított rokoni, baráti és közös származáson alapuló kapcsolatok a kibocsátó közegtől elválva új jelentéseket és funkciókat kapnak, így a migránsok transznacionális hálózatainak bázisát adják. A kapcsolati hálózatokban ugyanakkor idővel megjelennek a fogadó országban letelepedettek, akik a növekvő számú migránst speciális megérkezési pontokra irányítják. Hasonló szerepe van azoknak a munkaadóknak is, akik a migráns munkásokat nagy számban foglalkoztatják, így szintén elősegítik a hálózat fenntartását és továbbterjedését. Az erdélyi vendégmunkások számára ilyen lehetőséget biztosítanak azok a budapesti vállalkozók, akik kifejezetten a Romániából származó munkaerő foglalkoztatására specializálódtak. Példa lehet annak az építész végzettségű férfinak az esete, aki a hetvenes évektől Erdélyben gyűjtő táncházasként, néptáncosként alakította ki kapcsolatait több településsel, majd a kilencvenes években építési vállalkozóként fogadta az onnan érkező munkásokat. A „főnök" – vagy ahogy a vendégmunkások gyakrabban nevezik: a „patron" – nemcsak munkaalkalmat biztosít számukra, de saját hivatali kapcsolatai révén a letelepedési és tartózkodási engedélyek gyors megszerzését is lehetővé teszi. Ez a lehetőség pedig önmagában is elegendőnek bizonyulhat ahhoz, hogy a kibocsátó társadalom újabb tagjai vállalkozzanak a magyarországi vendégmunkára – habár előfordul, hogy indulásuk előtt röviddel még a „biztos otthon maradók" közé sorolták magukat. A Szék és Budapest közötti közlekedésről egymással konkuráló helyi vállalkozók gondoskodnak naponta forduló mikrobuszaikkal.[4] Szintén a migránsokat kiszolgáló vállalkozások közé tartozik az a járat, mely Budapestet valamelyik közeli határállomással köti össze, rendszeres utasai pedig olyan vendégmunkások, akik tartózkodási és munkavállalási engedély nélkül, turistavízummal vannak Magyarországon, s ezért havonta át kell lépjék az országhatárt.[5] A *pecsételőbusz* munkaidőn kívül közlekedik, így egy nap veszteséget sem jelent az utasok számára. A migrációs folyamat *intézményesítésének* (lásd Massey et al. 2001; Piore 1979) tehát számos olyan alternatív formája létezik, mely a hivatalos eljárások részleges vagy teljes megkerülésével előteremti a migráció hosszú távú és többé-kevésbé biztonságos vállalásának alapfeltételeit.

Az időszakos munkavállalásnak azt a formáját, mely a mai széki migráció közvetlen előzményének tekinthető, a hazai társadalomkutatásban a *kétlakiság* fogalmával határozták meg (lásd Márkus 1991). Ez a mezőgazdasági és ipari szektorban egyszerre jelen lévő ingázók gazdasági stratégiájára vonatkozott, akik párhuzamosan végeztek falusi és városi munkát. Széken különösen a fiatal korosztályok helyzetét határozza meg az a változás, melynek révén a kibocsátó településnek már részleges egzisztenciateremtő szerepe sincs, mivel a megélhetés egyedüli forrását a tartóssá váló budapesti vendégmunka biztosítja. A fiatalkorú vendégmunkások esetében – részben az időszakos migráció hagyományai folytán – a magyarországi munkába állásra már tizenhárom–tizenöt éves korban sor kerül.

„A nagybátyám hozott először Budapestre, közvetlenül '89 után. Nagyon fiatal voltam, olyan tizenhárom-tizennégy éves. '90-ben konfirmáltam, és utána ki is jöttem dolgozni, de emlékszem, hogy nem bírtam, eltelt két hét, beteg lettem. Fiatal voltam, és abszolút nem bírtam úgy az iramot, mint aki hozzá volt szokva a nehezebb munkához. Segédmunkás voltam, földet kellett hordani, talicskázni olyan messze, hogy fél kilométerre. Otthon dolgozott az ember egy keveset, de nem sokat, mint gyerek, az udvaron ezt-azt. A másik évben jöttem megint, azt már vállalkozónál kezdtem, oda is elvitt egy széki ismerős, ők dolgoztak ott is." (Huszonhat éves férfi.)

A migrációs időszak elején megfogalmazott célkitűzések – vagyis a külföldi munkavállalásnak a kibocsátó társadalom számára elfogadható, elismert indokai – a fiatalabb vendégmunkások esetében is nagyon hasonlóak a korábbi mintákhoz: az időlegesre tervezett migráció az otthoni életkörülmények javítását célozza, a felhalmozott gazdasági tőke ennek megfelelően a majdani hazatérést követő időszak stabilizálását szolgálja (ezt leginkább az otthon építendő házzal kapcsolatos előkészületek fejezik ki). E célkitűzések azonban a fiatal korosztályba tartozó vendégmunkások esetében fontos változásokon esnek át a migrációs időszak során. Az ő esetükben – még ha migrációs pályájukat bizonyos konkrét, előre meghatározott célok érdekében kezdték is el – korábbi céljaik helyébe rendszerint újabbak kerülnek, a Magyarországon szerzett tapasztalatok nyomán igényeik is megváltoznak. Előfordulhat, hogy csak a majdani hazatérés anyagi biztonságát szeretnék még szilárdabbá tenni. A következmény mindegyik esetben azonos: a migrációs időszak várható befejezése és a végleges hazatérés ideje *kitolódott a bizonytalan jövőbe*. A korábban „kitérőként" meghatározott migrációs életciklus így az életút főáramába kerül, és a lehetőségek szempontjából több irányba is nyitottá válik. Az időleges munkavállalás tradíciójával és az ezzel összefüggő aszketikus normarendszerrel nem fért össze a *partnerkapcsolatok* keresése a vendégmunka helyszínén. A fiatal korosztályok migrációs viselkedése azonban ebben a tekintetben is eltér a korábbitól, számukra a magyarországi munkavállalás a pénzkeresés mellett egyúttal a „falu szeme" előli elkerülés, vagyis a „szabadság" lehetőségét is jelenti. A házasulatlan férfiak és nők későbbi végleges letelepedésüket és a vendégmunka „átmeneti" időszakának befejezését egyaránt attól teszik függővé, hogy hol találnak majd tartós partnerkapcsolatra vagy házastársra. Ez főként a székiek korábbi szigorú endogám házasodási szokásaihoz képest járt látványos következményekkel.

„Régebben szégyen volt, aki nem kapott helyben párt, és ki kellett mennie a faluból, de ez most már megszokott dolog lett. Régen, ha falubeli volt, akkor falubelit vett el, az nem ment el sehová sem udvarolni. Mindenki otthon volt, ott házasodott, s nem vett el

se pestit, se mást, az emberek mind attól tartottak, hogy megszólják őket. Most meg már többnek pesti barátnője, élettársa van. Fölszabadultak, most már demokrácia van, most már mindenki azt csinál, amit akar." (Harmincegy éves férfi.)

Az eddig ismert esetek alapján azt állíthatjuk, hogy az otthon kötött házasság nem jár együtt a vendégmunka befejezésével, ám a sikeres magyarországi partnerkapcsolat vagy házasság a biztos magyarországi letelepedést ígéri.

A végleges hazatérés körüli bizonytalanság nemcsak azzal a kérdéssel függ össze, hogy az egyén *meddig* akar vendégmunkásként élni egy nagyvárosban, hanem azzal is, hogy az esetleges hazatérést követően milyen társadalmi szerepbe vagy státusba *térhetne vissza*. A vendégmunkában részt vevő fiatalok közül sokan már tizennégy–tizenhat éves korukban Budapesten álltak munkába, a vendégmunka évekig tartó elhúzódása nyomán a felnőtt társadalmi státusba való belépésük is az itt szerzett tapasztalataikhoz kötődött. Az egyik fiatal széki építőmunkás így fogalmazott: „Majd hazamegyek, ha egyszer elhatározom, hogy szegényéletet fogok élni." A kezdetben időlegesnek tervezett távollét idejének elhúzódását a migráció kultúrájával és kapcsolati hálózataival foglalkozó elemzések (lásd Sik, szerk. 2001) azzal magyarázzák, hogy a migráció során szerzett tapasztalatok átalakítják az egyén ízlését, motivációit, a kezdeti célokhoz képest elképzelései megváltoznak az elérhető lehetőségekről és a vágyott javakról, életstílusról. A vendégmunkához kapcsolódó célkitűzések változásáról így beszélt egy széki építőmunkás:

„Három éve lesz ősszel, hogy megnősültem, most építkezünk otthon. Száztíz négyzetméteres lakás, három szint. Elég jó nagy. És nem akárhogy, hanem korszerűen, normálisan megcsinálva. Ez a jó, hogy most itt vagyunk Székről, általában mindenki itt van az építőiparban Pesten, s látjuk, hogy hogyan kell. Ugye akármilyet nem építünk otthon se. Csak az idegesítő ebben az egészben, hogy például most is húsvétkor mentünk haza, négyszázezer forint készpénzt vittünk magunkkal. Azonkívül még a bevásárlás, meg még itt is albérletet kell fizetni, mobiltelefont, elmegyünk, kiruccanunk kicsit hétvégenként. Most hazavittük ezt a pénzt, bevállaltattam a nyílászárókat, azokat kellett kifizetni, ötszázezer forint. Ilyen normális alumínium nyílászárókat, pont amilyen itt van, szóval igényesebbek most az emberek. Belevertük a sok pénzt, most pedig jöttünk vissza. Aztán megint hazavisszük, megint belerakjuk. Amilyen házakat építenek nálunk otthon, avval itt is tudsz venni egy lakást. Mostani fejjel azért már inkább csináltunk volna itt valamit. Evvel a fejjel, a mostanival mondjuk itt maradnék. Eljöttünk volna, vettük volna itt egy lakást. Ha itt vagy, itt élsz, akkor itt lássad, s lakjál benne. Azóta lenne egy jó autó, azt élnénk, így meg még mindig építkezek. Engem ez erősen bosszant." (Huszonhat éves férfi.)

A változó migrációs stratégiák nyomán a gazdasági tőke növelése mellett nagyobb jelentőségre tesznek szert a közvetettebb hasznot ígérő, elsősorban kulturális jellegű tőkék, melyek a további térbeli és társadalmi mobilitás szempontjából lehetnek hasznosíthatók. Ezek éppen az említett közvetettség miatt nem voltak jellemzőek a vendégmunka korábbi mintájára, melyben a migráció sikerét a „mozgatható" tőkékkel szemben leginkább az otthon felépített ház reprezentálta. A legfontosabb ezek közül a tartózkodási és munkavállalási engedély, majd ezt követően a letelepedési engedély és a magyarországi állampolgárság megszerzése. Az egyes engedélytípusokkal rendelkezőket azonban nem tekinthetjük motivációik, hosszabb távú letelepedési szándékaik szempontjából is egységes, homogén csoportoknak. E papírok megszerzése a vendégmunkások számára

– a saját használatra fenntartott autóhoz hasonlóan – elsősorban a két ország közötti közlekedés szabadságának garanciáját jelenti. A kulturális tőke megszerzésének másik jellemző formája a belépés a magyarországi oktatásba, mely a fiatal férfiak és nők körében egyaránt a migrációs időszak elfogadott részévé vált. Mindez legtöbbször a hiányzó érettségi bizonyítványnak a munka melletti, esti iskolában való megszerzését, nyelvtanulást vagy más szakképesítést jelent, s ugyancsak a vendégmunkával megkezdett mobilitási pálya folytatásának szándékát, tervét bizonyítja. Akik ebben nem vesznek részt, azokra is igaz, hogy gyarapodó tapasztalataik révén egyre nagyobb arányban válnak alkalmassá a kezdetinél magasabb kategóriájú munkák elvégzésére. A változó migrációs stratégiák nyomán új környezetben vetődik fel a vendégmunkások fogadó társadalombeli pozíciójának kérdése, vagyis az, hogy milyen helyet foglalnak el a gazdasági tőke mellett a kapcsolati, a kulturális és szimbolikus tőke eloszlása szempontjából a kibocsátó és a fogadó társadalomban (Bourdieu 1998; Caglar 1999).

Vendégmunka és társadalmi pozíció

Pierre Bourdieu szerint az egyes társadalmi csoportokra jellemző jövőbeli várakozásokat és törekvéseket a társadalmi térben elfoglalt pozíciójuk határozza meg, így csoportspecifikus életstílusukat és stratégiáikat annak alapján értelmezhetjük, hogy a társadalmi térben elfoglalt helyüket azonosítjuk. A társadalmi tér struktúráját a gazdasági, a társadalmi (illetve kapcsolati), a kulturális és a szimbolikus tőke eloszlása határozza meg (Bourdieu 1978; 1998). Az országhatárokon átívelő migrációs folyamatok résztvevői ebből a szempontból azért vannak sajátos helyzetben, mert pozíciójuk kétféle társadalmi térben határozható meg, helyzetük megítélését és a jövőre vonatkozó törekvéseiket mindkét társadalomban elfoglalt pozíciójuk befolyásolja. Horváth István a romániai magyarok migrációja kapcsán különbséget tesz az végleges letelepedést célzó („állandó"), illetve az átmeneti jellegű, kétirányú mozgással járó („folyamatos") migráció között. Habár a gazdasági tőke szempontjából mindkét esetben a fogadó ország gazdasági rendszere a mérvadó, az egyén társadalmi státusának meghatározásakor az előbbi esetben a fogadó társadalom, a másik esetben viszont a kibocsátó társadalom a vonatkoztatás alapja. A különbség azon alapul, hogy a migráns melyik társadalom normái alapján próbál szert tenni elfogadott, elismert társadalmi státusra, milyen kulturális modelleket követ, és milyen szimbolikus beruházásokra vállalkozik az elismerés reményében, vagyis a szimbolikus tőke megszerzése céljából (Horváth 2002).

A migráció és a szimbolikus tőke kapcsolatát vizsgáló elemzések szerint a fogadó társadalomban alacsony kategóriájú munkák elvállalását és az elismerés ezzel járó hiányát csak akkor tarthatják egyensúlyban a migráns munkavállalók eredeti céljaikkal, ha az elismeréssel kapcsolatos várakozásaikat nem helyezik át a fogadó társadalomba, helyzetüket nem viszonyítják az ott kínálkozó lehetőségekhez (Piore 1979). Az elmélet szerint erre akkor van mód, ha a migráns aktuális tartózkodási helyétől függetlenül továbbra is kibocsátó társadalmának normái szerint értékeli helyzetét és tevékenységét, ebből származtatja szimbolikus tőkéjét. Massey és munkatársai a nyugat-mexikói migrációról szóló esettanulmányukban a kibocsátó és a fogadó társadalmat összekötő kapcsolatokat úgy mutatják be, mint amelyek nemcsak a migránsok „kiközvetítését" könnyítik meg a

célországban, hanem hazatérésük során otthoni reintegrációjukat is (Massey et al. 1987). A gazdasági és a szimbolikus tőke „eredetének" s vele a társadalmi kötelékeknek ez a fajta egyensúlya vagy kiegyenlített kettőssége azonban nem mindig tartható fenn, s ez a hosszú távú migráció esetén számos konfliktust eredményezhet. Ayse C. Caglar szerint a Berlinben dolgozó török vendégmunkások gazdasági tőkéje nemcsak Németországban, de Törökországban sem teszi lehetővé a magasabb társadalmi státus elérését. A török migránsok felhalmozott vagyonukat tekintve sem a német munkásoknál, sem pedig a törökországi középosztály tagjainál nincsenek alacsonyabb helyzetben, ám ez önmagában mindkét helyen kevésnek bizonyul ahhoz, hogy elismerést biztosítson számukra az elérni kívánt életstílus képviselőiként (Caglar 1999).

A fiatal széki vendégmunkások migrációs stratégiájára az jellemző, hogy a gazdasági tőke növelésével együtt egy sajátos többletre, a *modernizáció* jelentését hordozó javak birtokbavételére irányul: a vendégmunka célja a gazdasági tőke mellett az *egyszerűséggel* vagy *elmaradottsággal* azonosított hagyományos életvilágból való kilépés, egy korábbi életformától való elhatárolódás. Ezt a „korábbi életformát" a migránsok számára egyfelől az idősebb nemzedékek testesíthetik meg, másfelől azok, akik nem vesznek részt a magyarországi vendégmunkában. A vonatkoztatási csoportként rájuk ruházott szerep ugyanakkor a már hosszú ideje migrálók számára is lényeges marad, mivel a fogadó társadalomban hiányzó elismertségüket, szimbolikus tőkéjüket főként az ő közreműködésükkel állíthatják helyre. A vendégmunkások általában több hónapos távollét után néhány napos vagy egy-két hetes időtartamra látogatnak haza. Az ilyen időszakokban gyakoriak a társadalmi státust megerősítő, illetve újradefiniáló rituális cselekvésformák, a gazdasági tőke szimbolikus tőkévé való átváltásának alkalmai. A migráció révén szerzett nyereséget az ajándékozással vagy a „hivalkodó fogyasztással" kapcsolatos szertartások bizonyíthatják. Ahogy egy széki fiatalember fogalmazott: „Ezek a fiatalok, akik hazamennek Pestről, elmennek egy szórakozóhelyre, elmulatnak másfél millió lejt egy éjszaka. Az otthoni meg kettőmilliót keres egy hónapban. Azért ebben van egy kis különbség, nem?" Ahogyan a széki vendégmunkások befogadása és szimbolikus tőkéjük előteremtése nehézségekbe ütközik Magyarországon, úgy – a hazatérések időszakában – otthoni helyzetük sem mentes a konfliktusoktól. A fogadó társadalomban gyakran hiányzó társadalmi elismertség otthoni megszerzésére tett kísérleteik során a vendégmunkások gyakran a kibocsátó társadalmuktól való *elhatárolódás* szimbolikus eszközeit használják fel. A szimbolikus tőke megszerzésére akkor van lehetőség, ha itt sikerül elfogadtatniuk és érvényesíteniük „újító" szerepüket. Egy évek óta Budapesten dolgozó fiatal házaspár a megkeresett pénzből egy alkalommal új kanapét vásárolt, melynek a lakásban való elhelyezéséhez egy otthon élő szomszédjuk segítségét kérték.[6] A szomszéd távozása után hosszan beszéltek arról, hogy az illető keze és körme mennyire ápolatlan volt, s hogy ez a *parasztokra* jellemző. A szomszéd ezzel szemben azt emelte ki a történteket követően, hogy a házaspár mennyire túlbecsüli helyzetét, s hogy kanapéjuk túlságosan nagy mérete miatt be sem fért a szobába. Egy másik esetben egy idős férfi így beszélt Magyarországon dolgozó huszonéves unokájáról:

„Az én unokám már be nem jönne velem az állatokhoz, azt mondja, hogy olyan lesz a szaga a ruhájának. Mind úrfik meg nagyságák lettek ebből a fiatalságból."

A vendégmunkások mobilitási elképzeléseinek formálódásában nagy szerepe van azoknak a magyarországi vonatkoztatási csoportoknak, melyekkel a migráció során kerültek

érintkezésbe. A magyarországiakkal kialakított informális kapcsolatok nem csak a migrációs hálózat további kiterjesztéséhez, az újabb munkalehetőségek megtalálásához járulhatnak hozzá. Ezek a kapcsolatok alkalmat adnak a tájékozódásra, és a kilépés lehetőségét ígérik abból a saját közösségből, mely a munka- és a közös szálláshelyeken, albérletekben való együttélés miatt többnyire Budapesten is zárt marad. A magyarországi informális kapcsolatok ezért éppúgy a migráció sikerességét igazolhatják, mint a korábban említett gazdasági vagy kulturális tőkék. E kapcsolatok ugyanakkor Szék fiatal vendégmunkásainak körében egyenlőtlenül oszlanak el. E különbségek vizsgálatában az etnicitás és a tradíciók használatára – mint a fogadó társadalomban is érvényesíthető szimbolikus tőke előteremtésének eszközére – helyezem a hangsúlyt.

Retradicionalizálás és szimbolikus tőke

A székiek migrációjában a kibocsátó és a fogadó társadalom közötti mozgás a különböző társadalmi kategóriák közötti mozgással, közvetítéssel is együtt jár (a közvetítő kisebbségekkel kapcsolatban lásd Turner–Bonacich 2001). A közvetítői szerep az idegenben való munkavállalás korábbi formáira is jellemező volt (lásd a kolozsvári középosztály tagjainál cselédként foglalkoztatott széki nők példáját, Nagy 1989). A mai migráció közvetlen előzményének számító kereskedőturizmus és az azt megalapozó magyarországi kapcsolatok szintén a különböző társadalmi kategóriák közti kapcsolatteremtés formáiként alakultak ki. A vendégmunka mai társadalmi környezete is hasonló: a székiek magyarországi munkavállalása többnyire magasabb társadalmi kategóriákba tartozókkal köti össze őket. Kérdés azonban, hogy hol és mikor kínálkoznak számukra olyan alkalmak, illetve lehetőségek, amelyek a fogadó társadalomban is hatékonyak lehetnek pozíciójuk javítása szempontjából.

A nyugat-európai nagyvárosok bevándorlói esetében visszatérő tapasztalat, hogy a többség által meghatározott színtereken történő *kulturális-társadalmi reprezentáció* biztosítja számukra azt a terepet, ahol kísérletet tehetnek új társadalmi és szimbolikus pozíciók megteremtésére (Niedermüller 1999). A bevándorlók „hagyományos" etnikai vagy vallási kultúrájuk megjelenítésével legitimálhatják társadalmi létüket a többség előtt, így meghatározott helyeken és időpontokban (például fesztiválok etnikai színpadain) olyan „időszigeteket" hozhatnak létre, melyek menedékül szolgálnak a társadalmi megkülönböztetéssel szemben, egyúttal társadalmi elismerést is biztosíthatnak számukra. E csoportok tagjai (legalábbis egyesek közülük) valóban elkezdik „hagyományos" kultúrájukat keresni, konstruálni és rekonstruálni, hogy ennek segítségével fogalmazzák meg társadalmi identitásukat. A magyar kontextus sajátossága, hogy az „archaikus kultúrát" és egzotikumot megjelenítő migránsok szerepét a fogadó társadalommal kultúrnemzeti azonosságot vállaló határon túli – főként erdélyi – magyarok játsszák (lásd Lázár 1995). A hagyományos kultúra megjelenítésével elért pozíciójavítás lehetőségére a székiek kapcsán példával szolgálnak azok a rendezvények, amikor táncegyüttesüket a nemzeti kultúra reprezentánsaiként ünneplik magyarországi színpadokon. A táncegyüttes többek között az augusztus 20-i nemzeti ünnepnek is rendszeres fellépője, ugyanakkor tagjai a mindennapi életben a vendégmunkások társadalmi pozíciója által megszabott viszonyok közt érintkeznek a magyarországiakkal. A táncegyüttessel való fellépési

és utazási lehetőségek számos fiatal esetében elegendő inspirációt jelentettek arra, hogy megtanulják az időközben feledésbe merült széki táncokat.

A hagyományos kultúra képviselőiként való megjelenésre és az ezáltal biztosított szimbolikus tőke megszerzésére máshol is van lehetőség. A *táncház* az a hely, ahol a vendégmunkások és a fogadó társadalom tagjainak viszonyát a mindennapi életben meghatározó pozíciókülönbség időlegesen megváltozik. A székiek itt kiemelt szerepet kapnak, mivel abból a faluból érkeztek, ahonnan maga a táncházmozgalom is elindult. Ők tehát azok az *autentikus* résztvevők, akiknek a segítségével igazolható a mozgalom egyik fontos ideológiai vonatkozása: a táncházasok visszaadhatják nekik, amit az elmúlt évtizedek során magnószalagon és videofilmen hoztak el magukkal Erdélyből. A folklorizmus szubkultúrája az informális kapcsolatok kialakításának és vele a fogadó társadalomba való integrációnak is fontos színtere lehet azok számára, akik elfogadják a hagyományos kultúrával meghatározott, itt felkínált etnikai szerepeket.

A informális kapcsolataikat a táncház révén megerősítő széki fiatalok közül kerültek ki azok, akik magyarországi támogatással 2000-ben alapítványt hoztak létre a község hagyományos kultúrájának megőrzéséért és vele együtt a községet érintő, *hagyományőrző turizmus* fellendítéséért. A vendégmunka révén kialakult körülményeket tükrözi, hogy a szervezet két központtal működik, Széken és Budapesten. Tagjai nemrégiben táncegyüttest alakítottak Budapesten, kifejezetten az itt élő és dolgozó széki fiataloknak. Mindez már a rekonstruált hagyományra, a *retradicionalizációra* alapozott *diaszporikus közösség* intézményesítése felé mutat. A szervezet eddigi tevékenységének legfőbb eredményét egy nyári fesztivál, illetve tábor megszervezése jelenti, mely iránt évről évre nő a Romániában belülről, Magyarországról és más külföldi országokból jövők érdeklődése. A rendezvényt és magát az alapítványt ennek ellenére élénk viták veszik körül a községen belül. Jelenleg a vendégmunkás fiatalok szervezete mellett egy másik helyi alapítvány is törekszik vezető szerephez jutni a község turizmusának megszervezésében.[7]

A helyi hagyományokról és azok felhasználásának lehetséges módjairól folyó viták azonban nem csak a különböző szervezetek szintjén zajlanak. A viták nem függetlenek attól, hogy a helyi társadalmon belül milyen különbségek jöttek létre a migráció lehetőségeinek eltérő kiaknázása nyomán. A rendezvény szervezésében és az alapítvány fenntartásában részt vesznek azok a fiatalok, akik az etnikai reprezentációból (vagyis az „erdélyiségből" és a „székiségből") származó szimbolikus tőkét sikeresen alkalmazták migrációjuk során: informális kapcsolatokat szereztek, tartós párkapcsolatot alakítottak ki Magyarországon – esetleg már meg is házasodtak –, s hosszú távon a község biztos elhagyóiként tarthatók számon. Habár a nagyvárosi folklorizmus és a táncház világa az a hely, ahol az etnicitással járó szimbolikus tőke hatékonyan fordítható át társadalmi kapcsolatokba, ennek lehetőségét a fiatal vendégmunkások nagyobbik része mégsem használta ki eddig.[8]

A magyarországiakkal kialakított informális kapcsolatok szempontjából rosszabb helyzetben lévő vendégmunkások népszerű találkozóhelye Budapest egyik külső kerületében található. Ez egyúttal kiemelt helyszíne a vendégmunkával kapcsolatos információk és tapasztalatok cseréjének, valamint a pénzváltásnak is, ezért az újonnan jött – néhány napja vagy hete Budapesten élő – migránsok számára ez az egyik legkézenfekvőbb tájékozódási pont. A széki vendégmunkások körében végzett terepmunkám során ez volt az egyetlen olyan nyilvános hely Budapesten, ahová mint „saját területre" ve-

zettek be, s ahol – budapestiként – ennek megfelelően a „látogató" szerepét ruházták rám.[9] „Meglátod majd, mennyivel több székit találsz itt, mint a táncházban!" – fogalmazott egy fiatal építőmunkás érkezésünk előtt. A közönség nagy részét a Románia különböző pontjairól jött vendégmunkások teszik ki: a *székiek* és a *székelyföldiek*, vagyis az erdélyi magyarokból álló többség mellett feltűnnek itt romániai *románok* is, habár kisebbségi helyzetük itt egyértelmű. A zenéről gondoskodó szintetizátoros férfi a lakodalmas slágerek közt, éjféltájban el szokta játszani a székely himnuszt, amit a közönség felállva hallgat és énekel végig. Kérésre a zenész eljátssza a vendégek kedvenc dalait, a sorok között pedig a kérést intézők származási helyét felidézve bekiáltja a mikrofonba: „Hajrá, Csíkszereda!", vagy „Hajrá, Zetelaka!". Az itt eltöltött időt tehát meghatározza az erdélyi vendégmunkások Budapesten létrejövő élményközösségének megtapasztalása, ami ugyanakkor támpontot jelent azok számára is, akik törekednek elmozdulni ebből a közösségből vagy a vendégmunkával azonosított alacsony társadalmi pozícióból. Ritkán találkozhatunk itt azokkal a fiatalokkal, akik a pesti táncházakat látogatják rendszeresen, akiknek komolyabb kapcsolatai alakultak ki Budapesten, vagy akik valamilyen más formában pozícióváltást éltek át migrációjuk során. Ők a külvárosi szórakozóhelyet *késdobálónak* tekintik, és elsősorban az ott történt verekedésekkel azonosítják.

A helyi hagyományok feleleventése, a magyarországi táncházmozgalom képviselőitől való „visszatanulása", illetve ennek a kezdeményezésnek az elutasítása (vagy legalábbis a tőle való idegenkedés) olyan szimbolikus ellentétet jelent a fiatal széki vendégmunkások körében, ami eszközöket és lehetőséget biztosít a migráció során kialakult különbségek, az eltérő eredmények és jövőbeli törekvések kifejezésére is. A kezdeményezés támogatói a kibocsátó társadalom helyzetének javítását, a lokális identitás ébren tartását hangsúlyozzák, ám törekvéseiket az is befolyásolja, hogy terveik szerint előbb-utóbb Magyarországra települnek, s a községhez fűződő viszonyukat ennek fényében próbálják átalakítani, újradefiniálni. Ezzel párhuzamosan a kibocsátó közösség más tagjai egy kisebb, a retradicionalizálás révén új társadalmi pozíciók kialakítására törekvő csoport önmeghatározásának, elkülönülésének eszközeként értékelik a kezdeményezést. Az eltérő migrációs stratégiák és a migráció során elért különféle sikerek megfogalmazásához tehát eszközöket biztosít a helyi tradíciókhoz, illetve az azok újrafelfedezéséhez fűződő viszony. A retradicionalizálás programjával szemben 2001 nyarán nyílt provokációra került sor.[10] Néhány fiatal autóval hajtott a község nyári fesztiváljának fő helyszínét jelentő iskolaépület elé – ahol az esti táncházakat tartották –, s a kocsik ajtaját kinyitva a magnóban felerősítették a technozenét. A fesztiválszervező fiatalok a történteket abban a keretben értelmezték, hogy a provokáció résztvevői *nem voltak még eleget külföldön*, s ezért nincsenek tisztában a széki kultúra értékeivel, megőrzésének fontosságával. Az egy évvel későbbi rendezvény szervezésekor egy társuk feladata kifejezetten az volt, hogy biztosítsa a hasonló konfliktusok elkerülését.

A migráció tehát nemcsak „erdélyi" és „magyarországi" munkás vagy munkáltató közt hozott létre korábban nem létező egyenlőtlen viszonyokat, hanem a helyi társadalmon belüli pozícióknak, különbségeknek és elhatárolódásoknak is új formáit alakította ki. Ám az utóbbi évekre jellemző egyenlőtlen viszonyok alapjai már kizárólag a vendégmunka magyarországi célhelyszínén találhatók, és az azok kifejezésére felhasznált szimbolikus eszközök is onnan származnak – akár egyes fogyasztói szokások „újító" jellegű elsajátításáról, akár a helyi tradíciók feleleventésének módjáról van szó. A helyi

kultúrával és a helyi társadalomban elfoglalt pozíciókkal kapcsolatos viták tehát egyúttal a migráció lehetőségeire és eredményeire is vonatkoznak. További kutatás tárgya lehetne, hogy ebben a helyzetben miként érvényesíthető a „helyi társadalomnak" az a koncepciója, melyet a társadalomtudományi kutatások nagy részében megszokhattunk.

Összefoglalás

A rendszerváltást követő években Magyarország és a környező országok munkaerőpiacának átalakulása, valamint a közlekedés és az információcsere révén a kétirányú – vagy befejezetlen – migráció új formái jelentek meg a régióban. A vendégmunkával kiterjedtté vált migránshálózatok nyomán a két ország (illetve a két társadalom) közötti migráció egyre kevésbé tekinthető olyan folyamatnak, melyet a vándorlás kezdetéhez kötődő döntéshelyzet határoz meg. A széki építőmunkások kapcsolati hálózataik révén hosszú távon rendezkednek be a magyarországi tartózkodásra, végleges hazatérésük időpontját pedig kitolják a bizonytalan jövőbe. A vendégmunka együtt jár a társadalmi kapcsolatok bővülésével, a tartózkodás különböző formákban történő legalizálásával vagy éppen a korábbi, otthoni ingóságokra irányuló befektetési mintával szemben a „mozgatható tőkékbe" való befektetéssel. A kapcsolati és információs hálózatok megkönnyítik a mozgást és a munkához jutást, ám a vendégmunka jellemzően alacsony társadalmi pozícióval jár együtt, amin a migránsok (főként a végleges hazatérés vagy letelepedés idejének eltolódása miatt) törekednek változtatni. Az „otthoni" kulturális hagyományok felfedezése és a fogadó társadalom által kijelölt színtereken való megjelenítése hatékonyan járul hozzá ehhez, mivel a migráció során felhalmozott gazdasági tőke mellett szimbolikus tőkét biztosít számukra. A retradicionalizálás így nemcsak egy diaszporikus identitásforma megalapozását segíti elő, hanem az általa biztosított elismerés révén további kapcsolatokhoz – társadalmi tőkéhez – juttatja a vendégmunkásokat. E kapcsolatok lehetőséget teremtenek a vendégmunkával járó alacsony pozícióból való elmozdulásra és a magyarországi beilleszkedésre. Így a retradicionalizálás a vendégmunkások csoportján belüli különbségek és eltérő migrációs stratégiák kifejezését is szolgálja.

JEGYZETEK

1. A PTE BTK Kommunikációs Tanszékén *A tündérkerten túl: antropológiai értelmezések Erdélyről* címmel indult el 2001-ben az a kutatószeminárium, melynek keretében vizsgálni kezdtük a széki migrációt. A következő két évben részt vevő megfigyelést folytattam, és mélyinterjúkat készítettem Széken és Budapesten egyaránt, dolgozatom ezekre a tapasztalatokra épül.
2. Érdekes leírásokat találhatunk például arról, hogy a széki cselédek miként rejtegették otthon azokat a kozmetikai cikkeket vagy ékszereket, amelyekhez Kolozsváron jutottak hozzá (lásd Nagy 1989).
3. Az *ethnic unmixing* modellje a nemzetközi migrációnak azokon a esetein alapul, melyekben a migránscsoportot és a fogadó társadalmat etnikai hasonlóság vagy kultúrnemzeti azonosság

köti össze. Brubaker a határon túli magyarok magyarországi migrációja mellett idesorolja a kelet-európai és a volt szovjetunióbeli németek németországi migrációját, a kisebbségi oroszok migrációját a nem orosz szovjet utódállamokból Oroszországba, valamint a zsidók migrációját a Szovjetunióból Izraelbe.

4. A székiek közlekedéséről és a buszokat fenntartó vállalkozókról lásd Bondár 2003.
5. 2003 októberében módosították a vízummentes beutazásról szóló magyar–román megállapodást: a beutazók az első beutazás időpontjától számított hat hónapon belül legfeljebb kilencven napig tartózkodhatnak a másik állam területén vízum nélkül.
6. Idézet terepmunkám során vezetett naplómból, 2002. július 17.
7. Mivel mindkét szervezetben a község lakói vagy az onnan elszármazottak vesznek részt, ezért külön elemzést érdemelne, hogy a hasonló célokat kitűző alapítványok törekvései miként viszonyulnak egymáshoz, s hogy ezek hátterében milyen eltérő elképzeléseket, kulturális vitákat találhatunk a „székiekről", a „széki kultúra" sajátosságairól.
8. A helyi hagyományok újbóli használatára, a *retradicionalizálásra* törekvőket a községen belül is *táncházasoknak* nevezik, ami nemcsak a nagyvárosi szubkultúrára jellemző kategória megjelenését, hanem annak eltávolítását is kifejezi.
9. Egyik első látogatásom alkalmával egy fiatal széki vendégmunkás a budapestiek „gyenge" szórakozási szokásaival állította szembe azt, ami ezen a helyen történik. Idézet terepmunkám során készített naplómból, 2002. november 25.
10. Idézet terepmunkám során vezetett naplómból, 2001. augusztus 18.

IRODALOM

BODÓ JULIANNA, SZERK.
1996 Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Csíkszereda: Pro-Print.

BONACICH, EDNA
1972 A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labour Market. American Sociological Review 38: 583–594.

BONDÁR ANITA
2003 Szék – Szamosújvár – Budapest. A budapesti vendégmunka kialakulása és egy széki vállalkozó sikerének összefüggései. Kézirat. (Megjelenés előtt.)

BOURDIEU, PIERRE
1978 A szimbolikus tőke. *In* uő: A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Budapest: Gondolat.
1998 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. *In* A társadalmi rétegződés komponensei. Angelusz Róbert, szerk. 156–177. Budapest: Új Mandátum.

BRUBAKER, ROGERS
1998 Migrations of Ethnic Unmixing in the „New Europe". International Migration Review 4:1047–1055.

CAGLAR, AYSE C.
1999 Törökök Berlinben: társadalmi kirekesztés és mobilitási stratégiák. Replika 38:121–136.

CLIFFORD, JAMES
2001 Utazó kultúrák. Magyar Lettre International tavasz:5–11.

FOX, JON
1999 Identity Formation in Migration: The Case of Transylvanian Hungarian Guest Workers. Paper presented at the Conference on „Diasporas and Ethnic Migration in 20th Century Europe", Berlin, May 20–23.
Forrás: http://www.ksg.harvard.edu/kokkalis/GSW1/GSW1/05%20Fox.pdf

HORVÁTH ISTVÁN
A romániai magyar kisebbség Magyarországra irányuló mozgása.
Forrás: http://www.korunk.org/2_2002/mo-ra_mozgas.html.

LÁZÁR GUY
1995 A kisebbségek szerepe a nemzeti identitás kialakulásában. Regio 6(1–2):28–63.

MÁRKUS ISTVÁN
1991 Az ismeretlen főszereplő: a szegényparasztság *In* uő: Az ismeretlen főszereplő. 267-287. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

MASSEY, DOUGLAS S. – RAFAEL ALARCON – JORGE DURAND – HUMBERTO GONZALEZ.
1987 Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western Mexico. Berkeley, Los Angeles,London: University of California Press.

MASSEY, DOUGLAS S. – JOAQUIN ARANGO – GRAEME HUGO – ALI KOUAOUCI – ADELA PELLEGRINO – J. EDWARD TAYLOR
2001 A nemzetközi migráció elméletei: áttekintés és értékelés. *In* A migráció szociológiája. Sik Endre, szerk. 9–40. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

NAGY OLGA
1989 A törvény szorításában. Budapest: Gondolat.

NIEDERMÜLLER PÉTER
1999 Etnicitás és politika a későmodern nagyvárosokban. Replika 38:105–120.

ÖRKÉNY ANTAL, SZERK.
2003 Menni vagy maradni? Kedvezménytörvény és migrációs várakozások. Budapest: MTA–PTI.

PIORE, MICHAEL J.
1979 Birds of passage: Migrant Labor in Industrial Societies. New York: Cambridge University Press.

SIK ENDRE
2000 Kezdetleges gondolatok a diaszpóra fogalmáról és hevenyészett megfigyelések a diaszpóra-koncepció magyar nézőpontból való alkalmazhatóságáról. *In* Diskurzusok a vándorlásról. Sik Endre, szerk. 157–184. Budapest: MTA–PTI.

SIK ENDRE, SZERK.
2001 A migráció szociológiája. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

TILLY, CHARLES
2001 Áthelyeződött hálózatok. *In* A migráció szociológiája. Sik Endre, szerk. 89–104. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

TURNER, H. JONATHAN – EDNA BONACHICH
2001 A közvetítő kisebbségek összefoglaló elmélete felé. *In* A migráció szociológiája. Sik Endre, szerk. 127–140. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

WESSELY ANNA
2000 Utazó emberek, utazó tárgyak. Replika 39:95–106.

BONDÁR ANITA

Női migráció és változó nemi szerepek

Széki asszonyok Budapesten

„Az etnográfus szavai áttetszőek: ő nem osztozik Hermész magabiztosságában. Mikor Hermész megkapta az istenektől a hírvivő szerepet, megígérte Zeusznak, hogy nem fog hazudni. Azt viszont nem ígérte meg, hogy a teljes igazságot mondja el. Zeusz ezt megértette. Az etnográfus nem."

(Vincent Crapanzano)

Bevezetés

A migrációkutatásban az 1980-as években következett be az a fordulat, amelynek következtében a korábban csupán a férfiakra jellemzőnek gondolt jelenség vizsgálatát a nőkre is kiterjesztették. A korábban uralkodó elméletek a migrációt a férfiak által meghozott, gazdaságilag motivált, racionális döntésnek tartották. Az elmozdulás egyirányúnak tekintett folyamatában mindig csak egy helyet, illetve helyzetet vizsgáltak: vagy azt, ahonnan elmentek, vagy azt, ahová megérkeztek. Nem próbálták ezeket a helyeket összekapcsolni vagy kapcsolatukban vizsgálni. Ma már azt gondoljuk, hogy a vándorlást motiváló tényezők jóval sokrétűbbek. Sok esetben már nem az eredeti ok fontos, ami miatt valamikor a vándorlás elkezdődött, hanem az, ami fenntartja, állandósítja a migrációt mint egyfajta erre a társadalomra jellemző problémamegoldó stratégiát. A migráció önálló dinamikára tesz szert, amelyben nem elszigetelt egyének vesznek részt, hanem családok, rokoni vagy távolabbi kapcsolatban álló emberek csoportjai. A háztartásoknak meghatározó szerepük van azon döntés meghozatalában, hogy hová, milyen hosszú időre és milyen javak megszerzése érdekében utaznak el. A döntésben fontos szerepet játszik az, ahogyan az adott közösségben férfiak és nők feladatairól, szerepeiről, ezek egymáshoz való viszonyáról gondolkodnak. Vannak kutatók, akik felhívják a figyelmünket arra, hogy ezekben a helyzetekben a női fél is lehet kezdeményező; ennek figyelembevételével a migrációs folyamatról magáról is árnyaltabb képet fogunk kapni (Anthias–Lazardis 2000).

Az 1980-as évek migrációkutatásaiban már megfigyelhető, hogy úgy gondolkodtak a migránsnőkről, mint akiknek elvándorlása ugyan családjuk érdekében, de saját kezdeményezésükre történik. Anthias és Lazardis azt állítja, hogy a női migránsok nem azért vándorolnak, mert függenek a férfiaktól, de nem is kizárólag a férjükkel hagyják el otthonukat, sőt nem is kizárólag őket követik (Anthias–Lazardis 2000). Az 1980-as évek közepén zajlott vizsgálatok során jöttek rá, hogy mindig is nagyon sok volt az egyedülálló

migránsnő, csak nem figyeltek oda rájuk. A legújabb kutatások feltárják a különbséget a női és a férfi migrációs tapasztalatok, illetve motivációk között. Következtetéseik szerint a nők gyakran válás következményeként, a szülő elvesztése, illetve az özveggyé vált szülő eltartásának szándéka vagy házasságon kívüli terhesség miatt választják a migrációt (Sharpe, ed. 2001), tehát részükről az elvándorlás egy konfliktuselkerülési stratégia. Mindezek mellett a migrációt női perspektívából szemlélők szerint fontos túllépni a gazdasági motivációkon, amelyekről a kutatók eleinte azt gondolták, hogy a migráció nemcsak legfontosabb, de egyenesen kizárólagos meghatározói.

Az erdélyi Szék község migrációjának vizsgálata azért fontos ebből a perspektívából, mert napjainkban a községet a környező településekhez képest a nők által külföldön vállalt vendégmunka mértéke teszi különlegessé. A lakosság száma közel háromezer fő, amelynek körülbelül a negyvenöt százaléka Magyarországon vállal munkát. A migrációban részt vevő férfiak és nők arányára vonatkozólag nem rendelkezem ugyan pontos adatokkal, de egy széki autóbuszos vállalkozó[1] utaslistáinak elemzése azt mutatja, hogy a nők a téli hónapokban a férfiakhoz képest magasabb arányban, az év többi részében pedig hasonló mértékben vesznek részt az ingázásban.

Saját empirikus kutatásomra[2] támaszkodva a nők és a migráció viszonyát, a női migrációs tapasztalatot szeretném bemutatni olyan háztartási munkát végző nők esetében, akik Magyarországon, leginkább Budapesten vállalnak munkát. A migrációba annak kialakulásakor a nők a férfiaktól függetlenül kapcsolódtak be, majd korábbi kapcsolataik révén kiemelkedő szerepük lett a rendszerváltás utáni vendégmunka gyakorlatának kialakításában. Itt arra keresem a választ, hogy a női munkavállalás következtében tapasztalható-e változás a nemi szerepek terén, és ha igen, az miben mutatható ki. A következőkben amellett érvelek, hogy a nemi szerepek terén a korábbi patriarchális rendhez képest elmozdulás figyelhető meg. Mindez érzékelhető a családalapítás idejének kitolódásában, a munkavállalás szimmetriájának kialakulásában és a nők fokozódó szerepében a háztartáson belüli döntésekben.

A nőket előtérbe helyező vagy akár a férfiak és nők migrációs tapasztalatát megkülönböztető magyarországi kutatásokról nemigen beszélhetünk, noha Magyarország nemzetközi migrációban betöltött szerepében a nyolcvanas években bekövetkezett változás hatására megélénkült, és azóta is tart a menekültkérdés és a vendégmunkások iránti társadalomtudományos érdeklődés. A magyarországi migrációval kapcsolatban összesen egyetlen, a nemi vonatkozásokat figyelembe vevő és azt elemző munka van (Tóth 1992).[3]

A magyarországi migrációval foglalkozó szerzők legfontosabb megállapítása, hogy a határt bevándorlás vagy vendégmunka céljából a környező országokból átlépők nagy része magyar nemzetiségű, emiatt Magyarországon elsődlegesen etnikai migrációról beszélhetünk. Ez nem jelenti azt, hogy kizárólag etnikai okok késztetnék a migráció szereplőit a vándorlásra.[4] A témával foglalkozó két amerikai szerző, Brubaker (1998) és Fox (2003) arra hívja fel a figyelmet, hogy a Magyarországot érintő migráció kizárólagos okaként sem a gazdasági indíttatás, sem a migránsok etnikai hovatartozása nem jelölhető meg egyértelműen. A szakirodalom gazdasági migrációról akkor beszél, amikor az emberek a fejletlenebb, gazdaságilag elmaradottabb vidékről vándorolnak a gazdaságilag fejlettebb területek felé (egy igen jó összefoglalás erről a témáról Douglas et el. 2001); etnikai migrációról pedig akkor beszélhetünk, ha a vándorlás kiváltó oka etnikai megkülönböztetés, vagy az etnikai hovatartozás elősegíti a migrációt (Horváth 2002).

1. ábra. *Új ház Széken.*
(fotó Molnár Péter, 2002)

Az Erdélyből Magyarországra irányuló vándorlás legfontosabb jellegzetessége, hogy a potenciális migránsok nagy része a befogadó ország közelében él. A migráció etnikai vonatkozása: az azonos nyelv, a hasonló kultúra, a közelség segít a szorosabb kapcsolati háló kialakításában, és folyamatosan fenntartja a migrációt. A migráció gazdasági vonatkozása: a térség gazdasági helyzete is nagymértékben elősegíti a migrációt. Ez a vándorlás e két különböző szempont összekapcsolásával értelmezhető igazán.

A széki nők migrációja történeti perspektívában

A huszadik században Magyarország és Erdély között különböző mértékű és típusú népességmozgásokról beszélhetünk, melyeket a mindenkori társadalmi és politikai helyzet befolyásolt. A tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején ugyan kis számban, de érkeztek hazánkba munkavállalók Erdélyből és a Felvidékről.[5] Egyik legtipikusabb formáját háztartási bérmunkának vagy cselédként való szolgálásnak nevezhetjük. A cseléd kifejezést azon nők és férfiak esetében használjuk, akik idegen családnál lakva háztartási és/vagy ház körüli, esetleg egyéb, gazdálkodással kapcsolatos munkákat végeztek. A cselédkedés a nők életútjában önálló életszakaszt alkotott, az iskoláskortól a házasságig terjedhetett.

A cseléd kifejezést a székiek is használják élettörténetük elmesélésekor a házasság előtti szakaszban vállalt munkára, mivel egészen az 1970-es évekig gyakorlat volt széki nők és férfiak cselédnek szegődése, főként Kolozsvárra (Kovács 2000:11; Győri 1975:55–94). Bár a cseléd kifejezést csak ebben az esetben és semmiképpen sem a napjainkban végzett budapesti munkájukra használják, a munka jellegének azonossága és a községtől távol vállalt női munka lehetősége miatt e két, időben egymástól távol eső munkavégzés között mégis szoros kapcsolat van. A Kolozsváron és a Budapesten végzett munka lényegében ugyanaz, de a háztartási bérmunkát végzők nem élnek együtt munkaadóikkal (kivéve az ápolónőként dolgozókat), és megváltozott a munkavégzés funkciója is.

Míg korábban a munkavállalás egyik fő funkciója a *stafírungra* (a hozományra) való pénz előteremtése és a háztartásvezetés elsajátítása volt, addig a budapesti vendégmunka a család alapvető havi bevételét jelenti, és férjes asszonyok is végzik. A kolozsvári munkavégzés ugyanakkor fontos előképe a széki nők által napjainkban vállalt külföldi vendégmunkának, hiszen azoknak, akik fiatal korukban cselédkedtek, nem volt idegen a háztartási munkára ajánlkozás, illetve a közösség a korábban létező gyakorlat miatt könnyebben elfogadta a nők községtől távoli munkavállalását.

Az élettörténetek alapján a kolozsvári cselédkedés és a rendszeres budapesti munkavállalás között különböző jellegű és a községtől távol végzett munkák különíthetők el, amelyek segítségével a széki migrációnak a következő tipikus, időben egymást követő mintái állapíthatók meg:[6]

- az 1970-es évekig: életkorhoz kötődő, időszakos belső migráció: fiatal nők cselédkedése, munkavállalása Kolozsváron.
- az 1970-es évektől 1989-ig: kétévenkénti ingázó piacozás Magyarország-szerte.
- 1990-től 1995-ig: a két ország közötti rendszeres ingázás, vásározás.
- 1996-tól: időszakos munkavállalás Budapesten.
- 1998-tól: rendszeres munkavállalás váltótársrendszerben.

Az 1970-es évekig: Kolozsváron hagyományosan „emberpiaci formában"[7] szerveződött a háztartási cselédek szerződtetése. „A cselédség évi rendje a szezonmunkához igazodott, márciustól, a fonót záró báltól novemberig, esetleg karácsonyig tartott." (Kovács, 2000:15.) „A széki leány és legény rendszerint otthon töltötte el a telet, amikor leányságát és legénységét igazán kiélhette." (Nagy 1989:117.) Az elszegődött fiatalok zártkörű társadalmi életet éltek Kolozsváron. Hetente két szabadnapjuk volt: csütörtök és vasárnap, délután háromtól nyolc óráig, amit tánccal és énekléssel töltöttek együtt.[8] A gyereklányok feladata gyermekvigyázás volt, míg a nagyobbaké a főzéstől a takarításon keresztül az egész háztartás összes feladatának ellátásáig terjedt. A lányok még a kolozsvári *Hóstát*ban[9] családi kisüzemekben, tehetősebb gazdáknál is vállaltak munkát.

A munkavállalás egyik funkciója a hozomány előteremtése volt, amely a hatvanas években tizenöt-húsz rendbeli ruhából: a téli és nyári viseletből, két rendbeli csizmából és úri bútorfélékből: a konyhabútorból, az asztalból, a székekből, a díványból, az ágyból és a ládából állt (Kovács 2000:14). Emellett egy fontos társadalmi funkciója is volt: a polgári minta elsajátítása, felkészülés a családalapításra és a saját háztartás vezetésére. A közösség elvárta, hogy társadalmi helyzetétől függetlenül minden lány cselédkedjen, aki nem szolgált városon, nem számított felkészültnek a családalapításra, mert nem sajátította el az úri szokásokat, a főzést, a háztartásvezetést.

A családalapítással a nők számára minden esetben lezárult a falutól távoli munkavállalás lehetősége. Asszonyként már nem vállaltak/vállalhattak a városban munkát háztartásuk vezetése és a családi gazdaságban betöltött szerepük miatt.

Az 1970-es évektől 1989-ig: Romániában 1949 és 1962 között zajlott a mezőgazdaság kollektivizálása és a földek kisajátítása, s ennek következtében a falvakban és a községekben, ahol a lakosság nagy része mezőgazdaságból élt, az embereknek más kereseti lehetőséget vagy a megélhetésüket segítő, kiegészítő forrást kellett keresniük. A széki férfiak számára a kereseti lehetőséget a nagy romániai beruházások, építkezések jelentették, amelyek az ország minden részéről vonzották őket. A *sántér*ra (építkezések, munkatelepek gyűjtőneve) járásnak, az építőipari és kőművesmunkák vállalásának a je-

lentősége a kollektivizálás után kapott kiemelkedő szerepet a megélhetésben. Széken azoknál a családoknál, ahol az asszony maradt otthon, kizárólag az ő feladata lett a termőföld megművelése. A nők meg tudták művelni a család számára kiutalt földet, és elvégezték a kollektívben rájuk háruló munkát is.

A község lakóinak szükségük volt olyan forrásra is, ahonnét be tudták szerezni azokat a termékeket, amelyeket nem tudtak előállítani, illetve amelyek nem voltak kaphatók Romániában. 1989 előtt kétévente egy alkalommal lehetett Magyarországra látogatni, kizárólag turisztikai utazás céljából, s akkor is csak harmincnapos kinttartózkodásra kaptak útlevelet és vízumot.[10] A külföldre utazást, az árusítást a hiánycikkek beszerzése érdekében a legtöbb családban az asszonyok vállalták,[11] hiszen leginkább azért kereskedtek, hogy utána bevásárolhassanak Magyarországon, így próbálva meg két évre fedezni a háztartásban szükséges cikkeket. Leginkább lányukkal, nagyobb unokájukkal utaztak, férfiak csak nagyon ritkán vettek részt ebben.

Eleinte leginkább Budapest utcáin kínálták portékájukat, majd a népművészeti tárgyakat, szőtteseket, viseletdarabokat magyarországi városok vásáraiban is árusították. A széki nők közül nagyon sokan a földművelés mellett szőttek és varrtak, hogy a kész ruhákat, abroszokat Budapestre vihessék. Azonban a nők külföldi munkájára nem a mindennapi megélhetési problémák miatt volt szükség, hanem azért, hogy a család keresete kiegészüljön, és hiánycikkeket szerezzenek be. A külföldön tartózkodás rövid ideje miatt jövedelem szerzésére egyébként se lett volna lehetőségük.

1990-től 1995-ig: A határok 1989-es megnyitása után vált lehetővé, hogy a széki nők rendszeresen, kötöttségek nélkül Magyarországra utazhassanak. Bár már gyakrabban jártak, még az év legnagyobb részét Széken töltötték, és amit kerestek, továbbra is kiegészítő jellegű maradt. A magyarországi tartózkodás idejét igyekeztek maximálisan kihasználni, ezért érintette őket közelről, hogy a kilencvenes évek közepétől fokozottan tiltották az utcai árusítást.

Az 1990 és 1995 közötti időszakban a Székről Budapestre utazó, portékájukat utcán kínáló széki nők száma rohamosan nőtt. A Moszkva tér, az Örs vezér tér, az Astoria, a Váci utca, a Ferenc körúti aluljáró, táncházak és táncházfesztiválok az általuk legtöbbet emlegetett budapesti helyek és alkalmak, ahol árultak. Akik az asszonyok közül gyakrabban megfordultak Magyarországon, szorosabb kapcsolatot tudtak kialakítani a budapestiekkel (akár Váci utcai üzletekkel), ezáltal árujukat biztos helyre hozhatták eladásra, sőt akár megrendelésre is készítettek népművészeti cikkeket.

A Budapestre érkező székiek ekkor jellemzően tömegszállásokon[12] szálltak meg, ahol férfiak és nők vegyesen, családok egy-egy sarokban együtt, ágyon vagy matracokon aludtak. Ezeknek az időszakos alvási lehetőséget biztosító helyeknek a története az 1989 előtti időszakra nyúlik vissza, amikor a székiek közül senkinek nem volt szüksége állandó albérletre. Nem tudni, ki fedezte fel először ezt a lehetőséget, de azok közül, akik ingáznak, mindenki ismeri, és legalább egyszer használta is. A körülmények nem voltak a legjobbak, megtörtént, hogy huszonhatan aludtak egy szobában.

1996-tól: A kilencvenes évek közepén fontos változás következett be:[13] a budapesti utcákon, aluljárókban egyre kevésbé volt szabad bárkinek árulnia. A széki nők egyre inkább féltek a rendőröktől, közterület-felügyelőktől, akik árujukat elkobozhatták, vagy átadhatták őket a rendészetre, ahol útlevelüket lepecsételhették, és így az országból kiutasíthatták őket.[14] A szaporodó rendőri fellépések miatt egyre kevésbé érte meg kockáztat-

ni és az utcán árulni. Ehhez hozzájárult az is, hogy míg eleinte az utcán hamar elkapkodták árujukat, ahogy egyre többen próbáltak árulni, a magyarországiak vásárlókedve is hanyatlani kezdett. Ha már megtették Magyarországra az utat, igyekeztek kihasználni az ittlétet, arra törekedtek, hogy legalább az út költségei megtérüljenek.

Kifizetődőbb és biztonságosabb volt állandó munkát szerezni maguknak, és kizárólag ismerősök segítségével, esetenként árusítottak. A legelső takarítómunkákat a budapesti ismerősök segítségével, illetve többen az utcán, árusítás közben szerezték. Nem kifejezetten munkaszerzés végett várakoztak a budapesti utcákon, tereken, hanem csak árujukat akarták eladni. Sokuk által elmondott történet, hogy vásárlóik rendszeresen visszajártak hozzájuk, megkeresték őket, esetenként megrendeltek tőlük ezt-azt, így „barátság" alakult ki közöttük, és ezek az ismerősök váltak lassan budapesti munkaadójukká. Minél kevésbé volt biztonságos és jövedelmező az utcai árusítás, annál szívesebben vállaltak háztartási munkákat. „Na, ma se tudtam árulni, inkább elmegyek takarítani." (Zs. R., szül. 1981.)

Bár „1998 előtt csak nagytakarításokat igényeltek a pesti nők" (Zs. R., szül. 1981), ettől az időszaktól a széki nők kapcsolathálójának fokozatos és tudatos bővítéséről beszélhetünk. Ekkor már voltak, akik teljesen abbahagyták a népművészeti cikkek árusítását, vagy csak a takarítás mellett hébe-hóba, esetleg a magyarországi búcsúkon, vásárokon való rendszeres árusítással próbáltak a takarítás mellett pluszjövedelemre szert tenni. Kevesen foglalkoztak kizárólag kereskedéssel. Azok, akik már nagy gyakorlatot szereztek abban, hogy Erdélyben hol és mit érdemes megvásárolni, már autóval rendelkeztek, nagy tételben hozták át árujukat Magyarországra, és a jelentős vásárokon mindig ott voltak.

1998-tól: A kilencvenes évek legvégére már annyi munka összejött egy-egy asszony számára, hogy a hét minden napjára be tudta őket osztani. Ha munkát vállalni jönnek Magyarországra, semmiképpen sem indulnak el a kiszámíthatatlanba, hanem előre leszerveznek mindent, ebben az informális kapcsolathálónak van a legnagyobb szerepe. A legtöbb esetben a budapesti munkaadó szintén fővárosi barátai, ismerősei ajánlanak be egy-egy széki takarítónőt, aki aztán elkezd munkalehetőségeket keresni rokonai, barátai és szomszédai számára. A budapesti munkák szerzése főként e viszonylag kis léptékű kapcsolathálók mentén szerveződik.

A széki nők a legtöbb helyre heti rendszerességgel járnak, ami szükségessé teszi, hogy váltótársról gondoskodjanak, ha esetleg haza szeretnének menni. Ezért alakult ki a váltótárssal folytatott takarítás rendszere. Általában három hetet vagy egy hónapot töltöttek egyhuzamban Budapesten, és ugyanennyi időt Széken. Amíg otthon tartózkodnak, a váltótársuk végzi a takarításokat.

Az 1998-as évtől kezdődően rohamosan nőtt a Magyarországon munkát vállaló széki nők száma. Egyik adatközlőm így jellemezte ezt az időszakot: „Hála Istennek, hogy ilyet éltünk meg, hogy nemcsak a szegény kell takarítsa a pesti koszt, hanem a gazdagok is." (Zs. Zs., szül. 1939.)

Az utóbbi egy évben már az is igen jellemző, hogy fiatal, férjezetlen lányok váltótárs nélkül dolgoznak, és csak ritkán, három-négy napra látogatnak haza. Életüket mégsem Magyarországon, hanem Erdélyben képzelik el, magyarországi keresetükből ott szeretnének házat vásárolni vagy építeni.

Háztartási bérmunkásként Budapesten

Elsősorban azok a széki nők vállalkoznak a külföldi munkavállalásra, akik nem rendelkeznek szakképzettséggel, illetve ha rendelkeznek is, sem a község környékén, sem Kolozsváron nem tudnak elhelyezkedni. A község lakói közül a kötelező elemi iskola után csak igen kevesen tanultak tovább, velük együtt sok idős, nyugdíj előtt álló és/vagy özvegy, kis jövedelemmel rendelkező asszony is keresi a budapesti munkavállalás lehetőségét.[15] Az utóbbi évtizedben több, korábban munkahelyet biztosító gyár bezárt. A községben nagyon kevés a munkalehetőség, az ingázás Szamosújvárra (tizenhárom kilométer) vagy Kolozsvárra (hatvan kilométer) pedig nem éri meg, mert az útiköltségre, megélhetésre fordított összeg nem áll arányban az elérhető keresettel:[16]

„Aki ott van Szamosújvárt, és elmegy a gyerek az iskolába, és el tud menni, tudja rendezni a családot is, annak jó. Mert minthogy otthon üljön, akkor csak valamihez kell fogódzni. De nekünk, ha Széken vagyunk, nem éri meg. Az útiköltség, csak fárasztó, minden nap járasz." (S. M., szül. 1972.)

Legtöbbjük számára az esetleg megkereshető pénz arra sem lenne elegendő, hogy a helyi adót és a rezsit kifizessék belőle, a nagyon alacsony jövedelműek azonban szociális támogatásban részesülhetnek a román államtól.[17]

Széken a férfiak és a nők körülbelül azonos arányban, de a szezonális eloszlás tekintetében különbözőképpen vesznek részt a migrációban,[18] tehát mindkét nemmel érdemes foglalkozni.[19] Ehhez képest a székelyföldi migrációval foglalkozó munkák[20] főként a férfiakra koncentrálnak, valószínűleg azért, mert megállapításuk szerint akik a külföldi vendégmunkára vállalkoznak, kizárólag már megállapodott férfiak (Bodó 1996:74), illetve „az apa vállalkozik a periodikus kilépésre, aki rendszerint időszaki vagy végleges munkanélküli" (Bodó, szerk. 1996:176). Ezért ezek a kutatások sem érzékenyek a nemek különböző migrációs tapasztalatára. A széki migrációval összehasonlítva fontos megállapítani, hogy míg Székelyföldön az otthoni gazdálkodásnak van prioritása, és a vendégmunkán megszerzett pénz a felhalmozást szolgálja bankbetétben, mezőgazdasági eszközök vásárlásában vagy az állatállomány bővítésében (Bodó 1996:177), addig Széken a mezőgazdaság, a földművelés jócskán visszaesett.

A falu közössége számára még a kollektivizálás után is fontos volt a termőföld megművelése, hiszen a falu társadalmi hierarchiáját a földtulajdon mennyisége határozta meg. Amíg lehetőségük nyílt a gazdálkodásba és a földszerzésbe fektetni pénzüket, megtették, de a kollektivizálás után és napjainkban főként ház építésébe és ingó vagyon felhalmozásába fektetik. A kollektivizálás és az erőszakos terménybehajtás következményeként már nem tudtak a föld megműveléséből megélni, de kertgazdálkodásuk még egy ideig biztosítani tudta a család terményszükségletét.

Széken ma a termőföldeknek csak a harminc százalékát művelik meg. Kizárólag az idősebb generációnál figyelhető meg, hogy anyagilag többet fordítanak a földre, mint amennyi hasznot hajt nekik. Az idősebbek ragaszkodnak a föld megmunkálásához, saját termények előállításához. Esetenként a vendégmunkával szerzett pénz a gazdálkodás kiegészítője tud lenni, segítségével fenn tudják tartani a földművelést, például a vetőmag beszerzésével vagy munkagépek bérbevételével:

„Mi a tavaly kiszámítottuk, hogy a szántás, a tárcsázás, bevetettük, megkapáltuk, és

mennyi kukoricát leszedtünk, megmértük csőstül a kukoricát. Avval a pénzzel még egy annyi kukoricát vehettünk volna." (J. P., szül. 1968.)

A fiatalabb generáció már elvesztette kötődését a földhöz, számukra teher, és már a megmunkálásához sem igazán értenek:

„Az örökölt földeket mind otthagytuk. Közel vettünk egy darabot, az is ott van hagyva, mert arra sincsen időnk, anyukámék otthon vannak, nem járnak Pestre, és azok megkapálják. Meg a másik, nincs időm, és nem éri meg." (S. M., szül. 1972.)

A külföldi vendégmunkával biztosítható állandó munkabér a legtöbb széki számára fontos, előnyben részesítik azt a munkát, ahol biztos és kiszámítható jövedelemre tehetnek szert. A földműveléshez képest még a budapesti vendégmunka, sőt korábban még a magyarországi piacozás is biztosabb keresetet nyújtott. Annak ellenére, hogy a külföldi munkavállalás tetemes anyagi ráfordítást igényel és igényelt,[21] mindemellett lehetőséget biztosít presztízstárgyak hazavitelére, de jellemző, hogy a megkeresett pénzt rögtön befektetik, legtöbbször már előre megvan a helye. Széken ma is érvényes gyakorlat, hogy az összeházasodó fiatalokat a szülők kötelesek anyagi javakkal ellátni. A fiatalok családalapításának segítségeként a fiúnak szülei házat építenek, míg a lány szüleinek azt bútorral kell berendezniük. Ha valamelyik család erre nem képes, „akkor az nem pusztán egy gazdasági tranzakció elmaradását jelenti, hanem az illető szociális identitásának, önértékelésének a megsérülését is" (Oláh 1996:59).

A munkaszerzés, amint már szó volt róla, az informális kapcsolatháló segítségével történik. A munkakörülmények tekintetében különbséget kell tenni a háztartási bérmunkát végzők és az idős emberekre vigyázók között. A háztartási bérmunka végzésén takarítást, esetenként főzést, mosást, vasalást is kell érteni, de vannak nők, akik irodák takarítását is elvállalják. Azok az asszonyok, akik idős, legtöbbször magatehetetlen vagy nagyon beteg emberre vigyáznak, a teljes háztartás vezetése mellett társalkodónői és betegápolói szerepet is ellátnak.

A háztartási bérmunkát végzőknek fix munkaidejük van, négy óra időtartamtól akár tíz órán keresztül is dolgozhatnak egy házban, lakásban. A legtöbb helyre saját kulcsuk van, és nem feltétlenül találkoznak a munkaadójukkal. Ezért sokan a munkadíjat az asztalon hagyják számukra. Órabérben dolgoznak, ami általában öt-hatszáz forint. Étkezésük is biztosított ott, ahol egész nap dolgoznak. Lehetőség szerint a hét minden napjára egész napos munkát keresnek. Vannak helyek, ahová csak kéthetente járnak, ekkor úgy oldják meg, hogy egy másik kétheti takarítást igénylővel egyeznek meg váltásban a hét ugyanazon napjára.

Ezek a széki asszonyok albérletben laknak, távol munkaadójuktól. Váltótársuk legtöbbször valamelyik családtagjuk: anyák, lányok, menyek egy helyen takarítanak három-négy hetente váltva egymást. Úgy gondolják, hogy a családi munkamegosztást még meg tudják érteni a munkaadók, de ha egy számukra idegen lépne be váltótársként, az már problémás lenne. A bizalom is lassan alakul ki az új munkaerő iránt, illetve a régi kapcsolatnak sem tesz jót, ha idegent küldenek maguk helyett, mert úgy tűnhet, mintha nem lenne az ügyfél elég fontos ahhoz, hogy az „eredeti" takarító végezze a munkát.

Általában jobban szeretnek úgy dolgozni, ha nincs otthon senki, mert akkor nem kell kerülgetniük senkit:

„Van olyan helyem, aki mindig otthon van, már furcsa, olyan rossz, ha elmegy ott-

honról. De ha már megszoktuk, hogy elmennek, akkor csak teszünk-veszünk, nincs látszatja a munkánknak, ha elmennek, akkor már jobb." (J. P., szül. 1968.)

Az egyik széki család három nőtagja még egyszer sem találkozott egy budapesti munkaadójával, pedig hat éve takarítanak nála. Reggel, mikor mennek takarítani, a nő már elment dolgozni, a pénzt az asztalon hagyja számukra, és még nem ér haza, mikor ők már befejezik a takarítást. Más helyeken azonban az is gyakran előfordul, hogy csak este tíz–tizenegy órára tudják befejezni a takarítást, és a család egész nap otthon volt.

Az időseket gondozók a nap huszonnégy órájában dolgoznak. A gondozásra szorulók már nem tudnak lakásukból kimozdulni, gyakran a fürdőszobába, a konyhába sem, így gondozójuk is a négy fal közé van velük zárva. Sokan csak a közeli boltba mehetnek el vásárolni, hogy minél kevesebb időre hagyják magára az idős embert. Az asszonyoknak rendben kell tartaniuk a lakást. Van, ahol megoldott az étkezés, mert ételhordóban viszik nekik a megrendelt ételt, vagy a gondozásra szoruló családtagjai hozzák, de olyan példa is akad, ahol még ez is a gondozó feladata. Megnehezíti a feladatukat, hogy esetenként a magatehetetlen időst emelgetni kell, ami nagy fizikai megterheléssel jár. Munkadíjukat egy hónapra kapják, általában hetven–kilencvenezer forintot.

Az idős embereket gondozó széki asszonyok egy hónapig a nap szinte minden percét a rászorulóval töltetik, aki folyamatos odafigyelést igényel. Mindemellett a legtöbben az unalomra panaszkodnak. Megszokták, hogy otthon jönnek-mennek a ház körül, nehezen viselik a semmittevést és a bezártságot:

„Ide olyan nagy ideg kell, hogy. A takarítás is más, minden nap más helyre megy, csak jobban telik is, mint itt, hát egész nap itt bent, egész nap, egész áldott nap. Már kifogyok a beszédből is, minden nap meséljek nekije. Sehova egy öt percig nem kell lemenjek, amíg hozok kiflit, tejet vagy ami kell, zöldséget, gyümölcsöt. Mind csak itt bent. Mer ő nem tud lemenni, ha le tudna jönni a lépcsőn, de a járókával hogy. S mikor bemegy a szobába, én is mind bent kell üljek vele. Holnap már egy hét el lesz telve." (S. Zs., szül. 1945.)

Máshogy viszonyulnak a fizetett házimunkához azok az asszonyok, akik lánykorukban cselédkedtek Kolozsváron, mint azok a lányok, akiknek nincs ilyen tapasztalatuk. Könnyebben elfogadják azt is, ha a nap minden percében rendelkezésre kell állniuk.

„Hát megszokták. Nem mondhatom, hogy tetszett, mert én már mindent megszoktam, szóval én hamar betudtam minden családba, nekem más volt, mert én szolgáltam, én már kicsi koromtól idegen családoknál voltam, így Kolozsváron szolgáltam. De mivel ezt a mi gyerekeink nem gyakorolták, tudod, azért nehéz volt, az idegenbe, s minden családnak más kérése van, s más szokás van. De végül is már rég járnak, és megszokták." (F. M., szül. 1947.)

Budapestiek és székiek kapcsolatában egyértelmű, hogy a székiek perspektívájából nem kizárólag munkaadó és munkavállaló kapcsolatáról van szó. A feketemunka megváltoztatja a munkaadó és a munkavállaló közti gépies, bürokratikus, személytelen viszonyt (Bodó 1996:77). Azok a széki asszonyok, akik több éve dolgoznak egy-egy helyen, kapcsolatukat munkaadóikkal úgy írják le, mintha családtagok lennének, nem pedig vendégmunkások.

A széki nők szeretik megválasztani, hol takarítanak. Jellemző, hogy nem szólnak a munkaadójuknak, ha van valami problémájuk vele, nem vitatkoznak, hanem egyszerűen megválnak tőle. Mivel minden munkalehetőség megbecsülendő, így nem hagyják takarí-

tó nélkül a budapesti munkaadót, hanem ezeket a nemszeretem helyeket adják át olyanoknak, akik akkor akarják munkaadói körüket kialakítani. Munkahelyeik átadásával lekötelezettjeikké teszik azokat, akiknek segítenek. Mindemellett a munkahelyek megtartása érdekében nekik is maximálisan alkalmazkodniuk kell, még akkor is, ha éppen akkor egy-egy munka miatt nem éri meg Magyarországra jönniük:

„Ez nem úgy van, hogy most én kedvem tartja, és én menjek mit tudom én, hova. Egyik most utazott el, de a másikért muszáj jöjjek. Ha egyiknek nem jó, a másiknak pont jó, muszáj azért, mert ha akarom, hogy szeressenek, és jó legyen, akkor muszáj alkalmazkodni." (S. M., szül. 1972.)

Budapesten a széki asszonyok és az építőiparban dolgozó férjük leginkább külön albérletekben laknak. Magyarázatul arra hivatkoznak, hogy sok egynemű könnyebben, olcsóbban megvan együtt. A legtöbb albérletben szomszédsági, baráti körből kerülnek ki a lakók. Az együtt lakók száma függ a lakás méretétől, általában egy másfél szobás lakásban heten-nyolcan is ellaknak. Azok a széki asszonyok, akiknek váltótársai a családjukból kerülnek ki, együtt keresnek albérletet; ilyenkor elképzelhető, hogy a férjük is hozzájuk költözik. A férfiaknak sokszor munkaadójuk biztosít szálláslehetőséget, gyakran élnek abban a házban, amelyet építenek vagy felújítanak.

A széki asszonyok közötti konfliktusok nagy része az együttlakásból származik. A legtöbb albérletben több generáció él együtt, ami a fiatalok és idősek között az időbeosztás, de akár még az alvási vagy rendrakási szokások eltérése miatt is konfliktusokhoz vezethet.[22] Bizonyos tekintetben viszont konfliktus nélkül mindenki számára természetesként él a közösség szabályozó szerepe. Például ha egy asszonynak telefonál egy férfi munkaadója vagy a komája, akkor „megfeddik" a lakótársai. Tudják, kivel és mit beszél telefonon, szemmel tartják itt Budapesten is, hiszen Széken, ha a fiatal lányokra nem is, de a férjes asszonyokra még nagyon szigorú szabályok vonatkoznak, mit hogyan tehetnek, hogyan állhatnak szóba férfiakkal, ha férjük nincs jelen. Tehát a nők még Budapesten is mindenre odafigyelnek, csakúgy mint a faluban.

Változó női szerepek

A migrációkutatást alapvetően megváltoztatta az a felismerés, hogy a tartós vagy időszakos lakóhely-változtatásban nem elszigetelt egyének, hanem háztartások vesznek részt. Sehol sem annyira igaz és fontos ez, mint amikor nőkről, nők migrációjáról gondolkozunk. Míg a tradicionális társadalomban a nők a pénzkereső tevékenység szempontjából háttérben maradtak, a migráció következtében robbanásszerűen megváltozott a helyzetük. A széki nők nagymértékű külföldi munkavállalása változásokat eredményezett a két nem viszonyában és a munka nemek szerinti megosztásában. Mik ennek a női migrációnak a mozgatórugói, és mi az, ami folyamatosan fenntartja? Mindez hogyan kapcsolódik össze a specifikus női szerepekkel, milyen változásokat állapíthatunk meg, és vannak-e ennek az átalakulásnak korlátai? Ezekre a kérdésekre igyekszem választ adni a következőkben.

A széki migrációt kialakulásától kezdve a változó formák ellenére tartós fennmaradás jellemzi. A történeti áttekintésben a hangsúlyt a földrajzi mobilitás koronként változó társadalmi mintáira fektettem, itt a migrációt tartós társadalmi stratégiává tevő motivá-

ciók érdekelnek, valamint annak következményei. A székiek migrációjának két meghatározó mozgatórugója közül az egyik a gazdasági: a vendégmunkával biztosítható fogyasztási javak, magasabb életszínvonal. A másik kevésbé húzóerőként működik, mint inkább a mozgást és a külföldi munkavállalást megkönnyítő tényező: az etnikai azonosság. Az azonos nyelv lehetővé teszi a könnyebb eligazodást a befogadó társadalomban, az ottani új kapcsolatok kialakítását. Míg a másik oldalon a román nyelvtudás hiánya korlátozza az érvényesülést a falun kívüli tágabb romániai társadalomba „[...] a magyar nyelv ismerős. Ottan nehezebben tájékozódok, mint itten. Mert nem tudunk románul." (J. P., szül. 1968.)

A széki vendégmunkások Budapesten az azonos nyelv ellenére mégis „idegenek".[23] Alacsony presztízsű munkát végeznek, ami miatt a befogadó társadalomban marginális helyzetűek maradnak. A vigaszuk, mint általában a vendégmunkásoké, az hogy az itt megkeresett pénzzel otthon majd előbbre tudnak jutni. Ahogy ez a fiatalasszony fogalmazott:

„Tudod, hogy hogy van itten, ha keresel, azt a pénzt hazaviszed, másképp tudod használni, mert otthon van még zöldséged, ez-az-amaz, már van értelme, de ha itten átjössz, és egy négytagú család él, rezsi minden, az már nem ugyanaz a pénz, ezért csináljuk, hogy inkább hazavisszük azt a pénzt." (J. P., szül. 1968.)

Stratégiájuk megválasztásakor ugyancsak jelentősége van a viszonylag kis távolságnak a kibocsátó és a befogadó helyszín között – autóval, busszal tíz óra alatt megtehető –, ami lehetővé teszi a szoros és viszonylag rendszeres kapcsolattartást az otthon maradt családtagokkal. A széki asszonyok helyzete e tekintetben eltér a migrációs szakirodalomból ismert esetek többségétől, ahol az illegális bevándorlóként érkező nők teljesen elszakadnak hátrahagyott családjuktól (például a Parrenas 2001; Andall 2000).

A migrációs gyakorlat fenntartásában a közösség nőkkel szemben támasztott elvárásainak nagy szerepük van. A munkának mindig is fontos volt a szerepe, mert mintegy az erények foglalatának tekintették, amely strukturálja az erkölcsi rendet. A paraszti munkaerkölcs központi kategóriája a szorgalom (Jávor 2000). A paraszttársadalomnak a nőkkel szemben támasztott régi normái, a hozzájuk tartozó magatartásminták mellett új elvárások is jelentkeznek a migrációra berendezkedő társadalomban. Az idősebbek a régi normákat érzik még mindig magukra nézve érvényesnek, de ugyanakkor az új igények nyomása alól már ők sem tudnak szabadulni. Jól mutatja ezt a konfliktust egy asszony vallomása:

„Nekem is mind mondják, hogy ne menjünk. Nekem is mind mondja a szomszédasszonyom, hogy ne még menjél, hagyd a csudába, ne még menjél. Látod, úgyse érsz semmit, mert férjed mindig megissza a pénzt, és te meg ott dolgozzál... Sokkal jobb volt, ameddig senki nem jött [Budapestre], jobb volt akkor. Mindenki ült volna otthon. Én is, más is. Sokszor azt mondom, bár ne is jöttem volna. Na, hát ha egyszer eljöttem, akkor, na még ebben a hónapban eljövök, na, még ebben a hónapban eljövök, hogy még erre üsse ki a pénzem, ne legyek olyan szegény. Ameddig otthon voltam, úgy volt, ahogy volt, ez se volt, az se volt. Úgy volt jó. De most már láttam, hogy egyik is jön, másik is jön. Nagyon nehéz volt, no, csak elmegyek én is." (S. Zs., szül. 1945.)

Az elvándorlás mértéke ellenére a földrajzi közelség, a gyakori ingázás, a munkavállalás és a budapesti életmód kollektív szervezése egymáshoz és a faluhoz köti a székieket. Ennek következtében más esetekhez képest[24] könnyebben tud a presztízsjavak felhalmozásának és bemutatásának terepévé válni a kibocsátó társadalom. Ezt figyelhetjük meg

abban is, hogy miképpen vásárolnak, építenek új házakat napjainkban Széken. A kollektivizálás előtt a falu társadalmának hierarchiáját az ingatlan vagyon mérete határozta meg. Később, miután már nem tudták, nem tartották kifizetődőnek a termőföld megszerzésébe és gazdaság kialakításába fektetni energiájukat, maradt a ház építése és az ingó vagyon gyarapítása. A Ceauşescu-rendszerben csak kétszintes házra adtak ki építési engedélyt, ha valaki a széki főutcán akart építkezni. Ma már nincsenek előírt alaprajzok, és mégis sokan hatalmas házat építenek, annak ellenére, hogy az év nagy részét Budapesten töltik. Sok telken megfigyelhető, hogy az emeletes ház mellett felépítenek egy kisebb, egy- vagy kétszobás házat is, amelyikben tulajdonképpen laknak, arra hivatkozva, hogy a nagy házat kifűteni nagyon sokba kerülne:

„Á, meg van ölve a fiatal, hát most lehetőség is most, ha jól tudna keresni télen–nyáron, de tudod, annyit keres nyáron, hogy nem elég télire. De hát azt is beosztással, olyan drágasággal. Nem tudom, minek építettek akkora házat, mert lakni úgyse lakják, mert nincsenek otthon. Nem élvezik azt, és csak a por és meg a pókok ülnek bent. Hát azt lehet mondani, mert fiatalok nagyon nem lakják. Kevés van otthon. Egy életen keresztül csak arra kell dolgozzanak, hogy elkészítsék meg bútorozzák." (F. M., szül. 1947.)

Mindezekből fakad az a közösségi hajtóerő, amely a külföldi vendégmunkára sarkallja a székieket.

Széken, mint már említettem, a romániai rendszerváltás előtt a földművelés és az építőipari munka volt a megélhetés elsődleges forrása. Mivel a férfiak többsége a községtől távoli építkezéseken dolgozott, a földművelés jellemzően az asszonyokra hárult. Kötetlenebb időbeosztásuk miatt a nők voltak azok, akik az 1970-es évektől több-kevesebb rendszerességgel Magyarországra utaztak, és az ottani piacokon kezdtek árusítani. Ezt a munkamegosztást minden bizonnyal a nők háztartásvezetésben betöltött szerepe is befolyásolta (Chelcea 2000:144). A kereskedés, vásározás következtében kialakult a nők szabadabb mozgásának lehetősége, ami fokozatosan alakult át állandó jellegű külföldi munkavállalássá.

Mindezzel együtt Széken a háztartás gondja ma is, miként a múltban, kizárólag a nőkre hárul. Sokan a házimunkát az ingázás mellett végzik el, ha nincsenek otthon, akkor – közeli rokonok esetében –váltótársuk próbálja elvégezni az otthoni feladatokat, egyébként ezek a munkák megvárják az asszonyokat. Ezért panaszkodnak, hogy ha otthon vannak, akkor nehezen tudnak időt teremteni mindenre. Az idősebbekre otthoni tartózkodásuk alatt sokszor az unokákat is rábízzák, mellettük kell rendbe tenniük a házat, és még a földekre is ki-kijárnak. Alig győzik befejezni a munkákat, és már vissza is kell menniük Budapestre, ahogyan egy idősebb asszony meséli:

„A férjem 54 éves, és már sehova nem alkalmazzák, és így az van, amit én keresek. Én kell fedezzem minden költséget, a ház szükségét. És hazamegyek, annyi dolgom van, hát jönnek a lányok, mert váltogatjuk egymás. Akkor mind a két unokám nálam. A férfiak gondja az én bajom. Szóval a férfiak, hogy otthon maradnak, csak én kell gondoskodjak róluk." (F. M., szül. 1947.)

Fiatalabb sorstársa is arról beszélt, hogy amíg amott a munkáltatókhoz, emitt a háztartásvezetéshez és a családhoz kell alkalmazkodni.

„Hogy fenntartsuk a kapcsolatot, kell alkalmazkodni. Hazamész egy hétre, kettőre, akkor van otthon annyi teendő, kertben, családod, minden, mosás-takarítás otthon is." (J. P., szül. 1968.)

A kettős kötöttség ellenére a távolban végzett bérmunka révén a nők korábban precedens nélküli szabadságra tesznek szert. Munkavállalásuk módját önállóan, esetleg a többi széki nő segítségével alakítják ki, sőt a cselédkedés korábbi formáihoz képest megváltozik a női munka funkciója is: a család jövedelmének igen jelentős forrásává, ha nem éppen az alapjává válik. A női munkavégzés sok családban biztosabb és állandóbb keresetet jelent, mint a férfiaké. A férfiak munkavégzése sokszor bizonytalanabb, mert az ő munkavállalási engedélyüket könnyebben tudják ellenőrizni, ha kiutasítják őket, a család az asszony keresetére kénytelen támaszkodni. A férfiak gyakran egész télen munka nélkül vannak – mivel az építőipar csak kora tavasztól késő őszig kínál munkalehetőséget –, ezért ekkor az asszonyok keresete a család megélhetésének egyetlen forrása.

„Télen egyáltalán nincs munkájuk [a férfiaknak], semmi. Hiába van most négy-öt hónapig valamennyi, és lehet, hogy két hétig nincs, mert nem az, mert van otthon dolga, rengeteg. De télen aztán semmi. Úgyhogy éppen ami kell, nyáron elraknánk [zöldséget], de ha csinálhatjuk ezt, miért aggódjunk, hogy na, most elég lesz-e télen vagy sem." (S. M., szül. 1972.)

A fiatalabb generációhoz tartozó nők esetében a legegyértelműbb a kapcsolat a migránséletformába való beleszocializálódás és a célok, a vendégmunka nyújtotta új lehetőségek között.

„Láttam, hogy itt sokkal több a lehetőség, sokkal többre lehet menni. Lett volna munkahelyem, de nagyon keveset kerestem volna. Nem, nekem megvoltak akkor már a helyek. Én többre vágytam, mint egyik napról a másikra élni. Ők [a férje családja] ahhoz voltak hozzászokva, hogy dolgozunk nyáron, hogy legyen miből megélni télen. Engem nem így szoktattak otthon, és nem ezt láthattam az otthoniaktól, nem ebben nőttem fel, mert én gyerekkorom óta eljöttem, és tudtam, hogy dolgozni kell. Láttam, hogy több a lehetőség." (Zs. R., szül. 1981.)

Már a középnemzedék asszonyainak lehetőségeiben, társadalmi helyzetében is változást hoz, hogy a család jövedelmének jelentős részét ők keresik meg. Nagyobb beruházásokról, bútorvásárlásról, lakásfelújításról, építkezésről döntenek. Beleszólnak, mire fordítsák, mibe fektessék a megkeresett pénzt.[25] Egy elvált fiatalasszony beszélgetéseink során többször panaszkodott, hogy volt férje a hidegre és a rossz körülményekre hivatkozva nem akart munkát vállalni Budapesten, Széken pedig csak alkalmi munkákat talált. Fiatalasszonyként ő volt kénytelen fedezni férje megélhetésének költségeit, ezért annak sem örült, ha férje telefonált neki, mert a költség őt terhelte:

„Lötyögött az utcán [a férje]. Jöttek az ismerősök, és mondták, hogy láttam ma is a férjedet a piacon [vagyis nem csinált semmit, csavargott]. Nekem telefonált, hogy küldjél pénzt haza, mert mindjárt jön a telefonszámla, és nincs miből kifizessem. Én hülye, volt, amikor küldtem, de volt, amikor azt mondtam, hogy nem." (Zs. R., szül. 1981.)

Mindezt egyik munkaadóasszonyával[26] is megbeszélte, aki helyeselte, hogy munkabérét nem telefonálásra akarja költeni, ezáltal megerősítve őt abban, hogy keresetével önállóan rendelkezzen.

Az individualizációs folyamat tetten érhető a mindennapi vágyak és döntések terén, amelynek kialakulását természetesen a Budapest és Szék közötti távolság is sok tekintetben elősegítette (lásd Bodó 1996:73). A migráció első időszakában, amikor még utazó kereskedelemmel foglalkoztak, voltak széki nők, akik az utazás miatt kivetkőztek népviseletükből, mert a határon a széki viseletben utazókat gyakran nem engedték át, azt

feltételezve róluk, hogy kereskedni mennek Magyarországra. E kényszer mellett azonban a két település között a távolság lehetőséget jelentett arra is, hogy Széken a közösség által nem elfogadott ruhákat is viselni lehessen, új kulturális minta elsajátítását téve ezzel lehetővé.

„Már mikor ide jártam, innen vittem a ruhákat, s aztán úgy öltöztem átal. Eleinte mikor templomba mentem, székibe jártam, de mikor aztán megnyílt a határ, és elkezdtem járni, egyik alkalommal, másik alkalommal hazamentem, szabad délután elmentem úri ruhába. S addig bátorkodtam, mert otthon azért nagy dolog volt. Emlékszem, a legelső voltam a lányok között, aki kiöltözött, s az öregasszonyok úgy néztek, hogy hát elment az eszed. Lassanként. Vágytam, ha láttam egy szoknyát vagy egy ruhát, fel kéne venni, de hova, ha nem vehetjük." (S. M., szül. 1972.)

Nemcsak a község fiataljainak népviseletből való kivetkőzését indította el a külföldön vállalt vendégmunka, hanem lehetővé tette a hozzájutást olyan mindennapi fogyasztási javakhoz, ami korábban elképzelhetetlen vagy csak nagy nehézségek árán elérhető volt. Az új lehetőségek következtében a fogyasztási szokások és az elvárások is átalakultak.

„Most már úgy vagyok, hogy ha hazamegyek, megérzem [az otthon sajtolt] napraforgóolajat, mert csak a Vénuszt szeretem. Anyukám tudja, mert csinálják a napraforgóolajat, s van mindig letéve, viszik a gyárba, megcsinálják, mikor hazamegyek, akkor tudja, hogy na, most nem főzünk, mert M. érzi az ízét. Nem kell. [...] Hát emlékszem, egy csokoládéra annyira vágytunk, olyasmi nem volt. Semmi édesség nem volt. Most amit én akarok, van. [...] Emlékszem, hogy arra is kellett vigyázzak, hogy legyen nekem otthon pár doboz mosópor, mert nem lehetett kapni. Vigyázzak, mert nem lehetett tudni, hogy a jövő hónapban lesz-e mosószerünk." (S. M., szül. 1972.)

„Sok mindent jobban megengedünk magunknak. Megkezdve konzervek, májkrémek, mindent innen viszünk. Abba az időben nem volt húsunk, már ha otthon tartottak, igen. [...] Most üdítőt, gyümölcsöt többet meg tud venni az ember. A gyerekeket másképp öltöztetjük az iskolába. Tévé, videó, porszívó, ezek mind azután lettek, hogy átjöttünk, azelőtt nem volt." (J. P., szül. 1968.)

A női munkavállalás egyik legnyilvánvalóbb következménye a változás a párkapcsolatok területén. Napjainkban a korábban általánoshoz képest[27] a fiatalok később alapítanak családot, és sokszor már az esküvő előtt együtt élnek, amit korábban a közösség megengedhetetlennek tartott. Az alábbi interjúrészlet[28] bepillantást enged abba, hogy a széki férfiak miként gondolkodnak minderről, de a fentebb említett változásokból is sok mindent összefoglal:

„Régebben szégyen volt, aki nem kapott helyben párt, és ki kellett mennie a faluból. Ez most már megszokott dolog lett. Régen, ha széki volt, akkor székit vett el, az nem ment el sehová sem udvarolni. Mindenki otthon volt, ott házasodott, s nem vett el se pestit, se mást. Akkor az emberek mind attól tartottak, hogy megszólják őket. A jómódtól is függ ez, lezserebb lett az ember, most már többnek pesti barátnője, élettársa van. Fölszabadultak, most már demokrácia van. Most már mindenki azt csinál, amit akar. A régi rendszerbe olyan volt, hogy kezdődött egy tánc, a fiúk beültek a kocsmába – akkor csak egy kocsma volt a faluban –, beültek abba, ott elsörözgettek, a lányok várták őket kint, hogy na, érkezzenek a fiúk, menjünk a táncba. De most már nem várják a lányok sehol, most már ők is fel vannak szabadulva, mindenki megy be a bárba, beülnek nyugodtan, ott eliszogatnak, vagy mit csinálnak, nem is szokom annyira figyelni, hogy melyik

mit csinál. Akkor meg szégyen lett volna a lányoknak ez, egy lány se ment be oda, most meg mennek be a fiú után, most már minden egyformára van véve. Akkor megvolt a széki népbe az, hogy a férfi – férfi, s a nő – nő. Most már a nő is jár a bárba, most már minden másabb. Nálunk abban az időben egy nőnek nem volt jogosítványa, azt mondták, hogy a nőnek szégyen kocsit vezetni. Most meg a fiatal lányok is mennek már a kis autókkal." (V. S., szül. 1977.)

A gyermekgondozás területén is kényszerű változások történtek. Az anyák rendszeres távolléte idején gyermekük gondozását valamelyik nőrokonuk látja el. Sokan a nagyszülőknél helyezik el ezalatt a gyermekeket, de van, aki lánytestvérével dolgozik váltásban, és attól függően, melyikük dolgozik éppen, a másik vigyáz mindkettejük gyerekeire.[29] A szerepváltozások olyan változásokhoz vezetnek a gyermekek magatartásában, melyeket a falu közvéleményének jelentős része devianciaként érzékel:

„Például most, a mai világban, hogy mindenki ide jár, a gyerek otthon jár iskolába. Reggel avval megy, hogy senki nincs, este avval megy haza, hogy senki nem parancsol, igaz, azt csinálok, amit akarok, nem látja, mikor felkelek, mikor költem, mikor fekszem, mire költöm ezt a pénzt. Hónapokon keresztül. Ez borzalmas nem jó. [...] Kinek hova dobja el, egy nagyanyához, hát nem dobja el. Egy nagyanyához, vagy – a fene tudja – fogadott valaki idegent, de ez csak nem anya. Csak nem anya. Szerintem a gyerekek nagyon sínylik eztet. Ezért van az, hogy ilyen rossz gyerekek, meg ilyen nemtörődömök. Elkanászosodnak. Avval mennek haza, hogy gyere, barát, mert most már, ha cigizünk, úgyse látják." (V. R., szül. 1954.)

A fiatal nők számára a falu nyilvános terének olyan helyszínei váltak hozzáférhetővé, amelyek korábban sohasem. Barátnők együtt látogatnak el esténként a falu kocsmájába, ami korábban kizárólag a férfiak privilégiuma volt.

A falusi társadalomban a továbbtanulás sem mint lehetőség, sem mint motiváció nem jelentkezett. A tanulásnak nem volt presztízse, illetve Széken kevés olyan példát emlegetnek a múltból, amely olyanokról szól, akik tanulás által jutottak előbbre. Kiváltképpen nők számára volt ez elképzelhetetlen.

„Akkor az volt a lényeg, hogy varrás, kapálás. Ezekbe adtuk bele. Széki ruhába jártunk. Éjjel-nappal varrtam, hogy legyen mit felvenni, ami nálunk a szokás. Menjek korán férjhez, ez volt a szokás. Az emberek jártak *sántérra*, megvolt a munkahelyük, a nők meg otthon, s aztán ez volt a dolgunk, főztünk, varrtunk, mezőre jártunk, s férjhez menni. Most már nem. Gyermekek se nem mennek korán férjhez, tanulni akarnak, nem varrnak, nem járnak széki ruhába, már más teljesen." (S. M., szül. 1972.)

Napjainkban a fiatalabbaknál azonban észrevehető, hogy nemcsak a szülői mintákat veszik át, hanem mások az elvárásaik, különböző az értékrendjük, sőt új stratégiát is képesek alkalmazni, hogy céljukat elérjék. Ma már többen vannak, akik a külföldi vendégmunka mellett levelezőn végzik a középiskolát Budapesten. Annak ellenére döntenek a tanulás mellett, hogy még nem nyilvánvaló, miként lesznek képesek végzettségüket hasznosítani, illetve az is kérdéses, hogy az iskola elvégzése után visszatérnek-e Erdélybe.

Mindeddig azt mutattam meg, hogy a női munkavállalás és migráció következtében milyen változások történtek a széki nők életmódjában, társadalmi helyzetében. Befejezésképpen szólni kell azonban e változások korlátairól is. A közép- és idősebb nemzedékhez tartozó nők Budapesten is fenntartják az elvárások jó részét, amelyekbe Széken beleszocializálódtak, sőt megpróbálnak megfelelni azoknak. Mindennapi életükben csak

nőkkel érintkeznek, idegen férfiakkal csak a férjük jelenlétében beszélgetnek, asszonyként már csak kivételes alkalmakon mulatnak, kizárólag a férjükkel együtt, nem dohányoznak, és nem fogyasztanak alkoholt. Mindezek betartásában nagy szerepe van annak, hogy asszonytársaikkal laknak együtt, lakóhelyüket maximum a munkavégzés és esetleg vásárlás idejére hagyják el, tehát a nyilvános szférában egyáltalán nem vagy csak az iménti helyszínek közötti úton mutatkoznak.

Összegzés

Dolgozatomban a Budapesten dolgozó széki nők példáján azt a társadalmi változást kívántam dokumentálni, leírni és értelmezni, amely a nők bérmunkába és migrációba való egyidejű bekapcsolódását követi; azon belül is a női szerepek, a nők társadalmi helyzetének változására irányult figyelmem. Azt állítottam, hogy kiváltképpen három területen figyelhetünk meg változásokat. A munka, illetve a nemek közötti munkamegosztás területén azt láttuk, hogy miközben a női munka, illetve az azért kapott bér a családi jövedelem jelentős, esetenként legfontosabb részévé vált, a háztartás és a gyermeknevelés ugyancsak a nők feladata maradt, de megoszlik egy nagycsalád vagy rokonság nőtagjai között. A munkavállalóvá és keresővé vált nők relatív társadalmi pozíciója – férjükhez képest – nőtt, elsődlegesen a család fogyasztásáról, a tartós fogyasztási javakról döntenek, arról tehát, ami a migráció céljaként, motivációjaként megfogalmazódik. A változások harmadik területe a párkapcsolatokat érinti, ahol a legtöbb ellentmondás tapasztalható: egyfelől és egyesek részéről erősebb a régi morálhoz való ragaszkodás, másfelől, különösen a fiatalabb között nő a szabadságra való igény, illetve a nagyvárosban látott minták és az életmódbeli individualizáció hatása.

JEGYZETEK

1. Ez a személyszállító vállalkozó szállítja a Budapest és Szék között ingázó székiek hatvanhat százalékát, bővebben lásd Bondár 2004.
2. A Pécsi Tudományegyetemen immáron harmadik éve folyik a kutatás, amelynek keretén belül antropológiai terepmunkát végeztem mind Budapesten, mind Széken. Az alábbi adatok, elemzések a 2002-ben és 2003-ban készített interjúk és az ebben az időszakban végzett terepmunka alapján születtek.
3. Létezik még egy nagyon érdekes, migráns narratívákat tárgyaló tanulmány: Kovács-Melegh 2000, amelynek továbbértelmezett változata *A vándornarratívák neme* címmel a szerzőpáros előadásában elhangzott a *Nő és férfi, férfi és nő. A társadalmi nemek kutatása Magyarországon az ezredfordulón* című konferencián, 2002. november 22–23-án. Az erről készült szöveg sajnos még nem olvasható.
4. Bár például Horváth István elsősorban a gazdasági rendszer sajátosságaira helyezi a hangsúlyt, amelyhez hozzájárul az etnicitásnak mint stratégiának a felhasználása (Horváth 2002:2).
5. A társadalomtörténészek közül Gyáni Gábor foglalkozott önálló monográfiában a fővárosi cselédséggel. Levéltári forrásokat, népszámlálási statisztikákat és az egyetlen, 1927-ben készült részletes cselédstatisztikai felvételt használja fel munkájában. Mindezek segítségével egészen

a tizenkilencedik század közepétől az 1940-as évekig tudja leírni ennek a foglalkozási kategóriának a jellegzetességeit. Megállapítása szerint Budapestre a húszas évek második felében kevés nő érkezett cselédmunkát vállalni Erdélyből vagy a Felvidékről (Gyáni 1979:68; lásd még Gyáni:1979; 1981; 1983a; 1983b).

6. Csak azok a széki asszonyok vettek részt a migráció egymást követő összes állomásán, akik életkoruknál fogva még cselédkedtek Kolozsváron, tehát 1956 előtt születtek, hiszen az 1956 után születettek már nem vállaltak lánykorukban kolozsvári munkát. Azonban a fiatalabb generáció tagjai 1989 előtt már részt vettek édesanyjukkal vagy nagymamájukkal a magyarországi vásározós utakon, később pedig velük együtt kezdtek alkalmi takarításokat vállalni.
7. Munkaerejüket utcán, téren kínáló emberek. A témáról lásd például Sik 1999.
8. „Akkor a lányok mind szolgáltak Kolozsvárt, mer talán senki fiatal nem volt otthon. Tizennyolc éves voltam. De akkor mindenki Kolozsvárt volt, és ott a nagy postánál volt a gyülekező. És nekünk ott jobban telt, mer Széken már nem maradt fiatal." (F. M., szül. 1947.)
9. *Hóstát:* Kolozsvár egyik kerülete, lakói zöldséget termesztettek, s azt a piacon értékesítették. A cselédmunkák közül a Hóstátban dolgozóké volt a legnehezebb, de itt lehetett a legjobban keresni.
10. Az elbeszélések szerint átlagosan két hetet maradtak Magyarországon. Az átvihető, eladásra készülő cikkek mennyisége is meghatározta, meddig maradtak, mert „csak úgy ülni, semmit nem csinálni" nem akartak.
11. Nemcsak Széken találhatók a kereskedőturisták között a nők magasabb arányban, mint a férfiak, hanem Újszentanna (Chelcea 2000:138) és a Bulgária, valamint Törökország között ingázók között is (Konstantinov 1996:769).
12. Négy Bartók Béla úti szálláshelyről, lakásról van szó. A szállás igen olcsó volt: 1989 előtt kétszáz forint, majd háromszáz forint, ma már van, ahol négyszáz forint éjszakánként.
13. „A fővárosi közterületek használatát a fővárosi közterületek használatáról és rendjéről szóló többször módosított 59/1995. (X. 20.) Főv. Kgy. számú, ill. a Fővárosi Önkormányzat tulajdonában lévő közterületek használatáról és rendjéről szóló többször módosított 60/1995. (X. 20.) Főv. Kgy. számú önkormányzati rendeletek szabályozzák. A fent hivatkozott fővárosi rendeleteken túl a kerületi önkormányzatok külön rendeletben is szabályozhatják a közterület-használatok egyéb módját. A közterületek fokozottabb ellenőrzése e rendeletek hatályba lépését követően valósult meg." A budapesti Főpolgármesteri Hivatal vállalkozás- és vagyonkezelési ügyosztályának levélbeli közlése a szerzőhöz.
14. Terepmunkám idején a széki asszonyok elbeszélésében a külföldön végzett munka esetleges kockázatai fel sem merültek. Viszont egy Schiffer Pál által rendezett filmben *(Mari – Fejezetek egy széki család életéből)* a kilencvenes évek elejétől, több éven keresztül nyomon követhetjük egy széki család életét és egy széki asszony ingázását. A film azt bizonyíthatja, hogy minden alkalommal komoly pszichikai megterhelést jelentett még a határ átlépése és az utcai árusítás is, azonban az általam felkeresett nők már régóta bejáratott útvonalon járnak, és biztos helyre érkeznek. Ha korábbi határátlépéssel vagy kezdeti budapesti munkavállalásukkal kapcsolatos történetet mesélnek, akkor sem érzékeltetik az utazás megterhelő voltát. Még a kellemetlen eseményeket is vidáman mesélik, azt bizonygatva, hogy milyen ügyesen megoldották a nehéz helyzeteket.
15. A nyugdíjak átlagosan háromezer-ötszáz és hatezer forint között vannak.
16. A busz vagy vonatjegy ára Kolozsvárra oda-vissza százezer lej (körülbelül nyolc-kilencszáz forint), Szamosújvárra hetvenezer lej (körülbelül négyszáz forint). Az átlagkereset tizenöt-húszezer forint.
17. Egy beszélgetőtársunk ekképpen magyarázta, hogy miért nincs Széken értéke a munkának: voltak, akik a községháza felújításán dolgoztak kötelező társadalmi munkában. Az állam azoknak, akiknek hatszázötvenezer lejnél kevesebb havi jövedelmük van, még egyszer ugyanennyit

fizet szociális segélyként, ezért nekik néha társadalmi munkát kell végezniük. Viszont azok az emberek, akik a községháza alkalmazásában állnak, és ugyanazt a munkát végzik, nem kapnak annyi fizetést, mint amennyi a többieknek jut a szociális segéllyel együtt. Miért dolgozzanak akkor munkahelyen, ha anélkül is megkapják ugyanazt a pénzt, amiért mások egyáltalán nem tesznek semmit? Ugyanis ha valaki jogosult a szociális segélyre, akkor az egész családja megkapja, így az összeg akár jóval több is lehet azoknak a fizetésénél, akik a községházán dolgoznak (S. A.).

18. A téli hónapokban (novembertől márciusig) a nők jelentősebb számban képviseltetik magukat az utasok között. A „szabadság" időpontjának megválasztására hatással vannak a közösség számára fontos ünnepek: a húsvét tavasszal, pünkösd, augusztus 24., Szent Bertalan napja, a november elejei „világítás", vagyis halottak napja, karácsony és a szilveszter.
19. Kifejezetten a férfiak migrációjával Pulay Gergely foglalkozik, lásd a kötet vonatkozó tanulmányát.
20. A Magyarországra irányuló erdélyi, főként székelyföldi migrációval, annak kiváltó okaival, a vendégmunkával és az annak következtében átalakuló életformával legrészletesebben a csíkszeredai KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja foglalkozott. Néhány idevonatkozó munkájuk: Biró 1994; Bodó, szerk. 1996; Gagyi–Oláh 1997; 1999; Oláh 1991; 1994.
21. Az út biztosan felmerülő költségei: hétezer forint a busz Szék és Budapest között oda-vissza, ötezer forint a budapesti BKV-bérlet, albérlet (a kinttartózkodásuk idejére átlagosan négyszáz forintot számolhatunk erre éjszakánként) és kevés költőpénz. Szükség van még a határátlépéshez hetven-nyolcvanezer forintra vagy ennek megfelelő valutára, mert csak ennek az összegnek a felmutatása esetén engedélyezik a román határőrök az ország elhagyását. Egyértelmű, hogy tetemes összeggel, összesen mintegy százezer forinttal szükséges rendelkezniük ahhoz, hogy otthonról elinduljanak. A határátlépéshez szükséges pénzt a családok mindenképpen saját erőből kísérlik meg előteremteni. Szégyennek számít, ha elterjed valakiről, hogy még erre sincsen pénze. Amennyiben több családtag is vállal Magyarországon munkát, úgy oldják meg, hogy az átlépéshez szükséges pénzösszeget a széki buszsofőrrel hazaküldik vagy Budapesten, munkaváltáskor találkoznak.
22. Egy beszélgetés során mondta az egyik asszony, hogy milyen sok takarítónő lakik egy helyen, szégyen, hogy mégis milyen piszokban vannak. Elmondásuk szerint a problémát nem tudják megoldani, mert bár gyakran utalnak rá, hogy nem ez a helyes viselkedés, nem használ semmit. Viszont arra nem képesek, hogy leüljenek, és megbeszéljék a problémákat. Sokan inkább tűrnek, vagy más albérletet keresnek, de nem a probléma okozója megy el máshova lakni (F. S., szül. 1974.)
23. A magyar nemzetiségükből következő problémák feldolgozását lásd Fox 2003.
24. A németországi törökökről lásd lásd Caglar 1999.
25. Például egy fiatal széki asszony férje és anyósa akarata ellenére nem egyezett bele, hogy a lakodalmi pénzt juhok vásárlásába fektessék.
26. A budapesti munkaadók hatása a széki nők szerepének megváltozására még további vizsgálat tárgya kell hogy legyen. Eddig azért nem került rá sor, mert a munkavállalás illegális jellege miatt nehéz kapcsolatot találni a munkaadókhoz, de már az említett példából is megállapítható, hogy hatásuk gyakran jelentős. A munkavégzés által új elvárások és megoldások is hazakerülnek Székre. Egy másik széki asszony példája a berendezési tárgyak szintjén megváltozó elvárásokat szemlélteti: pontosan olyan fürdőkádat akart vásárolni, mint amilyet az egyik családnál látott, ahol rendszeresen takarít. Nagyon vágyott rá, ezért a család azt vette meg, bár jóval drágább volt, mint a legtöbb helyen található hagyományos kád.
27. „1990-ig 16–18 évesen mentek férjhez a lányok, de ez a kor a cselédkedés miatt elhúzódhatott 20 éves korig. [...] Most a korhatárok kitolódtak, a lányoknál kb. 24–25 éves korig, a fiúknál 26–30 éves korig." (Kovács 2000:24.)
28. Az interjút Pulay Gergely készítette.

29. Egy fiatalasszony például a nővérével van váltásban két éve, azóta takarítanak Budapesten. Azt mondták, azért nem tudták előtte csinálni, mert még mind a kettőjük gyermeke kicsi volt, és pólyások gondozását nem vállalta volna el senki. Most úgy oldják meg, hogy a két fiúgyerek együtt van, és egymást váltva vigyáznak rájuk. Bár a sógora Kolozsváron dolgozik, tehát esténként már otthon van, tudna a gyerekről gondoskodni, a fiú mégis inkább vele van, mert ahogy mondta: „egy nő mégiscsak máshogy foglalkozik a gyerekkel, nem is akarna az apjával lenni" (V. R., szül. 1973).

IRODALOM

ANDALL, JACQUELINE
2000 Gender, Migration and Domestic Service: The Politics of Black Women in Italy. Aldershot: Ashgate.

ANTHIAS, FLOYA – LAZARDIS, GABRIELLA
2000 Gender and Migration in Southern Europe: Women on The Move. Oxford: Berg.

BIRÓ A. ZOLTÁN
1994 Adalékok a vándorló ember ikonográfiájához. (Migrációs folyamatok a Székelyföldön, 1985–1989.) *In* Jönnek? Mennek? Maradnak? Sik Endre – Tóth Judit, szerk. 19–40. Budapest: MTA-PTI.
1996a Elméleti horizontok, módszertani problémák. *In* Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Bodó Julianna, szerk. 37–51. Csíkszereda: Pro-Print.
1996b Egyéni és kollektív identitás a kilépési gyakorlatban. *In* Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Bodó Julianna, szerk. 123–143. Csíkszereda: Pro-Print.

BODÓ JULIANNA
1996 Az időszakos migráció hatása az egyéni és a családi életvezetésere. *In* Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Bodó Julianna, szerk. 69–89. Csíkszereda: Pro-Print.

BODÓ JULIANNA, SZERK.
1996 Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Csíkszereda: Pro-Print.

BONDÁR ANITA
2004 Szék – Szamosújvár – Budapest. A budapesti vendégmunka kialakulása és egy széki vállalkozó sikerének összefüggései. (Megjelenés előtt. Elhangzott: Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete Társadalomnéprajzi Osztályának a Magyar Tudomány Napja alkalmából rendezett konferenciáján, Budapest, 2003. november 6–7.)

BRUBAKER, ROGERS
1996 Aftermaths of Empire and the Unmixing of Peoples. *In* uö. Nationalism Reframed. Nationhood and The National Question in the New Europe. 148–178. Cambridge: Cambridge University Press.
1998 Migrations of Ethnic Unmixing in the „New Europe". International Migration Review 4:1047–1055.

CAGLAR, AYSE C.
1999 Törökök Berlinben: társadalmi kirekesztés és mobilitási stratégiák. Replika 38:105–160.

CHELCEA, LIVIU
2000 A hiány kultúrája az államszocializmus idején. Áruk, fogyasztók és stratégiák egy román faluban a nyolcvanas években. Replika 39:135–153.

MASSEY, DOUGLAS S. – ARANGO, JOACHIM – HUGO, GAREME, KOUAOUCI, ALI – PELLEGRINO, ADELA – TAYLOR, EDWARD J.
2001 A nemzetközi migráció elméletei: áttekintés és értékelés. *In* A migráció szociológiája. Sík Endre, szerk. 9–40. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium

EASTWOOD, MARITA
1993 Reconstructing Life: Chilean Refugee Women and The Dilemmas of Exile. *In* Migrant Women: Crossing Boundaires and Changing Identities. Gina Buijs, ed. 33-55. Oxford: Berg.

FOX, JON E.
2003 National Identities on The Move: Transylvanian Hungarian Labour Migrants in Hungary. Journal of Ethnic ang Migration Studies 29(3):449–466.

GAGYI JÓZSEF – OLÁH SÁNDOR
1997 Vendégmunkások utazási formái Hargita megyéből Magyarországra. *In* Migráció és politika. Sik Endre – Tóth Judit, szerk. 106–121. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézetének Nemzetközi Migráció Kutatócsoportjának évkönyve.
1999 Vendégmunkások utazási formái Maros megyéből Magyarországra. *In* Átmenetek. Sik Endre – Tóth Judit, szerk. 49–55. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézetének Nemzetközi Migráció Kutatócsoportjának évkönyve.

GYÁNI GÁBOR
1979 „Menek Pestre cselédnek". (A budapesti női házicselédek az 1920-as években.) Valóság 11:67–77.
1981 Házicselédek. História 2:13–14.
1983a A budapesti házicseléd munkapiac működési mechanizmusai (1890–1941). Századok 2:404–434.
1983b Család, háztartás és a városi cselédség. Budapest: Magvető.

GYŐRI KLÁRA
1975 Kiszáradt az én örömem zöld fája. Bukarest: Kriterion.

HORVÁTH ISTVÁN
2002 A romániai magyar kisebbség Magyarországra irányuló mozgása. Forrás: http://www.korunk.org/2_2002/mo-ra_mozgas.html.

JÁVOR KATA
2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. *In* Magyar Néprajz. 8. Társadalom. Paládi-Kovács Attila – Sárkány Mihály – Szilágyi Miklós, szerk. 599–866. Budapest: Akadémiai.

KONSTANTINOV, YULIAN
1996 Patterns of Reinterpretation: Trader-Tourism in the Balkans (Bulgaria) as a Picaresque Metaphorical enactment of Post-Totalitarianism. American Ethnologist 23(4):762–782.

Magyarul részletek: Konsztantinov, Julian (2001): A múlt újraértelmezése: kereskedőturizmus a Balkánon (Bulgáriában). *In* A migráció szociológiája. Sik Endre, szerk. 193–212. Oldalszám. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

KOVÁCS ÉVA – MELEGH ATTILA
2000 „Lehetett volna rosszabb is, mehettünk volna Amerikába is" – Vándorlástörténetek Erdély, Magyarország és Ausztria háromszögében. *In* Diskurzusok a vándorlásról. Sik Endre – Tóth Judit, szerk. 93–155. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézetének Nemzetközi Migráció Kutatócsoportjának évkönyve.

KOVÁCS FLÓRA
2000 Változások Szék község életében. Sepsiszentgyörgy: T3.

NAGY OLGA
1989 A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák. Budapest: Gondolat.

OLÁH SÁNDOR
1991 Egy falu és a kivándorlás. Regio 4:103–110.
1994 Egy székely falu vendégmunkás potenciálja (1990–1993). *In* Jönnek? Mennek? Maradnak? Sik Endre – Tóth Judit, szerk. 9–19. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézetének Nemzetközi Migráció Kutatócsoportjának évkönyve.
1996 A kilépés társadalmi feltételei a Székelyföldön. *In* Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Bodó Julianna, szerk. 51–69. Csíkszereda: Pro-Print.

PARRENAS, RACHEL SALAZAR
2001 Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work. Stanford: Stanford University Press.

PEDRAZA, SILVIA
1991 Women and Migration: The Social Consequences of Gender. Annual Review of Sociology 17:303–325.

SHARPE, PAMELA, ED.
2001 Women, Gender and Labour Migration: Historical and Global Perspective. Routledge Research in Gender and Society 1–14.

SIK ENDRE
1989 Menekültekről és menekülthullámokról. (Előtanulmány.) Budapest: TÁRKI.
1990 Erdélyi menekültek Magyarországon. *In* Társadalmi Riport. Andorka Rudolf – Kolosi Tamás – Vukovich György, szerk. 516–534. Budapest: Szociális és Egészségügyi Minisztérium

SIK ENDRE – TÓTH JUDIT, SZERK.
1999 Átmenetek. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézetének Nemzetközi Migráció Kutatócsoportjának évkönyve.

TÓTH OLGA
1992 Erdélyi menekült nők Magyarországon 1989-ben. *In* Menekülők, vándorlók, szerencsét próbálók. Sík Endre, szerk. 65–74. Budapest: MTA–PTI.

KISS TAMÁS

Az etnikumközi viszonyok mintázatai, térreprezentációk erdélyi vállalkozók önéletrajzi elbeszéléseiben[1]

Tanulmányunk egy átfogóbb vizsgálat eredményeinek újra- és továbbgondolása. E vizsgálat során harmincöt erdélyi vállalkozóval készített élettörténeti interjú[2] elemzésére, értelmezésére tettünk kísérletet. Az interjúkat a Gabriele Rosenthal által kidolgozott narratív-biográfiai technika segítségével dolgoztuk fel (Rosenthal é. n.; Breckner 1996). Elemzésünk során a vállalkozók önéletrajzi elbeszéléseit kategorizáltuk. A tipológiakészítés alapja nem a kérdezettek tényleges társadalmi pozíciója vagy az általuk befutott életpálya volt, hanem az, hogy az érintettek ezt az életpályát miként mesélik el, hogyan jelenítik meg: nem a társadalmi pozíciók vagy az életpályák, hanem az értelmezés közösségét (közösségeit) kerestük; nem réteghelyzetek leírására és osztályozására, hanem rétegidentitások feltérképezésére vállalkoztunk.

A harmincöt elbeszélés elemzése kapcsán az alábbi narratívatípusokat azonosítottuk:

1. táblázat. *Narratívatípusok az erdélyi vállalkozók történeteiben*

Narratívatípus	Esetszám
Self-made man	16
Elhivatott	6
Kisember	5
Korábbi átmenet	4
A múlt rendszer áldozata	4
Szolgáltatás-szolgálat	4
Kényszervállalkozó	3
Megszakadt polgárosodás	2
Értelmiségi – curriculum vitae	2
A folytonosság helyreállítása	2
Beavatás-mesterség	2
Szakember	1
Munkás	1
Letelepedés	2
(Etnikai) intimitás	1
Vezető	1
Művész	1

A táblázatból a narratívatípusok gyakorisága mellett az is kitűnik, hogy az egyes elbeszélések általában nem homogének, hanem több narratívatípus kombinálódik bennük. Jelen tanulmányban nem az egyes típusokat mutatjuk be, hisz azt már korábban megtettük, hanem azt járjuk körül szisztematikusan, hogy az egyes narratív mintázatoknak milyen az időszerkezetük, illetve hogyan jutnak szóhoz bennük a különböző geopolitikai térreprezentációk, illetve az etnicitás. Az elbeszéléstípusokat e szempontok tárgyalása közben fogjuk érinteni.

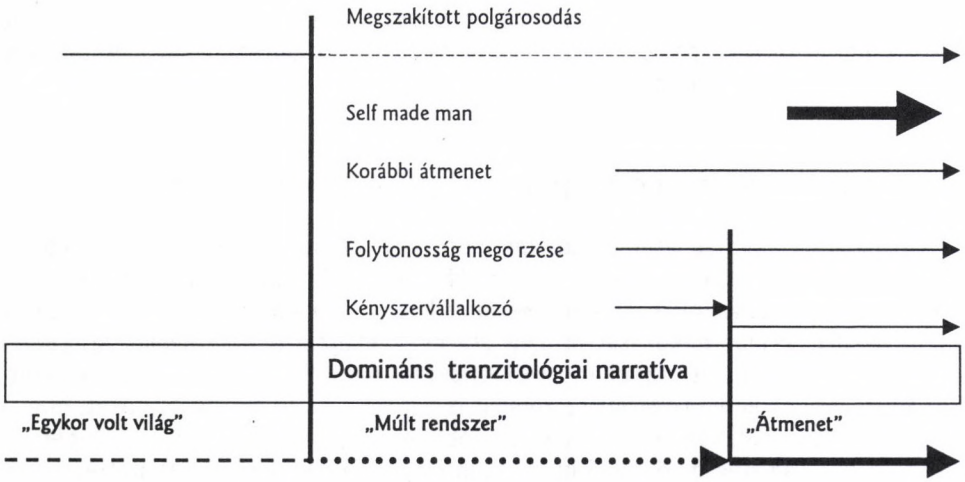
Tér, idő és etnicitás – a kilencvenes évek erdélyi átmenetdiskurzusaiban egymásra épülő kulcskategóriák. Ezek vállalkozástörténeteken keresztüli vizsgálata azért is érdekes, mert a vállalkozás, a vállalkozó szintén nagyon lényeges tranzitológiai toposz, nevezetesen a sikeres modernizáció, a nyugathoz való felzárkózás, a kommunista múlt magunk mögött hagyásának a szimbóluma. Alapkérdésünk, hogy mindez miként jelenik meg a vállalkozók saját magukról elmondott történeteiben, ha úgy tetszik, miként jelenítik meg a vállalkozók – akiket a kilencvenes évek társadalomtudománya az átmenet hőseinek és nyerteseinek tart – saját modernizációjuk történetét. Ezeknek a személyes modernizációtörténeteknek[3] milyen az időszerkezetük, milyen térreprezentációk tükröződnek bennük, hogyan jelenik meg bennük az Erdélyben, legalábbis ha a társadalomtudományos kutatások szokásos napirendjéből indulunk ki, kulcsszerepet betöltő etnicitás?

A történetek és az átmenet ideje. A vállalkozói narratívák időszerkezete

A harminöt életútinterjú 1999 május–júniusában készült, vagyis öt évvel e tanulmány (illetve a zárótanulmány) megszületése előtt, és kilenc évvel a „múlt rendszer" bukását magukkal hozó események után. Az időpontnak mindkét vonatkozásban (a jelennel és szocialista múlttal szemben) jelentősége van.

- A jelenhez viszonyítva az öt éve szalagra vett vállalkozástörténetek egy, a maitól eltérő diskurzív kontextusban hangzottak el. Elemzésünk kimutatta, hogy a vállalkozók saját magukról mondott történeteit nagymértékben a kilencvenes évek *átmenetnarratívái* határozták meg. A beszélők vállalkozóvá válásuk történetének elmondásával valójában az „átmenetben" pozicionálták magukat. Hipotézisünk szerint az átmenetnarratívák képezte diskurzív kontextus mára nagymértékben felbomlott, elhalványult.[4]
- Az adott diskurzív kontextusban azonban a tranzitológiai narratíva időszerkezete meghatározónak bizonyult. Ebben „nyolcvankilenc" kitüntetett szereppel bír, hisz az új időszámítás kezdetét jelenti. A rendszerváltás nemcsak a múlt rendszer politikai-gazdasági struktúráját rombolta le, de a régi rendszer narratíváit is felülírta. Ennek a ténynek az elemzett interjúszövegek struktúrája szempontjából meghatározó jelentősége van.

Az alábbi ábrán néhány domináns elbeszélési stratégia belső időszerkezetét kíséreltük meg ábrázolni a domináns tranzitológiai diskurzushoz viszonyítva:



1. ábra. *Vállalkozótörténetek az átmenetben. Néhány elbeszélési stratégia időszerkezete*

A kilencvenes évek vállalkozói: *self-made manek*

Az 1. ábrán látható megvastagított nyíl azt fejezi ki, hogy vállalkozói elbeszélések döntő többsége valamikor a kilencvenes években kezdődik. Ezekben az elbeszélésekben a beszélő nem szól arról, hogy mi volt „annak előtte", életútja '89 előtti részét nem tudja vagy nem akarja beemelni a történetbe. Ezen történetek többsége tipikus „self-made man"-narratíva.

Társadalomtörténeti megközelítésben azt szükséges leszögeznünk, hogy a múlt rendszer bukása és a történetek elhangzása közötti tényleges idő kevésnek bizonyult ahhoz, hogy a vállalkozói identitáskonstrukciók kikristályosodjanak, kereteket kapjanak. Románia helyzete ugyanis a szocialista blokkon belül sajátos volt (legalábbis azokhoz az országokhoz képest – Magyarország, Lengyelország, Csehország –, amelyeknek a társadalomszerkezetét a szociológia ebben a periódusban viszonylag részletesen leírta). A rendszerváltást megelőzően ugyanis a vállalkozói pozíciók szinte teljesen hiányoztak, vagy ha voltak is, rejtve maradtak. El lehet mondani, hogy a '89 előtti Romániában is voltak sok szempontból vállalkozásszerű stratégiák, amelyek a hiánygazdálkodás feltételrendszeréhez alkalmazkodtak. Erről említést tesz a „kamosok" elemzése (Biró et el. 1993), valamint Lăzăroiu is (Lăzăroiu 1999). Magunk az erdélyi mezőségi adventistáknál találkoztunk tömegesen a jelenséggel. Esetükben, mivel a szombatnapra vonatkozó tilalom kizárta az ipari munkavállalást, sokan a fogyasztási szövetkezeteken keresztül kisipari tevékenységbe kezdtek. Ez a hiánygazdálkodáshoz alkalmazkodó kváziválallkozói stratégiák kialakulásához vezetett (Kiss 2003). Ezek azonban rejtett és a rendszer által kriminalizált stratégiák maradtak. Ennek következtében, szemben például a nyolcvanas évek Magyarországával, ahol az önállóságra törekvés egyes társadalmi rétegek esetében

strukturált életvezetési gyakorlattá válhatott (Kuczi 1998), Romániában nem szilárdulhattak meg az önállóság felé mutató gyakorlatok, és ami számunkra lényegesebb, a vállalkozói lét diskurzív toposzai sem tudtak kialakulni.

A folytonosság megőrzése és a kényszervállalkozás

A vállalkozót a *„rendszerváltó társadalomtudomány"* az átmenet nyerteseként tételezte (Sik 1994:7). Ezt a képet a kilencvenes években kezdődő „self-made man"-narratívák tökéletesen visszaigazolják. A rendszerváltás lerombolta a múlt rendszer szerkezetét, ami a vállalkozás kibontakozását akadályozta, és ezzel új történetek megkezdésére adott lehetőséget. Az átmenet azonban a régi rendszer „nagy elbeszéléseivel" együtt emberek százezreinek addig követett stratégiáit is felülírta, azzal fenyegetve őket, hogy az átmenet veszteseivé válnak. A vállalkozás több interjúban úgy jelent meg, mint lehetőség arra, hogy az elbeszélő megőrizze a múlt rendszerben megszerzett státusát. Ezekben a történetekben a bonyodalmat a társadalmi-gazdasági környezet megváltozása okozza, azzal hogy az addig követett stratégiákat lehetetlenné teszi. Ezt az elbeszélők nem úgy érzékelik, mint valamiféle felszabadulást vagy lehetőséget, hanem mint a társadalmi kockázatok növekedését. Vállalkozóvá válásuk félig-meddig kényszer: vagy vállalkozásszerűen űzik tovább addig megszokott tevékenységüket, vagy a rendszerváltás veszteseivé válnak.

A kényszervállalkozó narratívája abban különbözik ettől, hogy az elbeszélőnek nem nyílik esélye arra, hogy konzerválja saját múlt rendszerbeli státusát. Ez az esély nincs a narratíva kifutási lehetőségei között, hisz a bonyodalmat éppen az jelenti, hogy a rendszerváltást követően az elbeszélő státusa összeomlik. A szocialista rendszerben megszokott alkalmazotti léttel neki is fel kell hagynia, ráadásul ez a megszokott mindennapi tevékenységek, illetve a kívülről látható társadalmi státus terén is törést jelent.

Ezzel együtt teljesen világos, hogy két rokon narratíváról van szó, amelyekben a múlt rendszer a kitüntetett, visszavágyott viszonyítási alap. A domináns tranzitológiai diskurzussal ellentétben a kilencvenes évek ehhez viszonyítva a hanyatlás ideje, a vállalkozás pedig küzdelem ez ellen a hanyatlás ellen.

A korábbi átmenet és a megszakadt polgárosodás

Az átmenettel, amely megtöri a régi rendszer elbeszéléseit és újakat hoz létre, új időszámítás kezdődik. Erre épül a „self-made man"-narratíva, a kilencvenes évek semmiből előtörő vállalkozójának története. A kényszervállalkozó és a státusőrző, annak ellenére, hogy számára a múlt rendszer a pozitív viszonyítási alap, alapvetően nem kérdőjelezi meg a domináns tranzitológiai narratíva időrendjét. Bizonyos értelemben ezt teszi viszont a *korábbi átmenet* és a *megszakadt polgárosodás* narratívája.

A *korábbi átmenet* nem önálló elbeszélési stratégia, az ezzel az önbemutatási stratégiával élő vállalkozók is *self-made manek*. Történetük azonban nem a kilencvenes években kezdődik, és ez elbeszélési stratégiájuk lényege:

„Tehát ez '89 szeptemberébe kezdődött. Akkor, mikor decemberben itten lődöztek, akkor én már a vállalkozásom indítottam kis műhely formájába'." (Kv07.)

A történet arról szól, hogy a szokásos tranzitológiai menetrend valamilyen oknál fogva felborul. Hősünk más akkor felszáll a vonatra, amikor valójában még a jegyek árusítása sem kezdődött meg, majd a vonatablakból nézi, ahogy később a többiek jegyért tolonganak. A korábbi átmenet kézenfekvő esete a külföldről hazatért vállalkozó. Ez az egyik olyan eset, amikor a történetmondó a tranzitológiai diskurzus szempontjából teljesen legitim módon időben távolabbról indíthatja a történetét. Vállalkozásának alapjait külföldön, még a régi rendszer idején vetette meg.

A *megszakított polgárosodás* narratívája nem ismeretlen a társadalomtudományi irodalomban. Szelényi – Juhász Pál nyomán – felállítja azt a tételt, hogy a hetvenes évek háztáji gazdaságaiból kibontakozó parasztpolgárosodási folyamatba elsősorban azok a csoportok kapcsolódtak be, akik (vagy akiknek a szülei) a kommunista rendszert megelőzően egyszer már rajta voltak a polgári fejlődés nyomvonalán (Szelényi 1992). Bennünket ez a tétel most nem a társadalomtörténeti folyamatok, hanem a társadalmi identitás szintjén érdekel. Tetten értünk ugyanis egy olyan elbeszélési stratégiát, amely képes arra, hogy a múlt rendszert, az elbeszélő tényleges életútját átugorva az egykor volt polgári időket, a családi legendáriumokat integrálja.

A történetek (szín)tere. A narratívák térreprezentációi

A tranzitológiai diskurzusban az idődimenzióhoz hasonlóan a térreprezentáció is kulcskategória. Diakronikus síkon a rendszerváltás jelentése, hogy a kommunista modernizációs kísérlet megbukott, ezért új (modernizációs) történet kezdődik. Szinkronikus síkon gondolkodva mindez Románia geopolitikai helyzetének az újragondolását jelentette, az új modernizációs történet ugyanis mintakövető modernizáció: a „nyugati" gazdaságipolitikai struktúrák átvétele, majd euroatlanti integrációs kísérlet. Az integrációs versenyfutás közepette Romániában a geopolitikai kérdésfelvetések nagy figyelmet kaptak, de hallatlanul kényes témának számítottak.

A „közép-európai" országokban, Cseh-, Lengyel- és Magyarországon ugyanis már a rendszerváltást megelőzően alaposan átstrukturálódott a mentális térszerkezet, mintegy megágyazva a későbbi tényleges geopolitikai változásoknak. Ebben a Közép-Európa-fogalomnak volt döntő szerepe.[5] Román elemzők a „Közép-Európa-projekt" kapcsán általában azt húzzák alá, hogy egy világos geopolitikai opciónak alárendelt konstrukcióról van szó. A diskurzus funkciója a nyolcvanas években a rendszerrel szembeni ellenállásban volt megragadható, a későbbiekben pedig a tranzitológiai diskurzusban az euroatlanti integrációval kapcsolatban jutott szerephez (lásd például Dungaciu 2000). Romániában a diskurzus azért volt kellemetlen, mert a kilencvenes évekre a „keleti despotikus" Oroszország helyét fokozatosan átvette a „Balkán", vagyis az a „Szentpétervártól Crna Goráig húzódó válságzóna", amellyel szemben Közép-Európa a stabilitás és rendezettség szigete.

A kilencvenes évek közepéig a román értelmiség egyáltalán nem vett tudomást a Közép-Európa-diskurzusról, amely a posztszocialista térséget két részre osztotta. A vita

Molnár Gusztáv *Problema transilvana* (Erdélyi kérdés) című tanulmánya (Molnár 1997) kapcsán robbant ki, amely román értelmiségiek és politikusok sorát késztette állásfoglalásra.[6] Molnár tanulmányában Románia egyszerre Kelet és Nyugat (vagyis Közép-Európa), a kétfajta Románia között a határvonalat a Kárpátok vonulata képezi.

„Az erdélyi románok erőteljes, a regátiakénál egyértelműen nyugatiasabb jellegű kulturális identitása, valamint a viszonylag nagyszámú és jól szervezett magyar közösség léte és a posztkommunista nacionalizmussal szembeni következetes ellenzéki magatartása oda vezetett, hogy a már említett Belarusszal, Ukrajnával és Szerbiával szemben Romániában a mai – vagyis tág értelemben vett – Erdély mint közép-európai fragmentum az ország egészének jövőjét meghatározó szerepet játszhat. Szeretném leszögezni, hogy amikor az erdélyiek (románok, magyarok és természetesen a maradék németek) sajátos kulturális identitásáról beszélek, mindenekelőtt a munka- és az ezzel szorosan összefüggő politikai kultúrára gondolok." (Molnár 1997: 222)

Ebben a „nyugatiasságban" Molnár szerint kulcsszerepet játszik az egykori középeurópai kapcsolatok regenerálódása. Itt a Német- és Magyarország felé mutató kapcsolatoknak van döntő jelentőségük.

Számunkra teljes mértékben lényegtelen, hogy ezek a geopolitikai tézisek megalapozottak vagy nem, hogy tényleg különbözik-e az erdélyi munkakultúra a regátitól, vagy hogy a magyar–magyar kapcsolatok regenerálódása magában rejti-e egy viszonylag gördülékeny és „organikus" modernizáció lehetőségét.[7] Arra viszont már érdemes rákérdeznünk, hogy ezek a konstrukciók reprodukálódnak-e a vállalkozók narratív szövegeiben, hisz ezzel arra kaphatunk választ, hogy mennyire és milyen módon részei a különböző geopolitikai térreprezentációk a vállalkozói identitásoknak. Hogyan tükröződik vissza a történetekben Kelet és Nyugat, hogyan rendeződnek el a magyar–magyar kapcsolatok? Persze legalább ugyanennyire fontos a magyar–román relációt megvizsgálnunk. Ezt a következő, az etnicitásról szóló részben fogjuk megtenni.

Úgy véljük, hogy módszertanilag akkor járunk el helyesen, ha a térreprezentációk és az etnicitás kérdését a „maga helyén" kezeljük, vagyis ha a szövegeken belüli, a narratív identitáskonstrukciónak alávetett funkciójukat vizsgáljuk meg. Ennyiben módszerünk éles ellentétben áll a survey-alapú identitásvizsgálatokkal, de még inkább azokkal a strukturált interjús kísérletekkel, amelyek úgy ragadják ki ezeket az elemeket természetes kognitív-narratív közegükből, hogy a kontextus elvesztéséért még a statisztikai reprezentativitást sem kapják meg cserébe. A geopolitikai reprezentációkat, majd a következő fejezetekben az etnicitást így az egyes elbeszélési stratégiák szerint külön tárgyaljuk. Ezt foglalja össze a mellékletként csatolt táblázat.

A táblázatból elsősorban az derül ki, hogy a vállalkozók elbeszéléseiben az átmenet geopolitikai diskurzusai korántsem annyira megkerülhetetlenek, mint a domináns tranzitológiai narratíva diakronikus vonatkozásai. Vállalkozóinknak ahhoz, hogy a kommunista modernizációs kísérlet bukásával új történet kezdődik, úgy tűnik, mindenképpen viszonyulniuk kell, ahhoz viszont nem feltétlenül, hogy ebben mi a szerepe Nyugatnak vagy az „anyamagyaroknak". A legtöbb vállalkozói narratívában ezeknek a geopolitikai vonatkozásoknak nincs szerepük. Másodsorban az is egyértelmű, hogy a magyar–magyar reláció, illetve a bármiféle geopolitikai diskurzus nem esetlegesen jelenik meg: egyes

elbeszélési stratégiákban van, másokban nincs funkciója. Vizsgálati módszerünk előnye éppen abban ragadható meg, hogy ezeket a reprezentációkat eredeti helyükön, a narratívaként értelmezett identitáskonstrukciók részeként értelmezhetjük.

A magyar–magyar kapcsolatok

A magyar–magyar reláció négy vállalkozói elbeszélésben jelenik meg. Egy elbeszélésben a vállalkozás lényege a magyar–magyar csere, a másik három esetben a vállalkozás a migrációval függ össze.

Modernizációs minta. A magyar–magyar csere: modernizációt „az itteni hagyományokért"

Kolozsvári interjúalanyunk gépészmérnök, a múlt rendszerben különböző ipari munkahelyeken dolgozott. A nyolcvanas évek végén egy nagyipari vállalat informatikai részlegén helyezkedett el. Itt szerzett tudását kamatoztatja a kilencvenes évek elején a formálódó RMDSZ-ben. 1990-ben, mikor állami munkahelyét otthagyja, ötvenéves. A vállalkozás lehetőségét az RMDSZ-ben való részvétel teremti meg számára, hisz a szövetséget lépten-nyomon magyarországi vállalkozók keresik meg különböző ajánlatokkal, vagy egyszerűen érdeklődőkként:

„K. S. 58 éves gépészmérnök vagyok - - - - - 1990-ben az RMDSZ-hez jöttem dolgozni. Előtte a számítóközpontban dolgoztam, és a változáskor, tehát '89 decemberében jelentkeztem az RMDSZ-be, hogy biztos szükség lesz nyilvántartásra és számítógépes feldolgozásra, és felajánlottuk a segítségüket, és a kilencvenes év folyamán, akkor egy nyilvántartást próbáltunk Kolozs megyében egy ismerősömmel, barátommal. Elindítottuk, és '90 decemberében áthívtak, hogy jöjjek ide RMDSZ-alkalmazásba, [egy szót nem érteni], és legyen, az Országos Titkárságnak lettem az informatikusa. '91-es év, tehát elkezdtük a munkát, akkor szerveződött az RMDSZ, és ugyanakkor nagyon sokan megindultak Magyarország felől, érdeklődők, gazdasági kapcsolatot keresni. És innen jött az ötlet, hogy jó lenne egy vállalkozást kezdeni, és egyik barátommal létrehoztuk egy kft.-t mezőgazdasági profillal Corpus néven, és főleg kereskedelemre gondoltunk, megkezdtük a piackutatást, az elképzelésünk az volt, hogy az itteni hagyományokat külföldi kisgépekkel, amiket nálunk nem gyártottak, kicseréljük, vagy egyéb szükséges mezőgazdasági cikkel. El is indult, hát az első akciónk az volt, hogy [egy szót nem érteni] valamit valamiért. Kaptunk egy magyarországi kereskedőt, aki kalotaszegi festett bútort kért, cserébe a kis rotációs kapákért. Nekifogtunk, elmentünk Mérába, lemásoltuk a bútorokat, az alaprajzot és a mintákat, egy székelyföldi asztalossal megcsináltattuk a teljes lakberendezést, és otthon a szétosztva a család, és nagyon sokan kifestettük a mintákat, tehát a pauszpapíron létező, és a színek benne, a színek be voltak jelölve, a tulipános és írásos minták, a feleségem, a lányom, mindenki festett, és a rokonság is. Így összehoztunk öt kalota- - -, mérai bútort, amiért kaptunk tíz darab rotációs kapát. Ez

volt az első nagy akció. Persze nagy sikere volt, szétkapkodták, mert abban az időben nem volt kisgép, és persze közben az RMDSZ-nek dolgoztunk, tehát ezt munkaidő után csináltuk. Megpróbáltuk, állandóan jöttek a magyarországi vállalkozók, erre álltunk rá, Magyarország- és Erdély-kapcsolat." (Kv08.)

Interjúalanyunk *küldetéses vállalkozó*, és nem véletlenül. Ebben a közegben a vállalkozás sikere elválaszthatatlan a szimbolikus javakhoz való hozzáféréstől. E nélkül nem lehet sikeres sem a „hagyományok" piacra vitele, sem a mezőgazdasági cikkek kereskedelme, ez utóbbiról ugyanis a későbbiekben megtudjuk, hogy részben közpénzeket mozgat meg. Ebben az elbeszélési stratégiában a magyar–magyar reláció úgy jelenik meg, hogy az erdélyi vállalkozó az autenticitást (vagyis a székely asztalosok által készített és a családtagok által festett „eredeti" mérai bútort[8]) viszi piacra, és egyben elkötelezett a vidék modernizációja iránt. A küldetés kettős.

Elbeszélőnk számára azonban a stratégia nem bizonyult járhatónak, mivel az RMDSZ-en belüli viszonyok stabilizálódása után lehetetlenné vált hozzáférése a szimbolikus javakhoz:

„Úgyhogy sokszor volt olyan, hogy egy adott pillanatban, miután megalakítottam a kft.-t, jöttek, érdekelt, hasonló profil, na, hát akkor üljünk le. Na aztán volt ilyen, hogy azt mondja, most állj meg, nem a te saját tárgyalóasztalod (nevet). Na aztán a végén az lett, hogy eljöttem az RMDSZ-től, és csak a saját céggel kezdtem foglalkozni, mert nem ment a kettő együtt, mert azért egész embert kíván mind a kettő. És jöttek az RMDSZ-hez, jöttek a fiatalok, mi voltunk az úttörők abba az időbe." (Kv08.)

Ezt követően vállalkozói identitását is újra kell konstruálnia. Ezt egy „self-made man"-narratíva segítségével teszi meg, az új vállalkozást kifejezetten szembeállítva a régivel, és egyben leszámolva a küldetéssel. Ezzel párhuzamosan a magyar–magyar reláció is leértékelődik.

Modernizációs minta – beavatás

A magyar–magyar kapcsolatok legkézenfekvőbb ábrázolásmódja a magyarországi modernizációs minta. A geopolitikai diskurzusokban az erdélyi modernizációt a magyarországi közeggel való kontaktus előrelendítheti, hisz Magyarország a modernizációs lejtőn egy fokkal feljebb áll, bizonyos szempontból „egy kicsit" Nyugat.

Ezt a tézist a szociológia (antropológia) nyelvén a csíkszeredai „kamosok" fogalmazták meg, a Székelyföld vonatkozásában. A magyarországi vendégmunkás-hálózatok a kilencvenes évek elején felálltak, és bár szerintük a vendégmunkások számára továbbra is a székely falu marad a referenciaközeg, a kilépés hozzájárul a vidék modernizációjához.

Bodó Julianna tanulmányában azt olvashatjuk, hogy „a külföldi munkavállalás a nyitás, a kitekintés egyéni megtapasztalásának egyik formája" (Bodó 1996:70) a vendégmunka „egy kisméretű és egyelőre kevés legitimitással rendelkező" (Bodó 1996:70) rétegen keresztül, amelyet a szerző azokkal azonosít, akik a magyarországi vendégmunkával szerzett pénzből otthon (a székely faluban) vállalkozást indítanak, modernizációs tényezőként hat a vidék „kvázi archaikus társadalmában" (Bodó 1996:71). Az említett szűk csoport jellemzője, hogy azt remélik, a vendégmunka által otthon fognak másképp élni. Ebben a „másban" a modernizációs minta a magyarországi tapasztalatból szárma-

zik: „egy tárgy, egy beszédfordulat, egy viselkedési minta az egész életvitel másságát, ígéretességét jelenti" (Bodó 1996:78).

A Bodó által leírtak (a magyarországi modernizációs minta) a beavatási rítusként leírt vállalkozástörténetekben jelennek meg. A beavatás narratíva a mesterségtanulás ősi formuláját idézi, amikor a fiatalember segédnek áll, és kitanulja, ellesi a szakmát. Miután mindent megtanult, maga is műhelyt nyithat (vagyis jelen esetben vállalkozásba foghat). Ennek mintájára vállalkozó a legjobb munkásból vagy a legjobb szakemberből lehet. A kilencvenes évek beavatás történeteiben a leendő vállalkozók vendégmunkásként Magyarországon tanulják a szakmát, ez ad lehetőséget arra, hogy itthon vállalkozóvá váljanak:

„Akkor ott, bekerültem egy ilyen kőműves brigádba, kint Magyarországon, ott kezdtem el dolgozni, segédmunkásként. Ott dolgoztam '95-ig, segédmunkás vótam, ott tanultam meg nagyon sok mindent, csempézést, vakolástól elkezdve házépítésig, ott tanultam meg, hogy a rajzokat hogyan kell kezelni. Nagyon sokat tanultam abból, hogy minőségi munka, tehát olyant kell csinálni persze - Hazajövögettünk, itthon is melózgattunk, aztán kezdtük kezdeni ezt a kőművesmelót, -munkát, aztán támadt egy ötlet, hogy jó volna vállalkozást csinálni. Persze ez akkor csak terv volt, akkor még visszamentünk Magyarországra, mondtuk a főnökünknek, hogy szeretnénk egy vállalkozást csinálni, mit szól hozzá. Azt mondta, hogy őszerinte már annyit tanultunk, hogy annyit tudunk, hogy őszerinte nyugodtan nekifoghatunk akárminek, mert meg tudjuk úgy csinálni, hogy megfeleljen a lehetőségnek [...]. Szóval munka után rendet hagyj, ez volt, ez volt, amit tanultam nagyon sokat Magyarországon, a minőséget." (Udsz03.)

Ilyen körülmények között Magyarország felértékelődik, a pozitív példa, igazodási pont szerepét tölti be, amelyhez képest Erdély elmaradott.

„Én odakünt, amikor kimentem, akkor jöttem rá, mert addig mi el voltunk zárva itt Erdélyben, amikor kimentünk, az igazság az, hogy még a mozgólépcsőre sem tudtuk, hogy kell felállni. Hülyeség (nevet) nem tudom, hogy érdemes volt-e belemondani, de ez így volt. Nagyon tapasztalatlanok voltunk, ez a - -, hogyha innen, mint Erdélyből is, nem lehetett volna ez a lehetőség, hogy az emberek innen kimenjenek Magyarországra dolgozni, énszerintem sokkal több szegény ember volna, és Magyarországnak lehet köszönni, nem tudom, ki hogy van vele, de én most is amellett vagyok, most is, s merem elmondani akárki előtt, hogy ha Magyarország nem lett volna, nagyon sok ember szegény maradt volna, s nagyon sok ember van, aki tanult kint szakmát. Nagyon sok, nagyon sokan megtanulták azt ott, hogy nem csak meg kell csinálni a munkát, mint ezelőtt, hogy ahogy hallottam a régebbi kőművesektől s vállalkozóktól, hogy megcsináltál egy munkát, de azt úgy csináltad meg, hogy »csak megcsináltad«. Szóval nem volt idő megcsinálni, nem volt minőségi munka. Mihelyt kimentem Magyarországra, láttam és hallottam, hogy mi van ott, az emberek másképp dolgoztak, én kőművesmunkával dolgoztam a katonaságnál, de amikor kimentem, egészen más technológia van náluk, másképp volt minden, mindent másképp csináltak, szóval egészen más technológiával dolgoztak Magyarországon. Szerintem Magyarországnak köszönhetik a szakemberek, nagyon sok szakember, úgy ács, asztalos, szóval többféle munka, főleg kőművesmeló, nagyon sokan megtanulták ott." (Udsz03.)

Az „itthoni" (vállalkozói) tevékenységet is a modellkövetés legitimálja:

„Székelyudvarhelyt csináltunk egy házat, ami nagyon szép most is, egyet csináltunk most Szentkeresztbányán, amit tiszta magyar stílusba csináltuk, Magyarországon dolgoztunk, pontosan azokkal az anyagokkal - - - énszerintem nagyon szép ház, az út mellett egy sárga, olyan ház nincs is Nagyfaluba mondjuk, hogy akinek van pénze, s megengedheti ezt. Ott tudtuk megmutatni, hogy tényleg, hogy mit tanultunk Magyarországon, mert azokkal az anyagokkal dolgoztunk, mint Magyarországon, ugye, most már itt is lehet kapni mindent, amit Magyarországról szereztünk." (Udsz03.)

Az interjúrészletekből az is nyilvánvaló, hogy Magyarország nagyon egyértelműen modernizációs mintaként jelenik meg. A modernizációs mintát – a tudást – a vendégmunkás a beavatási rítuson keresztül szerezheti meg, majd hozhatja el saját elmaradott közösségébe. Ebben a közösségben vállalkozói pozícióját ez a (modernizációs) tudás legitimálja. Azért sikeres vállalkozó, mert tud olyan „szép sárga házakat építeni, amilyenek Magyarországon vannak".

Az elismerés megtagadása

Szintén székelyföldi elbeszélőnk, Etelka azonban a domináns modernizációs elbeszélés visszáját is megfogalmazta.[9] Számára a vendégmunkás(-feleség) léte nem beavatás, hanem a kirekesztettség, a peremlét megtapasztalása.

Elbeszélőnk családjával együtt a kilencvenes években költözött vissza falura, azelőtt a szocialista iparpolitika logikájából adódóan nehézipari központokban éltek. A román nehézipar összeomlása kényszeríti vissza őket falura. Kilencven után ipari munka hiányában a férj magyarországi munkavállalása törvényszerű. Etelka arról mesél, amikor a kilencvenes években újra elhagyja a falu világát, ismét férjét követve. Most nem a szocialista típusú modernizáció által kínált munkáslétet, hanem a magyarországi vendégmunkásstátust tapasztalja meg. A vendégmunkás státusát két azonosnak hitt világ (Erdély és Magyarország) különbözőségeként éli meg, ami számára traumatikus élmény. Úgy hitte, hogy Magyarországra „hazamegy", ismerős világot talál, melynek egyenrangú tagja. Az elismerés alapja a közös etnikum kellene legyen, az „egyetemes magyarság". Az elismerés azonban elmarad. A második migrációs tapasztalat radikálisan más, mint az első, a szocialista urbanizáció. A szocializmusban a család munkásidentitása elismerést nyert, pedig a város, ahol éltek, dominánsan nem magyar etnikumú volt. Ezzel szemben a „magyar világban" elbeszélőnknek nem sikerül elismertetnie magát. Narratív terminológiában az elismertetés – az identitáspolitika – kudarca azt jelenti, hogy az önmagunkról mesélt történetek különböznek a mások által rólunk mondott vagy elképzelt történetektől.

A vendégmunkáslét kiszolgáltatottsága megrázó élmény formájában rögzült, és az elbeszélő így is mutatta be. „Az esti csöndben" egy szabadon engedett kutya tör rá, s csak a bőrkabátja menti meg attól, hogy a kutya „nem rágta ki a vénám és a karom, és a nyakam". Másnap valamilyen formában elégtételt szeretne venni, legalább úgy, hogy az életmentő bőrkabátot kifizetteti az eb gazdájával. A gazda azonban nem hajlandó elismerni a kárt, hanem azt kérdi, hogy „miért, azt a bőrkabátot hol varrták?" Ezzel nagyon világosan kijelöli elbeszélőnk helyét a befogadó társadalomban: egy román(iai) vendég-

munkás felesége. Emblematikus az is, hogy az ebtulajdonost elbeszélőnk mint „egy magyar állampolgárt" emlegeti, aki ráadásul „tanult ember", katonatiszt. Az ebtulajdonos viselkedésére az egyetlen logikus magyarázat a megfelelő ismeretek hiánya lehetne, azonban ez kizárható, mivel az illető tanult ember, tudatos el nem ismerésről van tehát szó. Ezzel az otthonosságba, a „magyar egyetemességbe" vetett hit és remények szertefoszlanak, a lokális sajátosság, az erdélyi „mi" csoportjával való azonosulás kerül előtérbe.

Ebben a történetben az otthoni vállalkozás egyben a vendégmunkáslét alternatívája és a magyarországi minta totális elvetése. A család otthon a faluban egy butikot nyit, elbeszélőnk pedig azt hangsúlyozza, hogy nem magyarországi használt ruhát árul. Az elbeszélés részletes elemzéséből ugyanakkor az is kiderül, hogy elbeszélőnk nem pusztán a magyarországi minta ellen lázad, hanem az ellen a „férfivilág" ellen is, amely a vendégmunkát mint beavatást és a „tudás" hazahozását, majd az elmaradott vidék „megtermékenyítését" ábrázolja. Története az érem másik oldala, a faluból nézve leleplezés: a magyarországi mozdulatok és gesztusok hősei, a sárga házak építői Magyarországon megvetett vendégmunkások.

Románia és az „igazi" Nyugat

A Monarchia vándorai és a vasfüggöny

Kolozsvári elbeszélőnket, Ernőt már többször idéztük[10] mint külföldről hazatért vállalkozót és mint a kommunista rendszer által lerombolt polgári hagyomány örökösét. Történetében a Kelet–Nyugat viszonynak kulcsszerepe van. Elbeszélése tulajdonképpen két síkon játszódik, egyrészt a családi legendáriumok, másrészt a németországi emigráció élményei elevenednek meg benne.

„A családomnak egy része, az mindig valahonnan valahová menekült, mint nagyon sok Erdélyben megtelepedett ember. Volt az örmény rész, akik - - - - - - - Anatólián is keresztül érkeztek ide, tehát ez az örmény szál volt, a menekülés volt, amelyik török fennhatóság alól került Romániába, hát ez a, elsősorban a családnevekről tudom, tehát amelyik Moldván megtelepedett, azok már, másfajta névadási gyakorlat volt ott, tehát a családnevekben a török volt, ami végigkövetett, Duduc, Csausz, Izmáel, ezek egyértelműen törökös hangzású nevek. [...]

Anyai nagyapám, ő meg zsidó volt, ő, ahogy a mesébe mondják, hogy a falusi, egészen kisvárosi zsidó kocsmárosnak a hetedik és legkisebb fia, aki tanult a családból, s ahhoz, hogy tanulhasson, azért mindig kiválót kellett produkálni, ahhoz hogy legyen ösztöndíja. Ő tudatosan készült erre a feladatra, mert hát lényegében akkoriban az első világháború küszöbén, elején, előtt egy európai zsidónak a max- -, tehát mint hivatás, mint karrier ez volt nyitott, igazából a célja, a Keleti Akadémiát végezte el, - a k. u. k.-nak kereskedelmi kiküldöttje volt, Szentpéterváron, Isztambulban, Tuniszban és Bukarestben. Így került Bukarestbe. Levelező volt a kiküldött, apránként elkezdett az ő saját üzletével is foglalkozni. Cégeknek a képviseletét látta el, főleg német és osztrák cégek képviseletét, több nyelvet beszélt persze, a sors iróniája folytán többek között a (pár szót nem érteni) termékeit is képviselte Bukarestben. Ő az elszabaduló

indulatok, a vasgárdista indulatok elől telepedett vissza, jöttek vissza nagyanyámmal. [...]

Apám egy nagyon kemény protestáns, protestáns családba született bele, bele a közepébe [...].

Aztán átkerült a család Szászrégenbe, édesapja építkező volt, Baumeister, építőmester, aki a szászrégeni hagyományoknak megfelelően, az erdélyi hagyományoknak megfelelően, miután végzett Budapesten, akkor megindult Bécs, Németország, mint vándormester és úgy került, és tértek vissza mindig, ahonnan elindultak, a szülőfalujukba. Úgyhogy Szászrégen első vasbeton építménye, az nagyapámnak a munkája. Apám őt nem ismerte, négy-öt éves volt, amikor egy munkabalesetbe' meghalt, és nyomorúságos körülmények között élt, és édesanyja újranősült [sic!] egy szász úriemberrel, aki szintén építkező volt, aztán társa volt apámnak. A gazdasági válságba' tönkrement, klasszikus váltóaláírásos mese, tönkrement, úgyhogy aztán úgy kezdett neki egyetemre, Bukarestbe közgazdaságit, úgy hogy focizott, mert nagyon tehetséges focis volt, és akkor az, hogy ő ottan fenn tudta tartani magát, az azért volt, mert focizott. Utána egy svájci cégnél kapott munkát, amelyik fakitermeléssel foglalkozott, elkezdte, mint fent a hegyekben, köbözött, vágással, kivágják a fát, méri, köbözi, jelentést ad, és egészen addig, hogy az erdélyi részleg vezetése után az egész magyarországi vállalkozásnak a vezetője lett. És így került ki Ausztriába, meg így került vissza Erdélybe. Mondjuk ez volt. Itten a, mi az, hogy vállalkozni, mi az, hogy üzlet, mi az, hogy főnök-beosztott viszony, mi az, hogy megbízhatóság, mi az hogy ----------, ezek mind azért, mert volt egy hagyománya a mesékben, a sztorikban, --------- a gyerek, aki felnéz az apjára, a visszatérő sztorikba volt." (Kv01.)

A polgári felmenők közös tulajdonsága, hogy mindannyian az egykor volt *Monarchia* kozmopolita vándorai, akik szabadon mozognak a Németországtól és Svájctól Szentpétervárig, Isztambulig, Tuniszig és Anatóliáig terjedő térségben, és mindezt nem határátlépésként élik meg. Az is hozzátartozik, hogy közben etnikumok, identitások között is mozognak. Az etnikai identitás számukra nem esszenciális szubsztancia.

Bár a terület, amelyet a rokonok bejárnak, Kelet és Nyugat felé/felől egyaránt nyitott, a családi legendáriumokból, pontosabban a jelen horizontjából életre keltett egykori szereplők mozgásából mégis kiérzünk egyfajta rejtett Kelet–Nyugat szembeállítást (metaelbeszélést). Eszerint a polgárosodást képviselő etnikumok (a zsidó, az örmény, a német és a német hagyományban nevelkedett magyar felmenők) a Nyugathoz tartoztak, vagy legalábbis arrafelé mozogtak. A felmenők Budapesten, Bécsben, Németországban képezték magukat, majd ezt a tudást hozták haza. A Kelet, vagyis mindaz, ami nem polgári, azonban nem Erdéllyel, hanem leginkább a létező szocializmussal (nem annyira egy földrajzi térséggel, mint inkább egy korszakkal) azonosítható. A Kelet–Nyugat szembeállítás, a különböző térségek közötti átjárás megszüntetésével és az egykor volt világ elsüllyesztésével maga is a létező szocializmus terméke.

Ezt szem előtt tartva érthetjük meg elbeszélőnk németországi emigrációval kapcsolatos elbeszélését, amikor a nyolcvanas években a vasfüggönyt átlépve a német bürokrácia falába ütközik:

„De valahogy nem tudtam megemészteni azt demokr-, azt a fajta bürokráciát, ami ott volt, amelynek vannak nagyon jó oldalai, és vannak [nem érteni pár szót]. Az, hogy

te tényleg minden pillanatban kell tudják, hogy te hol vagy, hol laksz, hol vagy bejelentkezve, miből élsz, mit csinálsz, ez engem nagyon zavart. [...]"(Kv01)

Az elválasztással, a megkülönböztetéssel a vasfüggönyön túl, Németországban is szembesülnie kell. A német hatóságokkal való szembesülésének története igen tanulságos:

„Számomra mégis a legfontosabb az volt, mint vállalkozó, mint jövendőbeli vállalkozó, az hogy én mindig el kellett játszódjam azt, hogy én tudok németül, azért hogy ne küldjenek el német iskolába, azt nem akartam - - - - - - - - - - - - - - - - - - Az egy olyan, hogy egy évig jársz naponta hét órát, van egy munkahelyed, tanuljál németül olyanokkal, akik húsz év és hatvan év között vannak, nagy részének semmifajta motiváltsága nem volt, hogy megtanuljon németül. Én amiket meséket hallottam, én azt mondtam, hogy ez egy olyan hely, hogy megszöknék, az én stílusom - mozgékonyságigényemnek nagyon nem tetszett. Amit láttam, hogy szakmát kell, hogy továbbfejlesszem magam mint gépészmérnök. Ahhoz az kellett, hogy el kellett hitessem, hogy én annyira tudok németül, hogy el tudjanak küldeni. Mindig, mielőtt elmentem volna az illetékes hivatalba, az ottjártakat, ilyen lengyel bentlakásban laktam, tehát a lengyel gettót mindig kifaggattam, hogy ki volt ott, miket kérdeznek, mik a visszatérő kérdések, arra megfogalmaztam a válaszaimat, leírtam, betanultam. Tehát úgy készültem, hogy voltak a lehetséges kérdések és az én válaszaim, és a lényeg az volt, hogy minél hamarabb abba az irányba tereljem a szót, hogy én el tudjam mondani a beszédemet, hogy már előre, az ő lehetséges kérdéseire már válaszoljak, tehát ne várjam meg, úgyhogy az első egy-két kérdés után én már az ő lehetséges kérdéseire már válaszoljak. Na aztán így elküldtek. Kaptam egy egyéves ösztöndíjat. Egy három hónapos, a három hónapos után volt egy felmérés, s ha a felmérésen mit tudom én, milyen eredményt értél el, akkor jött további kilenc hónap. Na hát ezt nagyon élveztem. Életemben először volt az, hogy tanultam, olyasmit tanultam, amit szerettem, és mindenem megvolt hozzá. Bentlakásom, ha ott akartam lakni, utamat fizették, ha nem akartam ott lakni, gyakorlóterem volt, számítógép-könyvtár, mindenféle [nem érteni pár szót] ott állt rendelkezésemre. És ez azért volt nagyon jó, mert ez egy ilyen vegyes társaság volt, nemcsak ilyen Ausländerek meg Aushaltenek voltak, hanem voltak ilyen továbbképzés alatt álló németek." (Kv01)

A történetben Ernőt a német hatóságok kategorizálni akarják, mégpedig német nyelvtudása alapján. A tét többszörös: egyrészt Ernő adminisztratív státusa, másrészt identitása. A családi legendáriumok hősei otthonosan mozogtak térségek és identitások között, Ernőt ezzel szemben az fenyegeti, hogy a német hatóságok idegenként kategorizálják. Valószínű, hogy Ernő Németországba történő kiutazásában szerepet játszott a német etnikai származásra való utalás. Az identitásoknak ez a többszólamú játéka kerül veszélybe, ha Ernőt az „Ausländerek meg Aushaltenek" közé sorolják. Ernő cselhez folyamodik: kifaggatja a „lengyel gettót", és betanulja a lehetséges kérdéseket és a rájuk adható válaszokat. Sikerül megtartania „beszédét", és ezzel elkerüli az adminisztratív szempontból és saját identitáspolitikája szempontjából egyaránt kedvezőtlen besorolást. Igazából ekkor lépi át a vasfüggönyt, ekkor hagyja maga mögött a szocialista múltat, ami érthetővé teszi, hogy miért tartja számon vállalkozástörténete jelentős állomásaként a momentumot.

A gyarmatosító Nyugat és a honi vállalkozó

Következő elbeszélésünkben a „self-made man"-narratíva a honi vállalkozó küldetéséről szóló elbeszéléssel keveredik.

Interjúalanyunk 1957-ben született Temesváron. 1978-ban fia született. A hetvenes–nyolcvanas évek végén szerez közgazdászdiplomát. A temesvári Bőr- és Kesztyűgyár alkalmazottja lesz. 1983-ban lánya születik. 1992-ben kilép az állami alkalmazásból. Férjével fagylaltgyártásba és üdítőital-kereskedésbe, majd ezt követően egy panzió üzemeltetésébe fognak bele. Mindkét vállalkozást abbahagyják. Egy fogászati magánrendelőt szerelnek fel. Orvosokat szerződtetnek. A temesvári bőrgyár egy régi kliense, egy olasz vállalkozó felajánlja, hogy indítsanak közös vállalkozást. A gépek az olasz vállalkozó tulajdonában vannak. Az alapanyagot az olasz szállítja, és ő viszi el a késztermékeket. A vállalat döntően nyugati piacra termel. Az első alkalmazottak döntően moldvaiak, a jelenlegi ötvenöt alkalmazott többsége viszont magyar. Az interjú időpontjában elbeszélőnk a kesztyűgyárat, míg férje a fogorvosi rendelőt vezeti.

Már az életesemények szelektálása is arra utal, hogy tipikus „self-made man"-narratívával van dolgunk. Mintha '89 előtt „nem lett volna élet". A '89 előtti periódusra vonatkozó információink származtatott életesemények, vagyis azokat nem egy erre vonatkozó narratívából tudjuk meg. A narratíva '89 után kezdődik azzal, hogy a beszélő elhagyja az állami munkahelyet, és férjével különféle kisvállalkozásokba kezd: fagylaltot gyártanak, üdítővel kereskednek, panziót működtetnek. A történet alapkerete tényleg a „self-made man"-narratíva:

„Tehát mondjuk úgy, hogy a forradalom után, '92-ben minden bátor ember, aki bízott a saját erejében és a saját képességeiben, megpróbált egy új gazdasági légkörbe átlépni és ebbe a – tehát hogy hozzájáruljunk ahhoz, hogy ezt a gazdasági piacot – konkurens piacra átlépni, tehát nem egy központi rendszerű iparban dolgozni. - - - - - - - - - Én - - - nagyon határozottak voltunk, a gond csak az volt, hogy amikor megkezdtük, akkor az agyunkon és a tapasztalatunkon kívül nem volt semmink, tehát képességeinken nem volt semmi, tehát nem pénzen indultunk ennek neki, hanem sok-sok odaadással, nagy, nagy-nagy erőbedobással." (Tm04.)

Ugyanakkor a továbbiakban mindez a küldetéses vállalkozó elbeszélési sémájával egészül ki, amely itt a honi vállalkozó metaelbeszélésére épül. Ebben a metaelbeszélésben a honi vállalkozó ellentéte a külföldi tőkés, aki esetünkben történetesen az olasz partner:

„Mit jelent egy vállalkozás, egy olasz vállalkozás? Vagy olasz–magyar (román) vállalkozás, amibe én ötvenszázalékos részvényes vagyok? Tehát ez azt jelenti, hogy az egész munka az enyém, én menedzselem, az olasz pedig nem is végleges import, hanem csak időleges importtal hozza a gépeket, ugye a varrógépeket, amit tehát nem száll át a társaság tulajdonába! Tehát maradunk ott, hogy a árpolitikájuk is, amit velünk folytatnak, az olaszoknak semm- -, nem egy olyan árpolitika, ami minket pozitívan befolyásolna. Mivel ő hozza a rendeléseket, ugye, az ő olasz cégén keresztül utána megy ki nyugatra. Mi a legnagyobb, ismétlem, legnagyobb cégeknek Európában dolgozunk éhbérért!" (Tm04.)

A nyugat-európaiak Romániában gyarmatosítóként, kizsákmányolóként viselkednek. Nincs társadalmi beágyazottságuk és a közösség iránti felelősségérzetük. Terjeszkedésük célja a profitszerzés, illetve a kockázatok exportálása:

„Most például egy példát mondjak a cipőiparról: százával szűnnek meg a cipőgyárak

Olaszországban azért, mert, mert ott borzasztó nagy súlyt fektetnek arra, hogy ne a mérges, mert ezek mérges ragasztóval dolgoznak, ugye, a cipőiparban, tehát az ottani ekológikus követelmények nagyon nagyok, százával szűnnek meg a gyárak, itt ellenben megalakulnak, csinálják, megy a román ember, megy a magyar asszony varrni oda a mérges levegőbe, és itt csinálják a cipőgyárakat, s azt mondják, hogy befektetés!" (Tm04.)

Saját vállalkozói identitását (a „self-made man"-narratíva mellett) ezzel szemben fogalmazza meg. A honi vállalkozót a küldetéstudat, a saját társadalma iránt érzett felelősség különbözteti meg a külföldi tőkéstől. Az átmenetben éppen ezért fontos, hogy a honi vállalkozói osztály is kialakuljon, hisz a nemzetközi tőke csak a kockázatokat telepíti ki Romániába, kizsákmányolja a munkaerőt, és rövid távra építkezik. Ezzel szemben a honi vállalkozónak bensőséges viszonya van saját társadalmával, alkalmazottjaival. Érdekes módon a „self-made man"-narratívaként induló történet ezen a ponton visszanyúlik a rendszerváltás előtti időkbe:

„Én kesztyűs vagyok, szeretem ezt a kifejezést használni, mert nagyon-nagyon régre, tizenkét éves koromra visszahúzódik ez, s mindegy a sors intésének néztem azt, hogy kesztyűs legyek. Mikor először levettem egy hideg télen a kesztyűm, a kezemről a kesztyűt, és egy koldus néninek feladtam a kesztyűt, és az a koldus néni sírt, és megáldott, hogy a kesztyűk nekem sok pénzt hozzanak. S ezt, amikor végeztem az egyetemet, és a munkahelyemet a temesvári kesztyűgyárba kaptam, oda neveztek ki, akkor err- - ez eszembe jutott, utána, mikor kiléptem, és szintén egy olasz kesztyűs ajánlotta fel, hogy kesztyűgyárat csináljak, azt mondtam, ez megint a sors intése, tehát én kesztyűs maradok, kesztyűket csinálunk, ugye, továbbra is, és mondjuk az én meszázsom[11] az, hogyha mindenki mindenütt kesztyűs kézzel bánna egymással, úgy a magyarok, mind a románok, úgy a politikusok azokkal, akik igazán dolgoznak, ha mind-mind kesztyűs kézzel bánnánk egymással, az élet szebb volna (derűsen) és igazabb." (Tm04.)

Etnicitás a vállalkozástörténetekben: román–magyar reláció

Ha az Erdélyről szóló társadalomtudományos munkákból indulunk ki (különösképpen ha a kilencvenes évek termését vesszük szemügyre), azt hihetjük, hogy az erdélyi társadalmi jelenségek megértésében az etnicitás megkerülhetetlen. 2000 és 2002 között a *Mi újság a kelet-közép-európai szociológiában?* elnevezésű projekt keretében Sólyom Andreával áttekintettük a romániai szociológia kilencvenes évekbeli termésének egy részét. A szociológiai szaklapok mennyiségi tartalomelemzése révén igazolható, hogy a bukaresti szociológusok a kilencvenes években, ha Erdélyről írnak, általában az etnicitásról írnak (Kiss–Sólyom 2002). Emellett az Erdélyről szóló magyar nyelvű szociológiai irodalom is az etnicitást állítja reflektorfénybe. Ha a kilencvenes években magyar mintán végzett survey jellegű vizsgálatokon végigfutunk, azt találjuk, hogy a vizsgálat leggyakoribb tárgya az etnicitás.[12] A vizsgálatok nyomán született anyagok közül a Kárpát-projekt feldolgozását (Csepeli–Örkény–Székelyi 2002), Veres Valér tanulmányait (Veres 1997; 2000), illetve a Balázs Ferenc Intézet egykori munkatársai közül Kiss Dénes munkáját (Kiss D. 2001) emeljük ki. Ezeket tartjuk olyan elemzéseknek, amelyek az etnikai identitások vizsgálatában a survey-módszer nyújtotta lehetőségeket leginkább ki tudták használni.

Ezen eredmények némelyikével szembesíteni fogjuk a magunkéit, azt azonban le kell szögeznünk, hogy eltérő módszertani alapállásunk miatt ezek nem egyneműek, így érvelésünk semmiképpen nem lehet a survey-alapú vizsgálatok cáfolata. A survey-vizsgálatok előnye, hogy a vizsgált népességre reprezentatívak. Az identitásvizsgálatokban azonban ezért igen nagy (meglátásunk szerint más területekhez viszonyítva nagyobb) árat kell fizetnünk.

Egyrészt a survey-módszerrel végzett vizsgálatokban az etnikai identitás egy adott népességet jellemző konfigurációja reprezentatív mérések statisztikai megoszlásaiként értelmeződik. A válaszok előre megformázottak és szövegkörnyezetükből kiragadottak. Például nem tudhatjuk, hogy milyen narratívák keretében nyer értelmet az, ha a magyar válaszadók jelentős része a románokat butának vagy primitívnek jellemzi. Milyen kontextusban van ennek a kijelentésnek relevanciája, illetve milyen kontextusban nincs? Befolyással van a mindennapi viselkedésre? Kulcseleme a személyes szociális identitásoknak (értsd: az élettörténeti narratívába beépül), vagy csak a magyar nyelvű (egyetemista) kérdezőbiztosnak „illik" ezt mondani? Ennek jegyében idézhető Brubaker, aki szerint a jelentősnek mondható számú román–magyar vegyes házasság valóságával élesen szemben állnak a retorika szintjén meglévő erős csoportelhatárolódások (Brubaker 1998; Horváth 2002). A tényleg megkötött vegyes házasságok valóban nagyobb arányt képviselnek, mint amit a Bogardus-skálák alapján várhatnánk.[13]

Másrészt pedig, ha az etnikai identitásokat survey-vizsgálatok alapján elemezzük, akkor elkerülhetetlenül a valóságosnál statikusabbnak látjuk majd az identitásokat, ezenkívül az a veszély fenyeget bennünket, hogy a társadalmat az etnicitáson keresztül értelmezzük, és ne fordítva. Az élettörténeti elbeszélésen keresztüli megközelítés ezeket a hibákat nagymértékben korrigálja. Egyrészt képes arra (legalábbis a survey-módszerhez viszonyítva), hogy az identitások dinamikájára rámutasson, másrészt hogy az etnicitást annak természetes társadalmi kontextusában ábrázolja.

Az általunk készített interjúk nem egyszerűen élet-, hanem vállalkozástörténetek. Az etnicitás tárgyalása ebben az összefüggésrendszerben kimondottan érdekes. Mint azt az első fejezetben mondtuk, a vállalkozástörténetek – mint a személyes modernizációs történetek – elválaszthatatlanok az átmenet modernizációs makronarratívájától. Ennek a modernizációs makronarratívának pedig Erdélyben a térreprezentáció mellett (legalábbis egyes diskurzusokban) az etnicitás is kulcseleme. A survey-vizsgálatok alapján kiolvasható valami ilyesmi. Kiss Dénes már idézett tanulmánya az erdélyi magyarok önmagukra, illetve a magyarországi magyarokra, valamint a románokra vonatkozó sztereotípiáit vizsgálja. Eredményei alapján egy modernizációs (Kelet–Nyugat) lejtőt látunk kirajzolódni (Kiss D. 2001:335–388). A lejtőn a három szereplő közül legfelül a magyarországi magyarok állnak, alul pedig a románok. Az erdélyi magyarok a magyarországiakat *civilizált, szorgalmas, jó munkaerőként* jellemzik. Ennek a *civilizáltság*nak az ára ugyanakkor egyfajta *felszínesség, elidegenedettség, individualizmus (önzés), anyagiasság*. A másik oldalon a románok *civilizálatlanok* és *primitívek*, ugyanakkor *vendégszeretők, jóindulatúak* és *naivak*. Igaz, a románokra vonatkozóan ezzel a képpel átfedődik a konkvisztádor *(erőszakos, durva)*, illetve a balkáni nép *(korrupt, csaló)* képe (Kiss D. 2001:369). Az erdélyi magyarok önmagukat e kettő közé helyezik. A románokhoz képest civilizáltak, a magyarországiakhoz képest viszont nem elidegenedettek, közösségben gondolkodnak (vagyis nem önzők), és kevésbé anyagiasak. Ilyenképpen a moderni-

záció folyamata etnikai terminusokban (az egyes etnikumok közti különbségekben) írható le.

Az általunk vizsgált interjúkban ilyenfajta, etnikai kategóriákban megfogalmazott modernizációs narratíva nem jelent meg. Ehhez közel áll a magyarországi modernizációs mintáról szóló elbeszélés, illetve Ernő elbeszélése, akinek az ősökről szóló legendáriumában a polgári identitást megtestesítő etnikumok jelennek meg. Ez utóbbi azonban nem a román–magyar relációban értelmezhető. A felmenők nem annyira magyarok, mint örmények, németek és zsidók. Ráadásul esetükben a modernizációs lejtő etnikai leképezése azért sem működik, mert etnicitásuk nem esszenciális. Ők maguk németekből, zsidókból, örményekből magyarok lesznek, maga Ernő pedig magyarból német, majd ismét magyar. A románok modernizációs alsóbbrendűsége (értsd: nem tudnak dolgozni, vállalkozni, a vállalkozás sikerességét az etnicitás magyarázza) nem jelenik meg.

A vállalkozás mint az etnikai intimitáshoz való visszatérés

Most következő elbeszélőnk tősgyökeres kolozsvári. A család mindkét ágát tekintve tisztviselő-dinasztiából származik. Apja karrierje a „kicsi magyar világban" lendül fel. Ekkor a tisztviselői ranglétrát végigjárva postaigazgató lett Kolozsváron. Interjúalanyunk 1939-ben született. Középiskoláit az egykori piarista gimnáziumban járta. Ezt követően mérnöki diplomát szerzett, és a nagyiparban helyezkedett el. 1989 után felesége révén sikeresen igényeltek vissza egy Kolozsvár belvárosi ingatlant. Egy néhány négyzetméteres földszinti helyiséget könyvesboltnak rendeztek be; ez teremtett számára lehetőséget, hogy állami munkahelyén felmondjon, és feleségével családi vállalkozásba fogjon.

Könyvkereskedőnk amellett, hogy küldetésként mutatja be vállalkozását, egyben az *etnikai intimitás narratíváját* is előadja. Nem véletlen a „kicsi epizód", amelyet az interjú kezdetén felidéz. A könyvek, mint mondja, a gyermekkort, a kamaszkort jelentik számára, amikor a családban és alapvetően az iskolában is a sajátjai között lehetett, etnikai (és nyelvi) értelemben is. Ez az eredendő intimitás, amikor a mindennapok még nem bomlanak fel a magánélet és az etnikai-nyelvi szempontból idegen munka világára, az életút későbbi fázisaiban megtörik. Hősünk kikerül a piarista gimnázium könyvtárszobájából, és mérnöki diplomát szerez. Ezzel – mondhatjuk – a kommunista modernizáció etnikailag-nyelvileg idegen főáramába kerül: a hatvanas–hetvenes–nyolcvanas évek folyamatosan románosodó Kolozsvárján a szocialista *„melting pot*ként" funkcionáló nagyiparban dolgozik, ahol az egész részlegen a nyolcvanas évek végén „már csak hárman voltunk magyarok". Tősgyökeres kolozsváriként környezete etnikai-nyelvi átalakulása az intimitás elvesztését jelentette számára.

Az 1989-es változás azt a lehetőséget jelentette interjúalanyunknak, hogy kilépjen a modernizáció románnak érzékelt főáramából, azáltal hogy antikváriumot és könyvkereskedést nyit, amelyben kizárólag magyar könyveket árulhat. A könyvkereskedésben ismét magyar nyelvű közegben dolgozhat. Ezzel egyben a magánélet-munka kettősségét is megszünteti: a könyvkereskedésben, amelyet a család visszakapott, központi fekvésű ingatlanában működtetnek, rajta kívül felesége és lánya dolgozik. Mi több, talán Kolozsvár elvesztett etnikai intimitásából és magyarnyelvűségéből is sikerül valamit visszaszereznie saját maga számára:

„Az az igazság. Mert a kolozsváriak jól fogadták. Jól fogadták, a mai napig is úgy érzem, hogy elfogadják az üzletet, kicsi hely, de akkora, amekkora, itt tartunk könyvbemutatót, - - - - - - - - - - - - - - így valahogy inkább egy családias. Én nem azt mondom, nem egy díszterem vagy egy kultúrháznak a díszterme, ahol leülnek, s nyugodtan beszélgetnek, mert mindig lábon kell állni, de azért szívesen jönnek úgy a szerzők is, a meghívottak vagy az utcáról belépő vevők, vagy akik olvasták az újságba, hogy lesz bemutató." (Kv02.)

Ez az elbeszélés egyértelműen ellentmond a modernizációs lejtő diskurzusának, amelyben a románok vannak „alul", míg a magyarok „felül". Kolozsvári elbeszélőnk számára ezt a narratívát a kommunista modernizáció felülírta. Hogy ez a nyolcvanas évek Kolozsvárján mennyire így lehetett, megérthetjük Várhegyi István *Város és etnikum* című cikkéből (Várhegyi 1980). Itt a szerző azt a felismerését fogalmazza meg, hogy az urbanizációt és iparosodást jelentő modernizációban a magyar elem feloldódik. A tanulmányban az az érdekes, hogy az említett folyamatok „a modernizációként" nyernek értelmezést, amelynek nemigen vannak alternatív lefolyásai. A tanulmányban megfogalmazottak egy nagyon is plauzíbilis narratív toposzba illeszkedhettek.

Etnikai küldetések

A küldetéses vállalkozó narratívájával az előzőekben már találkoztunk.[14] Egyik elbeszélőnk a magyar–magyar cserére kívánta építeni vállalkozását, amelyben a szimbolikus javakhoz való hozzáférésnek volt kulcsszerepe. A szimbolikus tőkefelhalmozásban a küldetéses narratívának van kulcsszerepe. Ebben az összefüggésben hivatkozik az etnicitásra következő vállalkozónk is.

Interjúalanyunk 1958-ban született, és a nyolcvanas évek első felében szerzett diplomát a Zenekonzervatórium zongora szakán. A Kolozsvári Magyar Állami Operánál kapott állást. Ott dolgozott az interjú elkészültekor is. A kilencvenes évektől kezdődően gyakran vendégszerepel Nyugat-Európában. Egyik ilyen vendégszereplése során svájci magyaroknak elmondja, hogy vállalkozásba szeretne kezdeni, amelynek bevételeiből a kultúrát és a civil szférát szeretné támogatni. Narratívája azokkal a diskurzusokkal rímel, amelyekben az erdélyi „magyar" civil szféra a „román" állami hatalommal áll szemben:

„- - - - - - - - - - - - Nem biztos, hogy én vagyok a megfelelő interjúalany, hogy ez a kutatás kimerítő legyen, azért gondolom, hogy talán nem vagyok a megfelelő, mert tulajdonképpen én nem vagyok vállalkozó. Én egy zeneszerző, zongoraművész vagyok, aki a Magyar Operában dolgozik Kolozsváron, Európában különböző törzshelyeimen dirigálni szoktam, és azt hiszem, hogy az igazi mesterségem, a zeneszerzés vált igazi hivatásommá. Hogy mégis hogyan kerültem vállalkozás közelébe, az viszont lehet, hogy egy olyan történet, amelyik érdeklődésre tarthat számot, amit szívesen elmondok. A '89-es fordulat után, Romániában számomra nyilvánvalóvá vált, hogy azért valami változott. Annak ellenére, hogy a politikai szférába', közéletbe' állandóan arról beszélünk, hogy igazán nem változtak dolgok, vagy nagyon lassan történnek az átalakulások, mindenképpen oda lehetett figyelni arra, vagy oda kellett volna figyelni arra, nem nevelni akarok, hogy - - - - - - - - - - - - - - hogy az alapvető változás, az az, hogy egy más, más

gazdasági rendszer alakult ki, tehát az embernek lehetősége nyílt vállalkozásba kezdeni. Tehát valamit önállóan, egy olyan tevékenységet folytatni, amibe nem tud beleszólni igazán a hatalom, a politika, és én ezt a, ezt tartottam akkor a, a legnagyobb lehetőségnek. Persze teli voltam illúziókkal, mint mások, arra gondoltam, hogy olyan vállalkozá- -, naivan arra gondoltam, hogy olyan vállalkozásokat kellene létrehozni, aminek a profitjából aztán a civil társadalmat támogatni lehet." (Kv04)

A szimbolikus tőkét itt egyrészt a küldetéses vállalkozói narratíván kívül az antivállalkozói narratíva biztosítja.

Julian Konstantinov szerint a kilencvenes évek vállalkozóinak a társadalmi küldetésről, elhivatottságról szóló elbeszélései mögött az átmenet okozta morális bizonytalanság (anómia) bújik meg (Konstantinov 2001). A múlt rendszer toposzai, amelyek szerint a vállalkozás amorális, a legalitás határán mozgó tevékenység, tovább élnek. A vállalkozók a tevékenységüket övező morális bizonytalanság közepette megteremtik a maguk ellennarratíváit, amelyekben mint társadalmilag elkötelezett „honi vállalkozók", „jó magyarok" jelennek meg. Természetesen az sem véletlen, hogy Erdélyben ebben az összefüggésben leggyakrabban az etnicitás jut szóhoz.

Következtetések

Tanulmányunkban arra tettünk kísérletet, hogy erdélyi vállalkozók önéletrajzi elbeszéléseit a narratívák időszerkezete, a bennük lévő térreprezentációk, illetve az etnicitás szempontjából értelmezzük újra.

Alapkérdésünk az volt, hogy a vállalkozók személyes modernizációtörténetében miként jelenik meg a Kelet–Nyugat, a magyar–magyar, illetve a magyar–román reláció. Úgy véljük, hogy ezeket a kérdéseket érdemes az önéletrajzi elbeszélések kontextusában vizsgálni, hisz ezzel a survey-alapú identitásvizsgálatok több buktatóját elkerülhetjük. A kérdőíves vizsgálatokban a „mérni" kívánt etnicitáshoz kapcsolódó kérdéseket önkéntelenül is előre megformált módon rögzítik, míg az élettörténeti elbeszélések elemzése egy fokkal nyitottabb. Megközelítésünk másik előnye, hogy lehetőségünk nyílik az etnicitást a „maga helyén" tanulmányozni, vagyis arra a kérdésre kaphatunk választ, hogy a különböző etnicitáshoz kapcsolódó elemeknek (például a román–magyar, vagy a magyar–magyar viszony egy adott típusú reprezentációjának) milyen funkciójuk van a személyes identitáskonstrukció egészéhez viszonyítva. Ezek a mozaikszerű elemek ugyanis meggyőződésünk szerint ebben a narratív szövegkörnyezetben nyerik el (vissza) értelmüket.[15]

Elemzésünk alapján azt mondhatjuk, hogy a magyar–magyar, a román–magyar reláció vagy az, hogy saját térségüket a „Nyugathoz" képest pozicionálják, korántsem szervezi olyan mértékben az élettörténetekben tetten érhető vállalkozói identitáskonstrukciókat, mint azt az Erdéllyel foglalkozó társadalomtudományos munkák alapján gondolhatnánk. A történetek többségében ezek a kérdések nem jelentkeznek explicit módon. A vállalkozók személyes identitását alapvetően nem az etnicitás szervezi. Hozzá kell tennünk, hogy ebből a kijelentésből nem következik semmi például arra vonatkozólag, hogy interjúalanyaink személyes kapcsolathálózata etnikailag homogén vagy heterogén, vagy hogy bizonyos általunk (pontosabban a survey-vizsgálatok által) fontosnak tartott identitás-

elemek mennyire vannak jelen a meginterjúvolt vállalkozóknál. Azonban az is nagyon fontos információ, hogy vállalkozóink elsősorban nem ezekben a terminusokban mesélik el magukat.

Ha az etnicitás mégis hangsúlyt kap az elbeszélésekben, akkor ennek az adott elbeszélési stratégián belüli funkciója válik érdekessé számunkra. Az etnicitásra történő hivatkozás leggyakrabban a „küldetéses" vállalkozóknál jelenik meg. Ez a narratíva lényegét tekintve pótlólagos legitimációs stratégia, amelyre egyrészt a vállalkozói státus bizonytalanságából fakadóan, másrészt bizonyos esetekben a szimbolikus javakhoz való hozzáférés érdekében van szükség. Ilyenkor elbeszélőink nem pusztán vállalkozók, hanem egyben jó magyarok. Ami érdekes, hogy ezekben az esetekben sem jellemző a román–magyar viszonynak a survey-vizsgálatok szerint domináns sztereotípiákra alapuló megjelenítése.

A magyar–magyar viszony azokban az élettörténetekben kerül előtérbe, ahol a vállalkozás valamilyen módon összefügg a migrációval. Ez a helyzet önmagában is reflexióra készteti az elbeszélőt. A domináns elbeszélés mellett, ahol Magyarország modernizációs mintaként jelenik meg, ennek ellentétével is találkoztunk, amely a vendégmunkások férfivilágát mint peremlétet leplezi le.

JEGYZETEK

1. A Teleki László Intézet *Új kisebbségi magyar polgárosodás – erdélyi magyar vállalkozók* elnevezésű kutatási programját az OKTK támogatása tette lehetővé. A vizsgálat vezetője, a koncepció kidolgozója Kovács Éva volt. Az empirikus vizsgálatot Sorbán Angella bonyolította le. A kutatás első eredményeit lásd Sorbán 1994:249–271. A vizsgálat nyomán született zárótanulmányt lásd Kiss T. 2004:23–126.
2. Az interjúkat több helyszínen, Kolozsváron, Marosvásárhelyen, Temesváros, Székelyudvarhelyen és két székelyföldi faluban vettük föl. A kérdezettek vállalkozás előtti foglalkozása, illetve jelenlegi társadalmi helyzete igen változatos: találunk köztük magánrendelőt nyitó orvost, üzemtulajdonost, maga és társai munkaerejét piacra vivő munkást, kereskedőt, kocsma- és nyomdatulajdonost. A kérdezettek kétharmada férfi, egyharmada nő. Közös bennük, hogy bejegyzett vállalkozás tulajdonosai, társtulajdonosai.
3. Előrebocsáthatjuk, hogy a megkérdezettek tényleges modernizációtörténeteket meséltek.
4. Ezt a hipotézist a vizsgálat egy következő fázisában fogjuk megvizsgálni, mikor is a *follow up* módszert alkalmazva újra felkeressük interjúalanyainkat.
5. A Közép-Európáról szóló diskurzus alapszövegeiként a következőket szokás idézni: Czeslaw 1989; Kundera 1984; Szűcs 1991.
6. Jellemző módon Adrain Năstase, jelenlegi román miniszterelnök is nyilatkozatban ítélte el a tanulmányt.
7. Ahogy Richard Rorty mondaná, mindez (legalábbis a narratív módszer segítségével) eldönthetetlen, „magában való dolog", vagyis érdektelen (Rorty 1998:oldalszám).
8. Mindezt ostobaság volna „csalásnak" tekinteni, hisz az autenticitás végső soron konvenció: konvenció a néprajzi múzeum kiállítótermében és a zsibvásáron egyaránt.
9. Elbeszélőnk biográfiájának részletes rekonstrukcióját lásd Kiss T. 2004:69–87.
10. Ernő biográfiájának részletes rekonstrukcióját lásd Kiss T. 2004:110–121.
11. Mesaj (román): üzenet, de bizonyos szövegkörnyezetben küldetés is.
12. A kilencvenes években a következő magyar mintán történt felmérésekről tudunk:

– 1997, az ELTE–UNESCO Kisebbségkutató (Minority Studies) Tanszék által kezdeményezett felmérése párhuzamos román és magyar mintán (Kárpát-projekt). Téma: interetnikus viszonyok.
– 1997, Veres Valér felvétele, Kolozs és Kovászna megyei magyar mintán. Téma nemzeti identitás.
– 1997, a Teleki László Intézet felvétele. Téma politikai értékrend, értékrend.
– 1997, a Balázs Ferenc Intézet adatfelvétele, az iskoláztatás nyelvének megválasztásáról.
– 1997, 1999, a Balázs Ferenc Intézet felvételei erdélyi magyar mintán. Téma: értékrend, nemzeti identitás.
– 1999, Gereben Ferenc felvétele erdélyi magyar mintán. Téma nemzeti identitás.
– 1999, Tomka Miklós felvétele erdélyi magyar mintán. Téma: vallásosság.
– 1999, Magyari Tivadar felvétele erdélyi magyar mintán. Téma: médiafogyasztás.
– 1999, a Kód Kft. felvételei erdélyi magyar mintán. Téma: médiafogyasztás.
Azóta a vizsgálatok témája valamelyest diverzifikálódott. Megsokasodtak a politikai jellegű közvélemény-kutatások, másrészt előtérbe kerültek a migrációvizsgálatok. Ezek mellett viszont az etnicitás témája továbbra is hangsúlyosan van jelen. Például azóta indult be az „etnobarométer" vizsgálatsorozat.

13. A kilencvenes években a házasságra lépő erdélyi magyarok körülbelül tizennyolc százaléka kötött vegyes házasságot. Ez az arány nagyon nagy mértékben (Horváth István regressziós modelljének tanúsága szerint 92 százalékban) strukturális tényezők függvénye. A strukturális tényezőt a párválasztásban Horváth Blau nyomán úgy értelmezi, hogy mennyi az esélye annak, hogy egyéb (például esztétikai, társadalmi) preferenciák mellett a párválasztás az adott etnikumon belül történik. Ez nyilvánvalóan az etnikai térszerkezet függvénye. Ez a vegyes házasságok arányának területi varianciáját szinte száz százalékban magyarázza. Amennyiben a kívánatos etnikai elkülönülésre vonatkozó csoportnormáknak (amelyeket a survey-vizsgálatok lejegyeznek) tényleg lenne szabályozóerejük, ez nem így lenne (nem lenne ilyen magas a strukturális tényező magyarázóereje): nemcsak a székely falvakban lenne etnikai homogámia, hanem városon és szórványban is. Az előbbiekben a homogám párválasztást nem a normák ereje, hanem az etnikai térszerkezet homogenitása magyarázza (Horváth 2004).
14. A vizsgálat eredményeit feldolgozó kötetben egy esetrekonstrukció vonatkozik erre az elbeszélési stratégiára (Kiss T. 2004:52–65). Ezt jelen tanulmányban nem mutatjuk be újra.
15. Nyilvánvalóan az élettörténeti interjúk kapcsán is jelentkezik a preformáltság problémája. Kérdés, hogy a rögzítésre kerülő narratívák a mindennapokban elhangzanak-e, és ha igen, milyen kontextusban. Lehetséges, hogy az általunk elemzett szövegeket (hasonlóképpen a kérdőív kérdéseire adott válaszokhoz) teljes egészében a kutatási helyzet konstruálja.

IRODALOM

BIRÓ A. ZOLTÁN – BODÓ JULIANNA – GAGYI JÓZSEF – OLÁH SÁNDOR – TÚROS ENDRE
1993 Gazdasági elit a Székelyföldön 1993. Antropológiai Műhely 2:7–40.

BODÓ JULIANNA
1996 Az időszakos migráció hatása az egyéni és családi életvezetésre. *In* Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. Bodó Julianna, szerk. 69–89. Csíkszereda: Pro-Print.

BRECKNER, ROSWITHA
1996 The Biographical-interpretative Method – Principles and Procedures. Working Paper. University of East London: Centre for Biography and Social Policy, Sociology Department.

BRUBAKER, ROGERS
1998 Myths and misconceptions in the study of nationalism. *In* The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism. John A. Hall, ed. 272–306. Cambridge: Cambridge University Press.

BRUCAN, SILVIU
1997 A megkísértés hat folyosója. Korunk 3: 21–32.

CZESLAW, MILOSZ
1989 A mi Európánk. *In* Kell-e nekünk Közép-Európa? Századvég különszám.

CSEPELI GYÖRGY – ÖRKÉNY ANTAL – SZÉKELYI MÁRIA
2002 Nemzetek egymás tükrében. Interetnikus viszonyok a Kárpát-medencében. Budapest: Balassi.

DUNGACIU, DAN
2000 Conştiinţă etnică, conştiiţă civică şi integrare europeană. *In* Starea societăţii române după 10 ani de tranziţie. Ilie Bădescu – Cătălin Zamfir – Elena Zamfir, coord. 145 – 163. Bucureşti: Expert.

HORVÁTH ISTVÁN
2004 Az etnikailag vegyes házasságok az erdélyi magyar lakosság körében: 1992–2002. *In* Demográfiai folyamatok Erdélyben. Kiss Tamás, szerk. Kolozsvár: Kriterion – RMDSZ ÜE: 30–61.

KISS DÉNES
2001 A határon túli magyarok képe önmagukról, a magyarországi magyarokról és a többségi nemzetekről. *In* Az autonóm lét kihívásai kisebbségben. Dobos Ferenc, szerk. 335–388. Budapest: Balázs Ferenc Intézet – Books is Print – Osiris.

KISS TAMÁS
2003 A szocialista típusú modernizáció és hetednapot ünneplő adventista vállalkozók. Magyar Kisebbség 1:264–280.
2004 Vállalkozástörténetek Erdélyben. *In* A gazdasági átmenet etnikai tájképei. Kovács Éva, szerk. 23–126. Budapest: Teleki László Alapítvány – PTE BTK Kommunikációs Tanszék.

KISS TAMÁS – SÓLYOM ANDREA
2002 Regionális ellentétek és a központ hangjai. A romániai szociológia helye és helyzete a kilencvenes években. *In* Mi újság a kelet-közép-európai szociológiában? Kovács Éva, szerk. 118–160. Budapest: Teleki László Intézet.

KONSTANTINOV, JULIAN
2001 A múlt újraértelmezése: kereskedőturizmus a Balkánon (Bulgáriában). *In* A migráció szociológiája. Sik Endre, szerk. 193–212. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium.

KOVÁCS ÉVA – MELEGH ATTILA
2000 „Lehetett volna rosszabb is, mehettünk volna Amerikába is". Migrációtörténetek Erdély, Magyarország és Ausztria háromszögében. *In* Diskurzusok a vándorlásról. Sik Endre – Tóth Ildikó, szerk. 93–154. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.

KUCZI TIBOR
1998 Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. Replika 29:157–171.

KUNDERA, MILAN
1984 The Tragedy of Central Europe. New York Review of Books 26. 04. 1984.

LĂZĂROIU, SEBASTIAN
1999 Reţele de capital social şi antreprenori în Comişani. Sociologia Românească 2:31–56.

MOLNÁR GUSZTÁV
1997 Vitaindító. Erdélyi kérdés. Magyar Kisebbség 3–4:208–232

RORTY, RICHARD
1998 Megismerés helyett remény. Pécs: Jelenkor.

ROSENTHAL, GABRIELE
é. n. Élettörténet-rekonstrukció. A történet-alkotás szelekciós alapelvei narratív interjúk során. Kézirat. Sajó Tamás fordítása.

SIK ENDRE
1994 Tráktatus a vállalkozó szerepének de-misztifikálásáról. Replika 15/16:7–12.

SORBÁN ANGELLA
1994 A vállalkozás, mint cselekvés és létforma. Magyar Kisebbség 4:249–271.

SZELÉNYI IVÁN
1992 Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZŰCS JENŐ
1983 Vázlat Európa három történeti régiójáról. Budapest: Magvető.

VÁRHEGYI ISTVÁN
1980 Város és etnikum. Korunk Évkönyv 1980:173–185.

VERES VALÉR
1997 A Kolozs és Kovászna megyei magyarok kisebbségi identitástudatának néhány vonása. Régió (3–4):19–57.
2000 Erdélyi magyarok és románok identitása a társadalmi struktúra függvényében. Szociológiai Szemle (4):57–87.

MELLÉKLET

Az interjú sorszáma	Vállalkozói elbeszélési stratégia	Magyar–magyar kapcsolatok	Magyar–román viszony	Etnicitás	Geopolitikai térreprezentáció
Udsz03	beavatás – munkás	modernizációs minta	–	–	Mo. Nyugat; Székelyföld „kváziarchaikus" vidék
Kv03	beavatás – szakember	modernizációs minta	–	–	–
Mv03	értelmiségi (curriculum vitae)	–	–	–	–
Mv05	értelmiségi (curriculum vitae)	–	–	–	–
Kv02	etnikai intimitás	–	olvasztótégely, a román modernizáció főárama	magyar etnicitás = kilépés a modernizáció főáramából	
Kv05	folytonosság megőrzése	–	–	–	–
Udsz01	folytonosság megőrzése	–	–	–	–
Kv09	kényszervállalkozó	–	–	–	–
Tm02	kényszervállalkozó, self-made man	–	–	–	–
Mv09	kisember	–	–	–	–
Mv01	kisember, self-made man	–	–	–	–
Szu01	korábbi átmenet	modernizációs minta	–	–	–
Tm04	küldetés	–	–	–	–
Tm05	küldetés (honi vállalkozó), self-made man	–	felcserélhetőség (honi vállalkozó)	etnikai küldetés	gyarmatosítás, kockázatok exportja, kizsákmányolás
Kv04	küldetés, művész	–	civil társadalom – hatalom	etnikai küldetés	
Kv06	küldetés, self-made man	–	konszociáció, majd az etnicitás újrafelfedezése	etnikai küldetés	–
Mv08	megszakadt polgárosodás	–	–	–	–
Kv01	megszakadt polgárosodás, self-made man	–	–	a polgári státust hordozó etnikumok (örmények, németek zsidók); átjárható etnicitás	A Monarchia vándorai vs. vasfüggöny; a tér újra átjárhatóvá tétele
Udsz04	otthonteremtés	az elismerés megtagadása	a közelség hangsúlyozása	a lokális etnicitás felfedezése (székelység, erdélyiség)	–
Mv04	self-made man	–	–	–	–
Mv06	self-made man	–	–	–	–
Mv07	self-made man	–	–	–	–
Szu02	self-made man	–	–	–	–
Szu03	self-made man	–	–	–	–
Szu04	self-made man	–	–	–	–
Udsz02	self-made man	–	–	–	–

Az interjú sorszáma	Vállalkozói elbeszélési stratégia	Magyar–magyar kapcsolatok	Magyar–román viszony	Etnicitás	Geopolitikai térreprezentáció
Udsz05	self-made man	–	–	–	–
Tm03	self-made man	–	–	–	–
Kv07	self-made man, korábbi átmenet	–	–	–	–
Kv08	self-made man, küldetés	modernizációs minta (hagyományok cseréje modernizációra)	román törvény, rossz gazdasági környezet	etnikai küldetés	
Mv02	self-made man, a múlt rendszer áldozata	–	–	tősgyökeres vásárhelyi – nem román–magyar, hanem falu-város szembeállítás	–
Tm01	self-made man, a múlt rendszer áldozata	–	1989 után bizalomvesztés, a bürokráciával való viszony bánsági sokszínűség	a német származás hiánya a SMM-elbeszélés miatt;	–

Szerzők

BONDÁR ANITA (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, egyetemi hallgató)

FEISCHMIDT MARGIT (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, egyetemi adjunktus)

GAGYI JÓZSEF (EMTE Kommunikáció Tanszék, egyetemi docens)

ILYÉS ZOLTÁN (MTE Kulturális- és Vizuális Antropológia Tanszék, MTA Kisebbségkutató Intézet, egyetemi adjunktus)

JON FOX (Bristoli Egyetem, Szociológia Tanszék)

KISS TAMÁS (RMDSZ Ügyvezető Elnökség - Demográfiai Munkacsoport, szociológus és PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, PhD-hallgató)

MOLNÁR PÉTER (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, egyetemi hallgató)

PULAY GERGŐ (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, egyetemi hallgató)

SEBESTYÉN ADRIENNÉ (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, egyetemi hallgató)

VÖRÖS GABRIELLA (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, egyetemi hallgató)

1980 Ft