

Tóth Andrea

Szegedi Tudományegyetem

Identitáspolitikák válsága. Az én-nel való szembesülés kísértetei¹

Korunk társadalmait sokféle jelzővel lehet és szokás leírni; többek között beszélünk hálózati társadalomról, az információs társadalom valós virtualitásáról, technokulturális társadalomról, vagy globalizált társadalomról. Ezekben az „új” információs hálózatok által hajtott, globális kapitalizmus által uralt, radikális technológiai változásokkal áthatott társadalmakban a végtelen számú elérhető kapcsolat és a nyitott tartalom-alakítás ellenére egyre jelentősebbé válik a több síkon érzékelhető és értelmezhető szakadék problémája, a társadalmi szakadék elmélyülése a hatalomhoz/információhoz/financiális tőkéhez való hozzáférés mentén. A jelen társadalmi életet minden szinten a töredezettség, a részlegesség, a különbségek hangsúlyozása, a „metaszint” felbomlása hatja át; az a posztmodern állapot, ahol a „poszt” elsősorban a nagy magyarázó narratívák, az egységesség, az egyetemesség „utáníságot” jelenti társadalomtörténeti, szociológiai és gazdasági értelemben egyaránt. Ezek az egyre táguló szakadékok egyre nagyobb hullámokat vetnek a posztmodern társadalmakat jellemző, az etnicitás, a faj, a nem, a szexualitás, a vallás, a földrajzi régió, a kontinens, a nemzet történelmileg elhallgatott narratíváit kihangosító identitáspolitikák körül is. Röviden: a 21. század elején az identitáspolitikák „újrátárgyalásának” lehetünk tanúi. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy bemutassam az identitáspolitikák újrátárgyalásának folyamatát a centrum és a félperiféria késő modern társadalmában, különös tekintettel a centrumot és a félperifériát elválasztó társadalmi és kulturális különbségekre. A tanulmány a személyes etnográfia eszközeit használó útkeresési kísérlet arra, hogy miként juthatunk el a különbségekre építő részleges „mikro-politikák” felől egy reakciós fundamentalizmust elkerülő, posztidentitáspolitikai makro-politikai platformra, ahol a közös cselekvés kiindulópontja nem a „kik vagyunk?” kérdés megválaszolása, hanem egy közös jövő építése a „mit akarunk?” alapján.

¹ A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, *Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban* című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

Valóságos virtualitás és kommunikatív kapitalizmus

Korunk társadalmait sokféle jelzővel lehet és szokás leírni: különböző elméletek mentén beszélnek hálózati társadalomról (Castells 2005; 2006), az információs társadalom valós virtualitásáról (Castells 2005; 2006), technokulturális társadalomról (Dean 2009), vagy globalizált társadalomról (Hjarvard 2003). Ezek a megnevezések mind azt próbálják a saját terminusaikkal megragadni, hogy milyen folyamatok mentén írható le és érthető meg leginkább a minket körülvevő 21. századi világ és annak társadalmi működése: ezek között a folyamatok között ki kell emelni a globális kapitalizmus uralkodó jelenlétét, a radikális technológiai fordulatok által okozott szinte folytonossá váló változásokat, az internetnek köszönhetően az „új” információs hálózatok megjelenését, s mindezek révén a végtelen számú elérhető társadalmi kapcsolatot és a nyitott tartalom-alakítást. Ezek a folyamatok tekinthetők pozitívnak, amennyiben arra gondolunk, hogy például a castellsi „valósággá vált virtualitás kultúrája” (2005, 489) révén az egyes országokat/nemzeteket/kultúrákat egymástól elválasztó határok olyan könnyen átjárhatóvá váltak, mint talán korábban soha; az internet elterjedése miatt széles körben hozzáférhetővé váltak a különböző, korábban nehezebben elérhető tudások; a közösségi média információs hálózatai pedig minden korábbinál könnyebbé teszik az interperszonális kapcsolatok kiépítését és fenntartását. E példák alapján könnyen hihetnénk, hogy korunk társadalmi, de a nyugati társadalmak legalábbis mindenképp, nagy lépésekkel haladnak a nyitottság, a demokratikusság, a társadalmi egyenlőség, valamint a hierarchia-nélküliség felé.

Ebben a neoliberalizmus² dominálta hálózati térben a végtelen számú elérhető kapcsolat és a nyitott tartalom-alakítás ellenére egyre jelentősebbé válik a társadalmi szakadékok elmélyülése a hatalomhoz/információhoz/financiális tőkéhez való hozzáférés mentén. Az elmúlt húsz-egynéhány évben annak lehattünk tanúi, ahogy a neoliberalizmus

² A neoliberalizmusra abban az értelemben utalok, ahogyan azt Foucault biopolitikára vonatkozó elgondolásai alapján Boltanski & Chiapello (2005), Wacquant (2012), Hilgers (2012), vagy Bockman (2012) teszik: a neoliberalizmus ebben az értelmezésben egy olyan átfogó, közgazdászok által kidolgozott elméleten alapuló politikai projekt, amelynek gyakorlati megvalósításai azt tekintik feladatuknak, hogy az államot és az embereket a piaci verseny érdekében átforgatják. A többes szám lényeges a neoliberalizmus elméletének gyakorlati megvalósítása szempontjából, mivel ezek a gyakorlatok országokként eltérő módon mennek végbe. A neoliberalizmus projektjének három alapvető tétele – privatizáció, dereguláció, szociális szolgáltatások visszavágása – nyomán pedig mondhatjuk azt, hogy neoliberalizmus a kisemmizés általi felhalmozás egy új formája: váltás a jogilag garantált védelmező jólétről (*protective welfare*) a javító szándékú *workfare*-re, ahol a szociális ellátást a rugalmas foglalkoztatáshoz való alkalmazkodáshoz és a sajátos viselkedési követelmények elsajátításához kötik.

bekebelezi a mindannyiunkat körülvevő világot. Más szavakkal, a neoliberalizmus projektjében a kiterjesztett és felgyorsult kommunikativitás – Jodi Dean (2009) terminusával a „kommunikatív kapitalizmus” – ahelyett, hogy a vagyon és a befolyás egyenlőbb elosztásához vezetett volna, illetve ahelyett, hogy az életmódok és a szabadság gyakorlatainak szélesebb skáláját nyitotta volna meg, a végtelen számú elérhető kapcsolat és nyitott tartalom-alakítás önmaga ellentettjébe fordult. Dean elgondolása szerint a kommunikatív kapitalizmus az inkluzivitás és a részvétel ideáinak megvalósulását jelenti az információs, szórakoztató és kommunikációs technológiák rendszereiben, mégpedig úgy, hogy azok bekebelezik az ellenállási formákat, így azok még intenzívebbé teszik a globális kapitalizmus működését. Ebben a technokulturális térben a képernyők, a látványosságok, a véget-nem-érő információ-áramlás a vagyon masszív torzulását és koncentrációját eredményezték, ahogy azt Saskia Sassen (1996) nagy hatású tanulmányából is tudhatjuk. S ezek között a díszletek között annak hangoztatása, hogy a technokulturális térben mindenki egyenlő félként vesz részt, mindenki egyenlő eséllyel kap platformot saját véleménye kifejtésére, s végeredményben mindenki véleménye azonos súllyal esik a latba, tulajdonképpen a neoliberalizmus technológiai infrastruktúrájának fenntartását szolgálja. Ennek egy olyan világ a következménye, amelyben a vagyon a kis számú szupergazdagok kezében összpontosul.³

Vagyis annak vagyunk tanúi, hogy egyre jelentősebbé válik a több síkon érzékelhető és értelmezhető társadalmi szakadék problémája, a társadalmi szakadék elmélyülése a hatalomhoz, az információhoz, valamint a pénzügyi tőkéhez való hozzáférés mentén. A kortárs társadalmi életet minden szinten a töredezettség, a részlegesség, a különbségek hangsúlyozása, a „metaszint” felbomlása hatja át, tehát az a posztmodern kondíció, ahol a „poszt” elsősorban a nagy magyarázó narratívák „utáníságot”, az egységesség és egyetemesség létezésének „meghaladását” jelöli társadalomtörténeti, szociológiai, gazdasági értelemben egyaránt. Ezek az egyre táguló szakadékok pedig egyre nagyobb hullámokat vetnek a posztmodern társadalmakat jellemző, az etnicitás, a faj, a nem, a szexualitás, a vallás, a földrajzi régió, a kontinens, a nemzet történelmileg elhallgatott narratíváit kihangsúlyozó identitáspolitikák körül is. Más szavakkal, a posztmodern vagy késő modern jelzőkkel társított 21. század elején az identitáspolitikák „újrátárgyalásának” folyamata zajlik.

³ 2018-ban a Credit Suisse becslése szerint 317 trillió, azaz 317 ezer milliárd USD volt a globális összvagyon; a világ népességének alsó 50 százaléka a vagyon mindössze 1 százalékát birtokolja, a felső 10 százaléknál van a globális összvagyon 85 százaléka, míg a legfelső 1 százalék egyedül az összvagyon 47 százalékát birtokolja (Credit Suisse 2018).

A tanulmány hátralévő részében az identitáspolitikák újratárgyalásának folyamatát szeretném bemutatni előbb a „centrum”, majd a „félperiféria” kortárs társadalmában. Ahogy látni fogjuk, a társadalmi–történeti–gazdasági szempontból bejárt utak eltérő volta miatt a két különböző terepen az identitás alapú politizálást lényegi különbségek jellemzik. Az első részben bemutatom az identitáspolitikák működését a „centrum” társadalmában főként Wendy Brown értelmezésére építve, a második részben pedig a személyes etnográfia eszköztárának használatával felvázolom a „félperiféria” identitáspolitikai lehetőségeit.

Identitáspolitikák a centrum késő modernitásában

A „centrum”⁴ késő modern társadalmában egyre problematikusabbá válik az identitáspolitikák kérdése, amelyek a faj, az etnicitás, a nem, a szexualitás, a vallás, a földrajzi régió, a kontinens, vagy a nemzet történelmileg elhallgatott narratíváit igyekeznek kihangosítani. Az identitás-alapú politizálás felé való eltolódás egyik lényeges következménye a társadalom szélesebb rétegeinek szűk érdekképviselői csoportokra való szétbomlása, az egyes csoportok sérelmeinek felnagyítása, és a csoportok közötti ellentétek esetenként reakciós fundamentalizmusba átcsapó kiéleződése. Más szavakkal azt mondhatjuk, hogy ami a minket körülvevő globalizálódott világban zajlik, az valójában az identitáspolitikák újratárgyalása jobboldalról és baloldaltól egyaránt.

Wendy Brown (1995a; 1995b) megközelítésében a politizált identitások azok, amelyek egyszerre vesznek részt egyfelől a liberalizmusért, a fegyelmező-bürokratikus rezsimekért, a kapitalizmus hajtóerőjéért, valamint a posztkolonialitás demográfiai áramlásaiért felelős politikai feltételrendszer létrehozásában, másfelől mindezek kérdőre vonásában. Brown szerint ez a politika egy-egy társadalmi csoport társadalmi–történeti „sebzett köteléke”

⁴ A „centrum” – a Marina Blagojević által alkalmazott centrum–félperiféria–periféria terminusának hármas keretrendszerén belül (Blagojević 2009) – az intellektuális termelés folyamatán keresztül értelmeződik, alapja tehát a tudás előállításához való hozzáférés a globalizáció kontextusán belül. A centrum azokat az államokat foglalja magába, amelyek a tudástermelés, a stratégiai döntéshozás, a kontroll és az adminisztráció vezető pozícióit foglalják el, vagyis tulajdonképpen a nyugati demokráciákat. A periféria a gazdasági termelés, a tudástermelés és a stratégiai döntéshozatal szempontjából hátrányokkal küzdő, strukturális szegénységgel sújtott Harmadik Világ államait takarja. A félperiféria az „átmeneti” (*transitional*) államokat jelenti: azokat a posztszocialista államokat Európa kelet-középi szélére eső félperifériáján, amelyek egyrészt földrajzilag beleilleszthetők a kelet-közép-európai blokkba, „átmeneti” jellegüket tekintve ugyanakkor a társadalmi átrendeződés különböző szakaszaiban vannak, és egymástól is jelentős társadalmi-kulturális különbségek választják el őket (Blagojević 2009).

(*wounded attachment*) mentén jön létre, s a jellemzője, hogy egyfajta szenvedéspolitikai működésében lehetővé teszi, hogy az adott látásmódok vagy csoportidentitások a saját szenvedéstörténetük mentén kerüljenek előnyös helyzetbe. Számára a kérdés éppen ezért az, hogy mik az identitás elismerés utáni vágyának azok az összetevői, amelyek gyakran a viszontvadás és a gyűlölet, a bénultság és a szenvedés politikájához vezetnek. Miért a politizált identításoknak ez a ragaszkodása saját szenvedéstörténetükhöz, miért nem az a szükséglet érvényesül, hogy megszabaduljanak a szenvedésbe való befektetéstől, hogy „elfelejthessék”, meghaladhassák ezt a szenvedéstörténetet egy demokratikus projekt keretében? Másképp fogalmazva: miért ragaszkodnak az identitáspolitikák saját társadalmi margóra szorulásuk, alárendeltségük, egyenlőtlenségük, a velük szemben a hatalom által elkövetett igazságtalanság áldozati szerepéhez? Mi akadályozza meg a politizált identításokat abban, hogy kidolgozzák azt a fajta opozíciós politikát, amely alkalmas lehet a posztmodern állapot töredezettségében, egység nélküli heterogenitásban, a közösségek elgyökértelenedésének körülményei között egy alternatív közösségi cselekvés megteremtésére?

Brown szerint alapvetően három tényező tűnik fel egy hatékony opozíciós politika gátjaként, és mind korunk anyagiságában gyökerezik (1995b). Az első gátló tényezőt a marcusei technológiai racionalitás hegemoniája jelenti a maga decentralizált és diffúz hatalmi formájával: miközben a társadalmi korlátokat átlépő, megsértő, átformáló hatalom nem összpontosul többé vezetők vagy királyok köré, egyelőre nem épültek ki olyan kritikai beszédmódok, amelyek védelmet biztosítanak a hatalomnak ezekkel a képlékeny csatornáival szemben. A második akadály a késő modern társadalmakat átható kulturális és térbeli dizorientáció, az egyének elveszettségének érzése, amelynek következtében az iránymutatást nélkülözők indulatos, dühös vagy egyenesen agresszív identításokba menekülnek. Az identitáspolitikák szorosan ráépülnek az etnicitás, faj, nem, szexualitás, vallás, kontinens, nemzet, stb. történeti narratívákra, amelyek orientációt és közösséget kínálnak, de közben a kiutat kereső egyének és csoportjaik eltávolodnak a tágabb társadalmi, térbeli és időbeli kontextusok figyelembe vételétől. A kontextustól való elszakadás pedig egyfajta „köldöknézegetéssé” formálja magukat az identitáspolitikákat: az általuk meghatározott szubjektum lesz a központ, ami magát az identitáspolitikát az egyéni identításra redukálja, s innen nézve az identitáspolitikák nem válaszokat kínálnak a posztmodern töredezettség kezelésére, hanem a hatalomnélküliség és a kompenzáció tüneteiként jelennek meg. Reakciók a modernitás közösségi integritásának elvesztésére. A Brown által említett hatékony opozíciós politika és közösségi cselekvés harmadik gátló tényezője az a reakciós fundamentalizmus, amely a politikai, vallási vagy ismeretelméleti fundamentalizmusok mintájára, azok

alapjaira építve kínálja fel saját tízparancsolatát: e parancsok követése nélkül a túlélés lehetetlen a minket körülvevő posztmodern világban, hiszen ez védi meg az olyan vitathatatlan értékeket, mint a nyugati civilizáció, az európai kultúra, a nőkért kiálló (monolitikus) feminista politika és társaik. Ami nyilvánvaló, hogy a reakciós fundamentalizmus egyaránt lehet jobb- és baloldali, a különbség Brown szerint is annyi, hogy az intellektuális/politikai baloldal reakciós fundamentalizmusát ingoványosabb beazonosítani.

A szubjektum körül zajló identitáspolitikai viták részletes körbejárása szétfeszítené jelen tanulmány kereteit, azt azonban ki kell emelni, hogy miközben az identitáspolitikák képviselői a különböző kategóriák társadalmilag konstruált természetére építenek (álláspontom szerint helyesen), párhuzamosan szeretnék megőrizni a tudatformálás (*consciousness-raising*) egy módját annak érdekében, hogy eljuttathassák az „igazságot” a társadalom egésze felé: az igazságot a nőkről, a feketékről, a szexuális kisebbségekről, stb. Egy ilyen „igazság” privilegizálása azonban pontosan a tapasztalat konstruáltságát, történeti és kulturális kontextusba ágyazottságát, különféle értelmezésmódjait függeszti fel. Vagyis, az identitáspolitikák „racionalitása” úgy kezd el viselkedni, mint az a fehér polgári (maszkulinista) racionalitás, amellyel szembehelyezkednek: ledobja magáról a részlegesség és a kérdőre vonhatóság terhét. S innen nézve válik értehetővé, hogy miért nem tudják elfogadni a különböző identitáspolitikák az egymással vitázó interpretációkat, miért nem tudják feladni saját privilegizált pozíciójukat és az abból fakadó tudásokat, helyet adva az egyenlőtlen hangok sokaságának, amelyek mind hallatni szeretnék magukat. Saját episztemológiai alapjuk feladása ugyanis egyenlő lenne a *ressentiment* (neheztelés) által strukturált, hatalommal szemben támasztott immorális követelések feladásával, és annak beismerésével, hogy a pozíciók harcában a tudás tulajdonképpen a hatalom szinonimája, hogy a tudás hordozói sosem lehetnek mentesek a hatalom akarásától. A *ressentiment*-on alapuló moralitás ugyanis éppen azt jelenti, hogy nem kebelez be a hatalom akarása: a politizált identitások „igazságát” az legitimálja, hogy a hatalom nélkülinek vélt „saját” igazsága áll szemben „másik” igazságával, amely viszont a hatalom birtokosa.

Éppen ezért Brown kérdése az, hogy miként lehetséges annak a mítosznak a felszámolása, hogy bármely tudás létezhet a hatalom akarásának romlottsága nélkül. Az általa javasolt alternatíva egy olyan amorális és posztidentitáspolitikai terep felépítése, ahol a politikák alapja többé nem az, hogy „ki vagyok/kik vagyunk”, hanem az, hogy „mit akarunk a Mi számunkra”, „hogyan akarunk élni”. Vagyis itt az ideje egy olyan beszélgetés megindításának, ahol a figyelem a „diverzitás”, a „változatosság” és a „közös” fogalmai felé fordul, tehát az egyénileg birtokolt helyett a közösen birtokolt felé. Ugyanakkor Brown szerint a cél nem az, hogy túllépjünk saját

szituációba-ágyazottságunkon, hanem hogy felelősséget vállaljunk saját helyzetünkért és létrehozzunk egy olyan közösségi diszkurzust, amely ezt a felelősségvállalást kiterjeszti. Ehhez pedig az kell, hogy meglazítsuk a kötelékeket, amelyek a szubjektivitásunkhoz, az identitásunkhoz és a moralitásunkhoz kötnek bennünket.

Identitáspolitikák lehetősége vagy lehetetlensége a félperiférián

Miközben nagyon is időszerű és üdvözlendő lenne a Wendy Brown által felvázolt felelősség-alapú közösségi diszkurzus megerősítése, ezen a ponton azonban máris szembesülnünk kell a kelet-közép-európai félperifériás helyzetünkől adódó „megkésettséggel”. Azzal, hogy sok minden máshoz hasonlóan az identitáspolitikák újratárgyalásának folyamata sem gyűrűzött be a minket körülvevő társadalmi térbe olyan erővel, hogy számunkra is lehetővé vált volna a közösségbe ágyazott posztidentitáspolitikai terep rendezése a centrum társadalmaihoz hasonlóan. Ha túllépünk a modernitás haladásra épülő narratíváin, beláthatjuk, hogy ez a megkésettség se nem jó, se nem rossz. Egy másfajta társadalmi működés, s nekünk ezen a másfajta terepen kell a helyünkön állni, ahonnan más perspektíva nyílik rá a szituációba ágyazott, felelősségvállaló posztidentitáspolitikai terep felépítésének lehetőségére. Egy ilyen vállaláshoz ugyanis elengedhetetlen, hogy ismerjük azt az identitást és azt a moralitást, amihez és amibe kötve vagyunk, hiszen csak az egyéni alapokon történő felelősségvállalás mentén hozhatunk létre egy olyan közösségi diszkurzust, amely kiterjeszti az egyéni felelősségvállalást mindannyiunk közös jövője érdekében. A minket körülvevő társadalmi közegben azonban nincsenek meg azok az identitáspolitikai alapok, amelyek mentén lehetséges volna a nyílt beszéd az etnicitás, a nem, a szexualitás, a vallás, a földrajzi régió, a kontinens, vagy a nemzet történelmileg elhallgatott narratíváiról. Néma és láthatatlan, vagy épp csak a láthatóságért küzdő társadalmi csoportok, kisebbségek élnek egymás mellett a többségi társadalom árnyékában egy olyan szociális-politikai-történelmi térben, ahol nagyon erős a nyomás egy homogén társadalom irányába. A homogenizáció ellenszere pedig pontosan az identitás-alapú különbségek és az azokból fakadó sérelmek, hierarchiák feltárása, hogy a nyílt beszéd – egy afféle „össztársadalmi terápiás helyzet” megteremtésével – lehetőséget adjon a hierarchiák lebontására és a továbblépésre. A tanulmány további részében erre szeretnék kísérletet tenni a személyes etnográfia eszközével.

Az identitás-alapú különbségek feltárása és a nyitott diszkurzus lefolytatása az én-nel való szembesülés szükségességének kísértő kérdéseihöz vezet; annak megválaszolásához, hogy *én* ki vagyok, honnan jöttem, hova jutottam, meddig érhetek, milyen áron. Ahogy Donna Haraway mondja, az

elméletnek nem olyan kérdésekről kell szólnia, amelyek távol esnek a testtől, éppen ellenkezőleg: az elmélet minden, csak nem esttől elválasztott (Haraway 1992, 299). Innen pedig már csak egy apró lépés vezet az „elméleti autobiográfiáig” (Middleton 1993, 179), amelynek a kiindulópontja egy sor tapasztalati, személyes történet. A személyes történetek tulajdonképpen magának a feminista gondolkodásmódnak a kiindulópontját is jelentik, így saját feminista utazásom állomásait is megörökítik. Ez a feminista utazás az „idegen helyi” útja *otthonról haza*, a faluból a városba, a rurálisból az urbánusba, a józan paraszti ész köznap gondolkodásából a tudományos gondolkodásba. Ez az út nagyban hasonlít ahhoz, ahogy Christine Overall saját, a tudományos élet felé tartó utazását írja le *A Feminist I. Reflections from Academia* (1998) című könyvében: egyszerre fedhető le az *átlagos* és a *furcsa* jelzőkkel. Átlagos, szokványos és nem kivételes az utam abból a szempontból, hogy az MA diplomáim és a PhD fokozatom megszerzését pályázati forrásokból finanszírozott egyetemi állások követik. Ami az esetemben a furcsaság, a szokatlanság, a renden kívüliség forrása, hogy a nőiség, a feminizmus és a paraszti–munkás családi háttér által formált identitásaim rendellenesség, anomáliássá teszik a helyzetemet az átlag középosztálybeli, értelmiségi férfi és női egyetemi oktatók által és számára felállított tudományos világ standardjaival szemben.⁵

Az egyetemen belüli út során azokkal a kihívásokkal már nem kellett szembenéznem, amelyekről Overall ír: az én generációm esetében már nem érvényes az 1970–80-as évekre még nagyon is jellemző személyes és hivatásos identitás-modellek hiánya a tudományos kutatás világába belépő nők pályáján, akiknek saját maguknak kellett kidolgozniuk, felépíteniük ezeket az identitásokat egy sokszor ellenséges, férfiak uralta közegben. A saját generációm és az utánam jövő generációk számára már jelen voltak a női tanítók mint lehetséges személyes és hivatásos szerepmodellek az elemi iskolától az egyetemig. A tudásvágy sem nálam kezdődött a családban: a nagyanyám tanítónő akart lenni, de végül – miután a dédapám megtagadta lányától, a nagyanyámtól a továbbtanulás lehetőségét, és 14 éves korában munkára kényszerítette – én lettem az, aki ezt a kört beutazta: a családban elsőként egyetemi oklevelet és doktori végzettséget szereztem. Számomra így máshol rejlik a liminalitás (Heilburn 1999) kezdőpontja, azé az állapoté, hogy a létezés azon a küszöbön túl ingadozik, ahol még érvényesek a régi elvárások, amelyek megszabják, hogy jelen esetben egy nő mit tehet meg, vagy mit kell megtennie. Számomra ez a liminalitás a társadalmi nem és a társadalmi osztály metszetéből adódik; abból, hogy egy rurális vidékről, egy aprófaluból származó, kétkezi munkások unokájaként és gyerekeként született és

⁵ Az egyértelműség érdekében fontos kimondani, hogy az anomália magáé a szerzőé, aki a másik szemével tekint magára, a beépített önmegfigyelés tekintetével.

nevelkedett nő mit tehet meg és mit nem, milyen vágyai lehetnek, meddig emelkedhet a társadalmi és tudományos ranglétrán, mi marad számára elérhetetlen.

Amiről itt szó van, de amiről mégis nagyon kevés szó esik, az a társadalmi osztályokhoz tartozás, az osztályok hierarchiába tagozódása, illetve ennek az osztályalapú hierarchiának, ha nem is a tagadása, de közösségi beszédből való kihagyása, s ez a posztoszocialista társadalmaknak társadalomtörténeti és politikátörténeti szempontból is alapvetően ingoványos talaja. Miközben a társadalmi nemi identitás láthatósága, mi több, egyértelműsítése társadalmilag elvárt, az osztály-identitás nem feltétlenül látható, s az ezzel kapcsolatos hallgatólagos elvárás inkább az osztályból fakadó különbségek láthatatlanná tételére ösztönöz. Ugyanakkor a társadalmi osztályhoz való tartozás továbbra is komoly szerepet játszik az identitások alakulása során. Róbert Pétert idézném, aki nem fogadja el az osztály halálára vonatkozó tételt, és nem gondolja, hogy a modern társadalmak „túl vannak renden és osztályon” (Róbert 2015, 81). Hasonlóan vélekedik Ferge Zsuzsa is, aki továbbra is elfogadhatónak tartja a hierarchiát sugalló osztálybesorolást, már csak azért is, mert az „szembefordul a posztmodern meneküléssel az egyenlőtlenségek elől”, azaz az egyenlőtlenségek hatásai és következményei elől (Ferge 2010, 131). S az osztályok meghatározó szerepét hangsúlyozza John H. Goldthorpe-ot is, aki szerint az osztályhelyzet a mai késő modern társadalmakban is megbízhatóan kijelöli, hogy milyen válaszokat adhat valaki a globalizációból és a mindenre kiterjedő kockázatokból adódó veszélyekre (2002).

A társadalmi osztályokhoz való tartozás mint identitás-alakító tényező különösen akut formában van jelen a munkásosztálybeli származású tudományos kutatást, egyetemi oktatást végzők esetében. Ahogy Jake Ryan és Charles Sackrey írják a mára klasszikussá vált *Strangers in Paradise. Academics from the Working Class* (1996) című munkában, „munkásosztályban felnőni, majd felölni az egyetemi professzori lét valamennyi szerszámdíszét a felfelé mobil egyén számára egyet jelent az osztályrendszer hierarchiájából fakadó valamennyi konfliktus internalizálásával” (5). Az tudomány világába való belépés a munkásosztálybeli számára *felemelkedést* jelent az értelmiségi középosztály körébe. Ennek a két osztálynak azonban szembenálló érdekeik és ellentétes kulturális ízlés- és értékítéleteik vannak, az egymással versengő osztályhovatartozások pedig szakadást okoznak az egyénben, aki csak sodródik a két part között, sehol sem érezve magát igazán otthon, biztonságban (Ryan & Sackrey 1996, 119).

De mit is értek munkásosztályon és középosztályon? Először is fontos kiemelni, hogy a centrum demokráciáiban és a kelet-közép-európai fél-periféria terében használt terminusok tartalma nem felelthet meg

egymásnak pontosan a társadalom osztályszerkezetének leírására használt változók tekintetében: a két társadalmi–geopolitikai térben más a foglalkozásszerkezet, a jövedelmek szintje és az oktatási rendszer, hogy csak a társadalmi helyzet mögötti három „kemény” változót említsem. A munkásosztálybeli Dan Nickerson (1991) definíciója ezzel együtt kellőképp szemléletes. Az ő sematikus meghatározása szerint a munkásosztályhoz tartoznak azok az emberek, akik a javak és szolgáltatások közvetlen előállításában vesznek részt, és akiket általában véve nem a gondolkodásért, hanem a termelésért fizetnek (1991, 57). A másik oldalon a középosztály azoknak a munkásoknak a csoportja, akik nem vesznek részt közvetlenül a javak és szolgáltatások előállításában, de résztvevői, szervezői, tanítói, irányítói, vagy tanácsadói szerepüknel fogva munkájukkal a javak és szolgáltatások közvetlen előállítását támogatják – gondoljunk itt a például a tanítók, eladók, takarítók, játszóházi személyzet, stb. tömegeire (Nickerson 1991, 54).

A két osztály közötti oda-visszmozgó, tehát ismétlődő határátlépés folyamatos konfliktusforrást jelent az egyén életében. Oda-visszmozgó, ezért ismétlődő, hiszen miközben a családom – a nagyszüleim, szüleim és testvérem – maradtak a Szlovákia déli határa mentén fekvő, magyar kisebbség lakta aprófaluban, én kikerültem a munkásosztályból. A szüleim előbb csak engedtek a lányuk lustaságnak tűnő olvasási szenvedélyének, később már tudatosan toltak abba az irányba, ahol majd nem kell olyan nehéz munkát végezni, mint a bányakovács nagyapámnak, a napszámos és erdészeti munkás nagyanyámnak, a kőműves apámnak és a szakácsnőből lett gyári munkás anyámnak. Egyetemi kutatóként olyan munkahelyen van lehetőségem dolgozni, ahová olyan ruhában járhatok, amelyet gyerekként csak az orvoshoz adtak ránk; olyan munkát végzek, amelytől a hátamban, a derekamban vagy a lábamban nem kell folyamatosan csillapítani a fájdalmat, nem lesznek visszeresek a lábaim, nem lesz bőrkeményedés a tenyerem; a konferenciák és pályázati támogatások révén pedig olyan helyekre jutok el, amelyekről a munkásember általában csak televízión, interneten vagy fotókon keresztül szerez tudást, tapasztalatot. Könnyű munka. És pontosan ez a „könnyű” munka az, ami magába sűríti az osztályok közötti ütközőpontokat, az oda-vissza tartó határátlépések következtében születő lefordíthatatlanságot és megért(het)etlenséget, a gyökértelenség és otthontalanság érzését. Annak, aki úgy nőtt fel, hogy az apát szinte sohasem látta, mert az vagy az ország útjait és hídjait építette, vagy mások házáat, lakását, konyháját, fürdőszobáját; aki még két éves kora előtt óvodába került, mert az anyja ott volt szakácsnő. Aki elemi iskolás korától ültette a kukoricát, szedte az uborkát beadásra, zsákolta a búzát aratáskor, szedte fel a krumplit ásáskor, annak a munka valami olyan, ami nehéz, fáradságos, kellemetlen, monoton, összemocskolja a kezét és a ruhát,

valami olyan, amit a testtel csinál, ami a testtel történik. Olvasni, gondolkodni és írni nem munka: jutalom, kiváltság.

Smith és Watson szerint a saját történetek megkonstruálásakor a szubjektumok a kulturálisan elérhető identitás-modellek közül válogatnak (1996). Ugyanakkor, az adott kontextusoktól függően az általunk, szubjektumok által mesélt történeteknek csak egy bizonyos fajtája válik érthetővé: azok, amelyek belesimulnak a társadalmilag és kulturálisan kiépített és ránk húzott intézményrendszerek keretébe. A tudományos világ kontextusánál maradván, a nők, a színesbőrűek, a melegek, a leszbikusok, a fogyatékkal élők, vagy a munkásosztálybeli háttérrel rendelkező egyének történetei nem mindig illenek bele „hagyományos” (értsd: fehér, középosztálybeli, heteroszexuális, férfi) akadémikusok által létrehozott környezetbe. Amikor úgy érezzük, hogy a mi történetünk nem értelmezhető a „felülről ránk húzott rendszerben”, megpróbálhatjuk kitágítani a kereteket, hogy az helyet biztosítson számunkra, s a hozzánk hasonlóan „kívülálló” későbbi jövők számára. Ehhez jelen esetben a munkás–paraszi háttér biztosította liminális helyzet eszközt és motivációt is szolgáltat, amely segíti az akadémiai világ konvencionális feltételrendszerének felülvizsgálatát, hogy az helyet adjon az olyan „nem-konvencionális” identitás-pozíciók számára, mint amilyen a munkásosztálybeli származású kutató nőké. Ez azonban csak az elmondható történet egyik oldala, hiszen a társadalmilag és kulturálisan megkonstruált keretrendszerek következtében az akadémiára belépő kilépő is egyben, a paraszi-munkás háttér elhagyója, s így a kérdés nemcsak az, hogy egy munkásosztálybeli lány hogyan tud helyet találni az akadémia feltételrendszerén belül, hanem hogy miként érzi magát minden erőfeszítés ellenére kétszeresen kívülállónak: a célállomáson, az egyetemen, de a kiinduló állomáson, a szülőhelyen is. Annak a megtapasztalása ez, amiről Beverley Skeggs (2002) is ír: hogyan érzi magát félre-reprezentálva a munkásosztálybeli nő mind a szociológiai, mind a feminista tudásokon belül.

Ki- és bemozgás ez tehát a vidék és a város, a munkásosztály és a középosztály, a kétkezi munkás és az értelmiségi között. Folyamatos gyökértelen állapot, álcázott oda- vagy állandó oda-nem-tartozás, vég nélküli kívülállás, szakadatlan küzdelem egy helyért, amelyet a magaménak mondhatok, de amely megtalálhatatlan, elérhetetlen, betölthetetlen, skizofrén magány, belső kívülállóság. A szülőföld, az otthoni táj egy imaginárius helyé változott: ez a hely adott anyanyelvet, két külön nyelvet, egy osztálynyelvet, a valahova tartozás érzését, de egyben a bezártság érzését is, hogy a világ egy elérhetetlenül távoli hely. Ám ez a kettősség adta az akarást is, amely végül kívülállóvá tett, mert messzire vitt távolságban, tudásban, érzésben, és a visszavágyást, ami csak állandósította a sehol-otthon érzését, távolságban, tudásban, érzésben.

Christine Overall (1995) saját elméleti autobiográfiájában tett kísérletet a munkásosztálybeli akadémikus tudat fenomenológiájának megírására, melyben személyes tapasztalatai alapján írja le az osztályok közötti migráció legfőbb konfliktusforrásait. Az első konfliktus arra vezethető vissza, hogy a munkásosztállyal szemben táplált megvetés internalizálódik a tudományba való belépést követően: a felfelé mobil ember sikere vagy bukása azon múlik, hogy „régi önmagából” mennyit őriz meg vagy mennyit vetkőzik le. Ennek a szubjektív belső vívódásnak az egyik oldalán ott áll a láthatatlan osztályhovatartozás és az osztályidentitás misztifikációja, elmosódása, a másik oldalon pedig a munkásosztálybeli gyökerektől való távolságtartás, a tanult, szégyennel vegyülő lenézés, és a bűnös vágy, hogy minél távolabb kerüljek tőlük és feljűk emelkedjek. A második konfliktus – Robert Nozick (1981) szavaival – abból fakad, hogy migráns vagyok a gondolkodás birodalmában; hogy senki sem készített fel az életre az akadémiai körökben, arra a közösségi etiketre, hogy melyik napilapot, hetilapot, folyóiratot illik olvasni, hogyan kell befolyásos emberek között magabiztosan közlekedni. Az osztálymenekültek imposztor-szindrómája: az attól való félelem, hogy bárki bármelyik pillanatban rájöhet, hogy nem az a tudós értelmiségi vagy, akinek lenni szeretnél. Ennek a belső vívódásnak az egyik oldalán ott áll az egyediség érzése, hogy a munkásosztályból kikerülni „elégg okos” voltam, de ideát az akadémián már „csalónak” érzem magam, munkásosztálybeli elefántnak az értelmiségi porcelánboltban. A harmadik konfliktusforrás a szabály- és elvárásrendszerek, a beszélt nyelvek különbözősége a munkásosztálybeliek és a középosztálybeliek között. Hogyan lehet megírni egy ilyen elméleti autobiográfiát? Milyen nyelven? A fordításán, az otthon nyelve és tudomány nyelve között, de anélkül, hogy átromantizálnánk a munkásosztály gyengeségeit, azt, ami hiátust jelent a gondolkodásban, a perspektívában, az oktatásban, a lehetőségekben? De vajon megértik-e a kívülállók ennek a fordításnak a nyelvét? Ideát, az akadémián? Odaát, otthon? Overallt idézve, a munkásosztálybeli gyerekkor nem lehet „teljesítmény”. De megőrizni a gyökereket, emlékezni és építeni rájuk nagyon is az. Ennek a belső vívódásnak az egyik oldalán ott van a gyökerekről való beszéd, a család küzdelmeinek tettető kisajátítása, a másik oldalon pedig a hit, hogy a gyökerektől megtett út valamilyen egyedí erővel ruházott fel, kitartással egy olyan munkára, amelyre a családi háttér nem készített fel.

Ez a szöveg egy átfogó, de még korántsem befejezett kutatás második állomása; folytatása annak a személyes etnográfát megvalósító szövegnek, amely a nagyanyám által megtestesített helyi tudás elemzésén keresztül próbálta a nyugati feminizmus által előállított tudásokat lokálissá, értehetővé és élhetővé tenni a közép-kelet-európai, szocialista múlttal terhelt fél-perifériás társadalmi térben. Ennek a folyamatban lévő kutatásnak az alapvetése az, hogy

miután az etnográfiai reprezentáció mindig önreprezentáció is, a nagyanyám élettörténete az én élettörténetem is (Tóth 2016). A kutatómunkám legfőbb célja az, hogy a kelet-közép-európai társadalmi–kulturális teret a megkésettség diszkurzusával leíró, a centrum tudásaira alapozó leírás helyett a lokális tapasztalatokon és tudásokon keresztül vázolja fel a félperiféria – Nyugathoz képest eltérő társadalomfejlődési utat bejárt – társadalmát. Szándéka szerint ez az elemzés egyszerre példa és igazolás a „vallomás” és az autobiográfia használatára a tudományos kutatásban⁶, ugyanakkor egyes szám első személyben igyekszik reflektálni a társadalmi–gazdasági osztály, a társadalmi nem, a szexualitás, a feminista kutatás és a modern egyetem politikumára és elvárásaira a kelet-közép-európai társadalmi térben. Kamala Visweswaran (1994) szerint a feminista etnográfia mindig fikció, ahogyan ez az átfogó családtörténet részét képező elméleti autobiográfia is fikció. Egy ilyen etno(bio)gráfia vagy elméleti autobiográfia természetesen problémás lehet a társadalomtudományok bevett *insider-outsider* státuszára nézve, ettől azonban meglátásom szerint nem lesz irreális, lehetetlen. Egyetértek azonban Visweswarannal, aki úgy véli, a feminista etnográfia nyelve nem a komplexitás hiteles reprezentációja, hanem a feminista elköteleződés és a nyelvi újítás metszete. Egy ilyen új metszetet próbál adni ez a kutatás is, egy személyes-politikai és tudományos metszetét térnek, időnek, társadalmi nemnek és társadalmi osztálynak, útban az egyéni alapokon történő felelősségvállalás mentén létrehozható közösségi diszkurzus felé.

Felhasznált irodalom

- Blagojević, Marina. 2009. „Non-‘White’ Whites, Non-European Europeans and Gendered Non-Citizens: On A Possible Epistemic Strategy from The Semiperiphery of Europe.” Marina Blagojević. *Knowledge Production at the Semiperiphery: A Gender Perspective*. Belgrade: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, 27–64.
- Bockman, Johanna. 2012. „The political projects of neoliberalism.” *Social Anthropology* 20 (3): 310–317.
- Boltanski, Luc & Eve Chiapello. 2005. *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Brown, Wendy. 1995a. „Postmodern Exposures, Feminist Hesitations.” Wendy Brown. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 30–51.

⁶ Ennek példáihoz ld.: Dahl 2012; Kuhn 1995; Torgovnick 1994.

- 1995b. „Wounded Attachments.” Wendy Brown. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 52–76.
- Castells, Manuel. 2005. *A hálózati társadalom kialakulása*. Budapest: Gondolat & Infonia.
- 2006. *Az Identitás Hatalma*. Budapest: Gondolat & Infonia.
- Credit Suisse. 2018. „[Global Wealth Report 2018](#).”
- Dahl, Ulrika. 2012. „The Road to Writing. An Ethno(Bio)Graphic Memoir.” Mona Livholts ed. *Emergent Writing Methodologies in Feminist Studies*. New York & London: Routledge, 148–165.
- Dean, Jodi. 2002. *Publicity’s Secret. How Technoculture Capitalizes on Democracy*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- 2009. *Democracy and Other Neoliberal Fantasies. Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ferge, Zsuzsa. 2010. *Társadalmi áramlatok és egyéni szerepek*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Goldthorpe, John H. 2002. „Globalisation and Social Class.” *West European Politics* 25 (3): 1–28.
- Haraway, Donna. 1992. „The Promise of Monsters: A Regenerative Politics for In/Appropriated Others.” Lawrence Grossberg, Carrie Nelson & Paula A. Treichler eds. *The Cultural Studies Reader*. New York & London: Routledge, 295–336.
- Heilbrun, Carolyn G. 1999. *Women’s Written Lives. The View from the Threshold*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hilgers, Mathieu. 2012. „The historicity of the neoliberal state.” *Social Anthropology* 20 (1): 80–94.
- Hjarvard, Stig. 2003. *Media in Globalized Society*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Kuhn, Annette. 1995. *Family Secrets: Acts of Memory and Imagination*. London: Verso.
- Middleton, Sue. 1993. *Educating Feminists. Life Histories and Pedagogy*. New York: Teachers College Press.
- Nickerson, Dan. 1991. „Being Sensible About Class Divisions.” *Present Time* 22: 53–58.

- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Overall, Christine. 1998. *Feminist I: Reflections from Academia*. Peterborough, ON: Broadview Press.
- Róbert, Péter. 2015. „Osztály- És Rétegződéskutatási Dilemmák a Magyar Társadalomban.” *Replika* 92–93 (3–4): 77–93.
- Ryan, Jake, & Charles Sackrey. 1996. *Strangers in Paradise. Academics from the Working Class*. Boston: University Press of America.
- Sassen, Saskia, 1996. „Cities and Communities in the Global Economy: Rethinking Our Concepts.” *American Behavioral Scientist* 39 (5): 629–639.
- Skeggs, Beverley. 2002. *Formations of Class and Gender*. London & Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Torgovnick, Marianna. 1994. *Crossing Ocean Parkway. Readings by an Italian American Daughter*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tóth, Andrea. 2016. „Személyes Etnográfia. Élettörténet a Fél-Perifériáról.” *TNTeF* 6 (1): 1–14.
- Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions Of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wacquant, Loïc. 2012. „Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism.” *Social Anthropology* 20 (1): 66–79.