

A. GERGELY ANDRÁS

Konok kisebbségi olvasat

„Mert ha valaki úgy beszél, mint egy beszélő, az annyit jelent, hogy már érzi és megéli a kultúra legbenső lényegét, behatolt legrejtettebb zugába, eljutott történelmének és mitológiájának gyökeréhez, átjárják tabui, reflexei, vágyai és ősi szorongásai. Hogy a lehető legteljesebb módon gyökeres macsigengává változik, egyvalakivé abból a réges-régi nemzetségből, aki (...) hazám őserdeit járva, hozta-vitte az anekdotákat, meséket, a fantasztikus történeteket, pletykákat, tréfákat, közösséggé formálva általuk azt a szétszórt lényekből álló népet, és elevenen tartva közöttük az összetartozás érzését, hogy testvéri és egységes valamit alkossanak”.

(Mario Vargas Llosa: A beszélő. Magvető, Budapest, 1993:236.)

Narratív előhang

Vargas Llosa rövidre fogott elbeszélése a Beszélő feladatáról, a vállalásról és a narratíva kényszeréről nemcsak a kulturális antropológia művelőinek feladattudatáról, az etnikai kultúra, közösségiség és morális felelősség dilemmáiról tanít elfogadóan gondolkodni, hanem a szó, a logosz erejéről, leíró értelmű felelősségéről, nyelvi eszközzel megőrzött hagyománykövetésről is, másképpen kifejezve arról a konstruktív, valóságteremtő hatalomról is, melynek elnyerése részint kegyelmi állapot, felkentség, elhivatottság tudása, részint pedig fakad, gyökerezik abban a mindenkori miliőben, melyben élünk adatott. Amikor a történeti antropológia toposzai között keresgél vagy „rátalál” a kutató, szinte kétségtelen hatásként, erőforrásként és esszenciaként akad rá a nem pusztán filológiai vagy textualista, historikus vagy textualista felfogásmódokra. Ha az analitikus szándék mellett a toposzok, trópusok (v.ö. szókép, képes kifejezés, átvitt értelmű tudás) tanulságát, s prezentációs formaként a kiválasztott historikus tények empirikus alkalmazását közvetíti, talán akkor vezet útja a legközvetlenebbül a történeti antropológia felé. Adatok közlése mellett/helyett ilyenkor teszi teljessé a jelentést (azzal is, hogy tulajdonít neki valami ilyesmit, keretezi, kontextualizálja), ténylegesen nem csupán a nyelviség révén érvényesít közléseket, hanem a nyelven túli, tényeken inneni narratívák felől próbál rápillantani az eseti történésekre. A nyelv révén teremt, s ekként előbb, mint a cselekvés maga.

Midőn a történeti antropológia a historikum adatmivoltából és mögöttes eseménysorából építi meg a maga rekvizitumait, talán nem tesz többet, mint a

tényismeret (vagy inkább ténymegismerés) evidenciáját teszi kérdéssé. Nem utolsósorban azzal, hogy a maga narratíváját helyezi előtérbe, s ezzel mintegy eldönti a heideggeri „szó vagy tett” elsődlegességére vonatkozó kérdést, a schmitti politikai teológia alapfeltevését, a narratológia Paul de Man-i válaszát, egyben arra is rávezetve figyelmünket, hogy az írás, a rögzített szó, a forrás vagy dokumentum minden szabályozottsága, konvenciója dacára sem „jelent” önmagában valamit, ezért csakis a történeti időben dőlhet el, milyen intextuális környezetbe kerülhet a retro-spektrumú jelenség. Ez az „alkalmazott nyelviség”, funkcionális mese voltaképpen csupán a szóbeliség függvényében nyeri el leggazdagabb jelentését/jelentőségét, akkor azonban túlsúlyos, felelőset, valóságformálót. A retrospektív eszköztár gazdagsága történetileg sem új, netán már az Alexandriai Könyvtár (mint a világ „elveszett emlékezete” és visszanyert, revitalizált állapotában egyfajta újra-elsajátított múlt) is szimbolizálja a lehetséges tudások összességét, de meg e teljesség relatív kiszolgáltatottságát is, a későbbi átiratokat és az időlegesen erőfölénybe került tettek ellenében a szavak-közlések-jelentések szubsztantív hatalmát is. Mióta történeti tudat, ennek írott verziója egyáltalán létezik, mintegy konstans eleme volt és maradt a tény és fikció, funkció és struktúra, szereplő és környezet, textus és kontextus, lényeg és narratíva párviadala is. A történeti antropológia kínálkozó iskoláinak, irányzatainak vagy képviselőinek munkássága alapján annyi talán merészebben kimondható, hogy a mindenkorinak makrostruktúra-tüneményeket és szuverén mikro-olvasatokat fölvonultató társadalomtudományos értelmezési tér a hetvenes-nyolcvanas évek során kiegészült olyasféle kultúratörténeti, mentalitáshistóriai, életmódnéprajzi, humánföldrajzi vagy más narratív fókuszpontokkal, melyek kontrasztot, s nem egy esetben direkt ellentmondást, föloldhatatlan ellentétet is képeztek az eseménymenetre, „királytűkrökre” vagy uralkodói-uralkodóházi portrékra építkező adatforgalmazással összevetve, vagy az „izmusos” interpretációkkal (politikai-ideológiai konnotációkkal) szembesítve, megszemélyesítve ezzel a történések mindennapi sodrában (Alltagsgeschichte) és a kultúratörténet személyi-kisközösségi léptékében föllelhető jelenségeket. A „megélt história” jelentéstere immár nemcsak másfajta „szemüvegnek”, nagyítónak, tényképnek kínált lehetőséget, hanem mintegy elvárta a megszemélyesítő, önreflexív megismerést, a kutató érdeklődését magát is a megismerési folyamat részeként elfogadó attitűdjének megvallását is. A mikroterekben zajló folyamatok, a mindennapiság és a tárgyiasult képzetek retorikai eszközökkel felszínre hozható rejtelmek leginkább talán azt segítették elő, hogy a történelem mint tárgy maga is kulturális jelentéstartalommal telítődött, a kutatás „eredményei” elvitatódtak, a nyelvezet és közlési szándék visszanyerte kendőzetlenebb funkcióját, s maga a megismerés vált kívánatos attitűddé. Az a megismerés, melynek nem pusztán önnön kérdésfeltevése, igazolható hipotézise volt a lényege, hanem a megismerő attitűd beépítésével maga a vizsgált jelenség természetrajzára ráközelítés lett alapja, ezt pedig nem a kombinációkkal, hanem a história szereplőivel, aktoraival, alanyaival vagy hőseivel együtt átélhető életszerű interaktív belátás szolgálta inkább. Az „értelmezések értelmezése” míg korábban olcsó tautológiának számított, a hetvenes évektől antropológiai nézőpontot is fölvenni képes történeti gondolkodás új forráshoz, önnön pillantásának életet adó elbeszélőmóddhoz jutott általa. S azóta immár új felelősséghez

is: a ténylegesen „megélt életek”, mindennapi eseménymenetek mögötti mutatkozások kapnak kiemelés, megnevezésükben nemcsak a forráskutatás, forráskritika, értelmezési kontextus lényeges, hanem maga a beszélő is, tudása, nézőpontja, kérdései és válaszai, tévedései és bizonyosságai együttesen.

A történeti antropológiáról szóló vehemens és sokmenetes viták meghatározó tényeinek, interpretációs síkjainak részletesebb idézése nélkül is elsőik között kell elhelyeznünk a lényegi mondandót abban a narratívában, mely alatt következik. Tudománytörténeti kontextust követően (egyfajta „Beszélőként”) a múlt idejű elbeszélés versus egzisztáló közösség dilemmájába vonnám be az olvasót, illusztrálva a történeti emlékezet és a jelenkorkutatás intim találkozásának egy egyénített verzióját, majd a társadalmi szcénában zajló önmegmutatás ténykérdései felé kanyarodom, ahol a narratív identitás (a tett előtti szó fordítottjára, a szó előtti tettek dimenziójára fókuszálva) bizonyos rekonstruktív ideológiai elemek jelenlétére mutatnék rá konkrét és tényleges közösségvizsgálatban. Egyfajta történeti népeletrajz lenne ez, a lokális élettörténeti/csoporttörténeti elbeszélés kontextusai között, messzebbre ívelve a lokális mi-tudat és a hosszú időtartamban megváltozó társadalmi normarend fennmaradásának kérdései közé iktatva, nem utolsósorban a társadalmi térben lezajlott belső kolonizáció (nemzetépítési vezérratívák) hatáselemzése, a másság reprezentálódásának létjoga és a revival jelenségének émikus (élményközelí) változatából kiolvasható kommunikatív alapkérdés: hogyan reprezentálódik, ami nem reprezentálódik az etnicitás történeti közegében. Nem esettanulmány, de az antropológiai hitvallásnak megfeleltetett, kisléptékű körülhatárolás, mely az extenzív és intenzív „átbeszélés” folyamatában keletkezett, terepkutatásra épül, és relatív teljességű narratívába fordult át a „mindennapok története” meg a mikrohistoria egybekulcsolása révén.

„Elbeszélés” és „rábeszélés” különbsége

Amennyiben az antropológiai gondolkodás más tudásterületek közötti státuszát a legáltalánosabb és legidegenebb dimenzióban helyezzük el, megnevezhető az a pozíció, mely szerint a sajátunktól eltérő, „más” és másságával kontrasztosan jellemezhető kultúra (kultúrák) megfigyelése lenne vállalásunk. Akár az egyetemes, akár a hazai néprajztudomány is túljutott azonban néhány progresszív művelője révén ezen a dilemmán, az értelmezések leíró, deskriptív „hitelesként” elfogadható szándékán túl arra is ráébredvén, hogy a kutatások, témaválasztások és messzi földeken ismeretlen népekkel találkozók kutatói attitűdök ugyanazokat a hipotéziseket, projekciókat, „tényeket” és értelmezéseket akár odahaza is tesztelhetik. A „saját társadalmában kutató etnologus” nemcsak a történeti kérdésekkel szembesülő terepmunkás alakjában tűnhet föl, a maga relativizálható hipotéziseivel nemcsak óceániai szigeteken szerezhet empirikus tapasztalatot, hanem ha ott, a messzi terepen mintegy „zárójelbe” kell tennie hozott kultúráját, történeti fogalomrendszerét, időképét, hitről vagy kapcsolatokról szerzett ismereteit, odahaza, saját társadalmában is hasonlóképp szembesül a legkülönbözőbb narratívákkal, értékrendekkel, víziókkal és képzetekkel. A

mindenkori „másik kultúra” értékeinek lekezelése, a „saját tudat” és saját értékrend „ráolvasása” a kortárs világra idejétmúlt szemléletté vált a huszadik század első harmadától kezdve, talán éppúgy, ahogyan a köztörténeti gondolkodást is elkezdte áthatni a komplexitás igénye, a kultúraközi hatások és átvételek respektálása, a makrostruktúrák melletti mikrojelenségek kiemelése, az egyetemleges magyarázó sémák relativizálása és konkretizálása, a tény és érték közötti relációk megnevezése, s nem utolsósorban az elbeszélésekre a gyarmatosítás elleni mozgalmak óta gyakorta következő „rábeszélés”, a „primitívnek” tekintett világok életformaváltásának adott irányba terelése, vagyis valamely mentális és modernizációs újragyarmatosítás.

Amikor tehát nagyjából az életmódok, vallások, hitvilágok rendszerező leírását követően az ötvenes-hatvanas években a politikai, gazdasági, ökológiai vagy egyéb alkalmazott antropológiák is szembesültek a normatív hatások, a „fejlesztő” vagy beavatkozó tudásminőségek kényszerített modernizációt megtestesítő jellegével, ennek romboló és esélyt is adó, de mindenképpen performatív funkciójával, hajlamosak voltak már lemondani a kvantitatív beállítódásról, „az Európán kívüli népek” immár kevésbé tekintődtek „történelem nélküli népeknek”, szempont lehetett immár a hosszú időtartamban zajló folyamatok megnevezése is. Nem pusztán az Annales aspektusából – hisz „gyarmati időben” mérve a hosszú időtartam akár három vagy negyven ezer évet is kitölthet –, hanem a valamivel később immár tudatosult értékrendiség értelmében is: „sok tuareg” mint populáció, vagy „egy nílusi hajósnép” mint témakör már csupán a „primitív társadalmak” leletgyűjteményeinek gyarapítását szolgáló leírásba, bevezető körvonalakba fért bele, a lassan-lassan helyére került a kisközösségi, családi, perszonális vagy szomszédsági dimenziók intenzív vizsgálata, ez lett az elbeszélés és rábeszélés korszakai utáni új narratívák szöveggörnyezete. Nagyobb népességre kiterjedő demográfiai, szociológiai, munkaerőpiaci, migrációs stb. áttekintések helyett immár inkább a történeti deimenzióban helyére tett, idői és térbeli összehasonlítást is kínáló, „strukturalista” vagy „evolúciós” szemléletmódot kiegészítő, aktuális empiriával teljesebbé tett vizsgálódások tényezéséről beszélhetünk, melyekben a lokalitások saját dimenziói, saját léptéke, saját reprezentációs hajlandósága szempontjából fontossá váló jelenségek kaptak hangsúlyt. Az 1980–90-es évektől az „egyediség” immáron nem a relatív érvényesség kontrasztja volt már, hanem a hitelesítés narratívájának eszköze: ha korábban a szavak, ideák, értékrendek öltötték majdani tettek formáját, erre következően a tettek kaptak prioritást a szavak ellenében, a rálátást és belátást vállalni kész kutatások előhozták a kettő kevésbé kontrasztos, nem feltétlenül céloksági viszonyban lévő, az euro-amerikai racionalitás mentális túlsúlyát a bennszülött másság evidenciájával kiegészíteni hajlamos felfogásokat. A történeti szemlélet múltra fókuszáltsága (lásd történettudomány), s a jelenkori kultúrák specifikumait élményközeli mindennapiságában kutató kulturális antropológia ezen a ponton érintkezve szinte kézenfekvően termelte ki a társadalomtudományok számára is meglepő ráébredés, a kultúrák sokféleségének és történetiségének narratív-interpretatív perspektíváit. Ehhez járult továbbá a megismeréstudományok eszköztárának bővülésével, a multidiszciplináris szemléletmódok alakulásával párhuzamos nézőpontok sokasága, melyek a mikro és makro viszonyában nemcsak a totális versus lokális kontrasztoknak, hanem az egyetemesben meglévő különös és a

specifikusan helyiben meglévő egyetemes értékek, történések, összehasonlíthatóságok és elbeszélhetőségek reprezentálásának vállalásával szavatolni igyekeztek az értelmezések hitelességét és az ebből következő mintaképességet, „tanulhatóságot”, kultúraelméleti érvényességet is.

Kiegészült mindez – már korántsem a nyolcvanas évektől, hanem sok évtizedre visszanyúlóan bevettnek tekintett – tényirodalom gyarapodásával is. A szociálintropológus Edmund Leach sokszor idézett mondata a „lepkegyűjteményről”, mely arról kínál olvasatot, hogy minden lepke, minden nép, minden család egy kicsit más, de ettől még nem lehet és nem is kell mindegyiket „feltűznünk” a múzeumi lepkegyűjtemények tablóira, a mennyiségi felhalmozást immár értelmezési térben kéne eszélyessé tenni, a tapasztalati háttérrel pedig mindenkor egyedi tanulságként kezelni, további változatokkal bővíteni hisz tanulságaik közel hasonlóak. Clifford Geertz hasonló álláspont mellett („After the Fact”) ehhez hozzágondolja, hogy nincs ebben az értelemben vett „tény” a megismerésben, az értelemtulajdonítás ugyanis legalább annyira a kutató gesztusa, mint a védekező bennszülötté, akinek nem áll érdekében „kiadni” magát a messziről jött kutatónak, s megvallania legtutóbb „más világának” sajátosságait, mely vallomásból immár neki semmi haszna, a panamakalapos kérdező viszont karriert formál mindezen csekély és relatíve megértett tudás-kölcsönzésekből is. Ugyanez történeti dimenzióban is hasonlóképp zajlott: az izolált, csakis helyben meglelhető ismeretek nemcsak megtévesztőek, amennyiben a kívülálló hamis vagy igaz magyarázataival ékesek lesznek, hanem beavatkozóak is. Nem rekednek meg okvetlenül a narratív szinten, s nem kötelezi őket a tudás, ismeret, komplex értelmezés intimitásának viszonylagossága, sem a megismerés felelőssége, „tény” mivoltuk más piacon kap értéket, így inkább szolgálhatná idológiák keletkezését, mint annak tényleges elbeszélését, ami „van”. Ez tehát már narratíva, stílári és értelmezési bravúr inkább, avagy konstruktum, mely épp oly távol van „a” ténytől, mint a terepkutatás helyszíne az elbeszélés helyszínétől, a helyi tudás az alkalmazott közlésmódtól, a „fordítás” vagy „tolmácsolás” az eredeti közlendőtől. „A” tények amúgy sincsenek, de kiválasztott és eseti lelemények vannak, minden további már az értelmező szempontjaitól függ, avagy stílusától, élményei intenzitásától, megjelenítési választékosságától.

Ami „haszna”, tudományos hozadéka volt mindeme szemléletváltozásnak, nem kevés..., elsősorban is a tény-olvasatok árnyalatainak, alternatív státuszuknak, elhatároló és összekapcsoló merészségüknek, egészében „milyenségüknek” esetlegességétől függ. A történeti fókuszú megismerés mint elhatároló gesztus ezen a gazdagodás-rétegződési úton ugyancsak eljut a morfológiai értelmezésektől a mikrotények olvasatainak vállalhatóságáig, a beavatott státusztól (és ennek kiérdemlésétől) a narratív horizontok konstrukciójáig, a „lepkegyűjtéstől” és klasszifikálástól a „színes másságok” élménydús felmutatásáig. Ezt az utat követem magam is alább, mikor egyetlen topológiai behatárolható társadalmi kiscsoport, etnikus származástudattal önmagát (még valamelyest) reprezentálni képes lokális közösség viszonylagosságainak megközelítésében (az antropológusok számára is kötelező történeti feltárás ellentmondásosságáig vezetett íven) körvonalazom egy etnikai identitáshelyzet meglétét és alulreprezentáltságának okait. Szándékom nem a

megismerő gondolkodás és tudás hatékonyság-növelése szociológiai dimenzióban, hanem inkább annak relatív, saját élményközeli tónusom vitathatóságára is rálátni engedő kérdés, amely az antropológiában lezajlott történeti fordulat és a történeti gondolkodásban megvalósult antropológiai érdeklődés találkozási pontjába emel konkrét közösség-értelmezést, életvilág-interpretációkat és összehasonlító szemléletmódokat. Ennyiben közösségtanulmány is, narratív reprezentációk áttekintő bemutatása is, valamint a társadalmi szcénák helyi variánsaiból fölmutatható esetelemzés is ez, mely terjedelmi okokból nem térhet ki a lehetséges legtöbb történeti dimenzióra, interjú-szövegre és sok egyéb narratív megjelenítésre. Amit írásom jelzéseként, „definícióképpen” mondhatnék, az valamifajta „interpretációk interpretációja”, s ennek bizonyos távolságból, az értelmező közösséggel megmaradt viszony mentén elbeszélhető tanulsága.

Kutatásban és dacban – a „terep visszaszó!”

A fentebb mottóként idézett Llosa-szövegrészlet nem véletlen indítás. A Beszélő szerepét a magam kiskunhalasi kutatásában, 1979 végétől (mintegy húsz-huszonöt éven át) hasonlóképpen éltem át és gondoltam komolyan, néhány évnyi szociológiai kutatási tapasztalat után arra is ráébredve, hogy a helyi társadalom saját problémái sehogyssem akarnak könnyedén kapcsolódni a kultúrahasználati, közösségi törekvéseket leképezni próbáló kutatási kérdéseinkhez (bővebben erről lásd A.Gergely 1986, 1987). A kilencvenes évektől, elsősorban is a hazai antropológiai tudományosság szárbaszökkenése, de meg saját párizsi doktori tanulmányaim közben rá kellett ébredjek arra, hogy a magyarországi kunokkal kapcsolatos történeti szakirodalom mintegy „nemlétezőnek” tekinti ezt az általam (néhány egyedében) személyesen is megismert etnikai csoportozatot, így hát a kontraszt, mely a kortárs kultúrakutatás és a történettudományi vagy néprajzi „lepkegyűjtemények” csak akkor csiszolhatók egybe érvényes válaszként, ha kiegészülnek az empirikus kutatás élményközeli tényanyagának kérdéseivel és válaszaival. Röviden: a nyolcvanas évek elejétől a szocializmus idején nem engedélyezett vagy tudomásul nem vett etnikai specifikumok konstans jelenléte nem kínált könnyed magyarázatot a történet-néprajzi szakszemlélet alapján asszimilálódottnak tekintett kunok jelenlétére Kiskunhalason (majd később Kunszentmiklóson).

E szemléleti „kudarc”, mely a nemlétező etnikummal való közvetlen találkozás képében a tudomány relatív kancsaliságát vagy tévképzetekre vetemedettségét tükrözte számomra, ráébresztett a szociokulturális érdeklődés antropológiai, kultúratudományi, mentalitástörténeti hiányjelenségeire. Az antropológiai tudás, mint a társadalomról kialakított interdiszciplináris vagy pluridiszciplináris szemléletmód esélye valahol a szociológia, az etnológia, a diszkurzív tudásértelmezés és a politikai szocializáció között állt, a néprajzi neofolklorizmus és jelenkutatás mellett a csoportlélektan vidékén és a kommunikációtudomány ágazataként ugyanakkor éppen a kilencvenes években kezdett hazai legitimitáshoz jutni, akadémiai területté válni (lásd Niedermüller 1981; Hofer – Niedermüller 1988). A tudásterület önlegitimálásához szorosán hozzátartozik

egyfelől az akadémiai rendszerek belső merevsége és érdektelítettsége, másfelől az újkori gondolkodási rendszerek célracionális eszköztára, produktivitásra törekvő szemléletmódja, fejlődés-felfogása. Olyan rétegzett ismeretanyag tehát, mely nem követel prioritást, a „társadalmi tények” pontos megnevezése mellett, a „sűrű leírás” értelmében (Geertz 1994) viszont a mélységi megközelítés pártján áll. A történeti antropológia (lásd Hofer 1984; Descola et al 1993; Bloch 1989) ráébresztő és kihívó válaszkeresése számomra a másként-megadott válaszok, narratív értelmezések, személyes elbeszélések értelmében kínált fölismeréseket, a helyi társadalmak kutatásában érvényesnek tetsző új, kultúr-fókuszú belátási lehetőséget és komplex válaszkeresési esélyt. S ehhez itt engedtessek meg egy idézet, a helyzetet jobban megvilágítandó. Clifford Geertz írja „Az értelmezés hatalma” c. kötetben: „Egy indiai történet (de lehetne akár más kultúrából származó is) arról szól, hogy egy angolnak egyszer elmondták, hogy a világ egy teraszon nyugszik, amelyet egy elefánt tart a hátán, azt viszont egy teknősbéka tartja. Az angol (talán etnográfus volt, legalábbis úgy viselkedett – teszi hozzá Geertz) megkérdezte, hogy min nyugszik a teknős. Egy másik teknősön. És az? – Óh, Szahib, azután már csupa teknős található lefelé...” (1994:196).

A csalókan (ön)kritikus kis történet több szempontból is árulkodó. Geertz megjegyzése az adatgyűjtő etnográfusról (vagy akár a politológusról, szociológusról is) szól, s egyúttal tanúskodik a végeérhetetlen kíváncsiságról, a merev gondolkodásról, az ősz-okok belátásának igényéről és lehetetlenségéről éppúgy, mint ahogyan árulkodik a kultúrák találkozásának olykor nevetséges minőségéről, a félreértésekről, és az európai gondolkodás racionalitásáról is, amely számára az efféle „primitív” világnép oly lehetetlen, hogy már szinte etnológiai gyűjteménybe való. Amiről a történet alapszinten árulkodik, az a világnépek összeegyeztethetlenségének helyzete, s főként a más kultúrák iránti intolerancia előjele/hiánya. Az európai, és méginkább az „újvilági” gondolkodás fejlődés- vagy haladás-elve az elmúlt három évszázad során aligha volt (vagy akart lenni) az egzotikusként fölfedezett másság elfogadója. S főként akkor, ha a „primitívek” nemracionális cselekvéséről szólt...! Olyannyira, hogy a 19. század közepétől az addig sosem ismert tájak leírói – ha egyáltalán kijöttek a dolgozószobájukból – végtelen intoleranciával gondolkoztak a bennszülött népek „megcivilizálásának” lehetőségéről és az „európai emberhez méltó” feladatáról. Még akár az antropológusok is ilyes feladatot vállaltak a „civilizálás” őszinte szándékával, kutatási programjuk kiegészítéseképpen, vagy akár a gyarmati adminisztráció szolgálatában, vagy a posztgyarmati világok újrakonstruálásának tervezői-tanácsadói intézményeiben is. Geertz is önkritikusan ír erről az új nemzetek egyetemes kulturális háttérének megalkotásában vállalt tervezői szerepről, a hagyományokat kutató amerikai szociológusok és etnológusok alkalmazott antropológiai feladatvállalásáról, s szinte egész életművében is gyakorta fogalmaz a hermeneutikai megközelítés esélyeiről. Ekként már korántsem meglepő, ha a kutatók – sok tekintetben épp e szimbolikus antropológiai tudásterületről véve analógiáikat – a terepkutatás és feltárás során keletkező szövegeiket immár nemcsak textusként, hanem kontextusként, keretezésükkel és narratíváikkal együttesen törekszenek interpretációk tárgyává tenni,

másfajta racionalitások nevében is újragondolni (a háttérben lásd Descola et al. 1993; Hagyomány és... 1987; Davis 1983; Shils 1987; Hobsbawm 1983).

Kérdés persze, hogy a racionalitások sorában az első-e az európai, s ha mégis lenne más (mondjuk ázsiai, afrikai, arktikus, tűzföldi, óceániai, stb.), az milyen, s mit tudunk szembeállítani vele... Talán a másik teret? Másik időt? A civilizáció európai útjához való közeledést, vagy a saját kultúra kialakításának, védelmének rendszerét...? A 20. század első harmadának-felének antropológiai kutatásai között több is van, amely a kultúrát mint folyamatot határozza meg, olyan időtartamként, amelyben az emberek állandóan feldolgozzák, újraélik és rutinszerűvé vagy konfliktusossá változtatják mindennapi létük diskurzusait, a szomszédsági viszonyokat és a barátságokat, a rokonsági rendszert és a megélhetés gondjait. Köztük anyagi és szimbolikus dolgok teremtenek kapcsolatokat, ezek generálnak vitákat, ugyancsak ezek alakítanak jelképes vagy valódi közösségeket, s előidéznek annak szükségességét, hogy diskurzust folytassanak közös birtokokról, észleleteikről, stratégiáikról, céljaikról, értékeikről, érdekeikről, egyáltalán az értelmezhetőségek határaitól, kiterjeszhetőségéről, stb. Az antropológia tudásterülete(i) ezek szerint kapcsolatok, kölcsönhatások, kommunikációk, formák és tartalmak oly széles körére terjed(nek) ki, hogy a tematizáció, a kutatási terep megválasztása, a kérdés technikája, a megfigyelés és tapasztalat-rögzítés metodikája, majd a földolgozás módja szinte többrétegű besorolást, vállalást, megismerési felületet és kiterjedést zár körül.

Külön elemzésre és vázlatos áttekintésre érdemes lenne (de itt ezt elkerülöm), hogy miképpen függ össze az antropológusok és kultúrakutatók identitás- és etnicitás-értelmezése a kisebbségkutatások rokon fogalomköreivel. Mindezek mellett, között és fölött ott kínálkozik annak lehetősége, hogy valamely „meta-kategóriával” fedjük le a tárgyalandó kérdéskört (mondjuk a komplex kultúra kategóriájával, vagy a kollektív emlékezet reprezentálásának módjával), ám ez megint csak elkerülő megoldás volna. Ezért annak tudatában, hogy témaköröm korántsem meríthető ki egyetlen tanulmány keretei között, szűkíteni próbálom az értelmezés határait a történeti antropológia horizontjára, ezen belül is egyfelől a ténylegesen történeti kérdések interpretációs megoldásaira, másfelől a komplexitás értelmében vett gondolkodástörténeti tényanyag, emlékezeti kultúra és narratívák mentén. Utóbbi szerepét talán legteljesebben az egész kutatás részletes leírása adhatná ki egyértelműen, de erre itt nincs mód. Röviden tehát: a redfield-i megismerés-technikát követő terepkutatás, az Annales szemléletmódját hordozó hosszú időtartamú történeti látkép elbeszélése és a terepkutatás intenzív tartalmait megjelenítő értelmező leírás együttese révén vélem úgy, hogy valamelyest megnevezhető, az érintettek (társadalmi aktorok) jóváhagyásával találkozó kutatói attitűd kellett az alapvető problematika fölismeréséhez, a releváns teóriák kereséséhez, valamint a sokak által ismert és alkalmazott korábbi teóriák rugalmas elvetéséhez is. Másképpen kimondva: „a terep beleszólt” abba, ahogyan a róla megképződő tudományos kép érvényessége keletkezett, hitelt nyert, a módszer, „tan” összetalálkozhatott a tudományos közösség számára prezentálható tapasztalatokkal.

A hetvenes évek végi, éppencsak megengedődő szociológiai vizsgálódások egyik határterületén kezdődött egy hatalmi büdzséből támogatott kutatás, félhivatalos

programja szerint a vidéki értelmiség helyzetének, a vidéki fiatalok kulturális „önszerveződési” folyamatainak, a város mint kultúrahordozó közeg lehetőségeinek, s a kultúra mint politika-függő szerveződés konkrét megnyilvánulásmódjainak feltérképezése volt a cél. A kutatók szociológusok, publicisták, pedagógusok, tudományos intézeti és egyetemi emberek, írófélék, „humán értelmiségiek” voltak, a válaszadók pedig falusi, kisvárosi értelmiségiek, a kultúra „segéd munkásai”, helyi „fáklyái”, feladattudatos vagy vergődő személyiségek, valamint gyári munkások, gazdálkodók, iparosok, kultúrákövetítő alkalmazottak és kultúrafogyasztó befogadók is. E kutatásban sok tucat mélyinterjú készült el, intézmények és közösségek megismerése-leírása, csoport-szerveződési mechanizmusok feltárása, közélet-teremtési kísérlet elindítása folyt hónapokon át. Az elkészült „felmérésből” egy probléma-megfogalmazási felület képződött, vagyis egyfajta közéleti hiánylista, problémacsoport, „bajgyűjtemény” formálódott, mely teszt-formában, nyilvánosság elé bocsátva vissza is került a „mintavételi” közegbe. Tehát volt terepkiválasztás, voltak előmunkálatok, volt hasonló terepen végzett (összehasonlító szándékú) kutatómunka, voltak a helyi társadalomba bevezető „kalauzok”, kialakult a kutatók információ-közössége, tapasztalat-cseréje is, elkészültek adatfeldolgozások és értelmezések, megtörtént a feed-back is. A megismerési folyamat helybeli kritikája (a feed-back válasz) alapvetően pozitív tónusú volt, a serdülőkorba lépő hazai nyilvánosság egy reprezentatív visszajelzést kapott a helyi lakosságtól; de voltak legyintők, kritikai ellenérzést, teljes elutasítást, sőt becsapottságot hangsúlyozók is. „Módszertani” alapállásként nem egynemű volt a megközelítés, sok szinten, sok szereplővel, sok kontextusban és sokféle problematikával fogalmazódott meg mindaz, amit könyvtári-levéltári, néprajzi, kérdőíves közvéleménykutatási, csoportszociológiai vizsgálat vagy éppen irodalmi riport-montázs módszerével nem lehetett volna összefogni. A kutatók egy részét a szakmai rutin, másik részét a kultúra és az ember iránti alázat jellemezte, és senkinek nem volt a helyi társadalomról „hozott” (mindenütt érvényes) tudása, inkább a kérdések őszintesége szabályozta az „adatközlőkkel” való kapcsolatokat vagy a gyűjtött anyag utólagos értékelését.

Mai terminológiával (figyelem, most csalok, ezek ugyanis „visszaminősítések”!) vallásszociológiai (avagy „religiográfiai”), tömeglélektani, csoportkutatási, politológiai, mikrohistóriai, kollektív memória-kutatási, városantropológiai, diskurzuselméleti és tudásszociológiai munkát végzett a kutatók csoportja. A szűkebb nyilvánosság elé bocsátott mikrohistóriai anyagot („baj-gyűjteményt”) a helyi politikai vezérkar „ellenzéki” (és/vagy) ellenforradalmi tevékenységnek, rendszerellenes aktivitásnak fogta fel, vagy legalábbis így interpretálta (ez volt az ő feed-back-jük, a hatalmi szférában lakozó retorikai uralomképeség kinyilatkoztatási jogosítványa). A folyóirat-publikálásra készülő szociografikus élményanyagot fele-harmada részben megjelentették a megye (Bács-Kiskun) kulturális folyóiratában (a Forrás-ban), a további publikációkat betiltották a megyei szervek. Kiderült, hogy az önmagáról „külső képet” alkotni nehezen tudó helyi társadalom inkább elfogadná, a helyi hatalom inkább elutasítaná a város komplex kulturális tájképét. Kiderült az is, hogy a nyilvánosság vállalását öntetszeglően kihasználta azok is, akiknek szereplése az interjú-szituációkban érdektelenül gyenge volt, de a (szükségképpen nem teljes, „a

valóságánál” jóval ösztövérebb) irodalmi-publicisztikai megjelenítésben sokan a párthatalom erejének látványos csökkenését, a helyi társadalmi identitás időleges-alkalmi győzelmét ünnepelelnék volna szívesen, hisz „végre megjelent valami” a városról, ami korábban nem volt ismert vagy nem volt kimondható. S ami köztudott volt, arról is hallgatni kellett...

A kutatói tapasztalat látni engedte, hogy a „végre nyilvánosság” élménye a komolyabban presszionált emberek számára volt ilyen mód megszerzhető, a politikai hatalom viszont a liberalizált (korlátlanra lett) nyilvánossággal (és főleg a messi „központokból” jött kutatók „gyanús” kilétével, talányos „hátszágával”) kapcsolatos területet tartotta újdonságnak, üdvözlendőnek vagy regulázandónak. Akik azonban mindkét valóságot és mindkét látszatot elutasították, azok éppen azzal érveltek, hogy mindama szociológiai, társadalomlélektani, közéleti-politikai, munkaszervezeti, modernizációs és nyilvánosság-kezelési problematika, amelyről a megyei kultúra-kutatás „eredményei” szólhattak, érvénytelen amellet a hiányosság mellett, hogy a város (Kiskunhalas) történetében értékadó etnikai csoportidentitásról egy szót sem szóltak a kutatók. Bonyolítja a helyzetet, hogy a városlakók sem...! Hol vannak a kunok a városkutatásból? Hol a kun mentalitás, hol mutathatók ki nyomai a mai városban a kun önkormányzati és önszervező rendszer értékének és tradíciójának, hol láthatók a publikációkban az identitásra vonatkozó kérdések, hogyan elégedhet meg egy kutató a formalizált társadalmi csoportok feltérképezésével, ha közben az informális csoportokat nem veszi észre, s hogyan értékelhető egy modernizációs trend mentén (beleértve a növekvő „nyitottságot” a közbeszéd szintjén) az értékőrző, tradicionális magatartásmód, amely nem támogatja az erőltetett iparosítást, sem a városfejlesztés mesterkéltetését, sem a vallási-kulturális-szociális élet átpolitizáltságát, korlátozottságát és kívülről, idegen „közhatalom” által gyarmatosított-intézményesített struktúráját...?

Nem folytatom, illetve szándékosan megszakítom a kutatási helyzet ismertetését ezen a ponton (amúgy összegzését már megírtam egyszer 1987-ben). Tartozom immár az arra való visszautalással, miként lesz a hajdani „kulturális helyzetkép” mai szemmel történeti antropológiainak minősíthető kutatássá, s miért lesz végül mindez kevés vagy téves a helybéliel, a maguk identitását más módon és más szinten, más közegben és más jelentéstartalommal vállalók számára.

A kutatás írott történeti, néprajzi és szociológiai forrás-előzményeihez sorolható volt Erdei Ferenc munkásságának jelentősebbik fele. Az általa tisztán gazdaságtörténeti példaként felhozott tanyás mezővárosi, parasztpolgári típust jellemző városlakó mentalitás mint történeti kép állt előttünk, s mintegy kiegészítéseképpen a Márkus István elemezte „utóparasztság”-jelenség agrárszociológiai anyaga is. Magas és elismert tudományos szintű (parasztság)történeti forrásanyag volt tehát a kezünkben; kiterjedt interjúzást folytattunk a város befolyásos és periferiális egyéniségeivel, együttműködésre találtunk a közösségekben, a térségi médiában, a köznapi kommunikációkban; ráadásul értékszociológiai- és település-kutatásban, értelmiség- és vidék-kutatásban edzett elemzők végeztek kutatói aprómunkát; falfirkáktól munkásmozgalom-történeti anyagokig, gyári könyvterjesztéstől népművelési stratégiáig, temetőktől és templomoktól a munkásörtségig, gazdasági vállalkozásoktól

a szektákig minden apróságról gyűjtöttünk híreket, képzeteket, élményeket, véleményeket – a komplex társadalom szinte maradéktalan áttekintése volt a célunk és (látszatra) eredményünk is. Mégsem találtunk rá a (részben helyiek, részben már elköltözött halasiak számára) mindenekelőtt fontossá vált etnikai problematikára !

Mi történhetett? Mitől komplex egy kutatás, mi mindenre kell kiterjednie, ha nem akar megtévedni, részletkérdésekben vagy városi szintű nagy sorskérdésekben „bölcselemeket” megfogalmazni, s közben a mérvadó helyi tudást, e tudás birtokosait szem előtt téveszti...?

A válasz ma már nevetségesen evidens számomra. A halasi kunok kutatását (lényegében) azóta sem hagytam abba, viszonylagos rendszerességgel eljutok a városba, s amit korunk tudománya mikrotörténetírásnak, rurálszociológiának, multikulturalizmusnak, történetiszociológiának, vallás- vagy városantropológiának nevez, azt (rajtam kívül immár mások is) megpróbáltuk fölhasználni, beleszuszakolni a várossal kapcsolatos megismerő (annakidején még „pusztán” szociológiai tekintetű) munkába. (Nem utolsósorban a Bácskai Vera, Benda Gyula, Tóth Zoltán és szinte az egész Hajnal István kör rész vállalt Halas városmonográfiájának megírásában, sok ezer oldalnyi feldolgozásban, Ö.Kovács József és Szakál Aurél bázisteremtő forrásközléseiben, utóbb Melegh Attila demográfiai-történeti opuszát és Granasztói Péter doktori értekezését sem illene kevesebbre tartani...).

A kunok halasi jelene és közelmúltbeli jelentősége pedig egyszerűen azért kerülhette el figyelmünket, mert minden rendelkezésre álló forrásmű, levéltári vagy történeti anyag, publicisztikai vagy néprajzi opusz, térföldrajzi vagy régészeti tanulmány, gazdaságtörténeti vagy helyismereti mű múlt időben beszélt róluk. Amelyik egyáltalán említi a kunokat, az utoljára a közigazgatási területátrajzolás 19. századi eseményeinél húzza meg létezésük határát, s ha netán honismereti lelkület hajtja a szerzőt, akkor Erdeire, Tálásira (gazdaság, tanyás város, pusztai létmód, betyárok néprajzosára), vagy rég elhott történész szerzőkre (Papp Lászlóra, Kuun Gézára, Nagy Szeder Istvánra, Szilády Áronra) hivatkozik, akik a nyelv, a szokásjog, a redempciót követő társadalomszerkezeti változások, a betelepülő katolikus tömegek, a munkássá lett tanyasi parasztok, s a (jövevény lakossággal felhigult) régi városrészek hajdan volt mentalitásáról szóló áttekintésekkel tűzdelik meg tudományos munkáikat. Mintegy évszázada immár egyetlen szó sincs az élő kunokról. Közel hatszáz évig képviseltek eltérő politikai mentalitást, a népvándorlás-kori magyarság létszámának kétharmadára rúgott betelepülő népességük, (talán egész Európában is) egyedül álló (a székelyekére hasonlító) öngazgatási és önvédelmi szervezetet tartottak fenn a 17. században (a parasztvármegyét), kiváltságaikat rendre elveszítették és visszaszerezték, földjüket saját erőből megváltották a redempcióban, közvetlen nádori irányítás alatt működtettek önkormányzati szervezetrendszer, polgári értékek őrizésével vívták ki paraszti rangnál méltóbb, kollektív nemes társadalmi státusukat – s hadd ne folytassam, mennyi specifikus történeti értéket hordoztak, formáltak meg, adtak át, s konstruáltak utóbb is mentális örökséggé, kollektív emlékezeti forrásanyaggá. Felmutattak mintát Bocskai, Rákóczi, 1848 vagy a betyár-korszak Habsburg-ellenes önállósági küzdelmeiben, a parasztpolgári mentalitás és a református egyházközösségi egyenlőség példáival, szószólók voltak a nemesi vármegyékkel vívott diétai csatározásokban, területi

autonómiát vívtak ki maguknak, megváltották földjeiket a Német Lovagrend tulajdonából, reformátusként ellenálltak a katolikus klérus terjeszkedésének, etnikai csoportként dacoltak a Mária Terézia-korszakban betelepített katolikusok, palócok, később dunai rácok növekvő demográfiai túlsúlyával, példák maradtak konok szuverenitásuk védelmében is.

Mindennek töredékei részben köztörténeti büszkeséggel ismeretesek Halason is, és hasonló helyzetre talál a kutató Kunszentmiklóson, ahol a kiskun öntudat másik (maradék) fellegvára található. Mi lett a kiskunokkal a nagykunok és jászok szövetségeseiként, mi lett a kisvárosi reformátusokkal a mindegyre gyarapodó katolikus betelepülők körében, mi lett az önállósággal a nemzetformálás időszakában, amikor helyi sajátosságok legföllebb „provinciálisizmusként” kerültek szóba, a szent egyesülés célja mind a nyelvi-kulturális, mind az etnikai-territoriális másságot „letiltotta”, nehezítette vagy lehetetlenné tette...? Akár fel is őrölődtek, be is olvadhattak, utolsó utáni maradáikat is föllazította, átszocializálta, elmosta a szocializmus nagy egységesítő „kvázinemzeti” szerveződésformája... Ez legalábbis nem zárható ki, illetőleg a legkönnyebben föllelhető érv, amely magyarázatot formálhat. Voltak – de mégsem..., eltűntek a történelemben... - de mégsem.

Egyetlen szóval illetve a folyamat eredményét és a kutatásból kimaradás okát: egyszerűen nem reprezentálódtak. Nincsenek jelen a közéletben; nincs pártjuk; nem pályáznak etnikai párt-státuszra sem; nincs titkos szektájuk (s ami van, messze a várostól, főként Budapesten, sértett öregekből toborzódott laza kör csupán); nem akarnak semmi korszakosat 1945-ben, 1947-ben vagy 1956-ban, mint a parasztpártiak vagy a kisgazdák; nem hurcolják el őket 1941-ben, mint a halasi zsidóságot; nem telepítik őket tömbszerűen, mint a baranyai katolikusokat; nem veszik el kulák-tanyáikat; nem sötétebb a bőrük, mint az alföldi átlag (sőt, szőkebbek), s nem kapnak kompenzációképpen városi pozíciókat, rangokat, pártirodákat vagy börtönbüntetéseket. Vannak, de nincsenek. Nincsenek jelen.

Érvényessé lesz-e egy városi kutatás, ha az emlékezetpolitika hiányzik a kutatási programból éppúgy, mint magából a városból? Etnikai maradhat-e egy népesség, ha nincsenek etnikai önmegfogalmazási lehetőségek (sem tiltások, sem támogatások, sem intézmények, sem hangadó véleményformálók)...? Mintaszolgáltató marad-e értékrendje, lakásmódja, kerítkezési szokásjoga, hitvilága, viselete, kiváltság-hagyományja, nyelve vagy lokális kultúrája, ha nincs módja, nincs lehetősége, sőt nincs (ilyen értelemben felfogott) önmegjelenítési igénye sem egy etnikai csoporttudatnak. Identitás-e a rejtett identitás, antropológiai ismeretanyagot kínál-e a leplezett asszimiláció, s leképezhető vagy tettenérhető-e a mentalitás, ha nem rajzolható a térképre, ha nem harsány a származástudata, ha megbomlott a rokonsági háló és a konvencionális értékrend...?

E kérdések megválaszolásához igen tekintélyes „kun-vonatkozású” szakirodalmon rágtam át magam, s interjúztam a földrajzi-történeti környezetben (tanyákon, kisvárosokban, megyeközpontban, a szomszédos – etnikai, „nemzetiségi”, eltérő mentális és gazdálkodási – kultúrákban, vallásokban, összehasonlításokat végeztem a nagykun, a jász, a palóc (lásd polovec, a kunok egy csoportjának régi orosz neve) kulturális miliőben, a térség etnikai-politikai sokszínűségét vizsgálva is. Válaszom ma

már – miután magában a városban nagytóval kerestem a kun identitás maradványait, s csupán egyre jobban megerősítettek a kézenfekvő magyarázat érvényességéről, illetve miután a másik ősi kun fészkek, Kunszentmiklós utolsó kunjai után kutattam, leginkább csak az: vannak nem-reprezentálódó identitások is, melyek léte és változás-folytonossága leginkább csak ama tudományközi tartományban érthető meg, amelyben az antropológia tematizálja kérdéseit.

S miután hasonló tartalmú („vannak, de még sincsenek”) kutatási anyagot gyűjthettem a hajdan (a kunokéhoz rendkívül hasonló történeti és szociológiai szerepű) kollektív nemes franciaországi gasconokról, akiket ugyanúgy leradíroztak a történelmi, földrajzi, néprajzi, politikai, nyelvi, regionális és identitás-térképekről, immár azt kell mondjam: nem az a valódi kérdés, léteznek-e, hányan léteznek és hol... Ez statisztikusok, demográfusok kérdése, adat-görgetők érdeklődése, formalizált szervezetekbe tömörítő pártpolitikai szervezők kérdésfeltevése. Nem is az az édesbús sajnálkozás a lényeges, amelyet lelkes etnográfusok vagy helyi levelezőlap-forgalmazók, turistakalauzok és pártállami tanácsítók fogalmaztak meg arról, mi minden érték volt itt hajdan, s minden pusztul, ha az államkincstárból nem adják vissza az idegenforgalmi adó egy nagyobb hányadát... Hanem épp az az izgalmas: hogyan reprezentálódik, ami nem reprezentálódik? Hogyan marad meg, ami elpusztult? Hogyan éled újjá esetleg, ami fölött magasra nőtt immár az emlékezés fűzfája...? Hogyan identifikálódik az, aminek nincs már neve, aligha van formája, még kevésbé van támogatottsága vagy tudomásul vettése... A revival jelensége az érdekes, ami azonban immár nemcsak a kultúra, hanem évszázadokig a kultúra köntösében megjelenített másság szempontjából kardinális kérdés.

S ha azt nézem, miként alakul ez a másságtudat empirikusan is tapasztalható identitás-élménnyé, hogyan képződnek körülötte hullámok, hogyan alakulnak át határok, hogyan történik maga a (Turner-i értelemben vett) átmenet az identitás-teli állapotból az identitás-fosztott állapotba, származási közösségből formális communitas-helyzetben át emlékezet-közösségi státuszba, akkor látszik csupán (valamelyest) megfoghatónak a helyi csoport-tudat, akkor írható meg „sűrű leírással” a majdan értelmezhető helyzet, amelyben az antropológia kiterjedt eszközrendszeréből átvehetővé lesz a rokonsági struktúra-bemutató, megevezhetővé lesz kollektív hatalomgyakorlás módszere, az uralmi viszonyok leképezésének módja, s a történeti és szociológiai vagy szociálpszichológiai tartalmak széles köre – amilyen például a helyi tudás, a számontartott származásközösség, a hatalmi és gazdasági előjogokból levezetett redemptusi öntudat, a rang szerepe és a politikai szocializáció különböző korszakaival szembeni máskéntgondolkodás fennmaradásának módja (stb.).

Ezen a ponton már több irányban is áttekinthetővé tehető az identitás ehelyütt kialakult formája: elindulhatunk azon az úton, amelyen a térbeli elkülönülés körül lesznek értelmezhetővé a jelenségek: a kunok betelepülése, térségi-regionális tagoltsága, zárkóztott településrendje, ennek jelentősége a 19-20. századig és kezelésmódja a diadalmas szocializmus agrárium-ellenes és erőltetett városfejlesztési korszakában. Ugyaninnen folytatható az értelmezés a szövetséges, a barát, az ellenfél és az ellenség megnevezésével, a (kis)kun történeti közösség és a jáász, a nagykun és a palóc, a református és a katolikus, a szlovák és sváb etnikai csoport viszonya a

kunokkal stb. Követhető ez az interpretáció a belső és a környezeti feltételeket jellemző kommunikációs mezők értelmezésével; a szokásjogi és formáljogi szempontból fontos határkijelölésekkel, amelyek történetileg a határvitáktól és birtokperektől a szocialista temető-kisajátítási aktusig bemutatathatók; mindezek együtt jártak a marginalizált helyzettel – a tanyai gazdaságok, a városi önkormányzatiság, a lakópolgári részvétel és beleszólási jogok felől nézve; maga a tanyai létforma, kiszorítottság és párhuzamosan az odatartozás dinamikájával; továbbá a periferizáltan élők és a centrális helyzetűek konfliktus-viszonyainak elemzése is kínálja magát; roppant izgalmas lenne alaposabban ismerni a kollektív emlékezetben forgalmazott tér-fogalmakat, az időérzékelés technikáit, az idő történeti jelentőségét és jelentéstartalmait; érdemes lenne áttekinteni a bekebelezési technikákat, ahogyan a kun „civilizáció” (mert szerintük nem kultúráról, nem szubkultúráról, hanem sajátos civilizációs specifikumról volt szó esetükben) túlélt a környezet intoleráns hatásait; miképpen fogadtak be más népeket (palócokat, baranyai katolikusokat, rácokat, zsidókat, cigányokat), s miképpen alakították ki velük a társadalmi funkciókat, rokonsági relációkat, bizalmi vagy képviselői kapcsolatokat; vajon mi módon támogatható ez a népesség minduntalan ellenzéki parlamenti politikusokat, s miképpen vetette el a nemzetfejlődés korszakában a „szent világszabadság” eszméjét a saját igazgatási önállóság dicsőítésével? Leírható-e a lokális politikai kultúra a Fortes–Evans–Pritchard-féle rendszerelmélet kulcsfogalmával, az egyensúly fontosságával, amely a szegmentáris (államnélküli) társadalmak rokonsági-származási rendszerének, opozíciós ellenhatalmi hatókörének, a funkcionálisan felosztott szerepeknek, a csoportszintű szolidaritásnak és a primitív társadalmak hatalmi koordinációjának is alapvető kategóriája? Találunk-e – s az időben mikor-meddig – olyan családi és törzsi szervezetet, amely egy valódi politikai szerveződés alapja lehetett, s miként érvényesült ez az összes törvényhozói, végrehajtói és bírói funkciót (fogalmilag az államhatalom klasszikus megosztásának formáit) illetően? Kimutathatók-e a formai átmenetek a családszervezet és a területi rendszer között, jelezvén, hogy ezek nem zárják ki, sőt kölcsönösen áthatják egymást? Majd, amikor a politika az egész szervezetrendszer szempontjából hagyja jóvá a munkaerő szabályozását és az elosztás ellenőrzését, a háború vagy a jog alkalmazását – vagyis midőn egy belső és egy külső rendszer egyensúlyát biztosítja –, akkor vajon a mikro-milió szempontjából mit tapasztalunk? S mivel a kunokkal kapcsolatos korábbi etnológiai kutatások az eszményített „kulturalista” fejlődésfelfogást tükrözték, magyarán felsőbb- és alsóbbrendű társadalmi teljesítményeket hasonlítottak össze, kultúrhierarchiát teremtettek, s a kultúrállam (vagy nemzeti állam) bőséges elitkultúráját vetették egybe a „civilizáció-előtti” társadalmak életvilágával, a kunok honfoglalás előtti nomád pásztorkodó korszakával, akkor az egyetemesnek mondott kontinentális polgári jogok birtokában miként szemlélhették a „primitív” szokásjogok törvényeit, az elmaradott kulturális, egészségi, halandósági, termelési- és csereviszonyokat, s az államiság legitím intézményét... stb. Az egész intézményiség fogalma is kérdéses, annak érvényessége, hatóköre pedig vitatható volt egykor, mivel a kunok fő történeti szerepe a politikai főhatalom és a rend védelme volt a 13–19. században, területiális önkormányzati önállóságuk viszont főhatalom-ellenességet tartalmazott.

Ha a politikai mezőre, a részint empirikus és történeti szempontú terepmunkákkal körülírt miliőre gondolunk, azt lehet mondani, hogy a háború utáni nyugati antropológiai kutatások főképpen a társadalmi és politikai konfliktusok felé fordultak, s a gyarmati rendszer végével megkezdődött annak a társadalmi dinamikának széleskörű elemzése, amelyet ezek a kolonizált társadalmak mutattak. Miért ne lehetne hát a politikai akciórendszert, illetve a folyamatot követni, amely képes bemutatni a politikai relációkat, a politikai vezető rétegek, klán-elitek uralomképességének vizsgálatát is? A helyi közösségek interakciói és lokális hatalmi függésviszonyai ellentmondanak a historicista és totalitarista vízióknak: ténylegesen ezeknek a helyi szintű történeseknek mindenkor megvolt és meg is maradt a maguk jelentősége, függetlenül attól, hogy miképpen fejezik ki, szimbolizálják vagy éppenséggel rejtik a társadalom politikai függésviszonyait és egyensúlyait. Egyszóval e folyamatok nem tekinthetők szinkronikus folyamatoknak, hanem inkább diakronikusnak, vagyis tudni és értelmezni tudni kell itt, hogy e társadalmak sohasem egyetlen tradíció által determinált egyidejűségben léteznek, hanem magát a tradíciót is a történelmi feltételeknek megfelelően alakítják, lényegében képtelenek kialakítani magát az államot, mint történelmi produktumot, de úgymond „felhasználják” a már meglévő keretet ahhoz, hogy a hatalomra mint meghatározó uralmi hatóerőre koncentrálnak, a definitívebb viszonyuk legyen az államisággal, meghatározóak legyenek befolyásoltak és a befolyásolók viszonyában. Az e téren született elemzések alig használhatóak erre a célra, mert e területi egységek kapcsolatrendje, függésrendje és hatásmechanizmusai nem világosan elhatárolhatók, vagyis nem merevek, hanem időben és térben is át-meg-átalakulnak, közöttük a kapcsolat pedig nemcsak egyezményes térségi, gazdasági és kulturális jellegű, hanem saját érdekeiket kifejező politikai funkciókat is megtestesít. A határok kérdése a nyolcvanas évek antropológiai kutatásaiban nyert igazi polgárjogot: a nemzeti, állami, nyelvi-kulturális, csoportközi és perszonális határok elemzése egészen az emberi bőr, mint külső környezet és belső természet határáig terjed, de mint reakcióképes organizmus éppúgy „válaszol” a külső kihívásokra, mint bármely politikai szervezetrendszer.

Mint ahogy rendszerint a kisebbségek öndefiníciója sem teszi szükségessé, hogy érvényességét „teszteljék” az őket körülvevő társadalmi világban, a kunok esetében meglévő etnikai másság-tudat sem szorult kifelé irányuló reprezentációra évszázadokon keresztül. De mint másutt és máskor is, ahol a környezet nem befogadó, hanem kizorító, nem toleráns, hanem asszimiláló szándékú, e tájon is megnyilvánult az identitás-megőrzés a hagyományban megmaradt módon – például a viseletben, a politikai képviselő funkcióinak terén, az endogám társválasztásban, a szokásjogi örökség fenntartásában, a mentális szocializáció során. S merthogy a kunok társadalma nyitott, befogadó típusú volt, ezért az etnikai-vallási-kulturális felülrétegződés ellen idővel már nem maradt más módszere, mint a bezáródás, az etnikai identitásba visszavonulás, a bekebelezési kísérleteket elutasító mentalitás. A kunok társadalma éppen határai védelmében nem reprezentálta önmaga térbeli létét azután, hogy a nemzetformálás időszaka közös, „össznemzeti” érdek megfogalmazása közben nem volt képes, vagy nem volt hajlandó a „mi-csoport” nyílt érdek-kifejezésére, hiszen a belső határok a mentális örökség és a kollektív emlékezet

részeiként nemigen voltak mutogathatók. A kiskunhalasi lokális historiában az 1970-es évekre immár a lakosság 75-90 %-a bevándorló volt, így a kun konokság, a történeti-politikai szereptudat és a közpolitikai részvétel szinte elmállott, a közfunkciókból egyre inkább kikerültek a tradicionális családok, a 18. századtól kezdve saját városukban is egyre inkább kisebbségi helyzetbe kerültek. A környezetük sem volt éppenséggel elfogadó, inkább az asszimilációt szorgalmazóként viszonyult a kun mássághoz. Ezenfelül a 20. század egész „nemzeti” fejlődéstörténete aligha kedvezett az etnospecifikus másságtudat megjelenítésének és megőrzésének. Önkörükön belül természetesen már a személynevek is beszédesebbek voltak, a lakóhely (Alsóváros, Felsőváros) szintűgy, a vallás nemkülönben – de a korábban nemzeties, majd szocialista homogenizálás méginkább elnyomta az önmegjelenítés igényét és lehetetlenné tette kinyilvánításának módjait.

Szinte pontról pontra ugyanez a helyzet a franciaországi gasconoknál, ahol a térségi-regionális autonómia, a történeti funkció és kombattáns mentalitás egészen addig fennállhatott, amíg a kiváltságok rendszere valamelyest létezhetett, de akkor azon nyomban felülrétegződött a „nagynemzeti” dicsőség jelképeivel, a nyelvi és kulturális, igazgatási és gazdasági önállóság uniformizálásából származó „egyetemlegességgel”. Ráadásul a délfrancia nyelvi-kulturális (provanszál) régió épp ezellen az asszimiláló államokosság ellen lázadt föl a 19. század végén induló oxián mozgalmakban, melynek nyomán a kisebb térségek kulturális autonómiáját épp egy erőteljesebb nagyregionális identitástudattal és mentalitás-mintával tették egységessé, amiből a széthúzás vádjá nélkül nehéz volt béarni, gascon vagy más „rész-mentalítások” érdekében önálló mozgalmat indítani vagy önreprezentációk révén érvényesülni. Miként a kunoknál, a gascon vidéken is az etnikai és tulajdoni szerkezet, etnokulturális karakter, lokális identitás került szembe a nemzeti érdekekkel, illetve a lokalizált „önuralom” vált a „közjó” gyakorlásának elfogadott módjává. Így terelődött – a gasconok esetében látványosabb nyelvi és irodalmi autonómia formájában – a szimbolikus szférába mindaz, ami korábban a területi önállóság, magabízó és küzdőképes paraszti öntudat, felvilágosult parasztpolgári mentalitás volt, sőt a korábbi értékonzervativizmust (illetve konzervatív politikai magatartást, udvar-hű politikát) fölváltotta az időszakos-korszakos hatalomellenesség, amely a hétköznapi politizálásban föl is oldódott. Mára immár csupán az a kérdés maradt: képes-e revival-re, a kisebbségpolitikai divatokat is figyelmen kívül hagyó társadalmi konszenzusra a „maradék” kun és gascon társadalom, s a napjainkban tovább differenciálódott politikai terekben képes lesz-e a maga területi szervezettségét úgy megoldani, hogy annak ne kelljen függenie a korszakok ideológiáitól, nemzeti vagy európai alkalmazkodási játszmáktól, az autoritás és a hatalom összefüggésrendjében kialakult sajátos helyzet külső determinánsaitól – avagy egyszerűen csak a történet-elbeszélés éppen aktuális divatjától.

A kiskunhalasi kutatás a városról megjelent tanulmányok közzététele után is folytatódott, egy dokumentumfilmmel (BBS, 1983-85), melynek fő témája a régi református temető hetvenes évek eleji felszámolási programja volt. E „városfejlesztési” elgondolásban a városi tanács illetékesei a romló állapotú öregtemető (helyenként 200-250 éves sírkövekkel, a város számos kiválóságának

emlékezeti objektumaival) modernizáció célponttá lett, fölszámolását elkezdték, a sírok föltárása mellett és helyett mintegy harminc centis parcellákba (a köznyelvi változat szerint „téesz-parcellákba” zsófolták a kihantolt sírok maradványait, hogy helyükre lakótelepi házakat húzzanak föl. A visszafogott habzású közfelháborodás, az önkormányzati önkény és az egyházzal praktikus „bótoló” helyi ügyeskedők a hagyományhű lakosság fölzúdulását is eredményezték. A hatalmi beavatkozás (a város helytörténésze, Nagy Szeder István, egykori kisgazda pártvezér, ’56-os „bűnös”, valamint Gaál Lajos, egykor málenkij robotból is visszajött személyiség) révén egy idő után akadályokat lökött a végső felszámolás elé: az elkészült négy-öt lakótelepi házsor után már nem volt folytatható a tarolás, de a kérdezettek interpretációjában mindez valahogy így hangzott el: „...Miután csináltak az egykori „Nagy Halas” 116 ezer hektáros határából 52 ezer hektárt, s most kezdenek terjeszkedni a környékbeli tanyák, falvak felé, már ismét lett több mint százezer..., miután fölszámoltak nyolc malmot, hagyták lepusztulni a város polgári részét, a Sóstói fürdőt, eladták és elköttyavetyélték a Barnevált és a Sernevált, államosították a régi református gimnáziumot, elűzték innen azokat is – mert hát menniök kellett, nem maguktól hagyták itt a földjeiket és javaikat, elősegítették ezt nekük... - akiknek más volt a véleménye „ezek” dúlásáról, mert a nép csak így beszélt róluk..., régebben volt úr meg elvtárs meg járásbíró meg más, most csak annyi van, hogy „ezek”..., nem maradt más hátra, mint hogy fölszámolják a temetőt is. Halas az egyetlen város Magyarországon, ahol a helyi tanács halottakat jogérvényes határozattal kilakoltatott...”.

A helyi történesrend része volt nem csak a fals hivatkozás a „városfejlesztési tervekre”, hogy ugyanis új városközpontot szeretnének építeni a temető helyére... („új városközpont” a periférián, gyártelepek szomszédságában, egykori nádas tájékára, a pályaudvar mellé, helyenként nem gondozott sírok és elvaduló növényzet ellenére is, egészében arborétum-értékű növényritkaságokkal együtt, sok generációnyi halasi református, egyesek országos nagyok, emlékhely, és még aktív temető...), amely ürügy átlátszó mivolta országos sajtóbotrányt hozott és párt központi bizottságának ellenkező állásfoglalását is kivívta – ez azonban csupán serkentő hatás volt, a temettetést megtiltották, a munkálatokat dőzerral megkezdték, s „már leállíthatatlannak” minősített helyzetet teremtve folytatták a fölszámolást..., s mindezek mellett politikai presszió alá vették a zúgolódó rokonságot, a bérleti szerződésekre hivatkozókat, az iparosokat, akik közreműködtek, a református papot is, akít rávettek, hogy eladja a régi sírköveket, amelyekért senki sem jelentkezett... /Került is sok száz sírkő házak alapjába, sőt némelyik újrafelhasználásra is – egyik oldalán a régi, másikon az újonnan elhunyt neve, egymással sosem álltak kapcsolatban... Mindezekért a joviális református lelkészt vádolták, megvesztegetéssel, ő pedig a filmben is nyilatkozva a politikai presszióra hivatkozott, meg a még menthető terület gondozási költségeire, melyre egyházi forrás nem volt, s a „kihantolási rendelvényre”, mely ellen apelláta nem lehetett, legjobb esetben is csak az újratemetés kollektív parcellában.../.

A köztes megoldás a politikai alku volt végül: házak is épülhetnek, a reformátusok is kapnak kárpótlást a földterületért, a maradék temetőt pedig újraparcellázzák, ismét megengedik a betemetkezést, a földmérési munkát önkéntes társadalmi

bekapcsolódással Nagy Szeder István egykori mérnök és Gaál Lajos végzi el, „a régi nagyoknak emléket állítva újfent”, a klasszikus értékű márvány sírköveket egy „sírkertben” elhelyezve és levédve...

A halasi városkutatás, és különösebben ennek a historikus mezőben (kulturális identitás terén) eligazodni próbáló része nemcsak a korábbi, narratív értelmezés előtti teoretikus irányoknak meghaladása volt (kívánt lenni), hanem a korábban sosem feltárt, elvétve meghallgatott, s a legkevésbé sem igazán dokumentált, még kevésbé reflektált vallomástevők személyes és kisközösségi terébe is bevilágított. A lokális mitudat rangja, tárgyalásképessége vagy releváns mivolta részint nem volt kellőképpen ellenálló a korszakos kulturális áthatások, inkorporációk, integrációk terén (pl. katolikusok egyre növekvő súlya, majd túlsúlya a 20. század első évtizedére; redemptus elemek és famíliák presztízscsökkenése a földosztások, birtokrendezések és köztulajdoni szféra növekedésével egyidőben; magyar és nemzeti fennsőbbsttudat elterjedése az etnikai származástudatok hátrányára, később polgári felülrétegződés, utóbb kollektivistikus ideológia mindennemű másság ellenében, a paraszti és polgári konvenciókkal szemben, főként a munkásság javára..., stb.), de egyúttal védtelenné is bizonyult a nemzettudat és proletár nemzetköziség áradatában. A narratív identitások megvallásának, interjúkban vagy közéleti megnyilvánulásokban is látható jeleinek megfogalmazási esélye rohamosan csökkent, a konvenciók értékei devalválódtak, a második világháború után közvetlenül (és főként '56-ban) újra megjelenő kiscgazda szerveződések diszkvalifikálása révén a maradék kun hagyománytartás értékrendi elemei is fölszámolódtak. Ennek áttételes, jelképi formája volt már a huszadik század második felében is, mindama konvenció-tartósítás, örökség-örzés, vagy épp örökségesítés, mely mentális ellenállás formáját öltötte a helyi kisebbség viselkedésében, értékrendjében. Például azon a téren, hogy a tradicionális értékképzetek szerint a Halas-székbe települt első kunok (1239, majd 1300-as évek) nem reformátusok voltak, hanem pogány vallásuk-rítusaik-világképük fennmaradt a katolikus klérussal szemben évszázadokon át, majd hirtelen váltott reformáltra a megtérítésre szánt helyi népesség..., de értékrendjükben, nyelvemlékekben, a tradíciók megőrzőit presztízsz-többlettel kezelően megmaradt a kun származástudat, territoriális autonómia megannyi érték tartalma – ennek pedig örökségként kezelése vagy forgalmazása kivételes kevesek ellenkulturális dacformája volt akkor, midőn a szocializmus kulturális fennhatósága mindennemű konvenció-értéket letarolni igyekezett, ezzel pedig épp értékét növelte a múltat idéző felfogásoknak, s így indult az örökségesítés intenzív folyamata is...

Ez a társadalmi térben lezajlott belső kolonizáció (nemzetépítési vezérrnarratívák, a fejlődést akadályozó „pányvák” elmetszése révén) alaposabb hatáselemzést is megérne, de lényegében a perszonális térbe teljességgel betelepülő idegen identítások megkérdőjelezhetetlen létjogát tette érvényessé. Párhuzamosan már szinte végletesen fölszámolódtott a másság reprezentálódásának létjoga, majd relatív teljességű narratívába fordult át a „mindennapok története” meg a mikrohistória egybekulcsolása révén: a kifejezhetetlen, mert illegitim etnikai identitás (mint „civilizáció”, kultúra, vagy szubkultúra) úgy került szembe a történeti emlékezettel, s úgy idézte elő ennek szinte teljes fölszámolódását, hogy a tényleges történéseknek már csak késve lehetett

nyomára bukkanni a nyolcvanas évek végére, a kilencvenes évekbeli „rendszerelváltó” narratívák pedig oly módon telepedtek rá a lokális identitás-örzés maradékaira, hogy azokból immár semmi sem maradt.

Ha azzal kezdtem, hogy a kutató felelőssége a távolság áthidalása kérdezett és utókor, egyén és környezete között, akkor a kvantitatív kutatásokat ebben a milióban felváltó esemény- és emlékezet-fókuszált feltárásmód a formális köztörténet helyetti valóságos eseménymenetre helyezheti a hangsúlyt. S ha azzal folytattam, hogy a tett és a szó elsőbbségének vitájában a mindent felülmúló hatalmi legitimitások döntöttek, akkor a tettek elsőbbségét még lehetett volna több reménnyel illetni, erre azonban rátelepedtek a korszakos identitást felülmúló másfajta értékelvek, nemzeti és globalizációs összhatások, a szó és tett mindenkori harmóniájának esélyét felülmúló ideológiai átrétegződés, személyes alkuk sora, migráció és asszimiláció egyaránt.

A halasi kutatás (itt és most ebből csupán impressziókat idéztem föl) a mikro-história bizonyos konvencióit követi annyiban, hogy a halasi kunok, régi református családok, konvencionális értékrendet menteni próbáló „makacs kunok” maradék képviselői olyan társadalmi szcénát fogalmaztak meg, melyben a kisebbség mint közösség, a kisebbség mint mindenkori értékek képviselője, az alávetettek mint egy avittas dramaturgia mellékszereplői beszélnek el önnön lokális civilizációjuk, származásmítoszuk, megtépzott autonómiájuk drámáját. Azt a személyesen is átélte, közösségromlásban is tudomásul vett, autonómia-fosztottságban is kényszerűen elfogadott helyzetet, melynek kultuszára még módjuk van maradék örökség védelme formájában emlékezni. A kutatott milióba antropológiai metódussal beereszkedő kutató közben rajta is kapja magát, hogy „etnocentrikusan” viselkedik, többre tartja a helyek és nem-helyek térfelosztását, mint a szereptudatukat már veszített helybeliek, az emlékhelyek jelentőségét és funkcióját már alig-alig őrző „politizáló”, a kulturális autonómia jogát hangoztató néhányak. Ráadásul be is kell látnia idővel, hogy az összehasonlító kutatás párhuzamai épp a speciálisan helyitől mintegy messzire elvezetnek, érvénytelenítik a kutató hozta értékrendet, s beleszólnak a képviselhetőség, legitimálás minimálprogramjába is. Miként a gasconok esetében is, ahol a provanszál mozgalmak és a párizsi igazgatási túlhatalom elleni önlegitimációs szándékok valójában nem őrizhették meg önnön hosszú távú fennmaradásukat (állandósult mozgalom már nem mozog, hanem betelepül és intézményesül, bürokratizálódik és széttagolódik...), úgy a kiskunsági történeti identitásból is kiveszett a hétszáz éves múlt hagyatéka, öröksége, értéktudata. Az ezt körülvevő legitimációs küzdelmek, modernizációs hatások, majd narratív háborúk valójában már átterelik az etnikai alapú szocializáció helyzeteit a plurális demokrácia pártpolitikai miliójébe, egyúttal meg is fosztják fennmaradási és örökségesítési esélyeitől. A kortárs kutatás ma már aligha lelné a kun identitás konvencióit, helyette az individualizációs és migrációs folyamatok nyomaira akadna, avagy arra a szereptudatra, hogy mindeme „hajdanvolt dicsőségek” szinte csakis turisztikai látványosságként maradnak meg elbeszélésformákban, kiadványokban, városi fotóalbumokban, családi és csoport-szintű emlékezetközösségekben. Ezekből pedig már hiányzik (Ó, Szahib...) az a sok teknősbéka, melyek alatt a fennálló világot még megtarthatják...

Felhasznált irodalom

- ABÉLÈS, M. 1983. *Le lieu du politique*. Paris, Société d'Ethnographie.
- ABÉLÈS, M. 1986. *L'anthropologue et le politique*. In (dir.) *Anthropologie: état des lieux*. Livre de poche, Biblio, Essay, No. 4046:207-233., valamint In: *L'Homme*, Revue française d'anthropologie. No. 97-98., XXVI (1-2):191-212.
- ABÉLÈS, M. 1988. *Modern Political Ritual*. *Current Anthropology*, 29(3):391-404.
- ABRAHAMAS, R.D. – KALCIK, S. 1983. *Folklór és kulturális pluralizmus*. In Niedermüller P. szerk. *Folklór – társadalom – művészet*, 14. Közművelődési Információs Intézet, 74-81.
- ARTYUNOV, Sz. A. 1987. *Szokás, rítus, hagyomány*. In Hofer T. – Niedermüller P. szerk. *Hagyomány és hagyományalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 104-108.
- Balandier, G. 1967. *Anthropologie politique*. P.U.F., Paris.
- BALANDIER, G. 1985. *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris, Fayard.
- BERNSTEJN, B.M. 1987. *A hagyomány és a szociokulturális struktúrák*. In *Hagyomány és hagyományalkotás...* 115-120.
- Bloch, M. 1989. *Ritual, History and Power*. London, The Athlone Press.
- Bohannan, L. 1958. *Political aspects of Tiv social organisation*. In *Tribes without rulers*. (Middleton, J. – Tait, D. eds.) London.
- BOURDIEU, P. 1981. *La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37:3-24.
- BOURDIEU, P. 1985. *Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának értelmezéséhez*. *Szociológiai Figyelő*, 1:7-22.
- CLASTRES, P. 1974. *La société contre l'Etat*. Editions de Minuit. Paris.
- CLASTRES, P. 1980. *Recherches d'anthropologie politique*. Le Seuil, Paris.
- CLAVERIE, E. 1989. *Anthropologie politique et sociétés contemporaines*. In M. Segalen, ed., *L'Autre et le semblable*. Paris, Presse du CNRS, 89-103.
- COHEN, R. – MIDDLETON, J. eds. 1967. *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Preindustrial Societies*. University of Texas Press, Austin.
- COLSON, E. 1975. *Tradition and contract*. London, Heineman.
- DAHRENDORF, R. 1988. *A modern társadalmi konfliktus*. Gondolat, Budapest.
- DAUN, Á. 1988. „Svédség”, mint akadály a kultúraközi érintkezésben. In Hofer – Niedermüller szerk. *Nemzeti kultúrák...* 107-144. p.
- DAVIS, N. Z. 1984. *Antropológia és történettudomány a nyolcvanas években*. *Világtörténet*, 2:17-27.
- DERATHE, R. 1970. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée politique de son temps*. Paris, Vrin (1ère éd., 1950).
- DESCOLA, Ph. – LENCLUD, G. – SEVERI, C. – TAYLOR, Ch. 1993. *A kulturális antropológia eszméi. Századvég-Osiris*, Budapest.
- DUMONT, L. 1983. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil. [Magyarul: *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs].

- EDELMAN, M. 1988. *Constructing the political spectacle*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Eisenstadt, S.-N. 1959. *Primitive Political Systems: a preliminary comparative Analysis*. *American Anthropologist*, vol. 61:200-222.
- ENGELS, F. 1877. *Anti Dühring*, [valamint] *A család és a magántulajdon és az állam eredete...* Kossuth, Budapest, több kiadásban.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940. *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1962. *Essay in Social Anthropology*. London, Faber & Faber.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. – FORTES M. eds. 1964. *Systèmes politiques africains*. Paris, P.U.F. (1ère éd., 1940).
- FRIED, M. H. 1967. *The Evolution of Political Society*. New York, Random House.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic.
- Geertz, C. 1988. *A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség*, 4: 67-75.
- Geertz, C. 1994 *A sűrű leírás*. In *Az értelmezés hatalma. Századvég-Osiris*, Budapest.
- Geertz, C. 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Harvard University Press, Cambridge.
- A.GERGELY A. 1986. *Legyünk realisták, követeljünk lehetetlent...!* (Esettanulmány egy reformkísérlet visszhangjáról). In A.Gergely A. – Kamarás I. – Varga Cs. *Egy kisssváros. Művelődéskutató Intézet*, 189-234.
- A.GERGELY A. 1987. *A „saját csoport” és az „etnocentrikus tudat” szerepe egy helyi közösség értékrendjében. /Kiskunhalas/*. In Bóhm A. – Pál L. szerk. *A helyi hatalom működése. „Helyi társadalom”*, No. 5. Társadalomtudományi Intézet, Budapest, 149-179.
- A.GERGELY A. 1996. *Politikai antropológia. Bevezető egy tantárgyhoz...* MTA PTI Etnoregionális munkafüzetek, No. 8. Budapest.
- GEHLEN, A. 1968. *Antropológiai kutatások*. In *Modern polgári szociológia*. ELTE BTK-Tankönyvkiadó, 48-65.
- GIRARDET, R. 1986. *Mythes et Mythologies politiques*. Paris, Le Seuil.
- Gluckman, M. 1953. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. P.U.F., Paris.
- Gluckman, M. 1965. *Politics, Law and Ritual in tribal Society*. Chicago.
- Gyáni G. 2000. *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág, Budapest.
- HAGYOMÁNY és hagyományalkotás. 1987. *Tanulmánygyűjtemény*. Szerk. Hofer T. – Niedermüller P. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarországtudató Csoport, Budapest.
- Halbwachs, M. 1952 (1992) *On Collective Memory*. Chicago University Press, Chicago.
- Herskovits, M.J. 1948. *Man and his Works*. New York.
- Herskovits, M.J. 1988. *Kulturális relativizmus és kulturális érték*. *Kultúra és Közösség*, 4:52-60.
- Hobsbawm, E. 1974. *Primitív lázadók*. Kossuth, Budapest.
- HOBBSAWM, E. 1983. *A társadalomtörténettől a társadalom történetéig*. In *Történelem és szociológia*. MM Szociológiai füzetek, 32:56-72.

- HOBSBAWM, E. 1987. Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In Hofer – Niedermüller szerk. *Hagyomány és hagyományalkotás...* 127-197.
- HOFER T. 1984. Történeti antropológia. Konferencia-bevezető. *Antropológiai írások*, 8-10. sz., MTA Néprajzi Kutató Csoport, 7-19.
- Hofer T. – Niedermüller P. szerk. 1988. Nemzeti kultúrák antropológiai metszetben. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarságkutató Csoport.
- Hoppál M. – Niedermüller P. szerk. 1983. Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- KERTZER, D.I. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven, Yale University Press.
- KIDDER, H. L. – STEWART, V. Mary 1980. Csoportmeghatározások: a jelképekből fakadó hatalom és a társadalmi szerepek. In Csepeli Gy. szerk. *Szociálpszichológia*. Gondolat, Budapest, 129-156.
- KLANICZAY G. 1990. Történeti antropológia. In *A civilizáció peremén*. Magvető Kiadó, Budapest, 88-112.
- KUPER, A. 1988. *The Invention of Primitive Society: transformations of an Illusion*. Routledge, London.
- LEACH, E. 1968. *Critique de l'anthropologie*. P.U.F., Paris (1ère éd., 1961).
- LEFORT, C. 1986. *Essais sur le politique (XIXème–XXème siècle)*. Le Seuil, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl. 1958. *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Cl. 1973. *Szomorú trópusok*. Európa Kiadó, Budapest.
- Lewis, O. 1970. *Anthropological Essays*. Random House, New York. Részlet magyarul *Kultúra és Közösség*, 1988/4:94-105. A szegénység kultúrája.
- MAINE, H.S. 1959. *Ancient Law*. London, Oxford University Press (1861). Magyarul 1988. *Az ősi jog*. Gondolat K., Budapest.
- Marcuse, H. 1990. A politikai univerzum bezárulása. In *Az egydimenziós ember*. Kossuth, Budapest, 41-77.
- MORGAN, L.H. 1961. *Az ősi társadalom*. Gondolat, Budapest.
- MORGAN, P. 1988. Az elmúlástól egy átfogó látomásig: A walesi múlt keresése a romantikus korban. In *Nemzeti kultúrák...* 180-261.
- NIEDERMÜLLER P. 1981. Folklorizmus és társadalomkritika. In *Folklor – Társadalom – Művészet* 9. Népművelési Intézet, 61-67.
- NISBET, R. 1969. *Social change and History*. New York.
- NYÍRI K. 1994. *A hagyomány filozófiája*. T-Twins Kiadó – Lukács Archívum, Budapest.
- POUILLON, J. ed., 1973. *Etudes d'anthropologie politique*. L'Homme, XIII (1-2).
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1971. A rokonsági rendszerek vizsgálata. In *Tanulmányok és műhelymunkák*. Szociológiai Füzetek 1. Szerk. Somlai Péter. MM, Budapest.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1982. A funkció fogalma a társadalomtudományban. In: *Néprajzi szöveggyűjtemény*. Szerk. Tálasi I. Tankönyvkiadó, Budapest.
- RIVIERE, Cl. 1988. *Les liturgies politiques*. P.U.F., Paris.

- Róheim G. 1932, 1984. Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata. Gondolat, Budapest.
- Róheim G. 1931, 1993. A csurunga népe. Budapest.
- Sebők M. szerk. 2000. Történeti antropológia. Replika könyvek, Budapest.
- Service, E.R. – Sahlins, M.D. – Wolf, E.R. 1973. Vadászok, törzsek, parasztok. Kossuth, Budapest.
- SERVICE, E.R. 1975. Origins of State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution. New York, W.W. Norton.
- SHILS, E. 1987. A hagyomány. In Hofer – Niedermüller szerk. Hagyomány és hagyományalkotás, 15-66.
- SUMNER, W. G. 1978. Népszokások. Gondolat, Budapest.
- Szijártó I. 2000. Történeti antropológia és mikrotörténelem: az új társadalomtörténet. Budapesti Könyvszemle 12:151-159.
- Tagányi Z. 1990. A társadalmi intézmények fejlődése és a szokásjog. MTA Szociológiai Kutató Intézet, Budapest.
- Terray, E. 1969. Le marxisme devant les sociétés „primitives”: deux études. Maspero, Paris.
- LLOSA, M. V. 1987 A beszélő. (El Hablador, 1987). Magvető, Budapest, 1993.
- VÉLEZ-IBANEZ, Carlos G. 1986. A mítosz használata a marginalitásban. In Lammel A. – Niedermüller P. szerk. Folklór – Kultúra – Társadalom. Művelődéskutató Intézet, 61-70.
- WALZER, M. – KANTOWICZ, E. – HIGHAM, J. – HARRINGTON, M. 1982. The Politics of Ethnicity. Harvard Univ. Press.
- WEATHERFORD, J. Mc Iver 1981. Tribes on the Hill. New York, Rawson, Wade.
- WEBER, Max 1959. Le savant et le politique. Paris, Plon (1ère éd., 1919).
- WEBER, M. 1965 (1904). L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales. In Essais sur la théorie de la science. Paris, Plon.
- WEBER, M. 1971 (1922). Economie et société. Paris, Plon. /Magyarul: 1967. Gazdaság és társadalom. KJK. Budapest, valamint bővített kiadás I/1., II/1. kötet, 1990–91.
- Weber, M. 1970. Állam. Politika. Tudomány. KJK, Budapest, 9-73, 157-406.
- White, L.A. 1973. A kultúra fejlődése. Szociológiai füzetek, 5. MM, Budapest.
- Wolf, E. R. 1995. Európa és a történelem nélküli népek. Akadémiai – Osiris-Századvég, Budapest.
- Wundt, W. (1912) 1928. Elements of Folk Psychology. Macmillan. New York.