Életmód és Tradíció
20.

A sorozatot szerkeszti
Báti Anikó

Életmód és Tradíció
20.

Eitler Ágnes

SZÍNRE VITT NÉPI KULTÚRA
A lokalitás szervezésének kortárs modellje

HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet
Budapest, 2025

A kötet elkészültét és megjelenését az ELKH SA-35/2021 Örökségképzés, kulturális emlékezet, identitás és az NKFI K_22 142797 (NKFI K_22 143295) Örökségkonstrukciók kortárs közösségi színtereken – Identitás, emlékezet, reprezentáció című pályázatok támogatták.

Szakmai lektor: Pusztai Bertalan

Szerkesztő: Báti Anikó

A borítót tervezte: Szilágyi Levente
A borítón: A Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó. Kóny, 2021
(Fotó: Eitler Ágnes)

ISSN 0238-9584 (Print) ISSN 3003-9878 (Online)

ISBN 978-963-567-076-5 (Print) ISBN 978-963-567-077-2 (Online)
DOI: https://doi.org/10.61380/978-963-567-077-2

Kiadja: HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet
H-1097 Budapest IX. Tóth Kálmán utca 4.
Felelős kiadó: Balogh Balázs
© Eitler Ágnes

Nyomdai munkálatok:
Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Dr. Tomcsányi Péter

TARTALOMJEGYZÉK

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS 7
BEVEZETÉS 9
Eredeti törekvések és új irányok: a kutatás rövid története 12
Elméleti megfontolások: hely – közösség – lokalitás – lokális kultúra 14
Ismeretelméleti és módszertani dilemmák 24
A terepmunkáról 24
Az összehasonlításról 29
Következtetések 34
ESETTANULMÁNYOK 36
A kónyi verbunk 36
Gazdaverbunk, zsöllérverbunk 36
Átalakuló társadalom, átalakuló verbunk 41
A búcsú és a kónyi verbunk rehabilitációja a rendszerváltás után 46
Egy új csoportszerveződés nyomában 50
A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület a falu társadalmában 56
Megfigyelések a Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó társadalmi jelentőségéről 63
Következtetések 67
Az Ecseri lakodalmas 69
Ecser az ország hagyománytérképén 69
A hatalmi és önreprezentáció között 72
Honismereti érdeklődés és turizmusipar 75
Átalakuló ruralitás – eltérő lokalitásolvasatok 78
Az „igazi nagy ecseriek" projektje: a hagyományőrző kör 80
A lokalitás szervezése a nemzetiségi szervezetek hálójában 83
Népi kultúrára épített múlt- és térkonstrukciók 89
Az Ecseri lakodalmas régi-új szerepe(i) 92
Színre vitt etnicitás 96
Következtetések 101
A szentgericei üveges tánc 102
Szentgerice „színre lép" 102
A koreográfia születése 109
A népi kultúra szerepe a rendszerváltást követő útkeresésben 114
A színpadra vitt népi kultúra a recens feltételek és a múltból hozott minták hálójában 128
Következtetések 140
ÖSSZEHASONLÍTÁS – A LOKALITÁS VÁLLAL(KOZ)ÁSAI 143
A lokalitásvállalkozás 143
A lokalitás jellegei 144

Szabadidő és önkéntesség 148
Projektalapú kultúraszervezés 154
Lokalitás egészére érvényes projektek 166
Idő- és térértelmezések, kanonizált történetek, sűrítő szimbólumok 172
A szervezés mintája 172
Kanonizált történetek – a hagyományápolás narratívája 178
A lokalitásvállalkozások és a mindennapok tapasztalata 187
„Ennek faluközösség-összetartó ereje lenne" – Kóny 188
„Olyan közel vagyunk Pesthez, hogy nem tudunk így ellenállni" – Ecser 190
„Még egy kettő se marad a faluba" – Szentgerice 193
ETNOGRÁFUS A PROTOKOLL-LISTÁN 199
Terepmunka reflexív közegben 199
Az etnográfia és az (ön)felfedezés élménye 202
Mit várunk az etnográfiától? 204
Az együttműködés: az interpretációtól a reprezentációig 210
KÖVETKEZTETÉSEK 217
FORRÁSOK 227
IRODALOM 233
MELLÉKLET 262

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Legelőször azoknak tartozom köszönettel, akikről ez a kötet szól: hálás szívvel gondolok minden kónyi, ecseri és szentgericei beszélgetőtársamra, ismerősömre és barátomra, akik megengedték, hogy az életükkel foglalkozzam, érdeklődtek munkám iránt és a folyamat során abba ők maguk is bekapcsolódtak. Kötetemet – mely az ő világaiknak egy jó szándékkal csiszolt, ugyanakkor biztosan torzító lencsén átszűrődő mása – elsősorban nekik ajánlom!

E munka megszületését két intézmény tette lehetővé. Hálás vagyok érte, hogy 2017-től az ELTE Történelemtudományi Doktori Iskola Európai Etnológia Doktori Programjában készíthettem el PhD disszertációmat, két témavezető iránymutatása mellett. Köszönöm Varga Zsuzsannának szakmai és emberi nyitottságát, amellyel az alapvetően etnográfiai kutatáshoz történészi szemmel mindig új és új, inspiráló szempontokat tudott figyelmembe ajánlani. Hálás vagyok Bali Jánosnak hosszú ideje tartó szakmai támogatásáért, kollegiális segítségéért! Munkám során biztonsággal támaszkodhattam a Doktori és Tudományszervezési Iroda munkatársaira, akik nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a COVID19 járvány és egyéb, adminisztratív jellegű megpróbáltatások ellenére a kutatási folyamat a lehető leggördülékenyebben haladjon. Az ELTE-nek nemcsak mint PhD hallgató tartozom köszönettel. Ajándék volt számomra, hogy a kutatási adatok feldolgozásának időszakában már oktatóként lehettem jelen a BTK Néprajzi Intézetében. Az egyetemi kurzusokra való készülés, az órák megtartása, de legfőképpen a hallgatókkal való eszmecsere tanított meg igazán összefüggésekben gondolkodni, így saját anyagomra is összetettebben tekinteni.

A mesterségbeli fejlődés másik, nem kevésbé jelentős pillére volt számomra a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézete, ahol kutatásomat az MTA fiatal kutatói ösztöndíjának keretei között folytathattam. Munkám első éveiben az útkeresés bizonytalanságát a Folklór Osztály munkatársai enyhítették szakmai támogatásukkal, és segítettek, hogy a kutatás körvonalai megszülethessenek. Különösen hálás vagyok Landgraf Ildikónak, aki az osztály vezetőjeként temérdek időt áldozott rám, és kiemelt figyelmet szentelt munkámnak. Munkám befejezésének és az elkészült disszertáció publikálásának szintén a Néprajztudományi Intézet teremtette meg kereteit pályázatain keresztül.[1] Köszönöm a projekteket vezető Fülemile Ágnesnek, hogy munkámat támogatásra érdemesnek találta.

Hálás vagyok Leonore Scholze-Irrlitznek, hogy Erasmus+ ösztöndíjas félévem alatt fogadott engem a Humboldt-Egyetem Európai Etnológia Intézetében, és az együtt töltött idő során teljesen új távlatokat nyitott meg előttem. Lovas Kiss Antal előopponensi, Pusztai Bertalan és Szabó Árpád Töhötöm opponensi véleményéből sokat tanultam,

[1] Lásd: a BTK Néprajztudományi Intézet ELKH SA-35/2021 *Örökségképzés, kulturális emlékezet, identitás*, valamint az NKFI K_22 142797 (NKFI K_22 143295) *Örökségkonstrukciók kortárs közösségi színtereken – Identitás, emlékezet, reprezentáció* című pályázatai. Az elkészült disszertáció publikálását az előbb megnevezett (ELKH SA-35/2021) pályázat tette lehetővé.

hozzájárulásuk immár nélkülözhetetlennek tűnő szempontokkal gazdagította az elemzést. Pusztai Bertalan szakmai lektori munkáját ezúton is köszönöm. Varga J. Csaba munkája nélkül a terepkutatás dokumentációja nem valósulhatott volna meg ebben a formában: a video- és fényképfelvételeiért, a kutatás informatikai hátterének kigondolásáért és megvalósításáért köszönet illeti. A kötet borítóterve Szilágyi Levente munkája, amiért hálás vagyok neki. Hálás vagyok továbbá Báti Anikónak gondos szerkesztőmunkájáért. Köszönöm minden kollégának intézménytől és országtól függetlenül, aki áldozott rá az idejéből, hogy gondolataival, javaslataival, kritikájával építse ezt a munkát.

BEVEZETÉS

Eredeti törekvések és új irányok: a kutatás rövid története

Jelen kötet szövegét túlnyomórészt PhD disszertációként írtam 2017–2023 között. A kötőjel által elválasztott évszámok közti különbség hat év, amely huszonnégy és harmincéves korom között eltelve különösen „hosszú" hat évnek számított. Az időszak végére alapvetően máshogyan gondolkodtam az etnográfiáról, mint a kutatás kezdetekor: a doktori program felvételijére benyújtott kutatási tervre a disszertáció csak halvány körvonalaiban hasonlított, de inkább csak egy-egy részletében emlékeztetett.

A kutatás kusza alakulástörténete nem függetleníthető szakmai útkeresésemtől, sőt, inkább abból következik. 2011-ben a történelem alapszakos hallgatóként kezdtem meg egyetemei tanulmányaimat, s mellé a néprajzot minor szakként választottam. „Teljes jogú" főszakos néprajzos csupán a mesterszakon lettem. A rám nagy hatást gyakorolt történelemszak tapasztataival és az előttem megnyíló etnográfus-horizont bűvöletében történeti irányultságú néprajzi vizsgálatokba kezdtem. 2015 óta követtem nyomon a *színre vitt népi kultúra* múltját: azt, hogy a népi kultúraként azonosított történeti kategória, illetve jelenséghalmaz egyes elemei hogyan kerültek re-kontextualizálásra a különböző, politika- és társadalomtörténeti korszakokban. Eredményeim később főként helyi szintű esettanulmányok formájában jelentek meg.[2] A 2017-ben megkezdett PhD kutatásomban eredetileg ezt a szálat szerettem volna tovább-szőni: a vidéki Magyarország több színterén párhuzamosan futó, főként az 1950-es, 1960-as évekre koncentráló, összehasonlító vizsgálat keretei között a politikai hatalmat a népi kultúrához fűző ambivalens viszonyt helyi megéléstörténeteken keresztül törekedtem bemutatni.[3] A vizsgálat a falusi társadalom életmódváltásához kívánt egy új perspektívából közelíteni. Érdeklődésem középpontjában ekkor Hofer Tamás, illetve Niedermüller Péter kutatási eredményeinek hatására a népi kultúrára összpontosító társadalmi, politikai diskurzusok és a lokalitás egymásra hatásának történeti nyomai álltak.[4]

Annak ellenére, hogy a színre vitt népi kultúra mellől ugyan nem tágítottam, a kutatás kibontakozásával, már *mást* és *máshogyan* kerestem. A terepmunkák folyamán ugyanis egyre világosabbá vált számomra a kutatási érdeklődés és ezzel együtt a módszertan áthangolásának szükségessége. Annak ellenére, hogy a terepmunka során beszélgetőtársaim a múltra vonatkozó, történeti irányú kérdéseimre is készségesen válaszoltak, őket igazából azok a jelenbéli folyamatok foglalkoztatták, amelyeknek ők a résztvevői, alakítói. A következő példa szemléletesen mutat meg egy pillanatot a terepmunka azon tapasztalatai közül, amelyek végül a kutatás pályáját „eltérítették". Mária (sz. 1944) volt a legelső, akivel a három kutatópont egyiként, a Pest megyei Ecseren kapcsolatba léptem, és aki mindvégig az ecseri kutatás egyik kulcsembere maradt. „Mariska néni" – ahogyan

[2] Eitler 2018a; 2018b; 2019.
[3] Lásd: Fülemile 1991: 53–56.
[4] Lásd: Hofer 1980.; 1989.; 1994.; Niedermüller 2001.

mások mintájára én is szólítani kezdtem – a nyugdíjas klub elnöke, a hagyományőrző kör meghatározó egyénisége. 2017 őszén rendszeresen felkerestem otthonában, ahol főként a település és a tánccsoport múltjára, illetve saját családja történetére vonatkozó interjúkat készítettem vele. Mária mindig türelemmel fordult a gyakran se vége, se hossza kérdezősködés felé, de egy alkalommal észrevettem, hogy szeretné, ha a beszélgetés rövidesen véget érne: estébe nyúló látogatásom miatt csaknem elkésett a hagyományőrző egyesület nyugdíjas csoportjának próbájáról. Felajánlotta, hogy kísérjem el, és folytassuk útközben a társalgást. Ahogyan Ecser utcáin a Rábai Miklós Művelődési Ház felé egymás *mellett* loholtunk, mintha párhuzamos valóság-dimenziókban mozogtunk volna: ő gondolatban már az egyesület ügyeivel foglalkozott, én képzeletben pedig még valahol az ’50-es évek táncegyütteseinél időztem. A fenti epizód után még jelentős időnek kellett eltelnie, és további benyomásokra, tapasztalatokra volt szükségem, hogy végül a kutatottakkal *együtt* – és ne mellettük – akarjak haladni.

A helyi társadalom tagjai – persze nem állíthatom, hogy mindenki – számára jelentőséggel bíró fókusz megtalálása érdekében és következtében a vizsgálat súlypontja áthelyeződött a népi kultúrát övező diskurzusok helyi szinten érvényesülő hatásairól magára a cselekvők megfigyelésére. Ezzel párhuzamosan egyre inkább a népi kultúra színre vitelének kortárs vonatkozásai kerültek előtérbe. A kutatás alakítása nem elsősorban a vizsgált időszak „cseréje” felől érthető meg, hiszen az nem jelentette a történetiség feladását. A társadalmi aktorok nézőpontjának megértése iránti vágy vezetett el a számukra inkább releváns időszak kijelöléséhez. A kutatás során vizsgált cselekvők helyi, vagy akár regionális szinten is felelősséget éreznek olyan tevékenységek megszervezéséért és megvalósításáért, amelyek a *hagyomány*, *tradíció*, vagy a legújabb fogalmi expanzió hatására használatba került *örökség* kategóriájába tartoznak, és ezekkel az elemekkel való foglalkozást tűzik ki elsődleges célul. Szervezett tevékenységüket saját maguk leggyakrabban *hagyományőrzés*ként határozzák meg. Kutatásom a csoportok tagjait vezérlő szándékok, motivációk megértésére összpontosított, valamint figyelmet szentelt a társulások működési mechanizmusainak, amelyeken keresztül a lokalitás életére kívánnak hatni. A cselekvők szemében is jelentőségteljesnek tűnő kérdésfeltevés megtalálása, illetve egy közös érdeklődés kialakulása módosította a terepmunka módszertanát is, hiszen az addig főként előre egyeztetett időpontban sorra kerülő interjúkon túl valódi részvételi lehetőségeket nyitott meg előttem, és ezzel jótékonyan befolyásolta a terepmunka további menetét.[5]

A *színre vitt népi kultúra* a vizsgálat számára központi fogalom. A megnevezés alatt egy olyan jelenséghalmazt értek, amely a népi kultúra „felfedezésétől” kezdve a lokális életvilágok egészéből kiemelt, és szimbolikusan felértékelt elemekből áll.[6] A kiemelés és *felmutatás* folyamata gyakorlatilag a már 19. században, a néprajztudomány megszületésével elindult,[7] hiszen a formálódó tudományszak érdeklődése és az azt kísérő társadalmi figyelem olyan színterekre és fenoménekre irányult, ahol és amelyekben a kialakuló tudományszak a *népi kultúrát* azonosította, meglelte. A színre vitel mindenkor a lokalitás felől

[5] Vö. Vidacs 2009b: 143–146.
[6] A „felfedezés” folyamatáról európai kontextusban lásd: Burke 1991: 17–38.
[7] Vö. Balogh – Fülemile 2020.

érkező belső szándékok és a lokalitás feletti, külső hatások összjátékaként történik meg. A kiemelt elemekre összetett értelmezési struktúrák rakódnak az idő előrehaladtával, politikai, társadalmi, gazdasági és szociokulturális folyamatoktól érintetten.[8]

Az eredetileg érvényesíteni kívánt történeti szemléletmód miatt olyan kutatópontokat választottam ki, ahol ma erőteljes kötődés figyelhető meg olyan helyiként azonosított, színpadra vitt jelenségek irányában, amelyeknek a története többnyire a két világháború közötti időszakig nyúlik vissza, és amelyek a helyi népi kultúra esszenciájaként kerülnek a jelenben kiemelésre. A több terepen párhuzamosan haladó kutatás számára az egyik alapfeltétel az volt, hogy a kitüntetett figyelem középpontjában egy olyan jelenség álljon, amelyet a lakosság kétség nélkül helyi eredetűként ismer el. Nem a helyi imázsalkotás egy lehetséges, feledésbe merült alapanyagaként kerül felfedezésre, hanem mint szervezőmodell már ezt megelőzően, a különböző (kultúr)politikai érák időszakából ismert volt.[9] Az elemzést alapvetően a magyarországi Kónyban (Győr-Moson-Sopron megye), illetve Ecseren (Pest megye), valamit az erdélyi Szentgericén (Románia, Maros megye) folytatott etnográfiai terepmunka eredményeire alapozva végeztem el, és szükség esetén a múltra vonatkozó történeti források (sajtóanyag, levéltári források) bevonásával egészítettem ki.

A kónyi verbunkról – a kisalföldi körverbunkok közül elsőként – Réthei Prikkel Marián bencés szerzetes tett említést 1924-es munkájában, búcsúi bemutató férfitáncként meghatározva azt.[10] A férfikörtánc színpadra kerülése az 1930-as években kezdődött el, amellett, hogy előadásának fő alkalma az 1950-es évek derekáig a templombúcsú napja maradt. A 2010-es évek elejétől egy fesztiválszerű rendezvény, a *Kónyi Búcsú Verbunktalálkozó* épült a kiemelt elemre, mely mögött szervezőként a Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület állt.

---

[8] Jelen kötetnek nem célja, hogy a népi kultúra színpadra vitelének társadalomtörténetét átfogó igénnyel bemutassa. Mary N. Taylor a *táncház*ról írt munkájában a népi kultúrára épített mozgalmakat hosszú időtartamban ismerteti, betekintést adva a kiemelés társadalmi kontextusaiba a különböző politikatörténeti korszakokban. (Taylor 2021.) A népi kultúra színpadra vitelének jelentőségét korántsem egyszerű „megmérni" a kortárs magyar társadalomban. A későbbi elemzés során láthatóvá válik, hogy az érintettség nem állapítható meg objektív módon – igen-nem, érintett-nem érintett kategóriákba sorolással – mivel a jelenség lényegi vonása az alkalomszerű részvétel, és a rugalmas kapcsolódás. További problémát jelent a számszerűsítésben, hogy lokalitásonként, illetve csoportonként változik, hogy mely jelenségeket számítanak a helyi népi kultúra körébe tartozónak. A hagyományőrző néptáncegyüttesek tagságát számláljuk meg? A helyi dalkörbe járókat? A tárgyalkotással foglalkozó csoportokat, illetve az épített örökség megóvását célzó kezdeményezéseket ide számítsuk? Könnyen elérhető adatsorokkal olyan jelenségekről rendelkezünk, amelyek már részei valamely intézményrendszernek, vagy intézmény által fenntartott inventáriumnak. Így például tudjuk, hogy a Muharay Elemér Népművészeti Szövetségnek ma közel 2500 tagja van (Muharay Elemér Népművészeti Szövetség: Magunkról. http://www.muharay.hu/index.php?menu=3 Letöltés: 2023. január 26. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/MO84RL). Az online elérhető adatbázisokból kideríthetjük továbbá, hogy az egyes örökség-inventáriumok különböző kategóriáikban, más-más szinteken (nemzetközi, országos, megyei stb.) pontosan hány elemet tartanak számon. Mindez azonban a népi kultúra színpadra vitelének megélt jelentőségéről nem sokat árul el.

[9] Vö. Pusztai 2018: 22–24.

[10] Réthei Prikkel 1924: 170–171.

Ecser a lakodalom szokásának színpadra állításával az 1950-es évek első felében került fel az ország *hagyománytérképe*re.[11] Az Állami Népi Együttes által színpadra állított Ecseri lakodalmas (1951) koreográfiájának sikere ismertté tette a település nevét, ennek hatására pedig az ecseriek maguk is elkezdték színre vinni a szokást. A lakodalmas a település elsődleges ismertetőjegyévé lépett elő, amely iránt ciklikus jelleggel újra és újra megerősödött a helyi érdeklődés. A produkció időnkénti újrafogalmazásának egy kiemelt időszaka kezdődött el a 2000-es években, a Ecser Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör megalapításával. A terepmunka idejében ez a szervezet volt a motorja a helyi hagyományőrző tevékenységnek.

Szentgerice 1940-es évek elejétől – az úgynevezett „kis magyar világ" időszakában (1940–1944) tett szert hírnévre azáltal, hogy a helyi látványos, ünnepi szokásokat, táncokat a település lakosai színpadon kezdték el bemutatni. Az önreprezentáció ezen módja fennmaradt a szocializmus évtizedei alatt is, és a kiemelt részletek a szentgericei üveges tánc koreográfiájába sűrűsödtek össze. A jelent, illetve a közelmúltat illetően a népi kultúra színpadra vitelében leginkább a helyi egyházi elit ösztönzésére létrehozott civil szerveződések, az 1990-es évek derekán létrehozott Tiboldi Alapítvány, és a 2012-ben alapított Sancta Gratia Egyesület érintettek.

A kutatásom a népi kultúra színre vitele mögötti társadalmi mozgatórugók azonosításán és jellemzésén alapszik. Munkám nem titkolt célja továbbá, hogy a lokális folyamatokon túl a hasonló, a hagyomány tengelye köré szerveződő csoportok, tevékenységek és stratégiák elemzéséhez egy lehetséges modellt állítson fel. A vállalkozás ismeretelméleti és módszertani alapvetése az összehasonlító vizsgálat, amely a három terepmunka empíriájából kiindulva egy *középszintű elmélet* létrehozását szolgálja.[12] Bízom benne, hogy e magyarázó modellen keresztül nem csupán az egyes – talán olykor partikuláris jelentőségűnek tűnő – társulásokhoz, hanem a kortárs vidéki lokalitások működéséhez is közelebb kerülünk.

Elméleti megfontolások: hely – közösség – lokalitás – lokális kultúra

Amint a vizsgálat fókusza a színpadra vitt népi kultúra számára normaadó társadalmi, politikai kontextusokról lassanként áttevődött arra, hogy a társadalom szereplői miként és hogyan működnek együtt e jelenségek mentén, egyre szükségesebbé vált a kutatás vizsgálati egységének és a fogalmi kereteinek meghatározása. Bizonytalanná vált az általam addig oly gyakran használt *helyi közösség* fogalom alkalmazásának jogosultsága. A következő kételyek merültek fel: valójában mit és kiket vizsgálunk akkor, amikor egy bizonyos, közös érdeklődés mentén szerveződő csoport speciális jellegű tevékenységét kísérjük figyelemmel? Mennyire megfogható egy adott fizikai térben létező entitás társadalmának egésze – és legfőképp azonosítható-e közösségként – egy ennyire speciális jelenség mentén, mely látszólag a mindennapok szintjén csak annak egy nagyon kis

[11] Vö. Pusztai 2007b: 11.

[12] A középszintű elméletről a társadalomtudományban lásd: Merton 1968: 38–40.

részében van aktívan jelen? Ha a „kónyi verbunkról" beszélünk, beszélhetünk-e mögötte valódi tartalomként és analitikus kategóriaként a „kónyiakról"? Meddig érnek el Ecseren az „Ecseri lakodalmas" előadása keltette hullámok? Kiket mozgat meg ma Szentgericén a „szentgericei üveges tánc?" Mi a hely és a közösség egymáshoz képest meghatározható viszonya a néprajzi kutatások által máig rendszeresen használt helyi közösség terminus technicusban?

A tér és a társadalmi kapcsolatrendszerek közti viszony mibenléte már a 19. század végi közösségelméleti munkákban hangsúlyos kérdésként volt jelen. Amennyiben a már a 20. században kialakult közösségtanulmányok kutatási hagyományaira tekintünk, láthatjuk, hogy azoknak egyik alapvető konceptuális megfontolása és analitikus fogódzója a térbeli dimenzió hangsúlyozása. Mégis, a helyhez köthetőség kérdése – a dilemma, hogy milyen szerepe van a fizikai helynek a közösség szerveződésében – a definíciós kísérletek egyik *alapproblémája*nak számít.[13] Már Ronald Frankenberg felfigyelt rá az 1950-es években írt munkájában, hogy a térben együtt lakóknak szüksége van valamilyen összekötő tevékenységre ahhoz, hogy közösségként tudjanak együttműködni, és ebben a minőségben a maguk, valamint a külvilág számára láthatóvá váljanak.[14]

A közösség helyhez köthetőségét firtató kérdéseknek további színt adott a társadalomtudományokban az 1960-as évek végétől kibontakozó, a *spatial turn*-ként megnevezett, a térbeliség lényegére reflektáló fordulat. A térbeli fordulat jegyében született állásfoglalások a tér társadalmilag konstruált – tehát nem eleve adott és objektív – léte mellett érveltek. A figyelem középpontjába a tér társadalmi termelésének aktusai kerültek, a közösségdefiníciók szempontjából pedig ezt az jelentette, hogy a tér által létrehozott közösség elképzelése mellett immár a közösség által teremtett tér gondolata is megjelent. [15] A késő modernitás a maga érzékelési horizontjával és fogalmi rendszerével még inkább kérdésessé teszi a térbeliség egyértelmű értelmezési keretként való szemléléssét. A tér és közösség fizikai, illetve szimbolikus határvonalai nemcsak, hogy nem esnek egybe, de a globális gazdasági, kulturális, információs hálózatokban való részvétel miatt a közösségeknek a különböző típusú (térbeli, kulturális, szimbolikus) határok megállapításával történő kijelölhetősége is kétséges.[16] E tágabb értelemben vett – tehát nemcsak térbeliségre vonatkozó – határproblematika megoldásának, áthidalásának tűnhetnek a kijelölést az azonosulás felől megközelítő irányzatok.

---

[13] Tóth G. Péter fogalomtörténeti összefoglalójában rámutat, hogy a térbeliség és a közösség kapcsolatát megragadni kívánó kísérletek, és azoknak terminuskészlete egészen a korai közösségelméletek meghatározó alakjáig, Ferdinand Tönnies-ig vezethetők vissza. (Tóth G. 2002: 10–11.) Tönnies szerint az együttlakás, egy bizonyos terület feletti közös rendelkezés a *hely közösség*et hozza létre. (Tönnies 2004: 20–21.)

[14] Frankenberg a brit közösségtanulmányok klasszikusává vált munkájában az angol határ közelében fekvő észak-walesi falu társadalmi életének szerveződését elemezte. Megállapította, hogy miután a férfi lakosság napi ingázásával a közös munkaszervezés felbomlott, az interperszonális kapcsolatok, és a közösséghez tartozás megélésének elsődleges terepévé a különféle közös szabadidős tevékenységek váltak. (Frankenberg 1990: 152–154.)

[15] Berki 2015. A spatial turn elméleti alapvetései közül jelen kontextusban Henri Lefebvre, a *tér társadalmi termelése* terminusát tartom kiemelendőnek. (Lefebvre 1991.)

[16] Becze 2010: 146–150.

A közösségeket mentális szerkezetként, elképzelésként meghatározó elméletek az 1980-as évben tágították az értelmezés kereteit, túllépve ezzel az objektív ismérvek alapján megállapítható határok kérdésén. Az irányzat talán leginkább ismert gondolkodója, Benedict Anderson az *elképzelt közösségek* fogalmával a nemzetek szintjén tette elemezhetővé a közösségi identitás konstruálásának és intézményesítésének folyamatát.[17] Anthony P. Cohen csaknem ugyanabban az időszakban a szubkultúra-kutatás területén dolgozta ki a közösségek létrejöttét mentális folyamatként bemutató koncepcióját. Modelljében a közösségeket a *sűrítő szimbólum*okkal való azonosulás tartja össze. Ezek gyakran a múlt, a tradíció kategóriájára utaló esszenciális elemek. A közösségi érzés, mely a sűrítő szimbólumok iránti elköteleződéssel jön létre, a közösségek egyéb, belső különbözőségeit, választóvonalait sikeresen fedi el. Ehhez még e kiválasztott szimbólumok egységes értelmezése sem szükséges az azonosulók részéről: sikere éppen abban áll, hogy az eltérő *tapasztalat*okkal, és jövőre vonatkozó *elvárások*kal rendelkező egyéneknek sem magához a szimbólum(ok)hoz, de még a közösség képzetéhez sem kell azonos jelentéseket és értelmezéseket kapcsolniuk.[18]

Ezen a gondolatiságon haladt tovább Susan Wright, aki az angol közösségtanulmányok új irányait kísérelte meg kijelölni az 1990-es évek elején. Wright átveszi Cohen alapfeltevését: a közösség lényegi vonásának tekinti, hogy emberek egy adott csoportja önmagára közösségként tekintsen. Miközben a fogalom értelmezését annak előre adott földrajzi és társadalmi, illetve adminisztratív meghatározottságából próbálja kimozdítani, vizsgálati egységként továbbra is a lokalitást határozza meg, és Cohen elméletének hasznosíthatóságát konkrét térbeli entitások (például falvak) kutatásában is világosan látja. Wright szerint a közösségről megalkotott és forgalmazott belső képzetek figyelemmel követése az elemzendő kategória kereteit is kijelölheti. Elképzelése az ilyenformán létrejövő határok képlékenységével és szituációfüggésével is számol.[19] E modellek a közösségekre mint rugalmas határokkal rendelkező entitásokra gondolnak, melyeknek kötőanyaga az azonosulás, mint tudatosan alakított és alkalomhoz kötött gyakorlat.

A késő modernség lokális-globális vonatkoztatási rendszerében a tér társadalmi konstruáltságának elfogadásán túl a térbeliség felértékelődésének gondolata került előtérbe. A lokális és globális fogalmak létezését ellentétpárban elgondolva az egyéni és közösségi kötődés térbeli vonatkozásainak megerősödése a globális folyamatoknak való ellenállás, lényegét tekintve visszahatás.[20] A globalizáció feltartóztathatatlan expanziója helyett a lokális és globális egymás mellett létezésére, kölcsönhatásaira és keveredésére koncentráló vizsgálatok számára a konkrét, fizikai helyhez való ragaszkodás integráns része a glokális érzékelési horizontnak. Joshua Meyrowitz szerint a részvétel és kötődés térbeli dimenzi-

[17] Anderson 2006.

[18] Cohen 2001: 108–110. Cohen a *condensation symbols* terminust Turnertől veszi és idézi meghatározását. (Lásd: Turner 1967: 30.; Cohen 2001: 102.) Relevánsnak tartom Cohen állításait Reinhart Koselleck *tapasztalati tér* és *elvárási horizont* kategóriával kapcsolatba hozni és kifejezni. A fogalompárt, és ezzel Koselleck téziseit a továbbiakban még többször megidézem a tapasztalat és a várakozás terminusok együtt-említésének segítségével. (Koselleck 2003: 401–430.)

[19] Wright 1992: 211–215.

[20] Vö. Becze 2010: 146–147.

ójának jellegét a glokális arénában a következő tényezők határozzák meg: 1. az *általánosított máshollét* perspektívájának megélése, melyet elsősorban az elektronikus médiumok alakítanak ki és tartanak fenn; 2. ebből következően pedig egy többszörös, mozgékony önazonosság-érzet; 3. mely lehetővé teszi, hogy az egyén szabadon válassza meg és alakítsa a lokális térhez fűződő kötődésének mértékét és milyenségét, illetve egyidőben többszörös (fizikai és/vagy virtuális) elköteleződéseket is fenntartson.[21] Meyrowitz ezáltal az azonosulás szabadon megválasztott mértékére, a kötődés alakíthatóságára, formálhatóságára hívja fel a figyelmet.

Egy konkrét fizikai helyhez való kötődés ritkán mondható csupán racionális jellegűnek, a legtöbb esetben érzelmi többletet is hordoz. A helyek – éppen társadalmi konstruáltságuk okán – elválaszthatatlanok egy sor pozitív felhanggal bíró társ-fogalomtól mint például (lokális) múlt, folytonosság, identitás, vagy éppen a (lokális) közösség. A hely érzelmi belakottságának különböző vonatkozásait sűríti magába a német nyelvterület *Heimat* – szülőföld, hon – fogalma.[22] A Heimat a 19. század folyamán, a modernizáció előrehaladásával vált egy jogi, adminisztratív minőségből, az ember és földrajzi, kulturális, társadalmi tere közti érzelmi viszonyt kifejező fogalommá. A nemzetiszocializmus időszakában erősen kompromittálódott fogalom fejlődés- és kutatástörténete a háború utáni két német államban különböző utat járt be. Jelen elemzés szempontjából különösen izgalmas az Ina-Maria Greverus által az 1970-es években Frankfurtban, a nyugatnémet államban elindított, a fogalom rehabilitációjára törekvő, ugyanakkor kritikai szemléletű kutatási irányzat, és az ahhoz kapcsolódó fogalomhasználati gyakorlat.[23] Greverus értelmezésében a nevezett kategória többé nem egy politikailag motivált, hatalmi pozícióból való beszédmódhoz kapcsolódik, hanem a közvetlen társadalmi környezet létrehozását, aktív birtokba vételét jelenti.[24] A fogalom specifikusan német vonatkozásain túllépő recens vizsgálatok a Heimat-problematika univerzális kapcsolódási pontjaira összpontosítanak, többnyire automatikusan globális-lokális-glokális kontextusban értelmezve a folyamatokat.[25] A létrehozandó Heimat-kutatásban hangsúlyossá válik a lokalitás előtérbe kerülése, vagy éppen a lokális-globális dichotómián túllépve a valahová tartozás új, glokális formáinak felismerése. E felvetések mentén irányul a figyelem az eszményített

[21] Az általánosított máshollét fogalmát Meyrowitz egy olyan tükörként határozza meg, amelyben az egyén amellett, hogy egyidejűleg megéli saját lokalitását, mintegy kívülről is szemlélheti és megítélheti azt. (Meyrowitz 2005: 30.)

[22] A Heimat kifejezés lexikális jelentéseit a Duden német helyesírási és értelmező kéziszótára a következőképpen adja meg: 1. Ország, országrész, vidék, hely, amelyhez az embert szoros érzelmi kötődés fűzi azáltal, hogy ott született, ott nevelkedett fel, vagy ahol tartósabb ottlét következtében otthon érzi magát. 2. Állatok, növények, termékek, technikák származási országa, eredetének helye. (Duden: Heimat. https://www.duden.de/rechtschreibung/Heimat Letöltés: 2021. augusztus 3.) A terminus eredetéről, a fogalom történetéről lásd: Bausinger 1990.; Bönisch–Runia–Zehschnetzler 2020: 2–8.; Hänel 2020: 70–76. Jana Bönisch, Jil Runia és Hanna Zehschnetzler a megjelölt szövegrészletben a kifejezés lefordíthatóságának, a fogalom jelentéstartalmainak más nyelvekbe átültethetőségének kérdésére is kitérnek.

[23] Greverus 1972.; 1979.

[24] Vö. Bönisch – Runia – Zehschnetzler 2020: 5.

[25] Lásd: Antweiler 2020.

múltban megtalálni vélt etika, moralitás fontosságára.[26] A Heimat kritikai kutatása tehát az ember (társadalom) helyekhez fűződő érzelmi viszonyát a múltértelmezés, emlékezet dimenziójával bővíti sajátos viszonyrendszerré. Az (elképzelt) múltból származtatott, és a jelenben a különböző Heimat-elképzelések megteremtéséhez alkalmazott minták használatán, és a Heimat létrehozásán keresztül nemcsak egy adott hely, de a múlt aktív birtokba vétele is megtörténik.[27]

A társadalmilag létrehozott, kulturális jelentésekkel átszőtt, érzelmi azonosulást feltételező hely megteremtésére a társadalom szereplői tudatosan, stratégiaszerűen törekedhetnek. A helyiként meghatározott kulturális jelenségekre a helyi aktorok – az exogén fejlesztési források hiányában, vagy éppen azok elérésének érdekében – mint endogén erőforrásokra támaszkodhatnak. A lokális közösségek kulturális önmeghatározásának gazdasági vonatkozásaira, és a helyi politikába ágyazottságára hívják fel a figyelmet a Schell Csilla, Michael Prosser-Schell és Pusztai Bertalan szerkesztésében megjelent, az 1990 után a kelet-európai térségben új lendületet kapó helyi tradíció és ünnepkultúra újra-feltalálására fókuszáló tanulmánykötet írásai is.[28] A főként magyar anyaggal dolgozó esettanulmányoknak elméleti keretet adó tanulmányaikban Pusztai Bertalan és Schell Csilla a hagyományalkotás kelet-európai új hullámának genezisét több tényező összjátékaként értelmezik. A rendszerváltás következtében az addigi, felülről meghatározott kulturális orientáció megszűnésével a helyi kulturális élet szerkezetében vákuum keletkezett, ami a visszakapott helyi szintű önkormányzatiság intézményrendszerével együtt megteremtette a helyi elképzelések, minták érvényesítésének lehetőségét egy régi-új ünnepkultúra megteremtésére. A különböző elnevezésekkel illetetett ünnepek – fesztiválok, hagyományőrző ünnepek, népszokások – megteremtése a sikeres, életképességet mutató imázs kialakításához járul hozzá, ami a pályázati jellegű fejlesztéspolitika által meghatározott *új kormányzás* korszakában elemi érdeke a településeknek.[29] A különböző gazdasági előnyök biztosítása mellett a lokális önmeghatározás ünnepi, nyilvánosságnak szánt alkalmai ugyanakkor lehetőséget adnak a helyi azonosságtudat megélésére.[30] Az ilyenformán létrehozott ünnepkultúra megteremtéséhez felhasznált minták egy része a helyi népi kultúraként azonosított jelenséghalmazból származik. A *lehetőségek ablaká*nak kinyílására adott,[31] egy elképzelt múltat szervezőelvként felhasználó, első ránézésre retrospektív válaszok ugyanakkor nem kizárólag a kelet-közép-európai rurális társadalmak saját, a politikai átmenetet kísérő jelenségei, hiszen motivációjuk az örökség globális trendjének térnyeréséhez is legalább annyira köthető.[32] Alább a stratégiaszerű hely-alakítás folyamatát két regionális példán keresztül szemléletem.

A helyi hagyományokra épített turisztikai arculat megalkotásának folyamatát Kiss Márta mutatja be egy aprófalvas térségben – a szatmári Tiszaháton – végzett munká-

[26] Bönisch – Runia – Zehschnetzler 2020: 9–12.
[27] Vö. Bausinger 1990: 89.
[28] Schell – Prosser-Schell – Pusztai Hg. 2018.
[29] Vö. Kovách 2012: 146–159.
[30] Vö. Pusztai 2018: 33.
[31] Max Weber nyomán használja Szelényi 1992: 8–12.
[32] Schell 2018.; Pusztai 2018.

jában. Az ipar- és munkahelyhiányos, ugyanakkor kedvező természeti adottságokkal és gazdag kulturális élettel bíró térségben a táj arculatának megteremtésére irányuló igyekezetet a szerző régiószintű törekvésként írja le. A turizmus beemelését a lakosság megélhetési stratégiái közé a helyi kulcsszereplők, polgármesterek, térségi szakértők kezdték szorgalmazni, akik az új irány legfontosabb rendezvénysorozataként létrehozták a Szatmári Fesztivált. A hét település együttműködésével szervezett fesztivál a helyi hagyományokat kívánta turisztikai vonzerőként felhasználni. Kiss Márta megállapítja, hogy a helyi hagyományalkotás sikere nemcsak a helyi szakértők, közigazgatási elit összehangolt munkáján, hanem a települések egymást közti kooperációjának eredményességén is múlik. Példája egy olyan szituációt vázol fel, amelyben a helyi szereplők a hagyományalkotástól, kultúraalakítástól valamely konkrét gazdasági hozadékot remélnek: ez egyrészt a rendezvény során elért anyagi haszon, másrészt a helyi termékek előállításának és forgalmazásának fellendülése.[33]

A hely felértékelésének indirekt ökonómiai hozadékára koncentráló kutatások közül rövid kitekintés erejéig Johanna Ickert Kelet-Németországban végzett vizsgálatára térek ki. A kutatás egy periferikus helyzetben lévő, az elöregedés és tőkehiány jellemezte Müritz körzetének (Mecklenburg-Vorpommern) példáján mutatja be, hogy egy kortárs összművészeti fesztivál köré épülő csoport szervezőtevékenysége hogyan képes egy adott hely, illetve tágabb értelemben véve egy régió belső adottságait mint erőforrásokat mozgásba hozni. Ickert amellett érvel, hogy a fesztivál mikrovilága és az általa életre hívott, működtetett kapcsolatrendszer a hely minőségének, jellegének megteremtését szolgálja, végső soron a terület népességmegtartó képességét növeli a fiatalokra gyakorolt integráló hatása révén. A közvetlen fizikai erőforrások jelentőségét így felülmúlhatja a helyi kultúra megteremtésére, illetve a társadalmi háló (ki)építésére irányuló technikák sikere. A hely felértékelésének folyamatát Ickert a fesztivált szervező csoport kapcsolatrendszerének működésén keresztül mutatja be. Elemzése rávilágít, hogy ugyan a csoportszerveződés tengelye egy speciális érdeklődés és meghatározott cél, ám a konkrét fizikai hely iránti felelősségvállalás, és az ahhoz való érzelmi kötődés figyelembevétele nélkül a jelenség kevéssé értelemezhető.[34]

A két utóbbi példámban kiemelt jelenségek – a helyi imázsalkotás konkrét gazdasági és politikai összefüggései, illetve a hely felértékelésére tett kísérletek hatása egy periferikus régió jövőképére – a helyi kultúra akár direkt, illetve indirekt gazdasági hasznosulására hívják fel a figyelmet. Amennyiben eltávolodunk annak tárgyalásától, hogy mennyire elsődleges célja a helyi kultúraépítő tevékenységnek a közvetlen gazdasági haszon elérése, lehetségessé válik egy olyan átfogó elméleti keret felé történő elmozdulás, mely elsősorban a kulturális sajátosságokkal bíró lokalitás erőforrás mivoltára koncentrál. Christopher Ray szociológus *kultúra-gazdaság* elméletének kiindulópontja, hogy

[33] Kiss M. 2014.; 2018.

[34] Ickert elemzésének vezérfogalmai a *helyi kormányzás* [local governance], *társadalmi tőke* [social capital], és a *hely alakítása* [placemaking]. A fogalmak mentén kialakított módszertani váz indikátor-rendszerének összeállításában a szerzőre jelentős hatással volt Fürst – Lahner – Zimmermann 2004. Ickert indikátor-rendszeréből az interjúszituációban vezetett beszélgetések vezérfonalához magam is merítettem. (Vö. Ickert 2009: 66–69.)

az utóbbi évtizedekben egyre több figyelem irányul a kulturális sajátosságokra, mint a területfejlesztés, vidékfejlesztés lehetséges erőforrásaira. A hely felértékelése kulturális identitásának megteremtésén keresztül az extralokális erőforrások elérését szolgálja, mely végső soron a gazdasági irányítás lokalizálását, tehát az adott lokalitás gazdasági-társadalmi érdekérvényesítési lehetőségeit erősíti.[35] A kultúra-gazdaság elmélete összetettsége miatt vonzó. Ray négy működési mechanizmust azonosít, melyek akár egymást támogató stratégiák is lehetnek: 1. a helyi, illetve regionális kultúra áruvá tétele; 2. a helyi identitás megalkotása és kivetítése a külvilág számára; 3. a helyi, regionális identitás promóciója a helyiek felé; 4. a helyi kultúra irányadóvá, mértékadóvá tétele egy lokalitás részére. A kultúra-gazdaság működése kizárólag a lokális és extralokális erők egymásra utaltságán alapuló rendszerben képzelhető el.[36] A helyi fejlesztésre vonatkozó elképzelések olyan szimbólum és fogalmi rendszer alkalmazásán keresztül érvényesülnek, melyek a lokalitáson túli társadalmi mozgalmak diskurzusainak termékei. Ehhez a helyi tudás fel-, illetve elismerése, és erőforrássá alakítása szükséges, mely erőforrás minőségében ilyenformán az adott lokalitás, illetve regionalitás egésze számára elérhetővé válik.[37] Ray kultúra-gazdaság modelljében a helyi identitás megteremtésére tett közösségi kezdeményezések egyaránt a hely minőségét létrehozó és biztosító stratégiák, attól függetlenül, hogy közvetlenül az anyagi haszon megszerzésére (például turizmus) irányulnak, vagy pedig egy életképes tér imázsának fenntartását vállalják, és ezzel közvetetten segítik elő az exogén erőforrások elérését.[38]

A fenti elméleti fejtegetések alapján a hely és közösség viszonyáról való gondolkodásban a következő csomópontok látszanak kiemelkedni. Adott egyrészt a közösségtanulmányok dilemmája, amely alapvetően a közösségek (akár fizikai) határainak kijelölhetőségét firtatja. Másrészt ezzel szoros összefüggésben a tér társadalmi konstruáltságából kiindulva, a hely birtokba vétele, érzelmi belakottsága, felértékelésének folyamata kerül fókuszba. A kutatásomhoz megválasztott fogalmi keretnek mindenekelőtt a közösség kohéziójának mibenlétét, illetve a térbeliség dimenzióját kell egyetlen koherens rendszerben egyesítenie. Tereptapasztalataim alapján az általam vizsgált jelenségben nem választható el egymástól a közösséghez, illetve a helyhez tartozás aspektusa. A helyi hagyományőrző egyesületek tevékenysége értelmezhetetlen „kónyiságuk", „ecseriségük", vagy a „szentgericei" jelző figyelembevétele nélkül, hiszen éppen az egyéneknek és a közösségnek a konkrét fizikai térbe való lehorgonyzása adja lényegüket.

Olyan fogalmi háttér, analitikus keret megválasztására törekedtem tehát, amely egymással összetartozóként kezeli a térbeliség és az interperszonális kapcsolatok dinamikáját

[35] Ray a kultúra-gazdaság mechanizmusait a helyi szintű erőforrások, valamint a helyi szint feletti, általa extralokálisnak nevezett források metszetébe helyezi és feltételezi, hogy annak működését a lokális-globális hatások egyidejű érvényesülése hívta életre. (Ray 1998.)

[36] Az extralokális erőkként Ray az Európai Unió irányelveit, a különböző globális hálózatok és társadalmi mozgalmak törekvéseit és befolyását azonosítja. (Ray 1998: 8.)

[37] A helyi tudás fogalma Ray számára a világ megértésének, felfogásának technikáit, valamint a cselekvések lehetséges módjait jelenti. (Ray 1998: 9.)

[38] A kultúra-gazdaság fogalom használata nélkül, de a Ray által megfogalmazott működési mechanizmusok összetett játékát mutatja be egy helyi esettanulmányon keresztül Lovas Kiss 2014.

úgy, hogy ezeket a kötéseket nem magától értetődőnek tekinti, hanem azoknak aktív létrehozására koncentrál. A kötődés alapját adó azonosulás rugalmas, alkalomhoz kötött és mértéke szabadon megválasztható. Mindez nemcsak az adott embercsoport belső kohéziójára, hanem a hely(ei)hez való viszonyára is igaz. Munkámban a társadalmi jelentésekkel átszőtt, aktívan birtokba vett, érzelmekkel felruházott, az egyéni biográfiában meghatározó jelleggel bíró, ugyanakkor a csoportképződés alapját adó hely létrehozásának folyamatát elemzem. Az erre irányuló törekvéseket Arjun Appadurai nyomán a *lokalitás teremtésé*re tett kísérletekként azonosítom. A lokalitás teremtéséről szóló elgondolást Appadurai a globalizáció hatásait a modernitás alakzataiba integráló gyakorlatok elemzéséhez alkotta meg az 1990-es évek első felében.[39] Az appadurai-i értelmezés szerint a lokalitás elsősorban fenomenológiai minőség, kapcsolatok és kontextusok összessége, melyet *„… a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre. Ez a fenomenológiai minőség, mely a cselekvőerő, társulási hajlam és a reprodukтivitás különböző változataiban fejeződik ki, elsődleges jellemzője a lokalitásnak mint kategóriának (vagy tárgynak) ….”*[40]

A lokalitás a társadalmi élet sajátossága, érzelmek struktúrája és egy pozícionált közösség ideológiája. Létezése azonban nem magától értetődő, hanem folyamatos újrateremtést igényel. Éppen ezért a *helyi tudás* az appadurai-i értelmezésben annak ismerete, hogy a lokalitás – annak térbeli, időbeli vonatkozásai – és az ahhoz kapcsolódó lokális szubjektumok miképpen teremthetők meg, illetve teremthetők újra. A lokalitás teremtése alapvetően kontextus-irányított, de maga is további kontextus(oka)t teremt, melyek tágabb kontextusok átfogó terepét hozzák létre. Appadurai számára evidencia, hogy a lokalitás teremtését a globális környezetben egyre nagyobb kihívások érik. Három fő befolyásoló tényezőt azonosít: 1. a modern nemzetállamok kontextus-adásra törekvését, illetve az igyekezetet, amellyel a nemzetállamok saját kontextusaikat kívánják dominánssá tenni a lokalitások gyakorlatainak és vállalkozásainak ösztönzése helyett; 2. a globális migrációt, diaszpóra mozgalmakat; 3. az elektronikus kommunikációt és ezzel összefüggésben új típusú, nem a térbeliség által meghatározott társadalmi formációk létrejöttét.

Appadurai a kontextusteremtést és kontextus által vezéreltséget két egymás ellenében ható erőként írja le. A lokalitás által termelt kontextusok és az extralokális, akár a nemzetállamok, akár a globalizáció által életre hívott normatív kontextusok közti viszony egy ettől eltérő olvasata az együttműködés, kölcsönhatás, együtt-hatás. A lokális – globális fogalmakat dichotómiában elgondolva a lokalitás teremtésére irányuló törekvések könnyen értelmeződnek a globalizáció folyamatából származó veszélyérzet által motivált, a globalizáció hatásainak ellenállni akaró cselekvésekként. A késő modernitásban megtapasztalt fenyegetettség-érzés ezek szerint sajátos vágy-helyek keresésére, létrehozására irányítja a figyelmet, ám paradox módon a globalizáció expanziója elől menedéket nyújtó alternatívákat éppen maga a globalizáció hívja életre.[41] Michael

[39] Appadurai 2005.

[40] Appadurai 2001: 3.

[41] Simone Egger a Heimat fogalom aktualitásáról a következőket írja: *„A szülőföld egészen addig nem is lényeges, míg elvesztésének veszélye nem kerül napirendre.”* (Egger 2020: 25. A szerző fordítása).

Woods a *globális vidék* fogalmát bevezetve arra hívja fel a figyelmet, hogy miközben a lokalitások szükségszerűen átrendeződnek, átalakulnak a globalizáció hatására, mindez nem felülről vezérelt folyamat, hanem egy folyamatos, a lokális és globális szereplők közti egyezkedés eredménye. A globális alakzatok felhasználása ebből a nézőpontból szemlélve nemhogy a lokalitás gyengítéséhez vezet, hanem éppen megteremtését és eredményes fenntartását teszi lehetővé.[42]

A népi kultúra szerepéhez közelítve érdemes felidézni Pusztai Bertalan megállapítását a lokalitás, kultúra és imázsteremtés kapcsolatáról. A helyi tradíció és ünnepkultúra – tágabb értelemben a lokalitás – megteremtésére tett kísérletek a szerző szerint akkor sikeresek, ha a globalizáció teremtette kereteket eredményesen fel tudják használni saját (terület)fejlesztési elképzeléseiknek megfelelően. A lokalitás megteremtése tehát nem globalizáció hatásainak sikeres kizárásán, hanem éppen azok aktív beépítésén, mintaként való alkalmazásán alapszik.[43] Tovább erősíti a fenti érvelést, hogy lokalitásteremtés az utóbbi évtizedekben a fizikai tereken túl az online színterekre is kilépett. A virtuális tér belakása és alakítása nemhogy gyengítené a fizikailag létező hely irányába mutató elköteleződést, hanem éppen jellegének megteremtéséhez járulhat hozzá. Lovas Kiss Antal a panyolai hagyományőrző farsangi felvonulás online színtereinek bemutatásával, illetve Michael Prosser-Schell a hajósi Orbán-napi borünnep hivatalos honlapján megalkotott virtuális Heimat elemzésével bizonyították, hogy a globális térben elhelyezett utalások a lokalitás fizikai terében végbemenő folyamatokkal szerves egységet képeznek.[44]

A modern nemzetállamok normaadó törekvései Arjun Appadurai szerint kihívást jelentenek a lokalitások generálta gyakorlatok létezésére nézve. E felvetés vonalán maradva, de a kulturális formák és tartalmak alakítására koncentrálva, feltétlenül szükséges Michael Herzfeld *kulturális közvetlenség* [cultural intimacy] fogalmát felidézni. Herzfeld ezzel arra utal, hogy hogyan használják a társadalmi szereplők az állam hivatalos kulturális kifejezésmódjait saját céljaik elérésében, és másfelől az állam hogyan építi be saját retorikájába a társadalom különböző csoportjainak kulturális alakzatait, olykor bomlasztó – de mindenképpen közvetlenségre utaló – gyakorlatait, nyelvezetét. Ennek a játéknak, illetve játszmának a megfigyelése és elemzése szakít az állam és társadalmi aktor közti viszony top-down, illetve bottom-up megközelítésével is, hiszen az adott szituációban megvalósuló interakciót állítja a középpontba. Herzfeld ezzel az állam esszencialista, elvont minőségként való elképzelése helyett egy rugalmas állam-érzékelés mellett érvel, amely szerint az emberek egyszerre alkotói és alakítói is az államnak, amelyről bizonyos helyzetben képesek maguktól eltávolítva, személytelen, autonóm tényezőkényt is beszélni.[45] A népi kultúra egy olyan kulturális forma, amely fokozottan számíthat a nemzetállam érdeklődésére, mert felmutatásával egy olyan világ idézhető meg, amelyhez a társadalmi közvetlenség tapasztalata társult (például „hagyományos faluközösség").

[42] Woods 2007: 497.
[43] Pusztai 2018: 37–38.
[44] Lovas Kiss 2017b; 2017c; Prosser-Schell et al. 2018a: 56–57.
[45] Herzfeld 2005: 2–10.

Az Appadurai-féle kontextusok problémájára vonatkoztatva tehát felmerül a lehetőség, hogy a lokalitás teremtésében a tágabb struktúrák adta kontextusok követése nem feltétlenül hátráltatja a lokalitás által ösztönzött folyamatok fejlődését, hanem inkább bonyolult rendszerben függ vele össze. Saját nézőpontom meghatározását illetően én sem fogadom el a jelenségek egyértelmű értelmezési kereteként a globalizációból, vagy más normaadó struktúra (például nemzetállam és intézményrendszerei) működéséből fakadó fenyegetettség paradigmáját. Sokkal inkább értelmezem lokális és extralokális kontextusok dialógusaként a terepen tapasztaltakat, és a középpontba a társadalmi szereplők perspektíváját helyezem. A helyi hagyomány tengelye körül mozgó csoport tevékenységét lokalitásteremtés *szervezett* módjának tekintem.[46] A lokalitás szervezése mint fogalmi keret alkalmas az általam megfigyelt társulások projektalapú működésének és a vele szoros összefüggésben lezajló professzionalizáció folyamatának elemzésére. Feltételezem, hogy a szervezés modelljét a színpadra vitt népi kultúra adja, mint a múltból származtatott, és a helyi múltat a jelenben felértékelő alakzat.[47] Konrad Köstlin szerint a 19. század folyamán kibontakozó turizmus és a vele szoros összefüggésben formálódó néprajztudomány a modernitás által még érintetlen *ellenvilág* képét rajzolták meg a regionális (népi) kultúra felértékelésével: *„… az idegenség régióját, ahol a közelség egzotikuma hat."*[48] Az ellenvilág-gondolat szívósságát meggyőzően példázza, hogy a globalizáció korában a saját környezetben felfedezendő egzotikum pályája felfelé ível: az egzotizáló múltolvasatok helyi szereplők csoportjait tudják mozgósítani, szervezni.[49] A helyi népi

[46] Találónak, éppen ezért hosszabb terjedelemben idézendőnek tartom Balogh Balázs és Fülemile Ágnes megállapítását, akik a népi kultúrával helyi szinten foglalkozó szereplők azonosításának és vizsgálatának fontosságára, időszerűségére világítanak rá: *„A »népművészet« már nem, vagy nem elsősorban az egykori paraszti gyökerű, posztparaszti helyi lakosság átlagembereinek közügye, hanem a hagyomány »ápolásának« új formái alakultak ki és ennek új szereplői, »revival-vállalkozói« vannak. (Etnicizált, kisebbségi környezetben a revivalszerű megőrzés »aktorai«, »vállalkozói« által megalkotott retorika érvrendszere és az »etnikai politika vállalkozói« által használt retorika között hasonlóságok, átfedések lehetnek). Az, amire hagyományként hivatkoznak, valójában gyakran valamely újabb keletű képződmény, amelynek megkonstruálásában és felmutatásában különböző indíttatásokkal, de különösen érdekeltek lehetnek olyan helyi szereplők, mint az önkormányzati vezetők, a világi és egyházi értelmiség, a vállalkozók, a turisztikai ipar ágensei. Ez a hagyomány már nem, vagy ritkán a közösség egészének ügye, bár lehetnek olyan szervezett helyi formái, intézményesült keretei (köz-, és oktatási intézmények, kulturális szervezetek, egyesületek, alapítványok, vállalkozások, pl. iskolai csoportok, ének- és tánccsoportok, művészeti iskolák, kézműves szakkörök, nyugdíjas klubok formájában), amelyek motiváltak a működtetésében és amelyek a helyi társadalom több csoportját is meg tudják szólítani."* (Balogh – Fülemile 2020: 27.)

[47] Vö. Boym 2001.; Bauman 2017. Svetlana Boym és az ő nyomán Zygmunt Bauman a múltban megtalálni vélt érzelmi minőség utáni vágyat a *nosztalgia* fogalmával jelölték, és annak kortárs jelentőségére kerestek magyarázatot. Boym a politikai és társadalmi átalakulás, esetleges törés okozta bizonytalanságérzet, illetve a követhetetlenségig felgyorsult életritmus ellenében globális szinten érvényesített védekezőmechanizmusként tekint a nosztalgiára. Bauman az utópia fogalmából származtatva a *retrotópia* kifejezéssel azt a magatartást jelöli, mely a „nosztalgia korában" a jövőre vonatkozó bizonytalan elképzelések helyett a múltban megtalált és felértékelt minták szerint kívánja megszervezni a jelent.

[48] Köstlin 1996: 121.

[49] Vö. Pusztai 2008: 114.; Wang 2012: 103–15.

kultúra mint elképzelés, konstrukció minőségében válik a szervezőtevékenység mintájává. Ezen belül meghatározó szerepe van az egyes sűrítő szimbólumokként kiemelt elemeknek, melyek a társadalmilag konstruált, érzelmek által belakott hely egyértelmű ismertetőjegyének számítanak. Éppen ezért a helyi tudás részének számít,[50] hogy a színpadra vitt népi kultúra képes csoportszerveződés elindítására, illetve fenntartására, ezért a jelenben alkalmasnak tűnik a lokalitás megszervezésére.

A népi kultúra színpadra viteléhez munkámban mint folyamatos kultúraalakításhoz közelítek. A vizsgálat középpontjába állított kulturális jelenségeket *megalkotott hagyomány*ként értelmezem, amelyek saját jelenük vonatkoztatási rendszerében felállított szimbolikus szerkezetek, kortárs kontextusok termékei és alakítói.[51] A kultúraalakítás folyamatának szemmel követése a kötetben alapvetően kétféle időkezeléssel valósul meg: a terepmunka „pillanatának" és közvetlen előzményeinek részletes elemzésével, illetve az „odavezető út" bemutatásával, a kutatás tárgyát annak történetiségében láttatva. A helyi hagyományalkotás egyetlen időpillanatát, megvalósulási formáját sem tekintem referenciapontnak.[52] Éppen ezért a kutatás tárgyának megjelölésére a szöveg egészében leginkább a színpadra vitt népi kultúra kifejezést használom. Munkámat nem helyezem el a tudományszak azon diskurzusainak egyikében sem, amelyek elsősorban a különböző korok és kontextusok termékei közti viszony jellemzésére törekednek, így tartózkodom az ezekhez tartozó terminológiai készlet valamely darabjának – például hagyomány, folklorizmus, örökség – egyeduralkodóvá tételétől.

Különösen kínálkozó lehetne a társadalomtudományokban az 1960–1970-es években felbukkanó, és a kelet-európai rendszerváltások nyomán a hazai szaktudományosságban is egyre nagyobb teret nyerő, mára a reflektált kultúrahasználat témakörében szinte egyeduralkodónak mondható örökség fogalmi keret használata. A *viszonyfogalom*-jelleg azonban – mint ahogyan arra Borbély Sándor rámutat – alapvetően meghatározza a terminus használatát a magyar nyelvű néprajztudományi diskurzusokban. Borbély szerint *„… meglehetősen elterjedt az örökségnek mint a »hagyomány« transzmutációjából levezetett viszonyfogalomnak a használata, amely a kortárs kulturális jelenségek fogalmi megragadásának kritériumait egy normatív bázishoz (a kiinduló formához), az »eredeti«, »autentikus« hagyományhoz képest határozza meg."*[53] Viszont amennyiben a kultúraalakítás folyamatát a kultúraalkotók szemszögéből törekszünk szemlélni, bármilyen autentikus-állapot csakis az ő koordinátarendszerükben helyezhető el, önmagából fakadóan nem létezik.[54]

A fenti gondolatmenetben nem egyszerűen az etnográfia egyik alapvető ismeretelméleti jellemzőjét, a „Másik" saját olvasata és a tudományos leírás fogalmaival lét-

[50] Helyi tudás kifejezést alapvetően az appadurai-i meghatározás – a lokalitás újrateremthetőségéről szóló ismeretek – értelmében használom. Bővítem továbbá a Christopher Ray-féle kultúra-gazdaság modelljéből származó jelentésárnyalattal is, miszerint a helyi tudás elismerése a lokalitás számára további erőforrások elérését könnyítheti meg.

[51] Vö. Linnekin 1991: 447.

[52] Vö. Borbély – Ispán 2019: 11–17.

[53] Borbély 2023: 485.

[54] MacCannel 1973.

rehozott reprezentáció közti fordítás problémáját látjuk viszont.[55] Az örökség ugyanis sokszínű társadalmi beágyazottságából, változatos használatából fakadóan többszólamú fogalom. Sonkoly Gábor a történettudomány felül közelítve kiemeli, hogy a fogalom nem tudományos terminusként jött létre, így a különböző tudományágak teoretizálási kísérletei annak *bolyhos*ságával – szituatívan széttartó jelentés-szálaival – szembesültek.[56] Másrészt a körülötte létrejövő tudományos érdeklődés visszahatott az örökség további *társadalmiasítás*ára:[57] fogalmi keretének további közegekben történő adaptálására, hétköznapi, közéleti diskurzusokba ágyazódására, illetve intézményesítésére.[58]

Visszatekintve a tudományszak jóval „idősebb" hagyomány fogalmára, nagyon hasonló dinamikákat látunk kirajzolódni. A hagyományokra összpontosító társadalmi és tudományos figyelem a 19. századtól kezdve egymást ösztönözve, kéz a kézben haladt, és a hagyományként való *címkézés* révén nem csupán felfedezte, hanem részben meg is konstruálta azokat a hagyományelemeket, amelyek a felépülő nemzeti kultúra alappilléreivé váltak.[59] A hagyomány színre vitele, a saját múlt, illetve helyi életvilág *látvánnyá és narrációvá tétele* szintén a népi kultúra felfedezésével egyidős,[60] és szorosan összekapcsolódik a néprajzi kíváncsiság megszületésével és a néprajztudomány kialakulásával.[61] A kutatásomban vizsgált jelenség az émikus beszédmód szerint jobbára hagyományőrzés, mely szituációs jelleggel már-már átadja a helyét az örökfogalomnak: a folyamat egyébként az örökség társadalmiasításának „diadalát" jelzi. A hagyományra, mint egyértelműen émikus eredetű fogalomra hivatkozni azonban elhamarkodottnak tűnne, hiszen az éppúgy, mint az örökség, társadalmi elsajátítás révén válhatott a belső nézőpont részévé. Hofer Tamás az 1980-as évek végén, a kritikai hagyománykutatás alapszövegei elé írt bevezetőjében Lauri Honko finn folkloristát parafrazálva szemlélteti a folyamatot: *„… a parasztok maguktól nem használták a »hagyomány« kifejezést mondta (…) Lauri Honko, ahol mégis éltek vele, ott az iskolában tanulták."*[62]

Kutatásom során az újabb és újabb tereptapasztalatok tükrében igyekeztem azt a fogalmi rendszert megtalálni, amelyen keresztül a népi kultúra színre vitelével kapcsolatban engem leginkább érdeklő jelenség, a kiemelt elemek köré szerveződő csoportok működésének miként je a leginkább felfejthető.[63] Olyan fogalomra volt tehát szükségem,

[55] Vö. Kaschuba 2004: 169–170.
[56] Sonkoly 2016: 24–29.
[57] Vö. Jakab – Vajda 2018.
[58] Ez hazánkban a rendszerváltást követő utóbbi harminc évben játszódott le. (Ament-Kovács – Eitler 2023: 10.)
[59] Hofer 1987: 7–8.; vö. Anttonen 2016.
[60] Vö. Gagyi 2004: 50.; idézi: Jakab – Vajda 2018: 7.
[61] Köstlin 1996: 121.
[62] Honko – Laaksonen 1983: 240.; idézi: Hofer 1987: 8. A hagyománykutatás kritikai áramlatainak hazai ismertetésében Hofer Tamás és Niedermüller Péter kulcsszerepet játszottak az 1980-as években. A téma szempontjából kulcsszövegnek számító írások magyar nyelvű fordítását 1987-ben adták közre, a hivatkozott írás Hofer Tamás e tanulmánykötetben szereplő bevezető tanulmánya. (Hofer – Niedermüller szerk. 1987.)
[63] A kutatásnak bizonyos szakaszában a részeredményeket magam is az örökségesítés, kulturális örökség elméleti keretben értelmeztem (lásd: Eitler 2019.; 2020.), de később elhagytam ezt az irányt.

amely nem a tartalom körül forog, hanem magára a cselekvésre utal. A színre vitel összeköti a vizsgálat különböző idősíkjait, de nem szögez le előre semmit az értelmezés, a jelleg-adás mikéntjéről, nyitva hagyja a tulajdonított tartalommal kapcsolatos kérdéseket. A kortárs társadalomban a hagyomány és az örökség fogalmának értelmezési tartománya szituatívan változó,[64] a hétköznapi, közéleti, és tudományos diskurzusok közti útja bonyolult, folyamatos interakcióként ragadható meg. Szintén érdekes elemzés tárgyává válhatna, hogy a társadalom különböző szereplői – a helyi szervezőtevékenység kulcsemberei, újságírók, politikusok, a tudomány képviselői – pontosan miről beszélnek, amikor hagyományról, vagy örökségről beszélnek,[65] erre azonban jelen elemzés nem vállalkozhat. Hangsúlyos problémája ugyanakkor a kutatásnak, hogy a színpadra vivők milyen referenciapontokat határoznak meg: a helyi kultúra mely állapota válik eredetivé, és ezzel együtt hivatkozási alappá számukra? Dean MacCannel *színre vitt autentikusság* elméletének középpontjában az autentikusság konstruált jellege áll: ezek szerint az autentikus nem eleve létező, hanem tulajdonított minőség, amely a jelenség és szemlélője közti sajátos viszonyból születik meg. Az autentikusság ezért tud érvként szolgálni az egyediség, a lokalitás egyediségének létrehozásában.[66] A következőkben mindazon technikák és eljárások bemutatására kerül sor, amelyek a népi kultúrára épített lokalitásszervezését alkotják, iránytűként használva a megállapítást, hogy a *helyi kultúra színpadra állítása maga is a helyi kultúra része*.[67]

Ismeretelméleti és módszertani dilemmák

A terepmunkáról

A terepek kiválasztásában két fő elvet tartottam szemem előtt. A színre vitel körülményeit illető kívánalom abban állt, hogy a terepek lehetőséget tudjanak adni egy helyiként azonosított, érzelmi kötődéssel feltöltött jelenség megfigyelésére, amelynek története elég „hosszú" ahhoz, hogy a kiemelés folyamatát elemezni lehessen. A fenti kritériumnak megfelelő számos lehetséges kutatási helyszín közül végül úgy választottam ki hármat, hogy az elemzendő esetek más-más nemzetállam – etnikus közösség viszonyt jelenítsenek meg. Közép- és kelet-európai kontextusban a népi kultúra színre vitele kezdeteitől a nemzetállamok formálódásának folyamatán belül zajlik. A népi kultúra – a térségben végbement nemzetté válásokra jellemző kultúrnemzet-koncepció mentén haladva – fontos szerepet töltött be a nemzeti kultúra létrehozásában és alakításában. A folyamat közel sem tekinthető lezártnak, hiszen a kelet-európai államok rendszerváltásai után újrainduló kortárs nemzetépítési stratégiák között a népi kultúrára tett utalá-

[64] Vö. Ament-Kovács – Eitler 2023: 10.
[65] Vö. Löfgren – Klekot 2012.
[66] MacCannel 1973.
[67] Vö. Pusztai 2011: 26.

sok – gyakran már az örökség fogalmi keretébe illeszkedve – rendkívül hangsúlyosak.[68] Amellett érvelek, hogy a népi kultúra felmutatása egyszerre része a nemzeti kultúrának és a lokális kultúrateremtő praxisoknak, és e kettő egymástól nem választható szét sem a megfigyelés, sem pedig az elemzés szintjén. A magyarországi magyar község (Kóny), a magyarországi tót-szlovák falu (Ecser), illeve a Románia területén elhelyezkedő túlnyomórészt magyar lakosságú település (Szentgerice) kiválasztásától azt reméltem, hogy az elmélyült esetelemzések a nemzeti kultúra-konstruálás és a helyi kultúraalakítás közti folyamatos interakció természetéhez is további adalékokat adhatnak, amennyiben ez az empirikus anyagban valóban megjelenik.[69]

Kónyban 2015 óta kutattam kisebb-nagyobb megszakításokkal, kezdetben főként történeti érdeklődéssel, így 2017-ben megkezdett doktori munkám a kónyi tereptapasztalatokra építve indulhatott el. Az itt végzett terepmunka – mint a kutatás legkorábban megkezdett része – számomra az a „laboratórium", ahol a kutatás szemléletét, alapvető érdeklődését meghatározó jellemvonások körvonalazódtak előttem. Az ecseri vizsgálatot 2017 őszén kezdtem el, míg az erdélyi Szentgericét 2020 februárjában kerestem fel először. Ez utóbbi terepen a kapcsolatfelvételt, tájékozódást célzó első látogatást nyáron követte az első kutatóút. Kónyban és Ecseren a terepmunka napi látogatások során valósult meg, míg Szentgericén kevesebb alkalommal, de egyszerre több időt töltöttem az ott tartózkodások során. Az „új" terepek megnyitásával az addigi kutatásokat nem zártam le, egészen 2023-ig, a doktori disszertáció lezárásáig mindhárom eset alakulását figyelemmel kísértem. 2020 tavaszától a terepmunka körülményeit és lehetőségeit erőteljesen meghatározta a koronavírus járvány. Ez leginkább a szentgericei kutatás alakulásában mutatkozott meg. Az aktuális országhatár-átlépési korlátozásokat követendő, sorra elhalasztott, olykor kényszerűen lerövidített ott-tartózkodásokon túl, a közösségi rendezvények elmaradása, tehát a megfigyelhető, és téma szempontjából igencsak nagy jelentőséggel bíró cselekvésformák spektrumának beszűkülése is javarészt a nyárádmenti munkát hátráltatta. Kónyból és Ecserről ekkorra már bőven rendelkezésemre álltak ilyen jellegű adatok, melyeket összevethettem a koronavírus-járványt kísérő szabályozások hatására átalakult gyakorlatokkal. A szentgericei terepmunka kezdete viszont egybeesett a járvány világméretűvé válásával, így ott az első időszak, 2020 nyara, a közösségi rendezvényeket illetően igen szerény lehetőségeket kínált.

A terepkutatás során alkalmazott módszerek két fő iránya a résztvevő megfigyelés, illetve a különböző típusú interjúk – életútinterjúk, *témaorientált* beszélgetések – készítése volt.[70] Résztvevő megfigyelésre azokon a terepeken nyílt inkább alkalom, ahol a színre vitel a kutatás időszakában konjunktúráját élte: a hagyományőrző tevékenység közösségi akciókat generált, amelyek felkínálták a részvétel lehetőségét. Erre főként Kónyban és Ecseren került sor. A kifejezetten ünnepi alkalmakon túl például egy ideig bekapcsolódtam az Ecseri Zöldkoszorú Néptáncegyüttes heti tánc- és énekpróbáiba, vagy a Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület kétheti rendszerességgel tartott

[68] Niedermüller 1999: 252–253.; Taylor 2009.; Ament-Kovács – Eitler 2023: 10–13.
[69] Vö. Herzfeld 2005.
[70] Vö. Keszeg 2018a: 397–405.

vezetőségi ülésére látogattam el. Szentgericén – annak ellenére, hogy ott töltöttem el folyamatosan a legtöbb időt, egy-egy látogatás alkalmával heteket – több hangfelvétellel rögzített interjúval dolgoztam, hiszen a színre vitel több évtizedes történetének éppen „csendes" periódusában voltam jelen a településen. Mindössze egyetlen alkalom kínálkozott a színpadi produkció alakulásának megfigyelésére és dokumentálására.[71] Mégis, az ottlét a mindennapi élet intenzív tapasztalatának folytán a színre vitel kontextusának ismeretét elmélyítette, tehát lehetővé tette annak megértését, hogy az elemezni kívánt jelenség milyen társadalmi környezetbe ágyazódik bele. E módszertani súlyponteltolódás következményeit az esettanulmányok szemmel láthatóan magukon viselik.

Megközelítőleg – a három településen és más színtereken – nyolcvan emberrel készült hangfelvétellel rögzített beszélgetés, egyesekkel több alkalommal is. Az adatok ennél pontosabb, számszerű közlését azonban több szempontból félrevezetőnek tartom, ezt a továbbiakban mellőzöm. A rögzített interjúk mennyisége Szentgerice esetében a legtöbb, hiszen ott a színpadra vitel tapasztalatát nagyrészt interjúkból tudtam megismerni. Kóny és Ecser esetében a résztvevő megfigyelésnek csaknem korlátlan tárháza volt nyitott előttem, és több, nem a kutatói érdeklődés által generált, hanem magától létrejövő, természetes beszédhelyzetben vehettem részt, amelyek a színpadra vitel köré szerveződtek.[72] Egy-egy megértés, felismerés éppen ezért gyakran nem az interjúszituációkból származott: például a *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó* nézelődőivel történt találkozások, melyek viszonylag rövid mozzanatok, „csak" a terepnaplómban maradtak meg, mégis kulcsfontosságúnak gondolom őket az értelmezés szempontjából.[73] További dilemmát jelent a számszerűsítésben, hogy ennek a kutatásnak kontextusában kik tartoznak tulajdonképpen az „adatközlő" kategóriába? A vizsgált jelenség természetéből fakad, hogy az általa érintettek gyakran különböző (kulturális) tudások közti határátlépők, szakértői pozíciók betöltői, például vidékfejlesztők, helyi kezdeményezéseket támogató, vagy éppen az örökségesítés bürokratikus rendszereben szerepet vállaló etnográfusok. Kutatásom során szakértőkkel interjúszituációban folytatott, magyar, vagy angol, illetve német nyelven történt beszélgetéseket is rögzítettem. Ezen interjúkra a kötetben csak elvétve hivatkozom, de a hatásuk munka szemléletmódjának alakulásában korántsem lebecsülendő. A terepmunkáról alkotott képet azért is torzíthatná további metrikus adatok közlése, mert a kutatás dinamikus alakulása miatt több olyan rögzített beszélgetéssel rendelkezem, amelyek végül háttérbe szorultak, vagy lehetséges, hogy még a kötet tartalmába sem épültek bele. Mindazonáltal érdeklődésemet befolyásolták, bizonyos utakról letérítettek, másokra rátereltek, és hozzásegítettek a végső kutatási kérdés megtalálásához. Így az eredeti történeti érdeklődés elsősorban jelenorientálttá alakításával a munka végső változatában a láthatóság körén kívülre került a múltra vonatkozó interjúk, és az ezek alkalmával megszólaltatott adatközlők jelentős része.

[71] Terepnaplóm vonatkozó részletét a szentgericei üveges táncról szóló esettanulmányban közlöm.
[72] Vö. Keszeg 2017.
[73] Részletesen lásd *A lokalitásvállalkozások és a mindennapok tapasztalata* című alfejezetben.

Figyelmem a terepmunka során elsődlegesen azokra a társulásokra és tagjaikra irányult, akik a színpadra vitt népi kultúrára épített szervezőtevékenységben érintettek, abban aktívan szerepet vállalnak. A vizsgálandó egységet nem tekintettem előre meghatározottnak, sokkal inkább a jelenség által mozgásba hozott *társadalmi körök* megrajzolására törekedtem.[74] Meggyőződésem, hogy csak úgy mérhető fel, hogy milyen szereppel bír a re-kontextualizált népi kultúra egy adott lokalitás egészének szempontjából, ha sem azokat a szereplőket nem hagyom figyelmen kívül, akik csak időlegesen, mintegy alkalmanként kapcsolódnak az adott tevékenységhez, sem azokat, akiket a jelenség keltette hullámok egyáltalán nem érnek el. Igyekeztem a lehető legtágabbra nyitni a vizsgálat ablakát olyan szempontból, hogy a színre vitelhez lazábban kapcsolódókat, illetve bizonyos esetekben egyáltalán nem kapcsolódókat is bevonjam a kutatás körébe, ezzel tapintva ki a jelenség erezetét a falu társadalmában és – amennyiben a szálak oda vezettek – a településen túl is.

A cselekvők, cselekmények, jelek, szimbólumok *követése* – utalva ezzel a George E. Marcus-i megfontolásra – módszertani szempontból megkönnyítette a kutatási folyamatot, mégis óvakodnék tőle, hogy munkámat egyértelműen a *többszínterű etnográfia* műfajába soroljam.[75] A jelenségek nyomában járva a lokalitáson túli színhelyeken – a Nyárádmenti Értéktárról kérdezve a nyárádszeredai LEADER-irodában, az ecseri hagyományőrzőket a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeumba kísérve, vagy éppen a kónyiak fellépését Kapuváron filmezve – az alapvetően a lokalitásokba horgonyzott, de azokon messze túlmutató akciók feltérképezése volt elsődleges célom.[76] Az etnográfiai *terep* határait éppen ezért részben nyitva hagytam: a terep megnevezésen a továbbiakban a konkrét fizikai térbe – ha úgy tetszik faluba – rögzített, de annak határain a jelenség természetéből fakadó sajátosságok miatt több irányban, akár az online színterekre is „túlnövő" érintkezési felületet értek.

A terepről néprajzi adatként kiemelt szövegek négy csoportba rendezhetők: 1. Részvétel során általam előállított szövegek, melyek elsődlegesen a kutatói tapasztalatot rögzítették: terepnapló, terepjegyzet, az eseményekről készített rövid kivonat. 2. Interjúszituációban rögzített szövegek. 3. A (lokális) aktorok által megfogalmazott, a nyilvánosságnak szánt, az önreprezentáció céljával megalkotott és elhangzó közlemények. 4. A jelenségek lokalitáson kívül megjelent, szövegszerű lenyomatai, például sajtószövegek. A szövegalkotás folyamán törekedtem rá, hogy a különböző szerzőségű,

[74] Módszertani szempontból vö. Sárkány 1983: 23–24.

[75] Marcus 1995. Marcus többszínterű etnográfiájának értelmező bemutatását, és a vele szemben megfogalmazott fontosabb kritikai észrevételek összefoglalását lásd: Lajos 2015.

[76] Matei Candea Marcus többszínterű etnográfiájával kapcsolatban megfogalmazott kritikai gondolataink egyik alapvetése, hogy minden lokális kontextus lényegéből kifolyólag többszínterű. A lehatárolás – egy fizikai térben történő tetszőleges, önkényes lokalizálás – antropológiai gyakorlat, módszertani döntés, amely segíti a kutatót, hogy egy vizsgálati egységen belül annak heterogenitását felfedje, megkérdőjelezze mint kulturális alakzatnak létezését. Candea szerint a határozott körvonalakkal rendelkező térbeli entitás (például egy település) nem a vizsgálat tárgyaként válik érdekessé, hanem mint a komplexitásra véletlenszerűen nyitott ablak. (Candea 2007: 179.)

különböző szituációban megszülető, eltérő diskurzusoknak szánt textusok időnként egymás mellett megjelenhessenek, „beszélhessenek", mérsékelve ezzel az kutatói elbeszélői hang egyeduralmát.

A kutatás résztvevőit a kötetben részlegesen anonimizáltam.[77] Azokat a szereplőket, akikkel érintkezésbe léptem valós keresztneveikkel jelöltem meg, zárójelben közölve születésük dátumát (évszám). A történeti forrásokból, múltra vonatkozó elbeszélésekből megismert személyeket státusznévvel említem (például a „tanácselnök"). Az olvasó így könnyedén követheti a szöveget, illetve saját maga is össze tudja kapcsolni az említett személyekkel kapcsolatos információkat. Az egyéni szerepvállalás megértése a téma szempontjából alapvető fontosságú. Bármilyen, ennél nagyobb fokú elszemélytelenítés – például csak a nem és életkor megadása, vagy monogrammal történő elfedés, esetleg forrásként felhasznált az interjú sorszámának megadása – láthatatlanná tette volna az egyéni profilokat. A valós keresztnevek használatát a kutatott jelenség természete indokolja, kialakítására a terepi tapasztalatok mentén került sor. Jelen esetben a fiktív keresztnevek használata, ha nem is sértette, de mindenképpen értetlenség elé állította volna a tevékenységükre többnyire büszke helyi szereplőket, akik jó eséllyel válnak később az elkészült szövegek olvasóivá. A szereplők azonosíthatósága a legtöbb esetben lehetséges, a helyi társadalom számára pedig egyértelmű.[78] Mégis, gesztusértékűnek tartom, hogy a kutatottak teljes neve nem került a kötet szövegének online közlése nyomán az internetes keresőmotorok által megmozgatható adatok közé. Ez utóbbi szempontot azért sem tartom lényegtelennek, mert az online térben egyébként igen aktív szereplőkről van szó. A fenti eljárásnak a dolgozatban név szerint megjelenő összes szereplő tudatában van. Hasonlóképpen, az interjúk szövegének szó szerinti idézését az érintettekkel egyeztettem. A kötetben egy-egy interjúrészlet idézése okán „megszólaló" kutatottak listáját további, a kontextualizálást szolgáló, társadalmi szerepeiket érintő adatokkal együtt a *Melléklet*ben közlöm. Forrásaim között az azonosítás megkönnyítése végett a sajtószövegekre S + sorszám, a filmfelvételekre F + sorszám, előtagokkal utalok.[79] A szövegben nem szerepel a színpadi produkciók, táncok részletező bemutatása, ehelyett a megfelelő helyen – a filmes forrásoknak megfelelő F+ hivatkozással – utalok a terepmunka során azokról készített felvételekre.

[77] Az anonimizálás szerepét, szükségességét és következményeit tárgyaló kortárs észrevételekért lásd Bakos Áron vitaindító megjegyzéseit Erdélyi Múzeum hasábjain: Bakos 2022.; továbbá a felvetésekre az erdélyi magyar néprajztudomány, antropológia, szociológia képviselői részéről érkezett reflexiókat: Bögre 2022.; Bulcsu 2022.; Fosztó 2022.; Gagyi 2022.; Keszeg 2022.; Kiss D. 2022.; Komáromi 2022.; Peti 2022.; Szabó Á. 2022.; Szőcsné Gazda 2022.; Tekei 2022.; Wilhelm 2022.

[78] Különösen nehéz feladat volt a fenti elvet azok esetében érvényesíteni, akik maguk is a kultúra értelmezői: helytörténeti kötetek, a helyi, illetve a regionális kultúrát népszerűsítő kiadványok szerzői, dokumentumfilmek alkotói, újságírók. Az általuk elkészített anyagok elemzése ugyanis nélkülözhetetlen jelen vizsgálat számára, viszont a pontos hivatkozás beazonosíthatóvá teszi a személyüket. Ezek a tételek pontos hivatkozással és bibliográfiai tételként kerültek be a kötetbe. A nem-hivatkozás, a pontos bibliográfiai adatok elfedése kizárta volna ezeket a munkákat a források, szakirodalmak köréből, így tulajdonképpen figyelmen kívül hagyta és ezzel súlytalanította volna a szerzők, alkotók tevékenységét.

[79] Például: S1. Békés 1973: 6.

Az összehasonlításról

Az összehasonlítás – mint ismeretelméleti megközelítés és mint módszer – az etnográfia, etnológia, kulturális antropológia, európai etnológia lényegi vonása, a kutatási folyamat alapvető támasza: alapvető – implicit – gondolati művelet, illetve a megismerés egy tudatosan kiválasztott – explicit – útja.[80] Thomas Schweizer az antropológia kognitív folyamatairól értekezve az antropológiai tudás ismeretelméleti és módszertani problémáit tárgyaló írásában az összehasonlítást az antropológiai elméletalkotás mozgatórugójának tartja, hiszen az összehasonlítás teszi lehetővé az egyedi és általános közti ingázást. Az általánosítás helyét és szerepét keresve az antropológiai kutatásokban Schweizer a generalizálás négyféle megvalósulási formáját vázolja fel, amelyek közül a harmadik és negyedik típust tartja az elméletalkotás szintjére eljutott műveletnek: 1. Esettanulmány részét képező általánosítás, azaz az egyediség megmutatása más példákkal, vagy átfogó folyamatokkal való összevetés segítségével. 2. Összehasonlító kutatás során végzett általánosítás, amely egymástól eltérő, vagy hasonló eseteket kapcsol össze. 3. Összehasonlítás eredményeként felállított magyarázó séma, középszintű általánosítás. Empirikus kutatás adatain alapuló elméletalkotás, amely hipotézisként további eseteken is kipróbálható. 4. Az antropológia elmélet-hálói, melyek a harmadik típusként leírt középszintű elmélet-elemeket fűzik össze koherens vonatkoztatási rendszerré (például társadalmi kapcsolatháló elemzés, kognitív antropológia stb.).[81]

Az összehasonlítás az etnográfiai, antropológiai tudás létrehozásában tehát meghatározó. Matei Candea kortárs szociálantropológus a következő képben sűríti össze az összehasonlítás jelentőségét: *„Az összehasonlítás olyan téma, amely így vagy úgy együtt jár csaknem a tudományszak összes többi módszertani és vagy ismeretelméleti vitájával. Bármely szálát húzod meg, egy egész sor vitát bontasz ki az antropológiai összehasonlításról. Ha kellő ideig beszélsz az antropológiai összehasonlításról, magáról az antropológiáról beszélsz."*[82] Az Evans-Pritchard nyomán az antropológia *lehetetlen módszer*ének szentelt monográfiájában Candea hangsúlyozza, hogy nincsen egyetlen, egyedül üdvözítő összehasonlító módszer az antropológiában: alkalmazása körül nem alakult ki széles körű konszenzus, sőt használhatóságát illetően kételyek is megfogalmazódtak.[83] A sokféleképpen megvalósítható összehasonlítás ereje és érvényességének legitimációja mindazonáltal abban rejlik, hogy a képes ellenállni a kutatói prekoncepció által előre felrajzolt eredmények csábításának,[84] így a társadalom átalakulását *nyitott végű* folyamatként elgondoló kutatások támasza és garanciája lehet.[85]

---

[80] Vö. Bischoff 2016: 23.

[81] Schweizer 1998: 72–76.

[82] Candea 2019: 13. (A szerző fordítása.)

[83] Vö. Kaschuba 2003.

[84] Candea 2019: 15–18. Kötetében Candea célja nem egy új összehasonlító módszer kidolgozása, hanem az antropológia történetében kibontakozó összehasonlító megközleítések összehasonlításával az összehasonlítás lényegi magjához, az antropológiai összehasonítás *archetípusa*hoz kíván eljutni.

[85] A társadalmi élet különböző helyzeteiből származó egyéni tapasztalatok megragadásának szándéka már a 19. századi pre-etnográfiai munkákban jelen volt, és az ok-okozati gondolkodás helyett – ami a természettudományokra vált jellemzővé – a társadalmi átalakulás nyitott végű-folyamatként való elgondolását az etnográfiai szemlélet egyik alapvetése tette. (Scholze-Irrlitz 2019: 24–29.)

Az antropológia, etnográfia története tehát a számos járható utat felkínál, de munkámban az összehasonlításnak azt a törekvést kellett szolgálnia, hogy a három lokalitásban végzett esettanulmányok nyomán felfedezze a lokalitásokon túlra mutató szervezőerőket, logikákat, intézményeket. Ismeretelméleti szempontból egy középszintű elmélet megalkotására törekedtem, amely három lokalitás élet- és problémavilágából kiindulva jut el egy magyarázó modell felvázolásához.[86] A kutatás kisszámú eset minél intenzívebb vizsgálatára és összevetésére épül, így leginkább – Fred Eggan terminusával élve – az *ellenőrzött összehasonlítás* lehetőségeit törekszik kiaknázni. Eggan 1954-ben publikált írásában amellett érvel, hogy az összehasonlító módszer kisléptékű alkalmazásától, az összehasonlítás kereteinek kontrollálásától művelői hasonlóképpen ellenőrzött eredményeket remélhetnek: a társadalmi és kulturális változásokról érvényes ismereteket szerezhetnek az elméletalkotás középső tartományában, míg elkerülhetik a túlzott fokú absztrakció hajszolását.[87]

Magyarországon a módszer következetes alkalmazása Sárkány Mihály szakdolgozatként elkészült, 1998-ban publikált gazdaságantropológiai munkájában érhető tetten. A közösségek közötti csere jelenségét – bár az eggan-i fogalom explicit használata nélkül – Sárkány a *kevés példa tanulmányozása és ezek összehasonlítása* útján vizsgálta, mely szerinte *„… tulajdonképpen az egyetlen módszer, amelynek segítségével összehasonlítás tehető a dolgok összefüggéseikből kiragadása nélkül, ami az összehasonlítással nyert általánosítások valóságértékét növeli."*[88] Míg a szerző a legfőbb nehézségnek az általánosítás helyes mértékének megválasztását tekinti, a módszer előnyét abban látja, hogy a kevés eset intenzív vizsgálata felfedi azokat a területeket, ágenseket és erőket, amelyekkel a fókuszba állított jelenség érintkezik és amelyeket mozgásba hoz az adott társadalomban, láttatja a jelenség *„… meghatározottságát a kultúra egészében, és hatását a társadalmi életre."*[89] Az ellenőrzött összehasonlítás gondalatisága jelen esetben azért tud rendkívül ösztönző lenni, mert a kutatás éppen e kérdés felől közelíti meg tárgyát, amennyiben azt törekszik felderíteni, hogyan és miként van jelen a társadalmi életben a népi kultúra színre vitele. Az érintettek, mozgásba hozott ágensek körének kérdését pedig nyitott kérdésként kezeli, hiszen éppen a jelenség társadalmi vonalainak megrajzolására törekszik.

---

[86] Robert K. Merton szociológus a középszintű elméletet társadalmi rendszerek általános, a társadalmi élet közvetlenül megfigyelt jelenségeit magyarázni nem tudó elméletei és az egyáltalán nem általánosítható, részletes leírások közé helyezi el. Merton szerint *„a középutas elmélet természetesen absztrakciókat tartalmaz, de ezek elég közel állnak a megfigyelt adatokhoz ahhoz, hogy empirikus tesztelést lehetővé tevő tételekbe foglalhatók legyenek. A középtartománybeli elméletek a társadalmi jelenségekkel foglalkoznak, amint azt a címkéjük is jelzi."* (Merton 1949: 39–40.) A középszintű elméletről lásd még Fesichmidt 2007: 235., 242.

[87] Eggan 1954: 747–748., 756–759. Eggan hivatkozott tanulmányában a szociálatropológia második világháború utáni útkereséséhez szólt hozzá. Olyan módszerek alkalmazását sürgette elsősorban, amelyekekben a brit szociálantropológia strukturalista-funckionalista irányzata és az amerikai történeti és kulturális folyamatok iránti érdeklődés egymást kiegészítve, egymás hiányosságait pótolva lehetne jelen. Az írásban bemutatott *controlled comparison* – ellenőrzött összehasonlítás is e kontextusban kerül tárgyalásra.

[88] Sárkány 1998: 24.

[89] Sárkány 1998: 24.

Az összehasonlítás céljának és mértékének megválasztása után még mindig szembesülhetünk olyan kihívásokkal, melyek első ránézésre talán csupán az összehasonlítás módszertanára vonatkozónak tűnek, ám hosszasabb megfontolás után egyértelművé válik, hogy súlyos ismeretelméleti következményekkel is bírnak. Az összehasonlítással szemben támasztott kritikák közül jelen elemzésben kizárólag azokkal foglalkozom, amelyeket mind a kutatási szakaszban, mind pedig az etnográfiai reprezentáció előállítása során magam is szembesültem: 1. az összehasonlítás kategóriarendszerének kutatói projekciója; 2. az egyes esetek egyediségének elmosása, az általánosítás egyeduralkodóvá tétele; 3. az összehasonlítás indirekt módon fejlődési folyamatba ágyazása.

1. Munkámat illetően az összehasonlítás nem az egymással látszólag nem érintkező terepeken végzett terepmunka eredményeinek feldolgozásánál, az elemzésénél lépett be a kutatási folyamatba, hanem annak végig szerves része, mintegy szervezőelve volt. Az összehasonlítás szempontrendszere és logikai íve ugyanis nem egy előre meghatározott, elsődlegesen a kutatói nézőpontot érvényesítő vizsgálati kategóriák sora.[90] Az etnográfiai megfigyelés, a cselekvőkkel folytatott interakció folyamán maguk a terepek mutattak meg bizonyos sűrűsödési pontokat, amelyek felé én is egyre fokozottabb figyelemmel fordultam. Mindez szorosan összefügg a kutatásszervezés módjával: a három terepen végzett kutatás nem lineáris időbeli rendben, három különálló, jól elkülöníthető szakaszként követte egymást, hanem többször vissza-vissza térve, rövidebb periódusokat az egyes lokális terekben töltve, a három eset vizsgálata mintegy egymás mellé csúsztatva folyt. A tereptapasztalatok ciklikus ütköztetése, és szempontrendszerének állandó hangolása az implicit összehasonlítás révén az elvonatkoztatás különböző szintjeire való elérést szolgálta, és lehetővé tette a lentebb bemutatásra kerülő, explicit összehasonlításon alapuló modell megalkotását.

2. Az elemzés célja egy olyan magyarázó modell felállítása, mely elsődlegesen a három terep vonatkozásában érvényes, de a konkrét tereptapasztalatokat alapul véve bizonyos tendenciaszerű folyamatok felismerése révén eljut az elvonatkoztatás bizonyos szintjére. A modell lehetővé teszi a társadalmi működés mélystruktúrái felé való elmozdulást, illetve fogódzóként szolgálhat további, individuális esetek vizsgálatához. Az általánosításra való törekvés azonban magában hordozza a közös vonások túlhangsúlyozásának, és ezzel összefüggésben a különbségek, egyedi vonások elfedésének veszélyét.[91] A kötet *Esettanulmányok* fejezete az egyes vizsgált eseteket a maguk egyediségében és teljességében, saját belső logikájukat követve, és a megfigyelt jelenségek által mozgásba hozott kontextusok részletes ábrázolásával mutatja be. Ezzel az ellenőrzött összehasonlításban rejlő egyik legnagyobb lehetőség válik kihasználhatóvá, tudniillik a kevés eset intezív vizsgálata képes megmutatni, hogy az egyes (helyi) társadalmakban mely tényezők kerülnek kapcsolatba a színre vitt népi kultúrával. A teljes érintkezési felület megrajzolásának, kitapogatásának igénye ugyanakkor meg is követeli az esetek egyedi tárgyalását. Az *Összehasonlítás* fejezet ezen alapulva kísérli meg az azonosságok és különbözőségek feltárását, remélve, hogy az individuális és általános utáni érdeklődés a két megközelítés közti dinamikus ingázásban

[90] Vö. Bischoff 2016: 18–19.
[91] Vö. Bischoff 2016: 17.

jelenik majd meg. Az elméletalkotás Thomas Schweizer-i megközelítése a fenti elhatározást megerősíti, hiszen a szerző figyelmeztet rá, hogy a partikuláris jelenségek bemutatása már magában is szükségszerűen tartalmaz általánosítást, különben nem lehetne mire alapozni az egyediség megállapítását. A két megközelítés – egyedi és általános – csak egymással kapcsolatba hozva nyer értelmet.[92] Az esettanulmányok teljes saját univerzumban való felépítése ugyanakkor számos kihívást rejt magában. Az egyedi jelenségek elemzéséhez használt fogalmak, illetve a vizsgálat által megnyílt kontextusok összehangolása nehézséget jelent, hiszen azok hiába alkalmazhatóak és relevánsak az esetek analízisekor, egy közös rendszerbe integrálva széttartó megközelítésekké válhatnak.

E fenti szempontok ugyanakkor ráirányítják a figyelmet az egymástól nem függetlenül kezelt, ugyanakkor mégis a maguk kulturális univerzumában ábrázolt esetek közti kapcsolat, érintkezés, illetve összetartozás kérdésére. A terepek és cselekvők kizárólag rajtam, a kutató személyén keresztül érintkeztek, egymással közvetlen interakcióba nem kerültek. Ez közel sem zárja ki annak lehetőségét, hogy a jövőben – magának a kutatási folyamatnak eredményeként – nem fognak hatni egymásra. A kutatás részleteinek felfedésekor viszonylag gyakori szituációként állt elő a terepeken, hogy az egyes lokalitásokhoz kötődő aktorok egymás felől érdeklődtek: kíváncsiak voltak egymás tevékenységére, az általam elmondott tapasztalatokat saját helyzetükkel, gyakorlataikkal hasonlították össze. Az egyes lokalitásokat tehát elsősorban maga a vizsgált jelenség – a népi kultúra színpadra vitele – köti össze: az érintkezést maga etnográfiai kutatás, az összehasonlítás vágya hozta létre, előtte az organikus kapcsolatként nem létezett.[93]

3. A kiválasztott három terepet – Ecsert, Kónyt és Szentgericét – az elemzéshez szükségszerűen el kell helyezni egy közös vonatkoztatási rendszerben. Átfogó lehetőségként kínálkozik, hogy a lokalitásokat mint (részben) eltérő funkcióval bíró vidéki tereket kíséreljük meg egymáshoz képest pozícionálni. A *vidéki átrendeződés* kutatásszemléleti fordulat lényege a vidékszociológiában, hogy a termelésre alapozott produkcionista vidékfelfogás mellett, illetve azt kiszorítva a posztprodukcionista, vagyis termelés utáni vidék elképzelése válik hangsúlyossá. A rurális terek gazdasága a (mezőgazdasági) termelés helyett a szolgáltatásra épít, ennek megfelelően jellegzetes tevékenységi formájává a fejlesztési lehetőségekért folytatott versengés válik. Mindez a vidék lakosságára nézve azt jelenti, hogy *„… a helyi társadalom új konfliktusokkal szembesül, a városi fogyasztás és kitelepülés sok szálon határozza meg a vidéki társadalom szerveződését. A helyi közösségek viszonylagosan zárt és osztályokra tagozó egysége felbomlik, és helyére a* versengő (contested), kulturális és fogyasztói hatásoknak alávetett ruralitás *kerül."* [94] (Kiemelés az eredetiben.)

A mintegy 750 lakossal rendelkező nyárádmenti Szentgericén a mezőgazdasági termelés hangsúlyos. A gazdálkodást főfoglalkozásként, első gazdaságként végző családok

[92] Schweizer 1998: 60.

[93] E fenti tény főként az összehasonlítást érő kritikák fényében kerül kiemelésre. Az összehasonlítást kiegészíteni, vagy akár leváltani kívánó irányzatok az egyes kulturális entitások összehasonlítása helyett azok egymásra hatására, érintkezésére figyelő úgynevezett kulturális transzfermodellek felállítását kínálták fel lehetséges alternatívaként. Bővebben lásd: Bischoff 2016.

[94] Kovách 2012: 19.

mellett a mezőgazdaság által érintettek köre jóval tágabb, hiszen a kiegészítő tevékenységként végzett mezőgazdasági munka valamilyen formában csaknem minden családot érint. A mezőgazdasági főfoglalkozásúak csaknem mind az őstermelői kategóriába tartoznak, a vállalkozások száma elenyésző. A közeli nagyváros, a mintegy 20 km-re fekvő Marosvásárhely a napi ingázás révén felkínálja a városi munkavállalás lehetőségét, ugyanakkor a tömegközlekedési infrastruktúra hiányosságai miatt ennek a napi gépkocsihasználat a feltétele. A városból kiköltözők ugyan megjelennek a rurális térben, de arányuk nem jelentős. Döntésüket a nagyrészt kényszer motiválja: ők azok, akik a városi lakhatás költségeit nem bírják előteremteni, és mintegy kiszorulnak a városból. A külföldi munkamigráció a településről főként Németország, Hollandia felé irányul, és nagyrészt a középfokú végzettséget megszerző, családalapítás előtt álló fiatalokat érinti.

A kisalföldi Kóny megközelítőleg 2750 lakossal bír. A település munkaereje a múlt század közepétől, a mezőgazdaság kollektivizálása óta az 25 km-re fekvő ipari központ, Győr felé irányul: ez a meghatározó centrum (a mintegy 10 km-re levő Csornával szemben). Az ingázás kedvező feltételeit a közvetlen vasúti és autóbuszösszeköttetés, illetve a 2015-ben átadott gyorsforgalmi út biztosítja. Ugyanakkor a mezőgazdasági termelés számottevő maradt a faluban: a rendszerváltást követően az egyéni gazdálkodás szálát felvevő termelők közül egyesek piacorientált agrárvállalkozóvá tudtak válni, míg mások – nagyrészt a mai nyugdíjas korosztály – gyakran a nosztalgia által motiváltan folytatnak kiegészítő jellegű mezőgazdasági tevékenységet. A települést bár érinti a beköltözés, ez korántsem azonosítható a városból való kiköltözéssel, egyaránt táplálja azt más falvak korábbi lakossága. A külföldi munkamigráció Ausztria határmenti területeit célozza, és bár jelen van szezonális munka, illetve stabil munkaviszony formájában, tömegesnek nem mondható.

A Budapest közvetlen közelében fekvő, azzal közigazgatási értelemben határos Ecser a három vizsgált terep közül a legtöbb, nagyjából 4000 lakossal rendelkező település. A mezőgazdasági termelés gyakorlatilag megszűnt a településen. Az egykori mezőgazdasági termőterület egy részét először az M0 autóút foglalta el, a közvetlen múltban pedig logisztikai bázisok felépítése kezdődött el a település külterületén. A nemzetközi vállalatok raktárközpontjainak létesítése kutatásom idejében is zajlott. A lakosság körében már a két világháború között teret nyert a (fővárosi) napi ingázás, mely a kollektivizálás után az elsődleges megélhetési stratégiává, napjainkra pedig csaknem kizárólagossá vált. A fővárosi kitelepülés a népességszám-, illetve a faluarculat-változásának legfőbb alakító tényezője.

Amennyiben a három lokalitást a bennük megtalálható különböző rurális funkciók alapján szeretnénk bizonyos vidéktípusoknak megfeleltetni, a termelői vidék – szolgáltatói/fogyasztói vidék tengelyén való ábrázolás a fenti sorrendnek megfelelően kézenfekvő, és szemléletes megoldás lehetne. Míg az egyik képzeletbeli végponton Szentgerice továbbra is rendelkezik számos, a produkcionista vidéket jellemző vonással, addig a másik végponton Ecser fizikai és kulturális határai csaknem összemosódnak a szomszédságában fekvő nagyvárosával, olyannyira, hogy a település rurális jellege is lassan megkérdőjeleződik. Kóny a termelői és szolgáltatói vidék sajátos egyvelegeként lenne elhelyezhető ezen az egyenesen. Egy ilyesfajta lineáris modellben történő gondolkodás azonban figyelmen kívül hagyná az összehasonlító megközelítésben rejlő egyik legnagyobb veszélyforrást: az

összehasonlításra kerülő eseteket, jelenségeket indirekt módon fejlődési sorban ábrázolná, és a vidéki átrendeződést fejlődési folyamatként értelmezve, egyfajta egyirányú átalakuláshoz kínálna illusztrációt. Az egyes lokalitások komplex életvilágának bemutatása így egymással hierarchikus viszonyban álló fejlődési fokok megjelenítésére redukálódna.[95] Amennyiben az esetek összehasonlító vizsgálatát egy jóval összetettebb, a jelenségek alapvetően hibrid természetét figyelembe vevő rendszerben kívánjuk elvégezni, azt jóval rugalmasabban, több tényező összjátékára odafigyelő elemzéssel tudjuk megtenni. A versengő vidék koncepciójának meghatározó vonásai – a fejlesztési orientáció, a globalizálódás, a hálózatosodás, és az europaizáció[96] – az általam vizsgált terepeket illetően mind releváns kategóriák, ugyanakkor jelentőségük, irányultságuk, és hatásuk meglehetősen különböző. Nem az az elsődleges kérdés tehát, hogy a vizsgált lokalitások hol tartanak a vidéki átrendeződés folyamatában, hanem hogy a fenti tényezők hogyan és milyen módon jelennek meg az egyes lokalitások cselekvőinek mindennapi tapasztalatában.

Következtetések

Munkám során a következő kutatási kérdés megválaszolására törekszem: miért és hogyan tud működni a színpadra vitt népi kultúra, mint a lokalitás szervezésének egy lehetséges modellje. A népi kultúrára az adatfelvétel időpillanatában érvényes konstrukcióként tekintek, mely kultúraalakítási folyamat eredménye. A sűrítő szimbólumokra alapozott szerkezet meg- és újraalkotását, lévén, hogy a fizikai hely birtokba vételét – társadalmi jelentésekkel és érzelmekkel való felruházását – célozza, a lokalitás teremtésére irányuló cselekvések körébe utalom. A vizsgált társadalmi formák sajátosságait szem előtt tartva a színre vitt népi kultúra körül csoportosuló társulások tevékenységéről a lokalitás teremtésének szervezett módjaként beszélek. A három terepen közel egyidőben végzett kutatásom eredményeit három esettanulmányban foglalom össze. Ezek az írások elsődlegesen arra fókuszálnak, hogy mi adja az esetek alakulástörténetének sajátosságait. A történeti ív megrajzolása hangsúlyos része az alapvetően a jelen idősíkjából kiinduló elemzésnek, mert segít megérteni, hogy a színpadra vitt népi kultúra hogyan, milyen folyamatok eredményeként konstruálódik meg a lokalitás szintjén. A szövegek egyedi felépítésükön keresztül a helyi jelenségeket saját univerzumukban ábrázolják, a kultúraalkotók szemszögéből igyekeznek azokat megjeleníteni. A kutatási kérdésre az esettanulmányokra alapozott összehasonlítás útján törekszem választ adni. Az ellenőrzött összehasonlítástól, a kevés eset intenzív vizsgálatától azt remélem, hogy segít feltárni a színre vitel társadalmi beágyazottságának mértékét és milyenségét. Az összehasonlítás során a kutatási kérdést három alkérdésre bontva tárgyalom. Az első magára a társadalmi formára, a népi kultúra köré szerveződő csoportokra irányul: hogyan jellemezhetőek ezen a társulások? Válaszomban felvázolok egy értelmezési modellt, melyet a színpadra vitel köré szerveződő társulások vizsgálatához készítettem. A második alkérdés a népi kultúra használatára irá-

[95] Vö. Bischoff 2016: 28.
[96] Vö. Kovách 2012: 18–21.

nyul: hogyan működik a népi kultúrára épített szervezőtevékenység? A feleletadáshoz felhasználom az előző lépésként megalkotott modellt, és elhelyezem e rendszerben a népi kultúra jelenséghalmazát. A harmadik alkérdés a társadalmi igények és aktualitás témaköreit járja körül: milyen rendeltetést szánnak a fent említett társadalmi szereplők a népi kultúrára épített szervezőtevékenységnek a lokalitás teremtésében? A válaszadáshoz a korábban felrajzolt modellt visszavetítem az empíria szintéje, és a szervezőtevékenység és helyi mindennapi tapasztalat összefüggéseire irányítom a figyelmet. A kötet nélkülözhetetlen részének tartom a kutatói szerep, az etnográfiai reprezentáció és az együttműködés átgondolását, mely az eredmények mögött húzódó kutatási folyamat sajátosságainak felidézésével, ezek mentén történik. Zárásként sor kerül kutatási eredmények rövid összegzésére, és a megalkotott modell segítségével a téma további távlatainak láttatására.

ESETTANULMÁNYOK

A kónyi verbunk

Gazdaverbunk, zsöllérverbunk

Kóny lakossága a két világháború közötti időszakban élesen tagolt, a földbirtoklás mértéke mentén megosztott helyi társadalomként jellemezhető.[97] A nagy választóvonal a földbirtokosok, úgynevezett gazdák, és a birtoktalan – illetve kizárólag saját birtokukból megélni képtelenek – úgynevezett zsöllérek között húzódott.[98] E két réteg elkülönülése a település szerkezetében is megmutatkozott: a birtokos parasztság és a törpebirtokos, illetve birtoktalan népesség lakóházai külön-külön falurészekként épültek ki, és szerveződtek szomszédsági közösségekké. A győri székeskáptalan már a 16. századtól jelen volt, mint legnagyobb földbirtokos a faluban, az egyházi birtok megművelését uradalmi cselédek végezték.[99]

A verbunk, a táncos gyakorlat a második világháború előtt mintegy leképezte a fentebb bemutatott társadalmi tablót. Elsősorban az egyes falurészek szerint szerveződő legénytársaságok, úgynevezett legénycéhek reprezentációs gyakorlataként létezett, és ebben a minőségében a csoportidentitás fenntartása mellett a lokalitáson belül húzódó társadalmi választóvonalak, különbségek megjelenítését szolgálta. A verbunk elválaszthatatlan volt a legénycéhektől: tanulása, gyakorlása, előadása egyaránt a céh keretei között folyt.[100] Kónyban a századforduló körül a céhbe lépés még avatással történt. Az új legényt

[97] Az 1930-as népszámlás adatai szerint a falu 2332 fős lakosságából 1728 fő mezőgazdasági termelésből, 305 fő iparból, 299 fő pedig egyéb tevékenységből (például kereskedelem és hitel, közlekedés, közszolgálat és szabadfoglalkozás) élt (keresők és eltartottak együttesen). Az önálló mezőgazdasági termelők közül 50–100 kat. hold nagyságú birtokon 4 fő, 10–50 kat. holdon 69 fő, 1–10 kat. holdon 168 fő gazdálkodott. 4 fő 0–1 kat. holdon folytatott önálló gazdálkodást. A törpebirtokos és birtoktalan réteg tagjai közül 88 fő gazdasági cselédként, 219 fő pedig mezőgazdasági munkásként volt aktív. A mezőgazdasági munkások közül 88 fő bírt 0–1 kat. hold nagyságú törpebirtokkal. Összességében, az önálló mezőgazdaségi tevékenység 906 fő megélhetését biztosította, míg mezőgazdasági bérmunka 814 főt tartott el (keresők, segítő családtagok és eltartottak együttesen). (KSH 1934: 12., 102–103.)

[98] A helyi birtokstruktúra hasonló elnevezéssel illetett émikus kategóriáit a szintén kisalföldi, sokoróaljai Táp vonatkozásában Balogh Balázs mutatja ki. (Balogh 2002.)

[99] A székeskáptalan egészen 1945-ig a község határának jelentős hányadát birtokolta: az összes terület mintegy negyed részét. Az 1929–1930-as évre vonatkozó adatok szerint az összesen 4508 kat. hold megművelt területből 1200 kat. hold a győri székeskáptalan birtokában volt. (Kerekes – Enyedy 1929: 365–366.) Az 1935-ös évre vonatkozó országos gazdacímtár hasonló nagyságrendű adatokat tartalmaz, a székeskáptalani birtok nagyságát 1157 kat. hold nagyságúnak írja. (KSH 1937a: 402.)

[100] Pozsony Ferenc a különböző legénytársaságoknak, mint a generációs és nemi elkülönülést érvényesítő csoportoknak egykori működését az egész magyar nyelvterületre vonatkozóan érvényesnek tartja. A szerző szerint *„… a magyar nyelvterületen csak jellegzetes avatási ceremóniák után lehetett a legénytársadalom teljes értékű tagjává válni."* (Pozsony 1997: 464.) A felnőtté avatás rítusával a Kisalföld vonatkozásában Németh Imre foglalkozott. Kiterjedt terepmunkája alapján íródott összegző igényű tanulmányában a legénytársaságok működéséből legényavatás mozzanatát emelte ki. (Németh 1966: 255–264.)

1. kép: A Kis utcai „Klafszky-féle" kocsma legényei 1942-ben. A két világháború között az egyes kocsmákat a tulajdonosról vagy a kocsmát bérlő és üzemeltető családokról nevezték el. Kóny, magántulajdonban.

a céslegények közül egy idősebb legény keresztfiává fogadta és támogatta az egész faluközösség előtt.[101] A két világháború között a céhek működése jelentősen leegyszerűsödött, elmaradt az avatás, és a keresztapaság intézménye is megszűnt. A legénycéh önelnevezés használata ugyanakkor egy szervezett és tudatos csoportöntudat kifejezése, még abban az esetben is, amikor már a tényleges ceremoniális elemek kikoptak a gyakorlatból. A legénycéhek korosztályok és falurészek szerint elkülönülő szervezetek voltak tehát, melyek egy-egy falurész kocsmája köré csoportosultak. Négy állandó, és egy időszakonként működő legénycéhről adhatunk számot a 20. század első felét illetően. Egy-egy társaság nagyjából tizenöt-húsz legényből állt, de számuk természetesen állandó változásban volt az életkori státuszba való be- illetve kilépés függvényében. Az adott kocsma a céslegények társasági életének mindennapi színhelyéül szolgált, mulatságaikat a kocsmárossal megegyezve a kocsma épületében, vagy az udvaron álló úgynevezett lábaspajtákban tartották. A céhek tagsága között átjárás nem volt, nem volt lehetőség más céh mulatságain, táncalkalmain részt venni (1. kép).

A gazdák által lakott Öreg utca, és a zsöllérháztartásokat magába foglaló Kis utca a falu legrégebben benépesített részeinek számítottak, mindkettő rendelkezett a két világ-

[101] Céslegények elnevezéssel az adott kocsma körül szerveződő, egy céh kötelékébe tartozó fiatal férfiakat jelölték.

háború között céhes kocsmával. A 19. század első felében kiépülő, gazdacsaládok által birtokba vett Újfalu kocsmája szintén céhes központként működött, míg a két világháború között felépülő, zsöllér lakossággal rendelkező Újtelepen nem jött létre céhes kocsma. A győri székeskáptalan birtokát megművelő uradalmi cselédek a faluhoz közvetlenül csatlakozó úgynevezett Majorság részen laktak. A Majorságnak volt ugyan kocsmája, de céhes központként csak időlegesen működött. A falurészeket összefogó társadalmi háló a következőképpen jellemezhető. A helyi szintű gazdasági rendszerben a Kis utca és az épülő Újtelep birtoktalan népessége munkaerejét az Öreg utca, illetve az Újfalu birtokos gazdáinak állította szolgálatába. A gazda és zsöllér családokat összefűző, patrónus-kliens jellegű kapcsolatok működése a terepmunka idejében még elevenen élt az 1940-es években született generáció emlékezetében. A székeskáptalani major munkaerőigényét egyfelől saját, a majorság területén lakó uradalmi cselédek, másfelől a zsöllér falurészek lakosainak időszakosan igénybe vett munkaereje elégítette ki.

A verbunk előadásának legfőbb alkalma a templomúbúcsú napja, Szent Mihály (szeptember 29.) napja volt, mely a céhek számára a társadalmi köteléket megerősítő reprezentációs gyakorlat is volt egyben. A verbunkra a nagymise után került sor a templom előtt: az egyes kocsmák céslegényei külön körökben táncolták el verbunkjukat. A búcsú napját megelőzően a céhek minden év augusztus 20-ától kezdődően az adott kocsmában gyakorolták a verbunkot. A gyakorlásra a tánc szigorúan szabályozott felépítése és egységes előadásmódja miatt volt szükség.[102] A búcsú napját a kocsmákban megrendezett mulatság zárta le. A tánchasználat a helyi társadalmon belül csoportokat különített el, ugyanis a verbunk két változatban létezett: a zsöllér- és gazdaverbunk között szerkezeti és motivikai eltérések jelentették a különbséget.[103] A templom előtt felálló körök szimbolikusan a falu szerkezetét és hierarchiáját jelenítették meg a helyi lakosság, és a búcsú napján a faluba látogatók számára. A verbunk külön körökben való táncolása reprezentációs aktusnak tekinthető, melyen keresztül az adott falurész, társadalmi csoport identitásának tartalma megteremtődött (2. kép).[104]

A két világháború közti időszakban megkezdődött a tánc színpadi látványossággá válása. A változás ösztönzőjévé az 1920-as évek végétől a helyi Levente Egyesület elnökeként működő, nyugállományát töltő ezredes vált. Az ezredes nem kónyi származású volt, 1870-ben született a nyugat-bácskai Doroszlón.[105] Édesapja hivatását követve katonai pályára lépett, 1888–1891 között a Bécsújhelyi Katonai Akadémia diákja volt.[106] Az első világháború után – feltehetőleg feleségének kónyi származása miatt – családjával

[102] Lásd: Martin 1983: 59–62.

[103] Vö. Gábor 1954: 360.; 1956: 369.; Martin 1983: 59–59.

[104] Könczei Csilla a boricáról íródott monográfiájában a táncot a téli időszakban működő háromfalusi legényszervezetének reprezentációs gyakorlatának tekinti, mivel az társadalmi jelentések megjelenítésére szolgál. (Könczei 2009.) Könczei felfogását követve a kónyi legénytársaságok verbunkjához mint reprezentációs gyakorlathoz fordulok.

[105] MNL GYMSMGYL XXIV/201. 6491. A Győri 24. Honvéd Kiegészítő Parancsnokság Igazoló Bizottsága 928.szám/ig.biz.1946. igazolása.

[106] ELTE Külföldi egyetemjárás, online adatbázis.

2. kép: A kónyi verbunk első ismert fényképfelvétele 1942-ből. Kóny, magántulajdonban.

1919-ben Kónyba költözött.[107] Az asszony családja a falu legtehetősebb gazdacsaládjainak egyike volt. Kedvező vagyoni helyzetnek örvendve kiterjedt mecénási tevékenységet folytatott. Az asszony festett ablaküveget ajándékozott a templomnak, valamint 1936-tól betöltötte a Kónyi Összetartás Dalárda felszentelt zászlójának zászlóanyai tisztségét.[108] A férj az 1925 után megalakuló Levente Egyesület elnökeként a község fiataljainak életére gyakorolhatott hatást. A leventemozgalmat országos szinten a nemzetgyűlés által 1921-ben elfogadott „testnevelési törvény" (1921/LIII. tc.) indította útjára. A falvakban az oktatást a trianoni békeszerződés által maximalizált létszámú hadseregből kikerülő, kényszerűségből leszerelő tisztek végezték.[109]

Az ezredes a lokális hatalmi hierarchiában jelentős pozíciót foglalt el, de sajátos, a közösség számára nem megszokott életútja, katonai pályafutása kiemelte őt a kónyi társadalomból. Felívelő karrierje során 1930-tól a Kónyi Polgári Lövészegyesület elnöki posztját is betöltötte, később pedig az 1938-ban létrejött kónyi Frontharcos Szövetség elnökévé választották.[110] Kapcsolatrendszere, és betöltött tisztsége révén alkalmas volt arra, hogy az aktuális politikai, hatalmi, kulturális irányvonalat saját közössége felé

[107] MNL GYMSMGYL XXIV/201. 6389. Beadvány Győr-Moson vármegye Földbirtokrendező Tanácsa részére. (3. sz. melléklet.)
[108] Boros szerk. 2008: 35–36.
[109] Kerepeszki 2010: 105–107. A Kónyi Levente Egyesület alapító tagjai között a győri székeskáptalan uradalmi intézőjét is ott találjuk. (Kerekes – Enyedy 1929: 366.)
[110] Boros szerk. 2014: 35–36.

közvetítse.[111] Tevékenységével egy nagyobb társadalmi diskurzusba kapcsolta be az addig lokális érvényességgel bíró táncos jelenséget, ami a legénycéhek táncából elkezdett „kónyi verbunkká" válni. Az ezredes mint a kónyi Levente Egyesület elnöke – egy kortársi visszaemlékezés szerint – a verbunk „lelkes vezetőjévé" és „támogatójává" vált. Ezeket a kifejezéseket a kónyi Dömötör István, kónyi önkéntes néprajzi gyűjtő használta egy, a verbunkról írt pályamunkájában.[112] A szerző írásában saját, a verbunkhoz kötődő emlékeit örökítette meg: ezek közül több részletet egy későbbi helytörténeti munka szöveghűen átemelt, más esetben szervesen a szövegébe illesztett.[113] Tereptapasztalatom szerint a kónyi verbunk helyi narratívája, tehát a lokalitás cselekvőinek a verbunk történetére vonatkozó – meglehetősen uniformizált – tudása jelentős mértékben táplálkozik e kiadványból.

A verbunkkal kapcsolatos szervezőtevékenységről a kortárs Dömötör István a következőket jegyzi meg: a Levente Egyesület elnöke a verbunkosok számára a legénycéhes keretek közötti táncoláson túl fellépéseket szervezett a faluban, illetve a falun kívül. Beszámol több győri, két szanyi fellépésről, valamint tájékoztat egy balatonfüredi utazásról is. A szervezett fellépéseken túl a háborús években a verbunk 1943-ban az érdi Népfőiskolára is eljut, ahol Dömötör István másodmagával táncolta el azt Molnár István néptáncgyűjtő kérésére: megtörtént kónyi verbunk első mozgóképes megörökítése.[114] A falusi táncegyüttesek színpadi szereplését elsőként tömegessé tévő Gyöngyösbokréta mozgalom regionális bemutatói azokra a falvakra is hatással voltak, ahol hivatalosan nem szerveződött bokrétás csoport, így például a kónyi verbunk első színpadi előadási

[111] Tevékenysége párhuzamba állítható Györffy Istvánnak *A néphagyomány és nemzeti művelődés* című programadó írásában kifejtett célkitűzéseivel. Györffy a „népi táncra" vonatkozóan kívánatosnak látta a férfitáncok tanítását a honvédség legénységének soraiban, illetve a leventeintézmények keretei között. A szerző szerint a „hagyományos férfitánc" a „nemzeti művészet" részévé válhatna, ha azt a társadalom minden rétege átvenné, a középiskolai tornaórai, a cserkészek és a leventék körében való táncoktatás révén. „Szükséges volna, ha a katonaság már a leventeintézményeknél elrendelné a hagyományos népi férfitánc tanítását. (…) Azonban a hagyományos férfitánc csak akkor lesz nemzeti művészet, ha a magyar társadalom minden rétege átveszi. Ezért szükséges volna, hogy a Testnevelési Főiskolán kötelező tárgy legyen. Tanítsák az erre alkalmasaknak a középiskolában is tornaórán, továbbá a cserkészek és leventék között." (Györffy 1939: 33.) A levente- és a korai néptáncmozgalom között valóban létrejött kapcsolat, 1942-ben a Levente Központi Művészegyüttes vezetői posztjára Muharay Elemér (színész, rendező, táncos) került. (Vitányi 1964: 57–61.)

[112] Dömötör István 1907-ben született kónyi földműves, a kollektivizálás előtt egyéni gazdálkodó. E dolgozatán kívül más témában is készített szülőfaluja múltjával, szokásaival foglalkozó pályamunkákat. Tevékenységében Timaffy László néprajzkutató ösztönözte. (Rómer N.1226-84. Dömötör 1990: 5.)

[113] Boros szerk. 2008: 24–27.

[114] BTK ZTI Ft.16. Dömötör István és társa valószínűleg a népfőiskola hallgatói voltak: ebben a helyzetben érte őket Molnár István felkérése. Molnár István a KALOT (Katolikus Legényegyletek Országos Tanácsa) felkérésére 1940-től a második világháború végéig tanított az érdi Népfőiskolán. (Vitányi 1964: 51.)

alkalmai is az alapvetően gyöngyösbokrétásokra építő, de a környékbeli falvak lakosságát is mozgásba hozó Gyöngyösbokréta-bemutatók voltak.[115]

Átalakuló társadalom, átalakuló verbunk

A kónyi verbunk 1945 utáni története nem érthető a világháborút követő helyi hatalmi-társadalmi változások ismerete nélkül.[116] Az 1950-es évek elejére az addigi gazdasági elit és politikai vezető réteg a társadalmi hierarchia aljára kényszerült. Az 1950-től kialakuló tanácsrendszer a lokális hatalomgyakorlás jogát a községi tanácsok végrehajtó bizottságai köré koncentrálta. Kónyban az első helyhatósági tanácsválasztást követően, 1950 őszén létrejött a községi tanács, melynek elnöke a háború előtt huzamosabb ideig gazdacselédként szolgált az ezredes családjánál. Hivatali ideje mindössze két évig tartott, ugyanis az 1952-es esztendő egy sokkal ambiciózusabb embert juttatott a lokális hatalmi hierarchia csúcsára.

Az 1952-ben hivatalba lépő új tanácselnök 1916-ben született Kónyban, az uradalmi cselédlakások egyikében, uradalmi cseléd édesapa és a zsöllércsaládból származó édesanya gyermekeként. A tanácselnök már korán, mindössze tíz évesen mezei bérmunkásként dolgozott, később pedig a székeskáptalani uradalomban szolgált, valamint gazdacselédnek szegődött tehetősebb, cselédet tartó gazdák mellé. Huzamosabb ideig egyetlen Öreg utcai gazdacsaládnál szolgált. Mint céslegény, a Kis utcai kocsma legénytársaságához tartozott, a két világháború között „verbungjáró" legény volt. 1941-ben megnősült, felesége a közösség zsöllér rétegéből származott. A háborúból hazatérve tevékenyen részt vett a Községi Földigénylő Bizottság munkájában, bár ennek hivatalosan nem volt tagja.[117] Családja a székeskáptalani birtoklás megszűnésével a volt majori területen a többi volt uradalmi cseléd családdal együtt házhelyet kapott.[118] Emelkedése 1952-ben jutott a csúcspontra, amikor elnyerte a tanácselnöki tisztséget. Törekedett rá, hogy a közösségi élet minél több területén jelen legyen: az 1940-es évek végén a háború után újra összeálló Kónyi Összetartás Dalkör elnökeként tevékenykedett,[119] tanácselnöksége idején pedig a közösség táncos gyakorlatára is igyekezett hatással lenni.

Azért, hogy a tanácselnök életútjának és a verbunk történetének összefonódását megérthessük, meg kell vizsgálnunk, hogy mi történt a második világháború után a

[115] Az 1930-as években a színpadra vitt népi kultúra szerepe látványos szinten megnőtt a nemzeti önreprezentációban: ennek legfontosabb közege a Gyöngyösbokréta mozgalom volt (1931–1944). A Gyöngyösbokrétás csoportok legfőbb megmutatkozási alkalmai augusztus 20-án – Szent István államalapító király napján – a fővárosban tartott tánc- és népszokásbemutatók voltak. A mozgalomról lásd: Pálfi 1970.

[116] Bővebb kontextusért lásd: Varga Zs. 2006.; 2008.

[117] MNL GYMSMGYL XXIII. 777. 37.4. 1950. február 27. Építési engedély.

[118] Az 1945. március 17-én megjelent 600/1945. számú miniszterelnöki rendelet előírta az 1000 kat. holdon felüli nagybirtok teljes egészében való elkobzását. A rendelet következtében Kónyban megszűnt a győri székeskáptalan tulajdoni joga, így a káptalan által birtokolt mintegy 1200 kat. hold földterület a falu birtokába ment át.

[119] Boros 2008: 35–38.

legénycéhek által éltetett verbunkos gyakorlattal. Mindez azon az országos folyamaton belül értelmezhető, melynek során a korabeli társadalompolitikai törekvései miatt a hatalom az önszerveződés korábbi formáit ellenőrzése alá vonta, vagy megszüntette. Forrásaink adottságaiból kifolyólag az 1954-es év templombúcsújának napját idézhetjük fel, hogy bepillanthassunk e folyamatba. Az eseményeket Gábor Anna néprajzkutató, néptáncgyűjtő dokumentálta, aki 1954 október 3–4-én, a búcsú napján, illetve másnapján járt Kónyban, ahol tanúja volt a gazdaverbunk és a zsöllérverbunk eltáncolásának.[120] Gyűjtése alapján az esemény következőképpen rekonstruálható.

> Az idei bucsui mulatságot két kocsmában rendezték. (…) Az egyik kocsmában a volt gazdaréteg gyerekei, a másik kocsmában a volt zsölléreké. A gazdalegények egészen fiatalok voltak általában 18-19 évesek, de még 17 éves is volt közöttük. Még soha nem járták a verbunkot. Bucsu előtt két hétig minden este szorgalmasan gyakorolták, az idősebb legényektől tanulgatták.[121]

A gyűjtő részletgazdagon rögzítette az egykori gazdaréteg fiataljainak készülődését a búcsúra: a verbunkhoz használt üvegek felszalagozását, a verbunk előző esti gyakorlását stb. A búcsú napján a két csoport verbunkját két külön helyszínen táncolta el, eltérően a két világháború közti időszak gyakorlatától. A gazdaverbunk előadására a második világháború előtti kereteket idézve a templom előtt került sor.

> Templom előtt a főutcán elhelyezkednek a céslegények, leteszik az üvegeket a földre és körülállják. Mikor vége a litániának és kijön a nép templomból, már rázendít a zenekar a verbunkra. A legények hiba nélkül verik el a verbunkot.[122]

A volt zsöllérek csoportja nem csatlakozott a templom előtt táncoló gazdalegényekhez, hanem kocsmájában a verbunkkal kezdte meg a mulatságot.

> Ezek a legények már idősebbek, legtöbbjük kiszolgált katona, 24-25 évesek, sok közülük DISZ tag. Mindegyik pantallóban van kalap nélkül. Ezek a legények már rég óta tudják a verbunkot, így a bucsu előtt nem is gyakorolták. A templom elé állítólag a nagy sár miatt nem vonulnak, de valószínűleg más lehet az oka. Megvárják, míg a nép a templomból kocsmába érkezik és akkor a kocsmaszín alatt eljárják a verbunkot.[123]

[120] Gábor Anna az 1954-es búcsú alkalmából eltáncolt verbunkról táncfelvételt készített, ezt a BTK ZTI filmarchívuma év nélkül, Ft. 264 jelzettel őrzi. A jegyzőkönyvből megismerhető alapvető adatokat a gyűjtés cédulaanyagával, és a gyűjtés eredményeit összefoglaló publikált beszámoló szövegével egészíthetjük ki. (BTK ZTI Kt. Gábor [1954].; Gábor 1954.)

[121] BTK ZTI Kt. Gábor [1954].

[122] BTK ZTI Kt. Gábor [1954].

[123] BTK ZTI Kt. Gábor [1954]. Az utolsóként idézett részlet megmagyarázza, miért csak egy verbunkos kört látunk a templom előtt az Ft. 264 jelzetű felvételen.

Gábor Anna azt is közli céduláin, hogy értesülése szerint a gazdaverbunkot ekkor már három éve (vagyis 1951-től) nem táncolták el. Ezt az információt az általam készített interjúk anyagával összevetve megállapíthatjuk, hogy az 1950-es évek első felében még létezett egy akadozó, a második világháború előtti időszakból származó, leegyszerűsített formában működő gyakorlat. Az országos agrárpolitika helyi szintű érvényesítése során a verbunkot éltető legénycéhek társadalmi háttere átalakult. Az 1950-es években az egyéni gazdálkodás kereteinek megroppanása a közösség hierarchiáját alapjaiban formálta át. A helyi társadalom a falurészek szerinti elkülönülését adó gazdasági szerkezet széttörött, az addigi gazdasági-társadalmi kapcsolati háló megszűnt. Az országos szinten megfigyelhető foglalkoztatási szerkezet átalakulása, a mezőgazdasági népesség egy részének az iparba áramlása Kónyban is éreztette hatását. A városba ingázó népesség új típusú kapcsolatrendszerbe és társadalmi hálóba kezdte meg beilleszkedését. A széteső kereteket, új kapcsolatok kialakulását már Gábor Anna észrevette Kóny társadalmával kapcsolatban és reflektált rá a gyűjtése anyagát feldolgozó, 1954-es tanulmányában:

> Azonban, mikor elmondhatjuk, hogy a régi gazdasági és társadalmi ellentétek a volt gazdák és zsöllérek között erősen enyhültek, ugyanakkor észre kell vennünk, hogy számtalan egyéb más vonás, a múltból fennmaradó előítéletek, szokások továbbra is válaszfalakat emelnek kettőjük közé. Egyre több szál fűzi össze a két réteget, különösen a fiatalokat. Pl. kevés család van a községben, ahonnan ne járnának be Győrbe ipari munkára.[124]

Gábor Anna 1954-es, a búcsúi gyűjtés eredményeit összegző tanulmánya a gyűjtés céduláinak tartalmát a tanácselnök jellemzésével bővítette.[125]

> A búcsú másnapja tartogatja számomra a legnagyobb élményt. Kérésemre az idősebb emberek egy bandája is bemutatja a verbunkot. Köztük láttam meg a tánc egyik legnagyszerűbb képviselőjét, (…) a kónyi tanácselnököt.[126]

A szerző tanulmányában kiemeli az idősebb korosztály táncosai közül a tanácselnök alakját, hangsúlyozza a közösség tánchasználatára gyakorolt hatását.

> Mint valamikor legénykorában, most is a tanácselnök a „hejlegény". A hejlegényre felelősségteljes feladat hárul. Neki kell a „hej" bekiáltásokkal a táncot irányítani. A hejkiáltás azt jelenti, hogy új figura következik, vagy a régi figurát a másik irányba járják. Őt lesik a

[124] Gábor 1954: 360. Az osztályharcos paradigmának megfelelő, a társadalmi rétegek közötti ellentétek kötelező hangsúlyozása mellett a kutató felfedezi a lokális társadalom átalakulásának döntő szerepét a verbunk életében.

[125] Gábor Anna céduláí egyrészt saját megfigyeléseit rögzítik, másrészt adatközlőktől nyert információkat. Érdemes megjegyeznünk, hogy adatközlői nagyrészt a hivatalban lévő tanácselnök rokoni körébe tartozó (például apósa), és más egykori zsöllér státuszú egyének voltak.

[126] Gábor 1954: 362.

> többiek. Tehát amolyan táncvezető. (…) A tanácselnök kézben tartja a bandát, nemcsak a hej-kiáltásokkal, hanem gyakran a figurák nevét is előre bemondja.[127]

Forrásunk arról árulkodik, hogy a tanácselnök a verbunkos gyakorlatban vezető, irányító szerepben tűnik fel az 1950-es évek közepén. A legénycéhek gyakorlatában keletkezett résben a tanácselnök gyermekeknek kezdte el tanítani a verbunkot. A tanításnak az iskola épülete adott otthont, a tanulókat elsősorban az iskolai és állami ünnepélyeken való fellépésre készítette fel. Láthatjuk, hogy az 1950-es évek első felében egy illanó történeti pillanatig egymás mellett létezett a legénycéhek elmúló verbunkos gyakorlata, és egy kialakuló új, a tanácselnök szervezőtevékenységéhez fűződő rendszer. Gábor Anna annak ellenére, hogy a tánctanításról nem tájékoztat 1954-es beszámolójában, a verbunkot táncoló politikai vezető bemutatására nagy figyelmet fordít. Tevékenységéből a szervezőmunkát emeli ki, miszerint az 1950-es évek elején a verbunkot ő juttatta el a járási kultúrversenyre, Rábatamásiba.[128] Mindebből arra következtethetünk, hogy 1954-re a tanácselnök törekvése egyaránt irányult a verbunk oktatására és a fellépések megszervezésére.

A tanácselnök tevékenységével igyekezett a verbunkot a megváltozott körülményekhez alakítani, így a tánc bemutatását az aktuális hatalmi-politikai elvárásoknak megfelelően formálta át. A „népi táncnak" a politikai ünnepségeken: április 4-én, illetve augusztus 20-án való szerepeltetésére már 1954-től van adatunk,[129] de 1956-ban a május 1-i ünnepség tervezetében már „kónyi verbunkos" néven szerepel a színpadra vitt tánc.

> Május 1. ünnepély műsorát a következőképpen állapítjuk meg:
> 1. A felvonuláshoz gyülekezés reggel 9 órakor a tanácsház előtt, ahonnét a szervezetek sorrendben felvonulnak a sportpályára.
> 2. A 10 órai felvonulás után a sporttéren a következő műsort kell lebonyolítani:
> a. Szavalat: Tavasz Magyarországon
> b. Ünnepi beszéd
> c. Énekkari számok
> d. Játékos tánc
> e. Jelenet
> f. Szavalat: Munka ünnepe
> g. Tánc h. Kónyi verbunkos
> i. Magyar Hymnusz
> Délutáni műsor:
> Két órakor férfi és női röplabdamérkőzés. Utána atlétikai versenyszámok. Amenynyiben az idő nem engedi meg a szabadban való ünneplést, az ünnepélyt a kultúrotthonban kell megtartani.[130]

[127] Gábor 1954: 362.
[128] Gábor 1954: 361–362.
[129] MNL GYMSMGYL.XXIII/777. Kóny Község Tanács VB ülés jegyzőkönyve, 1954. március 30., 1954. augusztus 17.
[130] MNL GYMSMGYL.XXIII/777. Kóny Község Tanács VB ülés jegyzőkönyve, 1956. április 25.

Mi motiválhatta a tanácselnököt abban, hogy a táncos gyakorlatot irányító személyiséggé váljon? Márkus István szerint 1945 után a vidék formálódásának főszereplője az általa szegényparasztinak nevezett réteg volt, mely olyan *rendkívüli*, a *múltból származó* energiák felszabadítására volt képes, amellyel felszámolta korábbi önmagát, szegényparaszti létét.[131] A szegényparasztság fokozott aktivitását a szerző az ambiciórobbanás jelenségeként definiálja. Az 1945 előtt akaratának érvényt szerezni nem tudó társadalmi réteg felgyorsult ütemben kezdett hozzá vágyainak, céljainak megvalósításához, Márkus szerint elsősorban gazdasági téren, életszínvonalának emelése, életmódjának megváltoztatása érdekében.[132] A Márkus által kínált modell alkalmas arra, hogy a helyi szinten megtapasztalható jelenséget, a tanácselnök tevékenységét e keretek között értelmezzük. A tanácselnökség megszerzése, mint a társadalmi emelkedés eszköze és az irányítás megragadása, az ambiciórobbanás egy korai példája. A tanácselnök esetében a lokális hierarchia csúcsának elfoglalásával együtt járt a korábbi vezető réteg által birtokolt gazdasági, politikai, kulturális funkciók betöltésének vágya. A verbunkot illetően a szervezőtevékenység átvétele a Márkus-féle ambiciórobbanás fogalmát a gazdasági tevékenységen, életformán és életszínvonalon túl a kultúra területére terjeszti ki.

Szelényi Iván az 1945 előtti félproletár agrárnépesség számára kollektivizálás utáni fejlődés egyik lehetséges útját a káderesedés folyamatában látta. A káder, hatalmának megerősödésével akár dzsentrifikálódhat is, azaz felveheti az egykori elit életmódjának külsőségeit: úrként viselkedhet.[133] A tanácselnök életútját tekintve több ilyen mozzanatot is megfigyelhetünk. 1948-ra megszerezte a Kónyi Összetartás Dalkör elnöki pozícióját, amelynek első, alapító elnöke Kóny 1912–1944 között szolgáló, kiterjedt befolyással bíró plébánosa volt, aki az 1930-as években az országos politikai színtéren is megjelent.[134] További adalék, hogy a Dalkör az 1930-as években a verbunkot először színre vivő ezredes feleségének zászlóanyai patronátusa alatt működött. A tanácselnök a körzeti vadásztársaságnak is tagjává vált, így lehetősége nyílt az egykori úri kiváltság, a vadászat gyakorlására. A fegyverhasználat kapcsán érdemes felidéznünk, hogy az 1930-as években a Kónyi Polgári Lövészegyesület élén éppen az ezredest láthattuk.[135] A kónyi verbunk tanítása és a vele kapcsolatos szervezési tevékenység e perspektívából egyrészt az ambiciórobbanásnak a kultúra terültén történő érvényesülése, másrészt pedig a korábbi elitek szerepeinek átvétele a hatalom megszerzése felé vezető úton.

[131] Márkus 1992: 299.
[132] Márkus 1992: 285–287.
[133] Szelényi 1992: 86–87.
[134] A plébános 1920-tól a Székesegyházi főesperesség kónyi kerületének alesperese és tanfelügyelője, 1936-tól a Magyar Országgyűlés Győr-Moson és Pozsony k.e.e. vármegye törvényhatóságok által választott felsőházi tagja, 1939-től a Székesegyházi káptalan címzetes kanonokja és a Székesfehérvári főesperesség főesperes helyettese. (KSH 1927: 266.; 1928: 268.; 1929: 343.; 1931: 335.; 1932: 347.; 1935: 346.; 1936: 8–9., 350.; 1937b: 9–11., 423.; 1938: 9–11., 372.; 1940: 9–12., 419.; 1941: 10., 12–13., 477.; 1942: 10., 12−13., 538−539.; 1943: 10., 13., 15., 578.; 1944: 10., 13., 15., 594.)
[135] Boros 2008: 35–36.

Az új kontextusba helyezett verbunkos gyakorlat a folytonosság érzetét volt hivatva fenntartani a közösség tagjaiban és így vált a hatalom legitimálásának eszközévé. A verbunk társadalmi szerepe megváltozott a korszak adottságai között: gyakorlata és átadása elszakadt a legénycéhek működésétől és egy más társadalmi környezetben intézményesült keretek közé került. E folyamat már a két világháború között megindult, és szoros összefüggésben állt az ezredes tevékenységével. A verbunk egyre inkább elvesztette a falu társadalmi szerkezetét megjelenítő funkcióját, hiszen a mögötte álló gyakorlatközösség átalakult és egyre inkább vált a lokalitás egészét reprezentáló színpadi látványossággá. Ugyanakkor a tanácselnök tevékenységével saját kezében összpontosította a verbunkos gyakorlatot, hiszen az elsajátítást és előadást is szoros felügyelet alá helyezte, így tevékenysége az ellenőrzés kiterjesztéseként és a centralizálás folyamataként is értelmezhető.

A búcsú és a kónyi verbunk rehabilitációja a rendszerváltás után

A verbunk körül az 1950-es évtizedet követően nem szerveződött hosszabb ideig fennálló csoportosulás. A templombúcsú napján a táncot az említett időszaktól kezdve nem mutatták be, kizárólag a színpadi megjelenítés céljából álltak össze kisebb-nagyobb csoportok időszakos jelleggel. A rendszerváltás után országos szinten a korábbi állami ünnepek részben át- és újraértékelődtek, mások elhalványultak, és a helyükre a falunapok, fesztiválok léptek. Ebben, az önszerveződés felé nyitó társadalompolitikai légkörben kezdeményezte a kónyi verbunk (újra)szervezését a frissen a faluba került plébános, és a kántor. A plébános egyébként az 1990 őszén működését megkezdő, első szabadon választott önkormányzati képviselőtestületnek is tagja volt.[136]

Az 1990-es évek elejétől kezdve a gyermekek tanítását a plébániaudvaron az egyházközségi képviselőtestület egy tagja vezette, aki a második világháború előtt a verbunkot legénycéhes keretek között tanulta meg. A templombúcsú napján való táncolás ebben az időszakban re-konstruálódott: a plébános harmonikakísérete mellett a gyermekek csoportja mutatta be a verbunkot. Ezzel párhuzamosan 1996-ban az általános iskola igazgatónőjének kezdeményezésére először egy iskolai néptáncszakkör – a későbbi néptáncegyüttes – kezdte meg működését.[137] A néptáncszakkör létrehozásában saját érdeklődése mellett a régió egyéb településein működő, már hosszú múltra visszatekintő hagyomány-

[136] MNL GYMSMGYL KMB Hiv. 10U2. 10.088/91. 30-1/1990. A szabadon megválasztott képviselőtestület első ülése, 1990. október 12. A település lakosságszáma a rendszerváltás évében 2545 fő volt. Az aktív keresők nagyjából fele dolgozott lakóhelyén (532 fő), míg a másik fele naponta ingázó, „eljáró" volt. A falu más településekről is vonzott munkaerőt, 93 fő naponta bejáróként dolgozott Kónyban. (KSH 1992: 200–201., 366., 396–397.) Összehasonlításként itt közlöm az 1990-óta eltelt három évtized változásait megjelenítő 2022-es népszámlálás vonatkozó adatsorait is. A település 2663 lakosából 1389 fő volt foglalkoztatott. A helyben lakó és helyben dolgozó foglalkoztatott száma 316 volt, míg 1073 fő más településre járt dolgozni. A településre érkező, naponta bejáró foglalkoztatottak száma 229 volt. (KSH 2022.) A falu önszerveződési formáit illető fejleményeket az *Összehasonlítás – A lokalitás vállal(koz)ásai* fejezet 1. ábrájában foglalom össze.

[137] Az igazgatónő helyi születésű, helyi lakos, az iskola vezetését 1994-ben vette át.

őrző csoportjainak – például Szany, Szil (mindkettő az 1930-as évek Gyöngyösbokréta mozgalmáig vezeti vissza együtteseinek eredetét) – példája motiválta. A gyermekek előadásaival az első szakaszban a falusi ünnepségek színvonalát kívánta emelni. A szakkör kezdetben egyáltalán nem foglalkozott a kónyi verbunkkal: elsősorban gyermekjátékokat, illetve más vidékek technikailag könnyebbnek ítélt táncát sajátították el a gyermekek. A verbunk felé akkor fordult a figyelem, amikor a csoport elérte az ifjúsági korcsoport határát. A jelen folyamatainak formálói nagyrészt mind annak a generációnak tagjai, akik gyermekként a csoport tagjai voltak: a 2000-es évek elejére már kezdeményező szerepben léptek fel, a jelenben pedig önszerveződés fő motiválóinak számítanak.

A régióban a rendszerváltást követően elindult egy több hullámban lejátszódó, máig tartó folyamat, amely a két világháború közti időszakban – illetve a kollektivizálásig – működő legénycéhek újraalapítását célozta meg a Szigetköz, illetve Rábaköz néprajzi tájként számontartott régiókban. Azóta konkrét előzményekre alapozva alapítottak több településen céhet (például Mosonmagyaróvár, Gencsapáti, Kapuvár, Agyagosszergény, Vitnyéd, Halászi, Dunaremete, Győrújbarát). Az egyes céhek magját általában a helyi néptáncegyüttesek tagjai adják. Az alapítások úgy történtek, hogy egy, már működő céh tagjai avatták fel a következő társaság legényeit: így jött létre 2008-ban a Délceg Kónyi Bika Ifjak Legénycéh a győrújbaráti céh tagjainak segítségével. A név a falucsúfolóból lett imázselemre, a kónyi bika történetére utal.[138] A céhek az emlékezetből elérhető, illetve etnográfiai adatokból inspirálódott mintákat felhasználva, valamint saját újításokat bevezetve szokásokat, alkalmakat, szabályrendszereket alkotnak meg. Etnográfiai adatokból merített elem például az úgynevezett legénycímer, melyet az 1960-as évek néprajzi gyűjtései dokumentáltak a Szigetközben,[139] és amelyet minden újonnan alapított céh, akár a nevezett területen kívül is megtervezett és elkészíttetett magának. Jellemző, hogy új társaságok gyakran a többi – leginkább az őket felavató – céh működéséből merítenek ötleteket.

[138] A kónyi bikát, mint imázselemet a településen több szerveződés is felhasználja: például az önkormányzat a rendszerváltás után a majálist *Kónyi Bika Fesztivál*lá alakította, de a bika helyet kapott a Kónyi Sportegyesület címerében is, sőt egy ideig kocsma is működött ezen a néven. A falucsúfoló változatainak és a hozzá kapcsolódó további anekdotáknak ismertetése, illetve egyeztetése az online felületekre is kiterjed. Egy, a helytörténeti gyűjtések iránt elkötelezett nyugdíjas tanárnő által gondozott Kóny Klub portál egyik, 14 éve nyitott fóruma a kónyi bika témájára épül. A portál működtetője a történet rövid felidézésével nyitotta meg a beszélgetést: „Kizöldült a templomtorony, tanakodtak a kónyiak, mit csináljanak? Lekaszálni nem tudják, hát mi legyen, mi legyen, úgy döntöttek, fölhúznak egy bikát, majd az lelegeli. Meg is tették, de feleúton már kilógott a nyelve. Akkor a körülállók el kezdtek kiabálni: - Húzd komám szaporán, kónyi bika kanyar ám!" (http://kony.network.hu/forumtema/konyi-bika Bejegyzés: 2010. Letöltés: 2024. augusztus 20. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/1EDFER) A falucsúfolók imázselemmé alakításáról párhuzamként lásd: Lovas Kiss 2011. Schleicher Vera a folklórműfaj meghatározásának szempontjából emblematikus Gyulafirátót esetén keresztül mutatja be a csúfolók által közvetített képhez való viszonyulás különböző (időbeli) változatait. Elemzéséből a történeti és társadalmi, illetve lélektani vonatkozások figyelembevételével kirajzolódik egy folyamat, melynek során a rátótiádák a lokalitás önképének pozitív, megerősítő elemévé szelídültek. (Schleicher 1999.)

[139] A fotódokumentáció példáját lásd Németh Imre 1966–1968 között a szigetközi falvakban (például Dunaremete, Halászi) folytatott kutatásának anyagában. (Rómer NF.1914.; 2701.; 2702.)

A (újra)szervezések társadalmi bázisát már a helyi tánccsoporttagok adják. Éppen ezért a hivatkozási alapként kezelt „történeti" állapothoz képest újításként a tánccsoportok női tagjai szervesen hozzátartoznak a társaságokhoz: a belépő új tag keresztapa mellett keresztanyát is választ magának. Az céhalapítás ötlete több esetben a településekre kijáró, egyidejűleg több néptáncegyüttesben is tevékenykedő táncoktatóktól származik. Ők azok, akik a néptáncmozgalom kapcsolatrendszerén keresztül hozzák-viszik a híreket olyan falvak között, amelyeket eddig nem kötött össze közvetlen szoros gazdasági, társadalmi, kulturális kapcsolat, kölcsönhatás. A hagyományőrző tevékenységen keresztül viszont elkezdődött egy olyan hálózat kiépítése, ami a népi kultúra hagyományos régióit (Szigetköz, Rábaköz) használja fel az imázsteremtéséhez.[140] Erre utalt például több évben is a Rábaközi Legénycéhek együttes megjelenése a *Magyar Hagyományok Fesztiválja – Győri Pálinkafesztivál* műsorában.[141]

A kónyi legénycéh alapításának ötlete a táncegyüttes oktatójától származott, aki egyébként nem kónyi származású, és a tárgyalt időszakban leginkább Győrből járt hetente több alkalommal próbákat tartani a faluba. Az avatást elvégző győrújbaráti táncosokkal a kónyiak szintén az oktató közbenjárásával ismerkedtek meg. A Délceg Kónyi Bika Ifjak Legénycéh kocsmájának a Tündértó vendéglőt nevezte ki, ahol elhelyezték a céh úgynevezett címerét. A céhkönyvben rögzítették a társaság tagságának és tisztségviselőinek névsorát, és a jelentősebb eseményeket. Az idősebb korosztály tagjaitól hallott, ugyancsak a falucsúfoló történetét feldolgozó – egyébként a *Lenn a délibábos Hortobágyon* népies műdal dallamára énekelt – szöveget, az úgynevezett kónyi nótát a céh nótájává minősítették.[142] A céh törekedett egyfelől zártkörű, másfelől pedig a nyilvánosságnak szóló rendezvények kitalálására és megvalósítására. Leginkább zárt eseménynek a legényavatás, a társaság új tagjainak ünnepélyes felvétele számít, mely a céhen kívüli nyilvánosság teljes kizárásával történik.[143] Az avatáson a szokások céhek közti átadás-át-

[140] Vö. Fejős 2002a.

[141] Példaként lásd a 2013-as fesztivál programját: S9. Győr+ 2013.

[142] A 138. lábjegyzetben említett fórumbeszélgetés során egy helyi, a bejegyzés időpontjában (2010) már nyugdíjas férfi ismertette a kónyi nóta szövegét, és előadásának kontextusát. A hozzászólásból egyértelműen kibontakozik a falucsúfoló átértékelődésének folyamata, melynek eredményeképpen pozitív érzelmi kötődés alakult ki a korábban elutasított elemmel. „A kónyi nóta rendkívül ismert. Magam is el szoktam énekelni 10–20 kisfröccs után. Aki esetleg nem ismerné: »Híres Kónyban nincs lány két egyforma/ Kizöldült a kónyi templomtornya/ Nincsen legény aki azt ott lekaszálja/ Aki a toronyba rendet vágna!/ Megszületett hát egy okos ötlet/ Egy bika nyakába hurkot kötnek/ Hatlóerős kötél kerül a nyakába/ Úgy húzzák a templom fatornyára/ Mikor a füvet már lelegelte/ Fejét jó magasra felemelte/ Így adta az tudtára a Kónyiaknak/ Hogy a toronyban többé nem aratnak./ Meg is maradt néki az emléke/ Ismeri az egész Győr környéke/ Ismerik az esetet az egész honban/ Hogy bika legelt Kónyban a toronyban!« Lenn a délibábos Hortobágyon ...nótájára lehet énekelni. Minden Kónyi Nótáskedvű ismerje mert kötelező" (http://kony.network.hu/forumtema/konyi-bika Letöltés: 2024. augusztus 20. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/1EDFER)

[143] A tilalom ellenére 2021-ben engedélyt kaptam a legényavatás megfigyelésére, fényképes és mozgóképes dokumentálására. Az avatáson kívülállókként ketten – jómagam és a videofelvételeket elkészítő Varga J. Csaba – vettünk részt. A kötetben e témához kapcsolódóan közölt fényképek ily módon készülhettek el (3–5. kép), és kerülnek a legénycéh tudtával publikálásra.

3. kép: Avatandó legények, úgynevezett suttyók várakoznak a Tündértó vendéglő előtt behívásukra. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Kóny.

4. kép: A legényavatás egy próbája: a kínált ital színét eltakart szemmel, kizárólag ízlelés útján kell eltalálni. Ezt az elemet a kónyi céh az őket 2008-ban felavató győrújbaráti társaságtól vette át. A háttérben a falon a legénycímer látható. Az avatandók szemét keresztanyjuk takarja el: a néptánccsoport női tagjainak integrálásával ők sem maradnak távol a közösségépítő törekvésektől. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Kóny.

5. kép: A bírák figyelemmel kísérik a próbák teljesítését, és megítélik sikerességüket. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Kóny.

vétele szemléletesen megmutatkozik: a belépés jogáért küzdő „suttyók" elé állított próbatételek más céhek gyakorlatából átvett mintákból, illetve saját újításból állnak össze (3–5. kép). Széles közönséget célzó esemény viszont a *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó*. Az 1990-es évek óta ismét a templombúcsú napjára szervezett táncbemutatót a céh és a néptáncegyüttes a 2010-es évek elején alakította át egy fesztivál jellegű rendezvénnyé. Ez az alkalom elsősorban a falubeliek érdeklődésére számít, de a verbunk előadásához más települések néptáncegyütteseit, illetve legénycéheit is meghívják.

Egy új csoportszerveződés nyomában

A kónyi verbunk múltjára fókuszáló többéves terepmunka után először 2019. októberében vettem részt a verbunktalálkozón. Meghívást kaptam, hogy a *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó* programjának keretében számoljak be egy rövid előadásban történeti kutatásom eredményeiről. Az alkalom során szerzett tereptapasztalat megerősített a kutatás jelenorientálttá hangolásáról született döntésemben, mely nagyjából erre az időszakra datálható. Több apró jel a búcsúi ünnep fesztivál jellegére terelte a figyelmemet, és a szervezettség számomra addig a terep vonatkozásában ismeretlen szintjére mutatott rá: a búcsúi verbunktalálkozó hátterében akkor már az előző évben alapított Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület (a továbbiakban KHKE) állt.[144] Az új entitás, a helyi

[144] Az egyesület részletes jellemzését (taglétszám, életkor, fogalalkozási adatok) részletesen lásd alább, e szövegegységben, illetve az *Összehasonlítás – A lokalitás vállal(koz)ásai* fejezeten belül *A lokalitásvállalkozás* című alfejezetben.

hagyomány köré szerveződő civil szervezet alakulásának folyamata vonzó témának tűnt, ráadásul a 2019-es verbunktalálkozó éppen az egyesület formálódásának szakaszába engedett betekintést. Ez volt az első olyan rendezvény, amelyen a szervezésben aktív mag új, egyesületi minőségben jelent meg, és volt az az alkalom, amikor egyesület tagjaival – a kutatás későbbi főszereplőivel – megismerkedtem.

A találkozó első nyilvános programja a néptáncegyüttesek szombati próbája volt: a helyiek a vendégcsoportokkal együtt a sportcsarnokban tartották a közös felkészülést a vasárnap délelőtti búcsúra. Részvételem ekkor kezdődött: a nagyjából kétórás próba után az én előadásom következett, melyet elsősorban a próba résztvevőinek tartottam. Az estét a legénycéh törzshelyén, a Tündértó vendéglőben közös vacsora és zenés-táncos mulatság zárta. A búcsú napja – vasárnap – szintén közös próbával indult a tájház udvarán, immár népviseletben. A búcsúi szentmise rendje a táncosok aktív részvételére épült: a köszöntésében a plébános kiemelte a néptáncegyüttes tagjait, akik a szertartáson is viseletben vettek részt. Közülük kerültek ki a szentlecke, olvasmány, és a könyörgések felolvasói (6. kép). A mise után a templomból kiáramló tömeggel együtt hagytam el én is a templomot. A tánc helyszínére leginkább a templomhoz felvezető lépcsőről, és a templom kőkorláttal szegélyezett szintjéről lehet rálátni, ám ekkorra ezek az állások már szinte teljesen megteltek nézőkkel. Így tapasztaltam meg, hogy jelentős azoknak a száma, akik a búcsúi misén nem vesznek részt, de az előadást eljönnek megnézni, ehhez még a mise vége előtt kedvező pozíciót szerezve a templom előtti téren. Környezetemben többen készítettek videofelvételt okostelefonjaikkal. A tánc terét, a rendezvény helyszínét kordonszalagokkal kerítették el: távolabb a helyi Polgárőr Egyesület tagjait lehetett felfedezni.[145] Miután az egyesület elnöke, Miklós rövid beszéddel köszöntötte a résztvevőket, elindult a tánc. A verbunkhoz koncentrikus körökben álltak fel a táncosok: a belső kört a kónyiak alkották, a külsőbb köröket pedig a vendégek. A verbunkot egy rövid páros tánckoreográfia követte, hogy a néptáncegyüttesek női tagjai is részt tudjanak venni. A templom előtti előadást a kónyi nóta közös eléneklése zárta (7. kép). A táncos résztvevők ezután még több helyi kocsma előtt előadták rövidített formában a műsort. A verbunktalálkozót egy közös ünnepi ebéd zárta le a Tündértó vendéglőben: ezen a helyi egyesület tagjai, a plébános és a koncelebránsok, valamint a meghívott néptáncegyüttesek tagjai vettek részt.

2018-ban az addig a helyi népi kultúra körébe értett tevékenységekkel foglalkozó a Kónyi Néptáncegyüttes és a Délceg Kónyi Bika Ifjak Legénycéh egyes, a szervezőtevékenységben legaktívabb tagjai civil szervezet, egyesületi forma létrehozása mellett döntöttek, melyet Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület néven jegyeztettek be, és amellyel szándékuk szerint e két entitás hivatalos, jogi kereteit kívánták megteremteni. Az egyesületi lét megkezdése mellett az alapítók szerint leginkább a finanszírozási és érvényesülési lehetőségek szóltak.

[145] A kónyi verbunk előadásáról az ezt követő években többször és jobb minőségben is sikerült film- és fényképfelvételt készítenem. A szemléltető anyagban ezért a 2021-es *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó* videó dokumentációja szerepel. (F2. Eitler 2021b)

6. kép: Búcsúi szentmise az egyesület tagjainak részvételével (2019). Kóny, magántulajdonban.

7. kép: A Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó legfontosabb pillanata: a kónyi verbunk eltáncolása templom előtti téren (2019). Kóny, magántulajdonban.

E. Á.: És akkor te hogy emlékszel az egyesület születésére vissza? Hogy igazából mért volt erre szükség, mért lett egy táncegyüttesből igazából egyesület?
Anita (sz. 1987): Hát mindenképp a fejlődést mondanám első körbe (…), de így mindenképp, mert amúgy nincs úgymond támogatás a faluba ebből a szempontból, hogy na akkor most van pénz, és akkor azt csoportosítjuk (…). Tehát mindenképpen, hogy legyen egy új ruha, ne minden fellépésre új ruhára menjünk, a fellépéseket ne nekünk kelljen fizetni, mondjuk útiköltség, vagy ilyesmi, hanem hogy mindenképpen tudjunk támogatásból, vagy pályázatból pénzt szerezni.

A hivatalos alapítás előtt a működés „főpróbája" egy bizonyos pályázati folyamat lebonyolítása volt, melyet – akkor még hivatalos jogi személy nem lévén – az Önkéntes Tűzoltó Egyesületen keresztül tudott benyújtani és megvalósítani a formálódó csoport. Az egyesület tagságát a néptáncegyüttes és a legénycéh mai és egykori tagjain kívül az érdeklődési körrel és a tevékenységgel szimpatizáló idősebb személyek adták. A kezdeti formálódás szakaszában az egyesületen belüli feladatmegosztás viszonylag gyorsan kialakult. A célok megfogalmazása és a szervezőmunka egy hét fős, harmincas éveikben járó fiatalokból álló maghoz kötődik. A mag tagjai az alapításkor az egyesületi tisztségek elosztása – a hivatalos elnöki, alelnöki, titkári pozíciók – mellett az egyesületi munkát különböző területekre osztották fel. A pályázatok, pénzügyek, kommunikáció irányítását és felügyeletét személyes érdeklődés, szakmai tapasztalat és kompetenciák szerint vállalták el a tagok (8. kép).

Az vezetőségi csoport tagjai egyöntetűen felsőfokú végzettséggel rendelkeznek, melyek a következők: kereskedelem és marketing, műszaki menedzser, közgazdász, nemzetközi igazgatás és igazgatásszervezés, építőmérnök-közgazdász, építőmérnök-környezetmérnök, tanár, informatikus-jogi asszisztens. A csoport tagjai által felhalmozott professzionális ismereteket az egyesület tagjai meghatározó jelentőségűnek tartották az indulás fázisában,[146] csakúgy, mint a szakmai életből hozott kapcsolati háló biztosította lehetőségeket. Petra például, aki évekig az önkormányzati szférában dolgozott Csornán, az alapítás jogi vonatkozásait illetően egykori szakmai kapcsolatain keresztül kért tanácsot.

Petra (sz. 1988): (…) ugye én nagyon sok mindent hozok az önkormányzati munkámból. Magát ezt a mindent dokumentálni, mindennek legyen egy külön rendszere, az, hogy figyeljünk oda, hogy milyen rendezvényre kit hívunk meg, kivel hogyan beszélünk. Nekem ez az önkormányzati munkámból jön.

[146] Miklós (sz. 1988): „Tehát, hogy volt egy ilyen tesztév, tesztév, én ennek hívom, hogy ezt tudjuk-e, bírjuk-e, vagy egyéb. És megvan-e az a bázis mögötte, hogy tényleg ezt mit tudom én húsz ember akarja, és egyet ért a célokkal, és van egy ilyen, és akkor jött az a döntés, hogy jó, akkor innentől kezdve önálló életet próbálunk élni. Tehát megteremtjük magunknak azt, amit kell. Tehát nem fogunk kérni ettől, nem fogunk kérni attól, hanem próbálunk önálló talpra állni. Benne volt a rizikó, nem mondom, hogy nem. De azért az élet azt igazolja, hogy képesek vagyunk, voltunk rá, és mindenkinek. Azért, hogy mondjam. Megvoltak a felsőoktatási és mindenféle szférából van az egyesületbe ismerős: tehát van gazdasági végzettségű, van műszaki végzettségű, jogi végzettségű, mindenféle."

8. kép: Az egyesület tagjai éves nyári közgyűlésüket tartják. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Kóny.

Az egyes részterületeken végzett munkát az egyesület elnöke, Miklós (sz. 1988) irányítja, aki egyben a néptáncegyüttes vezetője és a legénycéh bírója is. Miklós belső motivációjának és egyben külső megítélésének, legitimációjának szempontjából lényeges, hogy az 1990-es évek verbunk re-konstrukciójában nagyapja központi szerepet töltött be: ő volt a verbunkot „visszatanító" táncos egyéniség, aki a plébános ösztönzésére kezdett el foglalkozni a fiatalokkal. A nagyapa tánctudása hamar az 1990-es években regionális szinten újból megélénkülő néptáncgyűjtői érdeklődés fókuszába került. Társadalmi beágyazottságát tekintve Miklós tagja egyéb helyi szerveződéseknek is, az Önkéntes Tűzoltó Egyesületnek és a Plébániai Tanácsadó Testületnek, csakúgy, mint az egyesület alelnöke, András.[147]

2019-óta Miklós független képviselőként tagja a helyi önkormányzat képviselőtestületének. A választási kampány során megjelentett plakátján a következő jelszavak szerepeltek a jelölt arcképe mellett: „hagyományőrzés, kultúrateremtés, dinamikus gondolkodásmód, fejlődés-fejlesztés, elkötelezettség, összefogás, kreativitás". A plakát felirata a következő: „Legyen jó érzés Kónyban élni, legyen büszkeség kónyinak lenni!" A háttérben a hagyományőrző egyesület előadása látható. A nyilvános térbe elhelyezett üzenet szorosan kapcsolódott az egyesület lokalitás-víziójához, vagyis a tagok arról szóló elképzeléseihez, hogy a lokalitás mely szegmenseit lehetne, illetve kellene helyi erőforrásként

[147] András, az iskolai néptáncszakkört megalapító (1996) igazgatónő fia.

felhasználni a település fejlesztésében. [148] A helyi politikai arénában ezzel megjelent egy szűkebb, közös érdeklődés alapján szerveződő csoport céljainak lokalitásszintű érvényesítési igénye. A plakát és a hozzá kapcsolódó képviselőjelölti program – amellett, hogy a politikai érvényesülést kívánja elősegíteni – a népi kultúra köré szervezetett kultúraépítő tevékenységet a helyi fejlesztés endogén forrásaként engedi láttatni. A Ray-féle kultúragazdaság modell működési mechanizmusait figyelembe véve Miklós választási kampánya a helyi (népi) kultúra a lokalitás számára irányadóvá, mértékadóvá tételét célozta meg.[149]

Az egyesületi működéshez, a rendezvények megvalósításához szükséges, anyagi, vagy más természetű erőforrások egy részét a helyi önkormányzat normatív támogatásai és a lakosság önkéntes felajánlásai teszik ki. Az anyagi fedezet nagyobb része azonban exogén erőforrásként, állami pályázatok formájában érhető el: ez a tényező az egyesület professzionalizációjának ösztönzője és egyben kényszerítője. A professzionalizáció a működés speciális területekre bontását, a feladatmegosztási, döntési és belső kommunikációs mechanizmusok megszilárdult rendszerét jelenti. A belső kommunikáció és döntési mechanizmusok megvilágításához álljon itt egy részlet 2021. május 6-i terepnaplómból:

> Részt vettem a KHKE csütörtöki vezetőségi ülésén. (…) Miklós kezdi a beszámolót és viszi a szót főleg. Az elején részletesebben kezdi, mintegy bevezetve nekem az ülést: az egyesület vezetősége másfél hónapja ülésezik kétheti rendszerességgel. A rendszeres ülések bevezetésére az ügyek, feladatok sokasodása miatt volt szükség, és előbb a koronavírus még nem engedte meg. Az üléseket felváltva tartják a vezetőségi tagok otthonaiban. A vezetőségi tagoknak külön Facebook csoportja van, ott tájékoztatják egymást. Miklós, mint az egyesület elnöke az ülések előtt tervet készít a megbeszélésről, felsorolja egy dokumentumban, hogy miről lesz szó a találkozón. Ezt előre online körbeküldi a tagoknak, kedden, szerdán. A találkozókra csütörtökönként kerül sor. Miklós megemlíti, hogy Andrással még az autóban is Győr–Kóny között csak az egyesület dolgairól beszélnek. [Miklós és András napi ingázók, megjegyzés E. Á.] Megbeszélték hosszasan a Facebook és egyéb online kommunikáció menetét, hogy hogyan történjen egymás között a kommunikáció az ülések között.

A megpályázott tevékenységek köre, és ezzel összefüggésben a pályázatok típusa kezdetben a népi kultúra területén belül mozgott: közvetlenül a néptáncegyüttes működéséhez kötődő tételek – például a fellépésekhez szükséges ruhák – beszerzését szolgálta, egy, direkt a *népi kultúra közösségteremtő műfajainak támogatásá*ra kiírt állami pályázat keretei között. Hamarosan azonban az elérhetőnek gondolt erőforráshorizont tágult, egyéb, civil szervezeteket, illetve a vidékfejlesztés ernyője alatt kifejezetten falusi civil szerveze-

[148] Az egyesület törekvéseit az alapszabály a következőképpen foglalja össze: „1.1. Az egyesület célja a magyar néptánc, népzene, népi kultúra és hagyományainak felkutatása, ápolása, őrzése; nevelés, oktatás és készségfejlesztés; kulturális tevékenység; rendezvények szervezése, lebonyolítása. 1.2. Az egyesület, céljának megvalósítása érdekében együttműködik minden állami, társadalmi és gazdálkodó szervezettel, jogi és nem jogi személlyel, illetve más egyesülettel és szövetséggel, amelyek segítik az Egyesület eredményes működését és céljainak megvalósítását." (KHKE 2018: 1.)

[149] Vö. Ray 1998.

teket célzó pályázati forrásokkal. Ez utóbbi típusú pályázatból az egyesület a falu központjában ingatlant vásárolt, amely céljaik szerint a jövőben egyrészt a táncpróbáknak és az egyesület rendezvényeinek ad teret, másrészt pedig a szervezőtevékenységhez biztosít irodahelységet. A folyamatot az generálja, hogy az önkormányzaton keresztül érkező normatív támogatást az adott csoport elégtelennek érzékeli, pontosabban fogalmazva nem érzi arányosnak a célkitűzések várt költségeihez mérten. A pályázati források egy része magába a „vállalkozásba" fordítódik vissza, elsősorban marketingtevékenység finanszírozásán keresztül, például szórólapnyomtatás, honlapszerkesztés. A sikeres egyesület imázsának felépítése nagyrészt az online térben, a közösségi média különböző típusainak használatával történik.

> Anita (sz. 1987): (…) ugye nagyon-nagyon jó a mi médiánk, úgymond a Facebookon, az Instán, ha valamit nyerünk, az mindig fent van. Hogy tudják, hogy ezt elértük, ennyi pénz, tehát, hogy hatmillió, hogy megnyertük a házat: nem kis összeg…

A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület a falu társadalmában

Az egyesület tagjai úgy látják, hogy a civil szervezetté alakulás jelentősége a pályázóvá válásban van. A pályázati színtérre való kilépés lehetővé teszi, és egyben generálja is, hogy a szervezett tevékenységek hatóköre átlépje a csoport határait, és az egyesület a lokalitás egészére érvényes projekteket fogalmazzon meg.

> Miklós (sz. 1988): Tehát van egy globális egyesület, amibe több olyan tag van, aki mondjuk nem a néptánccsoport tagja. Ezen belül van az egyesületen belül még a legénycéh is felkarolva, tehát az egyesület az egy globálisabb valami, mint hogy csak azzal a titulussal legyen felvértezve, hogy néptáncegyüttes. Vagy a kónyi verbunkosok. Tehát ennél, ez egy kicsit több, és úgy gondolom, hogy többet is ölel fel, meg egy kicsit profibban is működik, mint amennyit mondjuk megigényelne egy néptáncegyüttes működtetése. Tehát egy néptáncegyüttes működtetése az sok dologból nem állna, igazából, meglátásom szerint. De azt például nem biztos, hogy civil szervezetként külön működtetném – jó a pályázatok miatt biztos –, de hogy civil szervezetként olyan tevékenységet folytatna, ami a falu lakosainak is esetleg, vagy tudnának belőle profitálni, ezt nem tudom. (…) Ezért jó ez a globális egyesület, hogy hagyományőrző és kulturális egyesület, mert azért itt elég széles a skála, de azért mondom, hogy ez lesz még egy nagy feladat, hogy ezt úgy átértékelni az embereknek. Mert eddig ugye megszokták, hogy van a Kónyi Néptáncegyüttes, és így volt mindenki fejébe, tehát. Tehát ezek a kommunikációk, amik Facebookon zajlanak, vagy a saját kiadványunk, ez mindegyik egy arra törekvés, hogy mélyebben belelássanak, hogy Úristen, hát ezek, ez egy nagyobb dolog, amit ők csinálnak! Tehát ez nem csak az, hogy elmennek fellépegetni, aztán jó napot! Vagy eltáncolták valahol a verbunkot! Hanem Úristen ezek itt jártak, ezek ezt biztosították, ezek satöbbi.

A fenti idézet nyomán szembetűnő, hogy az egyesületi forma megszilárdulása és ezzel szoros összefüggésben a pályázatalapú finanszírozás felé történő elmozdulás a csoport céljait illetően az igények szélesedését és a hatósugár növelésének szándékát is jelzi. A harminckét tagból álló egyesület egy olyan konkrét fizikai helyhez – Kóny településhez – kötődő csoport, mely a tagok közös érdeklődése alapján szerveződik. A speciális tevékenységre fordított időn túl a csoporthoz tartozás nyomán kialakult kötések a mindennapok világát is strukturál(hat)ják: akár az egyesület által a tagok számára szervezett egyéb programok – például kirándulás, közös vacsora – által, akár a csoporton belül kialakuló (baráti) kapcsolatok nyomán. Mivel az egyesületi tagság a szabadidő eltöltésének egy lehetséges formája, a szorosan értett hobbi művelésén túli szervezőtevékenység alapvetően önkéntesen vállalt munka, melyet a vezetőség iránymutatása alapján végeznek a tagok. Az egyesület belső működését illetően megfigyelhető, hogy a vezetőségi tagok különböző közös szokások kialakításával a tagok közti interakció fokozását célozzák meg. A kialakított saját szokások közül több az egyéni életfordulókhoz kötődik, vagy a naptári év ünnepeinek egyesületszintű megünneplésén alapul, például a ballagók egyesületi köszöntése, karácsonyi üdvözlőkártya készítése, vagy a közös húsvéti locsolás megszervezése.

> Anita (sz. 1987): Karácsonykor egy kedves levél mindenki borítékába, vagy postaládájába bedobva, hogy örülünk, hogy a tagunk, vagy, szeretünk, hűtőmágnes, mellette kellemes ünnepeket! Tehát azért mondom, hogy ebből, ilyenekből érzem, hogy én ide tartozom.

Az egyesület mint az ünnep megélésének kerete a Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó esetében a szervezés alapvető egysége. A templombúcsú napján az egyesület tagjainak gyermekkorában még megszokott vendégvárás a családi keretekből kilépve a rokonok és ismerősök helyett a vendég néptáncegyüttesek vendégül látásává alakult. A búcsúi ebédre az egyesület tagjai számára nem otthon, családi körben kerül sor, hanem a Tündértó vendéglőben, a verbunktalálkozó utolsó állomásán a meghívott táncosokkal közösen fogyasztják el azt. Az egyesület által szervezett hagyományőrző tevékenység kezdetben konfliktusba került a búcsú megélésének spontán hagyományával. Míg a családtagok számítottak az egyesületi tagok jelenlétére a családi ebédnél, az egyesület az ünneplés új kereteit ajánlotta fel számukra.

> Adél (sz. 1986): Hát, hogy most mennyire van ez a vendégvárásosdi, én ezt nem tudom… Nekünk ugye azért egy kicsit átalakult, mert eleinte, a verbunktalálkozót amikor kitalálta így a Miklós, hogy akkor legyen, és akkor, de, akkor meg kell vendégelni őket, és akkor ugye a csoportok a Tündértóba ebédeltek. Viszont mi, mint vendéglátók, hogy lehet, tehát ott kéne akkor maradni. Vagyis akkor velük enni. És akkor eleinte emlékszem az volt, hogy több tag is meg táncos is mondta, hogy de hát, hogy a búcsúi vasárnapi ebéd az azért otthon van! Tehát többen nem is maradtak ott a Tündértóba. És akkor most már ez így kezdett átalakulni, hogy akkor, de akkor ott eszünk. Most már anyuék is egyesületi tagok, meg minden, és akkor ott ebédeltünk.

Az új forma megszilárdulásával az ellentmondás feloldódni látszik, sőt a kétféle hagyomány hibrid megjelenésére is találunk példákat. Petra például előszeretettel hív magá-

hoz a búcsú hétvégéjére, családja otthonába olyan barátokat, ismerősöket, akik a hagyományőrző tevékenységhez semmilyen szinten nem kapcsolódnak. Vendégeit az egyesületi ebédre is magával viszi.

Az ünnepek mellett a csoporthoz tartozás érzése a tagok számára a hétköznapok normalitásához is hozzájárulhat, akár a hétköznapi kommunikáció intenzitásának, jellegének kedvező tapasztalatán keresztül.

> Eszter (sz. 1986): Nekem az tetszik, hogy a fiatalabbak, így számolnak velünk. Hogyha megyünk az utcán, akkor, mondjuk, én mindig meglepődök, hogy mekkorát köszönnek. (…) Vagy hogyha találkozunk valahol egy buliba, egy másik baráti társaság által is, akkor is, ott is odaülnek, beszélgetnek.

A csoport belső kohéziója iránti vágy szorosan összefügg az otthonosság megteremtésének igényével. Az egyesület az általa vásárolt házat a KHKE Otthonának nevezte el, felújításában hangsúlyos szerepet szántak a pályázati támogatások megszerzése mellett a tagok önkéntes munkájának is.

> Petra (sz. 1988): Pont azért volt fontos, hogy legyen egy bázisunk, és ne függjünk senkitől (…), tehát hogy nekünk legyen egy olyan hely, ami a miénk, van hozzá kulcsunk, és akkor megyünk oda próbát tartani, akkor megyünk oda rendezvényt tartani, amikor akarunk. Ha elmentünk bárhova is, egy művelődési házba, egy akárhova, mondjuk Mosonszentmiklósra, vagy Kapuváron. Ott volt egy olyan terem, amibe jó érzés volt bemenni, mert ott voltak a fotók a falon, ott voltak a programok a falon. Ott voltak a saját gondolatok, a próbarend, ott volt elhagyva egy cipő. Mert ott tudod hagyni. Meg nem kell hazavinni.

A csoport belső dinamikáján kívül azonban érdemes megfigyelni azokat a helyzeteket, amelyek alkalmával a tevékenység hatósugara meghaladja a világos, jól látható keretekkel rendelkező egyesületi forma határait. A lokalitás egészére igényt tartó rendezvényekre a nyilvános terekben kerül sor, leginkább a település központi elhelyezkedésű és jelentőségű pontjain, mint például a templom előtti tér, vagy a Tündértó vendéglő. A búcsúi verbunktalálkozóhoz hasonlóan a templom előtti térre szervezi az egyesület a karácsonyi forraltbor kínálását. Szenteste az éjféli mise után a tagok a liturgia végeztével a templomot elhagyóknak, és a más arra járóknak forralt bort készítenek, és köszöntik őket az ünnep alkalmából. Az évente rendezett *Újévi Disznótoros* egy családi keretek között végzett munkaalkalom és ünnep faluszintű, fesztivál jellegűvé alakított eseménye. Egyszerre az egyesület saját, csak belülre szóló szokásainak egyike, hiszen az állat vágását és a húsfeldolgozást az egyesület tagjai végzik el a disznótoros délelőttjén, valamint az esti vacsora és bál alkalmával a helyiek minél szélesebb részvételére építő alkalom (9. kép).

Figyelemreméltó, hogy a szervezőtevékenység mögött a csoport mindig egyesületként jelenik meg, ami az egyesület által képviselt lokalitás-elképzelések erősítéséhez, népszerűsítéséhez járul hozzá.

> E. Á.: És az egyesület céljait hogy határoztátok meg? Tehát hogy mi a célja az egyesületnek?
> Petra (sz. 1988): Hát ugye alapvetően maga a kónyi hagyományoknak a megőrzése, maga a verbunktalálkozó a verbunk, meg hát lényegében az, hogy a táncegyüttes vagy tánccsoport, ugye akkor már voltak tagok, de nem volt pénzünk. (…) És akkor ez a, ez a kónyi verbunk ugye az maga az unikum, amit te is tudsz, meg kutatsz, úgyhogy erre felépítve. (…) És ugye elsősorba maga a néptánc, meg a hagyományőrzés. Viszont beleraktuk a kulturálist is, mert próbáljuk kicsit szélesíteni a, hát az ismeretséget is, mert mondjuk alapvetően mindannyian nagyon nyitottak vagyunk a kultúra iránt, akár ha színházról van szó, akár ha koncertekről van szó, táncházakról – jó hát az még lehet igazából a néptánc kategória – de alapvetően érdeklődőek vagyunk ezirányba. És tök jó lenne, magát ezt az egész egyesületet ebbe az irányban is elterelni.

Az egyesületnek nyújtott támogatás különböző formái a helyi szereplőket – a támogatás jellegétől függően – időlegesen, vagy tartósan kapcsolják az egyesülethez anélkül, hogy annak tagjává kellene válniuk. A hozzájárulás személyi jövedelemadó 1%-ának felajánlásától kezdve a rendezvények dologi támogatásán, például az éjféli mise után osztott forralt borhoz szükséges bor felajánlásán át, egészen a tartós együttműködésig terjedhet.[150] A támogatók magánszemélyként, vállalkozóként, vagy akár egy testület, szervezet tagjaként kerülnek kapcsolatba ilyenformán az egyesületi tevékenységgel. A helyi egyház és az egyesület tartós együttműködésének alapja a plébános személyes szimpátiája, amellyel a lokalitásszervezés ezen válfaját nézi. Balázs atya kónyi szolgálatának megkezdésekor a búcsúi verbunktalálkozó keretei már készen álltak: a plébános a néptáncegyüttes tagjainak aktív részvételére építő búcsúi mise szertartásrendjét vette át. A mise utáni templom előtti találkozót az egyházi ünnep szerves részének tekinti, amelyen nézőként ő maga, és a koncelebráló atyák is részt vesznek. A plébánost és a búcsúi liturgia koncelebrálóit

[150] Az egyesület részére 2021-ben lehetett először rendelkezni a személyi jövedelemadó 1%-áról. Ezen első alkalommal a település civil szervezetei közül a legmagasabb összeget a KHKE gyűjtötte (548.752 Ft): ez összesen 87 fő támogatását jelenti. Az elért összeg nagyságát illetően második helyen álló (513 191 Ft) Kónyi Óvoda Gyermekeiért Alapítvány javára viszont több személy döntött (96 fő). E két szervezet a rendelkezők számával helyi szinten kiemelkedik a többi támogatható egyesület és alapítvány közül (például 15, 18 fő). (Nemzeti Adó- és Vámhivatal: Kiutalásban részesült civil kedvezményezettek 2021. Sorszám: 13623–13626. https://nav.gov.hu/ado/szja1_1/kimutatasok_elszamolasok/Kiutalasban_reszesult_civil/egyszaz_kiut_2021 Letöltés: 2022. március 21. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/HCFCD2) Összevetésképpen, a következő évben a KHKE-nek sikerült növelnie támogatás összegét (628.401 Ft), annak ellenére, hogy az adományozók száma némiképp csökkent (79 fő). Ezzel az eredménnyel 2022-ben a KHKE a második helyen végzett – mind a támogatás, mind pedig a támogatók tekintetében – a Kónyi Óvoda Gyermekeiért Alapítvány mögött. (Nemzeti Adó- és Vámhivatal: Szja 1%-os felajánlásban részesült regisztrált civil kedvezményezettek a 2022. rendelkező évben. Sorszám: 13960–13963. https://nav.gov.hu/ado/szja1_1/kimutatasok_elszamolasok/civil-szervezetek/felajanlasban-reszesult-szervezetek-2022/kozlemeny-a-2022.-evben-szja-1-os-felajanlasban-reszesult-civil-kedvezmenyezettekrol Letöltés: 2023. január 30. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/PHDYNB) Az adatok nagyrészt az egyesület helyi támogatottságának mértékét mutatják, ugyanakkor nem lehet kizárni annak lehetőségét sem, hogy a valaki nem kónyiként, hanem az egyesülettel kapcsolatot tartó csoportok tagjaként, a rendezvényeiket látogató mintegy külső szimpatizánsként dönt a szervezet javára.

9. kép: A Délceg Kónyi Bika Ifjak Legénycéh tagjai a disznóvágás alkalmából készül csoportképen. Fotó: Eitler Ágnes. 2020, Kóny.

csakúgy, mint a vendég néptáncegyütteseket az egyesület a Tündértó vendéglőben a búcsúi ebéden vendégül látja. A 2020-as búcsúi verbunktalálkozón tanúja voltam, hogy az ebéd alkalmával a legénycéh tagjai Balázs atya külön kérésére énekelték el még egyszer a kónyi nótát, hogy azt a koncelebráló atya is még egyszer meghallgathassa. A plébános javaslatára épült bele továbbá a Szent Rita-napi körmenet rendjébe a liturgia után a verbunk eltáncolása, így az egyesület az atya kezdeményezésére még egy további egyházi ünnep aktív részesévé vált. További, tartósként jellemezhető kooperáció figyelhető meg egyéb helyi egyesületekkel, többnyire kölcsönös hozzájárulás formájában: például míg a Polgárőr Egyesület a búcsúi verbunktalálkozó alkalmával a helyszín biztosítását, és a résztvevők biztonságának felügyeletét látja el, addig a néptáncegyüttes vállalja a Polgárőr Egyesület báljának megnyitását (10. kép). A helyi vállalkozók közül támogatóként említhetők továbbá egyes vendéglátóhelyek tulajdonosai, illetve üzemeltetői, akik az egyesületi rendezvényeknek bérleti díj terhe nélkül adnak rendszeresen teret.

A lokalitás egészének elérését célozza meg az egyesület markentingtevékenységével is. Az egyesület működésében a különböző közösségi média felületeken való megjelenés irányítása külön feladatkör. Facebook oldallal, Instagram és TikTok profillal, illetve egyesületi honlappal rendelkeznek.[151] A folyamatos online megjelenés mellett a vezetőségi tagok szükségesnek érezték egy nyomtatott egyesületi lap kiadását is. A 2020 decemberében jelent meg először a *KHKE Hírmondó*, egy ingyenes, elsősorban helyi terjesztésű

[151] www.khke.hu. Letöltés: 2023. január 9.

10. kép: A polgárőrség biztosítja a helyszínt a legénycéh törzshelyére, a Tündértó vendéglőbe megérkezett búcsúi menet számára. Ez a verbunktalálkozó utolsó helyszíne: a táncosok az épület előtt eltáncolják még egyszer a verbunkot, majd pedig a rendezvényt a Tündértóban közösen elfogyasztott ünnepi ebéd zárja. Fotó: Eitler Ágnes. 2022, Kóny.

kiadvány, melyet a település minden háztartásába eljuttattak. Az évente kiadott rövid összefoglalás az egyesület bemutatkozását, éves tevékenységét és jövőbeli céljait ismerteti az olvasókkal.[152] A nyomtatott sajtótermékkel és az online megjelenéssel a rendezvényeken részt nem vevők is – legalább annyi ideig, amíg a híreket elolvassák – valamilyen szinten résztvevőkké, vagy legalábbis érintettekké válnak (11. kép).

Petra (sz. 1988): Ó, hát a marketing az ugye a mai világba az igazából a közösségi, közösségi médiába toljuk bele az erőt: Instagram, Facebook. A posztok, a videók, a minden erről szól. Ugye készül a honlapunk.
E. Á.: Magnum [Tamás, megjegyzés E. Á.] azt csinálja ugye?
Petra: Az is egy felület. Mert hát ugye manapság, ha nincs fönt a Facebookon, az ember el van veszve. Az olyan, mintha nem is lenne. Tehát, hogy mindenki leül egy öt percre, első dolog pörgeti a Facebookot. Mi van a Facebookon, mi történetik a Facebookon? Ha nem vagy ott, ha nem vagy az emberek tudatába, akkor el vagy veszve. Ennek a kiegészítése a papír alapú megjelenés, ugye az adó 1%-os szórólapunk, ami kiment, meg a *Hírmondó*. Mert azért gondolni kell arra a közösségre, az idősebb generációra, aki nem nyomkodja naphosszat a telefonját, hanem mondjuk kisétál a postaládájához, és kinyitja a *Kisalföld*et [megyei napilap, megjegyzés E. Á.]. Ott is olykor-olykor megjelenünk.

[152] KHKE 2020.; 2021.; 2022.; 2023. A kiadvány számai az egyesületi honlap elkészülte után online is elérhetővé váltak.

11. kép: Az egyesület idővonalán alapításának második évfordulóját adja hírül. „2 évesek lettünk! Napra pontosan 2 éve alakult egyesületünk (…) köszönjük tagjaink eddigi munkáját, követőink és támogatóink segítségét, megyünk tovább a megkezdett úton. (…) „A hagyomány nem a hamu őrzése, hanem a láng továbbadása – Mórus Tamás" A KHKE Facebook idővonala. 2020. június 16.

Első ránézésre szokatlannak tűnhet, hogy valójában meg nem történt eseményekről essék szó egy etnográfiai elemzésben. Jelen esetben azonban érdemesnek tartom kiemelni a helyi szereplők eddig meg nem valósított, de önmaguk – és jelen esetben a kutató – számára megfogalmazott céljaikat, jövőre vonatkozó elképzeléseiket, mert magyarázattal szolgálhatnak a már megtörtént, a terepről adatként kiemelt jelenségek értelmezéséhez. Az alábbi interjúrészletben kérdésemre például Anita egy, a koronavírus-járvány miatt végül meg nem valósított szemétszedő-akcióról beszél, amelyet az egyesület szervezett volna meg a településen. A tervezés szakaszában elhalt ötlet mégis a lokalitásszintű szervezőtevékenység utáni igényről tanúskodik.

E. Á.: És van olyan, amit az egyesület úgy csinál itt a faluba, hogy semmi köze nincsen a tánchoz? Tehát úgy mondom, hogy olyan tevékenységekbe vesz részt, mint egyesület, ami nem a tánccal kapcsolatos?
Anita (sz. 1987): Szerintem most még nincsen.
E. Á.: Még?
Anita: Hát például nekem volt egy olyan öltetem a három héttel ezelőtti…
E. Á.: Nagygyűlésen?
Anita: Igen. Hogy szedjünk közösen szemetet. Mert szerintem erre a fiatalabbak is meg lehetett volna mozdítani, mert maszkba, szabad téren lehetett szemetet szedni. Az egység nem úgy döntött, hogy mondjuk ezt szervezzük meg, rá két hétre a bodonhelyi táncegyesület megszervezte! Fönn volt a Facebookon, azzal volt teli, hogy ők ott a környéken szemetet szedtek! Maszkba, szinte minden korosztály, a kisebb is, a nagyobb is.
E. Á.: És ezt te mért tartottad fontosnak?
Anita: Hát én azért, mert hogy hát egy ugye, mi itt lakunk a határ alatt. Ide mi néha ki szoktunk menni sétálni, látjuk, hogy mi van: szemét. És ez egy olyan tevékenység lett volna, amit azt tudom mondani, hogy az egyesület teszi, nem a táncosok, mert ugye ennek a tánchoz… nem néptáncolva szedünk szemetet! Persze van rá lehetőség… [Nevet.] De igen, tehát, hogy ezt az egyesület teszi, és ebbe szintén meg lehetett volna mozdítani min-

> den olyan tagot is, aki nem táncos. (…) És akkor egy úgymond a faluért tettünk volna. Vagy a közösségért, hogy a falu határát, vagy bármi ilyesmit szebbé tettük volna.

A fenti tevékenységeket áttenkintve egyértelmű, hogy az egyesületi csoportkohézió létrehozásán és megerősítésén túlmutató törekvések a lokalitás szervezésére irányulnak, legyen szó a szorosan a népi kultúra körébe értett rendezvényekről, vagy akár a tágabban értve, a helyi kultúraépítő tevékenység részeként megvalósított projektekről.

Megfigyelések a Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó társadalmi jelentőségéről

Az KHKE az egyesületi tevékenységben a szó szoros értelmében részt nem vevők számára a részvétel és a kapcsolódás különböző fajtáit és alkalmait kínálja fel az általa fenntartott jelleggel, tehát a helyi népi kultúra tengelyével. Három típus látszik elkülöníthetőnek: 1. részvétel az egyesület által kínált programokon; 2. a támogatás gesztusai; 3. a részvétel elképzelt formái. 1. A klasszikus, fizikai értelemben vett részvétel talán nem igényel különösebb magyarázatot. A színpadra vitt népi kultúra megtekintése, az egyesületi zenésztáncos rendezvények látogatása, vagy éppen a karácsonyi forraltbor elfogyasztása lehetnek ennek konkrét példái. 2. A támogatás, pártfogás gesztusát szemlélteti, hogy az egyesület által vásárolt ház (a KHKE Otthona) felújítási tervét egy helyi építészmérnök-vállalkozó költségmentesen készítette el, vagy annak a lakosnak a felajánlása, aki az italt a karácsonyi forraltbor elkészítéséhez biztosította. 3. A részvétel *elképzelt* alkalmai[153] megélhetővé tesznek egy közvetlen empíriára épülő azonosságtudaton túllépő lojalitást. A lokalitásvállalkozás a nyomtatott szórólapokkal, a szintén nyomtatásban megjelent *Hírmondó* kiadvánnyal, illetve a közösségi média jelenléttel igyekszik a helyi lakosság tudatának részévé válni. Az egyesület ezzel főként azokat próbálja meg elérni, akik az előző két mód egyikén sem kerülnek kapcsolatba az adott népi kultúra-tematikával. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a közösségi médiatevékenység, mely egyébként éppen a lokalitás fizikai határainak átlépését teszi lehetővé, mégis leginkább a helyi szereplőket célozza meg.

> E. Á.: Hogy ki felé szól ez elsősorban [közösségi média, megjegyzés E. Á.]? Vagy ez miért fontos, hogy tudják az emberek? Mert akkor felteszem, hogy a Facebook meg az Instagram az szól nektek is, meg másoknak is nem?
> Petra (sz. 1988): Persze, egyértelmű. Egyértelmű, hogy másoknak: szól a falunak. Szól a falunak, hogy lássák, itt vagyunk. És egyébként én a visszajelzésekből én úgy érzem, hogy ez egy elég pozitív dolog, itt a falu szemében. Hogy mi itt vagyunk, és működünk. Hát ugye él ezáltal egy kicsit a közösség szerintem. Meg egy kicsit, azzal, hogy valaki látja, azzal

[153] A kifejezéssel Benedict Anderson elképzelt közösségek fogalmára utalok, azt feltételezve, hogy a lokalitáshoz tartozás tudatosítása mechanizmusait illetően kapcsolatba hozható a szerző által ábrázolt folyamattal. Anderson a nemzeti öntudat kialakulásának előfeltételei között a *nyomtatott kapitalizmus* kialakulását tartja számon. (Anderson 2006.)

> egy kicsit a része is lesz. Ha nem is konkrétan a tagja, de … Ó, látom, ott voltam azon a rendezvényen, ó, de szépek vagytok, hozzáírok, kommentelek.

A leírt részvételi formák a kötődés, oda-tartozás folyamatos megerősítését szolgálják a komplex lokalitás egy szeletéhez, az egyesület által „gondozott" és időről-időre láthatóvá tett népi kultúrához.[154] A helyi népi kultúra a kónyi verbunk körül sűrűsödik. Mivel a tánc bizonyos értelemben már a legénycéhek használatában, de még inkább színpadi látványossággá válásával helyi társulások szervezési modellje volt, a hozzá kapcsolódó gyakorlatok ismerete messze túlnyúlik a népi kultúrát színre vivők körén. Ilyenformán a kónyi verbunk – mint a lokalitás szerevezésének mintája – a helyi tudás része.

A helyi tudás e szeletére épített társulás azonban egy hibrid forma.[155] Alkalmazkodik egyrészt a lokalitás feletti nemzetállami szintű normaadó struktúrákhoz, másrészt működésébe szervesen beépíti a globalizáció egyes használhatónak ítélt mintázatait, receptjeit.[156] Az elsősorban a helyi érdeklődésre számító egyesületi közösségi médiajelenlét értelmezéséhez érdemes Joshua Myrowitz megállapítását segítségül hívni, miszerint *„… az elektronikus médiumok a fizikai hely és a társadalmi hely elkülönüléséhez vezetnek. Mégis, az elektronikus médiumok számtalan módon táplálják a hely iránt érzett nagyobb fokú érzelmi kötődéseket."*.[157] E perspektívából a fizikai és a tapasztalati hely elválását lehetővé tevő elektronikus médiumok a lokális szervezésében akár hatékony eszközként is bevethetők. A hibrid jelleget erősíti továbbá az egyesület elnöke által tudatosan, a nyilvános diskurzusokban és a belső érintkezéseiben egyaránt alkalmazott vállalati kommunikációs stratégiák használata. Miklós saját szakmai pályafutása során az Audi Hungária működéséről, egy multinacionális vállalat kommunikációs mintáiról szerzett tapasztalatait is felhasználja a lokalitás népszerűsítését célzó megnyilvánulásaihoz. Erre a leginkább kínálkozó alkalom a *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó*, amikor az elnök a tánc előadása előtt a templom előtti téren beszédében köszönti a résztvevőket: e pillanatról szól a következő interjúrészlet (12. kép).

> Miklós (sz. 1988): Meg azért ilyenkor szeretem kihasználni azt az alkalmat, hogy tényleg mindenkiben erősítsem ezt a tudatot, hogy azért is használom mindig azokat a szavakat. Én nem azt, hogy nem tudnék új szövegeket írni, mert minden évbe azért valami más szöveget írok, de az alaplényeget azért mindig próbálom benne hagyni. Aztán ha valakinek unalmas, vagy nem unalmas … De az, hogy többször, sulykol, és többször hallja azt, hogy legyen büszke arra, hogy kónyi, legyen büszke a kónyi verbunkra, satöbbi, satöbbi. Ez ugyanaz, mint a magyarság-tudatod, mint a kónyi-tudatodnak az erősítése.
> E. Á.: Hogy „jó érzés kónyinak lenni"?
> Miklós: Igen, igen. És ha, ha már tényleg száz emberből ezt kettő megjegyzi, és alkalmazza, már pedig többször visszacsengett hála Isten már az emberek szavaiból. Tehát azért

[154] Vö. Wright 1992: 215.
[155] Vö. Woods 2007.
[156] Vö. Pusztai 2018: 37–38.
[157] Meyrowitz 2005: 32.

12. kép: Miklós ünnepi beszéde a verbunk előadása előtt. Fotó: Eitler Ágnes 2022, Kóny.

mondom, hogy elég sok kommunikációt tanulok. Az Audiba. Én ugye nem evvel foglalkoztam, de itt, mióta ezen a vezetői vonalon mozgok, nagyon sok ilyen oktatás van, és tudatosan próbálok figyelni rá, és tudatosan próbálok meg figyelni emberekre. Hogy hogyan kommunikál, és mi az, amik visszajönnek.

Az említett köszöntőbeszéd a 2019-es *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó*n a következőképpen hangzott el.

Miklós (sz. 1988): Tisztelt falumbeliek, vendégek, barátok, rokonok! Engedjétek meg, hogy rendezvényünk elején külön megköszönjem (…) László atyának a szép búcsúi mise bemutatását! Külön köszöntöm a vendégfalvak megjelent polgármestereit, Kóny polgármesterét, (…) a helyi civil szervezetek vezetőit, (…) Zoltánt és zenekarát, valamint minden kedves táncos barátunkat, és minden kedves vendéget. Mint láthatják, az idén is az Emberi Erőforrások Minisztériuma által kiírt (…) pályázat néptánc kategóriájában elért támogatással, Kóny község önkormányzata, a helyi civil szervezetek, a plébániai tanácsadó testület és több magánszemély támogatásával ismét itt állunk önök előtt, hogy falunk védőszentjének ünnepén több község néptáncosaival együtt járhassuk falunk híres táncát, a kónyi verbunkot. Reméljük, hogy ezzel méltó emléket állítunk tanítóinknak, akik fáradhatatlanul dolgoztak azon, hogy ne hagyják feledésbe merülni a régi kónyi hagyományokat, és példát mutatva nekünk ahhoz, hogy mindig büszkék legyünk elődeinkre, akiknek ránk hagyott öröksége nem merülhet a feledés homályába! Kedves vendégek, az előző évi beszédemben hallhattak tőlem többször is egy gondolatot, és bár nem szeretem magamat ismételni, de az idei rendezvényünkön is: jó érzés ma kónyinak lenni! Kívánom, hogy ez az érzés az év minden napján ott legyen veletek, és legyetek arra büszkék, hogy kónyi emberek vagytok, Kónyban éltek, ahol a múltat nem hagyják feledésbe merülni, és büszkék az emberek az elődeiktől örökölt kultúrára. Ma én is egy büszke kónyi ember vagyok! Büszke vagyok arra, hogy ilyen remek közösség tagja lehetek, hogy tudom azt, hogy az egyesület tagjai szinte összes szabadidejüket rááldozva hetek óta azon fáradoztak, hogy a mai délelőtt tökéletes legyen. Büszke vagyok arra, hogy körülnézek, és látom a csillogó, feszülten várakozó szemeket, hogy amint megszólal a jól ismert verbunkdallam, szinte együtt dobban táncos és néző szíve. Ezt az érzést innen a mikrofon mögül nem lehet szavakba önteni, de egy szó mindenképpen szeretne belőlem feltörni, és nem tudom elfojtani: köszönöm! Köszönöm mindenkinek, aki bármilyen formában hozzájárult ahhoz, hogy ez a rendezvény ma ismét létrejöjjön. Bízom benne, hogy a fiatalok látják rajtunk elkötelezettségünket, és erőt

> merítenek belőle ahhoz, hogy amikor kell, és eljön az idő, bátran nyújthassuk nekik át a stafétabotot, hogy biztos kezekben legyen akkor is falunk öröksége. Nem szeretném tovább rabolni az idejüket, és táncosok idejét sem, akik már nagyon várják, hogy megmutathassák mindenkinek, hogy már ők is tudják táncolni a kónyi verbunkot. Zárógondolatként engedjétek meg, hogy ne egy idézettel fejezzem be köszöntőbeszédemet, hanem elismételjem azt a gondolatot, amit szeretném, ha ott csengene mindig fületekben: jó érzés kónyinak lenni, és büszke vagyok arra, hogy kónyi vagyok! Isten éltessen mindenkit falunk védőszentjén [védőszentjének ünnepén, kiegészítés E. Á.], és jó szórakozást kívánok a műsorhoz!

A *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó* a lokalitással való azonosulást egy bizonyos múltbéli jelleg – a népi kultúra elképzelt képének – kiválasztásával és szimbólummá sűrítésével törekszik előhívni a helyi szereplők tudatában. Az emlékeztetés az érzelmi válasz, viszonyulás kiváltását célozza meg. A kiemelt és újraalkotott múltbéli jelleg megjelenítése az időtlenség, a múlttal való közvetlen kapcsolat, a múlt elérhetőségének képzetét kelti.[158] A település egy kiemelt pontján játszódó esemény nemcsak a fizikai- és társadalmi környezet, hanem a helyi múlt aktív birtokba vételének alkalma.[159] Erre a szándékra utal a köszöntőbeszédben a felejtés ellenében tett erőfeszítések, az elődökhöz való kapcsolódás, és az örökség létezésének és fenntartásának hangsúlyozása.

Francois Hartog szerint a múlt örökségként való szemlélésének előfeltétele, hogy a társadalmi szereplőkben a múlt és a jelen távolsága tudatosodjon, hogy a törés a két idősík között érzékelhetővé váljon.[160] Ebből következően az örökség megfogalmazása és tudatosítása időről-időre e törés áthidalására tett kísérletek sora. A kónyi verbunk az egyesület által irányított nyilvános diskurzusokban egyre inkább mint örökség jelenik meg. Ennek hátterében az állhat, hogy a kónyi verbunkot az egyesület 2020-ban megindította a listázott örökséggé válás útján. Az egyesület a verbunkot felterjesztette a magyar nemzeti értékekről és a hungarikumokról szóló 2012/XXX. számú törvény értelmében felálló örökségrendszerbe, a Hungarikumok Gyűjteménye Magyar Értéktár Győr-Moson-Sopron Megyei Értéktárába.[161] A Megyei Értéktár Bizottság végül két évre rá, 2022 őszén, egy második beadvány hatására döntött megyei értéktárba vételről. Az örökségként való szemlélés viszont – mint viszonyulás- és magatartásforma – már az inventáriumba kerülést megelőzően beépült a verbunkról szóló nyilvános diskurzusokba, a bürokratikus apparátushoz, *örökségrezsim*hez való közeledés szakaszában.[162]

Az örökség, mint szemléletmód beépült az egyesület öndefiníciós stratégiáiba és az adott aktorok hétköznapi kulturális gyakorlataiba. Mégis, a jelenség által mozgásba hozott szereplők egyértelmű, a szaktudományos munkák által az örökségesítés folyamatának elemzésére létrehozott kategóriarendszerbe sorolhatósága kétséges. A verbunktalálkozó összetett világának aktorai nem nyilváníthatók kizárólagos érvénnyel az *örökség*

[158] Vö. Cohen 2001: 99–104.
[159] Vö. a Heimat létrehozására irányuló törekvésekkel.
[160] Hartog 2000: 17–22.
[161] Hungarikumok Gyűjteménye – Magyar Értéktárról bővebben lásd: Bali 2020a.
[162] Vö. Bendix – Eggert – Peselmann 2012.

technokratáivá, *önkéntes örökségmunkásokká* vagy a gazdasági siker által motivált *örökségvállalkozókká*, illetve csak egyszerűen *helyi lakossá*, vagy *idegennél/turistává*.[163] A kategorizálás jogosultsága Christopher Ray kultúra-gazdaság modelljét követve válik kérdésessé. Ennek működési mechanizmusai – amellett, hogy ezt a lehetőséget is megengedik – nem elsősorban a közvetlen gazdasági haszon elérésének mentén kapcsolják össze a helyi kultúra és a gazdaság szféráját. Az akár együttesen ható, egymást kiegészítő Ray-féle működési mechanizmusok közül a verbunktalálkozó világában tisztán azonosítható a helyi identitás megalkotása és kivetítése a külvilág számára, illetve a helyi, regionális identitás promóciója a helyiek felé.[164] „A jó érzés kónyinak lenni" üzenete egyaránt szól az egyesületen belüli, és kívüli helyi lakosoknak, valamint a búcsú napjára meghívott – családi, baráti, egyesületi, egyházi, önkormányzati körből érkező – vendégeknek. A verbunktalálkozó nemcsak az egyesület által működtetett belső, szektorokon átívelő kapcsolatrendszer tagjait (civil, illetve önkormányzati szféra, egyház, helyi vállalkozók) hozza mozgásba, hanem a lokalitás extralokális kötelékeit is láthatóvá teszi: egy, a népi kultúra témájára felfűzött hálózatos regionalitást (Rábaköz),[165] illetve a nagyobb, nemzetállami szintű normaadó kereteket, például nemzetállami erőforráspolitikát jelenít meg.

Jelen esetben a lokalitás felértékeléséhez közvetlenül nem kapcsolódik a gazdasági profitszerzés szándéka, azonban a társulás célja a helyi identitás kialakítása, mely a hely minőségének megteremtéséhez járul(hat) hozzá.[166] Nehéz volna ugyanakkor meghatározni, hogy kik is pontosan a helyi lakosok, örökségvállalkozók és örökségmunkások, vagy akár idegenek/turisták ebben az összetett rendszerben, amelynek középpontjában egy önkéntesen szerveződő, professzinalizálódó csoport áll, mely a lokalitás szervezésében a helyi szereplők alkalomhoz kötött érzelmi azonosulására és részvételére épít. A kónyi verbunkkal történő azonosuláshoz nem szükséges, hogy a különböző tapasztalatokkal bíró, és a lokalitás jövőjére nézve eltérő elvárásokkal rendelkező szereplők az adott szimbólumot egységesen értelmezzék. A verbunktalálkozó azért tud a lokalitással történő érzelmi azonosulást kiváltó jelenség lenni, mert a kónyi verbunk a szervezés egy jól ismert mintája, de mégsem kell a jelentéseit egyeztetni és értelmezését illetően nem kell egyetértésre jutni. András (sz. 1988) az egyesület vezetőségi tagja ezt a következőképpen foglalta össze: „A búcsú meg igazából mindenkié (…)."

Következtetések

A kónyi verbunk a helyi társadalom sokrétű – térbeli, gazdasági, hatalmi – tagoltságát megjelenítő reprezentációs gyakorlatként létezett a két világháború közötti időszakban. Egyfelől a falurészenként számontartott szomszédságok nemi és generációs közösségeinek, a legénycéheknek belső kohézióját megerősítő, a társadalmi homogenitást hang-

[163] Vö. Jakab – Vajda 2018: 18–19.
[164] Vö. Ray 1998.
[165] Vö. Fejős 2002b: 338–339.
[166] Ray 1998.

súlyozó praxisként szolgált. Másfelől előadásának legfőbb alkalmával, a templombúcsú napján a lokális társadalom különbségeit tette látható a falu nyilvánossága előtt. A térbeli mintázat, a falurészek szerveződése a nagy választóvonal, az önálló gazdálkodáshoz elegendő mennyiségű föld birtoklása mentén alakult. A térbeli hovatartozás ezért státuszt is jelölt, kijelölve az egyén helyét a lokális társadalom gazda, vagy zsöllér rétegében, illetve uradalmi cseléd rétegében. Az 1930-as években elkezdődött a verbunk színpadra vitele, ehhez ösztönző közeget a Gyöngyösbokréta mozgalom regionális bemutatói adtak. A népi kultúra iránti érdeklődés országos megélénkülését a helyi gyakorlatokkal összekötő szervező személyiséggé a falu társadalmába kívülről érkező, de házassága révén egyenesen a gazdasági elitbe kerülő, és hamarosan további elit-szerepekben feltűnő nyugalmazott ezredes vált. A legénycéhekhez fűződő tánchasználat a kollektivizálás társadalomátalakító hatására az 1950-es években véget ért, a verbunk előadásának alkalmai ekkor a politikai ünnepekre korlátozódtak. A tánc tanításának, színpadi bemutatásának szervezője az uradalmi cseléd és zsöllér felmenőkkel bíró, 1952-ben hivatalába lépő tanácselnök lett. A verbunk ebben a helyzetben is megmaradt a társadalmi folyamatok – a helyi elitcsere, foglalkozási átrétegződés – világos leképezőjének. Hosszabb szünet után, a rendszerváltás légkörében ismét előtérbe került a kónyi verbunk, mint a helyi önreprezentáció egy lehetséges eszköze. Az első önkormányzati választás során a képviselőtestületbe kerülő római katolikus plébános kezdeményezésére előadására újra a templombúcsú napján került sor. A verbunk tehát már a két világháború közti időszak legénycéhes gyakorlatában is erőteljes szimbolikus jelentéseket hordozott: az összetartozást és elkülönülést egyaránt kifejezve, a falu társadalmi térképének olvasásához adott kulcsot. Jelentőségének a színre vitelt a különböző időszakokban motiváló szereplők is tudatában voltak, és a szervezőtevékenység általában valamilyen elit-szerephez kapcsolódott. A Délceg Kónyi Bika Ifjak Legénycéh megalapításával a második világháború előtti minta konstruálódott újra a 2000-es években. A régió többi legénycéhéhez hasonlóan a kónyi társaság is ennek az időszaknak szokásvilágát tekintette hivatkozási alapnak. A szervezés azonban csak részben hagyatkozott a helyi múltfeltáró munka eredményeire, hiszen legalább akkora mértékben táplálkozott a kortárs legénycéhek régió szintű kapcsolattartása mentén átadott információkból.

A közelmúltban és a jelenben a helyi népi kultúra esszenciájaként értékelt kónyi verbunk köré szerveződő társadalmi forma egy civil szervezet, egyesület. Az egyesületté válásnak feltétele és egyben következménye is volt az a professzionalizációs folyamat, amelyen a 2000-es években létrejött néptáncegyüttes és a Délceg Kónyi Bika Ifjak Legénycéh legaktívabb tagjaiból álló társulás keresztülment. A 2018-ban megalapított Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület vezetőségét adó fiatalok személyes érdeklődésük, szakmai tapasztalataik alapján a szervezést különböző részterületekre osztották fel. A tagok közti interakció sűrűsödésével kialakultak az egyesület belső kommunikációs mechanizmusai, és a kifejezetten a csoportkohézió megteremtését szolgáló szokásai. Az offline és online térben végzett marketingtevékenység az egyesületi munka népszerűsítését célozza. Az egyesületté szerveződés folyamata jelzi a pályázatalapú finanszírozás felé nyitást, amely lehetővé teszi az extralokális erőforrások elérését. A társulás által képviselt lokalitás-vízió az erőforrások körének bővülésével egyre összetettebbé vált, valamint a szervezőtevékeny-

ség hatóköre is bővült. Az egyesület által végzett tevékenység, bár a népi kultúra tengelye körül mozog, más területekre is kiterjed. A kultúraalakítás pillére egyfelől a helyi tudás mobilizálása, mely szerint a verbunk egy lehetséges csoportszervező elem, másfelől pedig a lokalitás feletti (nemzetállami, globális) minták eredményes használata. Ennek példája a pályázáshoz szükséges működési mechanizmusok sikeres adaptációja, vagy éppen a globális vállalati szférából érkező kommunikációs stratégiák alkalmazása. A népi kultúrára épített lokalitásszervezés a megközelítőleg harminc egyesületi tag számára napi tevékenységet jelent. A társulás azonban az alkalomszerű kapcsolódás lehetőségét a KHKE kötelékébe nem tartozóknak is megteremti. A helyi népi kultúrával, és ezen keresztül a lokalitás ideológiájával való azonosulás terepe a *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó*, mely kiemelkedik jelentőségével a többi, nyilvános térben játszódó esemény közül. A kónyi verbunkban sűrűsödő, ismert története közel száz éve alatt egymásra rakódó tartalmak közül az egyesület igyekszik azokat a vonásokat hangsúlyozni, melyek saját lokalitás-elképzeléseivel rezonálnak. A társulás a szituatív kapcsolódás felkínálásán keresztül törekszik megerősíteni az általa képviselt jelleg, a népi kultúra jelentőségét a helyi identitásban.

Az Ecseri lakodalmas

Ecser az ország hagyománytérképén

Ecser a fővárostól keleti irányban mintegy huszonkét kilométerre, a Budapest–Szolnok vasútvonalon fekszik. A település török kori elnéptelenedését követően a 18. század első évtizedeiben vált újból lakottá, a Magyar Királyság északnyugati részéből érkező migrációs hullám hatására. A letelepülő katolikus vallású népességre egyéni szlovák nyelvhasználat volt jellemző, melyet a 20. századra vonatkozó adatok szerint a közösség tót elnevezéssel definiált, és amely erős identifikációs marker volt számukra. Az ecseriek saját eredetüket illetően az egykori Trencsén vármegyét és a dél-morva területet tartják számon, mint kibocsátó területeket. Erre a helyi nyelvhasználatot tartják bizonyítéknak, amely szerintük megkülönbözteti őket az úgynevezett Kerepesi-sziget többi szlovák eredetű településétől, melyeket Zólyom, Turóc és Liptó vármegyékből érkező telepesek népesítettek újra.[167] A 20. század első felében a tót nyelv használata egyre inkább visszaszorult a magánélet terepére. Az 1941-es népszámlálás nemzetiségi adatai szerint ekkor a település 2056 fős népességéből 1036, tehát alig több mint a fele beszélte a szlovák nyelvet.[168]

A lakosság megélhetésében a főváros közelsége meghatározó szerepet játszott. Az ecseriek a mezőgazdaság és állattenyésztés feleslegével a 19. század második felétől jelen voltak a főváros piacain.[169] A két világháború közötti időszakban a mezőgazdasági tevékenység és a napi ingázást megkövetelő fővárosi – nagyrészt ipari – munka egymás mellett volt jelen a lakosság életében. A kisméretű paraszti birtokból megélni képtelen

[167] Vö. Juhász 2016: 33.
[168] KSH 1983: 96.
[169] Galgóczy 1877: 389.

lakosság munkaereje a mezőgazdasági bérmunka helyett az ipari szektor fejlődésével egyre inkább Budapest gyárai, építkezései felé áramlott: ők a helyi terminológia fogalmait használva bejárók, illetve iparosok lettek. A beltelkeken végzett konyhakerti és a szántóföldi kertművelés termékeinek, gyümölcsöknek, veteményeknek Budapest piacain történő értékesítése – bár jelen volt a bejáró családok megélhetési stratégiái között is – igazán jelentős a szűk, kizárólag saját birtokából megélni tudó réteg számára volt.[170]

Ecser népi kultúrájának látványos elemei – elsősorban a viselet, a tánc és a zene – a második világháború után, az 1940-es évek második felében váltak kutatói, majd pedig széles körű társadalmi érdeklődés tárgyává.[171] A település azok közé a gyűjtőpontok közé tartozott, amelyekre az elsők között irányult a második világháború után meginduló intézményes néptánckutatás figyelme. A Néptudományi Intézet és a Magyar Tánc Munkaközösség kutatói – Volly István, Morvay Péter, Gábor Anna és K. Kovács László – az előkészítő, tájékozódó gyűjtések után, 1947 novemberében filmre rögzítették egy lakodalom táncanyagát.[172] A filmre vett lakodalmat annak művészi feldolgozása, az *Ecseri lakodalmas* koreográfia tette híressé, melyet Rábai Miklós az Állami Népi Együttes vezetője készített el a frissen megalakult társulat számára. A parasztlakodalom színre vitele 19. század végi előzményekre tekinthet vissza Magyarországon: a millenniumi ünnepségsorozat alkalmával a fővárosban megrendezett népszokás-bemutatók között több ízben szerepelt falusi lakodalom. A magyar és más nemzetiségek szokásainak bemutatása a magyar állam fennállásának ezredik évfordulójára rendezett ünnepségsorozaton a nemzeti önreprezentáció sajátos kifejezésmódját teremtette meg.[173] Az 1930-as években a Gyöngyösbokréta mozgalom keretein belül tovább erősödött a színpadra állított népi kultúra szerepe a nemzeti önreprezentációban, így a bokrétás falvak folklórja, többek között a lakodalmak megjelenítése is beépült a nemzeti ünneplés állandó kelléktárába. A kommunista hatalomátvételt követően, miközben a párt agrárpolitikáján keresztül a paraszti réteg munkássá alakítását célozta meg, támogatta a közösségek folklórjának és népművészetének látványos, színpadra helyezhető megnyilvánulásainak bemutatását. A néptánc számára a megjelenést a szovjet mintát követő intézményi háló biztosította, ennek keretei között hozták létre 1950-ben az Állami Népi Együttest is. A társulat az *Ecseri lakodalmas* koreográfiát első műsorában mutatta be 1951. április 4-én, a „felszabadulás" állami ünneppé tett évfordulóján, a Magyar Állami Operaházban tartott ünnepségen.[174]

[170] Az 1930-es népszámlálás szerint Ecser (jelenlévő összes) népességének (1847 fő) 33%-a élt a mezőgazdaságból. A népességnek 28%-a számított önálló mezőgazdasági termelőnek. Az ipari szektor ekkor már a népesség 34%-át tartotta el. Szintén jelentős volt a közlekedésben foglalkoztatottak aránya (8%). (Az adatok a keresőket és az eltartottakat is magukban foglalják.) (KSH 1934: 54, 186–187.) Az 1935-ös adatok szerint a gazdaságok túlnyomó része 5 kat. hold alatti birtok volt: 1 kat. hold alatt maradt a birtokok 52%-a, 1–5 kat. hold nagyságú pedig a birtokok 33%-a volt. 5–10 kat. hold kategóriába a birtokok 9%, 10–20 kat. hold kategóriába pedig 6%-a tartozott. (KSH 1938a: 354.)

[171] Ecser népi kultúrája, kiemelten népművészete – némiképp elmarasztaló éllel – már Galgóczy Károly 1877-es, Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegyéről készített monográfiájában említésre került. (Galgóczy 1877: 390–391.)

[172] Fügedi – Szélpál-Bajtai 2015: 55.

[173] Dóka 2017.; vö. Hofer 1989: 59–62.

[174] Lelkes 2015: 133–140.

13. kép: A Magyar Távirati Iroda munkatársai fényképeket készítenek Ecseren a gyermek tánccsoport által előadott lakodalmasról (1956). Maglód, magántulajdonban.

A Néptudományi Intézet kutatóinak érdeklődése, majd pedig az Állami Népi Együttes sikere szinte azonnal hatást gyakorolt az ecseriek saját hagyományaikhoz fűződő viszonyára. A gyűjtéseken túl Volly István ösztönözte az ecseri viselet, ének és tánc bemutatását a fővárosban: az általa rendezett, utolsó *Nagykarácsony éccakája* című műsor keretében (1947),[175] valamint a centenáriumi ünnepségsorozaton (1948).[176] Rábai koreográfiájából a bemutatót követő évben, 1952-ben film készült.[177] A „táncosjátékban" az Állami Népi Együttes tánc-, zene- és énekkara állt a középpontban, de a felvétel során több ponton bekapcsolódtak a munkába az ecseriek is. A film egyes jeleneteit Ecser főutcáján (ma Széchenyi utca), valamint Gyömrőn forgatták. Rábai koreográfiájának ismertté válását elősegítette, hogy a színpadi táncelőadás mellett immár a mozikban, filmként is megtekinthetővé vált, valamint zenéje rendszeresen megjelent rádióműsorokban.[178] Nem kellett sokáig várni arra, hogy az ecseriek maguk is színre vigyék a szokást: a lakodalmas közel öt év alatt a különböző összeállítású tánccsoportok elsődleges műsorszáma lett, amelyet helyi, járási, illetve megyei állami ünnepségeken, illetve kultúrversenyeken adtak elő (13. kép).

[175] A *Nagykarácsony éccakája* című előadások Volly által évente megszervezett, a karácsonyi ünnepkör szokásait a fővárosban bemutató gyermekműsorok voltak 1937 és 1947 között.
[176] F10. UMFI Magyar Filmhíradó 1948.
[177] F3. Kalmár 1952.
[178] Rábai elismertségét mutatja, hogy a koreográfus 1952 márciusában Kossuth-díjat kapott.

A hatalmi és önreprezentáció között

A közösség bevon(ód)ása az állami szintű hatalmi reprezentációba a fent említett alkalmakon keresztül a Rákosi-diktatúra évei alatt kezdődött el, majd pedig a Kádár-rendszer kezdeti időszakában újból ösztönzést nyert. Ennek szemléletes példája az ecseriek részvétele egy, a fővárosban rendezett KISZ-esküvőn. 1958. augusztus 20-ára a főváros 7. Kerületi Tanácsa és az Ecseri Tanács Hazafias Népfront Bizottsága nagyszabású KISZ-esküvőt szervezett.[179] A lakodalom násznépének „szerepében" egy, az ecseriek több korosztályából összeállított, népviseletbe öltözött csoport tűnt fel, megjelenítve a főváros utcáin a híressé vált lakodalom külsőségeit. Az esemény a Kádár-rendszernek a társadalmi ünnepek elterjesztésére tett erőfeszítéseinek látványos nyitányaként értelmezhető.[180] A meghonosítandó szocialista családi és társadalmi ünnepek mindamellett, hogy igyekeztek távol tartani az egyházakat és a vallás bármilyen megnyilvánulásait az alkalomtól, a ceremóniába szervesen beépítették a különböző közegek (város, kisváros, falu) arra érdemesnek tartott szokásait. A lakodalmakra vonatkozó előírások között a „falusi lakodalom" esetében hangsúlyos volt a népi kultúra látványos elemeinek tudatos alkalmazása, például a vőfélyverseknek beemelése a forgatókönyvbe, valamint a népviselet megjelenítése.[181] Az 1958. augusztus 20-án rendezett fővárosi KISZ-esküvő a családi és társadalmi ünnepek bevezetéséről szóló irányelvek megszületése után az első, nagy nyilvánosságot elérő példa volt. A szocialista állam ünnepének és az egyéni élet kiemelkedő pillanatának egybefonódását hangsúlyozta az esemény időzítése, amely révén a lakodalom egyben az „alkotmány ünnepéről" is szólt. A lakodalmi mars, a násznép utcai vonuló tánca az esketés után a lakodalom helyszínére különösen jól illeszkedett a szocialista tömegrendezvények rendjébe. Az ecseriek viszonylag nagy számban jelentek meg a budapesti eseményen. A felülről jövő kezdeményezés adta kereteket a helyi közösség egyes, a népi kultúra színre vitelében jártas tagjai maguk is igyekeztek megtölteni, saját igényességük és a lakodalom rendjének helyi kívánalmai szerint.

Az Állami Népi Együttes koreográfiája amellett, hogy Ecsernek országos ismertséget szerzett, szinte pár év alatt beépült a közösség önképébe: a lakodalmas az önreprezentáció kedvelt és gyakran használt eszközévé vált. A színpadra állított szokás és a „valós", megélt lakodalmak párhuzamosan, egymás mellett voltak jelen az évtizedek folyamán Ecseren. E két irány vizsgálatához nélkülözhetetlen a közösségben lezajlott életmódbeli változások ismertetése. A lokális közösség foglalkoztatási viszonyaiban az 1950-es évtized végére a gazdálkodás tovább veszített súlyából. 1960-ban – közvetlenül a kollektivizálás

[179] S34. Sz. n. 1958.; F6. Magyar Filmhíradó 1958.

[180] Tóth H. 2015: 269–277. A Rákosi-diktatúrával szemben, amely az állami ünnepségeket, és ezek velejáróit, a politikusok szónoklatait, a tömegfelvonulásokat az egyéni élet ünnepei elé helyezte, és megkövetelte a velük való azonosulást, a kádári hatalom a magánélet kiemelkedő eseményeit törekedett minél inkább a szocializmus által létrehozott társadalmi keretek közé helyezni. A névadóünnepségek, munkahelyi, szakszervezeti, vagy KISZ-esküvők, illetve a polgári temetés és a különböző avatási ceremóniák forgatókönyvét legnagyobbrészt a Népművelési Intézet dolgozta ki, végrehajtásáról pedig a tanácsok alkalmazottai és a különböző társadalmi szervezetek helyi képviselői gondoskodtak. (Kalmár 1998: 259–260.)

[181] Rácz 1964: 79–80., 84–85.

helyi szintű befejezése előtt – már csak a népesség közel egytizede élt (kizárólag) mezőgazdasági tevékenységből.[182] A férfiak és nők esetében egyaránt, a mezőgazdaságon kívüli foglalkoztatás főképpen a fővárosi ipari munka felé irányult.[183] A bejáró életmód térhódítását felgyorsították a Rákosi-diktatúra parasztellenes politikájának helyi szintű negatív tapasztalatai. A mezőgazdaságból történő jövedelem-elvonás hatására a kevésbé életerős gazdasággal bíró családokban a fiatal felnőtt korosztály a bővülő ipari létesítmények munkaerőigényére reagálva már nem, illetve csak munkaidőn túli tevékenységként kapcsolódott bele a családi gazdaság fenntartásába.

A bejárás következményeképpen lezajló életmódváltás látványos terepe a női öltözködés átalakulása volt. A tömeges *kivetkőzés* az 1950-es években a munkavállalás, illetve a középiskolai oktatás miatt bejáró hajadon lányok kezdeményezésére indult meg, amelyhez a szintén bejáró fiatalasszonyok is nagy arányban csatlakoztak az évtized folyamán. A gazdasági megfontolás mellett szerepet játszott a viselet elhagyásában a Rákosi-diktatúra parasztellenes politikájának légköre, melyben a paraszti léthez negatív jelentéstartalmak társultak.[184] A kivetkőzés helyi alakulását, a folyamat jellegét ugyanakkor egy kívülről érkező hatás jelentősen befolyásolta: Ecser népi kultúrájának látványos elemei az Állami Népi Együttes koreográfiájának sikere révén országosan ismertté, híressé váltak, éppen ezért az alkalmi viseletfelöltés rendkívül népszerű és tömeges volt már az 1950-es évektől kezdve. Ennek legjellemzőbb alkalmait a lakodalmak, az iskolai ünnepélyek, valamint a helyi táncegyüttes fellépései adták, melyek a kor politikai elvárásainak megfelelően sokszor egyben társadalmi-politikai rendezvények is voltak.[185] Az első tánccsoport rögtön a háború után, 1945-ben jött létre a MADISZ [Magyar Demokratikus Ifjúsági Szövetség] helyi szervezetének keretei között.[186] A tizenkét lányból álló táncegyüttes tagjai szinte kizárólag olyan családból származtak, ahol a családfő bejáró volt. A fellépéshez szükséges ruhadarabokat több esetben kölcsön kellett kérniük a tagoknak, hiszen többségük már születésétől kezdve iparosruhában járt.[187] A népi kultúra kontextusváltásának, színpadra kerülésének elengedhetetlen feltétele volt a szabadidőnek a paraszti társadalomban való megjelenése. A szabadidő – mint városi kulturális elem – a bejáró életmód tömegessé

[182] KSH 1961: 115.

[183] A férfiak és nők között nem volt jelentős eltérés a mezőgazdaságban maradás mértéke között. (KSH 1961: 120–121.)

[184] Vö. Fülemile 1991: 53–55. A falusi eredetű népesség városi munkássá válásának nehézségeiről lásd: Losonczy 1977: 215–222.

[185] Vö. Fülemile 1991: 68–75.

[186] S4. F. O. 1973.

[187] Jávor Kata a varsányi társadalmi viszonyok és értékrend változásának (1945–1972) kapcsán hívja fel a figyelmet az 1945 előtti szegényparaszt réteg törekvésére, mely az egykori birtokos paraszti életmód presztízsjavainak megszerzésére irányul, de immár a mezőgazdaságon kívüli jövedelemből. (Jávor 1978: 333–334.) Fülemile Ágnes a kivetkőzés menetét illetően megállapítja, hogy a szegényparasztság esetleges viseletmegtartása egy lehetséges, ugyanakkor késői módja e réteg önmegvalósító törekvéseinek. (Fülemile 1991: 57.) E lokális megfigyelések mentén tett megállapítások egybevágnak Márkus Istvánnak a szegényparasztság 1945 utáni ambiciórobbanásával kapcsolatos észrevételeivel. (Márkus 1992: 285–287., 299.) A fenti példák rávilágítanak, hogy az esetleges ambiciórobbanással párhuzamosan e réteg törekedhetett az egykori, vágyott paraszti lét külsőségeinek megjelenítésére is.

válásával párhuzamosan vált az életvitel részévé.[188] Az első tánccsoportos lányok maguk is kapcsolódtak a fővároshoz a munkavállalás, illetve iskoláztatás révén. Nem véletlen tehát, hogy az első tánccsoport mögött főként olyan családok álltak, ahol már nem a paraszti gazdaság működtetése szervezte a család mindennapjait.

A lakodalomnak az a rendje, amit a Magyar Tánc Munkaközösség és a Néptudományi Intézet munkatársai Ecseren 1947-ben megfigyelhettek, az 1950-es évek elejétől kezdve folyamatos átalakulásban volt. Az 1960-as évektől kezdve az országosan tapasztalható folyamatokkal összhangban nőni kezdett a lakodalmak résztvevőinek létszáma, az alkalomba befektetett, illetve bevételként visszakapott javak mennyisége.[189] Ecseren a lakodalmak jelentőségét tovább növelte, hogy a közösség éppen a lakodalom látványos külsőségei miatt vált országos szinten híressé. A faluban tartott lakodalmak időről-időre a megyei sajtó érdeklődésének középpontjába kerültek. A *zsurnalisztikai nézőpont*ból íródott szövegek[190] a színpadi produkció látványvilágához, hangulatához viszonyítva értékelték az 1960-as évek lakodalmait, vagyis az „igazi", „patinás", „hagyományokhoz híven" megrendezett szokást keresték.[191] A lakodalom nagysága, és ezzel összefüggésben a ráfordított vagyon az egyes családok anyagi tehetősségét, a rokonsági háló kiterjedtségét mutatta meg a közösségnek. A hagyomány reprezentatív elemeinek bemutatása másfelől az érintett családok presztízsét erősítette.[192] A menyasszonyok és kortársaik viseletelhagyása után a fiatal asszonyok kivetkőzésével látványosan megváltozott a lakodalmak képe, ugyanakkor az alkalmi viselethordás hagyományos terepe leginkább és legtovább a lakodalom volt. Az ecseriek szemében a parasztlakodalom legfőbb ismérve az, hogy a násznép női tagjai az eseményen a helyi viseletbe öltözve, bőszoknyában vesznek részt. A színpadi produkció országos ismertsége után az ecseriek népi kultúráját illetően a külvilág is leginkább a lakodalomra felöltött ünnepi viseletre reflektált, és ezzel azonosította a települést. A család társadalmi rangjának a parasztlakodalom külsőségein keresztül való reprezentálása a kollektivizálás utáni évtizedben a volt egyéni gazdálkodó réteg vezető családjainak körében érhető a leginkább tetten.[193]

[188] Vö. Szabó P. 1978.; Jávor et al. 2000: 989–992.; Kovács 2012: 138–141.

[189] Vö. Sárkány 1983: 291–282. Ecseren az 1960-as évtizedben nagyszabásúnak a 200–300 fős lakodalom számított.

[190] Vö. Keszeg 2018b: 44–48.

[191] S2. Deli 1966.; S13. k. zs. – p. i. 1969.; S.39. /g./ 1969.

[192] Vö. Szémán 1983: 295.

[193] E piacozó zöldségtermesztésből élő paraszti réteg egészen a kollektivizálásig kitartott az egyéni gazdálkodás mellett. Lényegében a népességnek ez az egytizede adta a következő évtizedben a szövetkezeti mezőgazdaság bázisát. (KSH 1972: 516–517.) Ecser lakossága 1970-ben 2633 fő volt. Az aktív keresőknek mindössze 22%-a dolgozott Ecseren, a helyben végzett mezőgazdasági tevékenység még kevesebb, az összes munkavállaló 9%-át érintette. A dolgozni eljárók 98%-a Budapesten vállalt, még mindig a legnagyobb arányban ipari munkát. (KSH 1972: 438–439.; KSH 1974: 56–57.)

Honismereti érdeklődés és turizmusipar

Az 1960-es évek végén elindult folklór és népművészeti revival hullám és az ezzel szorosan összefüggő honismereti tevékenység élénkülése az Ecseren oly erős színpadi irányzat mellett hangsúlyossá tett egy másféle viszonyulást is a népi kultúra jelenségeihez: a honismereti és helytörténeti érdeklődést.[194] Ennek hatására honismereti szakkör alakult, melynek keretei között megindult egy helytörténeti gyűjtemény összeállítása.[195] Az anyagi kultúra, illetve a folklór jelenségeinek összegyűjtése, megőrzésének igénye különösen időszerűnek látszott. Az 1960-as évtizedben meginduló dinamikus népességnövekedés eredményeképpen az 1970-es évtized végére a település lakónépességének száma húsz év alatt 2077-ről 3262-re emelkedett. E 36%-os gyarapodásnak azonban csak kisebb része (26%) volt írható a természetes szaporodás számlájára, túlnyomórészt (74%) a pozitív vándorlási különbözetből fakadt.[196] A migrációs folyamat főként az ország távolabbi megyéiből táplálkozott: főként a fővárosi munkavállalás céljával érkezők alakították ki Ecseren lakóhelyüket.[197] A lakónépesség számának gyors növekedése a lakásállomány bővítését vonta maga után.[198] A lakosság az 1970-es évtized első felében a modernizáció olyan vizuális bizonyítékaival szembesült, mint például két kisebb lakótelep – helyi elnevezéssel élve a Telep – felépítése a település vasúti nyomvonalon túli területén.[199] A megmaradt parasztházak és a falukép jellegét addigra már meghatározó kockaházak mellett ezek egy radikálisan más, a városi jelleg megjelenését jelentették a falu világában.[200]

Az 1970-es évekre a folklór és népművészet fogyasztásának kiemelkedő terepévé vált a fellendülő hazai és nemzetközi idegenforgalom.[201] A nemzetközi idegenforgalmi pro-

[194] Az 1960-as évek végén elinduló folklór és népművészeti revival hullámról lásd: Juhász 2018. A honismereti mozgalom, ezzel együtt az önkéntes néprajzi gyűjtés támogatására 1968-ban a Hazafias Népfront keretein belül Honismereti Bizottság alakult, melynek elnöke Ortutay Gyula lett. (Töltési 1997: 53.)

[195] A szakkör egy nyugdíjas tanítónő alakja köré szerveződött, akit elsősorban a helyi paraszti hímzés motívumainak dokumentálása foglalkoztatott. A tanítónő gyűjtőmunkájának eredményei népszerűsítő kiadvány részeként részben megjelentek. (Gárdonyiné Kövessi – Lakyné Székely 1973.)

[196] KSH 1972: 438–439.; KSH 1981: 620–621., 625. Az 1960–1979 közötti fejlemények elemzéséhez a népszámlálások lakónépességre vonatkozó adatait használom, a jelenlévő, valamint az állandó lakosságra vonatkozó adatok helyett, így az Ecseren, a bejelentett, ideiglenes lakással rendelkező, nagyrészt budapesti munkavállalás céljából jelen lévő lakosságot sem zárom ki az elemzés köréből.

[197] Az 1960-as évek elején adminisztratív korlátozások igyekeztek csökkenteni a főváros *telítettség*ét, amelyet a kollektivizálást követően a mezőgazdaságot elhagyó, a fővárosba áramló népesség migrációja okozott. (Csurgó 2013: 114.)

[198] Az 1980-ban felmért lakásállomány 55%-a 1960 és 1979 között, 40%-a pedig 1970–1979 között épült fel. (KSH 1981: 772.)

[199] Az elsőnek felhúzott, a vasútállomás közelében lévő egység négy darab, földszint és három emeletes tömbházból, a gazdasági terület mellé épített telep pedig két, földszint és négy emeletes épületet foglalt magába. (Csohány – Kutas – Gubán 2017: 20.; S36. Sz. n. 1975.).

[200] Vö. S1. Békés 1973: 6.

[201] A fogyasztás terminus használatát indokolja Bíró Zoltán megállapítása a fent tárgyalt időszak folyamataira vonatkozóan, miszerint *„… a folklór tovább élésének [jelzett] folyamata a szó szoros értelmében véve tömegkultúrának tekinthető."* (Bíró 1987: 83.)

paganda az általa közvetített országimázsban igyekezett felhasználni a népi kultúra arra alkalmasnak tartott elemeit. A külföldi turisták számára megalkotott hagyományok az 1960-as évek elejétől datálhatók, ezek közé tartoztak például az IBUSZ [Idegenforgalmi, Beszerzési, Utazási és Szállítási Rt.] által megszervezett Country Cross, lovas túrák, vagy a „Gulyás-partyk". Az 1970-es években a nyugati turisták növekvő száma a felkínált programok bővítését tette szükségessé.[202] A népszokások közül a lakodalom magában foglalta az élménnyé formálhatóság, a turistalátványossággá válás kritériumait: a szokás cselekvéssorához kötve a népi kultúra látványos elemei jelennek meg, mint például a tánc, a zene, a népviselet, illetve kiterjed a kulináris élvezetek fogyasztására is.[203] Ecser – melyet a zsurnalisztikai beszédmód az évtized közepére mint „Lakodalomországot" jelenített meg[204]– 1978-ban a lakodalom bemutatásával kísérelt meg bekapcsolódni a nemzetközi turizmusba. A helyi tanács – főként a tanácselnök buzdítására – szerződést kötött az IBUSZ-szal külföldi turistacsoportok Ecserre hozataláról.[205] A kitűzött cél mindössze egyetlen alkalommal valósult meg, a vendégek látogatását nem sikerült rendszeressé tenni. A kanadai lagzi, kanadai buli, illetve bolondlagzi néven élénken a közösség emlékezetében élő esemény, amikor is az ecseriek egy csoportja egy Kanadából érkezett turistacsoport számára adta elő a lakodalmast. A bemutató a lányos háznak kinevezett portától indult, ezt követte a lakodalmas menet felvonulása a rezesbandával, a vendégek számára elkészített lakodalmi étkezésre pedig a falu egyik kocsmájában került sor. Az egykori résztvevők szerint a várt folytatás azért maradt el, mert a program nem hozott számottevő hasznot, sőt, egyesek szerint a parasztlakodalom részletekbe menő, igényes megjelenítése egyáltalán nem volt kifizetődő. A hagyomány (re)konstruálásának terve ugyanakkor fokozott érdeklődést váltott ki a közösségen belül. A résztvevők csoportja túllépte a tánccsoport aktív tagjainak körét, annál sokkal szélesebb tömeget vonzott, több korosztály képviselőit egyesítette. Az esemény emlékezete élénk, az alkalomról készített fotók megbecsült darabjai a családi fényképalbumoknak.[206] A kanadai lagzi an-

[202] Slachta 2014: 93–103. A vállalatok államosításával az 1950-es évek elejétől IBUSZ [Idegenforgalmi, Beszerzési, Utazási és Szállítási Vállalat] monopolhelyzetbe került: a magyarországi belföldi, valamint külföldi idegenforgalom szervezése kezdetben kizárólag a vállalat keretein belül, az 1970-es évektől pedig a vállalattal partneri szerződésben álló irodákon keresztül is zajlott.

[203] A népi ünnepek termeléséről és fogyasztásáról lásd: Bíró 1987: 91–92. A falusi turizmus kulináris irányultságáról lásd: Pusztai 2003: 16–17., 2007: 232–233.

[204] S35. Sz. n. 1960.

[205] S7. G. J. 1978.; S11. Jandó 1978.

[206] Először a terepmunka sikertelenségének gondoltam, hogy az Ecserre érkező kanadai vendégekről és az esemény üzleti vonatkozásairól szinte semmilyen pontosabb adatot nem lehetett az esemény egyébként gazdag emlékezetéből rekonstruálni. Lehetséges azonban, hogy az emlékek hiánya is azt támasztja alá, hogy a legtöbb résztvevő számára az alkalom üzleti olvasata lényegtelen volt, és az igazi motivációt a közösségi élményben való részvétel jelentette. Regina Bendix a svájci Interlaken település példáján keresztül szemléltette, hogy a helyi turizmus – amely erőteljesen támaszkodott a 20. század folyamán a népi kultúra jelenségeinek felhasználására – nem tekinthető egyszerűen egy anyagi érdekek szerint folytatott, a népi kultúra jelenségeit pejoratív értelemben kiárusító tevékenységnek. Bendix amellett érvel, hogy a turistalátványosságok helyi résztvevői a színre vitt hagyományok megalkotásával saját helyi és nemzeti kulturális identitásukat erősítik meg, és mutatják fel a külvilágot jelentő turisták előtt. (Bendix 1989: 131–132.)

14. kép: Kanadai turistacsoport részt vesz az Ecseri lakodalmas előadásán (1978). Ecser, magántulajdonban.

nak ellenére, hogy mint anyagi hasznot hozó vállalkozás, egy sikertelen próbálkozásnak tekinthető, identitásformáló eseménnyé nőtte ki magát, hiszen a kohézió megélése mellett lehetőséget adott arra, hogy a közösség önmagát megfogalmazza és megmutassa a külvilág számára (14. kép).[207]

Az 1970-es évtizedben a település arculatának változását érzékelő közösség elkezdett reflektálni híressé vált múltja és a jelene közti távolságra: honismereti szakkör szervezésével, néprajzi gyűjtemény összeállításával, és kiállításával. Másrészt az Ecseri lakodalmas elkezdett márkaként feltűnni, turistalátványosságként való bemutatása az üzleti célú felhasználására tett próbaként értékelhető. Ide sorolható továbbá az évtized második felében helyben sütött, Ecseri lakodalmas néven kereskedelmi forgalomba hozott sajtos-ropogós ostya, melynek védjegyén egy táncospár volt látható.[208] A brandépítés tehát egy, már híressé vált jelenség körül bontakozott ki: a lakodalmas népszerűségét a közösség igyekezett saját védjegyévé alakítani. Az 1980-as évek végétől az 1990-es évek végéig

[207] Hasonló folyamatról tudósít Michael Prosser-Schell a hajósi pincefalu vonatkozásában. A hajósi pincékről való gondolkodást az 1970-es évek IBUSZ-turizmusa kezdte el áthangolni. A szőlőmunka színhelyéül szolgáló présházak a nyugalom, a szórakozás és a gasztronómiai tereivé váltak az új, turistaolvasat szerint, melyekhez immár esztétikai értékek is társultak. A sajtóban megjelenő címkék szintén hozzájárultak a hely felértékeléséhez. Mindez a helyiek attitűdjét is megváltoztatta a pincesorral szemben, olyannyira, hogy az 1980-as években a helyi kulcsemberek tudatos imázsalakításba kezdtek. Ennek kicsúcsosodása egy új ünnep, az Orbán-napi Borünnep megalkotása volt. (Prosser-Schell et al. 2018a: 44.)

[208] S38. /–e –a./ 1975.

terjedő időszakot mintha a lakodalmas iránti helyi és szélesebb körű társadalmi érdeklődés viszonylag alacsony foka jellemezné. A rendszerváltást követő évtized viszont számos olyan változást hozott, amely időszerűvé tette a lakodalmas újrafogalmazását.

Átalakuló ruralitás – eltérő lokalitásolvasatok

A 2000 utáni csaknem két évtized – mintegy a népi kultúra színpadra vitelének újabb konjunktúrájaként azonosítható időszak – az Ecseri lakodalmas számára új olvasat(ok) megszületését hozta el. A jelenség megértéséhez érdemes figyelmet szentelni a vidékiség átalakulását illetően meghatározó jelentőséggel bíró föld sorsának, hiszen a változás jellemzéséhez mindez kiindulási pontként szolgálhat. Hana Horáková és Andrea Boscoboinik szerint a vidéki terek sajátosságának lényegi vonása, tengelye a föld, egyrészt mint a mezőgazdasági termelés alapja, másrészt mint a táj alkotóeleme.[209] E nézőpontból kiindulva szembetűnő, hogy Ecseren a kollektivizálás után, az 1960-as években a földtől való elfordulás fokozott mértékben érvényesült. A főváros által kínált munkalehetőségek mellett a termelőszövetkezet nem tudott életképes alternatívává fejlődni, majd pedig 1968 után inkább a melléküzemágak tudtak vonzóvá válni. A rendszerváltás úgy érte a települést, hogy olyan mezőgazdasági termelés, amelyet a megváltozott keretek között érdemes lett volna folytatni, valójában nem volt. A kárpótlás során visszakapott földeken a többség nem kezdett gazdálkodni, hanem igyekezett minél kedvezőbb lehetőségek mellett értékesíteni azokat. A földek eladásának két nagyobb hulláma volt. Az M0 autóút ecseri szakaszának építésekor (2005–2008) az építési területre eső földeket jó áron tudták a tulajdonosok eladni. Másfelől azok, akik a település Rákoskert felőli határában, az úgynevezett Kálvária dombon bírtak visszakapott földdel, a 2000-es évek elején a terület belterületté nyilvánításával, majd annak közművesítésével és parcellázásával építési telkekhez jutottak. Az így létrejött telkek egy részét az ecseri családok megtartották, nagyobb részét viszont eladták. A vevők főleg a településre beköltözők közül kerültek ki: a helyi elnevezéssel gyakran Rózsadombként emlegetett falurész kialakuló kertvárosi miliője rendkívül vonzónak bizonyult a beköltözők számára.

A beköltözés már az 1960-as évektől kezdve a népesség növekedésének elsődleges forrása volt.[210] Annak ellenére, hogy az 1990–2011 közötti időszaktól kezdve már a természetes fogyás jellemezte a települést, a nagyszámú beköltöző mégis a lakónépesség számának dinamikus növekedését eredményezte. A 2000-es évek elejétől tapasztalt beáramlás Ecser történetének eddigi legnagyobb mértékű, bevándorlásból származó gyarapodása volt: tíz év alatt a lakónépesség száma 3250-ről 3775-re emelkedett.[211] Az új lakosok többsége a fővárosból érkező kiköltöző volt. A 2001-es népszámlálás adatai szerint, az

[209] Horáková – Boscoboinik 2012: 12.

[210] KSH 1972: 438–439.; KSH 2001b. A 20. század második felében az 1980–1990-ig tartó időszak volt az egyetlen évtized, amikor a lakónépesség száma kis mértékben ugyan, de csökkent: ez a vándorlási különbözet negatívba fordulásának volt köszönhető, melyet a természetes szaporodás csökkenő mértéke nem tudott ellensúlyozni.

[211] KSH 2011.

akkori népességnek mindössze fele született Ecseren, pontosabban fogalmazva, tudhatta a születése utáni első lakhelyét Ecseren. A népesség 26%-ának Budapest volt az előző lakóhelye, további 15% pedig másik városból érkezett a településre. A más községekből Ecserre települtek aránya 8% volt. 2011-re az arányok még inkább eltolódtak a fővárosi előzményeket maguk mögött tudók javára. A népesség 45%-ának Ecser volt az előző lakóhelye, míg a Budapestről érkezettek aránya 35%-ra emelkedett. Mindezek mellett 5%-ra esett azoknak az aránya, akiknek előző lakhelyéül más községet jegyeztek fel.[212] A régi és az új ruralitás, a falusiak és a beköltözők terei nem határolódnak el egymástól élesen. Annak ellenére, hogy az új lakók érdeklődésének középpontjában álló Kálvária lakódomb egy kertvárosi arculattal rendelkező, jól körülhatárolható egységgé vált, a beköltözés a falu egész lakóterületét érintette.

Ecser esetében a vidékiséget meghatározó föld sorsa a ruralitás átalakulásának irányát, a változás jellegét jelzi: a falusi közeg városias jellegű térré formálódásának folyamatáról árulkodik. A vidékiség új formája – Csurgó Bernadett kifejezésével élve – a *város környéki vidék* egyre inkább a kertváros funkcióit tölti be, ahonnan a főváros, amely a nappali tevékenység, a termelés elsődleges színhelye, még könnyebben és gyorsabban elérhetővé válik.[213] Míg ténylegesen a település a városhatáron kívül helyezkedik el, a kialakuló új ruralitást már a falusi és városi létforma közötti határok elmosódása jellemzi. Ugyanakkor a változó térben egymás mellett vannak jelen a vidékiség megélésének különböző változatai, eltérő múlttapasztalatok és jövőre vonatkozó elvárások találkoz(hat)nak. A lokalitás jellegének gyors ütemben zajló átalakulása a hely egyediségének megfogalmazását, minőségének biztosítását igényli a helyiek részéről. Ez főként a változást az addigi tapasztalati világához viszonyítani tudó, ezáltal arra különösen érzékeny tősgyökeres lakosságra igaz. A falusi és városi szerkezetek összecsúszása esetén azonban nem evidencia, hogy mi az, ami a hely minőségeként jelenik meg a lokalitás számára, illetve, hogy a helyiek egyes csoportjai – akár az egyes korosztályi, foglalkozási és érdeklődési csoportok, rokonsági hálózatok, a régi és új lakosok – mit tartanak lényegi jelentőségűnek e kérdésben.[214]

---

[212] KSH 2001: 2011. A jelen dokumentum a Központi Statisztikai Hivatal (www.ksh.hu) Népszámlálás 2001, 2011 egyedi kérésre összeállított táblázatos adatállomány felhasználásával készült. A dokumentumban foglalt számítások és az azokból levont következtetések kizárólag Eitler Ágnes mint szerző szellemi termékei.

[213] Csurgó Bernadett a városból vidékre költözők hatására létrejött teret város környéki vidékként definiálja. Csurgó szerint *„A város környéki vidék a vidék egy sajátos, multifunkcionális típusaként konceptualizálható, önálló entitás, nem csak egy átmenet, a városiasodás elkerülhetetlen lépcsőfoka. A város környéki vidék nem egyenlő az agglomerációval, nem írható le csupán a szuburbanizáció jelenségeként, hanem a vidéki tér egy sajátos típusaként értelmezhető, ahol a szuburbanizálódás (városiasodás) és a retradicionalizáció elemei keverednek."* (Csurgó 2013: 268.)

[214] Kovách Imre a rendszerváltást követő két évtized rurális szerkezeti és hatalmi változásait elemezve az ellenurbanizáció hatásairól szólva kiemeli: *„A városi bevándorlás a városi és falusi szerkezetek egymáshoz közelítését eredményezi. A letelepülő városiak és a városi fogyasztók kereslete átalakítja a vidéki termelés és szolgáltatások rendszerét. Megváltoztatja a helyi társadalom szerkezetét és demográfiai összetételét, a helyi politikai kapcsolatokat és a helyi érdekérvényesítést. Alapjaiban járul hozzá a vidékfelfogások megváltozásához és a helyi kulturális folyamatok megújulásához."* (Kovách 2012: 122.)

Ebben a helyzetben vált Ecseren ismét aktuálissá a lakodalmas ügye, és tágabb értelemben véve a népi kultúrával való foglalkozás. A konjunktúra értékeléséhez érdemes kitágítani az értelmezés határait mind fogalmi szinten, mind pedig térbeli vonatkozásban. A tradicionális, hagyományos kultúra létrehozását vizsgáló kutatások több esetben e törekvések jelenbe ágyazottságára hívják fel a figyelmet. A historizálás a társadalom recens élethelyzetére és igényeire felel.[215] Az ilyenformán megalkotott hagyományos kultúra képe statikus, a változatlanság, állandóság képzettársításai járulnak hozzá. Konrad Köstlin egyenesen azt feltételezi, hogy a statikus (regionális) kultúra elsősorban kifelé irányul, és megteremtésével egy olyan védőernyő jön létre, amely alatt az állandó átalakulásban lévő *belső* kultúra biztonságban változhat.[216] Az állandóság-változás elméleti dichotómiájához Pusztai Bertalan empirikus adatokkal járul hozzá egy finnországi svéd kisváros történelmi újrajátszó fesztiváljának vizsgálatán keresztül. Pusztai a hagyományőrző irányultságú fesztivált a társadalmi változások terepeként elemezi, a tradíciókereső- és alkotó tevékenységek népszerűségét pedig a kortárs társadalmi változások jeleként, indikátoraként értelmezi.[217] E gondolatiságon haladva, a helyi társadalom átalakulásának tapasztalata és a hagyományőrzés mögött álló motivációk, elképzelések kapcsolata számomra kulcsfontosságúnak tűnik Ecser esetében. A hagyományőrző kör vizsgálatát éppen ezért erre a tengelyre fogom a következőkben felépíteni.

Az „igazi nagy ecseriek" projektje: a hagyományőrző kör

A következőkben azt a lokalitásolvasatot elemzem, amely a helyi népi kultúra imázsán alapszik, és amelyet a hagyományőrző tevékenységen keresztül építenek egy jól körülhatárolható társaság – az Ecseri Zöld Koszorú-Zelený Veniec – Hagyományőrző Kör – tagjai. Ecseren a népi kultúra színpadra vitelének újabb hulláma a 2000-es évek elején, nem meglepő módon, az Ecseri lakodalmas színpadi produkció felújításával indult el. A falu 1999-ben ünnepelte a török kor utáni újranépesedésének 300. évfordulóját.[218] Meghatározó jelentőségű, hogy az évfordulóra, mely a közösség genezisének ünnepeként fogható fel, a falu múltjából a lakodalmas került kiemelésre. Az évforduló aktualizálta a közösség múltjának egy darabját és elindította a csoportszerveződés folyamatait. Az esemény elmúltával igény formálódott a résztvevőkben a folytatásra, és még abban az évben megalakult az egyesületként működő Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör, mely azóta a különböző korosztályú néptánccsoportok szervezeti-jogi kereteit adja.

Az egyesület a kicsivel több mint 4000 lakossal bíró teleülésen 230 fős tagsággal bír: ennek egy része a néptánccsoportokhoz kötődő aktív táncos, egy része pedig úgynevezett pártoló tag, aki az egyesület tevékenységével szimpatizálva alkalmilag vesz részt annak

[215] Vö. Lovas Kiss 2017b: 97.; Wang 2012: 97.
[216] Köstlin 1996: 123.
[217] Pusztai 2020: 482–483.
[218] A török hódoltság alatti elnéptelenedést követően először az 1699-es adóösszeírás jelez újra népességet Ecseren. (Aszódi 2000: 18.)

rendezvényein, támogatja egyes projektjeit. A szervezőtevékenységet irányító aktív mag tagsága az alapításkor szinte kizárólag – de a későbbiekben is jórészt – a tót eredetű „masszív őslakos" családok leszármazottjait, az „igazi nagy ecseriek" társaságát tömörítette.[219] Míg ők a felnőtt korosztály csoportjához, az Ecseri Zöldkoszorú Néptánc-együtteshez kötődnek, az ő szüleik, nagyszüleik, akik a múltbéli nagyobb konjunkturális időszakok főszereplői, például a kanadai lagzi „előadói" voltak, az egyesület nyugdíjas csoportjába tagozódtak be. Krisztián, akinek a családja 1983-ban költözött Ecserre, az egyesület alapítása utáni évben, 2001-ben csatlakozott a társasághoz. Szüleinek nem volt rokoni kapcsolatuk a faluban, a család a Telep tömbházainak egyikében lakott. A Telep fiataljai közül Krisztiánon kívül más nem tartott fenn kapcsolatot a tánccsoporttal, egyesülettel. A hagyományőrző kör zártsága éppen e kivételes belépés, Krisztián példáján keresztül válik igazán megfoghatóvá.

> Krisztián (sz. 1983): Tehát őket, a tánccsoportot akkor ismertem meg.
> E. Á.: Ez érdekes, hogy addig…
> Krisztián: Igen, semmit. (…) Senkit se a faluban. Tehát, hogy ilyen teljesen más közeg volt.
> E. Á.: De más korosztály? (…) Vagy más közeg, azt mondod?
> Krisztián: (…) Nem, egyébként nem, csak nem barátkoztunk, vagy nem találkoztunk. Én ugye, én Ecseren a, mi az Arany János utcába, az új rész, a telepi rész, az emeletes házak, ott laktunk mi. És ugye ez meg az Ófalu rész, és valószínű, hogy ez a nem tudom, ezt most hallottam, szoktam visszahallani, hogy az Ófalu meg az Újfalu. (…) Mi voltunk a telepiek, tehát mi inkább az emeletes házaknál játszottunk és valószínű, hogy ezért, az a baráti társaság az megvolt, de a falubeliek, akik oda jártak, valószínű, hogy azért nem kerültem velük soha így közös kapcsolatba, biztos, hogy ez volt az oka.

A csoport és az egyesület tagságának jelenbéli alakulását illetően is elmondható, hogy a társulás mind a táncosok, mind pedig a pártoló tagság tekintetében személyes ismeretségeken keresztül szerveződik. Az egykori újraalapító népességet képviselő, a tagság szemében magas presztízst jelentő, jellegzetes tót hangzású családnevek sora ugyan kibővült, de a legtöbb esetben a csatlakozók maguk is kapcsolódnak valamilyen rokoni szállal a falumaghoz. Azok, akik minden rokoni kapcsolatot nélkülözve válnak részessé (főként a pártoló tagság között van ilyen), az 1960-as 1970-es években Ecserre érkezők, és azok leszármazottai. A recens betelepülési hullám új lakosait ellenben nem integrálja a hagyományőrző tevékenység. Az egyesület, és tágabb értelemben véve a népi kultúrával való foglalkozás a mai napig alapvetően a tősgyökeres ecseriek projektje. A társaságnak alapvetően nem célja a számukra ismeretlen lakosság megszólítása, ezt a beköltözők oldaláról tapasztalt érdektelenség miatt egyébként sem tartják járható útnak.

> Krisztián (sz. 1983): Annyira zárt közösség ez, hogy nincs hirdetve, tehát nem fogsz te, iksz-ipszilon nem fog odajönni a művelődési házba, izé, kedden hét órakor, hogy sziasz-

[219] Az idézett kifejezések a hagyományőrző kör egy tagjától, Gábortól (sz. 1983) származnak.

> tok, szeretnék táncolni. Tuti, hogy valakin keresztül kell, hogy odajusson, mert iszonyat zárt közösség, tényleg, ez egy család.

A népi kultúrára épített szervezőtevékenység kezdeményező és integráló szereplője Csaba (sz. 1970). Csaba anyai ágon a falu egyik legtehetősebb, múltbéli parasztcsaládjának leszármazottja. Gyermekkorában sok időt töltött nagyszüleivel, illetve a nagyszülői korosztály tagjaival. A kollektivizálás után napi ingázóvá nem váló, az 1970–1980-as években a háztáji gazdaság termékeivel piacozó nagyszülők el tudták látni helyben az iskolai tanítás után az unoka felügyeletét. Csaba ebben a közegben sajátította el a helyi tót nyelvhasználatot – mellyel egyébként már szülei korosztálya sem bírt – és vált a helytörténet és a helyi népi kultúra iránt elkötelezetté. A múltra vonatkozó tudása, amely a népi kultúra színpadra vitelének miként jét is magába foglalta, illetve kezdeményezőkészsége folytán hamar az ünnepi évforduló körüli mozgolódás főszereplőjévé vált. Az egyesület vezetése mellett egyéb közéleti pozíciókat is betölt(ött) a településen: 12 évig volt a helyi önkormányzat képviselőtestületének tagja, ebből nyolc évig alpolgármesteri pozíciót vállalt, majd pedig a nagyrészt az ő kezdeményezésére létrehozott szlovák önkormányzat elnöke annak második ciklusa óta. Vallásgyakorlóként szorosan kötődik a helyi katolikus egyházhoz, sőt az egyesület tevékenységén belül törekszik a helyi vallás és a hagyományőrzés közti kapcsolat hangsúlyozására.

Csaba vezető szerepének legitimálásához a családi múlt és a népi kultúrára vonatkozó ismeretek, tudásanyag mellett szakmai életútja is hozzájárul. Felsőfokú végzettséggel rendelkezik (marketing, külkereskedelem), és egy külkereskedelmi cég munkatársa. Sikerességét mutatja a nemzedékek óta felmenői tulajdonában lévő, jól látható igényességgel karban tartott és fejlesztett tetszetős családi ház az egykori módos paraszti portákat felsorakoztató Főutcán (Széchényi utca), mely egyébként több egyesületi rendezvény kiindulópontja, a résztvevők megszokott gyülekezőhelye.

Az egyesület tevékenységei szinte egyöntetűen Csaba ötleteiként születnek meg. Ez azért is lehetséges, mert mint a nemzetiségi önkormányzatok és civil szervezetek hálózatával való kapcsolattartás kulcsembere, a kapcsolatrendszeren keresztül szerezhető információkat ő közvetíti a helyi szint számára. Ilyenek például a lokalitáson túli erőforrások elérésének lehetőségeire vonatkozó, vagy magát a hagyományőrző tevékenységet érintő hírek. Az egyesület anyagi forrásai alapvetően projektalapú támogatásként állnak elő: a bevétel kisebb része az önkormányzat helyi civil szervezetek számára kiírt pályázatából, nagyobb része pedig az extralokális erőforrásként, különböző állami pályázatokból származik. Már az egyesület alapítását is a projektalapú finanszírozás nyújtotta lehetőségek felismerése indította el az újratelepítés 300-ik évfordulóján tartott ünnepséget követően.

> Csaba (sz. 1970): (…) és akkor együtt maradtunk úgy egy mag, fiatalabbak. ’99 augusztus 20-a volt, és akkor egy évre rá. Meg mondták, hogy egy csomó pályázati lehetőség van, meg minden, csak be kell jegyeztetni egyesületnek, és akkor 2000-be jegyeztettük.

A pályázati rendszerekben való érvényesülés feltételez valamilyen szintű menedzseri beállítottságot, projektalapú gondolkodásmódot, illetve elindítója lehet a társuláson

belüli további professzionalizációs folyamatoknak. A pályázati munka az egyesületi elnök, Csaba és az elnökhelyettes, Gábor együttműködésén alapszik. Gábor szintén felsőfokú végzettséggel rendelkezik (programozó matematikus), vállalkozó, több cég tulajdonosa: IT webáruházat működtet, technika bérbeadással, rendezvényszervezéssel foglalkozik. A pályázati feladatkörbe Gábor informatikai tudása miatt vonódott be. Az egyesület tagjai közül egyesek önkéntes vállalás alapján kisebb, de rendszeres munkával járó feladatokat vállalnak, úgymint az egyesületi honlap, a közösségi médiafelületek – Facebook és Instagram fiókok – kezelése, vagy a ruhatár rendezése. A tagság legszélesebb rétegeit az egyes rendezvények mozgatják meg: ezek a résztvevők alkalmi segítségére, hozzájárulására építenek. Az egyesület projektorientált működésébe, a szervezés menetébe, és a feladatmegosztás mechanizmusaiba enged betekintést az alábbi rövid interjúrészlet, melyben az elnökhelyettes, Gábor mutatja be számomra a soron következő rendezvény előkészítését.

> E. Á.: Akkor azt mondod, megszületik Csabánál egy ötlet, akkor hogyan folytatódik ez?
> Gábor (sz. 1983): (…) Például most… például mondjuk egy szüreti bál. Mondjuk most a jelenlegi szervezést tudom akkor mondani. Ő földobta, hogy mivel a Laciék most összeházasodtak, szüreti bált kéne tartani. (…) Na és akkor innentől indulnak el a szálak. Én a zenekarért, én a zenekart hívtam föl, hogy van-e, nincs-e zenekar. (…) Művházat fel kell hívni, van-e szabad művház, tehát tudunk-e kooperálni. Lovasokat föl kell hívni, nincs-e nekik akkor valami felvonulás, hasonló, hintósokat föl kell hívni, és amikor, meg kell kérdezni, a polgármestert, jegyzőt: nem-e ütközik valami nagyobb ecseri rendezvénnyel. Ugye, hogy ők mit szólnak ehhez. (…) Ha ez megvan, akkor a táncosainknak kell szólni, hogy na, gyerekek, van egy feladat, ezt kellene megoldani. (…) Hány fő lenne, mit csináljunk. Ki akar felvonulni, ki nem akar felvonulni. Lovaskocsival menjünk-e mindnyájan, vagy hát már annyi lovaskocsi nincs… Ilyenkor már autókkal mentünk itt az új időkbe, tehát ilyen platós teherautókon. Mert hát nem bírsz már lovaskocsit szerezni itt. Képtelenség. Egy hintót, meg egy valamit még (…) onnan a vecsési nagy gazdag lovaséktól, lehet bérelni, és akkor százazer forintért átjön Ecserre. Mondjuk legalább ad számlát, mert hát ez se egy jellemző dolog. De most hát az egyesület számla alapján fizet.

A lokalitás szervezése a nemzetiségi szervezetek hálójában

A népi kultúrára épített lokalitásszervezés sajátos irányt vehet, amennyiben a helyi kultúra etnikus kultúraként értelmezését lokalitás feletti, normaadó kontextusok támogatják, ösztönzik.[220] Ecseren az 1999-es évforduló alkalmával megerősödött identitáskeresés és az ennek következtében lendületet nyerő retradicionalizációs folyamatok kontextusát a város környéki vidéket érő kihívások mellett párhuzamosan a kisebbségi, illetve nemzetiségi politika különböző szinteken zajló folyamatai határozták meg.

[220] Vö. Prosser-Schell et al. 2018a: 128–129., 152–160.

A rendszerváltás után a kisebbségi jogokat érintő változtatások között volt a nemzeti és etnikai kisebbségek önkormányzatisághoz való jogának az alkotmány szövegébe illesztése 1990-ben, melynek törvénybe iktatására 1993-ban került sor.[221] E jogi keretek között jöttek létre az első kisebbségi önkormányzati választást követően 1994-től országszerte a helyi szintű kisebbségi önkormányzatok, melyek az önkormányzatiság jogát főként az anyanyelv és a kultúra területén érvényesítették. Pest megyében a kisebbségi önkormányzatok szerveződésének lehetőségével élve a magukat szlovák (tót) eredetűnek tekintő közösségek sorra alakították szlovák kisebbségi önkormányzataikat, köztük Ecser is, ahol az első kisebbségi önkormányzati választást 2002-ben tartották. Az ecseriek számára példaként a már működő rákoskeresztúri, illetve a nagytarcsai szlovák önkormányzat szolgált, ahonnan a szervezéshez szakmai segítséget is kaptak.

A már idézett 1941-es népszámlálás adatai szerint a település népességének kevéssel több, mint a fele rendelkezett szlovák nyelvismerettel. Az 1960-as évek végén azonban – reagálva az MSZMP Politikai Bizottságának 1968-as, a magyarországi nemzetiségek helyzetéről szóló határozatára – a párt monori járási Végrehajtó Bizottsága és a járási tanács felmérést készíttetett a nemzetiségi jelenlét mértékéről a járás falvaiban, majd a kapott eredmények tükrében törölte Ecsert a nemzetiségi lakossággal bíró falvak nyilvántartásából.[222] A település besorolása 1978-ban változott meg újra: az MSZMP PB nemzetségi politikával kapcsolatos újabb határozatának hatására felülvizsgálták Ecser helyzetét, és a határozatnak megfelelően a Hazafias Népfront Ecseri Bizottságán belül három tagból álló nemzetiségi albizottságot hoztak létre.[223] Ecser nem került be azok közé a települések közé, amelyekről a rendszerváltást követő első népszámlálás községsoros adatokat közölt a nemzetiségi viszonyokra vonatkozóan.[224] A 2001-es népszámlálás adatai szerint a település 3250 fős népességéből mindössze 27 fő vallotta magát a nemzetiséghez tartozónak, ám a kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődését 200 fő jelezte. A nyelvtudásra, nyelvhasználatra vonatkozóan a népszámlálás adatai 21 főt rögzítettek mint szlovák anyanyelvűt, és 43 főt mint a nyelvet családi, baráti körben használót.[225]

[221] 1993/LXXVII. törvény. A kisebbségi önkormányzati választás szabályainak módosítására 2005-ben került sor (2005/CXIV).

[222] S39. /k. zs./ 1969. MSZMP KB Politikai Bizottsága 1968-as határozatának, valamint annak hatásának értékelését lásd: Fehér 1993: 192–220.

[223] S37. Sz. n. 1980.; vö. Fehér 1993: 220–231.

[224] KSH 1991: 8–9.

[225] KSH 2001a. A nemzetiségi kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődő népesség számával Ecser kiemelkedett Pest megye községsoros adatai közül. E kategóriában számszerűen – tehát nem a teljes népesség arányához viszonyítva – csak Galgagyörk, Pilisszántó és Pilisszentkereszt előzte meg Ecsert. A 2011-es népszámlálás KSH által publikált községsoros adatai szerint a nemzetiség, az anyanyelv, a családi, baráti közösségben használt nyelv kategóriák bármelyikének teljesülését tekintve Ecser 3775 fős népességéből a szlovák nemzetiséghez 225 fő tartozott. A rendszerváltás óta lezajlott népszámlálások (1990, 2001, 2011) nemzetiségi adatgyűjtésének módszertanáról lásd: Morauszki – Papp Z. 2014: 75–78.

Magyarországon a nemzetiségek jogait illetően az etnográfiai megfigyelés idejében a 2011/CLXXIX. törvény volt érvényben.[226] A nemzetiségek érdekérvényesítő és kulturális tevékenysége két kategória: a nemzetiségi önkormányzatok, valamint a nonprofit civil szervezetek (egyesületek és alapítványok) köré szerveződik. Az anyagi forráshoz a nemzetiségi szervezetek az állami költségvetésből egyrészt normatív támogatás formájában jutnak hozzá, ez a nemzetiségi önkormányzatok működési és feladatalapú költségvetési támogatását jelenti, másrészt pedig pályázati rendszerben történik az elosztás, melyben az önkormányzatok és a civil szerveztek is részt vesznek.[227] A nemzetiségi „vérkeringésbe" való bekapcsolódással Ecser egyszerre vált az önkormányzatiság és a civil társulások szervezeti hálójának részévé. A helyi, jelen esetben települési nemzetiségi önkormányzatot a Pest Megyei Szlovák Önkormányzat kapcsolja össze megyei társaival.[228] Az országos szintet az Országos Szlovák Önkormányzat képviseli. A civil szférában a közösség a Zöld Koszorú Hagyományőrző Körön keresztül van jelen. Egy nagyobb, területi ernyőt jelent ugyanakkor az egyesületként működő hagyományőrző kör számára a Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális egyesülete. A különböző területi illetőségű nemzetiségi kulturális egyesületeket a Magyarországi Szlovák Szervezetek Uniója – Szövetsége fogja össze.[229]

Ecseren a nemzetiségi önkormányzat és a hagyományőrző kör valójában nem értelmezhető egymás nélkül. A jelenlegi képviselőtestület (2019–2024) öt tagja mind a hagyományőrző kör legaktívabb magjából került ki: elnöke az alapítást egyébként kezdeményező Csaba, elnökhelyettese a nyugdíjas tánccsoport egy tagja, valamint képviselőként látjuk viszont az egyesületi elnökhelyettest, Gábort. A szlovák önkormányzat létrehozása valójában a hagyományőrző kör által megkezdett lokalitásszervező tevékenység támogatását szolgálta egy következő intézményi pillér felállításán és azáltal egy következő erőforrás-elérési lehetőség kihasználásán keresztül.

> Csaba (sz. 1970): Csak ugye mi, mint tagok úgy gondoltuk, hogyha van lehetőség még kihasználni, akkor, akkor mért ne? Meg hát itt tótok vannak, és hát meg ez a kultúránk, hát most mit… ezt őrizzük az egyesületbe is! És ugye ez tök jó volt egyesületként már tudtunk pályázni, s a többi, és akkor, mint plusz forrás jöhetett.

Az egyesület és a nemzetiségi önkormányzat – két entitás, egy lokalitás-olvasat – az épített környezet megóvására és fejlesztésére, könyvkiadásra, közösségi rendezvények megszervezésére, valamint más települések nemzetiségi szervezeteivel való kapcsolattartásra, és az online közösségi média-megjelenésének biztosítására fókuszál.

---

[226] Tanulmányomban nem kísérem figyelemmel a nemzetiségek érdekérvényesítésének változó kereteit, a struktúra ismertetése a kötet publikálásának időpontjában hatályos törvény alapján történik. A követhetőség érdekében azonban felhívom a figyelmet a 2012-ben az alaptörvény életbe lépésével lezajlott terminológiai váltásra, mely a nemzeti és etnikai kisebbség helyett a nemzetiség elnevezést tette hivatalossá.

[227] Lásd: Morauszki: 2019. Az 1991–2010 közötti időszak vonatkozásában lásd: Lajtai: 2011.

[228] A megyei nemzetiségi önkormányzatok szintjét a 2011/CLXXIX. törvény vezette be.

[229] A civil szféra másik meghatározó, alapítványi formában működő országos szervezete Magyarországi Szlovákok Szövetsége.

A nemzetiségi keretrendszer megszervezése és fenntartása az etnikus identitás megerősödéséhez vezet(het),[230] ugyanakkor át is alakítja az etnikusság megélését. A fent említett helyi ágensek tevékenységét Arjun Appadurai nyomán lokalizációs cselekvésként értelmezve, a nemzetiségi kultúra pártolására megszervezett hálózatokról a lokalitás kontextusainak vonatkozásában érdemes gondolkodni. Az appadurai-i dialektikus kapcsolati modell – a lokalitás teremtésének egyszerre kontextusteremtő és kontextus által irányított volta – konkrét értelmet nyer a nemzetiségi szervezeteknek a helyitől az országos szintig terjedő hálózatának vizsgálatában.[231] Az egyes települések nemzetiségi önkormányzatai, illetve civil szervezetei által patronált rendezvények helyi kezdeményezések, melyek elsősorban a lokális szint reprodukálásra irányulnak. A megyei, valamint regionális kapcsolattartásnak eredményeképpen azonban létrejön egy lokalitás feletti, leginkább regionálisnak mondható szint is, mely alkalmat teremt a lokalitások közti érintkezésre, a közös érdekek szerinti stratégia egyeztetésére, az arra alkalmasnak ítélt példák átvételére, meghonosítására.

A Pest környéki – régebbi önelnevezésüket követve tót, a nemzetiségi politika besorolása szerinti szlovák eredetű – települések között létrejövő kooperáció egyaránt magába foglalja egymás helyi szintű rendezvényeinek látogatását, a regionális, illetve országos eseményeken egységként, közös arculattal való megjelenést, valamint egyéb informális egyeztetéseket, a kölcsönös segítségnyújtás különböző formáit. A Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör például a csömöri úrnapi virágszőnyeg-készítés mintájára alakította át a helyi úrnapi szokásokat a 2000-es évek elején, addig csak a körmenet állomásainak egyszerű virágdísszel ékesítése és virágszirommal hintése volt ismert. Hasonlóképpen jártak el a kistarcsai hagyományőrzők is, akik szintén meghonosították a csömöri mintát.[232] A nagypénteki patakmosdás viszont – melyet Csaba alakított ki nagyanyjának a nagypénteki mosakodás személyes rítusára vonatkozó emlékei alapján, és tett egy nyilvános közösségi rendezvénnyé – más települések hagyományőrző egyesületeinek, nemzetiségi önkormányzatainak szervezőtevékenységébe is beépült (15–16. kép). További példa az átadás-átvételre a Nagytarcsai lakodalmas esete. A Nagytarcsai Hagyományőrző Kulturális Egyesület saját színpadi koreográfiájának elkészítésekor az ecseriektől, mint a lakodalmas műfajának szakértőitől kért segítséget.

[230] Vö. Szabó O. 2007: 97–105.

[231] Kovách Imre kiemeli, hogy az ellenurbanizáció és a folyamatos urbanizáció egymás ellenében ható folyamatai a helyi társadalmak hálózatosodását eredményezik. Kovách szerint *„A hagyományos vidéki közösségeket növekvő arányban váltják fel azok a hálózatok, amelyekben az egyének megosztott érdekeik szerint vesznek részt”.* (Kovách 2012: 134.) A vidék hálózatosodását a szerző a projektalapú finanszírozás térnyerésével létrejövő új kormányzás működésével kapcsolja össze, melynek, *„… során a közhatalom képviselői és intézményei a gazdasági és más civil érdekképviseleti szereplőkkel változatos összetételű hatalmi hálózatokban működnek együtt”.* (Kovách 2012: 132.)

[232] A csömöri úrnapi virágszőnyeg 2015-óta a Pest Megyei Értéktár része. A felterjesztés szövege szerint a maguk a csömöriek a szokást az 1840-es évekig vezetik vissza, és a csömöri sváb lakosságtól származó átvételnek tartják. (Csömör nagyközség honlapja: Csömöri úrnapi virágszőnyeg. https://csomor.hu/telepulesunk/telepulesi-ertektar/csomori-urnapi-viragszonyeg/ Letöltés: 2024. december 3. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/SWFRXK) A két világháború közti időszakot illetően mozgóképes dokumentáció tanúskodik a csömöri úrnapi virágszőnyeg-készítésről. (F7. Magyar Világhíradó 1936.)

15–16. kép: Patakmosdás Ecseren. A hagyományőrző kör tagjai segítenek a patakba lépő résztvevőknek. A patak medréhez a szokás kedvéért építettek lépcsőt, és helyeztek a mederbe egy követ, amelyen a mosdást el lehet végezni. Fotó: Eitler Ágnes. 2019, Ecser.

17. kép. Gábor, az egyesület elnökhelyettese, és Katalin, a Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézetének igazgatója instrukciókat adnak a viseletbemutató résztvevőinek a program kezdete előtt. Fotó: Eitler Ágnes. 2020, Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

A közös arculatteremtés és felmutatás alkalmai azok a rendezvények, ahol a különböző települések egyesületei, és nemzetiségi önkormányzatainak tagjai mint a „Pest környéki szlovákok" jelennek meg. 2020 szeptemberében a Tájházigazgatóság Szentendrei Szabadtéri Múzeumban szervezett *Hagyományaink vendégségben 2020 – Határtalan nemzetiségek* programjára elkísérve a Zöldkoszorú Néptáncegyüttest, szembetűnő volt, hogy az ecseriek a nagytarcsiakkal együtt egy tágabb, országos nemzetiségi kontextusban – a szerb, román és német-sváb résztvevők mellett – mint egy regionális kulturális egység képviselői jelentek meg. Ennek leginkább feltűnő példája a viseletbemutató, *A magyarországi szlovákság viseletei* elnevezésű programon való közös megjelenés volt (17. kép).

Az állami szint által kínált finanszírozási rendszer a támogatandó tevékenységek körének előre meghatározásával szintén tudja alakítani az etnikusság megélésének módját. A honismereti, valamint a néptánc szakkör tagjai számára Szlovákia területén tartott néprajzi tábor például a nemzetiségi civil szervezetek pályázati rendszerének hatására épült be a hagyományőrző kör által szervezett rendezvények közé. A Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör néprajzi-népismereti táborának megrendezésére a szlovákiai Mojmírovce (Ürmény) településen és környékén 2019-ig nyaráig (a COVID-19 járvány okozta töréspontig) négy alkalommal került sor.[233] Mojmírovce egyébként a nemzeti-

[233] 2012-től a támogatási rendszer struktúrájának átszervezéséig az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő nemzetiségi pályázatai között szerepelt a nyelvi környezetben megvalósuló nemzetiségi, népismereti, hagyományőrző és más táborok támogatására kiírt pályázat. (Morauszki 2019: 295–297.)

ségi önkormányzat által megkötött kapcsolaton keresztül Csömör testvértelepülése. Ez a viszony segítette az orientációban az Ecseri Szlovák Önkormányzatot is, amikor egy pályázati lehetőséggel élve testvértelepülést keresett Szlovákia nyitrai kerületében. Az egykori népességkibocsátó terület – a történeti Trencsén vármegye, mely a mai trencséni kerülethez tartozik – nem jöhetett szóba a pályázati kiírás támasztotta feltételek miatt, így a csömöriek példájából merítve Mojmírovce (a 18. századi betelepítő, Grassalkovich Antal szülőfaluja) környékén találták meg Cabaj – Čápor [Cabaj – Csápor] települést, amellyel testvértelepülési szerződést kötöttek.

> Csaba (sz. 1970): Hát az úgy jött ezelőtt tíz évvel, hogy kiírtak egy uniós pályázatot, határon átnyúló programok támogatására: most is van az a pályázat. És lehetett elég sok pénzt akkor pályázni rá, vagy nyerni belőle, az egy kitétel volt, hogy a tehát azoknak szólt, akik határ menti megyék, és egymással szomszédos határos megyék. És Pest megye, Nyitra megye [kerület, megjegyzés E. Á.], egy ilyen kis szakaszon, de határos Szobnál, vagy hol, a sarokban. (…) És akkor kerestünk egy… hogy is, kerestünk egy falut. Egyébként Grassalkovich Antal ott született, azon a vidéken, nem ebben a faluban, hanem a szomszéd faluban. És a csömörieknek akkor már volt kapcsolat Mojmirovcével, az Ürmény magyarul, ott született Grassalkovich.

A lokalitás szervezésére, a hely minőségének megteremtésére, és egyúttal regionális szerepének kijelölésére tett erőfeszítések tehát hálózatokon keresztül igyekeznek elérni a különböző fejlesztési forrásokat, melyet a lokalitás teremtéséhez használnak fel.[234] Ecser a regionális nemzetiségi hálózaton belül meglehetősen nagy presztízzsel bír. Ennek oka egyfelől a színpadra vitel területén szerzett jártasság: a híres lakodalmas sikere. Másfelől a kiemelt pozíció fenntartásához feltétlenül szükséges, hogy az egyesületi elnök, Csaba nem csupán helyi szinten vállal vezető szerepeket, hanem az extralokális kapcsolatendszerben is kulcspozíciókat tölt be: a Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesületének alelnöke, valamint a Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézetének regionális vezetője, illetve 2019 előtt három cikluson keresztül volt a Pest Megyei Szlovák Önkormányzat elnöke. Ugyanakkor ezek a tisztségek Csaba helyi szintű legitimációját is tovább erősítik, hiszen az általa vállalt közvetítő tevékenységen keresztül válik lehetségessé a tágabb, lokalitáson túli hálózatba való bekapcsolódás.

Népi kultúrára épített múlt- és térkonstrukciók

A lokális történelemteremtés, az összefoglaló, illetve a település múltjával különböző aspektusok szerint foglalkozó kiadványok megjelentetése az ezredfordulón indult el. A múlt kiemelt darabjaiból összeállított narratíva megalkotásának legfőbb ösztönzője és túlnyomó részben szerzője Csaba. Helytörténeti-néprajzi munkájának nyitánya a 2000-

[234] Vö. Ray 1998.

ben megjelent *Ecser története* című kötet volt,[235] amelyet az *Ecseri lakodalmas. Már a miénk a menyasszony - Užje dievča už je náše* című kiadvány követett.[236] 2005-ben a település historia domusának szövege került kiadásra,[237] 2007-ben pedig egy reprezentatív fényképalbum jelent meg *A hajdani Ecser* címmel.[238] Az albumban kiemelt, az 1860-as évektől a 20. század közepéig tartó szűk egy évszázad a jelen szervezőtevékenységében nagy jelentőséggel bír, hiszen a legtöbb esetben ez az időszak válik a lokalitás emlékezésre (és kiadásra) érdemes múltjává, ami a konkrét hagyományőrző gyakorlatok számára hivatkozási alapként, ideálként szolgál. A helyi népi vallásosság szöveganyagából – szintén Csaba kezdeményezésére – 2018-ban jelent meg válogatás.[239] Csaba azokban a kiadványokban is aktívan közreműködött, illetve vezető szerepet vállalt, amelyek regionális szinten célozzák meg a szlovák nemzetiség múltjának feldolgozását.[240] A megjelenés anyagi alapjait a 2000-es évek elején Ecser község önkormányzata teremtette meg. Az évtized közepétől a hagyományőrző kör vált a kötetek finanszírozójává, a regionális szintű kiadványok hátterét pedig a Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete biztosította. A kötetek nyelve a vizsgált időszakban az elsődlegesen magyarból először a magyar elsőbbségű kétnyelvűségre, majd pedig a szlovák elsőbbségű kétnyelvűségre változott. A szlovák nyelv egyre jelentősebb térnyerésének hátterében egyaránt állhatnak lokális intenciók, valamint a fent elemzett nemzetiségi pályázati finanszírozási rendszer követelményei, illetve hatásai: ez ismét az Appadurai-féle lokálitás-kontextusok egymásra hatását idézi fel.

A népi kultúra kiemelése a lokális térben az épített örökségnek nyilvánított elemek felújításával, ezek megóvására hozott intézkedésekkel történik, valamint az új elemek megteremtésére irányuló törekvésekben ölt testet. A 2000-es évek elején különböző projektek keretében – melyek mögött főként a szlovák önkormányzat és a hagyományőrző kör állt – sor került a temetői harang elkészíttetésére és a falu múltja szempontjából fontosnak ítélt sírok helyreállítására (2002), a tájház megnyitására (2006), valamint szabadtéri kápolna, úgynevezett búdka rekonstruálására (2007) és szobrok felújítására (2012).[241] Az épített örökség jellemzően a település központi magjában koncentrálódik. A két világháború közötti birtokos paraszti réteg otthonait tömörítő Széchenyi utca egyébként is a falu emblematikus utcaképének számít, mivel azt a Rábai-féle koreográfia 1952-es filmfelvétele híressé tette. A térben megjelenő népi kultúra a településnek ezt a részét kieme-

[235] Aszódi 2000.
[236] Lami – Aszódi 2001.
[237] Aszódi – Harazin 2005.
[238] Aszódi – Harazin 2007.
[239] Aszódi – Esztergominé Bennő – Király 2018.
[240] Aszódi – Király 2009.; Aszódi – Lukics 2016.
[241] A búdkák a 20. század közepéig a falu központjában lakó, a mezőgazdasági elitet képező parasztcsaládok által épített és gondozott kápolnák voltak, melyek általában az adott család saját portáján álltak. A búdkák közvetlenül az utcafrontra nyíltak, így az úrnapi körmenet alkalmával az egyes családok virággal feldíszítették azokat és a kerítés szétszedésével megnyitották őket az utca felé, a nyilvánosság számára. A búdkák zömét a szocializmus évtizedei alatt elbontották. A hagyományőrző kör és a nemzetiségi önkormányzat fényképek és emlékek alapján építtetett újra egy búdkát, immár a nyilvános térben, a községháza előtti téren.

18. kép: Úrnapi virágszőnyeg-készítés Ecseren. Fotó: Eitler Ágnes. 2019, Ecser.

li, és olyan esszenciális térré teszi, melyben a közösség múltja és lényege összpontosul. A Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör által szervezett közösségi rendezvények, szokások nagyrészt az így megjelölt, jelentéssel felruházott térben történnek. Az úrnapi körmenet helyszíne a második világháború előtt a Főutca volt, stációit az itt található szakrális kisemlékek adták. A szocializmus évtizedeiben a körmenet egy jóval szűkebb, és perifériakusabb útvonalon haladt, majd a 2000-es évek elején a szokás a hagyományőrző kör kezdeményezésére visszatért az „eredeti" útvonalára. A hagyományőrző kör ezzel egyben azt is hangsúlyozta, hogy a település és a közösség történetének a második világháború előtti fejezetéhez kívánnak, mint múlthoz kapcsolódni. A Széchenyi utca és környékének fent bemutatott átalakítása után a szokás birtokba vette a restaurált, illetve rekonstruált elemeket: ezek váltak a körmenet új stációivá. Ugyancsak erre az időszakra tehető a szokásnak a csömöri virágszőnyeg-készítés mintájára történő átformálása (18. kép). A nagypénteki patakmosdás szintén ebben a térben, az úgynevezett Szerelem-patak[242] Széchenyi utcai szakaszán történik.[243]

A hagyományőrző kör és a nemzetiségi önkormányzat szervezőtevékenységében jelentős arányban szerepelnek olyan rendezvények és programok, melyben a helyi vallás recens, illetve re-konstruált jelenségei a népi kultúrával való foglalkozás részeként jelennek meg.

[242] A Maglódi-patak, hivatalos nevén a Maglódi (17.) -csatorna mellékága.

[243] Ugyanakkor főként az önkormányzat és a nemzetiségi önkormányzat együttműködéséből születő projektek között találunk olyanokat is, amelyekben az új településrészek és lakosaik integrációjára való törekvés érhető tetten. A 2015-ben a település fennállásának 700. évfordulójára állított, Ecser jelképét, a cserfát mintázó emlékmű testén fémlapokra vésve családnevek olvashatók: mindazon családoké, akik ecserinek tartják magukat, akár tősgyökeresek, akár beköltözők, és kérték nevük megjelenítését. A szimbolikus beillesztés technikája a Kálvária lakódomb esetében a névadás jellegében is megfigyelhető. A település legújabb, a rurális térben a kertvárosi jelleget képviselő falurészének utcái túlnyomó többségben a lokális történelem kiemelt szereplőiről kapták nevüket, ezzel mintegy a település részévé fogadva a területet. A Meskó Rudolf utca Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye főszolgabírójának nevét viseli, aki a helyi emlékezet szerint a két világháború közti időszakban a vármegyei politika szintjén eredményesen képviselte az ecseriek érdekeit. Az Újhelyi József utca az ecseri születésű botanikusnak állít emléket. A Nádas Béla, valamint a Mikla Pál utca a gyömrői gyilkosságok (1945) áldozatairól, a település egykori jegyzőjéről és plébánosáról kapták nevüket. (Vö. Palasik 2010.)

19. kép: A rekonstruált búdka a faluközpontban, a belterébe festett, népviseltbe öltözött angyalokkal. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Ecser.

Az úrnapi virágszőnyeg-készítésről, és nagypénteki patakmosdásról,[244] illetve a szakrális épített örökségről való gondoskodásról már több ízben esett szó. Annak, hogy a hagyományőrzés és a vallási, illetve egyházi örökség mennyire szoros szimbiózisban létezik az egyesület lokalitás-elképzelésében, szemléletes példája a községháza előtt újjáépített búdka belső díszítése. Az ecseri népviseletben ábrázolt angyalok a 20. század második felében a település katolikus templomának falát díszítették, de egy átfestés alkalmával a freskók megsemmisültek. A hagyományőrző kör és a nemzetiség önkormányzat a rekonstuált kápolnaépületben látta megfelelőnek a képek újraalkotását (19. kép). Ezekkel a nyilvános térben megfogalmazott üzenetekkel, reprezentatív eseményekkel szemben az adventi időszak úgynevezett szálláskeresése a hagyományőrző körön belül is csak egy szűk réteg sajátja: a Szent Család képmását és ezzel az imacsoportot otthonukba befogadók köre évről-évről évre változatlan, és túlnyomórészt a tősgyökeres ecseri családok közül kerül ki.

Az Ecseri lakodalmas régi-új szerepe(i)

A 2000-es években megélénkülő szervezőtevékenység nyitánya az Ecseri lakodalmas felújítása volt, a település újranépesülésének 300. évfordulójára, 1999-ben. Az előadásban elhangzó szövegek és énekek közül volt, ami magyarul, volt, ami tótul hangzott el. A lakodalmas a falu imázsának megalkotásában is jelentős szerepet kapott, a helyi múlt, eredet iránt felfokozott érdeklődés légkörében. Szintén ebben az évben, az évforduló alkalmából került sor a falucímer megtervezésére. A falucímer a leginkább jellemzőnek tartott elemeket sűríti és tesz ezzel kísérletet a település arculatának megfogalmazására.[245] Ecser címerében háromszög elrendezésben látható egy hármas halom három cserfával, a település római katolikus temploma, valamint népviseletbe öltözött három női és két

[244] A nagypénteki patakmosdás vallásos jellegét a hagyományőrző kör tudatosan erősíti. A mosdás mozzanata előtt a résztvevők a részben Csaba által összegyűjtött és kiadott tót nyelvű archaikus népi imák és énekeket tartalmazó gyűjteményből imádkoznak, illetve énekelnek. (Aszódi – Esztergominé Bennő – Király 2018.) A 2019-es patakmosdás alkalmával tanúja voltam, hogy ezeket a rendezvény kezdete előtt a csoporttagok közösen tanulják meg, illetve ismétlik át az előző években tanultakat.

[245] Vö. Pusztai 2007a: 230.

20. kép: Ecser címere a település határát jelző táblán. Fotó: Eitler Ágnes. 2019, Ecser.

férfialak, akik a lakodalmas menetet idézik meg. Alattuk a falu központján átfolyó patak, a Szerelem-patak vizét jelképező ezüstös sáv látható (20. kép). A címerben helyet kapó lakodalmas menet mellett a patak is a híressé vált koreográfiához kötődik. Rábai színpadi művének zenéjét Maros Rudolf szerezte, népdalokat, népies műdalokat átalakítva az Állami Népi Együttes zenekara és kórusa számára. A koreográfia nyitó jelenete alatt megszólaló zenei tétel szövege a következő: „Az ecseri kertek alatt/ Folyik a szerelempatak/ Aki abból sokat iszik/ Babájától elbúcsúzik." Az egyébként a magyar nyelvterületen széles körben elterjedt szövegből kiindulva a közösség tagjai Rábai színpadi művének és az abból készült film ismertté válásának hatására kezdték el patakjukat Szerelem-patak névvel illetni. Az elnevezés a zsurnalisztikai nézőpontból született szövegekbe is beépült: a Szerelem-patak kifejezés az 1970-es években kezdett feltűnni a megyei sajtó, a *Pest Megyei Hírlap* szövegeiben.[246]

A színpadi produkció felújítása után az Ecseri lakodalmas iránti érdeklődés élénk maradt az 1999-es évfordulót követő pár évben. Csaba szerkesztésében 2001-ben látott napvilágot a település lakodalmi szokásait és ehhez kapcsolódóan az ecseri viseletet gazdag fényképanyaggal bemutató kötet. A kiadványban helyet kapott Lami István tanulmánya a magyarországi szlovákok lakodalmi szokásairól, így abban a közösség múltja

[246] Például: S11. Jandó 1971.; S12. K. M. 1972.; S3. Fekete 1973.; S6. Gér 1985.; S8. G. J. 1985.; S16. M. F. 1988.; S14. Matula Gy. 1993.

21. kép: Az Ecseri lakodalmas szobra. Alkotó: Gelencsér Péter, 2013. Fotó: Eitler Ágnes. 2019, Ecser.

a nemzetiségi kultúra részeként definiálódik.[247] Ez utóbbi gondolatot erősíti, hogy szintén 2001-ben, az országos szlovák nemzetiségi kulturális életben vezető szerepet játszó Katalin rendezésében az ecseriekkel együttműködve dokumentumfilm készült az Ecseri lakodalmas születéséről, néprajzi hátteréről.[248]

A híressé vált lakodalmasra való utalások az 1970-es években kezdtek el megjelenni a térben: ennek legelső példája a már említett Szerelem-patak kifejezés használata volt. A sor a művelődési ház Rábai Miklósról való elnevezésével folytatódott 1981-ben.[249] Az Ecseri lakodalmas koreográfia születéséhez kötődő személyek közül Rábain kívül Volly István népzenegyűjtő, zenefolklorista, zeneszerző, illetve Maros Rudolf zeneszerző a 2000-es években került kiemelésre. Az önkormányzat a Kálvária lakódomb fejlődése során kiépült, a település múltját hangsúlyozó utcanevek közé iktatta e két ember nevét. 2013-ban az önkormányzat és a település civil szervezeteinek felkérésére készítette el Péter, egy ecseri szobrászművész az *Ecseri lakodalmas* című köztéri szobrot, melyet a Rábai Miklós Művelődési és Közösségi Ház mellé állítottak fel. Az életnagyságú, népviseletbe öltözött táncospárt mintázó szobor elé helyezett márványtábla szövege a következő: „Legyen ez az alkotás településünk kulturális örökségének jelképe, tisztelgés elődeink évszázados hagyományai és a nagy múltú Ecseri Néptáncegyüttes sikerei előtt. Hirdesse Ecser egységét, civil szervezeteinek összefogását." (21. kép)

Két évvel a szobor felállítása után, 2015-ben újabb nagyobb érdeklődési hullámot lehet azonosítani a lakodalmas történetében. Az alkalom ismét egy kiemelt év volt: a település első írásos említésének 700., valamint a lakodalmas színpadra vitelével híres-

[247] Lami – Aszódi 2001.

[248] F4. Király 2001. Katalin a 2000-es évek elején a Magyar Televízió Szlovák Szerkesztőségének munkatársa, majd 2004-től országos Szlovák Önkormányzat Közművelődési Központjának igazgatója. A Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézetének igazgatója. 1995-ben járt először Ecseren, mint televíziós szakember érkezett először a településre, nemzetiségi műsorához keresett olyan idős ecserieket, akik még tudnak tótul. Ezután kezdett el dolgozni a hagyományőrző körrel, az akkor táncolt lakodalmasuk (ami csaknem 40–50 perces volt) átdolgozásához nyújtott segítséget, irányelveket. Az ecseriek színpadi megjelenését azóta befolyásolja, a gyakorlatban is hatással van a hagyományőrző kör életére.

[249] Vö. Aszódi 2000: 97.

sé váló ecseri néptáncegyüttes alapításának 70. évfordulója. A táncegyüttes jubileumi ünnepségére a Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör szervezett előadást. Szintén az év során, a MaSzFiSz [Magyarországi Szlovák Fiatalok Szervezete] és a hagyományőrző kör együttműködésében történt meg az Ecseri lakodalmas film (újra)forgatása, különböző nemzetiségi szervezetek és nemzetiségi pályázatok finanszírozásával.[250]

> Csaba (sz. 1970): Hát az úgy van, hogy a (…) MaSzFiSz, Magyarországi Szlovák Fiatalok Szövetsége, az is egy ilyen civil szervezet, és ők felkerestek bennünket, hogy szeretnének csinálni egy olyan filmet, amibe az van kidomborítva, hogy ugye ez a Magyar Állami Népi Együttes által világhírűvé tett lakodalmasnak szlovák gyökerei vannak. Az biztos, hogy mesélték, hogy hogy keletkezett ez a lakodalmas, meg úgy egyáltalán, hogy a kántortanítónak haverja volt a Volly István, és akkor így. (…) És ugye itt behívták a tanácsházára az asszonyokat, na énekeljék ezt el, most mondják el magyarul. És akkor azt szépen rímbe szedték, és (és) akkor ugye megcsinálták ezt, ami világhírűvé vált. És azt senki nem mondta, hogy ugye tulajdonképpen ebből jó pár ének az eredetileg, tehát nem is magyar, hanem szlovák nyelven van, és hogy ez szlovák hagyományra épült, ez úgy nem nagyon mondták el. (…) És akkor nekünk már megvolt csinálva az az eredeti, tehát a menyasszonykikéréstől kezdve a menyasszonytáncig, meg a mulatság meg minden, ami csak szlovák, Ecseren gyűjtött szlovák népdalokra van.

A tízperces felvétel végén a perspektívaváltás egy Facebook-idővonal keretébe helyezi a kisfilmet: ezzel törekszik a jelen idősíkjához kötni a kiemelt elemet. Az épített örökség elemeit koncentráló, és az egykor a Rábai-féle film díszletét adó Széchenyi utcán, a templom előtt, illetve a tájházban forgatott film szereplőgárdáját a hagyományőrző kör tagjai adták. A felvételen kizárólag tót nyelvű énekek és vőfélyversek szerepelnek. A film a YouTube videómegosztó portálon a felvételt készítő reklámügynökség profilja alatt jelent meg, a következő leírással: „Egy film, amely időben másodikként, de a szlovákság szellemiségéhez való igaz hűségben elsőként örökíti meg az ecseri lakodalmas páratlan hagyományát! Egy film, amely az ecseriekről az ecserieknek, az ecseriekről a világnak szól! Egy film, amely ma született, de a tegnapot kelti életre!"[251] A lakodalmas születésére vonatkozó helyi narratíva – miszerint a néptánc és népzenegyűjtők által felvett dalszövegek a gyűjtéseken a helyi tót nyelven hangzottak el, Volly és Rábai szlovák hagyományokat rögzített, melyeket a koreográfia kedvéért magyarosítottak – megerősítést nyert az extralokális nemzetiségi kapcsolatrendszer által közvetített állásfoglaláson keresztül. A külső erőforrás elérése pedig lehetővé tette, hogy ez a narratíva nyilvánosságot is kapjon és érvényesülhessen.

2015 a kettős évforduló, és a lakodalmas felvétele mellett azért is kiemelkedően fontos, mert ebben az évben vált a Hungarikumok Gyűjteménye Magyar Értéktár

[250] F8. Nyári 2015. A felvétel finanszírozói: Ecseri Zöld Koszorú – Zelený Veniec Hagyományőrző Kör, Országos Szlovák Önkormányzat, Magyarországi Szlovákok Szövetsége, Magyarországi Szlovák Fiatalok Szervezete, az Emberi Erőforrások Támogatáskezelő Alap.

[251] F8. Nyári 2015.

Pest Megyei Értéktárának részévé az Ecseri lakodalmas. Az értéktár-rendszer megyei szintjén Ecser kizárólag a lakodalmassal képviselteti magát. A felterjesztést az önkormányzat és a nemzetiségi önkormányzat közösen dolgozta ki, ugyanakkor a kezdeményezés nem mondható a helyi szint spontán kezdeményezésének, mint ahogyan annak fontosságát egyébként az értéktár-rendszer retorikája hangsúlyozza.[252] A felkérés az önkormányzat(ok) részére a megyei önkormányzattól érkezett, hogy amennyiben tudnak olyan elemről, amivel a település hozzá tudna járulni a megyei jegyzékhez, akkor terjesszék fel azt.

Színre vitt etnicitás

A színre vitel a helyi etnikus kultúra létrehozásának terepe és alkalma. Mindez sajátos, kétirányú folyamatként képzelhető el: egyfelől a színpadon megjelenített elemek az enticitást kifejező ismertetőjegyekké lesznek, másfelől a színpadra vitelhez a szereplők az etnicitást kifejező külsőségek közül válogatnak.[253] A közelmúlt eseményei közül az egyesület és nemzetiségi önkormányzat számára kiemelkedő jelentőségű volt az ecseri néptáncegyüttes alapításának 75 éves jubileuma alkalmából szervezett ünnepség. A 2020 októberében tartott gálán magam is részt vettem, így az itt következő elemzés elsősorban saját megfigyelésen alapul. Az évforduló ünneplésére a hagyományőrző kör két, különböző időpontban tartott műsort szervezetett. Az elsőt, amely a következőkben bemutatásra kerül, kifejezetten a protokoll-vendégeknek – a helyi önkormányzat tagjainak (polgármester, jegyző), illetve az országos és regionális nemzetiségi hálózat résztvevőinek – szánta. A Pest környéki szlovák falvakból az egyes hagyományőrző körök csoportjai fellépőként jelentek meg a rendezvényen, őket vezetőik, valamint a helyi nemzetiségi önkormányzatok tisztségviselői kísérték. Meghívást kaptak továbbá a nemzetiségi média stábjai (sajtó és televízió), és én is, mint a csoporttal akkor már évek óta foglalkozó etnográfus.

Az addigi terepmunka során fel-feltáruló extralokális kapcsolatrendszer teljességében rajzolódott ki előttem.[254] A műsor három fő egységre tagolódott: 1. A polgármester és

[252] Hungarikumok Gyűjteménye – Magyar Értéktár: Gyakori kérdések: Mit jelent a „hungarikum mozgalom"? (http://www.hungarikum.hu/hu/gyik/all Letöltés: 2022. április 16. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/2OISC6) A Hungarikumok Gyűjteménye – Magyar Értéktárról bővebben lásd: Bali 2020a.

[253] A Michael Prosser-Schell, Simon András és Mód László a hajósi Orbán-napi borünnep során figyelte meg, hogy a rendezvény a sváb nemzetiségi – helyi, regionális és országos – kapcsolatrendszer reprezentációjának is alkalma egyben. (Prosser-Schell et al. 2018a: 55–56.)

[254] Vendégek: Magyarországi Szlovákok Parlamenti szószólója, Pest Megyei Szlovák Önkormányzat elnöke, a Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézetének Igazgatója, a Magyarországi Szlovákok Szövetsége elnöke, az Országos Szlovák Önkormányzat elnöke, Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesületének elnöke, Országos Szlovák Önkormányzat Kulturális Bizottságának elnöke, Cinkota, Csömör, Kerepes, Kistarcsa, Maglód, Nagytarcsa, Rákoskeresztúr, Sári hagyományőrző egyesületeinek tagjai, illetve nemzetiségi önkormányzatainak tagjai, az MTVA *Domovina* televíziós-, illetve a *Ľudové Noviny* újság stábja.

Csaba rövid köszöntőbeszédét követően egy csaknem egyórás filmvetítés vette kezdetét: az Ecseri lakodalmasról különböző időszakokban készült rövid felvételeket láthattak a nézők.[255] A filmek sorát a hagyományőrző kör saját narratíváját közvetítő felvétel, a 2015-ben újraforgatott lakodalmas zárta. 2. Az ecseri hagyományőrző kör különböző korosztályú csoportjainak tánckoreográfiái, és a vendégegyüttesek műsorai következtek, melyek egyrészt helyi, másrészt pedig más vidékek *szlovák* táncait dolgozták fel. A zárószám természetesen az ecseriek lakodalmasa volt, amelybe kizárólag tót nyelvű szövegeket és énekeket építettek.[256] 3. Az extralokális kapcsolatrendszer működését, a szereplők közti viszony jellegét illetően a zárószakaszban helyet kapó ünnepi köszöntők értékes adalékokkal szolgáltak a megfigyelés számára.[257]

A hálózat tagjai közt rendszeresen létrejövő kooperáció, a népi kultúra színpadra vitele – émikus megnevezéssel élve a hagyományőrzés – köré szerveződik. Az a népi kultúra kép, amelyre a mai elképzelt kulturális egység, a Pest környéki szlovákok mint kategória ráépül, egy bizonyos időszak kiemelésén, kanonizációján alapul, ez a 19. század végétől a 20. század közepéig tartó periódus. A szervezés mintájának tekintett időszakban azonban a ma etnikai kulturális egységként mutatkozó települések közti kapcsolatrendszer egészen máshogyan strukturálódott. A Cinkota, Csömör, Kerepes, Kistarcsa, Maglód, Nagytarcsa, Rákoskeresztúr, Sári és Ecser közti kapcsotokat olyan választóvonalak tagolták, mint például a 18. századi kibocsájtó területről hozott, falvanként, illetve kisebb falucsoportonként különböző nyelvhasználat, vallási hovatartozás (katolikus vagy evangélikus), a közlekedési infrastruktúra viszonyai (például a fővárosba tartó vasút azonos, vagy különböző vonalain való elhelyezkedés). Ebben a formában a színre vitt népi kultúra a jelen lehetőségeit és kereteit felhasználó, és társadalmi viszonyait leképező (múlt)konstrukció.

A kulturális egységként való mutatkozásban kiemelt szerepet kap a helyi tót nyelvváltozatok, valamint a szlovák nyelv reprezentatív használata. A 75. évforduló alkalmából rendezett műsor konferálása végig kétnyelvű volt: a magyar nyelvű konferálást mindig szlovák megfelelője követte. Ez utóbbit Dávid, az egyesület és táncegyüttes egy tagja vállalta el, aki szlovákiai magyarként Ipolynyéken nevelkedve az irodalmi szlovák nyelv ismerőjeként tudta a feladatot teljesíteni. Az országos, regionális és helyi civil szervezetek, illetve nemzetiségi önkormányzatok vezetői köszöntőikben a kétnyelvűségnek a tót, illetve szlovák nyelv elsőségével tettek eleget. A teremben helyet foglalók zöme azonban a tót nyelvváltozatokat már nem sajátította el családi-baráti körben, az irodalmi szlovák nyelvet pedig nem tanulta, így nem is érti azt. Esetükben a nyelvhasználat kizárólag folklórszövegek betanulására és színpadi előadására korlátozódik. Jelen esetben a tót-szlovák nyelvre mint egy ceremoniális, szertartásos nyelvre, a *hagyományőrzés nyelvé*re

[255] Ezek sorrendben a következők voltak: F4. Király 2001.; F6. Magyar Filmhíradó 1958.; F3. Kalmár 1952.; F8. Nyári 2015.

[256] Lásd: F2. Eitler 2020.

[257] A megfigyeléssel párhuzamosan a jubileumi műsor egészét – így a konferálás, köszöntők szövegeit – hangfelvételre rögzítettem, melyet elemzésemhez később felhasználtam.

tekinthetünk.[258] Az Országos Szlovák Önkormányzat Kulturális Bizottságának elnöke köszöntőjének alábbi részlete alátámasztani látszik a fenti állítást.

> Elnök: Azok a dalok, melyeket énekeltek a színpadon amikor táncoltok, azok mégiscsak valamiféle reményt jelentenek számunkra, hogy a nyelv, legalább ilyenkor, ünnepi alkalmakkor ismét felbukkan ezeken a településeken, melyek közé Ecser is tartozik.

Azok, akik valóban tudják a helyi nyelvváltozatokat, és esetenként az irodalmi szlovák nyelvet is elsajátították, vagy megkísérelték elsajátítani, kiemelkednek, mint egyesületi elnökök, a nemzetiségi önkormányzat elnökei. A hálózat kulcsembereiként tűnnek fel, egyfajta beavatottnak számítanak, hiszen a hálózat ceremoniális nyelvének birtokában vannak. A nyelvtudás mind lokális szinten, mind pedig a kapcsolatrendszeren belül presztízst biztosít nekik. Erre enged következtetni a következő részlet, melyben köszöntőbeszéde során Katalin, a Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézetének igazgatója Csabát méltatta.

> Katalin: Amikor én először Ecserre jöttem és kerestem, hogy kik azok, akik beszélnek szlovákul, akkor azt mondták, hogy van itt egy fiatalember is, aki beszél szlovákul. Soha nem járt szlovák iskolába, otthon tanulta meg a szlovák nyelvet, és mivel a régi paraszti kultúra hagyományainak megfelelően generációk együtt éltek, vagyis nagymamája mellett nőhetett föl, így megtanulta nagyon szépen a helyi nyelvet, amiért nagy köszönet.

Míg a nemzetiségeket érintő intézményi- és támogatáspolitika rendszere a modern nemzetállamok szemléletmódjának, kategóriarendszerének, fogalmainak megfelelően lett kialakítva a rendszerváltást követően, az abba bekapcsolódó lokalitások etnikus identitása a 18. századi betelepülésből adódóan a modern nemzettudat megszületése előtti állapotból eredeztethető. Ecseren 2000-es évek elején meginduló szervezőtevékenység etnikus keretbe ágyazódott. A helyi identitás összetevői, árnyalatai közül kiemelődött az etnikus tudat, és a lokalitás szervezésnek egyik lehetséges kontextusává vált. A nemzetiségi politika teremtette finanszírozási lehetőségek között az etnicitás hangsúlyozását a hagyományőrző kör sikeres stratégiának tekinti, mely megteremti a feltételeit a szervezőtevékenységnek. A jelenség komplex, társadalmi, gazdasági, etnikai szempontú

[258] Krisztián a népszámlálás nemzetiségi hovatartozásra vonatkozó kérdéseivel kapcsolatban fogalmazta meg az akár *hagyományőrző nyelvhasználat*nak is nevezhető jelenség lényegét. Krisztián (sz. 1983): „És én tiszta szívvel ikszelem be például mikor, mikor szavazni kell, hogy igen, igen van közöm a szlovákokhoz, vagy a tót vonalhoz. (…) Mert például most is, hogyha azt veszed, mert van három fajta kérdés, mind a három kérdés ugyanazt jelenti, hogyha belegondolsz. Mert hogyha nem is tudom, tegnap beszéltük Csabival, mert van olyan, hogy ugye beszélem-e a nyelvet, van-e a családomba, vagy valami ilyesmi, hogy van-e a családomban szlovák származású, vagy a baráti körömben használom-e a nyelvet? (…) És hát persze: nem éneklem minden héten szlovákul a dalokat? De! A próbákon. (…) Ott van a táncban a beszéd, még ha nem tudok beszélni, egyébként azt meg nagyon sajnálom, ez az egyetlen nyelv, amit nem voltam képes megtanulni, pedig annyira… (…) Én azt gondolom, hogy ez miatt is fontos, nem kell effektíven szlováknak lenned, vagy tudnod a nyelvet, de ha a dalban, a baráti körben ott van akkor oda ikszeled nem? (…) És simán melléjük állok, bármi ilyen van."

megközelítésének szükségességét indokolja Thomas Hylland Eriksen megállapítása a *nem etnikai dimenzió* vizsgálatának létjogosultságáról, miszerint: *„… ha a kutató egyoldalúan csak az etnicitásra koncentrál, szem elől téveszthet a társadalmi rendszer további fontos vonatkozásait. (…) Ha elhatároztuk, hogy az etnicitást keressük, akkor az etnicitást is fogjuk megtalálni, bár a kutatás által magunk is közreműködünk annak létrehozásában. Éppen ezért a nem etnikai dimenzió vizsgálata és multietnikus társadalomban jótékonyan korrigálhatja és kiegészítheti etnicitáselemzést."*[259]

Amennyiben a lokalitás szereplőinek szubjektív tapasztalatára kérdezünk rá, az etnikus identitás egyszerűen értelmezhetetlen a lokalitásszervezésre irányuló törekvések figyelembevétele nélkül. Az extralokális kontextusból származó terminus nyomán szlovéknak nevezett kötődés nem nacionalizmus, hiszen a nem áll mögötte nemzetállami hűség, sokkal inkább a hely minőségének egy összetevőjére irányuló fokozott figyelem megnyilvánulása.

A tősgyökeres ecseri családból származó Gábor például a lokalitásszervezés sikeresebbé tételének eszközeként tekint saját, nemzetiségi önkormányzati szerepvállalására.

> E. Á.: És téged ebben mi motivál, a szlovák önkormányzatban, hogy részt vállalj? Te hogy állsz a nemzetiségi…
> Gábor (sz. 1973): Hát… hogy állok a nemzetségi dolgokhoz? A felmenőim tiszteletére, meg úgy, meg úgy, hogy így a tánccsoporttal ezt így csináljuk a hagyományőrzőt… Énnekem személyesen nem sok kötődésem van úgymond a szlovák vonalhoz. Tehát mint, mint (…) Gábor, ha holnap azt mondanák, hogy ez itt nincs és én… én nem csinálnék szlovákot semmit. Tehát itt azért, mert ez a közösség itt van, ez így nekem tetszik, ezért kezdtem ezt a szlovákot is tanulni. (…) De egyébként az, hogy most itt az önkormányzatba benne vagyok, ezt én inkább… tehát a helyi… mint helyi lokálpatrióta ez is egy olyan dolog, ami hozzá tud járulni a közösségünkhöz. Akár pénzzel, akár bármi mással, ez is egy pluszforrás, vagy egy plusz lehetőség, hogy bővítsük a dolgainkat. Akár egy tájházat, vagy bármit. Én olyan hatalmas nagy szlováknak nem tartom magam egyáltalán, mert… mert nem.

Krisztiánt viszont, akinek családja az 1980-es években költözött a településre, a csoporthoz tartozás, a beilleszkedés vágya saját szlovák családi vonatkozásának felderítésére sarkallta. Emellett a közölt beszélgetésrészletből világosan kiderül, hogy az etnikus jellegre ő is a lokalitás múltjából és természetéből fakadó örökségként tekint (22. kép).

> E. Á.: És mondjuk a tót vagy a szlovák identitás az neked mennyire, tehát, hogy mit jelent?
> Krisztián (sz. 1983): Elég fontos, és olyan szinten, hogy képzeld el, a Csabival mikor beszélgettünk, hogy nekem vannak szlovák gyökereim, vagy az egész teljesen véletlen, hogy anyuék odaköltöztek Ecserre anno, amikor születtünk és akkor innen, ez egy ilyen véletlen?

[259] Eriksen 2008: 236–241. Hasonló módon int megfontoltságra az etnicitás kutatásában Wolfgang Kaschuba. Kaschuba szerint mivel az etnicitás hajlamos olyan domináns koncepcióvá, rávonatkoztatási elvvé, háttérré válni, mely előtt a jelenségeket értelmezik, könnyen elhalványulnak mellette a társadalmi lojalitás más egyéb modelljei. (Kaschuba 2004: 124–127.)

22. kép: Krisztián fellépésekhez használt mellényén helyet kapó jelképek a tánccsoporttal átélt utazások, fellépések emlékei. A szlovák nemzeti címer egy szlovákiai turné élményeit idézi vissza a ruhadarab viselője számára. Fotó: Eitler Ágnes. 2020, Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

> És akkor nincs is? És képzeld el, hogy van! Mert a… anyukámnak az anyukája, (…) ugye nagyim, Koleszár Irmának hívták, és ugye a kolesza Csabi szerint – mert nem tudok szlovákul – az kocsikereket jelent. Így levontuk azt, hogy – pedig Somogy megyeiek egyébként – hogy, és akkor elkezdtük kutatni. És elvileg van egy kicsi. (…) Nem a politika, hanem úgy a, nem tudom, tehát, hogy fontos, hogy az a falu, ahova születtem, meg ahol felnőttem az, ha ehhez tartozik, ehhez a közösséghez, meg ugye a története is, mikor gróf Grassalkovich Antal betelepítette. (…) És ezért fontos, mert ha egy ilyen faluba születtem, akkor én azt gondolom, hogy hagyományőrzőként kutya kötelességem.

Az etnicitás hangsúlyozása tehát amellett, hogy az extralokális nemzetiségi kontextusok erőteljes hatása alatt vált egyre jelentősebbé, mint stratégia bizonyos esetekben a lokális kontextusok termelésének megerősítésére szolgál(hat). A következő példa nem a színre vitel témaköréből való, mégis segíthet megérteni a folyamat dinamikáját. 2016–2017-ben, az addig önkormányzati fenntartású köznevelési intézmények állami kézbe vétele a település általános iskolájának jövőbeli sorsát illetően a bizonytalanság érzetét váltotta ki a falu vezetőségében.[260] Az átalakítás elkerülésének egyetlen lehetséges módjaként fogalmazódott meg a polgármesterben, hogy az iskolát nemzetiségi intézményként működtesse (tovább) a szlovák önkormányzat, hogy az intézmény feletti kontrollt a nemzetiségi önkormányzaton keresztül sikerüljön helyi szinten megtartani. Mivel az iskola az erre vonatkozó követelményrendszer egyes eleminek nem tudott megfelelni (az adott időpontban nem létezett felmenőrendszerben működő szlovák nyelvű oktatás), az önkormányzat(ok)nak le kellett mondania a megoldási kísérletről. Ugyanakkor tanulságos, hogy az etnikus ütőkártya egy kétségekkel teli időszakban hogyan került előtérbe, mint a lokalitás védelme érdekében felhasználható eszköz.

[260] A 2011-ben létrehozott KLIK [Klebelsberg Intézményfenntartó Központ] 134/2016. (VI. 10.) kormányrendelet alapján 2017. január 1-ével tankerületi központok fennhatósága alá utalva vette át az önkormányzatoktól a köznevelési intézmények fenntartását. (A KLIK ezzel együtt Klebelsberg Központtá alakult.)

> Csaba (sz. 1970): A polgármester nagyon akarta, mikor tudod a KLIK elvette az iskolákat. Ugye addig helyi fenntartású iskolák voltak, nyilván a nemzeti alaptantervet, mindent, azt be kellett tartani, de helyi működtetésű volt, és sokkal nagyobb szabadság volt itt a. Na és akkor ugye ezt központosították, és akkor nagyon nem tetszett ez, sokaknak. És akkor a Zsoltival [polgármester, megjegyzés E. Á.] azon dolgoztunk, hogy hogyan lehetne ezt, mert akkor mondta, hogy vegyük át mi, mint nemzetiségi önkormányzat, és akkor hát bennünk sokkal jobban megbízik, mint egy ilyen, egy felülről diktáló idegenben.

Következtetések

Az Ecseri lakodalmas elsődlegesen egy olyan színpadi látványosság volt, amely egy közösség szokásvilágából inspirálódva, táncművészeti előadásként született meg az 1950-es évek elején. Rábai Miklós koreográfiája az Állami Népi Együttes egyik sikerprodukciójává vált, látvány- és zenei világával hamarosan országos ismeretségre tett szert. Ennek hatására az ecseriek maguk is elkezdték színre vinni a lakodalom helyi rendjéből kiemelt elemeket sűrítő *lakodalmas*t. Az akár világosan megfogalmazott politikai célokat szem előtt tartó külső erők hatása, és a helyi önreprezentáció igénye egymásba kapcsolódva teremtette meg a lakodalmas bemutatásának alkalmait az 1950–1960-as években. A produkció az ecseriek kezében a következő évtizedben is rendkívül rugalmasnak bizonyult, hiszen újabb extralokális áramlatokkal tudott rezonálni: a hazai és nemzetközi idegenforgalom kívánalmainak megfelelően hangolt lakodalmas a helyi kultúraalakítás dinamikus példája. A folyamat eredményeképpen Ecser neve híressé vált, ugyanakkor összetett életvilága a külső – és főként a zsurnalisztikai – nézőpont számára leegyszerűsödött, és egyetlen elemre szűkült: Ecser az „igazi", „magyar", „népi" lakodalom hazája lett. A színre vitel gondolata leghamarabb a helyi társadalom bejáró, iparos rétegében talált bázisra, holott az előadás során megjelenített külsőségek a parasztlakodalom rendjének sajátosságai voltak. Másfelől, miután külvilág számára a lakodalmas Ecser elsődleges azonosítási pontjává vált, a parasztlakodalom jellemző jegyeinek felmutatása a házasságkötések alkalmával a volt egyéni gazdálkodó réteg vezető családjai számára a társadalmi presztízs megteremtésének, illetve megőrzésének eszközévé vált.

A népi kultúra iránti érdeklődés a 2000-es évek elején jól láthatóan megélénkült Ecseren. A település török kor utáni újranépesedésének 300-ik évfordulóján ismét előtérbe került a lakodalmas, mint az ünneplés jól ismert, helyi kifejezésmódja. Az előadásra szerveződött csoport a kiemelt alkalmat követően egyesületté alakult: az új társadalmi forma létrehozását elsősorban a pályázatalapú finanszírozásban való részvétel vágya motiválta. A kultúraalakítás a pályázati rendszerekkel való interakcióban valósul meg, ezért vezéralakjaivá azok az egyesületi tagok váltak, akik a projektalapú szervezésben biztonsággal mozognak, és már eleve bírtak valamilyen szintű menedzseri szemléletmóddal. Az Ecseri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör működésének társadalmi bázisát a település tősgyökeres lakossága jelenti. Ecsert az 1960-as évek óta növekvő népességszám jellemzi, melynek elsődleges forrása a településre való beköltözés.

Az ország távolabbi megyéiből a fővárosi munkavállalás céljával érkező népesség gyakran a Budapest környéki falvakban találta meg lakóhelyét, ezek közé a falvak közé tartozott Ecser is. Mindez a népesség nagymértékű növekedését a lakásállomány modernizációját és bővítését eredményezte a településen az 1970-es években. A folyamatban 2000-es évektől datálhatóan lépték- és irányváltás történt: a gyarapodás az addigit messze felülmúló mértéket öltött, és főszereplőjévé egyértelműen a fővárosból kiköltöző népesség vált. Ezzel párhuzamosan a település arculata is gyökeres átalakuláson ment keresztül a 20. század második felétől. Ecseren már közvetlenül a kollektivizálás után csökkent az agrártermelés jelentősége, hiszen a termelőszövetkezei munkavállalással szemben a gyorsan elérhető főváros gazdag kínálatot jelentett először az ipar, a későbbi évtizedekben pedig már a szolgáltatások szektorában is. A rendszerváltás után szinte minimálissá vált a település produkcionista jellege: a termőföldek jelentős részét a fővárost övező infrastrukturális beruházások, illetve a lakóterület bővítési hullámai vették igénybe. A turbulens átalakulás közepette a hagyományőrző tevékenység a „régi Ecser" képének előhívását célozza meg. Az egyesület által a lokális térben elhelyezett emlékeztetőket elsősorban a tősgyökeres lakosság tudja „olvasni" és értelmezni, csakúgy, mint a falu esszenciális terévé alakított központjában lejátszódó performatív aktusokat. A népi kultúrával való foglalkozás a tősgyökeres ecseriek projektje, a recens betelepülési hullám lakosait nem integrálja, sőt inkább határképző funkciója van a lokális társadalmon belül.

Az egyesület kultúraalakító tevékenységét a teret nyerő pályázati rendszerek mellett, a rendszerváltást követően kibontakozó nemzetiségi politika kontextusai határozták meg. Természetesen a két folyamat egymástól nem választható el élesen, hiszen a pályázati gondolkodás a nemzetiségi politika finanszírozási mechanizmusaiban is érvényesül. A mozgástér megnyílása a nemzetiségi önreprezentáció, kultúraszervezés terén ösztönözte az ecserieket, hogy a részévé váljanak a nemzetiségi „vérkeringésnek" saját nemzetiségi önkormányzat alapításával, illetve a civil szférában a Zöld Koszorú Hagyományőrző Körön keresztül. A nemzetiségi hálózatokon keresztül újabb erőforrások váltak elérhetővé a lokalitásszervezés számára. Mindez a lokális identitás összetettségéből kiemelte az etnikus önazosonítás lehetőségét. Az etnicitás felmutatásának legfontosabb terepévé a népi kultúra színre vitelének színterei és alkalmai váltak. Ennek emblematikus példája a lokalitás esszenciájává vált Ecseri lakodalmas fokozatos (vissza)szlovákosítása.

A szentgericei üveges tánc

Szentgerice „színre lép"

Szentgerice a középső Nyárádmentén, Backamadaras községhez (Backamadaras, Szentgerice és Nyárádbálintfalva) tartozó, a 2011-es népszámlálás adatsoraira hagyatkozva 745 lakossal bíró, csaknem teljesen magyar lakosságú (96%) romániai település. A fennmaradó hányadot – az elenyésző román lakosság mellett – főként a gábor roma

népesség teszi ki.[261] A település lakossága vallási tekintetben a 17. század második felétől kezdve dominánsan két felekezet, az unitárius és a református között oszlik meg, nagyjából fele-fele arányban.[262] Bár a középkori eredetű unitárius templom és a református templom a falu két különböző részén, magaslatokon épültek meg, a lakosság felekezetek szerinti térbeli elkülönülése nem volt jellemző.

A századelő adatai szerint a mezőgazdaság a település lakosságának 82%-át tartotta el, és a mezőgazdasági keresők 70%-a birtokosnak számított. A birtokkategóriák közül a 10 kat. holdon aluli kisbirtok emelkedett ki: a birtokosok 67%-a gazdálkodott ekkora területen, míg további 31% birtoka a 1–100 kat. hold tartományba esett.[263] A birtokstruktúra arányai valószínűsíthetően nem változtak a kollektivizálásig, hiszen a kollektív gazdaságba bekerült területek – a családok mai tudása szerint – főként az 5 hektár (8–9 kat. hold) kategóriába tartoztak. A faluhatár természeti adottságai különösen kedveztek az állattartásnak (szarvasmarha, juh), illetve a szőlőművelésnek.[264] A mezőgazdasági művelési ágak között már a 19. század második felének forrásai szerint is hangsúlyos volt a szőlőművelés, mely a lakosság pénzbeli jövedelmének fontos forrása volt.[265] Piaci kapcsolatai inkább Nyárádszeredával kötötték össze a települést, a 20 km-re fekvő Marosvásárhellyel nem alakult ki az alsó-nyárádmenti falvakéhoz hasonló, a mezőgazdasági termékek piacra vitelén alapuló falu-város kapcsolatrendszer.

[261] A roma lakosság száma és aránya a 2011-es népszámlálás közreadott adatai alapján csak községszinten nyilvános. Backamadaras község lakosságából (1919 fő) 214 (12%) vallotta magát a roma etnikumhoz tartozónak. A községi szintű adatokból kirajzolódó arányok azonban nem vonatkoztathatók a község egyes településeire, hiszen a roma népesség jelenléte leginkább a 275 fős összlakosságú Nyárádbálintfalvára jellemző, ahol a lakosság többségét adják, míg Backamadarason és Szentgericén kisebbségben vannak. (Erdélystat 2022.) A backamadarasi polgármesteri iroda munkatársai kérésemre összeállítottak a 2011-es népszámlás alapján egy településsoros kimutatást a község etnikai és anyanyelvi viszonyairól, mely szerint Szentgerice 24 magát románnak és roma anyanyelvűnek valló lakossal bír. (PP 2011a; PP 2011b) Ezek az adatok a 2020-ban kezdődött terepkutatásom idejében már minden bizonnyal nem voltak érvényesek. A gábor roma népességgel a terepmunka folyamán nem léptem kapcsolatba. Döntésemet főként az indokolja, hogy a vizsgált jelenséghez – a helyi népi kultúra színpadra viteléhez, és a köré épülő szervezőtevékenységhez – a roma lakosság semmilyen szinten nem kapcsolódik.

[262] A felekezetiség a jobbágyfelszabadítás előtt a lakosság rendi tagoltságával is nagyrészt egybeesett, ugyanis míg az 1560-as években unitáriussá váló faluközösséget jórészt szabadrendűek – nemesek, armalisták és szabad székelyek – alkották, a református gyülekezet magját adó családok szolgáló népességként érkeztek a Szentgericére csaknem egy évszázaddal később, és építették fel templomukat az 1670-es években. (Pál-Antal 2003: 223., 253.) A rendi és felekezeti kategóriák egybeesését némiképp árnyalják azok a Szentgericére költöző nemes és armalista családok, melyek református vallási környezetből érkezvén új lakóhelyükön is ragaszkodtak felekezeti hovatartozásukhoz.

[263] KSH 1913: 846–847. A megélhetésre, foglalkoztatásra vonatkozó publikált statisztikai adatok meglehetős szűkössége miatt az 1970-es évekig alapvetően a mezőgazdaságból élő lakosság pontosabb tulajdon- és birtokviszonyainak ismertetésében a témafelvetés szempontjából igen korai – 1895-ös mezőgazdasági statisztikából származó, illetve az 1910-es népszámlálási – adatsorokat az egyéni gazdálkodás időszakára vonatkozó a szóbeliségből, emlékezetből nyert információkkal egészítem ki.

[264] KSH 1897: 662–665.

[265] Benkő 1869: 156–158.

A népi kultúra színre vitelének legelső forrásai a „kis magyar világ" időszakából valók, illetve az emlékezetből elérhető első adatok is erre periódusra vonatkoznak. A helyi kulturális élet, önszerveződés terepén a második bécsi döntést követően új lehetőségek nyíltak meg, hiszen a falu Észak-Erdély részeként 1940–1944 között magyar fennhatóság alá tartozott. Az impériumváltás nemcsak az önszerveződés esélyét, de a Magyarországról származó gazdasági és kulturális minták, keretek exportját is jelentette.[266] Az „anyaországban" 1931-óta működő Gyöngyösbokréta egyszerre integráló és expanzív hatására a visszacsatolt területeken a már működő falusi csoportok csatlakoztak a mozgalomhoz, illetve újak is szerveződtek. A regionális előzmények vonatkozásában érdemes utalni a székelyföldi szőttesmozgalom helyi szintű hatásaira is.[267] Ez a székely szőttes felújítását célozta, értelmiségi kezdeményezésre indult, és helyi szinten a falusi értelmiség egyházi (papok, lelkészek, lelkészfeleségek) és világi (tanítók) képviselőinek iránymutatásával működött. A felkarolt tevékenységek köre jóval összetettebb volt, mint csupán a hagyományosnak tartott viselet megőrzése, illetve a székely népviselet megkomponálása érdekében tett erőfeszítések. A székelyföldi szőttesmozgalom első időszaka (1925–1934) leginkább a csíki székelységet aktivizálta, második virágzása (1941–1948), melyet a politikai impériumváltás is felerősített, Háromszéken fejtett ki nagyobb hatást.[268] A székely szőttes felújítását célzó törekvések a Nyárádmentét sem hagyták érintetlenül. Szentgerice esetében a székelyruhára vonatkozó emlékek és tárgyi források (fényképek) a magyar hadsereg bevonulásához kapcsolódnak, illetve a közvetlenül a második bécsi döntést megelőző időszakra vonatkoznak.[269] Ebből arra következtethetünk, hogy a székelyruha készítésének hulláma nem sokkal a fent jelzett időpont előtt Szentgericét is elérte (23. kép).[270]

Míg az üveges tánc helyi narratívája az első színpadi csoport megszervezését a Gyöngyösbokréta mozgalomhoz való csatlakozáshoz köti, az 1940-es évek magyar nyelvű sajtóanyagából feltáruló előzménytörténet teljesen ismeretlen epizód a településen. A sajtószövegekből kirajzolódik, hogy a két világháború közti időszak dalárdáját a református kántortanító és a lelkész kezdte el az 1941 folyamán színpadi csoporttá alakítani. A tagok

[266] Gazdasági értelemben az állam által érvényesíteni kívánt modernizációs törekvések között a leginkább a mezőgazdaság fejlesztésére vonatkozó programok hatása érte el a falusi népességet. Észak-Erdély politikai és gazdasági reintegrációja azonban közel sem zajlott konfliktusmentes folyamatként. A reintegrációra vonatkozó elképzelésekről, programokról és az ezekben rejlő ellenmondásokról lásd: Tóth-Bartos 2005. Az erdélyi értelmiség szerepeinek és társadalmi pozíciójának átalakulásáról és ebből származó konfliktusairól lásd: Oláh 2015: 74–90.

[267] Szőcsné Gazda 2002.; 2004.

[268] Vö. Szőcsné Gazda 2002.

[269] A katonák népviseletben – vagy annak hiányában népies viseletben – való fogadása a bevonulásra szervezett ünnepeken gyakori volt nemcsak Észak-Erdélyben, hanem a többi visszacsatolt területen is. A bevonulás látványos külsőségei között megjelenő népviseletre és népies viseletre vonatkozóan plasztikus példákat nyújtanak a Vajdaságot illetően az 1941–1944 közti időszak *igaz történet*eit tartalmazó szövegkorpusz egyes darabjai: Papp szerk. 2015: 40–41., 73–77., 90.

[270] A katonai revízió időszakában a szőttesruha, székelyruha körül újfent megélénkülő diskurzusok között hangsúlyosabbá vált a nemzeti identitás, az ősiség diszkurzív keretének egyéb (helyi, területi) olvasataival szemben. (Vö. Bokor 2020: 83.)

23. kép: A fénykép a farsangi időszakának fonóját lezáró ünnepi alkalommal készült csoportkép, a legkorábbi ismert megörökítése a szőttesruha felelevenítésének Szentgericén. A két oldalról tartott piros-fehér-zöld zászló egyértelműen az 1940-et követő pár évre datálja a felvételt. Szentgerice, magántulajdonban.

először Erdélyen belül,[271] majd a budapesti Fényes Cirkuszban[272] adták elő *Székely falu élete és szokásai: eredeti dalok, táncok, mókák és jelenetek 50 népi szereplővel* című műsorukat.[273] A szentgericeiek fővárosi előadásukkal a Gyöngyösbokréta látóhatárán belülre kerültek, a fogadtatás azonban korántsem volt kedvező a Pauli-féle mozgalom részéről. A mozgalom hivatalos lapjában, a *Hagyomány Szavá*ban az eseményt követően napvilágot látott értékelés – a falu meg nem nevezése mellett – éles bírálatot fogalmazott meg a bemutatóval szemben. A kritika a „székely falu" „cirkuszi" körülmények közti megjelenítését, valamint kimondatlanul is a Bokréta Szövetségtől független szervezőtevékenységet, a mozgalom mellőzését kifogásolta.[274] Valószínűleg innen datálódik a szentgericei csoport és a Gyöngyösbokréta mozgalom kapcsolata. Az Országos Magyar Bokréta Szövetség második erdélyi körútjához 1943 januárjában már a szentgericeiek is csatlakoztak: tíz egyéb bokrétás csoport között léptek színpadra a Kolozsváron, Szászrégenben, Marosvásárhelyen, és Székelyudvarhelyen. Ezek az alkalmak elsősorban az Észak-Erdély területén állomásozó honvédek – kisebb részt a polgári lakosság – számára megrendezett műsorok voltak.[275]

[271] S19. Pósch 1941.
[272] 1945-től Fővárosi Nagycirkusz.
[273] S22. Sz. n. 1941a.
[274] S23. Sz. n. 1941b.
[275] Országos Magyar Bokréta Szövetség második erdélyi útján (1943. január) résztvevő csoportok: Bácskertes [Kupuszina], Kalotaszentkirály, Báta, Galambok, Kecsetkisfalud, Polgár, Géderlak, Nagylóc, Szentgerice, Szany. A körút sajtóbéli reprezentációjáról a budapesti kiadású lapokban példaképp lásd: S24. Sz. n. 1942.; S25. Sz. n. 1943a; S26. Sz. n. 1943b; illetve erdélyi lapokban: S5. Gaal 1943.; S21. Sz. G. 1943.; S27. Sz. n. 1943c; S28. Sz. n. 1943d; S29. Sz. n. 1943e. E szövegeket lásd Paulini Béla gyűjteményében (PIM OSZMI TA.HGy.34. Paulini Béla: A magyar bokréta története IX–X.).

A Gyöngyösbokrétás időszak kiemelkedő eseménye a szentgericei csoport 1943. augusztusi fővárosi utazása és fellépése a Szent István-napi Gyöngyösbokréta bemutatón.[276] A szentgericeiek még egy további gyöngyösbokrétás utazáson vettek részt 1943 szeptember - októberében. A magyar állam területi revíziójához – az erdélyi körutakhoz hasonlóan – szorosan kapcsolódó kárpátaljai körút fellépői között Ungváron, Perecsenyben, Munkácson, Szolyván és Huszton mutatkoztak meg.[277] A gyöngyösbokrétás részvétel patronálása azonban már nem a helyi református egyházi elithez kötődött. Az integráló szerepet az unitárius lelkész vette át: az ő vezetése alatt csatlakozott a csoport a magyarországi mozgalomhoz, és működött – gyöngyösbokrétásként – közel egy éven keresztül. A település lakossága éppen ezért a mai napig az egykori unitárius lelkész személyéhez fűzi az első tánccsoport megszervezését. A lelkész, aki az egyház birtokán maga is gazdálkodott, kulturális és gazdasági értelemben is igyekezett hatással lenni gyülekezetére, és tágabb értelemben véve a település népességére.

Az első világháború lezárulása után a kisebbségi helyzetbe került erdélyi – és más, a magyar államhatáron kívülre kerülő – területek magyarsága az egykori állam és intézményrendszereinek elvesztése miatt az (etnikai) közösség megszervezésére alkalmas modellek kialakításának szükségességével találta magát szemben. A sikeres önszerveződés kulcsának tartott tudatos közösségi cselekvés, mint *ideológia és magatartási modell* – az erdélyi értelmiség fogalomhasználatát követve – *népszolgálat*ként vonult be a magyar közgondolkodásba.[278] Gondolatiságának középpontjában a nemzeti közösség szervezésében szerepet és áldozatot vállaló értelmiségi alakja állt, aki személyes környezetében egyszerre lép fel vezetőként, és vállal tevékenységével egyfajta önkéntes szolgálatot. A vezetői szerep jellege – legyen szó akár az egyházi, akár a világi elit szerepvállalásáról – szorosan összefüggött a megszervezendő társadalom szükségleteivel, megoldandó problémáival. A gazdaság területén tapasztalt lemaradás, a kisebbségi jogvédelem, és szociális problémák megoldatlansága miatt a népszolgálat eszmeiségében tevékenykedő (helyi) értelmiség munkája a társadalmi élet változatos szféráiban jelent meg: gazdasági érdekvédelem és ismeretterjesztés, szociális gondoskodás, kultúraszervezés.[279] A politikai államiság hiánya megnövelte a kulturális jellegzetességekre való hivatkozás jelentőségét. A létrehozandó nemzeti közösség víziója az egységes kisebbségi társadalom ideájára épült, melyben a politikai és társadalmi érdekellentétek elhalványultak, a közös nyelv, szokás és erkölcs a társadalomi szereplők számára közös nevezővé tudott válni.[280] A közös nemzeti

[276] A 1943-as Gyöngyösbokréta bemutató sajtóbéli reprezentációjáról példaképp lásd: S30. Sz. n. 1943f; S31. Sz. n. 1943g. E szövegeket lásd Paulini Béla gyűjteményében (PIM OSZMI TA.HGy.34. Paulini Béla: A magyar bokréta története IX–X.).

[277] S17. Osváth 1943.; S32. Sz. n. 1943h; S33. Sz. n. 1943i.

[278] Egry 2015: 48.

[279] Vö. Oláh 2015: 73–74. A gazdálkodást, technológiai fejlesztést illetően számos helyi szintű példa ismert, amely az egyház helyi képviselőinek aktivitását bizonyítja a két világháború közti erdélyi falusi társadalom szervezésében. (Vö. Varga Gy. 1965: 314.) A helyi papok, lelkészek felkarol(hat)ták a gazdasági szervezetek alakítását, működtetését (például az EMGE – Erdélyi Magyar Gazdasági Egyesület – körök) illetve új, főként mezőgazdasági technológiákat, ismereteket népszerűsít(het)tek a lakosság körében. Lásd: Nagy O. 1996: 26–27.

[280] Bárdi 2015: 14–20.

lényeg meghatározásában döntő szerep jutott a parasztság kultúrájának, annak okán is, hogy a parasztság a kisebbségi társadalom legnépesebb társadalmi rétegét jelentette. A népi kultúra többletjelentéssel való felruházása együtt járt a parasztság, mint társadalmi osztály felemelésének gondolatával is: mindez „hivatássá" emelte az értelmiségnek a falvakban töltött szolgálatát.[281] Az egyházi elöljáróknak és világi értelmiségnek a népszolgálat etikája szerint végzett kultúraszervező tevékenysége, illetve a népi kultúrának tulajdonított szerep (miszerint az önmagán túlmutatva, a nemzeti közösség megszervezésében is jelentős) találkozik azokban a kezdeményezésekben, amikor a népi kultúra színpadra állítása mögött a pap, a lelkész, illetve a tanító alakja sejlik fel.[282]

Szentgerice esetében a színpadra vitel szintén a helyi egyházi értelmiség – a református lelkész és a református kántortanító – hatására indult el az 1940-es évek első elején. Tetőpontját ebben a periódusban a csoport az unitárius lelkész patronálása alatt érte el a magyarországi Gyöngyösbokréta mozgalomhoz kapcsolódva. Ez utóbbi mozzanat – a magyarországi utazás – vált helyi szinten leginkább az eseményekben közvetlenül részt nem vevők számára is ismertté, és ez alakult a későbbi csoportszerveződések számára hivatkozási alappá. A budapesti látogatás emlékezete az üveges tánc helyi narratívájának kezdőpontja. Városi Színház előtt készített csoportkép különös figyelemmel kezelt darabja a néptáncegyüttes fényképgyűjteményének, valamint egyéb példányai öröklődnek az érintett családok különböző generációi között (24. kép). A településen forgalmazott narratívumok között szórványosak a Gyöngyösbokréta 1943 januári, erdélyi körútjára vonatkozó, és teljesen hiányoznak az 1943 szeptember – októberi kárpátaljai utazását érintő emlékek. A szentgericei csoport részvétele ezekben az esetekben csupán egyéb források, főként sajtószövegek alapján rekonstruálható.

A szentgericei üveges tánc domináns narratívája az „ősiségére", az „ismeretlen múltba vesző" eredetre hivatkozik. A kortárs sajtószövegek ugyanakkor árnyalhatják ezt a képet. A Gyöngyösbokréta hivatalos lapjában, a *Hagyomány Szavá*ban közölt műsorfüzetek, és az előadásokról szóló egyéb sajtószövegek részletesen ismertetik a szentgericeiek ezen alkalmakkor előadott műsorát, felsorolják az előadott tételeket – „balladák", „marosszéki forgatós", „maszkások", „verbung" –, az üveges táncról azonban nem tesznek említést. Hasonlóan próbára teszik a közösen forgalmazott narratívát az egyéni emlékezet történetei. Egy kortárs, Bálint (sz. 1928) visszaemlékezése azt a feltevést erősítheti meg, hogy

[281] Vö. Egry 2015: 58. Ilyefalvi Emese rámutat, hogy a két világháború közti Erdély református lelkipásztoraiank fokozott társadalmi szerepvállalása a kisebbségi helyzetből fakadó szerepkör-változás mellett a református egyházon belül elindult belmissziós irányzatok térnyerésével is összefügg. A kidei Bonczidai Dezső (1902–1946) lelkipásztori-leveleinek közreadásával és kontextusba helyezésével Ilyefalvi a korszak *faluapostol* lelkipásztor típusát láttatja. (Ilyefalvi 2024.)

[282] A szőttesmozgalom születésénél például a helyi tanítók mellett ott találjuk hasonlóan pártfogó és irányító szerepben az egyházi elöljárókat, helyi, vagy területileg illetékes egyházi szervezeteket, például református nőszövetségeket és a katolikus nőnevelés intézményeit. (Szőcsné Gazda 2006: 209.; 2014: 251., 255., 257.) Kiemelkedő egyéniségként áll előttünk a kecsetkisfaludi református lelkész, aki feleségével együtt helyi szinten elindította a szőtteskészítés felújítását, ösztönözte az alkalmi viselethordást, valamint megszervezte a népi kultúra színpadi előadását. A kecseti viseletként megőrződött uniformis jellegű székelyruhát valójában a lelkészházaspár tervezte meg, éppen a színpadi előadásokhoz. (Pálfi 1981: 320–322., 327–328.)

24. kép: A szentgericeiek csoportja az Országos Magyar Bokréta Szövetség Szent István-napi bemutatóján Budapesten, a Városi Színház előtt (1943). Szentgerice, a táncegyüttes – a mai Gyöngyösbokréta – tulajdonában.

az üveges, mint színpadi látványosság, egyéni kezdeményezés eredményeképp alakult ki a csoport repertoárjában. Azt, hogy a példa esetleg a Gyöngyösbokréta mozgalom más résztvevőitől származott volna, nem lehet bizonyítani. Egy lehetséges átadás-átvétel folyamata és annak időpontja nem rekonstruálható, viszont az említett sajtóforrásokból kirajzolódik, hogy a szentgericeiek két alkalommal is együtt szerepeltek olyan együttesekkel – az Országos Magyar Bokréta Szövetség második erdélyi körútja alkalmával a bátaikkal, a fővárosi Szent István-napi bemutatókor pedig a kocsolaiakkal – amelyek műsorában szerepelt valamilyen fajta üveges tánc előadása. A különféle üveges táncok eredete és „valódisága" egy idő után a mozgalom körül csoportosuló értelmiségiek számára is kérdésessé vált. A kételyeket megfogalmazók az üveges táncok népszerűségének hátterében a Gyöngyösbokréta mozgalom idegenforgalmi kapcsolódásaira – mint a még látványosabb színpadi produkciók kialakítását ösztönző tényezőre –, illetve az ország különböző területeiről érkező csoportok közötti átadás-átvétel lehetőségére hívták fel a figyelmet. [283] Azzal együtt, hogy az üveges tánc eredetének tisztázása nem célja a kutatásnak, a felmerülő (kölcsön)hatások azonosítása nélkülözhetetlen, mivel a gyöngyösbokrétás múlt a népi kultúra színpadra vitelében a jelenben is meghatározó viszonyítási pont, „horgony".

[283] Például: S18. Padányi Gulyás 1943. Azt, hogy pusztán a sajtóban közzétett kérdésfeltevés is meglehetősen érzékenyen érintette az üveges táncukkal elhíresült falvak lakosságát, a táncok helyi gyökerét, régiségét személyes tapasztalattal, megfigyeléssel alátámasztani törekvő olvasói levelek sora jelzi. (Például: S20. Szabó 1943.)

A koreográfia születése

A második világháború után a településen megőrződött a gyöngyösbokrétás eredetű üveges tánc emléke. Periodikus felújítása egy-egy meghatározó személy fellépéséhez köthető, aki időről-időre kezdeményezte a tánc betanulását és egy-egy rövidebb-hosszabb időszakban vállalta a produkció köré szerveződő csoporttal való foglalkozást. Az 1950-es évektől kezdve az egyházi közösségi szerepvállalás hatásköre lényesen csökkent. Míg az 1930-as, 1940-es évek népszolgálata éppen arra ösztönözte a lelkészeket, hogy a vallási alrendszer mellett a társadalmi élet egyéb területein is megjelenjenek, addig a kommunista állam mozgásterük korlátozásával kiszorította ezekről a területekről az egyház képviselőit. A helyi egyházi elöljáróság – világi értelmiség tengelyen a hangsúly az utóbbi csoport felé tolódott. A kultúraszervezés a helyi tanítók, tanárok – a korszak saját fogalmát használva – tanügyi káderek hatáskörébe került.[284] A népi kultúra színpadra vitelének ügye az oktatási intézményhez kezdett kötődni, a táncok, a produkció tanulása iskolai elfoglaltsággá lett, a csoport tagjait pedig az egyes iskolai osztályok tagjai adták.[285]

Az 1960-as évek második felében a faluban működő tanítók, tanárok a számukra kötelező „kultúrmunka" részeként kezdtek el foglalkozni a tánctanítással.[286] Ibolya, az 1968-ban a faluba érkezett tanítónő a helyieknek az üveges tánc színpadi előadására vonatkozó emlékeiből és tudásából, valamint a szentgericei táncalkalmakon (főként bálokon) látott páros táncokból, és saját ismereteiből tudatosan állította össze az üveges tánc koreográfiáját. A tanítónő kezdeményezése és a szervezőtevékenység sikere szorosan összefüggött azzal a részleges belpolitikai nyitási folyamattal, mely egy rövid időre – az 1960-as évek végétől az 1970-es évek első feléig – valamelyest kitágította a magyarság (elsősorban) kulturális mozgásterét. Megélénkült a helytörténet, a helyi és területi jellegzetességek iránti érdeklődés, összefüggésben azzal, hogy ezen témák tárgyalása nyilvánosságot kaphatott a magyar nyelvű médiumok – sajtótermékek, könyvek, televíziós műsor – térnyerésének köszönhetően. E folyamatban ismét jelentős figyelem fordult a népi kultúra látványos jegyei felé.[287]

---

[284] Az unitárius lelkész, a gyöngyösbokrétás időszak szervező személyisége szolgálatát egészen 1970-ig végezte a településen, de a második világháború után az unitárius egyházközség életén kívüli szervezőtevékenységtől visszavonult.

[285] Annak ellenére, hogy az akkori résztvevők emlékezetében a csoport működése, mint a „gyöngyösbokréta" maradt meg, nem lehet eldönteni, hogy ténylegesen a bokrétás repertoár átvételéről volt e szó. Sokkal valószínűbb, hogy a kifejezés általánosan az ilyen jellegű tevékenységre – tehát a népi kultúra színpadra vitelére – vonatkozik, amelynek mintáját valóban a Gyöngyösbokréta mozgalom részeként sajátította el az akkori társaság, és közvetítette saját közege számára.

[286] A tanügy helyi tagjaitól az állam el is várta az ilyesfajta aktív magatartást, de egyben azt is, hogy a tevékenységükön keresztül a kommunista ideológia tartalmait és annak megfelelő viselkedési mintákat is terjesszék a falusi lakosság körében. (Vö. Bottoni 2003: 120.; Kiss Z. 2005: 360–361.)

[287] 1968 folyamán az RKP [Román Kommunista Párt] párbeszédet kezdeményezett a társadalom számos, addig ignorált csoportjával, például román értelmiségiek, kisebbségek. A társadalmi „kiegyezést" belés külpolitikai tényezők, események egyaránt szükségessé tették: az 1968-as közigazgatási átrendezéshez (megyésítés), valamint a csehszlovákiai katonai intervencióban való részvétel visszautasításához a pártnak belpolitikai nyugalomra, szilárd hátországra volt szüksége. (Lásd: Novák 2011: 33–54.)

A táguló perspektíva Szentgericén elsősorban az új kultúrház megépítésében, az iskolai tevékenységhez kötődő, a pedagógusok által kultúrmunkaként vezetett körök sokszínűségében (tánc, színjátszás, énekkar), és az ezek számára megjelenési lehetőséget biztosító, szaporodó fellépési alkalmakban öltött testet. A kezdeményező szerepet idővel szentgericei iskola biológia szakos tanára vette át: az iskolai gyermek- és ifjúsági csoport mellett létrejött egy, a felnőtt korosztály tagjait, fiatal házaspárokat tömörítő kör is. Az új csoport falun kívüli utakra, úgynevezett kiszállásokra is utazott, megyei folklórfesztiválokon – a *Görgény-völgyi Leányvásár*on, illetve a *Bálványos Fesztivál*on (Bálványosfürdő) – jelent meg.[288] A színpadra vitelt szolgáló szervezőmunka ismét napirendre hozta a székelyruha kérdését: a helyi tanerő kezdeményezésére, a helyi tanács anyagi támogatásával új ruhák készítése kezdődött el. Az új szőttesruhákat elsősorban színpadi viseletként állították használatba, egyéb ünnepi, reprezentatív, például konfirmáló ruhaként, koszorúslányruhaként hordása még egészen az 1980-as évek végéig, 1990-es évekig váratott magára.[289] A tudatos építkezés a koreográfia továbbfejlesztésében is megnyilvánult. A megmutatkozási lehetőségek bővülése, a saját helyi karakter keresésének légköre, valamint a kitűnés vágya egyaránt a színpadra vitel látványosságának és a tervezettség fokának növelését ösztönözték. A tanítók, tanárok mellett a Népi Alkotások Háza Maros megyei főkoreográfusa kezdett el szakértőként foglalkozni a szentgericei csoporttal.[290] Mindez a kötött formák, koreográfiaszerűség, felmutathatóság felé terelte a helyi jelenség bemutatásának mikéntjét. A színpadra vitt népi kultúra egyes elemeinek *demonstratív etnikai marker*[291] jellege felerősödött.[292] A szentgericei csoport a színpadi produkció vizuális jegyeiben az etnicitás hangsúlyozására törekedett: ebben az időszakban vált például az üveges tánc nélkülözhetetlen kellékévé az üveg nyakába tűzött, a nemzeti színeket megjelenítő, piros-fehér-zöld virágcsokor.

[288] Az 1968-as közigazgatási reform során létrehozott új közigazgatási egységek, a megyék saját területi kulturális arculat kialakításában voltak érdekeltek. Mind a román, mind a magyar többségű megyék – Erdélyben és Erdélyen kívül – létrehozták saját fesztiváljaikat, melyek a népi kultúra színpadra vitelének meghatározó fórumai, és ezzel ösztönzői is lettek saját területükön, és akár a szomszédos megyékben is. (Vö. Balázs 1987: 148.; Bíró – Gagyi 1987: 78–81.)

[289] Az anyagot helyben állították elő, a szövést a hozzáértő asszonyok végezték el. A varrásról az érintett családok nőtagjai gondoskodtak. Mindamellett, hogy az öltözet elkészítése családi keretek között történt, a háttérben – csakúgy, mint az 1940-es évek gyöngyösbokrétás éveiben – egy csoportos akció állt, tehát tudatos szervezőmunka szükségeltetett hozzá. Ezt a ruha megtervezésének ténye is alátámasztja, ugyanis a családok által megszőtt, illetve megvarrt darabok egységes mintát követtek.

[290] Lajos (1931–2014) korondi születésű zenész, táncos, koreográfus, művelődésszervező. Az 1956-ban létrehozott Állami Székely Népi Együttes alapítótagja (Marosvásárhely 1956), 1970-től a Népi Alkotások Házának munkatársa. A Népi Alkotások Házának Maros megyei felelőseként a hatáskörébe tartozó területeken zenei- és táncgyűjteséket is végzett. Az erdélyi táncházmozgalomban is jelen volt. A népi kultúra színpadra kerülésének folyamatában szakértői szerepben feltűnő aktorokról és irányítási gyakorlatukról lásd: Bíró – Gagyi 1987: 70–72.

[291] Balogh – Fülemile 2020: 25.

[292] Az egyes, reprezentatívvá emelt jegyek identitásjelző szerepben feltűntek a városi (magán)terekben, például népművészeti tárgyak lakásdíszként való használata (Bíró 1987: 26.; Peti 2005a: 110.), de éppúgy etnikus többletjelentéssel töltődhettek fel falusi környezetben is. Szabó Árpád Töhötöm figyelmeztet a többes áttétel jelentőségére a falvakban elő népi kultúra kisebbségi legitimációs eszközzé válásának folyamatában. (Szabó Á. 2005: 120.)

A szentgericei csoport 1960-as évek végén vett lendülete egészen az 1970-es évek végéig kitartott, sőt azt mondhatjuk, ekkor tetőzött. A megjelenési alkalmakat ekkorra azonban már egyre inkább a Ceaușescu-korszak kulturális tömegmozgalma, a homogén szocialista román nemzet víziójára épített *Cîntarea României – Megéneklünk Románia* adta.[293] Az előző évtized végi korlátozott nyitás pozitív hozadékai lassan elvesztek az RKP újfent fokozott *ideológiai szigorral* kísért, a gazdaság és a társadalom egészének átalakítását célzó törekvésekei közt.[294] A népi kultúra színpadra vitelének alkalmat adó, a helyi, regionális, illetve etnikus identitás megfogalmazásának lehetőségét biztosító közösségi rendezvényeket korlátozták, vagy ellehetetlenítették őket. Mind a többség, mind a kisebbségek szerveződéseit a *Megéneklünk Románia* – a társadalom kulturális homogenizációjára törekvő, a nacionalizmust a szovjet eredetű sztahanovista mozgalom szellemiségében csúcsra járató tömegmozgalom – ernyőszervezete alá igyekeztek átirányítani.[295] A szentgericei csoport 1978-ban, továbbjutva a megyei fesztiválról, részt vehetett a *Megéneklünk Románia* záróünnepségén, ahol harmadik helyezést ért el. Egyfelől, a bukaresti utazás mint kuriózum, és mint igazi sikertörténet jelenik meg az egykori résztvevőkkel folytatott beszélgetésekben. A visszaemlékezők narratívumaiból másfelől azonban szélsőséges (érzelmi) ambivalenciát tükröző egyéni tapasztalatok is kirajzolódnak azzal kapcsolatban, hogy milyen volt magyar fellépőként a homogén szocialista román nemzet vízióját propagáló mozgalom megmérettetésén részt venni.[296] A bukaresti „sikertörténetet" más megvilágításban láttatja az alábbi, egy egykori résztvevővel készült beszélgetés részlete.

> E. Á.: És a, ezeken a versenyeken milyen érzés volt magyar csoportként fellépni?
> Ida (sz. 1949): Hát, mi szerettük! Habár még Bukarestbe még le is köptek. Volt, aki magyar volt, s látta, hogy székelyruhába vagyunk, és mondták, hogy na né, ezek a székelyek! (…) S mentünk tovább, s utána köpdöstek utána… Mondta a tanárnő, hogy nehogy szóljon valaki, s szóval, hogy ne kezdjünk vitába, már nem a nőknek, hanem inkább a férfiaknak szólt ez, hogy nehogy vitába kezdjünk.

[293] Vö. Mihăilescu 2008: 58–63. A *Cîntarea României – Megéneklünk Románia* (1976–1989) tömegmozgalom a professzionális és amatőr művészeti mozgalom különböző ágaiban tevékenykedő egyének és csoportok, például énekkarok, tánccsoportok, színjátszó csoportok számára szervezett versenyszerű megmutatkozási alkalmak, a területi igazgatás különböző szintjein, például megyei, országos szinten tartott, propagandisztikus hangvételű fesztiválok sora volt. A tömegmozgalomról, mint a szimbolikus politikai manipuláció példájáról lásd: Giurchescu 1987.

[294] Vö. Bárdi 2017: 106–111.; Novák 2011: 65.

[295] Novák 2017: 44–45.

[296] Anca Giurchescu a tömegmozgalom vetélkedő jellegét a politikai manipuláció egyik – általa igen hatékonynak ítélt – eszközének tartja, mely a résztvevők mobilizálását serkentette. Az elnyert díjak, a fővárosi utazás kiváltsága, az országos hírekbe kerülés mind-mind a büszkeség alapvető emberi, közösségi szinten is megosztható és megélhető érzelmére alapozó „jutalmak" voltak, amelyeknek ígérete jobban serkentette a részvételt, mint a mozgalom által közvetíteni kívánt ideológiai üzenet. A szerző szerint ebből következik, hogy a kompetitív jelleget az állam kulturális hivatalnokai propagandacélokra tudatosan ki- és felhasználták, például kisebbségi csoportokat, előadókat díjaztak, ezzel mintegy legitimálva a nyilvánosság előtt a párt kisebbségi politikáját. (Giurchescu 1987: 167–168.)

Az idézetből kitűnő ellentmondásosság kitűnően jellemzi az 1970–1980-as évek miliőjét. A *Megéneklünk Románia* fesztivál megadta a népi kultúra színre viteléhez szükséges formális kereteket, sőt, elvárta a helyi kultúra látványos jegyeinek bemutatását. A hatalom a versenyeket a „jutalmazás" alkalmaiként használta fel. Bár a résztvevők verbuválása erős nyomásgyakorlással történt, a versenyzők olyan tapasztalatok birtokába kerültek, mint például az utazás, a szabadidő falun kívüli eltöltése, melyek főként a falusi népesség számára addig elérhetetlenek voltak. Nem beszélve arról, hogy a fesztivál kitűnési lehetőséget – esetenként akár országos sikert és elismerést is – biztosított a helyi csoportoknak. Mindez, mint ahogyan Szentgerice esetében is látható, a színpadra vivő csoporttagok kivételes státuszát megszilárdította, a helyi kultúra számára pedig biztosította a túléléshez szükséges *niche*-t.[297]

A helyi népi kultúra színpadra vitelének 1960-es évek végi, 1970-es évekbeli csúcspontja – a fent említett bukaresti út mellett – a román televízió *Magyar Adás*ának forgatása volt Szentgericén. Egy évvel a *Megéneklünk Románia* fesztiválon elért siker után, 1979-ben a *Magyar Adás* munkatársai zenés-táncos riportfilmet vettek fel a településen, mely a falu bemutatását célozta meg.[298] A nagyjából ötven perc hosszúságú műsor a település jellegadó vonásainak ismertetésére épült. A faluimázs olyan elemekből állt össze, mint a település történetének áttekintése, a faluhoz kapcsoló személyek (Jakab Elek, Tiboldi István), kulturális jegyek (dalok, kézművesség, tánc), a településen működő csoportok (dalárda, színjátszó csoport, táncegyüttes), valamint a kollektív gazdaság bemutatása. Az adás jelentős hányada – húsz perc – a szentgericei tánccsoporttal foglalkozott. A felvétel megszólaltatta a helyiek mellett a szervezésért felelős tanárnőt, aki részletezte a faluban végzett tevékenységét, és a Maros megyei főkoreográfust, aki a szentgericei táncokról és a helyiek tánctudásáról beszélt. A részlet fennmaradó idejét a csoport előadása tette ki, melyet a település egyik szőlőhegyén rendeztek meg és rögzítettek. A felvett anyag megerősíti, hogy az 1960-as évek végén, főként a helyi tanügyi káderek szervezőtevékenységéhez egy erős és tudatos brandépítő igyekezet is társult. Törekvésük a tánc színre vitelének megtervezésekor arra irányult, hogy a produkciót, főként annak leginkább különlegesnek és egyedinek tartott tételét, az üveges táncot további, Szentgericére jellemzőnek vélt jegyekhez, mindenekelőtt a szőlőhegyhez, a borhoz, és a szürethez kössék.

Az általános kollektivizálás után (1962) a település szőlőterületei a kollektív gazdaság művelésébe és fennhatósága alá kerültek. Ugyanakkor az 1960-as években a kollektív nagyléptékű bővítésbe kezdett: új területeket vont be a szőlőművelésbe, és új termelési módszereket, teraszos művelést honosított meg, szőlőiskolát létesített, valamint megszervezte és összehangolta a növényvédelmet. A megnövelt szőlőterületeket a tagok vállalás alapján „felébe" művelték meg: a termés felét a kollektív gazdaságnak adták le (amely azt maga értékesítette), a másik felét pedig saját felhasználásra tarthatták vissza. A szőlőművelés kiemelt szerepet kapott a kollektív szervezetében és működésében, és a tagság háztartási és jövedelmi viszonyaiban is komoly tényezővé vált. A visszatartott részből származó – leginkább boreladás útján – szerzett jövedelmet a családok fogyasztási javak

[297] Vö. Mihăilescu 2008: 67–76.
[298] F5. Magyar Adás 1979.

megszerzésére, illetve az utódok iskoláztatására, továbbtanulására, adott esetben az ezzel járó városi tartózkodás finanszírozására fordították. A szőlő és a szüret jelentőségének megértéséhez éppen a mezőgazdaságot, és több esetben még a falut is elhagyók útját kell figyelemmel kísérni. Az 1960–1980 között felnőtté váló generációk tagjai tömegesen léptek ki a mezőgazdaságból. A szocialista iparosítás leginkább Marosvásárhely gyárai, üzemei felé lökte a munkaerőt. A mezőgazdaságot elhagyók egy része megtartotta falusi lakóhelyét, és naponta távolsági buszjárattal ingázott Szentgerice és városi munkahelye között. Másik része a városba költözött, családot is ott alapított. A település lakosságszámának az 1960-as évektől számítható csökkenő tendenciája e folyamattal szoros kapcsolatban van.[299] A kollektív gazdaság szőlőterületén folytatott részesművelés viszont fenntartotta a korábbi családi munkaszervezés maradványait, így a munkacsúcsokkor integrálta a család egyébként mezőgazdaságon kívül foglalkoztatott tagjait is. A legnagyobb jelentőségű munkaalkalmon, a szüreten a családok városlakó generációi is megjelentek. A szüret gazdasági jelentőségén túlmutató hozadékai közt nyilván addig is jelen volt a rokonság összetartása, de a városba költözött fiatalok időleges hazatérése a munkaalkalom-ünnep egyesítő jellegét még inkább hangsúlyossá tette.

A szőlőtermesztés, bortermelés tehát olyan hivatkozási pontként, sőt alapanyagként állt a brandépítők rendelkezésére, amely helyi szinten jelentős múltra tekintett vissza, de a kortársak számára is aktualitással bírt: a lakosság döntő többségének volt hozzá kapcsolódása, hatással volt mindennapi életére, és (pozitív) tapasztalata fűződött hozzá. A helyi tanítók, művelődési szakemberek ezeket az elemeket igyekeztek egy koherens képbe sűríteni a népi kultúra színpadra vitelekor. A *Magyar Adás* műsorának forgatási helyszíne a település egyik szőlőhegye volt, az előadás tematikus kerete pedig egy fiktív szentgericei szüret: a férfiak a szőlőhegyre énekelve és viseletben érkeznek, szőlőprést hozva magukkal, melyet a földre helyeznek, és körültáncolnak. A férfiak tánca alatt a háttérben asszonyok és lányok székelyruhába öltözve a szőlőt vödrökbe szedik. Az előadás zenei anyagának összeállításában világos elv volt, hogy a dalok szövegükben kapcsolódjanak a témához, ilyen például az *Ősszel érik babám a fekete szőlő*…, vagy a *Szombat este kimentem a szőlőbe*… kezdetű énekek. Az üveges tánc részletének szöveges anyaga kitűnik az utalások bőségét tekintve, melyek nemcsak a szőlő-szüret-bor hármasára (*Ennek a kislánynak van két szeretője, borosüveget tesz a feje tetejére*…) és a falura (*Szentgericén sütik a jó kenyeret*…), hanem a (néprajzi) tájra, a Nyárádmentére vonatkoznak (*Bekecs alatt Nyárád tere*…; *Zavaros a Nyárád vize nem tiszta*…).

A tanügy és a művelődésszervezés képviselői nemcsak, hogy tevékenyen részt vettek a brand megformálásában, hanem maguk is népszerűsítették azt a nyilvánosság előtt. A *Magyar Adás* felvételén szakértőként megszólaltatott koreográfus az üveges tánc népszerűségét és kuriózum jellegét a bortermelés múlt és jelenbéli jelentőségéből eredezteti, és ezzel a bortermelő vidék imázsát erősíti.[300]

[299] A lakosságszám évtizedes különbségekkel: 1956: 1329 fő; 1966: 1212 fő; 1977: 1088 fő; 1992: 851 fő. (Vö. Varga E. 1998: 133.)

[300] F5. Magyar Adás 1979: 24:26–25:06.

> Kérdező: És mivel magyarázható az, hogy ez az üvegestánc egyedül itt található meg? Nemcsak a Székelyföldön hanem…
> Koreográfus: [közbevág] Hát talán fogjuk arra, hogy nagyon jó bortermő vidék! Nem most, már a múltban is, ameddig az emlékezet úgy visszatekinthet, az öregek szájából is csak azt hallani, hogy a gericei híres bortermelők. És mint bortermelő falu, szokva vannak a rendes, a szép mulatással. Ilyenkor mindig sor kerül a táncra is. Hát a tánchoz azt már nagyon jól tudjuk, hogy közösségre van szükség, és egy megfelelő hangulatra. A bor mellett könnyebben adódik a jó hangulat is.

A szentgericei csoport 1960-as évek végén vett lendülete egészen az 1970-es évek végéig kitartott, sőt mondhatni, ekkor tetőzött. Mindeközben a feltételek alapvetően megváltoztak, az etnikai kisebbségek rendelkezésére álló mozgástér beszűkült. A kiemelt időszakban az szervezőszerep a helyi tanítókhoz, tanárokhoz fűződött, akik a megyei szintű művelődésszervezői, szakértői hálózattal együttműködésben tudatos brandépítésbe kezdtek. A népi kultúra kiemelt elemei – legfőként az üveges tánc – a helyi jellegzetességek esszenciájaként kerültek a színpadra. Az 1980-as évekre a kulturális önkifejezés alkalmait ellehetetlenítette, illetve magába temette a *Megéneklünk Románia* mozgalom, mely a legfontosabb megnyilvánulási alkalma volt annak szélsőséges nacionalizmusnak, amelyet az 1980-as évekre gazdaságilag és társadalmilag is széthulló államot összetartó kohéziós közegnek szánt a hatalom. A szentgericei tánccsoport fellépése – mint ahogyan más etnikai kisebbségek produkciója is – a szocialista román nemzet egységének és nagyságának bizonyításához járult hozzá a „hivatalos" olvasat szerint. A kisebbségi önkifejezés számára szélsőségesen beszűkült mozgástérben, az államhatalom igényeinek kiszolgálásával párhuzamosan a helyi kultúraszervezők, megyei művelődési szakemberek a helyi közösséggel együtt helyeztek el olyan tartalmakat és szimbólumokat az üveges tánc koreográfiájában, melyek a helyi és entikai identitás megjelenítését segítették, és ezzel a kultúra saját olvasatának túléléséhez járultak hozzá. Az értelmiség számára vállalható, illetve vállalandó szerepek kérdése ismét felszínre hozta a két világháború közti népszolgálat fogalmait.[301] Mivel a világi értelmiség kultúraszervező tevékenysége a magyar kulturális intézményhálózat keretei között bontakozott ki, az 1980-as években ennek leépítésével és kiüresítésével az ezirányú aktivitás is ellehetetlenült. Ezzel párhuzamosan megnőhetett az egyház jelentősége a helyi társadalomszervezésben és az identitásmegőrzésben.[302]

A népi kultúra szerepe a rendszerváltást követő útkeresésben

Terepmunkám során egyetlen alkalommal volt lehetőségem az üveges táncot előadás közben megfigyelni, rögzíteni. 2021. július 4-én a szentgericeiek csoportjával

[301] A szocialista-kommunista ideológia szerinti áthangolás hatására azonban a közéletben a népszolgálat modellje annak keresztény kerete, vallási-spirituális tartalma nélkül tematizálódott. (Vö. Lőrincz D. 2015.)
[302] Vö. Novák 2017: 48–49.

Magyarzsákodon az 1990-es és 2000-es évek unitárius lelkészének, Sándor nyugdíjazása alkalmából tartott ünnepi istentiszteleten és fogadáson vettünk részt. A kultúrházban a szentgericeiek – a lelkész egykori gyülekezetének tagjai – az üveges tánc eltáncolásával köszöntették a lelkészt.[303] Sándor tevékenysége meghatározó volt abban, amilyen pályára állt a lokalitás – egyszerre gazdasági és kulturális értelemben –a rendszerváltás után. E folyamatot kívánja bemutatni ez a soron következő rész, melyet mintegy prológusként az eseményről a terepnaplómba feljegyzett rövid részlettel vezetek fel (25–27. kép).

> Megérkeztünk Magyarzsákodra, ahol az unitárius parókia előtt gyülekeztek a köszöntők. Bemutatkoztam (…) Sándornak, aki szerint a „tövire" jöttem a dolgoknak, ha az üvegest akarom kutatni. Azt mondta, nekik kellett volna valakit szervezni már előbb, aki megírta volna. Tartok tőle, hogy egy imázsépítő írásra gondolt inkább. Az istentisztelet majdnem két és fél órás volt, az idősek igazán meghatódtak tőle. Az újonnan felújított unitárius templom (ezt Sándor szervezte meg) teljesen tele volt. Az ünnepségen és utána is látszott, hogy (…) Sándor nagyon népszerű. (…) Az üveges táncot a kultúrházban az ebéd/vacsora megnyitásként táncolták el. Videofelvételt és fényképeket készítettem. Az ebéd alatt (…) Erzsébettel beszélgettem. (…) Erzsébet (sz. 1967): Ő 12 éves korában táncolta, 1981–1982 körül. Ugyanekkor édesanyja korosztálya is táncolta, őket vitték a Megéneklünk Románia fesztiválokra, és róluk készült a szőlőhegyen a filmfelvétel is. (…) A nagyszülei korosztálya az, amelyik a Gyöngyösbokréta mozgalomban táncolta. Édesapja sz. 1936, édesanyja sz. 1943. Ők az 1970-es, 1980-as évek között táncoltak. A nagyobb, távolabbi „kiszállásokra", őket, gyermekeket nem vitték el. Újabb lendületet kapott (…) Sándor időszakában a Tiboldi tánccsoporttal. Amikor megkérdeztem tőle, hogy mit jelent neki az üveges tánc: »csak ez szerintem erősen egy hagyomány, nem kéne ez elvesszen Szentgericéről«. Katica [lánya, megjegyzés E. Á.] válasza ugyanerre: »Nézz ide, milyen jó kikapcsolódás! Megér mindent.« (…) Elbúcsúztam én is (…) Sándortól és minden jót kívántam neki. Még gyorsan elmondta, hogyha még maradt volna Gericén, és megnyerik a pályázati támogatást, akkor Üvegestánc találkozót szeretett volna szervezni. Valamint felszólított, hogy mondjam meg a geliceieknek, hogy ne tegyék le az üveget a földre, mert nem az igazi, és hogy keressek régi képeket, amik alapján rendbe lehet tenni a táncot. Mert én megtehetem, rám hallgatniuk kellene…

A népi kultúra színpadra vitelében az 1980-as évek – az évtized politikai-gazdasági válsága miatt – csendes időszaknak számított. A következő csomópont a rendszerváltás átmeneti eufóriájához és a megnyíló határok tapasztalatához kapcsolódik. Az 1990-es évek elején alkalomszerűen újra-újra szervezett tánccsoport tagjai voltak ugyanis az elsők – egészen a gyöngyösbokrétás csoport 1940-es évekbeli tevékenysége óta –, akik szervezett keretek között Magyarországra utazhattak.[304] A határ átjárhatósága ugyanakkor nem csupán kifelé nyitotta meg az utat. Szinte már a rendszerváltás pillanatában a távolból érdeklődő

[303] F2. Eitler 2021a.

[304] A csoport részt vett többek között az augusztus 20-i Szent Jobb-körmeneten, ezért is kézenfekvő a párhuzam a Gyöngyösbokrétás időszakkal.

25. kép: A szentgericeiek csoportja megérkezik Magyarzsákodra, Sándor tiszteletes ünnepi köszöntésére. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Magyarzsákod.

26. kép: A szentgericei fellépők a műsor után a Sándor tiszteletes köszöntésére összegyűlt vendégekkel, ismerőseikkel beszélgetnek. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Magyarzsákod.

27. kép. A fellépésre váró szentgericei asszonyok a színpadról „leselkednek" a nézőtérre, figyelik a Sándor tiszteletes köszöntésére összegyúlt nézőket. Fotó: Eitler Ágnes. 2021, Magyarzsákod.

tekintetek szegeződtek a falura: nyugati protestáns gyülekezetek képviselői, elöljárói kerestek kapcsolatot először az unitárius, majd pedig a református egyházközséggel. Ezzel elkezdődött egy folyamat, mely a lokalitás szervezésnek egy sajátos helyi rendszerét hozta létre. Ennek lényege, hogy a lokalitás különböző – gazdasági, szociális, kulturális – jellegeinek újrateremtési mechanizmusai egymástól nehezen elválaszthatóak, a koordinálást illetően az egyházak, kifejezetten a helyi lelkészek a mai napig központi szerepet játszanak. A népi kultúra helyi pozíciója és használata kizárólag ebben a vonatkoztatási rendszerben vizsgálható.

A nyugati egyházi kapcsolatok megkötésének azért volt különleges jelentősége, mert arra egy alapvetően erőforráshiányos, az átmenet bizonytalanságával jellemezhető időszakban került sor. A posztszocialista időszak átrendeződési folyamatai a város és vidéke viszonyában változást hoztak, melynek iránya a vidék hátrányos helyzetbe kerülése felé mutatott. Az állam, mely a szocializmus korában az elosztás, tervezés területén mindenhatóként viselkedett, a rendszer általános krízisének következtében visszahúzódott bizonyos területekről, amelyeken a teendőket többé nem volt képes ellátni.[305] A *kivonulás* leginkább oktatást, az egészségügyet, illetve a szociális szférát érintette, és mivel az állami szolgáltató intézményrendszer leépülése vidéki terekben fokozottabban érvényesült, mindez a vidék válságát mélyítette tovább.[306] Az oktatási, egészségügyi, szociális intézményekhez való hozzáférés a szentgericeiek számára is kulcskérdéssé vált. A falu orvosi rendelőjének állapota a használhatatlanságig leromlott az 1990-es évek elejére. Az orvos kénytelen volt rendelését a kultúrház egy, erre a célra átmenetileg kialakított helységébe áttenni. A lakosság emelkedő átlagéletkorának tükrében a helyben elérhető egészségügyi ellátás ügye szintén az elsők között szerepelt a megoldandó feladatok listáján. A közoktatás területén tapasztalt hiányok összefüggtek a közlekedési infrastruktúra nehézségeivel. A szocialista ipar válsága az ipari létesítmények bezárásával a városi munkahelyek megszűnését eredményezte. Ezzel párhuzamosan a tömegközlekedés is ellehetetlenült, az ingázók tömegeit naponta Marosvásárhely felé szállító autóbuszjáratok megritkultak,[307] amely nemcsak a munkavállalók

[305] Szabó Á. 2016: 94.
[306] Kiss D. 2005: 73–75.
[307] Vö. Szabó Á. 2013: 93.; 2016: 94.

napi bejárását érintette, hanem a közoktatás működére is hatással volt: a beosztott települések diákjai számára jelentős akadály gördült a községközponti elhelyezkedésű oktatási intézmények elérése elé. Helyben, a Szentgericei Elemi Iskolában a tanulók az 1–4. osztályt végezhették el, a felső tagozatot a községközpontban, Backamadaras általános iskolájában járták. Mivel az iskolai órarend nem tudott a megritkult menetrendhez alkalmazkodni, a gyermekek utaztatása a Szentgerice – Backamadaras vonalon (kb. 3 km) a családok egyik fontos, megoldásra váró problémájaként kezdett körvonalazódni. Az anyagi környezetben, tárgyi adottságokban, illetve viselkedés és alkalmazkodási mintákban, mindennapi rutinokban testet öltő *bizonytalanság kultúrájá*ban ismét kulcspozícióba kerültek az egyházak helyi vezetői, mint akik a lokalitás által érzékelt hiányokkal foglalkozni kezdtek, és az állami gondoskodás látóhatárán kívül eső területekre lehetséges megoldások kínálóiként léptek be.[308] Továbbá sikerült nekik egy olyan kapcsolati rendszert kiépíteni, amelynek mentén a megvalósulás financiális alapjait is elő tudták teremteni.

Közvetlenül a rendszerváltás előtt (1987) a hollandiai Dronten protestáns gyülekezetének tagjai felkeresték Szentgericét, és kapcsolatba léptek a református lelkészi családdal.[309] 1990 után nem sokkal az unitárius egyház lelkésze fogadta az Egyesült Államok-béli Fairfax univerzalista gyülekezetének érdeklődését. A lelkészek kapcsolatépítő törekvései nem értelmezhetők egyedi jelenségként. Az egyházi szerepvállalás fokozódása a társadalmi életben Erdély-szintű jelenség volt az átmenet éveiben, szintúgy, mint – egyébként ezzel szoros összefüggésben – a nyugati egyházi *testvérgyülekezet*i kapcsolatok sokasodása.[310] Peti Lehel az erdélyi falvak testvérfalu-kapcsolatainak kialakulását egyértelműen a rendszerváltás utáni gazdasági és kulturális helykeresés kontextusában értelmezi. A *társadalmi zártság* állapotából az *új világ*ba érkező közösségek kapcsolatteremtési igyekezete, mely Peti szerint sok esetben érzelmileg túlfűtött elvárásokkal telt meg, a boldogulás kíséreletei, sokszereplős helyi stratégiák. A kötelelék kialakítása és fenntartása mindig valamilyen ideológiai közösség (nemzeti, vallási) megélésének mentén történik, ugyanakkor eszköze a tudatos tőkefelhalmozásnak is. A kapcsolati tőke egyes helyi szereplők vagy érdekcsoportok, vagy a közösség számára gazdasági tőkévé konvertálható.[311]

[308] Vö. Szabó Á. 2013: 100–105.

[309] A főként Svájc, Franciaország, Hollandia, és az Egyesült államok területéről érkező, kisebb részben katolikus, nagyobb részben pedig valamelyik protestáns egyházhoz tartozó gyülekezetek kapcsolatkeresése már a közvetlenül a rendszerváltást megelőző időszakban, a Ceaușescu-diktatúra legkeményebb éveiben megkezdődött. A nyugati közvélemény tájékoztatásában az erdélyi papság is szerepet vállalt. (Novák 2017: 49.)

[310] A fogalom bevezetője: Peti 2005b: 16. A vallási alrendszer határain túllépő, a lokalitás különböző színterein újból teret nyerő egyházi jelenlét leginkább a szociális gondoskodás területén nyilvánult meg, különböző nonprofit szervezetek keretei között. (Kiss D. 2020: 17–19.) Ezek, az akár egyháztól formálisan független, de egyházi kezdeményezésre létrehozott civil szervezetek voltak azok, amelyek helyi szinten a külföldi gyülekezetek karitatív célú tényked̄ését becsatornázták: a pénzbeli támogatást hivatalosan fogadni tudták, illetve az így megkapott tőkéből finanszírozandó tevékenységet, intézményt szervezni és működtetni tudták.

[311] A szerző tanulmányában erdélyi települések magyarországi, illetve nyugati testvérfalu-kapcsolatait jellemzi. Elemzésében a „világi" kapcsolatok állnak a fókuszban, az egyházi kapcsolatokról érintőlegesen esik szó. (Peti 2005b)

Szentgericén az amerikaiak és a hollandok nagyjából éves látogatásai kezdetben segélyek, fogyasztási javak (élelmiszer, ruha, használati tárgyak) eljuttatását célozták, de a kapcsolatok viszonylag hamar megindultak az átrétegződés útján.[312] A református-holland, és az unitárius-amerikai tengely a behozandó erőforrások egyesítése, és közös, elsősorban a közszféra fejlesztését szolgáló célok kitűzése mellett döntött. Az egyházi testületek – a református presbitérium, és az unitárius kebli tanács tagjai – konkrét akcióterületként egy új orvosi rendelő épületének megépítését és működtetését nevezték meg mint legfőbb igényt a testvérgyülekezetek képviselői előtt. Az orvosi rendelő ügye mentén 1996-ban létrejött a település első civil szervezete, a Tiboldi Alapítvány, melynek elsődleges célja az építkezéshez érkező anyagi támogatás kezelése volt, később pedig a rendelő üzemeltetőjévé vált.[313] Az orvosi rendelő ügye mögé a lelkészek eredményesen fel tudták sorakoztatni a lakosság többségét: ebben a szituációban, mint a helyi szint érdekeit egyedül képviselni tudó intézmények léptek fel.[314] A munkálatok fizikai erő-igényét *közmunká*val biztosították, melyben a településen élő összes családnak részt kellett vállalnia (28. kép).[315]

A testvérkapcsolatok nyújtotta lehetőségen kívül megszerezhető exogén erőforrások köre a 2000-es években bővülni kezdett. A lehetőségek felfedezésében, csakúgy, mint az egész alapítvány menedzselésében a főszerepet Sándor, az unitárius lelkész játszotta, aki az alapítvány első elnöke is volt egyben. Annak ellenére, hogy az alapítvány egy konkrét akció kivitelezésére jött létre, az orvosi rendelő felépülése után sem szakadt meg a működése, hanem távlati perspektívával rendelkező, *pro-település* típusú szervezetté alakult.[316] Az alapítvány formálisan a helyi egyházaktól független entitás, ugyanakkor vezetőségének tagsága az egyházi adminisztráció testületeire épül. A kuratóriumot fele-fele arányban a két egyházközséget képviselendő, a presbitérium és a kebli tanács delegáltjai teszik ki, az elnökségi pozíciót pedig felváltva a lelkészek töltik be.[317] Illetékességi köre nemcsak a szociális gondoskodás terepén bővült látványosan, hanem a helyi kultúraszervezés jól kipróbált alakzataként újból előtérbe került népi kultúra színpadra vitelében is megmutatkozott. Az unitárius lelkész aktív szerepvállalásával, személyes érdeklődése által is motiválva az alapítvány keretei között tánccsoport alakult, mely az alapítványhoz hasonlóan szintén a Tiboldi nevet kapta.

[312] Vö. Kinda 2004: 179.

[313] A rendelő névvel illetett épület valójában egy orvosi központ, amely az általános, illetve fogorvosi ellátás helyszínét, gyógyszertárt, illetve a családorvos helyben tartózkodását lehetővé tévő szolgálati lakást foglalja magában.

[314] Vö. Kiss D. 2005: 74.

[315] Annak ellenére, hogy a tapasztalatok szerint az önkéntes munkavégzés az építkezés előrehaladtával ki-kifulladt, meglátásom szerint ez nem az akció támogatatlanságát mutatja, inkább a társasmunka változó szerepére utal.

[316] Vö. Kiss D. 2020: 26. A pro-település típusú civil szervezetek jelentőségéről és helyéről az erdélyi vidéki terekben lásd: Kiss Z. 2005.

[317] Ez utóbbi kitétel nem valósul meg maradéktalanul, a tisztség átadása nem történik szabályos időközönként, mivel betöltését a mindenkori lelkészek közti kapcsolat minősége, egyéni habitusuk, szervezőtevékenységük intenzitása és hatásfoka is befolyásolja.

28. kép: Közmunkával épülő orvosi rendelő, a kép előterében Sándor unitárius tiszteletes. A háttérben az adományozóknak köszönetet nyilvánító feliratok olvashatók: „Thank you for the generous help brothers from Fairfax/ Köszönjük a szentgericei elszármazott magyarországi testvéreknek/ Vielen Dank Bruder aus Dronten". Szentgerice, magántulajdonban.

A színre vitel iránt megélénkülő helyi érdeklődés újabb hulláma összetett előzménytörténettel bír. A falunak az 1980-as évektől kezdve kapcsolata volt Barabás László néprajzkutatóval, hiszen Barabás a marosszéki farsangi, dramatikus népszokások kutatásához végzett terepmunkájának egyik gyűjtőpontja Szentgerice volt. A kutató nem csupán dokumentált a terepeken, hanem a szokások feleleventését is kezdeményezte. Így kerülhetett sor 1992-ben Barabás irányításával az Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület szervezésében Szentgericén a farsangi fonó játékainak bemutatására. Az esemény egyébként a dokumentálásra is kiváló alkalmat nyújtott a gyűjtőnek.[318] Az alkalomra összeállított produkciót a „fellépők" nem felejtették el, és amikor a helyi kultúra felmutatására ismét igény mutatkozott, a műsort újra elővették. Az új érdeklődők az 1990-es évek első felében a már évi rendszerességgel érkező amerikai testvérgyülekezet tagjai voltak: első látogatásukra éppen a Barabás-féle bemutató évében került sor. A néprajzkutatói tekintet számára megalkotott reprezentáció tehát alkalmasnak tűnt a tengeren túli vendégek kíváncsiságának kielégítésére is. A műsor tovább is íródott: a fonóbéli jelenet kiegészült az üveges tánc koreográfiájával. A színre vitel értékes forrásai azok a fényképfelvételek, amelyeket egy amerikai vendég készített az egyik bemutató alkalmával (29–30. kép). A fényképeket egy következő látogatás alkalmával, ajándékként jutottata el az őt Szentgericán vendégül látó családhoz. A felvételeken látszik, hogy az előadást az unitárius parókia udvarán tartották, a hátterében feltűnt a lelkipásztori lakás, illetve a templom tornya. Az üveges koreográfiát a fiatal házasok korosztálya táncolta el, míg az idősebb asszonyok a Barabás-féle szokás-összeállításból származó fonójelenetet adták elő.

[318] Barabás 2009: 24–25.

29–30. kép: Az amerikai testvérgyülekezet számára rendezett bemutató Szentgericén (1990-es évek eleje). Szentgerice, magántulajdonban.

A testvérgyülekezeti kapcsolatok létrejötte helyi szinten sajátos hangsúlyokat kölcsönzött a színpadra vitel rendszerváltás után kelet-európai kontextusban is megfigyelhető általános konjunktúrájának. Az amerikai, illetve holland gyülekezeti tagok rendszeres látogatásai – mint a turizmus egy speciális,[319] vagy akár *rejtett*nek nevezhető formája –

[319] Vö. Balogh – Fülemile 2020: 34.

31. kép: Az amerikai testvérgyülekezet buszának megérkezésére várakozó szentgericeiek a település határában. A fénykép az első találkozás előtti pillanatot ábrázolja (1990-es ével eleje). Szentgerice, magántulajdonban.

hatással voltak a helyi identitáskonstrukciókra.[320] A falu világára évi rendszerességgel, vagy akár ennél is gyakrabban irányuló *turistatekintet* hozzájárult ahhoz, hogy a helyiek a lokalitás életét maguk is áttekintsék, és abban bizonyos elemeket, mint a turistatekintetet létrehozó jeleket azonosítsanak.[321] A megmutatható, megmutatásra érdemes jegyek között – nem meglepő módon – túlsúlyba kerültek a népi kultúrára történő utalások. Az amerikaiak első látogatását megörökítő fénykép tanúsága szerint a vendégek fogadásakor, a megismerkedés pillanatában az idősebb férfiak és asszonyok ünneplőruhát, a fiatalabb férfiak székelyharisnyát, a lányok székelyruhát viseltek (31. kép). A későbbiekben a viseleten, a már említett szokásrekonstrukción és táncon kívül a kirándulások alkalmával a táj, illetve gasztronómiai különlegességek (például kürtőskalács) is kiemelésre kerültek. Különleges figyelem irányult a faluban fellelhető népművészeti darabok – szőttesek, varrottasok – felé. A fairfaxi gyülekezet egy tagja megszervezte és irányította a kézimunkák értékesítését: összegyűjtötte a településen a régi és az újonnan készített munkákat, és a gyülekezet segítségével eladta őket az Egyesült Államokban.

[320] Vö. Szabó Á. 2005: 129. Peti Lehel megmutatja, hogy miként a vendégfogadók motivációi is összetettek, például az emocionális kapcsolódás vágya, gazdasági erőforrás-keresés stb., úgy a látogatók indítékai is meglehetősen színesek. A nyugati lokális és vallási közösségekkel kötött asszimmetrikus kapcsalolak esetében ez utóbbiak közé egyaránt beletartozhat a jótékonykodás, a faluturizmus, és az egzotikumkeresés. (Peti 2005b)

[321] Vö. Urry 2012. Jonathan Culler szemiotikai megközelítése szerint a turisták jelkereső gyakorlata az, amely helyeket, jelenséget az autentikusság minőségével felruház. A látogatói tekintet hatására a lokalitás maga is a helyi kulturális jelleg keresésbe kezdhet. (Culler 2012.)

32. kép: A fairfaxi gyülekezet egy tagja kiosztja a szentgeriei asszonyok által készített kézimunkák eladásából származó jövedelmet. Szentgerice, magántulajdonban.

A megszerzett jövedelmet a sorra következő látogatásakor kiosztotta az érintett családoknak, illetve egy részét az orvosi rendelő építését fedező pénzalapba helyezte el. A testérkapcsolaton keresztül biztosított értékesítési lehetőség időlegesen ösztönözte és fellendítette a népművészeti darabok készítését (32. kép).

A tudatosan megmutatott helyi jelleg mellett azonban a lokalitás mindennapjai is egyfajta színpadi szituációba kerülhettek a testvérgyülekezetek tagjai és a helyiek közti interakcióban. A vendégfogadók számára meglepetést okozott, amikor az általuk nem jelnek tekintett mindennapi szituációkat, az életmódból, és az életkörülményekből adódó evidenciákat a vendégek egyértelműen a turistatekintetet konstruáló jelként fedeztek fel. Azáltal, hogy a lokalitás – saját tagjai számára egyértelmű működése – egzotikumként értékelődött a vendégek szemében, az érkezők maguk is egyfajta egzotikum hordozójaként jelentek meg a lokalitás számára.[322] Dean MacCannel szerint a turista az autentikusság élményét a nyilvánosság számára fenntartott társadalmi tereken, front-régiókon túl az intimitás tereibe, a *hátsó régió*kba való belépéssel azonosítja. Éppen ezért, a turizmus által érintett társadalmakban a hátsó régiók is performansz-szerűvé válnak: a spontán, autentikusnak ítélt világba belépni kívánó turista számára a hátsó régiót gondosan előkészítik.[323] Az alábbi beszélgetésrészletet egy, a vendégfogadásban több mint két évtizeden keresztül érintett házaspárral készült interjúból emeltem ki. A beszélőben tudatosodott, hogy látogatóik számára a hátsó régióba való bepillantás vált igazán érdekessé.[324]

[322] Az egzotikumkeresés és felmutatás szerepéről a nyugati testvértelepülésekkel fenntartott kapcsolatban lásd: Peti 2005b: 16–19.

[323] MacCannel 1973.

[324] Az idézett részlet kapcsán találónak érzem Ning Wang felvetését az autentikusság egzisztenciális olvasatáról. Wang szerint a modernitás létfeltételei között az autentikusságkeresés nosztalgikus, illetve romantikus felhanggal bír, és gyakran egy olyan életmód utáni vágyakozástól hajtott, amelyhez a romlatlanság, szabadság, tisztaság képzeteit társulnak. (Wang 2012: 101–105.) Nem minden ellentmondástól mentes, hogy ez gyakran együtt jár a *marginalitás dicséret*ével (vö. Fejős 2008: 15.), a peremhelyzet autentikusként azonosításával.

> E. Á.: És mit gondolnak, hogy az amerikaiaknak, meg a hollandoknak mért volt ennyire… mért szerettek ennyire itt lenni?
> Margit (sz. 1954): Azt mondták, hogy úgy tűnik nekik, mintha visszamennének az időbe… (…) S az, hogy mindent itthon, kézzel csináltunk. Meg kezdve, ugye az állatainkat tartottuk, azt levágtuk, megfőztük, megettük. Volt úgy, hogy indultunk valahova, fel voltunk készen öltözve, hogy na megyünk, és Karcsi [férje, megjegyzés E. Á.] odacsapatt a seprűvel a tyúkok közé, mert valami rosszat csináltak, rossz helyre mentek, s úgy eltörte a csirkének a nyakát, hogy rögtön le kellett vágni, s pucolni. Hogy aztán Rosalie-nak ez egy erős szenzáció volt… [Nevet]. [325] (…) Aztán volt olyan érdekesség is, hogy pont elvették a villanyt, s akkor nem volt víz, se semmi.

A fenti előzmények után, az alapítvány létrejöttét követően hamarosan megalakult a főként házaspárokból és gyermekeik generációjából álló Tiboldi Néptánccsoport. A névadás kezdeményezője mind az alapítvány, mind pedig a táncegyüttes esetében az unitárius lelkész volt. Tiboldi István (1792–1880) a település unitárius tanítója volt 1819–1844 között.[326] Az egyben alkalmi költő és folklórgyűjtő Tiboldi alakját, még ha nem is szentgericei születésű volt, de 25 éves szentgericei tevékenysége alkalmassá tette a lelkész szemében arra, hogy a település fejlesztéséért felelős alapítványnak nevét kölcsönözze. Az egyházközséghez kötődő, a település életére kiemelkedő hatással lévő személyek közül Tiboldi munkásságából főként a *Bacchus utazása*… című szatirikus költemény vált számára érdekessé. A történet kerete Bacchusnak, a bor istenének látogatása a szentgericei szüreten: „… tárgya a szent gericzei társaséletben eléfordult fonákságok, csinek és történetek, különböző családok vitái, férfiak s nők közötti ismeretségek, bortól megittasultak botlásainak nevettető előadása stb.”[327] Sándor, az alapítvány első elnöke Tiboldi alakját igyekezett népszerűsíteni a településen és tudatosan vonta bele a települési imázs megalkotásába.[328] Ennek első lépése volt a már említett névadás.[329] Lelkészi kezdeményezésre – 1841-es nyomtatásban való megjelenése óta először – újra kiadásra került a *Bacchus utazása…* című költemény.[330] A kötetet, és vele Tiboldi alakját a lelkész

[325] Rosalie a család éveken keresztül visszatérő vendége, aki a népművészeti darabok értékesítését megszervezte az Egyesült Államokban.

[326] Tiboldi Szentgericén töltött éveiről, iskolai munkásságáról, illetve a falu társadalmában betöltött szerepéről és viszonyairól a kortárs források tükrében lásd: Szakál 2016.; 2019: 29–53.

[327] Jakab Elek 1879.; idézi: Szakál 2019: 49–50.

[328] Valójában Tiboldi „felfedezése” már jóval hamarabb kezdetét vette, elsősorban az unitárius egyházközség berkein belül. Az 1990-es évek elején pár évvel az amerikai kapcsolat megkötését követően elhunyt unitárius lelkész már az 1970-es években elkezdte Tiboldi életének és munkásságának feltárását. A lelkész az unitárius parókia viszonylag nagy telkén maga is foglalkozott szőlőtermesztéssel. A településre érkezése után nem sokkal felidézte Tiboldi költeményét oly módon, hogy a családi szüretre rokonait a *Bacchus utazása*ból vett idézetekkel hívta meg. Az iskolamester és költeménye továbbá már az 1979-es *Magyar Adás*ban helyet kapott.

[329] Az alapítvány első korszakában alapítványi elnökként az akkori unitárius lelkész hatása volt a meghatározóbb, ezért nem csodálkozhatunk rajta, ha a névadásnál az unitárius egyházhoz kapcsolódó történeti alakok egyikére esett a választás.

[330] Tiboldi 2005.

nemcsak a szentgericeiekkel kívánta megismertetni, hanem reprezentációs ajándékként is terjesztette egyházi kapcsolatrendszere mentén. A kötet az egyházak, így az alapítvány közelségében mozgó helyi csoport, illetve a helyben tartózkodó aktív, és nyugdíjas értelmiség tagjainak bizonyíthatóan felkerült a polcára. A nyilvános rendezvényeken egyre többet emlegetett Tiboldiról, Bacchusról, és az ő utazásáról való ismeret lassan valamiféle közös tudássá kezdett alakulni.

A Tiboldi Istvánról megrajzolt kép azon vonásai váltak leginkább ismertté, és azok maradtak meg a mai a napig leginkább a köztudatban, amelyek a rendszerváltás utáni Szentgerice problémáival rezonáltak. A több mint száz gyermeket egymaga tanító iskolamester, aki jó hírével még a környék falvaiból is odavonzotta a diákokat, egyfajta vágyott ideálként jelent meg az egyre kevesebb tanulóval, és a helyben lakó tanerő helyett naponta a településre járó tanítókkal működő iskola kontrasztjában.[331] Főként az 1960-as évek végétől, az 1970-es években a népszolgálat újfent teret nyerő szellemében az iskolás tánccsoport szervezését vállaló tanítónő, Ibolya talált meg Tiboldiban egyfajta előképet egykori, és újrakezdett tevékenységének értékeléséhez. Az ekkor már nyugdíjas tanítónő, nyugdíjazását követően is a faluban maradva a megalakuló Tiboldi tánccsoport tánctanára lett. Önkéntesen végzett munkáját beszélgetéseink során a csoportvezetést ma fizetésért végző, főként Marosvásárhelyről kijáró tánctanárok, és egykori munkahelyének, a szentgericei elemi iskola szintén ingázó tanítóinak a helyi szervezőmunkából kimaradó magatartásával állította szembe.

> Ibolya (sz. 1938): Ágica, attól függött, hogy milyen tanügyi káderek! [a szervezőtevékenység sikere, megjegyzés E. Á.] Ki az, aki odaáll, ki az, aki nem. Tehát miután mi leléptünk, azután a mostaniak nem. Jönnek tizenkettőkor, egy órakor mennek. A falu életébe nem vesznek részt.

A nyugdíjas tanítónő többtételes színpadi műsort állított össze az együttes számára. Helyet kapott benne természetesen az üveges tánc, hiszen a koreográfiát éppen ő kezdte megszilárdítani az 1960-as évek végén. Kedvencévé vált Tiboldi alakja, és a *Bacchus utazása…* című mű. A színpadi előadást a költeményből vett idézetekkel színesítette, a koreográfia szerves részévé tette a versrészleteket: az odaillőnek gondolt sorokat egy-egy táncos a rövid táncszünetekben adta elő. Az 1970-es években formálódó brand tehát tovább épült az alapítvány kultúraszervező tevékenységén, főként a tánccsoport felújított koreográfiáján keresztül. Tiboldi szentgericei tartózkodásának lenyomata ugyan már az 1979-es *Magyar Adás*ban megjelent, de az üveges tánchoz az iskolamester költeménye csak a tanítónő hatására kezdett kötődni. Az imázs az addigi vonásaihoz tökélesen illeszkedő új elemmel, Tiboldival egészült ki, aki a *Bacchus utazása*…. című munkájával immár történeti előzményt adott a bor, a szüret, az üveges tánc témája körül épülő narratívának.

[331] A toposzok forrása egyrészt Tiboldi önéletírása, másrészt Jakab Elek, szentgericei születésű történész, egykori Tiboldi-tanítvány írása Tiboldi életéről (S10. Jakab 1879a; S10., 1879b). Bővebben lásd: Szakál 2019: 33.

E kép azonban kezdte elveszíteni tényleges, gazdasági és életmódbéli alapjait, és egyre inkább egy múltbéli jelleg jelenbéli hangsúlyozásán alapult. A rendszerváltás után a szőlőterületek ismét magánkézbe kerültek. A régi-új tulajdonosok a családi szőlőbirtokokat visszavették, és a kollektív gazdasághoz kötődő integráció szétesésével azokat önállóan művelték. A szőlőföldekre akár az állandó városi lakhellyel bíró leszármazottak is igényt tartottak, hiszen „mindenkinek szőlő kellett abba az időbe."[332] A lelkesedés átmenetinek bizonyult, a falu rendszerváltás utáni mezőgazdasági szerkezetének nem vált számottevő tényezőjévé a szőlőművelés. Az a generáció, amely a kollektív gazdaság keretei között a szőlővel foglalkozott, és a borból kiegészítő jövedelemre tett szert, alig várta, hogy valóban a szőlő tulajdonosává váljon. Várakozásaik azonban nem teljesültek, mert a nyugati piacok megnyílásával, az importtermékek megjelenésével, az áruellátás javulásával a bor iránti kereslet fokozatosan elapadt. A falusi boltokban megjelenő olcsó, bőséges alkoholválaszték – főként a sör – egyrészt kiszorította a szőlősgazdákat az értékesítésből, másrészt pedig átformálta az ízlésvilágot. Az idősebb generáció lassan elhagyta a falutól sokszor távol fekvő, romló egészségi állapota miatt egyre nehezebben megközelíthető szőlőseit, a fiatalabb generációknak pedig nem érte meg átvenni ezeket. A kitartók még egy ideig elkeseredett harcot vívtak a műveletlen parcellák sokasodása miatt megszaporodó kártevők ellen, majd feladták: napjainkban már csak elvétve akad egy-két tulajdonos, aki meg is műveli szőlőterületét.

A Tiboldi tánccsoport fellépése a településen a külföldi terstvérgyülekezetek látogatásainak, a falu egyéb ceremoniális alkalmainak állandó eleme volt. Utazásai (bár felekezeti szempontból teljesen vegyes, református és unitárius tagokból állt), nagyrészt az unitárius egyház, és az unitárius lelkész kapcsolati hálója mentén szerveződtek. A táncosok a falu küldöttségeként utaztak különböző erdélyi és magyarországi rendezvényekre.[333] Peti Lehel az egyházi külföldi testvérgyülekezeti kapcsolatok vonatkozásában megjegyzi, hogy a szervezés, és az azzal járó ceremoniális alkalmak a falusi lelkipásztorok számára egyben az önreprezentálás és ezáltal presztízsük konszolidációjának lehetőségét rejtették magukban.[334] Mindamellett, hogy a testvérgyülekezetek látogatásakor tartott rendezvényeknek, a tánccsoport falun belüli és falu kívüli fellépéseinek reprezentációs és státuszbiztosító jellege egyértelmű hozadék, a jelen esetben a hangsúlyokat máshol látom igazán jelentősnek.

[332] Károly (sz. 1949).

[333] Ezek között kiemelten fontos volt az évente Budapesten tartott szentgericei *Elszármazottak Találkozója*, mely a lelkész kezdeményezéseként jött létre. A találkozó amellett, hogy a szimbolikus faluegyesítés, a hit közös megélésének alkalma volt, az 1990-es évek második, és a 2000-es évek első felében a tánccsoporttal kiutazó fiatalok számára több esetben ugródeszkának bizonyult a magyarországi munkavállaláshoz. Az utazás során megismert elszármazottak segítsége és kapcsolatai révén munka- és lakhatási lehetőséghez jutottak. Egy másik, szintén az unitárius egyházhoz kötődő rendszeres fellépési alkalom a *Szejkefürdői Unitárius Találkozó* volt ebben az időszakban.

[334] Peti 2005a:114. Peti Lehel arra is felhívja a figyelmet, hogy a testvérfalu-kapcsolatok esetében a kulturális események dominálása valójában a kapcsolat irányításának jogát is jelzi, mivel az ilyen típusi kapcsolattartás a ritualizáltság mezébe öltözik. (Peti 2005b: 11.)

Ehhez érdemes egy kicsit tágabb perspektívából, az egész alapítványi működést figyelembe véve szemlélni a népi kultúra színpadra vitelének szerepét. A tánccsoport tagjait a próbákon, fellépéseken, utazások alkalmával közös érdeklődésük szerint eltöltött szabadidejük szervezte közösséggé. Tagjait elsősorban élmények fűzték össze, de mégsem tekinthető pusztán egy hobbi-közösségnek. Az, hogy a szociális, infrastrukturális fejlesztés és a helyi kultúraszervező tevékenység egy pro-település típusú alapítvány keretein belül működött, egyetlen kulcsszereplő körül sűrűsödve, az alapítványi munka és a kulturális tevékenység összefonódását eredményezte. A népi kultúra színpadra állításához kapcsolódó élményvilág valójában akciócsoportot is képezett, azoknak egy tágabb körét fogta össze az alapítványi kuratórium körül, akik a településért mozgathatóak voltak, és akik az alapítvány működéséhez és projektjeihez szükséges munka mögé felsorakoztak. Az ilyen típusú szervezőtevékenység gyakorlatilag a település aktív magjának növeléséhez vezet. A tánccsoport vezetésében a 2000-es években aktív szerepet vállaló unitárius kántor így fogalmazott: „Tehát a tánccsoportban mindig egy különös megtiszteltetés volt részt venni. Mindig azt mondták, hogy a tánccsoport az mindig a falunak a magja."[335]

A kulturális életben, a népi kultúra színpadra vitelében kifejtett szervezőtevékenység a lelkipásztor „vállalkozásának", az alapítványnak társadalmi bázisát növelte, és ameddig az alapítványi működés ilyenformán sikeres volt, addig az elért eredmények a lelkész státuszára is megerősítőleg hatottak. Kiss Dénes szociológus szerint az, hogy a rendszerváltás után a papság a határokon átnyúló egyházi intézményi kapcsolattartás csatornáin keresztül külső erőforrásokat volt képes elérni, a vidéki terekben a papság elitstátuszának konzerválásához, presztízsének megerősítéséhez járult hozzá.[336] Mások azonban a külföldi segélyek érkezésével előállt helyzet konfliktusgerjesztő természetére, a külső erőforrás érkezésének lehetséges veszélyeire hívták fel a figyelmet.[337] Kinda István esettanulmányában nagyfokú érzékenységgel mutat rá, hogy a lokális társadalmi viszonyok kiegyensúlyozottságának megőrzése azon múlhat, hogy az érkező erőforrás hasznosítását mennyire érzik a helyiek közösségi célúnak – tehát minden lakost szolgáló ügynek – szemben az egyéni előny- és haszonszerzés közösségromboló lehetőségével.[338] Másrészt pedig korántsem mindegy, hogy a termelés – elosztás – fogyasztás háromfázisú folyamatába melyik ponton lép be az erőforrás: az adomány a segély típusát képviseli, tehát fogyasztási, használati cikk formájában érkezik meg, vagy a helyi termelőtevékenységet fejleszti és ezzel a lokalitás önállósodásához és fenntarthatóságához járul hozzá.[339]

[335] József (sz. 1977).
[336] Vö. Kiss D. 2005: 74.
[337] Oláh 2005: 105.; Peti 2005a: 114.; 2005b:14.; Szabó Á. 2005: 128.
[338] Kinda 2004.
[339] Vö. Szabó Á. 2005: 128.

A színpadra vitt népi kultúra a recens feltételek és a múltból hozott minták hálójában

A rendszerváltást követő időszak bizonytalanságának csökkentésére adott közösségi válaszok elsősorban az egyházi elöljáróság – a lelkészek és a presbitériumi tagok – által vezetett stratégiák voltak, melyek a külföldi, testvérgyülekezeti kapcsolatok potenciálját használták fel a szociális és az oktatási szféra problémáinak megoldására, hézagainak pótlására. A lelkészek – főként az alapítvány első korszakában meghatározó szerepet játszó unitárius lelkész – centrális szerepbe kerültek: ők ismerték a kapcsolatok szervezésének, így az extralokális erőforrások elérések módját, és vállalták el annak menedzselését. Az életmódra, életminőségre és fogyasztásra vonatkozó új elvárások nyomán fellépő *modernizációs nyomás* enyhítését az állam már említett kivonulása kezdetben a lokalitások hatáskörébe utalta, így a helyi, főként az infrastruktúrát érintő fejlesztések kivitelezése saját belső erőforrások kiaknázásával, és/vagy informális stratégiák kigondolásával valósulhatott meg.[340] Részben „önerőből", részben „kijárással" – az unitárius lelkész kapcsolatain, máskor az RMDSZ országgyűlési képviselőjén, vagy egy helyi vállalkozón keresztül – került sor például a 2000-es években a települést Backmadarassal összekötő út, majd pedig a 2010-es évek második felében a falun belüli úthálózat aszfaltozására. Ez utóbbiban már önkormányzati pályázati források is érvényesültek. A telefonvonal bevezetése szintén a lakosság önköltségén valósult meg, infrastruktúrájának kialakítását, például a telefonpóznák felállítását pedig közmunkával vitték véghez. A 2010-es évekre a helyi és a megyei önkormányzat finanszírozási lehetőségei az állami és az Európai Unió pályázati rendszereinek kiépülésével bővültek, így annak szerepvállalása helyi szinten is megnőtt. Új iskola- és falubuszt tudott működésbe helyezni, átvéve e szerepkört a Tiboldi Alapítványtól, valamint uniós pályázati támogatásból (LEADER-tengely) felújította a szentgericei kultúrházat. A 2010-es évtizedtől a pályázás terén egyre inkább megnőtt a magyarországi pályázatok jelentősége az extralokális erőforrások elérésében, ugyanakkor ez főként az egyházakat és a civil szervezeteket érintette.

Az 1990–2000-es évek irányát meghatározó unitárius lelkész távozásához köthetően (2013) az alapítvány működése elakadt. Úgy tűnik, hogy a településszintű kezdeményezések súlypontja a legutóbbi időben a református gyülekezet felé tolódott. A 2010-ben a faluban szolgálatát megkezdő református lelkész, Attila (sz. 1980) érkezése új lendületet hozott az átmenetileg irányító nélkül maradt szervezőtevékenységbe. A Tiboldi Alapítvány égisze alatt a szociális és az oktatási szféra infrastruktúráját biztosító projektek maradtak meg, míg kezdeményezésére kulturális- és sporttevékenységek szervezésére és finanszírozására egy új civil szervezetet hozott létre a lelkész köré csoportosuló aktív csoport. A Sancta Gratia Egyesület hatáskörébe megalapításakor a helyi futballcsapat és az újraszervezett néptánccsoport patronálása tartozott. Napjainkban pedig futballcsapat hiányában az egyesület a táncegyüttes működésével kapcsolatos és egyéb, főleg a kultúraszervezés kategóriájába sorolható akciók szervezésére koncentrál, például *Gyöngyösbokréta néptánctalálkozó* (2012), *Községi Falunap* (2014) és *Falutalál-*

[340] A modernizációs nyomásról a rendszerváltás utáni erdélyi falvakban lásd: Szabó Á. 2006.

kozó (2015). Az új civil szervezetet leginkább a kulturális élet terén megnyíló, főként magyarországi illetőségű pályázati lehetőségek hívták életre.[341]

A lelkész

A szervezőtevékenység pillére, csakúgy, mint a rendszerváltás után közvetlenül, a mai napig a lelkészi kezdeményezés. Megfigyelhető, hogy a mindenkori lelkészek között egyéni habitusuk, feladatorientáltságuk szerint váltakozik a saját egyházközség határain túllépő, a lokalitás egészében gondolkodó, a helyi kezdeményezéseket összefogó aktivitás súlypontja. Bár napjainkban alapvetően az együttműködés jellemzi a két felkezet viszonyát, a református lelkész jelenléte meghatározóbbnak tűnik a lokalitás-orientált célkitűzések megvalósításában. Attila és felesége korosztályok, nemek, és közös érdeklődés szerinti kisebb csoportok elindítását célozták a szolgálat elkezdésekor.[342] Ezek a társaságok nem maradtak meg szigorúan a református egyház keretei között: az ifjúsági csoporthoz, „ifihez", például a település unitárius fiataljai is csatlakoztak. Az alapvetően a vallásos ifjúsági nevelést, művelődést, a szabadidő közös eltöltését szorgalmazó csoport tagjaiból rövid időn belül néptáncegyüttes és színjátszókör is alakult. A szervezés motivációját, valamint megvalósulási módját illetően szükséges annak pontosabb hittudományi, hitéleti irányultságát is megnevezni. Attila saját szakterülete a missziológia: e tárgykörben írt PhD disszertációt, valamint ebben az irányban folytatott egyetemi tanulmányokat Hollandiában.[343] A református lelkésznek nem csupán a közösségszervezésben, hanem a lokalitás materiális újrateremtésében is centrális szerepe van. Attila a Tiboldi Alapítvány elnöke, és bár a Sancta Gratia-nak hivatalosan nem tagja, kezdeményezéseivel segíti a működését és befolyásolja célkitűzéseit. „Ő a motor", ahogyan az egyesület egy tagja, a református egyház gondoka megfogalmazta.[344] Az erdélyi protestáns egyházak hagyományos lelkészközpontúsága – a népszolgálat eszmeisége – mellett központi szerepét az is erősíti, hogy ő az, aki járatos a különböző pályázati rendszerekben, ismeri a projektalapú elosztás mechanizmusait, és birtokában van az érvényesüléshez szükséges menedzseri attitűdnek és pályázati tudásnak. „Pályázatba olyan a papunk, hogy az erősen tud pályázni" – véli egy gyülekezeti tag,[345] rátapintva ezzel a lelkész jelentőségére az exogén erőforrások elérését illetően.

[341] Vö. Kiss Z. 2005: 363–365.

[342] Vö. Kiss D. 2020: 48.

[343] Attila a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen szerzett PhD fokozatot. Hollandiai tanulmányútjának célja a Kampeni Egyetem volt. A lelkész jelentős szerepet vállalt tanárának, a kampeni teológia missziológia tanszékén oktató, Stefan Paas eredményeinek magyarra fordításában, magyar nyelvű megjelentetésében, népszerűsítésében. (Paas 2018.) Terepmunkám során részt vettem az egyházmegye lelkészeinek Szentgericén tartott találkozóján. Ezen az alkalmon Attila röviden bemutatta a megjelent lelkészeknek a kötetet, kitérve a holland szerző missziológiai munkájának az erdélyi gyülekezetekben való alkalmazhatóságának kérdésére is.

[344] László (sz. 1974).

[345] Károly (sz. 1949).

A lokalitás materiális vonatkozásainak újrateremtése azonban nem csupán a közösségi célok megvalósításának anyagi alapjait érinti. Peti Lehel a rendszerváltás utáni vidéki papok szerepével kapcsolatban hívja fel a figyelmet a helyi szinten komplex szerepkört betöltő *vállalkozó papok*ra, *„… akik a rendszerváltás után egy-egy településnek nemcsak a vallási és kulturális vezetésére törekedtek, de olyan tőkeáramlás előmozdítói voltak, amely komoly hatással volt a település gazdasági arculatának kialakulására."* [346] A fenti jelenség azonban nemcsak a rendszerváltást közvetlenül követő évek hozadéka, az átmenet bizonytalanságát csökkentő magatartási modell volt. Jelen esetben azt látjuk, hogy a gazdasági hatás – a szociális és kulturális mellett – leginkább a közelmúlt és a jelen idősíkjában bontakozik ki. Az amerikai és a holland kapcsolat szociális jellege ma is releváns, az elsősorban az orvosi rendelő és az iskola infrastruktúrájának fejlesztésére szánt pénz továbbra is Tiboldi Alapítványon keresztül kerül befektetésre. A presbitérium döntése értemében azonban – az elosztás körül kialakuló helyi konfliktusokat elkerülendő – a közelmúltban megszűnt a holland gyülekezettől addig évi rendszerességgel érkező használtcikkek behozatala. A holland gyülekezet Magyarország-Románia Bizottságának tagjai és a református lelkész törekednek rá, hogy a kapcsolat egy hosszútávon fenntartható, a helyi termelőtevékenységet ösztönző interakcióvá alakuljon: a segítség ne fogyasztási javak, hanem a termelésbe fektetett tőke és tudás formájában érkezzen meg a településre. A hollandok által 2006 óta működtetett úgynevezett mikrokölcsön rendszer – a helyi termelőtevékenységbe befektetett, egy összegben, minimális kamatra adott 5000 eurós kölcsön – mindenekelőtt a helyben maradást, és a családi, illetve települési szintű gazdasági önállósodást szorgalmazza. A kölcsönöket az igénylők túlnyomórészt a mezőgazdasági termelés fejlesztésébe fektetik. Mivel a testvérgyülekezet bizottsági tagjai közül többen mezőgazdasággal foglalkoznak,[347] a mikrokölcsön rendszer a tőke befektetésén kívül a Hollandiában korszerűnek tekintett ismeretek átadásának is kereteit adja. Éves látogatásukkor a bizottság tagjai felkeresik a kölcsönt felvett családokat, ellenőrzik a projektek haladását, és tanácsokkal látják el a termelőket. Két alkalommal a kölcsönt felvett gazdáknak Hollandiában is alkalma nyílt betekintést nyerni az ott alkalmazott technológiák körébe: ezek a látogatások saját bevallásuk szerint hatottak preferenciáikra, gazdaságuk vezetésére.[348] A lokalitás szereplői számára az erőforrás elérése a lelkészen keresztül történik, a rendszer szálai Attila kezében futnak össze, a kölcsön igénylésében, lebonyolításában, a kapcsolattartásban holland nyelvtudása miatt – a lakosság holland és angol nyelvtudásának hiányában – a lelkész nélkülözhetetlen.

[346] Peti 2005a: 114.

[347] A bizottság elnöke nyugdíjas egyetemi kutató, szakterülete a különböző kertészeti kultúrák vizsgálata. A PUM [Programma Uitzending Managers], holland önkéntes szenior szakértői hálózat tagja. A szervezet a kis- és középvállalkozások számára biztosít tanácsadást, szakértői segítséget a fejlődő országokban. Bővebben lásd: PUM: Get to know us. (https://www.pum.nl/about/) Letöltés: 2025. február 20. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/HHVOM2)

[348] György (sz. 1975) így fogalmazta meg tapasztalatait: „Hát, láttuk, hogy ezek a nagyobb traktorok mire képesek, akkor aztán jöttek azok a pénz-, pénzkölcsönzések, hogy traktorvásárlásokra."

A megszólíthatók

Szentgericén a *megszólíthatók* többsége, akik a társadalmi részvétel organizált formáiért felelősséget vállalnak,[349] olyan, a negyvenes éveik második felében járó házaspárok, akik az átmenet éveiben sikeres átállási stratégiákat valósítottak meg: megélhetésük alapjait képesek voltak helyben megteremteni. Őket a rendszerváltás fiatal felnőttként, a családalapítás életszakaszában érte. Társaságuk nem homogén: van olyan családfő közöttük, aki marosvásárhelyi munkahellyel rendelkezik, vagy helyi boltosként a kiskereskedelemben érdekelt, de jelentős hányaduk mezőgazdasági magángazdálkodó. Számukra a magángazdálkodás fonalának felvétele nem kényszerpályának, hanem életképes lehetőségnek bizonyult. Városi, ipari munkahelyük, vagy a mezőgazdaság állami vállalatainál rövidebb-hosszabb idő alatt megszűnő lehetőségeik leépülésével a 2000-es évek eleje – esetenként Magyarországon vállalt idénymunka után – többségüket már otthon találta. György[350] úgy látja, hogy az ő korosztályát megelőző generációnak a falu elhagyására irányuló stratégiáival szemben nekik a rendszerváltást követő átrendeződés lehetővé tette, hogy a településen maradjanak, és ott alapítsanak családot. [351]

> György (sz. 1971): Szentgerice valamikor nagyon kemény falu volt. Mezőgazdaságilag, a kommunista rendszerbe. Csak annyi az egész, ahelyett, sokan is voltak, voltak ezerkét-, ezernégyszázan a faluba. Most mind fele van csak. Avvót (…) az egész baj akkor a hogyhívjákkal, hogy a városi iparosítás úgy elhúzta őköt, hogy mindenki ment Marosvásárhelyre. Vettek a szülők egy blokkot neki, s… (…) És vették lakást a gyermekeknek Vásárhelyt, s elmentek a gyermekek. Az a generáció, amelyik elment hatvantul egészen hetvenig, vagy még hamarabb hatvanöt…, ötvenöttől mentek inkább el. Ötvenöttől egészen… ötvenöt béliek! Úgy mondom. Ötvenöt béli szülöttek, azok mind elmentek, úgyhogy egészen hetvenig. Az a tizenöt éves generáció a faluból, s a népesség lecsökkent erősen.
>
> E. Á.: És az látszik meg most?
>
> György: Az látszik most meg. Tizenöt évnyi elment, gyermek nem született abból a korosztályból, aztán ugye béjött a hetvenegy, hetvenegyes vagyok, hetven-hetvenegyes, itt maradtunk a faluba mindenki. Hát demokrácia lett. Nem mentünk el.

[349] A fogalom használatára precedenst ad Oláh 2005: 103.

[350] A Sancta Gratia Egyesület alelnöke, a Tiboldi Alapítvány kuratóriumi tagja és pénztárosa, a reformtátus egyházi presbiterje és pénztárosa.

[351] György története – a magángazdálkodás fenntartását és fejlesztését érintő nehézségek, a társadalom helyi szereplői által megoldhatatlannak és áthidalhatatlannak érzett strukturális problémák ellenére is – sikertörténet, hiszen a mezőgazdaságból sikerült felépíteni a család számára szükséges egzisztenciát. A házaspár nem gondolkodik egyéb lehetőségeken, a gazdálkodást folytatni szeretné a jövőben is. A faluban maradás, és a mezőgazdaságba „menekülés" korántsem egyöntetűen pozitív végkifejlettel bíró jelensége az átmenet éveinek, amennyiben az kényszer által, az egyéb lehetőségek elvesztésével előállt beszűkült mozgástérben, mintegy puszta túlélési stratégiaként történt. (Vö. Kiss D. 2005: 69.) A sikeresek mellett Szentgericén is léteztek olyanok, akik inkább csak „ideszorultak a mezőgazdaságba" (Magdolna sz. 1960).

Az aktív mag tagjai erősen kötődnek a helyi egyházakhoz. Az egyházközségek vezető testületeinek is ők adják a gerincét, a lelkészek elsősorban az ő csoportjukra támaszkodnak mint a társadalmi bázisra. Az egyházak e csoportot gazdaságilag erősítik, mivel az egyházi földeket jórészt nekik adják bérbe. A rendszerváltás után a felbomló kollektív gazdaság átalakításával létrehozott társasgazdaságban egészen a 2010-es évek elejéig mind az unitárius egyház, mind pedig a református egyház visszakapott földterületei bent maradtak.[352] Először a református egyház presbitériuma döntött úgy – Attila kezdeményezésére – hogy a földterületet kiveszik a társasgazdaságból, és az egyház gazdálkodó híveinek adják ki bérlet formájában. A fordulat az unitárius egyházat is magával ragadta: a lezajlott lelkészváltás után az új pap – aki egyébként maga is gazdálkodó – szintén a földbirtok kivitele mellé állt. Az egyházi területek bérlői elsősorban a presbitérium, illetve a kebli tanács tagjai közül kerülnek ki: ez az egyházak körül csoportosuló kör gazdasági megerősítéséhez járul hozzá.[353]

További gazdasági konszolidáló tényező e csoport számára az egyházi testvérgyülekezeti kapcsolaton keresztül szerveződő holland mikrokölcsön-rendszer. A holland testvérgyülekezet bizottsága a kölcsönökhöz való hozzáférést felekezeti különbség nélkül biztosítja mindenkinek, akinek a projekttervét megvalósításra alkalmasnak találja. Mégis azt látjuk, hogy a kölcsönrendszer legfőbb támogatói és szervezői a közéleti értelemben is aktív mag tagjai, akik maguk több ízben is igénybe vették – főként mezőgazdasági üzemeik fejlesztéséhez – a hitel ezen formáját. Ez egyrészt abból következik, hogy mezőgazdasági érdekeltségük okán ők azok, akik a kölcsön feltételeinek megfelelnek, tudniillik, a kapott hitelt helyben végzett termelőtevékenységbe kell befektetni, és ez Szentgericén egyenlő a gazdálkodással. Másrészt a holland bizottság tagjainak már említett mezőgazdasági szaktudása révén ezek a kapcsolatok tudnak leginkább elmélyülni. Nem utolsósorban pedig az egyházi testület tagjaiként ők bírnak a legtöbb információval és a legteljesebb, legpontosabb képpel a kölcsönről mint lehetőségről, és nagyfokú bizalom van bennük az egyházhoz kötődő, exogén erőforrás elérését lehetővé tévő rendszer irányában.

Amennyiben a megszólíthatók társaságát annak intézményi, illetve az organizált formákban való részvétel oldaláról közelítjük meg, nagymértékű személyi egyezést fedezünk fel. Nem csupán a két civil szervezet – a Tiboldi Alapítvány, és a Sancta Gratia Egyesület – tagsága közt jelentős az átfedés. A községi önkormányzatban Szentgerice

[352] A társasgazdaság elnöke unitárius lévén jó viszonyt ápolt az unitárius tiszteletessel (a Tiboldi Alapítvány első elnökével), akinek felesége egyébként a társasgazdaság könyvelőjeként dolgozott. A társasgazdaság alkalmanként együttműködött az alapítvánnyal, anyagi támogatást, egyéb felajánlásokat nyújtva az egyes akciókhoz (például idősek számára csomagok összeállítása karácsonykor).

[353] A társasgazdaság – Societatea Agricolă Spicul de Aur – a legutolsó elérhető adatok alapján a falu szántóterületéből 490–500 ha területet művel meg (PP 2020–2024: Nr. 008. 101–105.; PP 2022a). A református egyház kb. 23 hektár összterülettel (ebből mezőgazdaság által hasznosított 10–13 ha) (PP 2020–2024: Nr. 001. 3–4.), az unitárius egyház kb. 50 ha összterülettel (ebből mezőgazdaság által hasznosított 17–18 ha) bír (PP 2020–2024: Nr. 002. 17–18.). (Vö. PP 2022a) Mivel a földforgalom a társasgazdaság szerkezeti adottságai és kiterjedtsége miatt rendkívül korlátozott, a művelhető területhez jutás a gazdák számára rendkívül nagy jelentőséggel bír.

öt helyi tanácsosa szintén e körből kerül ki (2020). Súlyukat tovább növeli, hogy e maximum tíz fő csaknem mindegyike tagja valamelyik egyház adminisztratív testületének, a református presbitériumnak, vagy az unitárius kebli tanácsnak. László a közéleti szerepvállalásra való hajlandóságot – saját körét jellemezve – egyértelműen az egyéb területeken, főként a gazdaság tekintetében elért sikerességhez köti.

> E. Á.: És annak… tehát mennyi az átfedés, mondjuk a Tiboldi tagsága és a Sancta Gratia tagsága között?
> László (sz. 1971): [Nevet]. Hát szinte ugyanazok vagyunk a Tiboldiba, mint a Sancta Gratia-ba úgyhogy, van egy olyan hét-nyolc ember, aki mozgassa itt az egész faluba a dolgokat. (…)
> E. Á.: Arra vagyok kíváncsi, hogy ez az aktív mag, aki mozgatja a települést. Hogy hogy alakult ki, hogy úgy értem, hogy kik lesznek az igazán aktívak? Ez mitől függ, hogy ki az aktív, aki a faluért…
> László: Látszik. Tehát látszik, azok az emberek, akik elértek valamit önerőből, tehát van egy farmjuk, van egy bármilyük, azok az aktívak. Akiknél… akik napszámosok, azok… nem mozognak.
> E. Á.: Ez egy érdekes dolog, amit mond.
> László: Inkább azok amelyikek már az életbe elértek valamit, és képesek arra, hogy ingyen foglalkozzanak bizonyos dolgokkal.

Kiss Dénes a posztszocialista vidéki elit szerkezetének vizsgálatát több elemzési stratégia egyidejű alkalmazásával tartja megvalósíthatónak, és végzi el egy konkrét lokalitás példáján keresztül. A szerző a rétegződési stratégiák szerint megállapított (gazdasági és kulturális), illetve az intézményi-hatalmi nézőpont alapján definiált elit mellett a közéleti részvétel mértéke és módja alapján különít el a településen elit-csoportokat. A helyi elitet ezen formációk egymásra vetítésével határozta meg.[354] A Kiss Dénes által használt *közéleti elit* fogalmát a bemutatott megszólíthatók társaságára is alkalmazhatónak tartom. Ugyanakkor – mint ahogyan arra Kiss is rámutat a különböző ismérvek alapján körülhatárolt helyi elit-halmazok egymásra csúsztatásával – ez nem jelenti azt, hogy az analitikus keretként jól használható kategória valódi, önmagában is különálló elit-csoportként létezne a lokalitás szervezetében. Felmerülhet a kérdés, hogy ebben az esetben a közösségi szerepvállalás mögött a gazdasági és kulturális értelemben vett, illetve az intézményi szerepkörök által meghatározott elitcsoportnak a közélet szférájában megnyilvánuló elit-tevékenységét látjuk-e. A Sancta Gratia Egyesület tagsága nem kizárólag egy közös érdeklődés, hobbiszerűen művelt szabadidős tevékenység köré szerveződő szentgericeiek társasága. Nagyjából ugyanezen kör érintett az önkormányzat működésében, az alapvetően szociális feladatokat ellátó Tiboldi Alapítvány életében

[354] Kiss D. 2013.

és adja egyszerre az egyházak társadalmi bázisát. Ez utóbbi kapocs – tehát az egyházakhoz fűződő viszony – gazdasági értelemben is hozzájárul a szereplők pozíciójának és státuszának megerősítéséhez. A helyi szervezőtevékenység motorjai – a beosztott település pozícióból fakadóan – kvázi helyi önkormányzatként működnek, egy olyan entitásként, amelynek formális kereteit olyan civil szervezetek adják, melyek léte szorosan kötődik az egyházi koordinációhoz.[355]

Talán nem haszontalan egy rövid kitérőt tenni, és közelebbről megvizsgálni a *távlatosság* és ezzel összefüggésben a *bizalom* kérdéskörét.[356] Míg az előbbi fogalom arra céloz, a társadalom szereplői milyen elképzelésekkel és gyakorlatokkal bírnak az erőforrások elérését illetően, mely mechanizmusokról gondolják, hogy befolyásolhatják azokat, eredményesen vehetnek részt azok alakításában, az utóbbi ennek okaira igyekszik rávilágítani. A mezőgazdaságból élő, saját gazdasággal rendelkező családok számára exogén erőforrásként leginkább a holland mikrokölcsön látszik elérhetőnek. A gazdák az Európai Unió által biztosított fejlesztési forrásokhoz alapvető adminisztratív hiányosságok miatt – elsősorban a telekkönyvezés hiányában – nem férnek hozzá. A telekkönyvezés előrehaladásával, jövőbeli kivitelezésével szembeni általánosan tapasztalható hozzáállás a bizalmatlanság: az emberek nem látják világosan, hogy hogyan fog megoldódni a probléma. Éppen ezért azok felé a lehetőségek felé nyitnak, amelyek ezt az adminisztratív akadályt át tudják hidalni: ez kisebb részt – és inkább a legutóbbi évek fejleményeként – Magyarországról a Pro Economica Alapítványon keresztül a térségbe juttatott pályázati forrásokat, nagyobb részt pedig a hollandok mikrokölcsönét jelenti.[357] A bizalmatlanságot a román állami, illetve uniós pályázatokkal szemben – legyenek azok a mezőgazdasági, vagy egyéb vállalkozások támogatását célzók – fokozza a pályázatok mögötti bürokratikus rendszerektől való ódzkodás.

> E. Á.: (…) egyszer kaptak mikrokölcsönt, vagy többször?
> László (sz. 1971): Nem, én kétszer kaptam már, kétszer kaptam. Amikor letelt az öt év, s akkor aztán megint. Hát ez, aki valamit akar csinálni, elérni, az hülye kell legyen, hogy egy olyan kölcsönbe ne menjen bele.
> E. Á.: És mondjuk állami mezőgazdasági támogatások, pályázatok nem lennének ilyenek?
> László: Az nem. Nem, rengeteg, nagyon nagy a bürokrácia, s oda rengeteg papírt kérnek. Én próbáltam, de…
> E. Á.: Igen? És mire próbálta? (…)

[355] Vö. Kiss D. 2020: 54.
[356] Vö. Szabó Á. 2016: 102–108.
[357] A Pro Economica az erdélyi gazdaságfejlesztés céljából a térségbe irányzott magyarországi pályázati támogatások kezelésére létrehozott alapítvány. Arra is volt példa, hogy a valaki a holland mikrokölcsönt a Pro Economica által kiírt pályázathoz a szükséges önrész teljesítésére vette fel.

> László: Hát akartam volna csinálni egy ilyen szifontöltődét. De hát annyi papír, önrész, félbehagytam inkább. Amit tudok, a saját erőből: sokkal jobb.[358]

A piaci alapú banki hitelekkel szemben a holland mikrokölcsön *morális diskurzus*ba ágyazódik:[359] minimális kamattal számolva, a hitelezők és a hitelt igénylők közötti személyes ismeretség útján, az egyház közbenjárásával és felügyelete alatt szerveződik. Mindez az igénylők szemében garanciát jelent, és beláthatóvá teszi a folyamatot.[360]

> András (sz. 1985): Ezt mindenképpen azért meg lehet hálálni nekik, mert mehetsz itt körbe, kérhetsz akármelyik banktól, vagy akármelyik intézménytől. Neked ilyen garancia nélkül semmi… Hát olyan papírt írtunk, hogy... [Legyint.]

A fiatalok

A népi kultúra színpadra viteléért a Sancta Gratia Egyesület keretei közt működő néptáncegyüttes felel. Terepmunkám ideje alatt egy éppen zajló generációváltás, és a COVID19-járvány nyomában járó, közösségi életet korlátozó intézkedések következtében nem tudtam aktív csoporttevékenységet megfigyelni, ezért a legutóbbi tevékeny korosztály felé fordult a figyelmem. Ők voltak azok, akik az Attila által szervezett és vezetett református ifjúsági csoport tagjaiként elkezdtek a tánctanulással is foglalkozni.[361] Az „ifi" tagsága főként az 1970-es évek szülötteinek, az „otthon maradóknak" gyermekei közül került ki. Azáltal tehát, hogy az 1970-es évek generációja meg tudott maradni a településen, egy népes aktív csoport mutatkozott meg gyermekeik korosztályában is. Az együttes alapításakor (2012) a lelkész a névválasztást illetően fiatalokra hagyatkozott, akik szüleik, és főként nagyszüleik emlékeit aktualizálva a Gyöngyösbokréta nevet javasolták a csoport számára. A Gyöngyösbokréta tagjaiban hamar megfogalmazódott az igény, hogy a

[358] Kiemelésre érdemes, hogy az idézetben a holland kölcsön is, mintegy a „saját erő" kategóriájába sorolódik a beszélő által, tehát az erőforrás elérése saját hatáskörben elintézhető, a folyamat egésze belátható, és nincsen kiszolgáltatva sem a bürokrácia, sem pedig a piacgazdaság mechanizmusainak. Az önerő, illetve az önállóság, függetlenség egyébként is sarokkövei az aktív mag tagjai által forgalmazott morális diskurzusoknak. Erre egy további példa Ferenc hozzáállása fia munkavállalásához, aki egy falun kívüli fuvarozócég alkalmazottjaként dolgozik. Ferenc a település egyik legnagyobb (saját és bérlelt) földterületet művelő gazdája, a református presbitérium és a Sancta Gratia Egyesület egykori tagja. Fiát a családi gazdaságba próbálja terelni, de legalább a településen tartani. Az alábbi részletből látszik, hogy az önállóság és a helyben maradás két, egymással összefüggő, egymást erősítő tényező gondolkodásában. Ferenc (sz. 1970): „Én nem mondom, hogy ne csinálja… Csinálja! Csak azt mondom, hogy ne legyen senkinek a szolgája, mert jobb így! Mondtam veszek egy nagy autót. S fuvarazzan magának! Hát mér kell egy patronnak dolgozni? Azért, hogy minden második héten, vagy második hónapba ki vagy dobva? Hogy rosszat szóltál: dob ki! Mész máshova, megint új ember vagy, megint előröl kezded, megint kidob. Eléggé magyarázom neki: maradjon."

[359] Vö. Szabó Á. 2013: 117.; 2016: 99–107.

[360] Vö. Csata 2006: 5.

[361] Az ifjúsági csoport a valóságban felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül az egész település fiatalságát meg kívánta, illetve meg kívánja szólítani.

Marosvásárhelyről kijáró tánctanár által oktatott táncanyag (például nyárádmenti forgatós), valami igazán „saját" produkciót is színpadra állítsanak. A szentgericei üveges tánc felújításának ötlete először 2012-ben vetődött fel: a szüreti bál nyitótáncaként tanulták meg és mutatták be a szüreti bálra összegyűlt közönségnek. Az üveges tánc ismert volt a fiatalok előtt is, hiszen szüleik közül többen a Tiboldi Táncegyüttes tagjai voltak, illetve nekik is voltak gyerekkori emlékeik a csoport működéséről és a koreográfiáról.

A következő év szüreti báljának megtartására jelentős hatással volt az Erdély TV 2012-ben indított, *Szüreti vigadalom* című vetélkedője. A műsor keretében „… hagyományos, őszi mulatságot szervező tánccsoportok, egyesületek, faluközösségek" versenyezhettek az év szüreti bálja címért, a rendezvényeken készített videofelvételek beküldésével.[362] A táncegyüttes fiataljai a szentgericei üveges tánccal neveztek be a vetélkedőre, melyet erre az alkalomra már sokkal tudatosabban – az elmúlt év tapasztalatain alapulva a belső igényeknek, és a televíziós műsor kívánalmainak megfelelően – igyekeztek megformálni.[363] A fiatalok a koreográfia elkészítéséhez a nyugdíjas tanítónő, Ibolya segítségét kérték: a tanítónő hatására a színdarabszerű produkcióba bekerültek Tiboldi István *Bacchus utazásá*nak egyes részletei.[364] A 20. század közepétől az üveges tánc köré hullámokban felépített brand működött: a táncot újfent színpadra állító fiatalok mint egy recepthez nyúltak a koreográfiához és az ahhoz kapcsolt elemekhez, amikor a helyi jelleget esszenciálisan összefoglaló jelenségre volt szükségük.

> E. Á.: Ki találta ki azt, hogy össze legyen kapcsolva az üveges és a Tiboldi-féle?
> Emese (sz. 1995): Hát mivel szentgericei volt, s ugye ez most már versenyre ment, hát az is ott, azt hiszem mikor beszéltünk a tanító nénivel ő is tanácsolta, de valahogy úgy Violával ketten vittük ezt az egészet, hogy ez, ez így menjen. Most az, hogy kinek volt konkrétan az ötlete, hogy na jó, akkor nyúljunk a Tiboldi-féléhez, az, az nem tudom, hogy kinek hangzott el, vagy ki találta ki, de ez úgy egyértelmű volt, hogy egyszer ami a falué, a faluéhoz nyúlunk, és nem is jött, hogy na akkor más szüreti színdarabokat szedjünk össze, mert nekünk volt mihez nyúlni.

Tanulságos a Gyöngyösbokréta egykori tagjának, Emesének már idézett állásfoglalását egy olyan asszony véleményével összevetni, aki az 1960–1970-es évek tánccsoportjának volt tagja. Az egy brandbe, egy, közel egységes narratívába rendeződő narratívumok forgalmazása közös tudást épít, illetve tart fenn, és kapcsolja össze ezáltal a különböző

[362] S15. MASZOL 2012.

[363] A vetélkedőre benevezett felvételt lásd: F9. Szentgericei Szüreti 2013.

[364] Mivel az „ifi" csoport, illetve a tánccsoport legaktívabb tagjai a színjátszócsoportként is működtek, a tánc színdarabszerű megrendezésére különösen fogékonyak voltak. Ezt az alábbi interjúrészlet támasztja alá. E. Á.: „És a szüreti bált hogy láttátok, hogy a milyen fogadtatása volt a faluba, hogy az üvegest előhoztátok?" Viola (sz. 1994): „Hát nagy sikere volt az első évbe, mert ugye belecsempésztünk egy kicsi színdarabot is, a színjátszónak köszönhetően, meg (…) Ibolya tanító néni ő segített, akkor elővettük a régi Tiboldi könyvet, vagy mi volt, az a kicsi szentgelicei könyvünk… Akkor abból ugye idéztünk idézeteket, mindenki valamit, akkor ugye, mert az is a régi hagyomány."

generációkat. Ez teszi lehetségessé, hogy a színpadra vitt népi kultúrára bizonyos időközönként tett hivatkozások érthetők, hatásosak, és ezáltal sikeresek legyenek.

> E. Á.: Ida néni (…) a szentgericeieknek mért fontos az üveges tánc?
> Ida (sz. 1949): Hát én nem tudom, hogy ez nekünk ilyen hagyomány. Ezt örököltük az őseinktől. Azt mondták valamikor, hogy az üveggel a férfiak kezdtek el táncolni. Rég, rég, a múlt századokba, mert bortermő falu volt ez, s ittak, s mind ahogy a Tiboldi könyvbe is azt olvastam, hogy »a Cakó [határrész megnevezése, megjegyzés E. Á.] borát, aki issza….« [Nevet.] Mit tudom én. S akkor jókedvekből a borosüveget feltették a fejekre. S akkor férfiak már annyit ittak, hogy nem bírtak az üveggel menni a fejeken, s akkor azt mondták, hogy tegyék fel az asszonyok, azok jobban meg tudják hordozni. S így maradatt rea az asszonyokra az üveges tánc, 1700-as évekbe, vagy mikor.

A szüreti bálokat követően az üveges tánc megmaradt a Gyöngyösbokréta repertoárjában. Szervezése és alakítása kívül esett a Maros Művészegyüttes táncosaként a faluba kijáró tánctanár hatáskörén, így párhuzamosan táncolták a tanár által oktatott egyéb táncanyagok és koreográfiák mellett. Az üveges felújítása az egész egyesületi működésre hatással volt: a kezdeményezésben vezető szerepet vállaló fiatalokat a szüreti bálok sikere újabb programok szervezésére ösztönözte, ez pedig a Sancta Gratia felnőtt tagságának aktivitását is fokozta. Míg az egyesületi munka a táncegyüttes – és tágabb értelemben a kulturális rendezvények – anyagi hátterének előteremtésére irányult, a táncegyüttes fiataljai a lebonyolítással járó kisebb feladatok ellátásáért feleltek.

> Emese (sz. 1995): Ez is volt egy ilyen felpezsdítő valami, tudod, hogy a fiatalokat egy kicsit mozgósította a kulturális életbe, mert úgy eléggé el volt laposodva. Hogy így, ennek keretén bejül indult el az üveges tánc, s hogy akkor tegyük pontra, s úgy álltak a Sancta Gratia-ból is a felnőttek mellénk, hogy… Tehát azt már nem mi magunkra csináltuk, hanem oda kellett segítség. És nagyon nagy támogatást kaptunk, tehát hogy elmondtuk, hogy mi az elképzelésünk, és senki nem mondta, hogy hát, nem tudja. Hogy persze, hogyne, csináld, gyertek, mert segítünk, és akkor így random elindult, hogy azt megcsináljuk.

A színpadra vitt népi kultúra ebben az időszakban több, helyben szervezett, találkozójellegű közösségi események tengelyét adta. A néptánctalálkozó, a falunap, és a falutalálkozó rendezésében az egyesület és a tánccsoport fiataljai családtagjaikkal együtt jelentős részt vállaltak.

A Nyárádmente LEADER

Az üveges tánc a fenti folyamatokkal párhuzamosan egy, a település és térségfejlesztést eredetéből adódóan másként elgondoló paradigma, az Európai Unió támogatáspolitikáján nyugvó kistérségi társulás – LEADER Egyesület látómezejére is felkerült. A Nyárádmente Kistérségi Társulás szervezetére alapulva 2010-ben bejegyzett Nyárádmente

LEADER Egyesület helyi akciócsoportja a második támogatási ciklusban (2014–2020) fordult a régió turisztikai imázsának megalkotása felé. A stratégiában a régió kulturális öröksége központi szerepbe került annak „felfedezése", listázása és népszerűsítése révén. A döntés a következő eredők mentén értelmezhető. Egy tágabb kontextus felé kitekintve látható, hogy Erdély vidéki tereiben a kulturális örökségnek leginkább egyfajta turizmus-orientált felfogása van érvényben. Szabó Árpád Töhötöm felhívja a figyelmet, hogy a térségben a helyi – és hozzátehetnénk, regionális – véleményformáló elit szemében a kulturális örökség menedzselése és a falusi turizmus fejlesztése két egymást feltételező kategória, ebből következően számukra az örökség-gyakorlatoknak szinte mindig van valamilyen várt hozadéka a turizmus területén.[365] Visszatérve a Nyárádmentére, a fejlesztési periódus stratégiai terve leginkább a Felső-Nyárádmente turizmusban érintett önkormányzataiban és vállalkozóiban megfogalmazódott igényeket tükrözte. Az új irány megválasztásában fontos szerepe volt az előző fejlesztési időszak negatív tapasztalatinak is. Az alapvetően a mezőgazdaság ágazatát támogatni kívánó 2007–2013-as ciklus során tapasztalt nehézségek, a megvalósítás elé állított adminisztratív akadályok terelték efelé a helyi akciócsoportot. A LEADER által lehívható források nagyrészét a kistérség gazdái ugyanis ekkor nem tudták elérni: egyrészt a telekkönyvezés hiányában nem tudtak megfelelni az uniós pályázatok adminisztratív követelményeinek, másrészt pedig sokak számára a pályázáshoz szükséges önrész biztosítása okozott problémát. A következő ciklus stratégiai tervét a kistérségi társulás, illetve a LEADER munkatársai igyekeztek más irányba terelni, így a kistérségi turizmus fejlesztése köré hangolni. A tervben így helyet kapott a mezőgazdasági termelésre alapozott nem mezőgazdasági jellegű tevékenységek (agroturizmus, szabadidőturizmus, kézműves műhelyek) támogatása, a kulturális és természeti örökség leltárba vétele, természetvédelmi területek védelme, turizmus területén működő társulások létrehozása és segítése.[366] A regionális imázs megalkotására tett erőfeszítések egy turisztikai atlasz kiadásában csúcsosodtak ki, amely a turizmusfejlesztésben érdekelt felső-nyárádmenti Nyárádremete önkormányzat pályázatának keretében készült el.[367] A turisztikai atlasz az egész Nyárádmente területét felölelve kívánta településenként bemutatni a térség természeti, kulturális, és szellemi kulturális örökségét, és gyakorlati útmutatót kínálni a turistáknak, például útvonalak, programok ajánlásával. A kötet anyagával párhuzamosan egy online turisztikai felület is megszületett.[368] Az összeállítás a kistérségi társulás két, már lezárult programjára épült rá. Egy korábbi sikeres nemzetközi projektben már megtörtént a terület felmérése, főként az épített örökségre fókuszálva. Ennek körét kiterjesztve a szellemi kulturális örökség kategóriájára, a gyűjtemény és dokumentációja a Kriza János Néprajzi Társaság által a magyarországi Földművelésügyi Minisztérium pályázatának keretei között létrehozott, majd működtetett Erdélyi Értéktár részévé vált. A felterjesztést, a dokumentáció összeállítását a kistérségi társulás –

[365] Szabó Á. 2018: 125–126.

[366] Vö. Asociația LEADER Valea Nirajului: Strategia de Dezvoltare Locală GAL Valea Nirajului Județul Mureș. (http://nirajleader.ro/assets/uploads/files/7e9a9-sdl_gal_valea_nirajului.pdf Letöltés: 2022. március 8. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/MXB3R6)

[367] Balássy – Gligor szerk. 2016.

[368] www. nyaradmente.ro. Letöltés: 2022. március 8.

LEADER munkatársai végezték el a megelőző projektek néprajzos, építész szakemberek segítségével megszületett anyagok, valamint saját terepismeretük, és a helyiekkel folytatott konzultáció nyomán.

Szentgerice az Erdélyi Értéktárban az unitárius templommal, illetve az üveges tánccal, valamint – Jobbágytelke, Nyárádszentlászló, Szentháromság, Teremiújfalu településekkel közösen – a nyárádmenti farsangolással kapott helyet, míg az atlaszban az unitárius templom, az üveges tánc és a szentgericei bor került kiemelésre.[369] A felterjesztés szerzője Róbert, a kistérségi lap szerkesztője újságíróként maga is rendszeresen kapcsolatba kerül a szentgericeiekkel, részt vesz a helyi rendezvényeken. Az értéktárba vételt, illetve a turisztikai atlasz megjelentetését a kistérségi társulás – LEADER munkatársai kezdeményezték. A dokumentáció összeállítója több szentgericei lakossal kapcsolatba lépett, adatokat gyűjtvén a felterjesztendő elemekről, viszont a folyamatban a helyi szint szereplői ezen kívül nem játszottak szerepet. Részben ez szolgál magyarázatul, hogy az értéktárban való szereplés alig-alig ismert a szentgericeiek körében. A turisztikai atlasz sem vált az üveges táncra épített brand újabb sarokkövévé, a kiadvány nem került fel úgy a polcokra, mint például Barabás László kötete vagy Tiboldi *Bacchus utazása…* című műve.[370] A színpadra vitt népi kultúrára így két vonalon is épül szervezőtevékenység, de ebben ezek párhuzamosan maradnak egymással, a kétféle paradigma között nem igazán látunk érintkezést. A vidéki térben tehát megjelenik a hivatalos, egy örökségrezsim narratívája szerint adminisztratív módon is életre hívott örökség, és ettől – úgy tűnik egyelőre függetlenül – működik az örökségként kezelés, mint helyi kultúraépítő gyakorlat.[371] A párhuzamossággal egyébként mind a kistérségi társulás – LEADER egyesület tagjai mind pedig a helyi szint kulcsszereplői, például a lelkészek, tisztában vannak. Ezt az alaphelyzetet Róbert, a kistérségi lap szerkesztője, a szentgericei elemek dokumentációjának elkészítője valamennyire az egész kistérségre vonatkozóan érvényesnek látja:

> E. Á.: Mi az értelme, vagy jelentősége ennek az értéktárazásnak. Hogy igazából van?
> Róbert (sz. 1976): Megint…
> E. Á.: Állítsam meg [a hangfelvételt, megjegyzés E. Á.]?
> Róbert: Nem kell megállítani. Megvan, örülünk neki, létezik, de nem látom hasznosulni. Tehát nincs, úgymond, népszerűsítve. Néha szóba kerül, igen, nekünk is van egy ilyen, de nem, úgymond nem nyomatják. (…) Vonuljon be a köztudatba! Hogy az most elkészült, valahol a virtuális térben dokumentálva megvan, de ha az emberek nem tudják, nem használják, nem nézegetik, akkor igazából… Adott rá a kormány egy kevés pénzt, és elkészítettük, tehát nem fizetésre értve a pénzt, hanem anyaggyűjtésre meg ilyesmi, meg hát szakembereket is azért meg kellett… hát nem fizetni, hanem legalább egy ilyen kis tiszteletdíjjal honorálni, mert voltak néprajzosok, szakemberek is átnézték, nem csak mi a magunk fejétől írtunk valamit.

[369] Balássy – Gligor szerk. 2016: 116–119.
[370] Tiboldi 2005.; Barabás 2009.
[371] Vö. Borbély – Ispán 2019: 15–17.

Egy további, szintén a kistérségi társulás – LEADER Egyesület munkatársaként megszólaló szkeptikus vélemény a kistérségi szereplők fejében élő és a helyi szinten megszólaló elvárások közti különbséget hangsúlyozza a várt hatás elmaradásának okai között:

> Ja, hogy mi a vidékfejlesztés? Az emberek fejében az van, hogy a vidékfejlesztés az aszfalt, villany, gáz, minden, ami számlát generál. Internet, telefon, és mit tudom én mi a fene. (…) Ők még ebben az értékrendben mozognak, hogy egy rendes faluban az ember lába ne legyen sáros, vagy poros, és legyen bevezetve a szennyvíz – azt mondjuk kivezetni kellene – aszfaltozva legyen, villany, mondom, gáz, és mit tudom én, folyjék a víz a csapból, ők ebben. Tehát mikor mentünk mi ilyen posztmodern hülyeségekkel, hogy hogy értékmegőrzés és falu… Mit beszélnek itten, mit akarnak, menjenek ezzel…

Következtetések

Szentgericén a helyi kultúrára való tudatos reflektálás a kisebbségi helyzetbe került etnikai és lokális közösség útkeresésének kontextusában indult el a két világháború közötti időszakban. A népszolgálat eszmeiségében tevékenykedő (helyi) értelmiség Erdély-szerte inspirálója és koordinálója volt a népi kultúra kiemelésének, bizonyos jelenségeinek identitás-jelölő jeggyé tételének. Erkölcsi kategóriává emelkedett a népi kultúrával való foglalkozás, amely összetett jelentéstartalmakat kezdett magába sűríteni, úgymint a lokalitás iránti lojalitást, etnikai közösség megmaradásának vágyát, nemek és korcsoportok számára megfogalmazott magatartási elvárásokat, illetve a falusi társadalom „felemelésére" tett kísérleteket. A színre vitel első forrásai Szentgericén az 1930-as évek második feléből származnak, az első csoportszerveződés pedig már a területi revízió időszakára tehető. Ekkorra a népi kultúra sokszínű olvasatai közül egyértelműen prioritást nyert az etnikai önreprezentáció, mely a közvetlen ösztönzést kapott a gazdasági és kulturális rendszereit ismét kiterjesztő magyar államtól. Szentgericén az egyházi elit csatolta be a színre vitelt célzó helyi kezdeményezéseket a lokalitáson túlra mutató hálózatokba, melyek közül a területi revíziót követően a magyarországi Gyöngyösbokréta vált az erdélyi területeken is dominánssá. A gyöngyösbokrétás részvétel „horgonnyá" vált a saját kultúra szemlélésében: a színre vitel hosszú történetének genezisét jelentette a helyi társadalom számára. Valószínű, hogy a színre vitelnek, mint kulturális gyakorlatnak elsajátítása ösztönözte a helyieket a spektákulum jelleget előtérbe helyező produkció, az üveges tánc megfogalmazásában. A helyi vélekedések viszont az üveges tánc eredetét a mitikus múltban helyezik el.

A második világháború után berendezkedő román szocializmus a közösségi önazonosítás, megmutatkozás lehetőségét csak időlegesen és korlátozottan biztosította. Egy rövid, átmeneti időszak az 1960-as évek végétől az 1970-es évek elejéig valamelyest kiszélesítette a magyar közösségek (elsősorban) kulturális mozgásterét. A részleges belpolitikai nyitás légkörében teret kaphatott a helyi és regionális jellegzetességekre irányuló figyelem, illetve a kisebbségi identitást meghatározó jegyek iránti érdeklődés. Szentgericén a konjunktúra kulcsszereplői a világi értelmiség lettek, az egyházi elit a politikai hata-

lom egyházellenességéből fakadóan kirekesztődött a szervezőtevékenységből. A tanügy képviselői, művelődésszervezők tudatos brandépítésbe kezdtek a településen, melyben kiemelt szerepet szántak az üveges tánc koreográfiájának. Igyekezetük az üveges táncot a koreográfiaszerűség, a felmutathatóság felé terelte. Az 1970-es évek elejétől kezdve az államhatalom a társadalmi homogenizálás politikája mellett döntött és kimondottan intoleráns légkört alakított ki a kisebbségekkel szemben. Ambivalens módon Szentgericén ez az időszak hozzájárult a népi kultúrára koncentráló szervezőtevékenység presztízsének növekedéséhez. A helyi társadalom tagjai mintegy kettős beszédet alkalmaztak a közösségi és etnikai önreprezentáció végletesen beszűkült terében. Míg az állam számára kulcsfontosságú, propagandisztikus eseményeknek, például a *Megéneklünk Románia* fesztiváloknak rendszeres résztvevői voltak, az összetett jelentéseket sűrítő kulturális jelenségek egyirányúsításának, átírásának ellenálltak, és biztosították a helyi kultúra saját olvasatának túlélését.

Egy válságokkal teli évtized után, a rendszerváltás teremtette új feltételek között, a helyi társadalmak kénytelenek voltak önmagukat gazdaságilag és kulturálisan is újrapozicionálni. A hiány-tapasztalat állandó és meghatározó élménnyé válásának időszakában Szentgericén az egyházak helyi vezetői léptek fel az átmenet bizonytalanságának mérséklőiként. Az általuk létrehozott civil szervezet egyaránt volt a lokalitáson kívülről érkező erőforrás becsatornázásának eszköze, valamint a helyi kultúra – így a néptánccsoport – működésének az alapja. A népi kultúra színre vitelének legfontosabb színterei a falun belüli – falutalálkozók, nyugati testérgyülekezetek látogatásai –, illetve kívüli ceremoniális alkalmak váltak. Az utazások során a néptánccsoport mintegy a falu hivatalos küldöttségeként, a falu képviselőjeként vett részt. Mivel a falusi ceremoniális események különböző helyi elitcsoportok önreprezentációs alkalmai is voltak egyben, melyek lehetőséget adtak vízióik, a lokalitás jövőjére vonatkozó elképzeléseik népszerűsítésére, így érthetővé válik, hogy az útkeresés időszakában ezen alkalmak igencsak nagy jelentőséggel bírtak. [372] A kulturális életben, a népi kultúra színpadra vitelében kifejtett szervezőtevékenység a lelkipásztorok „vállalkozásának", így a település fejlesztéséért felelős civil szervezeteknek – az alapítványnak és az időközben megalapított egyesületnek – a társadalmi bázisát növelte.

A lelkészek rendszerváltás utáni szerepvállalásának Szentgericén erős legitimációt adott, hogy az egyházak megjelenése a vallási alrendszeren kívül fél évszázados mintaként és tapasztalatként állt a helyi társadalom rendelkezdésére. A szentgericeiek a népszolgálat szellemiségében fellépő helyi értelmiségi alakját éppen a két világháború közti időszak nagyhatású református lelkészéhez kötődően ismerték meg. A helyi események a kisebbségi tapasztalaton túl beleillettek a posztszocialista Románia egészét jellemző deszekularizációs folyamat kontextusába, melynek során az egyházak és intézményeik visszanyerték befolyásukat a társadalmi és gazdasági élet olyan terrénumaiban, ahonnét a szocialista időszakban kiszorították őket.[373] A lelkészek szerepe azonban az átmenet éveit követően nemhogy veszített volna jelentőségéből, inkább konszolidálódott. A 2010-es

[372] Vö. Peti 2005b: 11.
[373] Kiss D. 2018: 294.

évektől – így ma is – lelkész(ek) integrátor szerepét az általuk birtokolt pályázati tudás, menedzseri szemlélet is erősíti, mivel a projektalapú elosztás egyre inkább teret nyerő rendszerében ez biztosítja az extralokális erőforrások megszerzésének sikerét: ez a fajta tudás mind az egyházak, mind pedig a civil szervezetek működéséhez nélkülözhetetlen.

A népi kultúra színre vitelének társadalmi bázisa az a csoport, amely egyébként is a szociális szféra, a kulturális, illetve sporttevékenységek terepén végzett szervezőmunkával kapcsolatban megszólítható. Halmazuk körvonalazza egyben a helyi – intézményi-hatalmi, gazdasági és kulturális értelemben vett – elit kategóriáját. Az aktív mag tagjai erősen kötődnek a helyi egyházakhoz: a lelkészek kezdeményezéseikben elsősorban rájuk támaszkodhatnak, őket pedig az egyházak igyekeznek gazdaságilag is megerősíteni. Az üveges tánc koreográfiájának legutóbbi felújítása ezen csoport gyermekeihez fűződött a 2010-es években. A fiatal generáció sikerrel kapcsolódott az általa is jól ismert, a helyi egyházi és világi értelmiség által évtizedek alatt felépített brandhez.

A Nyárádmente régiójában a 2000-es évek második felétől kísérletek irányulnak a helyi és regionális kultúra kulturális örökségként való szemlélésére. Az örökség fogalom társadalmiasításának kezdeményezői a térségben a regionális vidékfejlesztő elit tagjai, akik számára a kulturális örökség elsősorban a turisztikai fejlesztés vonatkozásában válik érdekessé. A listázás, örökséggé tétel során Szentgericét néhány elemmel – köztük a szentgericei üveges tánccal – a Nyárádmenti Értéktár részeként bekapcsolták a magyar állam által fenntartott örökség-inventárium szervezetébe (Hungarikumok Gyűjteménye – Magyar Értéktár). A kortárs nemzetépítés ezen állomására érkezve már jól látható, hogy Szentgericén a kultúraalkotásban a helyi kezdeményezéseknek egyszerre kellett a magyar és a román állam nemzetépítő törekvéseihez is viszonyulnia, és egyben a népi kultúra helyi érvényességgel bíró olvasatát megfogalmaznia.

ÖSSZEHASONLÍTÁS – A LOKALITÁS VÁLLAL(KOZ)ÁSAI

A lokalitásvállalkozás

A három eset elemzését követően a kötet további részében összehasonlítás útján feltárom, melyek azok a *releváns* tényezők, amelyek a népi kultúra színre vitele köré szerveződő társulásokat kialakítják, és a jellemzem az így létrejött *társadalmi forma* működését.[374] A társadalmi forma leírására a *lokalitásvállalkozás* fogalmának bevezetését javaslom. A fogalomban a társadalmi szerveződések eddig tárgyalt fő jellemző vonásait gondolom egyesíthetőnek: a lokalitásra vonatkozó szervezőtevékenység igényét, és az ennek érdekében megvalósított sajátos erőforrás-gazdálkodást. Utóbbit markánsan meghatározza a projektorientáltság, melynek feltétele, de egyben következménye is a professzionalizáció helyi szinten magasnak mondható foka. A lokalitásvállalkozás alatt egy olyan konkrét fizikai helyhez kötött társulást értek mely a lokalitásra érvényes szervezőtevékenységét egy bizonyos tematikus tengelyre építi fel. Egy meghatározott jelleg előállításáért és fenntartásáért felelős, mellyel végeredményben a hely összetett minőségének egy metszetének létezését biztosítja. Működése a következőképpen jellemezhető: 1. A társulás egy adott lokalitásjelleg, tematika iránti közös érdeklődés alapján szerveződik, kohéziója a belső interakciók sűrűsödése nyomán jön létre, például normarendszer felállítása, szokások feltalálása, a belső kommunikáció mechanizmusainak kialakítása. 2. A szabadidő szférájában hat, az adott tematikus tengely köré szervezett cselekvéseket a tagok hobbiként és/vagy önkéntesen vállalt tevékenységként művelik. 3. Működésében egyre nagyobb szerepet kapnak a pályázatok útján hozzáférhető exogén erőforrások, melyek elérése a professzionalizálódást és a szervezés feladatainak megosztását követeli meg a társulás részéről. 4. Mindez annak érdekében történik, hogy a társulás a lokalitás egészére érvényes elképzeléseket és projekteket szervezhessen: a vállalkozás hasznát a lokalitás sikeres újrateremtése jelenti annak egy kiválasztott jellegén keresztül, annak minden pozitív hozadékával.

A fogalomhasználat precedenseit keresve szembetűnő a *társadalmi vállalkozás*, *társadalmi vállalkozók* terminusok által megragadni kívánt társadalmi jelenség hasonlatossága. A társadalmi vállalkozás egy olyan folyamat és magatartás leírására szolgált, amely a gazdasági profitorientált célok követése helyett elsődlegesen társadalmi problémák fenntartható megoldására koncentrál, a jelenség természetéhez igazodó, innovatív eszközökkel.[375] Szemlélete megerősít a vállalkozás kifejezés alkalmasságát illetően, hiszen esetemben a vállal(koz)ás kétféle természetének egymás mellett létezését a jelenség megértése szempontjából kulcsfontosságúnak tartom.[376] A projektalapú finanszírozásra való áttérés a kultúraépítés szféra-

[374] Vö. Barth 1981: 37.

[375] Ariza-Montes – Morales-Fernández – Sianes 2015: 159–162.; vö. Ickert 2009: 54.; Mair – Martí 2006: 37–39.

[376] Ugyanakkor a fogalom használatát nem vehetem át: a társadalmi „haszon" jellegét illetően jelen esetben a jelentésekkel bíró helyhez való kötöttség meghatározó, így az elemzéshez használt fogalomnak erre is utalnia kell.

jában kvázi üzleti *vállalkozás*sá teszi a társulást, míg a várt haszon jellege – a lokalitás sikeres szervezése, és működtetése – inkább a fogalom *vállalás* jellegét erősíti, utat nyitva ezzel a felelősség(vállalás) és az önkéntesen végzett erőfeszítés jelentésárnyalatok felé.

A bevezetendő fogalom számára a megvalósulási folyamatra, a szereplők közti interakcióra tekintve az etnicitáskutatás kulturális fókuszt érvényesítő iránya kínál továbbá párhuzamot,[377] mely az erőforrások iránti versengést meghatározónak tartja a közösséggé szerveződés mechanizmusait illetően. Az erőforrások – akár a természeti környezet, akár a modern állam által kínált felkínált közjavak – elérése a képzeletben megalkotott közösségek kollektív cselekvéseit mobilizáló, határvonalaikat, szimbolikus tartalmaikat kialakító folyamat. Az állami politika makroszintjének és az emberek mikroszintű cselekvésének összehangolása, a mozgósítás az *etnikai vállalkozó* által végzett tevékenység, amely a kölcsönhatásokat és a formálódást láthatóvá tévő közép-elemzési szinten ragadható meg.[378]

A vonatkozó angol nyelvű irodalom terminológiájának magyar nyelvre ültetése azonban nem minden nehézség nélküli művelet. Leginkább a projekt és vállalkozás (project – entrepreneurship) közti jelentésbeli különbségtétel tűnik fontosnak, tudatos kezelése pedig nélkülözhetetlennek. A jelen munka számára a lokalitás-értelmezés sarokkövének megtett Appadurai-szövegben a *local practices and projects* kifejezésekkel a szerző a lokalitásteremtés konkrét megvalósulási formáira utal: a helyi tudás, tehát a lokalitás (újra) teremthetőségéről szóló ismeretek tettekké váltásának folyamatát jelöli.[379] A magyar nyelvű változat ugyanakkor *lokális gyakorlatok és vállalkozások* (sic!) szóhasználattal él az adott szöveghelyen.[380] Munkámban a projekt kifejezést célszerűnek tartom annak a megvalósulási formának a megnevezésére fenntartani, amelyben a lokalitásvállalkozások egyes, konkrét céljai megvalósulnak. A *lokalitásvállalkozás* kifejezés használatától ezen logika mentén összefoglaló jelleggel azokat a mechanizmusokat remélem megfoghatóvá tenni, amelyek során a cselekvők csoportja a helyi tudás részét jelentő minta – a színpadra vitt népi kultúra – alapján igyekszik a lokalitás egy bizonyos jellegének fenntartásán keresztül a lokalitás megszervezésére.

A lokalitás jellegei

A lokalitásvállalkozások egy általuk vállalt tematikus jelleg – például helyi népi kultúra – fenntartásán keresztül egy bizonyos, speciális szabadidős tevékenység megszervezését végzik el a közös érdeklődés által egybefűzött csoport számára. A társulás alapja a hosszú távú elköteleződés a tagok részéről: az egymást követő, meghatározott időtartamban lezajló projektek, megvalósítások mögött többé-kevésbé stabil formációkat látunk. Tagjai számára az adott jelleggel való foglalkozás a mindennapok része, illetve az erre alapozott szervezőtevékenység mindennapi tapasztalat.

[377] Barth 1998.
[378] Barth 1996.
[379] Például: Appadurai 2005: 184–186.
[380] Vö. Appadurai 2001: 11. Fordították: Szeljak György és Árendás Zsuzsa.

A lokalitásvállalkozások keletkezésének folyamata némiképp eltérő módon zajlott a vizsgált három terep vonatkozásában. Ecseren egy reprezentatív esemény – a település újranépesítésének 300-ik évfordulója kapcsán rendezett ünnepség – hívta életre azt a csoportot, amely szinte azonnal lokalitásvállalkozásként kezdett el működni. A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület alapításával a lokalitás cselekvőinek egy már meglévő formációja – a Kónyi Néptáncegyüttes – lépett az együttműködés új szintjére. Szentgerice esetében a lokalitásszervezés egyéb területein tapasztalatot szerzett, kipróbált kooperációs forma – az önkormányzati, egyházi, civil, illetve szociális szférában aktív mag – vállalta el egy újabb tematikus jelleg fenntartását. A lokalitásvállalkozások belső kohézióját nem feltétlenül csak a közös érdeklődésre épített tevékenységrendszer hozza létre. Az interakciók sűrűsödése esetenként egy, már létező összetartozás-tudatot erősít meg. Az ecseriek egyesülete szemléletes példa erre, mely elsősorban a tősgyökeres lakosok társulása. Az alakulás folyamatának eredményeképpen viszont mindegyik esetben az együttműködésnek egy új minősége jelenik meg. A formálódó tagság között addig fennálló *erős kötés*ek (addigi barátságok, rokoni szálak) és *gyenge kötés*ek (alkalmi interakciók) szálai egyöntetűen erős kötésekké válnak: a társulás a helyi társadalom egy jól megkülönböztethető, adott cél érdekében szerveződő csoportjaként kezd el magára tekinteni.[381]

Ha a lokalitásvállalkozás meghatározását a fent leírt jellemzők szerint más, helyi szerveződésekre is kiterjesztjük, a lokalitás összetett működéséről kaphatunk képet. A különböző, egy-egy speciális tevékenység köré önkéntesen szerveződő társulások a lokalitás bizonyos jellegeit tartják fent. Az egyén a lokalitáshoz ezeken a jellegeken keresztül tud kapcsolódni, hiszen a lokalitásvállalkozások a szó szoros értelmében részt nem vevők számára is alkalmankénti azonosulási lehetőséget biztosítanak az adott jelleggel.

> Miklós (KHKE, Kóny, sz. 1988): És azt gondolom, hogy valamilyen szinten ezeknek a civil szervezeteknek van egy-egy tevékenységük, egy céljuk, amivel pluszot adnak a falu lakosságának is, ha legyen az hobbi, vagy most, ha a polgárőrökre gondolok akkor a vagyon védelem, vagy egyéb. Mert tényleg a polgárőrök is rettenetesen szervezett formában működnek, úgyhogy le a kalappal előttük. A horgászegyesület, hogy a horgászok tudjanak, biztosítják az időtöltést nekik, a haltelepítésekkel, a megfelelő ellátást adott évre. Tehát ez mind olyan dolog, amire így külön-külön nem biztos, hogy az önkormányzatnak így jutna ideje, vagy külön foglalkozna vele. Minthogy van egy kisebb szerveződés, egy civil szerveződés, aki úgymond arra specializálódott, hogy azt a témakört ő viszi a hátán! Tehát ez egy feladat is számára! Oké, hogy kap érte támogatást, de ezt én úgy gondolom, hogy feladatként is meg lehet élni.

A fogalomhasználat bevezetése akarva-akaratlanul kitágítja vizsgálat horizontját. Amennyiben a vizsgált társulások működését lokalitásvállalkozásként elemzem, a lokalitásszervezést más tematikus tengelyre építő társulások perspektívájából is szemügyre lehet venni. Ebből a szempontból feltűnő párhuzamot kínáltak a településeken működő egyéb civil szervezetek. A három vizsgált esetet illetően a civil szerveződések száma, struktúrája,

[381] Vö. Granovetter 1982.

és egymáshoz fűződő viszonya igen különböző. Az egyes lokalitások civil-térképe nyilván függ a lakosságszámtól is – nem véletlen, hogy a legbőségesebb felhozatallal a legnépesebb település, Ecser rendelkezik – ugyanakkor az egyes entitások közti viszony a szervezés helyi sajátosságairól árulkodik. A terepeken található civil szerveződések összeségében a következő feladatkörök szerint csoportosíthatók: 1. szociális feladatokat ellátók; 2. különböző generációs csoportokat tömörítők; 3. sport és kulturális tevékenységek, szórakozási formák köré szerveződők; 4. a közbiztonság, közrend fenntartását vállalók; 5. és a településfejlesztés egészére, vagy bizonyos vonatkozásaira koncentrálók (1. ábra).

A három eset kétféle minta szerint rendeződik el. Ecser és Kóny példája – a települések mérete, lakosságszáma folytán is – differenciált feladatmegosztást mutat: a lokalitás különböző érdekterületein egy-egy jelleg fenntartását formailag és tartalmilag is különböző társulások végzik el. A szervezetek számát illetően a sport és kulturális tevékenység, szórakozás kategóriájában látunk kiemelkedő többletet: ezek alapvetően a szabadidő helyben való eltöltésére kínálnak lehetőségeket. Bár a településeken megtaláljuk a közrend, közbiztonság, illetve szociális gondoskodás, valamint a településfejlesztés feladatkörök ellátását célzó egyesületeket is, ezek nem az adott szféra alapellátását biztosító társulások, tagjai kiegészítő jellegű, önkéntes munkát végeznek az adott területen (például a kónyi Vöröskereszt alapszervezet fő feladata a rendszeres véradás megszervezése a településen). A szentgericei példa viszont egy lényegesen kisebb település esete, ahol az egyes érdekterületek kiszolgálása kevésbé differenciált szerkezetben zajlik. A szociális szférát és településfejlesztést, illetve a sport és kulturális tevékenységeket érintő feladatok megosztása formailag ugyan megtörténik a település két civil szervezete – a Tiboldi Alapítvány és Sancta Gratia között – között, de a tagságban észlelhető nagyfokú átfedés miatt az elkülönítés inkább csak adminisztratív stratégiának tekinthető. A vállalkozások ugyan különböznek, de mögötte megközelítőleg ugyanazon vállalkozókat találjuk. A szociális gondoskodás megteremtésére, illetve a településfejlesztésre irányuló igyekezet problémamegoldás jellegű és a helyi ellátottság szempontjából alapvető fontosságú, például az orvosi rendelő üzemeltetése, az iskolai infrastruktúra biztosítása.[382] Kónyban és Ecseren viszont a szociális feladatokat (rászorulók segítése, gyermek- és idősgondozás) a közigazgatás, önkormányzati igazgatás csaknem teljes egészében el tudja látni, ezért az ezen érdekterületeken szerveződő civil szervezetek tevékenysége kiegészítő jellegű marad.[383]

[382] Egy adott érdekterületen tevékenykedő civil szervezetek száma messze nem tájékoztat megfelelően azok jelentőségéről és hatásáról, illetve az adott terület jellemzőiről és állapotáról. Ehhez olyan további adalékokra van szükség, mint például az egyes szervezetek taglétszáma, az általuk alkalomszerűen mozgósított emberek száma, továbbá az adott tevékenység súlya. El kell ismernünk, hogy például nem mindegy, hogy az adott szervezetnek a település minden lakosát érintő háziorvosi ellátás alap-infrastrukturális körülményeit kell-e megteremtenie, vagy további közérdekű egészségügyi kampányok, akciók (például véradás) szervezését tekintheti fő feladatának.

[383] A helyi közigazgatás szociális gondoskodást végző intézménye Kónyban a Kónyi Szociális és Gyermekjóléti Alapszolgáltatási Központ és „Csiribiri" Családi Bölcsőde Hálózat, melynek illetékességi köre húsz további településre kiterjed. Ecser a szociális ellátás intézményhálózatában nem központ, a Vecsés és Környéke Család- és Gyermekjóléti Szolgálat és Központhoz felelős a nevezett érdekterületért.

	SZOCIÁLIS FELADATOK	TELEPÜLÉS-FEJLESZTÉS	KÖZBIZTONSÁG / KÖZREND	GENERÁCIÓS CSOPORTOK	SPORT ÉS KULTURÁLIS TEVÉKENSÉG / SZÓRAKOZÁS
KÓNY	Magyar Vöröskereszt Kónyi Alapszervezet		Tűzoltó Egyesület Polgárőr Egyesület	Piros Rózsa Nyugsíjas Klub	Tőzegtavak Horgász Egyesület Erkel Ferenc Énekkar Tündértó Vadásztársaság Kónyi Sportegyesület **Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület**
ECSER		Ecserért Községfejlesztő és Szépítő Egyesület Teleházak és Közösségi Hozzáférési Pontok Régiós Egyesülete	Ecseri Polgárőr Egyesület Ecseri Önkéntes Tűzoltó Egyesület	Ecser Község Nyugdíjas Klub Ecseri Nebulók Szervezete	Ecser Sport Egyesület **Ecseri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör** Varázs Lovas Sport Egyesület Száz Kéz Egyesület (társasjátékklub)
SZENTGERICE	**Tiboldi Alapítvány**				**Sancta Gratia Egyesület**

1. ábra. A három település civil-térképe. A településeken működő civil szervezetek rendszerezése érdekterületeik szerint (2023). Készítette: Eitler Ágnes.

Ezen a ponton érdemes visszatérni a kötet egyik alapvetéséhez, miszerint a népi kultúra színre vitelére irányuló gyakorlat a lokalitás (újra)teremtésének szervezett módjaként áll a vizsgálat középpontjában. Aktorait ezért nem csupán a jelentéssel teli hely fenntartását más tematikus tengely körül végző lokalitásvállalkozások, hanem a lokalitás teremtését szintén organizált formában végző más – de nem társadalmi vállalkozó jellegű – helyi szereplők vonatkozásában is el kell helyezni. Az általam vizsgált társulások viszonya a közigazgatás (önkormányzat, közintézmények, például iskola, óvoda), az egyházak, a helyi vállalkozások és más civil szervezetek képviselőihez a helyi adottságok tükrében minden esetben egyedi színezetet kap: ezekre a továbbiakban megfelelő helyeken részletesen kitérek.

Szabadidő és önkéntesség

A lokalitásvállalkozások léte hangsúlyosan a szabadidő szférájához kötődik. Ezen a ponton érdemes a szabadidő és a társadalmi identitás lehetséges összefüggéseire kitérni. John Urry az időtapasztalat, a szabadidő és a társadalmi identitás összefüggésének vizsgálatakor saját korára (1994) a *szervezetlen kapitalizmus* fogalmát használja. A szerző Anthony Giddens azon gondolatmenetből indul ki, miszerint a modernitás objektívnek tartott időtapasztalata a posztmodernitás korában átadja a helyét egy személyre szabott, személyes időnek. Ez az idő egy saját magunk által generált idő, mely elsősorban a szabadidő szférájában megélt identitáshoz kapcsolódik.[384] Urry az időtapasztalat változásából következően úgy véli, hogy a szervezetlen kapitalizmusba történő átmenet egyfajta *retradicionalizálódás*i folyamattal jár. A szervezett kapitalizmus intézményrendszerének, autoritásainak hanyatlása az egyén számára saját intézményi keretek, identitások kialakításának lehetőségét, illetve kényszerét is jelentheti. Az új szövetségek alapja az önkéntesség – *membership by choice* – és az általa keltett érzelmi elégedettség. Teret biztosíthatnak új társadalmi identitások megélésére, készségek és képességek elsajátítására, miközben bizonyos teljesítmény, eredmény megvalósítását is célozzák. A szabadidő fogalmához kettős módon viszonyulnak: egyrészt a szabadidős tevékenység kategóriájának egyre inkább meghatározó formáját adják, másrészt pedig létünkben a szabadidő nem mint a munkával töltött idő ellentéte van jelen, hiszen a szövetségek működését a tagok által önként vállalt munka biztosítja. Urry kiemeli, hogy az így létrejövő szövetségek egy speciális formája a megőrzés, a védelem (például természeti környezet, örökség) témája köré rendeződik.[385] Jelen esetben az, hogy a lokalitás szervezésére a szabadidőben, a szabadidő

[384] A szabadidős tevékenységek jelentőségére a (közösségi) identitás megélése és kifejezése kapcsán Ronald Frankenberg már az 1950-es évek Észak-Wales vidékének esetében is felhívta a figyelmet. Frankenberg szerint a szabadidős tevékenységek társadalmi értéke különösen azokban a helyi társadalmakban nő meg, amelyeket már nem a közös munkavégzés szervez közösséggé. (Frankenberg 1990: 152–154.)

[385] Bővebben lásd: Urry 1994. Annak ellenére, hogy a szervezett és szervezetlen kapitalizmus fogalmi ellentétpár egy az egyben a közép-, illetve kelet-európai viszonyokra való vonatkoztatásától tartózkodom, meggyőződésem, hogy az Urry által taglalt jelenségek bizonyos vonásai – a lokális kontextusoknak megfelelő formában és mértékben – felismerhetők e régiókban is.

egy bizonyos eltöltési formájaként kerül sor, a szabadidő kiemelt fontosságára utal a lokalitás fenntarthatóságának kérdésében. A munkahely-lakóhely elválásával a szabadidő helyben való eltöltése mintegy szavazat a lokalitás mellett: ez az, amin keresztül a lokalitás egyéni és a közösségi szinten is megélhetővé válik.[386]

> Petra (KHKE, Kóny, sz. 1988): Meg az emberek, a napjuk… nyolc órát ledolgoznak. Utána otthon hazamennek, otthon dolgoznak: ház körül, kertbe satöbbi. De mindenkinek van valami érdeklődési köre, ami… ami kikapcsolja. A rekreáció része. És ugye ezt a civil szervezetek testesítik meg. Elmegy horgászni, elmegy sportolni, elmegy galambászni, elmegy énekelni, elmegy táncolni, elmegy a kocsmakvízre, polgárőrködik – bármi más, most nem tudom az összes egyesületet – vadászni például, ami kikapcsolja, és mondjuk ezt is egy szervezetben tudja mondjuk eredményesen csinálni. És hogyha ezek a civil szervezetek kvázi összefogják azokat az embereket, akik hasznosan szeretnék eltölteni a szabadidejüket. És ezt valamilyen szinten a falu közösségéért is teszik. Mert ha mondjuk jön egy beköltöző, és mondjuk azt mondja: hát oké, ledolgoztam a nyolc órát, oké rendbe van a kertem… úgy csinálnék még valamit: mit lehet ebbe a faluba csinálni? Mit lehet? Hova lehet elmenni?

A lokalitásvállalkozás mint a szabadidő eltöltésének egy szervezett formája így közvetve a hely iránti lojalitás megteremtésének és kifejezésének alkalmait biztosítja. Ecseren a szabadidő helyben eltöltésének egyfajta különbségtételi jelentősége is van: a helyiek, illetve beköltözők csoportja körvonalazódik általa. A „tősgyökeres" és „gyüttment" kategorizálás nem objektív osztályozási dichotómiája a helyi társadalomnak, sokkal inkább jelöl magatartási formákat, sőt, nem túlzunk, ha azt állítjuk, hogy magatartási normákat is. Eszerint az ecseriek közösségén kívülre azok kerülnek, akiket – sem szervezetlen, sem szervezett formában eltöltött – szabadidős tevékenységük nem köt a lokalitáshoz.

> Gábor (Zöld Koszorú, Ecser, sz. 1983.): Ecseren nagyon nagy a drágaság. Óriási ingatlanárak vannak. Tehát aki ide beköltözik, az kijelenthető, hogy kvázi gazdag ember. Mert aki itt hatvan, nyolcvan, százmilliókért házat vesz, azok nem a szegény réteg. Annak autója van, és annak vagy zongorázni jár a gyereke, vagy hegedülni, vagy focizni, vagy valami helyre, vagy mindenféle olyan plusz szakkörökre, amik… teniszezni, nem tudom, amik jó sok pénzbe kerülnek, és az apuciék hordják szépen őket mindenhova. (…)
> E. Á.: És ide hordják őket foglalkozásokra, vagy…
> Gábor: Nincs Ecseren semmi!

[386] A 2001-es népszámlálás adatai szerint (nyilvános településsoros adat a 2011-es népszámlálásról nem elérhető) Kónyban a foglalkoztatott lakosok 68%-a nem helyben vállalt munkát (1089 munkavállalóból 737 fő). (KSH 2001c) Az utóbbi két évtizedben az Audi Hungária vállalat győri telephelye egyre nagyobb mértékben foglalkoztatja a település (főként fiatal és képzett) munkaerejét. Érdemes megemlíteni, hogy az egyesület elnöke és alelnöke is az Audi Hungária dolgozója. Ugyanezen forrás szerint az Ecser esetében a településen kívül foglalkoztatott napi ingázók aránya 73% (1365 munkavállalóból 995). (KSH 2001d). Mivel a romániai a népszámlálások foglalkoztatási adatai települési szinten nem nyilvánosak, Szentgericét illetően nem tudok hasonló mutatókkal szolgálni.

E. Á.: Igen?
Gábor: Ecseren semmi sincsen. Egy normális bolt sincs, egy normális kocsma sincs.

A szabadidő helyben töltésének vágya és ennek fizikai feltételeit megteremtő, illetve azokat bővítő igyekezet kéz a kézben jár. A hely (ki)alakítása éppen ezért az ecseri és kónyi egyesületek aktuális projektje: az ecseriek a szlovák önkormányzat tulajdonában lévő tájház renoválásán és egy közösségi térrel való bővítésén, a kónyiak pedig a nemrég megvásárolt egyesületi ingatlan felújításán dolgoznak. Mindkét esetben a fő motivációt az jelenti, hogy legyen a társulás számára a falun belül egy konkrét fizikai hely, amely a népi kultúrához kapcsolódó tevékenységeiknek, tágabb értelemben a szabadidő közös eltöltésének helyszínt biztosít, ahol az otthonosság érzése megélhetővé válik. Nem véletlen, hogy a kónyi egyesület az épületet a KHKE Otthonának nevezte el. Mindkét egyesület tagjainak törekvése, hogy a szabadidő helyben eltöltése életképes alternatívája legyen a falun kívüli tartózkodásnak, illetve valódi választási lehetőséget jelentsen, elsősorban a tagok, és tágabb értelemben a lokalitás cselekvői számára.

Dávid (Zöld Koszorú, Ecser, sz. 1986): (…) én azt látom, hogy így senki nem kívánkozik annyira Budapestre, ha már itt vagyunk, van egy tök jó tájházunk és most inkább afelé hajlunk, hogy akkor használjuk ki, hogy van egy tök szuper tájház, és akkor hátra lehet menni, szalonnát lehet sütni, és akkor ott lehet kötetlenül beszélgetni a levegőn, nem zavarunk senkit.

Johanna Ickert már említett, egy periferikus régió erőforrásmobilizációját bemutató elemzésében a *hely alakítása* vezérfogalom. A szerző az egyébként a várostervezés- és fejlesztés területén leírt jelenséget a vidéki térre alkalmazva a hely alakítását egy kollektív cselekvési folyamatként jellemzi, amely a tér formálásán, birtokba vételén keresztül az életminőség javulását célozza meg. A közös alakítás érzelmi kötődést hoz létre egy területhez, egy bizonyos helyhez, illetve annak egy kifejezett részletéhez kapcsolódóan.[387] Jelen esetekben az egyesületek által választott épületeknek önmagukon túlmutató jelentőségük van: ezek a házak a települések épített örökségén belül a népi építészet reprezentatív képviselői.[388] A felújításuk, alakításuk, közösségi birtokba vételük révén a lokalitásvállalkozások nem csupán egy konkrét fizikai térhez való kötődésüket erősítik meg, hanem a kiválasztott lokalitásjelleg – a népi kultúra, helyi múlt – fizikai és absztrakt értelemben vett épületét is belakják.

A munkálatokban – a szakmunkák kivételével – az egyesületek a tagság, és a célkitűzésekkel szimpatizáló más falubeliek önkéntes munkájára számítanak (33–34. kép). A közös munka, illetve a közösségért végzett munka kerete a lokalitásvállalkozás mint

[387] Ickert 2009: 60–61. Ickert elemzéséhez felhasznált kulcsfogalmait lásd: Fürst – Lahner – Zimmermann 2004: 38–40.

[388] Az Ecseri Tájház hivatalosan is a Tájházszövetség tagja. Az egyesület célja a műemlékvédelem alatt álló épület megóvása, és tájház telkére további, közösségi használatra alkalmas épületek megépítése. A KHKE Otthona ezzel szemben nem működik sem hivatalosan sem pedig a gyakorlatban tájházként: a „hivatalos" tájház az önkormányzat tulajdonában és üzemeltetésében van.

33. kép: A KHKE Facebook posztjában ad hírt a KHKE Otthonának megvásárlásáról. A KHKE Facebook idővonala, 2021. április 10.

34. kép: A KHKE Facebook posztjában beszámol KHKE Otthona felújítási munkáinak elkezdéséről, a tagság, és a más önkéntesek munkájáról. A KHKE Facebook idővonala, 2022. március 13.

stabil akcióközösség, amely felajánlja mások számára is a csatlakozás lehetőségét, de alapvetően saját körben vállal felelősséget az adott célkitűzés megvalósításáért. Krisztián az Ecseri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör tagja az egyesületi tagok kooperációját a belső kohéziót fenntartó aktusnak tartja.

> Krisztián (Zöld Koszorú, Ecser, sz. 1983): Én szívesen segítek, meg elmegyek, most is lesz egy nagy munka, mikor ki kell rámolni, abba ott vagyunk. Az megint egy jó buli lesz, mert mikor csináltuk a tájházat is milyen összetartó erő volt, most meg megint…

Ecseren és Kónyban is megfigyelhető folyamat, hogy a faluért – és az úgymond „faluközöségért" – vállalt munkát valójában nem a „falu közössége" végzi. Az aktorok nagyrészt különböző (civil) szervezetek, intézmények által összefogott akcióközösségekként vesznek részt a közösségi munkaalkalmakon, például a falutakarítási akciókon. A közösségért végzett munka leginkább intézményesített keretek között van jelen: szervezője valamely helyi intézmény, például az önkormányzat, résztvevői pedig organizált helyi társulások tagjai.

Urry az időtapasztalat és társadalmi identitás összefüggését ábrázoló modelljében az önkéntesség egy hosszú távú elköteleződésre, vállalt szerepre utal. Az általa taglalt jelenség az önszerveződés új, társadalmi identitást meghatározó szerepbe kerülése a szervezetlen kapitalizmusnak nevezett gazdasági-társadalmi szervezetben. A most tárgyalt

lokalitásvállalkozások önkéntességre épülő szervezeti, tudniillik civil szervezeti formában működnek. A szentgericei eset, a Tiboldi Alapítvány és a Sancta Gratia Egyesület vizsgálata viszont a hivatalos forma és a gyakorlati működés, a kooperációs jelleg viszonyának kérdését veti fel. A civil szervezet létrehozása mindkét esetben egyfajta külső, értelmiségi kezdeményezésre történt: míg az alapítvány születésében az akkori unitárius lelkész volt meghatározó, a Sancta Gratia elindítása a 2010-es évek elejétől szolgáló református lelkészhez, Attilához kötődik. Amikor lelkészi hatásra megtörtént ezeknek a civil önkéntességre épülő együttműködési formáknak megalapítása, az a nagyjából stabil akcióközösség jelent meg bennük tagságként, a helyi terminussal *közmunká*nak nevezett társasmunkák szervezésében egyébként is a vezető szerepet játszotta. Szabó Árpád Töhötöm a székelyföldi falusi társadalom társulásai által végzett társasmunkák osztályozásakor a különböző tevékenységi formák között határozottan elkülönítette a közösség javára végzett tevékenységet attól a munkától, amit *„… a közösség egy rajta kívül álló jogi vagy fizikai személynek végez”*.[389] A szerző ez utóbbi kategóriába sorolja mindazon munkákat – így az egyházak, lelkészek számára biztosított társasmunkát is, – amelyeknek nem elsősorban a közösség élvezi hasznát, hanem egy felsőbb hatalmi szint helyi intézménye.[390] Mivel azonban a szentgericei példa azt mutatja, hogy az egyházak a szigorúan vett vallási alrendszer keretein túllépve a társadalmi élet egyéb területein is megjelennek, sőt, a közösségi érdekű megvalósítások első számú irányítójává válnak, az effajta különbségtétel jelen esetben nem látszik lehetségesnek. Természetesen léteznek kizárólag az egyház számára elvégzett munkák. A közösségi érdekű tevékenységek ugyanakkor legtöbbször nem választhatóak el a lelkészi szerepvállalástól, és attól a társaságtól, ami a presbitérium, kebli tanács magjaként egyaránt támasza helyi szinten az egyházi vezetésnek és bázisa a lelkészek vezette közösségi érdekű kezdeményezéseknek. A kooperáció ez utóbbi esetben igaz, hogy külső organizációs hatásra jön létre, de a közösen végzett munka célja közösségi érdekű, a lokalitás minőségének megteremtését szolgálja. Mindezzel együtt – akár az egyháziak kezdeményezésére valósul meg a közösségi érdekű munka, akár nem – az értelmiségi-lelkészi hatásra létrehozott polgári típusú társulások a falu hagyományos kooperációs formáira próbálnak ráépülni. Ám az továbbra is kérdés, hogy jelen esetben a hagyományos szervezeti formák szerves átalakulásának, *demokratizálódás*ának, a választott önkéntesség térnyerésének vagyunk-e a tanúi, avagy az alapítvány, egyesület formalitása mögött egy hagyományos, kölcsönös segítségnyújtás mechanizmusai által összekovácsolt akcióközösség áll a maga kooperációs gyakorlataival.[391]

Szentgericén maguk az aktorok egyébként a kölcsönösségen alapuló kooperáció – kis túlzással szólva – végnapjairól számolnak be, nem kevés nosztalgikus felhanggal, a jelen állapotát egy eszmei múltbéli állapottal folyamatosan összevetve.[392] Az aktív mag tagjai, és a szervezőtevékenységhez lazábban kapcsolódók között is többek véleménye, hogy a társasmunka – akár annak közösség, akár az egyén részére végzett formája – a rendszer-

[389] Szabó Á. 2009: 126.
[390] Vö. Szabó Á. 2009: 126–127., 133–136.
[391] Vö. Piróth 1998: 55–57.
[392] Vö. Szabó Á. 2009: 131.

váltás egyenes következményeképp egyre inkább veszít jelentőségéből. Ők maguk nem egy új, önkéntesség típusú együttműködés térnyerésének lehetőségeként, hanem a faluközösség szétéseséként értelmezik a folyamatot.

> Ferenc (volt Sancta Gratia tag, Szentgerice, sz. 1970): Hárman voltunk! [A presbiterek közül, egy, az egyház számára végzett közmunka-alkalmon, megjegyzés E. Á.] Legtöbbször ez így mejen. Ha béjő az aratás… s a törökbúzaszedés, akkor én se tudok menni. Gyuri nem tud jönni kaszáláskor, mert annyi tehent nem lehet étlen hagyni, mert nem lehet. Az öregek esnek ki, öregednek ki, nincs, nem jön. De a tegnap elvégeztük a kalákázást… Régen ment, mi is jártunk. (…) De valójába az úgy indult annak idején, hogy nem kellett megszólítani a másikat, hanem az ajánlkozott, hogy na, mondjad, hogy mindenki látta, hogy nekifogott, mit tudom én a komája építeni, s akkor szóltál, hogy na figyelj ide, én segítek egy pár napot, mondjad, hogy mikor menjek, mikor van szükséged rea. Most már pedig pénzért se kapsz senkit.
> E. Á.: Mi az oka?
> Ferenc: Mi az oka? Román azt mondja: *intrat democrație in cap.*
> E. Á.: Mint?
> Ferenc: Felment a fejibe mindenkinek a demokrácia. Az a baj. Nem akar már senki dolgozni. Ez az oka.

A helyiekben kétségeket ébreszt az is, hogy a kultúraszervezés, konkrétan pedig a színpadra vitt népi kultúra területén korábban meghatározó a helybeli tanügyi káderek önkéntesnek tekintett munkáját felváltja az egyesület által fizetett alkalmazottként foglalkoztatott, Marosvásárhelyről érkező hivatásos táncosok tevékenysége, akik a táncot tanítják a gyermekek és az ifjúsági korosztály számára.[393] A kritika a helyi (népi) kultúrával foglalkozást illetően az önkéntességet várná el.

> László (Sancta Gratia, Szentgerice, sz. 1971): A közmunkát azt el kell felejteni! Az egyháznál, ha vagyunk közmunkázni heten, akkor az már nagyon jó arány! Úgyhogy…
> Enikő (felesége, sz. 1974): A Gratia fizeti a tanárt, ugye a táncosoknak, és egy részét fizeti a gyerekeknek. Nincs meg az a szívvel lélekkel a hagyományt továbbvinni…

A civil önkéntesség – mint új közösségi együttműködési forma – adaptációjának sikere korántsem egyértelmű. A társadalmi részvétel organizált formái úgy tudnának működésükhöz szélesebb társadalmi bázisra támaszkodni, ha a választott önkéntesség, mint magatartási minta szélesebb teret hódítana a lokalitás aktorainak körében.

> Enikő (sz. 1976): Ha elmész, megkérdezed… Ha megkérdezed, ha kérdezel valamit, a Tiboldi Alapítvány… Ők nem tudják, hogy.
> György (férje, Sancta Gratia, Szentgerice, sz. 1971): Őt nem érdekli. Kiírják, hogy

[393] Kiss Zita figyelmeztet rá ugyanakkor, hogy a tanügyi káderek tevékenységét a szocialista állam valamilyen anyagi juttatással, vagy más pozitív visszacsatolással erősítette meg. (Kiss Z. 2005: 360–361.)

hogy működik… honnan van pénz, hogy a Tiboldit működtesse valaki. Ők jönnek, megkapják az az ovosságot, receptre, hogy kiírják az orvosságát, elmenyen a laborba, menyen haza.
Enikő: Vagy hogyha megkérdezel valamit, a Sancta Gratia-ról, szerintem azt még úgy sem tudják, mint a Tiboldit.
György: Hát tudják, mert most kapták a csomagot, minden, tudják. Azért itt a demokrácia… Az emberek erősen elvoltak avval, hogy várták, hogy adjon más nekik. Külföldi segélyek voltak. Ennek-annak. Megszokták az emberek erősen aztat, hogy csak adják nekik, kapjanak. Hogy adjanak: nem erősen szeretnek.

Projektalapú kultúraszervezés

Népi kultúra pályázati keretek között

A lokalitásvállalkozás létrejöttének és működésének megfigyelése során szembetűnő jellegzetességként tűnik fel a helyi kultúraépítés projektalapúvá válása. A jelenség megértéséhez szükséges kitérni a projektforma társadalomszervező mechanizmusaira. Steven Sampson a *projekttársadalom* fogalmával azt az átfogó formációt jelöli, amelybe a társadalom mindazon cselekvői beletartoznak, akik egy adott megvalósítás során, a projektfolyamat révén összeköttetésben állnak egymással: az adományozó entitás, például magánszemélyek, állami szervek, nemzetközi szervezetek stb. ágenseitől kezdve a közvetítő szereplőkön, társulásokon, például különböző szintű civil szervezetek láncolatán keresztül a kedvezményezett célcsoportokig. Maga a projektfolyamat az erőforrások szervezett elosztása, amely sajátos – meghatározott költségvetésre és menetrendre felépített – cselekvéseket foglal magába, sajátos szervezetet alakít ki, illetve szerkezetben valósul meg, és egyfajta sajátos nyelv – a projektnyelvezet – használatát igényli.[394]

A projektesítés a magyar (vidék)fejlesztési politikában alapvető jelentőségűvé vált az ezredforduló után. Kovách Imre a magyar vidék hatalmi szerkezetében bekövetkezett változások meghatározó vonását abban látja, hogy az európai integrációs folyamat részeként, az Európai Unió pályázatalapú forráselosztási rendszerének mintájára a fejlesztés finanszírozásában a közvetlen szétosztással működő, normatív elvű támogatási rendszerrel, illetve a piaci alapú elosztással szemben egyre inkább a projektalapú redisztribúció érvényesül.[395] A projektesítés jelen van a gazdaság és kultúra területén egyaránt, illetve

[394] Sampson 2011. Sampson a *project society* fogalmát a Balkánon a szocialista rendszerek bukása, illetve a polgárháborús időszak után a korrupcióellenesség jelszavával tevékenykedő nemeztközi civil szervezetek – NGO-ok – működésének elemzésére alkotta meg.

[395] A pályázatalapú szétosztás egyesíti magában a piaci rendszerű és a normatív elosztás technikáit, hiszen a források elnyeréséért folytatott versengés egy előre kijelölt kör szereplői között történik meg: az egyes érdekcsoportok így úgynevezett *kvázi-fejlesztési piac*on mozognak. (Kovách 2013: 158.; vö. Ray 2001.)

meghatározóvá vált az önkormányzati és a civil szféra működésében.[396] A változatos szervezeti keretek között (például magán- vagy közszféra) és eltérő érdekterületeken működő projektek működési elveikben és módszereikben, valamint hatásmechanizmusaikban nem különböznek lényegesen.[397] A projektek azonban nem csupán egyfajta technikát tesznek szektorokon átívelő, általános gyakorlattá, továbbá *„… nemcsak a befogadó szervezetek működését befolyásolják jelentős mértékben, hanem kihatnak a társadalom egészére is azáltal, hogy egy új típusú, projektorientált társadalmi rendet teremtenek. Ez többek között azt is jelenti, hogy a projekt, mint működési forma, fokozatosan a* társadalom szervezeti stratégiájává *válik a társadalom és környezete egyre növekvő komplexitásának és dinamikájának hatékonyabb kezelése érdekében."*[398] (Kiemelés az eredetiben.)

Ha a lokalitás Appadurai említette kontextusteremtő, és egyben kontextusfüggő kettős természetére gondolunk, a lokalitásvállalkozást úgy jellemezhetjük, mint amely bizonyos típusú (tematikus) kontextusok előállításán fáradozik az adott endogén erőforrások, helyi tudás felhasználásával. A helyi tudás itt abban áll, hogy a szervezés egyik, már ismert és bevált mintáját – a színpadra vitt népi kultúrát – bizonyos, az extralokális kontextusok ismeretében, felhasználásával, illetve követésével eredményesen használják egy adott csoport és a lokalitás szervezésében. Az erőforrásokat biztosító lokalitáson túli kontextusok ugyanakkor normaadó, illetve normaadásra törekvő struktúrák: nemcsak a lehetőségét teremtik meg egy-egy, a lokalitás fenntartását célzó tevékenységnek, de befolyásolják a lokalitásszervezés jellegét is. A projekttársadalom lényegi vonása ugyanis, hogy az egyes projektek soha nem csak az anyagi támogatás áramoltatását jelentik: különböző mintákat (gazdasági, kulturális), normákat és eszméket közvetítenek, amelyek hatással vannak a kedvezményezett csoportra.[399] A projektalapú finanszírozás esetén például az adott pályázat által támogatandó tevékenységek köre alakítja a lokalitásvállalkozás által fenntartott jelleget, és így végső soron a lokalitásról alkotott elképzelésekre is hatással van. Az ecseri hagyományőrzők tevékenységére és kapcsolatrendszerük alakítására például alapvetően hatással van a nemzetiségi kultúra finanszírozására létrehozott pályázati rendszer. Nem csupán arról van szó, hogy a pályázati kiírások egyes, addig is létező gyakorlatokat projektté emelhetnek, illetve új cselekvésformák születhetnek ebben a for-

[396] Kovách 2012: 140–152.; 2013: 157–160. Mindemellett Kovách a civil szervezetek részvételét a településfejlesztésben formálisnak tekinti, hatásukat leginkább a *lokális kultúra ápolás*ának területén látja eredményesnek. Érvelése szerint a helyi autonómia pilléreivé nem tudnak válni, mert a helyi elit saját legitimációjához és hatalmának növeléséhez használja fel őket.

[397] Czibere 2013: 109–110.

[398] Czibere 2013: 108.

[399] Sampson 2011. Szántó Diána ennek programszerű megvalósítását mutatta be Sierra Leone vonatkozásában, a nyugat-afrikai országban lezajlott polgárháborút (1991–2002) követő politikai-társadalmi transzformáció folyamatát elemezve. A hatalmi központ kísérletei – összhangban a globális tőkeáramlás érdekeivel – az ország politikai és gazdasági rendszerének liberalizálására irányultak, és egyúttal ennek mintegy feltételeként a társadalom mélystruktúráinak átalakítását is megcélozták. A társadalmi transzformáció egyik legfontosabb eszközévé a nemzetközi és hazai NGO-k váltak az országban, amelyek a projekttársadalom szövedékein keresztül az anyagi támogatáson kívül a fent megnevezett érdekcsoportoknak megfelelő, nevelő szándékú üzeneteket juttattak az állampolgárok mindennapi (városi) tereibe. (Szántó 2016.)

mában. A projektalapú támogatási rendszer ösztönzi egy lokalitás feletti regionális háló kialakítását és fenntartását, amelynek tagjai az addigi heterogén jellegű kötések helyett elsősorban az etnikus összetartozás mentén kapcsolódnak egymáshoz (Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete). Az extralokális kontextus – a Christopher Ray-féle értelemben – a regionális-etnikus kultúra irányadóvá, mértékadóvá tételére törekszik,[400] kiemeli az etnikus identitást a lokális identitás összetett elegyéből, és a lokalitásszervezés egy vezérmotívumává teszi. Szemléletes példája ennek az Ecseri lakodalmas fokozatos (vissza)szlovákosítása.

A pályázati alapú támogatási rendszer térnyerésével új kulcsszereplők emelkednek ki: a projektek szakértői, tervezői, ügyintézői sajátos karakterű csoportként, társadalmi pozícióként meghatározzák az erőforráselosztás mechanizmusait. A csoport funkciója a közvetítés az erőforrást kínálók és az erőforrás felhasználói között. A pénztőke, víziók, tudásanyag, hatalmi technikák transzferálását a kulcsszereplők folyamatos tőke-konvertálással érik el, hiszen a projektfolyamat a szakértői tudás, pozíciók, anyagi előnyök közti átváltásra épül.[401] Az általam vizsgált helyi társulások példája arra enged következtetni, hogy az elsősorban a helyi kultúra szférájában mozgó civil szervezetek működése is projektorientálttá kezd válni, ennek megfelelően itt is előtérbe kerülnek azok a csoportok, akik a projektalapú támogatási rendszerben az érdekérvényesítés módjait ismerik, és ehhez megfelelő tudással bírnak (35. kép).[402] A projektesítés szereplői ezekben az esetekben elsősorban a helyi érdekek képviseletét látják el: közvetítő funkciójuk jól látható, de mindeközben a helyi társadalom tagjai.[403]

A három kutatott terep lokalitásvállalkozói a projektfolyamatokban *kollektív cselekvő*kként lépnek fel.[404] Tevékenységük megközelítésének egy lehetséges módja lenne, ha a Bourdieu-féle tőkekonvertálás-elméletébe ágyazva az egyes tőkefajták azonosítását és az átalakítás megvalósulási formáit kísérnék figyelemmel mindhárom eset kapcsán.[405] A kollektív aktorok által birtokolt gazdasági, kulturális, és társadalmi tőkék precíz beazonosítása, valamint a konvertálásuk minden részletére kiterjedő leírás elkészítése helyett a jelenség lényegi vonásairól többet ígér annak a speciális tudásnak, készségnek megvilágítása, mely a projektesítőket a (helyi) társadalom jól elkülöníthető csoportjává teszi, Kovách Imre értelmezése szerint akár társadalmi osztállyá [sic!] szervezi. A szociológus szerint a *projektosztály* tagjai számára a pályázati folyamatokban hasznosított intellektuális tulajdona – az iskolázottságából, eddigi pozícióiból fakadó projektorientált menedzsertudása – sajátos társadalmi helyzetet jelöl ki. A speciális pályázati tudást Kovách egyenesen tőkefajtaként értelmezi, melynek felhasználása révén kialakulnak az osz-

[400] Vö. Ray 1998.
[401] Kovách 2012: 140–152.; 2013: 161–162.; Czibere – Kovách 2013: 7–9.
[402] Vö. Harrison 2009: 38.
[403] Ennek mintegy ellen-típusára, az *önérdekelt projektmenedzser*-jelenségre hoz példát Kjell Andersson a vidéki Finnország *innovációs paradoxonár*ól írt tanulmányában. (Andersson 2009: 191–194.)
[404] Vö. Füzér 2017: 13–23.
[405] Bourdieu 1998. A tőkekonvertálás folyamatát egy adott civil szervezet vonatkozásában mutatja be Bali 2020b: 8–9.

35. kép: Disznóvágás a KHKE – Délceg Kónyi Bika Ifjak Legénycéh szervezésében. A helyszínen a rendezvény anyagi alapját adó pályázati forrás feltüntetésének a legénycéh tagjai egy erre utaló tábla kihelyezésével tettek eleget. Felirat: Emberi Erőforrások Minisztériuma – Emberi Erőforrás Támogatáskezelő – Csoóri Sándor Alap. Fotó: Eitler Ágnes. 2020, Kóny.

tályra jellemző karakterjegyek, körvonalazódik az osztály profilja.[406] Munkámban nyitva hagyom a kérdést, hogy e sajátos pályázati attitűdöt szükséges-e külön tőkefajtaként definiálni, annál is inkább, hiszen maga Kovách Imre sem pozícionálja a projektosztály legitimitásának alapot adó intellektuális tőke fogalmát a Bourdieu-féle rendszerhez képest. A lokalitásvállalkozások esetében számomra a felhalmozott készségek, tudás, tapasztalat, illetve érvényesülési képesség összessége a megfigyelendő, mely a társulások számára lehetővé teszi, hogy a projektfolyamatokban biztonsággal és sikeren tudjanak mozogni. Ebben egyébként leginkább a Bourdieu által *kulturális*ként és *társadalmi*ként meghatározott tőkéket látjuk megjelenni: ezek tűnnek a projektfolyamatokban leginkább hasznosíthatónak.

A népi kultúra tengelye köré szervezett lokalitásvállalkozások részéről a pályázati magatartás a számukra elérhető pályázatok jellege miatt a gyakorlatban semmilyen speciális tudást – az alapszintű számítógépes, szövegalkotási, és számtani ismereteken kívül – elvileg nem kíván meg. Kivétel ez alól a nyelvismeret, mely egyrészt a szentgericei Sancta Gratia Egyesület és Tiboldi Alapítvány, másrészt pedig az Ecseri Zöld Koszorú Hagyo-

[406] Kovách 2013. Kovách elméletét Christopher Ray megállapításaira építi. A kultúra-gazdaság már többször idézett elmélete szerint a projektosztály intellektuális tőkéje a recens fejlesztési rendszerekben a materiálissal egyenértékűvé válik, hiszen a sikeres fejlesztési imázsok megalkotásának feltétele. (Vö. Ray 1998.)

mányőrző Kör esetében releváns kérdés. Az erdélyi szervezetek számára a román kormányszervek által kiírt pályázaton való induláshoz román nyelv, míg az ecserieknek a szlovák pályázati támogatás eléréséhez a szlovák államnyelv (és nem az egyes helyi változatok) minél magasabb szintű ismerete volna szükséges. Szentgericén Attila a református parókia javára már nyert román pályázaton, de a projekt kivitelezését a nem anyanyelven való ügyintézés, a nyelvi-bürokratikus akadályok nagymértékben megnehezítették számára. Ez a jelenség szerinte a román pályázatokat általánosan jellemzi, ezért a jövőben – a helyi, illetve a megyei tanácshoz benyújtott kisebb összegű pályázatokon kívül – semmilyen területen sem tervezi román pályázat beadását. Ecseren kezdetben Csaba szintén próbálkozott több-kevesebb sikerrel a szlovák pályázati rendszerekben érvényesülni, de a nyelvi akadályok miatt ezzel felhagyott.

> Csaba (Zöld Koszorú, Ecser, sz. 1970): Pályáztam egy párszor, aztán először kaptam, utána nem kaptunk, aztán gondoltam, hogy én most fölöslegesen nem fogok vele kínlódni, ráadásul nehéz szlovákul megírni ezt a nagy részt. És én, tehát ha muszáj, írok szlovákul, de én nem tudok helyesen írni szlovákul, mert ugye én nem tanultam iskolába soha. (…) És mivel aztán utána én külön tanultam szlovákul, ahol megtanultam írni-olvasni, meg beszélni is. (…) És hát megtanultam írni-olvasni, meg ugye megtanultam olyan szavakat is, amiket Ecseren nem tanultam meg. És ennek a vége az lett, hogy se tótul nem tudok rendesen, se szlovákul nem tudok rendesen, mert keverem. Abba a pillanatba rájönnek, hogy ez parasztosan beszél ez az ember, vagy morvául, vagy nem tudom, hogy. És néha azért használ szép irodalmi szavakat is, mint önkormányzat, meg választások, meg nem tom, ilyenek… [Nevet.]

A pályázati tudás, szemléletmód kialakulásában bizonyos hajlamosító tényezők azonosíthatók a három esettanulmány alapján: ilyen például a felsőfokú végzettség, valamely menedzseri munkakör betöltése, és a vállalkozói mentalitás.

A KHKE (Kóny) vezetőségi csoportjának tagjai egyöntetűen felsőfokú végzettséggel rendelkeznek. Többnyire ennek megfelelően helyezkedtek el a munkaerőpiacon: az önkormányzati szférában, oktatásügyben dolgoznak, illetve hazai és nemzetközi multinacionális cégek foglalkoztatják őket. A Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör (Ecser) számára a szervezőmunka legnagyobb részét Csaba, és mellette Gábor végzi, előbbi egy külkereskedelmi vállalat munkatársa, utóbbi pedig sikeres vállalkozó. Főiskolai, egyetemi végzettséggel bírnak nagyrészt az egyesület azon tagjai is, akik alkalmi jelleggel az egyes projektek kivitelezésében segítenek. Szentgericén ettől a mintától kissé eltérő kép tárul elénk: az aktív mag tagjai az előző aktorokhoz képest nagyrészt egy tíz évvel idősebb generáció tagjai, legtöbbjük (mezőgazdasági) szakközépiskolai végzettséggel rendelkezik. Zömmel magángazdák, van, aki kiskereskedelmi vállalkozást, boltot is vezet mellette. Óvatos következtetés formájában, de mindenképpen érdemes jelezni, hogy a tereptapasztalatok alapján úgy tűnik: a társulás minél több tagjában van jelen a pályázati szemléletmód, annál nagyobb a lehetősége a feladatok megosztásának a lokalitásvállalkozáson belül. Amennyiben a tagok kevéssé vonhatók be – éppen a pályázati tudás, illetve fogékonyság hiányában – a szervezés sokkal inkább egy kézben összpontosul: erre látjuk példaként Attila, a szentgericei

„pályázó pap" esetét. A feladatok megosztása leginkább a KHKE (Kóny) esetében érvényesül, ahol az egyes részterületeket maguk a tagok osztották fel egymás között. Az általam hajlamosító tényezőknek nevezett szempontok ugyanakkor nem determinálják a társulást a magas fokú munkamegosztásra, csak megnyitják előtte annak lehetőségét.

A pályázati attitűd hangsúlyos része a társadalmi kapcsolatok tudatos alakítása. Míg a társulás tagjai között a társadalmi tőke *kötő* változata működik, biztosítva ezzel a csoportkohéziót, az *áthidaló* társadalmi tőke játssza a főszerepet azokban a kapcsolatokban, amelyek a csoporton túlra mutatva, a kapcsolatban állók különbözőségéből fakadóan új információkat, lehetőségeket képesek hozni a társulás számára.[407] A tereptapasztalatokra alapozva két további irány megkülönböztetése tűnik lényegesnek az áthidaló mechanizmusokat illetően. A lokalitásvállalkozások kapcsolatban állhatnak horizontális irányban, hasonló döntési lehetőségekkel, mozgási szabadsággal bíró csoportokkal, például más egyesületekkel a településeken belül, illetve kívül. Vertikális irányultságú érintkezéseiket – a pályázati redisztribúcióban való részvétel vágya miatt – a projekttársadalom hierarchiájában való „felfelé" törekvés jellemzi. Míg a horizontális tájékozódás a kooperációt segíti elő, a vertikális irány a támogatás, patronálás gesztusával számol. Az együttműködés típusú kapcsolatokban tetten érhető horizontális irányultságú áthidaló társadalmi tőke működésének később külön szövegegységben figyelmet szentelek (*A kreatív miliő*), alább a vertikális irányultságú áthidaló társadalmi tőke szerepét tárgyalom.

A vertikális irányú kapcsolatkeresés jelentőségét a KHKE (Kóny) által 2022 júniusában először megrendezett *Hej, igazítsad jól a lábod – Kónyi Néptánctalálkozó* példájával támasztom alá. Az egyesület a találkozóval az őszi *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó* mellé még egy regionális szintű rendezvényt tudott állítani. A meghívott táncegyütteseket tekintve gyakorlatilag a verbunktalálkozón évről-évre aktivizálódó kapcsolati hálót látjuk itt is kirajzolódni. A programot az egyesületi elnök, Miklós mellett a térség országgyűlési képviselője,[408] a modern települések fejlesztéséért felelős kormánybiztos nyitotta meg beszédével. A képviselő meghívása az egyesület számára a területi érintettség mellett azért is volt fontos, mert kormánybiztosi minőségében ő a felelőse annak a *Magyar Falu Program*nak, amelyen a KHKE az utóbbi években a legmagasabb támogatási összegeket nyerte el közösségi terének, a KHKE Otthonának felújítására. Azzal, hogy az aktuálisan legfontosabb, legköltségesebb projektjének anyagi bázist adó pályázati program „fejét" sikerült a faluba hívni, az egyesület lehetőséget kapott arra, hogy a projekttársadalom lehető legfelső szintjén ismertethesse a lokalitáshoz fűződő elképzeléseit, vízióit, és további információkat osszon meg saját tevékenységéről.

> Miklós (KHKE, Kóny sz. 1987): Tehát pont egy kicsit ez is volt, hogy ő is lássa, hogy szépen működik ez az együttes, egy szép nagy rendezvényt tudott létrehozni, és bízunk

[407] Vö. Putnam 2000: 22–23.; Putnam – Goss 2001. A többféle magyar fordítás egyidejű használatban léte miatt szükséges az angol terminusok eredetijét is megadni: kötő a *bonding*, míg az áthidaló *bridging* kifejezésnek felel meg. A társadalmi tőkeelméletek kritikai összefoglalását lásd: Häuberer 2011: 33–151.

[408] Győr-Moson-Sopron megye 03. számú Országgyűlési Egyéni Választókerület (Csorna) (2022 –).

> benne, hogy ő úgy értékelte, hogy a jövőben is támogatásra jogosult, mert tényleg olyan munkásságunk van, hogy az tényleg támogatásra méltó.

Az áthidaló társadalmi tőke működése ebben az esetben nem valamiféle direkt, azonnal megvalósuló – a társadalmiból gazdasági tőkévé – átalakítást tesz lehetővé, hanem az oda-vissza irányú információáramlást tudja biztosítani. A projekttársadalomban való sikeres mozgáshoz nem csupán a pályázónak kell minél többet tudnia az erőforrást kínáló szereplő(k)ről. Legalább annyira fontos, hogy saját magáról információkat közöljön: fejlesztési imázst tudjon létrehozni, és azt eredményesen „célba" is tudja juttatni.[409]

A kulturális bróker

Míg az előző szövegrészben az egyének kapcsolódásával létrejövő társulás – a vállalkozás – összetett működése állt a középpontban, a következőkben az egyéni szerepvállalás kérdése válik hangsúlyossá. A vállalkozók tevékenysége – mivel a külső erőforrások lokalizálására irányul – folyamatos határátlépéssel jár, így a *kulturális bróker* szerepével hozható kapcsolatba. A kulturális bróker különböző tudományágak diskurzusain átívelő terminus: a *bróker* közgazdaságtani alapjelentését a kultúrakutatás területére adaptáló fogalom elsősorban a kultúrák közti közvetítésre koncentrál. Az antropológiai, néprajzi kutatások kontextusában a kultúra-köziség a határátlépés, különböző kulturális tudások közti mediálás képességének és gyakorlatának elemzéséhez kínál fogódzókat.[410] A magyarországi kultúrakutatás képviselőinek hozzájárulása terén kiemelendő Pusztai Bertalan megközelítése, aki a kulturális bróker fogalmát a helyi hagyomány- és imázsépítés társadalmi viszonyainak elemzésére használta fel, a fogalommal a helyi szint kezdeményező, közösségi szellemben fellépő szereplőinek tevékenységét ragadta meg. Példáin keresztül rámutatott ugyanakkor, hogy a kulturális bróker tevékenysége – bár kétségtelenül egy tágabb környezet, közösség számára is előnyökkel jár – hangsúlyosan szolgálja az egyéni érvényesülést is.[411] Jelen esetekben az egyéni előnyökhöz jutás a lokalitásvállalkozást működtetők motivációi és cselekedeteik következményei közül sem zárható ki. Azonban a lokalitásvállalkozásban az egyéni és a közösségi érdek mérlege az utóbbi irányába látszik billeni: a vállalkozás célja az egyéni ambíciók esetleges megjelenése mellett az adott társulás, és tágabb értelemben a lokalitás menedzselése marad. A három bemutatott társulás mindegyikéből kiemelkedik egy olyan, a legtöbbször kezdeményező, irányító szerepben feltűnő egyéniség, aki amellett, hogy képes integrálni a különböző helyi szereplőket, az eltérő tudásfajták közti mediálás vezéralakja. Alapvetően kétféle kulturális tudás közti ingázásról, ezek vegyítéséről beszélhetünk esetükben: az egyik egyfajta helyi tudás, amely mindazon ismereteket tartalmazza,

[409] Vö. Bali 2020b: 9–10.

[410] Michie 2003. A kulturális bróker fogalom formálódásáról, jelentéstartalmának alakulásáról a kultúrakutatásban, illetve annak adaptációjáról a hazai tudományos diskurzusokban lásd: Pusztai-Varga 2008: 40–43.

[411] Pusztai 2007a; 2018: 23., 33–35.

amik a népi kultúra színpadra viteléhez, mint a szervezés egy mintájához kapcsolódnak, a másik pedig az exogén fejlesztési források elérésének tudása.[412]

A helyi tudás, szervezés mintájának ismerete azon kívül, hogy technikailag is szükséges a szerep ellátásához, biztosítja a kulturális bróker legitimációját elsősorban a társulás, de tágabb értelemben akár a lokalitás más szereplői előtt is. Miklós (Kóny) a kónyi verbunk kiemelkedő táncosa, a kötött szerkezetű tánc állandó vezetője, úgynevezett hejlegénye. Verbunkos tudása nagyapjától származik, aki az 1990-es években a tánc helyi és regionális (vissza)tanításának kulcsfigurája és táncvezetője volt. A táncos egyéniség-felmenő, és a verbunkos hagyomány első kézből tanulása, gyakorlatilag családi hagyatékként való „megöröklése", egyfajta többletet ad Miklós számára az egyesület többi tagjához képest. Csaba (Ecser) a népi kultúrával való foglalkozás ismeretanyagát szintén családi körben szerezte meg. Míg Kónyban a táncos egyéniséghez való kapcsolódás és egy sokkal speciálisabb tudásanyag (egy kötött szerkezetű férfitánc ismerete) birtoklása számít, Ecseren a tősgyökeresnek mondott lokális-etnikai csoport múltjára és életmódjára vonatkozó szerteágazó és minél teljesebb információk jelentenek előnyt a szervezőtevékenységben. Csaba családi háttere, és a végeredményben ebből származtatható tényezők több szempontból is kedvezőek. Családja – a kollektivizálás előtt a falu legtehetősebb parasztcsaládjainak egyike lévén – lehetett az a közeg, ahol Csaba a lokalitás múltjára vonatkozó tudásanyag mellett kortásai között kivételes módon a helyi tót nyelvhasználatot is megtanulta. Az Ecseri lakodalmasról szóló esettanulmányban részletekbe menően láthattuk, hogy ennek mekkora szerepe van a nemzetiségi hálózatokban való érvényesülésben. Szentgericén a református lelkész, Attila az, aki egyértelműen a kulturális bróker szerepkör betöltőjeként azonosítható. Ebben az esetben viszont a lelkész tudása kevésbé helyi népi kultúra ismeretére irányul, hiszen a településre „kívülről" érkezett, és a népi kultúra színpadra vitelében résztvevőként soha nem volt jelen. Ugyanakkor a helyi tudásnak azt a szeletét, amely a szervezés kulturális mintájára vonatkozik, és gyakorlatilag a színre vitellel egyidős – tudniillik, hogy Szentgericén a lelkészek több időszakban e tevékenységek szervezőiként léptek fel –, gyorsan elsajátította.

A pályázati menedzser attitűd, amely sajátos tőkeként a társulást mint csoportot (is) jellemzi, a kulturális brókerek személye körül látszik „sűrűsödni". Egyöntetűen felsőfokú végzettséggel rendelkeznek, betöltött szakmai pozícióik a következők: Miklós műszaki menedzserként az Audi-Hungária multinacionális vállaltnál dolgozik; Csaba egy külkereskedelmi vállalat munkatársa; Attila pedig klasszikus értelemben vett értelmiségi pályán mozog, hiszen a szentgericei lelkészi szolgálat mellett a marosvásárhelyi Gecse Dániel Református Orvosi és Egészségügyi Szakkollégium igazgatója. A kulturális bróker szerep betöltése mögött motivációi, hajlamosító tényezői között nem lehet ugyanakkor figyelmen kívül hagyni a személyes indíttatás, a kezdeményező, vezető, illetve az integrálására képes személyiség jelentőségét, vagyis azt a leginkább titokzatos pluszt, ami valakit a folyamatos határátlépésre ösztönöz.

[412] A *kulturális közvetítő* szerepkörről Szabó Árpád Töhötöm is említést tesz és hasonlóan jellemzi azt a kortárs Erdély vidéki tereiben lejátszódó örökségesítési folyamatok értelmezésekor. A szerző szerint *„Ezeknek a szakembereknek nem csak a népi kultúrához kell érteniük – sőt, elsősorban nem ahhoz kell érteniük –, hanem járatosnak kell lennük az intézményrendszerek világában (politika) és az erőforrások allokációjában (piac). Ők a – mai divatos szóval – kulturális menedszerek, akik egyszerre politikusok, gazdasági szakemberek és jogászok, a kulturális közvetítés új aktorai."* (Szabó Á. 2018: 125.)

A kulturális bróker szerep legitimitását az adott személy helyi beágyazottsága is alátámasztja. Ismertségének, kapcsolatainak körét kiszélesíti, amennyiben megjelenik a helyi politikai életben, egyéb civil szervezeteknek is a tagja, részt vállal az egyházközösség életében. Miklós (Kóny) és Csaba (Ecser) helyzete ebből a szempontból igen hasonló: mindketten tagjai a helyi politikai életnek, Miklós képviselőként, Csaba a nemzetiségi önkormányzat elnökeként. Mindketten vallásgyakorlók, a plébánossal személyes, jó kapcsolatot tartanak fenn, igyekeznek az egyház és az egyesület között szoros kapcsolatot kialakítani. Miklós ezen felül egyéb civil szervezetben is tevékenykedik, például a tűzoltóegyesületben. Attila (Szentgerice) a vallási alrendszer határait rendszeresen átlépve a lelkészi pozíció mellett a lokalitás szervezésének különböző területein aktív, így a szociális, oktatási szféra, a gazdasági jellegű fejlesztések érdekében. Formálisan a Tiboldi Alapítvány elnöke, de tudjuk, hogy egyben a Sancta Gratia Egyesület működésének is „motorja". A lokalitás életének különböző szektoraiban való szerepvállalás ugyanakkor csak abban az esetben tudja növelni a kulturális bróker irányában táplált bizalmat, amennyiben tevékenységeit a helyi cselekvők közösségi érdekűnek tételezik fel, és nem az egyéni haszonszerzés szándékát látják mögötte. A terepmunka során bár kisebb-nagyobb személyes ellentétekre fény derült, biztonsággal kijelenthető, hogy az általam vizsgált aktorok nem megosztó személyiségei a lokalitásnak: megítélésükben többnyire a bizalom dominál.

A határátlépés, közvetítés sikere a kulturális bróker lokalitáson túli beágyazottságának is függvénye. Erre szemléletes példa Csaba (Ecser) esete, aki a nemzetiségi (önkormányzati és civil) szervezetek regionális hálójában meghatározó tisztségeket tölt be, így az ott forgalmazott információkat, érvényesülési stratégiákat megismerve, azokat a lokalitás érdekében tudja felhasználni. Az extralokális kapcsolatrendszerben ugyanakkor Csaba éppen a színpadra vitt népi kultúráról – mint szervezési mintáról – szóló helyi tudás birtokában tud érvényesülni. Attila (Szentgerice) lelkészi hivatásához kapcsolódóan foglal el a református egyházszervezetben, illetve az egyházhoz kötődő civil szférában pozíciókat: Marosvásárhelyi Református Kollégium Egyesület elnöke, illetve az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának tagja. A sikeres, „nagy ember" imázsa – aki a lokalitás feletti szintekre is hatással tud lenni – megerősíti a helyi cselekvők bizalmát abban, hogy a kulturális bróker szélesebb körben is eredményesen tudja képviselni majd a helyi szint érdekeit.

A kulturális brókerek beágyazottsága azért fontos a társulás sikerességének szempontjából, mert a vállalkozások az ő kapcsolataikon keresztül más szállal nem helyettesíthető kötésekhez jutnak. Képessé válnak akár a helyi társadalom hálójában, akár a lokalitáson túlra mutató kapcsolatrendszerekben létező *szerkezeti lyuk*ak átívelésére. A közvetítés azonban nem semleges gyakorlat, hiszen célja a lokalitás számára előnyök biztosítása: ez teszi az általam vizsgált csoportokat vállalkozássá.[413]

[413] Vö. Burt 1992: 18–38. Ronald S. Burt a társadalmi tőke-elméletének alapja a szerző strukturális cselekvéselmélete. A társadalmi tőke működését Burt társadalmi hálózatok vonatkozásában értelmezi. A szerkezeti lyuk terminussal a szerző olyan kapcsolatot jelöl, amely az információszerzés szempontjából nem redundáns, tehát másikkal nem helyettesíthető, így az adott információ elérésének egyetlen lehetséges útja.

A kreatív miliő

A következőkben a lokalitásvállalkozások egymáshoz fűződő viszonya kerül előtérbe. A társulásokat a projektalapúvá váló fejlesztési rendszerben az együttműködés, tudás- és információmegosztás is összekötheti: ezekben az akciókban az áthidaló társadalmi tőke lép működésbe. A helyi szereplők által létrehozott együttműködési formákra, hálózatokra alapulva kialakulhat egy (regionális) *kreatív* – vagy másképpen *innovatív – miliő*, ahol az innováció, újítás egy kollektív tanulási folyamat eredménye. Az egyébként a nyugat-európai társadalomtudományokban az 1980-as években jelentkezett, és azóta az egyes helyi példákra sűrűn alkalmazott elképzelés alapvető elemzési keretként szolgált Johanna Ickert számára, egy német vidéki-perifériku régióban (Müritz) folytatott kutatása során. Az innovatív, kreatív miliő – avagy az elgondolás német viszonyokokra alkalmazásából született fogalmakat használva a *tanulás helye*, illetve *tanulás kultúrája* – az egymással személyes kapcsolatban álló szereplők regionális hálózatain alapulva jön létre. Lényeges, hogy a hálózat tagjai között megvalósuló kommunikáció, együttműködés és tudásmegosztás révén a regionális fejlesztés új, közös kreatív cselekvési formái, megoldásai születnek.[414] Magyarországi terepen Kiss Márta dolgozott hasonló megközelítéssel a Szatmári Fesztivál néven összefogott, a régió különböző településeinek tartós együttműködése nyomán létrehozott hálózat megfigyelése során. Kiss Márta a regionális Szatmár-imázs megteremtésében érdekelt településeken a térség turisztikai vonzerejét erősíteni kívánó szereplők helyi, és települések közti sikeres kooperációjának kulcsát szintén egyfajta közös tanulási folyamatban látja.[415]

A Pest környéki szlovák nemzetiségi hagyományőrző hálózat elemezhető egy olyan regionális innovatív miliőként, amely az együttműködést egy meghatározott tematika, a hagyományőrzés mentén építi fel. A hálózat az adott területről kizárólag azokat a társulásokat köti össze, amelyek a népi kultúra színre vitelén keresztül végzik a lokalitás szervezését.[416] A kapcsolatrendszer személyes ismeretségen alapul: a hagyományőrző egyesületek vezetői egymással rendszeresen érintkeznek, a tagok pedig a legtöbb esetben ismerik egymást. A közös tanulási folyamat egyaránt vonatkozik a népi kultúrával való foglalkozás mikéntjére – a hagyományőrzés alkalmaira, módjaira –, illetve az erőforrások elérésének stratégiáira, és annak konkrét gyakorlataira. Az együtt-alakítás, a különböző kölcsönhatások már az esettanulmányban részletesen bemutatott példái közül jelen esetben az ecseri nagypénteki patakmosdáshoz térek vissza egy rövid kitérő erejéig. A hagyományőrző kör elnöke, Csaba magáénak ismeri el a szokás „feltalálását": a közösségi rendezvény felépítését a mosdás egyéni rítusára vonatkozó helyi emlékek alapján. Ennek ellenére a patakmosdás már egy olyan, több hagyományőrző egyesület által is évente

[414] Ickert 2009: 21–22., 38–41.

[415] A folyamat megnevezésére a szerző a *kollektív bricolage* – együtt alakulás fogalmát látja használhatónak. Az egyébként Raffi Duymedjian és Charles-Clemens Rüling (2010) mintájára bevezetett terminussal a szerző a résztvevők közti tartós dialógus nyomán létrejövő kölcsönös tudásmegosztásra és a felépülő bizalmi viszonyokra irányítja a figyelmet. (Kiss M. 2014.; 2015.; 2018.)

[416] Nem elhanyagolható ugyanakkor, hogy a lokalitásvállalkozások mellett általában ott találjuk a helyi nemzetiségi önkormányzatokat is, szintén e hálózat tagjaiként.

36. kép: A Csömöri Szlovák Nemzetiségi Önkormányzat meghívója az ötödik Nagypénteki patakmosdás hagyományőrző rendezvényre. Forrás: https://csomor.hu/nagypenteki-patakmosdas-a-bulgarkertben/ Bejegyzés: 2023. március 27. Letöltés: 2024. augusztus 21.

megszervezett ünnepi esemény, mely helyi jellege mellett a regionális-etnikus entitás közös gyakorlatává kezd válni. Elfogadását, népszerűségét az is erősítette, a nagypénteki mosdás – mint egyéni rítus – a régió-szinten ismert volt a legidősebb korosztály számára. Bár a lokalitásvállalkozások a rendezvényt nyilvánossá teszik saját településükön és az online színtereken is, ezekre az alkalmakra elsősorban saját egyesületi tagságukat várják és egymást hívják meg. A vendégek érkezésével láthatóvá válik a regionális együttműködés szerkezete, így a hasonló közösségi ünnepek a hálózat számára az önreprezentáció terét biztosítják. A patakmosdás eredetéről a mikroszintű diskurzusokban – így interjúszituációban is – pontos képet lehet kapni, ugyanakkor az egyesületek a nyilvános diskurzusokban az egyéni innováció helyett a szokás „ősiségét", „hagyományosságát" hangsúlyozzák (36. kép). Egy olyan esemény, mint a patakmosdás a tanulás helye és alkalma is egyben, hiszen lehetővé teszi a szokáshoz kapcsolódó – és tágabb értelemben a regionális-etnikus identitás önreprezentációjához fűződő – tudásanyag és gyakorlat elsajátítását is.

E. Á.: És te hogy látod, hogy hatnak is egymásra ezek a, akár önkormányzatok, vagy akár egyesületek? (…)
Krisztián (Zöld Koszorú, Ecser, sz. 1983): Inspirálják egymást szerintem! Nagyon látszik! Néha egyébként azt szoktuk mondani, meg a, olyan fura, hogy lehet-e „lopni" a másiktól? [Nevet.] (…) Ötleteket, mert valamikor visszaköszön egy hagyomány, amit például Ecseren is tartunk, visszaköszön egy Csömörről, egy másik faluból, holott ők soha nem tartották! Tehát, hogy, most lehet, hogy náluk is volt, nem ilyen formában, de egyszer meglátták, hogy például mi elkezdjük, akkor ők is elkezdik. Ez olyan érdekes! Tehát, azért nagyon sok mindent átvesznek. (…)
E. Á.: És tudsz még példát mondani, hogy mit láttál, amit így esetleg átvettek egymástól ezek a csoportok?
Krisztián: Hát, inkább ezeket a hagyományokat, tehát a, mint a patakmosdás, nagypénteki, ez ez nagyon megjelent máshol is. Az úrnapi virágszőnyegben való részvétel az például nem effektív táncos, de ugye hagyományőrzés, ott is, a motívumok, azt, hogy hogyan csinálják. Ha nekünk például hosszabb volt… Vagy a búdkákat, akkor ők is megcsinálták,

tehát ez egy ilyen. De ott Csömör vezeti az élvonalat, mert ott az a nekik a legrégebbi. Ott meg például mondhatnám azt, hogy ott mi „loptunk". [Nevet.]

A kreatív miliő, a tanulás helye viszont a lokalitás szintjén is elképzelhető, egy helyi kapcsolatrendszer működésének nyomán. A kónyi egyesületek közt elsősorban a pályázati lehetőségek körüli gyakori információcsere következtében áll elő a helyi innovatív miliő. Ebben az esetben az azonos lokalitás szervezésére, de más-más lokalitásjelleg fenntartására létrejött vállalkozások között sűrűsödnek a szálak. A segítségnyújtás egészen addig terjed, hogy magában a pályázatírásban is segítségére vannak egymásnak a különböző egyesületek tagjai, de arra is van példa, hogy a nem egyesületként működő helyi társulások más, egyesületként működő csoport patronálása alatt nyújtanak be pályázatot.

Petra (KHKE, Kóny, sz. 1988): Mert pont az Árpi írt rám, hogy átküldte a Magyar Falu program eszközbeszerzési támogatásával kapcsolatban egy lószállító utánfutót, hogy szerintem tudna-e pályázni a lovas egyesület egy ilyenre. Kétmillió forintból megvalósítható. Mondom persze! Mért nem tudna? És ő egyébként egy egyszerű tag benne még, jelenleg, de hát ha lehet, akkor csináljuk már! És ugye ez is onnan jött neki, hogy én sokat mesélek arról, hogy mi miket csinálunk.

Kónyban a lokalitásvállalkozások rendszeres érintkezésének és együttes megmutatkozásának alkalma eddig közvetve az évente megrendezett *Kónyi Bika Fesztivál* volt, mely a helyi majális rendszerváltás után átalakuló (új) formája. Az önkormányzat rendezte fesztiválon főzőverseny keretében a falu egyesületei és egyéb társulásai a megmérettetésen elinduló csapatokként jelennek meg. Míg a *Kónyi Bika Fesztivál* elsősorban a szórakozást, kikapcsolódást célozza meg, a KHKE tervezi, helyi egyesületek együttműködési lehetőségeire méginkább felhívja a figyelmet egy *Civil Nap*ként megnevezett rendezvény megszervezésével.

E. Á.: És mi lenne az értelme egy ilyen Civil Napnak?
Anita (KHKE, Kóny, sz. 1987): Mi az értelme? Hát egyrészt az, hogy valamilyen szinten bemutassuk magunkat. Hogy igenis, hogy itt vagyunk, igenis hogy működünk. És egyrészt összefogni a többi civil szervezetet, hogy… A Miklósnak volt egyébként ez nagy álma, a civil szervezeteknek az összefogása, ami szerintem egy nagyon jó dolog. Én inkább az egymás segítését látom benne. Tehát hogy egymásnak a tapasztalatátadás. Hogy te is pályázol? Én is pályázok! Te ezt hogy csinálod, és a többi és a többi. Rendezvényt szerveztek? Van sátrad? Van. Nem adsz kölcsön? Nekünk is kéne. Sörpad, satöbbi, satöbbi. Mit tudom én, horgászegyesület. Takarítotok a tőzegen?[417] Hát hívjatok, megyünk! Szedünk szemetet együtt! Tehát hogy ennek faluközösség-összetartó ereje lenne.

A lokális, illetve regionális szinten megvalósuló kreatív miliő a lokalitásvállalkozások közti egyeztetés, majd pedig az egymás közti interakció fokozásával születik meg. Ennek ered-

[417] A horgászegyesület a település határában található tőzegtavak vizeit használja.

ményeképp létrejönnek az egyeztetés, a közös tanulás helyei és alkalmai. A fenti példák szerint ezek lehetnek specifikusan a hagyományőrzéshez kapcsolódóak, mint a regionális szlovák nemzetiségi hálózat esetében, illetve kifejezetten a különböző lokalitásjelleg fenntartására szakosodott társulások közti kölcsönhatást elősegítőek, mint a kónyi *Civil Nap* terve. A helyi szereplők egyre inkább tisztában vannak a lokalitás feletti normaadó kontextusok elvárásaival, a civil szféra projektalapú fejlesztési rendszerének játékszabályaival, és lehetőséget látnak rá, hogy az eddig megszerzett tudást, tapasztalatot helyi, vagy regionális hálózat szintjén is felhasználják az exogén erőforrások sikeresebb elérésének érdekében.

Láthatjuk, hogy a helyi társadalom egyes csoportjait összekötő, illetve a lokalitáson túlra nyúló kapcsolatokban jelen lévő társadalmi tőke is lehet áthidaló jellegű: nem igaz, hogy a lokalitáson belül egyöntetűen kötő, kívülre tekintve pedig áthidaló funkciójú társadalmi tőkét találunk. Ez a megfigyelés újfent a közösség meghatározásának problémájához, és a helyi közösség fogalom használhatóságának kérdéséhez vezet vissza bennünket. Nem arról van szó azonban, hogy a helyi társadalom egyes, speciális érdeklődési terület szerint elkülönülő csoportjai ne lennének sokféle módon és mértékben kapcsolatban egymással: tagjaik egyszerre gyenge és erősek kötések (például rokoni kapcsolatok, barátságok) által is érintkeznek egymással. Munkámban a társulásokat mint a projekttársadalomban mozgó csoportokat mutattam be, a projektfolyamatok területén érvényes kapcsolataikra fókuszálva.

Lokalitás egészére érvényes projektek

A lokalitásvállalkozások tárgyalása nem hagyhatja figyelmen kívül a helyi társadalomba ágyazottság kérdését: kiket nevezhetünk – akár állandó jelleggel, akár időlegesen – érintettnek a népi kultúrára épített szervezőtevékenység által? Kiről és kiknek szólnak a hagyományőrző tevékenységek? A lakosság mekkora részét szólítja meg az adott társulás?

Hivatalosan a legtöbb taggal az Ecseri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör rendelkezik. Nagyjából 230 ecseri rendelkezik egyesületi tagsággal, a húszas éveikben járó fiataloktól kezdve az idős korosztályig. A népi kultúra rendszeres színre vitelét végző táncosok mellett ebben az egyesületben a legnagyobb azok aránya, akik a tevékenységben közvetlenül nem vesznek részt: rokoni, baráti, szomszédi viszony, valamint a társulás programjával kapcsolatban érzett szimpátia terelte őket az egyesületbe. A teljes tagság megjelenésének rendszeres alkalma az éves zárszámadó ünnepség, melyet 2018–2020 között három alkalommal magam is megfigyeltem. A lokalitásvállalkozás formális kereteivel ebben az esetben csaknem teljesen egybeesik a helyi érintettség. A szervezésben, és a különböző rendezvényeken való részvételkor az aktív mag tagjai leginkább rájuk és hozzátartozóikra számítanak, az egyesületen kívüli helyi aktorok alkalmi bekapcsolására kevésbé építenek. Ez szorosan összefügg azzal, hogy a hagyományőrző kör a tősgyökeres ecseriek vállalkozásaként éppen azon lokalitásjelleg fenntartásáért felelős, amely tagjait a beköltöző lakosságtól megkülönbözteti: a „hajdani Ecsert" önmagába sűrítő színpadra vitt népi kultúráért.[418]

[418] A kurzivált kifejezéssel a hagyományőrző kör kiadásában megjelent reprezentatív fényképalbum címére utalok. (Aszódi – Harazin 2007.)

Az egyesületen kívüli kapcsolatok többnyire rögtön a helyi szinten túllépve, a hagyományőrzés körül szerveződő regionális hálózat felé mutatnak.

> Krisztián (Zöld Koszorú, Ecser, sz. 1983): Na most ez így van hirdetve most is [patakmosdás, megjegyzés E. Á.], és a mostani is így lesz, hogy végre már szabadon bárki jöhetne. Figyelj, húszan kezdtük a patakmosdást és most száz valahány résztvevője van. Ez egy hihetetlen… De ez is: személyes meghívás! Körbeküldjük a meghívót, hogy lesz ez az esemény Ecseren, ez elmegy a Dolinába [Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete, megjegyzés E. Á.], vagy az összes többi ilyen régiós új internetes oldalon, Csömörnek, Cinkotának ki van küldve: figyelem ám, megint lesz izé… Tehát ez egy személyes meghívó. Most a faluba nem plakátozzuk ki, max az ecseri honlapon kint van, ha most olvassa valaki, vagy a mi honlapunkon, akkor ő tud róla, akkor eljön.

A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület 32 főt számlál. Azonban míg Ecser példáján keresztül egy olyan társulást láttunk, amely számára a megszólítandók körét gyakorlatilag az egyesület hivatalos tagsága jelenti, a kónyi lokalitásvállalkozók minél több helybéli alkalmi jellegű bekapcsolására törekednek. Már az önelnevezés is a hagyományőrzés mellett egy általánosabb, kultúraszervező szerep vállalásáról árulkodik, aminek igényét az aktív mag tagjai a velük folytatott beszélgetések során is hangsúlyozták. A szigorú értelemben vett népi kultúra tematikájú rendezvények mellett egyéb közösségi programok ötlete és lebonyolítása is hozzájuk kapcsolódik (például kvízest a település egyik kocsmájában). A megfigyelt vállalkozások közül a kónyi egyesület az, amely a legaktívabb az online közösségi média-megjelenések terén, viszont marketingtevékenységével leginkább a település lakosságát célozza meg.

A célcsoportokat illetően árulkodó részlet e két egyesület által szervezett nyilvános, zenés-táncos mulatságok zenekíséretének jellege. A mulatós műfaja axiómának tűnik ezeknek a rendezvényeknek esetében, ám a zeneszolgáltató együttesek különféle felállásai eltérő irányultságról tanúskodhatnak. Az ecseri egyesület például igyekszik a legnagyobb szabású éves báljára, a zárszámadó közgyűlésre rezesbandát – helyi terminussal élve trubacsokat – fogadni. A rezes-hangzásvilág azonban egyfajta vízválasztóként is működik: míg a tősgyökeres lakosok számára különleges, hiszen a táncmulatságok, lakodalmak hagyományos kíséreteként él a köztudatban, a kívülállók, beköltözők számára inkább különös, értéktársítások és kontextusok nélküli kuriózum, már-már idegenség. Ebben az esetben a zenekar kiválasztása is tükrözi az esemény „belsős" jellegét. A kónyi társulás ezzel szemben többnyire igyekszik a zenész-táncos mulatságokhoz olyan zeneszolgáltatót hívni, aki – a mulatós műfaján belül – egy tágabb kör ízlésvilágának is meg tud felelni. Az *Újévi Disznótoros* zenésze évről-évre „Sudi", a megyei szinten ismert, kónyi lakodalmas zenész (37. kép).

A hivatalos forma Szentgerice esetében a legszűkebb: az egyesület létszámát szinte csak a szervezőtevékenység által közvetlenül és állandó jelleggel érintett személyek teszik ki. A Sancta Gratia Egyesület 8–10 tagot számlál, és ezen aktív mag tagjainak jelentős hányada szorosan kapcsolódik a szociális jellegért felelősséget vállaló Tiboldi Alapítványhoz, továbbá az önkormányzati munkához, és többnyire szerepet vállal az egyházi testületek-

37. kép: A KHKE 2022-es Újévi Disznótoros rendezvényének plakátja, amely a népszerű „Sudi" lakodalmas zenész feltüntetésével ösztönzi a helyieket a részvételre. A KHKE tulajdonában.

ben is. A Sancta Gratia elsődleges feladata a Gyöngyösbokréta tánccsoport fenntartása, de a néptáncegyüttes falun belüli rendezvényei minden esetben a lokalitás egészének nyilvánosságát célozzák meg. Mindhárom lokalitásvállalkozás célkitűzéseiben és működésében találhatóak olyan elemek, amelyek egy jól körülhatárolható csoport – az egyesületi forma által tömörített aktorok – érdeklődésén és érdekein túl, a lokalitás egészére vonatkoznak. Továbbá a településen túli megjelenések, utazások, fellépések alkalmával a társulás *faluképviseleti* funkcióval bír, ilyenkor ugyanis a „kónyiakat", „ecserieket", „szentgericeieket" jelenítik meg a külvilág számára.[419]

Milyen közösség(ek) ragadható(ak) meg tehát a népi kultúra körül szerveződő lokalitásvállalkozások működésén keresztül? Hol van a helye a közösségfogalomnak a vizsgálatban? Az elemzés központi fogalmául eddig az Arjun Appadurai-i értelemben vett lokalitás szolgált: a megfigyelt vállalkozásszerűen működő társulások tevékenysége a lokalitás teremtésének egy lehetséges, organizált típusaként vált tanulmányozhatóvá és összehasonlíthatóvá. Appadurai elképzelése egy alapvetően interakció-központú modell: a lokalitáson a szerző az aktorok interakcióján keresztül létrehozott fenomenológiai minőséget érti.[420] A közösség – erre a gondolatmenetre alapozva – valahol az adott lokalitásjellegek fenntartását célzó vállalkozások performatív aktusaiban, alkalomszerű interakciók útján látszik megszületni. Az értelmezést alátámasztja Kenneth P. Wilkinson közösségelképzelése mely szerint a közösség szerkezete érintkezések, kölcsönhatáshatások eredményeként épül fel.[421] A vidékkutató szociológus Wilkinson az olyan, időbeli

[419] Őrszigehty Erzsébet az hévízgyörki asszonykórus vonatkozásában a faluképviseleti rangról ír (1986). Ennek visszásságát szerinte az adja, hogy az asszonykórust nem csupán az 1960-as évek népművészeti mozgalma emelte faluképviseleti rangra, hanem a korszakra jellemző a közszereplés társadalmi méretű hiánya vezetett oda, hogy az elvesztett helyi nyilvánosság hiátusa színpadi látványossággal kerüljön pótlásra. Őrszigethy tehát egy szélsőséges helyzetet ír le, amelyben a falu összetett világa gyakorlatilag egyetlen olvasattá sűrítődik és ez kerül mintegy termékként forgalmazásra. (Őrszigethy 1986: 265–269.)

[420] Vö. Appadurai 2005.

[421] Wilkinson közösségszociológusként az Egyesült Államok vidéki társadalmának kutatásához használta fenti megközelítését. (Wilkinson 1991.)

folyamatként lezajló interakciók sorozatát, mely lépéről lépésre társadalmi viszonyok különböző állapotait kialakítva egy cél, vagy irányultság fenntartásával halad, *társadalmi folyamat*nak tekinti. A társadalmi folyamat szervezetét az abban részt vevő aktorok, és a köztük lévő viszonyrendszer építi fel, melyet a szerző *társulás*ként jellemez. A társadalmi folyamatokat meghatározott érdeklődés, érdekeltség mozgatja, ami konkrét projektekben, programokban, rendezvényekben, vagyis *közösségi cselekvés*ekben ölt testet. Az akció közösségivé azáltal válik, hogy a lokális térben a helyiek által megvalósított program a cselekvőkön kívül mások számára is lehetőséget, előnyt, élményt kíván biztosítani. A közösségi cselekvést e vonása különbözteti meg a rutinszerű cselekvésektől, és egyéb, akár intézményi közösségek – például egyházak, iskolák – akcióitól.[422]

A lokalitás egészét célzó projektek, konkrét rendezvények alkalmával az elemzett vállalkozások – mint egy adott társadalmi folyamat társulásai – közösségi cselekvésekre törekszenek felhívni a helyieket. Kétféle alapvető szerep létezik: a közvetlenül a szervezésért, megvalósulásért felelős aktorok (ők a lokalitásvállalkozás tagjai), és a „haszonélvezők" (a közösségi cselekvések résztvevői). Az utóbbiak mindazok, akik megállnak az karácsonyi éjféli mise után a kónyi egyesület pultjánál egy pohár forralt bort fogyasztani, illetve azok az ecseri lakosok, akik pozitív fejleményként tekintenek a faluközpont szakrális kisemlékeinek restaurálására és gondozására, vagy azok a szentgericeiek, akik szívesen elmennek a néptáncegyüttes fiataljai által szervezett szüreti bálba. A közösség ezekben a pillanatokban jön lére: a lokalitás egy kiemelt jellegének – a színre vitt helyi kultúrának – alkalomszerű közös megélése hozza létre az illékony közösséget.[423]

Mit árul el az adott lokalitásról az, hogy a népi kultúra színre vitele során kikre terjed ki a részvételre mobilizálhatók köre? A megszólíthatók köre és a formális tagság az ecseri hagyományőrző kör esetében esik leginkább egybe: az egyesületi tagság széles körű, de az alkalmilag bevonhatók nem elsősorban a lokalitás szereplői, hanem többnyire a regionális hálózat tagjai közül kerülnek ki. Az alkalmi interakcióban születő közösség a hivatalos entitás által létrehozott formális keretek között jön létre. Az ellenpólust ebből a szempontból a szentgericei társulások működése adja: közel egy aktív magot látunk, amelyik egyszerre több lokalitásjellegben megjelenik. Így kerülnek egymás mellé akár az infrastrukturális fejlesztések, a szociális gondoskodás, vagy akár egy helyi kulturális esemény, mint a hely minőségét megteremtő közösségi cselekvések. Ám lokalitásvállalkozás(ok) határai képlékenyek, a két civil szervezet, a Sancta Gratia Egyesület és a Tiboldi Alapítvány szétválasztásának lehetősége bizonytalan. Az általuk megvalósított közösségi cselekvések alkalmával létrejövő közösség formális határokkal nem rendelkező, organikus(abb) módon szerveződő közösség.

A tagok önkéntesen vállalt munkájára építő, önszerveződő társulások a szabadidő bizonyos célú eltöltésén keresztül építenek fel társadalmi identitásokat, és érik el a megszervezett közösségi cselekvéseken keresztül az azonosulás – jelen esetben a lokalitásra

[422] Wilkinson 1970: 55–57. Wilkinson közösségi cselekvés-elméletét Kiss Dénes is alkalmazza az erdélyi posztszocialista vidéki elit jellemzőinek vonatkozásában, egy esettanulmány keretei között. Kiss írásában a *community action* terminust *közösségi projekt*ként fordítja és használja. (Vö. Kiss D. 2013.)

[423] Vö. Wright 1992.

értett – érzését. A különböző egyéni idők sokféle, széttagolt identitások alapjait adhatják: ez a szabadidő egyéni összeállításán keresztül is megmutatkozik.[424] Mindez azt jelenti – az Urry által használt *legelés* metaforát követve – hogy az egyes társulások jól látható határain kívül eső helyi szereplők, a kívülállók a lokalitás egészét a különböző lokalitásvállalkozások által biztosított jellegekben való alkalmankénti részvétellel, „kóstolgatással" sajátítják el: így áll elő a helyhez kötött egyéni, illetve közösségi identitás.

> Miklós (KHKE, Kóny sz. 1987): És én mindenképpen, minden áron nem akarok, nem akarom mindenkire ráerőltetni, hogy innentől kezdve aztán az egész falu tudja a verbunkot! Tehát nekem nem az a célom, hogy ezerháromszáz faszi mindenképp betéve tudja verbungot ha fölkeltik. Viszont! Aki mondjuk jár éjféli misére. Ez is egy régi kezdeményezésünk, jó elgondolás volt, hogy egy forralt borral, meghitt karácsonyi zenékkel a faluközösséget, ott, aki eljár misére, hacsak egy tíz percre is, de kellemes ünnepeket kívánjunk, mi van veletek, mit hozott a Jézuska satöbbi, satöbbi.

Amennyiben a szervezést végző vállalkozókat, valamint a hagyományőrző tevékenység által megcélzottakat valamiféle elvont, mind a három terepre érvényes társadalmi struktúrában próbáljuk elhelyezni, kudarcot vallunk. A társulások és a megszólítottak nem azonosíthatók be valamely Marx-i, illetve Weber-i értelemben vett társadalmi réteg, illetve osztály tagjaiként, ráadásul tevékenységük elemzése során kevéssé van értelme ilyesfajta megközelítésnek. A lokalitások összetett társadalmi viszonyrendszerében mozgó vállalkozások – Ulrich Beck terminusait használva – *szituációs és célirányos koalíció*k: tagjait nem valamely rendi osztályjellegben való osztozás, hanem a közös problémák, témák, és érdekek meghatározása köti össze egymással.[425] Annak elfogadásával, hogy rétegződés – mint az egyenlőtlenség tapasztalata – alapvetően *szituatív*, a vizsgálat láthatóvá teszi, hogy mely tényezők válnak szituatív módon erőforrásokká a társulás számára: mely tőkefajtákat mikor és hogyan tudnak közvetlen *szituációs benyomás*sá alakítani.[426] A megértést éppen ezért az segíti, ha a rétegződés feltérképezésekor a lokalitások saját, belső kategóriáiból indulunk ki. Így az igazán lényeges kérdés az, hogy a vizsgált társulások szerint hol húzódnak a számukra relevanciával bíró választóvonalak? Milyen csoportokat jelöl ki maga a kutatott jelenség a lokalitáson belül?

---

[424] Urry 1994: 139.

[425] Ulrich Beck *Túl renden és osztályon*… írásában a Német Szövetségi Köztársaság társadalmát jellemezte 1980-as évtized első felében. Megállapította, hogy az NSZK társadalma nem írható le többé a Karl Marx és Max Weber-i hagyományok szellemében osztálytársadalomként, mert az 1950-es évektől elinduló társadalmi-gazdasági változások következményeként a társadalomban megtalálható élethelyzetek olyannyira szerteágazóvá, az életutak pedig individuálissá váltak, hogy a hagyományos társadalmi osztálykötődések relevanciájukat vesztették. A *kollektíven individualizálódott* társadalomban egyértelműen nem azonosítható osztályszerkezet, ellenben az addigi rendi jellegű osztályhatárokat *keresztbe metsző* új szolidaritások jöhetnek létre, melyek helyzet-, személy-, és témafüggő *szövetség*ek. Fennállásukat tekintve éppannyira lehetnek tartósak, mint illékonyak, mivel létezésük szituációkhoz kötött. (Beck 1983.; magyar nyelven lásd: Beck 1997.)

[426] Vö. Collins 2000.

A kónyi egyesület korosztályos jellege meghatározó: gyermekkoruk óta szabadidejüket egy csoportban, táncegyüttesben eltöltő fiatalok barátságára épül. A legbelső mag tagjai közti kapcsolatot a közös hobbi mellett a hasonló élethelyzetek megélésének tapasztalata – például felsőoktatásban való részvétel – is megerősítette. Tevékenységük áthidaló célzatú: a településen működő különböző civil szervezetek közös tanulásának törekednek alkalmat és teret biztosítani, tágabb értelemben pedig a szerintük politikai meggyőződések mentén megosztott helyi társadalom tagjainak közeledését és együttműködését szeretnék előmozdítani.

A helyi társadalom szerkezetéből az ecseri hagyományőrzők nézőpontja két nagy csoportot láttat. Az egyesület tevékenysége szempontjából releváns kategóriák a következők: a tősgyökeresek, vagyis „igazi nagy ecseriek" és a település „beköltöző" lakosai. A népi kultúrával való foglalkozás látványos kifejezése a tősgyökeres – vagyis a „Mi" – kategóriába való tartozásnak. Fentebb viszont láthattuk, hogy a különbségtétel alapja a viselkedés megítélése: a közügyekben aktív, az egyesület közösségi rendezvényein részt vevő beköltözővel kapcsolatban „együttmentsége" nem merül fel. Az „Ők" kategóriájába a passzív, elzárkózó, a hely iránt lojalitásukat nem bizonyító lakosok kerülnek.

Szentgerice társadalmában a lokalitásvállalkozókat egy olyan csoportként lehet meghatározni, amelynek magját a rendszerváltást követően megélhetésüket helyben, és sikerrel megteremtő családok tagjai képezik. A népi kultúra színpadra vitelét szervező szereplők azok, akik a lokalitás szervezésének egyéb területein is aktívak: megtaláljuk őket az önkormányzati szférában, illetve az egyházak elsődleges társadalmi bázisát adják. A megszólíthatók köréből ebben az esetben a közömbösökön túl a települést rövidebb-hosszabb időre – szakképzés, továbbtanulás, vagy bel- és külföldi munkavállalás – miatt elhagyók ideiglenesen, illetve az elköltözők végleg kiesnek.[427] Egyáltalán nem érinti a népi kultúrára épített szervezőtevékenység a helyi gábor roma népességet. Ez a helyi életvilág egyik olyan területe, ahol a roma csoportok és a nem roma lakosság között húzódó társadalmi határ láthatóvá válik, megnyilvánul. A romák a gyermekek kötelező részvételére építő iskolai rendezvényeken kívül egyéb, nem romák által szervezett közösségi alkalmakon nem jelennek meg. A népi kultúra színre vitele a határfenntartás jól látható mechanizmusai közé tartozik, hiszen a részvétel nem csupán egy elsajátítandó tánctudás kérdése: a tánccsoporthoz tartozás kellékei – például székelyruha, a tánchoz használatos üveg – mind a helyi nem roma közösség múltjának „bizonyítékai", melyek egyben demonstratív etnikai markerként is működnek.[428] A roma csoportok távolmaradása ugyanakkor a pünkösdi és adventi vallási felekezetek irányelveiből is következik. A népi kultúra köré szerveződő gyakorlatokra kíváncsi vizsgálat azonban nem lehet „vak" a roma népesség részvételének kérdésére sem, annál is inkább, hogy a roma –

[427] Nem véletlen, hogy a lokalitásvállalkozás által szervezett programok egy része (például a *Falutalálkozó*, 2015) éppen az elszármazottak megszólítását célozza meg.

[428] Balogh – Fülemile 2020: 25. A népi kultúra kulturális örökségként való felmutatása etnikailag sokszínű terekben az etnikai versengés részévé is válhat, mint ahogyan Szabó Árpád Töhötöm erdélyi példákon keresztül (Bonyha, Szilágynagyfalu) bemutatta. (Szabó Á. 2018: 127–128.)

nem roma együttélés témája gyakran áll a spontán, mindennapi beszédesemények középpontjában.[429]

A vizsgálatom fókuszában álló három lokalitásvállalkozás, és a párhuzamként röviden bemutatott – más-más lokalitásjellegek fenntartására szerveződő – társulások egyaránt civil szervezetként működnek. Ezen adottság a lokalitásvállalkozás fogalom érvényességi korlátaira irányíthatja a figyelmet. Lehet-e a lokalitásvállalkozás és a civil szerveződési forma közé egyenlőségjelet tenni? Másképpen fogalmazva: a lokalitásvállalkozások – gyakorlatilag – civil szervezetek? Mi választja el munkámat, elválasztja-e valami az egyesületkutatástól?[430] Az eddigi tereptapasztalatok alapján úgy tűnik, hogy abban, hogy egy társulás a lokalitásra irányuló vállalkozásként tudjon működni, nem a civil szervezeti forma az elsődleges. Lényegi vonás, hogy a szervezőtevékenység ne maradjon egy bizonyos zárt csoport keretei között, a társulásnak legyen olyan projektje, vagy a megvalósításainak legyen olyan hatása, amely a lokalitásra vonatkozik, és az alkalmilag létrejövő közösség érdekeit szolgálja.

Idő- és térértelmezések, kanonizált történetek, sűrítő szimbólumok

A szervezés mintája

A színre vitt népi kultúra a bemutatott lokalitásvállalkozások számára központi jelentőségű, hiszen az általuk választott lokalitásjelleg felépítésének mintája, a szervezőtevékenység egy lehetséges receptje. A helyi tudás ebben az esetben időben felhalmozódó tapasztalat, amely arra vonatkozik, hogy a népi kultúra színre vitele hogyan mobilizálja a helyi társadalom szereplőit. Hangsúlyozom, hogy a népi kultúra itt egy konstrukció, egy elképzelés, amely évtizedek alatt állt össze egy sokszereplős kanonizálási folyamat eredményeképpen. Ezt az alakulástörténetet törekedtem bemutatni az egyes esettanulmányok történeti vonatkozású részleteiben. A népi kultúra jelenlegi formája sem tekinthető véglegesnek és lezártnak, hiszen a lokális és extralokális kontextusok kölcsönhatásának eredményeképpen folyamatosan változik.

[429] Ameddig a népi kultúrával való foglalkozás területén a romák láthatatlanok maradnak, a település reprezentatív pontjain, illetve szakrális tereiben láthatóvá válásukra figyel fel a nem roma lakosság. A terepmunka során folytatott beszélgetésekben visszatérő téma volt a magyar lakosság részéről a pünkösdista roma közösség imaház-állítási törekvése, és ennek látható nyomai (az épület alapjának kiásása) a református templom közvetlen környezetének számító településrészen, a Vígdombon. Szintén gyakran találkoztam az unitárius templom és parókia szomszédságában, és ezzel együtt a faluközpontban elhelyezkedő ház esetével. A házat idős tulajdonosa halála után egy roma család vette meg, és a nem roma többség véleménye szerint oda nem illő módon építette át. További adalék, hogy nagyjából a terepmunka idejével párhuzamosan az adventista romák – részben saját csoportjuk elismerését elősegítendő, részben pedig a pünkösdiekkel való rivalizálás részeként – szerettek volna felhagyni eddigi temetkezési gyakorlatukkal, és az eddig az unitárius temető részét képező, de a roma lakosság részére kijelölt, szegregált „cigánytemető" helyett a református temetőben kértek új helyeket. (Vö. Szabó Á. 2019.) Kérésüket egyelőre a presbitérium elutasította.

[430] Vö. Piróth 1998.

A helyi életvilágok egyes jelenségei összetett folyamatok eredményeként, kiemelés és jelentéssel felruházás által válnak kulturális erőforrássá. De miért éppen ezek a kulturális elemek váltak népi kultúrává, hagyománnyá, örökséggé az egyes lokalitások számára? Van-e valamiféle kapcsolat a helyi alakulástörténetek között? Van-e olyan közös vonás, amely a három hagyományalkotási folyamatban közösnek tekinthető? A szervezőtevékenység mindhárom lokalitásvállalkozás esetében egy kiemelt múltbéli időszak képének mindenkori újrafogalmazási kísérlete. A hagyomány helyi fogalmát egyöntetűen a második világháborúval bezáruló időszak lenyomatából konstruálódik. Ez a periódus a paraszti múlt utolsó, a felszámolása ellen tett kísérletektől (kollektivizálás) mentes korszaka.[431] A szentgericeiek esetében ez még egy további jelentésárnyalattal is bővül, hiszen a kiemelt múlt-darab a Gyöngyösbokréta mozgalomhoz való csatlakozás révén az 1940-es évek eleje, a „kis magyar világ" időszaka. A bokrétás csoportra való hivatkozás az etnikus közösség számára egyedi fontossággal bíró periódushoz kapcsolódás is egyben.[432] Az etalonná tett korszak „paraszti világa", helyi társadalma egyik esetben sem bírta egyöntetűen azokat a jegyeket, látványos külsőségeket, melyek jelenleg a színpadra vitel elsődleges támaszai. Ecseren például a viselet egy társadalmi réteg – a parasztok – tárgyi kultúrájának képezte a részét, az iparoscsaládok férfitagjai a két világháború közti időszakban már egyöntetűen, nőtagjai pedig nagy arányban a városi minták szerint öltözködtek. Szentgericén a szőttesruha az üveges tánc megszületésekor már nem volt használatban: az 1930-as években fellendülő szőttesmozgalom hatására készültek el a településen az első uniformizált székelyruhák, és az 1970-es évek színpadi hullámának ezek szolgáltak referenciaként.[433] Az idealizált kor végét a paraszttársadalom életmódját alapvetően más pályára állító, a magángazdálkodás végét jelentő szocialista kollektivizálás hozta el. Paradox módon a színre vitel geneziséhez, más esetben pedig fenntartásához hozzájárult a szocializmus évtizedeinek kultúrpolitikája az intézményi háló felállításával (például a Népművészeti, majd Népművelési Intézet, vagy az erdélyi Népi Alkotások Háza), illetve a színpadi alkalmak biztosításával. Az Ecseri lakodalmas kimondottan ennek a kor-

[431] Az *aranykor* kijelölésében meghatározó szerepe van a lokalitáson túli kontextusoknak, így mindenekelőtt a nemzeti történetírás, a múltértelmezés nemzetállami szintű diskurzusainak. Az összevetés kedvéért érdemes a magyar nemzeti kontextuson túlra tekinteni. Pusztai Bertalan megfigyelései szerint a finn újrajátszó és hagyományőrző mozgalmak esetében leginkább hivatkozott korok a következők: a viking kor, középkor, illetve a 18. század svéd-orosz háborúinak miliője. A szerző által megfigyelt példa – a finnországi svéd kisváros, Loviisa fesztiválja – ez utóbbi időszakot eleveníti fel. Pusztai rávilágít, hogy a 18. század kiemelését a finn nemzetté válás sajátosságai magyarázhatják. Az orosz uralom alatt álló finn területeken a svéd nyelvű elit vált a vezérévé a modern finn nemzet megteremtésének. Ez az elit a nemzeti történelmi narratívában a svéd-orosz háborúknak fokozott jelentőséget tulajdonított, csakúgy, mint a nemzeti kultúrában a finn paraszti kultúrának. (Pusztai 2020: 482.)

[432] Vö. Papp Árpádnak a doroszlói (Nyugat-Bácska, Vajdaság) szüretbál jelentésrétegeiről tett megállapításival. (Papp 2016.)

[433] Mindez az egzotikum viszonykategória jellegét és konstruáltságát erősíti, tudniillik az egzotikus nem létezik önmagában, hanem szemlélőjének ítélete teszi azzá. (Vö. Fejős 2008: 9.) Szentgericén így a székelyruha az eredetiséget jelző egzotikummá vált, mely egyszerre befogadható, de magában hordozza az egzotikum észleléséhez szükséges távolságot is. (Vö. Pusztai 2008: 114.)

szaknak a „gyermeke", Szentgericén pedig a tanügyi káderek kötelező kultúrmunkája nyomán következhetett egy újabb konjunktúra az üveges tánc történetében. Nem elhanyagolható tényező, hogy a színre vitel utolsó, aktuális konjunktúrájának kezdetekor mindhárom településen még éltek olyan lakosok, akik a hivatkozott időszakot átélték. Emlékeikre, mint elsődleges forrásokra támaszkodhatott a szervezőtevékenység, amely így személyes hitelesítést nyert.[434]

Az újraalkotott ellenvilág mindhárom esetben egy sűrítő szimbólum – a kónyi verbunk, az ecseri lakodalmas, illetve a szentgericei üveges tánc – köré épül fel. Az, hogy ehhez milyen elemek csatlakoznak még, és kerülnek be a helyi hagyomány kategóriájába, teljes mértékben az adott lokalitásvállalkozás tevékenységének függvénye. John Urry turistatekintetének logikáját követve egyfajta projekttekintet működését feltételezhetjük, melynek lényege, hogy a projektorientáltan működő társulások a helyi kultúra azon jelenségeire figyelnek fel elsősorban, amelyek az általuk használt pályázati rendszerek normaadó kontextusaiban kulturális erőforrásként tudnak működni. Az általam elemezett helyzetek nem generálnak komoly turizmust, de a turizmuskutatás diskurzusaiból ismert megközelítés kölcsönzése hasznos lehet megértésükben.[435] Csakúgy mint a turizmus esetében, itt is érvényesül egy referenciapont – a projekt – amelyhez képest a kultúra adaptív természete megnyilatkozik. A lokalitásvállalkozások környezetüket átvizsgálva olyan jelek után kutatnak, amelyek egy-egy projekt számára alkalmasak, használhatók lehetnek. Ez a „nézelődés" állandó egyeztetés, hiszen egyrészt a helyi adottságokhoz kell projektet keresni, másrészt a helyi életvilágot abból a szempontból kell áttekinteni, hogy mi az, ami a kiírt pályázati céloknak, normaadó kontextusnak megfelelhet. A projekttekintet ide-oda ingázik a kontextusteremtés és kontextuskövetés között.

Az időbeliség mellett a népi kultúra-elképzelésekre épített közösségi cselekvések térbeli vonatkozásai érdemelnek kiemelt figyelmet. Fejős Zoltán a regionalizmus jelenkori kutatási dilemmái kapcsán felveti a modernizáció előtti népi kultúra jegyeinek térképre vetítésével keletkezett táji tagolódás relevanciájának kérdését. A recens regionalizmusnak – mint identitásalakzatnak – egy potenciális építőelemeként a szerző a néprajztudomány által felhalmozott tudásanyagot nevezi meg, mely a népi kultúra hagyományos elemeinek tudatos rekonstrukciójához szolgálhat forrásul.[436] Konrad Köstlin szerint már a kulturális régiókra sem lehet eleve létező entitásokként tekinteni, hiszen azokat éppen a néprajzi érdeklődés és a vele nem csupán egyidőben, hanem szoros összefüggésben kibontakozó turizmus hívta életre a népi kultúra felfedezésével a modernség hajnalán.[437] Később, az 1960-as években a régió kulturális egységként értelmezése vált a regionalizmus mozgalmainak alapjává szerte Európában.[438] A szentgericei néptánccsoport 1960–1970-es évekbeli története betekintést nyújt egy kisebbségi léthelyzetben mozgó regionális kultúraépítési gyakorlat helyi megélésébe.[439]

[434] Vö. Prosser-Schell et al. 2018b: 127.
[435] Vö. Urry 2012.
[436] Fejős 2002a: 73., 81.
[437] Köstlin 1996.
[438] A folyamatról áttekintésért lásd: Fejős 2002b.
[439] Vö. Biró – Bodó 1998.

Az egyes helyi vállalkozások között létrehozott kapcsolatrendszer értelmezhető egyfajta tematikus alapon szerveződő regionalitásként. A népi kultúra köré szerveződő lokalitásvállalkozásokat a hagyományőrző tevékenység – mint *szimbolikus paraméter* – köti össze.[440] Az egymás közti interakció során – legyen az akár egy reprezentatív esemény, mint a kónyi verbunktalálkozó, vagy mindennapi szituáció, például informális egyeztetés – alkalmi jelleggel jön létre a lokalitáson túli, regionális összetartozás érzete. A regionális identitásalakzat-építés felhasználhatja a népi kultúra hagyományos régióinak imázsát. Ezt példázza, amikor a *Győri Pálinkafesztivál*on a meghívott legénycéhek mint „rábaközi legénycéhek" jelennek meg. A kónyi és az ecseri vállalkozások kapcsolatrendszerének működése a hálózatos identitás-szervezés példája.[441] Az elképzelt régiót egy bizonyos témakörre, a népi kultúrára „szakosodott" társulások hálózata hozza létre. A térség népi kultúrájából egy részlet felmutatása a Rábaközt mint kulturális egységet idézi meg, egyszerre megélhetővé téve azokat a témaköröket, amelyeket a néprajztudomány a néprajzi táj kánonjába hagyományos kultúraként beemelt. A Pest környéki szlovákok hálózata pedig a néprajzi tájat az etnicitás mentén gondolja újra: a kulturális egységet etnikai alapon képzeli el és végzi annak promócióját.

A szervezőtevékenység offline színterek mellett online színterekre is kiterjed. Lovas Kiss Antal a panyolai farsangi felvonulás példájából kiindulva a hagyományőrző rendezvények fizikai és virtuális tereinek egyenrangú vizsgálata mellett foglal állást. Érvelése szerint a világháló olyannyira átszövi a hétköznapi életvilágokat, hogy (szinte) minden fizikai térben zajló jelenségnek egyúttal online vonatkozása is van, amelynek feltárása nélkül a kutató torzító képet kap.[442] Állításával összhangban az általam vizsgált társulások esetében egyöntetűen számolhatunk online jelenléttel, mely lehet kevéssé látható, de akár egészen hangsúlyos is.

A szentgericeiek máig megtalálható online „nyomai" leginkább a 2010-es évek első feléből származnak, és az abban az időszakban igazán aktív gyermek és ifjúsági tánccsoportjának, a Gyöngyösbokrétának működéséhez kapcsolódnak. A tánccsoport Szentgericei Gyöngyösbokréta néven máig profilt tart fenn magának a Facebookon (2023), de aktivitása minimális: összesen öt ismerőssel rendelkezik, és egyetlen bejegyzést tudhat magáénak (2020. július 7.).[443] A színpadra vitel online reprezentációja sokkal inkább a táncegyüttes tagjainak magánprofilján történt, illetve a fellépésekről, hagyományőrző rendezvényekről készült fényképek a falu nyilvános Facebook oldalára is felkerültek. A terepmunka ideje alatt a népi kultúrára épített rendezvények hiánya miatt a hagyományőrzés online megjelenítése is meglehetősen visszafogottnak tűnt számomra. Előfordul ugyanakkor, hogy egy-egy korábban elkészült fénykép vagy felvétel újra nyilvánosságot kap az online térben, és időlegesen felélénkíti az érdeklődést a színpadra vitt

[440] Fejős 2002a: 75.

[441] Vö. Sonkoly 1999: 199–200.

[442] Lovas Kiss 2017b: 242.; 2017c.

[443] Ebben a táncegyüttes és a Sancta Gratia Egyesület egy pályázati támogatás elnyerését teszik nyilvánossá, a pályáztató szerv kötelező arculati elemeinek megjelenítésével. Sem a Sancta Gratia Egyesület, sem pedig a Tiboldi Alapítvány nem rendelkezik a közösségi média különböző platformjain saját felülettel, illetve honlapot sem tart fenn.

népi kultúra irányában. A Nyárádmente képeken – Valea Nirajului în poze közel 3500 tagot[444] számláló nyilvános Facebook csoportban például egy, a 2012-es szüreti bál üveges táncát fényképpel és szöveggel megidéző 2022. december 22-i bejegyzés nagyjából két hét alatt 13 hozzászólást és 35 megosztást generált.

A kónyi és az ecseri egyesületek virtuális tevékenysége stratégiaszerű: a különböző platformok (közösségi médiafelületek és honlapok) kombinált használatával online jelenlétüket gondosan megtervezett szerkezetként építik fel. A virtuális tevékenység irányítása külön feladatkör az egyesületi működésen belül, melyet egy-egy arra fogékony tag vállal el. A lokalitásvállalkozások arculatának bemutatására, a különböző tevékenységi körök egymás mellett láttatására az egyesületi honlapok szolgálnak, míg az aktuális rendezvényekhez, eseményekhez kapcsolódó szervezés számára a közösségi médiafelületek bizonyulnak alkalmasnak.

Honlapjaikon ezek az egyesületek igyekeznek minél részletesebb képet rajzolni a lokalitásvállalkozás működéséről: céljairól, a megvalósított projektekről, megszervezett és meglátogatott rendezvényekről, eseményekről, a társulás kapcsolatrendszeréről.[445] A honlapok felépítésének alapvető egyezései mellett természetesen megfigyelhetőek az adott egyesületet jellemző hangsúlyeltolódások is: míg a KHKE (Kóny) például kiemelten figyel a társulás társadalmi kapcsolatrendszerének megjelenítésére (*Partnereink* menüpont), illetve az elnyert pályázati támogatások feltüntetésére (*Pályázatok* menüpont), addig a Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör (Ecser) a színpadra vitelhez kapcsolódó ismeretterjesztést kezeli fontos területként honlapján (*Viseletünk* menüpont).

A szervezőtevékenység online színterei elsősorban a Facebook és Instagram közösségi médiafelületek.[446] Az egyesületek oldalaikon szinte folyamatosan hírt adnak magukról. Saját rendezvényeiket virtuálisan (is) előkészítik: az eseményre invitáló plakátot helyeznek ki az online térbe, illetve a Facebook egy saját funkcióját felhasználva Facebook-esemény formájában teszik nyilvánossá a közelgő programot. Az előkészületek egyes fázisairól külön bejegyzésekben számolhatnak be, betekintést engedve az egyesületi tagok és a szervezéshez alkalomszerűen csatlakozók munkájába, fenntartva ezzel a rendezvény potenciális résztvevőinek érdeklődését. Az eseményeket követő tudósítás elmaradhatatlan része a rendezvények ívének: a szervezés folyamata valójában csak a közösségi médiamegjelenéssel zárul le teljes egészében. Lovas Kiss Antal panyolai példájában a fizikai térben megvalósult hagyományőrző ünnepek *virtuális újraalkotása*ként határozza meg a műveletet, melynek során a rendezvény szervezői az online tér számára reprezentációkat készítenek, és azokra reakciókat kapnak.[447] A szerző rávilágít, hogy a virtuális megjelenítéssel egyrészt azok is elérhetővé, bevonhatóvá válnak, akik fizikailag nem vettek részt

[444] Az adat érvényességének éve: 2023.

[445] www.khke.hu. Letöltés: 2023. január 9.; www.zoldkoszoru.hu Letöltés: 2023. január 9.

[446] A szervezési folyamat nem nyilvános része, az egyesületi tagok közti kommunikáció gyakran zajlik a Facebook levelezőrendszerében csoportos, illetve személyes üzenetek formájában. A terepmunka folyamán néhány hónapon keresztül, míg a tánccsoport próbáit látogattam, az Ecseri Zöldkoszorú Néptáncegyüttes zárt csoportos levelezésében részt vehettem. Jogosultságom a terepmunka ezen szakaszának lezárulásával megszűnt.

[447] Lovas Kiss 2017b; 2017c.

az eseményen. Kiemeli, hogy az ilyenformán közvetíteni kívánt tartalom mindig a szervezők által megfogalmazott interpretációja az eseményeknek. A rendezvény társadalmi jelentősége az online térben közvetíteni kívánt értelmezés, és a címzettek felől érkező értékelések interakciójával válik teljessé.[448] A virtuális újraalkotást a szervezők előkészítik, sőt, a fizikai térben zajló események szerves részeként tekintenek rá. A KHKE (Kóny) például nagyobb rendezvényeire – így a *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó*ra is – minden évben fényképészt fogad. A fényképek elsődlegesen a Facebook és Instagram megjelenés számára készülnek el. A közvetíteni, népszerűsíteni kívánt interpretáció elkészítése már offline elindul a fényképek, filmfelvételek elkészítésének miként jével, például szereplők, perspektíva, jelenetek megválasztása, majd pedig a vizuális anyag utólagos szelektálásával és a szöveges értelmezés elkészítésével, a címkézéssel válik teljessé.[449]

Míg Lovas Kiss szerint a címkézés egy-egy esemény hagyományőrzőként való azonosíthatóságát szolgálja, példáim alapján amellett érvelek, hogy maga a címkézés az, amely létrehozza a hagyomány, népi kultúra, örökség helyi tartamait az online és az offline térben egyaránt. A közösségi média felületei jelentik azt a színteret, ahol a kónyi és az ecseri egyesületek rendszeresen megfogalmazzák az általuk fenntartott lokalitásjellegről, a népi kultúráról szóló elképzeléseiket. Az online színtér nem csupán a fizikai térben lejátszódó eseményekhez való visszacsatolás, hanem a hagyományalkotás terepe. A lokalitásvállalkozások bejegyzéseikkel állandóan újradefiniálják a helyi népi kultúrát. Meghatározzák, hogy mely elemek tartoznak egyáltalán bele, és azokkal hogyan *kell* foglalkozni. A rendezvényeket az előkészületektől a megvalósulásig gazdag képanyaggal és szöveges kommentárral megjelenítő posztok a hagyomány forgatókönyvét is átadják. Ilyenformán azok is tudással rendelkezhetnek róla, hogy hogyan zajlik az ecseri virágszőnyeg-készítés, vagy a nagypénteki mosdás, a kónyi verbunktalálkozó, akik a fizikai térben nem vesznek részt az eseményeken. Az ecseri hagyományőrző kör az alábbi részlettel számolt be a 2022-es patakmosdásról az online térben (Facebook). A szöveg és a vizuális anyag összefoglalják „legfontosabb tudnivalókat", amelyeket a szervezők közvetíteni szeretnének, illetve az ismérveket, amelyekkel a szokást meghatározzák és megalkotják: az eredetére vonatkozó elképzeléseket, tartalmát, valamint forgatókönyvét.

> Két év kihagyás után ismét sokan gyűltek össze nagypénteken a Szerelem-patak partján, hogy a régi ecseri hagyományt követve megmosdjanak a patak vizében. Úgy tartják az ecseriek, hogy egészséget és szépséget biztosít a következő évben, ha annak csodálatos erejű vizében megmosdunk nagypénteken. A sok ecseri mellett örömmel üdvözöltük barátainkat Rákoskeresztúrról, Nagytarcsáról, Cinkotáról, Kistarcsáról, Maglódról,

[448] Greschke 2014: 80.; idézi: Lovas Kiss 2017b: 248.; 2017c: 100.

[449] Vö. Lovas Kiss: 2017b: 247.; 2017c: 101. A KHKE (Kóny) a terepmunka lezárása után nyitott fiókot a TikTok – rövid formátumú mobilvideók megosztására alkalmas – közösségi média platformon. Bár az egyesület által feltöltött videók elemzése minden bizonnyal gazdagítaná a társulás önreprezentációs stratégiáiról alkotott képet, a profilról itt csak említést teszek, mint legújabb, vizsgálatra érdemes fejleményről.

> Kerepesről és Tárnokról. A nagypénteki mosakodás után alkalmon nyílt egy kis beszélgetésre is a tájházban, ahol finom kaláccsal, teával és borral kínálták a vendégeket az ecseriek.[450]

Az online színtér lehetőséget ad a lokalitásvállalkozások számára, hogy saját magukat és az általuk fenntartott lokalitásjelleget folyamatosan meg- és újrafogalmazzák. A társulások vállalkozás jellegét támasztják alá azok az online térbe elhelyezett üzenetek, amelyek kifejezetten az elnyert pályázati támogatásokra reflektálnak: az egyesületeket a sikeresség imázsával vértezik fel, a pályáztató szerv felé pedig visszacsatolásként, igazolásként működnek.[451]

Kanonizált történetek – a hagyományápolás narratívája

Ahhoz, hogy a helyi népi kultúra színre vitele a lokalitással való érzelmi azonosulás alkalmává tudjon válni, szükség van bizonyos sűrítő szimbólumokra, melyek az eltérő tapasztalatokkal és jövőre vonatkozó elképzelésekkel bíró aktorok számára befogadhatóvá teszik a vállalkozások által felmutatott lokalitásjelleget. A sűrítő szimbólumok az összetartozás érzését éppen azáltal teszik elérhetővé, hogy nem követelik meg az azonos értelmezést, és jelentésadást az azonosulók részéről.[452] Működésük feltétele ugyanakkor valamely közös ismeretanyag, tudásminimum, amelyet a (lokális) cselekvők megosztanak.[453] Ez a közös minimum a sűrítő szimbólumok mögött álló, kanonizált történetekből álló *narratíva*, melyet az egyénnek ismernie kell ahhoz, hogy az alkalmi azonosulás lehetősége adott legyen számára. [454]

A narratíva egyrészt spontán kialakulás, másrészt tudatos alakítás összjátékaként formálódik. Egyes kortársi egyéni tapasztalatok az átélők közti egyeztetések során kihullanak, mások hangsúlyosakká válnak: az egymás közti, és a következő generációk számára is továbbadásra érdemesnek találtatnak, miközben fokról-fokra sematizálódnak. A folyamat közismert, és közösen forgalmazott epizódokat eredményez, melyek végső soron egy nagy fősodorba, narratívába illeszkednek.

Az alábbi két szövegpélda a szentgericei üveges tánccal kapcsolatban a terepen általam talán legtöbbször meghallgatott narratívum, más-más generációba tartozó beszélők előadásában. Az első idézetben Gyula prímásként az 1960–1970-es évek fellépéseinek

[450] Az Ecseri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör Facebook idővonala. 2022. április 15. (https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/CJL6NT)

[451] Az egyesületek között határozott különbség van aszerint, hogy mennyire hangsúlyozzák pályázati sikerességüket az online térben. Ebben a legkövetkezetesebb a KHKE (Kóny), amely minden esetben hírt ad az elnyert pályázati támogatásokról a közösségi média felületeken, illetve szerepelteti honlapján.

[452] A sűrítő szimbólumról lásd: Cohen 2001: 108–110.; vö. Pusztai 2008: 114.; Lovas Kiss 2017c: 98.

[453] Vö. a Brachinger Tamás által használt *legkisebb közös többszörös* kifejezéssel, amellyel a szerző a helyi társadalom legszélesebb rétegeit egyesíteni tudó tevékenységeket jellemzi. (Brachinger 2001.)

[454] A *narratívum* (történet) és *narratíva* fogalmakat Keszeg Vilmos nyomán használom. (Vö. Keszeg 2011: 27–35.)

állandó hangszeres kísérője és felesége Ilona arra emlékeznek vissza, hogy a *Megéneklünk Románia* fesztiválok egy marosvásárhelyi rendezvényén a színházi előadás felügyeletét ellátó román személy a tánchoz használt üvegekből kiszedette a táncosokkal az általa etnikus szimbólumként felismert piros-fehér-zöld virágcsokrokat.

> Gyula (sz. 1945): … kezdjük a színpadon: Váráshelyt. Ez az új színház. Ej de szépen felállunk, minden (…). És int a tanító néni, hogy kezdhetem. Várjunk, kérlek szépen, mikor a kör bézárult. Jaj!
> Ilona (sz. 1946): Álljunk meg!
> Gyula: Álljunk meg. Megálltunk. Azt mondja rögtön. (…) Ki a virágot!
> Ilona: Az egész virágot, mert piros, fehér, zöld volt. Ki kellett vegyük.
> Gyula: Ki kellett szedni, újraálltak virág nélkül az üvegbe, s megeresztettük akkor is jól, s ment.

A második idézet beszélője József egy későbbi generáció képviselőjeként már Bukarestbe lokalizálja a története, de az epizód felépítése gyakorlatilag megegyezik az előző elbeszélésben megismerttel.

> E. Á.: A ’80-as években a Megéneklünk Románia ment nem?
> József (sz. 1977): Igen. Igen, igen. És a gericeiek első díjat hozták volna el Bukarestből, de mivel magyar tánccsoport volt, így nem adták oda neki. Volt egy, volt egy parasztpárti (…), atyafi, sovén, nem nacionalista! Nacionalistának vallja magát, de… És gericeiek úgy el, a táncos üvegbe ugye tettek egy muskátlit, egy pirosat, fehérrel, egy kicsi, valami, valami zöld, és piros, fehér, zöld volt. És visszaküldte őket, és azt mondta, hogy az üvegből a virágot ki, és virág nélkül, csokor nélkül!

A narratíva azonban nem csupán a *beszélőközösség* spontán interakcióiban megszülető keret, hanem tudatos kanonizációs tevékenység eredménye.[455] A válogatás és szentesítés, jelentéssel felruházás joga mindig valamilyen elit-szerepből következik.[456] A kanonizálás a szelekció mellett rögzítést is jelent: ez egyaránt történhet lokális és extralokális intenciók szerint. A kanonizált narratíva megfoghatóvá tett formái például azok a település múltját feldolgozó, és a helyi népi kultúrát bemutató helytörténeti kiadványok, amelyek összeállítása és megjelentetése az ecseri hagyományőrző körhöz és a szlovák önkormányzathoz köthető. A kánonban rögzített narratívumok visszaszivároghatnak a helyi tudásba: ez az oda-vissza hatás magyarázhatja a közös tudásminimum epizódszerűségét. A kanonizáló kísérlet érkezhet azonban a lokalitáson kívülről is. A szentgericei üveges táncot bemutató leírás mind a Hungarikumok Gyűjteménye Erdélyi Értéktárában, mind pedig a régió turisztikai

[455] Vö. Keszeg 2011: 22–23.

[456] Vö. Pusztai 2007b: 16–17.; 2008: 116. Michael Prosser-Schell és kutatótársai hajósi példájában szemléletesen mutatják be, ahogy az Orbán-napra vonatkozó történeti adatokból, valamint helytörténeti forrásokból és az emlékezetből inspirálódva a helyi népművelő az új ünnep, az Orbán-napi borünnep narratíváját megkomponálta. (Prosser-Schell et al. 2018a: 48–53.)

imázsát megalapozni kívánó atlaszban – ugyan a helyi adatgyűjtés után – de a vidékfejlesztési szakemberek által, egy külső nézőpontból elkészült reprezentáció.[457] Maga a szelekciós folyamat is következményekkel járhat a helyi társadalomra nézve: a hagyományápolás narratívájába bekerülő történetek „tulajdonosai" számára a rögzítés presztízzsel jár, a kiszoruló múltak pedig egyénekben, családokban ébreszthetik fel a mellőzöttség érzését.[458]

A lokalitásvállalkozások a már létező narratívát tovább alakíthatják, és maguk is kanonizálóvá válhatnak. Mivel a lokalitás számára megfogalmazott programjuk az alkalomszerű azonosulásra épít, fontos, hogy a narratívát sikeresen tudják forgalmazni. A narratíva népszerűsítését segíti, ha az a hely imázselemeit eredményesen integrálja, egy koherens rendszerbe fűzi őket össze. Szemléletes példája ennek a szentgericei brandépítés, mely egy elbeszélésben egyesítette az üveges táncot, a település bortermelő múltját, a szüretet mint ünnepet, és ezzel együtt Tiboldit és költeményét.

A narratíva forgalmazásához szükséges továbbá a *hagyományápolás nyelvtaná*nak ismerete és használata, mely *„… a bensőségességre, lokalitásra, ősi múltra, autenticitásra, természet közeliségre helyezi a hangsúlyt."* [459] E nyelvtan azonban korántsem formaság: nem „csomagolása", hanem alakítója, szervező elve a narratívának. Szentgericén például az üveges tánc narratívájából a Gyöngyösbokrétához kapcsolható keletkezésre vonatkozó epizód – miszerint a színpadi látványosságot az üveg fejre helyezésével egy újító irányultságú asszony találta ki az 1940-es évek elején – teljesen kihullott. A narratívumot terepunkám során az 1928-ban született Bálinttól ismerhettem meg, aki meg is nevezte az egykori kezdeményezőt. Ezzel szemben a hagyományápolás nyelvtana szerint íródott narratívában a tánc „rég, rég, a múlt századokba" visszanyúló eredete rögzült.[460]

Újabban a hagyományápolás nyelvtanának fogalomkészletébe beépült örökség-terminus indokolttá tesz egy rövidebb kitérőt annak használatát és tartalmát illetően. Az örökségesítés terepén megfigyelhető kulturális gyakorlatok kreatív praxisok: nem feltétlenül a normaadó kontextusok – különböző örökségrezsimek – által „kikövezett" úton haladnak. Szemléletbéli különbségeik ellenére mind az UNESCO globális szervezetét Magyarországon képviselő Magyar Nemzeti Bizottság Szakbizottságai és a Szellemi Kulturális Örökség Igazgatósága, mind pedig az örökségparadigmát etnikus keretben érvényesítő Hungarikumok Gyűjteménye – Magyar Értéktár a kulturális örökséget birtokló, fenntartó közösséget helyezi előtérbe a kategorizációs eljárás, a hivatalos örökséggé tétel folyamatában.[461] Annak ellenére, hogy az általam vizsgált mindhárom sűrítő szimbólum – a

[457] Balássy – Gligor szerk. 2016.

[458] Egy ecseri beszélgetőtársam például sérelmezte, hogy a település és az ecseriek múltját feldolgozó reprezentatív fényképalbumba végül nem került be olyan fénykép, amelyen felmenői szerepelnek. Családja kimaradása azért is érintette különösen fájdalmasan az asszonyt, mert nagyanyja az ecseri viselet egyik specialistájának számított, és meghatározó szerepe volt az 1950–1960-években az ecseri tánccsoportok színpadi megjelenésében.

[459] Pusztai 2007b: 12.

[460] A mondatba beemelt idézet Idától (sz. 1949) származik.

[461] Ament-Kovács – Eitler 2023: 10–12.; vö. Faro 2005: 5.; Hungarikumok Gyűjteménye – Magyar Értéktár: Gyakori kérdések: Mit jelent a „hungarikum mozgalom"? (http://www.hungarikum.hu/hu/gyik/all Letöltés: 2022. április 16. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/2OISC6)

kónyi verbunk, az Ecseri lakodalmas, és a szentgericei üveges tánc is – hivatalosan része a Magyar Értéktár örökség-inventáriumnak, az örökségesítés nem feltétlenül a normadó kontextus által elképzelt úton zajlott. Kónyban a KHKE valóban alulról szerveződő módon, viszont egyenesen a megyei értéktárba terjesztette fel a kónyi verbunkot. Az értéktár-rendszer lépcsőzetes logikájának megkerülésével a lokalitásvállalkozás a helyi politikai szereplőknek a települési értéktár megalapítását késleltető, passzív magatartására kívánt reagálni.[462] Ecseren a Települési Értékár Bizottságot a hagyományőrző kör tagjai teszik ki. Az értéktár bizottság alapítása és az Ecseri lakodalmas megyei értéktárba nevezése elsősorban a megyei önkormányzat felszólításának eleget téve történt. A szentgericei üveges tánc a hungarikum mozgalom külhoni nemzetrész értéktárai közül az Erdélyi Magyar Értéktáron belüli Nyárád menti [sic!] Értéktár része. Felterjesztése a kistérség vidékfejlesztő szakembereihez kötődik, a helyi aktoroktól jórészt függetlenül ment végbe. Mindez az örökség társadalmi cselekvés jellegét hangsúlyozza a bürokratikus örökségrezsimek adminisztratív folyamataival szemben. A pragmatikus megközelítésmód az örökséggé tételre mint gyakorlatra, az örökséggel kapcsolatban kialakított kulturális logikára figyel.[463]

Az örökségként való szemlélés beépült a népi kultúra kiemelt elemeiről szóló nyilvános diskurzusokba mint viszonyulás- és magatartásforma. Az örökséget a helyi cselekvők egyfajta ernyő-fogalomként használják, amely alá múlt bármely eleme befér, ami hasznosnak látszik a hely minőségének megteremtésében. Az örökség paradigmájának helyi szintű beágyazódása módosít a hagyományápolás nyelvtanának fogalomkészletén. A 2022-es október eleji *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó*t az egyesület úgy szervezte meg, hogy a rendezvény a kónyi verbunk megyei értéktárba kerülésének (2022. szeptember 16.) nyilvános kihirdetési és megünneplésének alkalma is legyen egyben. A találkozóra meghívást kapott a Megyei Értéktár Bizottság elnöke, aki a búcsúi szentmise után, a verbunk közös eltáncolása előtti pillanatban, a templom előtti téren összegyűlt résztvevők előtt adta át az értéktárba vételt bizonyító oklevelet az egyesületnek. A kontextus az egyesületi elnök, Miklós szokásos köszöntőjének fogalomhasználatát is alakította: az előző évek beszédeivel összevetve feltűnő, hogy a kónyi verbunk címkéi közül az örökség terminus kulturális örökséggé vált, utalva a Győr-Moson-Sopron Megyei Értéktáron belüli kategóriára. Megjelent továbbá a beszédben a *megyerikum* kifejezés, amely a kifejezetten Győr-Moson-Sopron Megyei Értéktárat jellemző szóalkotás. Mindez azonban nem jelenti a jelenségre addig használt megnevezések – mint például hagyomány – kiszorulását, sokkal inkább utal a lokalitás szervezésében használatos retorikai alakzatok tárházának bővülésére.

> Miklós (sz. 1988): Leírhatatlan érzés, amikor először mondták ki nagyapáink, hogy megtanultátok a verbunkot fiam, készen álltok, kiállhattok búcsúkor eltáncolni. (…) Bíztak bennünk, ránk bízták *kulturális örökségünket*, és most mi bízunk benne, hogy büszkén tekintenek le ránk odafentről, hogy jó kezekbe került az *ősi hagyomány*, amelynek a jövője is biztos lábakon áll. [Kiemelés E. Á.]

[462] Az úgynevezett Hungarikum-törvény szerint a települési értéktárat és a települési értéktár bizottságot a települési önkormányzat hozhatja létre. (2012. évi XXX. 3. §.).
[463] Harrison 2009: 38.; Borbély – Ispán szerk. 2018.

38. kép: Az ecseri néptáncegyüttes 75 éves jubileumi ünnepségének közönsége megtekinti az Ecseri lakodalmas „nagy pillanatait". A vetítővásznon éppen a genezis, a Rábai-féle koreográfia egy képkockája látható. Fotó: Eitler Ágnes. 2020, Ecser.

A vernakuláris szóhasználat párhuzamossága természetes a vállalkozók számára, akik nem érzik szükségességét bármiféle – akár tudományszakunk által felkínált – fogalmi tisztázásnak, a terminusok következetes használatnak.[464] Az örökség egyszerre működik szemléletmódként és retorikai alakzatként, és utóbbi minőségében szervesen beépült a hagyományápolás nyelvtanába.

A narratíva popularizálása feltétele és eredménye is egyben a lokalitásvállalkozások sikeres működésének. Az ismétlésnek – különösen a reprezentatív repetitív aktusoknak – alapvető jelentősége van a közös tudásminimum megteremtésében. A lokalitásvállalkozások közvetlenül a színre vitel előtt, a nyilvános térben áttekintik a hagyományra vonatkozó ismereteket, megtörténik a narratíva közös elsajátítása, illetve ismétlése. Az ecseri néptáncegyüttes 75 éves jubileumi ünnepsége például az Ecseri lakodalmasról különböző időszakokban készült filmek közös megtekintésével vette kezdetét. A kollektív ismétlés a teremben ülők – az ecseriek és a vendégek – számára kiemelte és egyértelművé tette, hogy melyek azok a pillanatok, események, amelyekre érdemes emlékezni (38. kép).

A narratíva-forgalmazásnak már számos példája bemutatásra került a kötetben, ezért a továbbiakban csupán a popularizáláshoz használt különféle csatornák jelentőségére,

[464] Vö. Keszeg 2018b: 29–38.

a folyamat összetettségére hívom fel a figyelmet. Pusztai Bertalan a bajai halászléfőző népünnepélyhez kapcsolódóan megállapítja, hogy a lokális márkaként használt halászlé eredetiség-diskurzusa különböző közegekben „elhangzó" szövegekből áll össze. A szerző az *ötletközpont*ból származó alapszövegek népszerűsítésében kiemeli a nyilvános térben elhangzó beszédek és a médiafelületek, például sajtótermékek szerepét.[465] A tömegmédiában a népi kultúráról való beszélés szinte annak születésétől kezdve jelen van.[466] A sajtótermékek, később rádiós és televíziós adások kialakították az *ismeretlen, de szerethető, befogadható másság* kezelésének módját, sajátos viszonyulásukat a „háziasított" egzotikumhoz.[467] Már a Gyöngyösbokréta mozgalomnak is jelentős szerepe volt a színpadra vitt népi kultúra iránti rendszeres sajtóérdeklődés kialakításában és fenntartásában.[468] Éppen ezért a szentgericei gyöngyösbokrétás csoport már alakulásakor feltűnik a tömegmédia szövegeiben. Az ecseriek legelső fellépései is bekerültek az 1950-es évek sajtótermékeinek, illetve filmhíradóinak anyagába, és a 20. század második felében is kedvelt témái maradtak (elsősorban) a Pest megyei sajtónak. A Román TV *Magyar Adás*ának 1979-es szentgericei forgatása az üveges tánc narratívájának helyi szinten jól ismert epizódja, ilyenformán a narratíva képződésének narratívája.

A történeti példákhoz képest változást jelent, hogy a népi kultúra tengelye köré szerveződő társulások a tömegmédiában hosszú múltra visszatekintő hagyománydiskurzus(ok) tudatos alakítására törekednek. A tömegmédia szerepét felismerik, a kanonikus narratívák helyi leszivárgásában és elfogadásában éppúgy, mint azok extralokális terjesztésében. A szentgericei Sancta Gratia Egyesület és a Tiboldi Alapítvány igyekszik minden rendezvényét, pályázati támogatás elnyerését a Maros megyei *Népújság*ban megjeleníteni. Hasonlóan, a kónyi egyesületnek is kiemelt célja rendszeresen jelen lenni megyei napilapban (*Kisalföld*). A társulások médiamegjelenésének lényegévé azonban egyre inkább a lokalitásfejlesztő akciók hírértékkel felruházásán túl a helyi népi kultúráról, tágabb értelemben pedig a lokalitásról szóló diskurzus irányítása válik. Ugyanakkor a médiaszereplés során nem csupán felhasználják a tömegmédia egzotikumkereső magatartását: a média népi kultúra-kezelése is alakítja a sajtóban, televízióban, vagy rádióban megjelenő reprezentációt.

Az egyes lokalitásvállalkozások médiamegjelenéseinek számba vétele helyett az alábbiakban egyetlen példát emelek ki. A 2017-ben lezajlott *Ecseri vacsoracsata* eseménysorozat, virtuális újraalkotásával és a televízió képernyőjén való megjelenésével együtt egyszerre tekinthető a globális tömegmédia-minták átvételi alkalmának, és a lokális narratíva-forgalmazás terepének. A rendezvény a Pest környéki szlovák települések „hagyományos ételeinek" népszerűsítését célozta. Az egyesület legbelsőbb körébe tartozó tagok egymás között kisorsolták egy-egy teljes „hagyományos szlovák" vacsora (leves, főétel, desszert) receptjét. Ehhez forrásként a Csaba és Katalin által 2009-ben összeál-

[465] Pusztai 2008: 114–117.
[466] Vö. Keszeg 2018b: 40–41.
[467] Pusztai 2008: 113–114.
[468] A Gyöngyösbokréta teljes sajtóanyagát lásd Paulini Béla gyűjteményében (PIM OSZMI TA.HGy.34. Paulini Béla: A magyar bokréta története IX–X.).

lített *Nagyanyáink konyhájából –Takto varila starká. A Pestkörnyéki szlovák ős- lakosságú települések hagyományos ételeinek gyűjteménye* című kiadványt használták.[469] Havi rendszerességgel, felváltа látták egymást vendégül: a házigazdának a kisorsolt étel elkészítésével kellett az alkalomra készülni. Az esemény a brit eredeti (*Come Dine with Me*) alapján forgatott *Vacsoracsata* – magyar televíziós vetélkedő – forgatókönyvét követte.[470] A hét közös vacsorából álló sorozat első és utolsó alkalmáról a Duna TV *Domovina* szlovák kulturális magazin egy-egy adást készített és vetített 2017–2018 folyamán.[471]

A vacsoracsata hét család, hét háztartás programja volt elsősorban, de az egyesület minden alkalomról beszámolt Facebook oldalán, röviden ismertetve az aktuális menüsort, fényképeket közölve az eseményről.[472] Az alapvetően a résztvevők magántereiben, otthonában zajló cselekménybe már eleve beépítették az online közösségi média-megjelenést, csakúgy, mint a televíziós adások forgatását és vetítését. Az esemény fizikai tereire – az egyesületi tagok magántereire: konyháira, nappali szobáira, ebédlőikre – Dean MacCannel gondolatmenetét követve egyfajta előkészített hátsó régióként tekinthetünk. A tömegmédia csatornája és a virtuális térre nyitott ablak beengedik a hagyományalkotás belső köreibe az eredetiségkereső tekintetet, az intimitásélmény így a hitelesség garanciájává válik.[473]

A televíziós adásokat a helyi gasztronómia tengelyére építették fel, ám a hagyományosnak tekintett ételek bemutatása mellett a cselekmény egyes szakaszai – például a főzés – alkalmat adtak a faluról, a Pest környéki szlovákról, vagy a hagyományőrző tevékenység egyéb formáiról, például a táncról szóló ismeretek átadására. A sorozatot záró vacsorára, amelyet a második televíziós adás rögzített, a résztvevők csaknem mindegyike népviseletben érkezett, így az elhangzó szövegek mellett a vizualitás is jelentős szerepet kapott. Az *Ecseri vacsoracsata* nem csupán a hagyományápolás narratíváját forgalmazó, hanem tovább-író alkalom volt. Az egyesület tagjai azért kezdeményezték a program megszervezését, mert szerették volna tevékenységi körükbe a hagyományosnak tekintett táplálkozáskultúrával való foglalkozást is beemelni, hiszen ezzel a területtel közösen még nem foglalkoztak. A vacsoracsata így kanonizációs folyamatként is értelmezhető, melynek során az ecseri hagyományok közé a gasztronómia is felvételt nyert. A „verseny" során a résztvevők konyhája igazi glokális arénává alakult, ahol a globális tömegmédiából érkező minta a hagyományalkotás, lokális hagyománydefiniálás forgatókönyvévé vált.[474]

A lokalitásvállalkozás narratíva-forgalmazását akkor koronázza siker, ha a *kirakós-játék*nyomán megteremtődik a közös minimum – akár csak két-három mondat – amit „mindenki" tud a kónyi verbunkról, az Ecseri lakodalmasról, vagy a szentgericei üveges

[469] Aszódi – Király 2008. A kötet anyaga Csabának és Katalinnak a térségben végzett gyűjtőmunkáján alapul.

[470] A *Come Dine with Me* valóságsorozat a Channel 4 műsorán futott 2005-től kezdődően. A magyar változat 2008-ban indult el az RTL Klub képernyőjén.

[471] F1. Domovina 2017.; F1. Domovina 2018.

[472] Míg a televízióban a rendezvény hivatalos elnevezésévé az *Ečerské Hodovanie – Ecseri lakoma* vált, az egyesület önreprezentációjában – honlapján és a közösségi média felületein – mindvégig a vacsoracsata megnevezést használta.

[473] MacCannel 1973: 591–596.; vö. Köstlin 1996: 121.

[474] Vö. Meyrowitz 2005.

táncról.[475] A tudás eredete immár homályba vész, az emlékek nem kötődnek konkrét személyekhez: a *kollektív emlékezet* részeivé válnak.[476] A közös tudásminimumból való részesedés azonban változó: a hosszabb epizódok ismeretétől, pár mondat felidézéséig terjedhet. Pusztai Bertalan a közös tudás szövegei közt azokat, amelyek a helyi kultúra kielemelt elemeinek eredetét egyfajta genetikus autentikusságra hivatkozva, jellemzően a humor eszközével tárgyalják, *mitikus alapszöveg*nek nevezi.[477] Saját példámban egy olyan közvélekedést mutatok be szentgericei üveges tánc narratívájából, amelyben könnyen felismerhető a mitikus logika. Az alábbi szövegrészletben két, húszas éveikben járó lánynyal, Violával és Ilonával, szentgericei tánccsoport egykori táncosaival, és Viola édesanyjával beszélgettem.

> E. Á.: Mit jelent a szentgericeieknek az üveges tánc szerintetek?
> Viola (sz. 1994): Különleges…
> Ilona (sz. 1996): Hát büszkék kellene legyünk rá, mert én nem tudok olyan helyet itt Romániában, nem tudom, hogy Magyarországon, hogy valahol táncolnák, de sehol Romániában nem táncolnak üveggel a fejükön. Büszkék lehetnénk rá!
> Édesanya: Nem akárki tudja eljárni!
> Viola: És igen, nem is akárki tudja megtartani sem az üveget a fején! Régen mindig azt mondták, hogy mikor a gelicei lány megszületik, akkor a fejéhez nyomják az üveget, és akkor ott van az üvegnek a helye, és akkor azért tarja az üveget, azzal táncol.
> [Nevetnek.]

A szövegrészlet azért is érdekes, mert az újszülött fejéhez nyomott üveg motívumának népszerűsítésére vonatkozó epizód is része a kánonnak, megismerhető a terepen. Az alábbi interjúrészletben a beszélő a Népi Alkotások Háza Maros megyei főkoreográfusának szerepét mutatja be mitizáló részlet forgalmazásában. Az epizód szerint a szentgericeiek mellett az 1970-es években szakértőként tevékenykedő koreográfus egy megyei néptánctalálkozó alkalmával a csoport színpadi produkcióját – mint megyei művelődésszervező – a jelenlévők számára magyarázatával kísérte, megadva ezzel a látottak értelmezési kereteit.

> Gyula (sz. 1945): Még volt ide, még járt ide ki egy tanár, korondi, nem tudom, hogy tetszett hallani róla? (…)
> E. Á.: Igen, hallottam.
> Gyula: Igen? Na aztán itt voltunk Erdőcsinádon is, volt ott egy cigány csoport. Hát azok úgy táncoltak, tudom, hogy a lábuk egészen nem is érte a színpadot. Hat pár. S akkor aztán letáncoltunk mi is, s na azt mondja, kiállt a színpadra, s mondja, na mondják meg most önök, azt mondja mi a különbség ez a cigánytánc, és az üveges tánc között? Na. S aztán a nép kacagott mindenki. (…) nézzék meg, a szentgericeiek, azt mondja, üveget

[475] Pusztai 2007b: 14.; 2008: 117.
[476] Annak Halbwachs-i értelmében. Erről lásd: Assman 2013: 36–49.
[477] Pusztai 2008: 116–118.

> tesznek! S mit gondolnak maguk, mért áll meg az üveg a fejeken – azt mondja. Na, hadd lássam, valaki meg tudná mondani? Nem, kacagnak, a jónép. Mikor születik, azt mondja, a kislány, az üveget odateszik a fejire, mikor bújik ki, azt mondja [nevet], azt mondja, s azért tudja az üveges táncot.

Amikor a népi kultúra kiemelt elemeinek nyomába ered a kutató, a terepen nem az adott jelenség múltjával, hanem annak többé-kevésbé rögzített narratívájával fog találkozni. A narratívát alkotó, rövid, epizódszerű kliséket tudja a leghamarabb feltérképezni: ez a felszín, a látható imázs. Ez az, ami mindaddig meglehetősen megnehezíti dolgát, és esetleg zavarhatja is, ameddig nem válik előtte világossá, hogy mindez a jelenség lényegére mutat rá, a sűrítő szimbólumok működési mechanizmusait tárja fel előtte. A narratívák létezése feltétele annak, hogy a színpadra vitt népi kultúra egy olyan minta, recept legyen a lokalitás szervezéséhez, amelyet időről időre aktualizálni lehet. Az esettanulmányok felfedték, hogy mindegyik kiemelt elem, sűrítő szimbólum történetében a konjunktúrák és a csendes időszakok váltották egymást. A narratíva létezése azonban biztosítja az újrafogalmazás lehetőségét. A terepmunka során az ecseri és a kónyi csoportok kapcsán egy-egy aktív periódusban vehettem részt, Szentgericén viszont egy viszonylag passzív időszakát figyelhettem meg a népi kultúra színre vitelének. Az üveges tánc pillanatnyi csendjét a következő tényezők eredményezték: a COVID-19 járvány és nyomában járó, közösségi rendezvényeket korlátozó és tiltó rendelkezések, és egyidejűleg egy generációs váltás. Utóbbi a megelőző időszak (2010-es évek) tánccsoportos fiataljainak munkavállaló, illetve családalapító felnőtté válását jelenti. A református lelkész az átmeneti passzív időszakot így értékelte:

> Attila (sz.1980): Itt van az üveges tánc. Ott azért úgy még működget. De én Szentgericével sem vagyok most megelégedve. Mert jó, volt ez a járvány időszak, de hogy amúgy sem. És én itt azt látom, hogy tényleg ezzel az egész modern társadalmi berendezkedéssel egyszerűen nem foglalkoznak már a szülők sem vele, nem annyira fontos. Még hogyha azt mondjuk, hogy egyedi, milyen szép, milyen jó, hogy van üveges táncunk… Nem beszédtéma! Tehát, hogy nem téma az üveges tánc, nem…

Terepmunkám idején az üveges tánc, és így a helyi népi kultúra kis kivétellel – gondolok itt az egykori unitárius lelkész nyugdíjazási ünnepségére összeállított produkcióra (2021. július) – valóban nem volt ott spontán módon a mindennapi diskurzusok szintjén. A témát kutatói érdeklődésem aktualizálta, amely olyan beszédhelyzeteket generált, ahol a narratíva egyes részletei megfogalmazódhattak, és számomra is megismerhetővé váltak. A sűrítő szimbólum mögött álló narratíva azonban továbbra is létezik, alakul, és biztosítja a lehetőségét, hogy egy átmeneti hibernált állapotot egy újabb konjunktúra követhessen.

A lokalitásvállalkozások és a mindennapok tapasztalata

Az *Összehasonlítás* fejezet eddigi szövegegységei a vidéki térben megfigyelt, a helyi (kulturális) szervezőtevékenységet projektorientált módon, vállalkozásszerűen, de mégis önkéntesen végző társulások működésének elméleti modelljét kísérelték meg felvázolni. A ez az alfejezet a teória és a lokalitás szereplőinek mindennapi tapasztalatának egymásra vetítésével visszavezet az elméletalkotást követően az empíria területére. A megalkotott elméletet érvényességének ellenőrzését az újabb léptékváltástól remélem: a középszintű elvonatkoztatás eredményét mikroszintű elemzésekben teszem próbára. Empirikus módszerekkel, az émikus perspektívát keresve nem állapítható meg, hogy a lokalitásszervezés valamilyen elvont rendszerszintű problémára adott válasz lenne, például a lokalitás megerősítése a globalizáció előretörésével szemben. Mindazonáltal amellett érvelek, hogy reagál a helyi életvilág olyan válságaira, amiről a szereplőknek közvetlen tapasztalata van. Ezek a felismert válságok a belső olvasat szerint a hely minőségét ronthatják, hátráltathatják mind az endogén erőforrások kiaknázását, mind pedig exogén erőforrások elérését, amelyek a lokalitás szervezéséhez szükségesek lennének. A következőkben azt vizsgálom meg, hogy a mindennapok tapasztalata milyen szerepet tölt be a lokalitásvállalkozások működésében.

A mindennapi élet, mindennapok fogalmát a megújulás reményében egyszerre több – történettudományi és néprajzi, illetve ezek keresztmetszetében álló – kutatási irányzat is zászlójára tűzte az 1970-es évektől kezdve. A különböző áramlatok, iskolák egymástól természetesen nem függetlenül, de eltérő hangsúlyok kialakításával tették ezt meg. A történeti antropológia, új narratív történetírás, mikrotörténet, Alltagsgeschichte művelői elsősorban a politikai eseménytörténet-írást és a makroszintű strukturális és funkcionális összefüggések keresését elutasítva a léptékváltás, a vizsgálati fókusz leszűkítésének lehetőségét látták meg a fogalomban.[478] A néprajz a népi kultúra, preindusztriális életformák kutatásának alternatívájaként talált rá érdeklődésének új tárgyára, a mindennapok világára.[479]

A mindennapok értelmezésében számomra az európai etnológia két klasszikusa – Jonas Frkyman és Wolfgang Kaschuba nézőpontja – volt meghatározó. Jonas Frkyman így ír 1989-ben az Ethnographia hasábjain magyarul napvilágot látott tanulmányában: *„A hétköznap szó új értelmet nyert. Eredetileg az ünnepség, az ünnepnap vagy a vasárnap ellentéte volt, az unalmas rutinszerűség kapcsolódott hozzá, de most új jelentése közelebb áll a valósághoz, ahhoz a szinthez, ahol a tényleges életet élik."*[480] Ezek szerint a mindennap a megélt életek, a tapasztalatok tetten érésének, az émikus nézőpont megértésének színtere és alkalma. Wolfgang Kaschuba a megélés mellett az alakítás szintjeként értelmezi a mindennapokat. Az egyetemi tankönyvként íródott *Bevezetés az európai etnológiába* (1999) szövegében az alakítás-gondolatot Alfred Schütz és Thomas Luckmann alapvetően szociológiai irányultságú megközelítésének idézésével emeli be: *„A mindennapi életvilág a*

[478] Gyáni 1997.; Tóth G. 2002: 21–23.
[479] Vö. Kaschuba 2004: 84–85.
[480] Frkyman 1989: 71.

valóság azon régiója, melybe az ember beavatkozhat, amelyet megváltoztathat, mivel az élete megélésén keresztül vesz részt benne."[481]

A kötetben vizsgált vállalkozások a népi kultúra színre vitele, felmutatása köré szerveződnek, alakítás-gyakorlataik éppen ezért leginkább reprezentatív és performatív aktusokban válnak láthatóvá. Pierre Bourdieu nyomán feltételezhetjük, hogy a lokalitásvállalkozások a társadalmi világ felosztását szeretnék gyakorolni, amikor a társadalmi nyilvánosság offline és online tereiben reprezentációik által a kónyiak, ecseriek, szentgericeiek csoportját, vagy éppen egy kulturális régiót, illetve etnikus csoportot törekednek megteremteni, és annak határait kijelölni.[482] Éppen ezért szükséges azt is figyelembe venni, hogy a *„… a reprezentáció, performatív kijelentés, amelynek célja létrehozni azt, amit állít…"*[483] milyen körülmények közt próbál hatni, teremteni. Milyen társadalmi bázisra számíthat a lokalitásvállalkozók igyekezete, mennyire és miért releváns a helyi társadalom számára az általuk közvetített lokalitásvízió?

A megalkotott elmélet egyik lényegi eleme az a megállapítás, hogy az elemzett lokalitásvállalkozások tevékenységüket egy, általuk kiválasztott jelleg, a népi kultúra köré szervezik. Ebből kifolyólag elengedhetetlen annak vizsgálata is, hogy működésük hogyan illeszkedik a helyi életvilágok egészébe, hogyan és miként van jelen a társadalmi életben a népi kultúra színre vitele, nehogy az eddig fókuszban tartott jelenség egy partikuláris, önkényesen kiemelt metszet maradjon. Ebben a szövegrészben olyan helyi tapasztalatok kerülnek előtérbe, mint a politikai pártszimpátia mentén megtört emberi kapcsolatok, a tömeges beköltözés, vagy éppen a település elhagyása miatt kialakuló diszharmóniák. Ezeknek, az interjúszituációkban, illetve résztevő megfigyelés során verbalizált tapasztalatoknak látszólag nincsen köze a népi kultúra színpadra viteléhez. Mégis, ha a vizsgált jelenség szűk határain kívülre tekintünk, és a lokalitásvállalkozások tevékenységét a mindennapok tapasztalatára vetítve tárgyaljuk, megérthetjük, hogy mire reflektál a kortárs társadalomban a tradícióval, hagyománnyal, örökséggel való foglalkozás.

„Ennek faluközösség-összetartó ereje lenne" – Kóny

Kónyban[484] a sűrítő szimbólum és az erre felépített lokalitásjelleg kortárs társadalmi beágyazottságát vizsgálva az egységes értelmezés szükségességének, illetve kényszerének hiánya kulcsmozzanat lehet. Tereptapasztalataim alapján a lokalitás életét az egyesület tagjai közül – de az egyesületen kívüli helyi szereplők is – többen szélsőségesen polarizáltnak, politikai meggyőződések mentén megosztottnak érzékelik. Az idősebb korosztály tagjai évtizedekre visszamenő, sőt a két világháború közti időszak földbirtokviszonyaiban gyökerező, és a jelenkorra politikai pártszimpátiává transzformálódó ellentétekről beszélnek. A belső nézőpont, vélemények szerint a helyi szintű politika pártosodása a lokális

[481] Schütz – Luckmann 1975: 25.; idézi: Kaschuba 2004: 108.
[482] Bourdieu 1985.
[483] Bourdieu 1985: 14.
[484] A szövegrész címét adó idézetrészlet Petrától (sz. 1988) származik.

szereplők együttműködését nehezíti meg. A lokális politikai elitek nyílt pártszimpátiája ellehetetleníti az egységes helyi fellépést, csökkenti a lokalitás érdekérvényesítő képességét így gátolja az extralokális fejlesztési források elérését. Az egyesület tagjaival készített interjúkban e téma minden alkalommal beszélgetőtársaim kezdeményezésére merült fel, de minden esetben megjelent. Általában a „Milyen lenne az ideális Kóny?", „Mit tud az egyesület a faluban tenni?" kérdéseimet követően hívták fel figyelmemet a politikai ellentétekre mint megoldandó problémára.

> E. Á.: Ha te elgondolod azt, hogy mit szeretnél az egyesületen keresztül, hogy mit szeretnél, hogy milyen legyen a falu, és ezért az egyesület mit tud tenni, akkor milyen egy ilyen cél, vagy ideális falu? Mi lenne jó a falunak, amiben részt tud venni az egyesület?
> Adél (sz. 1986): Hát maga ez az összetartóság. Hogy ne legyen széthúzás! (…) Valahogy inkább azt kommunikálni, hogy ezt lehet másképp is összetartani, és nem egymásra mutogatni meg fujjogni, hanem teljesen mindegy, hogy ki milyen politikai nézeteket vall, igenis lehet együttműködni, meg egy élhető közösséget létrehozni úgymond.

A probléma egy másik interjúrészletben a következőképpen tűnik fel:

> Miklós (sz. 1988): Aztán a faluba nagy méretű, nem akarok ennyire kimenni, de… Nagyon nagy méreteket öltött az országba a politikai nézeteknek a relevanciája. (…) Most mindenki ért a politikához! És van A út, meg B út. És középút: semmi. És egy kicsit ebbe a faluba is azt érzem, hogy van az A út, hogy én őt választom, meg van a B út, hogy te vagy a másik gané, aki nem őt választotta. És itt sincs köztes út. (…) És én ilyenekbe szeretnék nekik példát mutatni, hogy hogy bennük rejlik a megoldás! Nem kell mindig másért sírni, vagy szidni valakit, vagy szidni az életet, vagy irigynek lenni vagy satöbbi. Hanem igen! Álljunk föl onnan, menjünk ki együtt, szedjük össze a szemetet! Vagy: akarunk egy közösségi teret a fiataloknak? Megpróbálom beteremteni az anyagi részét, de gyertek ki mondjuk hétvégén húszan férfiak, aztán dobjunk össze valamit! Vagy jussunk el A-ból, B-be. És lássátok azt, hogy ti a saját falutokat építitek, és nem kellett hozzá megkérdezni, hogy te ilyen vagy, vagy olyan vagy! Hanem mind a ketten megfogjuk azt a téglát! Vagy lehet, hogy ilyen vagy, én meg olyan, és együtt emeljük meg ugyanazt a gerendát. De érdekes: megemelődik!

A helyi civil szféra szereplői közti interakció élénkítése kiemelt fontosságú az egyesület számára. A *Civil Nap* rendezvény tervével például a közös tanulási folyamat számára formális kereteket igyekeznek teremteni. A kezdeményezés a helyi közélet terhelt diskurzusai helyett egy alternatív helyi közélet megteremtését kínálja. Az egyesület tagjai a nyilvános diskurzusokban nem fogalmazzák meg célként, de személyes motivációként és reális elképzelésként beszélnek arról, hogy vállalkozásuk a mindennapok normalitásához járuljon hozzá. A sűrítő szimbólum, a kónyi verbunk az eltérő tapasztalatokkal, jövőre vonatkozó elképzelésekkel rendelkező egyének számára a lokalitással történő érzelmi azonosulás alapja tud lenni.

> Anita (sz. 1987): (…) mert vannak olyan külsős támogatók, akik ezt a nézetet vallja, de támogatja az egyesületet, meg azt a nézetet vallja, de támogatja az egyesületet. És így a, ez a támogató, ez a támogató, hiába van mondjuk ellentétbe egymással, de az egyesületért, na elviszlek benneteket, támogatlak, felajánlom, megsütöm, megfőzöm, ilyesmi. Én így látom jelenleg.

Alább a 2022-es *Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó* (október 2.) után készített terepnaplóm részletét közlöm. A rövid idézet a népi kultúrára épített lokalitásszervezés társadalmi bázisát láttatja, illetve az egyesületet támogatók motivációjába enged bepillantást egy példa erejéig.

> A verbunk végeztével két férfi megszólított, és kérte, hogy fotózzam le őket. Elkészült a kép, és beszélgetésbe elegyedtünk. Az egyikük (…) enesei születésű, de több mint húsz éve él Kónyban. Tagja az egyesületnek, bár nem táncol ott rokona. Elmondása szerint azért tag, mert szereti nagyon Miklósékat, látta őket felnőni hetedikes korukról. Az egyesület minden rendezvényén ott van. Kérdésemre, hogy mit jelent az egyesület a falunak, azt mondta, hogy *az egyesület mögé fel tud sorakozni a falu*. [Kiemelés E. Á.]

„Olyan közel vagyunk Pesthez, hogy nem tudunk így ellenállni" – Ecser

Az ecseri[485] hagyományőrző kör tagjainak mindennapi tapasztalatai közt hangsúlyos a falut érintő, egyre gyorsuló ütemben zajló betelepülés, a vidéki tér városi térré alakulásának folyamata. A 2000 utáni lakossággyarapodás egyrészt mértékéből adódóan, másrészt pedig jellegét tekintve is különbözik a megelőző évtizedek beköltözési hullámaitól. Az 1970-es,[486] 1980-as években érkezők az ország különböző – de főként a keleti országrész – vidéki tereit hagyták el a fővárosi munkavállalás reményében, melyhez a kedvezőbb, olcsóbb lakhatási lehetőséget Budapesten kívül, a fővárost övező gyűrű falvaiban találtak, saját ingatlan, vagy bérlemény formájában. Az 1970–1980-as évek érkezői még többnyire tudtak integrálódni a helyi társadalomba: szemléletes példa erre a jelenlegi (2019–2024) polgármester, akinek családja az ő gyermekkorában, az 1970-es években költözött Ecserre. Rajta kívül a képviselőtestület több tagja is rendelkezik beköltöző családi háttérrel. Az ezredfordulót követő beköltözési hullám(ok) főszereplői a fővárost elhagyó, tehetős középosztály tagjai, akik a falusiak szemében a „várost" hozzák magukkal, annak viselkedési mintáival. A „másság" nem az életmód, vagy a megélhetési stratégiák szintjén kerül a felszínre. Nem a termelői vidék – szolgáltatói vidék dichotómiája jelenik meg tehát, hiszen a (mezőgazdasági) termelőtevékenység a tősgyökeresek esetében is leginkább a mai nyugdíjas korosztály konyhakertjeibe szorult vissza. A falusiak elsősorban a városból érkezők a viselkedésben, mentalitásában érzékelik a különbségeket. A lokalitásvállalkozók úgy vélik,

[485] A szövegrész címét adó idézetrészlet Csabától (sz. 1970) származik.

[486] Kimondottan nagy pozitív vándorlási különbözetet eredményezett az 1970-es évek elején a tiszai árvíz (1970) következtében lakóhelyüket elhagyók Ecserre érkezése.

hogy az ezredfordulót követő népességmozgás betelepülői idegenek maradnak számukra: a közéleti, társadalmi részvétel szándéka hiányzik belőlük, és a mindennapi kommunikációs szituációktól is távol maradnak. Az új lakók a hétköznapok világában – az interakció hiányában – nemcsak idegenek, de sajátos, negatív térhasználatuk miatt (tudniillik nem használják a nyilvánosság tereit) gyakorlatilag láthatatlanok is a falusiak szemében.

> Gábor (sz. 1983): Nem is látod őket. Nem is sétálnak! Az utcán, ha mégis meglátod őket: nem köszönnek! Autóval mennek mindenhova. (…) Nem látod a pályán. Nem látod szüreti felvonuláskor! Nem látod soha őket, mintha itt se lennének. Egyébként amúgy egy alvótelepülés lettünk. Egy abszolút alvó, agglomerációs település. Akihez öt-hatkor este nem tudsz megmozdulni, mert töméntelen mennyiségű, nagyon sok autó van. (…) Tehát ilyen ötkor hatkor óriási forgalom, de sétálsz este kilenckor, nem találkozol senkivel! Nem jön autó, kamion se mondjuk, az mondjuk jó… Abszolút alvótelepülés. És akármit csinálsz, a kocsmába is bemész este nyolckor, azon a néhány helyin kívül, aki mindig ott van, azon kívül senki! És pénteken is ez ugyanígy igaz. Tehát, hogy ezek az emberek egyébként hol vannak: komolyan kíváncsi lennék rá.

Beszélgetőtársaim tapasztalata szerint a beköltözők a közösségi rendezvények alkalmával is passzívak maradnak, megszólíthatatlannak mutatkoznak. Az önkormányzat rendezvényei, az egyházi alkalmak és a lokalitásvállalkozás közösségi cselekvései rendre a „régi" lakosokat mobilizálják.

> Krisztián (sz. 1983): Én azt se tudom, hogy, nemhogy én, szerintem egy csomóan nem tudjuk, hogy kik laknak ott [Kálvária lakódombon, megjegyzés E. Á.]. Tehát nem lehet őket elérni. Próbáltunk egy csomó olyat, hogy szüreti, vagy egy felvonulás menjen arra. Kiesik, tehát teljes mértékben kiesik, és az a baj, hogy nem is érdekli őket. Olyan új – hú, de csúnya ez – újgazdagok, nem érdekli a hagyományőrzés, meg azt hiszi, hogy egy ilyen csinnadratta az egész, és akkor pfú, jól van kit érdekelnek. Tehát nagyon nem. Én nem is láttam még olyan új embert, aki például beköltözött a faluba, és azt mondja, hogy úha, érdekel, hogy mi folyik itt, és akkor eljött egy rendezvényre. Most egy majális egyébként, egy focipályán egy majális, vagy egy olyan dolog, az se, az se az újakat vonzza ám, hanem a régieket!

A fenti véleményekből kitűnik, hogy az egyesületi tagok számára az interakció, a részvétel elmaradása mellett a lokalitáshoz fűződő kapcsolat, illetve lojalitás hiánya az, amely a beköltözők viselkedésében az idegenség, a másság eredője. A lokalitásvállalkozás elsősorban a „régi Ecsert", az otthonosság terét, az ismert falut kívánja fenntartani, újrateremteni szervezőtevékenységén keresztül. Ehhez feltétlenül szükséges a tősgyökeres családok fiataljainak helyben maradása, mint a lokalitás melletti szavazat. Csurgó Bernadett a rendszerváltás után a főváros körül kialakuló város környéki vidék egyik általános érvényű jellemzőjének tartja, hogy a kiköltöző városiak magasabb (gazdasági-társadalmi) státusszal bírnak, mint az tősgyökeres lakosok.[487] Ecseren a növekvő kiköltözési kedv az

[487] Csurgó 2013: 177–195.

ingatlanpiaci árak folyamatos emelkedéséhez járul hozzá, ami viszont mintegy önmagát generáló folyamatként az egyre jobb gazdasági helyzetben lévő családokat vonzza a településre.[488] Ezzel viszont csökken a helyi fiatalok érdekérvényesítési képessége, a helyben eltervezett jövő – házvásárlás, családalapítás – lehetőségei beszűkülnek, a legrosszabb esetben kiszorulnak a faluból.[489] Az alábbi szövegpéldában Krisztián a hagyományőrző kör két tagjának, egy fiatal házaspárnak kényszerű búcsújáról számol be, akik a fent kifejtett okból nem tudtak a helyben maradás mellett dönteni.

> Krisztián (sz. 1983): Most például ott van egy fiatalember, a (…) Laci. Idén van utoljára! Mert képzeld el, hogy nem találtak házat Ecseren, illetve nem volt annyi pénzük, és képzeld elköltöznek most. És száz kilométerre az M5-ös autópályán, nem is tudom hol van ott a… hát nem Ócsa, de nagyon, nagyon messze lefelé, már nem is tudom mi a falunak a neve, ott találtak a házat. A barátnőjével, aki szintén táncos, a Vivi. És el kell menniük.
> E. Á.: És nem találtak Ecseren házat?
> Krisztián: Nem volt pénzük erre. És egyszerűen egy kényszer dolog. (…) Mikor bejelentette, hát az egy ilyen döbbenet volt a csoportba azon a próbán, tehát egy néma csend. Én például megkönnyeztem, mondtam, hogy nem hiszem el!

A hagyományőrző kör tagjainak fejében a település városi térré alakulása, a helyi társadalomban tapasztalt törésvonalak problémája, a lokalitás különböző szféráiban megtapasztalt idegenség és a népi kultúrára felépített szervezőtevékenység közvetlenül összekapcsolódik. Tudatában vannak annak is, hogy a település egykori külterületén 2020-ban megindult beruházások – a JYSK, a Lidl, és Weerts Group vállalatok logisztikai bázisának építése – az eddig tapasztalt folyamatokat még inkább felgyorsíthatják: a település természeti környezetét radikálisan átalakítják és a beköltözés mértékét eddig nem látott mértékűre duzzaszthatják. Ebben a helyzetben a társulás tagjai számára a személyes ismeretségek szerepe felértékelődik: nem véletlen, hogy az egyesület is így szerveződik és nem nyilvános tagtoborzásokon keresztül. A lokalitásvállalkozás elsősorban a tősgyökeresek kapcsolatrendszerét igyekszik fenntartani – a falut a faluban – és a hely minőségét egy olyan jelleg újrateremtésén keresztül biztosítani, amely egy „hajdani faluközösség"-érzést a jelenben aktualizálni tud. Ennek megfelelően kerül előtérbe a retradicionalizáció:

[488] Ennek hatása az országos érvényű infláció és ingatlanpiaci ármozgás mellett is igen jelentős.

[489] Csaba a kiszorulási folyamatban magukat az ecserieket is felelőssé teszi, főként a település központi, emblematikus részénének, a „falunak" az elvesztésében. Véleménye szerint az ecseriek nem törekedtek a falumag ingatlanjainak családi kézben tartására, családon belüli örökítésére, vagy legalábbis tősgyökeres falusiak közti áthagyására, és ez teremtette meg a lehetőségét annak, hogy a parasztcsaládok által lakott, a helyi múlt és épített örökség szempontjából értékes épületeket a beköltözők megvásárolhatták, átalakíthatták, lebonthatták. A szomszédos Vecsés sváb lakosságának magatartását követendő példaként állítja szembe az ecseriek „felelőtlenségével." Csaba (sz. 1970): „… És ők például [vecsési svábok, megjegyzés E. Á.], én nagyon irigylem őket, ők nem adták ki a kezükből a falut! Nem adogatták el a házakat! Ha eladóvá vált egy ház, mert kihalt az öreg sváb belőle, akkor azt megvette egy helyi sváb. Egy ugyanolyan fiatal sváb, és akkor épített oda egy házat. Ecseren, Ecseren nagyon kedvelték azt, hogy mindig új helyre mennek, itthagyták és akkor elmentek."

a hely múltjából, népi kultúrájából bizonyos elemek kiemelése és többletjelentésekkel – mint az otthonosság, közösségiség – felruházása.[490]

> E. Á.: És szerinted ma Ecseren mi a szerepe annak, amit ti csináltok?
> Gábor (sz. 1983): Hát a mi szerepünk szerintem egyre inkább felértékelődik. Mivel ugye a betelepítést most egy hát ilyen a hatványára lesz emelve, ugye most átadják az új ipartelepeket. Ezek több ezer munkást fognak idevonzani. Tehát csak a csak a Lidl 350 munkást, a JYSK is valami 600-ról beszél. Bizony… (…)
> E. Á.: És akkor ebbe hogy jön a ti szerepetek?
> Gábor: Hát, énszerintem ez, hogy a meglévő közösségnek az összetartó erejét tudjuk ezzel növelni. Tehát azt, hogy hogy is mondjam, az emberekben lévő valahova tartozás érzését. Nehéz ezt így megfogalmazni, de ebben az elidegenedő világban szerintem egy stabil pont. Amikor már nem ismered a szomszédot…

„Még egy kettő se marad a faluba" – Szentgerice

Amennyiben Szentgericén[491] közelebbről megnézzük a társadalmi részvétel organizált formáit, láthatjuk, hogy egyetlen aktív mag tagjai vállalnak pozíciókat és feladatokat a különféle szervezetekben. Bár a 2010-es években a pro-település típusú Tiboldi Alapítvány munkájától elszakadt a kultúraszervezés és a népi kultúrával való foglalkozás, egy új civil szervezet, a Sancta Gratia Egyesület létrejötte mégsem jelentette a feladatmegosztás megvalósulását. A lokalitásszervezés szerkezetének bővülése valójában sokkal inkább az exogén erőforrások elérését biztosító pályázati lehetőségek sokasodására és differenciálódására adott válasz. A lelkészek által betöltött vezető szerep szilárd mintája és releváns tapasztalata a lokalitás életének: a népszolgálati eszme és magatartási modell két világháború közti kiteljesedésétől kezdve ismert a lokalitás szereplői előtt. Mi tartja fenn a jelenben ezt a szerepet a személyes kvalitásokon és motiváción túl? Hogyan vélekedik erről maga a református lelkész, a legutóbbi időszak aktív szervező egyénisége? Milyen távlatokat, fejlődési irányokat látnak a további érintettek, és milyen lehetséges akadályok akaszthatják meg az elképzelések megvalósulását?

A beosztott, tehát községközponti státusszal nem bíró településeken a helyi szintű önkormányzatiság hiánya jelentősen erősíti az egyházaknak, mint helyben lévő intézményeknek a pozícióját.[492] A civil szféra szervezetei közül láthattuk, hogy a Tiboldi Alapítvány, majd a 2010-es évektől pedig a Tiboldi – Sancta Gratia-tengely bír

[490] Csurgó Bernadett az általa vizsgált öt Buda környéki településen azt is megfigyelhette, hogy bizonyos esetekben a retradicionalizáció, a hagyományok mentén történő közösségépítés iránti igény éppen városi beköltözőkben fogalmazódik meg. Mindez egy premodern értékeket, autenticitást középpontba helyező, a vidéket és a vidéki életet esztétizáló diskurzus jegyében történik. (Csurgó 2013: 196–207.)

[491] A szövegrész címét adó idézetrészlet Gyulától (sz. 1945) származik.

[492] Vö. Kiss D. 2020: 48–49.

kvázi-önkormányzati szerepkörrel, ám ezek tevékenysége is egyházi koordinációval valósul meg.[493] „Sokat csinál a Tiboldi is, a Gratia is minden, de azért az egyház most is a legbiztosabb az egész közül": foglalta össze véleményét György (sz. 1971) a helyi aktív mag egyik vezéralakja.

A lelkész(ek) centrális pozícióját a kultúraalakításban az általuk birtokolt pályázati tudás, menedzseri szemlélet is erősíti, mivel a projektalapú elosztás egyre inkább teret nyerő rendszerében ez biztosítja az extralokális erőforrások megszerzésének sikerét: ez a fajta tudás mind az egyházak, mind pedig a civil szervezetek működéséhez nélkülözhetetlen. Kiss Dénes az erdélyi magyar egyházak és a kisebbségi társadalom egyik legnagyobb kihívásának tartja annak eldöntését, hogy legitim-e a történelmi egyházak társadalmi szerepvállalása, vagy inkább *„… a nyugat-európai társadalmi berendezkedésekhez hasonlóan az egyházak tevékenységeinek a privátszférára kellene korlátozódniuk."*[494] Szentgericén a lokalitás szervezésében leginkább aktív református lelkész, Attila, több területen integráló szerepet vállal, és koordinációs tevékenységet végez, ugyanakkor szeretne a vallási alrendszeren kívül eső szférákból fokozatosan visszavonulni, a szervezőtevékenység konkrét feladatait átadni. Ennek feltétele az volna, hogy az aktív mag tagjai olyan kezdeményezési készséggel, pályázati irányultsággal, know-how-al vérteződjenek fel, amellyel lehetségessé válna a lelkész személyének mellőzése egy-egy pályázati folyamatból. Ennek akadályait Attila a közvetkező tényezőkben látja:

> E. Á.: Mi az oka, hogy Szentgericén meg vagy az unitárius, vagy a református egyház, aki úgy elindítja a dolgokat?
> Attila (sz. 1980): Összetett lehet ez a kérdés, illetve az is. Egyrészt úgy gondolom, hogy nagyon egyszerűen elég kis közösség, hétszáz lelkes falu, és egyszerűen ez a közösség nem termeli ki azokat a vállalkozó szellemű, értelmiségi, akár tanult, képzett embereket, akik visszajönnek, és itt azt mondják, hogy kézbe veszem a dolgokat akár a lelkészektől független. (…) És akkor itt jön az érem másik oldala. Kommunizmus előtt ez a falu a legnagyobb volt a környéken, és a legerősebb. (…) És most kullog a sor végén Szentgerice, azért, mert néhány generáció teljesen elköltözött. És ugyanakkor nemcsak az, hogy elköltöztek, én úgy gondolom, hogy ez a néhány évtized kommunizmus itt ezekbe az emberekbe belenevelte, akik itt maradtak ugye, azt, hogy nem kezdeményezünk, nem vállalunk, nincs önálló gondolatunk, itt csendben maradsz, és végzed, amit a lelkész mond. (…) Tehát, hogy úgy rétegződik itt a történet, úgy gondolom, egyrészt kicsi a közösség, sokan elmentek, értelmiségiek nem feltétlenül jönnek vissza, ha egyetemet végeznek, valamit tanulnak, akkor nem jönnek vissza, kettő, itt a kommunizmus keményebb volt, mint a

[493] A községközpont, Backamadaras, több ízben képezte beszélgetésünk tárgyát Attilával, a településen működő civil szervezet kapcsán. A lelkész meglátása szerint a Backamadarasért Egyesület igaz, hogy rendszeresen együttműködik a helyi egyházakkal, de nem azok körül gravitál. Marosvásárhelyhez közelebb fekszik, és ezáltal a közlekedési infrastruktúra szerkezetében kedvezőbb helyzetben van, mint Szentgerice: mivel a város tömegközlekedéssel is könnyebben elérhető, sokkal inkább meg tudja tartani az értelmiségi pályát választó fiataljait.

[494] Kiss D. 2020: 55.

> környező falvakban, és sokkal inkább belenevelte az emberekbe azt, hogy nem szabad. Illetve ott az általános erdélyi jelenség, hogy igen, lelkészközpontú azért a társadalmunk, és kezdeményezzen is, meg csinálja is meg a pap.

A helyi kezdeményezések hiánya a helyi vállalkozói réteg kialakulásának nehézségeivel szorosan összefügg. Az aktív mag családjai között hangsúlyos a mezőgazdasági termelésből megélők aránya. Az üzemek „igazi" vállalkozássá fejlesztését azonban gátolja a befagyott helyi földforgalom, amely megakadályozza olyan nagyságú, és elhelyezkedésű birtoktestek létrehozását, amelyekre az őstermelés keretein túllépő vállalkozások tudnának épülni.[495] Ennek oka az, hogy a falu szántóterületének több mint a fele a társasgazdaság kötelékében van: ez főként a birtokát magángazdaként megművelni képtelen idősek birtokait jelenti, vagy azokat a területeket, amelyek tulajdonosai a mezőgazdaságon – és ezzel együtt a falun kívül – vállalnak munkát.[496] Az idős korosztály tagjai makacsul ragaszkodnak a társasgazdasághoz, gyakran saját, magángazdaként fellépő utódaik számára sem veszik ki a földjeiket. Nem csodálkozhatunk, hogy az egyházi földek kivételére irányuló kezdeményezés, mely a református lelkésztől és köré csoportosuló fiatal gazdáktól származott, kezdetben nem talált kedvező fogadtatásra a társasgazdaság pártolói között. Ugyanakkor lépésük más, magángazdaként elindulni kívánó személyek számára precedenst teremtett. Más terepeken végzett vizsgálatok – gondolok ezalatt elsősorban Kinda István és Peti Lehel Kelementelkét érintő megállapításaira – rávilágítottak, hogy amennyiben a közös gazdálkodás nem innovatív erőként,[497] hanem mintegy túlélő stratégiaként létezik, az egyéni kezdeményezések és a vállalkozói mentalitás kialakulását hátráltathatja.[498]

Az a fiatal korosztály, aki a 2010-es évek derekán az egyházhoz kötődő néptánc- és színjátszócsoport tagjaiként szervezőtevékenységet folytatott, a kutatás idejében nem volt aktív. Az ifjúsági szervezetek kötelékéből már kikerült, de még felnőttként nem jelent meg sem az egyházi testületekben, sem a civil szervezetekben, sem pedig az önkormányzati szférában. A fiúk, immár fiatal férfiak körében jelentős a külföldi, németországi és

[495] Az EU egységes területalapú támogatási rendszerének községi nyilvántartásában 2022-ben 39 szentgericei magángazdaság szerepelt, közülük egy működik vállalkozás formájában. 33 gazdaság 0–20 ha közti területen termelt és mindössze 5 gazdaság tevékenysége terjedt ki 20–40 hektárra. A 40–50 ha közti sávba mindössze egyetlen gazdaság esik (PP 2022a). Szentgericére összesen 7 vállalkozás van bejegyezve: 4 ebből kiskereskedelem, vendéglátás terén érdekelt, továbbá létezik egy építkezési vállalat, egy méhész és egy menedzsment profilú vállalkozás. (PP 2022b).

[496] A társasgazdaság – Societatea Agricolă Spicul de Aur – a legutolsó elérhető adata alapján (2020) a falu szántóterületéből 490–500 ha területet művel meg (PP 2020–2024: Nr. 008. 101–105.; PP 2022a).

[497] Erre példaként lásd: Szilágyi 2020.

[498] Kinda – Peti 2005: 348. A holland mikrokölcsön célja egyébként az erőforrásjuttatás és a (mezőgazdasági) szakismeretek átadása mellett a vállalkozói mentalitás kialakítása. Ennek érdekében a hollandok pár éve bevezették, hogy a kölcsönre jelentkezőknek az addig egyetlen A4-es papíron beadott terveik helyett egy összetettebb, pályázati formára emlékeztető dokumentációt kell összeállítani. Ez azonban ahelyett, hogy a pályázati tudás biztonságos környezetben, minden pénzügyi rizikó kizárásával történő elsajátításához vezetett volna, inkább a lelkész adminisztratív kötelezettségeit sokszorozta meg, mivel a számítógépes ismeretekkel nem rendelkező jelentkezők Attila segítségét kérték.

hollandiai munkavállalás, melynek következtében többen nem tartózkodnak a faluban. A lányok sem tagjai semmilyen szervezett csoportnak, így nem lépnek fel kezdeményezőként. Húszas éveik közepén járva, főként a házasságkötés, családalapítás életszakaszában vannak, házasságkötésük révén egyesek a települést is elhagyták. A generációk közt érzékelt különbségek, a fiatalokkal szemben megfogalmazott elvárások törésvonalakat tesznek láthatóvá a helyi életvilág működésében. A szubjektív tapasztalatok egyszerre adják a rendszerváltás utáni időszak – a „demokrácia" – általános kritikáját, illetve fejezik ki az abban felnövekvő generációk viselkedésmintáival kapcsolatos kételyeket. Mindenekelőtt a fogyasztásbéli különbségek és a falu elhagyása azok a pontok, amelyek a meg nem értés révén a törést okozzák a generációk között.[499]

> E. Á.: És hogyha arra gondolnak, hogy Szentgericén mi lehetne jobb, akkor mi jut eszükbe? Mi az, ami esetleg hiány, vagy amit másként…
> Ferenc (sz. 1970): Itt megvolna minden! Már nincs egyetértés… Már nem szeressük egymást, mind régebb… Régebb szidtuk a kommunizmust, mindenki, Ceauşescut, most szidjuk egymást: hogy neked mért van autód, s a másiknak mér van traktorod, s a harmadiknak mért van tíz tehenje, s ezek. Fiatalok elmentek, s aki kevesen vannak, egymást marják. Pedig megélhetnénk itt jobban is.

A távolság szimbolikus áthidalásához egy olyan minta mozgósítására van szükség, amely közös tudásként van jelen a különböző generációk fejében: ennek egy lehetséges megvalósulási módja a helyi népi kultúra – és mindenekelőtt az üveges tánc – színpadra vitele. Az üveges tánc mint sűrítő szimbólum alkalmasnak bizonyul az egymástól egyre inkább távolodó, tapasztalataik és a jövőre vonatkozó várakozásaik alapján elkülönülő generációk alkalmi összekapcsolására. A családok női generációra ez talán fokozottabban igaz, hiszen a koreográfia az üveggel való táncolás révén elsősorban rájuk fókuszál. Amennyiben az üveges táncra irányuló figyelem konjunktúráinak időszakait összevetjük a családok életciklusaival, megfigyelhetünk egyfajta szabályszerűséget. Az 1940-es évek Gyöngyösbokrétájától kezdve mindig akkor emelkedik ki egy következő csúcspont a színpadra vitt népi kultúra helyi történetében, amikor az előző „üveges generáció" gyermekei elérik az aktív – ifjúsági, vagy fiatal felnőtt, fiatal házas – kort. E nézőpontból az üveges tánc története a megszakítások helyett inkább a kontinuitás narratívája: a Gyöngyösbokréta táncosai, az 1960–1970-es évek csoporttagjai, a Tiboldi Táncegyüttes törzse,[500] illetve a Sanca Gratia keretei között működő új Gyöngyösbokréta fiataljai több esetben családok egy-egy generációját jelentik.

> Emese (sz. 1995): Valahogy ezt mindenki magáénak érzi, én mindig is azt éreztem. Hogy nekem a dédnagymamám, van egy fénykép, úgy lettünk mi Gyöngyösbokréta, mert amikor megvolt a tánccsoport, hogy nevet kellett választani, hát az volt, hogy a tiszteletes

[499] Vö. Oláh 2005: 103.
[500] Igaz, a Tiboldi Táncegyüttesben a családok több generációja – nagyszülő, szülő, gyerek – egyszerre vett részt.

> úr mondta, hogy akkor jövő hétig mindenki gondolkozzon neveken. És hát én kaptam mamáméktól egy fényképet, ami 1942-be készült, ahol az én dédnagymamám ott van, és táncol. S én mondtam, hogy hát akkor legyünk Gyöngyösbokréta, milyen szép lenne, hogy ami 50 évvel ezelőtt megvolt és működött, akkor mi valahogy tovább visszük. (…) És akkor így lettünk. Igen, s még érdekességképpen, hogy azzal az üveggel, amivel mamám táncolt '42-be, azzal táncoltam én is. Igen, nagymamámnak két fia volt, úgyhogy ugye nem volt, aki tovább vigye az üveget. S akkor úgy unoka örökölte: édesanyám, és édesanyám után kaptam én az üveget. S mai napig megvan az üveg.
> E. Á.: A dédanyádé?
> Emese: Igen, igen, dédmamámé. (…) Úgyhogy az én üvegem az ilyen többgenerációs régi üveg.

A sűrítő szimbólum segít a lokalitásszervezés társadalmi bázisát is – legalább alkalmi jelleggel – kiterjeszteni. A szimbólum fenntartásáért és megjelenítéséért a néptáncegyüttes és a mögötte álló egyesület a felelős. Mindez egy jól körülhatárolható mag tevékenységével feleltethető meg. Az általuk megvalósított közösségi programok megszervezése, lebonyolítása azonban alkalmi jelleggel másokat is oda-kapcsol, és ezzel növeli a hely minőségének megteremtésére és fenntartására aktivizálhatók körét és számát.

> E. Á.: És szerinted mi a szerepe a faluba annak, hogyha van egy ilyen tánccsoport? Mit tud a falunak jelenteni, vagy?
> Emese (sz. 1995): Egy ilyen tánccsoport, szerintem, tehát összefogja az akkori fiatalokat ugye, egy korosztályt összeölel, s akkor bejül ugye összefog egy olyan csoportot is, aki irányítja őket, mondom a Sancta Gratia-t mert ugye nekik is gondjuk kellett legyen, s akkor ugye összefogja a szülőket is valamilyen szinten, hogy az én gyermekem is ott van, akkor most az enyém mejen, tiéd mejen, kivel mennek, hogy mennek, ugye az utazásokkal. Ha mentünk valahova fellépni, akkor a szülők is, hogyha közelbe voltunk, akkor ők is jöttek, ha otthon előadás volt, akkor összefogta nagyszülőket, mindenki megy, s mindenki találkozott, ugye aki faluba egyik felébe, másik felébe, hogy én azt mondom, hogy egy ilyen közösségkovácsoló szempontja van (…). Egy tánccsoport nemcsak azokat fogja össze, akik táncolnak! Hanem azok, akik hozzá tartoznak!

Az üveges tánc, és tágabb értelemben véve a színpadra vitt népi kultúra mint projekt, szerves része a hely minőségének megteremtésére irányuló igyekezetnek: generációs, és generációkat összekötő élmény. Ám szerves része csak akkor tud maradni a jövőben is, ha lesz mögötte társadalmi bázis: a lokalitásszervezés nem a lelkész és egy szűk mag projektje marad, hanem minél szélesebbre tud bővülni a kezdeményezők és a megszólíthatók köre. Magától értetődőnek tűnhet, ugyanakkor nem lehet eléggé hangsúlyozni Balogh Balázs és Fülemile Ágnes megállapítását, mely a szituáció törékenységére világít rá: a belső adottságok (például népi kultúra) erőforrásként való hasznosítására irányuló igyekezet csak akkor tud sikeres lenni – és csak akkor élvezhetők a folyamatnak olyan pozitív gyümölcsei, mint a népességmegtartó képesség növekedése – amennyiben van *kinek* végezni a szervezőtevékenységet: *„Ez a poszt-tradicionális »hagyomány-felmutató«, közösség-erősítő*

és merkantil kiútkeresés azonban csak azon lokalitások számára nyílik meg lehetőségként, akik nem jutottak el a teljes önfelszámolásig kulturálisan, gazdaságilag – a Schengen-övezeten belüli és globális munka/migráció elszívó erejével is számolva – és demográfiailag (adott esetben kisebbségi helyzetben, a diaszporizálás folyamatai által sújtottan)."[501]

[501] Balogh – Fülemile 2020: 30.

ETNOGRÁFUS A PROTOKOLL-LISTÁN

Terepmunka reflexív közegben

Az empirikus adatokat középszintű elvonatkoztatássá formáló fejezetet követően bemutatom, hogy milyen formai ismérvekkel és tartalmakkal jellemzhető az együttműködés, mely közöttem (a kutató) és kutatottak között létrejött, és a munka során folyamatosan formálódott. Ebben, az előzőeknél jóval személyesebb hangvételű szövegrészben a kötetben eddig részletesen ismertetett kutatási folyamat új megvilágításba kerül. A hangsúlyt azoknak a tényezőknek felfedésére helyezem, amelyek esetemben az etnográfiai terepmunka alapját jelentő együttműködést alakították. Részletes elemzés tárgyává teszem, hogy az általam vizsgált csoportok működését meghatározó vonás – tudniillik, hogy lokalitásvállalkozások tevékenységüket fokozottan (ön)reflexív módon végzik – miként határozta az együttműködés milyenségét.[502]

Az etnográfiai terepmunka lényege a megérteni kívánt kultúrába történő alámerülés, mely során a tudományszak perspektívaválasztásának és módszertani sajátosságainak következtében a kutató közvetlen interakcióba kerül a kutatottakkal. Az interakció – nem tekintve most a rögtön zátonyra futott terepmunka-kísérleteket – együttműködés a kutató és az általa vizsgált jelenség szálait mozgató szereplők között. Az érintkezést kezdeményező kutató számára az émikus perspektíva megismerésének feltétele, hogy új szerepükkel – amelybe a kutató feltűnésével kerülnek – a kutatottak azonosulni tudjanak, saját kutatott státuszukat elfogadják. Míg az együttműködésnek ezen alaptétele szinte közhely az empirikus kultúrakutatással foglalkozó tudományok számára, az együttműködés mibenlétének kérdése, az ehhez kapcsolódó módszertani kihívások és etikai vonatkozások újra és újra vitára, saját munkájuk átgondolására késztetik művelőiket.[503]

A terepmunka során létrejövő interakció magától értetődőségét először az 1980-as években kibontakozó posztmodern antropológia kérdőjelezte meg. Bár az „antropológia" ernyője alá az említett évtizedben irányzatok burjánzó sokfélesége tartozott, a többféle tudományterület módszertanának vegyítésével kísérletező különböző tendenciák – sokszínűségük ellenére – a reflexivitást emelték a korszak központi tárgykörévé. A tudás megszerzésének, értelmezésének, illetve az antropológiai szöveg előállításának módja, nemcsak, hogy elvesztette a magától értetődőségét, hanem az antropológiai megismerés szubsztanciális kérdésévé vált.[504] A dekolonizációs folyamatokkal összefüggésben viszont a „Másik" igénye is megnőtt, hogy saját kultúrájának interpretálójaként is szerepet kap-

[502] A fejezetben tárgyalom a kutatottak felől érkező várakozásokat és az őket mozgató motivációkat, amennyiben a terepmunka során ezeket sikerült azonosítanom. Mégis, a terepmunka megélése, recepciója a kutatottak oldaláról közel sem teljességében ismert előttem. (Vö. Régi 2016: 299–301.)

[503] Más szerzők a terepmunka interakció-természetéhez a kutató és a kutatott közötti kapcsolat természetének analízisével közelítenek. Nagy Zoltán az együttműködést csupán a kapcsolat egy lehetséges változataként értelmezi és elkülöníti egy másik lehetséges típustól, a barátságtól. (Nagy Z. 2017: 130–132.)

[504] Brettell 1996: 1–3.

jon, és a róla készített reprezentációra befolyással bírhasson.[505] Világossá vált az is, hogy az antropológiai-etnográfiai szövegek potenciális olvasói között maguk a kutatottak is megjelennek.[506] Hasonló folyamatok lejátszódtak az eredetileg a saját társadalomban megtalált „másság" nyomába eredő etnográfia szemléletű kutatások esetén is.[507] Ezzel kapcsolatban hangsúlyozandó, hogy abban, hogy a helyi társadalmak önnön kultúrájuk szemlélőivé és értelmezőivé váltak, jelentős szerepe volt a róluk szóló etnográfiai publikációknak, és tágabb értelemben magának az etnográfiai kutatásnak.[508]

A saját kultúrához való önreflexív, az antropológiai-etnográfiai vizsgálathoz való reflexív hozzáállás először bizonyos témafelvetések és célcsoportok vizsgálata mentén vált láthatóvá. A kulturális és politikai aktivisták, értelmiségi körök, gazdasági és politikai döntéshozók kutatását végzők az addig bizonyosságként kezelt, a kutató és kutatottak között álló „távolság" eltűnését érzékelték. Ezekben a fokozottan reflexív közegekben mozgó antropológus/etnográfus nem háríthatja el a kutatottak felől érkező igényeket, esetenként kritika formájában érkező visszacsatolást, a kutató és a kutatottak „két világának" – a tudomány és a hétköznapok szférájának – különbségeire hivatkozva.[509] Mindez fokozottan ráirányította a figyelmet az együttműködés szabályainak kérdésére, hiszen ezekben a közegekben a kutatónak szinte biztosan kell eredményeinek recepciójával is számolnia.[510]

Az elmúlt évtizedekben a digitalizáció globális méretűvé válása nyomán a fentebb felvázolt folyamatok még inkább teret nyertek, és a reflexív hozzáállás egyre kevésbé köthető bizonyos célcsoportokhoz: sokkal inkább átszövi a társadalmakat. A glokális arénában az internet viszonylag könnyű elérése a globális információs hálózatokat a mindennapok keretrendszerévé tette. Mindez egyfelől az online színterek jelentőségének növekedéséhez, így a terep érzékelésének kiterjesztéséhez vezetett. Másfelől a közeledés tapasztalata is fokozódott, hiszen az etnográfus és célcsoportjának tagjai ugyanazon, gyakran globális hálózatokban mozognak, így a „két világ" elkülönítésének értelme egyre inkább megkérdőjelezhetővé válik. A globális információs hálózatok állandó külső perspektívákat tesznek jelenvalóvá, tükröt tartanak, így hozzájárulnak a kutatottak részéről az önreflexív magatartás elsajátításához.[511] Az egyéni szinten túllépve, a glokális arénában mozgó kor-

[505] A folyamatot az antikolonialista diskurzusok mellett a szerzői jogok és kulturális jelenségek tulajdonlását firtató kérdések napirendre kerülése is serkentette. (Tamás 2016.)

[506] Myers 1986: 138.; idézi: Jaffe 1996: 51. Az Amerikai Antropológiai Társaság 1990-as ülésén e kérdéskörrel külön szekció foglalkozott, melynek előadói a megelőző évtizedekben folytatott kutatásaik recepciótörténetének tanulságait foglalták össze. A szövegek később tanulmánykötet formájában láttak napvilágot, a dilemmát lényegét jól megvilágító, *When They Read What We Write* címmel. (Brettell ed. 1996.)

[507] A hazai néprajztudomány első, kimondottan reflexív, a terepmunka kortárs, a nemzetközi porondon is tárgyalt dilemmáit a magyar kutatásokra vonatkoztató hozzájárulása a 2010-es évek második felében született meg a szakma több műhelyének képviselőit tömörítő publikációk formájában. (Mészáros – Vargyas 2016: 10–11.; Mészáros – Vargyas szerk. 2016.; 2017.) A fejezet kérdésfeltevése szempontjából releváns tanulmányokra a továbbiakban pontosan hivatkozom.

[508] Példaként lásd: Keszeg 2005.

[509] Lásd: Rosaldo 1986: 6–7.; idézi: Brettell 1996: 20.

[510] Lásd: Handler 1996.; Horwitz 1996.; Jaffe 1996.; Sheehan 1996.

[511] Meyrowitz 2005: 29–30.

társ etnográfiai vizsgálatok által *követni* kívánt jelenségek erezete gyakran olyan érdekcsoportokat, szervezett és intézményesült területeket szel át, amelyek saját igényeket fogalmaznak meg, elvárásokat támasztanak a kutatóval szemben, és akár kétségbe is von(hat) ják az etnográfiai értelmezés érvényességét.[512]

Az etnográfiai tudás keletkezéséről szóló kortárs diskurzusok tehát alapvetően az együttműködés mibenlétének tudatosítására szólítanak fel. Széles skála állítható össze a különböző irányzatokból, ugyanakkor a kutatottak *részvétel*ének a valamely fokával egyre több kutatás számol, legyen akár diszciplináris keretek közt maradó, a tudás közös termelésével és az értelmezés jogának megosztásával operáló vizsgálat, vagy éppen a társadalmi, gazdasági, ökológiai rizikók globális értékelésétől motivált, valamely konkrét társadalmi-politikai célkitűzésére alapozott kollaboratív, akcióorientált kutatás.[513] Az együttműködés formáját és tartalmát illetően azonban nincsen egyetlen és helyes megoldás: alapvetően a kutatott jelenség és a terep határozza azt meg. Megvalósulása nemcsak esetenként változó, de a terepmunka folyamat-jellegéből következően permanens hangolást, csiszolást igényel.[514]

Ezen fejezet megírásával tehát azoknak a magyar nyelvű, illetve szerzőségű munkáknak a példáját szerettem volna követni, amelyek feltárják, hogy hogyan és miként alakították a kutató személyes tapasztalatai – például szakterületi, financiális, politikai, érzelmi *meghatározottság*ai – a kutatás folyamatát.[515] Ebben az esetben azonban a kutatás szereplői közül nem a kutató az egyetlen, aki önreflexív (vagy legalábbis törekszik az lenni). A kutatói önreflexió mozgatója számomra éppen az, hogy már a terepmunka kezdetén a kutatottak részéről magas szintű önreflexív magatartással találkoztam, és az együttműködést ennek a tapasztalatnak megfelelően igyekeztem a magam részéről hangolni. Érvelésem a következő:

Először megmagyarázom, hogy miért tekintem a lokalitásvállalkozásokat fokozottan (ön)reflexív közeget létrehozó csoportoknak. A fenti sorok alapján nem kérdés többé, hogy a kutatottak „kíváncsiak-e" magukra és a róluk rajzolt képre, inkább az a kérdés, hogy a helyi életvilág mely szeletére irányul fokozott önreflexió, mi ennek a motivációja, és hogyan működik az önreflexív magatartás? Milyen lehetséges hatásai vannak az adott életvilágban az etnográfiai kutatásnak? Ezek után bemutatom, hogy a kutatottak részéről tapasztalt magas szintű reflexivitás hogyan nyilvánult meg a kutatási folyamatban. Milyen igényeket tudtam beazonosítani a kutatottak részéről, amelyek ebből a beállítottságból eredtek? Végül pedig ismertetem, hogy milyen megoldások, megoldási kísér-

[512] Hauer – Faust – Binder 2021: 4. A követés terminussal George E. Marcus többszínterű etnográfiájára utalok. (Marcus 1995.) Amennyiben Marcus mintájára jelenségek szálainak követése mellett döntünk, előbb vagy utóbb, de szinte biztosan kulturális brókerekkel is érintkezésbe kerülünk, a kutatott közösség tudományos elitjét is „beszólítjuk" a játékba. (Vö. Tamás 2016: 144–146.; Balatonyi 2023: 159.)

[513] Vö. Lajos 2016.; 2020.

[514] Hauer – Faust – Binder 2021: 4., 9.

[515] A magyar kutatók legkorábbi ilyen jellegű törekvései angol nyelven születtek meg, példaként lásd: Pusztai 2004: 45–59.; Vidacs 2009a; 2010: 3–29. A magyar nyelvű eredmények közül példaként lásd: Vidacs 2009b; 2009c: 24–31.; Peti 2012: 27–30.; Mészáros 2013: 47 –55.; Nagy Z. 2017.; 2021: 11–78.; Balatonyi 2017: 15–22.; 2023.; Sárközi 2018: 25–62.; Régi: 2019: 25–35.

letek születtek (eltérő vagy egybehangzó) igényeinkre az interakció során, milyen típusú együttműködés alakult ki a kutatás folyamán.

Az etnográfia és az *(ön)felfedezés élménye*

A kutatott jelenség, a népi kultúra színre vitele hosszú előzménytörténettel bíró formája, reflektált területe a vizsgált életvilágoknak.[516] A népi kultúra egyes, látványos jegyeinek felmutatása jól ismert tevékenység ezekben a helyi társadalmakban, és a hagyományőrzés mentén időről-időre újabb csoportok képződtek az elmúlt csaknem száz évben. A színpadi produkciók nyomán ezek a települések regionálisan, illetve országos szinten is ismertté váltak. A folyamat eredményeként a helyi kultúra erőteljesen reflektálttá vált, és a népi kultúrává avatott elemek a lokális önazonosítás erős fogódzójává lettek. Mindezt mintegy legújabb fejleményként fokozza, hogy a hagyományőrzésben érdekelt helyi szereplők egyre inkább a projekttársadalom tagjaiként viselkednek, tevékenységük egyfajta vállalkozásként értékelhető. Működésük fokozatosan projektorientálttá kezd válni: tevékenységükben a jól ismert recept, a népi kultúrával kapcsolatos helyi tudás birtoklása, és a projektalapú elosztás mechanizmusainak adaptálása vegyül egymással. A kutatottak egyben szakértők is, ismereteik kiterjednek a helyi kultúraalakítás mikéntjére, illetve a projektmiliőhöz kapcsolódó tudásra.

Jocelyn Linnekin már az 1990-es években felhívta rá a figyelmet, hogy a kultúraalkotás kortárs folyamatait elemző vizsgálatokat könnyen érheti az a vád, hogy az alakító tevékenység feltárásával a jelenség eredetiségét kérdőjelezik meg, ezáltal aláássák az érintettek kulturális autoritását. Az ilyen jellegű kutatás kihívásairól szólva különös figyelmet szentel annak a *kényelmetlen helyzet*nek, melyben a kutató találhatja magát, amennyiben a kutatottak irányában tanúsított elköteleződése és a kutatási eredmények nyílt, szakmailag következetes bemutatása egymással összeegyeztethetetlennek tűnik.[517] Ugyanakkor a „szakmai" jelző egyértelmű kijelölő, a terep világától elválasztó funkciója is kérdésessé válik, hiszen a reflektált kulturális jelenségek kutatása annak felismerésével jár, hogy legtöbb esetben maguk a kutatottak is értelmezők, akik jelentős tapasztalat birtokában és tudatosan végzik saját kultúrájuk interpretálását. Kultúraszervező tevékenységükkel, vagy magánéletükben pedig sokszor olyan offline és online, belföldi vagy akár nemzetközi hálózatokban vesznek részt, mint maga az etnográfus.[518]

[516] A címben szereplő terminussal és annak helyesírásával Keszeg Vilmos munkájára utalok. (Keszeg 2005: 323.)

[517] Linnekin 1991: 446–448. Linnekin érvelésével az Allan Hanson tanulmánya körül kibontakozó antropológiai diskurzushoz szólt hozzá. (Hanson 1989.) A maori szájhagyomány képeinek alakulását tárgyaló szöveg nemcsak a szaktudomány berkein belül volt nagy hatással, hanem politikai és közéleti vitákat generált Új-Zélandon.

[518] Vö. Handler 1996: 72. Richard Handler a nacionalizmus és kultúraépítés kapcsolatát vizsgálta 1975-től a kanadai Québecben. A kutatás során kiemelten foglalkozott a néptánc színre vitelének mechanizmusaival, melyet konstruálási folyamatként értelmezett. A nacionalizmus kutatói interpretációját munkája megjelenése után a „québec-i nacionalisták": az akadémiai szféra képviselői, művészek, politikusok a québec-i kultúra félreértésének, sőt ellene indított támadásnak tekintették. (Handler 1988.; 1996.)

A kutatói és az émikus interpretáció meg nem egyezése az empirikus kultúrakutatás lényegi vonása, azonban azokon a színtereken és szituációkban, ahol a kutató a saját kultúra kidolgozott, tudatos interpretációjával találkozik, az eltérés konfliktussá válhat. A népi kultúra színre vitele mint téma, ebben a szituációban könnyen válik a kutatás *trójai falo*vává. A reflektált terület iránti érdeklődés alapvetően a hozzájárulás, a kutatás segítésének vágyát váltja ki a kutatottakból, akik általában szívesen vezetik be az etnográfust abba a jelenségbe, ami számukra is kedves, amelyre büszkék, és amelynek népszerűsítése hozzájárulhat közösségük, falujuk, régiójuk, vagy esetleg országuk presztízsének növeléséhez.[519] Ugyanakkor a kutató a színre vitel mentén annak társadalmi beágyazottságára is rálát, és a társadalmi életben olyan területekről szerez adatokat, amelyek a helyiek számára kevéssé, vagy egyáltalán nem reflektáltak, vagy éppen a versengő interpretációk teremtette konfliktushelyzetek terrénumai. Ezeket a kutatottak – a helyi népi kultúrával ellentétben – nem szánták felmutatásra.

Szorosan az előbbi problémához kapcsolódik, hogy hagyományőrző tevékenység középpontjában álló elemek az etnográfia legkorábbi témái közé tartoztak. A 19. századtól megindult, a megörökítés szándékával készült hagyomány-leírások amellett, hogy a nemzeti kultúra szövetéhez szállítottak adalékokat, a lokalitáson túl ismertté tettek bizonyos helyi jelenségeket. Ez a folyamat pedig generálta a bemutatott jelenségek lokális státuszváltását, szimbolikus felértékelődését. A magyar nyelvű etnográfiai szövegek helyi recepciójának mechanizmusait az erre vonatkozó töredékes közléseken túllépve, az elemzés igényével élve első ízben Keszeg Vilmos vizsgálta. Keszeg kutatótársakkal 2003–2005 között végzett Erdélyben terepmunkát, mely során hat településen összesen kilenc, az 1970-es évek és a korai 2000-es évek között Erdélyben kiadott etnográfiai reprezentáció helyi megítélésére, és a köteteket övező másodlagos szóbeliség formálódására koncentrált. Keszeg szerint az etnográfiai publikációk azáltal, hogy a nyomtatott kultúra nyilvánosságába emelték a helyi életvilágok egyes részleteit, a vizsgált helyi társadalmakat önnön kultúrájuk szemlélőivé tették. Az (ön)felfedezés élménye büszkeséggel párosult, amennyiben a nyilvánossá tett adatokat az érintettek szívesen vállalták. Ebben az esetben az etnográfiai kutatásról kialakult kép lényegi vonásává vált, hogy annak rendeltetése a településük, közösségük számára kedvező reprezentáció elkészítése. Keszeg hangsúlyozta, hogy e perspektívából maga az etnográfiai gyűjtés is a nemzetállamok kitalált hagyományai közé tartozik, amelyet a kutatottak is beépítettek már gyakorlataik közé, és szilárd elvárásokkal rendelkeznek annak kimenetele felől. Már Keszeg Vilmos terepmunkája felszínre hozta, hogy az elsődlegesen a leírás, rögzítés céljával elkészült folklórszöveg-, népszokás- és népzenei gyűjteményeken kiérlelt etnográfia-elképzeléssel az intimitás köreibe sokkal mélyebben avatkozó paraszti önéletírások és társadalomnéprajzi elemzések könnyen konfliktusba kerülnek.[520]

Terepmunkám során magam is megfigyeltem, hogy az etnográfia popularizált képe éppen a hagyományőrzés fókuszában álló, reprezentatívvá tett elemek körül épült ki. Az általam megismert színtereken mindez a néprajztudomány társadalmi ismertségét a legutóbbi időkig nagymértékben meghatározza. A folyamat során a helyi életvilágok ezen

[519] Vö. Brettell 1996: 14.
[520] Keszeg 2005.

szelete magas szinten reflektálttá vált, de nem szabad elfelejteni, hogy a kutatott közösségek önmaguk szemlélését ebből a perspektívából sajátították el, és ez meghatározhatja az etnográfiai kutatással kapcsolatos várakozásaikat. [521]

Mit várunk az etnográfiától?

A helyi hagyományőrzésben érintett csoportok alapvetően a lokális életvilág egy tudatosan kezelt területe köré szerveződnek. Érdeklődésüket az etnográfiai kutatás kimenetele iránt tovább fokozza, hogy a hagyományőrzés alapvető kerete a projekt, és a projektfolyamatokban a kedvező imázs tőkeként viselkedik, így érvényesülésüket segíti. A kutatás során róluk kialakuló kép, tevékenységük kutatói értelmezése fokozottan érdekes ezeknek a pályázati forrásokért folyamatosan versengő csoportoknak. A projektorientáltság még egy további irányba is mutathat: megjelenhet az etnográfiai tudás felhasználásának vágya. A lokalitás vállalkozóit jellemző projekttekintet egy külső referenciaponthoz képest működik, és a helyi életvilágot abból a szempontból tekinti át és alakítja, hogy a kiírt pályázati céloknak, normaadó kontextusnak megfeleljen.[522] A „nézelődés", egyeztetés a helyi adottságok és a pályázati célok között különböző forrásból származó tudásokat mozgat meg. A projekttekintet folyamatos fürkésző működése alól a kutató sem vonhatja ki magát és munkáját: a kultúraalakításhoz felhasznált tudások közt megjelenik az etnográfiai reprezentáció, vagyis a kutatás eredményeit a kutatás szereplői saját céljaikra is felhasználhatják.

Mindez ráirányítja a figyelmet, hogy az együttműködés egyrészt folyamatosan formálódik a kutatás során, másrészt pedig hátterében a kutatók és kutatottak részéről egészen eltérő várakozások állhatnak, melyeknek egyeztetése feltétlenül szükséges. Saját kutatásomban a vizsgált csoportok érdekeltté válása egyrészt a kutatói szerep sajátos értelmezésében, másrészt reciprocitás napirendre kerülésében, harmadrészt pedig az etnográfiai reprezentáció megismerésének vágyában mutatkozott meg.

Hová helyezik a kutatót, a népi kultúra színpadra vitele iránt érdeklődő idegent a lokalitás szereplői? Milyen szerepet szánnak neki, illetve szánnak-e neki szerepet a kultúraalakítás folyamatában? A kutatóról alkotott kép az általam vizsgált három terepet összevetve közel sem egyéges. Kétféle attitűdöt emelek ki, melyeknek ismertetését tanulságosnak tartom.

[521] Az etnográfiai tudás „visszaforgatásának" kérdésében a hazai megfigyelések közül kiemelkedik Lovas Kiss Antal Északkelet-Magyarországon végzett vizsgálata. A kortárs közösségi rendezvény – a panyolai hagyományőrző farsang – megalkotása ugyanis teljes egészében az etnográfiai gyűjtés által felhalmozott tudásanyagra támaszkodott a 2010-es évek derekán. A szervezők a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke által az 1960-as évek végén rögzített események alapján alkották újra az ünnepet. A néprajztudomány szerepe azonban itt még nem ért véget: a helyi szereplők a hagyományőrző rendezvényre meghívták az egyetem mai kutatóit, akiktől tevékenységük ellenőrzését és hitelesítését várták. A szerző bemutatja, hogy annak ellenére, hogy társaival a kutatóknak szánt kontroll-szerepet visszautasították, sikerült egy másik, ugyanakkor az érintett felek számára mégis elfogadható együttműködés kialakítása. (Lovas Kiss 2017a.)

[522] Vö. Urry 2012.

Szentgericén a lakosságnak az 1980-es évek óta kapcsolata volt egy erdélyi etnográfussal, Barabás Lászlóval, aki farsangi népszokásokat gyűjtött a régióban. A kutató nem csupán dokumentált a terepeken, hanem a szokások feleleventését és előadását is támogatta. 2009-ben kiadott népszokásgyűjteménye, amelyben a Szentgericén gyűjtött anyagból is jócskán szerepel, közismert a településen, több család könyvespolcán megtalálható az igényes kiadásban megjelent, keményborítású kötet. A helyi életvilág az 1990-es évektől kezdve az etnográfusihoz igen sok szempontból hasonlító, kvázi-turisztikai érdeklődéssel is szembesült. A helyi unitárius és református egyházak frissen létrejött nyugati protestáns testvérkapcsolatai mentén amerikai, illetve holland vendégek érkeztek évről évre a faluba. A vendégek fogadásának az első években elmaradhatatlan mozzanata volt a helyi szokások, táncok, énekek előadása. A tudatosan megmutatott helyi jelleg mellett azonban a lokalitás mindennapjai is egyfajta színpadi szituációba kerülhettek az interakció során: a vendégek mindennapi szituációkat, az életmódból és az életkörülményekből adódó evidenciákat egzotikumként fedeztek fel. Nem meglepő, hogy terepmunkám során érdeklődésemet beszélgetőtársaim több esetben eddigi tapasztalataik mentén értelmezték, és az általuk ismert egzotikumkereső tekintetek sorába illesztették. A hagyományőrzés iránti érdeklődésemről tudomást szerezve többen a farsangi népszokásokat tartalmazó kötetet ajánlották figyelembe. Ugyanakkor munkamódszeremmel (a falu és a külterületek minél alaposabb bejárása, interjúszituáción kívüli interakciók kezdeményezése) és a mindennapi élet megismerésének vágyával az egyházi testvérkapcsolatok tagjaira emlékezettem őket. Főként a terepmunka kezdetén, az amerikai és holland vendégeikkel vetettek össze, hiszen például „ők is kimentek, a legelőre is", anélkül, hogy ott bármilyen tényleges dolguk lett volna. A párhuzamot erősítette, hogy ottlétem alatt szállást és étkezést rendre a vendégfogadásban gyakorlattal rendelkezdő családok biztosítottak számomra. A szituáció gyakran az egyházi kapcsolatok mentén érkező vendégekhez kapcsolódó emlékeket idézte fel bennük.

Mindez alátámasztja, hogy az „Idegen" figyelmének elfogadása, sőt, hétköznapivá válása folyamat, mely során a kutatottak saját életvilágukat is átértékelik. A szentgericeiek megtanulták az évtizedek alatt, hogy a külső nézőpont számára látványos farsangi szokásaik, táncaik, énekeik érdekesek, majd pedig szembesültek vele, hogy adott esetben mindennapjaik is kuriózum jelentéssel bírhatnak. Mivel a terepen ezekkel az „előképekkel" találkoztam, kiemelt feladatomnak tekintettem, hogy láthatóvá tegyem, hogy a szemükben hasonló érdeklődés célja ezúttal más, mint a népszokásgyűjtés és -közlés, illetve a külföldi vendégek látogatása esetében: munkámat a társadalmi viszonyok elemző bemutatásának vágya vezérli.[523]

A saját kultúra reflektáltságának egy más oldalát világítja meg a Kónyban végzett terepmunka tapasztalata. Az itt működő hagyományőrző egyesület működése jól szervezett és formalizált: a vezetői csoport tagjai világosan elkülönült feladatkörökön osztoznak, pályázati tevékenységük kiemelkedően aktív. A kónyi terepmunkám már javában folyt, amikor sor került az egyesület egyik kulcsemberével egy több órás hangfelvétellel

[523] Arról, hogy effajta „előképek" mennyire meghatározóak lehetnek a terepen, Nagy Zoltán és Régi Tamás munkái szemléletesen tájékoztatnak. (Nagy Z. 2021: 51–52.; Régi 2016: 299–300.)

rögzített interjúra. Ekkor már közel két éve ismertük egymást, több rendezvényen vettünk közösen részt. A beszélgetés – a diktafon működése ellenére is – meglehetősen fesztelen hangvétellel folyt közöttünk. Búcsúzásunkkor megkértem, hogy egy közelgő program pontos részleteiről – amint tudomást szerez róluk – tájékoztasson, mert szeretnék részt venni rajta. Beszélgetőtársam megnyugtatott: természetesen így lesz, egyébként pedig van egy protokoll-listájuk, amelyen azok szerepelnek, akiknek a rendezvények alkalmával „szólni kell", és ezen természetesen én is rajta vagyok. A helyi életvilágok rejtett rétegeit megismerni akaró, a bizalom belső köreibe vágyó etnográfusnak talán csalódást kellene éreznie a fenti mondat hallatán. Amennyiben az elhangzottakat egy eltávolító, a kutatót a mindennapi élet fesztelen szféráján kívülre pozicionáló gesztusként fogja fel, munkáját kudarcként értékelheti. Az epizód számomra sokkal inkább a kutatott jelenség megértését mélyítette, hiszen éppen annak lényegi vonásai váltak benne jól láthatóvá. A népi kultúra színre vitelét végző csoportok vizsgálata során a kutató és kutatottak viszonya szituatív módon más-más árnyalatát mutatja, a közvetlen és a szertartásos között változik. A kapcsolat egyszerre tud bizalmas közelséget is jelenteni mindennapi szituációkban, és egészen hivatalos színezetet ölteni egy-egy rendezvény során. A kónyi egyesület rendezvényeiről csaknem minden alkalommal értesülök, de az informális Facebook Messenger üzenet, vagy a telefonhívás mellett email-fiókomba minden esetben érkezik egy hivatalos meghívó is: az invitálás az egyesület nevében szól, az egyesületi elnök által aláírva. Ezekkel a gesztusokkal a lokalitásvállalkozás – amellett, hogy a kutatót megtiszteli – saját professzionalitását támasztja alá, amely az egyesületi imázs hangsúlyos része. A tudatos imázs-forgalmazás tapasztalata a csoportok vállalkozás-jellegét erősíti meg a kutatói értelmezésben.

A kutatási folyamattal és a várható eredményekkel kapcsolatban a résztevők előzetesen nem fogalmaztak meg irányomban semmilyen elvárást. Tisztában voltak vele, hogy az etnográfiai reprezentáció elsődleges formája a PhD disszertáció szövege lesz, amely először tanulmányok és konferenciaelőadások formájában lát napvilágot, majd pedig publikált kötetté formálódik. Ugyanakkor szituatív módon meg-megjelent a reciprocitásra vonatkozó igény a kutatottak részéről.[524] Szerepvállalásomat elsősorban olyan helyzetekben kezdeményezték, amikor egy, az adott régióval, a településsel, hagyományőrző tevékenységgel foglalkozó kutató felmutatásából előnyt reméltek. Erre leginkább a kónyi egyesület részéről volt példa. 2021-ben az egyesület egy rövid, addigi munkámat bemutató beszámoló írására kért fel éves kiadványa számára. A lap az egyesület által kiadott, elsősorban helyben és online terjesztett, az egyesület éves tevékenységét a falu lakossága elé táró újság. 2022-ben az egyesület elnöke ismét felkeresett és megkért, hogy segítsem a falu emblematikus táncának, a kónyi verbunknak örökséglistára kerülését. Az 1920-as évek óta ismert férfitáncot az egyesület a közigazgatás különböző szintjeihez kapcsolt, állami kezdeményezésre létrehozott örökség-inventáriumába szerette volna emelni. A kiemelt elemet az inventárium megyei listájára, a megyei értéktárba szánták, és kérték, hogy a felterjesztéséhez készítsek egy szakmai véleményt, melyet a pályázathoz csatolhatnának. Az anyagot elkészítettem: az addig publikált, jórészt online nyilvános eredmé-

[524] Durst 2017: 102–104.

nyeimből egy rövid, közérthető összefoglalást készítettem. Ezzel a két, egy-egy akcióhoz köthető szerepvállalásommal kutatásom is sokkal inkább láthatóvá vált a terepen, ugyanakkor immár véglegesen az egyesülethez és célkitűzéseikhez kötve személyemet.[525]

A reciprocitásra való törekedés jóval célirányosabb, közvetlenebb formájával találkoztam a 2021 nyarán az erdélyi terepmunkám során, a Nyárádmentén, amikor a „csere" egyetlen interjúszituáción belül zajlott le. Az interjút egy, a térségben kifejezetten szakértői szerepet vállaló egyénnel, Róberttel készítettem. Beszélgetőtársam a régióban működő vidékfejlesztési szervezet, kistérségi társulás térségi terjesztésű lapjának szerkesztője, újságírója volt. A beszélgetés anyagát hangfelvételre rögzítettem. Közel két óra elteltével, a társalgás végéhez közeledve (mint ahogy akkor én gondoltam), kikapcsoltam a készüléket, a jegyzetelést abbahagytam. Ekkor beszélgetőpartnerem helyezte ki az asztalra diktafonját, megfordítva ezzel eddig viselt szerepeinket: interjúért interjút kért tőlem a Maros megyei *Népújság* online felülete számára. A cserébe beleegyeztem, kérdezőm – korábbi „interjúalanyom" – a kutatásom céljának, érdeklődésem fő vonalainak rövid ismertetését várta tőlem. A fenti kéréseknek azért tettem kétségek nélkül eleget, mert teljesítésüket az adott szituációban döntőnek véltem a reciprocitás létrejöttének, így az együttműködés alakításának szempontjából. Annak ellenére, hogy a médiaszereplés számomra nem a legkellemesebb módja a közlésnek, úgy gondolom, hogy a kutatási folyamatban az átláthatóság a kutatottak számára nagyon fontos volt, és ehhez hozzátartozott, hogy a kutatás célját, a nyilvánosság előtt is tudjam vállalni és ismertetni.[526]

A vizsgált csoportok fokozottan érdeklődnek az etnográfiai exit, a kutatási eredmények nyilvánosságra hozása iránt. Ennek hátterében az kutatási téma reflektáltsága, és az egyesületek vállalkozásszerűvé válása mellett további, egymást serkentő, globális kontextusban értelmezendő folyamatok állnak.[527] A terepmunkához az 1990-es évek óta az antropológia-etnográfia úgy közelít, mint egy folyamathoz, amely nem ér véget a terep a fizikai elhagyásával: a kutató magában hordozza továbbra is a terepen nyert benyomásait, tapasztalatait, melyeknek újra-értelmezésével a *poszterepmunka* szakaszába lép.[528] A terepmunka „végének" elmosódásához az utóbbi évtizedekben kibontakozó telekommu-

[525] A kutató személyének és kutatói mivoltának láthatóvá válásáról lásd: Jaffe 1996: 64–65. A szakmai véleményem elkészítésével a kónyi verbunk körüli örökség-diskurzusba belevittem a munkám során addig keletkezett szövegeket. Az egyesületi tagok számára ezek a szövegek ekkor már ismertek voltak, így végül is úgy tűnik, a kutatói interpretáció és saját, émikus perspektívájukat nem tartották összeférhetetlennek.

[526] A médiának való nyilatkozás, mint a kutató és a kutatás láthatóvá tételének csatornája azonban korántsem veszélytelen és minden esetben neutrális eszköz. Caroline B. Brettell hangsúlyozza, hogy mivel a média mindig maga is értelmez, így a közvetítés magában hordozza a tudományos munkák félreértelmezésének, félreértésének lehetőségét. (Brettell 1996: 19.) Az ilyesfajta megjelenés azonban a kutatott társadalom szociális kontextusában értelmeződik, jelentősen szélesebb körben, mint egy tudományos publikáció, viszont a tudományos eredmény komplexitását jelentősen leegyszerűsítve: ez akár konfliktushelyzeteket is generálhat. (Vö. Durst 2017: 104–106.)

[527] Stephen D. Glazier már 1996-os írásában magabiztosan jelentette ki, hogy a hosszútávú terepmunka folyamatának integráns része a tanulmányok és könyvek publikálása, és miután azokat a kutatottak megismerik, kialakulnak körülötte a helyi recepció narratívái. (Glazier 1996: 38.)

[528] Cohen 1992.

39. kép: Az egyesület Facebook bejegyzése, melyben szerző közelgő konferenciaelőadásáról ad hírt. A KHKE Facebook idővonala. 2021. június 3.

nikáció, digitalizáció, és az online közösségi média térnyerése is hozzájárult. A kutató fizikai ottlétének megszakadásával a kapcsolattartás nem szűnik meg, az interakció átkerülhet más, például online színterekre.[529]

Mindez azt is eredményezi, hogy a fizikai és társadalmi távolság, ami a kutatás terepét elválasztotta a kutatási eredmények bemutatásának közegétől, áthidalhatóvá válik. Egyfelől, az online színtér jelentősége a kutatott csoportok számára megnőtt, akik a szervezőtevékenység egy részét a virtuális térben végzik, és érdekeltek a róluk szóló reprezentáció megismerésében.[530] Másfelől, az Open Science gyakorlat térnyerésével a tudományos diskurzusok is egyre inkább áthelyeződnek az online térbe, ennek következtében pedig az etnográfiai exit könnyedén, és csaknem bárhonnan elérhetővé válik. Ezt a folyamatot a COVID-19 járvány felgyorsította és jelentősen kiterjesztette, hiszen a szakmai életet egy ideig teljes egészében áthelyezte a virtuális térbe. Az eddig a fizikai térben megrendezett nyilvános események – könyvbemutatók, tudományos fokozatok elnyeréséért tartott viták, konferenciák – különböző online platformokon kerültek megrendezésre. Ezzel megnyílt a lehetőség a kutatottak számára, hogy a tudományos diskurzusok tereibe belépjenek. Részvételüket ösztönözte, hogy az eddigieknél sokkal több információ érkezett el hozzájuk a szakmai rendezvényekről, hiszen ebben az időszakban a tudományos intézmények, társaságok is fokozták az önpromóciós tevékenységüket az online térben. 2021 júniusában kónyi esettanulmányomat ismertettem egy, Pesovár Ernő néptánckutató emlékére szervezett online konferencián.[531] A rendezők a közelgő tanácskozást az online közösségi médiafelületeken sikeresen népszerűsítették. Kis túlzással szólva a kónyi egyesület tagjai a Facebook-on megjelenő konferenciaprogram alapján előbb tudták meg mint én, hogy pontosan mikor fogok – róluk – előadni. Részvételem persze nem volt titok: a kutatás folyamán tájékoztattam őket, hogy várhatóan milyen formában, és mikor jelenik meg a kutatási eredmény, de mindez a tőlem kapott információk nélkül is elérte volna őket. Az egyesület a konferencia plakátját saját Facebook oldalán megosztotta, a hozzáfűzött szöveges kommentárban felhívva a figyelmet előadásomra.

[529] Durst 2017: 96–97.
[530] Kiss D. 2022: 192.; Peti 2022: 197.
[531] Pesovár Ernő (1926–2008) magyar tánctörténész, néptánckutató.

> Online konferencia ajánló 😍
> A Pesovár Ernő tiszteletére rendezett konferencián Eitler Ágnes tart előadást a kónyi verbunkról és mai világunkban betöltött szerepéről 😱
> Érdemes lesz követni ❗
> Mi már nagyon várjuk 😁 (39. kép)

A távolság eltűnése a kutatás demokratizálódásaként értelmezhető: nem csupán a kutató léphet be a kutatottak világába – akkor, amikor akar, úgy, ahogyan neki kedvező –, hanem a kutatottak is megjelenhetnek a szakmai közegekben, valamint erre törekedhetnek is, mint ahogyan a fent bemutatott példából látszik.[532] Az eset egy további lényeges szempontra hívja fel a figyelmet: azzal, hogy az etnográfiai reprezentáció közelebb kerül a kutatottakhoz, a kutatottság ténye vállalt szereppé formálódhat, és mint ilyen, beépíthetővé válik az egyesület arculatába. Állításomat alátámasztja az online konferenciaszereplésem történetének utolsó epizódja. Az előadásról – több más, az egyesülettel foglalkozó munkák társaságában – az egyesület éves kiadványában adott hírt, az aktuális év eseményeit ismertető rovatban.

> Júniusban online konferencia keretei között emlékeztek meg Pesovár Ernőről, ahol Eitler Ágnes néptánckutató tartotta meg előadását a kónyi verbunkról, melyre egyesületünk biztosított csatlakozási lehetőséget. Nagyon örülünk és megtisztelő, hogy egyesületünk egyre több alkalommal kerül felsőoktatásban tanulók által készítendő munkáik célkeresztjébe, így az idei évben (…) Diána és (…) Szabina készített tanulmányt rólunk.[533]

Az etnográfiai reprezentáció története tehát nem ér véget a publikálásnál. Ahogyan arra Linnekin figyelmeztet, a nyilvánosságra hozás pillanatában a kutató hatalma megszűnik saját szövege felett, amely így önálló életre kel(het).[534] Ez még inkább igaz, ha figyelembe vesszük, hogy szövegeink láthatósága a fentebb ismertetett tényezők hatására egyre inkább növekszik. Másrészt, az online közzététel által a reprezentáltak láthatósága is megnő, főként, ha olyan csoport kutatásáról van szó, amelynek a nyomhagyás kifejezetten célja.

Az általam vizsgált csoportok az etnográfiai tudást a projekt szemével nézik át, és választják ki azokat a részleteit, amelyeknek a népi kultúrára épített szervezőtevékenységben hasznát veszik. Ily módon az általam rögzített – és bizonyos nézőpontból kutatói hitelesítéssel ellátott – adatok akár a saját magukról, saját hagyományaikról kialakított kép alkotóelemeivé válhattak. Az ecseri egyesület a falu néptáncegyüttesének 75 éves fennállásának évfordulóját ünnepelte 2021 őszén. Az ünnepi műsor az egyesület elnöke által összeállított filmvetítéssel kezdődött. A meghívottakkal közösen mintegy átismétlendő a helyi hagyomány narratíváját, olyan filmfelvételeket vetítettek egymás után, amelyek a néptánccsoport történetének „nagy pillanatait" örökítették meg 1951 óta. A sorba bekerült az 1958-ból származó felvétel, amelyet eredetileg filmhíradóként rögzítettek,

[532] Vö. Lovas Kiss 2017b.
[533] KHKE 2021: 3.
[534] Linnekin 1991: 44.; vö. Brettell ed. 1996.; Durst 2017: 104.

és amelyen a táncegyüttes egy budapesti fellépése látható. Az egyesület elnöke, aki maga is szívesen végez helytörténeti, néprajzi jellegű adatgyűjtéseket Ecseren, tudott az 1958-as fővárosi látogatásról, de a mozgóképes forrás létezéséről az én publikációimból szerzett tudomást. Tapasztalataim szerint a fellépésre főként az egyesület idősebb tagjai emlékeztek, de közülük sem sokan, és a történet egyáltalán nem volt része a fiatalabb generációk tudásának. Etnográfiai adattá válása és a forrásanyag „felfedezése" folytán viszont helyet kapott az ünnepi műsorban, és az egyesület elnöke érdemesnek tartotta rá, hogy beemelje a hagyomány történetébe.

Az együttműködés: az interpretációtól a reprezentációig

Az együttműködés sajátos – erre a kutatásra jellemző – paramétereit a fent bemutatott tényezők jelentették. A továbbiakban ismertetem, hogy ennek megfelelően hogyan alakítottam a kutatási folyamatot, és hogyan hatott mindez a kutatás módszertanára. Mondandómat két kérdés köré rendeztem. Először ismertetem, hogy hogyan született meg az értelmezés, tehát az, ami végül elmondásra kerül a kötetben. Másodszor pedig jelzem, hogy milyen típusú ismeretek kerültek elfedésre – anonimizálásra, tehát mi az, amit ez a munka nem mond el.

A tereptapasztalatok halmozódásával, a reflexivitás értelmezését illetően Jörg Niewöhner munkái váltak számomra irányadóvá. Niewöhner az etnográfus munkájával szemben alapvető kritériumként felfogott (ön)reflexív magatartás lényegét nem a kutató és a kutatott jelenség közti kritikai távolság létrehozásában látja. Hangsúlyozza, hogy a kritikai távolság a kutatott jelenséggel szemben dekonstruktív műveleteket szül, amelyek hegemón kutatói értelmezés felállításához vezetnek.[535] Számára a reflexivitás sokkal inkább a megismerés pillanatához *csatolt gyakorlat* ami az egész kutatási folyamatban jelen van.[536] Stefan Hirschauer mintájára a reflexivitás lényegének a mobilitást tekinti: a kutató mozgékonyságát a világ különböző értelmezési lehetőségei között.[537] A reflexivitás gyakorlat, kísérlet, melynek során egymás mellé kerülhetnek a *létmegértés* eltérő módjai,[538] melyeket a kutató eltérő forrásból – a terep, különböző intézmények világából, a szaktudomány elméleteiből stb. – ismer meg.[539] A reflexivitás ilyetén értelmezése szorosan összefügg a kutatottak „státuszváltásával" is. Azoknak a kutatásoknak, amelyek a kutatottakra, mint saját életvilágukban, szociokulturális közegükben *megértő és értelmező* módon jelen lévő egyénekre és csoportokra tekintenek, szükségszerűen át kellett gondolniuk a terepmunka alapját jelentő együttműködés természetét, a kutató-kutatott viszonyt.[540] A kutatott miliők (ön)reflexivitását felismerő és elfogadó kutatások

[535] Niewöhner 2016.
[536] Niewöhner 2021.
[537] Hirschauer 2008.
[538] Vö. Heidegger 2007: 17–57.
[539] Niewöhner 2016.
[540] Lajos 2016: 34–35.

szinte biztosan számolnak a társadalmi részvétel valamely formájával, tehát a kutatottak bevonásával a kutatási folyamatba.[541]

Jörg Niewöhner a reflexivitás csatolt gyakorlatként való értelmezésére és az etnográfiai tudás közös termelésének gondolatára építette fel a *ko-laboratív* kutatás koncepcióját. Ez a fajta együttműködés a kutatottaknak is helyet biztosít az értelmezés folyamatában, olyan társként tekint rájuk, akiknek szerepük van az etnográfiai tudás termelésében: nemcsak oly módon, hogy annak alanyai, hanem annak létrejöttét is befolyásolják. A ko-laboratív kutatásban a közös munkafolyamatban valósul meg az együttműködés, míg a kollaboratív kutatásokban egy kimondott közös – gyakran konkrét társadalmi-politikai irányultságú – cél köti össze a kutatót és a kutatottakat.[542] A ko-laboráció esetében a kutatás célja megmarad a diszciplináris keretek között (bár a folyamat során létrehozott tudásból saját céljaiknak megfelelően a kutatottak is profitálhatnak). Bár a közös tudástermelés alapfeltétele, hogy a kutatás a terep szereplői számára is releváns legyen, jelentőséggel bírjon, az együttműködés nem egy, gyakorlati hozadékkal is bíró közös cél kitűzésén alapul. A ko-laboratív kutatás azokon a terepeken tűnik hasznosnak, ahol a globális hálózatokhoz való hozzáférésből eredően a kutató és kutatottak hétköznapi tudásszerzési és tudástermelési gyakorlatai hasonlóságot mutatnak,[543] illetve ahol a kutatottak tevékenységükkel szakértői miliőkben mozognak, illetve maguk is szakértői miliőket teremtenek.[544] A kutató mozgása az ilyen esetekben *oldalirányú* mobilitás – *studying sideways*.[545] A ko-laboratív kutatás célja, hogy a különböző létmegértések ismétlődő egymás mellé helyezése, sőt, ütköztetése során a megértésnek egy kibővített formája jöhessen létre. A módszertan azon az alapfeltevésen nyugszik, hogy a kutatottak képesek reflektálni megélt valóságaikra, így sem a kutatói, sem a kutatotti interpretáció nem élvez elsőbbséget: az értelmezés interakcióba léptetésükkel születik meg.[546]

A hagyományőrző egyesületekkel folytatott munkámat magam is oldalirányú mozgásként értelmezem: hasonlóan az etnográfushoz, a kutatottak is folyamatos határátlépők, közvetítők különböző kontextusok között. Ezen a ponton ismét érdemes utalni arra, hogy a lokalitásvállalkozók kulturális bróker szerepkörben tűnnek fel, munkájuk folyamatos mediálás a helyi tudásalakzatok, globális és nemzetállami mintázatok (például pályázati rendszerek) között. Regina Bendix és Gisela Welz érvelése szerint a kulturális

[541] A társadalmi részvétellel operáló kutatások különböző típusairól a résztvevők köre, a részvétel fokozata, módja, illetve politikája szerint lásd: Lajos 2020: 369–371. A részvételiség gondolatkörének adaptációjáról a magyar nyelvű társadalomtudományi kutatásokban lásd: Lajos 2016.

[542] A kollaboratív kutatásról lásd: Lassiter 2005.; 2008.

[543] Vö. Lajos 2020: 372.

[544] A szakértői miliők, véleményformáló szellemi, gazdasági elitek reflexivitása már a 2000-es évektől tapasztalható telekommunikációs robbanás, az internet tömeges használatba vétele előtt a kutató – kutatott viszony, a kutatási folyamat és a kutatói szerep átgondolására késztette az ilyen közegeben mozgó antropológusokat. Lásd: Handler 1996.; Horwitz 1996.; Jaffe 1996.; Sheehan 1996.

[545] A studying sideways (vagyis az oldalirányú kutatás) a studying down (térben és/vagy társadalmilag marginalizált csoportok kutatása), illetve a studying up (a hatalombirtoklók, normaadó intézmények vizsgálata) mellett harmadik irányként kínálja a kutatóéhoz „hasonló" világok kutatását. Lásd: Hannerz 2010.

[546] Niewöhner 2016.; vö. Hauer – Faust – Binder 2021: 10–13.

bróker a kortárs társadalmak tudástermelésének működtetője. Megközelítésük szerint a kultúrakutató maga is ebben a minőségben működik, hiszen a különböző kulturális tudások közti közvetítés – mint a kulturális bróker társadalmi szerepkör lényegi magja – az ő tevékenységének is fundamentumát jelenti.[547] A kutatás irányában tanúsított fokozott érdeklődésük már a kutatási folyamat kezdetén egyértelművé vált. Együttműködésünket érdekeltségük miatt igyekeztem ko-laboratívvá hangolni. Az eltérő forrásokból származó valóságdarabok egymás mellé tétele két nagy szakaszban zajlott le. Az adatgyűjtés, adatkiemelés fázisában a bennem kialakult értelmezés csaknem minden csomópontjával kapcsolatban, a formálódó érvelés főbb állomásain ütköztetést kezdeményeztem. A terep szereplőit arra kértem, hogy az adott kérdéssel kapcsolatban tárják fel saját interpretációjukat, vagy kifejezetten az én értelmezésemet mutattam be, és annak megvitatását kezdeményeztem. Mindez főként fizikai ott-tartózkodásaim alkalmával történt, de volt példa a telefonos egyeztetésekre is. A második szakasz már a szövegezés, az etnográfiai reprezentáció elkészítésének fázisát érintette. Félkész, illetve csaknem kész szövegeimmel kerestem fel a kutatottakat, akiket kritikai olvasásra kértem. Minden esetben, amikor a részvételre hajlandóságot láttam, annak mértékét nem határoztam meg előre, hanem a szövegbe „belépő" egyénre bíztam. A minimum az érintett szövegbéli reprezentációjának ismertetése, erre vonatkozó igényeinek tisztázása volt. Volt olyan résztvevője a kutatásnak, aki ennyivel megelégedett, akadt, aki hibás adatközlést javított a szövegben, és volt, aki saját, alternatív értelmezésének hozzáadásával árnyalta tovább az addigi interpretációt. A szöveget szóban, telefonon, vagy az online kommunikációs csatornákon kapott visszajelzések, reakciók fényében átdolgoztam, majd pedig lezártam (40. kép).

A szöveg szerkesztésébe való bevonással ugyanakkor a szöveg nem vált multivokálissá, a szerzői pozíciót nem osztottam meg. Ez nem áll ellentétben a ko-laboráció gondolatiságával, hiszen az elsősorban a létmegértés folyamatára vonatkozik, nem pedig az etnográfiai reprezentáció formájára.[548] Az értelmezés és a reprezentáció elkészítése során a ko-laboráció leginkább cél és törekvés volt számomra, amelyet az egyes terepeknek megfelelően folyamatosan kellett alakítani, és amelynek miléntjét és mértékét a szereplők attitűdjei alapvetően befolyásolták. A ko-laboráció folyamata terepenként, társulásonként és résztvevőnként is egyedi forgatókönyv szerint zajlott, és közel sem felelt meg mindig a Niewöhner-féle elgondolásoknak. A bevonódás mértéke és jellege korántsem volt egységes, ennek megvilágításához két példát emelek ki. Az erdélyi színtéren, Szentgericén a lakosság jelentős hányada érdekelt a mezőgazdasági termelésben. A nyáron, a mezőgazdasági munkacsúcs idején végzett terepmunka során a ko-laborációt célzó interakciókra leginkább informális helyzetekben tudott sor kerülni, és főként az interpretációt segítette.[549] Az etnográfiai reprezentációval részletekbe menően a fiatal, húszas éveiben járó, felsőfokú végzettséggel rendelkező fiatalokkal tudtam dolgozni. Kónyban viszont az

[547] Bendix – Welz 1999.

[548] A szöveg szerkesztésének jogát megosztó, kölcsönös kompromisszumkereső folyamat nehézségeiről lásd: Horwitz 1996: 137.

[549] Hasonló szituációs nehézségekről számol be a kutatottak bevonásával kapcsolatban Bakó Boglárka. (Bakó 2004: 391.)

40. kép: Egyeztetés az ecseri hagyományőrző egyesület tagjaival közvetlenül egy publikáció megjelenése előtt. A képen az Ethno-Lore, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Évkönyvének 2019-es évfolyamának hátoldalát borító fénykép használatáról egyeztetünk. A fényképet a hagyományőrző kör egy tagja családi fényképei közül bocsátotta rendelkezésemre. Fotó: Varga J. Csaba. 2020, Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

egyesületi tagok igényt tartottak rá, hogy az egyeztetésre közösen is sor kerüljön: 2021-ben szintén a nyári időszakban az egyik egyesületi tag otthonában az irányító, aktív mag tagjainak még a róluk szóló részletek szövegezése előtt vázoltam fel az értelmezés fő irányait, melyeket utána az egyesületi tagok megjegyzéseikkel tovább finomítottak. A prezentációszerű beszámoló és az azt követő megbeszélés az önkormányzati szférában, oktatásügyben, illetve hazai és nemzetközi multinacionális cégeknél dolgozó, harmincas éveiben járó fiatal generáció számára megszokott munkaforma volt. Mindhárom egyesület esetében igaz azonban, hogy az egyesületek központi alakjai, kulcsemberei nyitottak voltak a ko-laborációra, és otthonosan mozogtak a közös munka gyakorlati részében, például a szakszöveg-olvasásban és szerkesztésében. A fenti példák arra engednek következtetni, hogy terepmunka alapját adó együttműködés formáját és tartalmát nemcsak a kutatott téma és a terepek jellege határozza meg. Mivel a terepek önmagukban is heterogének, ezért a kutatásra való felhatalmazás mértéke is változó. A hozzájárulás, a részvétel mértéke így egyénenként is eltérő és különböző árnyalatokat ölt magára.

Azt, hogy mi és milyen formában válhat az etnográfiai reprezentáció részévé, illetve mi kerüljön elhomályosításra, illetve kihagyásra, alapvetően a konszenzus létrejöttéhez kötöttem. Az anonimizálás kereteinek felállítása és a megalkotott rendszer logikájának következetes érvényesítése korántsem volt könnyű feladat. Mivel a vizsgálat a helyi életvilágok fokozottan reflektált területén, saját kultúraalkotó tevékenységére büszke sze-

replők között mozgott, a színterek és a nevek teljesen elfedéséről szó sem lehetett, ezért éltem a *Bevezetés*ben bemutatott, a kutatás résztvevőit érintő részleges anonimizálási gyakorlattal.[550] Mivel kutatásom a hagyományőrzés társadalmi beágyazottságára volt kíváncsi a kortárs vidéki életvilágokban, fontos volt számomra, hogy az egyesületek működésében kulcsszerepet játszó egyének minél részletes *portré*ját tudjam megrajzolni.[551] Mindez azonban felveti a kérdést, hogy etikus-e a helyi közéletben és különféle extralokális kapcsolathálókban aktív szereplőkről a nyilvános diskurzusokból nyert adatokat, illetve a kifejezetten a nyilvánosság felé forgalmazott imázst olyan ismeretek segítségével értelmezni, melyek a terepkutatás által teremtett bizalmi szituációkból származnak.[552]

A probléma összetettségét a kónyi hagyományőrző egyesület elnökéről készített profil példáján keresztül mutatom be. Miklós, az egyesület elnöke a helyi nyilvánosság számára jól látható szervezőegyéniség. Tagja más civil szervezetnek is, illetve részt vállal a plébános gazdasági és lelkipásztori feladatainak ellátását segítő tanácsadó testület munkájában is. 2019 óta a politikai életben is jelen van: független képviselőként tagja a helyi önkormányzat képviselőtestületének. Miklós politikai-közéleti szerepvállalásának személyes motivációjáról interjúszituációban osztott meg velem további, nem nyilvános információkat, továbbá értelmezte saját nézőpontjából a településen észlelt problémákat. Arról, hogy az egyesület elnöke világos kapcsolatot lát a népi kultúra köré szervezetett kultúraépítő tevékenység és a helyi fejlesztés között, a nyilvánosság előtt népszerűsített képviselői programból és annak vizuális megjelenítéséből, a választási plakátból szereztem tudomást. Ugyanakkor, az értelmezés kulcsát a privát interakcióból nyert adatok adták meg. Miklós interpretációját azonban hiába hangfelvétellel rögzített interjúszituációban mondta el, az etnográfiai reprezentáció első változatában viszontlátva azt mégis megütközött, kezdeményezte a bizonyos részletek elfedését. A vonatkozó részletet addig szerkesztettük közösen, míg a végeredményben többé ő sem látott saját közlésében egy lehetséges konfliktus kirobbantásával fenyegető veszélyforrást, viszont az értelmezés lényege látható maradhatott. A szituáció érzékenységét látva döntöttem továbbá egy, a politikai-közéleti szerepvállaláshoz kapcsolódó kép nem-közlése mellett. Az egyesületi elnök 2019-es választási kampányának programját és a kampányhoz használt plakátot, mely a nyilvános térben jelenítette meg a jelölt arcmását és szándékait, a kónyi verbunkról szóló esettanulmányban bemutattam, az elemzett vizuális anyagot viszont hosszas mérlegelés után töröltem a kötetből. Hiába származott a képmás a nyilvános

[550] Steven Lubet gondolatmenetére támaszkodva a kutató anonimizálási törekvéseivel szemben nevét szívesen vállaló adatközlői attitűdre Bakos Áron hívja fel a figyelmet az anonimizálás gyakorlata(i) körül felmerülő kérdéseket és kételyeket magyar nyelven összegző vitaindító írásában. (Lubet 2018.; idézi: Bakos 2022: 168–171.) Stephen A. Glazier trinidadi, a karibi térség spirituális baptista egyházairól szóló kutatásának recepciótörténete kiváló példa arra, hogy a nevük elhallgatását a tevékenységükre, életművükre büszke, esetleg a nyilvános közléstől ismertséget, saját magunknak, és/vagy ügyüknek népszerűsítését remélő személyek sértő gesztusként is értékelhetik. (Glazier 1991.; 1996: 40–42.)

[551] Vö. Bakos 2022: 168.

[552] Vö. Sheehan 1996: 78–87.

diskurzusból, és volt bárki számára hozzáférhető, a bizalmi szituációból származó adatokkal való összeépítés miatt a választási plakátot nem közöltem.[553]

Az elfedésről való egyeztetés nyilvánvalóvá tette, hogy bárhogyan törekszik a kutató az émikus nézőpont megismerésére, saját látásmódjává azt nem tudja tenni. A terep szereplői számos esetben vagy olyan „helyeken" láttak meg anonimizálást igénylő részleteket, amelyet én nem azonosítottam veszélyforrásként.[554] Más esetben éppen az anonimizálásban láttak kockázatot, éppen az a gyakorlat jelentett számukra rizikót, amellyel én biztonságukat akartam garantálni. A három közül az egyik egyesület működését leírandó egy olyan gyakorlatot szerettem volna megnevezni, amelyet a csoport nem szeretett volna a nyilvános diskurzusokban viszontlátni. Ezért ebben az egy esetben elfedtem, hogy a három közül pontosan melyik egyesületről van szó. Ennél rosszabbat nem is tehettem volna: a bizonytalanság miatt immár mindhárom csoportra terelődhetett a gyanú. Miután erre a kutatottak felhívták a figyelmemet, az eset teljes törlése mellett döntöttem.

Ki és mit ábrázol tehát? *„A kulturális reflexivitás korában az antropológusok könnyen kerülhetnek olyan »hibrid« helyzetbe, hogy nem népek kultúráját ábrázolják, hanem azoknak a saját kultúrájukról kialakított kvázi-antropológiai reprezentációját."*[555] – írja Thomas Hylland Eriksen és Finn Sivert Nielsen *Az antropológia története* című összefoglaló munkájukban. Állításukat az antropológia legutóbbi korszakával, a globális hálózatokban mozgó tárgyát megfigyelő, maga is szintén globális hálózatokban működő antropológiával kapcsolatban fogalmazzák meg. Terepmunkám során egyértelművé vált számomra, hogy azokat a társadalmi szereplőket, akiknek tevékenységét éppen a kutatóéhoz hasonló határátlépő mozgásuk, kulturális tudások közti mediálásuk elemzésével lehet megérteni, nem lehet az interpretációban és az etnográfiai reprezentáció előállításában magának kizárólagos jogot vindikáló kutatói attitűddel kutatni. Magam a Jörg Niewöhner-féle ko-laboratív kutatás gondolatiságát követve, a különböző létmegértések egymás mellé helyezése mellett köteleztem el magam. Az Eriksen és Nielsen által említett *saját kultúráról kialakított kvázi-antropológiai reprezentáció* így nem egy félreállítandó akadály, megkerülendő olvasat, hiszen előállításának módja éppen az adott kultúra működésének

[553] A vizuális anyagok közlésének és az anonimizálás biztosításának összeférhetetlenségéről lásd: Bakos 2022: 173.

[554] Vö. Davis 1996: 30–31. Előfordult ennek a helyzetnek fordított változata is: saját meggyőződésem alapján olyan részletet fedtem el, amelyet a kutatottak vállaltak volna. Ezt főként akkor tettem meg, amikor nem voltam benne biztos, hogy az érintettek tisztában vannak a közlés lehetséges következményeivel. Így persze lehetséges, hogy magam is visszatértem a paternalista gyakorlatokhoz. (Vö. Bakos 2022: 171–172.) Bakó Boglárka arra hívja fel figyelmet, hogy a fenti probléma még az állomásozó, tehát a hosszú időtartamban megvalósított terepmunka esetében is releváns. Bakó így fogalmaz: *„A belső tudás elnyerése csak közösségi tagként érhető el, ez a hosszú, aktív terepmunka alatt idővel magától adódik. Mindemellett ennek a tudásnak egy része a közösségbe befogadott és elfogadott »már nem idegen« által szerezhető meg. A probléma ott van, hogy aki rendelkezik a »közösségi tudással«, annak tudnia kell, hogy a meglévő információiból mi az, ami megírható, publikálható, és mi az, ami nem. Kérdés csupán az, hogy rendelkezik-e egy kutató a »közösségi tudással«? Többéves terepmunka után egy kutató – remélhetőleg – rendelkezik a tudás bizonyos részével, de az is lehetséges, sőt valószínű, hogy a tudás teljes egészével soha nem fog rendelkezni."* (Bakó 2004: 393.)

[555] Eriksen – Nielsen 2021: 264–265.

41. kép: Ecseri hagyományőrzők jelenlétükkel tisztelik meg a PhD disszertációm nyilvános vitáját. Fotó: Szilágyi Levente. 2023, Budapest, ELTE Bölcsészettudományi Kar.

lényegi magja. A ko-laboratív kutatás eredménye ugyanakkor nem a kutatói és kutatotti értelmezésből alkotott szintézis, hanem a megértés határainak tágítása mind az etnográfus mind a terep szereplőinek részéről, amellett, hogy az eltéréseket, ütközéseket is láthatóvá teszi.[556] Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a kutató bármennyire figyel a létmegértés különböző formáinak egymás mellé állítására, és képzeli el munkáját az eltérő forrásból származó tapasztalatok közi mozgásként, az etnográfiai reprezentációt mégiscsak ő állítja elő, hacsak nem a kutatás azon válfajait választja, amelyek szöveg mivoltukban is egyfajta multivokalitás megvalósítására törekszenek. Az etnográfiai kutatás ezen formája tehát továbbra is szembesül azzal, hogy etnográfiai reprezentáció elkészítése hatalomgyakorlási technika, akkor is, ha a kutató tudatosan próbál mozogni a különböző szereplőktől – így önmagától is – származó interpretációk között.

A terepmunkával kapcsolatban a kutatók személyes hangvételű beszámolói leggyakrabban a beengedés – a terep világába való beavatódás – folyamatáról vallanak, és emelik az etnográfiai kutatás érzelmi tetőpontjává ennek megélését. Kevéssé szólnak azonban arról a gesztusról, amellyel a kutatottak saját világuk értelmezésének jogát megosztják, illetve átengedik a kutatónak. Az „írhatsz rólunk", „láthatsz minket valamilyennek" megengedése a bizalomról szól. A kutatás folyamán a közös egyeztetés, később a készülő szövegek megvitatása számomra a terepmunka meghatározó pillanatai közé tartoztak. Megtanítottak rá, hogy bizalomért bizalommal kell fizetni, amikor a kutatói értelmezést azok kezébe teszem, akikről a történet szól, hogy az ő szemükben is megmérethessen (41. kép).

[556] Vö. Hauer – Faust – Binder 2021: 11.

KÖVETKEZTETÉSEK

Munkám során a népi kultúra színre vitelének mozgatórugói foglalkoztattak. A megfigyelés terepét olyan kortárs vidéki terek adták, amelyekben a népi kultúra-elképzelés társulásokat hív életre. Ezek a társulások az adott fizikai helyhez kötődően szervezőtevékenységet végeznek, és ezzel a helyből társadalmi jelentésekkel, érzelmekkel átszőtt minőséget, lokalitást teremtenek. A kutatás a következő kérdésre kereste a választ: miért és hogyan tud működni a színpadra vitt népi kultúra, mint a lokalitás szervezésének egy lehetséges modellje? Jelen kötetben amellett érvelek, hogy a vizsgált helyi társadalmak számára a népi kultúra színre vitele már jól ismert minta, recept, a helyi tudás része volt. Erre egy olyan új társadalmi formáció épült, amely kortárs igényekre recens eszközökkel igyekszik felelni: így magán hordozza mintegy születésének kontextusaként a pályázatalapú kultúraszervezéshez köthető versengés jegyeit.

Elemzésemhez esettanulmányokat készítettem, melyekhez a magyarországi Kónyban, illetve Ecseren, valamint az erdélyi Szentgericén végeztem etnográfiai terepkutatást. A népi kultúra színre vitelét egy-egy esszenciális jellegű, kiemelt elemhez kötötten tudtam a leginkább vizsgálni. A kónyi verbunk, az Ecseri lakodalmas és a szentgericei üveges tánc esetének megvilágításához szükségessé vált átgondolnom, hogy miként közelítek az olyan meghatározó fontosságú fogalmakhoz, mint a hely, a közösség, a lokalitás és a lokális kultúra. A vizsgálandó egységet ugyanis nem tekintettem előre meghatározottnak, sokkal inkább a jelenség által mozgásba hozott társadalmi körök megrajzolására törekedtem: a színre vitelt végzőkön kívül az ahhoz lazábban kapcsolódókat, illetve bizonyos esetekben egyáltalán nem kapcsolódókat is bevontam a kutatás körébe. Megfogalmazódott bennem a kérdés, hogy mennyire azonosítható közösségként egy adott fizikai térben létező entitás társadalmának egésze egy ennyire speciális jelenség mentén, mely látszólag a mindennapok szintjén csak annak egy nagyon kis részében van aktívan jelen.

Elméleti fogódzók alapján egy olyan megközelítést tettem sajátomévá, mely a közösségekre mentális folyamatokként tekint. A közösség szerkezetének kötőanyaga ezek szerint az azonosulás, amelynek mértéke és iránya szabadon megválasztott, gyakorlata tudatosan alakított, és alkalomhoz kötötten megnyilvánuló. A közösség így rugalmas határokkal rendelkező, szituatívan előhívott entitás. Az azonosulást sűrítő szimbólumok – esszenciális, gyakran múlt, tradíció kategóriájára utaló elemek – segíthetik. Munkámban a kónyi verbunkot, az Ecseri lakodalmast és a szentgericei üveges táncot sűrítő szimbólumként értelmeztem. A közösségnek – mentális szerkezetnek – a fizikai hely iránti lojalitás integráns része (lehet), de nem magától értetődően. A helyekhez fűződő érzelmi viszony is aktív kialakításra vár: az adott hely és a hely múltjának birtokba vétele létrehozza a kulturális jelentésekkel átszőtt minőséget, a lokalitást. A minőség megteremtésére a társadalmi szereplők stratégiaszerűen is törekedhetnek, ilyenkor a helyiként elismert kulturális jelenségek belső erőforrásként értelmeződnek, melyek aktivizálhatók a külső erőforrásokért folytatott versengésben. A három terepen vizsgált társulások tevékenységét a lokalitás teremtésének szervezett módjaként értelmeztem,

melyek akkor lehetnek eredményesek, ha a lokalitás feletti kontextusoktól (például nemzetállam, globalizáció) származó mintákat aktív, alakító attitűddel tudják felhasználni saját céljaik elérése érdekében.

A három terepen végzett vizsgálat adatait összehasonlító vizsgálat keretein belül értelmeztem. Munkámat ellenőrzött összehasonlításnak szántam, amely a kevés példa mély és részletes tanulmányozása és összevetése nyomán vezet eredményre. A módszer képes felfedni azokat a területeket, amelyekkel a fókuszba állított jelenség érintkezik és amelyeket mozgásba hoz az adott társadalomban: így az adott jelenséget a helyi életvilág egészében is láthatóvá teszi. Az összehasonlításnak alapot adó eseteket saját kulturális univerzumukban ábrázoltam, tehát a kónyi verbunk, az Ecseri lakodalmas és a szentgericei üveges tánc kapcsán a kultúraalakítási folyamat(ok) egyediségét, saját belső logikáját igyekeztem követni, és utána feltárni az esetek közti érintkezési területeket.

A népi kultúra kiemelt elemeire vonatkozó érdeklődés, bizonyos jelenségeinek színre vitele iránti igény egyidős a népi kultúra „felfedezésével". Két esetben, Kónyban és Szentgericén, ez a folyamat a két világháború közti időszakban indult el, szorosan kötődve az 1930-as évektől a második világháború végéig aktív Gyöngyösbokréta mozgalomhoz. Ecseren a helyi tánckultúrára először felfigyelő kutatók érdeklődése sok szempontból ennek az áramlatnak egy késői hulláma volt, de a színre vitel már a szocialista időszak kultúrpolitikájának keretei között bontakozott ki. Az elemzések megerősítették, hogy a népi kultúra az adott történeti pillanatban érvényes konstrukció, folytonos kultúraalakítási folyamat eredménye. Az esszenciális elemek, sűrítő szimbólumok történetén végigtekintve mindhárom esetben azt látjuk, hogy a hagyományra, tradícióra, vagy éppen örökségre irányuló figyelemnek időszakosan megélénkülő és alábbhagyó, csendes időszakai követik egymást. E periódusok a helyi szint és a lokalitáson túli kontextusok összjátékának eredményeként alakulnak.

A kónyi verbunk, az Ecseri lakodalmas és a szentgericei üveges tánc iránti érdeklődés felívelésével jellemezhető időszakok mind rendelkeztek jellegzetes vezéralakjaikkal. Ezek a kulcsfigurák a színre vitel iránti helyi figyelmet a lokalitáson felüli szerkezetekbe is integrálni tudták, tevékenységükkel a normaadásra törekvő extralokális kontextusok és a lokalitás között közvetítettek. Az érdeklődés megélénkülésének szakaszaiban a kulcsemberek köré csoportosult az adott időszakra jellemző társadalmi formáció, mely a népi kultúra színre vitelével foglalkozott. A tapasztalat – miszerint a színre vitel csoportszerveződés alapjává tud válni – a helyi tudás részévé lett. A különböző időszakok szerveződéseit összeköti ez az ismert minta, amelyet a társadalmi szereplők aktualizálnak, sőt, változtatnak is.

A kortárs megfigyelések értelmezéséhez figyelembe kell venni, hogy a kelet-középeurópai rendszerváltások nyomán a helyi öndefiníciós kísérletek megélénkültek, a gazdasági és kulturális helykeresés lehetősége és kényszere pedig a helyi kultúra szerepét is átértékelte. Ezt a folyamatot mindhárom esetben látjuk, hiszen a 2000-es évek elejére egyöntetűen sor került a kiemelt elemek újraalkotására. A népi kultúra színre vitelét végző csoportok a kultúraalakító tevékenységüket civil szervezetekként kezdték el végezni. A kutatás idejére már főként egyesületként működő társulások ebben a szervezeti formában alkalmassá váltak arra, hogy a pályázati alapú erőforráselosztásban részt vegyenek.

Mindez alapvető fontosságú, hiszen a kortárs vidéki terek alakulásának – természetesen több helyi és regionális sajátossága mellett – meghatározó jellemvonása a kultúraszervezés projektesedése. A pályázati alapú finanszírozás teremtette versengő közeg a színre vitel köré új szerkezetet épített: az ismert receptekre új variáció született. Ebben a formában a népi kultúrával való foglalkozás mai projekt, de nem szabad elfelejteni, hogy az új formáció alapját adó jelentéssűrítő elemek már adva voltak, készen álltak, amikor az új, pályázatalapú kultúraszervezés megjelent a vidéki terekben.

Az új entitás lényegének meghatározásához kidolgoztam egy magyarázó modellt, mely a három eset összehasonlításával, bizonyos tendenciaszerű folyamatok felismerése révén a középszintű elvonatkoztatás szintjére kíván eljutni. Modellemben a három terepen vizsgált társulásokat mint a lokalitás vállalkozásait neveztem meg. A fogalom a lokalitásra vonatkozó szervezőtevékenység igényét és az ennek érdekében megvalósított erőforrásgazdálkodást, mint a társadalmi szerveződés fő jellemvonásait foglalja magába. A lokalitásvállalkozás egy olyan fizikai helyhez kötött társulás, amely egy bizonyos tematikus tengely – jelen esetben a népi kultúra – mentén lokalitásszervező tevékenységet épít fel.

Az általam megvizsgált társulások vállalkozások abban az értelemben, hogy versengő közegben mozognak, és emiatt egyre inkább jellemzi őket a belső feladatmegosztás, és a professzionalizáció, vagyis az egyes területekhez kapcsolódó elfoglaltságok szakmai tevékenységként való kezelése. Működésük alapjaiban függ attól, hogy az extralokális erőforrásokat sikeresen megszerezzék, de a vállalkozás „profitját" nem elsődlegesen ez, hanem a lokalitás újrateremtése jelenti. Mindezek alapján meghatározásukban a vállalás, önkéntes erőfeszítés jelentésárnyalatokat is igyekeztem hangsúlyozni. A lokalitásvállalkozások egy-egy tematikus jelleg iránt érdeklődő szereplőket fűznek össze, és a szervezőtevékenység a társulás tagjai számára a mindennapok részévé válik. A szereplők közti interakciók sűrűsödnek, és egy erős kötések által összetartott csoport kezd formálódni.

A lokalitás vállalkozásai a szabadidő szférájába ágyazottan működnek. Az adott lokalitásjelleg fenntartása alapvetően szabadidős tevékenység, „hobbi" a tagok számára. A szabadidő azonban nem a munkával eltöltött idő ellentéteként értelmeződik számukra, hiszen a társulás működtetője éppen a tagok önkéntesen vállalt munkája. A szabadidő eltöltésének módja társadalmi identitást létrehozó és kifejező folyamat: a vállalkozók helyben végzett tevékenysége a lokalitás melletti elköteleződés, a lokális identitás megélésnek terepe és alkalma. Feltűnő, hogy a faluközösségért végzett munkának is egyre inkább ez a fajta önkéntesség adja alapját, és nem a rokonsági és szomszédsági viszonyok által meghatározott „falu közösségének" normatív működése. A közösségi érdekű megvalósításokat az egyéni érdeklődés szerint, tematikus jellegek mentén kialakított, hosszútávú elkötelezettség kezdi táplálni.

A társulások működése a projekttársadalomban való állandó mozgás. A projektalapú kultúraalakítás szükségszerűen közvetítés a helyi erőforrások és a normaadásra törekvő pályázati környezet között. Míg a társulás tagjai között a társadalmi tőke kötő fajtája tűnik fel, csoporton túli kapcsolataikat áthidaló jellegűként lehet jellemezni. Ez utóbbi célja az információáramlás biztosítása. A sajátos pályázati attitűd, felhalmozott tapasztalat és érvényesülési képesség csoportként is meghatározó jegyei a lokalitásvállalkozásoknak, azonban az általam vizsgált esetekben egy-egy kulcsember körül sűrűsödni látszanak. Ők

azok, akik leginkább betöltik a kulturális bróker szerepkört, hiszen a különböző kulturális tudások közti mediálás vezéralakjai. Az általuk megmozgatott helyi tudás elsősorban a népi kultúra színre vitelére és annak társadalmi beágyazottságára vonatkozik, melyhez az exogén fejlesztési források elérésének tudását társítják. Sikeres határátlépésüket ugyan nem garantálja, de elősegíti a felsőfokú végzettség megszerzése, valamely menedzseri munkakör betöltése és a vállalkozói mentalitás.

A lokalitásvállalkozások egymáshoz fűződő kapcsolatát jellemezheti együttműködés: tudás- és információmegosztás. Ez abból is fakad, hogy a társulások szüntelenül keresik – és keresni is kénytelenek – az érvényesülés útjait a pályázatalapúvá váló fejlesztési rendszerben. Az így létrehozott kapcsolatokra alapozva létrejöhet egy innovatív miliő, ahol az innováció egy kollektív tanulási folyamat eredményeként jelenik meg. Az ecseri hagyományőrzőkhöz köthetően a Pest környéki szlovákok hálózata a regionális kreatív miliő formálódásának példáját adta, míg Kónyban azt láttuk, hogy a település civil szervezeteinek közös tanulási folyamata indult el.

Mindhárom társulás működésében találhatóak olyan célkitűzések és megvalósítások, melyek lokalitás egészére vonatkoznak. Feltételeztem, hogy az általam vizsgált társulások – mint a lokalitás vállalkozásai – együtt vizsgálhatóak a lokalitás más, alapvetően valamely közösségi cél érdekében a szabadidős szférában, önkéntesen szerveződő, vállalkozásszerűen működtetett, de az anyagi profit-orientáltság helyett lokalitás-orientáltként jellemezhető csoportosulásaival, például egyéb érdeklődési területeken tevékenykedő egyesületekkel. Az elemzés következtében felrajzolható a lokalitás összetett képe, mely alkalomszerűen, bizonyos metszetek – tematikus jellegek – mentén vehető birtokba. A vállalkozások a jelleghez való alkalmi kapcsolódást felajánlják a társuláson kívüli személyeknek is, ezzel lehetővé téve az adott lokalitásszelet és egy efemer közösségi érzés megélését, és ezáltal a lokalitáshoz való kapcsolódást. Más lokalitásvállalkozások között azonban ami speciálissá teszi a dolgozatban bemutatott társulásokat, az a népi kultúrakonstrukció, amelyre a szervezőtevékenységet felépítik: ez az a lokalitásjelleg, amelynek fenntartásáért felelősséget vállalnak.

A színre vitt népi kultúra a bemutatott lokalitásvállalkozások számára központi jelentőségű, hiszen az általuk választott lokalitásjelleg felépítésének mintája, a szervezőtevékenység egy lehetséges receptje. A népi kultúra képe a három vizsgált hagyományalkotási folyamatban egy kiemelt múltbéli korszak lenyomata. Az ebből konstruált univerzum egyfajta ellenvilág, melyben időről-időre meg lehet merítkezni. Ahhoz, hogy a helyi népi kultúra színre vitele a lokalitással való érzelmi azonosulás alkalmává tudjon válni, szükség van bizonyos sűrítő szimbólumokra, melyek az eltérő tapasztalatokkal és jövőre vonatkozó elvárásokkal bíró aktorok számára befogadhatóvá teszik a vállalkozások által felmutatott lokalitásjelleget. A sűrítő szimbólumok köré építhető fel a helyi hagyomány kategóriája. Azt, hogy a kultúraalakítás a helyi kultúra mely potenciális elemeit érinti és avatja hagyománnyá, az adott lokalitásvállalkozás tevékenységének iránya határozza meg. A projektorientáltan működő társulások azon jelenségekre figyelnek fel elsősorban, amelyek a pályázati rendszerek kontextusában erőforrásnak tekinthetők. A helyi népi kultúra-elképzelésekre épített tevékenységeknek regionális olvasata is lehetséges: a kortárs regionális identitás-alakzatok a néprajztudomány által megrajzolt kulturális régi-

ók imázsát újraalkothatják. Az így megszülető egység hálózatszerűen épül fel, hiszen az elképzelt régió a népi kultúrára „szakosodott" társulások kapcsolatrendszerén alapszik. A hagyományalkotás folyamata egyre inkább kiterjed az online színterekre is. A helyi népi kultúrára vonatkozó definíciós gyakorlatok egymástól elválaszthatlanul zajlanak az offline, illetve az online térben.

A sűrítő szimbólumok működésének feltétele ugyanakkor valamely közös ismeretanyag, tudásminimum, amelyet a (lokális) cselekvők megosztanak. Ez a közös minimum a sűrítő szimbólumok mögött álló, kanonizált történetekből álló narratíva, melyet az egyénnek ismernie kell ahhoz, hogy az alkalmi azonosulás lehetősége adott legyen számára. A lokalitásvállalkozások a már létező narratívát tovább alakíthatják, és maguk is kanonizálóvá válhatnak. Mivel a lokalitás számára megfogalmazott programjuk az alkalomszerű azonosulásra épít, fontos, hogy a narratívát sikeresen tudják forgalmazni. A narratíva népszerűsítését segíti, ha az a hely imázselemeit eredményesen integrálja, egy koherens rendszerbe fűzi őket össze. A lokalitásvállalkozás narratíva-forgalmazását akkor koronázza siker, ha megteremtődik a közös minimum – akár csak két-három mondat – amit „mindenki" tud a kónyi verbunkról, az Ecseri lakodalmasról, vagy a szentgericei üveges táncról. A népi kultúra megjelen(tet)ése a tömegmédiában hosszú előzménytörténetre tekint vissza, és az is jól ismert, hogy a média nemcsak közvetíti, hanem alakítja is a sajtóban, televízióban, vagy rádióban megjelenő reprezentációt. Ugyanakkor a vizsgált társulások már a hagyomány-diskurzus(ok) tudatos alakítására törekednek: a narratíva-forgalmazás eszközei közé beépítik a globális tömegmédia mintáit és felhasználják egzotikumkereső magatartását.

A középszintű elvonatkoztatást tartalmazó szövegrész helyet ad egy olyan alfejezetnek is, amely a felvázolt modellt mintegy visszavetíti az empíria területére. Az ismételt léptékváltással azt igyekeztem ellenőrizni, hogy alkalmas-e elméletem arra, hogy a vizsgált jelenséget a maga összefüggéshálójában mutassa meg. Amennyiben a színre vitel vizsgálatán túl, a „színpad mögé" tekintünk, és a lokalitásvállalkozások tevékenységét a társadalmi szereplők mindennapi tapasztalatára vetítve tárgyaljuk, megérthetjük, hogy mi a szerepe a lokális életvilágok egészében a kultúraalakítás e válfajának. A jelenség szálait követve az elvont, rendszerszintű problémák helyett a helyi válság-diskurzusok válnak láthatóvá. Olyan problémák ezek, amelyekről a lokalitásvállalkozóknak közvetlen tapasztalatai vannak, és amelyeknek megoldására ők maguk is válaszokat keresnek. Mindezek alapján amellett érvelek, hogy bár a színre vitel éppen a helyi kultúra „időtlenségét", horgony-jellegét igyekszik szituatív módon megkonstruálni, maga a kultúraalkotás folyamata mindig a saját életvilág társadalmi érzékelésébe ágyazódik. Mindez megerősíti azt az állítást, hogy felmutatott népi kultúra a saját jelenének vonatkoztatási rendszerében érvényes szerkezet, kortárs lokális és lokalitás feletti kontextusok terméke és alakítója.

Kutatásomat – hiszen a terepek és a téma kijelölése is ezt vetítette előre – fokozottan (ön)reflexív közegekben végeztem, erre a köteten belül, mintegy újfent végigtekintve a kutatási folyamaton, külön fejezetben reflektáltam. Az etnográfiai tudástermelés kortárs diskurzusai, melyek a kutatottak reflexív magatartását egyébként is egyre hangsúlyosabb kutatásalakító tényezőként érzékelik, a terepmunka alapját jelentő együttműködés mi-

benlétének átgondolására szólítanak fel. A népi kultúra kiemelt jegyeinek felmutatása jól ismert tevékenység az általam kutatott helyi társadalmakban, hosszú előzménytörténetre tekint vissza. A színpadi produkciók a településeknek regionális, illetve országos szinten is ismertséget szereztek. Mindez ahhoz vezetett, hogy a helyi népi kultúra, és annak sűrítő szimbólumai a lokális önazosonítás meghatározó elemeivé váltak. A reflektáltságot fokozza, a színre vivők társulása vállalkozásszerűen működik. Saját kultúrájukon a projektformához szükséges, analizáló tekintettel néznek végig, saját imázsukra pedig kiemelt figyelmet fordítanak, hiszen az a pályázati versengés során tőkeként viselkedik. A folyamat során a kutatottak érdekeltté váltak a kutatás folyamatában és annak kimenetelében, hiszen a róluk szóló kutatói értelmezés, a róluk megrajzolt kép milyensége fontos volt számukra. Ennek kontextusában értelmezték a kutatói szerepet, és fogalmazták meg világosan az etnográfiai reprezentáció megismerésének vágyát. Megjelent továbbá részükről a reciprocitásra való igény. Ennek következtében szituatív módon szerepet vállaltam egy-egy számukra fontos ügyben. Másrészt a kutatás eredményeit a kutatás szereplői saját céljaikra is felhasználták, abból saját céljaiknak megfelelően adatokat válogattak. A fenti tapasztalatok arra késztettek, hogy a vizsgálatról oldalirányú kutatásként gondolkodjak, amelyben a kutatás alanyai és a kutató egymáshoz hasonlóan különböző kulturális tudások közti közvetítők. Az értelmezés horizontját így a különböző létmegértések egymás mellé helyezésével és ütköztetésével törekedtem kibővíteni.

Hol van tehát a népi kultúra helye a lokalitás szervezésében és azon is túl? A kötet zárásaként két olyan szempontra hívom fel a figyelmet, amely a megalkotott modell segítségével a társadalmi működés mélystruktúrái felé elmozdulva látszik elemezhetőnek. Az első a közösség problematikája. A fogalom értelmezési lehetőségei, a közösség definiálhatóságának kérdése már a kutatás elméleti kereteinek megfogalmazásakor hangsúlyos volt, és végigkísérte az elemzés szinte majdnem minden lépését. Miután a lokalitás újrateremtését szervezett módon, egy-egy meghatározó jelleg mentén végző társulások működését bemutattam, némileg még mindig nyitva maradt a kérdés, hogy a kutatás alapján mit lehet mondani arról, hogy mennyiben és hogyan alkot közösséget Kóny, Ecser és Szentgerice lakossága? A lokalitásvállalkozások modellje egy olyan közösségértelmezést tesz lehetővé, amely szerint a „hely közössége" nem magától értetődően és konstans módon létezik, hanem alkalomhoz kötött azonosulás által összefűzött, ami miatt efemer jellegű. Az azonosulás alkalmait a különböző lokalitásjellegek megjelenítése és fogyaszthatóvá tétele jelenti, melyről a lokalitás vállalkozásai gondoskodnak. A közösségek létezésében ezek szerint kiemelt szerepe van a személyes időtapasztalatba ágyazott szabadidős tevékenységek identitásmeghatározó szerepbe kerülésének, valamint az ehhez kapcsolódó új típusú önkéntes elköteleződésnek.

Mindennek jelentőségét érdemes a vidéki átrendeződés folyamatának tükrében is átgondolni. A vidék termelői jellegének elhalványulása ahhoz vezet, hogy a nagyrészt helyi erőforrásokat felhasználó termelőmunka megszűnik a helyi közösség gazdasági és társadalmi kötőanyaga lenni. Érdemes ezen a ponton Szabó Árpád Töhötöm megállapításaira hivatkozni, aki az erdélyi falvak vonatkozásában a paraszti háztartások, és a háztartások együttműködésén alapuló helyi közösség erőforrás-allokációjában bekövetkezett változásokra hívta fel a figyelmet. A szerző jelenfókuszú, ám mégis hosszú időtávban elhelyezett

elemzése az önellátásra törekedő, alapvetően a saját erőforrások felhasználására alapozó termelői és fogyasztói magatartás háttérbe szorulását, és a külső erőforrásokra alapozott fogyasztói attitűd megerősödését láttatja Erdély vidéki tereiben. A hely közösségének kohéziója többé nem a háztartásokban végzett termelőmunka szülte társadalmi és gazdasági *kooperáció* változatos formáin és szituációin alapul.[557] Az erdélyi terepeken született eredményeket hasznos tágabb kontextusban is figyelembe venni. A kötetben bemutatott esettanulmányok is alátámasztják, hogy a munkavégzésből származó, az egyes háztartásoktól a falu szintjéig terjedő, átfogó együttműködés megszűntével új kötések kialakulásának lehetünk szemtanúi. Az új kohézió terepe a szabadidő, az együttműködés pedig leginkább a szabadidőben megélt önkéntes munka nyomán jön létre a helyi társadalom tagjai között. Az átalakulás a három terep közül Kóny és Ecser esetében már egyértelműen megtörtént, Szentgericén pedig éppen a változás folyamatának vagyunk tanúi. Jól látható egyfelől, hogy Szentgerice esetében a paraszti faluközösségeket jellemző társasmunka még morális ideálként van jelen a helyi társadalomban, ugyanakkor egyre inkább veszít jelentőségéből. Másfelől megjelent az önkéntesség-típusú együttműködés, mely civil szervezeti keretek között mozog, és elsődlegesen a külső erőforrások elérésére és felhasználására támaszkodik. A terepen rögzített adatok azonban arról árulkodnak, hogy az átmenet tapasztalata nem minden kételyektől mentes: a helyi társadalom tagjai számára nem egy esetben saját közösségük moralitása kérdőjeleződik meg a megszokott kooperációs formák akadozásának láttán.

Tóth G. Péter ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy a közösség – annak minden empirikusan megalapozott tartalma mellett – nem utolsósorban analitikus kategória, így a kutatói értelmezést segítő alakzat. Ennek alapján nem is biztos, hogy „a közösséget", hanem a „közösségeket" kellene keresni, hiszen *„… mást határolnak körül a házassági szokások, máshol húzódnak a gazdasági, a politikai, a közigazgatási és a földrajzi határok. A közösség meghatározása épp ezért bizonytalanná vált, egy-egy »közösség« pedig nemritkán csak a kutató elképzelésében létezett, a valóságban talán sohasem."* [558] E felismerésre reflektálva érdemes azt a vizsgálat tárgyává tenni, hogy egy-egy lokalitás esetében milyen közösségelképzelések léteznek egyidőben, részben egymás mellett, részben egymást átfedve? A Susan Wright által kijelölt irányt követve a kutatás számára éppen a közösségről megalkotott és forgalmazott belső képzetek figyelemmel kísérése válik érdekessé.[559]

A lokalitásvállalkozások tevékenységében a „faluközösség" hívószó: a kiválasztott lokalitásjelleggel való azonosulásra alkalmat adó akcióik a faluközösség-elképzelést idézik fel. Ezek a szituációk viszont nagyrészt a szabadidő és szórakozás, és csak kisebb részben a segítségnyújtás és a munka alkalmai. A népi kultúra megjelenítésének alkalmai általában nyilvános, ünnepi, közösségi rendezvények. Mégis, – mint ahogyan azt *A lokalitásvállalkozások és a mindennapok tapasztalata* című részletben láttuk – nagyon is az ünnepen kívüli, tehát hétköznapi tapasztalatokra reflektálnak. Jonas Frykman és Orvar Löfgren a tradícióalkotás folyamatát elemezve a kortárs *szokás*okat [custom] egyenesen

[557] Szabó Á. 2023.
[558] Tóth G. 2002: 16.
[559] Wright 1992: 211–215.

*álomország*hoz hasonlítják, ahová az ember alkalomszerűen betérhet. Ez a *kulturális menedék* egy másik valóságot képvisel, de mégis a mindennapi élet szövetéből épül fel.[560] A kötet esettanulmányai igazolták, hogy a népi kultúra olyan matéria, amiből az álmok földje felépíthető. Mint arra Konrad Köstlin rámutatott, a regionális népi kultúra annak 19. századi felfedezésével egyből a modernitás által érintetlen ellenvilág pozíciójába került.[561] A lokalitásvállalkozások erőforrásgazdálkodásához visszacsatolva mindez azt jelenti, hogy abban a helyzetben, amelyben a falvak lakosságát egyre inkább a külső erőforrásoktól való függés jellemzi, a népi kultúra tengelyére felépített szervezőtevékenység éppen a „hagyományos faluközösséget" fejlesztési imázsként élteti tovább és értelmezi újra, és annak közvetítésével igyekszik a pályázati versengésben érvényesülni, tehát az extralokális erőforrásokat elérni.

A második szempont, amely a modell segítségével elemezhetővé válik, a népi kultúra és a lokalitás feletti, normaadásra törekvő kontextusok összetett viszonya. A számos külső, a népi kultúrára figyelő tekintet közül különösen jelentősnek tűnik a nemzetállam figyelme.[562] Közép-Kelet Európában a népi kultúra felfedezése és a nemzetté válások folyamata egymással szorosan összefonódott. A helyi kultúra bizonyos elemeiből – éppen a rácsodálkozás majd felcímkézés által – népi kultúra lett, amely pedig a formálódó nemzeti kultúra részévé vált. Mióta a helyi kultúra ezen része „közügy" lett, tehát megszűnt csupán lokális kultúrának lenni, elválaszthatatlanul együtt mozog a nemzetállam normaadásra törekvő magatartásával. A nemzetállam a herzfeld-i értelemben beépíti saját retorikájába a népi kultúra közvetlenségre utaló formáit, tartalmát illetően pedig megfogalmazza saját olvasatát.[563] Az esettanulmányok megmutatták, hogy korszakonként és régiónként változó válasz adható arra, hogy a nemzetállami ideológia milyen szerepet szán a népi kultúrának. Közös pontnak tűnik viszont, hogy a népi kultúrához való közelítést a nemzetállam igyekszik morális diskurzusként feltüntetni.

A kötetben elemzett példák alapján kitűnnek egyes időszakok és szituációk, amikor a nemzetállam(ok) fokozottan közel került(ek) a népi kultúrához. Ezeket a periódusokat az jellemzi, hogy az állami ideológia igyekszik egyirányúsítani a sűrítő szimbólumokat. A sűrítő szimbólumok ugyanakkor éppen azáltal teremtenék meg a közösségi kohéziót, hogy összetettek, és nem igénylik, sőt, ki is zárják az egynemű értelmezést. Ezt a törekvést a teljesség igénye nélkül az alábbi példákkal illusztrálom. A Gyöngyösbokréta mozgalom a második világháborúhoz kapcsolódó területi revízió periódusában a visszacsatolt területekre körutakat szervezett. Ezen alkalmak során – ahogyan az a szentgericei csoport utazását megörökítő forrásokból is kirajzolódik – a sűrítő szimbólumoknak a nemzeti identitás-jelölő olvasata vált csaknem kizárólagossá más, lehetséges jelentések

[560] Frykman – Löfgren 1996: 16–17.
[561] Köstlin 1996: 121.
[562] A nemzetállam mint kontextus jelen esetben analitikus céllal kerül elkülönítésre egyéb más, a nemzetállam működésétől korántsem függetleníthető kontextusoktól, mint például a turizmus, vagy az etnográfiai érdeklődés. A nemzetállami kontextus kiemelése továbbá annak tudatában történik, hogy számos, nemzetállami szinten adaptált eszmerendszer – mint például maga a nacionalizmus is – valójában globális ideológia. (Vö. Löfgren 1989.; Szabó Á. 2018: 120.)
[563] Vö. Herzfeld 2005.

rovására. A térség szocialista államai az 1945 előtti hatalmi elit által favorizált ideológiai tartalmakkal nyíltan szembefordultak ugyan, de az egyirányúsítás gyakorlatát maguk is alkalmazták. Erre példa az 1956-ban május 1-jén táncolt kónyi verbunk esete, amely a helyi társadalom homogenizálását jelenítette meg, vagy az 1958. augusztus 20-án, Budapesten tartott KISZ-esküvő, mely az ecseriek lakodalmasát a szocialista társadalmi ünnepeket népszerűsítő tömegfelvonulássá igyekezett hangolni. A Ceaușescu-korszak kulturális tömegmozgalma, a *Megéneklünk Románia* pedig a regionálisan, és etnikailag is sokszínű paraszti életvilágok színre vitt elemeiből a homogén román szocialista nemzet vízióját kívánta felépíteni.[564] A szentgericeiek esete a fenti viszonylatban különösen érdekes, ugyanis ott a helyi hagyományalakítás két nemzetépítési folyamattal is kölcsönhatásban áll az 1930-as évek óta.

Még azokban a szituációkban is, amelyeket a sűrítő szimbólumok egyirányúsítása jellemez, tanúi lehetünk annak a „játszmának", melynek során a társadalmi szereplők a nemzetállam retorikáját *általában* visszhangozzák, azonban az általa teremtett kontextusokat a számukra relevanciával bíró szituációkban és számukra megfelelő módon használják fel. Herzfeld eredményeire támaszkodva úgy fogalmazhatunk, hogy ezen interakciókban egy esszencialista módon elképzeld állam helyett azok a társadalmi szereplők válnak láthatóvá, akik a népi kultúrára vonatkozó elképzeléseket megfogalmazzák, közvetíteni igyekeznek, és akik ezeket fogadják, saját maguk hasznára fordítják. [565] A kónyi tanácselnök például saját társadalmi emelkedésének eszközét látta a táncszervező tevékenységben: a verbunk átalakítása az aktuális politikai-hatalmi elvárásoknak megfelelően saját vezető pozícióját erősítette meg. Az ecseriek csoportja a KISZ-esküvőt egy, a falunak ismertséget hozó fővárosi bemutatóként élte meg. A szentgericeiek pedig a *Megéneklünk Románia* fesztivál fellépésein a tánchoz használt üvegeket virágokkal díszítették: az üveg nyakára erősített csokor virágait a magyar nemzeti zászló színeiből válogatták össze.

A népi kultúra felfedezésével elindult a saját kultúra reflektálttá válása, ugyanakkor ennek története társadalmiasítások sora. Korábban már felidéztem Lauri Honko finn folklorista véleményét, miszerint a parasztok „hagyományról" először az iskolában hallottak, és csak aztán kezdték el maguk is használni saját életvilágaik vonatkozásában. A társadalmiasítás – melynek révén a saját kultúra reflektált szemlélete társadalmi elsajátítás révén a belső nézőpont részévé válik – interakció a normaadásra törekvő nemzetállam és a lokális kontextusok között. A kötetben bemutatott kulturális elemek – a kónyi verbunk, az Ecseri lakodalmas és a szentgericei üveges tánc – különböző korokban és kontextusokban alkalmasnak bizonyultak arra, hogy egyszerre váljanak a helyi kultúra esszenciájává és a helyi identitás horgonyává, ugyanakkor egy külső kontextus igényeinek is megfeleljenek, így a nemzeti kultúrába integrálódjanak.

A helyi kultúra értelmezésének keretét a 21. század első két évtizedében egyre inkább a kulturális örökségként való szemlélés adja. A kulturális örökség globális ideológia, mely a kulturális sokszínűség világszintű fenntartását tűzte zászlójára, és amelynek

[564] Mihăilescu 2008: 59.
[565] Vö. Herzfeld 2005.

társadalmiasítását ugyanakkor a nemzetállam végzi, erre megszervezett intézményrendszerein, erre szakosodott ágensein keresztül. Orvar Löfgren nyomán úgy fogalmazhatunk, a nemzetállamok így saját *csináld-magad* örökségüket fogalmazzák meg, mely egyszerre kapcsolódik az örökség multikulturális, kozmopolita globális koncepciójához, és tud eszközévé válni a kortárs nemzetépítési folyamatoknak.[566] Jó példa erre a kötetben fel-felvillanó magyar kontextus, amelyet párhuzamos örökségrezsimek jelenléte jellemez. Az UNESCO globális szervezetének állami szintű képviseletét ellátó bürokratikus egységek egyszerre vannak jelen a magyar állam kezdeményezésére létrehozott Hungarikumok Gyűjteménye – Magyar Értéktár rendszerével. Ez utóbbi Magyarországon kívül azokban az országokban is működik, ahol a Kárpát-medencei magyarság etnikai kisebbségként él. Míg az UNESCO világszervezetét nemzeti szinten képviselő intézményei alapvetően egy multikulturális koncepcióra hagyatkoznak, az értéktár-rendszer az etnikai közösség kulturális azonosságának demonstrálására hivatott.[567] Mindez a lokális életvilágok szempontjából is okozhat párhuzamosságokat, mint ahogyan az Szentgerice esetében is szembetűnő. Az erdélyi magyar közösség két, eltérő eredetű és a kulturális örökséghez való eltérő hozzáállású örökségrezsim – az UNESCO-paradigmát a román nemzetállam szintjén adaptáló intézményrendszer és magyar nemzetállam értéktár-szervezetének – metszéspontjában találhatja magát és helyi gyakorlatait.

Az a kultúraszemlélet, amely a kultúra bizonyos jegyeit örökséggé avatással emeli ki, szorosan összefügg a projektszemlélet világméretű – és ezzel a nemzetállamok erőforráselosztó mechanizmusait is átalakító – térhódításával. A projektformák és a kulturális örökség társadalmiasítása egymástól elválaszthatatlan, mivel a hivatalos örökséggé tétel, a különböző inventáriumokba való felterjesztés maga is pályázat, amelytől a felterjesztők saját helyzetük javulását, lehetőségeik kitágulását várják, és előnyöket remélnek. Kötetemben amellett érveltem, hogy a lokalitásvállalkozások létrejötte a helyi szintű kultúraszervezés projektesedésének következménye. Nem szabad ugyanakkor figyelmen kívül hagyni, hogy a lokalitásszervezés keretét adó projekt nem egy semleges eszköz: hat a finanszírozott tevékenységre, és ezáltal a lokalitásról megfogalmazott víziókat is befolyásolhatja. Egy etnográfiai vizsgálatnak arra is figyelnie kell, hogy miként alakítja át a projekttársadalom a lokalitás szervezését, a lokalitáshoz fűződő egyéni és közösségi identitást. Hosszútávon fel kell tenni a kérdést: mennyit és hogyan tudnak belőle profitálni a lokalitás szereplői? Kapnak-e lehetőséget ezáltal, hogy saját elképzeléseiket megvalósítsák? Másképpen fogalmazva: kapnak-e lehetőséget, hogy *saját* elképzeléseiket valósítsák meg?

[566] Vö. Löfgren 1989.; Szabó Á. 2018: 120., 132.
[567] Erről bővebben lásd: Wright 1998: 12.; Taylor 2009.; Ament-Kovács – Eitler 2023: 10–12.

FORRÁSOK

Levéltári források

MNL GYMSMGYL [Magyar Nemzeti Levéltár Győr-Moson-Sopron Megye Győri Levéltára]

XXIV/201. Győr-Moson megye Földhivatalának (és jogutódának) iratai 1946.

XXIII. 777. Kóny Község Tanács iratai 1950.

XXIII/777. Kóny Község Tanács VB ülés jegyzőkönyvei 1954, 1956.

KMB Hiv. 10U2. 10.088/91. Kóny Község Önkormányzati Képviselő Testülete: Jegyzőkönyvek.

Adattári források

BTK ZTI [Bölcsészettudományi Kutatóközpont Zenetudományi Intézet]

Ft. 16. [Filmtár]. Verbunk. Gyűjtő: Molnár István. Kóny, 1943. 02. 18.

Kt. Gábor [1954] [Kézirattár]. Gábor Anna: Szentmihályi bucsu. Az Ft. 264 felvétel cédulaanyaga. (Feldolgozás alatt.)

ELTE [Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár és Levéltár]

Külföldi egyetemjárás, online adatbázis. https://leveltar.elte.hu/hu/leveltar/kutatas/adatbazisok/kulfoldi-egyetemjaras?redirect Letöltés: 2017. december 11.

PIM OSZMI [Petőfi Irodalmi Múzeum Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet]

TA.HGy.34. [Táncarchívum, Hagyatékok 34.] Paulini Béla: A magyar bokréta története IX–X. Sajtócikk-gyűjtemény.

PP [Primăria Păsăreni]

2011a *Etnie*. A 2011. évi népszámlálás adataiból egyedi kérésre a Backamadarasi Polgármesteri Hivatal által összeállított táblázatos adatállomány. 2022. augusztus 11. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/U7JD1U

2011b *Limba maternă*. A 2011. évi népszámlálás adataiból egyedi kérésre a Backamadarasi Polgármesteri Hivatal által összeállított táblázatos adatállomány. 2022. augusztus 11. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/1YEOWZ

2020–2024 *Registru Agricol. Vol. 32. Persoane Juridice Comuna Păsăreni*. Polgármesteri Hivatal, Backamadaras.

2022a *Cím nélkül* [Az EU egységes területalapú támogatási rendszer nyilvántartásának szentgericei lakosokra vonatkozó adatai, 2022]. Egyedi kérésre a Backamadarasi Polgármesteri Hivatal által összeállított táblázatos adatállomány. 2022. augusztus 11. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/TLXVIL

2022b *Cím nélkül* [A Szentgericére bejegyzett intézmények, civil szervezetek és vállalkozások jegyzéke]. Egyedi kérésre a Backamadarasi Polgármesteri Hivatal által összeállított táblázatos adatállomány. 2022. augusztus 11. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/ZZYHND

Rómer [Rómer Flóris Művészeti és Történeti Múzeum Néprajzi Tár]

N.1226-84. Dömötör István: Visszaemlékezés a „kónyi verbunkos" táncra. 1990. Kézirat.

NF.945–2702. [Néprajzi Fótótár] Németh Imre fényképfelvételei a szigetközi legénycéhekről (1966–1968).

Sajtó

S1. BÉKÉS István

1973 Pest megyei barangolások 81.: Ecser. *Pest Megyei Hírlap*, XVII, 182, 6., augusztus 5.

S2. DELI Mária

1966 A világhírű lakodalmas bölcsőjénél. *Monor és vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, VIII, 80, [oldalszám nélkül], április 4.

S3. FEKETE Gizella

1973 Ötvennél több meghívás – Vendégségben az ecserieknél. *Monor és vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XV, 156, [oldalszám nélkül], július 6.

S4. F. O.

1973 Mindenki szívügye. Újjászületett az ecseri népi együttes. *Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XIV, 135, [oldalszám nélkül], január 13.

S5. GAAL Olga

1943 A végek magyarjainak ölelkezése a bokrétában. Ősi táncok, falok, regék szállnak nemzedékről-nemzedékre, mint legdrágább nemzeti hagyomány: elő magyar valóság. *Székely Nép*, LXI, 17, 3., január 22.

S6. GÉR József

1985 Serénykedő szolgáltatók a Szerelem patak jobb partján. *Monori Hírlap. Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXVII, 293, [oldalszám nélkül], december 14.

S7. G. J. [Gér József]

1978 Turistacsoportokat fogadnak. *Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XX, 53, [oldalszám nélkül], március 3.

S8. G. J. [Gér József]

1985 Jegyzet – Dédelgetett tervek. *Monori Hírlap. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXVII, 295, [oldalszám nélkül], december 17.

S9. GYŐR+

2013 *A magyar hagyományok és a pálinka ünnepe Győrben* https://www.gyorplusz.hu/egyeb/a-magyar-hagyomanyok-es-a-palinka-unnepe-gyorben/ Bejegyzés: 2013. szeptember 19. 09:16. Letöltés: 2020. június 16. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/I2FO10

S10. JAKAB Elek
1879a Élet és neveléstörténeti rajz. Tiboldi István. *Néptanítók Lapja* XII, 19, 413–416., október 15.
1879b Tiboldi István. Élet- és neveléstörténeti rajz. *Néptanítók Lapja* XII, 20, 433–435., október 31.
S11. JANDÓ István
1971 Tíz kilométerre a világváros lüktető zajától. *Monor és vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XIII, 247, [oldalszám nélkül], október 21.
1978 Ecseri képek. Jó hír az autósoknak. *Monor és vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XX, 85, [oldalszám nélkül], április 12.
S12. K. M.
1972 A három nap krónikája számokban. *Pest Megyei Hírlap*, XVI, 80, 3., április 6.
S13. k. zs. – p. i.
1969 Ecseri lakodalmas. *Monor és Vidéke, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XI, 98, [oldalszám nélkül], május 1.
S14. MATULA GY. Oszkár
1993 Ecseri villanások – Ha a forrás elapad, a patakmeder is kiszárad. *Pest Megyei Hírlap*, XXXVII, 168, 14., július 21.
S15. MASZOL [Magyar Szó Online]
2012 *Erdély legszebb csőszlánya és az év szüreti bálja kerestetik*. https://maszol.ro/belfold/3146-erdely-legszebb-csoszlanya-es-az-ev-szureti-balja-kerestetik Bejegyzés: 2012. szeptember 27. 13:50. Letöltés: 2022. március 6. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/LOQUEY
S16. M. F.
1988 Ecseri előrelátók a távoli jövőjüket tervezik. *Monori Hírlap, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXX, 71, [oldalszám nélkül], március 24.
S17. OSVÁTH Tibor Ottó
1943 120 falu 120 Bokrétája. [Forrás: ismeretlen] In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI.TA.HGy.34.
S18. PADÁNYI Gulyás Jenő
1943 Van-e üvegtánc? *Reggeli Magyarország*, L, [szám: ismeretlen], [oldalszám: ismeretlen], augusztus 13. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI.TA.HGy.34.
S19. PÓSCH Klára
1941 Ahol az arany a földön hever…Székelyföldi levél. *Baross Szövetség* XXIII, 35, 5., augusztus 29.
S20. SZABÓ Dávid
1943 Van-e üvegtánc? *Reggeli Magyarország* L, [szám: ismeretlen], [oldalszám: ismeretlen], augusztus 24. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI.TA.HGy.34.
S21. SZ. G.
1943 A Gyöngyös Bokréta vadvirágai. *Székely Szó*, III, 16, 5., január 21.

S22. Sz. n.

1941a Székely falu élete és szokásai: eredeti dalok, táncok, mókák és jelenetek 50 népi szereplővel. *Pesti Újság*, III, 227, 3., október 4.

S23. Sz. n.

1941b Székelyek a cirkuszban… A Függetlenség bölcs cikke. *Hagyomány Szava*, II, [szám: ismeretlen], [oldalszám: ismeretlen], október [dátum: ismeretlen]. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története IX*. PIM.OSZMI. TA.HGy.34.

S24. Sz. n.

1942 Az O. M. B. Sz. II. erdélyi útja. *Hagyomány Szava,* III, [szám: ismeretlen], [oldalszám: ismeretlen]. november [dátum: ismeretlen]. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI.TA.HGy.34.

S25. Sz. n.

1943a Színház, film, művészet – A bokrétások második erdélyi útja. *Új Magyarság,* X, 12, 8., január 16.

S26. Sz. n.

1943b Színház – zene. A bokrétások második erdélyi utja. *Esti Hírlap,* LXV, 16, 8., január 16.

S27. Sz. n.

1943c A „Bokréta" mozgalomról nyilatkozik, Paulini Béla, aki megszervezte és a külföld előtt is becsületet szerzett a magyar népi táncnak. *Reggeli Újság*, XIII, 14, 3., január 19.

S28. Sz. n.

1943d Gyöngyösbokrétások és honvédek találkozása Kolozsváron. A Székelyföld városaiba látogat el a 120 tagu Gyöngyösbokréta. *Keleti Újság*, XXVI, 12, 3., január 16.

S29. Sz. n.

1943e Példátlan sikere volt a Gyöngyösbokréta előadásainak. *Székely Közélet, XXVI*, 4, [oldalszám: ismeretlen]. január 23. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI.TA.HGy.34.

S30. Sz. n.

1943f A Gyöngyösbokréta műsora 1943-ban. II. aug. 21–22-én. *Hagyomány Szava,* IV, [szám: ismeretlen], [oldalszám: ismeretlen], [dátum: ismeretlen]. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI. TA.HGy.34.

S31. Sz. n.

1943g A Gyöngyösbokéta második bemutatója. *Esti Kurír*, [évfolyam: ismeretlen], [szám: ismeretlen], [oldalszám: ismeretlen]. augusztus 21. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI.TA.HGy.34.

S32. Sz. n.
1943h Az ország bokrétája… Ungvárott – Perecsényben – Munkácson – Szolyván – Huszton 1943 szeptember 26-tól október 1-ig. *Hagyomány Szava*, IV, [szám: ismeretlen], [oldalszám: ismeretlen]. [dátum: ismeretlen]. In: Paulini Béla (összeáll.): *A magyar bokréta története X*. PIM.OSZMI.TA.HGy.34.
S33. Sz. n.
1943i Ma érkeznek a gyöngyösbokrétások Ungvárra. Az egész peremvidék készül az ünnepi találkozóra – Erdélyiek, délvidékiek és dunántúliak a bokrétások között. *Kárpáti Híradó*, XX, 217, 3., szeptember 25.
S34. Sz. n.
1958 Ecseri lakodalom Pesten. *Pest Megyei Hírlap*, II, 192, 1., augusztus 20.
S35. Sz. n.
1960 Lakodalomországban. *Pest Megyei Hírlap*, IV, 173, 4., július 23.
S36. Sz. n.
1975 Új lakások Ecseren. *Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XVII, 220, [oldalszám nélkül], szeptember 19.
S37. Sz. n.
1980 Ecseri változások. A hagyományok hűséges ápolói. *Monori Hírlap, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXII, 250, [oldalszám nélkül], október 24.
S38. (–e –a)
1975 Táncospár a védjegyen. A lakodalmak csemegéje. *Monor és Vidéke, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XVII, 220, [oldalszám nélkül], szeptember 19.
S39. (k. zs.)
1969 Szűnőben a nemzetiségi jelleg. A szlovákok és németek helyzete a monori járásban. *Monor és Vidéke, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XI, 166, [oldalszám nélkül], július 20.

Film

F1. DOMOVINA [Szlovák Kulturális Magazin, Duna TV]
2017 *Ečerské Hodovanie – Ecseri lakoma*. Adásnap: 2017. március 27. Nemzeti Audiovizuális Archívum, Duna TV, ID: 3124589. https://nava.hu/id/3124589/ Letöltés: 2023. január 10.
2018 *Ečerské Hodovanie 2.0 – Ecseri lakoma 2.0*. Adásnap: 2018. január 1. Nemzeti Audiovizuális Archívum, Duna TV, ID: 3240287. https://nava.hu/id/3240287/ Letöltés: 2023. január 10.
F2. EITLER Ágnes
2020 *Az Ecseri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör – Folklórny spolok Zelený veniec előadja az Ecseri Lakodalmas koreográfiát a táncegyüttes 75. éves jubileuma alkalmából*. Ecser, 2020. október 10. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/AIKXR3

2021a *Az egykori szentgericei Tiboldi Néptáncegyüttes tagjai köszöntik Sándor tiszteletest nyugdíjazásának alkalmából az üveges tánc színpadra vitelével.* Magyarzsákod, 2021. július 4. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/LQDPLN

2021b *A Kónyi Búcsúi Verbunktalálkozó.* Kóny, 2021. október 3. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/9TPHZ7

F3. KALMÁR László

1952 *Ecseri lakodalmas*. Budapest: Magyar Filmgyártó Állami Vállalat.

F4. KIRÁLY Katalin

2001 *„Már a miénk a menyasszony"*. Budapest: Unio Civilis Képműhely.

F5. MAGYAR Adás

1979 *Román Televízó Magyar Adás Szentgericéről.* [Labancz Frida – Öllerer József]. Adásnap: 1979. november 12. Román Televízió Magyar Adásának Archívuma, TVR / F 175 758. https://www.youtube.com/watch?v=fKE8JJIazrk Letöltés: 2023. január 31. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/MQN7YX

F6. MAGYAR Filmhíradó

1958 *Magyar Filmhíradó* 35. Ecseri lakodalmas. 1958. augusztus. Filmhíradók online, Magyar Nemzeti Filmalap. https://filmhiradokonline.hu/watch.php?id=14533 Letöltés: 2019. október 17.

F7. MAGYAR Világhíradó

1936 *Magyar Világhíradó* 643. Úrnapján Csömör lakossága népviseletben kísérte a virágszőnyegen haladó körmenetet. 1936 június. Filmhíradók online, Magyar Nemzeti Filmalap. https://filmhiradokonline.hu/watch.php?id=1915 Letöltés: 2022. április 15.

F8. NYÁRI Attila

2015 *Ecseri lakodalmas – Ečerská svabda*. Békéscsabai Médiacentrum–A-TEAM reklámügynökség. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/4PFLXW

F9. SZENTGERICEI Szüreti

2013 *Szentgericei Szureti bal 2013*. YouTube feltöltés: 2013. október 6. https://www.youtube.com/watch?v=o7MoQxN6eq4&t=261s Letöltés: 2022. március 7. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/1YQ4ZE

F10. UMFI Magyar Filmhíradó

1948 *Magyar Filmhíradó* 2. Az újjáépített vármegyeháza avatási közgyűlése. 1948. március. Filmhíradók online, Magyar Nemzeti Filmalap. https://filmhiradokonline.hu/watch.php?id=6676 Letöltés: 2019. október 17.

IRODALOM

AMENT-KOVÁCS Bence – EITLER Ágnes

2023 Örökségképzés, kulturális emlékezet, identitás. In: Eitler Ágnes – Ament-Kovács Bence (szerk.): *Örökségképzés, kulturális emlékezet, identitás.* 7–24. Budapest: BTK Néprajztudományi Intézet. /Néprajztudományi Könyvtár 1./ https://doi.org/10.61380/978-963-567-071-0-01

ANDERSON, Benedict

2006 [1983] *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről.* Budapest: L'Harmattan – Atelier.

ANDERSSON, Kjell

2009 Orchestrating Regional Development Through Projects. The 'Innovation Paradox' in Rural Finland. *Journal of Environmental Policy & Planning*, 11. (3): 187–201. https://doi.org/10.1080/15239080903033796

ANTTONEN, Pertti J.

2016 *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society. /Studia Fennica Folkloristica 15./ http://dx.doi.org/10.21435/sff.15

ANTWEILER, Christoph

2020 Heimat als Ortsbezogenheit. Zwischen lokaler Verortung und planetarer Beheimatung. In: Bönisch, Jana – Runia, Jil – Zehschnetlzer, Hanna (Hg.): *Heimat Revisited. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf einen umstrittenen Begriff.* 191–208. Berlin – Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110650624-010

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio*, 12. (3): 3–31. [ford. Szeljak György – Árendás Zsuzsa]

2005 [1996]: The Production of Locality. In: Appadurai, Arjun: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* 178–199. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARIZA-MONTES, Antonio – MORALES-FERNÁNDEZ, Emilio J. – SIANES, Antonio

2015 Social Entrepreneurship and Social Entrepreneurs: The Influence of Cultural Context. In: Peris-Ortiz, Marta – Merigó-Lindahl, José M. (eds.): *Entrepreneurship, Regional Development and Culture: An Institutional Perspective.* 157–177. Springer [eBook]. https://doi.org/10.1007/978-3-319-15111-3_10

ASSMAN, Jan

2013 [1992] *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

ASZÓDI Csaba András

2000 *Ecser Története*. Ecser: Ecser Község Önkormányzata – DZL.

ASZÓDI Csaba András – ESZTERGOMINÉ BENNŐ Katalin – KIRÁLY Katalin
2018 *Od Michala do Ďura: ľudové duchovné piesne slovákov v Ečeri. Szent Mihálytól Szent Györgyig. Az ecseri szlovákok népi vallásos énekei*. Ecser – Budapest: Croatica.

ASZÓDI Csaba András – HARAZIN Piroska
2005 *Historia Domus Ecseriensis: anno 1738*. Ecser: Ecseri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör – DZL.
2007 *A hajdani Ecser. Ecser és az ecseriek képes története az 1860-as évektől a 20. század közepéig. Starodávny Ečer. Ečer a príbehy Ečeranov v obrazoch od 1860-tých rokov do polovice 20. storočia.* Ecser: Ecseri Zöldkoszorú Hagyományőrző Kör – DZL.

ASZÓDI Csaba András – KIRÁLY Katalin
2009 *Nagyanyáink konyhájából. Takto varila starká. A Pestkörnyéki szlovák őslakosságú települések hagyományos ételeinek gyűjteménye*. Ecser: Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete.

ASZÓDI Csaba András – LUKICS Gábor
2016 *Völgyeink gyöngyei. Klenoty našej doliny.* Ecser – Budapest: Dolina Pestvidéki Szlovákok regionális Egyesülete – Croatica.

BAKOS Áron
2022 Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 167–174. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-12

BAKÓ Boglárka
2004 A terepmunka értelm(ezés)e, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás*, 13. (3): 388–394.

BALATONYI Judit
2017 *A gyimesi lakodalmak. Közös kultúra és különböző identitások?* Budapest: Balassi Kiadó. /Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 5./
2023 Egodokumentum és auto-etnográfia: egy etnográfiai kutatás retrospektív olvasata(i). *Erdélyi Múzeum*, LXXXV. (2): 155–160. https://doi.org/10.36373/em-2023-2-18

BALÁSSY András – GLIGOR Róbert László (szerk.)
2016 *A Nyárád mente képekben*. Nyárádszereda: Nyárádmente Kistérségi Társulás.

BALÁZS Lajos
1987 Színpadra vitt népszokások. In: Bíró Zoltán – Gagyi József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. 147–161. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.

BALI János
2020a A néprajztudomány szerepe az érték és az örökség újrafogalmazásában, a hungarikumok példáján. In: Cseh Fruzsina – Mészáros Csaba – Borsos Balázs (szerk.) *Számvetés és tervezés. A néprajztudomány helyzete és jövője a 21. században*. 71–85. Budapest: BTK Néprajztudományi Intézet (ELKH) – L'Harmattan. /Summa Ethnographica 3./

2020b Az NGO-k a rurális térben. A Nógrádi Napraforgó Egyesület példája. *Korunk*, XXXI. (4): 5–13.

BALOGH Balázs

2002 *Gazdák és zsellérek. Gazdálkodási stratégiák Tápon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BALOGH Balázs – FÜLEMILE Ágnes

2020 Reprezentáció és reprezentativitás. Lépésváltás és léptékváltás a (kalotaszegi) hagyományőrzés módozataiban. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Rurális és gazdasági stratégiák a 21. században*. 19–61. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek 47./

BARABÁS László

2009 *Akiket fog a figura. Farsangi dramatikus szokások, népi színjátékok Marosszéken*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.

BARTH, Fredrik

1981 [1966] Models of social organization I–III. In: Barth, Fredrik: *Process and form in social life. Selected essays of Fredrik Barth* I. 32–241. London – Boston – Henley: Routledge – Kegan Paul.

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 7. (1): 3–25.

1998 [1969] Introduction. In: Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. 9–38. Long Grove: Waveland Press.

BAUMAN, Zygmunt

2017 *Retrotopia*. Cambridge: Politiy.

BAUSINGER, Hermann

1990 Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte. In: Cremer, Will – Klein, Ansgar (Hg.): *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*. 76–90. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

BÁRDI Nándor

2015 A népszolgálat genezise és tartalomváltozása. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – Lőrincz D. József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a magyar kisebbségek történetében*. 11–47. Pozsony: Kalligram Kiadó.

2017 Románia magyarságpolitikája 1918–1989. In: Bárdi Nándor – Éger György (szerk.): *Magyarok Romániában 1990–2015. Tanulmányok az erdélyi magyarságról*. 9–128. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.

BECK, Ulrich

1983 Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. 36–74. Göttingen: Otto Schwartz & Co.

1997 Túl renden és osztályon. Társadalmi egyenlőtlenségek, társadalmi individualizációs folyamatok és az új társadalmi alakulatok, identitások keletkezése. In: Angelusz Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei. Válogatott tanulmányok.* 418–468. Budapest: Új Mandátum.

BECZE Szabolcs

2010 Közösségtanulmány: diszciplínák árnyékában. *Aetas*, 25. (1): 144–164.

BENDIX, Regina

1989 Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom? *The Journal of American Folklore*, 102. (404): 131–146. https://doi.org/10.2307/540676

BENDIX, Regina – EGGERT, Aditya – PESELMANN, Arnika

2012 Introduction: Heritage Regimes and the State. In: Bendix, Regina – Eggert, Aditya – Peselmann, Arnika (eds.): *Heritage Regimes and the State*. 11–20. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. https://doi.org/10.4000/books.gup.348

BENDIX, Regina – WELZ, Gisela

1999 Introduction: "Cultural Brokerage" and "Public Folklore" within a German and American Field of Discourse. *Journal of Folklore Research*, 36. (2/3): 111–125.

BENKŐ Károly [Kis-Baczoni]

1869 *Marosszék ismertetése. Írta Kis-Baczoni Benkő Károly 1860–1861-ben.* [H.n.]: [kiad.: Nagy-Kedei Fekete Sámuel–Simon Elek].

BERKI Márton

2015 A térbeliség trialektikája. *Tér és Társadalom*, 29. (2): 3–18. https://doi.org/10.17649/TET.29.2.2658

BIRÓ A. Zoltán – BODÓ Julianna

1998 A „hargitaiság". Egy régió kultúraépítési gyakorlatáról In: Bodó Julianna (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. 195–210. Csíkszereda: KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja.

BÍRÓ Zoltán

1987 Az eladhatóság vonzásában. In: Bíró Zoltán – Gagyi József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. 82–97. Bukarest: Kriterion.

BÍRÓ Zoltán – GAGYI József

1987 A folklorizmus hátteréről. In: Bíró Zoltán – Gagyi József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. 63–81. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.

BISCHOFF, Christine

2016 „Äpfel mit Birnen…" Zur kulturwissenschaftlichen Praxis und Problematik des Vergleichens. In: Lauerbach, Burkhart (Hg.): *Alltag – Kultur – Wissenschaft. Beiträge zur Europäischen Ethnologie* 3. 11–33. Würzburg: Königshausen & Neumann.

BOKOR Zsuzsa
2020 Minority femininity at intersections: Hungarian women's movements in interwar Transylvania. In: Fellerer, Jan – Pyrah, Robert – Turda, Marius (eds.): *Identities In-Between in East-Central Europe.* London: Routledge 70–91. https://doi.org/10.4324/9780429282614
BORBÉLY Sándor
2023 Örökségkonstrukció és időtapasztalat. A kulturális örökségteremtés néprajzi/etnográfiai megközelítései és hétköznapi társadalmi praxisai. In: Ament-Kovács Bence – Eitler Ágnes (szerk.): *Örökségképzés, kulturális emlékezet, identitás.* 449–496. Budapest: BTK Néprajztudományi Intézet. /Néprajztudományi Könyvtár 1./ https://doi.org/10.61380/978-963-567-071-0-10
BORBÉLY Sándor – ISPÁN Ágota
2019 Örökség, globalizáció és lokalitás. *Ethno-Lore*, XXXVI. 9–24.
BOROS István (szerk.)
2008 *Szemelvények Kóny múltjából (1228–2008).* Kóny: Kóny Község Önkormányzata.
2014 *Szemelvények Kóny múltjából (1228-2014)* II. Kóny: Kóny Község Önkormányzata.
BOTTONI, Stefano
2003 A sztálini „Kis Magyarország" megalakítása (1952). *Regio,* 14. (3): 89–125.
BOURDIEU, Pierre
1985 Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. *Szociológiai Figyelő*, 1. (1–2): 7–22.
1998 [1983] Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: Lengyel György – Szántó Zoltán (szerk.): *Tőkefajták. A társadalmi és kulturális erőforrások szociológiája*. 155–176. Budapest: Aula Kiadó.
BOYM, Svetlana
2001 *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
BÖGRE Zsuzsanna
2022 Az anonimizálás dilemmái és az aranyszabály – egy szociológus nézőpontja. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 175–177. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-13
BÖNISCH, Jana – RUNIA, Jil – ZEHSCHNETLZER, Hanna
2020 Einleitung: Revisiting ‚Heimat'. In: Bönisch, Jana – Runia, Jil – Zehschnetlzer, Hanna (Hg.): *Heimat Revisited. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf einen umstrittenen Begriff*. 1–19. Berlin – Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110650624-001
BRACHINGER Tamás
2001 A legkisebb közös többszörös. *Parola*, XI. (4): 3–5.
BRETTELL, Caroline B.
1996 Introduction: Fieldwork, Text, and Audience. In: Brettell, Caroline B. (ed.): *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. 1–24. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.

BRETTELL, Caroline B. (ed.)
1996 *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.
BULCSU László
2022 Az anonimizálás kérdése egy módszer tükrében. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 178–180. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-14
BURKE, Peter
1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest: Századvég Kiadó – Hajnal István Kör.
BURT, Ronald S.
1992 *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Cambridge [MA] – London: Harvard University Press.
CANDEA, Matei
2007 Arbitrary Locations: In Defence of the Bounded Field-Site. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13. (1): 167–184. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00419.x
2019 *Comparison in Anthropology: The Impossible Method*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108667609
COHEN, Anthony P.
1992 Post-Fieldwork Fieldwork. *Journal of Anthropological Research*, 48. (4): 339–354. https://doi.org/10.1086/jar.48.4.3630443
2001 [1985] *The Symbolic Construction of Community*. London – New York: Routledge.
COLLINS, Randall
2000 Situational Stratification: A Micro-Macro Theory of Inequality. *Sociological Theory*, 18. (1): 17–43. https://doi.org/10.1111/0735-2751.00086
CULLER, Jonathan
2012 [1981] A turizmus szemiotikája. In: Bódi Jenő – Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái*. 23–40. Budapest – Pécs – Szeged: Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék – SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
CSATA Zsombor
2006 A vállalkozói potenciál és területi eltéréseinek társadalmi magyarázata Erdély rurális térségeiben. *Korunk*, III. 17. (6): 4–16.
CSOHÁNY Klára – KUTAS Dóra – GUBÁN Sándor
2017 *Ecser településképi arculati kézikönyv*. Ecser: Ecser Nagyközség Önkormányzata.
CSURGÓ Bernadett
2013 *Vidéken lakni és vidéken élni. A városból vidékre költözők hatása a vidék átalakulására: a város környéki vidék*. Budapest: Argumentum – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet.

CZIBERE Ibolya
2013 Projektek a szervezetekben. In: Czibere Ibolya – Kovách Imre (szerk.): *Fejlesztéspolitika – vidékfejlesztés*. 107–137. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.
CZIBERE Ibolya – KOVÁCH Imre
2013 Projekt dilemmák. In: Czibere Ibolya – Kovách Imre (szerk.): *Fejlesztéspolitika – vidékfejlesztés*. 7–13. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.
DAVIS, Dona L.
1996 Unintended Consequences: The Myth of the "Return" in Anthropological Fieldwork. In: Brettell, Caroline B. (ed.): *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. 27–35. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.
DÓKA Krisztina
2017 „Népünnep" és nemzeti ünneplés (1896): Népszokás- és néptáncbemutatók az ezredéves országos Kiállításon. *Tánctudományi Közlemények*, 9. (2): 34–51.
DURST Judit
2017 „De ugye biztos nem lesz ebből baj?" Posztterepmunka, kooperatív etnográfia, avagy módszertani reflexiók az informális gazdaságot övező félelem csendjének megtöréséről. *Szociológiai Szemle*, 27. (2): 88–111.
DUYMEDJIAN, Raffi – RÜLING, Charles-Clemens
2010 Towards a foundation of Bricolage in Organization and Management. *Theory Organization Studies*, 31. (2): 133–151. https://doi.org/10.1177/0170840609347051
EGGAN, Fred
1954 Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison. *American Anthropologist*, 56. New Series 5. (1): 743–763. https://doi.org/10.1525/aa.1954.56.5.02a00020
EGGER, Simone
2020 Mi Heimat es su Heimat. Beobachtungen zu einem Schlüsselthema der flüchtigen Moderne. In: Bönisch, Jana – Runia, Jil – Zehschnetlzer, Hanna (Hg.): *Heimat Revisited. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf einen umstrittenen Begriff*. 23–39. Berlin – Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110650624-002
EGRY Gábor
2015 Nép, nemzet, állam, társadalom: népszolgáló közösségkép és közösségszervezés az erdélyi magyar politikában, 1918–1944. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – Lőrincz D. József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a magyar kisebbségek történetében*. 48–71. Pozsony: Kalligram Kiadó.

EITLER Ágnes
2018a A kónyi verbunk. Egy tánc-szokás változása a 20. században. In: Romsics, Imre (szerk.): *Hagyomány – szellemi kulturális örökség – népies rendezvény. Pillanatképek a mai népművészetről. Néprajzi konferencia előadások*. 225–242. Kalocsa: Viski Károly Múzeum.
2018b A kónyi verbunk nyomában. A helyi társadalom átalakulása a táncos gyakorlat tükrében (1918–1956). *Ethnographia*, 129. (4): 706–727.
2019 Egy örökségelem története és kontextualizációs lehetőségei. Az Ecseri lakodalmas. *Ethno-Lore*, XXXVI. 51–79.
2020 Heritage-Making in the Metropolitan Area. The Case of the "Wedding at Ecser". *Acta Ethnographica Hungarica*, 65. (1): 81–104. https://doi.org/10.1556/022.2020.00006
ERDÉLYSTAT
2022 *Statisztikák. Backamadaras (Păsăreni)* http://statisztikak.erdelystat.ro/adatlapok/backamadaras/1944 Letöltés: 2022. 01. 27.
ERIKSEN, Thomas Hylland
2008 *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai megközelítések*. Budapest – Pécs: Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
ERIKSEN, Thomas Hylland – NIELSEN, Finn Sivert
2021 *Az antropológia története*. Budapest: Gondolat.
Faro
2005 Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society. Faro, 27. X. 2005. Council of Europe Treaty Series, 199. https://rm.coe.int/1680083746 Letöltés: 2022. május 10.
FEHÉR István
1993 *Az utolsó percben. Magyarország nemzetiségei 1945–1990*. Budapest: Kossuth.
FEISCHMIDT Margit
2007 A megalapozott elmélet. In: Kovács Éva (szerk.)*: Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. 234–242. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
FEJŐS Zoltán
2002a A regionalizmus és a néprajzi kutatások néhány kérdése. *Néprajzi Látóhatár*, 11. (1–4): 69–84.
2002b A regionalizmus kérdései és az „új palóckutatás". *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve*, XXVI. 333–344.
2008 Az egzotikum felé – közelítések, perspektívák. In: Fejős Zoltán – Pusztai Bertalan (szerk.): *Az egzotikum. Tanulmányok*. 7–37. Budapest – Szeged: Néprajzi Múzeum – Szegedi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

FOSZTÓ László
2022 Döntések és stratégiák kutatási résztvevők védelmére. Hozzászólás Bakos Áron Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban című vitaindítójához. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 181–184. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-15
FRANKENBERG, Ronald
1990 [1957] *Village on the Boarder. A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*. Prospect Heights: Waveland Press, Inc.
FRYKMAN, Jonas
1989 A mindennapi élet, mint a kutatás tárgya a svéd etnológiában. *Ethnographia*, 100. (1–4): 68–79.
FRYKMAN, Jonas – LÖFGREN, Orvar
1996 The study of Swedish customs and habit. In: Frykman, Jonas – Löfgren, Orvar (eds.): *Force of Habit. Exploring Everyday Culture*. 5–19. Lund: Lund University Press. /Lund Studies in European Ethnology 1./
FÜGEDI János – SZÉLPÁL-BAJTAI Éva (szerk.)
2015 *Maácz*. Budapest: L'Harmattan – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Zenetudományi Intézet.
FÜLEMILE Ágnes
1991 Megfigyelések a paraszti női viselet változásához Magyarországon – az I. világháborútól napjainkig. *Ethnographia*, 102. (1–2): 50–77.
FÜRST, Dietrich – LAHNER, Marion – ZIMMERMANN, Karsten
2004 *Neue Ansätze integrierter Stadtteilentwicklung: Placemaking und Local Governance.* Erkner bei Berlin: Leibniz-Institut für Regionalentwicklung und Strukturplanung (IRS).
FÜZÉR Katalin
2017 *A projektesített város. Részvételi városfejlesztés az ezredfordulós Pécsett*. Pécs: Publikon Kiadó.
GAGYI József
2004 *Örökített székelykapu. Környezetek, örökség, örökségesítés egy székelyföldi faluban*. Marosvásárhely: Mentor.
2022 Anonimizálásról. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 185–186. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-16
GALGÓCZY Károly
1877 *Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye monographiája* III. Budapest: Weiszmann.
GÁBOR Anna
1954 A kónyi verbunk – és a kónyi tanácselnök. *Táncművészet,* IV. (11): 360–362.
1956 Társadalmi jelenségek a néptánckutatásban. *Táncművészet*, VI. (8): 366–370.
GÁRDONYINÉ KÖVESSI Edit – LAKYNÉ SZÉKELY Ilona
1973 *Népművészeti divatalbum.* Budapest: Minerva.

GIURCHESCU, Anca
1987 The national festival "Song to Romania": Manipulation of symbols in the political discourse. In: Arvidsson, Claes – Blomqvist, Lars Erik (eds.): *Symbols of Power. The aesthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*. 163–171. Stockholm: University of Uppsala.
GLAZIER, Stephen D.
1991 *Marchin' the Pilgrims Home: A Study of the Spiritual Baptists of Trinidad*. Salem, Wisconsin: Sjeffield Publishing.
1996 Responding to the Anthropologist: When the Spiritual Baptists of Trinidad Read What I Write about Them. In: Brettell, Caroline B. (ed.): *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography.* 37–48. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.
GRANOVETTER, Mark
1982 The Strength of Weak Ties. A Network Theory Revisited. In: Marsden, Peter V. – Lin, Nan (eds.): *Social Structure and Network Analysis.* 105–130. Beverly Hills: Sage Publications.
GRESCHKE, Heike Mónika
2014 „Beléptem?" Etnometodológiai reflexiók egy plurilokális etnográfiai kutatásról. *Kultúra és Közösség*, V. IV. folyam. (3): 77–93.
GREVERUS, Ina-Maria
1972 *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen.* Frankfurt a. M.: Athenäum.
1979 *Auf der Suche nach Heimat.* München: Beck.
GYÁNI Gábor
1997 A mindennapi élet mint kutatási probléma. *Aetas*, 12. (1): 151–161.
GYÖRFFY István
1939 *A néphagyomány és a nemzeti művelődés*. Budapest: Egyetemi Néprajzi Intézet. /A magyar táj és népismeret könyvtára 1./
HANDLER, Richard
1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
1996 Fieldwork in Quebec, Scholarly Reviews, and Antropological Dialogues. In: Brettell, Caroline B. (ed.): *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. 67–74. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.
HANNERZ, Ulf
2010 Field Worries: Studying Down, Up, Sideways, Through, Backward, Forward, Early or Later, Away and at Home. In: Hannerz, Ulf: *Anthropology's World. Life in a Twenty-First-Century Discipline*. 59–86. London – New York: Pluto Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt183p30z.8
HANSON, Allan
1989 The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, 91. (4): 890–902. https://doi.org/10.1525/aa.1989.91.4.02a00050

HARRISON, Rodney
2009 What is heritage? In: Harrison, Rodey (ed.): *Understanding the politics of heritage.* 5–42. Manchester: Manchester University Press.
HARTOG, Francois
2000 Örökség és történelem. *Regio*, 11. (4): 3–25.
HAUER, Janine – FAUST, Friederike – BINDER, Beate
2021 Kooperieren – Kollaborieren – Kuratieren. Zu Formen des Zusammenarbeitens in der ethnografischen Forschung. *Berliner Blätter*, 83. 3–17. https://doi.org/10.18452/22401
HÄNEL, Dagmar
2020 Heimat – Anmerkungen aus der kulturwissenschaftlichen Praxis. In: Bönisch, Jana – Runia, Jil – Zehschnetlzer, Hanna (Hg.): *Heimat Revisited. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf einen umstrittenen Begriff*. 69–83. Berlin – Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110650624-004
HÄUBERER, Julia
2011 *Social Capital Theory. Towards a Methodological Foundation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92646-9
HEIDEGGER, Martin
2007 [1926] *Lét és idő*. Budapest: Osiris Kiadó.
HERZFELD, Michael
2005 [1997] *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York – London: Routledge.
HIRSCHAUER, Stefan
2008 Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis. In: Kalthoff, Herbert – Hirschauer, Stefan – Lindemann, Gesa (Hg.): *Theoretische Empirie: zur Relevanz qualitativer Forschung.* 165–187. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
HOFER Tamás
1980 The creation of ethnic symbols from the elements of peasant culture. In: Sugar, Peter F. (ed.): *Ethnic Diversity and conflict in Eastern Europe.* 147–184. Santa Barbara, Oxford: ABC-Clio.
1987 Előszó. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. 7–14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. / Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák 1./
1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *Janus*, VI. (1): 59–74.
1994 Construction of the "Folk Cultural Heritage" in Hungary and Rival Version of National Identity. In: Hofer, Tamás (ed.): *Hungarians between "East" and "West": Three Essays of National Myths and Symbols.* 27–52. Budapest: Museum of Ethnography.
HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.)
1987 *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. / Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák 1./

HONKO, Lauri – LAAKSONEN, Pekka
1983 Final Discussion: On the Analytical Value of the Concept of Tradition. In: Honko, Lauri – Laaksonen, Pekka (eds.): *Trends in Nordic Tradition Reserarch.* 233–252. Helsinki, Finnish Literature Society. /Studia Fennica 27./

HORÁKOVÁ, Hana – BOSCOBOINIK, Andrea
2012 Introduction. Contested Rurality: Rural Areas in the Post-Industrial Age. In: Horáková, Hana – Boscoboinik, Andrea (eds.): *From Production to Consumption. Transformation of Rural Communities*. 9–18. Zürich – Berlin: LIT.

HORWITZ, Richard P.
1996 Just Stories of Ethnographic Authority. In: Brettell, Caroline B. (ed): *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. 131–143. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.

ICKERT, Johanna
2009 *Der Kulturkosmos Müritz. Sozialkapital, Placemaking und Local Governance als Entwicklungsfaktoren in ländlich-peripheren Regionen Ostdeutschlands*. Saarbrücken: VDM Verlag.

ILYEFALVI Emese
2024 *„Ha levelem elolvastad, add tovább". Bonczidai Dezső kézírásos gyülekezeti levelei a két világháború közötti Kidén*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület. /Emberek és kontextusok 26./

JAFFE, Alexandra
1996 Involvement, Detachment, and Representation on Corsica. In: Brettell, Caroline B. (ed.): *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography.* 51–66. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.

JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András
2018 Örökség: etnicitás, regionális identitás és territorialitás. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés*. 7–28. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek 43./

JÁVOR Kata
1978 Kontinuitás és változás a társadalmi és tudati viszonyokban. In: Bodrogi Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. 295–373. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JÁVOR Kata – MOLNÁR Mária – SZABÓ Piroska – SÁRKÁNY Mihály
2000 A falusi társadalom a szocializmus időszakában. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. 977–1006. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JUHÁSZ Katalin
2016 A szlovák identitás őrzése és kreatív fejlesztése a Kerepesi sziget három településén. *Néprajzi Hírek*, 45. (3): 32–37.

2018 „Nomád nemzedék": táncház- és népművészeti mozgalom – oral history archívumokban. A táncházmozgalom – ellenkultúra? In: Apor Péter – Bódi Lóránt – Horváth Sándor – Huhák Heléna – Schreibner Tamás (szerk.): *Kulturális ellenállás a Kádár-korszakban. Gyűjtemények története*. 273–293. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.

KALMÁR Melinda

1998 *Ennivaló és hozomány. A kora kádárizmus ideológiája*. Budapest: Magvető.

KASCHUBA, Wolfgang

2003 Anmerkungen zum Gesellschaftsvergleich aus ethnologischer Perspektive. In: Kaelble, Hartmut – Schriewer, Jürgen (Hg.): *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts-, und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. – New York: Campus Verlag.

2004 [1999] *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen: Csokonai.

KEREKES Sámuel − ENYEDY Barnabás

1929 *Győr-Moson-Pozsony közigazgatásilag egyelőre egyesített vármegyék és Győr törv[ény]hat[ósági] jogú, sz[abad] kir[ályi] város részletes ismertetője és monográfiája az 1929–1930. évekre*. Budapest [K.n.].

KEREPESZKI Róbert

2010 A levente mozgalom. *Rubicon*, (4–5): 105–115.

KESZEG Vilmos

2005 Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban. In: Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom*. 315–340. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2011 *A történetmondás antropológiája. Egyetemi Jegyzet.* Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság. /Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 7./

2018 *A beszélés antropológiája. Egyetemi jegyzet.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet. /Néprajzi egyetemi jegyzetek 9./

2018 Kereszttűzben a népi kultúra: interpretációs és kontextualizáló kísérletek. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* 29–77. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek 43./

2022 Miért és hogyan beszélünk az emberekről? *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 187–190. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-17

KHKE [Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület]

2018 *A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület alapszabálya*. Kóny [Kézirat].

2020 *KHKE Hírmondó. A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület Kiadványa*, 1. https://khke.hu/wp-content/uploads/2022/02/khke_hirmondo_2020.pdf Letöltés: 2022. január 18. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/UXO0CC

2021 *KHKE Hírmondó. A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület Kiadványa*, 2. https://khke.hu/wp-content/uploads/2022/02/khke_hirmondo_2021.pdf Letöltés: 2022. január 18. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/Z7G2HH

2022 *KHKE Hírmondó. A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület Kiadványa*, 3. https://khke.hu/wp-content/uploads/2022/12/khke_hirmondo_2022.pdf Letöltés: 2023. január 30. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/JHW0K3

2023 *KHKE Hírmondó. A Kónyi Hagyományőrző és Kulturális Egyesület Kiadványa*, 4. https://khke.hu/wp-content/uploads/2023/12/hirmondo2023_small.pdf Letöltés: 2024. augusztus 28. https://hdl.handle.net/21.15109/ARP/ZDWDAN/OWPDJR

KINDA István

2004 Kapcsolatok, tőkék, konfliktusok: Egy magyar–holland testvérkapcsolat krízise. In: Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* 159–184. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

KINDA István – PETI Lehel

2005 „csak tartsuk a zsákot, mikor osszák". Társas gazdálkodási formák és stratégiák két Kis-Küküllő menti településen. *Magyar Kisebbség*, 9. (3–4): 329–352.

KISS Dénes

2005 Erdélyi falvak a 21. században. *Magyar Kisebbség*, 9. (3–4): 60–77.

2013 A posztszocialista vidéki elit szerkezete és jellemzői. *Szociológiai Szemle,* 23. (3): 4–29.

2018 Churches and Religious Life. In: Kiss, Tamás – Székely, István Gergő – Toró, Tibor – Bárdi, Nándor – Horváth, István (eds.): *Unequal Accommodation of Minority Rights. Hungarians in Transylvania.* 293–316. New York–London: Palgrave Macmillan.

2020 *„Nekünk csak ez van." Vallás és egyházak a rendszerváltás utáni Erdélyben.* 11–59. Bokor Zsuzsa – Jakab Albert Zsolt (szerk.): Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Exit Kiadó.

2022 Néhány gondolat az anonimizálásvita kapcsán. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 191–193. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-18

KISS Márta

2014 *A „turisztikai táj" kollektív megteremtése és fönntartása*. Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem. [PhD disszertáció kézirata] https://doi.org/10.14267/phd.2015014

2015 A „turisztikai táj" kollektív megteremtése és fönntartása. *Socio.hu: Társadalomtudományi Szemle*, 5. (4): 151–164.

2018 Traditionen und lokale Produkte einer touristischen Landschaft – kulturelle, wirtschaftliche und soziologische Mechanismen hinter der Erzeugung von Marken: Das „Sathmarer Festival" als Beispiel. In: Schell, Csilla – Prosser-Schell, Michael – Pusztai, Bertalan (Hg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990. Neue, "gefundene" und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 77–99. Münster – New York: Waxmann. / Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa 19./

KISS Zita

2005 Egyesületi élet falun. *Magyar Kisebbség*, 9. (3–4): 353–368.

KOMÁROMI Tünde

2022 Terepek, témák, dilemmák. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 194–196. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-19

KOSELLECK, Reinhart

2003 [1979] *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz.

KOVÁCH Imre

2012 *A vidék az ezredfordulón. A jelenkori magyar vidéki társadalom szerkezeti és hatalmi változásai*. Budapest: Argumentum – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont (Szociológiai Intézet).

2013 A felemelkedő projektosztály. In: Czibere Ibolya – Kovách Imre (szerk.): *Fejlesztéspolitika – vidékfejlesztés*. 157–168. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

KOVÁCS Teréz

2012 Paraszttalanítás Magyarországon. In: Bögre Zsuzsanna – Keszei András – Ö. Kovács József (szerk.): *Az identitások korlátai. Traumák, tabusítások, tapasztalattörténetek a II. világháború kezdetétől*. 133–142. Budapest: L'Harmattan.

KÖNCZEI Csilla

2009 *Kulturális identitás, rítus és reprezentáció a Brassó megyei Háromfaluban. A borica*. Kolozsvár: Kriterion – Kriza János Néprajzi Társaság.

KÖSTLIN, Konrad

1996 Utazás, régiók, modernség. *Café Bábel*, 6. (4): 117–124.

KSH [Országos magyar Kir. Satisztikai Hivatal; Központi Statisztikai Hivatal]

1897 *A magyar korona országainak mezőgazdasági statisztikája. I. A magyar mezőgazdasági statisztika fejlődése s az 1895. évi VIII. törvényczikk alapján végrehajtott összeírás főbb eredményei községenkint.* Budapest: Pesti Könyvnyomda Részvénytársaság.

1913 *A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása. II. A népesség foglalkozása és a nagyipari vállalatok községenkint*. Budapest: Athaneum Irodalmi és Nyomdai R.-Társulat.

1927 *Magyarország tiszti cím- és névtára XXXVIII*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.

1928 *Magyarország tiszti cím- és névtára XXXIX*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1929 *Magyarország tiszti cím- és névtára XL*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1931 *Magyarország tiszti cím- és névtára XLI*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1932 *Magyarország tiszti cím- és névtára XLII*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1934 *Az 1930. évi népszámlálás. II. Foglalkozási adatok községek és külterületi lakott helyek szerint továbbá az ipari és kereskedelmi nagyvállalatok.* Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1935 *Magyarország tiszti cím- és névtára XLIII*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1936 *Magyarország tiszti cím- és névtára XLIV*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1937a *Magyarország földbirtokosai és földbérlői (Gazdacímtár.). A 100 kat. holdas és ennél nagyobb földbirtokok és földbérletek az 1935. évi adatok alapján*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1937b *Magyarország tiszti cím- és névtára XLV*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1938a *Magyarország mezőgazdaságának főbb üzemi adatai az 1935. évben. Törvényhatóságok és községek (városok) szerint*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1938b *Magyarország tiszti cím- és névtára XLVI*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1940 *Magyarország tiszti cím- és névtára XLVII*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1941 *Magyarország tiszti cím- és névtára XLVIII*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1942 *Magyarország tiszti cím- és névtára IL*. Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1943 *Magyarország tiszti cím- és névtára L.* Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1944 *Magyarország tiszti cím- és névtára LI.* Budapest: Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
1961 *1960. évi népszámlálás. 3. c. Pest megye személyi és családi iratai*. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
1972 *1970. évi népszámlálás. (21.) Pest megye adatai*. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
1974 *1970. évi népszámlálás (27.) A Budapesti agglomeráció településeinek népességi jellemzői. A fővárosba dolgozni járók adatai*. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.

1981 *1980. évi népszámlálás 13. Pest megye adatai*. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
1983 *Az 1941 évi népszámlálás. 3/a. Anyanyelv, nemzetiség, nyelvismeret.* Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
1991 *1990. évi népszámlálás. A nemzetiségi népesség száma egyes községekben. (1960–1990).* Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
1992 *1990. évi népszámlálás. 10. Győr-Moson-Sopron megye adatai.* Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
2001a *Népszámlálás 2001. 4. Nemzetiségi kötődés – A nemzeti, etnikai kisebbségek adatai. 4.11 A nemzetiségi népesség száma településenként – szlovák*. http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/04/tabhun/tabl20/load20013.html Letöltés: 2019. október 17.
2001b *Népszámlálás 2001. 6. Területi adatok. 13. Pest megye. 4. 1. 2. Népszaporodás, 1970–2001*. http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/06/13/data/tabhun/4/load01_2_0.html Letöltés: 2019. október 17.
2001c *Népszámlálás. 7. Foglalkozási és napi ingázási adatok, 2.11 A foglalkoztatottak napi ingázása az ingázás iránya szerint, településenként 2.11.9 Győr-Moson-Sopron megye.* http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/07/tables/load2_11_9.html Letöltés: 2021. június 23.
2001d *Népszámlálás 7. Foglalkozási és napi ingázási adatok, 2.11 A foglalkoztatottak napi ingázása az ingázás iránya szerint, településenként 2.11.15 Pest megye.* https://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/07/tables/load2_11_15.html Letöltés: 2022. április 27.
2011 *Népszámlálás 2011. 13. Pest megye. 4.1.1.2. A népességváltozás tényezői*. http://www.ksh.hu/nepszamlalas/tablak_teruleti_13 Letöltés: 2019. október 17.
2001, 2011 *Az Ecseren élő népesség korcsoport és az előző lakóhely településtípusa szerint. Forrás: Központi Statisztikai Hivatal Népszámlálás 2001, 2011*. Egyedi kérésre összeállított táblázatos adatállomány. 2019. október 4.
2022 *Népszámlálás 2022. A települések legfontosabb adatai. Kóny.* https://nepszamlalas2022.ksh.hu/eredmenyek/vizualizaciok/a-telepulesek-legfontosabb-adatai/?ter=11262 Letöltés: 2024. november 22.

LAJOS Veronika

2015 Mozgásban a világ: A több színterű etnográfia (multi-sited ethnography) kérdése. In: Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. 163–172. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Székely Nemzeti Múzeum – Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum.
2016 Részvétel és együttműködés: Fogalmak, dilemmák és értelmezések. *Replika*, (100): 23–40.
2020 Good and Evil: Participation, Application and Practical Knowledge in Contemporary Sociocultural Anthropology. *Szellem és Tudomány*, 11. (1): 366–374.

LAJTAI Mátyás
2011 A kisebbségi civil szervezetek parlamenti finanszírozása 1991–2010. In: Bárdi Nándor – Tóth Ágnes (szerk.): *Asszimiláció, integráció, szegregáció. Párhuzamos értelmezések és modellek a kisebbségkutatásban*. 265–302. Budapest: Argumentum.
LAMI István – ASZÓDI Csaba András
2001 *Az ecseri lakodalmas. Már a miénk a menyasszony. Užje dievča už je náše*. Vecsés: DZL.
LASSITER, Luke Eric
2005 Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology*, 46. (1): 83–106.
2008 Moving past public anthropology and doing collaborative research. *NAPA Bulletin*, 29. (1): 70–86. https://doi.org/10.1111/j.1556-4797.2008.00006.x
LEFEBVRE, Henri
1991 [1974] *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
LELKES Zsófia
2015 *Der Bühnenvolkstanz im ungarischen Theater 1945–1989. Kulturpolitik – Theaterstruktur – Tanzästhetik*. Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar. [PhD disszertáció kézirata]
LINNEKIN, Jocelyn
1991 Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, 93. (2): 446–449. https://doi.org/10.1525/aa.1991.93.2.02a00120
LOSONCZY Ágnes
1977 *Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben.* Budapest: Gondolat.
LOVAS KISS Antal
2011 Lokális hagyományteremtés a XXI. században. Két kis-sárréti társadalmi ünnep jellemzői. In: Jankovics József – Nyerges Judit (szerk.): *Kultúra és identitás. A VI. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (Debrecen, 2006. augusztus 23-26.) plenáris előadásai*. 741–749. Budapest: Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság.
2014 Helyi érték és hungarikum egy lokális társadalmi kontextusban. A panyolai példa. *Néprajzi Látóhatár*, 23. (3–4): 107–126.
2017a Amikor a néprajzkutatót minőségellenőrnek hívják: a néprajzkutatás hatása a panyolai szokáskonstrukcióra. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére*. 225–235. Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Erdélyi Múzeum Egyesület – Kriza János Néprajzi Társaság.
2017b Hol található a 21. századi etnográfiai/antropológiai kutatás terepe? *Ethno-Lore*, XXXIV. 239–257.
2017c „...plakátot már csak a netre csinálunk." A panyolai hagyományőrző farsang offline és online tereinek találkozása. In: Lajos Veronika – Povedák István – Régi Tamás (szerk.): *The Anthropology of Encounters. A találkozások antropológiája.* 94–105. Budapest: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság.

LÖFGREN, Orvar
1989 A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákon szemlélve. *Janus*, VI. (1): 13–28.
LÖFGREN, Orvar – KLEKOT, Ewa
2012 Culture and Heritage. *Ethnologie française*, XLII. (2): 391–394.
LŐRINCZ D. József
2015 Népszolgálat. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – Lőrincz D. József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a magyar kisebbségek történetében*. 288–322. Pozsony: Kalligram Kiadó.
LUBET, Steven
2018 *Interrogating Ethnography. Why Evidence Matters*. New York: Oxford University Press.
MACCANNELL, Dean
1973 Staged Authenticity. Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *The American Journal of Sociology*, 79. (3): 589–603. https://doi.org/10.1086/225585
MAIR, Johanna – MARTÍ, Ignasi
2006 Social entrepreneurship research: A source of explanation, prediction, and delight. *Journal of World Business*, 41. (1): 36–44. https://doi.org/10.1016/j.jwb.2005.09.002
MARCUS, George E.
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology,* 24. 95–117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523
MARTIN György
1983 A körverbunk dialektusai és típusai. In: Lányi Ágoston – Martin György – Pesovár Ernő (szerk.): *A körverbunk története, típusai és rokonsága*. 36–191. Budapest: Zeneműkiadó Vállalat.
MÁRKUS István
1992 *Az ismeretlen főszereplő*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
MERTON, Robert
1968 [1949] *Social Theory and Social Structure.* New York: The Free Press.
MEYROWITZ, Joshua
2005 A glokalitás hajnala. A hely és önazonosság új élménye a globális faluban. *Világosság*, XLVI. (6): 29–36.
MÉSZÁROS Csaba
2013 *Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben.* Budapest: PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó. /Kultúrák keresztútján 20./
MÉSZÁROS Csaba – VARGYAS Gábor
2016 Gyűjtés és terepmunka a néprajztudományban. *Ethno-Lore*, XXXIII. 9–17.

MÉSZÁROS Csaba – VARGYAS Gábor (szerk.)
2016 *Ethno-Lore*, XXXIII.
2017 *Ethno-Lore*, XXXIV.
MICHIE, Michael
2003 *The Role of Culture Brokers in Intercultural Science Educaton: A Research Proposal.* Conference paper: 34th Annual Conference of the Australasian Science Education Research Association. Melbourne: 10–12. July 2003.
MIHĂILESCU, Vintilă
2008 A New Festival for the New Man: The Socialist Market of Folk Experts during the 'Singing Romania' National Festival. In: Mihăilescu, Vintilă – Iliev, Ilia – Naumović, Slobodan (eds.): *Studying Peoples in the People's Democracies II: Socialist Era Anthropology in South-East Europe*. 55–80. Berlin: LIT Verlag.
MORAUSZKI András
2019 Nemzetiségi szervezetek pályázati támogatása Magyarországon. Az emberi erőforrás Támogatáskezelő nemzetiségi pályázatainak elemzése (2012– 2017). *Regio*, 27. (1): 292–324.
MORAUSZKI András – PAPP Z. Attila
2014 Nemzetiségi revival? Magyarország nemzetiségei a 2011. évi népszámlálás megváltozott módszertana tükrében. *Kisebbségkutatás*, 23. (3): 73–98.
MYERS, Fred R.
1986 Review. The Politics of Representation: Anthropological Discourse and Australian Aborigines. *American Ethnologist*, 13. (1): 138–153.
NAGY Olga
1996 Az egyház kulturális és mozgalmi szerepe az erdélyi kisebbségi létben. *Iskolakultúra*, 6. (9): 23–27.
NAGY Zoltán
2017 Konfliktus és terepmunka. *Ethno-Lore*, XXXIV. 129–145.
2021 *Egy folyó több élete. Hantik és oroszok a nyugat-szibériai Vaszjugán mentén*. Budapest: ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Néprajztudományi Intézet, az MTA kiváló kutatóhelye – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó. /Kultúrák keresztútján 27./ https://doi.org/10.56037/978-963-414-814-2
NÉMETH Imre
1966 A népi közösségekben élő fiatalok életmódja és kultúrája. *Arrabona*, 8. 241–264.
NIEDERMÜLLER Péter
1999 Ethnicity, Nationality, and the Myth of Cultural Heritage: A European View. *Journal of Folklore Research*, 36. (2–3): 243–253.
2001 Diskurs, Kultur, Politik. Zur Herausbildung der Nationalkultur in Ungarn. In: Binder, Beate – Kaschuba, Wolfgang – Niedermüller, Péter (Hg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts.* 167–185. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.

NIEWÖHNER, Jörg
2016 Yhteistyöstävä Antropologia [Co-laborative anthropology]. Kuinka edistää refleksiivisyyttä kokeellisesti [Crafting reflexivities experimentally]. In: Jouhki, Jukka – Steel, Tytti (toim.): *Etnologinen tulkinta ja analyysi. Kohti avoimempaa tutkimusprosessia*. 81–125. Tallinn: Ethnos. https://doi.org/10.18452/18545
2021 Reflexion als gefügte Praxis. *Berliner Blätter*, 83. 107–116. https://doi.org/10.18452/22408
NOVÁK Csaba Zoltán
2011 *Aranykorszak? A Ceaușescu-rendszer magyarságpolitikája I. 1965–1974*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.
2017 *Holtvágányon. A Ceaușescu-rendszer magyarságpolitikája II. 1974–1989*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.
OLÁH Sándor
2005 Hozzászólás Kiss Dénes erdélyi látleleteihez. *Magyar Kisebbség*, 9. (3–4): 94–107.
2015 A népszolgálat eszméje Erdély felemelésében, 1940–1944. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – Lőrincz D. József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a magyar kisebbségek történetében*. 72–90. Pozsony: Kalligram Kiadó.
ŐRSZIGETHY Erzsébet
1986 *Asszonyok férfisorban*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
PAAS, Stefan
2018 *Az utolsó idők munkásai. Az újonnan érkezők beavatása a keresztyén hitbe és a keresztyén gyülekezetbe*. Kolozsvár: Exit Kiadó.
PALASIK Mária
2010 *Félelembe zárt múlt. Politikai gyilkosságok Gyömrőn és környékén 1945-ben*. Budapest: Napvilág Kiadó.
PÁL-ANTAL Sándor
2003 Marosszék. Marosszék népessége 1831-ben. In: Pál-Antal Sándor: *A Székelyföld és városai. Történelmi tanulmányok és közlemények*. 223–266. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
PÁLFI Csaba
1970 A Gyöngyösbokréta története. *Tánctudományi Tanulmányok*, 7. (1969–1970) 115–161.
1981 Kecsetkisfalud a Gyöngyösbokrétában. *Tánctudományi Tanulmányok*, 11. (1980 – 1981) 317–331.
PAPP Árpád (szerk.)
2015 *Igaz történetek Mindenkiföldjéről. Vajdaság/Délvidék (1941–1944)*. I. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet.
PAPP Árpád
2016 A horvát, német és magyar népies viselet kialakulása és identitásformáló szerepe a múlt század harmincas éveiben a Bácskában. *Museion*, 14. 13–28.

PETI Lehel
2005a Agrárszerkezeti változások az erdélyi falvakban. Hozzászólás Kiss Dénes Erdélyi falvak a 21. században című dolgozatához. *Magyar Kisebbség*, 9. (3–4): 108–116.
2005b A testvérfalu-kapcsolatok mint a falusi turizmus és az identitásépítés színterei. In: Jakab Albert Zsolt – Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. 7–21. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
2012 *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
2022 Névtelenül a terepről. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 197–199. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-20
PIRÓTH István
1998 Köz-ségi szellem a palackban, avagy modernizációs vonások a helyi társadalom önszerveződő folyamatában. In: Szűcs Alexandra (szerk.): *Hagyomány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban. A Budapesten 1994. augusztus 31. és szeptember 2. között megrendezett Fiatal Néprajzkutatók IV. Konferenciájának előadásai*. 55–66. Budapest: Néprajzi Múzeum.
POZSONY Ferenc
1997 Erdélyi magyar legényegyletek és társulások. *Néprajzi Látóhatár*, VI. (1–4): 464–482.
PROSSER-SCHELL, Michael in Zusammenarbeit mit András Simon und László Mód
2018a Orbán-napi borünnep – das neue Urbanfest im revitalisierten Weinkellerdorf von Hajós in europäischer Perspektive. In: Schell, Csilla – Prosser-Schell, Michael – Pusztai, Bertalan (Hg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990. Neue, "gefundene" und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 39–75. Münster – New York: Waxmann. /Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa 19./
2018b Bericht, Dokumentation und Kommentar zum „Stifolder"-Fest 2016 in Feked: angefertigt nach einer Studienexkursion des IVDE Freiburg in Zusammenarbeit mit der Universität Szeged. [in Zusammenarbeit mit Julia August, Uwe Baumann, Nicole Nicklas, Rahma Osman Ali, Saskia Pably, David Priedmann und Ruth Weiand]. In: Schell, Csilla – Prosser-Schell, Michael – Pusztai, Bertalan (Hg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990. Neue, "gefundene" und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 117–165. Münster – New York: Waxmann. /Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa 19./
PUSZTAI Bertalan
2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. In: Pusztai Bertalan (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset.* 9–21. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
2004 *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

2007a Autentikusság, rivalizálás, „márkázás": Megalkotott hagyományok használata a turizmusban. In: Wilhelm Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség*. 226–239. Budapest: Néprajzi Múzeum.

2007b „Bajászlé". Identitás, kanonizáció és márkázás a bajai népünnepélyen. In: Pusztai, Bertalan – Neill, Martin (szerk.): *Turizmus, fesztiválok és helyi identitás – Tourism, Festivals and Local Identity. Halászléfőzés Baján – Fish Soup Cooking in Baja, Hungary*. 7–25. Edinburgh – Szeged: University Of Edinburgh – Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2008 Az egzotikum mint erőforrás. In: Fejős Zoltán – Pusztai Bertalan (szerk.): *Az egzotikum. Tanulmányok.* 113–123. Budapest – Szeged: Néprajzi Múzeum – Szegedi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

2011 Paradigmaváltások a kultúrakutatás autentikusság értelmezésében. In: Fejős Zoltán (szerk.): *Színre vitt helyek. Tanulmányok*. 18–31. Budapest: Néprajzi Múzeum.

2018 Das Schicksal der Kultur und des Lokalen in der postmodernen Image-Produktion. In Schell, Csilla – Prosser-Schell, Michael – Pusztai, Bertalan (Hg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990. Neue, "gefundene" und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 21–38. Münster – New York: Waxmann. /Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa 19./

2020 A történelmi múlt szerepe egy finn turizmus- és lokalitásfejlesztésben. *Ethnographia*, 131. (3): 465–485.

PUSZTAI-VARGA Ildikó

2008 Műfordítók mint kulturális brókerek. Egy terminus útja a kultúrakutatástól a műfordításig. *Fordítástudomány*, X. (2): 39–46.

PUTNAM, Robert D.

2000 *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon Schuster. https://doi.org/10.1145/358916.361990

PUTNAM, Robert D. – GOSS, Kristin A.

2001 Einleitung. In: Putnam, Robert D. (Hg.): *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich.* 15–43. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

RAY, Christopher

1998 Culture, Intellectual Property and Territotial Rural Development. *Sociologia Ruralis*, 38. (1): 3–20. https://doi.org/10.1111/1467-9523.00060

2001 Transnational Co-operation Between Rural Areas: Elements of a Policial Economy of EU Rural Development. *Sociologia Ruralis*, 41. (3): 279–295. https://doi.org/10.1111/1467-9523.00183

RÁCZ Zoltán

1964 *Családi és társadalmi ünnepek. Kézikönyv a tanácsok és a társadalmi szervezetek aktivistái részére*. Budapest: Kossuth.

RÉGI Tamás

2016 A terepmunka mint mágia. *Ethno-Lore*, XXXIII. 299–310.

2019 *Hogyan gondolkodnak a „bennszülöttek”… például a turistákról?* Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan. /Kultúrák keresztútján 25./

RÉTHEI PRIKKEL Marián

1924 *A magyarság táncai*. Budapest: Studium.

ROSALDO, Renato

1986 *When Natives Talk Back: Chicano Anthropology since the Late Sixties*. Tucson: University of Arizona, Mexican American Studies and Resarch Center. / Renato Rosaldo Lecture Series Monograph 2./

SAMPSON, Steven

2011 [2005] Integrity Warriors: Global Morality and the Anti-Corruption Movements in the Balkans. In: Johnston, Michael (ed.): *Public Sector Corruption* I. 313–349. London: SAGE Publications.

SÁRKÁNY Mihály

1983 A lakodalom funkciójának megváltozása falun. *Ethnographia*, XCIV. (2): 279–285.

1998 *A közösségek közötti csere.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet. /Magyar Etnológia 2./

SÁRKÖZI Ildikó Gyöngyvér

2018 *A mártírium homályából. Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán.* Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan. /Kultúrák keresztútján 24./

SCHELL Csilla

2018 „Laßt uns eine Tradition machen!“ Verdichtete Beobachtungen zur Wandlung des Festwesens und zum Phänomen der „Re-Invention of Tradition“ nach der Wende in Ungarn. Ein Impulsbeitrag. In: Schell, Csilla – Prosser-Schell, Michael – Pusztai, Bertalan (Hg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990. Neue, “gefundene” und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 9–19. Münster – New York: Waxmann. /Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa 19./

SCHELL Csilla – PROSSER-SCHELL, Michael – PUSZTAI Bertalan (Hg.)

2018 *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990. Neue, “gefundene” und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. Münster – New York: Waxmann. /Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa 19./

SCHLEICHER Vera

1999 „…a kik a világosságnak szemébe mernek nézni, azoknál otthonos a humor.” A rátótiádák szerepe az identitás formálásában. *Tabula*, 2. (1): 34–51.

SCHOLZE-IRRLITZ, Leonore

2019 *Paradigma “Ländliche Gesellschaft”. Ethnografische Skizzen zur Wissensgeschichte bis ins 21. Jahrhundert*. Münster: Waxmann.

SCHÜTZ, Alfred – LUCKMANN, Thomas
1975 *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied/Darmstadt: Luchterhand. /Soziologische Texte 82./
SCHWEIZER, Thomas
1998 Epistemology. The Nature and Validation of Anthropological Knowledge. In: H. Russell, Bernard (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology.* 39–87. Walnut Creek: AltaMira Press.
SHEEHAN, Elizabeth A.
1996 The Student of Culture and the Ethnography of Irish Intellectuals. In: Brettell, Caroline B. (ed.): *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. 75–89. Westport, Connecticut – London: Bergin & Garvey.
SLACHTA Krisztina
2014 A „magyar vircsaft": A Kádár-kori idegenforgalom sajátosságai. *Metszetek*, 3. (2): 93–109.
SONKOLY Gábor
1999 Rendi/nemzeti; regionális/globális: fogalomtörténet a XIX. századi Erdély példája alapján. In: Bárdi Nándor (szerk.): *Globalizáció és nemzetépítés*. 187–204. Budapest: Teleki László Alapítvány.
2016 *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
SZABÓ Árpád Töhötöm
2005 Megismerés és tapasztalat: az erdélyi falu problematikája. *Magyar Kisebbség*, 9. (3–4): 117–137.
2006 Falusi modernizáció: változás vagy válság? *Korunk*, VII. III. folyam. (6): 60–66.
2009 *Kooperáló közösségek. Munkavégzés és kapcsolatok a falusi gazdálkodásban*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.
2013 *Gazdasági adaptáció és etnicitás. Gazdaság, vidékiség és integráció egy erdélyi térségben*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
2016 Kihalt vidék: a vidékiség értelmezései az állami és piaci rezsimek kontextusában. *Erdélyi Társadalom,* 14. (1): 1–111.
2018 A népi kultúrától a kulturális örökségig: néhány általános tanulság erdélyi példákon keresztül. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés*. 119–137. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek 43./
2019 Újabb temetői rendeletek – és ami mögöttük van. In: Jakab Albert Zsolt – Peti Lehel (szerk.): *Aranymadár. Tanulmányok Tánczos Vilmos tiszteletére.* 739–747. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet – Erdélyi Múzeum Egyesület.
2022 Törököt fogtam, de nem ereszt… Megjegyzések Bakos Áron Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban c. írásához. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 200–205. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-21

2023 Háztartások és közösségek a lokális és az extralokális erőforrások tükrében. Erdélyi példák. *Ethno-Lore,* XL. 61–91. https://doi.org/10.58449/EL.2023.04

SZABÓ Orsolya

2007 Kettős identitás? Budapest és Piliscsév szlovák közösségei. In: Bindorffer Györgyi (szerk.): *Változatok a kettős identitásra. Kisebbségi léthelyzetek és identitásalakzatok a magyarországi horvátok, németek, szerbek, szlovákok, szlovének körében*. 63–109. Budapest: MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Gondolat.

SZABÓ Piroska

1978 Az időgazdálkodás átalakulása. In: Bodrogi Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához.* 277–294. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZAKÁL Anna

2016 A népköltő Tiboldi István és konfliktusai a helyi társadalomban. *Keresztény Magvető*, 122. (2): 171–185.

2019 „Ismerem-e Tiboldit? Már ki ne ismerné itt Székelyországban a mi jó öreg bátyánkat, a mi kedves mesemondónkat!" A kiváló tanító, a híres alkalmi költő és a szorgalmas gyűjtő Tiboldi István. *Erdélyi Múzeum*, 81. (2): 28–81.

SZÁNTÓ Diána

2016 Reading Project Society in the Landscape Sierra Leone, 2018 [sic!] –2012. *Acta Ethnographica Hungarica*, 61. (1): 227–241. https://doi.org/10.1556/022.2016.61.1.11

SZELÉNYI Iván

1992 *Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZÉMÁN Zsuzsa

1983 A lakodalom hagyományőrző szerepe és társadalmi funkciója Felsőtárkányon. *Ethnographia*, XCIV. (2): 285–296.

SZILÁGYI Levente

2020 „Ez a mi Bankunk". A mezőgazdasági társulások és funkcióik ma két szatmári faluban. *Korunk*, 31. (4): 25–37.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2002 A székelyföldi szőttesmozgalom és a Székely Nemzeti Múzeum. In: Boér Hunor – Wolf, Tamás (szerk.): *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum százhuszonöt éves jubileumára* II. 203–214. Sepsiszentgyörgy: T3 Kiadó.

2014 A kutatástól a tömegmozgalomig: az 1930-as évekbeli háromszéki szőttesmozgalom története. In: Keszeg Vilmos – Szász István Szilárd – Zsigmond Júlia (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 22. Néprajzi intézmények, kutatások, életpályák*. 247–278. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

2022 Gondolatok az anonimitás jogosságáról vagy jogtalanságáról. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 206. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-22

TAMÁS Ildikó
2016 Terep, adat, hozzáférés. Számikutatás az asszimiláció és az etnikai revitalizációs folyamatok tükrében. *Ethno-Lore*, XXXIII. 131–151.
TAYLOR, Mary N.
2009 Intangible heritage governance, cultural diversity, ethno-nationalism. *Focaal: European Journal of Anthropology*, 55. 41–58. https://doi.org/10.3167/fcl.2009.550104
2021 *Movement of People: Hungarian Folk Dance, Populism and Citizenship*. Bloomington: Indiana University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv21hrh98
TEKEI Erika
2022 Az anonimizálás kérdése szövegfolklór-gyűjteményekben. „Boszorkányvád" – egy hiedelemtörténet tudományos reprezentációja és helyi recepciója. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 207–209. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-23
TIBOLDI István
2005 *Bacchus Szent Gerlicei utazása*. [Magánkiadás]
TÓTH-BARTOS András
2005 Észak-Erdély reintegrációjának kérdése a második bécsi döntés után. *Magyar Kisebbség*, 9. (3–4): 401–413.
TÓTH Heléna
2015 Névadó, KISZ-esküvő, temetés. A társadalmi ünnepek kialakítása és a kollektivizálás, 1958–1962. In: Horváth Sándor – Ö. Kovács József (szerk.): *Állami erőszak és kollektivizálás a kommunista diktatúrában*. 257–279. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.
TÓTH G. Péter
2002 A „közösség". Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In: Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás*. 9–31. Budapest: L'Harmattan Kiadó. /Studia Etnhologia Hungarica 3./
TÖLTÉSI Imre
1997 A honismereti bizottság indulása. *Honismeret*, 25. (4): 51–57.
TÖNNIES, Ferdinand
2004 [1887] *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat Kiadó.
TURAI Tünde
2018 *Hierarchiák fogságában. Kelet- és közép-európai nők a globális idősgondozói ellátórendszerben*. Budapest: Balassi Kiadó – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
TURNER, Victor
1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
URRY, John
1994 Time, Leisure and Social Identity. *Time and Society,* 3. (2): 131–149. https://doi.org/10.1177/0961463X94003002001

2012 [2002] A turistatekintet. In: Bódi Jenő – Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái*. 41–61. Budapest – Pécs – Szeged: Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék – SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

VARGA E. Árpád

1998 *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája I. Kovászna, Hargita és Maros megye Népszámlálási adatok 1850–1992 között*. Budapest – Csíkszereda: Teleki László Alapítvány – Pro-Print Könyvkiadó.

VARGA Gyula

1965 A parasztgazdaság munkaeszközei. In: Szabó István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában 1848–1914. Tanulmányok* I. 267–348. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VARGA Zsuzsanna

2006 A falusi társadalom feszültséggócai az 1950-es évek közepén. *Múltunk*, LI. (4): 223-239.

2008 „Kényszeríteni kell a parasztot…". Hatalom és agrártársadalom az 1950-es években. In: Szederjesi Csilla (szerk.): *Megtorlások évszázada. Politikai terror és erőszak a huszadik századi Magyarországon.* 53–65. Salgótarján: Nógrád Megyei Levéltár – 1956-os Intézet.

VIDACS Bea

2009a From Ethnography to Anthropology: Reflexions on Fieldwork. In: Vargyas, Gábor (ed.) *Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology*. 151–161. Budapest: Department of European Ethnology and Cultural Anthropology, The University of Pécs – L'Harmattan Publishing House. /Studia Ethnologica Hungarica XII./

2009b Az etnográfiától az antropológiáig: megjegyzések a terepmunkáról. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig.* 138–148. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék. /Studia Ethnologica Hungarica XI./

2009c *Egy szebb jövő képei. A futball a kameruni közgondolkodásban*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan. /Kultúrák keresztútján 13./

2010 *Visions of a Better World: Football in the Cameroonian Social Imagination.* Berlin: LIT Verlag.

VITÁNYI Iván

1964 *A magyar néptáncmozgalom története 1948-ig I.* Budapest: Népművelési Intézet.

WANG, Ning
2012 [1999] A turisztikai élmény autentikusságának újragondolása. In: Bódi Jenő – Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten. A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái*. 90–117. Budapest – Pécs – Szeged: Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék – SZTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
WILHELM Gábor
2022 Anonimizálás és a privát szféra. Hozzászólás Bakos Áron Név nélkül: az anonimizálás kérdései az etnográfiai kutatásban című írásához. *Erdélyi Múzeum*, LXXXIV. (2): 210–213. https://doi.org/10.36373/em-2022-2-24
WILKINSON, Kenneth P.
1970 Phases and Roles in Community Action. *Rural Sociology*, 35. (1): 54–68.
1991 *The Community in Rural Amerika.* Connecticut – London: Greenwood Press. /Contributions in Sociology 95./
WOODS, Michael
2007 Engaging the global countryside: globalization, hybridity and the reconstitution of rural place. *Progress in Human Geography*, 31. (4): 485–507. https://doi.org/10.1177/0309132507079503
WRIGHT, Susan
1992 Image and analysis: new directions in community studies. In: Short, Brian (ed.): *The English rural community: image and analysis*. 195–217. Cambridge: Cambridge University Press.
1998 The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today*, 14. (1): 7–15. https://doi.org/10.2307/2783092

MELLÉKLET

A kötetben szereplő interjúidézetekben megszólaló személyek és a velük készített beszélgetések legfontosabb adatai

TELEPÜLÉS	NÉV	SZÜLETÉS ÉVE	POZÍCIÓ – SZEREP	INTERJÚK ÉVE
Kóny	Adél	1986	• elnökségi tag: KHKE (közösségi média)	2020, 2021
	András	1988	• alelnök: KHKE • tag: Önkéntes Tűzoltó Egyesület • tag: plébániai tanácsadó testület	2021
	Anita	1987	• elnökségi tag: KHKE (pénzügyek)	2021
	Eszter	1986	• elnökségi tag: KHKE (közösségi média)	2021
	Miklós	1988	• elnök: KHKE • tag: Önkéntes Tűzoltó Egyesület, • tag: plébániai tanácsadó testület • tag: önkormányzat képviselőtestület	2020, 2021
	Petra	1988	• elnökségi tag: KHKE (pályázatírás)	2021
Ecser	Csaba	1970	• elnök: Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör • elnök: Ecseri Szlovák Önkormányzat • elnök: egyházközségi tanácsadó testület • alelnök: Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete • regionális vezető: Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézete	2022
	Dávid	1986	• tag: Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör (közösségi média)	2022
	Gábor	1983	• alelnök: Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör • tag: Ecseri Szlovák Önkormányzat képviselőtestület	2022
	Krisztián	1983	• tag: Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör (tájház)	2022

Szentgerice	András	1985	-	2020
	Attila	1980	• református lelkipásztor • elnök: Tiboldi Alapítvány • igazgató: Gecse Dániel Református Orvosi és Egészségügyi Szakkollégium (Marosvásárhely)	2021
	Emese	1995	-	2021
	Enikő	1974	-	2021
	Enikő	1976	-	2021
	Ferenc	1970	• tag: református egyházközségi presbitérium • *egykori tag*: Sancta Gratia egyesület	2021
	György	1971	• alelnök: Sancta Gratia egyesület • kuratóriumi tag: Tiboldi Alapítvány (pénzügyek) • helyi tanácsos: Backamadaras község önkormányzata • tag: református egyházközségi presbitérium (pénzügyek)	2021
	György	1975	• elnök: Sancta Gratia egyesület • kuratóriumi tag: Tiboldi Alapítvány • helyi tanácsos: Backamadaras község önkormányzata • *egykori alpolgármester*: Backamadaras község önkormányzata	2020, 2021
	Gyula	1945	• *a tánccsoport zenésze*: 1968–1970-es évek; Tiboldi tánccsoport • tag: unitárius egyházközségi kebli tanács	2021
	Ibolya	1938	• nyugdíjas tanító • *tánccsoportvezető* (1968–1970-es évek) • *Tiboldi tánccsoport vezetője* (1990-es, 2000-es évek)	2020
	Ida	1949	-	2021
	Ilona	1946	-	2021
	Ilona	1996	-	2021
	József	1977	• tag: Sancta Gratia egyesület • kuratóriumi tag: Tiboldi Alapítvány • tag: unitárius egyházközségi kebli tanács • *falugondnok* (2000-es évek)	2020

			• *tánccsoport vezetője* (2000-es évek második fele)	
	Károly	1949	• tag: református egyházközségi presbitérium • *egykori kuratóriumi tag*: Tiboldi Alapítvány (pénzügyek) • *egykori alpolgármester*: Backamadaras község önkormányzata	2020, 2021
	László	1971	• tag: Sancta Gratia egyesület • kuratóriumi tag: Tiboldi Alapítvány • gondnok: református egyházközségi presbitérium • helyi tanácsos: Backamadaras község önkormányzata	2021
	Magdolna	1960	-	2021
	Margit	1954	-	2020, 2021
	Róbert	1976	• újságíró, szerkesztő: Nyárádmenti Kis Újság (A Nyárádmente Kistérségi Társulás kiadványa)	2021
	Viola	1994	-	2021