

Identitás és etnicitás diskurzív és narratív megközelítése

I. Identitás és etnicitás a *mainstream* diskurzusokban: Problémafelvezetés

Az utóbbi másfél évtizedben élénk tudományos vita rajzolódott ki az etnicitás és az identitás újraértelmezése körül. Valójában nem is vitának, hanem újratematizálásnak, új tapasztalati tények és filozófiai, elméleti szociológiai megfontolások összehordásának lehetünk tanúi. A téma virágzásának két okot szokás tulajdonítani: a globalizációt és a politikai blokkok megszűnését.

A *globalizáció*, ha van ilyen egyáltalán, abban minden kutatója megegyezik, olyan strukturális átalakulás, mely a modernitás alapjait érinti. E korszakot – akár későmodernnek, posztmodernnek, reflexív modernitásnak, rizikó-, vagy hálózat-társadalomnak is hívják¹ – a tér és az idő szemlélésének gyökeres megváltozásával jellemzik a társadalomtudományok. A sokrétű globalizációból számunkra az egyik leglényegesebb momentum az információk, a javak és az egyének eddig soha nem tapasztalt méretű szabad áramlása. A térhez és a helyhez rögzült társadalmi viszonyok átrendeződése ugyanis megkérdőjelezte, sőt gyakran érvénytelenné tette a korábbi identitásmintákat: az egyén társadalmi azonosságáért időről-időre maga "felel" saját élettörténete koherenciájával.

A tömeges vándorlás a fogadó országokban – a modernitás egyik paradoxonaként – a többségben és a kisebbségekben újra életre hívta a korábban meghaladni vélt, és a nacionalizmus formájában elutasított *etnopolitikát*, az etnicitásba való bezárkózást, az etnosz abszolutizálását. Egyúttal, a bevándorlók körében ún. *hibrid- és diaszpóra-identitások*² kialakulásához ill. megmutatásához vezetett, melyek nemcsak az

¹ Az eltérő fogalomhasználatokhoz lásd: Bhabha, H.K.: „DissemiNation. Time, narrative, and the margins of the modern nation”, in: Bhabha, H.K. (ed.): *Nation and Narration*, London, New York, 1990, 301-327., Giddens, A.: *Modernity and Self-Identity – Self and Society in the Late Modern Age*, Oxford/Cambridge: Polity Press, 1991., Bauman, Z.: *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity, 1991., Hannerz, U.: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*, New York, 1992., Beck, U. – Giddens, A. – Lash, S.: *Reflexive Modernisation – Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Oxford/Cambridge: Polity Press, 1994., Lash, S. – Friedman, J.(ed): *Modernity and Identity*, Oxford/Cambridge: Blackwell, 1992., Appadurai, A.: *Modernity at Large, Cultural Dimension of Globalisation*, Minneapolis/London: Univ. Of Minnesota Press, 1996., Hall, S. – DuGay, P. (ed.): *Questions of Cultural Identity*, London/Thousand Oaks, New Delhi, 1996., Castells, M.: *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell, 1997. 5-67.

² Clifford, J.: „Diasporas”, in: *Cultural Anthropology* Vol.9. Nr.3., 1994, 302-338.; Gilroy, P.: „Diaspora, utopia and the critique of capitalism”, in: Gilroy, P.: *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London: Hutchinson, 1987. 153-222., , Bhabha, H.: „Culture's In-Between”, in: DuGay, P.(ed): *Production of Culture/Culture of Production*, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1996. 53-60. A diaszpóra- és a hibrid-

asszimilációs elméleteknek, hanem a liberális indíttatású multikulturalizmusnak is fricskát mutatnak. A multikulturalizmus gyakorlatáról (s hangsúlyozom, itt nem az elgondolók szép reményeiről beszélek) ugyanis idővel kiderült, hogy nem feltétlenül törli át a rasszizmus falait, sőt nemegyszer az asszimiláció, gettósodás vagy marginalizálódás alternatíváit nyújtja csak.³ A multikulturalizmus gyakorlata nem szüntette meg végleg az aszimmetrikus viszonyt többség és kisebbség között, s nem orvosolhatta a kisebbségek alacsonyabb társadalmi státuszából eredő hátrányokat sem. Ráadásul, a multikulturalizmus diskurzusa gyakran csupán a kisebbségek iránti érdeklődést tudta felkelteni, mely a kisebbségi reprezentációt az etnofesztiválokba, a konyhaművészetbe, az egzotikumokba, tehát a meghaladni akart esszencialitás keretei közé szorította. A hibrid- és diaszpóra-identitások így nemcsak a rasszizmussal, hanem a multikulturalizmussal is feleselnek akkor, mikor egyfelől a köztes-azonosságokat hangsúlyozzák, másfelől (egy diaszpórák esetén) maguk is etnikailag bezárkóznak (miután kulturális örökségüket, elhagyott hazájukat – a multikulti kíváncsiságot is kielégítendő – újratehermentették).

A nyugati bírálók szerint a modernitás egyik uralkodó eszméje, a *liberalizmus* az etnicitást kezdetben gyakran a premodernbe (és a tudattalanba) kívánta visszaszorítani, később az imént említett multikulturalista válaszokkal kísérletezett. Hasonlóképpen járt el a másik térfélen a szocializmus is, amely saját komplexitás-kritériumai közül vagy kiűzte, vagy erősen ellenőrizte illetve kisajátította az etnicitás kategóriáját.⁴ Míg ezek érvényesítésére a szocializmus kezében komoly elnyomó apparátus volt, addig a liberális modernizátorok lényegében tanácstalanul álltak az elmúlt évtizedekre világossá váló etnikai törésvonalak, szélsőséges rasszizmusok előtt és jó esetben is csak *ad hoc* válaszokat voltak képesek adni. Sőt, egyes szerzők szerint "ad-hocéria" uralkodik, vagyis nemcsak arról van szó, hogy egymástól homlokegyenest különböző válaszokat hallunk akár azonos szereplők szájából is véletlenszerűen, hanem arról, hogy e magatartásforma habitussá kristályosodik ki.⁵

A modernitás elsőpró sikere – és nemcsak a nagy vesztesek, hanem a pillanatnyilag vesztesre állók, vagy éppen győzelemre törők körében is – *ellenidentitásokat* termelt ki, melyek a legkönnyebben a nacionalizmusban és a későmodern populizmusban⁶, a rasszizmusban leltek formára. Ezek egyik közös sajátossága, hogy – bár mindegyik többnyire a "hagyomány" és/vagy a "közösség" visszatérését hangsúlyozza – mivel normatív és erkölcsi tartalmaikat a modernitással elveszítették, alapvetően *fundamentalista* identitáspolitikák. Az antiglobalista kritika is gyakran ilyen mezben jelenik meg a politikai küzdőtéren.

identitások elméleteinek kritikáját lásd Anthias, F.: „New Hybridities, Old Concepts: the Limits of Culture”, in: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 24. No. 4. July 2001, 619-641.

³ A multikulturalizmus kritikájához lásd Hall, S.: „New Ethnicities”, in: Donald, J. – Rattansi, J.: „Race”, *Culture and Difference*, London, 1997, 252-259.

⁴ Schöpflin, Gy.: „Etnicitás és demokrácia Közép-Európában”, in: *Európai Szemle* 11.évf. 41., 2000.

⁵ Fish, S.: „Butik-multikulturalizmus”, in: *Lettre Internationale*, 31. 1998-99 tél, 76-80.

⁶ Burke, P.: „We, the People: Popular Culture and Popular Identity in Modern Europe”, in: Lash-Friedman (1992), 293-308.

A politikai *blokkok megszűnése* – különösen az európai társadalmakban – szintén az identitás és az etnicitás újraértelmezéséhez vezetett. Egyrészt a kelet-európai azonosságokat fogalmazták újra, másrészt a kelet-európai átmenetek problémáira adott gyakran mind a "nyugati" mind a "keleti" világ etnikai természetű választ. A blokkok eltűnése, az új és folyton mozgó etnikai és politikai határok tovább gyengítették a modernitás és a globalizáció által már kikezdett nemzetállamokat. Itt elég utalnom a *valóságosan mozgó határok* közül a német egyesülés identitás-projektjeire, a Szovjetunió összeomlását követő nemzetállamosodásra, a cseh és szlovák szakításra és a volt Jugoszláviában dúló háborúkat követő területi átrendeződésekre. A politikai határvonalak újrarajzolása persze nem hozott tiszta képleteket a határokon belül: az esetek többségében a határok – és az általuk kijelölt identitások – újratemelődték, jobban mondva a kategorizáció új formáit hozták magukkal.⁷ Ráadásul – úgy tűnik – minden mozgásban van még, hiszen az azonosságok megszilárdításához, az élettörténetek koherenciájához (a szocializmus megélt évtizedeinek beillesztéséhez) időre van szüksége az átmenet nemzedékeinek. Ugyanakkor az olykor áttekinthetetlennek tűnő események szokatlanul élesen mutatnak rá a későmodern etnicitás sajátosságaira: egyrészt annak relációs és reflexív, másrészt töredezett természetére.

A valóságosan mozgó határok mellett a *virtuális határmozgások* jelentik az új dimenziókat, egyúttal komoly kihívásokat az európai államok és népek számára. Az Európai Unió létrejöttével, bővülésével és bővülésének ígéretével, az Unióba vágyakozással és az Uniótól való rettegéssel új etnicitás- és identitáskonstrukciók születtek. Versengés és helyezkedés – mindkettő kedvez a (túl)etnicizált politikáknak.

A globalizáció és az Európai Unió más-más azonosságokat kínál, melyek egyszerre hatnak az átmenettel, azaz az új modernizációval küszködő társadalmakra: hol másutt, ha ne itt tobzódna a posztmodern identitás, gondolhatnánk. A reflexivitás autonómiája azonban nem mindig adatik meg e térségben: a diskurzusok többsége ugyanis a *"nyugati világ" által előírt keretek* között jelenik meg. A posztmodern identitásformák közül így elsősorban nem a kozmopolitizmus, a hibrid-, vagy a diaszpóra-identitás, hanem a jó öreg (esszencialista) etnicitás nyomja rá bélyegét erre a régióra. Az autonóm reflexivitás hiánya - mely legjobban a civil társadalom lemaradásaiban ragadható meg, de a régió munkaerő-piaci sajátosságai, vagy a befektetői struktúra is jól mutatják -, a mozgó és mozgásra készülő határok okozta bizonytalanság, valamint a globális, illetve az uniós szereplők és a nyugat-európai értelmiség bizonytalansága a kelet-európai átmenetek értelmezésében sok esetben visszaállítja a *bináris oppozíciókat*, a blokkok helyébe a Kelet-Nyugatot, a civilizálttal szemben pedig a barbárt, a törzst, az esszencialista etnoszt.⁸

⁷ A rendszerváltás utáni identitás-projektjeiről a biográfiai szinteken lásd Breckner, R.-Kalekin-Fishman, D. - Miethe, I. (ed.): *Biographies and the Division of Europe*, Opladen: Leske+Budrich, 2000., és Göschel, A.: „Nyugat és Kelet feszültségei – Mentalitáskutatás egy 'kultúra-, elbeszélés- és emlékezetközösségben', a Német Szövetségi Köztársaság új szövetségi államaiban”, in: *Regio* 2001/1 22-44.

⁸ Melegh, A.: *On the East-West Slope. Globalization, nationalism, racism and discourses on Central and Eastern Europe*. CEU Press Budapest/New York 2006. Hasonló megfigyeléseket

Az eddigiekben az etnicitás és identitás kritikájának általam ismert *mainstream* szempontjait vázoltam, melyben régiókat alapvetően "kívülről" szemléltek. Nézzük meg ezek után, hogyan jelenik meg „belül” a kelet-közép-európai térség. (Itt kell előrebocsátanom, hogy – noha hipotéziseimet az egész régióra fogalmazom meg – példáim elsősorban magyarországiak lesznek.)

1.1. A régió "sajátos" problémái

Belülről nézve sem látszanak a dolgok nagyon másképp, csak egy kicsit kuszábbnak. E kuszaság oka, hogy régióknak egyszerre három projektet kénytelen "menedzselni", melyek egymásra is folytonosan hatnak: 1) a demokratikus átmenetet és 2) a modernizációt globális környezetben.

1. A *demokratikus átmenet* már önmagában embert próbáló feladat. Az első húsz évet felemésztette a demokratikus intézmények felállítása és beüzemelése, s érzékelhetően várat még magára a civil társadalom és az "alpolitikák" felépülése, vagyis olyan kollektív identitásmintázatok kialakulása, melyek képesek az életfeltételek szervezésére és a politikai mozgósításra.⁹ Míg a nyugati világban az utóbbi évtizedekben a modern politikai intézmények bizonyos fokú kiüresedése, a kormányapparátusok gyakran tapasztalt lomhasága, az elitek mozdulatlansága, és nem utolsósorban a tudományos kritika intézményes renyhesége oda vezetett, hogy a politika nem-institucionális formái virágozzanak, addig nálunk "egy csapásra", lényegében a semmiből kellett megteremteni a politikai intézményeket, amelyek - bár kialakításuk óriási teljesítmény volt - egyelőre szabadon uralhatnak mindent, ami politikai.

A civil alpolitikák hiánya (a civil kontroll, a reflexivitás és a közösségiség más alternatíváinak hiánya) különösen védtelenné teszi e társadalmakat "etnopolitikai vállalkozóikkal" (kormányok, pártok stb.) szemben.¹⁰ S ha e vállalkozók nem is képesek valóságos etnikai közösségekbe csoportosítani (*grouping*), szoros összefogásra és összetartásra mozgósítani a szerteágazó társadalmi akaratokat, a csoportalkotás etnikai diskurzusát gyakran a végsőkig feszítik: a lehetséges csoporthatókat az etnicitás, illetve a nacionalizmus karámjába szoríthatják. Ezt láthattuk például a Mečiar-i Szlovákiában vagy helyi szinten Funar Kolozsvárján¹¹, - de szociológiailag hasonló következtetéseket vonhatunk le a határon túli magyar kisebbségi csoportok pártosodási, politikai részvételi folyamataiból is.

tesz Rogers Brubaker és Craig Calhoun is. Lásd Brubaker, R.: „Csoportok nélküli ericitás”, in: *Beszélő*, III. folyam 6.évfolyam 7-8., 2001. július-augusztus. Craig Calhoun: „Társadalomelmélet és identitáspolitikák”, in: Zentai Viola (szerk.): *Politikai antropológia*, Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1997, 99-113.

⁹ Lásd U. Beck: „The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernisation”, in Beck-Giddens-Lash (1994) különösen 16-23.

¹⁰ Az etnopolitikához lásd *Antropological Journal on European Cultures* 1999/1-2. „The Politics of Anthropology at Home I. II.” címmel megjelent tematikus számait. Az etnicitás tanulmányozásának sajátos kritikáját adta legutóbb Banton, M.: „Progress in Ethnic and Racial Studies” c. írásában. In: *Ethnic and Racial Studies* Vol. 24. No. 2. March 2001. 173-194.

¹¹ Vö.: Brubaker R. – Feischmidt M. – Fox, J. – Grancea, L.: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. PUP, Princeton, New Jersey 2007.

Néhány példa az átalakuló etnicitásokra. A demokratikus átmenetben született és az identitáspolitikai intézményes kereteit hivatott biztosítani a magyarországi kisebbségi önkormányzati rendszer, mely a politikai tőkéhez való hozzáférést (laza) etnikai feltételekhez köti: olyan keret tehát, mely – még ha csupán formálisan, diszkurzív módon és alkalomszerűen, de – etnicitást teremt olyan társadalmi kapcsolatok esetén is, melyek addig nem, vagy jóval kisebb valószínűséggel foglalták magukba annak esélyét.¹² Kérdés, hogy az így formált "kisebbségi csoportok" (romák, németek, szlovákok, stb.) meddig és milyen fajta társadalmi cselekvésekben képesek kellő kohéziót mutatni, azaz valóban sajátos etnikai csoportként működni.¹³

A hazai németek, szlovákok stb. kisebbségi önkormányzati keretek között is megjelenített etnopolitikájától alapjaiban tér el a romáké. Míg az előbbieknél egy sikeres asszimilációt fordíthat vissza, illetve alakíthat át a politikai részvétel, de vélhetőleg nem jár majd társadalmi státuszvesztésekkel, sőt státuszemelkedéssel is kecsegtet, addig a hazai (és a közép-kelet-európai) cigányság körében a szocializmus évtizedeiben lezajlott folyamatokat csúfság volna asszimilációnak nevezni. Saját kultúrájuk elvesztésével nem járt együtt a többségi kultúra elsajátításának még az esélye sem: ez az "asszimiláció" ha lehet, csak fokozta a cigányság megbélyegzettségét és kirekesztettségét, még akkor is, ha nem mindenütt vezetett gettósodáshoz. A magyar kisebbségi önkormányzatiságban megtestesülő politikai részvételi forma természetéből fakadóan nem elégítheti ki a hazai cigányság tagolt politikai érdekeit, jó esetben mindössze láthatóbbá teszi azokat. Egyúttal a cigányság etnicizálása – mely a politikai és a mindennapi diskurzusban egyszerre alkalmaz esszencialista és funkcionalista érveket – egyre inkább társadalmi státuszcsoportokat zár a cigányság etnikai kategóriájába.¹⁴ Félő, hogy a romák diszkriminációjával kapcsolatos nagyfokú és széles konszenzusra alapozott érzéketlenség (melyhez mérhető talán csak a nők és a gyermekek jogaival összefüggésben érzékelhető) és az utóbbi két évtizedben kialakult jóléti rasszizmus az etnikai bezárkózás és „tisztogatás” irányába visz. Ezt sejteti egyfelől a cigányság kényszerű elvándorlása Kelet-Közép-Európából (a szlovákiai romák kivándorlási hulláma, a zámolyi romák esete, stb.), a gettósítás (a cseh és a magyar példák), a bűnüldöző szervek diszkriminatív hozzáállása, a média általános előítéletessége stb. Másfelől erre utalnak a hagyomány, a nyelv, a kultúra felelevenítésére és újratanulására irányuló törekvések, valamint a roma önszerveződés új formái. A roma felemelkedés idővel talán szélesedő csatornáit és a multikulturalista értékek fokozatos térhódítása a térségben önmagukban nem

¹² Hasonló dolog történt pl. Jánossomorján is, ahol a kisebbségi önkormányzatiság és a jórészt osztrák és német tőkével történő modernizáció „teremt” etnicitást, sőt etnikai emlékezetet is. Lásd Baumgartner, G. – Kovács, É. – Vári, A.: *Távoli szomszédok. Jánossomorja és Andau 1990-2000*. Regio Könyvek, Budapest 2002.

¹³ A kisebbségi önkormányzatiság ellentmondásosságairól lásd Eiler, F.: *Ergebnisse und Probleme des Systems der Minderheiten-selbstverwaltungen in Ungarn. Dilemmas einer gesetzlichen Regelung*, in: *Donauraum*, 2001/3.

¹⁴ Lásd Kemény I.: *A magyarországi roma (cigány) népességről két felmérés tükrében*, in *Magyar Tudomány* 1997/6. 643-655., Cahn, C.: *„Smoke and Mirrors: Roma and Minority Policy in Hungary”*, in *Der Donauraum* 2001/3. 101-108. Stewart, M. S.: *„Depriváció, romák és 'underclass'”*, in *Beszélő* 2001/7-8.

teremtenek egyenlő esélyeket. Ez a felemelkedés egyeseknél a többségbe való feloldódást is eredményezheti, ám ellenkező esetben nyilván kitermel egy (belül valószínűleg tagolt és sokszínű) roma *high society*-t, mely érdekeit politikai úton is érvényesíteni akarja majd. S amennyiben az ideológiai alapon szerveződő pártokban nem talál partnerre, más formákat fog keresni.

Még mindig az önkormányzatiság példájánál maradva – s azt kiterjesztve a kisebbségi törvény és a népszámlálás esetére is – egészen más, de a rendszerváltáshoz képest mindenképpen új etnopolitikákhoz folyamodtak a magyarországi zsidók. Míg a civil társadalmasodásban a zsidó etnicitás élénk újrafogalmazásának lehetünk tanúi (1990 óta új kulturális szervezetek, oktatási intézmények, életforma- és vallási közösségek, új identitás-mintázatok¹⁵ stb. jöttek létre, sőt egyes vizsgálatok az asszimiláció visszafordulását, pl. a vegyes házasságok csökkenését jósolják¹⁶), a formális politikai részvétel – bár ilyen törekvések is megjelentek egyes zsidó közösségekben – egyelőre elutasításra talált. A "láthatóságnak" a cigányságban is jelen lévő dilemmájára e másik gyakran megbélyegzett csoport képviselői egyelőre nemmel válaszoltak.¹⁷

Mindhárom példa arra volt hivatott, hogy a demokratikus átmenet deficitjeit, néha nem-szándékolt káros következményeit felvillantssa. Az első esetben azt láttuk, hogy az etnicitás esélye etnopolitikák kifejlődéséhez vezethet a *virtuális* – azaz még az imaginárius értelemben sem létező – *közösségeket* megjelenítő vállalkozók és szédelgők „kezében”. A második esetben azt próbáltam sejtetni, hogy a kisebbségi – etnikai – jogalkotás más demokratikus intézmények, civil érdekérvényesítő szervezetek és toleráns közbeszéd híján *proaktív etnikai mozgalmakhoz*, azaz magas szinten szervezett etnikai közösségek kialakulásával járhat.¹⁸ A harmadik példa – Hobsbawm kifejezését kissé átalakítva – a *protoetnikus*, tehát alulról és a civil világból induló fejlődés lehetőségét kívánta bemutatni.

2. *Modernizáció globális környezetben.* Az átmenet társadalmainak ez a projektje is konfliktusokkal teli. Először is azért, mert a tőke- és a munkaerő-áramlás más csapásokon és irányokban halad. A tőke alapvetően befelé áramlik nyugatról, míg a munkaerő elsősorban kifelé mozog nyugati irányba. Egyik mozgás (és a mozgással

¹⁵ Ezeket az új identitásokat több tanulmányban is bemutattuk. Lásd Kovács, É. – Vajda, J.: *Mutatkozás. Zsidó Identitás Történetek*, Múlt és Jövő, Budapest, 2002., Erős, F. – Kovács, É. – Vajda, J.: „Intergenerational Responses to Social and political Changes: Transformation of Jewish Identity in Hungary”, in: Danieli, Y. (ed.): *Multigenerational Legacies of Trauma. An International Handbook*, Plenum, New-York, London, Washington D.C., Boston, 1998., Kovács, É. – Vajda, J.: „Jews and Non-Jews Living Together After the Transition in Hungary”, in: Breckner - Kalekin-Fishman - Miethe 2000, 179-194.

¹⁶ Lásd Kovács, A.: „Zsidó és nem zsidó vegyesházasságok a második világháború után született generációban”, in: *Valóság* 1990/9. 89-95.

¹⁷ Úgy vélem, hogy nem azért, mert ebben az etnikai csoportban gyengébb volna a kohézió és szerteágazóbb az érdekek hálójája, mint a romákéban. Sokkal inkább azért lehet így, mert más a viszonyuk a holocausthoz. A romákat Magyarországon nem összeírták, hanem összefogdosták. A zsidókat írásos dokumentumaik, "megszámláltságuk" segítségével deportálták.

¹⁸ Lásd Castells (1997).

szimbolizált tevékenység és társadalmi kapcsolat) sem ismert és megszokott a szereplők számára, vagyis nincsenek bevett szokások, csupán gyorsan elsajátítható (és elsajátítandó) és az ismétlés elvére épülő kész viselkedés-minták, melyekben a másik szinte mindig "idegen, vendég, aki tegnap jött és ma marad"¹⁹. Az alkalmazkodás „gyorstalpalójában” a megfelelés kényszere gyakran vezet sztereotípiázáshoz és csalódáshoz: a másságok bináris oppozíciójához és etnikai kategorizációhoz.²⁰ (Ezzel nem állítom persze azt, hogy ne lenne könnyebb helyzetben a nyugati befektető Csehországban, mint a kelet-európai vendégmunkás Ausztriában, vagy az erdélyi magyar alkalmi munkás Magyarországon.) Saját kutatási tapasztalataim alapján úgy látom, hogy az ilyen etnikai reprezentációk a mindennapi életben vadul változatosak nemcsak dinamikájukban, hanem élettartamukban is, mindazonáltal előbb-utóbb nyugvópontot találnak a *másságok elfogadásában*, és csak ritkán vezetnek magas fokon szervezett közösségiséghez. Ez nem jelenti azt, hogy egy antiglobalista etnopolitika/nacionalizmus ne használhatná őket modernizációs kudarcai bűnbakjául.

A másik konfliktusforrást az jelenti, hogy – szemben Nyugat-Európával – a globalizáció térségünkben gyakran nem a késő-, hanem a koramodern eszközeivel lép fel. Mondhatnánk azt is, hogy "gyarmatosító" módszereket alkalmaz, azt feltételezi ugyanis, hogy nem ütközik sem versenybe sem komoly intézményes és civil ellenállásokba.²¹ Mégsem hívhatjuk tiszta szívvel gyarmatosítónak, egyrészt számtalan vágyott dolgot a „gyarmatosító” hoz be az országba (demokratikus intézményrendszer, új technológiák, munka-ethoszok, fogyasztási javak, stb.), másrészt az ellenállás elmaradásáért ki más, ha nem magunk vagyunk felelősek – az általunk választott politikai vezetésen, demokratikus intézményeinken, a szabad sajtón és civil szervezeteinken keresztül. Akárhogy is, de az ellenállásra való képtelenség kedvez a kolonializációs értelmezéseknek, s ezáltal a munka világának konfliktusai etnikai ellentétekként jelenhetnek meg (v.ö. koreai brutalitás, osztrák pitiánerség, kegyetlen német módszerek, együgyű amerikaiak – lusta, maffiózó magyarok). A tendenciákat tekintve mégis úgy látom, hogy a globális típusú érintkezések gyakorivá válása inkább *megosztott kötődésekhez*, lojalitás-konfliktusokhoz és töredezett identitásokhoz (jó esetben többszólamúsághoz, kettős perspektívához, köztes-identitásokhoz), mint etnikai bezárkózáshoz vezet.

Itt kell azonban megemlíteni azt is, hogy Magyarország – egészen egyedi módon – kettős szerepben jelenik meg kelet és nyugat, globális és lokális dimenzióiban. Míg nyugatról nézve keletinek, gyarmatosítotttnak láttatja magát, keletről nyugatnak

¹⁹ Lásd Simmel, G.: „Exkurs über den Fremden”, in: Loycke, A. (Hg.): Der Gast, der bleibt – Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt/New York/Paris: Campus, 1992. 9-16.

²⁰ Számtalan példát találtunk erre az amerikai hadsereg megjelenésekor Taszáron. Lásd Kovács, É.: Megszállók, vendégek, szomszédok: Az amerikai IFOR-misszió Taszáron és Kaposváron In: 2000, 2001/2.

²¹ A gyarmatosítás-narratíváktól a kelet-európai értelmiség sem (volt) mentes. Lásd Wessely, A.: „The Cognitive Chance of Central European Sociology”, in: *Replika*, Colonization or Partnership? Eastern Europe and Western Social Sciences, Special Issue, 1996. 11-20., Csepeli, Gy. – Örkény, A. – Scheppele, K. L.: Kelet és Nyugat Között és Zuzana Kusá: Szerzett vagy öröklött immunhiány? In: *Replika* 33-34. 1998. december, 35-48. és 53-60.

számít.²² Ráadásul az ellesett gyarmatosító *skill*-eket "kicsiben" kamatoztatja a szomszédos országokban, illetve az onnan érkezőkkel szemben. Bár nincsenek pontos adataink, mégis ezt sejteti a hazai gazdasági és politikai befektetők tevékenysége Romániában, Szlovákiában, Ukrajnában és az ex-jugoszláv szomszédállamokban, de – már pontosabb kutatási eredményekre alapozva – ezt mutatják a határon túlról érkező illegális munkavállalókkal szembeni hazai attitűdök is. Különösen bizarrá válik a kép, ha hozzátesszük azt a színtűt, hogy az ily módon "gyarmatosítottak" szintén magyarok, bár a köznyelv gyakran ragasztja rájuk a "román", "tót", "ukrán" bélyeget. Úgy vélem, ezek a jelenségek legalább annyira *kikezdi a nemzeti entitást és identitást*, mint amennyire – mások szerint – erősítik azt.

A kelet-közép-európai átmenet társadalmi tehát egyszerre kell, hogy megfeleljenek a későmodern kihívásoknak és saját átalakulási feladatainak. Ez a korábbi nemzeti identitásokat erősen elbizonytalanítja, új diszkurzív terekbe helyezi. E terekben régi és új identitáspolitikák versenyeznek egymással. A politikai színtereken a nacionalizmusok úgy tobzódhatnak, akár a két világháború közötti időszakban, azonban erősen kérdéses, hogy ezek a nacionalizmusok valóságos etnikai közösségeket jelenítenek-e meg. A diskurzusok peremén és gyakran e diskurzusok által még ellenőrizetlenül új etnicitások formálódnak.

1. 2. Hasonlóságok és különbségek: érvényesek-e az identitás és az etnicitás új jelenségei Kelet-Közép-Európában?

A tendenciákat tekintve mintha nagyon hasonlóan formálódnának az új etnicitások itt is, mint a nagyvilágban. A globalizáció (az információk áramlása, a társadalom hálózatosodása, a kulturális javak fogyasztása) régióinkban is a világ nagy trendjei mentén halad. Különösen jól látszik ez Magyarországon az eddig még csak érintett *migráció* dolgában. Az elmúlt másfél évtizedben – a vasfüggöny lebontásával – menekültek, áttelepülők, jóléti migránsok, globális „nomádok”²³ (külföldi menedzserek, beruházók, tulajdonosok stb.), transznacionális vándornépek (kínaiak), időszaki munkavállalók jelentek meg és rövidebb-hosszabb időre, vagy örökre meg is telepedtek az országban. Ugyanakkor jóléti migránsként, időszaki munkavállalóként, „kisglobális nomádként” magyar iparosok, szakértelmiségiek, menedzserek, beruházók és tulajdonosok tanulják e szerepeket idegenben.

Ha más, akkor miben az mégis Kelet-Közép-Európa?

²² Ez sajátos „tolmács”-identitásokhoz vezet (ezeket hívta Bhabha in-between identitásoknak). Lásd Kovács, É. – Melegh, A.: „Lehetett volna rosszabb is, mehetünk volna Amerikába is” – Vándorlástörténetek Erdély, Magyarország és Ausztria háromszögében, in: Sik, E. (szerk.): *Diskurzusok a vándorlásról*, Budapest: MTA PTI, 2000. 93-154.

²³ A kifejezést Vilém Flusser vezette be. Lásd Flusser, V.: *Auf und davon. Eine Nomadologie der Neunziger*, Graz, 1990. A „nomádokról” lásd még Niedermüller, P.: „Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban”, in: *Replika* 41.

1. *Mintha egyszerre mutatná a dolog mindkét arcát.*

a) *Globalizálják, de – kicsiben – ő is globalizál.* Magyarország például a szomszédos országok magyarlakta részein jelenik meg a globalizáló (mégsem transznacionális) felemás szerepében, a csehek a *know-how*-t (a politikáit is) viszik Szlovákiába, - de ilyen "kisglobál" hálózatot jelent a feketekereskedelem és más maffiatevékenységek etnikailag (is) megrajzolt szövevénye a régióban. Az etnicitásokat egyszerre gyengítik és erősítik ezek a folyamatok.

b) *Diaszpórát "termel" kint – és bent.* A kinti diaszpórát egyfelől (és csak potenciálisan) a nyugatra vándorolt vendégmunkások és a magasan kvalifikált alkalmazottak alkotják: esetükben azonban egyáltalán nem biztos, hogy hosszú távon nem a fogadó társadalomban való feloldódást választják majd. Mindenesetre az országhatárok átjárhatósága az eddigieknél lényegesen nagyobb lehetőséget teremt számukra ahhoz, hogy diaszpóra-identitást alakítsanak ki. Kinti diaszpóra válhat másfelől – és ez sokkal súlyosabb probléma – a határon túli magyar kisebbségekből is. Ha William Safran definíciójában²⁴ az emberek helyválttatását a határok megváltoztatására cseréljük, - mely szerint a diaszpóra expatriált kisebbségi közösséget jelent, melyről akkor beszélhetünk, ha legalább két olyan közösséget ismerünk, mely eltávolodott eredeti központjától, táplálja az eredeti haza mítoszát és támogatja is e hazát, csoporttudata e hazához való viszonyon alapul, továbbá úgy éli meg, hogy nem fogadja el teljesen a többségi társadalom, és visszatérne eredeti hazájába, ha eljő az idő – nem kétséges, hogy az erdélyi, felvidéki stb. magyarság az EU-ban uralkodó és a magyarországi etnopolitika, valamint saját országai nacionalizmusa miatt könnyen kerülhet diaszpóra-pozícióba.

Az elvagyódás beteljesülése – az áttelepülés – sem biztosítéka e diaszpóra-lét feloldásának. Az "itt élünk és máshová vágyunk" paradoxona gyakran újratermelődik a Magyarországra települtek esetében is. E belső diaszpórásodás felé visz a befogadó társadalom előítéletessége,²⁵ mely nem engedi *emancipálódni* a kisebbségi magyarokat, de efelé terelnek az érvényesülési lehetőségek korlátai, a sajátos kisebbségi magyar pályák többségi kijelölése és a már áttelepültek működő hálózata is.

Diaszpórát alkotnak Magyarországon a kínaiak²⁶ és – ugyan alacsonyabb közösségi szervezettségi szinten, de – az afrikaiak²⁷ is. Előbbiek már évszázados minták és eszközök segítségével hozták létre *transznacionális* gazdasági és kulturális kapcsolatrendszerüket és *identitásukat* Magyarországon az elmúlt évtizedben. Ők többnyire maguk is a diaszpóra-azonosság fenntartásában érdekeltek.

Végül a diaszpóra-identitás esélyeit is magába foglalja a romák hátrányos megkülönböztetése Európában, illetve erősödő etnikus tudata – abban a klasszikus

²⁴ Lásd Safran, W.: „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”, in: *Diaspora* 1991/1.

²⁵ Bővebben lásd Kovács – Melegh (2000).

²⁶ Lásd Nyíri, P.: „Párhuzamos globalizáció. Kínaiak Magyarországon”, in: 2000, 2000/10. 15-25.

²⁷ Lásd Olomofoe, L.: Egy fekete közösség létrejötte Budapesten?, in Sik (2000) 50-59.

értelemben, ahogy a zsidóság volt diaszpóra Izrael állam megalakulása előtt. *Nem* tekinthetők azonban diaszpórának – sehol a világon – az azonos országból származó globális szereplők: őket ugyanis egyrészt nem bántja az "itt élek és máshová vágyok" paradoxona, ők "ott élnek, ahol akarnak", másrészt tőlük – és egyedül tőlük – viseli el a vendéglátó társadalom e kalandozó, népvándorló, nomád attitűdöt. Migránsból, menekültből általában nem lesz nomád, nomádok pedig általában nem alkotnak diaszpórát. (Ezzel persze nem állítom azt, hogy a globális hálózatoknak nincsenek etnikai szálai: ezek az etnicitások azonban korántsem alkotnak valóságos etnikai közösségeket. A nomádokat sokkal inkább a kognitív hálózat, a közös szimbólumok és a fogyasztás köti össze.)

c) *Marginális pozícióban "őshonos" csoportok vannak.* Tovább színesíti az etnikai tájképet, hogy míg a nyugati világot elsősorban a bevándorlással megjelenő idegenség, másság jellemzi: vagyis az elmúlt fél évszázadban a bevándorló személyek és csoportok üldözése, marginalizálása, asszimilálása, multikulti elfogadása stb. meghatározta meg az etnicitás dinamikáját, addig Közép-Európában inkább az együtt élő "őshonos" népek (hívják őket akár nemzetiségnek, akár nemzeti kisebbségnek, nyelvi közösségnek stb.) közötti érintkezésekben jöttek létre és mozogtak az etnicitás határvonalai. Ezen érintkezések mintázata a XIX. századi lokális etnoszokból²⁸ nacionalizmusokba változott át és etnicizált vagy valóban etnikai alapú konfliktusokban cizellálódott: olyan *tükör-identitások* jöttek létre, melyekben a másik etnikai csoport gyakran az ellenség képét vette fel. A konfliktus-érzetre alapozott etnikai határvonalakon belül zárt etnicitásformák virágoznak, a határok átlépése után nemigen van visszaút. E tüköridentitások markáns példája az erdélyi magyarok körében tapasztalt kisebbségi szorongás és a román többségi nacionalizmus.²⁹ A zárt etnicitások és a nacionalista környezet vezet a területi, etnikai stb. autonómiát, azaz formális határokat (is) követelő proaktív identitáspolitikákhoz.

2. Kelet-Közép-Európában véletlenszerűbb és kezdetlegesebb a rizikótársadalom, kisebb a reflexivitás esélye.

a) *Idők, terek, etnicitások.* A térségben egyszerre élnek emberek gyökeresen más időfogalmak szerint a globalizált terekben és a szinte érintetlen lokalitásokban, szomszédságokban. A globális városok, a nemzeti, ill. regionális központok és a kisvárosok, falvak más-más tájképei az etnicitásnak. A globális város (nagy jóindulattal Moszkvát, Varsót, Budapestet és Prágát sorolhatjuk ide) belső konfliktusa, hogy meg kell őriznie transznacionális helyzetét (kínálni mindazt, amit London, New York és Tokió), tehát nem engedhet teret a hegemóniára törekvő etnicitásoknak, egyúttal ezeket az etnicitásokat épp globális pozíciója miatt meg is kell őriznie. Akkor

²⁸ Baumgartner, G.: „Prolegomena zum Sprachverhalten ungarischsprachiger Burgenländer”, in: Holzer, W. – Münz, R. (Hg.): *Trendwende? Sprache und Ethnizität im Burgenland*, Wien, 109-148.

²⁹ Lásd Csepeli, Gy. – Örkény, A. – Székelyi, M.: *Grappling with national identity. How nations see each other in Central Europe?* Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000. 33-34.

tarthatja meg e pozíciót, ha kanalizálni és enyhíteni tudja a helyiek, a nomádok és a migránsok közötti konfliktusokat, ha elősegíti a hibrid- és diaszpóra-identitások kialakulását és megőrzését, értékévé teszi a többirányú kötődést, vagyis a kulturális másságokat nem társadalmi különbségként és politikai határként jeleníti meg - egyszóval kiemelkedik a nemzeti térből. Még kérdés, hogy Budapest ebbe az irányba fejlődik-e tovább.

Más "identitás-feladat" vár a nemzeti, regionális központokra (a többi kelet-európai nagyvárosra), hiszen itt még élénkebbek lehetnek az ellentétek a globális és a helyi szereplők között. E központok ragaszkodnak nemzeti, regionális sajátosságaikhoz, de már ki vannak téve a globalizációs hatásoknak: ők a "glokalizációban"³⁰, a nomádok megkötésében, domesztikálásában, szegregálásában és ellenőrzésében, tehát az *etnikai határok fenntartásában*³¹ érdekeltek.

Kelet-Közép-Európa nagy területeit, számtalan kisebb települését pedig csak közvetve, és elsősorban a fogyasztáson és a médián keresztül érintette meg a globalizáció és a későmodern átalakulás. Az itt élő emberek etnikai azonossága továbbra is a helyi közösségben, a konkrét rokonsági- és szomszédsági kapcsolatokban formálódik (pl. idős, a mezőgazdaságban tevékenykedő népesség esetén). Egyes – az egész régióra természetesen nem általánosítható - kutatások szerint a szlovákiai és a romániai magyarok körében pl. a nemzedékek közötti hatások sem gyorsítják a posztmodern etnicitások kialakítását, épp ellenkezőleg, mintha inkább konzerválnák a korábbi kétpólusú etnikai megosztottságot.³² Az etnikai "keveredés" (mely a vegyes házasságokban mérhető) nem hibrid-identitások létrejöttéhez vezet, hanem még mindig az *asszimiláció*³³ – akár több nemzedéken át is elhúzódó – lépcsőfokának tekinthető.

b) "*Törzsek*", *vallások, etnicitások*. A térség ebbe az "átmeneti", "köztes" állapotba persze nem 1989-ben cseppent bele. Modern és későmodern csatája úgy kezdődött ekkor el, hogy a modern és tradicionális háborúja még nem zárult le. Tisztán látszik ez a már idézett empirikus kutatásban kimutatott eltérő etnicitásokban is: míg a románok etnikus tudata inkább vallási alapokra vezethető vissza, addig az erdélyi magyaroké kis túlzással, de törzsies kötelékekre.

A vallásos vs. szekuláris, hagyományos vs. posztmodern etnicitás-felfogások küzdelmére ennél jóval tragikusabb példákkal szolgál az ex-Jugoszláviában folyó

³⁰ A fogalmat először Ronald Robertson használta. Lásd Robertson, R.: *Globalisation. Social Theory and Global Culture*, London: Routledge, 1992.

³¹ Barth, F. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*, London: Allen&Unwin, 1969. és ugyanő: „Régi és új problémák az etnicitás elemzésében”, in: *Regio* 1996/1. 3-25.

³² Lásd Csepeli – Örkény - Székelyi (2000) és Gyurgyík, L.: *Asszimilációs folyamatok a szlovákiai magyarság körében*, PhD. Disszertáció 2001.

³³ Asszimiláció a Gordon-i definíciót (az anglokonform, germanizációs, jakubinus, ha tetszik "magyarosító" hagyományt) értem itt, nem a Brubaker által kezdeményezett új fogalmat "to convert it into a substance of its own nature", Brubaker, R.: „The return of assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its sequels in France, Germany, and the United States”, in: *Ethnic and Racial Studies*, Vol.24 No. 4. July 2001, 531-548, Gordon, M.M.: *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, NY: Oxford Univ. Press, 1964.

háború. Mindenki emlékszik még arra, hogy az etnikai tisztogatás részeként szerb férfiak bosnyák nők ezreit erőszakolták meg: a nemi erőszak tehát egy meghatározott etnikum ellen is irányult.³⁴ A bosnyák muzulmán férfiak ezek után nőket tisztátalanként maguk is megbélyegezték – és ennek az ítéletnek ezek az asszonyok nagy többségükben alá is vetették magukat. Az aktusban tradicionális vallási normák teremtettek alapot a modern, etnicizált brutalitásra (hiszen nem kétséges, hogy az asszonyok a szemben álló felek nacionalista politikájának szenvedő alanyaivá váltak). Az eset pillanatok alatt a nyugati világ posztmodern értelmezési terébe is bekerült és előállt az a képtelen helyzet, hogy doktriner feministák – az etnikai tisztogatással együtt – a muzulmán férfiak diszkriminációját elfogadó megerőszakolt nőket is elítélték.

Furcsa kettősség nyomai láthatók tehát Kelet-Közép-Európában. Mintha átmenetek csúsznának újabb átmenetekbe, mintha a kulturálisan és történetileg felosztott tér mintázata újra- és újra átütne a modernizáció, sőt a későmodern átalakulások rétegein.

1. 3. Hogyan tovább a kelet-közép-európai etnicitások tanulmányozásában?

Az eddigiekben tehát sarkítva azt állítottam, hogy:

1. A térségben a korábbi nemzeti, etnikai identitások meggyengültek és a globalizáció hatására gyakran meg is rendültek, illetve új etnikai azonosságok formálódnak.

2. Ennek tradicionális, modern és posztmodern módjait egyszerre tapasztaljuk a régióban.

3. Akár diskurzusként, akár szimbolikus reprezentációs rendszerekként tekintünk arra a térre, ahol az etnikai identitások jelentésre tesznek szert, úgy látom, hogy ezek az új identitások még a peremeken várakoznak. Mivel az etnicitás-reprezentációk mindig hatalmi kapcsolatok keretei között találhatóak, a legfőbb kérdés, hogy kié a hatalom a kizárásra és a befogadásra. A térségben az identitáspolitikákat egyelőre az esszencialista politikai vállalkozók uralják.

Az első feladat tehát az *identitáspolitikák* elemzése, a naturalista/esszencialista és a diskurzív/konstrukcionista felfogások megkülönböztetése volna. (Ez különösen fontos a roma identitáskutatásoknál, a cigányellenesség-kutatásoknál, de vélhetően heurisztikus eredményekkel kecsegtetne a státusztörvény identitáspolitikai elemzése is.)

A második feladat a *bináris oppozíciók* felbontása, kognitív szerkezetük elemzése, a kettősség megkérdőjelezése volna.³⁵ Ez azért lenne gyümölcsöző, mert a bináris oppozíciók többnyire "eltakarják" az identitásokat és "bezárják" az identitás-

³⁴ Lásd Nikolić-Ristanović, V.: „Szexuális erőszak” in *Regio* 2001/2 110-143, Calhoun (1997).

³⁵ Ebben végzett úttörő munkát Melegh A.: *Twilight Zones. Discourses and narratives on Eastern Europe* c. kötetében, Kézirat, 2001.

diskurzusokat. (Pl. többség/kisebbség, Kelet-Nyugat fogalmainak és imagológiájának vizsgálata.)

A harmadik feladat az *etnikai közösség* koncepcióinak felülvizsgálata lehetne. Ez elsősorban az etnicitás és a közösségiség szétválasztását, a fogalmak autonómiájának visszaadását jelenthetné.³⁶ Így lehetővé válna az etnicitás, mint társadalmi kapcsolat újraértelmezése, azaz hogy az etnicitást ne adottságként, hanem – visszatérve a weberi definícióhoz – *esélyként* értelmezzük. Az etnikai kapcsolatot olyan esélynek lássuk, mely lehetővé teszi, hogy az adott társadalmi szereplők az etnicitás kritériumai alapján fognak cselekedni. A weberi meghatározás ugyanis világosan mutatja azt a lehetőséget, amikor e kapcsolat *mégsem* jön létre, azaz a szereplők mégsem az etnicitás alapján vesznek részt az adott társadalmi cselekvésben.

Érdeemes újragondolni a közösség fogalmát is, és nagyobb figyelmet szentelni a benne rejlő dinamikának és eseményszerűségnek. Láttuk, hogyan konstruál etnikai szervezeteket és ezek mögött hogyan láttat etnikai közösségeket pl. a magyar kisebbségi törvény, vagy azt, hogy a jugoszláv háborúban hogyan szerveződnek szorosra korábban laza etnikai közösségek.

Újra kell gondolnunk az etnicitás és a *határok* barthi fogalmát³⁷ is. Ha posztmodern (azaz többszólamú, diaszpóra-, hibrid stb.) identitásokról beszélünk és megengedjük, hogy miként minden egyes egyénnek, úgy a hibrid identitásúaknak is van etnicitása, akkor miként működik az etnicitás határkijelölőként? Ilyen esetekben az etnikai határok (és ezzel a konfliktusok) helyett nem inkább az etnikumok közötti *relációkra* (azaz cselekvésekre és eseményekre) kellene nagyobb figyelmet fordítanunk?

A negyedik feladat a *nacionalizmusok* és az *etnopolitikák* újragondolása, viszonyuk meghatározása volna. A nyolcvanas években született alapművek³⁸ ugyanis nem mindig igazítanak el az új nacionalizmusok megértésében. A posztmodern nacionalizmusok egyes alapvető sajátosságaikban ugyanis eltérnek modern előfutáraiktól: míg a korábbiakat az elit, a mostaniakat a – globális elit ellen – a tömeg „termeli”, míg a korábbiak nemzetállamokba szervezték a közösségeket, azaz proaktív mozgalmak voltak, mostanra a nacionalizmusok függetlenedni látszanak a nemzetállamoktól, s a nemzetállamok meggyengülésére reagáló, azaz reaktív nacionalizmusok, végül korábban politikai irányzatokban jelentek meg, most mintha a kulturális nacionalizmusok mezét vennék magukra.³⁹ Mít hoz létre a posztmodern nacionalizmus? Vajon minden etnopolitika nacionalista? És minden nacionalizmus etnikus közösségeket képzel el? Hogyan használja fel céljaihoz a nacionalizmus az

³⁶ Brubaker, R.: „Csoportok nélküli etnicitás”, in: *Beszélő*, III. folyam 6.évfolyam 7-8., 2001. július-augusztus.

³⁷ Lásd 33.lj.

³⁸ Csak a legfontosabbakra hivatkozom itt: Anderson, B.R.: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983, Gellner, E.: *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983, Smith, A.D.: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell, 1986., Hobsbawm, E. J.: *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1990., Smith, A.D.: *National Identity*, London: Pinguin, 1991.

³⁹ Lásd Castells (1997).

etnopolitikákat? Melyek az etnosz és a nemzet külön útjai?

Az ötödik feladat az *identitás* újraértelmezése lehetne. Előadásom elején abból indultam ki, hogy az identitás kialakulása és elismerése problematikusá vált. Identitásunkat nem "felfedezzük", hanem konstruáljuk, versengő kulturális diskurzusokban jelenítjük meg. A hangsúly a konszenzusról és a harmóniáról a lét befejezetlenségére, töredékességére és ellentmondásosságára került át. A diskurzusok felől nézve tehát az önkifejezés és az autonómia helyét az elismerés és a legitimáció töltik be. Így aztán a ránk aggatott identitásokkal szembeni *ellenállás* adja mai identitáspolitikáink egyik mozgatórugóját.⁴⁰ Az "ellenálló identitások" (pl. a már említett roma identitás-projektek) többséyesek: nemcsak elszigetelődéshez, zárt etnicitáshoz vezethetnek, hanem magukban hordják egy új civil társadalom létrejöttének reményét is.

Végül valószínű, hogy el kell vetnünk a stabil, változatlan identitásokra alapuló feltételezéseinket és meg kell szabadulnunk attól az előítélettől is, hogy a *labilis identitásokat* patológiakusnak tekintjük. Annál is inkább, mert e labilis identitások térségünkben markánsan elszaporodtak. A határok kapcsán már utaltam a sértettség és a dac, a vágyakozás és a szégyen érzésére, mint a – bizonytalan – kelet-közép-európai identitások egyik sajátosságára. A labilis identitások kapcsán érdemes eltűnődnünk azon, hogy mik is azok a vágyak, melyek e bizonytalanságot mindennél jobban tükrözik. A már idézett szociológiai vizsgálat adatai szerint Kelet-Közép-Európa egyes népeiben megrázóan magas a lakóhelyükről, szülőföldjükről elvándorlók aránya.⁴¹ Feltételezhető, hogy az elvándorlás abból az évszázadok alatt, szerte a világon gyökeret vert tévképzetből ered, hogy a helyzetváltozás társadalmi státusz-emelkedéssel jár. A vándorlás e mítosza mozgatja az önkéntes útra kelők tömegeit. Mindazonáltal a szokatlanul magas arányok azt sejtetik, hogy a helyi, rokonsági, etnikai vagy nemzeti kötődések alapjaikban rendültek meg: legalábbis a lokális és etnikai identitás már nem köt a konkrét térhez és közösséghez. Mi lehet a magyarázata annak, hogy *elvágyódunk a "másba", az idegenbe?* Más-e az idegen, azaz megmaradtak a mi-ők csoportok közötti határok? S ha igen, miért lépnek át a másik "csoportba"? Mit remélünk a mástól? S ha épp ellenkezőleg, csökkentek volna a távolságok és elmosódtak volna a határok, akkor mi a magyarázata e változásnak? Visszatérnénk a *xenos* eredeti jelentéséhez, mely nemcsak az "idegent", hanem a "vendéget" is magába foglalta? Miért vágyunk a "vendég"-státuszára? Honnan jönnek a minták az elvándorló identitásokhoz? Csupa kérdés, melyre a bevett identitás-fogalmainkkal nem kapnánk választ.

Labilis identitást sejtet egy másfajta vágy is, mely – talán csak rövidebb-hosszabb időre, de – ismét feltámadt a régióban. S nem kizárólag értelmiségi, politikusi körökben, hanem az egyszerű emberek között is. Ezt az érzést úgy írhatnám le, hogy *vágyakozás a másra*. Ahogy Alekszandar Kjoszev meglehetősen szélsőségesen meg is fogalmazta: „egy totális, strukturális, nem-empirikus hiány morbid tudata”, mely

⁴⁰ Lásd Calhoun (1997).

⁴¹ Lásd Csepeli – Örkény – Székelyi (2000), 14 és 36.

„önkolonizáló” attitűdökhöz (Kjosszevnél egész kultúrákhoz) vezet.⁴² E vágy munkált 1944-ben és 1956-ban, s e vágy támadt fel 1989 után például Magyarországon is: jöjjenek már az amerikaiak/oroszok és oldják meg a helyzetünket, hiszen egyedül képtelenek vagyunk kiutat találni. És semmi sem bizonyítja azt sem, hogy a rendszerváltás körül és után pusztán racionális megfontolásoknak köszönhetően mutattak komoly készséget egyes kelet-közép-európai országok, városok, települések, helyi elitek, illetve „egyszerű” emberek a nyugati kultúra és tőke befogadására: jöjjenek a nyugati befektetők, a civilizált nyugati politikai intézmények stb., mert különben elvérzünk az átmenetben. Szinte közhely, hogy erősen vágyakoztak ennek a jót hozó, jóval kecsegtető „másságnak” a megjelenésére. Mintha az egyetemesen hiányzó transzcendencia helyét nálunk a Nyugat töltené be: vele, rajta keresztül, általa lenne teljes a kelet-közép-európai identitás. S ha Kjosszev szélsőséges, „öngyarmatosítóelméletét” elutasítjuk is, segítségével talán a végső kérdéshez is eljutottunk: vajon pusztán az átmenet szüli e vágyat, vagy maga a vágy állandósítja majd az átmenetet? Meddig tart az autoritás iránti vágy identitás- és etnicitásformáló hatalma Kelet-Közép-Európában?

⁴² Kjosszev, Alekszandar: „Megjegyzések az önkolonizáló kultúráról”, in: *Lettre Internationale* 37. 2000 nyár, 7-10.

II. Szociológiai tézisek az etnicitás és identitás tanulmányozásához*

Az utóbbi évtizedekben az *identitás* fogalma egyre sűrűbben bukkan fel, nemcsak a szigorúan vett filozófiai, szociológiai és társadalomlélektani szövegekben, hanem az antropológia, a politika-, és a történettudomány berkeiben, mi több, politikai nyilatkozatokban, televíziós talk-showkban, banki szórólapokon és vállalati honlapokon is, s a példák sora hosszú. Több út is nyitva áll a társadalomkutató előtt, hogy e zűrzavart elkerülje. Szótárában az identitás kifejezést *reprezentációra*, *élettörténetre* stb. cserélheti, vagy elébiggyesztheti a *politikai*, *nemzeti*, *etnikai*, *nemi* stb. jelzőt, hogy kutatási tárgyát pontosabban körülírja. Az előbbihez egyrészt rendkívüli eltökéltség és elméleti tehetség szükségeltetik, másrészt – egy fecske nem csinál nyarat – korántsem biztos, hogy ily módon gyökeresen átformálható az identitásról szóló tudományos és közéleti diskurzus. Az utóbbi pedig a zűrzavarban rejlő elméleti problémákat csak eltakarja, meg nem oldja. Az alábbi írás a fenti két szélsőség között keres helyet magának. A zűrzavart *status quo*-ként fogadja el és csupán arra törekszik, hogy magyarázatokat fűzzön hozzá. Fő feladatának pedig azt tekinti, hogy feltárja a fogalomhasználatok mögötti összefüggéseket – különös tekintettel az etnikai identitásra, illetve az ahhoz kapcsolódó kisebbség-kutatásokra.

II. 1. Identitás(politika) és modernitás

Szinte minden elméleti igénnyel készült társadalomtudományos írás abból indul ki, hogy az identitás kérdéssé válása a modern kor sajátossága. A premodern társadalmi kapcsolatok felbomlása az identitás megteremtését és elismertetését problematikussá tette – a modernitás nemcsak a kollektív identitásformákat rendezte át (itt leggyakrabban a rokonsági, rendi stb. kapcsolatok felbomlására szokás hivatkozni), hanem a személyes identitás létrejöttére is alapvetően kihatott. A modernitás – mivel gyökeresen átalakította a térhez és az időhöz fűződő korábbi kapcsolatokat – azt a feladatot róta ránk, individuumokra, hogy magunk teremtsük meg újra és újra személyes és társadalmi azonosságunkat, vagyis olyan összefüggő *élettörténetet* legyünk képesek elbeszélni magunkról, melyet környezetünk is hitelesnek tart és elfogad. Világosabban fogalmazva: pusztán „származásunk” már nem teszi egyértelművé azt, hogy kik is vagyunk, személyes élettörténetünk is meg kell támogassa önazonosságunkat.

Ez a másféle önazonosság a korábbi egynemű kulturális rendszerek helyett immáron egymással versengő, nagy kulturális diskurzusokban jön létre, melyek épp a kollektív és személyes lét *befejezetlenségét*, *töredezettségét* és *ellentmondásosságát* –

* E tanulmány annak a három éves erőfeszítésnek az eredménye, melyet a Közép-Európai Tanulmányok Központjában munkatársaimmal arra tettünk, hogy markánsabb elméleti arculatot (is) teremtsünk kutatói műhelyünknek. Ezt a terhet jelen írás minden mondata magán viseli. Ráadásul a tézis mint műfaj nehezen viseli el a gyakorlati példákat, így csak abban bízhatok, hogy az Olvasó utánanézés, vajon feltevésemet korábbi tanulmányaim igazolják-e.

azaz az önazonosság elbizonytalanodását – hangsúlyozzák, miközben a bizonyos partikuláris csoportok továbbra is kategorikus és rögzített identitásformák után kiáltanak.⁴³ Míg a régebbi korokban az önazonosság megteremtésének és megélésének elsődleges célja az önkifejezés és az autonómia kiteljesítése volt, ma a versengő identitásminták sokfélesége magát az elismerést teszi az igazi feladattá. Ráadásul az új társadalmi elvárások az identitássteremtés intézményesüléséhez, *identitáspolitikák* kialakulásához vezettek és nemcsak a személyes identitást terelték a politikai, illetve a privát életet a publikus térbe, (mint pl. a feminista ill. a homoszexuális identitáspolitikák), hanem nyilvánvalóvá tették a személyes és a társadalmi identitás, valamint a hatalmi viszonyok közötti szoros összefüggéseket is.⁴⁴

Bizonyára nemcsak a társadalomtudósok, hanem a versengő kulturális diskurzusok és az újonnan felbukkanó identitáspolitikák is „felelősek” az utóbbi évtizedekben keletkezett zűrzavarért az identitás körül. Mindazonáltal az empirikus kutatások zöme e változásokról nemigen látszik tudomást venni.⁴⁵ A szociológia nemegyszer olyan identitás-fogalommal operál, melyben önazonosságunk nem más, mint kategorikus és rögzített, a származással megöröklött és a szocializáción keresztül elsajátított funkciók együttese, kívülről ránk aggatott tulajdonságok elegye, melyet akár számegegyeneseken is ábrázolhatunk (pl. „zsidó-magyar kontinuum”). A befejezetlen, töredezett és ellentmondásos identitásúak pedig az „értelmezhetetlen” kategóriába sorolandók, ha a kvantifikáció egyáltalán láthatóvá teszi őket. Az identitás konstitutív természete, térbe és időbe ágyazottsága, „történetisége” (narrativitása) nem értelmezhető e keretekben. A szociológiai pillanatfelvételek ezáltal – látenszen vagy nyíltan – a teoretikusan már általában meghaladottnak tekintett, politikailag pedig kifejezetten veszélyesnek ítélt esszencialista identitásfelfogást konzerválhatják.⁴⁶ Ez a *redukció* az egyik tényező, mely a fent

⁴³ Calhoun, Craig: „Társadalomelmélet és identitáspolitikák”, in: Zentai Viola (szerk.): *Politikai antropológia*, Osiris-Láthatatlan Kollégium: Budapest, 1997, 99-113.

⁴⁴ Ehhez lásd Foucault egy 1976-os előadását. Foucault, Michel: „Életben hagyni és halálra ítélni – A modern rasszizmus gyökerei”, In: *Világosság* 1992/2 45-53. Az itt nem tárgyalandó gender-aspektusokról lásd: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: „Biopolitika”, In: *Világosság* 1993/8-9 5-49.; Foucault, Michel: *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press: Amherst, 1988.

⁴⁵ Manapság úgy tűnik, hogy már az is kérdéses, hogy mit képes a szociológia a körülötte zajló társadalmi változások közül „tudomásul venni”. A szociológia általános „válságáról” újra és újra felbéréd a vita mind a hazai, mind a nemzetközi prondon. Lásd: Lepenies, Wolf: *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Hanser: München, Wien, 1985.; Boudon, Raymond: „European Sociology: The Identity Lost?”. In: Nedelmann, B. – Sztompka, P. (eds.): *Sociology in Europe – In Search of Identity*, Walter de Gruyter: Berlin, New York, 1993. 27-46., Wallerstein, Immanuel: „The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science. Presidential Address, XIVth World Congress of Sociology, Montreal, 26 July 1998”. In *Current Sociology* Vol. 47/1998/(1): 1-37.; Bauman, Zygmunt: „A parvenü és a pária, azaz a modernség hőse és áldozata” in *2000* 2001/Július-Augusztus, 3-10.

⁴⁶ Nem mintha a tradíció jelenségének tanulmányozása kapcsán nem kerültek volna elő újra – persze leporolva – a származási tudatra vonatkozó esszencialista érvek. Az egyik legszínvonalasabb válogatás a témában: Heelas, Paul – Lash, Scott – Morris, Paul (eds.): *Detraditionalization*. Blackwell: Oxford, 1996., melyben ezt az irányvonalat Paul Morris képviseli (223-248.).

jelzett fogalmi zűrzavart okozza, illetve követi.

II. 2. Identitás, idő, elbeszélés

Csak fokozza a káoszt, hogy – legalábbis a survey-bázisú identitás-kutatások körében – az önazonosság (*identitás*) tárgyalásából időközben kihullani látszik a másság (*alteritás*) értelmezése – noha már a klasszikus csoportlélektani, társadalomtörténeti, etnológiai munkák manapság éppen ellenkező következtetésekre jutottak, t.i. arra, hogy nincs értelme azonosságról beszélni anélkül, hogy az azonosság és a másság közötti dialektikus viszonyt feltárnánk. Hogyan mutathatnánk meg, hogy *mik* vagyunk, ha nem tapasztalnánk meg eltérésünket és hasonlóságainkat a Másiktól-Másikkal? Hogyan lehetnénk valamik anélkül, hogy e *valami* határát újra és újra kijelölnénk? És itt nem pusztán a határokról beszélek, hanem e határok *folytonos változásáról*⁴⁷ – azaz az identitás performatív jellegéről.

A szociológia – igazodva a domináns kulturális és politikai diskurzusok „előírásaihoz” és tévesen hivatkozva arra, hogy ő a társadalmi jelenségek tudománya – mintha megfedkezett volna az identitás azon lényegi vonásáról, hogy legyen az személyes vagy kollektív, mindkét esetben az önazonosság *egyéni megélésén* alapul. Vagyis a társadalmi rendszerek, kultúrák⁴⁸, stb. önmagukban nem képesek identitásteremtésre és fenntartásra anélkül, hogy a társadalmat alkotó individuumok önazonosságukat személyesen is megélik és saját jelentéssel ruházzák fel. Nehezen elképzelhető például a „magyar kollektív identitás” annak személyes megéltsége nélkül. Ez egyrészt azt jelenti, hogy kollektív identitások csakis a személyesen (is) megélt azonosságok *analogikus átvitele révén* jöhetnek létre, ha egyáltalán létrejönnek.⁴⁹ Másrészt visszavezet bennünket az identitás *időbe* ágyazottságához, jelesül ahhoz a fenomenológiai tételhez, hogy a tapasztalás – így önmagunk megtapasztalása – az időhöz csakis narratív módon férhet hozzá⁵⁰, egyszerűbben szólva: az individuum mindig *történetekbe* van gabalyodva.⁵¹ E történetbe gabalyodottság nemcsak arra hivatott, hogy az életben – a narratív módon áthagyományozott kulturális kompetenciák segítségével – eligazodjunk; vagy szociológus-nyelven mondva, a szocializáció során praxisokat, normákat, habitusokat stb. sajátítsunk el. A narrativitás ennél jóval többet jelent: történeteink segítségével kerülünk közelebb önmagunkhoz. És itt jutottunk el ahhoz a ponthoz, hogy feltegyük

⁴⁷ Ezt a feltevésemet részletesen kifejtettem az „Etnicitás és identitás Közép-Európában” c. írásomban. In: Fedinec Csilla (szerk.): *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*, Teleki László Alapítvány: Budapest, 2002. 7-24.

⁴⁸ A kultúra kifejezést „alakuló kultúraként” használom. Vö.: Greverus, Ina M.: „A kultúra: teremtés – fogság – kollázs”, In: *Regio* 2000/1. 5-42.

⁴⁹ Hasonló állítást fogalmaz meg Halbwachs és Ricoeur a kollektív emlékezet természetéről. Halbwachs, Maurice: „Az emlékezés társadalmi keretei”, In: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia*, KJK: Budapest, 1971. 124-131. Ricoeur, Paul: „Emlékezet – felejtés – történelem”, In: Thomka Beáta, N. Kovács Tímea: *Narratívák 4*. Kijárat: Budapest, 1999. 56. Lásd még: Welzer, Harald: *Das kommunikative Gedächtnis*, Beck: München, 2002.

⁵⁰ Ricoeur, Paul: „A hármas mimézis”, In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris: Budapest, 1999, 255.

⁵¹ Schnapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburg: Richard Meiner V., 1953.

a kérdést, mit is jelent azonosnak lenni önmagunkkal.

II. 2. 1. A személyes identitás⁵²

A személyes identitás az időbeli folytonosság és annak hiánya, bizonytalansága közötti feszültségből teremődik.⁵³ E sajátosságát jól példázza a testünkről és a testünk észlelése által önmagunkról alkotott képünk. Testünknek vannak állandó „határai”, de e határokon belül – az idő múlásával – folyton-folyvást változik, miközben minduntalan magunk(é)nek érezzük. Testi azonosságunk mindig „addig terjed, amíg a testileg lakott világ”. A bennünket ért „véletlenek” – melyek önazonosságunkat elbizonytalanítják – eltérést okoznak, és „sorseseeményként”⁵⁴ egyezést teremtenek, amennyiben identitásunk helyreáll. Az önazonosság állandósága és változékonysága, egyezése és ütközése közötti ellentmondást rendre feloldja az a belső eltökéltségünk, hogy *annak látsszunk, akik vagyunk*. E belső eltökéltség készlet bennünket a folyamatos önkorrekcióra – identitásunk újrafogalmazására.⁵⁵

A legegyszerűbb formát tekintve is kétféleképpen tehető fel az identitás kérdése: Mi vagyok? És, ki vagyok? E kérdések a személyes identitás két lényegi dimenziójára világítanak rá. A „mi vagyok” kérdése azzal a fajta önazonossággal áll kapcsolatban, amit Ricoeurrel szólva „ugyanazonosságnak” (*idem*-identitás, *mêmeté*, *identity of the same*) mondhatnánk, s amely a külsődleges jellegek, vonások, tulajdonságok egyezésén alapul. Ezek erkölcsi együttese, a *jellem* teszi lehetővé az azonosságok felismerését: a jellem (*character*) valójában a „ki”-nek a „mi”-je.⁵⁶ Ez az, amiről képesek vagyunk nyelvi eszközökkel megnyilatkozni, hiszen a tulajdonságok elsorolhatók, számba vehetők. Ugyanazonosságunk egyrészt egy *numerikus* egyezés – azt mondjuk, „egy és azonos”, másrészt egy relációs; „olyan vagyok, mint a Másik” – azaz *kvalitatív* azonosság, amely biztosítja a felcserélhetőséget. Harmadrészt *idem*-identitásunk *folytonos*, időben tartós: így beszélhetünk magunkról a születéstől a halál pillanatáig mint férfiról vagy nőről, franciáról vagy/és magyarról, így tulajdoníthatunk magunknak értékeket, ideákat, modelleket és hősöket – noha a különbözőség ezt az ugyanazonosságot folyvást veszélyezteti.⁵⁷ A jellem tehát tartós diszpozíciók együttese, melyekről egy személy felismerhető.

⁵² A személyes identitás természetesen a fentieknél több aspektusból elemezhető. Lásd: Kovács Éva – Vajda Júlia: *Mutatkozás*. Zsidó Identitás Történetek. Múlt és Jövő: Budapest, 2002. 17-32. Az ott kifejtett pszichológiai következtetések elsősorban szerzőtársam jártasságát bizonyítják. Magam a lélektanban műkedvelő vagyok, így az elkövetkezőkben elsősorban az identitás szociológiai és filozófiai relevanciáival fogok foglalkozni.

⁵³ Ebben az alfejezetben Paul Ricoeur gondolatmenetét követem. Ricoeur, Paul: *Oneself as Another*, The University of Chicago Press: Chicago, 1992.

⁵⁴ E vázlatban a „sorseseemény” részletes ismertetésére nem térhetek ki. Ehelyett röviden idézem Tengelyi Lászlót, aki a fogalmat a következőképp határozta meg: „A sors fogalma arra az elképzelésre épül, hogy az élettörténet mint önazonosság hordozója zárt egész; a 'sorseseemény' kifejezés viszont olyan történéseket jelöl, amelyek hatására az önazonosság mint az élettörténet foglalata meghasad és felnyílik.” Tengelyi László: „Élettörténet és önazonosság”, In: Ugyanó: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz: Budapest, 1998. 43.

⁵⁵ Ricoeur, Paul: „Az én és az elbeszélt azonosság”, In: Ugyanó: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris: Budapest, 1999. 387.

⁵⁶ Ricoeur, *Oneself as Another*, 122.

⁵⁷ Ricoeur, *Oneself as Another*, 116-117.

A „mi vagyokkal” szemben a „ki vagyok” kérdését paradox módon narratív eszközökkel nem is vagyunk képesek megválaszolni, „önmagam vagyok” („vagyok, aki vagyok”, stb.), feleljük. Az *őmagaság* (*ipse-identitás*, *ipseité*, *identity of the self*) valójában egy érzet, melyet belső élmények táplálnak, s amely minden pillanatában szükségszerűen magába foglalja a múlt esetlegességei és a jövőbeli várakozások közé feszített időhorizontot, de annak megmutatására önmaga mégsem képes.

„A tapasztaló nem részesül a világból. Hiszen a tapasztalás 'öbenne' van, s nem közte és a világ között. (...) A világ mint tapasztalás az Én-Az alapszóhoz tartozik. Az Én-Te alapszó alapítja meg a viszony világát.” „Mit tapasztal hát az ember abból, akinek azt mondja: Te? – Éppen hogy semmit. Hiszen nem tapasztalja őt. – Mit tud tehát az ember arról, akinek azt mondja: Te? – Csak mindent. Hiszen nem tud róla többé semmi rész szerint valót. (...) Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja ki az ember. Önmagam egész lényé koncentrációja és összeolvadása soha nem történhet általam, és soha nem történhet nélkülem. A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet – találkozás.”⁵⁸

Történetek, allegóriák, metaforák, s megannyi más nyelvi trópus révén érezhetem bár úgy, hogy megválaszoltam a Másiknak, ki is vagyok, a Másikban szintén csupán egy érzet keletkezik arról, mit érezne a helyemben. Persze az Én „helye” a Másik számára szintúgy csak az Én elbeszéléséből bukkan fel, s a Másik őmagaságát segítségül hívva épül fel belőle az, amit úgy élünk meg: Én a Másik helyében. Az *ipse-identitás* erkölcsi eszméje ebből következően nem a jellem, hanem az *önmegőrzés* – az az igyekezet, hogy a Másik számíthasson rám. A személyes identitásban rejlő erkölcsi problémát Ricoeur a következőképp fogalmazza meg:

„A felelősség fogalma egyesíti a két jelentést: azt, hogy 'számít valakire' egyesíti azzal, hogy 'számadással tartozik valamiről'. Egyesíti a két jelentést, miközben az engem megszólító másik kérdésére: 'Hol vagy?' adandó *válasz* gondolatával egészíti ki a felelősség fogalmát. A válasz: 'Itt vagyok!'. Ez az *önmegőrzés* válasza.”⁵⁹

Őmagaság és ugyanazonosság egymásra rétegződése által lép működésbe személyes identitásunk. De mi történik, ha őmagaságunk elveszíti ugyanazonosságunk tartópillérét? A környezet által képviselt és elvárt magatartás- és identitásmodellhez, a külső rendhez való hasonulás, az ugyanazonosság pusztá érzete ideig-óráig ellensúlyozhatja ugyan az őmagaság-érezet gyengeségét, a belső eltökéltség hiányát, egymaga mégsem juttat el az önazonosság létélményéig. Az *ipse-identitás* hiányát, gyengeségét a saját csoporthoz tartozás felett érzett büszkeség, a mássággal szembeni elutasítás, gyanakvás és bizalmatlanság csupán kompenzálja. Az ilyen személy rugalmatlan, a másikkal szemben türelmetlen és ingerült. Az ugyanazonosságra alapozott identitás más kultúrákkal találkozva könnyen sérül, s a személy e hiányt hajlamos a sajátjától eltérő létformák lenézésével, megvetésével ellensúlyozni, a meghasonlásra pedig öngyűlölettel reagálni.

Őmagaság és ugyanazonosság között az *elbeszélt* azonosság teremt kapcsolatot. Narratív identitásunkra azonban nemcsak a fenti szélsőséges esetben van szükségünk. Személyes identitásunk nem nélkülözheti annak nyelvi megformálását.

„Az elbeszélés, miközben elbeszéli a jellemet, visszaadja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban. Az igaz élet szándékát elbeszélve az elbeszélés a szeretett vagy a tisztelt szereplők felismerhető

⁵⁸ Buber, Martin: *Én és Te*. Európa: Budapest, 1994. 8 és 14-15.

⁵⁹ Ricoeur: „Az én és az elbeszélt azonosság”, 408.

tulajdonságaival ruházza fel a jellemet. Az elbeszélte azonosság egyszerre adja kezünkbe a lánc mindkét végét: a jellem időben való állandóságát és az önmegőrzést.”⁶⁰

Ha így van, akkor milyen következtetéseket vonhat le az előbbiekből az empiriát űző társadalomkutató? Valójában mit is kutat, amikor „identitást” kutat?

Megkockáztatható, hogy az identitáshoz empirikusan a legközelebb férközni az (élettörténeti) elbeszéléseken keresztül lehet. Nem állítom ezzel azt, hogy az élettörténet-kutatással „megtalálhatóvá”, netán tudományos eszközökkel rekonstruálhatóvá válna maga az önazonosság, hiszen ahogy *idem* és *ipse* között csapong a történet, úgy mi is csak e történetet halljuk-olvassuk, mégpedig egy másik történet (saját tudományos szövegünk) segítségével, melyben az eredetit – amely már maga sem az önazonosság, hanem csupán egy történet, amint az Ént meséli – interpretáljuk. A biográfiai módszer tehát lényegét tekintve a *narratív identitást* – a jellem és az önmegőrzés közötti feszültséget és annak narratív helyreállítási mechanizmusait – elemzi; még akkor is, ha egyes képviselői az önazonosság szót az élettörténetre cserélték.⁶¹

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a nagy, kvantitatív survey-k az *ugyanazonosság* tartományában mozognak, amennyiben a külsődleges jellegek, vonások és tulajdonságok egyezését, a megrekedt és a szerzett képességeket, a rögzült azonosságokat veszik alapul; azokat a tartós diszpozíciókat tehát, amelyekről egy személy vagy csoport felismerhetőnek látszik. Az eddigi gondolatmenet szerint ebből az következne, hogy e vizsgálatok az őmagaság „támaszait” kvantifikálják, megszüntetve a kvantifikáló elme számára nyomasztó narrativitást (hiszen a történetek nagyon nehezen mérhetőek). De valóban így van-e? Van-e értelme ugyanazonosságot – karaktert, és annak specifikus jellegét – kutatni úgy, hogy a vizsgált személyt vagy közösséget kiszakítjuk a narratív tudás birodalmából?⁶² Tudunk-e értelmet tulajdonítani a kvantifikált jellegeknek anélkül, hogy e jellegek történetével (az e jellegeket elbeszélő történetekkel) számolnánk? Nagyon valószínű, hogy nem. A kvantifikált ugyanazonosság-minták mögött ott várakoznak az elnémított hangok, ott mormognak a történetek.

A *cultural turn* a korábbi, esszencialista etnicitás-felfogások helyett a funkcionalista, performatív etnicitás mellett történelmi átlátszóságot és hangsúlyozta a kultúra konstitutív mivoltát. Nagyon elősegítette a narratív módszerek meghonosodását a szociológiában, az antropológiában és a társadalomtörténeti kutatásokban. A narratív biográfiai elemzés – bár tagadhatatlan, hogy számos tudományterületet meghódított – már születése pillanatában a kritika keresztüzében találta magát. E kritika nemcsak „kívülről”, a narratív módszerekkel szemben idegenkedő kvantitatív szociológusok és

⁶⁰ Ricoeur: „Az én és az elbeszélte azonosság”, 408.

⁶¹ Itt szintén könyvtárnyi már az irodalom, ezért csupán a biográfiai módszer társadalomtudományos térnyeréséről készült összegzésre hivatkozom. Chamberlayne, Prue – Bornat, Joanna – Wengraf, Tom (eds.): *The Turn to Biographical Methods in Social Science*, Routledge: London, 2000.

⁶² Ricoeurön túl lásd: Lyotard, Jean-François – Habermas, Jürgen – Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*, Századvég/Gond, Budapest, 1993.; White, Hayden: *A történelem terhe*, Osiris/Gond: Budapest, 1997.

társadalomtörténészek felől próbálta negligálni az élettörténeti elbeszélés társadalomtudományos jelentőségét, hanem „belülről”, a kultúratudomány berkeiből is támadták néhányan az új elméletet (vagy inkább tudományos megismerési módot). E kételyek nagyon általánosan és pongyolán a következőképp fogalmazódtak meg: „Kit érdekel a *saying*? Sokkal reálisabb, illetve fontosabb következtetések vonhatók le a *doing* vizsgálatával!” A következőkben a *saying* és a *doing* funkcionális elválaszthatatlansága mellett próbálok érvelni. Ehhez segítségül hívom a kulturális pszichológia Jerome Bruner nevével fémjelzett felismeréseit; Clifford Geertz kultúraelméletét; és az etnicitás és identitás posztkoloniális kritikáját, különösen Edward Said és Stanley Fish ide vonatkozó megfigyeléseit. Két tézist vezetek be:

1. A későmodern multikulturalista megközelítés sem mentes a másság romantikus illetve koloniális tekintetétől (azaz még mindig nem sikerült tökéletesen meghaladnia az esszencializmust) – ezt hívja például Fish butik-multikulturalizmusnak, Said kolonializáló tekintetnek. Azt állítom, hogy e korlát – nevezzük bár diskurzívznak, civilizációsnek vagy éppen kulturálisnak – talán átléphető a narratív aktusban.

2. Az elbeszélés és a gyakorlat funkcionálisan elválaszthatatlan egy kulturálisan orientált kutatásban. A társadalmi érintkezésben – ezt hívja Bruner *situated action*-nek – az elbeszélés (*saying*) adja a mentális kondíciókat (*mental state*), míg a gyakorlat, (*doing* és *performance*) a kulturális átvitel (*deed*) mikéntjéről tanúskodik. Ez a kétélű tézis nemcsak a narratológia kritikusai felé irányul, hanem azon narratológusok felé is, akik az elbeszélés kizárólagosságát hirdetik.

Ezidáig csupán a személyes identitásról, illetve a kollektív identitások személyes megéléséről esett szó. A fent vázolt alternatív identitásmodell ugyan szerintem alapjaiban kérdőjelezi meg a szó bevett használatát a hétköznapi és a tudományos közbeszédben, mindazonáltal sokak szemében mégis csak egy nüansznyi különbséget felnagyító filozofálásnak és pszichologizálásnak tűnhet. Az itt tárgyalt identitások végülis merő érzetek, legyinthet a makacs empirikus társadalomkutató, amelyeknek semmi köze a társadalmi cselekvésekhez. Erőtlen elbeszélések csupán, folytathatja, melyek alig szűrődnek ki a közbeszéd zsvijából. Mégse adjuk meg olyan könnyen magunkat: fordítsuk tehát vizsgálódó tekintetünket a személyesről a közösségi, az érzetről a cselekvés, a narratíváról a diskurzus felé. Itt az ideje, hogy az önazonosság relációs természetét a társadalmi cselekvések és kapcsolatok fogalmával összehozzuk.

II. 2. Az etnicitás mint társadalmi kapcsolat

Az identitás – mint már hangsúlyoztam, akár individuális, akár kollektív – egyfelől feltételezi a személyes megéltséget, másfelől azonban csak *személyközi vonatkozáshálókbán* mutatkozhat meg. Ugyanazonosságunk olyan társadalmi cselekvésekben (értsünk ezen bármely külső és belső emberi viselkedést, tevékenységet, vagy annak elmulasztását illetve eltűrését) válik láthatóvá, észlelhetővé és ezáltal kutathatóvá, amelyek a cselekvők szándékolt értelme szerint a

mások viselkedésére vonatkoznak és ahhoz igazodnak.⁶³ A külső interakció azonban – már megint csak az idővel – *belsővé* válik: jártassággá, mesterséggé, tradícióvá. A következő kérdés a kvantitatív identitás-kutatáshoz tehát így hangozna: Van-e értelme identitást kutatni úgy, hogy a vizsgált személyt vagy közösséget kiszakítjuk a társadalmi cselekvések, s ezzel a szokások birodalmából?⁶⁴

De menjünk tovább, hiszen a társadalmi cselekvések csak periférikusan jelennek meg a kollektív identitásokat kutató tanulmányokban (jóval inkább a konfliktus-orientált médiában). A csoportazonosságokhoz a társadalmi kapcsolat fogalma visz közelebb.

„Társadalmi 'kapcsolatról' beszélünk, ha többek magatartása értelmi tartalmának megfelelően kölcsönösen egymáshoz *igazodik*, és magatartásukat ez a kölcsönös igazodás irányítja. A társadalmi kapcsolat tehát teljes egészében és kizárólag azt az *esélyt jelenti*, hogy a cselekvés (értelme szerint) megadható társadalmi cselekvésként játszódik le. (...) A kapcsolat tartalma a legkülönbözőbb lehet: (...) rendi, nemzeti vagy osztályközösség (feltéve, hogy a pusztán együvé tartozáson túl 'társadalmi cselekvés' is létrejön) A fogalomról tehát egyértelműen nem derül ki, hogy a cselekvők 'szolidárisak-e' egymással, vagy sem. (kiem. MW)»⁶⁵

A kollektív identitások tehát társadalmi kapcsolatok, melyek csupán az *esélyt* teremtik meg annak, hogy egy csoporttudattal rendelkező nemzeti vagy etnikai közösség létrejöhesse.⁶⁶ A weberi terminus minden olyan – mostanában ismét elharapódzó – esszencialista felfogást megkérdőjelez, amely a kollektív identitásformációkat adottnak és állandónak veszi, egyúttal leszámol azokkal a romantikus nézetekkel is, melyek a szolidaritást tekintik a társadalmi csoportok legfőbb szervezőelvének. Az etnikai, nemzeti stb. társadalmi kapcsolatok csupán *vélt* összetartozások, melyek a *valószínűségét* teremtik meg annak, hogy bizonyos társadalmi cselekvések végbemenjenek. E kapcsolatok cselekvésről cselekvésre újra kell teremődjenek, s közben szándékolt értelmük is változhat – egészen odáig, hogy felbomlanak, megszűnnek.

A társadalmi kapcsolatok magukban rejtik az alteritást és az identitást. Az alteritás megfelelője a weberi terminusban a „harc” (a másság kiválogatása és kiszorítása), az identitás pedig a „közösség” és a „társulás”.

⁶³ Az alábbiakban – vállalva a régimódiság ódiáját – Max Weber gondolatmenetét követem, tehát az általam nagyra becsült empirikus szociológia kritikájához annak bevett „fegyverét” használom. Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapjai 1/1*. KJK: Budapest, 1987.

⁶⁴ Weber: *Gazdaság és társadalom 1/1*, 38. és 56.

⁶⁵ Weber: *Gazdaság és társadalom 1/2*, 54-55.

⁶⁶ Az etnikai közösségi kapcsolatokat Weber külön fejezetben tárgyalja. (*Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1/2*, KJK: Budapest, 1992. 91-108.) Itt így pontosítja a fentieket: „Az 'etnikai összetartozás' önmagában véve csupán csak (vélt) 'összetartozás', nem pedig 'közösség'. Az etnikai összetartozás maga nem közösség, hanem csupán a közösségképződést megkönnyítő egyik mozzanat. Mindenütt elsősorban a politikai közösség az – bármily mesterségesen tagolódjék is –, ami fel szokta ébreszteni, és később is életben szokta tartani az etnikai összetartozásba vetett hitet. Ez a hit rendszerint a politikai közösség felbomlása után is tovább él, hacsak a szokáserkölcseben és a külső megjelenésben – legfőképp pedig a nyelvben – meglévő drasztikus különbségek ki nem kezdik. Az etnikai összetartozásba vetett hitnek ez a 'mesterséges' kialakítása teljesen megfelel annak a jól ismert sémának, amelyet akkor követünk, amikor a racionális társulásokot a közösségen belüli személyes kapcsolatokként értelmezzük.” l.m. 96.

„Közösségnek nevezzük azt a társadalmi kapcsolatot, ha a társadalmi cselekvést a résztvevők szubjektíve átértzett (érzelmi-indulati vagy tradicionális) összetartozásán alapuló beállítottság jellemzi.”⁶⁷

Fontos kitétel itt, hogy a társadalmi kapcsolat „nagyon heterogén tényállás”, hiszen minden egyes résztvevő más értelmet tulajdoníthat neki. Így például lehetnek olyanok, akik a nemzeti vagy etnikai azonosságra irányuló társadalmi kapcsolatot közösségként élik meg, és olyanok is, akik társulásként. Utóbbiak tehát nem a szubjektív összetartozás érzése okán vesznek részt benne, hanem érdekkiegyenlítődési vagy -kapcsolódási alapon. Közös tulajdonságok, helyzetek vagy viselkedési formák még nem elégségesek egy közösség létrejöttéhez. Az esetleges kirekesztésre adott egyforma válasz sem teremt önmagában közösséget. A közösség az *együttes* válasszal születik meg: az egymáshoz (és nem a környezethez) igazodással. A közös nyelv – az identitáskutatások egyik sarkköve – a weberi gondolatmenet szerint csupán *eszköze* a megértésnek, nem pedig a közösség értelmi tartalma. Csak a nyelvi csoport tagjai és a kívülállók között létrejövő *tudatos ellentétek* teremtenek olyan közösségeket, melyeknek aztán a nyelv lesz az egyik – szintén tudatos – létalapja.⁶⁸

Belátható, hogy ez a megközelítés alkalmatlan arra, hogy olyan empirikus szociológiai törekvéseket támasszon alá, melyek önhatalmúlag és előzetesen kollektívumokat-csoportokat konstruálnak.⁶⁹ De ha ennél megértőbbek és megengedőbbek vagyunk is a kollektív identitás mérésére (összeszámlálására) hivatott kvantitatív társadalomtudományi módszerekkel szemben, akkor is kiviláglik, hogy még a hagyományos, weberi definíció is az összetartozásba vetett hitek birodalmába sorolja a közösségiség érzetét. Ad absurdum ez azt jelenti, hogy a sorra születő identitás-surveyk – melyek politikai és népjóléti stb. programokat alapoznak meg és részben előírják a közösségekről szóló közbeszédet – valójában csupán hitek és vélekedések summázatai és tipizációi volnának? A következő kérdés tehát így fogalmazható meg: melyek azok a közösségek – ha egyáltalán léteznek ilyenek –, amelyek tagjainak társadalmi cselekvését valóban a „szubjektíve átértzett összetartozás” irányítja?

II. 2. 1. Nemzet és etnikai táj

Úgy volna tisztességes, ha ebben a részben a nemzet- és nacionalizmuselméletek alapján építeném fel mondandómat. Ez azonban – úgy érzem – szétrobbantaná e tanulmány kereteit. Legyen itt elegendő leszögezni, hogy e tárgykörben is hasonlóan ellentmondásos a tudományos és közéleti diskurzus, mint az identitás témájában,⁷⁰ és bizonyos eszmetörténészek (mint *Benedict Anderson* vagy *Anthony*

⁶⁷ Weber: *Gazdaság és társadalom* 1/2, 66.

⁶⁸ Weber: *Gazdaság és társadalom* 1/2, 68.

⁶⁹ Komoly támadást intézett az utóbbi évtizedben az eféle redukció ellen több antropológus is. Vö. Brubaker, Rogers: „Csoportok nélküli ernicitás”, in: *Beszélő*, III. folyam 6. évfolyam 7-8., 2001. július-augusztus; Calhoun, Craig: „Társadalomelmélet és identitáspolitikák”, in: Zentai Viola (szerk.): *Politikai antropológia*, Osiris-Láthatatlan Kollégium: Budapest, 1997, 99-113.

⁷⁰ Itt csak a nemzetről és nacionalizmusról való gondolkodásban mérföldköveket jelentő alapművekre utalok: Anderson, Benedict, R.: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso: London, 1983; Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*, Blackwell: Oxford, 1983; Smith, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*,

D. Smith) identitásról alkotott elképzelései nem is állnak messze az általam vázolt ricoeur-i modelltől.⁷¹ Gondolatmenetemet a közösségek felől folytatnom tehát és a nemzet csak vizsgálódásom horizontján ködlik majd föl.⁷²

A nyolcvanas-kilencvenes évek posztstrukturalista, posztmodern és posztkolonialista elméletei⁷³ kísérletet tettek arra, hogy újragondolják a közösség, a közösségiség és az etnicitás fogalmait. Ezt többnyire arra a feltevésre alapozták, hogy a modern kapitalizmus és a liberalizmus olyan exkluzív demokráciákat teremtett, melyekből széles társadalmi rétegek és csoportok egyszerűen kiszorultak.⁷⁴ A posztstrukturalista kritika végül a közösség, a közösségiség helyett a *lokálisra* helyezte a hangsúlyt. A lokalitás komplex elméletét mindazonáltal mindmáig nem dolgozta ki senki sem. A legvonzóbb kísérlettel talán *Appadurai* szolgált, aki a lokalitásnak nemcsak az összetettségét, szimbolikus és konnotatív mivoltát hangsúlyozta⁷⁵, hanem lokalitás és *szomszédság* fogalmainak elkülönítésével a lokalitás termelésének modelljét is felrajzolja.

Appadurai olyan fogalommal dolgozik, mely megóv bennünket attól az elképzeléstől,

„mely szerint a csoportidentitásoknak szükségszerű velejárójuk, hogy a kultúrákat térbelileg elkülönített, történelmileg öntudatlan és etnikailag homogén formának kell látnunk”.⁷⁶

Az *etnikai táj* (*ethnic landscape*), noha a társadalmi élet fontos jellegzetessége, mégsem adott, hanem állandóan újra kell teremteni, ez adja (mint társadalmi kapcsolat) a kontextusát és érzelmi szerkezetét a valóságos társadalmi formának, a

Blackwell: Oxford, 1986.; Hobsbawm, Eric, J.: *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge U. P.: Cambridge, 1990.; Smith, Anthony D.: *National Identity*, Pinguin: London, 1991.

⁷¹ Anthony D. Smith például – többek között – ezt írja a nemzeti identitásról: „Finally, a sense of national identity provides a powerful means of defining and locating individual selves in the world, through the prism of the collective personality and its distinctive culture. It is through a shared, unique culture that we are enabled to know 'who we are' in the contemporary world. By rediscovering that culture we 'rediscover' ourselves, the 'authentic self', or so it has appeared to many divided and disoriented individuals who have had to contend with the vast changes and uncertainties of the modern works.” Smith, *National Identity*, 17. Smith persze nem megy el addig, hogy a nemzeti identitásokat opcionális és szituatív jelenségekként is szemügyre vegye, és több helyütt is az identitás „felfedezéséről”, nem pedig konstrukciójáról beszél.

⁷² Az identitás és nemzet fogalmának összekapcsolásához itt mérvadónak tekintem Peter Burke tanulmányát. Burke, Peter: „We, the people: popular culture and popular identity in modern Europe”. In: Lash-Friedman: *Modernity and Identity*, 293-308.

⁷³ A 2001-es tanulmányomban hivatkoztam irodalom túl lásd még Bhabha, Homi K.: „DissemiNation. Time, narrative, and the margins of the modern nation”. In: Bhabha, Homi K. (ed.): *Nation and Narration*. Routledge: London, New York, 1990. 301-327.; Featherstone, Mike – Lash, Scott – Robertson, Ronald: *Global Modernities*. Sage: London/Thousand Oaks/New Delhi, 1995.; Chambers, Iain – Curti, Lidia: *The Post-Colonial Question*. Routledge: London/New York, 1996.; Cvetkovich, Ann – Kellner, Douglas: *Articulating the Global and the Local*. Westview Press: Boulder/Colorado, 1997.; Featherstone, Mike – Lash, Scott: *Spaces of Culture*. Sage: London/Thousand Oaks/New Delhi, 1999.; Tomlinson, John: *Globalisation and Culture*. The University of Chicago Press: Chicago, 1999.

⁷⁴ Az ebből kifejlődő komunitárius diskurzusra most nem térek ki.

⁷⁵ Mint pl. az egyik posztmodern guru Homi K. Bhabha a „DissemiNation”-ban. Vö. Bhabha (ed.): *Nation and Narration*, 139-170.

⁷⁶ Appadurai, Arjun: „A lokalitás teremtése”, In: *Regio* 2001/ 3. 9.

szomszédságnak (közösségnek), mely aztán ezt a kontextust értelmezi, feszegeti, alakítja. Ezzel *Appadurai* nemcsak megfosztja a csoportidentitásokat az etnikai homogenitás követelményétől, hanem abban is radikálisan szakít a korábbi közösségelméletekkel, ahogyan az etnicitás és a szomszédság közötti kapcsolatot bemutatja. Az etnikai közösség weberi fogalmát mintegy áthúzza, a lokális etnoszt pedig etnikailag is heterogén társadalmi kapcsolatként ábrázolja. A *szomszédság* bevezetésével olyan közösségre irányítja a figyelmet, mely az egyik leglazább formája a szubjektív összetartozás érzésétől vezérelt társadalmi cselekvésekkel jellemzett csoportosulásoknak, hiszen a szomszédság egyik alapelve éppen az, hogy tagjai a fizikai közelség ellenére (vagy lehet, hogy éppen amiatt) lehetőleg *távolságot* tartsanak egymástól.⁷⁷ A szomszédságok csak ritkán – rendszerint a külső fenyegetés tényére vagy érzetére válaszolva – lépnek fel közösen és öltenek határozott alakot, míg a veszély elmúltával újra szétesnek, fellazulnak, vagy szunnyadó társadalmi kapcsolatokká szűkülnek. A szomszédság határai a legkevésbé rögzítettek, paradox módon rendszerint csak akkor látszanak, ha már megszűntek és valamilyen „zárt társulássá alakultak”. A távolságtartás és az egymásra utaltság dialektikája egyrészt, a közösségi cselekvések alacsony intenzitása és időszakossága másrészt, a résztvevők képlékeny halmaza és nyitott köre harmadrészt jól rímeli a későmodern társadalmak konkrét csoport-alakzataira.

Az *etnikai táj* törekeny és érzékeny – és létére a nagyméretű társadalmi formációk (ideértve a diskurzusokat is) a legveszélyesebbek. *Appadurai* ezek közül a modern nemzetállamot⁷⁸ véli a legellenségesebbnek.

„A modern nacionalizmus nézőpontjából ugyanis a szomszédságok elsődlegesen azért léteznek, hogy szolgálatkész nemzeti állampolgárokat keltsenek életre és reprodukáljanak – és nem azért, hogy lokális szubjektumokat hozzanak létre. A modern nemzetállam számára a lokalitás vagy a nemzetileg kisajátított nosztalgiák, ünnepek és megemlékezések helye, vagy az állampolgár teremtésének szükséges előfeltétele. Mint társadalmi formációk, a szomszédságok szorongással töltik el a nemzetállamot, mivel olyan nagy vagy fennmaradó terek tartoznak hozzájuk, ahol a nemzethez tartozás technikai (születésszabályozás, nyelvi egységesítés, gazdasági fegyelem, a kommunikáció hatékonysága, a politikai hűség) aligha életképesek, vagy vita tárgyát képezhetik. Ugyanakkor, a szomszédságokból kerülnek ki a helyi politikusok és párthivatalnokok, a tanárok, katonák, tévészerelők és mezőgazdasági termelők. A szomszédságok nélkülözhetetlenek, még ha esetleg hűtlenek lennének is a nemzetállamhoz. A nemzetállami vállalkozások számára a szomszédságok az entrópia és a félrecsúszás állandó veszélyét hordozzák. Majdnem olyan alaposan kell ügyelni rájuk, mint az országhatárokra.”⁷⁹

Olybá tűnik tehát, hogy nem annyira a megélt azonosság, mint inkább a ránk aggatott kollektív azonosítókkal szembeni ellenállás a mai csoportazonosságok létrejöttének egyik mozgatórugója.⁸⁰ Ráadásul a lokalitás az etnikai táj létrehozásához és fenntartásához szükséges jártasságok segítségével jön létre. Így

⁷⁷ Weber: *Gazdaság és társadalom* 1/2, 63.

⁷⁸ Nemzetállamiság és nacionalizmus kettéválására megfontolandó megállapításokat tesz Manuel Castells *The Power of Identity* 5-67.

⁷⁹ Appadurai 2001, 17-18.

⁸⁰ Hasonló következtetésre jut Craig Calhoun is a „Társadalomelmélet és identitáspolitikák” c. írásában. In: Zentai Viola (szerk): *Politikai antropológia*.

viszont nem a kollektív összetartozás érzete – hogy visszatérjek a korábbi érveléshez: nem az ugyanazonosságunk felismerése, és ezzel ömagaságunk megtámogatása – a tét, „csupán” a társulások önérvényesítő és önelismertető erejének biztosítása más, rájuk nehezedő társadalmi formációkkal szemben. Azaz, ha etnikai tájat mondunk, mint a ma egyik uralkodó közösségteremtő terét, akkor már nem is annyira a kollektív identitás, mint az intézmények síkján mozgunk. *Appadurai* – bár szomszédságokról beszél – megfigyelései mégsem a weberi közösségre vonatkoznak, még csak nem is e közösség tudatának átalakulására, e közösség elfogadtatására kialakított *identitáspolitikákra és diskurzusokra*.

II. 3. Következtetések

Írásom végén az alábbi, merésznek tűnő következtetések adódnak.

1. A személyes identitás az empirikus kutatások számára vélhetően elérhetetlen emberi jelenség, melynek csupán narratív szintje, az elbeszélte azonosság áll a tudományos megértés rendelkezésére.⁸¹ A karakterek – az ugyanazonosság – számszerűsítése azzal a veszéllyel fenyeget, hogy szituatív megnyilvánulásokat állandónak, átmeneti csoportosulásokat szilárd közösségeknek tételezzünk. A karakter-kombinációk esetlegessége és befejezetlensége ráadásul azt vetíti előre, hogy az új évezredben a különbségek lesznek *normálisak* és nem az élethosszig tartó azonosságok. E társadalmi változások az identitás szociológiája helyett az *alteritás* szociológiájának kidolgozását sürgetik.⁸²

2. Olybá tűnik, hogy etnikai közösség (legalábbis megszokott értelmében) nincs – vagy ha van is, nem igazán lényeges. Ez a kijelentés talán nem is olyan abszurd, ha komolyan vesszük, hogy rend, etnicitás, nemzet stb. mind történelmi kategóriák. Meglehet, az etnicitás korának leáldozott. A filozófiától az eszmetörténeten át a kulturális antropológiáig a közös elbeszélések, a társadalmi terek, etnikai tájak és a csoportosulás fogalmai szorítják ki lépésről lépésre az etnicitást. Az ezekhez való hozzáférés azonban korlátozott: a néma, tereiktől megfosztott csoportok még ebben az

⁸¹ Igaz, hogy a kognitív tudományok előretörése a közeljövőben akár fordulatot is hozhat az identitás-kutatásban. Erre utalhat a kurrens nemzetközi szakirodalom magyar megjelentetésének dömpingje a kilencvenes évek közepe óta. Calvin, William, H.: *A gondolkodó agy*. Kulturtrade: Budapest, 1997.; Clark, Andy: *A megismerés építőkövei*. Osiris: Budapest, 1996.; Damasio, Antonio, R.: *Descartes tévedése*. Adupint: Budapest, 1996.; Dennett, Daniel, C.: *Micsoda elmék*. Kulturtrade: Budapest, 1997.; Ugyanő: *Az intencionalitás filozófiája*. Osiris: Budapest, 1998.; Ugyanő: *Darwin veszélyes ideája*. Typotex: Budapest, 1998.; Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma*, Osiris: Budapest, 1999.; Sacks, Oliver: Antropológus a Marson. Osiris: Budapest, 1999.; Schachter, Daniel, L.: Emlékeink nyomában. Háttér: Budapest, 1998. Lásd még: Pally, Regina – Olds, David – Solms, Mark: *The Mind-Brain Relationship* Other Press: Chicago, 2000.; Damasio, Antonio: *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt: Orlando, 2003.

⁸² Erről az elvágódás kapcsán részletesen szólok „Etnicitás és identitás Közép-Európában” c. írásomban. In: Fedinec (szerk.): Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában, 23-24.

új keretben sem látszanak.⁸³

3. Tájakban, terekben, elbeszélésekben és csoportosulásokban imaginálódnak, konfigurálódnak, öltenek időről-időre testet a különféle laza közösségek, rendszerint a fenyegetettség (érzete) miatti ellenállás következtében. Azaz *identitáspolitikák* (*politics of identities*) vannak – legalábbis ezek látszanak a leginkább – amelyek a csoport közös, ám egy nagyobb egység távlatából partikuláris létélményeinek jogosságáért és elismertetéséért küzdenek.⁸⁴ Nagyon úgy tűnik, hogy a kollektív identitások rögzítése, kicövekelése és összeszámlálása, azaz a homogenizáció nem annyira a tudomány (és ezzel a megértés), mint a hatalom (és ezzel az ellenőrzés) egyik hatékony eszköze. A tudomány végre visszatérhet a társadalmi cselekvések és a hatalmi-uralmi viszonyok kvantitatív és kvalitatív elemzéséhez.

⁸³ Hogy ez mennyire így van, arra a *Postcolonial Studies* hívta fel a figyelmet. Lásd Spivak, Gayatri C: „Can the Subaltern Speak?”, In: *Wedge 7/8* (Winter/Spring 1985), 120-130.; Chambers, Iain: „Signs of silence, lines of listening”, In: Chambers, Iain – Curti, Lidia (eds.): *The Post-Colonial Question*, London–New York 1996, 47–64.

⁸⁴ Hasonló megfigyelések vezetnek a tollát Clifford Geertznek is az „Identitáspolitikák” c. írásában: „(...) a közvetlen lojalitások adott formájával kell majd megbirkózni, nem kulturális, faji, nyelvi vagy éppen vallási különbségekkel. Itt is van, bár kevésbé artikuláltan, egyfajta mester-narratíva, de ez nem különbözőségről, szeparatizmusról, egyensúlyról és szintézisről szól, hanem szétszórtságáról, rivalizálásról, bizalomról és kapcsolatokról.” Geertz, Clifford: „Az identitás politikájáról”, In: *Magyar Lettre Internationale* 31 (1999), 28.