



Szerkesztette:
Farkas Judit

RURÁLIS ÉS VÁROSI ÖKOKÖZÖSSÉGEK

Oktatási segédanyag

Rurális és városi közösségek

Oktatási segédanyag

Szerkesztette:

Farkas Judit

Szerzők:

Farkas Judit, Balatonyi Judit, Balogh Pál Géza

PTE BTK TKI
Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
Pécs, 2024

Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészet-és Társadalomtudományi Kar
Társadalmi Kapcsolatok Intézete
Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
Pécs, 2024

ISBN 978-963-626-272-3

Borítófotó: Közösségi tervezés, Nagyszékely, 2009.
A fotót készítette: Farkas Judit

Tartalomjegyzék

Előszó, az oktatási segédanyag célja.....	3
Bevezető: Rurális és városi ökoközösségek (Farkas Judit).....	4
ÖKOFALVAK, VIDÉKI ÖKOKÖZÖSSÉGEK (Farkas Judit).....	6
Ökofalvak	7
A nemzetközi és a magyarországi ökofalu-mozgalom története.....	7
Válság és ökofalvak	10
Az ökofalvak jellemzői	13
Utószó.....	17
Az ökofalu-mozgalom előzményei – Megalkotott (intentional) közösségek.....	21
Az ökofalu-mozgalom előzményei – környezeti mozgalmak	25
VÁROSI KÖZÖSSÉGEK (Farkas Judit).....	27
A város.....	28
Átalakuló Városok Mozgalom.....	30
Magyarországi példa: az Átalakuló Wekerle.....	33
Közösségi kertek.....	35
Zöld Folt Közösségi Kert, Pécs.....	38
Co-housing.....	39
A HAGYOMÁNYOS PARASZTI KULTÚRA ÚJRAÉLESZTÉSE AZ ÖKOFALVAK PÉLDÁJÁN (Farkas Judit).....	44
Bevezetés	45
High tech, low tech.....	45
A tudás forrásai.....	50
Összefoglalás	53
ÚJ ETIKA KERESÉSE AZ ÖKOKÖZÖSSÉGEKBEN (Farkas Judit).....	57
Új etika keresése.....	58
Állat és ember a permakultúrában	59
„Példabeszéd a tyúkról”	59
Elméleti keretek.....	62
Állat a permakultúrában – esettanulmány	64
Összegzés	67
Etika és esztétika a permakultúrában és az erdőkertekben.....	70

ÖKOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA, KÖRNYEZETI ANTROPOLÓGIA, ENVIRONMENTALISTA ANTROPOLÓGIA (Farkas Judit)	78
Előszó	79
Ökológiai antropológia	79
Ökológiai antropológia, környezeti antropológia	83
Az antropológia helye a jelenkori környezeti kérdésekben	84
MÓDSZERTAN (Farkas Judit, Balatonyi Judit, Balogh Pál Géza)	91
Az ökofalvak kutatása (Farkas Judit)	92
Reflexiók az antropológiai terepmunka előtt, alatt és után (Balatonyi Judit)	94
Mi is az etnográfia?	95
Kihívást jelentő terepmunkahelyzetek – A terepmunka tervezése, ütemezése és átütemezése	96
Kutatói pozíciók, kutatói szerepek – A kutatást meghatározó tényezők	104
„Nem tudja, mert nem itt nőtt fel...” Részvételi akciókutatás, helyi tudás és fenntartható vidékfejlesztés – a Kóspallagi Öregház módszertani tapasztalatai (Balogh Pál Géza)	116
Bevezetés	116
Aktivizmus és tudomány között – a részvételi akciókutatás, mint keretrendszer	116
Akciókutatás helyben: a Kóspallagi Öregház-kutatás célkitűzése, szemlélete és helyi keretrendszere	120
Interjúzás	126
Archívumok, vizualitás, fotók	129
Tárgygyűjtés, muzeológia	131
Rendezvény szervezés	132
Befejezés	137

Előszó, az oktatási segédanyag célja

Az alábbi tankönyv a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészeti-és Társadalomtudományi Kar *néprajz* illetve *humánökológia* képzésének egyik tantárgyához készült oktatási segédlet. A *Rurális és városi ökoközösségek* tantárgy – ahogyan az a címéből is kiderül – kifejezetten ökológiai elvek mentén, de legalábbis azokat szem előtt tartó közösségekkel, csoportokkal foglalkozik. Ezek létrejöttét nagyban motiválták a jelenkori krízisek, vagy – a szakirodalomban egyre inkább bevett fogalommal – a kortárs polikrízis. Világképük, életmódjuk, közösség-konceptiójuk mind-mind erre adott válasz-kísérlet. A tankönyvben áttekintjük e közösségek történetét és előzményeit, elhelyezzük őket a kortárs társadalomban, az ökológiai, gazdasági és etikai kihívásokban. Ezek a csoportok, különösen a vidéki ökoközösségek számos gyakorlatot merítenek a hagyományos paraszti kultúrából, amit egy konkrét példán, a kézműves eszközök használatán keresztül vizsgálunk meg. A kortárs krízisre etikai megújulással is igyekeznek válaszolni – ezt tekintjük át az *Állat és ember a permakultúrában* és *Etika és esztétika a permakultúrában és az erdőkertekben* című példák segítségével.

A tankönyv második felében elméleti és módszertani megfontolásokat mutatunk be: elhelyezzük a vizsgált témát az ökológiai antropológiában, és módszertani kereteket kínálunk a kutatáshoz. Mivel a tantárgy gazdája a PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, és e tankönyv írói maguk is néprajzkutatók–kulturális antropológusok, ezért az itt tárgyalt módszerek is e szakmához kötődnek.

Az oktatási segédanyag nem törekszik, a téma kiterjedtsége miatt nem is törekedhet teljességre. De a tárgyalt témák mellett igyekszünk iránymutatást adni a további tájékozódáshoz, ennek érdekében tanulmányokat, könyveket és online anyagokat javasolunk az olvasóknak. Ezek közül kiemelkedik a *Környezeti kérdések, közösségi válaszok* című humán környezettudományi olvasókönyv (Farkas Judit szerk. L'Harmattan, Budapest, 2023. https://openaccess.hu/resolve?urn=urn:022_000079). Az olvasókönyv olyan témákat is tárgyal, amelyek mindegyike releváns a kurzus témája szempontjából, de általában nem jut idő mindegyik részletes tárgyalására. A kíváncsi egyetemi hallgató iránymutatást kaphat további tájékozódásához az olvasókönyvből.

Farkas Judit
Pécs, 2024. május 29.

Bevezető: Rurális és városi ökoközösségek (Farkas Judit)

A tankönyvben tárgyalt közösségek kritikusan közelítenek a kortárs környezeti, társadalmi, gazdasági és etikai problémákhoz, és komplex választ igyekeznek adni azokra. Mindegyikükre igaz, hogy túllépve a technológiai optimizmuson – miszerint a modern tudomány és technológia kéz a kézben minden probléma megoldására képes – az együttműködésen alapuló közösségi válaszokban látják a megoldást. Közös felismerésük, hogy a jelen és a vágyott valóság között jelentős rés húzódik, a társadalmi szféra hiányosan működik, ami kihat a környezeti problémákra is. Mindannyian olyan társadalmi innovációt dolgoztak ki és éltetnek, ami kísérletet tesz az összes szereplő számára ideálisabb működésre (a társadalmi innovációhoz lásd Paunescu 2014).

Az együttműködést számos szerző nem opcióként, hanem éppenséggel megkerülhetetlen esélyként értelmezi. Andrew Hubbel és John Ryan egyenesen úgy fogalmaz, hogy az individualizmus és az önérdek az antropocén és az ipari-kapitalista rendszer mozgatórugója, míg korábban ezek társadalomellenes értéknek és viselkedésnek számítottak.¹ Az individualizmus ráadásul szembemegy azzal, amit az evolúciós biológia és az ökológia tanít nekünk az együttműködés előnyéről akkor, ha hosszú távú sikert akarunk elérni. „Az antropocén megmutatja nekünk, hogy együtt kell működnünk, vagy meghalunk” (Hubbell–Ryan 2022: 50). A szerzők itt hozzáteszik azt is, hogy meg kell tanulnunk más fajoknak is beleszólást adni a Föld jövőjébe, mert mindenki egyformán fontos a bolygó életének fenntartásában (uo.). Tehát az együttműködést nemcsak az emberre, hanem minden létezőre értik. Anna Tsing ugyanilyen radikálisan fogalmaz: „Az életben maradáshoz minden faj esetében együttműködésre van szükség. Az együttműködés azt jelenti, hogy a különbségeken dolgozunk. [...] Együttműködés nélkül meghalunk” (Tsing 2015: 28). Ennek megértéséhez kitűnő és jól ismert példa a méhek fontossága: eltűnésükkel veszélybe kerül az élelmünk, az ökoszisztéma egészségéről nem is beszélve (Opperman–Iovino 2017: 12).

Az itt bemutatott közösségek valamilyen módon kapcsolódnak a világszerte jelen lévő environmentalizmushoz, lokális és globális kapcsolathálókat alkotnak; alulról szervező (grassroot) csoportok, akik alkalmazzák az e csoportokra jellemző DIY (csináld magad) módszereket. Alternatívát kínálnak az antropocén apokaliptikus vízójára, és egy új világkép, társadalmi képzet (social imaginary) kialakítására és elterjesztésére törekednek (Emmett–Nye 2017: 117–118).

E mozgalmak és közösségek egyik kulcskonceptiója a *lokalizáció*. A globális gazdaság energiafáló, természetromboló, a gazdasági és politikai hatalmat centralizáló folyamatai helyett, amit a folyamatos növekedés ideája éltet, a lokalizációra úgy tekintenek, mint ami decentralizálja és a helyi közösségek kezébe adja a hatalmat, a lokális erőforrásokat fenntartható módon használja, a gazdaság a közösség és a természeti környezet javát egyaránt szolgálja. A lokalizáció folyamata emellett képes ügyelni a világ komplexitására, az ökológiai,

¹ A kortárs (ökológiai) közösségek között jó néhány olyan akad, amelyek éppen ezért fordulnak a korábbi kultúrákhoz, ezeket nevezi a szakirodalom retradicionalista közösségeknek.

geográfiai és kulturális különbségekre, arra, hogy ami az egyik helyen működőképes, az nem biztos, hogy máshol is az. Ide sorolhatók az Átalakuló Mozgalmak (Transition Movements), a permakultúra, a közösségi kertek, az ökofalvak vagy az agrármozgalmak (például: Via Campesina, Agroökológia Mozgalom). A közös alapelvek okán számos hasonlóság, lokális szinten pedig nagy átfedés mutatható ki e mozgalmak között (Emmett–Nye 2017: 117–123).

Az alább bemutatásra kerülő közösségek másik kulcskonceptiója a *nem-növekedés* (degrowth) ideája. A nem-növekedés az alternatív gazdasági paradigma egyik központi elve, ami kritizálja a folyamatos gazdasági növekedésre való törekvést, a növekedés mindenek feletti elvárását; a kortárs ökológiai-társadalmi problémák gyökerét ebben látja. A nem-növekedés támogatói számos módszert kidolgoztak, amivel a fenntartható gazdasági működés kialakítható lenne: a fogyasztás csökkentése, a szemét minimalizálása, karbonsemlegesség elérése, energiahatékonyság, a születési ráta csökkentése, helyi élelmiszer fogyasztása, hulladékcsökkentés stb., és természetesen ezek kombinációja. A kutatók egyetértenek abban, hogy a legalapvetőbb változást a fogyasztási szokások és a társadalmi szerveződés terén kellene elérni (Emmett–Nye 2017: 123–128).

Felhasznált irodalom

- Emmett, Robert S. – Nye, David E. 2017. *The Environmental Humanities. A Critical Introduction*. Cambridge, MA – London, UK, The MIT Press.
- Hubbell, J. Andrew – Ryan, John C. 2022. *Introduction to the Environmental Humanities*. Abingdon, Oxon, Routledge.
- Oppermann, Serpil – Iovino, Serenella 2017. *The Environmental Humanities and the Challenges of the Anthropocene*. London, Rowman & Littlefield International.
- Păunescu, Carmen 2014. „Current trends in social innovation research: social capital, corporate social responsibility, impact measurement Management & Marketing”. *Challenges for the Knowledge Society*, 9/2: 105–118.
<http://search.proquest.com/docview/1618069421/fulltext/57DECA28D8814EB1PQ/1?accountid=15545>
- Tsing, Anna 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ, Princeton University Press.



**ÖKOFALVAK, VIDÉKI
ÖKOKÖZÖSSÉGEK (Farkas Judit)**



Ökofalvak

Az ökofalvak egy kisebb-nagyobb embercsoport tudatos törekvéseként létrehozott lokális közösségek. Lakóik célja, hogy a természeti környezetükbe a lehető leghatékonyabban és károsítás nélkül illeszkedő településeket hozzanak létre. Úgy vélik, hogy a nem kívánatos ökológiai–gazdasági–társadalmi folyamatok ellensúlyozásának eszköze a kisléptékű, önálló, hosszú távon fenntartható és közösségi alapú település- és életmód, amely lehetőséget ad arra, hogy megvédje a természeti környezetet, és értelmes emberi életet, jól-létet biztosítson.

Látható, hogy az ökofalvak az ökológiai gondolkodás és a közösségi lét keresztmetszetében állnak. Lakóik szerint az ökológiai válságra adható egyik legjobb válasz a közösségi létmód, mert a kortárs világ krízise egyben a társadalom és a közösség krízise is. Ahogyan azt az embernek a természethez való viszonyát vizsgáló elméletek állítják: a természettel való bánásmódunk a társadalom állapotát is tükrözi, az individualizáció és az elidegenedés a természettel és az emberrel kapcsolatos viszonyunkat is meghatározza.



Nagyszékely, 2022. Fotó: Ruprech Judit

A nemzetközi és a magyarországi ökofalu-mozgalom története²

A zöldmozgalmak és a megalkotott közösségek története hosszú múltra tekint vissza. (Összefoglalását magyarul lásd: Farkas 2014; 2017.) Az 1960-as évektől egyre szaporodtak azok az közösségek, melyek vallásuk tanításait, spirituális nézeteiket követve kezdtek környezettudatosan élni, és később az ökoközösségek, így a nemzetközi ökofalu-mozgalom mintáivá – ők maguk is ökofaluvá – váltak. Ilyen a skót Findhorn, a dél-indiai Auroville, vagy az egyesült államokbeli The Farm is. Ezek a közösségek már az 1960–70-es évek

² Bates 2003; Borsos 2016; illetve magyar ökofalu-alapítók közlése alapján.

ellenkulturális-spirituális lendületében létrejöttek,³ a kezdetektől fogva nagy hangsúlyt fektettek a természettel való harmonikus együttélésre, és az ökotudatos gondolkodás- és életmód, az ökofalu-koncepció, az ökofalu-megnevezés, mondhatni, „utolérte” őket.⁴ Az 1970-es években a környezeti mozgalmak megújulásával és megerősödésével, illetve a közösségalkotás új kísérleteivel egyaránt találkozhatunk. Közöttük tűntek fel az első ökofalu-kezdeményezések is. A fogalom maga már az 1970-es években megjelent: az ökofalu-mozgalom egyik történetírója szerint (Bates 2003) a *Mother Earth News* magazin (Hendersonville, Észak-Kalifornia) 1975-ben az irodája mellett organikus kerteket és energiatakarékos házakat kezdett létrehozni, amelyek oktatóközpontként is funkcionáltak, és 1979-ben kezdték ezt ökofalunak nevezni. Nagyjából ugyanebben az időben a németországi Gorleben városban tiltakozás indult el az oda tervezett nukleáris szemétlerakó ellen. Az aktivisták kicsi, ökológiai alapokon nyugvó telepet hoztak létre, amit *Ökodorf*-nak neveztek. A rendőrség ugyan eltávolította a tábort, de az idea megmaradt, és ökodorfnak kezdtek létrejönni országsszerte. Szintén ekkor, az 1970-es években indult virágzásnak Dániában a cohousing-mozgalom, aminek fontos szerepe volt az ökofalvak létrejöttében is. Ezekről és a hozzájuk hasonló kezdeményezésekről kezdett hírt adni az 1980–90-es évek fordulóján Robert és Diane Gilman *In Context* című lapjukban (Seattle). Úgy vélték, hogy ezek a kezdeményezések modellként szolgálhatnak a fenntartható élethez. A lapot hamarosan felfedezte a *Gaia Trust* nevű szervezetet működtető Jackson házaspár, és megindult az együttműködés a lap, a szervezet és az ökofalu-projektek között. Az 1990-es éveket tekinthetjük az ökofalu-mozgalom felvirágzásának, ekkor jöttek létre az első találkozók, amelyek lényeges előrelépést jelentettek a mozgalom történetében. Az első találkozót 1991-ben Dániában tartották, a találkozó célja az ökofalu-koncepció megfogalmazása és terjesztési stratégiájának kialakítása volt. A találkozó rámutatott, hogy több hasonló, de egymásról mit sem tudó kezdeményezés létezik. 1993-ban létrejött a dán ökofalu-háló, az első ilyen típusú hálózat, ami modellként szolgált a később induló nemzetközi ökofalu-mozgalom számára. 1994-ben jött létre a nemzetközi hálózat, a *Global Ecovillage Network* (GEN),⁵ amiben már a magyarországi Gyűrűfű ökofalu is részt vett alapító tagként. Az ökofalu-idea terjedését és így számos ökofalu létrejöttét nagyban segítette az internet térnyerése is: ez az az időszak, amikor a számítógépek és a világháló egyre többek számára hozzáférhetővé vált, ami pedig lehetővé tette a GEN-honlap széles körű elérhetőségét, és elősegítette a mozgalom terjedését, az ökofalu-minta továbbadását. 1995-ben a Gaia Trust és a Findhorn Alapítvány szervezésében és szponzorálásában jött létre az első nemzetközi ökofalu-találkozó Findhornban. Címe – *Ecovillages and Sustainable Communities. Models for the 21st Century* – pontosan megfogalmazta és kijelölte azt az utat, amin az ökofalvak járni akarnak. Ma már a világ minden részén léteznek ökofalvak. Ez adja sokszínűségüket is, hiszen nagyon

³ A skót Findhorn faluban 1962-ben telepedtek le a formálódó közösség első lakói. Auroville-t (City of Dawn) 1968-ban alapította a francia származású Mira Alfassa (vagy ahogyan a tanítványai nevezik: The Mother). Auroville Sri Aurobindo hindu tanító tanításaira épült, és meglehetősen korán az ökológiai elvek megvalósítása felé fordult. A The Farmot pedig 1971-ben hozták létre Tennessee államban az erőszakmentességet és a Föld tiszteletét középpontba állító San Franciscó-i hippik (Meijeering 2006).

⁴ Magyarországon Krisna-völgy története alakult hasonlóan: a közösség vallása tanításainak megfelelően hozta létre életterét, amely kitűnően illeszkedett az ökofalu-ideába, ezért az 1990-es évek végén ők is csatlakoztak az ökofalu-mozgalomhoz, és elkezdték tudatos erősíteni a település ökofalu-jellegét.

⁵ <https://ecovillage.org/>

eltérő klimatikus viszonyok és társadalmi berendezkedések között működnek, de ezen túl is számtalan ideológia, vallás és egyéb jellemző⁶ színesíti a palettájukat.



Auroville, India, Matrimandir és lakóházak. 2012. Fotók: Farkas Judit

Az első ökofalvakat Magyarországon a rendszerváltás után, az 1990-es évek elején alapították. Legtöbbjük – alapítói révén – kapcsolatot mutat a késő szocialista korszak földalatti zöld- és alternatív társadalmi mozgalmával (ehhez lásd: Farkas 2014): az ökofalu-gondolat már ezekben a körökben megfogant, majd a rendszerváltás után előálltak azok a körülmények (formális szervezetek megalapításának lehetősége, pályázati források, olcsó földvásárlási lehetőség stb.), amelyek lehetővé is tették az első ökofalvak megtervezését és kivitelezését. A legelső kezdeményezések Galgahévízen (Galgafarm), Gyűrűfűn, Visnyeszéplakon és Drávafokon jöttek létre. Az 1990-es évek második felében csatlakoztak az újabb, közben kialakuló ökofalvak, először Krisna-völgy, a gömörszőlősi kezdeményezés és Agostyán-ökofalu, majd a kétezres évektől Máriahalom Biofalu, a nagyszékelyi közösség, Magfalva, a Szeri Ökotanyák Szövetsége, a Nyimi Öko Közösség. Őket az informális Magyar Élőfalu Hálózat (MÉH) köti össze, lásd: www.elofaluhalozat.hu.⁷ Lakosságuk közösségenként a 10–15 főtől a 150–160 főig terjed, jelenleg összesen körülbelül 500-an élnek a magyar mozgalomhoz tartozó településeken. Az ökofalvak sokszínűsége a magyar ökofalvakra is jellemző: e közösségekben vannak közös pontok, célok, a megvalósítás mikéntje és sikere azonban nagyon eltérő (részletesebben lásd Farkas 2014). A magyar ökofalu-paletta diverzitásából következik, hogy – legalábbis mikroszinten közelítve – igen nehéz általánosításokat megfogalmazni róluk. A hazai ökofalvakba költözők elsősorban városi értelmiségiek, akiknek kiköltözését nem gazdasági okok motiválják, hanem egy erkölcsi, kulturális vagy ideológiai értelemben vett jobb élet kialakításának célja.

⁶ Művészeti kolónia, öko high-tech csoport, reprimítivizáló közösség, nyitott oktatóközpont, zárt, elvonuló közösség és így tovább.

⁷ Hogy miért nem az ökofalu szó szerepel a megnevezésben, annak oka egyfelől az öko- előtag degradációja, másfelől a mozgalmon belüli többféle, eltérő ökofalu/élőfalu definíció megléte. Az élőfalu-mozgalom megnevezés mellett hosszas viták és egyeztetések után döntöttek, de a mozgalom több tagja továbbra is használja magára az ökofalu megnevezést.



Magyar Élőfalva Hálózat. Grafika: Farkas Zsuzsanna

Válság és ökofalvak

Az ökofalvak létrejötte már a kezdetektől fogva egy várható (mások szerint folyamatában lévő) krízisre adott reakció volt: lakóik úgy vélik, hogy a jelenlegi ökológiai, gazdasági, társadalmi és morális folyamatok katasztrófába sodorják a Földet és az emberi társadalmat. Az ökofalu-koncepcióban a negatívként megítélt folyamatok (globális gazdaság, globális hatalmi elit, fogyasztói kultúra, ökológiai krízis, deprimált vidék, városiasodás, újkori rabszolgaság stb.) kritikája húzódik meg, amire radikális életreform-kísérlettel válaszolnak. Tehát az ökofalvak szerveződésének egyik motivációja a világ jelenlegi folyamatainak fenntarthatatlanként, önpusztítóként való értelmezése és ebből következően egy komplex összeomlás víziója, ezért érdemes áttekinteni válságfelfogásuk szélesebb kontextusát (a kríziskoncepcióhoz lásd: Farkas 2022).

Bizonyos természettudományos és környezettörténeti írások a 20. század második felét, egészen pontosan a második világháborút követő időszakot úgy írják le, mint a technológiai optimizmus és ugyanakkor az ökológiai tudatlanság korát (lásd Carson 1962; Lovelock 1979; összefoglalóan: Guha 2000). Ezen azt értik, hogy a háború után bekövetkező gyors tudományos és technológiai fejlődés számos problémára kínált megoldást (betegségek, élelmezés, energia, gépesítés stb.), és megalapozta, illetve tovább növelte a fejlődésbe és a tudományba vetett hitet. Emellett felesleges aggodalmaskodásnak tűntek azok a hangok, amelyek a fejlődés mögötti környezeti problémákra hívták fel a figyelmet. Az egyik ilyen szerző, Rachel Carson 1962-ben kiadott *Silent spring* című könyve volt az, amely képes volt sokakkal megértetni a problémát, és ennek köszönhetően elindítani az 1970-es évek nagy zöldmozgalmait, és szélesebb körű társadalmi aktivitást kiváltani. Ennek a folyamatnak részesei az ökofalu-mozgalom fent említett előzményei.

A változás tetten érhető volt a kortárs kockázattudomány változásában is, melynek lényege röviden a következő: a modernitást a tudományban és a technikában való bizalom, a fentebb már említett technológiai optimizmus jellemezte, és a jóléti társadalmak fő értéke az erre alapozó biztonság volt. Ebben alapvető fordulatot hozott például az atomenergiával, vegyi

anyagokkal, ökológia veszélyekkel kapcsolatos problémák láthatóvá válása. A posztmodernitás újfajta kockázatokkal köszöntött be, és – többek között – éppen a tudomány és a technika okozza ezeket az új kockázatok: az újfajta technológiák átláthatatlan kockázatai és következményei, illetve a tudomány szintén átláthatatlanná és ellenőrizhetetlenné vált fejlődése (Szijártó 2008: 37–38; Castells 2006: 227–228). Ezek a folyamatok a mozgalomban résztvevők véleménye szerint a globális kapitalista gazdasági rendszerrel kart karba öltve, a természeti környezet és erőforrások tönkretételével, az egyenlőtlen elosztással és a társadalmi igazságtalansággal együtt végül összeomlás felé vezet a világot. (A kockázat kulturálisan meghatározott voltához lásd Beck 2003; Douglas–Wildavsky 1982; Douglas 1986; összefoglalóan Szijártó 2000; 2008). Láthatjuk tehát, hogy az ökofalu-mozgalom már korai szakaszában sem állt egyedül a világról való gondolkodásával, hanem illeszkedett egy szélesebb körű felfogásba. (Ami azonban, összességében, továbbra sem képezte a társadalom világgképének számottevő részét, ehhez majd a 2020-as évek válságai kellettek.)

A 20–21. századi krízisek oka és egyben legfontosabb jellemzője tehát, hogy erre az időszakra már rendkívül komplex kockázati rendszerek alakultak ki, amelyek egyre szélesebb körben hatnak, értve ezen a térbeli kiterjedést és az emberi és társadalmi élet összes aspektusát. Számos kortárs kutató egyetért abban, hogy a 21. században újra kell gondolnunk a válságok léptékét, és egyre inkább globális szintéren kell gondolkodnunk, azaz meg kell értenünk azt, hogy a lokális krízisek helyett egyre többször kell globális válságokkal megküzdenünk (lásd O’Brien–Lousley 2017). Joseph Masco azt is hozzáteszi, hogy „mindez alapvető kérdéseket vet fel az emberi észlelésről, emlékezetéről és egy planetáris léptékű problémához szükséges vízió feltételeiről” (Masco 2017: 70). Azaz: képesek vagyunk-e nagyobb (globális) összefüggéseiben megérteni világunk működését, és – léptéket váltva – felkészülni a jövőre?

Az ökofalvak egy ilyen radikálisan új vízió megvalósításán dolgoznak. Az ökofalu-lakók válasza e bizonytalanságok és veszélyérzet kialakulására egy új életmód-kísérlet, a kockázat kezelésének alternatívája az ökofalu-konceptióval, annak életmódelemeivel és közösségfelfogásával.

Bár az eddigiekben egy komplex válságra való készülésként értelmeztem az ökofalvakat, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az ideköltözők a természettel harmóniában megvalósuló, egészséges életre vágyanak, amit nemcsak maguknak, hanem a következő nemzedékek számára is biztosítani szeretnének. Az ökofalu-elgondolásnak tehát fontos jellemzője a jövőorientáltság.



Lakóház, Nagyszékelyi Ökoközösség. Fotó: Farkas Judit, 2010.

A vidéki ökoközösségek kapcsán érdemes megismerkednünk a társadalomföldrajz-kutató, Keith Halfacree *radikális ruralitás* koncepciójával, amit ő így definiált: „A radikális rurális lokalitás (*radical rural locality*) egy, a környezetbe beágyazott, decentralizált és viszonylag önellátó életforma.” (Halfacree 2007: 132).

Halfacree a vidékről való gondolkodás, a vidék jelenkori értelmezésében többféle felfogást lát és sorol, ilyenek például:

a produktivista vidék (*the productivist countryside*), ami vidéket az élelmiszertermelés-orientált, kapitalista mezőgazdaság helyeként fogja fel;

a szuper-produktivizmus (*super-productivism*), ahol a vidék egyenlő az agrobiznisszel, a GMO-t és biotechnológiát alkalmazó mezőgazdasággal;

a fogyasztói idill (*consuming idylls*), ami a vidéket a fogyasztás helyeként értelmezi, (szabadidő, lakóhely, ellenurbanizáció, szemlélődés stb.) (Ehhez lásd többek között Halfacree 2001, 2003a, 2003b, 2006, 2007).

A vidék felfogásának és használatának egyik sajátos formája a radikális ruralitás vagy radikális rurális lokalitás. Halfacree ide sorolja a vissza- a-földhöz (*back-to-the-land*) mozgalmakat, a permakultúrát és az alternatív mezőgazdálkodás egyéb formáit, a fenntartható erdészetet, a helyi termék-mozgalmakat, és a bioregionalizmust. Témánkat tekintve különösen fontosak Halfacree azon megfigyelései, miszerint: „a radikális ruralitásban jelentős a közösségről folyó diskurzus, erős a közösség utáni vágy, a mindennapi élet egyfajta kommunisztikus víziója.” (Halfacree 2007: 132); „[ezek a csoportok] megélt és megművelt tájat képzelnek el, ahol az ember szerves része a környezetüknek; kapcsolódnak az ökológiai énfelfogáshoz (lásd Castells 2006: 213–240, Devall 1995), és általában ökocentrikus és mélyökológiai meggyőződéssel rendelkeznek.” (Halfacree 2007: 135.).

A radikális ruralitás egyik legjobb példája az ökofalu.

Az ökofalvak jellemzői

Ahogy a fejezet bevezető részében láttuk: az ökofalu egy csoport tudatos törekvéseként létrehozott, megalkotott közösség. (A megalkotott közösségekhez lásd: Manzella 2010; Meijering 2006; Miller 2010; Shenker 1986; Takács-Sánta 2016; Todd 2013.) A csoport tagjai elsősorban nem rokoni kapcsolatban állnak egymással, hanem az ideológia mentén találkoznak és szerveződnek közösséggé. Olyan települést szeretnének létrehozni, ami a természeti környezetébe a lehető leghatékonyabban és annak károsítása nélkül illeszkedik. Ennek érdekében természetbarát technikákat használnak és ökológikus életmódot folytatnak az életük minden területén (építészet, hulladékkezelés, szennyvíztisztítás, gazdálkodás, háztartás, közlekedés; visszafogott fogyasztás, önkéntes egyszerűség, újrahasznosítás). Mindezt helyben tartják megvalósíthatónak, elgondolásuk alapja a lokalizáció, a lokális, önellátó, autonóm közösség. Ezzel a modern társadalmak ún. új áttekinthetlenségére reflektálnak: a rendszer egyszerűsítésének célja, hogy növelje a biztonságot. Úgy vélik, hogy a nem kívánatos ökológiai-gazdasági-társadalmi folyamatok ellensúlyozásának eszköze a kis léptékű, önálló, hosszú távon fenntartható és közösségi alapú település- és életmód, amely lehetőséget ad arra, hogy megvédje a természeti környezetet, és értelmes emberi életet, jól-létet biztosítson. Ez egyben függetlenséget is biztosít az uralkodó rendszerekkel szemben, és túlélési esélyt az esetleges összeomlás esetére. Ahogy az ökofalusiak megfogalmazzák, a cél „leválni a köldökszínorról”, azaz a függést okozó infrastrukturális és szociális hálóról. Életmódjuk kulcseleme az önellátásra való törekvés, aminek több indítéka is van, és ezek mindegyike szorosan kapcsolódik a biztonság, illetve a kockázat kérdéséhez: ha a táplálkozás példáját tekintjük, akkor az ökofalusiak szerint a saját kezűleg megtermelt élelem egyfelől függetlenné tesz az ipari mezőgazdaságtól, az élelmiszeripartól és a kereskedelemtől, amelyek esetleges összeomlása esetén az emberek élelmiszer-ellátása lehetetlenné válna, másfelől pedig a saját termelés egészségügyileg biztonságosnak tekintett, „tisztá”, kockázatmentes ételment biztosít.

A természet szeretete és védelme, a természettel való harmóniában élés mellett a közösségben élés legalább olyan fontos motiváció számukra; a mozgalomban jelentős a közösségről folyó diskurzus, erős a közösség utáni vágy, a mindennapi élet egyfajta kommunisztikus víziója (Halfacree 2007: 132).

Az ökofalu-konceptió alapját képezik az olyan tudományos eredmények, mint a fenntarthatóság elméletei, a rendszerelmélet, az alkalmazott ökológia, a humánökológia stb.⁸ Emellett az ökofalu-mozgalom sokféle ideológiai-spirituális világból is táplálkozik (környezetfilozófiai irányzatok, ökospiritualitás, zöld vallásosság stb.). Ezek mindegyikében fontos az ember és a természet viszonyának újraértelmezése és az ember felelősségének hangsúlyozása.

Valószínűleg egyetlen ökofalu sem felel meg teljes egészében a definícióknak, a legtöbb meghatározás tehát nem a meglévő ökofalvak szintézise, hanem sokkal inkább célkitűzéseket, irányokat fogalmaz meg. Ők maguk is tisztában vannak azzal, hogy jelenlegi életmódjuk még nem tekinthető önellátónak, függetlennek, ezért sokkal pontosabb, ha úgy fogalmazzunk, hogy az önellátás, a függetlenedés, az autonómia kísérletezése folyik. Jól tudják (különösen, akik már

⁸ Az ökofalvakban nem egy, tudományos munkát is végző lakost is találunk, akik előadásokkal, írásokkal maguk is hozzájárulnak az agrártudományi, ökológiai, fenntarthatósági stb. tudományos diskurzusokhoz.

próbálják/próbálták), hogy ez az elképzelés és törekvés meglehetősen utópikus, ezért egyformán hangsúlyozzák kísérletjellegét, de e kísérlet fontosságát is.⁹

A magyar ökofalvak változatos módon és helyen jöttek létre. Kihalt település helyén építették fel Gyűrűfű ökofalut, kihalófélben lévő település helyén pedig Visnyeszéplakot. Zöldmezős beruházásként jött létre Krisna-völgy, Magfalva és a galgahévízi ökofalu. Nem annyira településként, mint inkább oktatóközpontként működik a Természetes Életmód Alapítvány telephelye Tata-Agostyánban, az Ormánság Alapítvány Drávafokon, a gömörszőlősi oktatóközpont és a Biofalu Máriahalom-faluban. Nem önálló településként, hanem egy meglévő faluba beköltözve jött létre a Nagyszékelyi Közösség és a Nyimi Öko Közösség. A magyar palettán az ökotanya típusát képviseli a Szeri Ökotanyák Szövetsége.

Adminisztratív értelemben nem beszélhetünk önálló ökofaluról Magyarországon. Még azok a közösségek is, amelyek önállóan, zöldmezős beruházásként (Krisna-völgy, Galgahévízi ökofalu, Magfalva) vagy kihalt falu helyén (Gyűrűfű) jöttek létre, egy közeli településhez tartoznak közigazgatásilag.

A magyarországi ökofalvakra is igaz, hogy az ideális ökofalu-elgondolásnak egyes részleteit tudták többé-kevésbé megvalósítani. Itt is jellemző, hogy az önellátás víziója az egyik legfőbb prioritás a közösségépítésben, de azt is jól tudják, hogy a helyi önellátás rendkívül nehéz és időigényes. (Az önellátás és a közösség kérdéséhez lásd: Christian 2004.) A magyar közösségek között Krisna-völgy és Visnyeszéplak áll legközelebb a teljes élelmiszer- és energia-önellátáshoz, az utóbbiban még Gyűrűfű és a galgahévízi ökofalu is jeleskedik. Az önellátás egyik fontos eleme a helyben megélés, ami azonban a legnagyobb kihívás a magyar ökofalvak, ökoközösségek számára.¹⁰ Jelenleg viszonylag kevesen találták meg azt a megélhetési formát, ami helyben is megvalósítható, ők leginkább mezőgazdasági termékeikből, turizmusból és oktatási tevékenységből élnek meg. Néhányan pályázati forrásokat felhasználva biztosítják megélhetésüket. Határesetet jelentenek azok, akik ugyan nem ingáznak mindennap, de mégsem a helyi erőforrásokból élnek, mint például az informatikusok, de találunk közöttük online dolgozó pszichológust, oktatót, fordítót is. Az ingázók napi utazással a közeli településeken, mások heti ingázással távolabbi városokban dolgoznak. Többen támaszkodnak a szociális ellátásokra, amit alkalmi munkákkal egészítenek ki. A saját termelésű élelmiszer a háztartások legtöbbször számára fontos alapot jelent.

⁹ Erre utal az ökofalu-alapító Kilián Imre egyik tanulmányának címe is: „Lombikba zárt fenntarthatóság” (Kilián 2007).

¹⁰ Ahogyan a hozzájuk hasonló helyen, kis településeken, zsákfalvakban élők számára is.



Krisna-völgy, háttérben az iskolával. 2013. Fotó: Farkas Judit

Önálló iskolával jelenleg csak Krisna-völgy rendelkezik (ahol jelenleg a körülbelül 130 fős lakosságból 50 a gyerek), itt viszont a teljes spektrum (óvoda, általános iskola, középiskola, főiskola) megtalálható. A gyerekek létszámát tekintve érdemes kiemelni Visnyeszéplakot is, ahol a lakosságnak fele (körülbelül 100 fő) gyerek. A település ennek köszönhetően sokáig saját iskolával rendelkezett, ami azonban néhány éve megszűnt. A többi közösség gyermekei (közösségekként 3–10 fő) vagy a közeli települések oktatási intézményeibe járnak, középiskolába pedig távolabbi városokba mennek, vagy pedig magánoktatásban vesznek részt.

Bár az ökofalusiakat (és egyáltalán: minden, ideológiai elvek mentén vidékre költözőt) a többségi társadalom leginkább kivonulóknak tekinti, a lépést pedig menekülésként értelmezi, az ökofalu-lakók tiltakoznak e meghatározások ellen, és a világ társadalmi-ökológiai rendszerébe mélyen beágyazott résztvevőknak tekintik önmagukat, akik a mindennapi élet működőképes alternatíváit keresik, amely elvezet a szélesebb társadalmi jóhoz. Többségük példát kíván nyújtani: egy élhetőbb, emberibb és főleg hosszú távon fenntartható élet modelljeként fogalmazzák meg az ökofalut. Tudásukat sokféle módon igyekeznek átadni: tanfolyamokon, képzéseken, önkéntes programokkal, gyakorlati módszerekkel és tudományos munkával egyaránt. Ugyanakkor legtöbbjüknek nincsenek illúzióik az ökofalu-konceptió széles körű elterjedését illetően. Ahogyan egy, a magyar élőfalu-mozgalomban régóta tevékeny szereplő megfogalmazta:

„Szerintem rengeteg eredményünk van, de csak azok számára hasznosítható, akik átlépnek egyik dimenzióból a másikba. Abban a fogyasztói dimenzióban, amiben az emberek élnek, semmi sem hasznosítható abból, amit mi csinálunk. Van egy piacra dobható termékünk, ami egy tudás, amire semmiféle kereslet nincsen. Egyszerűen nem vagyunk versenyképesek a mi gondolkodásunkkal a kultúra piacán. [...] Az, hogy van néhány deviáns ember, beleértve magamat is a deviánsok közé, aki próbál valamit csinálni, ez a világ folyásán semmit nem fog változtatni” (L. T., 1998).¹¹

Hasonló eredményre jutott Karen Bubna-Litic egy ausztrál ökofaluról szóló munkájában 2008-ban: úgy vélte, hogy az ökofalvak periférikusak maradnak a fenntarthatóságról folytatott

¹¹ A rövidítés az idézett beszélgetőtárs nevének kezdőbetűit és a beszélgetés évszámát jelölik.

mainstream vitákban, általában úgy tekintenek rájuk, mint helyes és jó gyakorlatra, ami azonban nehezen kivitelezhető (Bubna-Litic 2008: 93). Az ökofalvak lehetőségeiről és korlátairól vitázott Takis Fotopoulos és Ted Trainer (Fotopoulos 2000; Trainer 2002), Karen Litfin pedig 2011-ben így határozta meg az ökofalvak helyét: „Az ökofalu nem az egyetlen válasz a fenntarthatósági krízisre, csak egy a sok közül – és nekünk minden válaszra szükségünk van” (Litfin 2011: 139).

Akkor mégis mi lehet az ökofalvak jelentősége? Az, hogy ők már évtizedek óta gyakorolják, élik azt, amibe mások esetleg most vágnak bele. Ahogyan egy, e közösségeket jól ismerő beszélgetőtársam megfogalmazta, „érdemes azokra a problémákra figyelni, amivel e közösségek, azok lakói küzdenek és küzdöttek az évek során” (M. K., 2021). Úgymint: a településen vagy közelében megtalálható iskolák minősége vagy még inkább a hiánya; hogy az iskolák hiánya miatt a gyerekek hamar kikerülnek a családból; mi történik, ha fizikailag legyengül valaki akár betegség, baleset miatt, vagy mert idős; mi történik akkor, ha a távol élő szülők gondozásra szorulnak; hogyan kezelhetők azok a helyzetek, amikor az egyén csalódik a közösségben vagy az életmódban; mi a helyzet válás esetében; vagy ha nem talál magának megfelelő párt a közösségben. Miként lehet megtalálni az egyensúlyt az ideológia, az elvek és a megvalósíthatóság, a valóság között, úgy, hogy ne törjenek össze testileg és lelkileg:¹² „Nem azért kezdtük ezt az életet, hogy összetörjünk, hogy testileg-lelkileg nyomorékok legyünk, és végül megutáljuk az egészséget. Boldogan akarunk élni” (K. E., 2010). Az ökofalvak, ökoközösség tagjai mindebben már hosszú távú tapasztalatot szereztek, jó esetben megtalálták az egyensúlyt az életükben, és segíthetnek abban, hogy az újonnan érkezők ne kövessék el ugyanazokat a hibákat.



Nyimi Öko Közösség, 2022. Fotó: Ruprech Judit

¹² A közösségekben erős a fluktuáció, aminek okai – többek között – az itt felsoroltak.

Utószó

Amikor 2007 táján elkezdtem kutatást folytatni a hazai ökofalvakban, majd pedig erről a kutatásról beszélni, minden alkalommal részletesen el kellett magyaráznom, hogy mi az az ökofalu, milyen környezeti-gazdasági és társadalmi problémákra reflektál a létezésük, és mit takar az ökológiai életmód. A növénytársítás, a komposzttoalett, a mulcsozás vagy a bevásárlóközösség jobbra ismeretlen fogalmak voltak. Ez a világgép és életmód egyfelől érdeklődést, kíváncsiságot, másfelől viszont értetlenkedést váltott ki a hallgatóságból. Az ökofalusiakat sokan – ahogyan Karen Litfin amerikai politológus fogalmazott – utópikus menekülőknak (*utopian fugitives*) (Litfin 2011: 136), életüket pedig hóbortos extremitásnak tekintették. A környezeti diskurzusokban, így az ökofalusi narratívában is gyakran fellelhető apokaliptikus jövőkép sem segítette elő az elfogadásukat, a világot ostorozó profetikus beszédmód pedig sokakat kifejezetten eltántorított tőlük. Az általuk összegyűjtött tudás és tapasztalat csak egy szűk réteg számára volt fontos.

Így ment ez hosszú évekig, egészen a 2010-es évek végéig, 2020-as évek elejéig, amikor is szinte egy csapásra megváltozott a helyzet: a fenntartható, helyi, ökológiai terminusok és metódusok bekerültek a közgondolkodásba, és mindenhol azokat az aggodalmakat halljuk, amelyeket korábban csak egy szűk réteg – például az ökofalvak – hangoztattak. Az egyre nyilvánvalóbbá váló ökológiai válságról szóló diskurzusok berobbantak a mindennapokba, és a pandémiával, majd pedig az orosz–ukrán háborúval közösen olyan helyzetet teremtettek, ami a biztonságról és a jövőről alkotott kép ártékelésére készíti a többségi társadalmat is. A környezeti és a velük szoros kapcsolatban álló gazdasági és társadalmi problémák egyre nyilvánvalóbbá válásával, e problémák létének elfogadásával párhuzamosan felértékelődtek azok a megoldási metódusok, amelyeket a zöldmozgalmak és az ökológiai életreformmozgalmak – így az ökofalvak is – javasolnak, illetve gyakorolnak, megélnék. Ezt a helyzetet nagyon fontos visszaigazolásként értékelték: „Mi 30 éve készülünk arra, ami most van” – mondják (Farkas 2022), a környezeti problémákra vonatkozó jóslataik bejöttek, és az általuk gyakorolt életforma több ponton beváltotta a hozzá fűzött reményeket (nem voltak élelmiszerellátási gondjaik, nem különösebben érezték meg a karantént, nincsenek fűtési problémáik stb.).¹³

Bár azt látjuk, hogy jelenleg komoly érdeklődés mutatkozik meg ezen életforma iránt, azt, hogy ez az érdeklődés mennyiben alakul át cselekvéssé, csak később fog igazán meglátszani. A nyugati ökofalvak egy része már most hirtelen megnövekedett beköltözőhullámról számol be, ami számos nehézséggel is jár: az infrastruktúra kapacitása, beköltözők integrálása a közösségbe, új, a pacifista ökofalu-ideától idegen ideológiák (például alt-right) megjelenése és így tovább.

Jelenleg tehát a kutatók a változásokat és a változásra való reakciókat, az igényeket tudják regisztrálni, ezek következményeit azonban majd csak néhány év múlva tudjuk kiértékelni.

¹³ De pontosan tudják, hogy a „világvégét” nem úszhatják meg, hiszen a tökéletes önellátástól nagyon messze vannak. Ráadásul az utóbbi évek aszályos időszakai éppen az offgrid-életmód számára okozott különös nehézséget.



Nagyszékely, 2009. Forrás: <http://elofaluhalozat.hu/elofalvak/24-a-nagyszekelyi-elofalu-kezdemenyezés>

Felhasznált irodalom

- Bates, Albert 2003. Ecovillage Roots (and Branches). *Communities Magazine*, 117/Spring: 25–28,58.
- Beck, Ulrich 2003. *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Budapest, Andorka Rudolf Társadalomtudományi Szövetség – Századvég.
- Borsos Béla 2016. *Az új Gyűrűfű. Az ökofalu koncepciója és helye a fenntartható település- és vidékfejlesztésben*. Budapest, L'Harmattan.
- Bubna-Litic, Karen 2008. The Aldinga Arts Ecovillage. In Bosselmann, Klaus – Engel, J. R. – Taylor, P. E. (eds.): *Governance for Sustainability, International Union for Conservation of Nature and Natural Resources*. Switzerland, 93–102.
- Carson, Rachel 1962. *Silent Spring*. London, Hamish Hamilton.
- Castells, Manuel 2006. *Az identitás hatalma*. Budapest, Gondolat.
- Christian, Diana Leafe 2004. „Structural conflict and interpersonal conflicts”. *Communities*, 9–12.
- Douglas, Mary 1986. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. New York, Routledge.
- Douglas, Mary – Wildavsky, Aaron 1982. *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley, University of California Press.
- Farkas Judit 2014. „Kicsi kis hősök.” Az ökofalu-mozgalom története és gyökerei. *Kovács* 18/1–4: 43–66.

- Farkas Judit 2017. *Leválni a köldökszinórról. Ökofalvak Magyarországon*. Budapest, L'Harmattan.
- Farkas Judit 2022. „Mi 30 éve készülünk arra, ami most van.” Válság és ökofalvak. In Barabás Gábor – Pohárnok Melinda (szerk.): *Tanulmányok a bölcsészet- és társadalomtudományok köréből*. Pécs, PTE BTK Kari Tudományos Diákköri Tanács, 171–193.
- Fotopoulos, Takis 2000. The Limitations of Life-style Strategies: The Ecovillage ‘Movement’ is NOT the Way Towards a New Democratic Society. *Democracy & Nature*, 6/2: 287–308. DOI: [10.1080/10855660050085083](https://doi.org/10.1080/10855660050085083)
- Guha, Ramachandra 2000. *Environmentalism: A global history*. New York, Longman.
- Halfacree, Keith 2001. Going ‘back-to-the-land’ again: extending the scope of counterurbanisation. *Espace, Populations, Societes* 1–2: 161–170.
- Halfacree, Keith 2003a. A place for ‘nature’?: new radicalism’s rural contribution. In Rural Geography Research Group/Commission de Géographie Rurale (Eds.): *Innovations in Rural Areas*, CERAMAC 22. Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 51–65.
- Halfacree, Keith 2003b. Landscapes of rurality: rural others=other rurals. In Roberston, I. – Richards, P. (eds.): *Studying Cultural Landscapes*. London, Arnold, 141–69.
- Halfacree, Keith 2006. From dropping out to leading on? British counter-cultural back-to-the-land in a changing rurality. *Progress in Human Geography* 3: 309–336.
- Halfacree, Keith 2007. Trial by space for a ‘radical rural’: Introducing alternative localities, representations and lives. *Journal of Rural Studies*, 23: 125–141.
- Kilián Imre 2007. Ökofalvak: lombikba zárt fenntarthatóság. In Kiss Tibor – Somogyvári Márta (szerk.): *Fenntartható fejlődés a gyakorlatban. Sustainable development in practice: a Via Futuri 2006-os konferencia válogatott, lektorált tanulmányai*. Pécs, Interregionális Megújuló Energiaklaszter Egyesület, 50–59.
- Litfin, Karen 2011. A Whole New Way of Life: Ecovillages and the Revitalization of Deep Community. In Young, Ray De – Princen, Thomas (eds.): *Localization: A Transition Reader Adapting to a World with Less Material, More Time*. Cambridge, MA, MIT Press, 129–140.
- Lovelock, James 1979. *Gaia: A new look at life on Earth*. [H. n., k. n.]
- Manzella, Joseph C. 2010. *Common Purse, Uncommon Future: The Long, Strange Trip of Communes and Other Intentional Communities*. Santa Barbara, CA, Praeger.
- Masco, Joseph 2017. The Crisis in Crisis. *Current Anthropology*, 58: 65–76.
- Meijering, Louise 2006. *Making a place of their own. Rural intentional communities in Northwest Europe*. Groningen, Faculty of Spatial Sciences, University of Groningen.
- Miller, Timothy 1998. *The Quest for Utopia in Twentieth-Century America: Volume I: 1900–1960*. Syracuse, Syracuse University Press.
- O’Brien, Susie – Lousley, Cheryl 2017. „Environmental Futurity”. *Resilience: A Journal of the Environmental Humanities*, 4/2–3: 1–20.
- Shenker, Barry 1986. *Intentional Communities Ideology and Alienation in Communal Societies*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Szijártó Zsolt 2008. Kockázat, kultúra, konfliktus. In uő: *A hely hatalma: lokális szcénák – globális folyamatok*. Budapest, Gondolat, 33–61.

- Szijártó Zsolt 2000. *Kockázat, társadalom, átmenet*. Pozsony, Kalligram.
- Takács-Sánta András 2016. Egy új világ építése egészen alulról? Komplex ökológikus életmód-alternatívát megvalósító helyi közösségek a vidéki Magyarországon. *Socio.hu* 4: 73–99.
- Takács-Sánta András 2017. *A közlegelők komédiája. A közösségek újrafelfedezése mint kiút az ökológiai válságból*. Budapest, L'Harmattan.
- Todd, Jordan A. 2013. *The 'Lacking' Narrative: Why Intentional Community Members Choose To Live A More Demanding Lifestyle*. Lecture, Ethnography Conference. Chicago.
https://www.academia.edu/6590849/The_Lacking_Narrative_Why_Intentional_Community_Members_Choose_To_Live_A_More_Demanding_Lifestyle.
- Tóth I. János 2005. *Fejezetek a környezetfilozófiából: szerzők és irányzatok*. Szeged, JATEPress.
- Trainer, Tedd 2002. Debating the significance of the Global Eco-village Movement; A reply to Takis Fotopoulos. *Democracy & Nature*, 8/1: 143–157.
DOI: [10.1080/10855660120117719](https://doi.org/10.1080/10855660120117719)

Az ökofalu-mozgalom előzményei – Megalkotott (intentional) közösségek

Ahogy korábban már láttuk, az ökofalvak többsége ún. intencionális/szándékolt/ megalkotott közösség, azaz: egy kisebb-nagyobb csoport tudatos törekvéseként, – jelen esetben – ökológiai elvek mentén létrehozott közösség. E sajátos közösségek gyökerei messzire nyúlnak vissza, ahogyan arra Louise Meijering is rámutat a vidéki megalkotott közösségeket vizsgáló munkájában (Meijering 2006). A szerző – Zablockira hivatkozva (Zablocki 1980) – nyolc szakaszra osztja fel e csoportok történelmét (Meijering 2006: 14–16.):

Az első intencionálisnak tekinthető közösségeket a római birodalom idejére teszi, példaként az esszénusokat, egy Palesztinában, az i.e. 1. században működő vallási csoportot említi, de ide sorolja a Krisztus utáni 1. századi első keresztény közösségeket is. E csoportok célja a római kultúra hegemoniája és az asszimiláció elleni küzdelem érdekében a saját világukba való visszavonulás. Gyakran „közös erszény” és konszenzusos döntéshozatal jellemezte őket.

A második szakaszt a katolikus monasztikus közösségek idejére teszi, aranykora a 13. század, példaként a ferenceseket, a dominikánusokat, a karmeliták és a bencéseket sorolja.

A harmadik, középkori periódust az eretnek közösségek létrejötte jellemzi, legfontosabbnak Nyugat-Európában a Brotherhood of the Free Spirit (másutt: Brothers vagy Brethren of the Free Spirit) nevű laikus keresztény mozgalmat tekinti. Közben Észak-Amerika gyarmatosításával a megalkotott közösségek ezen a kontinensen is fejlődésnek indultak.

A 16–18. századi megalkotott közösségek jó része protestáns közösség (hutteriták, mennoniták), akiket a vallási türelmetlenség üldözött Európából Észak-Amerikába. Az Újvilág nem csak vallásszabadsága miatt, hanem mint a határtalan lehetőségek hazája is, nagy vonzerővel bírt e közösségek számára.¹⁴ Míg e közösségek kötődtek a hagyományos társadalmi modellhez és értékekhez, úgymint patriarchális család, autoritás-tisztelet, egyszerűség, a modernizáció elutasítása, addig

A megalkotott közösség definíciója Meijering nyomán:

tudatos kísérlet egy közös, alternatív életmód megvalósítására a társadalom főáramán kívül. Leggyakrabban felsorolt kritériumai:

- 1) a közösségben nem vagy nem csak a rokonkapcsolatok dominálnak,
- 2) legalább 3-5 felnőtt tagja van,
- 3) a tagság önkéntes,
- 4) a fősodortól való földrajzi és pszichológiai elkülönülés,
- 5) közös ideológia, amit minden tag elfogad,
- 6) közös/részben közös tulajdon,
- 7) a csoport érdeke dominál az egyén érdeke felett.

A megalkotott közösségek – teszi hozzá Meijering – a fenti kritériumok különböző fokát érték el, és különböző mértékben vonulnak vissza a társadalom főáramától (Meijering 2006: 19.).

¹⁴ További, Meijering által nem említett példákkal is lehet szaporítani ezt a sort: William Penn, a kvéker mozgalom egyik jelentős alakja 1681-ben kolóniát alapított Pennsylvániában, és mindenkinek szabad vallásgyakorlást ígért. 1774-ben egy üldözött vallási csoport, a shakerek hagyták el Angliát és érkeztek meg New Yorkba, majd az 1780-as években vezetőjük, Ann Lee irányításával egy önálló falut kezdtek szervezni. A bevándorló csoportok között voltak német pietista csoportok is, az első 1683-ban érkezett az Egyesült Államokba. Egyik legprominensebb csoportjuk, a The Harmony Society 1804-ben érkezett, és három kommunaközösséget is létrehozott Pennsylvániában és Indiana államban. Az Ephrata nevű közösséget szintén német bevándorlók hozták létre 1732-ben, és az 1740–50-es években már 300 tag élt együtt. Az amishok, vagy az 1800-as évek végén létrejött mormon közösségek szintén ide sorolhatók.

az ötödik szakaszban, a 19. század elején jobbra szekuláris közösségek indultak fejlődésnek. Dominált a szocialista ideológia és az ipari társadalom elleni protestálás; Robert Owen, Charles Fourier és Étienne Cabet ideái inspirálták e közösségek létrehozóit. Maga Owen is létrehozott egy New Harmony nevű közösséget, és számos – ámbár rövid életű – közösséget inspirált Owen példája. Michael Blouin, a megalkotott közösségek gyökereit is vizsgáló munkájában a Boston mellett, az 1840-es években, transzcendentalisták által létrehozott Brook Farmot emeli ki e korszakból, amely közösség Charles Fourier tanainak hatását is mutatta (Blouin 2007.)¹⁵

A 19. század végére baloldali ideológiákra alapozó közösségek új hulláma jött létre, amelyek ideológiai alapjait az anarchizmus, főként Peter Kropotkin és Lev Tolsztoj munkái adták. Ezek a közösségek is csak rövid ideig működtek, mivel tagjaik nem voltak hajlandóak kompromisszumra az idea és a valóság, a gyakorlat között. Meijering itt megjegyzi, hogy úgy tűnik, a vallási alapú közösségek tovább voltak képesek működni, mint a szekuláris közösségek (szocialisták, anarchisták). Blouin továbbmegy ebben a kérdésben, és a shakerek – mint az egyik leghosszabb ideig működő közösség sikerének – példájával amellel érvel, hogy a bevándorló vallási csoportok már meglévő (óhazai) kapcsolatokra építették közösségüket, ami a siker egyik záloga lehetett, másfelől legtöbbjük földművelő volt, akiknek a kemény munka és a gazdálkodás nem volt újdonság, ráadásul képesek voltak alárendelni magukat a vezetőknek. A 19. században újfajta közösségek jöttek létre, tagjaik már nem a fenti földművesek, hanem olyan amerikaiak, akik nem rendelkeztek földművelő múlttal, semmiféle tapasztalatuk nem volt a földről. Azért hozták létre közösségeiket, mert elégedetlenek voltak a társadalom főáramával, elegendő volt az intézményesített társadalomból, és egyáltalán, az amerikai életből.

Az 1960-as évek ellenkultúrája (7. szakasz) a megalkotott közösségek hatalmas hullámát hozta magával, csak az Egyesült Államokban több mint 2000 közösséget alapítottak ebben az időben. E közösségek tagjai fiatal, képzett emberek, akik elutasították szüleik kulturális normáit és értékrendszerét, ellen szerettek volna állni a fogyasztói értékrendnek (konzumerizmusnak), és szabadabb életet akartak élni. Az ekkor létrejövő közösségek rendkívül sokfélék, attól függően, hogy mire helyezték a hangsúlyt: találhatunk közöttük spiritualításra, az értelmes életre, az önkitaljesítésre, természetközelségre, fenntarthatóságra, szocializmusra stb. törekvő csoportot. Tagjaik gyakran voltak politikailag aktívak, az ellenkultúra-mozgalom részesei, felemelték szavukat a szegénység, a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenség, és a vietnámi háború ellen. Az egyik legismertebb közösség a természetközeli életre és a természettel kapcsolatos spirituális értékekre alapozó, 1962-ben Skóciában alapított Findhorn Foundation volt, mely közösség később az ökofalu-mozgalom egyik legnagyobb közösségévé nőtte ki magát.

Végül Meijering az 1990-as évek végétől datálja a 8. szakaszt, amelyen belül a megalkotott közösségek két fő típusát különíti el: a co-housing-ot¹⁶ és az ökofalut.

¹⁵ Szintén Blouin-nál olvashatjuk a következő adatokat: 1800 és 1859 között 119 utópisztikus és kommuna-típusú közösség jött létre az USA-ban, ebből 60 az 1840-es években. Majd 1860 és 1914 között 140 közösséget alapítottak, melyek leginkább művészeti kolóniák, új kommunák, vallásos közösségek és ún. társadalmi kísérletek voltak (Ilyen volt például az 1848–1881 között működő, New York állambeli Oneida-közösség, ehhez magyarul lásd: Klaniczay 2003). Jellemzően kisebbek és kevésbé hierarchikusak a korábbi megalkotott közösségeknél, és jobban teret nyert a magántulajdon (föld) és profit, aminek oka – Blouin szerint – az ijedelem a kommunizmustól.

¹⁶ A co-housing a szoros közösségi élet egyik, az 1970-es években Dániából és Hollandiából induló, elsősorban városi mozgalma. A tagok szomszédok, saját házaikban élnek, de a lehető legtöbb tevékenységet együtt végzik

Kibuc

Meijering elsősorban a nyugati megalkotott közösségekre koncentrál, ezért csak röviden említi az izraeli kibucokat mint jelentős, nagyhatású megalkotott közösségeket.

A kibuc egy közösségi farm vagy település Izraelben. Az első kibucokat az 1910-es években alapították (legelsőként Deganiát a Jordán-völgyben), a mozgalom pedig (United Kibbutz Movement) 1927-ben alakult meg. Jelenleg körülbelül 270 kibuc található Izraelben, a teljes lakosságuk körülbelül 130 000. A kibucokra vagyonszövetség jellemző; a profitot a kibucba fektetik. Az egyenjogúság kiemelten fontos elv, a tagok rendszeresen üléseznek, hogy megvitassák az ügyeket és szavazzanak a döntést igénylő kérdésekben. A munkákat rotáció, választás vagy szakképzettség alapján lehet kiosztani. Míg történetük elején a kommuna-forma jellemezte a kibucokat, addig ma már többféle életforma létezik, és vannak olyan közösségek, ahol az egyéni igények is teret kapnak. Így például, míg korábban a gyerekeket közösen nevelték, addig ma már vannak olyan közösségek, ahol ez megoszlik a közösség és a szülők között. Ugyanígy vannak olyan kibucok, ahol a családok önállóan laknak. A kibucok ideológiai alapjait tekintve is változatosak, az ortodox vallásostól a szekulárisig, a jobboldalától a baloldaliig sokféle közösségek található közöttük. (Forrás: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/history-and-overview-of-the-kibbutz-movement>)

Létezik egy ökológiai elvek mentén működő kis közösség is, a körülbelül 50 fős Lotan-kibuc. Saját meghatározásuk szerint a Lotan-kibuc „egy öko-zsidó (Eco-Jewish), intencionális, kollektív közösség, amely egyfelől az egalitárius judaizmus kreatív megközelítésén, másfelől a környezetvédelem iránti mély elkötelezettségen alapul. ... Egy olyan közösség, amely összekapcsolja a szellemet és a földet, a környezet szeretetére és védelmére neveli gyermekeit, összekötve őket zsidó örökségükkel, miközben a hagyományokat a kortárs életmódhoz igazítja.” (Forrás: <https://kibbutzlotan.com/en/home-en/>) Lotan 1983-ban alapították izraeli és Egyesült Államok-beli fiatalok. A közösség a reform-judaizmus irányvonalát képviseli. Az 1990-es évek közepén kezdték el az ökológiai fenntarthatóság kérdéseit beépíteni Lotan társadalmi és cionista víziójába. A Lotan eco-kibuc ideológiai alapját az ún. öko-cionizmus adja, azaz az elkötelezettség a teremtés teljessége mellett, különös felelősséggel a Szentföldért (Izrael). (Forrás: <https://lekibboutzdeparis.org/en/ecology-eco-zionism-and-kibbutz>)

Az 1960-as évektől egyre szaporodtak azok az közösségek, melyek vallásuk tanításait, spirituális nézeteiket követve kezdtek környezettudatosan élni, és később az ökoközösségek, így a nemzetközi ökofalu-mozgalom mintáivá – sőt! ők maguk is ökofaluvá – váltak. Ilyen a Meijering által is említett skót Findhorn, de ide sorolhatjuk a dél-indiai Auroville-t, vagy az Egyesült Államok-beli The Farm-ot is. Ezek a közösségek már az 1960–70-es évek ellenkulturális-spirituális lendületében létrejöttek,¹⁷ a kezdetektől fogva nagy hangsúlyt fektettek a természettel való harmonikus együttélésre, és az ökotudatos gondolkodás és

(úgy mint étkezések előkészítése, főzés, gyermekfelügyelet, kertészkedés, a közösség irányítása), és közös helységeket is használnak (konyha, étkező, gyerekeknek játszószoza, irodák, vendégszobák, rekreációs helységek). Részletesebben lásd a Városi közösségek című fejezetben.

¹⁷ Auroville-t (City of Dawn) 1968-ban alapította a francia származású Mira Alfassa (vagy ahogyan a tanítványai nevezik: The Mother). Auroville Sri Aurobindo hindu tanító tanításaira épült, és meglehetősen korán az ökológiai elvek megvalósítása felé fordult. A The Farmot pedig 1971-ben hozták létre Tennessee-államban az erőszakmentességet és a Föld tiszteletét középpontba állító San Francisco-i hippik.

életmód, az ökofalu-koncepció, az ökofalu-megnevezés, mondhatni, „utolérte” őket.¹⁸ Így az ő korai tevékenységük ma már akár bevált előérzetnek, jóslatnak is tekinthető, és szoros kapcsolatot mutat a 21. század legégetőbb problémájával, a fenntarthatóság kérdésével.

Felhasznált irodalom

Blouin, Michael 2007. *The Urban Ecovillage Experiment. The Stories of Six Communities that Hoped Change the World*. BA dolgozat, Po-mona College, California.

Klaniczay Gábor 2003. *Oneida- egy XIX. századi amerikai kommuna története*. In Klaniczay Gábor (szerk.): *Ellenkultúra a hetvenes nyolcvanas években*. Budapest, Noran, 234–242.

Meijering, Louise 2006. *Making a place of their own. Rural intentional communities in Northwest Europe*. Utrecht, Royal Dutch Geographical Society, Groningen, Faculty of Spatial Sciences, University of Groningen.

<https://research.rug.nl/en/publications/making-a-place-of-their-own-rural-intentional-communities-in-nort>

Zablocki, Benjamin 1980. *Alienation and charisma. A study of contemporary American communes*. New York, The Free Press.

¹⁸ Magyarországon Krisna-völgy története alakult hasonlóan: a közösség vallása tanításainak megfelelően hozta létre életterét, amely kitűnően illeszkedett az ökofalu-ideába, ezért az 1990-es évek közepén ők is csatlakoztak az ökofalu-mozgalomhoz, és elkezdték tudatos erősíteni a település ökofalu-jellegét.

Az ökofalu-mozgalom előzményei – környezeti mozgalmak

Ramachandra Guha, indiai szociológus egyik környezettörténeti munkájában a környezettudatos gondolkodásnak és mozgalmaknak (idegen szóval *environmentalizmus*) két nagy hullámát különíti el (Guha 2000):

az első hullám a 19. századra tehető, de gyökerei szerint már a 18. században fellelhetők. Ez az időszak az ipari forradalom, az iparosodás kora, amikor egyelőre még csak egy vékony értelmiségi és művészi réteg az, aki meglátta a veszélyt a határtalannak tűnő lehetőségek mögött. Meglepve olvashatjuk, hogy 18–19. századi szerzők az ipari kor sátáni malmairól, a földet tönkretévő gyárakról és mérgekről, légszennyezésről, a vidéki angol tájat tönkretévő vasútról (és turistákról), a betegségek környezetszennyezési okairól stb. értekeznek (William Blake, William Wordsworth, John Ruskin, Edward Carpenter, William Morris, Thoreau). A költő Wordsworth (1770–1850) nagy természetjáró volt, Guha adata szerint 175ezer mérföldet gyalogolt le életében, és mindeközben testközelből érezte az ipari forradalom sötét oldalát, a természeti környezet pusztulását. A városi élet ellenében a falusi életet dicsőítette. John Ruskin (1809–1900), festő, művészeti író, esztéta a légszennyezést a természet deszakralizálásának következményének tartotta, és összefüggést látott a környezetszennyezés és az emberi betegségek között. Ellenezte a vasút terjedését, mert úgy vélte, hogy az fontos okozója a természetrombolásnak, például azért is, mert segítségével könnyebben terjed az iparosodás. Támogatta a kézművesség fenntartását, létrehozott egy egyesületet, egy farmot és egy kézműves boltot, és fontosnak tartotta az önellátás fennmaradását. William Morris (1834–1896) iparművész, író, szocialista aktivista a vissza a természethez gondolat egyik legfőbb prófétája ebben az időszakban, nagyhatású gondolkodó, akit sok művészeti és társadalmi mozgalom atyjának tartanak. Az ő hatása érvényesült Edward Carpenter (1844–1929), szocialista költő és filozófus munkásságában is, akinek *Civilisation, Its Cause and Cure* (1889) című munkája a társadalmi mozgalmak bibliájává lett. Ide sorolható Octavia Hill (1838–1912), is, akit Ramachandra Guha az első női környezeti aktivistaként mutat be. Hill Ruskin barátja volt, társadalmi aktivista, aki a környezeti problémák kezelését, a szegényekért való küzdelmet és a társadalmi reformokat együtt képzelte el, megoldási javaslatai a kérdést komplexen fogták fel és komplex kezelést javasoltak. Az említett szerzők eszméikkel és gyakorlati tevékenységeikkel egyaránt nagy hatással voltak a kor, a 19. század kibontakozó társadalmi mozgalmaira.¹⁹

A környezettudatos gondolkodás és mozgalmak második nagy hulláma – Guha szerint – már a 20. századra tehető, amikor is a 2. világháborút követő ún. ártatlanság korát (a fejlődésbe, a tudományba vetett korlátlan hit, technológiai optimizmus és ezzel párhuzamosan ökológiai tudatlanság jellemezte ezt a kort) a krízishelyzet lassú felismerése követte. E második hullámot éppen ez, az ökológiai problémák *krízisként* való értelmezése különbözteti meg leginkább az elsőtől, és az, hogy immáron nem csak egy szűk csoport, hanem szélesebb rétegek szembesülnek a problémával. Guha egy történettel illusztrálja a két hullám közötti különbséget (Guha 2000: 79): 1969 tavaszán a koppenhágai egyetem egyik természettudományi óráját

¹⁹ A társadalmi mozgalmak indulása mellett e korra tehető a természeti környezet tudományos megőrzésének kezdete, és a természetvédelmi területek kialakítása is.

Ökotázis: a természeti és környezetvédelmi csoportok által használt, az erőszakmentesség elvét használó, főleg akadályozó technikák, mint például a megvédendő objektumhoz való odaláncolás, a faölelés, az utak elzárása, a bálnavadász hajók akadályozása stb.

Ökoterrorizmus: erőszakos eszközöket is megengedő környezetvédelmi akciók. A radikális mozgalmakhoz lásd: Taylor 1995.

néhány egyetemista zavarta meg: beszaladtak, egy, a tengerbe kiömlött olajtól átázott vadkacsát vittek magukkal, és a környezetszennyezés elleni szlogeneket skandáltak. Guha szerint ez a történet azért példázta jól a két a korszak közötti különbséget, mert mutatja a mozgalom radikalizálódását (és valóban, ez a korszak lesz az ökotázis

és az ökoterrorizmus kora), és azt is, hogy a környezeti problémák már nem csak egy szűk réteg figyelmét vonják magukra. Rámutat arra, hogy az alulról jövő kezdeményezések és a felső szinteken lobbizó erők, a radikalizálódás, ugyanakkor a professzionalizálódás korszaka köszönt be, az, ami végülis elvezetett a jelenlegi zöld diskurzusok létrejöttéhez, a fenntarthatósági kérdések kikerülhetetlenségéhez – legalább a kommunikáció szintjén.

Bár a Guha által felvázolt két hullám között nagy különbségek vannak, az azonos alapokon, azaz a környezeti problémák felismerésén túl még egy közös jellemzőre szeretnék itt most rámutatni: arra, hogy mind a 19., mind a 20. században a megoldási lehetőségek és törekvések között ott szerepelt az önfenntartó közösségek létrehozásának kísérlete. Ruskin egyesületet, önellátásra törekvő farmot és kézműves boltot hozott létre; Carpenter pedig – William Morris, Walt Whitman és Henry David Thoreau hatására – barátaival Sheffield város mellett létrehozott egy közösséget, ahol zöldségtermelésbe fogtak, saját maguk sütötték a kenyereket, és dimbes-dombos, patakokkal szabdaltnak, ligetes farmjukat az igazi Árkádiaként írták le. A 20. század második felében pedig megindul az ökofalvak megalapítása.

Felhasznált irodalom

Carpenter, Edward 1889. *Civilisation, Its Cause and Cure*. London, Sonnenschein.

Guha, Ramachandra 2000. *Environmentalism: A global history*. New York, Longman.

Taylor, Bron Raymond (ed.) 1995. *Ecological Resistance Movements. The Global Emergence of Radical and Popular Environmentalism*. New York, State University of New York Press.

Feladatok, kérdések a fejezet feldolgozásához:

1. A <https://elofaluhalozat.hu/> oldalon válasszon ki egy hazai ökofalut, és olvasson utána. Nézze meg a saját honlapjukat (ha van), keressen filmeket róluk.
2. A Global Ecovillage Network oldalán (<https://ecovillage.org/>) nézze meg, hogy melyik földrészen található a legtöbb ökofalu. Ahogyan a fenti feladatban, itt is válasszon ki egy ökofalut, nézze meg a saját honlapjukat, keressen róla filmeket, podcastot és így tovább.
3. Alkossanak csoportot és tervezzenek meg közösen egy ökofalut. Hol hoznák létre? Mire ügyelnének a hely kiválasztásakor? Milyen vezetési és döntéshozói formát választanának? Milyen technológiát szeretnének (green high tech? low tech). Miből élnének meg?



**VÁROSI KÖZÖSSÉGEK
(Farkas Judit)**



A város

A Föld emberi népességének jelentős része, jelenleg 56%-a él városokban,²⁰ a városok a világ gazdasági, társadalmi és hatalmi központjai, meghatározó befolyással bírnak a természeti környezetre. A városok számos, erőforrásokkal kapcsolatos gonddal küzdenek (élelem, víz, energia, közlekedés, szemét stb.), és hatalmas igényükkel komoly szerepet játszanak nemcsak közvetlen környezetük, hanem az egész világ környezeti problémáiban (például ők adják a karbonkibocsátás 75 százalékát, miattuk alakulnak ki távoli monokultúrák, a környezeti igazságtalanság számtalan példájáról nem is beszélve). Robert S. Emmett és David E. Nye a humán környezettudományba bevezető könyvük „Energy, Consumption, and Sustainable Cities” című fejezetében a következőképpen foglalják össze a várossal kapcsolatos kérdésfelvetéseket (Emmett–Nye 2017):

A városok esetében alapvető kérdés az energiafelhasználás problémája. Az energiáról való gondolkodásban az 1970-es években radikális fordulat történt: míg a nyugati világban a 19. századtól az energiafelhasználás mennyisége a haladás, a civilizáció fejlettségének fokmérője volt, és leginkább csak a gazdasági-társadalmi fejlődésben betöltött szerepe szerint értékelték (ehhez lásd az ökológiai antropológiáról szóló fejezetet), addig ma már a magas energiafogyasztás nem előrehaladásként, hanem éppen ellenkezőleg, problémaként értelmeződik. Ezalatt nemcsak a fogyóban lévő és egyre drágább energia problémáját kell érteni, hanem az energiahasználat fogalma elválaszthatatlanná vált a környezeti problémáktól. Az 1960-as években egyre nyilvánvalóbbá vált a nem megújuló energiák kitermelése és felhasználása okozta szennyezések, az infrastruktúra okozta károk, majd az 1970-es években beütött energiaválság (peak-oil), később pedig az atomenergiával kapcsolatos aggodalmak (atomhulladék, csernobili és fukuyamai atomerőmű-balesetek) miatt egyre komolyabb dilemmák övezték az energiakérdést. A retradicionalista mozgalmak az energiafelhasználás radikális csökkentése mellett teszik le a voksukat, és nemcsak a nem-megújuló energiákat, hanem a modern zöld technológiát sem fogadják el. Ez azonban a városokban nem tűnik kivitelezhetőnek, e helyett ott az a kérdés, hogy hogyan válhat zöldebbé, hatékonyabbá és fenntarthatóvá az energiafogyasztás.²¹ A modern technológia ehhez jórészt már adott, illetve a fejlesztések egyre jobb eszközöket hoznak létre, most már csak az kellene, hogy ezek kiváltsák a korábbi fenntarthatatlan energiaforrásokat és technológiát. Emmett és Nye szerint az energiafogyasztás csökkentése ma már elsősorban nem technikai, hanem kulturális és politikai kérdés, és a humán környezettudomány egyik feladata megérteni e szükséges folyamat lehetséges kulturális mozgatórugóit. Nem meglepő, hogy a humán környezettudomány elutasítja a „több energiahasználat – fejlettebb kultúra” tézist, a magas energiafogyasztást éppenséggel problémának tekinti, és e helyett például a kisebb karbonlábnyomot tekinti üdvözítőnek.

²⁰ Forrás: <https://data.worldbank.org/indicator/SP.URB.TOTL.IN.ZS>

²¹ Az elméletet pedig, miszerint a magasabb energiafogyasztás fejlettebb társadalmat jelent, olyan példákkal cáfolták, mint Kelet- és Nyugat-Németország esete: Kelet-Németország több energiát fogyasztott, mint Nyugat-Németország, ugyanakkor mégis a nyugatnémet élet volt a magasabb színvonalú, ráadásul a keleti részen sokkal több szennyezést mutattak ki (Emmett–Nye 2017: 48). Az erőltetett iparosítás miatt ez az egész szocialista régióra jellemző volt (magyarországi példákhoz lásd többek között Borvendég–Palasik 2015; Pál 2017; Szirmai 1999).

A szerzők az energiafogyasztás mellett az élelemkérdést is körbejárják. Rámutatnak, hogy az ipari forradalom előtt a városok általában kisebbek voltak, és a városlakókat a körülöttük lévő falvak látták el friss élelemmel. De akár a városi házakhoz is tartoztak kertek és kisebb állatok (baromfi) tartására alkalmas hátsó udvarok. Az élelem tehát a közelből érkezett. Az industrializáció hatására mindez nagyban megváltozott, a hűtő, a fagyasztó, a konzerv-ételek, a megnövekedett szállítási lehetőségek (vonat, gőzhajó) lehetővé tették az élelem távolról történő szállítását, illetve hosszabb ideig tartó tárolását.²² Ennek következtében nőtt az energiafogyasztás, kialakultak a monokultúrák, elindult a specializáció, ami gazdaságilag hatékonyabb termelést eredményezett. Ma már jól tudjuk, hogy ez miként hatott vissza a tájra, a fajokra, a természeti környezetre, de ugyanígy az emberi egészségre is. A humán környezettudomány is bekapcsolódik a kortárs fogyasztás kritikájába, és hasznos megközelítéseket, értelmezéseket kínál helyette. A visszafogott fogyasztás, a helyben termelt élelmiszer fogyasztása, a rövid ellátási láncok mind ilyen lehetőségek. Emmett és Nye azt is hangsúlyozzák, hogy a helyben termelt élelmiszer fogyasztása nemcsak a gazdaságról vagy az energiáról szól, hanem a hely iránti felelősség helyreállításáról is. Ennek része lesz az is, hogy a lakosok úgy tekintenek a városukra, mint egy ökoszisztémára, és azokat az étermeket fogják támogatni, amelyek a közeli gazdákra támaszkodnak (Emmett–Nye 2017: 64).

A városok ökoszisztémaként kezelése kiemelt jelentőségű Emmett és Nye (és sokan mások) szerint abban, hogy élhetőbb és fenntarthatóbb településekké lehessen őket átalakítani (Emmett–Nye 2017).

A városok már most is számos lehetőséget kínálnak: ökológiai kutatások és kísérletek zajlanak ott, a környezeti aktivizmus kiindulópontjai. Néhány város elindult az aprólékos reformok vagy éppen a nagy, szisztematikus változások útján (Ljubljana, Bécs, Frankfurt, Energy Cities), mások pedig alulról szerveződő közösségi cselekvések helyszínéül szolgálnak (inner city ökofalvak, közösségi kertek, városi permakultúra, klímabarát települések, Transition Towns stb.). A humán környezettudomány szerint mindezek sikeréhez az az alapvető megértés vezethet el, hogy az ember nem áll külön a természettől, hanem maga is biológiai lény, és kulturális intézményei szorosan kapcsolódnak a természetes körforgáshoz és a tájhoz, amiben élünk.

A városokra mint ökoszisztémára tekintő komplex városfejlesztési törekvések egyre dominánsabbak a kortárs fenntarthatósági diskurzusokban. A témának kiterjedt szakirodalma és számtalan módszere és példája van (lásd például Tang 2013), amit azonban most nem tárgyalunk, hanem e humán környezettudományi olvasókönyv – tervezett – második kötetében foglalkozunk majd vele. Ebben a fejezetben az alulról szerveződő városi közösségekre fókuszálunk, még hozzá két ilyen kezdeményezést, a *közösségi kerteket* és az *Átalakuló Városok Mozgalmat* vesszük górcső alá.

²² Tegyük hozzá, hogy mindennek komoly társadalmi hatása is volt. Gondoljunk csak arra, hogy a nők a hűtőnek és az előregyártott ételeknek köszönhetően könnyebben munkába tudtak állni, ami magával hozta a bölcsődék és óvodák iránti igényt, a társadalmi szerepek, a fogyasztási minták megváltozásáról nem is beszélve. (Ehhez lásd: Schadt 2003, Zimmermann 2012.)

Átalakuló Városok Mozgalom

Az Átalakuló Városok Mozgalom (Transition Towns Movement, TM, TTM, TTN)²³ Angliából indult, alapítója Rob Hopkins. Az első Átalakuló Város – Hopkins vezetésével – 2006-ban alakult meg az angliai Totnes városában. A mozgalom honlapja szerint 2023 januárjában 1121 csoport tartozott a mozgalomhoz (<https://transitiongroups.org/>). A tagok jellemzően relatíve jómódú, tanult emberek, akik elfogadják a tudományos konszenzust az antropogén klímaváltozás és az energiakrízis létéről (Boudinot – LeVasseur 2016: 386).

A mozgalom azon az előfeltevésen alapul, hogy a nem megújuló erőforrások kimerülése és az antropogén éghajlatváltozás kettős fenyegetése megkívánja az emberektől, hogy újragondolják és újratervezzék az életvitelüket, és ellenálló, fenntartható közösségek hozzanak létre. Céljuk egy alacsony karbonkibocsátású, társadalmi igazságosságon alapuló, reziliens közösségekből álló világ kialakítása, ami aktív részvételiségen és a gondoskodás kultúráján alapul. Ennek eszközei a rugalmas és alkalmazkodóképes helyi közösségek, amelyek alkalmasak arra, hogy megbirkózzanak a fenti kihívásokkal. A mozgalom célja ilyen közösségek kialakítása, fejlesztése. Hopkins a rezilienciaelméletre alapozta elképzelését, a reziliencia definícióját pedig Brian Walker ökológustól és munkatársaitól vette át: „A reziliencia a rendszer azon képessége, hogy elnyeli a zavaró hatásokat, és a változások közben átszervezi önmagát, úgy, hogy lényegében továbbra is megőrizze ugyanazt a funkciót, szerkezetet, identitást és visszacsatolást” (idézi Scott Cato – Hillier 2011: 6). A mozgalom a reziliencia mellett az adaptációs készségek fejlesztését is alapvetőnek tartja.²⁴

Az átalakulás az élet minden aspektusát érintheti: a helyi élelmiszer- és energiaforrások felkutatását vagy létrehozását; a helyi gazdaság, a helyi termelők és kisvállalkozások erősítését; a használt cikkek kereskedelmét vagy cseréjét; a takarékoságot az erőforrásokkal; a környezetbarát közlekedési megoldásokat; helyi valuták bevezetését és így tovább. Az Átalakulók (Transitioners) a gazdaság működésére is alternatív megoldást keresnek, egy nem-kapitalista gazdaság vízióját igyekeznek kidolgozni. Összességében tehát reflektálnak és megoldást keresnek mindarra, amit a város legfőbb problémáiként azonosítottunk fentebb (energia, közlekedés, élelem stb.).²⁵

A mozgalom úgy véli, hogy a helyi innovatív megoldások képesek rendszerszintű átalakulást előidézni. Ezt annak a felismerésnek köszönhetik, hogy a kortárs ipari társadalom nem képes egykönnyen áttérni egy fenntartható jövőre, így maguknak az egyéneknek kell lépniük, és közösségi szinten kialakítaniuk a szükséges készségeket. Nem véletlen, hogy narratívájukban és működésükben egyaránt kiemelt szerepet kap a relokalizáció az élet minden területén.

²³ A mozgalmi irodalomban és a szakirodalomban a mozgalomra használatos megnevezések az Átalakuló Mozgalom (Transition Movement, TM), az Átalakuló Városok Mozgalom (Transition Town Movement, TTM) és az Átalakuló Városok Hálózat (Transition Town Network, TTN). Rövidebb formában Átalakuló Városoknak is szokták nevezni őket.

²⁴ Hopkins maga permakultúra-oktató volt, amit alkalmazott az Átalakuló Városok koncepciójának kidolgozásakor is.

²⁵ Ahogyan Molly Scott Cato és Jean Hillier felhívják a figyelmet, a mozgalom alapművének, a Hopkins által 2008-ban kiadott *Transition Handbook*nak az alcíme – *From oil dependency to local resilience* – pontosan meghatározza az Átalakuló Városok lényegét és törekvését: csökkenteni a fosszilisenergia-használatot és erősíteni a helyi közösségeket (Scott Cato – Hillier 2011: 6).

Garrett Boudinot és Todd LeVasseur Totnesben 2014-ben végzett kutatásukban arra voltak kíváncsiak, hogy a mozgalom tagjai milyen értékrenddel, milyen etikával rendelkeznek, és ezek milyen életmódbeli változásokat hoznak magukkal. Kvalitatív módszerekkel vizsgálták a tagok affektív, normatív és etikai motivációit. Eredményeik azt mutatják, hogy a résztvevőket egyfelől ököcentrikus normák és etika vezérli. Ugyanakkor egyfajta mélyen gyökerező antropocentrizmus is kimutatható náluk, amennyiben a változtatás igényét az önfenntartás önérdeke motiválja (Anderson 2012: 342; idézi Boudinot–LeVasseur 2016: 385). A közösség gazdasági működését a permakultúra igazságos elosztás (fair share) alapelve mentén az energiahatékony működés, a rövid ellátási láncok határozzák meg. Politikai nézeteiket tekintve az egyének nem osztoznak hivatalos politikai ideológiában, sőt meglehetősen sokszínű politikai nézeteket is vallhatnak az idealisztikus szocializmustól az „egyszerűen csak zöld”-ig, a jelenlegi politikai rendszerrel kapcsolatosan mégis kialakult egyfajta közös – kritikus – felfogás. Spirituális identitásukat tekintve is kifejezetten sokfélék, a kutatók a tibeti buddhizmustól kezdve a neopogányságon át a kvékerekig számos vallásos-spirituális hitet és gyakorlatot találtak.²⁶ A szerzőpáros összességében úgy találta, hogy ezek az identitáselemek, érzések, nézetek alátámasztják, megerősítik az egyénben a mozgalom értékeit, fontos inspirációként hatnak a cselekvésre (Boudinot – LeVasseur 2016).

Az Átalakuló Városok mozgalom üzenete egyáltalán nem új. Sokan felvetették, hogy ez csak egy új név, és valójában semmiben nem különbözik a korábban már létező, hasonló törekvésektől, mint például az ökofalvak, a co-housing, a bioregionalizmus stb. Mások úgy látják, hogy van, amiben mégiscsak különbözik, ez pedig a stílus és az „előadásmód”, az Átalakulók kifejezetten pozitív víziója, ami nem alkalmazza a zöldmozgalmakban és ökológiai életreform-mozgalmakban előforduló profetikus hangvételű sötét jövőképet (ehhez lásd az ökofalvokról szóló fejezetet). Hopkins hasonlatával élve: sokkal vonzóbb, ha a barátainkat egy izgalmas nyaralásra invitáljuk, mintha egy szenvedésekkel teli hétvégére hívjuk meg őket (Hopkins 2008). A mozgalom üzenete egy pozitív posztkapitalista jövő, elköteleződés egy örömteli politikai folyamat mellett (idézi Scott Cato – Hillier 2011: 6);²⁷ a Hopkins által oly sokszor hangsúlyozott optimizmusra és a meg-tudjuk-csinálni (can-do) attitűdre alapoz. Sajátosságaként írják le továbbá, hogy az Átalakuló Városok koalíciót épít ki más, hasonló grassroot mozgalmakkal és csoportokkal, emellett a helyi önkormányzatokkal, politikai szereplőkkel is együttműködésre törekszik (Aiken 2012: 92; idézi Boudinot–LeVasseur 2016: 382).

²⁶ A totnesi csoportra kifejezetten jellemzőnek találták az ellenkulturális attitűdöt. Hippi-város, ahogyan néhányan megfogalmazták. A „hippi” megjelölés a magyarországi Átalakuló Wekerle kapcsán is felmerült, kifejezetten negatív kontextusban (lásd Longhurst–Pataki 2015).

²⁷ Molly Scott Cato és Jean Hillier egy példával illusztrálták az Átalakulók pozitív és vidám attitűdjét: az Átalakuló Lancaster csoportban csupán két alapszabályt fektettek le: az egyik szerint mindig kedvesnek kell lenniük egymáshoz, a másik szerint minden megbeszélésen kell lennie süteménynek (Scott Cato – Hillier 2011: 6).



A képek forrása: Átalakuló Wekerle facebook-oldal. <https://www.facebook.com/atalakulo.wekerle>

Az Átalakuló Városok Mozgalom illeszkedik a kortárs ökológiai diskurzusokban megjelenő *terrapolita polgárság* és a *biokulturális evolúció* teóriákba.

A *terrapolita polgárság* víziója (terrapolitan citizenry vagy terrapolitan earth citizenry) – többek között – Bron Taylor valláskutató Gaian Earth Religion kategóriájában gyökerezik, és Taylor azon elképzelésében, hogy lehetségesnek tartja egy világszerte elterjedő, úgynevezett terrapolita Földvallás (terrapolitan earth religion) kialakulását (Taylor 2010: 195–199). Ez az elképzelés szoros kapcsolatot mutat Manuel Castells *globális zöld Én* identitáskonceptiójával is. Castells szerint a környezeti mozgalmak előidéztek egy új, társadalmi-biológiai identitás megteremtését, a biológiai identitású és a természet összetevőjeként felfogott emberi faj kultúráját, amely azonban elismeri a különféle hagyományokból táplálkozó kulturális autenticitást. „Ez az egyetlen globális identitás, amely valamennyi emberi lény nevében fogalmazódik meg, tekintet nélkül azok konkrét társadalmi, történelmi vagy nemi hovatartozására, vagy akár vallásos hitére” (Castells 2006: 232).

A *biokulturális evolúció* fogalmát F. Garrett Boudinot és Todd LeVasseur kapcsolja az Átalakuló Városok Mozgalomhoz. Szerintük a mozgalom kitűnő példa lehet arra, hogy „az emberek a közösségeik szervezése és az őket körbevevő természeti környezet formálása során egyre inkább támaszkodnak a biokulturális evolúciós elgondolásra, aminek köszönhetően a közösségek működése reziliens, adaptív és környezetileg igazságos lesz” (Boudinot–LeVasseur 2005: 380). A biokulturális evolúció fogalma a biológiai antropológiából ered, az emberi biológia és kultúra kölcsönös, interaktív evolúcióját jelenti. Az elképzelés alapja, hogy a biológiai létünk befolyásolja a kultúrát, ugyanakkor a kultúra fejlesztése befolyásolja a biológiai evolúció irányát (Jurmain et al. 2012: 7). A biokulturális evolúció egyik kutatója, Aaron Jonas Stutz paleoantropológus úgy véli, hogy ez az elképzelés segíti megérteni és újraértelmezni a világban elfoglalt helyünket: „rámutat egyrészt biológiai evolúciós eredetünk és öröklődésünk, másrészt szimbolikusan felépített, társadalmilag összefonódott és technológiailag kialakított életünk közötti egyidejű feszültségre és bensőséges közelségre” (Stutz 2016). A biokulturális evolúcióhoz lásd még Rozzi 2015; Winkelman–Baker 2010.

Magyarországi példa: az Átalakuló Wekerle

Magyarországon is létezik egy, az Átalakuló Városok Mozgalomhoz tartozó közösség, ez pedig az Átalakuló Wekerle. A csoport a budapesti Wekerletelepen működik (19. kerület), magánemberek és civil szervezetek alkotják, akik sokszínű tevékenységet fejtenek ki.

Az Átalakuló Wekerle esetében a lokalitásnak sajátos szerepe van, ami a Wekerletelep történetében gyökerezik (összefoglalja: Longhurst–Pataki 2015: 48). Valószínűleg minden Átalakuló Városra igaz, hogy az adott konkrét kezdeményezés nem érthető meg a helyi kontextus sajátosságai nélkül. Az Átalakuló Wekerle esetében kifejezetten fontos a történelmi háttér, az, hogy az 1909 és 1926 között épült Wekerle lakótelep egy olyan, a kertváros-mozgalom (lásd Ebenezer 1902; Skiera 2004; Nagy 1994; Nagy–Szelényi 2008; Verő-Valló 2022) részeként létrejött telep, amit Európa egyik legkorábbi, legegységesebb és legegységesebb kertvárosaként tartanak számon. Nevét a kezdeményezőtől, Wekerle Sándor akkori miniszterelnökről kapta, aki a helyi munkások és hivatalnokok lakhatását kívánta a telep felépítésével megoldani.

A korabeli kertváros-mozgalom alapelvei mentén a Wekerletelepet is a közösségi működést elősegítő módon tervezték meg és építették fel.

„A történeti beszámoló egyik fő tanulsága egy létező, erősen hálózatos közösség jelentősége, egy falu Budapest közepén, ahol mindenki mindenkit ismer, és az újonnan érkezők aligha kerülhetik el, hogy a közösség tagjai legyenek.” (Longhurst–Pataki 2015: 48.)

A 20 000 lakosú telepen 50 000 fát, rengeteg gyümölcstermő bokrot, a hátsó udvarokba lakásonként négy, összesen 16 000 gyümölcsfát ültettek, ennek köszönhetően az élelemtermelés természetes része volt a telepi életnek. A Wekerle másik sajátossága, hogy a kezdetektől fogva aktív társadalmi élet jellemezte a telepet: 1910 megalakult a Wekerle Társaskör (Wekerle Klub), amit az egyik legrégebbi magyarországi civilszervezetként tartanak számon. Ez a Klub még ma is működik, célja a lakótelep kulturális örökségének őrzése.

A Wekerletelep az idők során meg tudta őrizni ezt a kertvárosi jelleget, és példát tud nyújtani a modern, fenntarthatóságra törekvő urbanizációs fejlesztések számára (Miller 2002; idézi Longhurst–Pataki 2015: 49). Éppen ezért talán nem véletlen, hogy az Átalakuló Wekerle ideája meg tudott fogalmazódni. Ehhez persze az is kellett, hogy helyben éljenek olyanok, akik ismerték és gyakorolták az alulról szerveződő működésmódot, aktív állampolgárok voltak zöldmozgalmi háttérrel. Korábban is szerveztek már helyi zöld projekteket – szlogenjük a „Klíma barát Wekerle, Ember barát Wekerle” volt –, és ennek kapcsán kerültek kapcsolatba az Átalakuló Városok mozgalommal.

Az Átalakuló Wekerle a Wekerle Társaskör keretein belül működő *Zöld Hajtás* nevű csoportból nőtt ki. Később a két kör eltávolodott egymástól, aminek oka – Pataki György vizsgálata szerint – a kulturális különbségekben, az eltérő dinamizmusban, korban, világképben gyökerezik: a konzervatívabb, tradicionálisabb, formálisabb Wekerle Klub és a posztmaterialista értékrendet valló, rugalmasabb, középosztálybeli, radikálisabb (hippi) tagokat magába foglaló Zöld Hajtás Klub értékrendje közötti különbségek egyre nyilvánvalóbbá váltak

(Longhurst–Pataki 2015: 53). Jelenleg mindkét csoport, a Wekerle Klub és az Átalakuló Wekerle is aktívan részt vesz a Wekerletelep civil életében.

Az Átalakuló Wekerle előkészítő fázisa 2007-ben kezdődött, a szervezet 2011-ben indult el hivatalosan (de nem bejegyzett csoportként), és 2012-ben ismertették egy helyi fórumon a projektet és az „Átalakuló-identitás” lényegét.

Az átalakuló közösségek oldalán található bemutatkozásuk szerint:²⁸

„Az Átalakuló Wekerle Szervezői Kör egy a helyi önkormányzatnál regisztrált, de hivatalosan nem bejegyzett civil csoport, melynek fő célja az Átalakuló Wekerle gondolat ápolása, az átalakulás segítése. Az Átalakuló Wekerle (ÁW) Magyarország első hivatalos »Átalakuló« közössége. 2011 óta a nemzetközi Átalakuló (Városok) Hálózat tagja. Az ÁW gyakorlatilag egy helyi összefogás magánemberek, civil szervezetek és intézmények között. Az összefogás olyan lehetőségeket próbál teremteni az itt élő közösség számára, melyek erősítik a helyi közösséget, gazdagítják életüket, de nem károsítják a környezetet.”

A témák, amivel foglalkoznak – szintén a honlapot idézve –: közösségi élelmiszertermelés, közösség által támogatott mezőgazdaság, helyi termelői piac, közösségi kert, energiahatékonyság, társadalmi vállalkozás, közösségi újrahasznosítás. Konkrétan kidolgoztak egy helyi gazdaságfejlesztési stratégiát, az Energiahatékony Wekerle stratégiát, komposztálnak, aktívan éltetik és használják a Kispiacot, kapcsolódnak egy biozöldségdoboz-rendszerhez, a Kisperesti Civilek a Közétkeztetésért (KCK) munkacsoport próbálta megoldani a közétkeztetésben tapasztalt problémákat (2011–2013), és most folyik egy közösségi kert tervezése.

Történetük során két formális szerveződés nőtt ki az Átalakuló Wekerle csoportból. Az egyik a Kiserdő Egyesület, ami a helyi Kiserdőt védő *Van más út – Összefogás a Kiserdőért* csoportból (2017) és kampányból jött létre 2021-ben. Ebben az ügyben jelenleg is perben állnak az állammal. De tevékenységük a Kiserdőnél távolabbra is mutat, és próbálnak általában is kiállni a budapesti zöld területekért. A másik formális csoport az *Átalakuló Wekerlei Közösségi Szövetkezet*, ami régi ÁW-tagokból és új tagok bevonásával jött létre, és egyik fő tevékenysége a helyi „zöld menza”, a *KÖZÖS – kávézó és konyha a Wekerlei Kispiacon* nevű közösségi tér, kávézó és konyha működtetése.

Az Átalakuló Városok mozgalom céljai között szerepel a helyi önkormányzatokkal való együttműködés is. Erre az ÁW is tett kísérletet, és két formális együttműködési projektet is vittek a helyi önkormányzattal: az egyik a *Municipalities and Transition* nevű egyéves, jógyakorlatokat feltérképező projekt, aminek keretében az önkormányzatok és a civilek közötti együttműködési lehetőségeket, mintázatokat igyekeztek felmérni és kidolgozni. A másik a helyi élelmiszer-stratégia, aminek keretében felmérték a lehetőségeket, majd pedig akcióttervet dolgoztak ki az Átalakuló Mozgalmak hazai csíráit támogató és koordináló Védegylet²⁹ mentorálásával és finanszírozásával.

Az Átalakuló Wekerle egyik alapítója és motorja, Tracey Wheatley szerint az ÁW nem annyira mozgalom, mint inkább egy közös hely által meghatározott kulturális közeg, tanuló-

²⁸ [Átalakuló Wekerle | Átalakulás... \(atalakulo.hu\)](http://atalakulo.hu)

²⁹ <http://xn--vdegylet-b1a.hu/kiskozossegek/>

közeg közös identitással, közös értékrenddel és közös tevékenységekkel (T. W. 2023), amiből aztán többféle tevékenység indult útjára. E folyamatnak része az is, hogy van, aki túllép a civilségen, és más utakon is igyekszik a lokális közösség érdekében tenni. Ilyen az ÁW egyik alapító és oszlopos tagja, aki a civil működés mellett önkormányzati képviselőként is dolgozik a Wekerletelepeért.



Zöld Folt Közösségi Kert, Pécs, 2021. Forrás: <https://www.facebook.com/zoldfolt/photos/pb.100064877463058.-2207520000/3079302672293244/?type=3>

Közösségi kertek

A <http://kozossegekertek.hu/> oldal definíciója szerint a közösségi kert:

„Röviden és egyszerűen nem más, mint bármely földterület, amelyet egy közösség közösen gondoz.

A városi kertészkedés különböző korú és háttérű embereket szervez közösségbe, akik a közös kertészkedés során elsajátított szemléletet az élet más területein is gyakorolják: környezettudatos, egymás munkáját megbecsülő lakói a városnak. A kertek közösségteremtő erejük és nevelő funkciójuk mellett friss zöldséggel, gyümölcssel, fűszernövényekkel látják el az őket gondozó városlakókat.”

A „közösségi kert” mozgalom előzményeként számon tartják az 1890-es évekbeli recesszió idején az üres városi telkeken önkormányzati támogatással kialakított közösségi kerteket, ahol a munkanélkülivé vált, főleg bevándorló ipari munkások természetthettek maguknak ételmezt.

Ugyanígy a gazdasági válságok, illetve a két világháború motiválták a 20. század első felének hasonló kezdeményezéseit, például a második világháború alatti úgynevezett Győzelem kerteket. Szintén az előzmények közé sorolják az ipari forradalom hatására kialakuló nagyvárosok kertjeit, kertés övezeteit, amelyek az önellátás mellett a szép lakókörnyezet megvalósítására is törekedtek. A Howard Ebenezer-féle kertváros-mozgalom ennek egy megnyilvánulása (lásd Ebenezer: *Garden Cities of ToMorrow*, 1902), és szép példája a fent tárgyalt budapesti Wekerletelep. Éppen a Wekerletelep kapcsán tudjuk, hogy a harmonikus környezet mellett az is motiválta a tervezőket, hogy a faluról gyakran frissen beköltözött városi munkások életét, alkalmazkodását könnyebbé tegyék (Nagy–Szelényi 2008).³⁰

Az itt tárgyalandó kortárs közösségi kertek története az 1970-es évek elején indult, amikor egy New York-i *Green Guerillas* nevű csoport létrehozta a *Bowery Houston Farm and Garden* közösségi kertet. Már itt megmutatkozott a közösségi kertek egyik fő jellemzője, az, hogy a növénytermesztés mellett nagy hangsúlyt fektettek az aktív közösség létrehozására, céljuk nemcsak a város természeti, hanem társadalmi minőségének javítása is volt. Példájuk során több kert is létrejött az Egyesült Államokban, majd 1978-ban létrehozták az *American Community Gardening Associationt*, ami azóta számtalan közösségi kert megvalósulását motiválta világszerte (a közösségi kertek történetéhez lásd Fácányi–Balogh 2015; Lawson 2005; Schmelzkopf 1995).

A mozgalom hazai megjelenése egyrészt a nemzetközi *Reclaim the Fields!* (Vissza a földeket!) mozgalom magyarországi, *Földkelte* nevű csoportjához köthető, akik 2010-ben egy magántulajdonban lévő kertben kezdték el a közösségi kertet. Ez a kezdeményezés a kezdeti gyerekbetegségek miatt hamar, egy éven belül megszűnt. A következő lépés a városi mezőgazdasági mozgalmak hazai főszereplője, Rosta Gábor és társai nevéhez köthető, akik 2012-ben önkormányzati telken és támogatással indították el az Első Kis-Pesti Kertet, majd ugyanabban az évben létrejött a Lecsős Kert és a Leonardo Kert.³¹ Rosta később könyvet írt tapasztalataiból, *Közösségi kertek. Szomszédági közösségek, városi mezőgazdaság* címmel (2013), ami azóta is fontos hivatkozási alap gyakorló kertészek (és tanulmányok, szakdolgozatok) számára.

Hajba Gergő összefoglalásából kiderül, hogy a közösségi kertek – létrejöttük helye szerint – rendkívül sokfélék lehetnek (Hajba 2017): megtalálhatók belvárosban, külvárosban, elitnegyedben, lakótelepen egyaránt; vannak börtönkertek, iskolakertek, templomkertből átalakított közösségi kertek is. Létrejöhetnek szomszédos kertés házak hátsó udvarában vagy társasházhoz tartozó zöld területen, sőt tetőkertként is (Japán, USA). A területek tulajdonosa lehet az önkormányzat, egy cég vagy egy természetes személy. Magyarországon is vannak olyan közösségi kertek, amelyek kifejezetten önkormányzati támogatással létesültek (Első Kis-Pesti Kert). Egy adott intézmény területén létrehozott közösségi kertre is van hazai példa, ilyen például a Debreceni Egyetem DE Közösségi Kertje.

A kerttagok korosztály szerinti megoszlása rendkívül széles, a tizenévesektől kezdve a legidősebbig (80 év) terjed. Egy közösségi kert létrehozása és működtetése nemcsak a földdel és a növényekkel való foglalatosságot igényli, hanem számos egyéb feladatot is el kell vele kapcsolatban látni, ami igényli és egyben támogatja is a tagok sokféleségét: lesz, aki a

³⁰ A városi mezőgazdálkodás további történetéhez lásd Fácányi–Balogh 2015.

³¹ Forrás: <https://www.varosikertek.hu/konyvek/kozossegi-kertek/>

tárgyalásokban kap szerepet (tulajdonos, közművek), más pályázatot ír, a jó kommunikációs készséggel rendelkező tag a médiának nyilatkozik, megint más a felmerülő konfliktusokban mediál, és persze a botanikában, kertészeti szakmában járatos egyének is nélkülözhetetlen szereppel bírnak, tudást hoznak a közösségi kert működésébe.

Gyakran hallani, hogy a közösségi kert valójában „90 százalék közösség és 10 százalék kert”. Azaz a növénytermesztés mellett kifejezetten fontos a kertek közösségfejlesztő, de terápiás és rehabilitációs szerepe is. Ez szolgálhatja a városi társadalmi elidegenedettséget és a természeti környezettől való elszakadást, ezek visszafordítását,³² de egyes nagyvárosokban a közösségi kertek célja a marginális csoportok felzárkóztatása (ilyen kísérlet a Budapest Bike Maffia szociális kert programja),³³ vagy éppen a bevándorlók integrálása (lásd az interkulturális kertekről szóló keretes bekezdést). Ahogyan az Átalakuló Városok mozgalomban, úgy itt is építenek a lokalitásra: a kertek a szomszédsági viszonyok erősítésében, a lokális identitás megőrzésében is nagy szerepet játszanak.

Interkulturális kertek

A közösségi kertek egy speciális formája az interkulturális kert. A kezdeményezés 1995-ben a németországi Göttingenből indult. Egy emigráns központ boszniai háborús menekültjei szerettek volna zöltséget termeszteni, úgy, ahogyan azt otthon megszokták. Összefogtak egy – szintén bevándorló – etiópai agrármérnökkel, és földet kerestek céljuk megvalósítására. A terv olyan jól sikerült, hogy nemsokára megalakult a Nemzetközi Göttingen Kertek mozgalom, majd a Kultúraközi Kert Hálózat (Intercultural Gardens Network). Az alapítvány 2014-ben közel 400 kertet tartott fenn országszerte, ennek nagyjából a fele interkulturális. A mozgalom Európaszerte terjedni kezdett.

Az interkulturális kertek célja nemcsak az élelmiszer-termelés, hanem az is, hogy kapcsolatok jöjjenek létre a különböző kultúrájú bevándorlók és a helyi lakosok között. A közös kertépítés és kertészkedés, a tapasztalatok cseréje, a közösségi alkalmak alkalmasnak bizonyultak erre. Segít beilleszkedni a menekülteknek mind a nyelvtanulással, mind a közös munkával. De ugyanígy alkalmat teremt a kulturális hagyományok ápolására. Emellett teret ad a hátrányos helyzetűeknek az önálló, aktív részvételre, kreativitásra, akik önmagukat a közösség javára érvényesíthetik, és lassan elköteleződnek a fenntartható városi fejlődés mellett (Müller 2007).

Az interkulturális kertekhez magyarul lásd Fácányi–Balogh 2015.

Nem elhanyagolható a közösségi kertben megszerzett tudás sem, amit aztán adott esetben az egyének saját kertjükben, netán egy fellépő krízishelyzetben hasznosíthatnak. Kitűnő példa erre a Covid-karantén alatt virágzásnak indult balkonkertészet vagy kiskerti növénytermesztés, ami a konyhára termesztés mellett, számos beszámoló szerint, a mentális egészséget is támogatta.

Számos közösségi kert kifejezetten fontosnak tartja a környezetbarát gondolkodás és egészséges életmód támogatását és oktatását is (összefoglalóan lásd Hajba 2017). A

³² „Ahogy a kertváros mozgalom célja is inkább a város »gyógyítása« volt, a közösségi kertek esetében is ez szándék a fontos, ám a város gyógyításán túl erősödik egy másik szál, a társadalom gyógyításának szándéka is.” (Fácányi–Balogh 2015: 18.)

³³https://bikemaffia.com/projektek/bbm-kertek/?fbclid=IwAR2fjIdU_3nASfAz99zZuK9L1bo9XfHbknA6RVsPcATwIAAn9NntHvZSrRD8

legváltozatosabb programoknak teret adva, egy város vagy városrész „zöld kulturális” központjává is válhatnak, ahogyan azt a pécsi Zöld Folt Közösségi Kert példája is mutatja.

Zöld Folt Közösségi Kert, Pécs

A Zöld Folt Közösségi Kertet 2018 szeptemberében alapította nagyrészt a Pécsi Tudományegyetemhez köthető fiatalok informális társulása. Noha a pécsi kertközösség létrejöttét vizionáló lakossági igény és a kertalapítás gondolata korábbi gyökerekkel rendelkezik, ebben az évben datálható számos alapvető tényező kedvező közrejátszása, úgymint a Pécsi Vagyonhasznosító Zrt. és az OFFI Zrt. megegyezése az alapítókkal a kertterületről, vagy a szükséges anyagi források megteremtése pályázati úton.

A közösségi kert Pécssett, a Király utca 7. szám alatt, egy osztatlan közös ingatlan északi beltelkén található, melyet városi intézmények (gimnázium, könyvtári épület), illetve patinás belvárosi szálloda falai határolják. Az épületek által közrezárt, körülbelül 370 m² nagyságú, téglalap alakú foghíjtelek egyetlen megközelítési útvonala a Király utcáról nyílik, erősítve ezáltal a kert elszigetelt, oázisszerű jellegét.

A telek többségi tulajdonosa a pécsi önkormányzati ingatlankezelő, a PVH Zrt. Az önkormányzat a mindenkori tatarozási és fenntartási feladatok ellátása fejében, nullszaldós szerződés formájában bocsátja rendelkezésre a kertközösség számára az ingatlan beltelkét és további két, jelenleg közösségi helyiségként szolgáló épületrészt. A kert teraszos részén egyéni szabadföldi parcellák, míg a bejárat mentén elterülő részén közös gondozású téglá magasságyások, fűszerspirál és virágágyások találhatóak. A kertben döntő többségben zöldségnövények és fűszernövények teremnek, jelentős mennyiségben paradicsom, paprika, spenót, sóska, mángold, eper, levendula, menta, illetve zsálya. Számos megleget kedvelő, ma már kevésbé egzotikusnak számító növényt is gondoz a tagság.

A kertben komposztálás, kávézacc-felhasználás és esővízgyűjtés is zajlik, bár a kert nyári vízigényét elsősorban locsolóberendezéses vezetékes vízzel fedezik.

A kertközösség 39 tagot számlál. A tagság elsősorban olyan, kertészkedés iránt érdeklődő városbéli tagokból áll, akiknek túlnyomó többségében nincsen lehetőségük otthoni keretek között ehető növényeket termesztetni, és nyitottak egymás megismerésére, a közös munkára is a növénygondozás apropóján. A tagság társadalmi összetételét, ideológiai meggyőződését, társadalmi pozícióját tekintve sokrétű, életkori megoszlás tekintetében a fiataloktól a nyugdíjas korú felnőttségig terjed. A kertközösség civilek laza, szabadidős hálózata, akik számára fontos értékek a felelős és vegyszermentes gazdálkodás, a közösségi lét megerősítése és kifejezése, a bizalom mintázatának általános fenntartása közösségen belül és kívül. Gyakoriak a közösséget érintő belső rendezvények (komposztálás workshop, féléves kert-közgyűlések, közösségi falfestés, alkotói műhelyek, kert-születésnap, ad hoc összejövetelek stb.), illetve egyéb, a nyilvánosság számára is látogatható rendezvények: koncertek, elektronikus zenei estek, slam poetry klub, közösségi kertek éjszakája, alapítványi rendezvények stb.

Írta: Hajba Gergő, a Zöld Folt Közösségi Kert egyik alapítója, 2023. február 1.



A Zöld Folt Közösségi Kert hátsó fala. Fotó: Ruprech Judit, 2021.

Co-housing

A mozgalom az 1960-as években indult Dániában, ahol a kezdeti tervezgetések után, az 1970-es években jöttek létre az első co-housing-ok.³⁴ Majd hamar terjedni kezdtek Svédországban, Hollandiában, az Egyesült Államokban, Angliában, Németországban és Ausztriában. Magyarországon az 1990-es évektől jöttek létre co-housing kezdeményezések, ma pedig – bár még nem nagy számban – de egyre több ilyen kísérlet folyik.

A nemzetközi mozgalom saját definíciója szerint a co-housing: „... is community intentionally designed with ample common spaces surrounded by private homes. Collaborative spaces typically include a common house with a large kitchen and dining room, laundry, and recreational areas and outdoor walkways, open space, gardens, and parking. Neighbours use these spaces to play together, cook for one another, share tools, and work collaboratively. Common property is managed and maintained by community members, providing even more opportunities for growing relationships.” Forrás: <https://www.cohousing.org/what-cohousing/cohousing/>

Közös jellemzőik: szoros kapcsolatok, kisebb ökológiai lábnyom, Privát otthnok, közös terek, részvételiség, közös értékek. A Cohousing legfőbb típusai a mozgalom szerint: többgenerációs cohousing, idős lakosok cohousing-ja, városi, vidéki, cél-orientált (pl. lokális természetvédelem, ökoközösség).

A magyarországi cohousing mozgalom két főszereplője, Babos Annamária és Madaras Horogh Petra egy 2022-es előadásukban a cohousing hat fő jellemzőjét a következőkben határozták meg: 1. részvételi tervezés, 2. szomszédsági tervezés, 3. közös tevékenységek és terek, 4. önmenedzsment, 5. nem hierarchikus struktúra, 6. nem vagyonközösség. Egyéb, fontos

³⁴ Co-housing vagy cohousing – mindkét írásmód használatos.

jellemzőként pedig a közös főzés és étkezést, a heterogén lakóösszetételt, az egymásnak nyújtott szívességeket és az életforma terjesztésére való törekvést sorolták. A cohousingban élő emberek leggyakoribb tevékenységei pedig: fenntartás, karbantartás, mindennapi tevékenységek, tematikus programok, spontán találkozások, közösségfejlesztés, nyitott rendezvények. (Forrás: <https://www.youtube.com/watch?v=72JIoufJ0zg&t=247s>).

Ugyanők egy korábbi tanulmányukban így foglalták össze a co-housing lényegét: „De mi is a co-housing? Olyan lakhatási forma, ahol a lakók közös célok és érdekek mentén, a közösségi összefogás erejével fejlesztik lakhatási feltételeiket és lakókörnyezetüket. A lakók önkéntesen és tudatosan vállalják a közösséget egymással, az általuk meghatározott mértékben tereket, eszközöket, feladatokat, tevékenységeket osztanak meg egymással. A co-housingokat a nemzetközi szakirodalom hat ponttal definiálja, ezek különböztetik meg más lakhatási formáktól – például kollégiumoktól, lakóparkoktól, idősothonoktól – melyekkel az elnevezés alapján könnyű összekeverni. A definíció hat pontja szerint a használók, lakók részt vesznek a folyamatokban a ház tervezésétől a fenntartáson át a közös programok szervezéséig, az épület létrejötte vagy átalakítása közösségi tervezés eredménye, privát és közösségi létesítmények egyaránt megtalálhatók benne, a lakóközösség önmenedzsmenttel működteti a ház belső ügyeit, közös életét, a döntési struktúra nem hierarchikus rendszerben működik, nincs vagyonszövetség. A társas együttélésnek különböző szintjei képzelhetők el, míg az átlagos társasházakban is használnak közös tereket – mint a lépcsőház, közös tárolók, folyosók, udvar – itt az alapvetően szükségesnél több közös tér jelenik meg – például közös használatú nappali, játszószoza, szauna – a közösség által meghatározott funkciókkal és méretekkel. Előfordul, hogy a lakók nem rendelkeznek teljes értékű lakásokkal, a privát területeket egy-két szoba képezi, a nappalit, konyhát többen közösen használják, ezeket lakásközösségeknek nevezzük. Az eddig megvalósult budapesti kezdeményezésekre ez a legjellemzőbb együttélési forma, mivel kis léptékük miatt és a támogató környezet hiánya mellett is viszonylag egyszerűen megvalósíthatók.” (Babos – Horogh – K. Theisler 2018).

Takács-Sánta András és munkatársai a lokális közösségeket bemutató könyvükben szintén foglalkoztak a co-housinggal. Ők külön figyelmet szenteltek e lakhatási forma ökológiai jelentőségére: „A co-housing-közösségek tagjai sok esetben kevesebb energiát fogyasztanak, mint akik elkülönült háztartásokban élnek, illetve hajlamosak kevesebb háztartási eszközt és egyéb fogyasztási cikket vásárolni. Továbbá kevesebbet autóznak, ugyanakkor többet kerékpároznak. Mindez fakad egyrészt a javak közösségi megosztásából, legyen szó szerszámok, háztartási kisgépek vagy akár autók jól megszervezett közös használatáról. De ugyanígy említhetjük a közösségi bevásárlásokat is, amelyek az autóhasználat csökkenését eredményezik ahhoz képest, mintha minden háztartás egyénileg vásárolna. Másrészt fakad a helyben elérhető kapcsolatok és programok lehetőségéből is, aminek következtében a lakók kevesebbet járnak el a lakóhelyüktől távol elérhető programokra, illetve főként helyben kötnek barátságokat. Harmadrészt co-housingban lakni, a co-housingok hálózatához tartozni egyfajta szellemiséget is jelent, elköteleződést nem csupán a saját lakóközösség iránt, de szolidáris közösségvállalást a tágabb környezet felé is. A közösségek egymástól vesznek át a környezeti problémákra érzékenyen reagáló jó gyakorlatokat, rendszerint tudatosan is törekednek kisebb ökológiai lábnyomot hagyni. A környezetbarát technológiák használatának lehetősége is szélesebb körű számukra, mint az önálló háztartások lakóinak. Például faaprítékos, pelletes vagy hőszivattyús fűtési rendszer kialakítása, esetleg gyökérvízszennyvízkezelési rendszer,

illetve a szürkevizet (pl. a mosógép vagy a fürdőkád vizét) újrahasznosító rendszer kiépítése egy-egy háztartás számára nehezen vagy egyáltalán nem kivitelezhető – egy co-housingban ugyanakkor könnyebben megvalósítható, és belátható időtávon belül anyagilag is megtérül.” (Takács-Sánta et alii 2017: 107–108). Ugyanők hozzátézik, hogy „A co-housingban élők ökolábnnyoma általában is alacsonyabb az átlagnál – de léteznek kimondottan ökotudatos co-housingok is” (Takács-Sánta et alii 2017: 104).

Ajánló a cohousinghoz

Részletesen a cohousing mozgalmról, annak előtörténetéről, jelenéről, működési elveiről lásd: *Nagyvárosban közösségben? Beszélgetés a cohousing lakhatási formáról.* Babos Annamária és Madaras Horogh Petra előadása. 2022. [Nagyvárosban közösségben? Beszélgetés a cohousing lakhatási formáról - youtube](#)

A magyarországi kezdeményezésekhez lásd a Cohousing Budapest oldalát: <https://www.cohousingbudapest.hu/> illetve

Babos Annamária és Horogh Petra 2022.es előadását itt: <https://www.youtube.com/watch?v=72JIUfJ0zg&t=247s>

Felhasznált irodalom

Aiken, Gerald 2012. Community Transitions to Low Carbon Futures in the Transition Towns Network (TTN). *Geography Compass* 6/2: 89–99. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1749-8198.2011.00475.x>.

Anderson, Teresa 2012. „Riding the Wave: How Transition Towns Are Changing the World and Having Fun”. *Development Dialogue* 61: 340–345.

Borvendég Zsuzsanna – Palasik Mária 2015. *Vadhajtások. A sztálini természetátalakítási terv átültetése Magyarországon 1948–1956.* Budapest: Napvilág Kiadó.

Babos Annamária – Horogh Petra – K. Theisler Katalin 2018. Co-housing példák Bécsben és a közösségi együttélés lehetőségei Budapesten. *Magyar Építőművészet Utóirat* 2018/5. [Co-housing – Magyar Építőművészet // Hungarian Architecture \(meonline.hu\)](#)

Boudinot, F. Garrett – LeVasseur, Todd 2016. Grow the Scorched Ground Green’: Values and Ethics in the Transition Movement. *JSRNC* 10/3: 379–404. DOI: 10.1558/jsrnc.v10i3.25005

Castells, Manuel 2006. Az Én kizöldülése: a környezeti mozgalom. In uő: *Az identitás hatalma.* Budapest, Gondolat, 213–240.

Ebenzer, Howard 1902. *Garden Cities of To-Morrow.* London, Swan Sonnenschein and Co.

Emmett, Robert S. – Nye, David E. 2017. Energy, Consumption, and Sustainable Cities. In uők: *The Environmental Humanities. A critical Introduction.* Cambridge: MIT Press, 47–70.

Fáczy Zsuzsanna – Balogh Péter István 2015. Az interkulturális kert fogalma magyar kontextusban. *Tájépítészeti és Kertművészeti Folyóirat* 39: 2–19.

- Hajba Gergő 2017. Aspects to the Understanding of the Social Dynamics of Organic Food through the Example of a Community Garden in Budapest. *Acta Ethnographica Hungarica* 62/2: 297–318. DOI: 10.1556/022.2017.62.2.3
- Hopkins, Rob 2008. *The Transition Handbook. From oil dependency to local resilience*. Chelsea, Green Books.
- Jurmain, Robert – Kilgore, Lynn – Trevathan, Wenda – Ciochan, Russel L. 2012. *Introduction to Physical Anthropology*. 13. ed. Belmont, CA: Wadsworth Cengage.
- Lawson, Laura J. 2005. *City bountiful. A Century of Community Gardening in America, Introduction*. Berkeley, CA, University of California Press. <https://www.ucpress.edu/book.php?isbn=9780520243439>
- Longhurst, N. – Pataki György 2015. WP4 CASE STUDY Report: The Transition Movement TRANSIT: EU SSH.2013.3.2-1 Grant agreement no: 613169. <http://www.transitsocialinnovation.eu/content/original/Book%20covers/Local%20PDFs/260%20Case%20study%20report%20template%20Batch1%20Transition%20Towns%20v11%20May%202017.pdf>
- Miller, Mervyn 2002. Garden cities and suburbs: at home and abroad. *Journal of planning history*, 1/1: 6–28.
- Müller, Christa 2007. Intercultural Gardens. Urban Places for Subsistence Production and Diversity. *German Journal of Urban Studies*, 46/1.
- Nagy, Gergely 1994. *Kertvárosunk, a Wekerle (The Wekerle Estate)*. Budapest, Szelényi Ház.
- Nagy Gergely – Szelényi Károly 2008. *Kertváros-építészet*. Budapest: Magyar képek.
- Pál, Viktor 2017. Heavy Industry and its Environmental Impact in Northern Hungary between 1950 and 1980. *Forum Historiae*, 11/1: 128–140.
- Rosta Gábor 2013. *Közösségi kertek. Szomszédsági közösségek. Városi mező-gazdaság*. Budapest, Városi Kertek Egyesület.
- Rozzi, Ricardo 2015. Implications of the Biocultural Ethic for Earth. In Rozzi, Ricardo – Pickett, S.T.A. – Palmer, Clare – Armesto, Juan J. – Baird Callicott, John (eds.): *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*. Berlin, Springer, 113–136.
- Schadt Mária 2003. *Feltörekvő dolgozó nő*. Budapest: Pro Pannonia Kiadó.
- Schmelzkopf, Karen 1995. Urban community gardens as contested space. *Geographical Review*, 85/3: 364–381. <http://www.jstor.org/stable/215279>
- Scott Cato, Molly – Hillier, Jean 2011. *How Could We Study Climate-Related Social Innovation? Applying Deleuzean Philosophy to the Transition Towns (December 9, 2011)*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1970241>
- Skiera, Erhard 2004. Az életreform-mozgalmak és a reformpedagógia. *Iskolakultúra* 3: 32–44. http://epa.oszk.hu/00000/00011/00080/pdf/iskolakultura_EPA00011_2004_03_032-044.pdf
- Stutz, Aaron Jonas 2016. *Biocultural Evolution – An Overview*. <https://bioculturalevolution.net/biocultural-overview/>
- Szirmai Viktória 1999. *A környezeti érdekek Magyarországon*. Budapest, Pallas Stúdió.
- Takács-Sánta András és munkatársai 2017. Együtt élni, de nem kényszerből – co-housing Magyarországon és Hollandiában. In Takács-Sánta András és munkatársai: *Építőkövek*

- egy új világhoz. Ökológia, közösség, boldogulás – helyben!* Budapest, Andron Könyv Kft. – Kisközösségi Program, 104–115.
- Tang, Zhenghong (ed.) 2013. *Eco-City and Green Community: The Evolution of Planning Theory and Practice*. Hauppauge, NY, Nova Science.
- Taylor, Bron 2010. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley, University of California Press.
- Verő-Valló Judit 2022. 1909. Megkezdődik a Wekerle-telep építése. A kertváros mozgalom transznacionális lakhatási modellje. In Laczó Ferenc – Varga Bálint (szerk.): *Magyarország globális története 1869–2022*. Budapest: Corvina Kiadó, 96–100.
- Winkelman, Michael – Baker, John 2010. *Supernatural as Natural: A Biocultural Approach to Religion*. Upper Saddle River, NJ, Pearson Prentice Hall.
- Zimmermann, Susan 2012. A társadalmi-nemi (gender-) rezsim és küzdelem a magyar államszocializmusban. *Eszmélet* 24. 93–96., 103–130.

Online források

- <https://1192budapest.wixsite.com/atalakulowekerle/irasok?fbclid=IwAR3l8YTflfFHekMxEzjq9cBaSVRzdMhPPguOF8h8hBfXdaRqkdOdJ28ImQ>
- [Átalakuló Wekerle \(atalakulowekerle.blogspot.com\)](http://atalakulo.wekerle.blogspot.com)
- https://bikemaffia.com/projektek/bbm-kertek/?fbclid=IwAR2fijdU_3nASfAz99zzuK9L1bo9XfHbknA6RVsPcATwIAn9NntHvZSrRD8
- <http://kozossegek.atalakulo.hu/>
- <https://kozossegek.atalakulo.hu/atalakulo-wekerle>
- <https://transitiongroups.org/group/atalakulo-wekerle-transition-wekerle/>
- <https://transitionnetwork.org/about-the-movement/what-is-transition/principles-2/>

Feladatok, kérdések a fejezet feldolgozásához:

1. Végezzen tájékozódó kutatást a saját városában (vagy a lakóhelyéhez közeli városban), hogy létezik-e ott a fent tárgyaltakhoz hasonló közösségi szerveződés.
2. „A közösségi kert 90 százalékban közösség és 10 százalékban kert.” E mondat mentén mutassa be a közösségi kerteket.
3. Tekintse át a 2021-ben készült, *Hogyan tervezzünk (túl-)élő várost?* című kiadványt, és gondolja végig, hogy városában, vagy a lakhelyéhez közel lévő városban vannak-e ilyen projektek és mi az, ami megvalósítható lenne:
<https://cz.boell.org/en/2021/05/21/hogyan-tervezzunk-tul-elo-varost>



**A HAGYOMÁNYOS PARASZTI
KULTÚRA ÚJRAÉLESZTÉSE
AZ ÖKOFALVAK PÉLDÁJÁN
(Farkas Judit)**



Bevezetés

Az ökofalvak alapvető célja fenntartható életmód és közösség létrehozása. Számos magyar ökofalu-lakó tekint úgy a hagyományos paraszti kultúrára, mint az ökológiai életmód példájára, számukra a hagyományos paraszti ökológiai tudás és gyakorlat fontos referenciapontot jelent. Ezért az ökológiai ideológiára és ökotudatos, fenntartható életmódra törekvés természetes módon vezeti el az ökofalusiakat a paraszti anyagi kultúrához.

Ebben a fejezetben áttekintjük e kézműves örökség újjáéledését a vidéki ökoközösségekben. Betekintést kapunk abba, hogy miként kelnek életre a hagyományos tárgyalkotási tevékenységek, hogyan használják, gyűjtik és másolják a magyar paraszti kultúra régi eszközeit; továbbá megismerjük e régi szakmák és mesterek helyét, illetve értelmezését ezekben a közösségekben.

Ismétlésként – mi az ökofalu?

Az ökofalvak többsége *intentional* közösség, azaz: egy kisebb-nagyobb csoport tudatos törekvéseként létrehozott faluközösség. Az ökofalvak lakói elsősorban középosztálybeli, városi értelmiségiek, akiket nem gazdasági okok motiváltak a költözésre, hanem erkölcsi, kulturális vagy ideológiai értelemben vett jobb élet kialakítása volt a céljuk. Úgy vélik, hogy a jelenlegi ökológiai, gazdasági, társadalmi és etikai folyamatok veszélyeztetik a Földet és az emberiséget.

Az ökofalu-konceptió a negatívként értelmezett kortárs folyamatok kritikáját adja (globális gazdaság, globális gazdasági-hatalmi elit, fogyasztói kultúra, ökológiai válság, degradált vidék, urbanizáció, modernkori rabszolgaság stb.), és ezekre radikális életmód-kísérlettel válaszolnak. Álláspontjuk szerint e nem kívánatos folyamatok ellensúlyozhatók lehetnek kisléptékű, független és közösség-alapú települések létrehozásával, ami hosszú távon megvédi a természeti környezetet, értelmes emberi életet és jól-létet biztosít.

Az ökofalu-lakók a természeti környezetükbe a lehető leghatékonyabban és a legkevesebb károsítás nélkül illeszkedő településeket igyekeznek létrehozni. Lakóik ennek elérése érdekében természetbarát technikákat használnak, és ökológiai életmódot folytatnak az élet lehetőleg minden aspektusában: vegyszermentes gazdálkodást folytatnak, az építészetben, hulladékkezelésben, szennyvíztisztításban természetbarát technológiákat alkalmaznak, és megújuló energiaforrásokat használnak. Visszafogott fogyasztásra törekednek, ami a természeti erőforrásokkal való takarékoskodás mellett az újrahasznosítás elvét is magába foglalja. Mindezt egy helyben tartják megvalósíthatónak, a koncepció alapja a lokalizáció, a lokális közösség: szeretnének helyben megélni, kereskedni, kikapcsolódni. Autonómiára és önellátásra törekvő közösségek, melyeknek célja: „leválni a köldökzsinórról”, azaz a lehető leginkább függetlenedni a különféle függést, kiszolgáltatottságot okozó hálóktól, legyen az szociális, infrastrukturális vagy gazdasági háló. Az ökofalu-lakók legtöbbje példaként is kíván szolgálni: egy élhetőbb, emberibb életmód modelljének tekintik magukat, melyek hosszútávon is fenntarthatók.

High tech, low tech

A magyar ökofalu-lakók egy része használja a modern ökológiai csúcstechnológiát (például napelemet, szélkereket), míg mások ezt a technológiát is zsákutcának tartják – ők az

ügynevezett *low-tech* mellett teszik le voksukat. A legtöbb magyar ökofalu esetében a választás egyéni döntés kérdése, legfeljebb célok és tendenciák mutathatók ki: Gyűrűfű és Galgafarm lakossága használja a modern ökológiai technológiát, míg Krisna-völgy, Visnyeszéplak vagy a nagyszékelyi közösség inkább elkerüli azt. Akik a *low-tech* mellett döntöttek, úgy tartják, hogy a zöldnek nevezett technológia eszközei is számos nem megújuló erőforrást használnak (például az alapanyagaikban), ezért valójában nem jelentenek igazi megoldást. Ők, amellett, hogy igyekeznek a lehető legkevesebb nem-megújuló energiát használni, ezen belül is az állati és emberi munkaerőt preferálják, így gyakran kevesebb árammal működő eszközt használnak, mint egy átlagos magyar háztartás. Ennek következtében a modern háztartások olyan „egy gombnyomásra” működő, kényelmi tartozékaik, mint a meleg víz, tiszta ruha vagy az étel, az ökofalusi háztartásokban egy gombnyomásnál sokkal több időt és energiát követelnek meg. Ilyen például a kézzel mosás, a víz behordása, a fával fűtés, a sparhelten vagy kemencében főzés, a fagyasztó helyett más tárolási módszerek alkalmazása (pince, befőzés, aszalás, szárítás, vermelés). A leggyakrabban alkalmazott biogazdálkodási módszerekre (permakultúra, biodinamikus) is jellemző, hogy viszonylag kevés eszközt használnak, és ezek legtöbbször mechanikus eszközök. A motorizált eszközök, mint például a kapálógép, a benzines vagy elektromos fűnyíró helyett kézi kapát, kaszát használnak, kézzel öntöznek stb., a listát még hosszan sorolhatnám. A fentiek fényében nem meglepő, hogy a *low-tech* támogatói „rátaláltak” a hagyományos magyar paraszti életmód tárgyi eszközeire.

A népi kultúra anyagi-tárgyi funkcióváltásáról, kortárs alkalmazási módjairól könyvtárnyi irodalom született, ezek összefoglalására nem vállalkozom.³⁵ Ehelyett leginkább arra a folyamatra fókuszálok, amivel a hazai ökofalvakban, ökoközösségekben és hagyományörző életmódot folytatni kívánó közösségekben találkoztam. Ennek lényege, hogy nem ruházzák fel e tárgyakat újfajta jelentéssel – de legalábbis nem a folklorizmus és az örökségesítés keretein belül (lásd: Keszeg 2018: különösen 33–38; Jakab – Vajda 2018) –, ezáltal azok nem kerülnek új típusú használatba, hanem funkcionális tárgyként tekintenek rájuk, és eredeti használatukba veszik őket. Ahogyan Illés Péter megfogalmazta: „Jean Baudrillard nyomdokain, a néprajzi irodalomban sem ismeretlen két tárgyrendszer kezd itt körvonalazódni: a *funkcionális* és a *nem funkcionális* tárgyrendszerek (Baudrillard 1987). A funkcionális tárgyak az általában vett még használat alatt lévő tárgyakat jelentik, a nem funkcionálisak egyfajta marginalitást képezve, újfajta jelentéssel felruházva kerülnek új típusú használatba.” (Illés 2004: 420).

A hagyományos paraszti kultúra felé fordulás újabb motivációit tárgyalja Balogh Balázs és Fülemlile Ágnes közös tanulmánya is („Nemzetközi trendek is segítik a vidékiség, a kézművesség, az etnikus és folklórtradíciók nimbuszának növelését.” Balogh – Fülemlile 2020: 30), és ide sorolják azt a folyamatot is, ahogyan a környezettudatos gondolkodás elvezet a hagyományos paraszti gazdálkodás felfedezéséhez (Balogh – Fülemlile 2020: 31; továbbá Fülemlile 2018). Ennek előzményeit, korábbi példáit mutatja be Cseh Fruzsina egy 2021-es tanulmányában, ahol a nomád nemzedék kapcsán megfogalmazottak a kortárs ökológiai közösségekre is érvényesek: „A Fiatalok Népművészeti Stúdiójához csatlakozott tárgykészítők egyik legfőbb álma az volt, hogy saját használatra készítsék a tárgyakat, amelyeknek

³⁵ Csak néhány példa ezekből a munkákból: Hofer 1983; Molnár 1994; Jakab – Vajda 2016; 2018. A magyar paraszti kultúra változásait, az ezzel kapcsolatban kialakult új gyakorlatokat és tartalmakat foglalja össze röviden Balogh Balázs és Fülemlile Ágnes a 19. századtól napjainkig (Balogh – Fülemlile 2020).

nyersanyaga és az elvégzett munka is összhangban van a természettel” (Cseh 2021: 38). Mindez pedig illeszkedik abba a szélesebb kontextusba is, amiről Simpson and Filip úgy tartja, hogy „a paraszt a nemes vadember inkarnációja” (Simpson – Filip 2013: 29). Ugyanerre hívják fel a figyelmet észt kutatók is: „Az antropológiai irodalomban gyakran találkozunk az »óshonos tudás« fogalmával, amely általában az őslakosok hagyományos tudását és készségeit takarja, így átfedésben van a »helyi tudás«, a »népi ismeret« és a »hagyományos tudás« fogalmakkal” (Partsa et al. 2011:402).

Tehát a zöld/öko, egészséges, helyi termékek és életstílus növekvő népszerűsége a hagyományos kézművességet is új kontextusba helyezte (Partsa et al. 2011: 418). Erre reflektálnak a szellemi kulturális örökség definíciók is: „Így a szellemi kulturális örökség magában foglalja a »társadalmi gyakorlatokat«, a »természettel és az univerzummal kapcsolatos ismereteket és gyakorlatokat«, valamint a »hagyományos kézművességet.«” (Partsa et al. 2011: 402). Az ökofalvak kétségtelenül illenek ebbe a jelenségbe.

A vizsgált közösségek lakói (elsősorban) nem újragondolják a paraszti életmód eszközeit,³⁶ ahogyan a különböző művészeti ágak vagy a design szakma teszi, hanem az eszközök eredeti használati módját keltik életre, és tartják fenn mindennapi életük során. Ennek oka, hogy – ahogyan Keith Halfacree fogalmaz: – „Megélt és megművelt tájat képzelnek el, ahol az ember szerves része a környezetnek” (Halfacree 2007: 135). A szakajtó tehát nem (vagy nem csak) dísz tárgy a polcon, hanem tárolóeszköz; a mezőgazdálkodás eszközei, a kasza, a sarló szintén nem a présház vagy egy étterem falát díszítik, hanem a kertben, a földeken használják őket.

Természetesen sok olyan eszköz és módszer van, ami a kortárs háztartásokban is ismert és használatos (seprű, kézzel mosás, sütés-főzés, esetleg tartósítás), még akkor is, ha városi kiköltözőkről van szó. Számos eszközzel és használatáról azonban többnyire nincs tapasztalatuk. A fejtés, a kúttisztítás, a jó kasza mibenléte, illetve helyes használata és karbantartása, a szárvágó, az ásóvilla vagy az aszatóló mibenléte, vagy akár a reggeli kakaócsiga elkészítése (lisztörítés, begyúrás, kemencében megsütése) legtöbbjük számára új, elsajátítandó tudást és gyakorlatot jelent – hogy csak néhány kiragadott példát említsék.

Az eszközöknek jelentős része megvásárolható, a parasztság maga is vásárolta szerszámai egy részét. A „kézhez igazítás”, a szerszám fenntartása, karbantartása azonban már a használójának volt a dolga, esetleg finomabb javítások esetén ügyesebb helybéliek segítségét kérték (Fél – Hofer 2016: 304–307). A kortárs ökoközösségek tagjai is elsősorban szaküzletekben vásárolják használati eszközeiket és szerszámaikat, de hosszú távon nagy fontosságot tulajdonítanak a régi szakmáknak és mestereiknek. Kutatásaim során több ilyen szakemberrel, specialistával találkoztam: kovácsokkal, asztalossal, üvegfüvő mesterrel, kályhaépítővel, fazekasokkal, szövőnőkkel stb. Gyakran ők maguk is egy adott ökoközösségben élnek, vagy szoros kapcsolatot ápolnak egy-egy közösséggel.³⁷ Vannak közöttük olyanok, akik iskolai képzésben sajátították el a szakma alapjait, míg sokan éppen a vidéki ökológiai életforma révén kerültek kapcsolatba vele, és érdeklődésük, illetve megélhetési lehetőség keresése motiválta az adott szakma választását. A több lábbon állás az ökofalusi élet gazdasági stratégiájának egyik legfontosabb eleme, így általában a kézműves

³⁶ Ehhez lásd Andrásfalvy 2001; Balassa 2001; Szilágyi 2001; Varga 1972.

³⁷ E jelenség észtországi megjelenését tárgyalja a Madis Rennu és Andres Rõigas (2021).

szakmákat is ez okból sajátítják el, leginkább egyénileg, tehát nem a közoktatás keretein belül. Egy kerti szerszámokat is készítő tűzikovács fiatalember azzal indokolta döntését, hogy a jó szerszám nagyon fontos, de nehéz hozzájutni, ezért arra jutott, hogy inkább ő maga elkészíti őket. Kísérletezik a szerszámokkal és az anyaggal, és egy-egy szerszám sokrétű használatát is próbálgatja. Ügyességének és jó kapcsolatainak köszönhetően ma már nem csak saját használatra, hanem megrendelésre is készít, illetve javít eszközöket. Emellett kérésre tanácsot ad, vagy éppen tanfolyamot tart a jó szerszámok mibenlétéről és használatáról. Ahogyan megfogalmazta: „A célom, hogy átadjam azon gyakorlati fortélyokat, megmutassam a rendező elveket, amiket otthon bárki azonnal kamatoztathat.”³⁸

Az említett helyi specialisták tehát nem csak eszközeiket és szolgáltatásukat kínálják, hanem – tanfolyamokon és előadásokon – a tudásukat is. Ez egyébként is általános jellemzője az ökofalvaknak és a kapcsolódó mozgalmaknak: tudásukat is egy olyan árunak tekintik, ami egyfelől hozzájárul a megélhetésükhöz, másfelől segíti a szakmák és eszközök népszerűsítését, illetve továbbadását. Értelmezésükben végső soron tehát, azzal, hogy megújuló és lokális erőforrásokat és kézműves technikákat mutatnak be, a fenntarthatóságot is tanítják.

Egy-egy ügyesebb specialistának hamar híre megy az ökofalusi és hasonló életmódot folytató körökben, és sokan ellátják megrendeléssel. Különösen igaz ez a látványos terméket kínáló szakmákra, mint például a kemence- és kályhakészítés; így találkozhatunk az ország legkülönbözőbb részein ugyanannak a kályhaépítő fiatalembernek a munkáival (aki maga is a Magyar Élőfalu Hálózat egyik településén, Visnyeszéplakon él).

A fejezet zárásaként egy konkrét példát, egy nagyszékelyi négy fős család mezőgazdaságban használt eszközeit és azok származási helyét szeretném bemutatni. A körülbelül hét hektáros területen két lakóház, istállóként és tárolóként működő épületek, szabadtéri konyha, présház, gyümölcsös, konyhakert, legelő, erdő, erdőkert található. A család a növénytermesztés mellett haszonállatokat is tart (baromfi, nyúl, kecske, birka, szamár, ló, tehén). Ez nem csak azért lényeges, mert tartásuk újabb, speciális szerszámokat igényel, hanem azért is, mert ők maguk is eszközként funkcionálnak a gazdaság rendszerében: a cserjés-bokros részeket a kecskék tisztítják ki és tartják rendben, a birkák „fünyíróként” működnek, a tyúkok pedig kapirgálásukkal fellazítják a gyümölcsfák alját és összeszededgetik a kártevőket.³⁹

A listát kérésemre írták össze, és – egy ekkora gazdaság esetében természetesen – előfordulhat, hogy valami kimaradt. A fiatalasszony évekig élt Angliában, és kedves eszközeit hazahozta – az „Angliából” megjegyzés ezt jelenti. Nem mindenütt tudtak darabszámot mondani, ide vagy semmit nem írtak, vagy azt, hogy „sok”, az „új” alatt pedig a boltban vásárolt, esetleg kapott eszközöket értik:

A szentendrei lovaskocsit egy ismerős rakta össze meglévő alkatrészekből (fék, tengely, kerekek). A patás állatokhoz tartanak egy-egy darab körmölő kést, körmölő fogót és reszelőt. Van egy régi lovas boronájuk.

Horolóból négy darab van, ezek között található régi és ajándékba kapott új is. Egyet a szülőktől örökölték, egyet pedig Angliából hozott haza a fiatalasszony.

Ásóból sok és sokféle van, kapából ugyanígy – ez utóbbiak mind régiek. Gereblyéből is sokat tartanak (például kertbe, kazalhoz), régiket és újakat egyaránt. Két darab sarabolójuk, és

³⁸ <https://falusifortelyok.hu/kovacs-peter/>

³⁹ A gazdaság a permakultúra elvei mentén működik, aminek egyik alapelve, hogy minden egyes elem több feladatot lásson el, lásd: a szárnyas jószág húst és tojást ad, talajt lazít, kártevőket pusztít. www.permakultura.hu.

szintén két darab Angliából hozott acatolójuk van. Kaszából és sarlóból is minimum hat-nyolc található a portán, ezek között van régi, boltban vásárolt új, és a szülőktől örökölt darab is. Emellett van egy ún. kasza-sarlójuk, ami olyan „mint egy kicsi kasza” (K.E. Nagyszékely, 2021).

Vasvillából és favillából sok van, régi és új egyaránt. Ugyanez igaz a csákányra is. Egy darab kazalrakó vasvillát is tartanak. A szénahordó rudat a megvásárolt présházban találták, ezt használják.

Több aszalóeszközt használnak, ezek között vannak saját készítésű aszalókeretek, és tartanak egy régi, fonott aszalót is. Krumpliszedő kosárból már csak kettő használható maradt meg. Szakajtó sok van, ezek vesszőből fonottak, és van közöttük saját készítésű is. A sokféle seprű (például cirokseprű, ágseprű) között is van saját készítésű, a boltiak mellett.

Két teknőt tartanak, és van egy kemencéhez való falapátjuk is.

A három piszkavas bolti, illetve saját maguk készítette darab. Vaslapátból sok van, ugyanígy rostából is, ez utóbbiak régiek, anyagukat tekintve lószőr és fém rosták.

A két szekerce mellett sok fejszét tartanak, ezek általában régiek, van, amit a nagyszülőktől örökölték. A gyalukat szintén örökölték, leginkább a szülőktől.

Sok és sokféle fűrészük van, metszőolló, ágfűrész és oltó- és szemzőkés egy-egy darab. Fenőkőből, de csípőfogóból, harapófogóból, vésőkől is sok található a portán. A két darab ültetőfa mellett egy darab lyukfűrőt is használnak, amit a fiatalasszony édesapjától örökölték.

A sok és sokféle locsolókanna anyaga bádóg és műanyag. Talicskából is sokféle van, ezek között található régi, könnyű új darab, és házibarkácsolásban készített is.

Használnak egy régi morzsolót, mellette pedig egy régi, nagy, vaskerekes kézi darálót („Évi kb. fél tonna kukoricát darálunk le vele kézzel.” K.E. Nagyszékely, 2021). A kézi gabonapelyhesítő (műzlihez) bolti darab, ahogyan az elektromos malom, az elektromos sövénynyíró, az elektromos fűnyíró, az elektromos fűkasza, a láncfűrész és a benzines ágaprító is.

A felsorolásból látszik tehát, hogy az eszközök származása sokféle: vannak boltban vásárolt eszközök, és ezek között olyanok, amelyeket a fiatalasszony korábbi, angliai életéből tartott meg. Használják a megvásárolt házban és présházban talált, az előző lakók által ott hagyott eszközöket is. Tartanak kézműves mesterek által készített szerszámot is, illetve szerszámaik és eszközeik egy részét saját maguk készítették. És láthatóan több olyan tárgy is van, amit a felmenőktől (szülők, dédszülő) örökölték meg. Az ilyen örökölt eszközök nagy becsben vannak, különösen a már elhalt tulajdonosok esetében emléktárgyként is funkcionálnak.⁴⁰ Az örökölt szerszám még egy fontos dologra utalhat: arra, hogy a felmenők maguk is – például – kertészkedtek, tehát a vizsgált család tagjainak életében nem teljesen új az ilyen foglalatosság, hanem szüleiktől, nagyszüleiktől már láthatták, netán gyakorolhatták is.

Az érzelmi kötődés mellett az örökölt (tehát régóta funkcionáló) eszközök tartósságát is hangsúlyozzák. Ez a tulajdonság is illeszkedik az ökológiai gondolatba: a hosszú életű, jó eszközök nem teszik szükségessé újabbak és újabbak vásárlását (visszafogott fogyasztás), a több generációt kiszolgáló szerszám paraszti ideája a fenntarthatóság egyik kritériumaként bukkan fel ezekben a közösségekben. Ha új szerszámot vásárolnak, akkor is gyakori, hogy

⁴⁰ „Ősről maradt eszközök elhalt elődök emlékéért hordozhatják, de a maga-vette-készítette szerszám is emlékeztetheti gazdáját élete folyására” (Fél – Hofer 2016: 302).

inkább a drágább, de jobb minőségű, tartósabb darabot veszik meg. A vizsgált család ugyanígy az Angliából hozott szerszámok kapcsán is kiemeli a tartósságot és megbízhatóságot, nemegyszer az itthon, boltban vásárolt, ugyanolyan típusú termékek silány minőségével szemben.

Egyes tárgyak sokaságát az is indokolja, hogy a gazdaság területén belül nem egy szerszámot visznek magukkal mindenhová, hanem több helyen is tárolnak belőlük egy-egyét.



Fotók: Ruprech Judit, 2022.

A tudás forrásai

A hagyományos népi kultúráról szóló ismeretek elsődleges forrása ma már írott forrás: a szakirodalom, a néprajzi munkák. Az ökoközösségek lakói számos, a gyakorlatból már többnyire kikopott eszköznek ebben a szakirodalomban járnak utána. A néprajz által összegyűjtött tudásnak igen nagy fontosságot tulajdonítanak, és törekszenek arra, hogy a gyakorlati információkat hasznosítsák belőle.

Másik fontos forrásuk a szóbeliséghez kötődik, például idős embereket keresnek meg tanulás céljából. Az idős emberek gyakorlati tudását különösen nagy kincsnek tekintik, mert nagyra értékelik benne az évszázadokon át örökített tapasztalatot, ami mögötte rejlik. Kincs

továbbá azért is, mert egyre ritkább, hiszen eltűnőben van az utolsó generáció, aki még ezeket az eszközöket használta. Az ökofalusiak közül többen igyekeznek fellelni a hagyományos lokális tudást, megkeresik és kikérdezik a helyi idős embereket, elsajátítják tudásukat. Ebben a folyamatban nem csak a módszer képezi a tudást, hanem az eszköz is: így például a helyes gyümölcsfa oltási-szemzési praktikák mellett a jó oltókés mibenléte is beletartozik. (A tájba illeszkedő, ellenálló gyümölcsfa-fajtáról nem is beszélve). Tapasztalataik szerint ezek az idős emberek örömmel adják át ismereteiket, amire saját közegükben már legtöbbször nincs igény. Bár furcsállják a vidékre költözött városi fiatalok „ökös” életmódját, de kölcsönös jószándék esetén mindkét fél profitál a kapcsolatból: a fiatalok tudást, az idősek megbecsülést kapnak.

Az ökoközösségek életmódja időnként olyan szerszámokat is „revitalizál”, amelyek eltűntek a köztudatból. Egyik ilyen a nádvágó vagy szárvágó példája, amivel a bokrok friss hajtásait vágják le és adják az állatoknak. A lombos ággal való etetés korábban ismert gyakorlat volt (lásd Andrásfalvy 1976; Györffy 1941–43), de – ahogyan a szárvágó használatát tanító fiatalember mondta – amióta a zöldhajtásokat nem adják az állatoknak, ez az eszköz kiment a divatból.⁴¹

Az idősek mellett egyes szakmák professzionális művelőitől is tanulnak (kovács, szövő). Minél egyszerűbb (hagyományosabb) módon dolgozik az illető, annál jobb – itt is keresik a lehető legkevesebb meg-nem-újuló energiát és a legkevésbé bonyolult technikát használó mestereket.

Találkoztam a hazai ökofalusi szcénában olyanokkal is, akik kifejezetten gyűjtötték a régi mezőgazdasági eszközöket, és hajlandóak voltak hosszú utat is megtenni egy-egy ilyen kincs megszerzéséért. Egyik, Krisna-völgyben élő beszélgetőtársam (G.P., 45, férfi) a 2000-es évek elején kimondottan szeretett ez ügyben Csehországba járni, mert úgy tapasztalta, hogy ott a régi eszközök viszonylagos épségben megmaradtak, nincsenek már használatban, de nem is kerültek szemétkébe. Számára és közössége számára a régi, egyszerű gépek is értéket jelentettek (cséplőgép, szelelőgép, járgány): egyfelől, mert nem kellett újat vásárolni; másfelől tapasztalata szerint, ha egyszer kicsit rendbe hozta őket, sokáig megbízhatóan működtek.⁴²

Ahogyan fentebb láttuk, a régi, hagyományos eszközök megbecsülése egy-egy házvásárláskor is megmutatkozott: az otthagyt és még használható állapotban lévő mezőgazdasági és konyhai eszközök bekerültek az új lakók háztartásába, egy-egy jó kasza, kenyérdagasztó teknő vagy üst kincset ért. E tárgyak, eszközök birtokbavétele többszörös értelemben is hasznos számukra: nem kerülnek pénzbe, megfelelnek az általuk megvalósítani kívánt gyakorlatnak és az újrahasznosítás elvének, illetve a visszafogott fogyasztás elvének is eleget tesznek. Az ökológiai elv tehát itt is, ilyen egyszerű esetben is teret nyer, tudatosan alkalmazzák.

Korábban azt mondtam, hogy praxisukban nem a paraszti életmód eszközeinek újragondolása az elsődleges, ahogyan a különböző művészeti ágak vagy a design szakma teszi. Ez nem jelenti azt, hogy mindent változatlanul vesznek át. Bár időnként találkozni az erősen

⁴¹ <https://www.youtube.com/watch?v=PoiQldcAxVg>

⁴² A Krisna-völgy egyik mintájának tekintett, West Virginia-i New Vrindaban közösség is hasonló céllal és módszerrel gyűjtötte össze a mezőgazdálkodáshoz szükséges eszközöket: „An old barn holds a collection of traditional farm implements purchased from local or Amish farmers for scything, threshing, winnowing, flailing, drying, preserving, and sheathing. They used tools such as the scythe and hoped to reintroduce more of these human- or animal- powered, low-impact tools as the community increasingly emphasized sustainable food production” (Sanford 2015: 302).

idealizált hagyományos paraszti kultúra képével, amire úgy tekintenek, mint örök és változatlan értékre, és amit egy-az-egyben át lehet és kell venni, ez a merev felfogás nem jellemzi általánosan az ökofalu-lakókat. Éppenséggel az ökológiai idea is a (természeti) környezethez való rugalmas alkalmazkodást, az adaptációt tartja helyesnek – ahogyan egyébként a paraszti élet is működött.⁴³ Ugyanez igaz az általuk használt technológiákra és eszközökre is: szükség esetén folyamatosan alakítják, jobbítják azokat, egyes anyagoknak, tárgyaknak új funkciót adnak.

Az ökofalu-mozgalom tehát egyik kitűnő példája a hagyományos paraszti tudást felhasználó kortárs mozgalmaknak. Az írott forrásokban és a szóbeliségben fellelhető, vonatkozó tudás felkutatása fáradhatatlanul folyik, átadására és elsajátítására pedig számos lehetőség adódik. Egyfelől rengeteg facebook-csoport, blog, honlap szerveződött és szerveződik erre. Az egyik, vidéki életet tervező fiatalokat összefogó és segítő Gyüttment-csoport (Mindenegyüttmegy Egyesület – MEGy) pedig 2021-ben egy ún. Organikus Tudástár létrehozását tervezi, ahol „A közösségi szervezetek, szakemberek, tudásbirtokosok által felhalmozott szaktudást egységes rendszerben, áttekinthető, jól kereshető formában” fogják összegyűjteni.⁴⁴

Másfelől, a közösségi média használata és a tanfolyamokon való részvétel mellett az afféle vándorló-tanulás is jellemző e körökben: a tanulni vágyók ellátogatnak azokra a helyekre, közösségekbe, egyénekhez, akiknek nagy tudása és tapasztalata van az adott kérdésben, és ott, önkéntesként besegítenek az adott gazdaságba, és közben elsajátítják az eszközökről, szerszámokról és használatukról szükséges tudást. Az ilyen típusú tanulás szerveződhet egyénileg is, de léteznek erre szakosodott csoportok is, akik a tapasztalatcserét segítik, összekötik az önkénteseket az önkénteseket fogadó helyekkel. Az egyik legnagyobb és Magyarországon is legismertebb ilyen csoport az 1971-ben Londonban indított WWOOF (World Wide Opportunities on Organic Farms).⁴⁵ De – többek között – a Magyarországi Permakultúra Egyesület (MAPER) is igyekszik összefogni és segíteni az önkénteseket.⁴⁶

Ahogy már mondtam, a vidéki ökoközösségek mindennapjait megfigyelve hamar nyilvánvalóvá válik, hogy ez az életforma igencsak energia- és időigényes. Kifejezetten az időfelfogásukra és időhasználatukra fókuszáló kutatásom is igazolta ezt (Farkas 2015). A gyors és hatékony modern eszközök helyett a kéziszerszámok és kézi munkaerő használata többnyire lassabb munkafolyamatokat eredményez. Ez számos megfontolást hoz magával. Nem szeretném, ha tanulmányomból az a hamis kép alakulna ki, hogy az ökofalvakban egyáltalán nincsenek modern eszközök. De igen, vannak, és használatukat, illetve likvidálásuk mértékét sok minden befolyásolja: hányan vannak egy háztartásban, ebből hányan képesek ezeket az eszközöket használni, mekkora léptékű az elvégzendő feladat, mennyire tapasztaltak a kéziszerszámok használatában, milyen megélhetési stratégiát folytatnak, és mennyire ragaszkodnak az ideológiához. Az évek során szerzett tapasztalatok úgyszintén befolyásolják a döntéseket: a nagyszékelyi fiatal pár, akik vidéki életük kezdetén kizárólag kézi szerszámokat

⁴³ Hiszen maga a paraszti kultúra sem volt változatlan és merev, hanem folyamatosan alkalmazkodott a környezetéhez. Ehhez többek között lásd Lajos Veronika esettanulmányát egy moldvai csángó településről és asszonyról (Lajos 2011, 2014).

⁴⁴ <http://megyesulet.hu/kozossegi-portal-es-organikus-tudastar/>

⁴⁵ <https://www.studyingram.com/wwof-world-wide-opportunities-on-organic-farms/>

⁴⁶ <https://permakultura.hu/>

használtak és emberi munkaerővel dolgoztak, gyermekeik megszületésével, kapacitásuk radikális lecsökkenésével néhány területen (kaszálás, mosás) lemondtak erről. Bár a mosógép nem mezőgazdálkodási eszköz, mégis meg kell itt említeni, mert éppen a mezőgazdasági munkák teszik különösen nehézé a kézi mosást. Egy másik család tagjai, akik sokáig szintén határozottan elhatárolódtak a motoros fűkasza használatától,⁴⁷ megnövekedett területeiket már nem tudták kizárólag kézi kaszával lekaszálni, és kapacitásukat és idejüket egybevetve úgy döntöttek, hogy területük egy részén motorizálják a kaszálást (K.E. Nagyszékely, 2018). Egy egyedülálló nő többéves próbálkozás után feladta a konyhakert művelését, mert úgy találta, hogy túl sok energiát igényel, és elveszi az idejét a jövedelmét kiegészítő egyéb tevékenységtől, ami egyben a hobbija is. Ráadásul a közösség más, nagy kertet művelő tagjaitól bármikor be tudja szerezni a helyben termelt, vegyszermentes zöldséget és gyümölcsöt (H.I. Nagyszékely, 2016).

Az alkalmazkodás tehát ebben az esetben is fontos: mérlegelik a különböző lehetőségeket, és ennek megfelelően hoznak döntéseket. Ez a folyamat közösségi szinten is megvalósul, amit szintén egy példával szeretnék illusztrálni. A nagyszékelyi közösség, története elején, megpróbálkozott a teljes emberi és állati munkaerőre való átállással. A gabonaföldek esetén hamar kiderült, hogy nem éri meg, és nem is képesek ezt hosszútávon fenntartani. A közösség megpróbált lóval szántani, de az annyira energia- és időigényesnek bizonyult, hogy meghaladta kapacitásukat. Végül a munkával megbíztak egy helyi gazdát, aki traktorral felszántotta a földjeiket. Ugyanez történt a csépléssel is: a mechanikus cséplőgéppel való néhány kísérlet után letettek róla, és kicséplették a gabonát. Ugyanakkor például a vetést továbbra is kézzel végzik, ahogyan a kaszálás egy részét is, illetve a zöldségeskertek és gyümölcsösök munkálatait is.

A Krisna-völgy több hektáros kertészetét vezető fiatalember (A.B. 35, férfi) konklúziója pontosan összefoglalja a kísérletek eredményét: „Minden tavaly kezdődött, amikor számot vettem az elmúlt 10 évvel. Újra gondoltam a kertben alkalmazott technikákat és kiolvastam jó pár könyvet. Aztán elindult a szezon, új módszerek és új eszközök jöttek. (...) A konklúzióm idén egy paradigmaváltás: a fenntartható gazdálkodás egyszerű és korszerű. Maradunk az emberi léptéknél, de hatékony, gazdaságos, környezet-, valamint emberkímélő módon. Nem dobjuk ki a locsolókannát, de öntözni nem kézzel fogunk. A gyomlálást pedig inkább megelőzzük fólia takarással és takaró növényekkel, ahelyett, hogy kapálnánk és kaszálnánk folyamatosan.”⁴⁸

Összefoglalás

A magyar ökofalvak és vidéki ökoközösségek ún. megalkotott közösségek, lakóik városi értelmiségi kiköltözők, akiknek célja a hosszú távon fenntartható életmód és közösségek létrehozása. Ennek érdekében az ökológiai elveknek megfelelő életmódra törekednek, körülményeik, tudásuk és kapacitásuk mértékében igyekeznek megvalósítani azt. Úton vannak,

⁴⁷ A motoros fűkasza sokak számára a fenntarthatatlan életmód egyik szimbóluma.

⁴⁸ <https://krisnakert.wordpress.com/2020/09/24/paradigmavaltas/>

kísérleteznek – ahogyan ők mondják. A kézműves örökség az ökofalu-lakók életmódjába, az ökológiai elvekbe szervesen illeszkedő tárgyakat kínál. Ezt az örökséget alapvetően eredeti funkciójának megfelelően használják, és mindennapjaik modern eszköztárába integrálják.

Hofer Tamás *A „tárgyak elmélete”-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése* című 1983-as programadó tanulmányában sorra veszi a tárgyegyüttesek, tárgyuniverzumok vizsgálatának lehetséges hasznát, eredményeit. Ezek között említi, hogy egy társadalmi csoport tárgykészlete, tárgyrendszere szorosan összefügg a csoport viselkedési rendszerével, ideológiájával, a jó életről alkotott elképzeléseiről, tehát a tárgykészlet „olvasásával” az adott csoportnak vagy családnak nem csak társadalmi státuszáról, hanem világméretéről is képet kaphatunk (Hofer 1983: 58). 25 évvel később Berta Péter hasonlóképpen azt vizsgálta, hogy: „a tárgyhasználat interaktív médiuma segítségével hogyan hozzuk létre és definiáljuk önmagunkat, miként konstruálunk és jelenítünk meg (materializálunk), illetve manipulálunk identitásokat, társadalmi határokat és viszonyokat” (Berta 2008: 36), ami szintén a tárgyegyüttesek olvasására és ideológiák, identitások felismerésére készíti a kutatót.⁴⁹ Ezzel a gondolattal teljesen egyetérthetünk, ha a vidéki ökológiai közösségek tárgyait vizsgáljuk: a megújuló erőforrásokra alapozó, lehetőleg hosszú életű eszközök választása az ökológiai ideának a hosszú távon fenntartható, helyes életről vallott nézetét tükrözik. A tárgykészlet egyéb, egyszerű módon is utal az elkötelezettségre: a mezőgazdasági kéziszerszámok sokfélesége nyilvánvalóan más életmódra, komplex gazdálkodásra utal szemben például az egyetlen elektromos fűnyírót tartó háztartással.

Ha a tárgykutatásban – Jean Baudrillard nyomán – meghonosodott funkcionális és nem-funkcionális tárgyrendszerekben kívánjuk elhelyezni a tanulmányban vizsgált jelenséget, egyértelműen az előbbibe sorolhatjuk azt. Mégis, számos sajátossága van, ami megkülönbözteti a – nevezzük most így – hagyományos tárgyhasználatától, a tárgyegyüttesek összeállításától, a használat elsajátításától.

Egyfelől az ökofalvak és más vidéki ökoközösségek tagjai számos nem-funkcionális tárgyat helyeznek vissza funkcióba; a szakajtó és a kasza kikerül a díszítő szerepből, és újra mindennapi használatba veszik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az általuk használt szerszámok értékét kizárólag régiségük, hagyományosságuk adja. Ellenkezőleg, bár nagy becsben tartják az ilyen eszközöket, a pragmatizmus nagyon is tetten érhető az eszközválasztásban, és végső soron ez fogja meghatározni, hogy bolti vagy kézműves által készített vagy régi szerszámot használnak. Sőt, ahogyan láttuk, a mérlegelésben fontos szerepet kap a háztartásban élők élethelyzete, kapacitása is, és így alakulnak ki a kézi és gépi szerszámokat is tartalmazó tárgyegyüttesek.

Másik sajátossága e jelenségnek, hogy a tradicionális eszközök használatának elsajátítása új típusú tanulási mechanizmusokkal valósul meg: (kevés kivétellel) nem a generációk adják át egymásnak a tudást, hanem az új életmódot megvalósítani kívánó egyén jár utána, és tanfolyamokon, önkéntes munka során, gyakorlottabb közösségi tagoktól sajátítja el azt a jártasságot, amire alapozva már ő maga is tovább tud a gyakorlatban, saját portáján kísérletezni.

⁴⁹ Berta a társadalomtudományok úgynevezett anyagi fordulata kapcsán fogalmazza meg a fentieket. Ez az anyagi fordulat – Berta szavaival –: „a tárgyak újrafelfedezésére és rehabilitálására tesz kísérletet, a tárgyak és a velük kialakított interakciók kultúra-, társadalom- és identitásformáló képességét teszi vizsgálat tárgyává” (Berta 2008: 33).

Felhasznált irodalom

- Andrásfalvy Bertalan 1976. *A Duna mente népének ártéri gazdálkodása Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig.* (Tanulmányok Tolna megye történetéből VII.) Szekszárd, Tolna megyei Levéltár.
- Andrásfalvy Bertalan 2001. Gyümölcskultúra. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz nyolc kötetben. II. Gazdálkodás.* Budapest, Akadémiai, 493–526.
- Balassa Iván 2001. Földművelés. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz nyolc kötetben. II. Gazdálkodás.* Budapest, Akadémiai, 295–434.
- Balogh Balázs – Fülemile Ágnes 2020. Reprezentáció és reprezentativitás. Lépésváltás és léptékváltás a (kalotaszegi) hagyományörzés módoszataiban. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Rurális gazdasági stratégiák a 21. században.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 19–61.
- Baudrillard, Jean 1987. *A tárgyak rendszere.* Budapest, Gondolat.
- Berta Péter 2008. Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új” anyagikultúra-kutatásról. *Replika* 63: 29–60.
- Cseh Fruzsina 2021. A tárgyalkotó népművészet mint a természetesség allegóriája a nomád nemzedékben. *Magyar Művészet* 9/1:36–42.
- Farkas, Judit 2015. “We Should Give It Some Time”: Case Study on the Time Horizon of an Ecological Lifestyle-Community. *Acta Universitatis Sapientiae Social Analysis* 5/1: 43–62.
- Fél Edit – Hofer Tamás 2016. *Az átányi parasztember szerszámai.* Budapest, Nemzetstratégiai Kutatóintézet – Néprajzi Múzeum.
- Fülemile Ágnes 2018. Népművészeti örökség és hagyományörzés Magyarországon – Folk Art Heritage and Traditions in Hungary. In Götz Eszter (szerk.): *Kéz/Mű/Remek Nemzeti Szalon 2018 Népművészet. Hand/Craft/Art National Salon 2018 – Folk Art,* 46–77. Budapest, Műcsarnok Nonprofit Kft.
- Györffy István 1941–43. Állattartás. In Czakó Elemér (szerk.): *A magyarság néprajza II.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 113–121.
- Halfacree, Keith 2007. Trial by space for a “radical rural”: Introducing alternative localities, representations and lives. *Journal of Rural Studies* 23: 125–141.
- Hofer Tamás 1983. A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. *Népi kultúra – népi társadalom* 13: 39–64.
- Illés Péter 2004. Emlékek a „felejtésben” Gyimesközéplokon. Antropológiai vizsgálat a gyimesi csángók recens tárgyi kultúrájában. *Kisebbségkutatás* 13/3: 404–422.
- Jakab Albert Zsolt – Vajda András 2016. Hagyomány, örökség, érték. A hagyomány használatának változó kontextusai. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben.* (Kriza Könyvek 39.) Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 21–58.
- Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.) 2018. *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

- Keszeg Vilmos 2018. Keresztűzben a népi kultúra: interpretációs és kontextualizáló kísérletek. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 29–79.
- Lajos Veronika 2011. Komplex paraszti tudás és kulturális alkalmazkodás: A moldvai csángó paraszttársadalom „varázstalanítása”. In Pap Levente – Tapodi Zsuzsa (szerk.): *Kapcsolatok, képek. Imagológiai tanulmányok*. Csíkszereda, Státus, 71–83.
- Molnár Mária 1994. Funkcionális és nem funkcionális tárgyrendszerek. *Néprajzi Értesítő* 76: 97–110.
- Partsa, Priit-Kalev – Rennu, Madis – Jäätsb, Liisi – Matsina, Ave – Metslanga, Joosep 2011. Developing sustainable heritage-based livelihoods: an initial study of artisans and their crafts in Viljandi County, Estonia. *International Journal of Heritage Studies* 17/5: 401–425.
- Rennu, Madis – Rõigas, Andres – Araste, Lii 2021. Artisans Seeking Shelter: Craftspeople Moving to the Countryside and (New) Local Communities. *Acta Ethnographica Hungarica* 66/2: 357–382.
- Sanford, Whitney A. 2015. Almost Heaven, West Virginia: Food, Farming, and Utopian Dreams at New Vrindaban. *Utopian Studies* 26/2: 289–308.
- Simpson, Scott – Filip, Mariusz 2013. Selected Words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. In Aitamurto, Kaarina – Simpson, Scott (eds.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. London, Routledge, 27–42.
- Szilágyi Miklós 2001. Kerti növénytermesztés, kertészkedés. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz nyolc kötetben. II. Gazdálkodás*. Budapest, Akadémiai, 462–492.
- Varga Gyula 1972. A parasztgazdaság munkaeszközei. In Szabó István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában, 1848–1914. I. kötet*. Budapest, Akadémiai, 303–304.

Feladatok, kérdések a fejezet feldolgozásához:

1. Milyen kapcsolat áll fenn a fenntartható, ökológikus életmód és a hagyományos paraszti kultúra között?
2. Értelmezze Berta Péter alábbi mondatát: „a tárgyhasználat interaktív médiuma segítségével hogyan hozzuk létre és definiáljuk önmagunkat, miként konstruálunk és jelenítünk meg (materializálunk), illetve manipulálunk identitásokat, társadalmi határokat és viszonyokat” (Berta 2008). Mit mond ez az állítás a hagyományos paraszti kultúra eszközeinek újrahasználatáról?



**ÚJ ETIKA KERESÉSE AZ
ÖKOKÖZÖSSÉGEKBEN
(Farkas Judit)**



Új etika keresése

Természet és ember viszonyának megértésében az utóbbi időben új megközelítésmódok, új elméleti alapvetések jelentek meg, köszönhetően a kortárs ökológia problémáknak. Az ember szerepének megértése e folyamatokban egy új etika keresését indította el, a humán és társadalomtudományokban vagy éppen a humán környezettudományban pedig e viszony új, még finomabb értelmezését, megértését motiválta. Az állati jogok, a növényi etika vagy az ökológiai igazságosság (*eco-justice*) kérdései, a több-mint-ember (*more-than-human*) megközelítések, vagy a *multispecies commons* kutatások mind-mind ennek példái. Mindegyik releváns elméleti keretet nyújt az ökológiai életmód és közösségek megértéséhez.

Az új etikának természetesen komoly előzményei vannak, (ehhez lásd összefoglalóan Farkas 2023), most azonban csak egyet, Aldo Leopold (1887–1948) gondolatait emelem ki. Leopold úgynevezett Föld-etikájának⁵⁰ alaptézise, hogy az ember a földi életközösség egyenrangú tagja és nem elnyomója, a természet nem dolog és nem tulajdon, az etikai közösség fogalmát pedig ki kell terjeszteni a teljes ökoszisztémára. Hangsúlyozza, hogy a természet szeretete nemcsak érzelmi, hanem intellektuális folyamat is, aminek alapja az ökológia tudatosság és a lelkiismeret (lásd: Tóth 2005: 126–138).

Az alábbi két fejezetben ezt az új etikát, annak gyakorlati megvalósulását nézzük még példa segítségével.

Felhasznált irodalom

- Farkas Judit 2023. Környezetfilozófia. In Farkas Judit szerk. *Környezeti kérdések – közösségi válaszok. Humán környezettudományi olvasókönyv*. Budapest – Pécs, L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 33–46.
- Leopold, Aldo 1949. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford, Oxford University Press.
- Tóth I. János 2005. *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*. Szeged, JATEPress.

⁵⁰ A Föld-etika terminus Leopold *Sand County Almanac* (1949) című könyve utolsó fejezetének címéből („The Land Ethic”) származik.

Állat és ember a permakultúrában

Ebben a fejezetben azt tekintjük át, hogy milyen szerepet kapnak az állatok a permakultúrák gazdaságban és életmódban, miként viszonyulnak az emberek az állatokhoz; az állatok hogyan alakítják az emberek mindennapjait, táplálkozásukat, társadalmi kapcsolataikat; egy család milyen megfontolások és stratégiák mentén építi fel az állatállományát, és mi készíti a gazdaság tagjait adott esetben arra, hogy átalakítsák, leépítsék azt. Mindezt egy olyan keretben igyekszem értelmezni, ami ember és állat, ember és természet viszonyának új, a gondoskodás és a felelősség etikai elvén alapuló, szélesebb megértéséhez is hozzájárul.

„Példabeszéd a tyúkról”

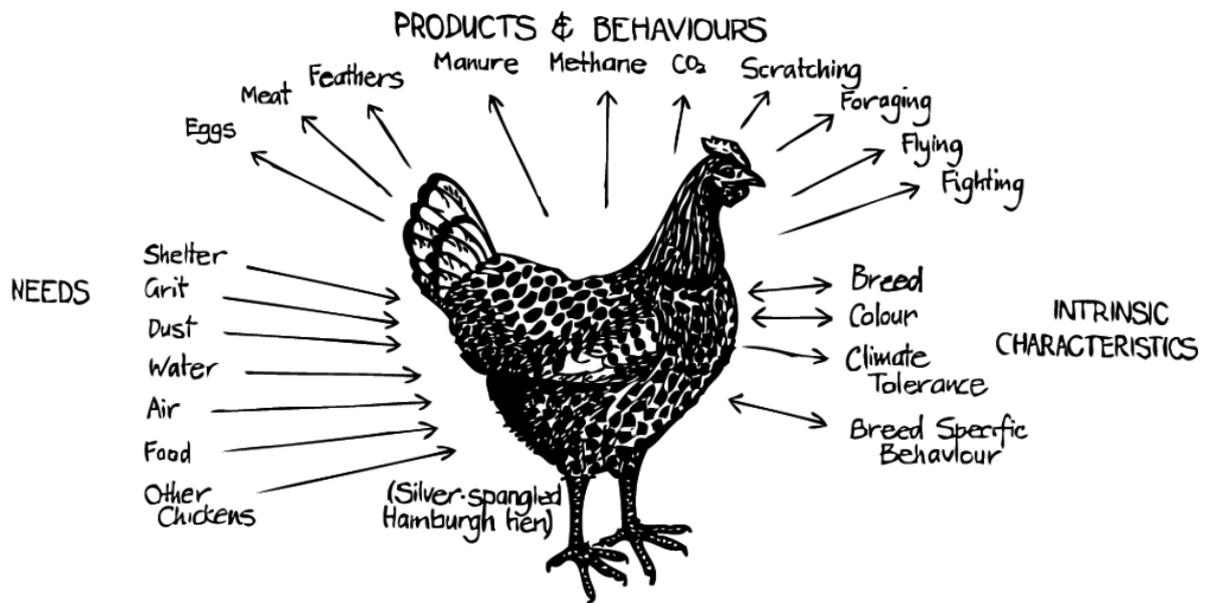
Az alcímben szereplő sor – „Példabeszéd a tyúkról” – a permakultúra atyjának tekintett Bill Mollison (1928–2016) ausztrál kutatótól származik, és a nagyüzemi, illetve a permakultúrák tyúktartás összevetésével mutatja meg a permakultúra lényegét. E szerint: a nagyüzemi tyúkoknak élelmet kell termelni és lakóhelyet kell biztosítani. Ehhez nagyüzemi mezőgazdaságra van szükség, annak minden hátrányával, utakkal, üzemanyaggal és így tovább. A szűk helyen, kifejezetten csak egy céllal (tojás vagy hús) tartott jószágok számára gyógyszerek, fűtés és egyébek kellenek. Nem önállóak, az ember sok-sok munkájára vannak utalva. Ráadásul megkérdőjelezhető, hogy mennyire jó és egészséges az, amit ebből nyerünk. A permakultúrák tyúkok ezzel szemben: szabadon tartott állatok, kapirgálással forgatják a talajt, kiszedegetik a károsítókat a földből és közben trágyázzák is azt. Emellett elfogyasztják a gyomokat, rovarokat és csigákat, megeszik a konyhai hulladékot is. Éjjel felszállva a fákra megvédik magukat a rókától, a porban fürödve pedig az élősködőktől. Üvegházban tartva fűtenek is valamelyest, amivel megvédik a palántákat a fagytól. Ha szeretjük a szárnyasokat, még szórakoztatnak is minket. Tojást, tollat és húst is adnak nekünk. Csak annyi a dolgunk, hogy olyan helyen tartsuk őket, ahol mindez megvalósítható, illetve hidegben enyhelyet biztosítsunk nekik, és a furfangosabb rókák és a ragadozómadár elleni védelmet. Fontos, hogy ne legyünk szolgálói az állatoknak (Mollison 1988: 38).



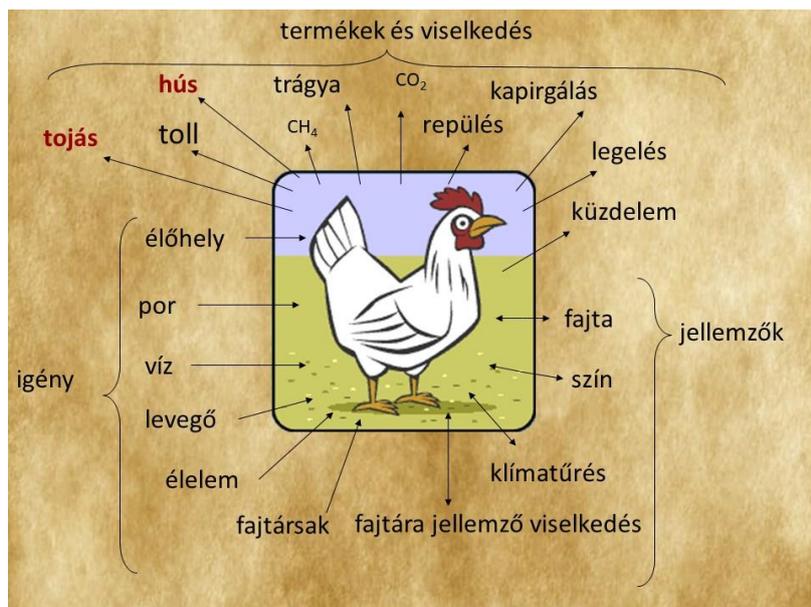
Szabadtartású szárnyasok, Hosszúhetény, 2023. Fotó: Pandúr Zsanett.



Szabadtartású szárnyasok, Hosszúhetény, 2023. Fotó: Pandúr Zsanett.

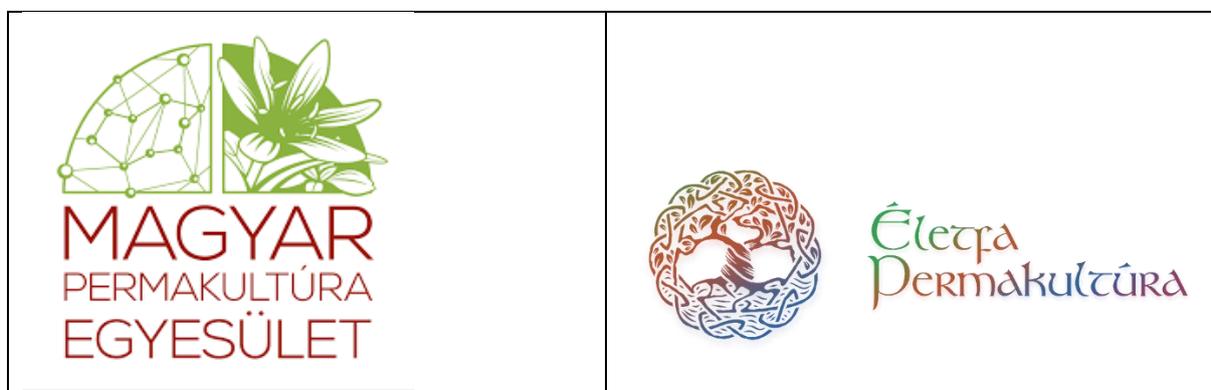


Products and behaviours of a hen.
A kép forrása: Mollison 1988: 38. Fig. 3.1.



A tyúk-példázat ábráját magyarra átírta és átrajzolta: Pusztai Péter

A permakultúra szó az angol *permanent agriculture* szavak összevonásából származik, és – definíció szerint – „egy fenntartható emberi környezetet teremtő tervezési rendszer, melynek etikai alapelve a Föld és az emberek védelme, valamint a javak igazságos elosztása” (<https://permakultura.hu/permakultura/>). Magyarországon is egyre népszerűbb életmódról, gazdálkodási metódusról és egyben mozgalomról van szó,⁵¹ aminek sajátos világfelfogásában az állatoknak is komoly szerepe van.



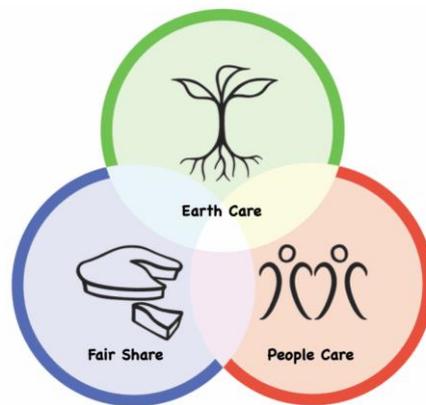
A két magyarországi permakultúra egyesület logója. Forrás: <https://permakultura.hu/> és <https://permaculture.hu/>

A permakultúra alapelvei a következők: a természetben zajló ökológiai folyamatok másolása az ember élőhelyén és szükségletei megtermelése során; a fogyasztás drasztikus csökkentése, energia-megtakarítás és újrahasznosítás; önállóságot biztosító rendszerek (kert, élelmezés,

⁵¹ A permakultúra mozgalom az 1970-es években indult el, alapítói az ausztrál Bill Mollison és David Holmgren. Különböző lokális és nemzetközi oktató szervezetek laza szerveződésű hálózatából áll, afféle networks of networks-ként működik. Szorosan kapcsolódik más grassroots initiativeshez, mint például az Ecovillages movementhez, a Transition Towns mozgalomhoz (amit éppenséggel egy permakultúra designer, Rob Hopkins alapított, lásd: Hopkins 2008), és más back-to-the-land mozgalmakhoz.

energia, közösség stb.) létrehozása; saját igények minél inkább saját erőforrásokból való fedezése; a rendszer minden alkotóeleme több szerepet tölt be, és minden fontos feladatot több elem lát el; kölcsönösen előnyös kapcsolatok, szimbiotikus kapcsolatok preferálása és erősítése; diverzitás; az ember nem csak a saját, hanem az összes élőlény jólétét tartja szem előtt, a tájat egészében nézi (Mollison – Holmgren 1978; Mollison 1988; Holmgren 2002). Ahogyan egy fiatalasszony megfogalmazta: „a permakultúra nem csak kapingálás a kertben, hanem sokkal több annál: világkép és életmód, közösségi létezés.” (KE. 2009).

A permakultúra fenti alapelvei és célkitűzései, illetve a „People Care, Earth Care, Fair Share” jelmondatban megfogalmazott etikai megfontolásai szorosan kapcsolódnak a kortárs ökológiai kérdésekhez és az ember és természet viszonyát újragondoló morális megfontolásokhoz.⁵² Ezek az etikai dilemmák nem csak a hétköznapi szintéren, hanem a tudományos diskurzusokban is jelentős helyet kapnak, és gyümölcsöző kapcsolatba lépnek egymással, ahogyan azt a következőkben látni fogjuk.



A permakultúra etikája.

A kép forrása: <https://permacultureprinciples.com/ethics/>

Elméleti keretek

Természet és ember viszonyának vizsgálatában tehát az utóbbi időben új megközelítésmódok, új elméleti alapvetések jelentek meg, ami nagyban köszönhető a kortárs ökológia problémáknak. Az ember szerepének megértése e folyamatokban egy új etika keresését motiválta, a társadalomtudományokat pedig e viszony új, még finomabb értelmezésére, megértésére sarkallta. A növényi etika (lásd: Kalhoff – Di Paola – Schörghenmer 2018; Szűcs 2023), az interspecies vagy multispecies kutatások (lásd többek között Haraway 2008; Hartigan 2021) mind-mind ennek példái. A megnevezések – bár tűnhetnek csupán a korábban már bevett módszerek újrannevezésének – felhívják a figyelmet az újragondolás szükségességére.

A különböző tudományágakban szintén fontos helyet kapott a *commons*, *commoning*-konceptió, és nagy teret nyertek az erre építő vizsgálatok (lásd többek között De Angelis 2006;

⁵² A permakultúra antropológiai kutatásához, a kettő együttműködési lehetőségeihez lásd: Lockyer – Veteto 2013.

2017; Ostrom 2010).⁵³ A *commons* szó jelentése ebben az elméleti keretben több mint „közös”. A *commons* egy hely és az ott lévő erőforrások mindenki számára egyenértékűen elérhető, közös használata és kezelése. Leginkább a problémákból, a commons kríziséből indulnak ki ezek a kutatások, abból, hogy nem érezzük sajátunknak, nem értékeljük fontosnak az adott helyet és az ott található értékeket. Azt vizsgálják, hogy a commons krízise miként erősíti fel a közös erőforrások túlhasználatát, hogyan támogatja a használat feletti kontroll hiányát, a közös tulajdon privatizációját, és ez miként hat vissza a természet kezelésére. A commons elméleti keretét számos kutató kiterjesztette az ökológia rendszerekre és az ember és természet viszonyára is, megkísérelve az egymás mellett élésnek az együttműködés felőli értelmezését. Ezt nevezzük *multispecies commoning*-nak: „The multispecies commons is the kind of place in which human–animal entanglements are made most explicit. It is where social, biological and historical processes are so inextricably entwined with wider ecological processes as to be inseparable. [...] The multispecies commons explicitly deconstructs limited conceptions of the social and weaves them back together with multiple other threads that coalesce to create a greater, tangled web of ecological processes” (Baynes-Rock 2013: 210). Az idézet szerzője ezt a megközelítést alkalmazza a kutatásaiban, így például az emberek és a hiénák együttműködését feltáró munkájában Etiópiában (2013). Laura Cemetery szintén a multispecies commoning keretében értelmezi az olaszországi permakultúra-mozgalmat (Cemetery 2018). A permakultúrás állattartásról és állatokról való gondolkodás megértését számomra – az ökológiai elveken túl – nagyban segítette ez az értelmezési keret.



A kép forrása: Marcus Baynes-Rock: *Life and death in the multispecies commons*, 2013.

Marcus Baynes-Rock az etiópiai Harar városában az emberek és a hiénák közötti speciális együttműködést vizsgálta. Ennek során az emberek etetik a hiénákat, akik „cserébe” nem bántják az embereket. Ez az együttműködés, a hiénák békés jelenléte és etetése turista-látványossággá vált, ami újabb ösztönzést nyújtott a helyiek számára arra, hogy a kapcsolatot fenntartsák. Baynes-Rock ennek az együttműködésnek nem csak gazdasági, hanem kulturális és történelmi aspektusait is vizsgálja.

Munkám bizonyos értelemben kapcsolódik a többfajú etnográfiahoz (*multispecies ethnography*) is. A Kirksey–Helmreich szerzőpáros a többfajú etnográfia felemelkedéséről szóló cikkükben úgy fogalmaznak, hogy: „Multispecies ethnographers are studying the host of

⁵³ Az egyik alapmű ebben a témában: Elinor Ostrom *Governing The Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action* című munkája (Ostrom 2010).

organisms whose lives and deaths are linked to human social worlds. A project allied with Eduardo Kohn's "anthropology of life" – »an anthropology that is not just confined to the human but is concerned with the effects of our entanglements with other kinds of living selves« (2007: 4) – multispecies ethnography centers on how a multitude of organisms' livelihoods shape and are shaped by political, economic, and cultural forces.» (Kirksey – Helmreich 2010: 545. Ebben a fejezetben egy olyan működést mutat meg, aminek elvi alapja a többfajúságban gondolkodás, ami minden élőlény együttműködésére alapoz. Azonban elsősorban mégis a humán szereplőkre fókuszálók, arra, hogy az emberek miként alkalmazzák a permakultúra gondoskodás-elvét az állatok kapcsán, és ebben milyen szerepet kap a multispecies commoning gondolkodás, azaz, hogy a közös javaknak tekintett erőforrásokat (élelem, levegő, víz, lakhely stb.) hogyan igyekeznek mindenki számára elérhetővé tenni. Vagyis a humán szereplők miként törekszenek mindenki számára biztosítani a – kölcsönös hasznot is biztosító – jól-létet.

Állat a permakultúrában – esettanulmány

Egy permakultúrás gazdaság az állatokat is a fenti rendszerbe illeszti bele, az állatok ezen elvek mentén értelmeződnek. Amikor állatokról beszélünk, akkor határozottan nem csak háziállatokról van szó, hanem vadállatokról (róka, őz, borz), madarakról, rovarokról, gyűrűsférgéről, puhatestűekről és így tovább. A permakultúrában az egészséges ökoszisztéma kialakításának célja mentén kifejezetten fontos a talajlakók, a beporzók, a károkozók természetes ellenségeinek támogatása, élőhelyük biztosítása. Ezt – a vegyszermentes gazdálkodás mellett – háborítatlan zugok kialakításával, vizes helyek fenntartásával biztosítják. A kertben korhadó ágkupacok segítik az állatok (sünök, gyíkok, rovarok) elbújását, áttelelését, a kiszáradt fákat pedig néha állva hagyják, hogy a korhadéklakók belakják és lebontsák. Mulcs vagy talajtakaró növények tartják meg a vizet a talajban, a beporzókat és a talajéletet segítő, kaszálatlan virágos foltokat hagynak a kertben, ahova – szükség esetén – egy-egy ösvényt nyitnak a könnyebb közlekedés érdekében. A gyomokat nem irtják ki mindenhol, hanem tápláléknövényként szolgálnak a háziállatnak, a rovaroknak és az embernek is. Ebben a kertben gyakori vendégek a háziállatok is: tyúkok kapirgálnak a fák alatt vagy a kiürült veteményesben, kecskék legelik a bozótokat, malacok túrják a földet. A permakultúrás értelmezés szerint a természet rendje áll itt szemben a konvencionális rend-felfogással.

A tyúk-példázatban már láttuk, hogy a permakultúrás szemléletben a háziállatok többszörösen hasznosak: a hús, tej és tojás mellett trágyáznak, nyírják a fűvet, talajt forgatnak, megeszik a konyhai hulladékot, kártevőkre vadásznak, jelzőállatok, és szórakoztatnak is minket. Az ember pedig olyan élőhelyet és életet biztosít számukra, ami az életmódjuknak legjobban megfelel. Ez az attitűd mindenféle állatra (és élőlényre) vonatkozik. A fent említett búvóhelyek mellett vizet tesznek ki a rovaroknak és a madaraknak, a dzsungel-kert nagyszerű fészkelőhely a madaraknak. De már magában az is, hogy nem használnak vegyszert, kíméli a rovarokat, ezzel pedig a beporzást és a madarak táplálékát egyaránt biztosítják. Bár láthatjuk, hogy mindenféle állatnak helye van és fontos szerepet tölt be ebben a rendszerben, itt most csak a háziállatokra fókuszálunk. A következőkben egy esettanulmány segítségével szeretném megmutatni, miként épül fel egy permakultúrás gazdaságon belül az állatállomány, milyen

megfontolások mentén választják ki az állatfajokat, az állatok mennyiségét, miként valósul meg az együttműködés ember és állat között. Nézzünk tehát egy konkrét esetet:

Az itt bemutatott család egy nőből, egy férfiből és két gyermekből áll, azaz négyen alkotják a gazdaság humán tagjait. Ugyanakkor a gyermekek közép- és felsőfokú tanulmányaik miatt kollégiumba, illetve albérletbe kerültek, és csak havonta néhány napot töltenek otthon. Ez a gazdaságban használható emberi munkaerő miatt fontos.

Ahogy általában az általam ismert permakultúrás családok, úgy ők is a vidékre költözés után, a kezdetekben veteményeskertet hoztak létre, gyümölcsfákat ültettek, illetve gabonát termesztettek. Ekkor még csak kutyát és macskát tartottak, a többi állatot fokozatosan kezdték betelepíteni. Az állattartás nem csak itt, hanem minden gazdaságban komoly felelősséget, sok munkát és kötöttséget jelent. Az állatok tartása átstrukturálja a napot, etetésüknek, itatásuknak, legelőre kihajtásuknak, fejésüknek megszabott rendje van. Az állat nem várhat magára, mint – bizonyos kereteken belül – a veteményes. Aki állatok tartásába kezd, annak biztos együttműködési viszonyokat, segítő cserekapcsolatokat kell kiépítenie a szomszédsággal, a közösséggel annak érdekében, hogy szükség esetén megkérhessen másokat arra, hogy figyeljenek az állatokra, etesse meg őket távollétében és így tovább. Különösen fontos a megfelelő segítőkapcsolat kiépítése a tejelő állatok esetében, hiszen, míg a tojást bárki össze tudja szedni, a tehén vagy a kecskének megfejése már egészen más helyzet. Az általam vizsgált közösségben kezdetekben egy régóta gazdálkodó, állatokhoz kitűnően értő család jelentette a biztos pontot és segítséget ilyen esetekben. Azóta már többen elsajátították az állattartás mikéntjét, és képesek maguk is segíteni másoknak, de a fenti család azóta is biztos eleme ennek a segítőhálóknak.

Visszatérve a vizsgált gazdasághoz: első állataik a – kezdetben vásárolt, majd saját keltetésű – csirkék voltak. Akkor kezdték megnövelni az állatállományt, amikor sikerült újabb területeket, földet, legelőt, erdőt megvásárolniuk. Következett a kecske, mint olyan állat, ami igénytelen és nagy haszna van a területeket kitisztításában, a cserjésedés kordában tartásában. A jószágok táplálékát elsősorban ez a tisztogatás biztosította, ami illeszkedik ahhoz a permakultúrás elvhez, hogy az állat lehetőleg önellátó legyen és ne kelljen plusz táplálékot vásárolni neki. A tyúkok és kecskének esetében fontos még az is, hogy mindkét állat hozzájárul a konyhához is (tojás, tej), anélkül is, hogy le kellene vágni őket. Ez a vegetáriánus családok esetében különös fontossággal bír: a permakultúrás gazdaság alapvető eleme az állat, de úgyis lehet tartani, hogy nem kell feltétlenül leölni és megenni őket. Ezekben a háztartásokban ugyanakkor komoly gondot jelent a hím állatok (kakas, bakkecske) kérdése: ezeket a jószágokat – az elosztás elvébe illeszkedően – általában elajándékozzák. Ugyanakkor még a húsfogyasztó családok esetében is jellemző volt, hogy amíg a saját gazdaságukban nem termelődött meg a hús, addig kívülről nem hozták be, és csak akkor ettek húsfélét, ha a vendégek hoztak magukkal. Amint megjelent bent is, „felesleg” formájában (kakas, hím kecskegidák), azt elfogyasztják.⁵⁴

Ezek után folyamatosan szaporodott az állatállomány, lettek birkák, törpedisznók, kacsák, nyulak, tehén (és később annak borjai), egy szamár és egy ló. A nagyobb állatok napközben a legelőn voltak/vannak, a disznók egy elkerített részen, a baromfik a disznókkal egyazon részen,

⁵⁴ Ez azt is jelenti, hogy a táplálkozás és a gazdaság itt sokkal szorosabb kapcsolatban van, a gazdaságban fellelhető nyersanyagok jobban befolyásolják az étrendet és a táplálkozást, mint más háztartásokban. A szezonális elve mellett (lehetőség szerint csak azt fogyasztják, ami éppen terem) a fentiekhez hasonló tényezők is befolyásolják a táplálkozásukat. Ehhez lásd: Farkas 2015.

de egy kisebb csapat törpetyúk szabadon is kószált a kertekben. Ők éjszakára a fákra telepedtek fel, de sokukat elvittek a rókák. A sokféle állatot egyfelől az indokolta, hogy a gazdaság bemutatóhelyként is funkcionál. Másfelől a házigazdák maguk is kísérleteztek azzal, hogy az adott helyen – in situ, on-farm – miként illeszkednek be a különböző állatok a permás rendszerbe. Az így nyert tanulságok a további magyar permakultúrás gazdaságok eredményeivel együtt az erre az életmódra törekvők számára is tanulsággul szolgálnak.

A család néhány év után újragondolta az állatállományt. „*Szükség van a racionalizálásra.*”⁵⁵ E folyamatnak, az állatállomány racionalizálásának egyik fontos komponense volt az idő és a ráfordított energia mérlegelése: mit érdemes megtartani ahhoz, hogy ne vigyen el túl sok időt és energiát, ne terhelje túl az érzelmegazdaságot.⁵⁶ A gazdaság mérete és komplexitása messze meghaladja két ember kapacitását, és mivel a kertészkedéshez jobban ragaszkodtak, végül bizonyos állatok leépítése mellett döntöttek: A disznókat nagyon szerették, okos, tiszta és az emberrel is szociális állatnak ismerték meg őket, de túlzott szaporaságuk miatt nekik menniük kellett. A birkáknak nem tudtak tökéletes legelőt biztosítani, a bogáncsos helyek miatt nehéz volt, sok energiát vitt el a gyapjú tisztántartása. A kacsák jóllétéhez egy nagyobb tóra lett volna szükség, ami egyelőre csak a távlati tervek között szerepel.⁵⁷ A szamár unatkozott, nem érezte jól magát, a ló nem volt elegendő társaság számára, és hordozásra, kocsiba fogásra sem volt annyira jól használható, mint a ló. Végül olyan helyre ajándékozták el, ahol ő a főszereplő, és sokat foglalkoznak vele. Ez azt is jelenti tehát, hogy tudnak a sorsáról, egyfajta utánkövetésről beszélhetünk. Általában is jellemző volt, hogy az állatok eladása vagy elajándékozása előtt ellenőrizték, hogy hova kerülnek a jószágok, milyen életterük lesz, milyen bánásmódban részesülnek majd. A lovat megtartották, mert őt lovagolják és fogatolják, kocsiba fogva szállításra (tűzifa, szalmabálák stb.) is használják. A tehének (az első, vásárolt tehén és annak nőstény borjai) szintén megmaradtak, mert megfelelő életteret tudnak biztosítani a számukra (legelő, istálló), másfelől a tejük fontos része a család táplálkozásának és későbbi megélhetési terveiknek egyaránt.

A birkák eladása esetében közrejátszott még egy érv, a háziasszony megfogalmazásában: „*A birka nem az én állatom. A kiskecske odamegy hozzád, nagyon cuki, a bárány nem*”. Azaz: a birka nem alkalmas arra a bizalmas viszonyra, amit az állatokkal szeret kialakítani. És ezzel lép be egy másik döntési faktor: az emberek érzelmi viszonyulása az állatokhoz: „*Nálunk szeretgetett állatok vannak. Nálunk a kecske is kutya.*” – azaz társ-állat. A birka félénk jószág, soha nem vált társ-állattá abban az értelemben, ahogyan a házigazdák értették. De még az ilyen értelemben bevált állatok esetében is érzékelik a különbséget az ott született és az oda került állatokkal való viszonyukban: „*Más közelségben vagyunk*” – mondták az első, vásárolt tehén és annak ott született borja közötti különbségre utalva.

⁵⁵ Erre a közösségre egyébként is jellemző volt a racionális megközelítés: már a lakóhelyüket is gyakorlatias megfontolások mentén választották ki (a víz és a föld minősége, nincs szennyező ipari tevékenység a közelben, ökológiai életmód lehetőségei és korlátai, zsákfalu, iskola és óvoda stb.) Lásd: Farkas 2016..

⁵⁶ Azaz mérlegelik az egyéni jóllét kérdéseit is, azt, hogy meddig éri meg ragaszkodni az elvekhez, és mikor mehet az az egyén, a család (fizikai és mentális) kárára. A boldogság, elégedettség, önkiteljesedés érzete kifejezetten fontos, és amikor az életmódjuk eredményeit összegzik, a kalkulációnak ez legalább olyan fontos eleme, mint az anyagi eredmények. A közgazdaságtani szakirodalom ezt nevezi érzelmegazdaságnak, lásd: Birtalan et al 2022.

⁵⁷ A nagyüzemi állattartáshoz képest ez még így is maga a paradicsom. A tökéletes jóllétet itt az állat természetes igényeihez képest kell érteni.

Végül nézzük meg a két legismertebb háziállat helyét ebben a rendszerben. A macska nem igényel különösebb törődést, táplálkozását és helyét illetően is önálló tud lenni, a kártevők, pockok, egerek irtásával pedig komoly szerepe van a gazdaságban. A kutya már több törődést igényel, például mert táplálkozását illetően nem önellátó (kivéve, ha rászokik a szárnyasokra vagy a vadakra, ami viszont komoly problémát jelent). Őrző-riasztó és társ-állat szerepe miatt azonban fontos szerepe van. Táplálása is megoldható a helyi erőforrásokból, a kölcsönös haszon elvét alkalmazva: a levágott állatok olyan részeit is elfogyasztja, amit az emberek nem, így azok nem vesznek kárba.

Az állatokkal kapcsolatos döntésekben tehát nagyon fontos szerepet játszott 1. a család idő- és energia kapacitása és az érzelmegazdasági megfontolás, 2. az érzelmi faktor, 3. és az állatok jólléte. Összességében tehát mind az ember, mind az állatok szempontjait figyelembe vették a döntések során.

Összegzés

A permakultúra az emberi településeket egy szociálökológia rendszernek tekinti, aminek célja, hogy csökkentse, illetve optimalizálja az energia-bevitelt, beleértve ebbe az emberi munkát is. Ezt az egészséges ökoszisztéma másolásával igyekeznek elérni. A gazdaság, a háztartás ebben a felfogásban egy csoport élőlényből áll, ahol a növények, az állatok, az emberek, a talaj láthatatlan lakói mind-mind egy közösség részei. E többfajú közösség tagjai együtt, egymással megosztva használják a közös javakat. Úgy vélem, hogy ez tökéletes példája annak, amit a szakirodalom multispecies commoning-nak nevez. Azt természetesen nem tagadhatjuk, hogy nagyrészt mégiscsak az ember dönt arról, hogy milyen élőlények kerülnek a rendszerbe. Ez igaz a nem-háziállatok és növények esetében is, hiszen a rókát megpróbálja kizárni, hogy ne egye meg a baromfit, a legelőről – a kecskék segítségével – kiszorítja a cserjéket. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy e döntési-hatalmi pozíció, a természethez való viszonyulásuk nagyon eltér a kizárólag erőforrásként (élelem, esztétikai élvezet) értékelt természethez való viszonyulástól. A permakultúrás gazdaságok ökológiai igazságosságról, fajok közötti egyenlő viszonyokról, közös léteiről és annak közös használatáról beszélnek, arról, hogy az ember a természettel való viszonyában igyekszik nem uralkodóvá, hanem egyenrangúvá, segítővé válni és a kölcsönös előnyökre alapozni. Az állatok az alapvető szükségletek kielégítésének fontos részei, de a multispecies commoning keretében a helyi erőforrásokhoz ugyanúgy joguk van, illetve ugyanúgy hozzájárulnak, mint az emberek.

Felhasznált irodalom

- Baynes-Rock, Marcus 2013. Life and death in the multispecies commons. *Social Science Information* 52/2: 210–227. <https://doi.org/10.1177/0539018413477521>
- Birtalan, Ilona Liliána – Fertő, Imre – Neulinger, Ágnes – Rácz, József – Oláh, Attila 2022. The wellbeing paradox in Hungarian local sustainable agriculture: a health psychology

- approach. *BMC Public Health* 22/2326: 1–12. <https://doi.org/10.1186/s12889-022-14643-2>
- Cemeteri, Laura 2018. Commons and the new environmentalism of everyday life. Alternative value practices and multispecies commoning in the permaculture movement. *Rassegna Italiana di Sociologia* 2: 289–314. DOI: [10.1423/90581](https://doi.org/10.1423/90581)
- De Angelis, Massimo 2006. *The Beginning of History: Value Struggles And Global Capital*. London, Pluto Press.
- De Angelis, Massimo 2017. *Omnia Sunt Communia On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London, Zed Books.
- Farkas Judit 2015. [Nincsenek receptek.: A magyar ökofalvak táplálkozásantropológiai vizsgálata](https://doi.org/10.1423/90581). *Tabula* 16/1–2: 1–18.
- Farkas, Judit 2016. ‘Where is the large garden that awaits me?’: Critique through spatial practice in a Hungarian ecological community. *Socio.hu. Társadalomtudományi Szemle* 6: 116–134.
- Halfacree, Keith 2007. Trial by space for a ‘radical rural’: Introducing alternative localities, representations and lives. *Journal of Rural Studies* 23: 125–141.
- Haraway, Donna 2008. *When Species Meet*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hartigan, John Jr. 2021. Knowing Animals: Multispecies Ethnography and the Scope of Anthropology. *American Anthropologist* 123/4: 846–860. <https://doi.org/10.1111/aman.13631>
- Holmgren, David 2002. *Permaculture: Principles and Pathways beyond Sustainability*. Hepburn, Victoria, Holmgren Design Services.
- Hopkins, Rob 2008. *The Transition Handbook. From oil dependency to local resilience*. Chelsea, Green Books.
- Kalhoff, Angela – Di Paola, Marcello – Schörghenhuber, Maria 2018. *Plant Ethics. Concepts and Applications*. London – New York, Routledge.
- Kirksey, Eben S. – Helmreich, Stefan 2010. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25/4: 545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Kohn, Eduardo 2007. How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist* 34/1: 3–24
- Lockyer, Joshua – Veteto, James R. (eds.) 2013. *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia. Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*. New York – Oxford, Berghahn.
- Mollison, Bill 1988. *Permaculture: A Designers’ Manual*. Australia, Tagari Publications.
- Mollison, Bill – Holmgren, David 1978. *Permaculture One: A Perennial Agriculture for Human Settlements*. Melbourne, [Transworld](https://doi.org/10.1111/aman.13631).
- Szűcs Kinga 2023. *Nyitottá válni. Növényi etika és teológia*. Budapest, L’Harmattan Kiadó.
- Ostrom, Elinor 2010. *Governing The Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, Cambridge University Press. [1990].



Fotók: Ruprech Judit, 2022.

Etika és esztétika a permakultúrában és az erdőkertekben

A permakultúrák kertek igencsak eltérő képet mutatnak a hagyományos kertekhez képest: rendezett növénytörzsek, gyommentes talaj és manikűrözött pázsit helyett – a külső szemlélő számára – káosz és rendtelenség jellemzi őket. A permakultúrák kertekre és az erdőkertekre jellemző rendetlen dzsumbuj-kertek egy sajátos szépség- és rend-felfogást képviselnek, e mögött pedig a kortárs krízisekre reflektáló etika megalkotásának folyamata zajlik.

A permakultúrát az előző fejezetben már bemutattam, most nézzük meg, mi az az erdőkert. A más néven ehető erdőkertnek vagy élelmiszer-erdőnek is nevezett erdőkert egy, permakultúrák alapokon létrehozott ligetes kert, ahol a fák között–alatt zöldségeket, fűszernövényeket termesztünk, de helyet adnak a gyomnövényeknek, virágoknak, gombáknak is, és számos élőlénynek. Tehát úgy működik, mint egy erdei ökoszisztéma, ami az élelem mellett esztétikai élvezetet, pihenésre alkalmas helyet biztosít az embernek, és életteret (majdnem) minden élőlénynek. Általában ültetett fákból és a természetesen megújult fák különböző arányú elegyeként jön létre és minimális törődést igényel. (Forrás: <https://xforest.hu/erdokert/>)

„Az erdőkert egy mind népszerűbbé váló kertépítési irányzat. Elsősorban azoknak ajánlott, akik inkább választanák a vad természetet, vagy legalábbis annak egy szelíd-romantikus változatát, mintsem a térkö-gyep-tuja felkapaszkodott szentségtelen hármasságát.”
<https://xforest.hu/erdokert>

A permakultúrák kert (sőt, az egész élettér) létrehozását alapos tervezés előzi meg (lásd: <https://www.gaiakertje.hu/kert-tervezes-folyamata/>), ezek után következik a növények telepítése, majd a kert többé-kevésbé önálló működése. Ezekben a kertekben a diverzitás nem csak agrodiverzitást jelent, hanem biodiverzitást is, azaz nem csak az ember számára fontos élelmiszert biztosító növények, hanem egyéb élőlények (növények, állatok, mikrobák, gombák) sokszínűségét is fontosnak tartják.

A veteményesben nem feszes sorokban állnak a palánták, a talaj nincs tökéletesen gyomtalanítva és gereblyézve. A kert egésze nem szabályos mintázatot mutat ágyásokkal és utakkal, nem egyetlen, meghatározott helyen van a zöldségkert. Ehelyett mozaikos szerkezetű a kert, ahol – a területhez igazodva (árnyékos, napos, talaj minősége, víz közelsége stb.) – akár egymástól távol eső foltokban helyezkedik el veteményes, és a fák közötti naposabb részeken is található veteményes-foltok, ami a hagyományos kertekhez képest kaotikusnak tűnhet. Fokozza ezt, hogy a magról kelt növényeket („önkéntes növények”, „árvakelés”) – ha nincsenek útban – helyben hagyják. Nincs fedetlen talaj, mulcsot és talajtakaró növényeket használnak a nedvesség megtartása és a gyomok elnyomása érdekében. Nem irtják ki mindenütt a gyomokat, azok táplálékként szolgálnak az embernek, háziállatnak, rovaroknak. Vadvirágos vagy éppen

bozótos részeket hagynak meg, szükség esetén utat kaszálnak bele. Az egész rendszer vegyszermentes, az élőlények együttműködésére alapoz.

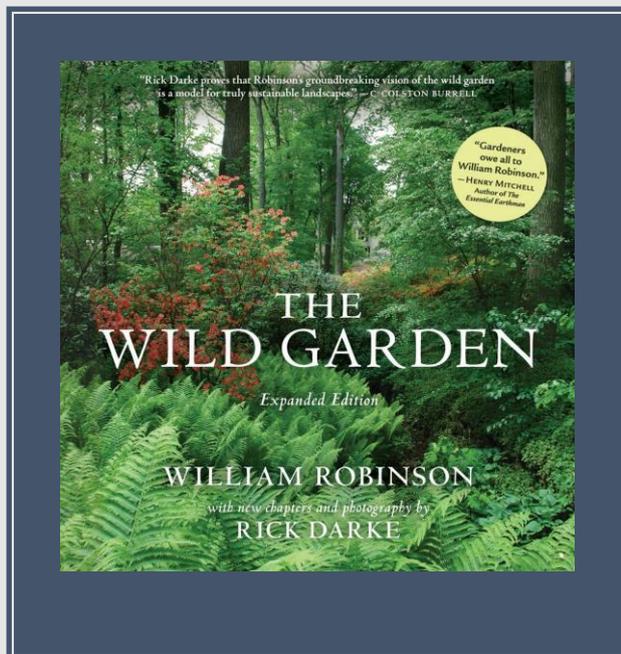


„Szép a dzsumbuj, de hol itt a kaja?” Hosszúhetény, 2022. Fotó: Pandúr Zsanett

A permakultúrában és az erdőkertben tehát nincs manikűrözött kert és gyeplő, nincs tökéletesen kiporszívózva a veteményes, ehelyett sokszínűség és buja, rendetlen, gondozatlannak látszó „dzsungel” van.⁵⁸ Amilyen a természetes ökoszisztéma – miként ez gyakran elhangzik az érvelésben.

⁵⁸ Ez azzal is jár, hogy gyakran csak a tulajdonos látja át. Többször tapasztaltam, hogy a kertbejárások során a házigazdának figyelmeztetnie kellett a látogatókat, hogy éppen egy tápláléknövényen állnak. A látogató vagy nem vette észre a buja növényzetben, vagy éppenséggel nem ismerte fel a kevésbé közismert növényt.

A 19. századi kerttervező, William Robinson „vad kertjei” (wild garden) nagyban hasonlítanak az itt tárgyalt kertekre. Robinson az 1880-as években alkotott, és kertjei nagyon népszerűek voltak akkoriban. „A *wild garden* nem abban az értelemben volt vad, hogy gondozatlan vagy műveletlen lett volna. Hanem abban, hogy erőteljesen kifejezte a növekedési folyamatokat, amelyek megtestesítik azt az életerőt, amellyel a természet azonosították. Azok számára, akik fogékonyak rá, ez a vadság ugyanúgy megtapasztalható a kertben, mint a szűz vadonban. A kertnek ez a vitalista felfogása azonban nem a 19. században kezdődött. Az előző század néhány festői kertjét olyan festmények ihlették, amelyek – Monet és Matisse festményeihez hasonlóan – a természetet vad bőségében ábrázolták.” (Cooper 2017: 5–6).



A magyar paraszti kultúrában is létezett egy, az erdőkert funkciójához (fák közötti zöldségkert) nagyon hasonló gazdálkodási forma: a vákáncsosok kertjei. A Magyar Néprajzi Lexikon szerint a

vákáncsos

„debreceni erdőtelepítő, aki az általa beültetett erdőparcellát (a vákáncsot) a fák felnövekedéséig gondozta és a facseteték között saját szükségletére kapás növényeket termesztett. Az elnevezés a lat. *vacans* ('megüresedő') kifejezésre vezethető vissza, amely az 1820-as évektől a debreceni közigazgatási iratokban a városra szálló elhagyott vagy elpusztult erdőterületek megjelölésére szolgált. Később 'betelepítendő parcella' jelentése alapján nyerte el az erdőtelepítést végző személy a vákáncsos megnevezést. – Az 1880-as években vezette be Debrecen városa az erdőtelepítés hatékony és egyben ingyenes módját, amellyel az akkorra már jelentékkennyé váló munkanélküliségen is segíteni tudott. A város a sokgyermekes nincstelenek között 6–8 holdas irtásföldeket osztott ki erdőtelepítésre. Az elszegődött vákáncsosok lehetőséget kaptak kunyhó és ól építésére, és megengedték nekik, hogy a makkvetés vagy a fáültetés sorközeibe kukoricát, burgonyát, tököt, babot vessenek. A termesztett növényekkel együtt a fáültetést is megkapálták. 4–5 év múlva, amikor a telepítés annyira megerősödött, hogy a köztes művelést már nem lehetett folytatni, a vákáncsos új parcellát kapott telepítésre. Ezért állandóan költöznie kellett. A sajátosan vándorló életformából következett, hogy lakóépülete és annak berendezése igen kezdetleges volt. Félig a földbe vájt, földdel fedett kunyhóban lakott családjával. Az egy, ritkábban két helyiséges lakás berendezése a legnélkülözhetetlenebb bútordarabokból (ágy, szék, asztal) állt. A földkunyhóban eleinte a földön tüzeltek, később csikótűzhelyet használtak. A kemencét az udvarra építették. A vákáncsos egy lovat, egy-két tehenet, disznót és baromfit tarthatott kunyhója körül. Télen favágással is foglalkozott, a kitermelt tuskó és gally felét eladhatta, ezért többen talyigát, egylovas szekeret tartottak. A város szegényebb lakosságát ők látták el tüzelővel. Megélhetésükhöz hurokkal, csapdával végzett alkalmi vadfogás is hozzájárult. A vákáncsos szigorú szerződésben állt az erdőgazdasággal. Sem kunyhóját, sem vákáncsföldjét nem adhatta át másnak, kunyhójába idegent nem fogadhatott be, a földet bérbe adni vagy részben kiadni nem lehetett. Az erdősítés befejezése után kunyhóját le kellett bontania, telephelyét kötelező volt feltörni és husággal beültetni. A vákáncsos az agrárproletariátus legkiszolgáltatottabb rétegébe tartozott. Munka- és életkörülményei a teljes elmaradottság és analfabétizmus szintjén tartották. Az elszegényedett parasztok csak a végső esetben választották ezt a megélhetési formát. A debreceni vákáncsosok létszáma 1921-ben megközelítette az ezer családot, majd a későbbi években számuk rohamosan csökkent, az 1940-es években pedig megszűnt ez a speciális foglalkozás. – Irod. Balogh István: Adatok a debreceni erdőgazdálkodás történetéhez. A vákáncsosok (Debrecen, 1936); Miklós Zsuzsa: A debreceni vákáncsosok (A Déri Múz. Évkve, 1972, Debrecen, 1974).”

Selmecezi Kovács Attila 1982. Vákáncsos. In Ortutay Gyula (főszerk.): Magyar néprajzi Lexikon V. Budapest, Akadémiai Kiadó, 463.

A kerttel foglalkozó szakirodalom azt állítja, hogy a kertek képesek megmutatni, példázni a természet és a „más-mint-a természet” kapcsolatának fontos aspektusait. Így például „beszélnek” az adott kor kultúrájáról is, „elbeszélnek”, hogy az adott korban az emberek miként gondolkodnak a természetről. Vagy fordítva: az emberek a kerttel is elmondják, hogy mit gondolnak a természetről, elmondják a természetről és a kultúráról alkotott elképzeléseiket. E szakirodalom kulcspontjai a kert és a táj (*garden, landscape*), a természet, a vadon (*wilderness*), a humanizált természet, a 'kertesítés' (*gardenisation*) paradigma kérdései. E szerint: a kortárs emberi táj építése alapvetően a kertté alakítás paradigmáját követte, egy mindenütt jelenlévő megközelítést, amely az ember alkotta rend szemszögéből kívánja formálni, manipulálni a környezetet. A „természet” ebben a tájban valójában nem maga a természet, hanem az emberi elvek által esztétikailag feldolgozott kvázi természet. Mesterséges világ, humanizált természet, a vadon kiszorítása (Cooper 2017).

Ahogy fentebb már láttuk, természet és ember viszonyának megértésében az utóbbi időben új megközelítésmódok, új elméleti alapvetések jelentek meg, köszönhetően a kortárs

ökológia problémáknak. Az említett növényi etika, az ökológiai igazságosság (*eco-justice*) kérdései, a több-mint-ember (*more-than-human*) megközelítések, a *multispecies commons* kutatások releváns elméleti keretet nyújtanak a permakultúra és az erdőkertek értelmezéséhez is. E megfontolások – a kortárs környezeti kihívásokkal karöltve – a kert és tájvizsgálatokra is hatással voltak, és új kérdések felvetését hozták magukkal, például, hogy van-e lehetőség a vadon beillesztésére a kertés lakókörnyezetünkbe; miként társulhat az emberi táj a természettel és így tovább.

Ezeket a kérdéseket veti fel az *Ecological Landscapism* (kb. ökológiai tájkép-izmus) fogalmával a Chen – Hao – Qi szerző-trió, ami szintén fontos értelmezési keretet nyújt a permakultúra és az erdőkert megértéséhez. A szerzők szerint az ecological landscapism során a táj kialakításának nem csak mérnöki és művészeti aspektusai vannak, hanem az ökológiai gondolkodás is fontos szerepet kap benne. Azaz: a tereprendezés célja már nem csupán az ember jóléte, hanem az adott környezetben élő összes élőlény jóléte (Chen – Hao – Qi 2017).

A szerzők az alábbiak szerint vetik össze a kertté formált tájkép (Gardenised Landscape, GL) és az ökológiai tájkép (Ecological Landscape, EL) lényegét:

1. a környezet szolgáltatásai nem csak az embert (GL), hanem minden élőlény (EL) javát szolgálják,
2. a GL a mozdulatlanságra, változatlanságra koncentrálnak, a táj észlelési és funkcionális jelentőségét hangsúlyozza, míg az EL a környezet dinamizmusára fókuszál,
3. a GL a tájat az egyes lények különböző kombinációiból álló fizikai térnek tekinti, az EL ezzel szemben egy teljes, egymással összefüggő szerves rendszert lát és céloz meg, fontos számára a sokféleség és a fenntarthatóság.

Ugyanők azt is állítják, hogy külső szemmel a kettő azonosnak tűnhet – buja fák, virágzó virágok, csicsergő madarak – de a hasonló látvány mögött más-más szabályok által megkülönböztetett esztétikai minőség, jelentőség húzódik meg. Az ökológiai tájkép esetében a táj szépségét nem pusztán a tiszta észlelési tapasztalat serkenti, hanem magában foglalja az ökoszisztémára vonatkozó kognitív információkat is. Az ökológiai táj szépsége alapvetően az ökoszisztéma egyensúlyában rejlik. Tehát érteni kell a látványt, és e radikálisan eltérő szépség elfogadása ebből a megértésből, tudásból (is) fakad.⁵⁹

Nem állítom azt, hogy a permakultúrás kertész nem alakítja a természetet, hiszen már a kezdeti lépések, a kertek megtervezése, betelepítése is emberi kezdeményezésre jönnek létre; minden tavasszal elvetik vagy beültetik az egynyári zöldségeket; a túlzottan elszaporodó növényeket ők is kiszorítják, de legalábbis visszaszorítják onnan, ahol veszélyeztetik például a veteményest; a kecskékkal kitisztítatják a természetbe bevonni kívánt részeket; súlyos szárazság során öntöznek, hogy megmaradjon az élelem. Szelíd módszerekkel és az egyensúlyra törekedve, és egy „beállt” kertben már csak minimálisan, de ők is „művelik” a kertet. Ugyanakkor az nyilvánvaló, hogy a természethez, a tájhoz való viszonyulásuk nagyon eltér a kizárólag az ember számára fontos erőforrásként (élelem, esztétikai élvezet) értékelt természethez való viszonyulástól. A permakultúrás kertek ökológiai igazságosságáról, fajok közötti egyenlő viszonyokról, közös létezéséről és annak közös használatáról beszélnek. Arról, hogy az ember a természettel való viszonyában igyekszik nem uralkodóvá, hanem

⁵⁹ Többször kérdezik az ilyen kertek tulajdonosaitól: „Szép a dzsumbuj, de hol van itt a kaja [értsd zöldséskert]?”

egyenrangúvá, segítővé válni; kölcsönös előnyökre alapoznak. „A természet jobban tudja” elve mentén beengedik a természeti folyamatokat a kertbe.

A permakultúrás kertek létrehozói tehát a kortárs krízisekre reflektáló újfajta etikát vallanak és arra alapozva hozzák létre életterületet, a gazdaságokat és benne a kertet. Az egyik, általam hosszú ideje vizsgált öko-közösség tagjai – nem mellesleg a magyarországi permakultúra bölcsője – már vidékre költözésükben is az ökológiai etikára alapoztak, otthonukat ennek mentén keresték meg, az általuk preferált ökológiai és közösségi léthez kerestek ideális lakóhelyet. Világképüket nagyban áthatotta a – többek között éppen az ökológiai elvekre alapozó – pragmatikus gondolkodás.⁶⁰ Míg a többi beköltöző a választott apró zsákfalu és a táj szépségét említette az ideköltözés érveként, addig ők – ezek mellett – másféle értékelést is végeztek, hiszen szakmájuk vagy a permakultúrában elsajátított tapasztalatok szemüvegén keresztül olyasmit is észrevesznek, amit a 'laikusok' nem látnak: föld minősége, víz elérhetősége, vegyszerezés mennyisége a környéken, ipari tevékenység üdvözlendő hiánya, ökológiai változatosság, sajátos életmódjuk elfogadása a helyiektől. Ez a praktikus szemlélet – ahogyan az ilyen vidékre költöző közösségeket vizsgáló geográfus, Keith Halfacree is megállapította angliai kutatásai során –: „megkérdőjelezi a szépen gondozott és árusított vidékiség elvont és esztétizált, idillizált vízióját, és az emberek és környezetük holisztikusabb kapcsolatára fókuszáló megfontolásokat helyezi előtérbe a felületes észleléssel, megjelenéssel szemben” (Halfacree 2007: 134).

Esetükben, ebben a megfontolásban, a hely kiválasztásában szerepet kapott a permakultúrás kertek Mássága is: „*Úgy gondoltam, hogy egy kicsit természetesebb környezetű faluban ez nem olyan feltűnő, amit (értsd: amilyen kertet, permás kertet) csinál az ember. Itt is eléggé más a szomszéd kertje, mint a miénk, de nem baj*” (interjúidézet, K.E. 2010). A választott településen ugyanis a helyiek még művelik a kerteket, állatokat tartanak, gyümölcsfák szegélyezik az utakat, az a bizonyos „tuja-térkő-gyep” hármasság még kevésbé jelent meg. Tehát a helyválasztásban motivációt jelentett az eltérő szépség-koncepciók lehetséges (vagy inkább: valószínű) ütközése; a feltűnés, a kritikák, az esetleges támadások kerülése. Ez persze nem valósulhatott meg tökéletesen, hiszen a falunak még a buja kertjeiben is mégiscsak egy, a hagyományokra alapozó, tradicionális rend nyilvánul meg, ami nem egyezik a permakultúra rend és szépség-felfogásával. Itt is igaz, amit Chen – Hao – Qi trió állít a kertté formált/kertszerű tájkép és az ökológiai tájkép kapcsán: a látványa lehet hasonló, de a hasonló látvány mögött más-más szabályok, más esztétikai minőség és jelentőség húzódik meg. A külső szemlélő, a falusiak pedig nem az ökoszisztéma egyensúlyának szépségét fogják látni az erdőkertben, hanem az elhanyagoltságot, a rendetlenséget, amit esetleg veszélyként értékelnek, és egy másik rend- és szépség-koncepció igazságával reagálnak rá. Ez azonban már egy másik történet, ami kivezet jelenlegi témánkból.

⁶⁰ Ehhez hozzájárult szakmájuk is: agrármérnök, kertészmérnök, biológus, ökológus, környezetmérnök.



Regina kert. Gödöllő, 2020. Fotó: Milánkovics Kinga



Permakultúrás kert. Hosszúhetény, 2022. Fotó: Pandúr Zsanett.



Bambuszliget. Nagyszékely, 2023. Fotó:
Farkas Judit

Felhasznált irodalom

Chen, Wangheng – Hao, Pingting – Qi, Jun 2017. Ecological Landscapism on the Horizon: Introducing Wilderness into Human Landscape. *Journal of Scottish Thought* 9/1: 160–174.

- Cooper, David E. 2017. Gardens, Nature and Culture. *Journal of Scottish Thought* 9/1: 1–12.
- Halfacree, Keith 2007. Trial by space for a “radical rural”: Introducing alternative localities, representations and lives. *Journal of Rural Studies* 23: 125–141.
- Robinson, William 1870. *The Wild Garden*. London, John Murray.
- Selmeczi Kovács Attila 1982. Vakáncsos. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi Lexikon* V. Budapest, Akadémiai Kiadó, 463.

Online források

<https://www.gaiakertje.hu/kert-tervezes-folyamata>

<https://xforest.hu/erdokert>

Feladatok, kérdések a fejezet feldolgozásához:

1. Foglalja össze, mit értünk új etika alatt.
2. Mit jelentenek az alábbi terminusok: multispecies commoning, more-than-human, növényi etika, ökológiai tájkép (ecological landscape).



**ÖKOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA,
KÖRNYEZETI ANTROPOLÓGIA,
ENVIRONMENTALISTA
ANTROPOLÓGIA (Farkas Judit)**



Előszó

Az ökológiai antropológia fókuszában az ember, az emberi kultúra és társadalom, valamint a természeti környezet viszonyának megértése áll. Az ökológiai antropológusok vizsgálják a lokális közösségek természethasználátát, a hagyományos ökológiai tudást, a biológiai sokféleséget, a környezetrombolás motivációit és hatásait, a kortárs környezeti kérdéseket, a természeti katasztrófákat, a klímaváltozást, a zöldmozgalmakat, a környezeti igazságosságot és így tovább. Az ökológiai antropológia terepe – ahogyan az antropológia tudományának általában is – a dzsungeltől a belvárosig minden, ahol a természeti környezet vagy éppenséggel annak hiánya jelen van. Munkamódszerével (interjúk, résztvevő megfigyelés, lehetőség szerint hosszabb együtt élés a vizsgált közösséggel) egyfajta mélyfúrást végez, amivel képes feltárni azt, hogy az adott csoport miként értelmezi a világot és működteti a mindennapjait. Integrálni kívánja a különböző diszciplínák tudását, és azok felhasználásával, segítségével mindig széles kontextusban értelmezi az adott kérdéseket. Más társadalomtudományokkal egyetemben az antropológia sem fogadja el azt a nézetet, miszerint a természettudományok mellett másodlagos szereplő lenne, hanem autonóm és innovatív tényezőként tekint magára (Latour 2013; Mészáros Cs. 2019).

Ökológiai antropológia

Az antropológia mindig is foglalkozott azzal, hogy a természet hogyan befolyásolja az emberi társadalmat és a kultúrát, és fordítva, az ember hogyan alakítja a természeti környezetét. Nem meglepő ez, ha tudjuk, hogy kialakulásakor a diszciplína egyik specialitása a többi társadalomtudomány között a törzsi kultúrák vizsgálata volt, olyan emberi közösségeké, amelyek a természeti erőforrásokra közvetlenül támaszkodva éltek. A 19. századi kutatók leginkább a megélhetési mintákra fókuszáltak, arra voltak kíváncsiak, hogy a legkülönbözőbb, változatos helyeken élő vadászó-gyűjtögetők, pásztorok vagy mezőgazdaságból élők miként képesek megélni.

A természettudományos ökológia szorosabb bevonása az antropológiába két dolognak volt köszönhető: egyrészt az ökológiatudomány fejlődésének, másrészt a rendszerelmélet létrejöttének és bevonási kísérleteinek (Borsos 2004: 13; magyarul lásd még: Sárkány 1979; Viga 1989). A folyamat nehézségét jelzi az a kulcskérdés, amit Borsos Balázs így fogalmazott meg:

„Bevonható-e a kultúra a természettudományos értelemben vett ökológiai vizsgálat körébe, vagy annyira eltér az idetartozó többi tényezőtől, hogy az ökológia tudományos apparátusát felhasználva ugyan, de külön tudományágot kell szentelni a kultúra és a környezet kapcsolata vizsgálatának” (Borsos 2004: 15).

A kérdés azóta is fennáll, köszönhetően annak, hogy a terminológiai apparátus (lásd ökológia, környezet, természet) ellentmondásos használata, a módszertani dilemmák, sőt, már maga az

ökológiai antropológia megnevezés is komoly vitákat eredményezett.⁶¹ Ennek ellenére Borsos úgy véli, hogy a biológiai értelemben használt ökológia – kellő körültekintéssel és alaposággal – alkalmas társadalomtudományi használatra. Ha azt tekintjük, hogy az ökológiai vizsgálat számára létezik az *objektum* (különböző organizmusok, növények, állatok), és van a *külvilág* kényszerfeltétele, amiben a fentiek léteznek (talaj, klíma és így tovább), akkor

„az ökológia meghatározása elég tág ahhoz, hogy objektumként az organizmusok tetszőleges szerveződési szintjét, a kényszerfeltételek kialakítójaként pedig a tetszőleges külvilágot határozzuk meg. A hatás alatt álló objektum, mint összetett szerveződési szint, lehet tehát egy sajátos kultúrát hordozó emberi közösség is, míg a külvilág, a kényszerfeltételek kialakítója magában foglalhatja a természeti és társadalmi, kulturális környezetet egyaránt” (Borsos 2004: 17).

Ennek értelmében tehát az ökológiai antropológia azt vizsgálja, hogy a természeti környezet milyen hatással van az adott kultúrára és társadalomra, mennyiben határozza meg azokat; a kultúra és a társadalom milyen viszonyban van az ökológiai értelemben vett természeti elemekkel (fény, hőmérséklet, víz, növénytakaró stb.) (Borsos 2004: 26); illetve az ember miként hat vissza a természeti környezetére. Az adaptáció, a reziliencia, az ökoszisztéma fogalmi az ökológiai antropológia terminológiakészletének természetes részeivé váltak.⁶²

Ember és természet viszonya tehát mindig is az antropológia vizsgálati körébe tartozott. E vizsgálatok egyik alapvető kérdése az volt, hogy a természeti környezet mennyiben határozza meg a kultúrát. A determinista szemlélet szerint teljes egészében, míg a possibilizmus szerint csak a kereteket adja, a lehetőségeket biztosítja hozzá.

A környezeti determinizmus egészen korán megjelent az emberi gondolkodásban: Hippokratész nedvtana, Platón és Arisztotelész kormányzati formákról vallott nézetei, vagy Montesquieu vallások kialakulásával kapcsolatos felfogása mind-mind ide sorolható.⁶³ A néprajzra és az antropológiára nagyban hatott az antropogeográfiát kidolgozó Friedrich Ratzel munkássága (magyarul 1887), aki földrajzi tényezőkkel magyarázta a kulturális különbségeket (Borsos 2004: 27–28).

A possibilizmus ezzel szemben a természeti környezetnek csupán befolyásoló szerepet tulajdonított, és a kulturális jelenségeket leginkább a történeti hatásokkal magyarázták (uo.). A környezeti determinizmus egyik legnagyobb kritikusa, Carl Sauer amerikai geográfus szerint a determinizmus nem vesz tudomást arról, hogy hasonló környezetben különböző kultúrák alakultak ki, hogy a kultúra és a természeti környezet között folyamatos az oda-vissza kapcsolat, ráadásul úgy ábrázolja az emberiséget, mint ami folyamatos küzdelemben áll a természettel, annak fejlődést gátló kényszerével (idézik Hubbell–Ryan 2022: 79–80).

⁶¹ Ehhez részletesebben magyarul lásd Borsos Balázs összefoglalását (Borsos 2004: 13–26), illetve Borsos könyvének „Vita: Az ökológia a társadalomtudományban” című blokkját (Borsos 2004), továbbá: Mészáros Cs. 2019. A vitához lásd még: Descola 2013; Moran–Lees 1985; Vayda–McCay 1975.

⁶² Az újabb magyar ökológiai antropológiai kutatásokba nyújt betekintést az *Acta Ethnographica* 62. évf. 1. száma (Babai–Borsos 2017).

⁶³ Hippokratész szerint az emberek karakterét a bennük lévő nedvek, a nedveket pedig a klíma határozza meg, tehát végső soron a klíma befolyásolja az emberek jellemét. Platón és Arisztotelész szerint a mérsékelt éghajlatnak köszönhető a kormányzás mérsékelt formája, a demokrácia (lásd Görögország), a forró éghajlat pedig a diktatúra forrása. Montesquieu pedig úgy tartotta, hogy a meleg éghajlat okozza a passzív, a hideg pedig az agresszív vallásokat. Összefoglalóan Borsos 2004: 27.

Körülbelül az 1950-es évektől egy új, szorosabb értelemben vett ökológiai megközelítés vette kezdetét az antropológiában (Bodley 2002; Borsos 2004; Orlove, 1980; Poncelet 2001). Benjamin Orlove – immár klasszikussá vált felosztásában – az első periódust Julian Steward és Leslie White munkásságával jellemzi (1950-es évek), a másodikat az úgynevezett neofunkcionalistákkal, kiemelve Marvin Harrist és Roy Rappaportot (1960–70-es évek), a harmadik periódust pedig a processzualista kutatásokhoz, a történeti érdeklődés megnövekedéséhez köti (Orlove 1980). Az ökológiai antropológia tendenciáit később összefoglaló szerzők is úgy látják, hogy ekkoriban a fókusz eltolódott az emberi tevékenységek makro-léptékű vizsgálatára, illetve a kultúra helyett az ökológiai populáció lett a vizsgálat analitikus egysége, a kultúrát pedig többen (például Julian Stewardt) a környezethez való alkalmazkodás eszközeként értelmezték. (Összefoglalóan lásd Kottak 1999; Poncelet 2001.) A kutatók immáron elsősorban az ökoszisztéma részeként tekintettek az emberi közösségekre, és olyan kérdésekkel foglalkoztak, mint egy adott kultúra környezetéhez való adaptációjának jelentősége az evolúcióban (specifikus evolúció, lásd Sahlins 1964, 1997); a különböző megélhetési technikák hatékonyságának összehasonlítása, az energiahasználat fejlődésének nyomon követése az emberi populációkon keresztül, mindezek hatása a társadalmi rétegződésre és a kulturális fejlettségre (Leslie White, magyarul 1997; Service–Sahlins–Wolf, magyarul 1973); az adaptációs minták vizsgálata (Julian Stewardt, magyarul 1997); vagy a társadalmi és kognitív struktúrák szerepe abban, hogy az ember és az őt körülvevő ökoszisztéma közötti egyensúly fennmaradjon (Roy Rappaport, magyarul 2003) (lásd Poncelet 2001). Míg az 1950-es évek neoevolucionista irányzatai az energiafelhasználás és a technológiai fejlettség, illetve az adaptáció kérdéseivel dolgoztak, addig Borsos Balázs az 1960-as és 1970-es években domináló neofunkcionalista irányzatok legfőbb jellemzőjének az erős természettudományos megalapozottságot, a biológiai ökológia módszereinek és kategóriáinak használatát tartja. A kutatók (mint például a legtöbbet említett Marvin Harris, Roy Rappaport és Andrew Vayda) a társadalmi, kulturális rendszert az ökoszisztémával analóg rendszerként vizsgálták, vizsgálati egységük a kultúra helyett a populáció, kutatásaik legfőbb kérdése a terület eltartóképességének vizsgálata, a kulturális jelenségek környezeti összefüggésekben való értelmezése (Borsos 2004: 43–44; Kottak 1999: 23–24). Magyarul is olvasható Marvin Harris esettanulmánya az indiai szarvasmarhák (szent tehén) megölésének tilalmáról, ahol Harris – szándéka szerint – igazolta, hogy a tilalmat nem egy logikátlannak tűnő vallási szokás, a nem-ártás (áhimszá) elve, hanem gazdasági érvek tartják fent (Harris 2003). Rappaport pedig egy új-guineai népcsoport rítusát értelmezte a természeti ökoszisztéma egyensúlyát fenntartó elemként (Rappaport 2003).

Az ökológiai antropológia ihlette az etnotudomány (ethnoscience) kialakulását az 1960-es években. Az etnotudomány arra kíváncsi, hogy egy adott nép, közösség tagjai miként fogalmazzák meg a világ tényezőit, a fizikai objektumokat és elvont ideákat egyaránt, hogyan ismerik meg a körülötte lévő világot, milyen véleményt alakítanak ki róla, és hogyan működnek benne. Módszerében és teoretikus kereteit illetően eleinte a nyelvészethez, később a kognitív pszichológiához közelített (lásd kognitív antropológia). Az etnotudomány talán legismertebb eredményei a népi osztályozást (etnotaxonómia, etnobotanika, etnofarmakológia) ismertető munkák közül kerültek ki. A kutatások arra mutattak rá, hogy a kategóriák és a nevek rendszere annál kiterjedtebb, minél nagyobb funkcionális hasznuk van. Az iparosodott társadalmakban, ott, ahol az ember izolálódik a természeti környezettől, sokkal kevésbé színes ez a kategóriarendszer. Ugyanakkor ezekben a társadalmakban is lehet kivétel, például akkor, ha az

adott közösség a természeti erőforrásokból él, mint – Kempton példájában – a halászok. (Az etnotudományhoz és a kognitív antropológiához lásd Borsos 2004; Kempton 2001.) Az etnotudomány természetesen módon jutott el a tradicionális ökológiai tudás vizsgálatához, később pedig e tudás felhasználási lehetőségeihez például a gyógyászatban, a természetvédelemben vagy éppen a kortárs környezeti problémák megoldásában.

A kognitív antropológiai munkák az állam-társadalmakban élők természettel kapcsolatos kulturális modelljének vizsgálatát is fontosnak tartják, hiszen attól, mert nem a természet ölen élnek, még ők is érzékelik és interpretálják a környezetüket, beleértve a természeti környezetet is (lásd Kempton 2001). Ez különösen érdekes a környezeti mozgalmakban, környezetvédelmi tevékenységekben, környezeti fejlesztési politikában résztvevők esetében, akik teljesen jószándékúan ugyan, de számon kérhetik, ráerőltethetik saját modelljeiket és az ezen alapuló elképzeléseiket más csoportokra. A kisebb, lokális csoportok és a fent említett szakpolitikát létrehozók között általában komoly hatalmi pozíció béli különbség van, és a lokális tudás és érdek eltűnik ebben a folyamatban.

A 20. század végén a fókusz újra változott az ökológiai antropológiában, köszönhetően az ember és természet viszonya radikális megváltozásának és az egyre szembetűnőbb környezeti és ebből fakadó társadalmi és gazdasági problémáknak. A természeti környezettel való együttműködés és egyensúly kialakításának vizsgálata mellett előtérbe került az egyensúlyt megzavaró tevékenységek kutatása.

Az 1980-as évektől megindult a modernizáció újraértelmezése, az ökológiai egyensúly megbomlásának kérdése és nemcsak a természet, hanem az ember helyzetének megingásával kapcsolatos dilemmák. Szélesedett a terminológiai keret, és – többek között – megjelent egy, a kortárs folyamatok értelmezésében kifejezetten fontos terminus, a téves adaptáció (maladaptation) fogalma. Ez alatt bizonyos létfenntartási formák környezetbe nem illő használatát értjük, de ide sorolható az a jelenség is, amikor egy létfenntartási forma – fejlődése következtében – túlhasználja a környezetét, ami végül összeomláshoz vezet (Borsos 2004: 34–35). Erről szól Jared Diamond közismert munkája, az *Összeomlás* (2004), és a környezeti erőforrások túlhasználata, elfogyása és az erőszakos konfliktusok közötti kapcsolatot tárgyaló munka, Thomas Homer-Dixon *Környezet, szűkösség, erőszak* című könyve is (2004). Az antropológusok figyelme tehát a környezeti degradáció, a források túlhasználata felé fordult, vizsgálják azokat a politikai, társadalmi és gazdasági dinamikákat, amelyek létrehozzák a fenti folyamatokat, és a konfliktusokat, amelyek ezekre válaszul kirobbannak (Poncelet 2001: 274).

Az antropológia számára a különböző csoportoknak a természeti környezetükkel való viszonya, az adaptáció és maladaptáció formáinak vizsgálata új keretbe került a globalizációnak köszönhetően: a lokális folyamatokra egyre inkább hatnak a globális folyamatok (klímaváltozás, globális gazdaság), ezek figyelembevétele és megértése nélkülözhetetlen a kutatások számára.

Szintén fontos fejlemény, hogy a környezeti krízisre számos válasz jött létre a civil társadalomban, a mozgalmi szintéren, a szakpolitika-alkotásban és így tovább. Ahogyan nem csak a dzsungelben élő, hanem a városi ember, illetve közösség természetfelfogása is fontos az antropológia számára, úgy az előbb említett mozgalmak, társadalmi jelenségek is tudományunk

terepét képezik. Ennek köszönhetően olyan új irányzatok jelentek meg az antropológián belül, mint az environmentalista antropológia, a mozgalmi ökológia, a politikai ökológia és így tovább.

Ökológiai antropológia, környezeti antropológia

Az ökológiai antropológia és a környezeti antropológia elválasztása nem egységes a szakirodalomban: van, aki a kettőt egyként kezeli, mások szétválasztják őket, netán az ökológiai antropológia alrészeként tekintik a környezeti antropológiát (Borsos 2004; Little 1999).

A megkülönböztetésre voksolók az ökológiai antropológiára úgy tekintenek, mint aminek továbbra is az a célja, hogy egyetlen magyarázati rendszerbe illessze a társadalmi és természeti jelenségeket; beépíti a rokon tudományok (régészet, biológia, nyelvészet, történettudomány) módszertanát és eredményeit; új témákat integrál (globalizáció és újkolonializmus, ökokolonizáció, környezeti rasszizmus és emberi jogok, biodiverzitás és kulturális diverzitás, ökológiai tudatosság kérdései, erőforrások elosztása és így tovább) (Borsos 2004: 67–68).

A környezeti antropológiára ez a megközelítés alkalmazott tudományként tekint, ami az ökológiai antropológiai tudást a gyakorlatban is felhasználja: „a helyi és globális környezeti problémák megoldását igyekszik elősegíteni az antropológia elméleteinek és módszereinek felhasználásával” (Townsend 2000: 106; idézi Borsos 2004: 71). A környezeti antropológiát Conrad Kottak „új ökológiai antropológia” névvel illeti, utalva arra, hogy az antropológiának újra kell gondolnia önmagát, hiszen – köszönhetően a népességnövekedésnek, illetve az emberek, a kereskedelem, a szervezetek és az információ transznacionális áramlásának – nincsenek többé territoriális csoportok, akik csak egyetlen konkrét ökoszisztémával vannak kapcsolatban. Ugyanígy az antropológusoknak figyelmet kell fordítaniuk azokra a külső szervezetekre és erőkre is (például kormányokra, civilszervezetekre, vállalkozásokra), amelyek ma már szerte a világon igényt tartanak a helyi és regionális ökoszisztémákra. A környezeti antropológiának tehát az új vizsgálati egység és szemlélet megtalálása mellett ötvöznie kell az elméletet a politikai tudatossággal és politikai aggályokkal (Kottak 1999: 25–26). Hasonlóképpen érvel Carole Crumley is, amikor azt mondja, hogy nem véletlenül 1996-ban jött létre az Anthropology and Environment Section az American Anthropological Association (AAA) keretein belül: ekkor már egyre nyilvánvalóbbá váltak a környezeti problémák, az olyan extrém példák, mint az El Niño és ezek mind gyakoribbá válása világossá tették, hogy nagy a baj. A szekciót létrehozó kutatókat pedig a környezetért való aggodalom motiválta, sokan közülük maguk is részt vettek különböző környezeti aktivizmusokban. A szekció célja az volt, hogy együttműködjenek a különböző tudományágakkal, és hogy ők, az antropológusok is beadják a saját tudásukat a közösbe. Fontos hozzájárulásoknak tekintették a tudományos tudásra vonatkozó figyelmeztetésüket is, jelesen, hogy az maga is kulturálisan meghatározott, nem objektív, és ezt a tudást magát is kritikusan kell kezelnünk. Ezzel a kritikai attitűddel, de érthetővé és elérhetővé kell tenni az antropológusok eredményeit a lokális, regionális és globális szakpolitika-művelők és a közösségek számára egyaránt (Crumley 2001).

Az ökológiai antropológusok tehát az antropológiai tudással érvelnek az egyes élőhelyek megőrzése, valamint a biodiverzitás és a kulturális diverzitás fontossága mellett, ezzel a

tudással küzdenek a környezeti ártalmak ellen, és szállnak vitába az állammal és a globális gazdasági erőkkel. Ehhez szükséges, hogy kapcsolatban álljanak a politikai ökológiával, a zöldmozgalmakkal, zöldlobbi-erőkkel és más olyan szereplőkkel, akik meghallgatják és használni tudják – és akarják – a tudásukat. A környezeti antropológusok sem csak a törzsi kultúrákkal foglalkoznak, hanem például a fogyasztói társadalommal is, amely a környezeti problémák egyik – ha nem a legnagyobb – forrása. Az ökológiai antropológiában bevett rendszerszemlélet itt is alapvető, az egyes elemeket szélesebb, globális kontextusban vizsgálják (Borsos 2004: 71–72).

Az antropológia helye a jelenkori környezeti kérdésekben

Az ezredforduló óta az antropológia is aktívan részt vesz a környezeti kérdésekkel, klímaváltozással kapcsolatos kutatásokban.⁶⁴ Ez annak köszönhető, hogy a környezeti változások súlyosan érintik azokat a csoportokat és helyeket is, amelyek az antropológia klasszikus terepei; hogy az éghajlatváltozás emberi dimenzióival kapcsolatos kutatások fontossága elismerésre került; és hogy az antropológiai tudás lehetővé, sőt szükségessé teszi, hogy az antropológusok részt vegyenek a különböző interdiszciplináris kutatási projektekben, amelyek a klímaváltozás és az ahhoz való alkalmazkodás kérdéseivel foglalkoznak. Az antropológia egyik alaptétele szerint a kultúra meghatározza azt a módot, ahogyan az emberek érzékelik, megértik, tapasztalják a világ kulcsfontosságú elemeit, amelyben élnek, és reagálnak rájuk. Ez érvényes a természeti környezetünkre is, és különösen fontos egy olyan helyzetben, amikor a világ radikális változáson megy keresztül.⁶⁵ Az antropológia a rá jellemző mélyfúrással igyekszik feltárni ezt az értelmezés keretét. Carla Roncoli, Todd Crane és Ben Orlove a klímaváltozást az antropológiában elhelyező tanulmányukban négy axiómát állítanak fel, amelyek vizsgálatával szerintük megérthetőek ezek a folyamatok. Ezek:

1. hogyan érzékelik az emberek a klímaváltozást saját kulturális szemüvegükön keresztül (percepció); 2. hogyan értik meg az emberek a látottakat mentális modelljeik és társadalmi helyzetük alapján (tudás); 3. hogyan adnak értéket annak, amit tapasztalnak (értékelés); 4. és e jelentésekre és értékekre alapozva miként reagálnak egyénileg és kollektíven (válasz) (Roncoli–Crane–Orlove 2009: 88).

Ezek a kérdések feltehetőek a kisebb, lokális közösségekben és a nagyvárosi társadalomban egyaránt.

⁶⁴ Bruno Latour egyenesen úgy véli, hogy a jelenlegi helyzet nagyszerű lehetőség – ahogyan fogalmaz: ajándék – az antropológia számára, ugyanis a kortárs környezeti kérdésekkel foglalkozó diszciplínák (geokémia, közgazdaságtan, ökológia, genetika stb.) az antropológia területéhez tartozó kérdésekkel is kénytelen foglalkozni (idézi Brightman–Lewis 2017: 23).

⁶⁵ Az erre adott válaszlehetőségeket az adott közösség kulturális modellje határozza meg, az „egyéni és kollektív adaptációkat a hihető, kívánatos, megvalósítható és elfogadható közös elképzelések alakítják” (Roncoli–Crane–Orlove 2009: 87).

Ahogy a környezeti problémák, úgy az azokra reflektáló környezeti/zöld/environmentalista mozgalmak sem kerülhették el az ökológiai antropológia figyelmét. Kay Milton az *Environmentalism. The view from Anthropology* című tanulmánykötet (1993b) bevezetőjében felveti a kérdést, hogy a szociológusok, a politológusok és közgazdászok már az 1970-es évek óta vizsgálják a környezeti mozgalmakat, és vajon az antropológia mit tud ehhez még hozzátenni. Válasza, hogy a kultúraelmélet – ahogyan általában a környezeti kérdések kapcsán – itt is kiegészítheti a társadalom-, politika- és gazdaságelmélet perspektíváit. Másfelől a környezeti mozgalmak elemzése az antropológia teoretikus fejlődéséhez is hozzájárul, például a környezeti problémák globális természetének antropológiai vizsgálata elősegíti a kultúra globalizációjának vizsgálatát (Milton 1993a: 2). Az pedig nem kérdéses – legalábbis a szakma számára –, hogy a mozgalmak is hasznot nyerhetnek az antropológiai tudásból:

- ez a tudás hozzájárul a környezeti témák körüli nyilvános vitákhoz;
- a környezeti problémák megértése és a megoldások kivitelezése gyakran transzkulturális művelet, márpedig ez éppenséggel az antropológia specialitása, tehát ezzel a tudásával, tapasztalatával is segítheti az environmentalista tevékenységeket (mozgalmakat, lobbikat) (Milton 1993a: 2–3).

Eric Poncelet hasonlóképpen gondolkodott, úgy vélte, hogy ma már a több érdekelt felet érintő és összefogó környezetvédelmi partnerség a legjobb módja a környezeti problémák megoldásának, és ebben az antropológia tudománya tereptapasztalatot, módszert és teoretikus orientációt tud nyújtani. Az antropológia érti és meg tudja mutatni azokat a kulturális és társadalmi jellemzőket, amelyek segítségével érhetővé válnak a korlátok, és közelebb vihetnek a megoldáshoz (Poncelet 2001: 288).

Az antropológia hozzájárulása kapcsán – most már nemcsak a mozgalmi szférára, hanem általában a környezeti változásokra fókuszálva – érdemes Mészáros Csaba álláspontját is idézni, aki szerint

„A kulturális antropológiai szemlélet és az általa közvetített tereptapasztalatok elsősorban két szempontból járulhatnak hozzá a globális ökológiai és klimatikus változásokat mérlegre tevő diskurzusokhoz. Egyrészt esettanulmányok segítségével az alkalmazkodás sikeres és sikertelen példáit bemutatva, kiemelve a reziliens és a kevésbé ellenálló közösségek működésének sajátosságait; másrészt betekintést adva olyan gondolkodásmódokba, kategóriarendszerekbe (és egyúttal világokba is), amelyekben az egyes közösségek nemcsak emberekből állnak, hanem olyan más élő és élettelen entitásokból is, amelyeket az európai gondolkodás rendszerint a természet részének tekint” (Mészáros Cs. 2019: 147).

Az antropológia nemcsak színesíteni kívánja egzotikus példákkal ezt a diskurzust, hanem „alternatívákat, lehetséges kiutakat próbál kínálni, illetve kizárni olyan szociológiai, gazdasági és ökológiai következtetéseket, amelyek nem működ(het)nek, vagy amelyek morális szempontból kétesek” (Mészáros Cs. 2019: 147).

Az antropológia alkalmazásának egyik módját tárgyalja az *Environmental anthropology engaging ecotopia: bioregionalism, permaculture, and ecovillages* című tanulmánykötet (Lockyard–Veteto 2013). A szerkesztők a címben jelzett három ökológiai-társadalmi mozgalom és az antropológia együttműködési lehetőségeit tárgyaló, antropológusok által írt munkákat gyűjtötték egybe.

Az antropológia kis, lokális közösségeket vizsgáló attitűdje természetesen nem tűnik, nem tűnhet el a nemzeti és globális keretek vizsgálatba vonásával. Ezt igazolja számos, a klímaváltozás hatásait vizsgáló antropológiai kutatás (lásd Crate–Nuttall 2009), amelyeknek célja, hogy megmutassák a globális változások hatását a helyi kultúrákra, és „kitöltsék az antropogén változásokkal kapcsolatos nyugati tudományos ismeretek hiányosságait” (Moore 2016: 34). Teszik ezt azért is, mert a környezeti problémákkal, klímaváltozással kapcsolatos domináns elképzelések és irányelvek erősen Nyugat-centrikusak és átpolitizáltak, és komoly befolyással vannak az őslakos közösségek, a marginalizált csoportok és a szegények életére. Ebben a helyzetben „az antropológusoknak szilárdan ki kell állniuk az elkötelezett lokalizmus és az etnográfiai hagyomány mellett” (Roncoli–Crane–Orlove 2009: 88).

Bioregionalizmus és ökokozmopolitizmus

Kortárs világunkban a lokalitás fogalma újraértékelődik, és a globalitás keretén belül új megközelítést kell alkalmaznunk vele kapcsolatban. A bioregionalizmus (mint lokális) és az ökokozmopolitizmus (mint globális) két olyan fogalom és értelmezési keret, amelyek reflektálnak erre az igényre.

Bioregionalizmus

A bioregionalizmus elve szerint az emberi tevékenységek és a közösségi struktúrák – politika, gazdaság, építészet stb. – a biorégió határán belül valósulnak meg. A biorégió határát a természet (egy vízgyűjtő terület határa, a domborzat) szabja meg. Egyik meghatározása szerint a biorégió az „egy adott helyen megtalálható természetes jellemzők általános mintázata”, amely magában foglalja a domborzat, az éghajlat, az évszakok, a felszínformák, a talajok, a növények, az állatok és a rovarok tényezőit (Berg 2002). A bioregionalizmus egyben mozgalom is, az 1970-es években jelent meg Allen Van Newkirk, Peter Berg, Raymond Dasmann, Kirkpatrick Sale, Gary Snyder és mások írásai révén. A bioregionális gondolkodás jelentősen befolyásolta az amerikai környezetvédelmi és fenntarthatósági mozgalmakat is, és központi szerepet játszik a környezetfilozófus Murray Bookchin társadalomökológiai víziójában, ahol a városok decentralizált, félig autonóm városállamok, amelyek a közösen kezelt természeti erőforrás-régiókba integrálódnak (Hubbell–Ryan 2022: 82).

Ökokozmopolitizmus

A bioregionalizmus és a helyalapú diskurzus túlsúlyára válaszul dolgozta ki Ursula K. Heise humán környezettudós az ökokozmopolitizmus gondolatát a *Sense of Place and Sense of Planet* (2008) című könyvében. Lényege, hogy minden egyént és csoportot egy planetáris közösség részeként kell felfogni. Ebbe a képzelte közösségbe nem csak emberi, hanem egyéb létezők is beleértendők. Alapja és célja, hogy a világ bármely részén élő lényekre a közös globális ökoszisztémánk lakóiként és alkotóiként tekintsünk (Hubbell–Ryan 2022: 81).

A kortárs ökológiai és környezeti antropológiában két domináns dilemma látszik kibontakozni. Mindkét kérdéskörben evidens, hogy akár „klasszikus” terepen, akár másutt dolgozik a kutató, a szemléletbeli és a módszertani megújulás elkerülhetetlen.

Az egyik az antropológia alkalmazásának kérdéseit érinti, azt, hogy tudományunk mennyiben maradhat meg a neutrális hozzáállás mellett (többen határozottan állítják, hogy semennyire, lásd Kottak 1999; Milton 1993a), illetve mivel és miként tud hozzájárulni a kortárs környezeti problémák kérdéséhez (lásd Kottak 1999; Poncelet 2001). A másik, teoretikus dilemma többek között azt feszegeti, hogy miként lehet szembeszállni azzal a modern – Kottak által intervenciósnak nevezett – filozófiával, amely egy globális erkölcsöt körvonalaz, és ezt akarja ráerőltetni mindenre és mindenkire, tekintet nélkül a kulturális különbségekre (Kottak 1999: 26). Az antropocén antropológiáját kidolgozó Amelia Moore ehhez kapcsolódva, úgy véli, hogy az új földtörténeti korszakban új gondolkodási keretekre, új fogalmi készletre van szükségünk (Moore 2016). Ezt támogatja az ontológiai fordulat, aminek kialakulásában kifejezetten nagy szerepet kaptak az ökológiai és a környezeti antropológiában felmerülő kérdések: a bennszülött perspektíva (ismeretelméleti és ontológiai rendszerek), a helyi ontológiák feltárása és előtérbe helyezése, a nyugati kategóriák „félreállítása” a megértés érdekében; az emberek, az állatok, a természet, a környezet és a társadalom viszonyainak újradefiniálása új ökológiai és etikai alapokon.

Mindkét dilemma megjelenik Mészáros Csaba munkájában is, aki a saját terepmunkái alapján és az ontológiai antropológia segítségével igyekszik megtalálni az antropológia lehetőségét, helyét „a klímaváltozásra adandó morálisan elfogadható válaszok kimunkálásában” (Mészáros Cs. 2019: 145). Ehhez egyfelől a fogalmi apparátus újraértékelésére van szükség, ezért átgondolja például a natúra–kultúra, természet–társadalom, nyugati/európai és nem nyugati / őshonos, Más-ság és Mi-ség fogalmi párok kapcsán felmerülő dilemmákat, továbbá az antropocén antropológiai értelmezési lehetőségét. Emellett arra is javaslatokat tesz, hogy az antropológiai kutatási eredményeket és szemléletet miként lehetne integrálni a klímaváltozásról szóló diskurzusokba, annak pontosabb megértésébe (Mészáros Cs. 2019).

Felhasznált irodalom

- Babai Dániel – Borsos Balázs 2017. Ecological Anthropological Research in Hungary. *Acta Ethnographica Hungarica* 62 (1). DOI: 10.1556/022.2017.62.1.1
- Berg, Peter 2002. *Bioregionalism: An Introduction*. http://www.planetdrum.org/bioregion_bioregionalism_defined.htm#Bioregionalism.
- Bodley, John H. 2002. Anthropology and Global Environmental Change. In Munn, Robert Edward (ed.): *Encyclopedia of Global Environmental Change*. Chichester, John Wiley & Sons.
- Borsos Balázs 2004. *Elefánt a hidon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról*. Budapest, L'Harmattan.

- Brightman, Marc – Lewis, Jerome 2017. Introduction: The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress. In uők (eds.): *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*. New York, Palgrave, 1–34.
- Brosius, Peter 2001. The Politics of Ethnographic Presence: Sites and Topologies in the Study of Transnational Movements. In Crumley, Carole L. – Deventer, Elisabeth A. van – Fletcher, Joseph J. (eds.): *New Directions in Anthropology and Environment. Intersections*. Walnut Creek, AltaMira Press, 150–176.
- Crate, Susan A. – Nuttal, Mark 2009. *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*. Walnut Creek, Left Coast Press.
- Crumley, Carole L. 2001. Introduction. In Crumley, Carole L. – Deventer, Elisabeth A. van – Fletcher, Joseph J. (eds.): *New Directions in Anthropology and Environment. Intersections*. Walnut Creek, AltaMira Press.
- Crumley, Carole L. – Deventer, Elisabeth A. van – Fletcher, Joseph J. (eds.) 2001. *New Directions in Anthropology and Environment. Intersections*. Walnut Creek, AltaMira Press.
- Descola, Philippe 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago, Chicago University Press.
- Diamond, Jared 2004. *Összeomlás. Tanulások a társadalmak továbbéléséhez*. Budapest, Typotex.
- Harris, Marvin 2003: Az indiai szent tehén ökológiája. In Biczó Gábor (szerk.): *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen, Csokonai, 30–51.
- Heise, Ursula K. 2008. *Sense of Place and Sense of Planet. The environmental imagination of the global*. New York, Oxford University Press.
- Homer-Dixon, Thomas 2004. *Környezet, szűkösség, erőszak*. Budapest, Typotex.
- Hubbell, J. Andrew – Ryan, John C. 2022. Introduction to the Environmental Humanities. History and theory. In uők (eds.): *Introduction to the Environmental Humanities*. Routledge, Abingdon, Oxon, 1–18.
- Kempton, Willett 2001. Cognitive Anthropology and the Environment. In Crumley, Carole L. – Deventer, Elisabeth A. van – Fletcher, Joseph J. (eds.): *New directions in Anthropology and Environment. Intersections*. Walnut Creek, AltaMira Press, 49–71.
- Kiss Ádám 2012. Környezet és fenntarthatóság. In uő (szerk.): *A környezettan alapjai*. Budapest, ELTE TTK – Typotex. http://etananyag.ttk.elte.hu/FiLeS/downloads/EJ-Kiss_A_kornyezettan_alapjai.pdf
- Kottak, Conrad P. 1999. The New Ecological Anthropology. *American Anthropologist*, 101/1: 23–35. <https://www.jstor.org/stable/683339>
- Latour, Bruno 2013. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. London, Polity.
- Little, Paul 1999. Environments and Environmentalisms in Anthropological Research: Facing a New Millennium. *Annual Review of Anthropology*, 28: 253–284.
- Lockyer, Joshua – Veteto, James R. 2013. An Introduction. In uők (eds.): *Environmental anthropology engaging ecotopia: bioregionalism, permaculture, and ecovillages*. New York, Berghahn, 1–31.
- Mészáros Csaba 2019. Kié az antropocén? A globális klímaváltozás antropológiai szemlélete. *Replika*, 113: 145–164. DOI: 10.32564/113.8
- Mészáros Ernő 2012. *Környezettudomány. Az ember és a környezet kapcsolata. A környezettudomány legfontosabb fogalmai és értelmezésük*. Budapest, Akadémiai.

- Mihók Barbara – Fekete Márta – Frankó Luca – Martos Tamás – Pataki György – Sallay Viola – Báldi András 2021. *Természet és lelki egészség*. Vácrátót–Budapest, ELKH Ökológiai Kutatóközpont.
- Milton, Kay 1993a. Environmentalism and anthropology. In Kay Milton (ed.): *Environmentalism. The view from anthropology*. London – New York, Routledge, 1–17. /ASA Monographs, 32./
- Milton, Kay (ed.) 1993b. *Environmentalism. The view from anthropology*. London – New York, Routledge. /ASA Monographs, 32./
- Moore, Amelia 2016. Anthropocene anthropology: reconceptualizing contemporary global change. *J. R. Anthropol. Inst.*, 22: 27–46. DOI:10.1111/1467-9655.12332
- Moran, Emilio F – Lees, Susan H. (eds.) 1985. *The Ecosystem Concept in Anthropology*. New York, Routledge.
- Orlove, Benjamin 1980. Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 9: 235–273. <https://www.jstor.org/stable/2155736>
- Poncelet, Eric C. 2001. The Discourse of Environmental Partnership. In In Crumley, Carole L. – Deventer, Elisabeth A. van – Fletcher, Joseph J. (eds.): *New directions in Anthropology and Environment. Intersections*. Walnut Creek, AltaMira Press, 272–291.
- Rappaport, Roy 2003. A környezeti viszonyok rituális szabályozása egy új-guineai nép körében. In Biczó Gábor (szerk.): *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen, Csokonai, 52–69.
- Ratzel, Friedrich 1887. *A Föld és az ember. Anthro-geographia vagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai*. Budapest, MTA.
- Roncoli, Carla – Crane, Todd – Orlove, Ben 2009. Fielding Climate Change in Cultural Anthropology. In Crate, Susan A. – Nuttal, Mark (eds.): *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*. Walnut Creek, Left Coast Press, 87–115.
- Sahlins, Marshall D. 1964. Culture and Environment. The Study of Cultural Ecology. In Tax, Sol (ed.): *Horizons in Anthropology*. Chicago: Aldine, 132–147.
- Sahlins, Marshall D. 1997: Specifikus és általános evolúció. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem Kft., 487–514.
- Sárkány Mihály 1979. Kulturális ökológia – távlatok és korlátok. *Világosság*, 20/8–9: 564–569.
- Service, Elman – Sahlins, Marshall – Wolf, Eric 1973. *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Steward, Julian 1997. A kulturális ökológia fogalma és módszere. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark (eds.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem, 442–456.
- Townsend, Patricia 2000. *Environmental Anthropology. From Pigs to Policies*. Prospect Heights, Waveland Press.
- Vayda, Andrew P. – McCay, Bonnie J. 1975. New Directions in Ecology and Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 4: 293–306. <https://www.jstor.org/stable/2949360>
- Viga Gyula 1989. Néhány megjegyzés a néprajz és a kulturális ökológia kapcsolatához. *Herman Ottó Múzeum Közleményei*, 26: 115–119.
- White, Leslie 1997. Az energia és a kultúra evolúciója. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark (eds.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem, 461–486.

Feladatok, kérdések a fejezet feldolgozásához:

1. Vázolja fel az antropológiában az 1950-es évektől induló, szorosabb értelemben vett ökológiai megközelítés legfőbb állomásait és szerzőit.
2. Milyen új témák és megközelítésmódok jelentek meg az 1980-as évektől az ökológiai antropológiában?
3. Értelmezze az alábbi idézetet: Az antropológia nemcsak színesíteni kívánja egzotikus példákkal ezt a diskurzust, hanem „alternatívákat, lehetséges kiutakat próbál kínálni, illetve kizárni olyan szociológiai, gazdasági és ökológiai következtetéseket, amelyek nem működ(het)nek, vagy amelyek morális szempontból kétesek.” (Mészáros Cs. 2019: 147).



**MÓDSZERTAN (Farkas Judit,
Balatonyi Judit, Balogh Pál Géza)**



Az ökofalvak kutatása (Farkas Judit)

Közel tizenöt éve kutatom a magyarországi ökofalvakat és a vidéki öko-életmód közösségeket. Ennek során lehetőségem volt e csoportok alakulásának, változásának megfigyelésére, és számos egyéni történet a szemem előtt zajlott le. A kutatás során figyelmemet kiterjesztettem a mezo (közösség, falu) és makro-szintre (ország, globális világ) is. E közösségek sokat változtak a kutatás ideje alatt, ami természetes módon visszahat az egyéni életekre. A makroszintű folyamatok szintén hatnak mind a közösségekre, mind az egyénekre. Gondolok itt például a magyar földhasználati szabályozásokra, a földkoncentrációra, a területek besorolási problémáira vagy az oktatás dilemmáira, az alternatív oktatási formák megnehezítésére. A globális jelenségek befolyása alól ők sem tudják kivonni magukat, gondoljunk csak a klímaváltozás kérdésére: egyfelől ennek hatására felértékelődik az életmódjuk, ugyanakkor a vízhiány, az aszályok az ő életüket is komolyan megnehezíti. A globális Covid19 járvány szintén érintette őket is, még ha másként is, mint a többségi társadalmat: a gyerekek hazajöttek a kollégiumokból és együtt volt a család; sokkal kevésbé érezték a karantén, a bezártságot, mint a városlakók. De például az, hogy a gyerekeknek otthon kellett tanulni, az ő esetükben is okozhatott nehézséget. És így tovább.

Kutatásom során néprajzi–kulturális antropológiai módszerekkel dolgoztam: elsősorban résztvevő megfigyelést alkalmaztam, interjúkat készítettem, emellett használtam az írott forrásokat és a digitális anyagokat is (online előadások, találkozók, képzések stb).

Az ökofalvak rendkívül népszerű kutatási témává váltak az utóbbi időben (a média-érdeklődésről nem is beszélve), ami nagy kihívás elé állítja az ökofalvak lakóit. Erre reagálva a nemzetközi ökofalu mozgalom szervezete, a Global Ecovillage Network létrehozott egy kutatási protokollt *Protocol for Ecovillages Research. Information for Researchers and Journalists címmel*,⁶⁶ amit a honlapján tett közzé (lásd: <https://ecovillage.org/our-work/research-ecovillages/research-protocol/>). A protokoll célja mind a kutatók, mind a közösség tagjai számára megkönnyíteni a kutatásokat.

Mindezt három pontban összegezték:

Elsőként javasolják a már megvalósult kutatások és az ebből készült munkák megismerését, mert úgy vélik, hogy azok segíthetik a kutatói kérdések megfogalmazását, finomítását. Ehhez a mozgalom által összeállított és folyamatos feltöltés alatt álló adatbázisokat ajánlják:

https://www.zotero.org/groups/2099577/communities_for_future/library

Emellett olyan tudományos weboldalakat is ajánlanak, amelyek és ökofalvakkal és ökoközségekkkel foglalkoznak: Links to academic research websites on communities and ecovillages. Ezek:

www.community-research.eu (Community and ecovillage research of Dr. Iris Kunze)

www.ic.org/icsa (International Communal Studies Association)

www.researchincommunity.net/index.php?id=41&L=1%2C (Research In Community (RIC))

⁶⁶ A GEN Research Group *How to conduct research in ecovillages and community-led initiatives* címmel hosszabb tanulmányt is készít az ökofalu-kutatás kérdéseiről, a munka jelenleg folyamatban van.

Érdemes tovább megnézni a TRANSIT EU (2014–2017, társadalmi innovációs kezdeményezésekkel foglalkozó kutatási projekt) projektjének összefoglalását is a Global Ecovillage Network munkájáról, itt: www.transitsocialinnovation.eu/resource-hub/global-ecovillage-network-gen

Első lépés: az előzetes szakirodalmi tájékozódás után következhet az ökofalvak meglátogatása terepkutatás céljából. Először javasolt egy nyílt napra vagy hétvégre elmenni a választott ökofaluba, megismerkedni a hellyel és a közösséggel. A protokoll figyelmeztet arra, hogy ne várjuk el az adott közösségtől, hogy ingyen szállást és ételmet ad, a költségeinket mi biztosítsuk. Fontos, hogy viszonzzuk a közösség ránk szánt idejét, és az elfogadtatásunkat is segíti, ha besegítünk a konyhában, a háztartásban, a kertben vagy felajánljuk speciális készségeinket nekik (például pályázatírás, nyelvtanítás). A protokoll hangsúlyozza, hogy a terepmunka előtt készüljünk fel módszertanilag, és ezen belül kiemeli, hogy sajátítsuk el, hogy hogyan kell megvalósítani a magánélet védelmét, az interjúalanyok megközelítését és az adatok közzétételét. A GEN kéri, hogy értesítsük a kutatásunkról a research@ecovillage.org e-mailen.

Második lépés, a kutatás dokumentálása: „Nagyon fontos számunkra, hogy nyilvántartást vezessünk a meglévő kutatásokról és jelentésekről. Az ökofalvakat általában kifejezetten érdeklik a kívülről érkezők jövő meglátásai, és ezért értékeli a kutatók munkáját. Ez [a kutatás eredményeinek visszajuttatása] ugyanakkor javíthatja a kutató reputációját is.” A protokoll kéri, hogy a kutatók juttassák el eredményeiket a research@ecovillage.org e-mail címre, és lehetőség szerint – ökofalu-kulcsszóval megjelölve – tegyék fel ezeket a munkákat a kutatói profilokat és tudományos munkákat tartalmazó researchgate.net vagy az academia.edu oldalakra.

Végezetül a protokoll felajánlja, hogy aki szeretne kapcsolatba lépni más ökofalu-kutatókkal, híreket kapni a témába vágó konferenciákról, kutatási pályázatokról, az iratkozzon fel a GEN Research Group levelezőlistájára.

A GEN által írt protokoll, egyáltalán, a protokoll léte azt is jelzi, hogy az ökofalvak számos rossz tapasztalattal is rendelkeznek a kutatókkal, a náluk folyó kutatásokkal kapcsolatban. De az általuk javasoltak nem csak a közösségeket, hanem a kutatókat is igyekszik felkészíteni. Természetesen egy ilyen szövegtől nem várható el, hogy ezentúl minden tökéletesen menjen. A kutatómunkának számos olyan, akár ad hoc része van, amire nincsenek receptek.

A következő szövegekben azt nézzük meg, hogy az antropológiai terepmunka hogyan zajlik, milyen kihívásokkal küzd, és milyen stratégiák segíthetik a kutatót.

Reflexiók az antropológiai terepmunka előtt, alatt és után (Balatonyi Judit)

Fel lehet-e elég alaposan egy antropológiai terepmunkára? A rövid válasz: nem. A hosszabb válasz természetesen igen, mert számos tipikus terepmunkás hiba, például a nem megfelelő módszertanból, etikai problémákból, társadalmi nemekkel kapcsolatos nehézségekből vagy akár a rossz dokumentációs gyakorlatból eredő probléma elkerülhető. Sok helyzetre tehát konkrétan fel tudunk készülni. Azonban még a nagyon gondos előkészítés után sem garantálható, hogy minden a tervek szerint alakuljon majd. A terepmunka szinte minden esetben hozhat váratlan, különleges helyzeteket.

Az írás segítségével olya koncepcionális és módszertani eszközöket ismerhetünk meg, amelyeknek a segítségével felkészülhetünk egy másik csoport, lokális közösség, intézmény stb. körében végzett etnográfiai terepmunkára. Szó lesz többek között a kutató és a kutatóttak viszonyának a kérdéséről, a terepmunkás szerepéről, szerepváltozásairól (az ezekkel kapcsolatos terepmunkás mítoszokról, mint pl. a kutatót befogadja az adott közösség, bennszülötté válik stb.), a kultúra bennszülöttjei és a kutató közötti hatalmi dinamikáról, a másság, idegenség, azonosság kérdéseiről, és érinteni fogjuk a társadalmi nemi, kulturális, és társadalmi különbségek problematikáját is. A bemutatott kérdéseket és problémákat a terepmunka előtt (a terepmunka tervezése során), a terepmunka alatt és a terepmunka utáni időszakban megfigyelt és azonosított fő problémákat saját terepi tapasztalataim és az antropológiai szakirodalom alapján fogom tárgyalni. Ahogy majd kitérek arra is, hogyan valósulnak meg a korábban eltervezett kutatási elképzelések és remények, hogy mennyire kiszámíthatatlan maga a terepmunka, ugyanakkor mennyire fontos, hogy jól felkészüljünk a legkülönbözőbb helyzetekre és lehetséges problémákra.

Kutatásaim során a folklór és folklorizmus (a hagyományok kialakításának és értelmezéseinek a folyamatai), a családi, közösségi és politikai rítusok (különösen a házasságkötés, a válások és a vallási ünnepek), végül pedig az identitás és az etnicitás kérdései foglalkoztattak. A következőkben főként ezeket a kutatási témákat érintve hozok példákat, a terepmunkatapasztalataim közül. Három terepmunkára fogok hivatkozni: Kronologikusan az első egy 2006 és 2008 között végzett kutatás, amelyet még egyetemi hallgató koromban végeztem egy magyarországi beás cigány közösségben. A kutatás helyi emlékezetkutatásnak indult, de mivel az egyik informátorom a néprajzi kutatás hatására (az általam feltett kérdések miatt, és mert nem volt elégedett az etnográfiammal) „könyvet” kezdett írni, a figyelmem egyre inkább az ő könyvírás kísérleteire kezdett összpontosítani. A második, egy közel 10 évet közre ölelő (2005 és 2016 között), alkalmanként 2-3 hónapos gyimesi (romániai) terepmunka példája lesz, amelyet etnikailag vegyes, magyar többségű falvakban végeztem, románok és magyarok között. Romániai terepmunkámban elsősorban a magyar-román interetnikus kapcsolatokkal, a szerelemmel és a barátsággal, valamint a helyi kultúra, különösen a lakodalom különböző értelmezéseivel foglalkoztam. Végül utalni fogok egy digitális antropológiai vizsgálatra is, amelyet 2019 és 2022 között végeztem főként Facebookon működő magyar nyelvű esküvőszervező csoportokban. A téma a világjárvány idején átalakuló esküvői szokások és ideológiák problematikája volt. Ez a kutatás nem „par excellence” etnográfiai terepmunkát,

hanem online etnográfiaát jelentett. Főként azért lesz fontos számunkra, mert jó példa lehet arra a koránt sem ritka esetre, amikor a kutatónak át kell alakítania eredeti terveit, például radikálisan módosítania kell a tervezett kutatási módszereket, illetve változtatnia szükséges a témán is.

Mi is az etnográfia?

Az etnográfia *egyrészt egy par excellence kvalitatív antropológiai módszer* (hosszútávú terepmunka, résztvevő megfigyelés): „*az a módszer, amelyet antropológusok és mások a »kultúra« tanulmányozására használnak*” (Boellstroff 2008: 66).⁶⁷ Számos humán és társadalomtudomány (politikatudomány, közgazdaságtan, jogtudomány, pszichológia), természet és élettudomány (orvostudomány, biológia / pl. etnobotanika) is alkalmazza már. A tudományos beszédmód alapvetően különbséget tesz, „kemény” (kvantifikált, kvantitatív, objektív) és „puha” (nem kvantifikálható, kvalitatív, szubjektív) kutatási módszerek között. A puha tudománynak számító etnográfia gyakran egy értékhierarchiát sugalló maszkulin-feminin, tudományos-tudománytalan tengelyen is értelmeződik. A módszertani hierarchia helyett módszerek spektrumában érdemes gondolkodni és mindig azt a módszert választani, amely a kutatás témájának és céljának legmegfelelőbb. Az etnográfia másrészt egy *tudományos írásmódot, írástechnika egyik fajtáját* (sűrű leírás, hermeneutika) is jelenti, végül *sajátos gondolkodás-, és szemléletmódot is* (sajátos „szemüveg”) is jelöl.

A sűrű leírás az etnográfia terepmunka egy újabb szempontja. Írástechnika, és szemléletmód (Gilbert Ryle nyomán, Geertz 1973). Elsősorban az első ránézésre túlságosan jelentéktelennek (vagy túlságosan „természetesnek”) tűnő részletek fontosságát és kihangsúlyozását jelenti. Geertz szerint a sűrű leírás hasonló az orvosi diagnosztikához: a tüneteket egyediségükben vizsgáló szemlélet célja az általánosítás addig a szintig, míg csak el nem érünk a konkrét betegség, kór felismeréséhez. Képletesen szólva, ebben a folyamatban a páciens a maga egyedi tüneteivel „csak addig fontos”, míg el nem különítjük és meg nem határozzuk a betegséget. A sűrű leírás célja, tehát hogy „*kicsempéssze a dolgok első ránézésre nem látványos horderejét*”, azt, hogy valamilyen betegségnek a „tünetei” (Geertz 1973, idézi Vonnák 2014: 75). Az értelmező keret tehát nem állandó az antropológiában, hanem konstruált-szituatív, és akár folyamatosan szükséges alakítani, finomítani rajta. Ahogy az orvostudományban sem teljesen fixek a betegségmeghatározások. Reflexivitás és kölcsönhatások, a partikularitások strukturálhatják a nagy elbeszélőkereteket – újabb betegségek, újabb tünetek kerülhetnek beazonosításra, s általa gyógyulhat – megismerhetővé válik az ember maga.

Az etnográfiai (kutatásmódszertani, írástechnikai és gondolkodásmódbeli) szempontokkal a kutatók a vizsgálataik relevanciáját, átláthatóságát, hitelességét, megbízhatóságát és furcsa módon (ezekkel a szubjektívnek tűnő szempontokkal) az objektivitását igyekeznek biztosítani. Az „objektivitás” pártatlanságot, reflexivitást,

⁶⁷ A kvalitatív antropológiai módszerekről, az etnográfiai terepkutatásról lásd Letenyei László részletes és adatgazdag módszertani kézikönyvét és szöveggyűjteményét (Letenyei 2005). Online elérhető: <https://unipub.lib.uni-corvinus.hu/7198/>.

értéksemlegességet, kontextualizált-szituált elemzést jelent (itt). Arról van szó tehát, hogy a finom és jelentéktelennek tűnő részletek és kontextusok hangsúlyozásával emberközeli, szinte átélhetővé tehetjük a megismert kulturális jelenségeket. Ezzel egyben elismerjük a vizsgálat megismételhetetlenségét, az eredményeink egyszeri-olvasat jellegét.

Az alkalmazott etnográfiai kutatás akár más, kevert módszertanú kutatás része is. Lehet előkutatása egy kvantitatív vizsgálatnak. De lehet önálló kutatás is. Pl. Az orvostudományban megkonstruált tudáson általában az orvosbiológiai, laboratóriumi módszerekkel empirikusan létrehozott és ellenőrzött tényeket értik, a kvantitatív kutatási paradigma viszont önmagában korlátozott betekintést nyújt, mert elsősorban a kontrollálható, mérhető, és kvantifikálható jelenségeket tudja vizsgálni. Az orvoslásnak szerves részét képezi a kommunikáció, a vélemények, a tapasztalatok, döntések/diagnosztikai folyamatok – ehhez kvalitatív kutatásokra (is), így az etnográfiai kutatásra lehet szükség. Az orvos vagy beteg tapasztalatai, érzései és megélései (pl. etnikus betegségélmények és értelmezések, orvos-beteg kapcsolat, kezeléssel kapcsolatos döntések) nem fordíthatók le számokra és változókra, ha igen, pont a jelenség lényege veszik el. Egy bizonyos válaszadó / beszélgetőtárs például merőben más betegségképről számolhat be attól függően, hogy mikor kérdezzük (hol jár a betegúton), milyen helyszínen beszélünk vele (kórházban, otthon stb.), milyen szociális kontextusban (szerepek, vélt elvárások, társadalmi tényezők stb.), és milyen kapcsolatban áll a kérdezővel (mióta ismeri, mennyire bízunk benne stb.). Az etnográfiai módszereket gyakran használják az ellátás javítását, fejlesztését célzó kutatásokban (fókuszcsoporthoz, mélyinterjúk, megfigyelések). Az etnográfiai paradigma a mérés helyett a jelentésekre fókuszál. Abból indul ki, hogy minden tudás szubjektív perspektíván alapszik és minden ismeret szituált (kontextusfüggő), nem statikus. Az etnográfiai kutatással, illetve a „sűrű leírással” meg lehet tartani a jelentéskonstrukciót az eredeti szociokulturális kontextusában, így biztosítható a szituált értelmezés (lásd Györffy – Meskó 2012; Sándor et al. 2014).

Kihívást jelentő terepmunkahelyzetek – A terepmunka tervezése, ütemezése és átütemezése

A „szubverzió” leleplezése (V. Crapanzano, 1999)

A következőkben kihívást jelentő terepmunkahelyzetekről, a terepmunka tervezése és átütemezésével kapcsolatos tapasztalatokról és problémákról lesz szó, néhány példa alapján. Az első téma a szubverzió, vagy az antropológiai találkozások és az antropológiai jelenlét kérdése.

Ahogy Chris Shore írta *A terepmunka fikciói* című esszéjében: „Az a hagyományosan elterjedt elképzelés, hogy a terepmunka szépen elválasztható vagy zárójelbe tehető a normális időtől és tértől, önmagában rendkívül kétes és problematikus elképzelés. Ez a modell, amely az átmeneti rítusok liminális fázisának antropológiai fogalmára emlékeztet, hasznos lehet a kutatási pályázatok és ütemtervek megalkotása szempontjából, de a gyakorlatban sosem így éljük meg a terepmunkát. Az én esetemben, sok máshoz hasonlóan, a terepen végzett részvételi kutatás csupán egyetlen része volt a terepmunka folyamatának. Bár végül nem házasodtam

össze a terepmunka alatt az informátoraimmal, ahogy az antropológusok gyakran teszik, de a terepen kialakult szoros személyes kapcsolatok és kulturális cserék a mai napig tartanak.” (Shore 1999: 26). Másszóval, Chris Shore szerint a terepmunkát nagyon nehéz elválasztani a mindennapi, hétköznapi élettől. Itt jegyzem meg, hogy az utóbbi időkben nem csak a terepmunka átmeneti rítus jellege kérdőjeleződött meg, hanem a rítusok és ünnepek értelmezése is megváltozott. Ahogy a *Magyar Néprajzi Lexikon* 1977-es *ünnepek* szócikkében az ünnepek és mindennapok közé még éles határvonal került: az ünnep eszerint egy „*olyan különleges időszak (vallásantropológiai szempontból nézve »szent idő«), amikor a közösség a megszokottól eltérő módon viselkedik [...]»* „*A megszokott életritmus ilyenkor megváltozik, a napi munka helyét ad az ünnepi cselekményeknek [...]»* (Dömötör 1977). A rítusantropológiai irodalom is sokáig elválasztotta egymástól a mindennapi és a rituális gyakorlatokat, a mindennapi és az ünnepi teret és az időt (lásd pl. Gennep 2007 [1909]; Turner 1969). E megközelítéssel szakítva újabban az ünnepi és mindennapi szférák átjárhatósága mellett foglalnak állást a kutatók. Az ünnepeket a mindennapi társadalmi és kulturális gyakorlatok speciális változatainak tekintik (lásd erről Hauptfleisch 2004; Head 2013). Ebből következik, hogy ahogy a rítusokat, ünnepeket sem feltétlen választom el a mindennapi életvilágoktól, úgy a terepmunkám során is figyelek a terepi és a nem terepi lét közötti társadalmi összefüggésekre. Tehát, egy kisebb csavarral, jelentésváltoztatással, végső soron a terepmunkára alkalmazott átmeneti rítus, rítus, ünnep metafora működtethető, mert ahogy az ünnep, rítus, a terepmunka is összeköt, nem feltétlenül jelent átmeneti liminalitást.

Nemcsak időben és térben lehetetlen ez a szétválasztás, hanem a kutató mindennapi és terepi szerepeire és személyiségjegyeire is igaz lehet mindez. Amikor antropológus hallgató voltam, azt tanultam az egyik egyetemi oktatómtól (párizsi professzor volt), hogy a terepen kulturális „zárójelbe” kell tennünk magunkat: ne keveredjünk bele a helyi ügyekbe, ne személyeskedjünk, ne avatkozzunk bele a helyiek életébe. Tehát amikor a terepen vagyunk, ne befolyásoljuk a helyi kultúrát! Ez a módszertani megközelítés igazából nem vált be egyik terepemen sem, a helyiek egyszerűen nem adtak erre lehetőséget – bizonyos helyzetekben kérték, sőt szinte követelték pl. a saját vélemény megfogalmazását, az állásfoglalást, elköteleződést (pl. párkapcsolatot érintő ügyekben, turisztikai kérdésekben, örökségesítéssel kapcsolatos folyamatokban).

Wolfgang Kaschuba hangsúlyozza, hogy már azzal is változást hozhatunk létre a terepen, hogy egyszerűen „ott vagyunk” (Kaschuba 2004: 171). Roma terepmunkám során elég hamar megéreztem a helyi közösségre gyakorolt hatásomat, annak a következményét, hogy „ott vagyok”. Az elvárt, a fejemben jelenlévő távolságtartó kutatói szerepvállalást a baranyai terepemen nem tudták megérteni a helyiek (ez nem „illeszkedett” a koromhoz és a nőiségemhez). Nem hallgathattam el a véleményemet, és a legtöbb esetben nem lehettem pártalan külsős megfigyelő. A helyiek többször is megpróbáltak ajándékokkal elhalmozni, és egyúttal kötelezni is: többnyire „potlecs”-szerű pazar vendéglátással, amit nem volt túl ildomos visszautasítani. Aztán a későbbiekben egyre több kisebb, majd nagyobb szívességeket kértek tőlem cserébe. Megkértek, hogy segítsek pályázatok írásában, meghívtak önkormányzati ülésekre, és gyakran azt várták el tőlem, hogy megoldjam a közösségi vagy családi problémákat. Többnyire közvetítő, segítő szerepben próbáltam felvenni. Végül kutatói jelenlétem és az első, terepre vitt kézirataim, arra készítették egyik beszélgetőtársamat, hogy könyvet írjon roma közösségének múltjáról, jelenéről és jövőjéről. Az írás folyamata során

(amely körülbelül hat hónapig tartott) társszerzőként, lektorként, lejegyzőként és fotósként működtem közre. A könyv, mint később kiderült, csak egy közös kaland volt beszélgetőtársam számára, nem akarta kiadni a művét, egyszerűen csak meg akart tapasztalni valamit abból a világból, ahonnan én érkeztem, sőt a világom részévé kívánt válni az íráson keresztül. A gyimesi terepmunkám során sem volt semleges a jelenlétem. És minél több időt töltöttem a terepen, annál inkább bekapcsolódtam a helyi folyamatokba, ahogy bevoltak a helyi döntésekbe is. Ahogy azt is egyre pontosabban és módszeresebben elmondtam a helyi embereknek, hogy konkrétan mivel foglalkozom, milyen kérdéseket teszek fel, milyen ismeretekre van szükségem, és hogy miért. A kulturális zárójel, az ideiglenes „zárójelbe zárkozás” itt nem működött.

Az antropológiai találkozások kérdéséhez kapcsolódik a választott kutatási módszerekhez való helyi hozzáállás kérdése is, és az, hogy ki hogyan végezheti kutatásait a terepen. Fontos hozzátenni, hogy a baranyai roma terepmunkám során a néprajzi terepmunka számos kutatási módszerét (amit az egyetemen tanultam) nem tudtam alkalmazni. Más területeken (például Gyimesben) ezek alkalmazása nem okozott problémát. Míg a gyimesi magyarok jól ismerik és elfogadják a klasszikus néprajzi „gyűjtőhelyzetet”, hiszen régóta látogatják őket magyar turisták, népzeneészek, néptáncosok, kutatók, és kérdezik őket népszokásaikról, vallási szokásaikról, „rég dolgairól”, így ismerik az ilyenkor szokásos forgatókönyveket. De a roma terepemen én voltam az első felfedező-kutató, én voltam az első kívülálló, aki először kérdezett tőlük a kultúrájukról. Mindez egyaránt „kultúrsokkot” jelentett az interjúalanyaimnak és természetesen nekem is. Míg a romániai Gyimesben gond nélkül és konfliktusmentesen tudtam hangfelvételeket készíteni, jegyzetelni és formálisabb beszélgetéseket lefolytatni, addig a magyarországi roma közösségben ez nem volt ilyen egyszerű és természetes. Mindezt csak akkor tudtam megtenni, ha a beszélgetőpartnereim kifejezetten megkértek erre. Ahogy az is jellemző volt, hogy roma beszélgetőpartnereim témát váltottak, amikor látták, hogy éppen előkészülök az interjú, beszédhelyzet dokumentációjára, illetve így tettek akkor is, amikor túl sok, buta vagy túl intim kérdést tettem fel. Tehát szinte minden direkt interjúhelyzetet el kellett kerülnöm. A romániai terepmunkámhoz képest a roma terepemen sokkal részletesebb terepjegyzeteket készítettem (amikor csak lehetőségem volt rá), és igyekeztem minél részletesebben leírni (főként emlékezetből) az interjúkat, azok kontextusait és a nap eseményeit. Az elkövetett hibáimat és a kellemetlen terepszituációkat is lejegyeztem.

Mit tanultam mindebből? Elsősorban azt, hogy a terepmunkák során (más terepeken is) nemcsak az adatokra, hanem az adatok kulturális és társadalmi kontextusaira is figyelni kell, ahogy azokra a terepmunkahelyzetekre és egyéb körülményekre, amelyek között az információk létrejöttek. Legalábbis a kutatási helyzet volt az elsődleges kontextus, amelyben az információk létrejöttek. Úgy gondoltam tehát, és ma is úgy gondolom, hogy foglalkoznunk kell az antropológiai találkozások, a „felforgatás” / „szubverzió” természetével.

„[...] az etnográfia történetileg determinálja az a pillanat, amikor az etnográfus találkozik azzal, akit tanulmányoz” – mondja ki Vincent Crapanzano *Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban* című írásában. Mégis, folytatja, ezt a determináltságot a kutatók egész sokáig nem ismerték fel/el: nem reflektáltak saját pozíciójukra és álcázták etnográfiaik (itt leírt események) szubverzív – felforgató, félreinterpreterált, feltételes és kisajátító – jellegét (lásd Crapanzano 1999). Így a kutató és a helyiek közötti találkozások episztemológiai, módszertani és etnográfiai aspektusai (a felforgatás jellege) sokáig rejtve

maradtak. Crapanzano fenti kritikája az egyik csúcsteljesítménye annak az 1960-as években kezdődő majd a 80-as évek közepére tetőző (James Clifford, Clifford Geertz és George E. Marcus írásai nyomán kialakult) „writing-culture”-vitának (más néven *reflexív fordulat*), amely többek között az antropológia reprezentációs válságát, a kutatási módszerek problematikusságát és a különféle kritikai elméleteket, például a dekonstrukciót tematizálta (lásd erről pl. James – Hockey – Dawson 1997). Az új paradigma feladatul tűzte ki az antropológusok számára, hogy a kultúra értelmezésén túlmenően vizsgálják a saját etnográfiai reprezentációikat, az antropológiai szövegeiket vizsgálják felül. Ezért új kultúraértelmezési módszerek kerültek bevezetésre. Új kontextusokban jelentek meg a naplók, az önreflexív elbeszélések. Ezek a személyes elbeszélések már a reflexív fordulat előtt is jelen voltak, de korábban elsősorban az antropológus objektivitásának alátámasztását szolgálták. Azt bizonyították, hogy a kutató „ott volt”, nehezen, de megértette a helyi kultúrát, feltörte a helyi kulturális kódrendszert. Az antropológust olyan személyként mutatták be, aki átesett egy beavatási, átmeneti rítuson (lásd ennek a kritikáját korábban). Ezt az elbeszélést általában elkülönítették az etnográfiai eredményektől. A naplóban az etnográfus beszélhetett korábban irrelevánsnak tartott témákról is: erőszakról, vágyakról, szerelemről, unalomról és kutatási üzleti tranzakció-jellegéről. A naplók aztán lassan szerzőjük ellen fordultak, azt igazolták ugyanis, hogy az antropológiai megértés nem problémamentes. Malinowski naplójának publikálásával az antropológus személye és tapasztalatai körüli viták olyan hevessé váltak, hogy a tudományos írás lassan arra kényszerült, hogy a tudományos dolgozatba beemelje azt a „szubjektív én”-t, amelynek előítéleteivel, vágyaival, a hozzátapadó szakmai konvenciókkal egyetemben az antropológus megküzd a terepén. Ezzel együtt az is elfogadottá vált, hogy nincsenek végleges antropológiai következtetések, csak ideiglenes értelmezések, egyedi olvasatok. Itt utalnék vissza a bevezetőben elmondottakra, miszerint az újabb megközelítések szerint pontosan szubjektív én, és a szubverzió felfedése vezet(het) el az eredmények objektivitásához (ti. pártatlanság, reflexivitás, értéksemlegességet, kontextualizált-szituált elemzés).

Tehát azt állítom, hogy a terepmunkát is láthatóvá, érthetővé kell tennünk: fontos, hogy dokumentáljuk a kutatást keretező kontextusokat. A következő kérdéseket hasznos lehet szem előtt tartani a terepmunka során: Hogyan szólítjuk meg beszélgetőpartnereinket, milyen helyzetekben beszélgetünk velük, hogyan reagálnak az aktuális helyzetre, illetve hogyan befolyásoljuk (akár akaratlanul is) kérdéseinkkel a beszélgetést? El kell tehát gondolkodnunk azon, hogy interjúink és a spontán megfigyelt szituációink nem szociokulturális vákuumban zajlanak, hanem mi és mások is befolyásolhatjuk azokat. Erre nemcsak a terepmunka során, hanem később, az etnográfian megírása, az adatok elemzése során is gondolnunk érdemes. Ahogy Kovai Cecília írta, roma interjúalanyai emlékeit és társadalmi kapcsolataikat nem csupán „a »cigányságra« történő örök reflexió határozza meg”. „[...] Életük tele van olyan szituációkkal, melyekben a »cigányság« mint értelmezési keret nem lép működésbe. Cigányságuk más és más módokon fogalmazódik meg. Egyetlen közös bennük, hogy »cigányként« szólítottuk meg őket, kértük, hogy meséljenek az életükről [...]. És miután eleget tettek kérésünknek, és »cigányként« mesélték el életük történetét, mi szintén »cigányként« beszéljük el őket [...]” (Kovai 2008: 176–177).

Fontos tehát tudni, hogy milyen szempontból kérdezzük, és hogyan hozunk létre például etnikai helyzeteket, esetleg konstruáljuk meg az etnicitást. Későbbi, nemroma terepmunkáim

során igyekeztem egyre inkább háttérbe szorítani a korábban kizárólagosan alkalmazott strukturált interjútechnikát. Pontosabban a strukturált, illetve a strukturálatlan interjúkészítést elsősorban nem az adatgyűjtésre, hanem a megfigyelt jelenségek egyéni és kollektív értelmezéseinek feltárására használtam. Nemcsak kérdéseket tettem fel a dolgok természetéről és értelmezéséről, hanem egyre gyakrabban csak hallgattam, hallgattam és figyeltem.

Beszélgetés, kérdezés és meghallgatás – A csend ereje

Most a csend szerepéről és erejéről fogok röviden beszélni, amely véleményem szerint a terepmunka egyik nagyon fontos része. „*A csenddel kapcsolatos antropológiai írások egyik legfontosabb alaptétele, hogy a csend sokkal inkább jelen van a társadalmi életben, mint a hang(ok), és az nem pusztán a hang hiánya. Sokkal inkább a tapasztalat kulturálisan specifikus formája. [...] Társadalmi, affektív és érzéki jelenlétként a csend akár erkölcsi és aktív kapcsolati erővé is válhat.*” – így foglalja össze a csendet az *Open Encyclopedia of Anthropology* (Dragojlovic – Samuels 2023). A csend és a hang újragondolása különösen hangsúlyos a nyugati feminista hagyományokban és a dekolonialista megközelítésekben is. A feminista akadémikusok, és aktivisták folyamatosan amellet érvelnek, hogy a beszéd az egyenlőség és a felhatalmazás elérésének legfontosabb eszköze. A dekolonialista antropológusok szintén régóta tanulmányozzák a hallgatás és a titoktartás többféle módját mint az elutasítás és ellenállás eszközeit (Ahmed 2017).

A hallgatás tehát fontos része társadalmi világunknak. Néha alig észrevehető, néha erősen érzékelhető, hogy mit jelent és mit tesz a csend a szubjektív és társadalmi életben. A csend antropológiai megközelítése teret enged a bizonytalanságnak, a kiismerhetetlenségnek és a multivokalitásnak. Számomra tehát nemcsak a hang, nemcsak a szavak, hanem a csend is fontos része volt az antropológiai kutatásaimnak. Az, hogy mi az amit elhallgatnak, ki hallgat el és mi okból, nagyon sokat elárul a társadalmi kapcsolatokról, az erkölcsi értékrendekről, a gondoskodás viszonyairól és arról, hogy az emberek milyen összetett módon lavíroznak az elnyomás-a hatalom strukturális formái között, és hogyan igyekeznek életüket élhetővé tenni a társadalmi egyenlőtlenségek közepette. Azonban nemcsak a közösségek hallgatásait, csendjeit fontos tanulmányozni, hanem arra is figyelniük kell, hogy a kutatás során hogyan beszélünk, kérdezőnk, és hallgatunk mi magunk.⁶⁸ Mert, tapasztalataim szerint néha nagyon sokat kell kérdezni, máskor pedig egyszerűen csak csendben kell maradni, és csak hallgatni a helyi diskurzusokat.

Mit tanultam a csendről, vagy éppen a „kulturális zajról” a saját terepeimen? A tényleges terepmunkáim elbeszélhetőek úgy is, mint amelyek a csend, a hallgatás és a beszéd időszakos váltakozásai köré épülnek fel. A roma terepemen a csend és a hallgatás szinte lehetetlen volt. A terepmunka napló(i)t áttekintve az az utólagos benyomásom, hogy a csend nagyon ritka alkalomnak számított a jelenlétemben. Beszélgetőpartnereim szinte mindent megtettek annak érdekében, hogy a mindennapokban elkerüljék a csendet. Ünnepi alkalmakkor, baráti

⁶⁸ A csend, hallgatás mint kutatói módszer felfedezése nem saját invenció. Losonczy Annától hallottam egyszer egy lebilincselő előadást, amiben a saját terepi csend-tapasztalatairól, és a kutatási módszerként alkalmazott hallgatás szerepéről beszélt.

összejöveteleken azonban a csend a tisztelet és a tiszteletadás egyik legfontosabb kifejezője is volt (erről Michael Sinclair Stewart is írt a gyöngyösi romákkal kapcsolatban, lásd Stewart 1994). Aki beszélni akart, csendet kért, hogy megtörje a csendet (a csend ajándék volt), és ha valakit arra biztattak, hogy beszéljen, és nem élt vele, azt tiszteletlenségnek tartották. A mindennapi terepmunkahelyzetekben alapvetően sokat kellett beszélnem, hogy kérdezhessenek, ugyanakkor a hallgatás, a hallgatás ténye sok új adatot, új ismeretet adott. Ez tette lehetővé azt, hogy hagyjam, hogy a terep vezessen engem. A gyimesi terepmunkám során már sokkal jobban meg tudtam figyelni a helyiek szituatív csendjét és beszédritmusát. A hallgatás sokféle formáját és funkcióját ismertem meg. Csend lett, amikor beszélgetőpartnereim bizalmatlanná váltak, csend lett, amikor nem voltak hajlandók tudomást venni a jelenlétemről, vagy sokkal inkább csenddel reagáltak amikor már túlzónak és zavarónak éreztek, de elcsendesültek/elcsendesültünk akkor is, amikor különösen bizalmassá, meghitté vált egy-egy beszédhelyzet, szituáció. A 2011-es gyimesi terepmunkám során volt egy különösen szép csend-élményem. Már három napja voltam együtt egy falusi vendéglátással foglalkozó helyi családdal, amikor is a harmadik nap estjén, miután hosszú órákon keresztül töltött káposztát készítettünk (turistáknak) egy másnapi ebédre, együtt elfogyasztottunk néhány gombócot (főként azokat amiket én készítettem...). Közel egy órán keresztül néma csendben ettünk. A csend, azt hiszem, kölcsönös bizalom és persze a fáradtság jele volt. Mindezt a jelentést megerősítette az is, hogy a házigazdám az étkezés vége felé elcsukló hangon azt ecsetelte, hogy micsoda boldogság az, hogy én itt vagyok, és szavak nélkül, boldogon tudunk együtt enni. Hogy már nem is kellenek itt szavak...

A hallgatást, a hangoskodást, alkalmanként provokatív jellegű kérdések megfogalmazását egyaránt módszerként alkalmaztam. Volt egy rövidebb időszak, amikor az ünnepek, rítusok egyéni és közösségi élményeivel vizsgáltam Gyimesben. Hosszú hetekig nem tudtam jó kérdéseket feltenni. Ilyen kérdéseket tettem fel: Milyen volt a szentmise? „*Szép volt*” – hangzott el a menetrendszerű válasz. Vagy: Hogy érezted magad a hosszú zarándoklat alatt? „*Jól, hosszú volt az út, nagyon szép volt...*” – mondták szinte egybehangzóan beszélgetőtársaim. Aztán elkezdtem csendben maradni, figyelni, mi történik körülöttem. Hallgattam a helyieket, hogyan beszéltek, miről beszéltek, mi volt számukra fontos és mi nem egy-egy ünnep során. Így nemcsak az igazán fontos expliciten kifejtett és megfogalmazott témákra és kérdésekre lettem érzékenyebb, hanem a „rejtett jelentések”-re és „rejtett cselekvések”-re is. Olyan dolgokra, amelyekről ugyan nem beszélnek kifejezetten a helyiek, ugyanakkor nagyon fontosak. Megtudtam, hogy egyesek számára egy ünnepi alkalom az emlékezésről szól, bizonyos szent helyek inkább személyes (pl. halottakkal és élőkkel kapcsolatos) emlékeket idéznek fel, s nem a szakralitás megtapasztalásával állnak kapcsolatban. A zarándoklatok a szórakozásról is szólhatnak, vagy éppen az embertársak (barátok, rokonok) iránt érzett szeretet kifejezéséről, nem csak a hitről, hanem a hitről is. Azt is észrevettem, hogy vannak olyan idősebb férfiak, akik egy-egy nyilvános közösségi ünnepség (pl. búcsú) után diszkrétan elhagyják a helyszínt. A mise után néma csendben elsietnek. Az ünnepi vendégségekre való meghívások a kölcsönösségi alapon szerveződnek (ahogy azt Mauss-tól megtanultuk). A meghívás (is) ajándék, amit viszonzni kell. Az általam megismert férfiak egy-egy búcsús ünnep után gyakran egyedül maradtak. Néha állatokat is levágtak a lakomához, hogy vendégeket fogadhassanak, de volt, hogy a vendégek nem jöttek el. Egy idő után, a keserű tapasztalataik miatt már nem akartak meghívni senkit se, ki akartak maradni a csere körforgásból. Így hát csendben távoztak. Lássunk

egy példát a provokatív beszélgetésekre is. Előfordult, hogy órákon keresztül beszélgettem (vagy inkább hangosan vitáztam) egy (Gyimesben házat vásárolt) magyarországi népzenezzel. Beszélgettünk a gyimesi magyar hagyományok „atomizálódásá”-ról, az akkulturáció folyamatairól, és arról is, hogy a magyar népzeneészek és néptáncosok milyen fontos szerepet töltenek be a helyi hagyományok megmentésében és újjáélesztésében. Ahogy megtudtam az is, hogy szerinte a néprajzosok szinte tort ülnek az elmúlás felett – számukra az akkulturáció és a megmentés is etnográfiai adat.

A kutatás újratervezése – Kutatás a COVID-19 világjárvány idején („patchwork” etnográfia)

Röviden beszámolok a koronavírus idején végzett antropológiai kutatási projekt módszertani kihívásairól is, mert azt remélem, hogy mindez tanulságokkal szolgálhat a kutatás-tervezés és a megvalósulás közötti elmozdulás tekintetében. 2019 szeptemberében kezdtem el tanulmányozni a kortárs magyar házasságokat és esküvői rituálékat. A projektet megelőzően antropológiai terepmunkát terveztem néhány magyar faluban. A klasszikus néprajzi módszerek mellett digitális néprajzot, és online kérdőíves felméréseket is terveztem. Kutatásom első, eredeti, pandémiát megelőző szakasza 2019 szeptemberétől 2020 márciusáig tartott. A terepmunkát az eredeti „esküvői szezonra” (tavaszra és nyárra) időzítettem, és egyfajta előtanulmányként online néprajzi terepmunkába kezdtem, valamint online kérdőíveket tettem közzé a Facebookon. Az online kérdőív önkitöltéses volt a *Google Forms* segítségével, és fizetett hirdetésként jelent meg a Facebookon. Amint arra számos kutató rámutatott, a Facebook hirdetési felülete kiválóan alkalmas a célközönség demográfiai adatainak és érdeklődési körének megadására (a felhasználók „digitális lábnyomának” felhasználásával), így szűkítve és finomítva a célközönséget. A kérdőívet összesen 1083 fő töltötte ki.

Miközben a házassági kérdőívemet feldolgoztam, és az igazi nyári terepmunkára készültem, 2020 márciusában megérkezett Magyarországra a Covid-19 járvány, és minden megváltozott. A kutató és a potenciális kutatási résztvevők is hosszú időre otthon ragadtak, a terepmunka és a házasságkötések sok szempontból tervezhetetlenné és kérdésessé váltak. A járvány első hulláma idején még nem tudtam, hogy a járvány a kutatásom átmeneti végét jelenti-e, vagy új reményt – új perspektívát – kínál a rituálék változó mintázatának tanulmányozására. Újra kellett gondolnom eredeti terveimet: a kutatási módszereimet és a kutatási kérdéseimet is. Így a jegyespárok is újratervezték nagy napjaikat. Csak reméltem, hogy újratervezéseinknek közös metszéspontja lehet.

Az újratervezési szakasz után a Covid-19 alatti házassági gyakorlatokra kezdtem összpontosítani, különösen a döntéshozatali és újratervezési folyamatokra. Új kutatási módszerem a „patchwork etnográfia” lett, mint sok antropológus esetében. A patchwork etnográfia viszonylag új módszertani és elméleti megközelítése a néprajzi kutatásnak, és egyfajta antropológiai válasz volt a világjárványra. A „hagyományos” antropológiai hosszútávú terepmunka már a világjárvány megjelenése előtt is nehézségekkel járt. Az etnográfusok egy ideje már megkérdőjelezték a terepmunka közhelyeit: a „terep” és az „otthon” közötti különbségkonstrukciót, valamint a mindig rendelkezésre álló és mindenre kész (főként férfi)

terepmunkás mítoszát. Az egyetemi munkakörülmények változása, az antropológia „elnőiesedése”, a nemi szerepek átalakulása (a férfiakra nehezedő újabb elvárások), a munkamagánélet egyensúlyának elmozdulásával kapcsolatos újabb elvárások, a környezeti válságokra reflektáló aggályok, valamint az antropológia feminista és dekolonialista kritikái (és így tovább) megkövetelték a terepmunka újragondolását. Mindez azt is jelentette, hogy kérdéssé vált, hogy mennyiben megvalósítható az, hogy a kutató hosszú hónapokat, egy évet vagy annál is több időt töltsön el egy távoli helyen. A családi kötelezettségek, a bizonytalanság, pénzügyi nehézségek, és sok más rejtett, megbélyegzett vagy kimondatlan tényező – és majd mindezek mellett a Covid-19 – sok tudós számára megnehezítette, lehetetlenné tette a hosszútávú, személyes jelenlét, „ott léten” alapuló terepmunkát. A patchwork etnográfia egy olyan etnográfiai vizsgálatot-protokoll kidolgozását jelenti, amelyet főként rövidtávú terepszemlék köré építhetünk fel, olyan töredékes, mégis szilárd alapokon álló adatok felhasználását jelenti, amelyek (még) megfeleltethetők az antropológia holizmusának. A patchwork etnográfia hatékony, de kíméletesebb módja tehát a kutatásnak: ezt főként az adatok, kutatási módszerek, és az elemzés módjainak kiterjesztett jelentéseivel próbálják elérni a kutatók (lásd erről Günel–Varma–Watanabe 2020). Számomra mindez a saját esetemben, a pandémia alatt a következőket jelentette: az eredetileg tervezett hosszútávú terepmunka helyett főként digitális etnográfiai vizsgálatot végeztem, a Facebook felületén archiváltam magyar nyelvű esküvőszervező és chatsoportok diskurzusait. E csoportok hírfolyamainak vizsgálata mellett különböző online eseményeken is részt vettem. Megfigyeléseket végeztem az esküvői szolgáltatók általszervezett webináriumokon, workshopokon, tanfolyamokon és online esküvői kiállításokon a *Zoomon*, *Facebook live-on* és *Skype-on* keresztül. Új, részletes, jellemzően nyílt végű online kérdőíveket tettem közzé a világjárvány idején esküvőjüket tervező menyasszonyok számára. A kérdőív sikeres volt, a kitöltők közül negyvenen interjút is adtak. Online mélyinterjút készítettem. Az interjút minden előzetes várakozásomat felülmúlták. Beszélgetőtársaim – a Covid miatti kényszer-munkaleállások, és személyes érintettségük miatt is – egyrészt ráérték a beszélgetésekre és szívesen fordítottak időt a kutatás elősegítésére, másrészt nagyon lelkesen, hosszasan és részletesen beszéltek a saját élethelyzetükről. A beszélgetések meggyőződésem szerint egyfajta közös, kölcsönös terápiát is jelentettek a kutatónak és a kutatottnak egyaránt. Az érzelmes, lendületes, szenvedélyes, máskor lassú, elmélázó-ráérős beszélgetések során egyre inkább meggyőződtem arról, hogy a kutatás sikeresen folytatható, nincs veszve minden, beszélgetőtársaim számára mindez saját élményeik, félelemeik és reményeik kimondására, tapasztalataik összegzésére is lehetőséget biztosított. Tehát saját tapasztalataim alapján úgy vélem, hogy a patchwork antropológia egy jól használható módszertani keretet és elméleti bázist nyújthat azok számára, akik új kutatási projektbe kezdenek, és lehetőséget nyújthat azok számára is, akik úgy érzik, hogy személyi, magánéleti, pénzügyi vagy egyéb okokból a tervezett kutatásuk kivitelezhetetlenné vált. A patchwork etnográfia segíthet átjárhatóvá és főként élhetővé tenni a személyes és szakmai életünk közötti (amúgy is gyakran átlépett) határokat.

Kutatói pozíciók, kutatói szerepek – A kutatást meghatározó tényezők

A barátság és a befogadás mítosza

Saját terepeimen, Gyimesben is Baranyában igen hamar le kellett mondjak arról a klasszikus antropológiai terepmunka mítoszlól, miszerint a helyi közösség, ha minden jól alakul, majd „befogad” engem (ahogy azt Geertzlól megtanulhattuk, és titkon kutatásaink során is ebben bizakodtunk). Ugyanis sokkal inkább az történt a saját megélésem szerint, hogy a közösség néhány tagja került egyre közelebb hozzám. Ugyanakkor szó sem volt valami látványos, mindenkire érvényes befogadásról. Mindez összefügg azzal a Roberto Esposito-i elképzeléssel (Esposito 2009), miszerint a közösséget én sem az individuumok közötti teljes fúzió megvalósulásaként értelmezem, hanem úgy vélem, hogy a helyi közösségek bizonyos absztrakciókon alapulnak, és így például a barátság segítségével és által (s annak intézményesített változatával, a komasággal) nyitnak az individuumok a kívülállók, a mások, az idegenek felé. Gyimesben pontosan azt éltem meg, hogy igazából soha nem fogadott el és vagy ismert meg az egész közösség, csak bizonyos emberek. Az évek során többször is felkeresett adatközlők beszélgetőtársakká és kedves ismerősökké váltak. Mintegy tíz olyan embert ismertem meg Gyimesben, akiknek a társaságában napokat, heteket, alkalmanként hónapokat is eltölthettem. Akiktől rendszeresen kérdezhettem, és meg is oszthattam velük gyimesi tapasztalataimat (amelyeket aztán közösen kiértékelünk). Akik egyúttal számíthattak rám bármilyen mezőgazdasági munkavégzés során, vagy éppen a vendéglátás, vendégfogadás különböző feladataiban. Kulcsadatközlőim gyakran meghívtak magukhoz. Együtt mentünk templomba, búcsúba, körmenetekre, temetésekre, virrasztásokra és esküvőkre is. Együtt vásároltunk, és gyakran együtt is étkeztünk. Szóhasználatukat követve, magyarországi barátjukká, ismerősökké váltam. Ugyanakkor bizonyos helyzetekben a megnevezésem továbbra is, akár a kezdetekkor, idegen, idegen lány, idegen asszony maradt. Már nem semleges idegen, hanem kontextualizált, ismerős idegen voltam. Ha például közös időtöltéseink során telefonon keresték valamelyik gyimesi ismerősömet, megnevezésemre több ízben is elhangzott az az egyáltalán nem sértőnek szánt tagmondat, miszerint „*itt egy idegen...*”. Megint máskor büszkélkedve mesélték gyimesi barátaiknak és ismerőseiknek, hogy itt van náluk egy magyarországi barát, szívbéli barát. Az idegenként való megnevezésem elsősorban a kulturális másságomra reflektált. A megnevezés ugyan jelöli az idegenséget, a „nem közölünk valóságot”, viszont a megnevezés, a névadás aktusa a közösségen belül elnyert identifikáltságot is rögzíti. Az ismerős idegen tehát nem „valóságos” idegen, hanem az elfogadott entitás jelölője, szerzett, a csoport által adott jelölő. Az első néhány év után már nem azonosítottak a térségbe csupán néhány alkalommal ellátogató turistákkal és a Gyimesben házat vásárolt magyarországiakkal sem. Inkább egy olyan magyarországinak tekintettek, aki különösen szereti Gyimest, és szívesen barátkozik, beszélget a helyiekkel. Aki már sok mindent „tud” a helyi viszonyokról (amely tudásáról alkalmanként számot is kell adnia), és akinek már lehet pletykákat mesélni, mert sok mindenkit ismer azok közül, akikről a különböző történetek szólnak.

A barátság a kulturális antropológia egyik kiemelkedő kutatási témája: az hogy miként működik a barátság, milyen társadalmi meghatározottságai vannak, milyen szerepek és funkciók kapcsolódnak hozzá, hogyan viszonyul a barátság a szomszédsághoz vagy a

rokonsághoz, régóta érdekli a kutatókat. A barátság egy olyan módszertani fogalom is, amelyet nagyon gyakran használnak a terepmunka-kapcsolatok megragadására. Ennek ellenére a barátság tényleges természete ritkán derül ki a szövegekből, a kifejezés használata inkább elrejt, mintsem megvilágítja a kapcsolat természetét, és nem igazán tudjuk, hogy ezeket a kapcsolatokat helyi vagy euroatlanti értelemben barátságnak kell-e tekinteni.⁶⁹ Míg más társadalomtudományokban, például a szociálpszichológiai kutatásokban a barátság egy sajátos, főként a nyugati társadalmakban elterjedt barátságfelfogáson alapul: a barátok egyenrangúak, nem romantikus vagy szexuális kapcsolatban állnak, nem rokonok, autonómok, kevésbé formálisak és intézményesítettek. Eközben az antropológusok nem egy konkrét definícióból indulnak ki, hanem a szociológusokhoz hasonlóan azt kérdezik vizsgálataik során, hogy ki vagy mi a barát? Egyetértenek abban, hogy a társadalomban nincs mindenre vonatkozóan elfogadott kritériumrendszer. Attól, hogy valakit barátnak nevezünk, még nem lesz az illető barát (Allan 1989). Az antropológusok számára a kérdés az, hogy a barátságokat az autonómia, az érzelmek, az individualizmus, a rituálék és az intézmények hiánya jellemzi-e? Nem zárják ki azokat a kapcsolatokat sem, amelyekben a szexualitás része lehet a barátságnak: nyugati és nem nyugati példákat lehetne említeni olyan barátságokra, ahol a szexualitás a barátság elvárt, preferált része.

Nemrég olvastam egy olyan módszertani cikket, amelynek szerzői (köztük māori) kutatók azt javasolják, hogy az Új-Zélandon kutatást végző kutatóknak előre meg kell ismerniük a māori barátság kategóriáit, mert a barátság fogalma itt „más”, és ezt fontos tudni a sikeres kutatáshoz. A barátságon és a dekolonizáló módszertanon alapuló kutatás egyaránt lehetővé teszi, hogy érzékeny anyagokat tárjanak fel olyan módon, hogy elkerüljék a kutatás által a fájdalmas történelmet már átélt közösségeknek okozott károkat. A nyugati és a helyi barátság közötti különbségek ugyan csekélyek, és leginkább a hangsúlyokban fedezhetők fel. Például az „instrumentális” barátság, ahol az előnyök nem kölcsönösek, valószínűleg bizalomhiányt okoz az őslakos közösségek számára. Egyenrangú, intimebb barátságok kialakítására törekedjenek. Az alázat olyan érték, amely nagyon fontos a māori kultúra számára, de a nyugati barátsági modellekben nem szerepel prioritásként (lásd Devere–Maihāroa et al. 2020). Ez a szempont más területeken is fontos lehet: roma és gyimesi területemen is gyakran éreztem, hogy csak a kölcsönös kapcsolatok kialakítása viszi előre a kutatást, míg az egyoldalú vizsgálat kevés, a valódi együttműködés sikeres lehet. Így segítettem könyveket írni a helyieknek, szerveztem és fotóztam esküvőket a terepmunkám során, főztem 50 emberre egy családi ünnepségen, segítettem a hivatalos papírmunkában, adtam kölcsön pénzt a helyieknek, vagy segítettem állás pályázatot benyújtani vagy önéletrajzot írni és így tovább.

A „Másik” keretezése – Belsővétett másság, diszkurzív azonosság

A következőkben a másság és idegenség fogalmával kapcsolatos kérdéseket vetek fel terepmunka tapasztalataim alapján. A kérdés szorosan kapcsolódik a barátság és az ismerősség fogalmához. Amellett érvelek, hogy a terepmunka szempontjából nemcsak a barátság, hanem a mássággal kapcsolatos megfigyelések is nagyon fontosak. Három példáról lesz szó (a baranyai

⁶⁹ Lásd erről Nagy 2017. Online elérhető: https://nti.abtk.hu/images/Nagy_Zolt%C4%82%CB%87n.pdf

roma, a gyimesi, és a digitális etnográfiai terepeim kapcsán beszélek a problémáról). Bár a terepek, a vizsgálati témák, csoportok, illetve a kiválasztott problémák kontextuális „mássága” miatt azt feltételezhetnénk, hogy az egyes problémáknak nincs, nem lehet közös metszete, vagy másként, nem lehet róluk egy közös halmazban, közös nevezőket és azonos vonásokat is említve beszélni. Főként a roma témáról gondolhatnánk ezt, amely kutatási terület önmagában is egy örökös „másikként”, a csak önmagában, csak a romakutatás diskurzusában értelmezhető alteritásként rögzült egy fősodor melletti tudományos kánonban. De ez nincs így, ahogy azt remélhetőleg hamarosan látni fogjuk a kontextuális különbözőségek ellenére az egyes csoportok mássággal és azonossággal kapcsolatos koncepció, és maguk a diszkurzív gyakorlatok nagyon is hasonló elvek és dinamikák mentén szerveződnek. Lássuk elsőként a példákat, a problémákat, majd a közös strukturális metszeteket!

Egy 2006-os hegyháti néprajzi kutatás során néhány pécsi néprajzhallgatóval karöltve egy hegyháti közösség falumonográfiáját igyekeztünk elkészíteni (bár a tanulmányok elkészültek, könyv különféle pénzügyi okokból nem jelent meg): volt, aki a helyi népszokásokat, volt, aki a népi építészetet vizsgálta, én a helyi roma-magyar interetnikus kapcsolatokra voltam kíváncsi; magyarokkal és romákkal egyaránt beszélgettem. A kutatás 3 hónapig tartott, majd miután összegeztem a saját gyűjtésem eredményeit, megírtam egy első szövegváltozatot, egy kinyomtatott verziót vissza is vittem a közösségbe, és megkértem néhány beszélgetőtársamat, hogy olvassák át, és véleményezzék az írást. A szöveget alapvetően pozitívan fogadták, inkább csak beszélgettünk az eredményekről. Egy kivételtől eltekintve. Az illető, egy, akkor a negyvenes évei elején járó férfi, csak az írás első két oldalát olvasta el, aztán földhöz csapta az össze fűzött lapokat. Nem kellett túl sokat várnom arra, hogy kiderüljön mi zaklatta fel ennyire. A második oldalon következő gondolatai voltak azok: *„A kapott élelmet erős fehér vászonból készített tarisznyában, batyuban (trásztã) vitték az otthonaikba a beások. A férfiak elsősorban teknővájással foglalkoztak, emellett favágással, fakitermeléssel, kosárkötéssel, seprűkötéssel, kiegészítő jövedelemként: sokan elismerték a munkájuk értékét. Alkalmi munkákat is vállaltak: cséplőgép mellé is felvették őket, krumplit ástak [...], meg amikor volt a birkanyírás, a gyapjút hordták el, meg hordták be a szénát. [...]”* A fenti szövegrészletet beszélgetőtársam többször is átolvasta, és elfogadhatatlannak találta, hogy írásban rögzítésre került az, hogy a beás férfiak „krumplit ástak”. Az nem férfimunka, nem beás munka. Valamit nagyon félreértettem. Húzzam ki a szövegből! A legközelebbi érkezésemkor a férfi, nevezzük Jánosnak, felolvasott egy hosszú témalistát, olyan témákról volt szó, amelyekről a későbbiekben részletesen írni szeretett volna. Könyvet akart írni. A témák a teljesség igénye nélkül a következők voltak: *„a gyermekeiket szerető apák”, „a cigányok vándorlásai”, „gyógynövényismeret”, „látók”, „az öregek”, „kalyibã készítése”* [...] János akarta elmondani, bemutatni a megnevezett tematika segítségével, hogy kik is azok a beások. Az egoról illetve az ego kulturális csoportjáról általam megfogalmazott külsős roma-képben tehát egyrészt mondjuk így, a másságot ismerte fel. Ez esetben a másság mint egy külső szempont, kívülről megfogalmazott etnikus-idegenség narratíva érvényesült. János ugyanakkor elvárta a róla szóló diskurzusok megfelelő, számára megfelelő másság-ábrázolását. Azt, hogy az egy olyan relációs, a többségi, nem az ego csoportjával összehasonlítva artikulált, megfelelően artikulált másikként-mássággként értelmeződjek. A parasztnak krumplit kapáló roma férfi képe nem megfelelően megfogalmazott és írásban is rögzített másság reprezentáció volt. Bár a megnevezett, egykori munkavégzési gyakorlatok szórványos előfordulását nem tagadta, de

mindezt nem kívánta láthatóvá tenni, azért sem, mert az említett munka a többségi-másik társadalom, a parasztok-magyarok munkájával volt asszociált. Könyvében, ezzel szemben gyakran duális párokban jelenítette meg a magyarok és beások közötti azonosságokat és különbségeket: pl. *„Annak idején, a megszületett gyerekeket a nagy fa alatt keresztelték meg. Az a fa a mi szemünkben egy szent dolog, mint a magyaroknak a templom vagy az Isten háza. Még a mai napig is létezik, él az a fa, ami több százéves a tudomásom szerint.”* – fogalmazott a *Hely ahol laktam* című fejezetben. János más esetekben a cigány identifikáció helyett saját etnikus csoportját az észak-amerikai indiánok kultúrájához hasonlította, a természeti ismeretük, a nyomolvasás képességük, és barnább bőrszínükből adódó hasonlóságok miatt (ez gyakori analógia a romákkal kapcsolatos külsős és belsős reprezentációkban), s az indiánokkal, pontosabban a rézbőrűekkel ellenpontosította mindazokat akik fehér bőrűek – az összehasonlítás alapja az indián kultúrák médiareprezentációjából ismerte meg. Engem, saját magával összevetve gyakran sápadt arcúnak nevezett (ezekben az esetben nem a cigány-magyar etnikus különbségtétel, hanem inkább egy a természet jól ismerő – és a természetet nem ismerő ember került oppozícióba). Terepmunkám során számos olyan szituáció is adódott amikor a köztünk lévő etnikus és más különbség(ek) felfüggesztődtek, például miután egy jósnőnél tett közös látogatásunk után kiderült, hogy én is, ahogy ő is látóknak születtünk, a vélt-valós közös képességünk inkluzivitást teremtett, és ideiglenesen felfüggesztette a különbségtétel szükségletét. Megjegyzendő, hogy saját lokális közösségét vagy egységes csoportnak tekintette, vagy a család és a rokonság szerepét hangsúlyozta, megint máskor a saját etnikus csoport belső tagolását, jelesül az apaági leszármazásból adódó különbségeket, az úgynevezett *viga* nevek működésének ontológiai érvényességét magyarázta: *„Olyan, mint az anyajegy, „nálunk is van egy faj, az én vérem, apám vére”, „... úgy fogja a kenyeret, úgy harapja...”, „ha van egy öreg akácfa, annak van egy csemetéje, az is akácfa, csak kicsiben, te nem mondhatod a tölgyre, hogy akác, mert megvannak a saját tulajdonságai, nekünk is megvannak a tulajdonságaik...”*

Térjünk rá a második példánkra, a gyimesiek diszkurzív azonosság és másságkonstrukcióira, amelyeket az etnicitás-reprezentációk éles helyzeteiben, illetve interetnikus (románok és magyarok közötti) baráti beszélgetések, ugratások alkalmával figyeltem meg. Általános tereptapasztalatom, hogy Gyimesben a kutatásom idején a közös (alapokon nyugvó) helyi kultúrához különböző identitásokat rendeltek a helyiek. Így például a nyilvános politikai rítusok és diskurzusok tekintetében elsősorban az etnikus és vallásos határképző mechanizmusok, a saját és a másik csoporttal kapcsolatos másság és azonosságkonstrukciók érvényesültek – a saját csoport másikkal való képeseti különbözősége, az ezzel való azonosulás, és a másik csoport másságának premisszái is gyakran megfogalmazásra kerültek. A helyi tudáselit által színre vitt folklorisztikus reprezentációk eseteiben a gyimesi szokások és hagyományok román vagy éppen magyar nyelven, román vagy magyar – gyimesi vagy éppen székelyföldi folklórként kerültek bemutatásra. Ezzel szemben a mindennapi, vernakuláris élethelyzetekben más volt a helyzet, így például a helyi szokások, kulturális gyakorlatok magyarként vagy éppen románként, esetleg székelyként való meghatározása, beazonosítása nem volt ilyen automatikus. Sokkal inkább szituáció- és kontextus-függőek voltak az értelmezések. Vagy a különbségeket, vagy a kulturális hasonlóságokat hangsúlyozzák. A baráti beszélgetések különösen érdekes szituációkat eredményeztek. Gyimesi terepmunkáim idején úgy láttam, hogy különbség van a közeli, intim és a lazább,

felszínesebb barátságok diszkurzív másság és azonosságkonstrukciói, kultúra és csoportértelmezései között. Míg a lazább, felszínesebb barátságok esetében sokkal inkább arról volt szó, hogy a barátok érzékenyen kerülték a különbségkonstrukciókból (vagyis a másság kihangsúlyozásából) adódó etnikus, vagy bármilyen másfajta feszültségeket, ellentmondásokat, és sokkal inkább az azonosságot, a közös tényezőket keresték, addig a közeli barátságoknak – legyen szó akár az adott csoporton belüli vagy kívüli barátságokról – fontos a szerepük volt az identitással, a saját és a másik másságával kapcsolatos reflexiók kialakításában. A közeli baráti együttlétek és beszélgetések során számos alkalommal megkérdőjeleződtek az etnikus és vallási csoportok, identitások közötti határok, elmosódnak a különbségek, és alkalmanként újféle azonosságok is létrejöhetnek: ilyen közös nevezőnek tekinthetjük a gyimesi csángók, vagy éppen gyimesiek, illetve a gyimesi esetleg székely, székelyföldi kultúra nyitottabb kategóriáit. Megint máskor inkább a különbségek kerülnek a középpontba. Pontosabban a különbségek diszkurzív előállításával az összetett, többretegű identitásaikat támogatták: így kerülnek megerősítésre például az ortodox román, ortodox magyar, csángó magyar és román, illetve ortodox magyar, ortodox román vagy éppen székely önazonosságok. Azt találtam, hogy a különbség és a hasonlóság (a másság és az azonosság) nem valami adott dologok, hanem a folyamatos interakciók hozzák létre hol az egyiket, hol a másikat – a lokális vagy éppen etnikus folklórt, és az ezekhez rendelt különféle identitásokat. Mindezzel az ismeretlen és az ismert világokat, továbbá a köztük való átmenet lehetőségét egyaránt megteremtették és az idegenség, másság domesztikációját is biztosították. Különösen fontos ezekkel az eredményekkel összeolvasni Borsos Balázs *Sajátos-e Gyimes népi kultúrája, és ha igen, miért nem mutatkozik ez meg a Magyar Néprajzi Atlasz térképein?* – című írását, amelyből megtudhatjuk, hogy bár Gyimes kultúrája sajátos és különleges, ezt a különlegességet (másságot, tehát a lokális kulturális másságot) az a kutatás, amely a magyar népi kultúra regionális struktúráját a Magyar Néprajzi Atlasz térképeinek számítógépes feldolgozása alapján igyekezett meghatározni, nem igazolta. Mint megtudjuk, mindez elsősorban az egyoldalú adatbázis, illetve a gyűjtőpontok meghatározásával függhet össze. Illetve a népi kultúra tárgyyszerű, külsős leírásával, amely igazából a belső értelmezések mentén válik (jelzem ideiglenesen, szituatívan) gyimesivé, csángóvá, magyarrá vagy éppen románá (Borsos 2017).

A 2019 és 2022 között végzett digitális etnográfiai házasságvizsgálatom során szintén számos példát találtam a másság és azonosságkonstrukció dinamikusan és szituatív működésére, miközben digitális terepen a pandémia előtti és alatti, a házasság intézményével és a házasságkötés rítusaival kapcsolatos diszkurzív folyamatokat dokumentáltam. Az „új rokonságkutatás”, illetve a kortárs cselekvőközpontú hagyományértelmezések alapvetéseit követve azt vizsgáltam, hogy a pandémia alatt házasodók, hogyan élték meg és értelmezték a házasságkötést, illetve a házasságtervezést, hogyan hozták létre, miként konstruálták meg azt a házasság-ideált, amit megvalósítani kívántak. Mindebben a folyamatban, nyilvánvalóan teljesen más előjelekkel, és hangsúlyokkal mint ahogy azt az előbbieken láthattuk, de ugyancsak kiemelt szerepe volt a másság és az azonosság kérdésének. Így például a saját házasságkötési rítusokat és a tervezett házasságot az esküvőszervezés során folyamatosan a mások tapasztalataihoz, a feltételezett elvárásokhoz, az általánosabbnak tekintett normákhoz, régi és új-normalitásokhoz, ideológiákhoz, illetve a saját tapasztalatokhoz és vágyakhoz igazították és hasonlították. Az általam megfigyelt online színtereken sokat beszélgettek arról a menyasszonyok, hogy milyen házasságkötéssel kapcsolatos általánosabb szabályok,

iránymutatások és elképzelések ismertek. Ki, hogyan, és legfőképpen miért és miként tartja be azokat? A házasulandók kapcsolati köreiből kik (szülők, vőlegény, barátok, ismerősök...) kéri számon ezeket a házasulandókon, ha számonkéri egyáltalán? Hogyan lehet továbbá a „számonkérők” különféle óhajait, javaslatait elhárítani, figyelmen kívül hagyni? Mikor, miért és kivel érdemes és kell is kompromisszumot kötni, kiknek érdemes tulajdonképpen megfelelni – mennyire lehet más, egyedi vagy éppen egyforma, konform a lakodalom? Az általánosabb diskurzusok elsősorban az egyediség – tehát a legitim másságot, és a szabályok alól való mentességet, autonómiát illetve az egészséges kompromisszumokat hangsúlyozták. Így pl. az egyediségre törekedve iktattak be különféle ceremóniakat (faültetést, közös festést, lakatceremóniát, speciális ital-összeöntéseket) a házasságkötési rítusok során: „*Mi rumot és wiskeyt fogunk összeönteni egy kristályüvegbe, mivel én félig kubai vagyok, a wiskeynek pedig különleges szerepe van abban, hogy összejöttünk*” – fogalmazta meg esküvőteveit egy 2020-ban házasodó menyasszony. De pl. megfelelésre való törekvések miatt is rendeztek a pandémia alatt egymástól elválasztott lakodalmak és esküvők eseteiben két házasságkötési szertartást. Egy külön megtartott hivatalos polgári esküvőt, majd az elhalasztott lakodalom során egy megismételt, szertartásvezetővel előadottat is. És így tovább. Azt is láttam, hogy a házasságkötési motivációk kortárs értelmezései között individualizációs, érzelmeken alapuló, és praktikus-materiális szempontok keveredtek egymással – ezekben az esetekben a másság-értelmezések többfókuszúaknak, többperspektívájúaknak bizonyultak az online diskurzusokban és az interjúszituációkban is. Vagy a saját vágyak tervek pozitív másságát – tehát egyediségét hangsúlyozták, vagy a másoknak tulajdonított ideológiák és tervek különbözőségeit ecsetelték. Mindezekben a szituatív azonosság és másság értelmezésekben központi fogalom, diszkurzív mérce volt a 2019-ben bevezetett babaváró hitel, illetve a CSOK kérdése. Gyakoriak voltak az ettől való elhatárolódás vagy a mellette érvelés diskurzusai és érvei. Hogy tudniillik az adott pár másokhoz hasonlóan tervezi-e felvenni a hitelt, a hitelképesség miatt, amiatt is, vagy éppen teljesen más okokból, a többség motivációjától eltérő, egyedi szempontok miatt (mert elérkezett hozzá az idő, házasság mint a szerelem biztosítóka, a kapcsolat egyházi megerősítésének és legitimálásának szándéka stb.) házasodnak. Változó volt tehát, hogy mennyire határolódtak el, vagy éppen tették belsővé azt a nyilvános diskurzusokban is megjelenő általános vélekedést, és társadalomkritikát miszerint napjainkban (a korábbiaktól eltérően másként) a szerelem helyett, elsősorban érdekből, a kedvezményes hitelek miatt házasodnak az emberek: „*Meg hogyha már nem lesz akkor, akkor nem lesz. Mi nem elsősorban ezért házasodunk. Mert hát van ez a lehetőség, ha már mindenkinek jár, akkor nekem is jár már valami*” – mondta egy 25 éves menyasszony. „*Volt olyan, akinél az volt a lényege, hogy jön a gyerek, gyorsan kell. De mégsem egy polgárit szeretnének, hanem egy normális lagzit. Volt olyan, aki a CSOK miatt, és nem is érdekelt, csak legyen meg*” – fogalmazott egy másik.

Mit láthattunk tehát? Arra láthattunk példákat, hogy a másság fogalma és kategóriája szituációfüggően, relációsan és diszkurzív módon szerveződik. Helyzettől függően pozíciót és előjelet válthat, szerepet, jelentést és tartalmat-értelmezést cserélhet. Lehet negatív vagy éppen pozitív fogalom, vonatkozhat az egyénre vagy éppen az egyén csoportjára, és az ideiglenesen, diszkurzívan létrehozott másik csoportokra is, és ugyanez a helyzet az azonosság fogalmával is. Ahogy láthattuk azt is, hogy a másik és az én alkalmanként összeér. Mindez az értelmezés alapvetően egybecseng Paul Ricoeur narratív identitás fogalmával. Ricoeur ugyanis egyszerre ismerte el az identitás azonosságát, állandóságát és a változást. A másság fogalmát poliszémiás

jellegűnek tekintette, amely szerinte sem redukálható csupán a másik másságára, hanem az identitáson belüli másságra, önmagunk mint a másik fogalmára is vonatkozik (Ricoeur 1992). Eszünkbe juthat továbbá Rogers Brubaker csoportok nélküli etnicitás fogalma is (lásd Brubaker 2001). Brubaker ugye számos, más posztmodern megközelítéssel egyetértve az olyan „konstruktivistább” elméleti pozícióknak engedte át az elsőbbséget, amelyek hajlamosak a csoportokat konstruálni, esetleges, fluktuáló jelenségekként kezelni, s amelyek problematizálják a „csoportként létezés fogalmát”, és aláássák a stabil csoportlény feltételezéséhez kapcsolódó axiómákat. Brubaker felveti továbbá a kérdést, hogy vajon mindez a vizsgálati fókusz nem kérdőjelezi-e meg az etnicitás, a csoportokban való létet mint vizsgálati területet. Hasonló a helyzet a másság és azonosság szűken vett problematikájával is, mert bár nagyon úgy tűnik, hogy ezek a kategóriák sem állandók, hanem szituációfüggők és fluidak, de mégiscsak részt vesznek, ha másként is mint korábban azt feltételeztük a valóságban való eligazodásban, a világ strukturálásában, az önazonosságok és igazságok folytonos keresésében. *„Te nem mondhatod a tölgyre, hogy akác! Mert megvannak a saját tulajdonságai, nekünk is megvannak a tulajdonságaink”* – Láthattuk, hogy egy baranyai apró faluban, Gyimesben, vagy akár egy magyarországi nagyvárosban is az emberek egyaránt reagálnak a róluk szóló diskurzusokra (a róluk szóló másság konstrukciókra): ellentmondanak, egyetértenek, felforgatnak, értelmeznek, választanak, elutasítanak, ellene úsznak vagy éppen sodródnak az árral.

Nemek, női (társadalmi) testek a terepen

Végül röviden kitérek a társadalmi nemek kérdésére is, amely szintén fontos aspektusa az etnográfia terepmunkának, és érinti a fent említett problémát, a másság eseteit is. A következőkben a helyi nemi szerepek és viszonyok, valamint a terepmunkás nemének megértésének fontosságáról, különösen a nőiség kérdéséről fogok beszélni. Az első kérdés, amit felvetek, a nemek közötti társadalmi viszonyok és a hierarchia kérdése lesz. Mit tudunk a férfi-nő dinamikáról, mi érdekelte a kutatókat a társadalmi nemi viszonyok természetével kapcsolatban? Mivel a társadalmi nemek ügye elsősorban az antropológiai tudás dekonstrukciójával együtt vált központi kérdéssé (tehát az 1970-es és 1980-as évektől), az egyik legfontosabb kérdés az 1) egyenlőtlen nemek közötti kapcsolatok kérdése volt. Tehát a társadalmak férfi dominanciáját vizsgálták (és egyetemes, vagy akár sajátos, helyi problémaként értelmezték). 2) A nők perspektíváinak megértésére irányuló törekvés szintén fontos szempont volt. Mivel sok kutató érvelt amellett, hogy a női perspektívák sokáig a háttérben-rejtve maradtak, vagy éppen a női világot félreértették, félreértelmezték, vagy egyszerűen nem jutottak el a nem női, férfi kutatókhoz. Itt jegyzem meg, hogy hasonló problémák merültek fel a férfi közösségeket kutató női néprajzkutatókkal kapcsolatban is. James R. Gregory például *The Myth of the Male Ethnographer and the Woman's World* című esszéjében elismeri, hogy ő sokáig nem nagyon foglalkozott a női perspektívákkal, mert kutatásainak spektrumát férfiak uralták, de azt is mondja, hogy tapasztalatai szerint a nőkről bizonyosan tudott volna információkat szerezni, de nagyobb nehézségek árán. Kiáll a különböző szerepek közötti váltások és az esetleges átmenetek lehetősége mellett. Mint ismeretes, valóban vannak olyan vallási, etnikai, életmódbeli csoportok, ahová az ellenkező

neműek számára szinte lehetetlen belépni (és számos kortárs szöveg ezt a lehetetlenséget igyekszik bemutatni), de ezek a zárt ajtók nem általánosíthatók (Gregory 1984). Mindezt gyakran leírták roma közösségekről: főleg, hogy a férfi kutatók nem érintkeztek a helyi nőkkel (nem lett volna „erkölcsileg helyes”), ezért a férfi kutatók gyakran magukkal vitték a feleségüket a terepre így aztán csak ők tudtak a helyi nőkkel érintkezni, és női kérdésekről (termékenység, szülés, menstruáció) kérdezni őket. Nőként, női kutatóként kicsit könnyebbnek tűnt az átmenet a férfiak és a nők világa között. Bár időnként meg kellett küzdenem az elismerésért, kutatóként mindig segítettem abban, hogy a helyi férfiak részéről egyenlőséget és tiszteletet kapjak. Ez egy nagyon érdekes jelenség. Sok kutató számolt be arról, hogy amikor egyetemi hallgatókat vittek a terepre, nem mindig tudtak sikeres kutatásokat végezni, mert a helyiek fiatal koruk és nőiességük miatt nem fogadták el őket komolyan. De, olyan helyzetekről is tudunk, amikor egy húszas éveit végén járó kutató fiatalabb nőnek adta ki magát, hogy a helyiek jobban elfogadják. Az ő esetében a fogadó családja szinte a lányának tekintette. Én is tapasztaltam ezt, Gyimesben gyakran nagylányként kezeltek és a koromnak és nememnek megfelelő feladatokat kaptam. Mindehhez még azt is hozzátenném, hogy ezeket a nemi különbségeket, a másság által kijelölt határokat nem lehetetlen átlépni, és ahogy a társadalmi nemi identitások működésében, úgy a nemi szerepek esetében van egyfajta játékosság, ahogy jellemző a szabályok megidézése, a szabályok átmeneti felfüggesztése is. Például 2006-ban, egy rövid moldovai terepmunka során, amikor egy idősebb férfival a szerelmi mágia különböző formáiról próbáltam beszélgetni, a férfi nőségemre és fiatal koromra hivatkozva nem volt hajlandó a kérdéseimre válaszolni, és azt mondta, hogy ha most az anyám vagy az apám lenne itt, akkor nekik mindent elmondana. Aztán talán a kölcsönös szimpátia miatt, vagy a kellemes beszélgetés és közös pálinkaivás miatt mégiscsak beszélgetni kezdtünk a szerelmi mágiáról, ráadásul olyan hosszasan és részletekbe menően amire korántsem számítottam.

A nemek közötti egyenlőtlenségeket és a nemi szerepekből fakadó konfliktusokat ma is fontos vizsgálati témát jelent a kutatóknak, legutóbb a #metoo mozgalomra született számos antropológiai válasz, terepmunkabeszámoló, és reflexív etnográfia. Vagy a kutatónők vagy a helyi bennszülött nők szemszögéből vették fel a kérdést. Tudjuk, hogy a terepmunka során gyakran merültek fel a házassággal és a romantikus párkapcsolattal kapcsolatos problémák, és gyakran megesik, hogy a beszélgetőtársuk sokkal felszabadultabb, ha a partnere nem vesz részt a beszélgetésben. Sok esetben a beszélgetés egyfajta terápia is, más esetekben akár konfliktushoz is vezethet.

A másik probléma, amely ehhez a kérdéshez kapcsolódik, a női kutatók helyzete és a területen tapasztalható visszaélések. A témával kapcsolatban van egy írás amit különösen szeretek, bár elég felkavaró, de nagyon tanulságos a szöveg. A szöveget, amelynek címe *The ethnographer's body is gendered*, Anya Evans írta, aki jelenleg a Közel-Keleten végez antropológiai kutatást. Ahogy a szerző írja: „egyedülálló, európai nőként, aki egyedül dolgozik a Közel-Kelet egy erősen militarizált és soknemzetiségű régiójában, naponta zaklatják őt különböző korú, vallású és hátterű férfiak. Az utcán cicának szólítgatják és megérintik, kutatói érdeklődését rendszeresen szexuális közeledésnek vagy kapcsolatra való felhívásnak értelmezik félre. Magányos terepmunkásként, akinek nincs ilyen protokollja és védelme, egyfajta célpontnak számít. A háza előtt szexuálisan bántalmazták, és a helyi rendőrség közölte vele, hogy ez »családi ügy«, és nem tudtak segíteni a támadóm megtalálásában.” stb. A továbbiakban a következőképpen sorolja fel a problémákat: Amikor jelentette ezeket a jelenségeket az

egyetemen, azt tapasztalta, hogy (férfi) felettesei képtelenek megbirkózni ezzel az információval. „Sajnálom, hogy ez történt veled” – volt az egyik válasz. „Visszajöhetsz Londonba, ha nem tudod feldolgozni”. A következőket is hozzáteszi: „A terepen, mivel mindig »be vagyunk kapcsolva«, úgy érezzük, hogy mindig udvariasnak, barátságosnak, barátságosnak kell lennünk. Ez nemcsak kutatóként, hanem emberként is a természetünk.” És végül rámutat a szerző arra is, hogy biztos benne, hogy sok kutató számára ismerősek lehetnek a tapasztalatai (Evans 2017). Számomra sem ismeretlen a helyzet. És valóban, alapvető konfliktus a három egyidejű terepmunka-szerep közötti lavírozás: etnográfusok, nyelvtanulók (ha ez releváns) és a társadalmi nemünk szerinti szerepeink. Nyelvtanulóként és etnográfusként folyamatosan beszélgetnünk, gyakorolnunk, fejlődnünk kell. Nőként, férfiként pedig igyekeznünk kell alkalmazkodni a helyi normákhoz, még azokhoz is, amelyek ellentmondanak a saját elképzeléseinknek (pl. függetlenség, egyenrangúság). Emberek is vagyunk, és vannak érzelmi szükségleteink, és szeretnénk barátokat, kedves ismerősök társaságában is tölteni az időt. Szinte elkerülhetetlen, hogy amikor beszélgetünk, barátságosak vagyunk a helyi emberekkel, az időnként egyfajta szexuális felhívást is jelenthet az ellenkező nem számára. Egyetérték a szerzővel, hogy beszélünk kell ezekről a kérdésekről! Tehát: „Milyen szakmai környezetet teremtettünk magunknak az antropológia terében, ahol nincs helye annak, hogy megvitassuk és elemezzük, együttérzően reagáljunk és kezeljük azokat a mindennapi agressziókat, amelyekkel antropológusként szembesülünk?”. Egyszer konkrétan el kellett menekülnöm egy idős férfi elől, aki egy különösen hosszúra nyúlt interjú után azt hitte, hogy olyan intim helyzet jött létre köztünk, hogy abba már minden belefér. Izgatottan kérdezte az interjú vége felé közeledve: „Hogy most már mikor mehetünk már ágyba?”. Csak, mert kedves voltam vele, nagyon figyelmes, kíváncsi voltam az életére és meglátogattam az otthonában. Számos ajánlatot kaptam már terepen: utasítottam vissza udvarlási, szexuális, vagy éppen házassági ajánlatot is. A gyimesi terepemen mindennapos tapasztalat volt, hogy valaki, amikor hazafelé menet az utcán sétáltam, megkérdezte tőlem: „Segíthet-e nekem este tüzet gyűjtani?”. Ez egy kevésbé agresszív szándéknak, egy kedves gesztusnak, egyfajta köszönésnek bizonyult, ami mint kiderült, nagyon gyakori a helyi társadalomban. Egy idő után megtanultam jól kezelni, egyfajta tréfának-ugratásnak és vagy kedveskedésnek felfogni. De ezek a dolgok csak azért történtek, mert nő vagyok, és egyedül voltam a területemen. Sokszor nem éreztem magam teljes biztonságban, de az mindig nagy segítségemre volt, hogy megpróbáltam magam körül venni egyfajta lokális védőhálóval. Olyan emberekkel kerültem szoros kapcsolatba, akikre számíthattam, akik megvédtek, és akik sokat segítettek abban, hogy ne kerüljek kellemetlen helyzetekbe. Mindig is fontos volt számomra, hogy minél többet megtudjak a helyi nemi szerepekről. Mindenekelőtt azt, hogy milyen szabályok, normák és ismeretek szabályozzák a nemi viselkedést a vizsgált társadalmakban. És hogy mit tudunk ezeknek a nemi szerepeknek a működéséről - mennyire kötöttek, dinamikusak stb. A kortárs társadalomtudományi kutatások egyetértenek abban, hogy a nemek a társadalomban a férfiak és nők közötti interakciók, diskurzusok, performatív cselekvések sorozatának termékei. Ez a megközelítés nem kérdőjelezi meg a látens és manifeszt szabályok létezését, sőt azok folyamatos reprodukcióját sem, hanem azt, hogy ezeket nem statikus, merev rendszerként értelmezzük. Hanem működésekként. Vagyis, hogy a nemi szerepek szigorú szabályok szerinti idézésével konkrét nemi szerepeknek megfelelő identitásokat hozunk létre – nők, férfiak és fluidabb nemi identitások. Nemcsak én igyekeztem biztonsági hálót építeni, hanem a helyiek is meg akartak védeni engem.

Megtanítottak arra, hogyan és kivel beszéljek, kinek a házába mehetek be, kinek az autójába szálljak be, hogyan stoppoljak stb. Fontos tehát, hogy jól beágyazódjunk a terepen, merjünk kérdéseket feltenni, figyeljünk a helyi nemek közötti, és a saját nemi dinamikáinkra is.

*

Mi lehet a tanulsága mindennek? A felvetett problémák mentén úgy gondolom, hogy érdemes elgondolkodni azon, és legyen ez most itt az egyik levonható tanulság itt, hogy nagyon fontos újra és újra megkérdőjelezni saját magunk és a kutatók kettős, sőt többszörös pozicionáltságát, és megpróbálni felismerni szerepeink és identitásaink komplementaritását és paradoxonjait. Érdemes továbbá folyamatosan rákérdezni a folyamatban lévő, esetleg befejezett etnográfiai mélységére, a konkrét terephelyzetekre, kutatásaink esetlegességeire, tudásunk hiányosságaira (olyan összefüggésekre és problémákra, amelyeket pl. nemi identitásunk, életkorunk stb. miatt nem láttunk vagy nem láthattunk), és mindenekelőtt arra, hogy mit és hogyan reprezentálnak eredményeink, mennyire sikerült írásunkban tükröznünk találkozásaink és beszélgetéseink szociokulturális kontextusát.

Felhasznált irodalom

- Ahmed, Sara 2017. *Living a feminist life*. Durham, N.C., Duke University Press.
- Boellstorff, Tom 2008. *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. New Jersey, Princeton University Press.
- Borsos Balázs 2017. Sajátos-e Gyimes népi kultúrája, és ha igen, miért nem mutatkozik ez meg a Magyar Néprajzi Atlasz térképein? *Néprajzi Látóhatár* 26/1–4: 70–81.
- Brubaker, Rogers 2001. Csoportok nélküli etnicitás. *Beszélő* 7–8: 60–66.
- Crapanzano, Vincent 1999. Hermész dilemmája: a szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban. *Helikon* 45/4: 514–539.
- Devere, Heather – Maihāroa, Kelli Te (et. al.) 2020. Friendship and Decolonising Cross-Cultural Peace Research in Aotearoa New Zealand. *The Journal of Friendship Studies* 6/1: 53–87.
- Dömötör Tekla 1977. Az ünnep. In Ortutay Gyula – Katona Imre (szerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon V*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 440–441.
- Dragojlovic, Ana – Samuels, Annemarie 2023. Silence. In Stein, Felix (ed.): *The Open Encyclopedia of Anthropology*. <http://doi.org/10.29164/23silence>.
- Esposito, Roberto 2009. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- Evans, Anya 2017. *The ethnographer's body is gendered*. <https://thenewethnographer.com/the-new-ethnographer/2017/02/14/gendered-bodies-2>.
- Geertz, Clifford 1973. Thick Description: Towards an Interpretive Theory of Culture. In Uó: *The Interpretation of Cultures: Selected essays*. New York, Basic Books, 310–323.
- Gennep, Arnold van 2007. *Átmeneti rítusok*. Budapest, L'Harmattan [1909].
- Gregory, James R. 1984. The Myth of the Male Ethnographer and the Woman's World. *American Anthropologist* 86/2: 316–327.

- Günel, G. – Varma, S. – Watanabe, C. 2020. *A Manifesto for Patchwork Ethnography. Society for Cultural Anthropology*. <https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography>.
- Allan, Graham A. 1989. *Friendship: Developing a sociological perspective*. Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- Györffy Zsuzsa – Meskó Bertalan 2012. E-doktorok és e-páciensek Magyarországon Kvalitatív vizsgálat a magyarországi orvosok gyógyítással kapcsolatos internethasználatáról és attitűdjeiről. *Lege Artis Medicinae*, 22/12: 677–683.
- Hauptfleisch, Temple 2004. Eventification: Utilizing the Theatrical System to Frame the Event. In Cremona, Vicky – Eversmann, Peter et. al. (eds.): *Theatrical Events: Borders, Dynamics, Frames*. Amsterdam – New York, Rodopi, 279–302.
- Head, Ronan James 2013. The Politics of Feasting in the Ancient Near East. In Belnap, Daniel L. (ed.): *By Our Rites of Worship: Latter-day Saint Views on Ritual in Scripture, History, and Practice*. Provo, UT – Salt Lake City, Religious Studies Center – Deseret Book, 69–82.
- James, A. – Hockey, J. – Dawson, A. 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. New York, Routledge.
- Kashuba, Wolfgang 2004. *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen, Csokonai Kiadó.
- Kovai Cecília 2018. *A cigány–magyar különbségtétel és a rokonság*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Letenyei László (szerk.) 2005. *Településkutatás: Módszertani kézikönyv és szöveggyűjtemény*. Budapest, TeTT könyvek.
- Nagy Zoltán 2017. Konfliktus és terepmunka. *Ethno-Lore: A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve* 34: 129–145.
- Ricoeur, Paul 1992. *Oneself as Another*. Chicago – London, University of Chicago Press.
- Sándor Imola et al. 2014. „Az orvostanhallgató későn találkozik a beteggel, viszont korán a tetemmel.”: A bonctermi élmények hatásáról a magyarországi orvostanhallgatók körében. *Lege Artis Medicinae* 24/5–6: 271–279.
- Shore, Cris 1999. Fictions of Fieldwork – Depicting the „Self” in Ethnographic Writing. In Watson, C. W. (ed.): *Being There: Fieldwork in Anthropology (Anthropology, Culture and Society)*. Sterling, VA, Pluto Press, 25–48.
- Stewart, Michael Sinclair 1994. *Daltestvérek: az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest, T-Twins Kiadó.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago, Aldine Publishing.
- Diána Vonnák 2014. „Megjelenített dokumentumok”: Hermeneutika és a sűrű leírás fogalma Geertz elméleti írásaiban. In Bárány, T., Gáspár, Zs., Margócsy, I., Reich, O., Vér, Á. (szerk.): *A megértés mint hivatás. Köszöntő kötet Erdélyi Ágnes 70. születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan, 65–79.

Feladatok, kérdések a fejezet feldolgozásához:

1. A „felforgatás” leleplezése (V. Crapanzano, 1999)

Mit gondol az antropológiai találkozások természetéről? Mennyire fontos, hogy reflexívek legyünk a kutatásainkkal kapcsolatban, például a megfigyeléseink és beszélgetéseink kontextusával kapcsolatban? Milyen mértékben befolyásoljuk jelenlétünkkel a terepet? Mit gondolsz?

2. Beszélgetés, kérdezés és meghallgatás: A csend ereje

Megpróbáljuk megérteni a szavakkal és a nem verbális kifejezésekkel, gesztusokkal és egyéb testtechnikákkal kifejezett tartalmat. Kérdéseket teszünk fel, megjegyzéseket teszünk, megpróbáljuk megérteni. De mi a helyzet a csennel, van-e szükség a csennelre, mit jelentenek a csennel a megfigyelt társadalomhoz képest? Várom a véleményét!

3. A barátság és a befogadás mítosza

Az elmúlt évszázadban az antropológusok sokat gondolkodtak a kutatás sikeréről: őslakossá kell válnunk, úgy kell gondolkodnunk, mint az őslakosok, vagy legalábbis meg kell ismernünk az őslakosok gondolkodását. Az őszinte gondolatokhoz és információkhoz bizalomra van szükség. Informátorainknak a barátainknak kell lenniük? Lehet-e igazi barátság a terepen, szükségünk van-e barátságokra?

4. Máság – A Másik keretezése

Az antropológia a máság tudománya, és ez már régóta jellemzi az antropológia nézőpontját és fókuszát. Az antropológia a máságot kutatta és teremtette meg. Ezt a problematikát a posztmodern antropológia sokat bírálta. Mit gondolunk a saját máságunkról, a mi máságunkról, a lokális máságáról, mennyire rögzültek és statikusak ezek a kategorizálások?

5. Nemek, női (társadalmi) testek a terepen

Mennyire meghatározó a társadalmi nemünk a terepen? Milyen előnyei és korlátai vannak saját nemünknek? Mennyire legyünk érzékenyek a helyi normákra, értékekre és az azoktól való alkalmi eltérésekre? Mennyire tér el a mi nemi pozíciónk a helyi nemi szerepektől? A nemi hovatartozás milyen más meghatározásokkal együtt jelöli meg a szerepünket? Gondolok itt a bennszülöttség, a társadalmi státusz, az életkor egyéb hatásaira. Mit tehetünk még azért, hogy megvédjük magunkat?

„Nem tudja, mert nem itt nőtt fel...” Részvételi akciókutatás, helyi tudás és fenntartható vidékfejlesztés – a Kóspallagi Öregház módszertani tapasztalatai (Balogh Pál Géza)

Bevezetés

Napjainkban a tudományt sokféle oldalról érik kihívások. Az áltudományok terjedésével egyre szélesebb tömegek kérdőjelezik meg a tudományos kutatások érvényességét és relevanciáját, miközben az alapkutatások finanszírozása, a tudomány függetlenségének megőrzése egyre nehezebb kérdést jelent a kortárs gazdasági és társadalmi rendszer keretei között, amikor a tisztán politikai és üzleti szempontok egyre nagyobb befolyást gyakorolnak rá. A tudománynak ez a hitelességi válsága nem független attól, hogy gyakorlóiban is egyre többször felmerül, vajon valóban képes-e releváns és értékes, gyakorlati tudást biztosítani a társadalom számára az egyre nagyobb mértékben fokozódó környezeti és társadalmi válság közepette. Egyre több oldalról kérdőjelezik meg a tudomány magába zártságát, a kutatást övező elitista pátoszt és szorgalmazzák, hogy a kutatók lépjenek ki az „elefántcsonttoronyból” és kötelezzék el magukat a körülöttük lévő társadalommal való aktívabb együttműködésbe. Az egyik ilyen, erőteljesen kritikus, az egész tudományos paradigma megváltoztatásának igényével fellépő megközelítés a részvételi akciókutatás (a továbbiakban: RAK) koncepciója. Ezen megközelítés szerint a tudományos gondolkodás és paradigma nem más, mint egy nagyon hasznos eszköz: a módszeresség, a kritikus gondolkodás eszköze, mely alkalmas lehet arra, hogy számos égető társadalmi probléma megoldásán is dolgozzunk a segítségével.

A különféle környezeti és társadalmi problémákat zászlójukra tűző mozgalmakban élénk érdeklődés övezi a módszertant, nem jelentenek kivételt ez alól az ökológiai mozgalom és a városról vidékre költöző, ökológikus szemléletben gazdálkodásba és közösségépítésbe kezdő „gyüttmentek”, „városi menekültek” sem. Ebben a szövegben először röviden összefoglalom a RAK néhány szemléleti alapját és a legfontosabb hazai eredményeket, majd egy 2018 óta folyó kutatás módszertani tapasztalatait vázolom, melyben én is szervező szerepet vállaltam. A céloom ezzel az, hogy más, hasonló közegben folyó vagy épp induló kutatások kamatoztatni tudják tapasztalatainkat, és saját viszonyaikhoz adaptálva ők is gyümölcsöző eredményekre jussanak a RAK módszerének segítségével – mivel magam is hiszem, hogy ez a módszertan a társadalmi változás, és egyúttal a kortárs tudomány válságából kivezető út egyik nagyon fontos iránya.

Aktivizmus és tudomány között – a részvételi akciókutatás, mint keretrendszer

Jelen írásban nem lehet cél az akciókutatás teljes, szerteágazó nemzetközi és hazai gyakorlatának összefoglalása, így csak egy sajátos, szubjektív metszetet tudok nyújtani azokból az irányokból, melyek számunkra meghatározóak voltak munkánk során. Ezen belül is egy sajátos szemszögből fogom összefoglalni, jelen tananyag témájának megfelelően: a vidéki közegekben végzett akciókutatások, illetve a vidékfejlesztés és akciókutatások kapcsolatára helyezve a hangsúlyt.

A RAK nem egyszerűen egy sajátos módszertan, hanem egy általános érvényű tudomány szemlélet, és bizonyos szempontból világnézet is. A RAK szerint a tudományos kutatás célja nem pusztán egy jelenség megismerése, megértése, hanem mindez egy eszköz is a lehet a valóság, különösen a társadalmi és gazdasági viszonyok megváltoztatásához. Az akciókutatások elkötelezettek a hátrányos helyzetű társadalmi csoportokkal való munkában, a társadalmi egyenlőtlenségek mérséklésében, és önrendelkező, öntudatos közösségekből álló társadalom létrehozásában. Több párhuzamos diszciplína és gyakorlati szakterület egyszerre jutott el hasonló szemléletre, kutatás és társadalmi aktivizmus összefűzésére. Paolo Freire a pedagógia területét forradalmasította, amikor rámutatott, hogy a klasszikus nevelés elsődleges funkciója, hogy az aktuális államhatalomnak való csendes alávetettségre szocializálja a társadalmat, ezzel szemben ő a „felszabadítás pedagógiáját” körvonalazta, mely ehelyett öntudatra és önrendelkezésre neveli az egyéneket (Freire 2017). A közgazdaságtan területén nagyon hasonló elméleti keretrendszer állított fel az indiai származású közgazdász, Amartya Sen, aki a képességszemlélet alapjait fektette le (Sen 2003). Megállapítása szerint a klasszikus fejlesztéspolitikai szemlélet összetéveszti az eszközt – a jólét anyagi feltételeit és az ezekkel való ellátottság növelését – a céllal, amikor a fejlődésről gondolkodik. A megfelelő cél szerinte az kell, hogy legyen, hogy az egyének szabadságfoka növekedjen, vagyis olyan életet tudjanak élni, amelyet jó okkal tartanak értékesnek. Mindez megalapoz egy olyan fejlesztés koncepciót, ahol a képességek használatba vétele, a saját életem feletti szabad rendelkezés lehetőségének növelése jelenti a fejlesztést. Az antropológia területén először Sol Tax kezdett terepmunkáit követően akciókutatásokba, melyek célja amerikai őslakos közösségek érdekképviselete volt (Tax 1975). Később Arjun Appadurai a kutatás teljes koncepcióját és paradigmáját gondolta újra programadó írásában, ahol felveti, hogy a tudományos kutatás nem csak egy szűk elit számára rendelkezésre álló lehetőség, hanem mindenki számára rendelkezésre áll saját helyzete megértésében, elemzésében – sőt, valójában életünk szervezése során a rendelkezésünkre álló eszközök segítségével mindannyian folyamatos kutatásokat végzünk. A tudományos kutatást ezektől alapossága és módszeressége különbözteti meg, de ezek a jellegek elsajátíthatóak, és így a kutatás sikeresen állítható a társadalmi problémák mérséklésének szolgálatába (Appadurai 2011). A szociológia területén Kurt Lewin jutott el az akciókutatás gondolatáig, aki felvázolta az akciókutatások máig jellemző ciklikusságot. A kutatási szakaszt mindig az akciók megtervezése és végrehajtása követi, ám gyakran, ha nyílik rá lehetőség, akkor a folytatás során az eredményeket ismét vizsgálat alá vetik, majd újabb, hatékonyabb akciókat terveznek (Lewin 1946). Az elmúlt évtizedekben a vidékfejlesztés területén is lezajlott egy paradigmaváltás, az agrár-ipari modernizációs paradigmát egyre inkább felváltja az Új Vidéki Paradigma, a többfunkciós mezőgazdaság és vidéki területek komplex szemlélete (Csíste 1999), illetve a külső erőforrásokat a helyi igények mentén, a helyi erőforrások hasznosítását elősegíteni szándékozó ún. integrált vidékfejlesztés koncepciója (Nemes – Varga 2014).

Közös ezen gondolkodásokban, hogy meg akarják haladni a fejlesztés klasszikus, kolonialista és posztkolonialista gyakorlatát, ahol továbbra is az érintettek kizsákmányolása zajlik a fejlesztés zászlaja alatt - akár tudattalanul is, mert a fejlesztők nem ismerik fel ezeket a mechanizmusokat. Ehelyett olyan módokat keresnek, ahol az egyének helyzetének javítása nem úgy zajlik, hogy valamiféle külső, hierarchikus, hatalmi jellegű módon van szabva, mi kell legyen a fejlődés iránya, hanem saját képességeik, önrendelkezésük erősítését, aktivizálásukat, hogy kézbe tudják venni saját sorsukat. A kutatás, mint módszer erős eszközt ad a kezükbe

ahhoz, hogy visszanyerjék az irányítást saját életük felett, demokratizálva ezzel tulajdonképpen az eddig csak a tudományos elit számára rendelkezésre álló lehetőséget. Ugyanakkor az akciókutatások elterjedését erőteljesen hátráltatja, hogy ez az új paradigma nagyon nehezen illeszkedik bele a jelenlegi tudományos intézményrendszerbe, sokszor nehéz a tudományos előremenetel követelményeibe való illesztésük, illetve a finanszírozásuk – hisz egy akciókutatás kimenetele sokszor nem egy tudományometriában mérhető publikációban, hanem a sikeres bevonásban, a társadalmi részvétel mélységében és a megvalósult akció hatékonyságában nyilvánul meg. Eközben az akciókutatásokban fontos szempont lenne – a kutatókhoz hasonlóan – az érintettek kompenzálása is a kutatásban végzett munkájukért, hogy ez ne szabadidejük rovására végzett tevékenység, hanem valódi, kompenzált munka legyen. A kutatások legfontosabb eredménye sokszor egy tovább működő, aktív, öntudatos és önrendelkező közösség lesz.

A részvételi akciókutatások nemzetközi gyakorlatát összefoglalni szinte lehetetlen, annyira sokféle csoporttal dolgoznak, annyira sokféle módszertant alkalmaznak és annyira sokféle témában alkalmazzák a kutatást, mint szemléletet. Magyar nyelven reprezentatív, bő válogatást tartalmaz Udvarhelyi Tessza és Dósa Mariann szöveggyűjteménye, a témával ismerkedők számára elsősorban ez ajánlható, mert szinte minden alapvető problémára kiter. Találunk benne áttekintő szövegeket a RAK legfontosabb módszertani, etikai problémáiról, részletes esettanulmányokat a téma nemzetközi irodalmából, és egy válogatást hazai akciókutatások bemutatásából (Udvarhelyi – Dósa szerk. 2019). Aki mélyebben szeretne elmerülni a téma nemzetközi irodalmában, annak a kérdéskör átfogó kézikönyvét ajánlhatjuk, mint kályhát, amelytől érdemes elindulni azon témák irányába, amelyben saját akciókutatásokat tervezünk (Bradbury 2015). Az elsők közt megvalósult hazai akciókutatások eredményeit mutatja be a Pataki György és Vári Anna szerkesztette tanulmánygyűjtemény (Pataki– Vári szerk. 2011).

A hazai akciókutatások sokszor civil szervezeti keretben jönnek létre, vagy erősen összefonódnak a civil szférával, esetleg piaci alapon működő kutatóintézetek keretében működnek. A hivatalos, állami tudományos intézményrendszerben egyelőre nehezen találják a helyüket. A Közélet Iskolája és a Város Mindenkié csoport a hazai akciókutatásoknak is meghatározó műhelye. Udvarhelyi Éva Tessza hajléktalanokkal foglalkozó kutatásából nőttek ki első akciókutatásaik, ahol a hajléktalan embereket érő hatósági erőszakkal foglalkoztak, melyet egy sor, hasonló és különböző témában folytatott kutatás követte. Végeztek kutatásokat a mozgássérültek helyzetéről, valamint a hazai mozgalmiság történetéről is, eredményes akciókkal és a kutatások hatására létrejött, máig aktív közösségekkel (Balázs et al. 2019; Csécsei et al. 2017; Udvarhelyi 2014; Udvarhelyi et al. 2019). Egy másik meghatározó műhely a budapesti Corvinus egyetemen kezdte működését. Pataki György és kollegái, Bela Györgyi, Balázs Bálint, Bodorkós Barbara, Kelemen Eszter, Mérő Ágnes és Szombati Kristóf alapvetően a mezőgazdaság és a vidékfejlesztés témájában kezdtek akciókutatásokba (Balázs 2011; Bodorkós – Pataki 2011; Bodorkós – Pataki – Mérő 2011; Pataki et al. 2011; Szombati 2011), közülük Bodorkós Barbara később doktori disszertációját is kifejezetten akciókutatás és vidékfejlesztés témájában készítette (Bodorkós 2010). Meghatározó kutatásokat végzett a Káva Kulturális Műhely, akik az elmúlt évtizedekben számos, művészeti alapú, főleg filmmel és drámával dolgozó akciókutatást végeztek, változatos csoportokkal, például roma nőkkel, vidéki fiatalokkal, vagy javítóintézetekben élő fiatalokkal (Horváth 2012; Horváth – Takács 2011;

Horváth et al. 2017). Lazányi Orsolya doktori disszertációjában szervezetfejlesztési eszközként, saját szervezetük, a Cargonomia szervezetfejlesztését végezték az akciókutatás eszközeinek segítségével (Lazányi 2022). Takács-Sánta András és kollegái a Kisközösségi Program keretében ökoközösségek alakulását és működését segítik akciókutatás segítségével (Takács-Sánta 2023). Málovics György és munkatársai kifejezetten a képességszemlélet jegyében végeznek akciókutatást egy szegedi szegregátumban (Málovics et al. 2011; Bajmóczy – Gébert – Málovics 2017; Málovics et al 2018). Gosztonyi Márton és munkatársai egy Borsod megyei, hátrányos helyzetű faluban alkalmazzák az akciókutatás eszközt (Gosztonyi 2018). A RAK használatának a nemzetközi kontextusban elterjedt területe az egészségügy, itthon Rózsa Erzsébet alkalmazza ilyen irányban az eszközt (Rózsa 2016). Csillag Sára korábban emberierőforrás menedzsment szakértőkkel is végzett akciókutatást (Csillag 2011), később az autizmusellátó rendszer fejlesztésének céljával végeztek RAK-ot (Csillag et al. 2017). A neveléstudomány területén Havas Péter (Havas 2004) és Vámos Ágnes (Vámos 2013) használtak RAK-ot. Itthon az akcióantropológia is fontos szerepet játszik a RAK-kal foglalkozó közeg formálásában. Miskolcon Biczó Gábor (Biczó 2014), Kotics József (Kotics 2013) és Lajos Veronika (Lajos 2012; 2014; 2018) foglalkoznak az akciókutatás témájával, mind elméletben, mind gyakorlatban. Pécsen Balatonyi Judit és Cserti Csapó Tibor a közhasznú etnográfia keretrendszerében végeztek kutatást (Balatonyi – Cserti Csapó 2014). A közösségfejlesztés hazai (Varga A. – Vercseg 1998) és nemzetközi gyakorlatában (McConnell – Muia – Clarke szerk. 2022) is rengeteg kutatási módszert alkalmaznak a gyakorlati közösségfejlesztés, a hatékonyabb cselekvés elősegítésének érdekében. Ezek a módszerek sok mindenben hasonlítanak a RAK gyakorlatához, bár nem feltétlen ebben az értelmezési keretben közelítik meg munkájukat. A módszer elsajátítására itthon jelenleg a Közélet Iskolája rendszeres képzésein nyílik lehetőség, ahol hátrányos helyzetűek számára támogatott helyek is igényelhetők,⁷⁰ egyetemi kurzusként pedig a Károli Gáspár Egyetem Bölcsészettudományi Karán Drjenovszky Zsófia, a Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszéken pedig jelen sorok írója tart szemináriumokat a témában.

Az alábbiakban saját akciókutatásunk módszertani megfontolásait próbálom összegezni, azzal a céllal, hogy eredményeink más, hasonló közegekben elinduló folyamatok számára is tanulsággal szolgálhassanak. Bár minden lokalitás egyedi, munkánk néhány általános tanulságot is hordozhat olyanok számára, akik egy hasonló, falusi közegben vágnak bele egy akciókutatási folyamatba, ahol szintén a változatos kulturális és társadalmi háttérű, tudásokkal és erőforrásokkal rendelkező, tősgyökeres és beköltöző lakosság integrálása, helyi társadalmi részvételének aktivizálása a cél. A részvételi akciókutatásokról elmondható, hogy a konkrét kutatási módszerek eszköztára mellett egy sor nagyon változatos, nem konvencionális módszert is beemel az eszköztárába, és meglehetősen szabadon válogat közülük céljai elérése érdekében. Nem riadnak vissza a közösségfejlesztésben bevett interaktív, csoportos módszerek használatától sem. Ilyen módszerek lehetnek a pszichodráma, a fórumszínház, a részvételi videózás, a photovoice vagy épp a digitális történetmesélés. Ezeknél sokszor nem is válik szét élesen kutatás és akció, egy-egy eszköz egyszerre lehet a megismerés eszköze és egyúttal már önmagában cselekvés is a résztvevők szemléletének, gondolkodásának formálásával. Az alábbiakban nem célozom mindezeket a módszereket áttekinteni, ehelyett saját tapasztalatainkat

⁷⁰ https://kozeletiskolaja.hu/wp-content/uploads/2024/02/A-Kozelet-Iskolaja-kepzeskatalogusa_.pdf

szeretném megosztani. Saját munkánk esetében úgy jártunk el, hogy a néprajz – kulturális antropológia szemlélete és módszertani eszköztára volt az a kiindulópont, melyet adaptáltunk egy hosszú távú részvételi kutatási folyamathoz. Mivel számos olyan problémával foglalkoztunk és szembesültünk, melyek a városról vidékre költöző, ökológiai elveket valló csoportok, közösségek számára is relevánsak lehetnek; illetve a helyi tudás, a paraszti múlt megismerése és jelenkori alkalmazása számos ilyen közösségnek nyíltan deklarált célja is, ezért az alábbiakban saját kutatásunk szemléleti, módszertani kereteit és a konkrétan alkalmazott módszereket fogom részletesebben bemutatni.

Akciókutatás helyben: a Kóspallagi Öregház-kutatás célkitűzése, szemlélete és helyi keretrendszere

Kóspallagi tevékenységünk 2017-ban indult. Helyi együttműködésünk története és keretei több szempontból is tanulságos lehet más, hasonló kezdeményezések számára, ahol kívülről érkezett szereplők kezdenek együttműködésbe már működő helyi közösségekkel, vagy épp különböző háttérű és megközelítésű (tudományos és civil, gyakorlati) csoportok kezdenek együtt dolgozni. Számunkra nagyon fontos, meghatározó mozzanat volt, hogy mi, mint „kutatók” egy helyi közösség meghívására érkeztünk a faluba. A településen a helyi civil munka ekkor már évtizedes múlttal bírt, több helyi környezetvédelmi és kulturális szervezet dolgozott a mi későbbi kutatásunkkal rokon célokon: a helyi múlt megismerésén, a helyi tudások feltérképezésén és a helyi kulturális élet szervezésén és a falu lakóinak aktív közösséggé fejlesztésén. A Pandal Egyesület akkori vezetőitől kaptuk első körben a meghívást, akiknek régi célkitűzése volt egy tájházi gyűjtemény és a helyi múlt élményszerű megismertetését középpontba helyező közösségi helyszín létrehozása, ami ekkorra, a találkozásunknak köszönhetően is érett elhatározássá és egy felújítható ház keresésévé, valamint az új intézmény tervezésének folyamatává. Az Egyesület tagságában sok generációs, tősgyökeres kóspallagi lakosok és az 1990-es évek óta több hullámban érkező beköltöző családok tagjai egyaránt jelen voltak. Érkezésünk előtt az Egyesület tagjai már nekiálltak egy értékfeltáró munkának, az ELTE humánökológia szak diákjaival, ahol ez időben az egyesület elnöke, Plachi Attila is dolgozott. A projekt később a Biber Kulturális és Környezetvédelmi Egyesülethez került, akiknek céljai között szintén szerepelt egy tájház létrehozása, és szintén évtizedek óta szerveztek kulturális és népművészeti programokat a településen.

Kezdetektől meghatározza tehát a munkánkat az az adottság, hogy abban a kívülről érkezett „néprajzos csapat” és egy sokszínű helyi csapat dolgozik együtt, közös célok mentén, társkutatóként. A falu múltjának megismerése párhuzamosan két, eltérő szempontból, de közösen zajlik. A helyiek számunkra a megismerés, megértés fontos közvetítői, hídjai voltak. A velük való kapcsolat és az ő felkérésük a falu kisvilágába való belépésünk elindulásának alapvető feltétele volt. Enélkül a legitimitáció nélkül a kívülről jött csapattagok sokkal nehezebben tudtak volna beilleszkedni a falu világába és a valódi társadalmi részvétel szemléletének jegyében dolgozni, ha egyáltalán erre lehetőség nyílt volna. A „néprajzos csapat” számára a helyi kisvilág szabályainak, szokásainak megismerése és a fokozatos beilleszkedés, a helyi igények megismerése és akcióba forgatása jelentette a legfőbb kihívást. A módszeres

kutatás, interjúzás, illetve a kifejezett érdeklődés, a helyi tudás értékességének hangsúlyozása elérte, hogy az évek alatt a helyi tudás számos olyan eleme bukkant fel, ami a tősgyökeres lakosok számára is újdonság volt. De sokszor saját, már meglévő tudásaikra is más szemmel kezdtek el nézni, felfedezték és újraértékelték azokat, mint értéket. A találkozásból egy kölcsönös tanulási folyamat indult meg, melynek során minden résztvevő csapattag ráébredt, és bátran birtokba vette és használni kezdte egy sor meglévő képességét és tudását.



Helyi tudás akcióban. Kóspallag, 2021 Fotó: Vidák Brigi

A **hagyományos ökológiai tudás** azokat az ökológiai környezetre vonatkozó ismereteket jelenti, melyeket egy gyakorlatias, tapasztalati jellegű tanulás során halmoznak fel a természetben élő és azt használó, gazdálkodó egyének kezén, és amelyek aztán egy informális, szóbeli és gyakorlati, több generációs tudásátadás során közösségi tudássá is képesek alakulni. Ezek a tudáselemek erőteljesen kötődnek az adott lokalitáshoz. Érvényességüket egyre inkább a természettudomány eltérő módszertannal dolgozó, gyökeresen más szemléletben létrejött tudásrendszere is igazolta, ugyanakkor ehhez képest többlettudások is részét tudják képezni.

A **helyi tudás** kategóriája is egyre többször felmerül, ezt a jelen szövegben ennél szélesebb értelemben használjuk, minden, az adott lokalitáshoz, annak gazdasági, társadalmi, kulturális környezetéhez és összetett viszonyrendszeréhez kötődő tudást értjük alatt. Egyén és közösség állandó, dinamikus viszonyának megfelelően ennek a helyi tudásrendszernek részét képezik a személyes, egyéni élettörténetek és megélések, valamint a közösségi jellegű tudások egyaránt.

A kívülről érkezett „néprajzos” csapat már jó ideje nem csak néprajzosokból áll, és folyamatosan bővül is nyitott rendezvényeink, nyilvános szerepléseink alkalmával. Kezdetektől kimondott célunk – és az önkéntességgel, mint fő erőforrással összefüggően fontos „túlélési stratégiáink” is – ez a nyitott működés. Aki céljainkkal egyetért és jól érzi magát munkaszervezeti kultúránkban, azt bármilyen hosszúságú és mélységű elköteleződés mellett szívesen

látjuk magunk között. Így a „tájházások” egy része kívülről tart befelé a lokalitás kisvilágába – többen már helyi lakosok, illetve ingatlantulajdonosok is lettek az eltelt idő alatt, mások inkább csak a település közösségi életében vesznek részt, de nem akarják azt lakóhelyül választani.

Célunk egyfelől összegyűjteni egy tárgygyűjteményt és felújítani egy parasztházat, mely a tájházi gyűjtemény otthona lesz és közösségi helyszín funkcióját is ellátja. Másrészt létrehozni a „Kóspallagi Öregházat”, mint egy új intézményt, annak minden velejárójával: a mögöttes jogi-szervezeti keretekkel, arculattal, hosszú távon fenntartható működési modellel. Az évek alatt megfogalmazódott bennünk, hogy mindez azonban inkább csak az eszköze egy nagyobb, többször konkrétan is kimondott célnak: a helyi tudás (különösen a hagyományos ökológiai tudás) és a helyi múlt feltárásának és élményszerű bemutatásának, a falu jelenkori fejlődésébe való visszaforgatásának, erőforrásként való érvényesülésének. Egyúttal célunk a falu teljes lakosságából a lehető legtöbbeket bevonni a létrejövő intézmény használatába, a település (és idővel a tágabb térség) közösségi kapcsolatainak erősítése, a helyi tudás megosztása révén a kapcsolódások indukálása, vagyis a társadalmi integráció ügye.⁷¹ Jelen sorok írója számára a képességszemlélet is nagyon meghatározó eleme ennek az elképzelésnek. Van egy másik, az ökológikus társadalomképhez fűződő közös vízió is: egy saját lokális környezetének erőforrásai felett önrendelkező, szabad és öntudatos, egyenlő emberekből álló faluközösség létrejötte, mely erőforrásaival egyúttal ökológikus módon, vagyis környezeti szempontból megújuló, körforgásos módon gazdálkodik.

Szándékunk szerint minden apró akciónk más-más módon, de ennek a célnak a megvalósulását szolgálja. Mindebben a falu múltjának, mint a helyi környezet kezelése terén bevált jó gyakorlatok forrásának a megismerése, az ökológikus helyi tudások felszínre hozása,

⁷¹ Ezen tágabb, általánosabb célok megfogalmazása, a kialakult közös szemlélet és az ezek jegyében folyó tudatos munka később egyre fontosabbá is vált azzal összefüggésben, hogy a kiválasztott épület közösségi tulajdonba helyezése bizonytalanná vált. Így ennek köszönhetően tudtunk függetlenedni fejben az infrastrukturális fejlesztéstől, mertünk kilépni a tájházépület kereteiből és egyéb, az általánosan megfogalmazott célok jegyében folyó egyéb tevékenységekre tenni a hangsúlyt, mint a például rendezvények szervezése és a kutatás, mindaddig, amíg az ingatlan helyzetét sikerül tisztázni.

megismerése és megörökítése, illetve megosztása, közkinccsé tétele, gyakorlatba visszaforgatása egy nagyon fontos eszközt jelent.⁷²

Ökológikus szemlélet és részvételiség. Az ökológikus mozgalom gyakorlatában tapasztalatom szerint nagyon gyakran ott van az a nem közvetlenül megfogalmazott, de látenszen állandóan jelen lévő előfeltételezés, hogy a részvételiség elvének érvényesítése és az ökológikus szemlélet gyakorlatilag kölcsönösen feltételezi egymást. Vagyis: ha az emberek megkapják a közvetlen döntéshozatal és a részvételiség lehetőségét, sorsukat saját kezükbe véve olyan döntéseket fognak hozni, melyek egyúttal ökológikus irányba is fognak mutatni, hiszen az ökológikus életmód olyan valódi örömekeket okozó tevékenységeket jelent, melyeket mindenki kívánna magának, ha megkapná a lehetőséget, hogy szabadon döntsön saját életéről és környezetéről. Valójában úgy vélem, a részvételiség és az ökológikus értékrend képviselője két külön szempontot jelent, melyeket a tevékenység közben érdemes különválasztani és tudatosan kezelni a döntéshozatal során. Egy részvételi folyamat minden résztvevőtől erős interpretatív munkát követel, mely ugyanakkor könnyen vezethet olyan helyzetekhez, ahol kompromisszumos döntést kell hozni. Ha a részvételiséget helyezzük előtérbe, akkor a közösségi konszenzus elérése lesz az elsődleges cél. Ez azonban gyakran nem az a megoldás, ami a leginkább ökológikus jelleget hordozza a lehetséges utak közül. Emiatt a két szempont együttes érvényesítése, összehangolása folyamatos, összetett feladatot jelent egy gyakorlati projekt számára.

Idővel ezek a célok egy tágabb keretbe ágyazódtak: a 2019-es ciklus óta Plachi Attila a

A körforgásos gazdaság az ökológiai közgazdaságtan fontos alapelve. Lényege, hogy a természet működéséből kiindulva olyan működéseket próbál megvalósítani a gazdaságban, melyek során a létrehozott termékek élettartama a lehető leghosszabb ideig tart, illetve a keletkező hulladék is visszaforgatható erőforrásként a természeti környezetbe.

A néprajzban ismert a **tájjgazdálkodás** fogalma, melynek során az ember együttműködik a környező tájjal, gazdasági tevékenységét annak adottságaihoz illesztve válogatja meg. Így egyszerre állítva elő szükséges javait, ugyanakkor a természeti környezetet nem károsítja, sőt, akár gazdagítja is tevékenységével. Számos ennek az elvnek megfelelően működő lokális gazdálkodási rendszer ismert és a néprajz által részletesen dokumentált, az ártéri gazdálkodástól a hegyi kaszálókon át a szőlőhegyekig. Ezek a kortárs körforgásos gazdaság számára is fontos inspirációt és konkrét, a jelenben is alkalmazható gazdálkodási gyakorlatok forrását is jelenthetik.

település polgármestere lett, így azóta az Öregház vízióját a település tágabb fejlődési víziójába igyekezünk illeszteni, összehangolni az egyéb helyi fejlesztésekkel.⁷³

Minden akciókutatás fontos és gyakran nagyon problémás része a finanszírozás. Esetünkben a munka alapja a csapattagok önkéntes munkája, melyhez alkalmi jelleggel társulnak pályázati források, amelyek alapvetően az infrastrukturális fejlesztést, rendezvények költségeit fedezik, és csak néha,

⁷² Ugyanakkor úgy is gondoljuk, hogy fontos az innováció és az adaptáció is, amikor a helyi tudás erőforrásainak gyakorlati felhasználásán gondolkodunk. Ezért folyamatos eszmecseréket, sokszor vitákat folytatunk arról, pontosan mit és hogyan érdemes a helyi tudásból felhasználni a jelenben.

⁷³ Az önkormányzat azóta létrehozott egyfajta helyi „civil konzorciumot” is, amelyben a helyi szervezetek tevékenységének összehangolása folyik, ebben is igyekszünk aktívan részt venni, hogy ne legyenek káros párhuzamosságok a településen belüli tevékenységben.

bizonyos meghatározott feladatok elvégzéséért fizetünk belőle bérezést (pl. interjúgépelésért). Ebből fakadóan munkánk komótos tempóban halad előre, mindenki akkor és annyit dolgozik benne, amennyit szabadidejéből motiváltan rá tud áldozni a projektekre.

Kóspallagi munkánkban kezdetektől meghatározó igény volt a mélyrészvételiség elérése, a bevonásnak az a szintje, amikor a résztvevők magába a kutatásba is bevonódnak. Ebben pont az akciókutatások meghatározó hazai műhelye, a Közélet Iskolája és ott ekkor Udvarhelyi Tessza és Dósa Mariann által vezetett RAK képzés volt a legfőbb inspiráció.⁷⁴ Mindez a falu társadalmi viszonyaiból is következett. Hamar kiderült számunkra, hogy a faluban a főváros közelségének is köszönhetően erőteljes a településen a városi beköltözés. Ezt fokozza az önkormányzat és a helyi civilek egyre láthatóbbá válása, de a személyes kapcsolódások hálózata mentén a faluban meginduló ökológiai és közösségi kezdeményezések is hozzájárulnak.

A „tősgyökeres” és a „beköltöző” kategóriát Kóspallagon a hétköznapiak során persze mindenki máshogy definiálja, jelen sorok írója is sokszor volt tanúja arról szóló eszmecseréknek, ki a „kóspallagi”.⁷⁵ Mindenesetre a társadalmi és kulturális különbségek gyakran felszínre kerülnek az eltérő kulturális és társadalmi háttérű lakosok között. Ez megnyilvánulhat egyszerű szomszédsági konfliktusokban, de különösen akkor kerülnek elő, amikor tétje is lesz-e különbségeknek, legyen az olyan hétköznapi kérdés, mint hogy miképp álljon össze egy rendezvény programja, vagy olyan nagyobb horderejű témák, mint hogy milyen irányban folyjanak a falu hosszú távú fejlesztései. Mindez azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a faluban is „meghasadt valóságok” jönnek létre (Nemes – Tomay 2022), a tősgyökeres lakosság kiszorul életteréből és kulturális, közösségi életének helyszíneiről. Emiatt a helyzet miatt a mi fő célunk e téren a helyi társadalmi integráció erősítése, a helyi lakosság különböző csoportjai közti kapcsolatok létrehozása, „hidak képzése”. A cél az Öregház munkája során tehát az, hogy minél szélesebb körben vonjuk be a helyi lakosságot a munkába. Ebbe a szerepbe spontán kerültünk bele, a néprajzos – kulturális antropológiai szemlélet és etika révén. A kulturális relativizmus elvének jegyében (Eriksen 2006: 17–20) a megértésre törekedtünk minden helyi csoport esetén, így gyakran találtuk magunkat abban a helyzetben, hogy eltérő nézőpontú csoportok és szereplők között „fordítunk” vagy épp már közvetítünk különböző érdekek között. A célkitűzés az, hogy minden esetben kerüljük, hogy a mi csapatunk „megszondós” stílusban kijelentse, minek kell történni. Az Öregház tervezése, megvalósítása és egész falubeli tevékenységünk során a konszenzusos megoldások megtalálásra helyezük a hangsúlyt. A legnagyobb kihívás ebben épp az, hogy miképp lehet aktivizálni a helyi lakosság nagyobb részét, hogy vegyenek részt a település közéletében, illetve csatlakozzanak a falu lakosságán belül egyelőre egy szűk, de elkötelezett csoport ügyét jelentő tájház megvalósításához, hogyan lehet elérni a részvételt és az aktivizálódást. Amellett, hogy bárkit szívesen fogadunk, aki részt akar venni munkánkban, a résztvevők bevonásában az antropológiai szemlélet, a kommunikáció kezdeményezése, minél többek válogatás nélküli személyes megszólítása, megkeresése és a bevonódás kezdeményezése is sokat segített. Ugyanakkor azt is elfogadtuk, hogy az Öregház létrehozása nem mindenki számára motiváló,

⁷⁴ https://kozeletiskolaja.hu/wp-content/uploads/2024/02/A-Kozelet-Iskolaja-kepzeskatalogusa_.pdf

⁷⁵ A leggyakoribb definíciók, amellyel a munkám során szembesültem: akinek ingatlana van a faluban, illetve aki kóspallaginak tartja magát.

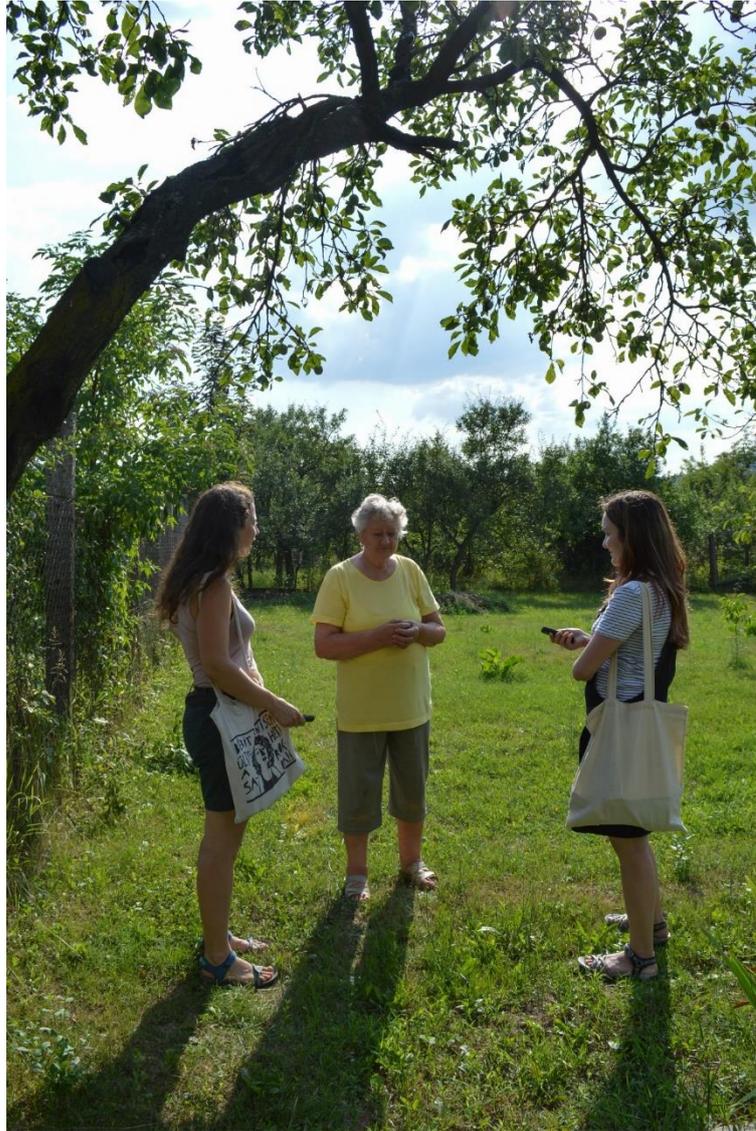
és nem mindenki szeretne időt és energiát fektetni a létrehozás folyamatába, őket más módon és ügyek mentén próbáljuk megszólítani és bevonni a település közéletének alakításába.

Emellett fontos az is, hogy a mi munkánk – szemben más akciókutatásokkal – nem egy olyan folyamat, amelynek van eleje és vége, hanem többünk számára előreláthatólag egy élethosszig tartó elköteleződést jelent. Emiatt az akciókutatásokra jellemző ciklikusság fokozottan érvényesül esetünkben. Az eddig eltelt hat év alatt számos esetben külső kutatók – egyetemisták, kutatószemináriumok stb. – bevonásával is vizsgáltuk tevékenységeink eredményeit, és ezek fényében is kezdünk új akciókba. A „néprajzos csapat” kezdeti tudományos céljai – hogy tanult szakmánkat egy olyan projektben hasznosítsuk, ahol megfogható gyakorlati haszna lesz a kutatásnak, a néprajzi szemléletnek és a helyi tudások feltárásának – egyre inkább kiegészült a lokálpatrióta motivációval, ahogy többünk otthonául is választotta a falut, vagy épp sok éve visszajáró vendége lett a településnek. A beköltözők közül többen, mint társ kutatók jelentek meg, mivel érdeklődtek a helyi tudás rétegei iránt, és kapcsolódni is szeretnének a tősgyökeres lakossághoz. Ennek során azonban számos esetben az ő, egyéb forrásból eredő tudásukat (pl. a permakultúrához kapcsolódó agrárismeretek, a kortárs vályogépítészeti közegből származó építészeti tudások) is megosztották, mely által új, hibrid tudások jönnek létre.

Az egyes csoportok közül eltérő, ki mibe akar, és hogyan, milyen módon lehet őket bevonni. A létrehozandó intézmény tervezését közösségi tervezési alkalmakkal igyekeztünk megvalósítani, melyekbe próbáltuk a falu lakosainak és a tájház önkénteseinek minél szélesebb körét bevonni, és ahol szintén nagyon intenzív tudáscsere is zajlott. Mi, kívülről érkezett kutatók rengeteget tanultunk a falu kisvilágáról ezeken az eseményeken, beilleszkedésünkben is fontos szerepet játszottak, de a külső szempontok helyi integrálásában is fontos lépést jelentettek. A kutatási részbe leginkább helyi fiatalok csatlakoztak be, akik több ízben vettek részt interjúk készítésében, segítettek az archív anyagok feldolgozásában. A tősgyökeres helyi lakosság inkább az akciókba, a kiválasztott ház felújításába és a rendezvények alakításába vonódott be. Az idősebbek pedig, mint a helyi tudás forrásai és az intézmény muzeális anyagának alakítói jelennek meg: „mikor jöttök beszélgetni megint?”, „előszedtem nektek, amiket ígértem a tájháznak”, hangoznak el egyre többször a tudatos invitálások. Az interjúzni szerető, érdeklődő kutatók és a múlthoz kötődő és az iránt érdeklődő tősgyökeres lakosok érdekei hamar találkoztak. A helyi lakosság örömmel vette törekvésünket a tárgyak, fényképek és történetek kutatására és közkinccsé tételére, és várják a folyamatos visszajelzéseket a folyamat előrehaladásáról.

rendszeresen keressük fel őket témákkal. Sokan már fel is hívják a figyelmünket arra, kivel kellene beszélünk, új témákat vetnek fel, „alanyaiból” partnereivé válnak a kutatásnak, a helyi tudás feltárásának. Nagyon sokat számít a tartós és viszonylag rendszeres jelenlét is. Volt nem egy olyan beszélgetőtársunk, aki hosszú évek után és a sokadik formális interjúnkban idézett fel hiánypótló adatokat pl. a hiedelmekről, vagy egy Luca napi szlovák nyelvű köszöntés szövegéről. Máskor a rendszeres, spontán beszélgetések során merül fel egy-egy izgalmas adat – mi ezekben a helyzetekben is igyekszünk tudatosan jelen lenni, és a felmerülő tudáselemeket rögzíteni, később akár interjúban is rákérdezni. Az idővel meginduló revival események is jó alkalmak voltak a hasonló beszélgetéseknek, sokakban megindították az emlékezést és újabb izgalmas, hiánypótló adatokhoz juttattak minket.

A folyamat azóta két szálon zajlik. Egyrészt zajlik egy folyamatos mélyinterjúk kutatás, amikor felmerül a helyi tudás egy-egy ismeretlen területe, vagy ajánlanak számunkra valakit, akivel még nem beszélünk és „*akivel mindenképp kell beszélgetek*”. A közösség szándéka ezen a módon azóta folyamatosan alakítja a kutatást, a helyiek maguk irányítják már rá a figyelmet, mi az, amit a helyi múltból és tudásból fontosnak tartanak, meg akarnak örökíteni és jeleníteni a majdani gyűjteményben, melynek a módszertani felkészültséggel bíró „néprajzosok” eszközei lehetnek. A cél itt gyakorlatilag monografikus, hiszen meg kell alapozni egy még nem létező tájházi tárgyi gyűjteményt a helyi múltra vonatkozó ismeretekkel. Ezek Kóspallag esetében nagyon hiányosak, hisz a Börzsöny nem volt színes népművészeti vidék, így a néprajzi kutatásoknak is kevésbé frekvenciált pontja. Így a helyi érdeklődés alakulása is irányítja a felvetett témákat, a fotók például 2023-ban így kerültek nyári táborunk egyik központi érdeklődésévé. Emellett az évek alatt becsatlakozó önkéntes kutatók érdeklődése is formálja a fókuszunkat, melyek általában szerencsésen találkoznak a falu érdeklődésével, a helyiek számára fontos és érdekes témákkal.



Interjúzás és kertbejárás. Kóspallag, 2021. Fotó: Vidák Brigi

Az egyik ilyen téma, melyre a csapat megszületése óta terveztünk fókuszálni, a gyümölcsészet volt, melyre aztán egy INTERREG pályázat nyújtott anyagi támogatást is. A cél az volt, hogy a helyi fajták – különösen a veszélyeztetett, idős egyedek, és a helyi tudás által kitüntetett értékűnek tekintett fajták – szaporításra kerüljenek, ám egyúttal a termesztésükre, ápolásukra, a gyümölcsök felhasználásra, a belőlük készülő termékekre vonatkozó tudást is feltárjuk, ami szükséges ahhoz is, hogy ismét használatba vegyük őket. A téma nagyon hálásnak bizonyult, beszélgetőtársaink nagyon szerettek róla beszélni, szinte csak pozitív és kedves emlékek kötődtek hozzájuk. A kutatásra közvetlenül a COVID járvány után került sor, ami miatt a faluban sok hirtelen trauma és gyász halmozódott fel, emiatt ez a szerencsés módon pozitív téma nagyon jó feszültségoldónak bizonyult és pozitív, feltöltő jellegű beszélgetéseket generált. Ebben az is szerencsés körülmény volt, hogy a csapatban ekkor egy végzett pszichológus is szerepet vállalt az interjúzásban, akitől sokat tanultunk arról, hogy lehet egy ilyen beszélgetésben jól kezelni és reagálni a felmerülő traumákra.

Az interjúk azonban nem csak egyoldalú adatgyűjtést jelentenek, de egyúttal egy nagyon fontos kommunikációs formát is. Maguk az interjúk alkalmak is sokszor fordultak a formálisabb

interjú szakasz után elmélyült, bizalmas beszélgetésekbe, melyek során a köztünk lévő emberi kapcsolatok formálódtak és épültek. Az interjúkészítés, mint gesztus, emellett már önmagában azt közli a másik emberrel, hogy személye, tudása, véleménye érdekelt minket, fontosnak és értékesnek számít a szemünkben. Olyanokkal is beszélünk, akik a helyi társadalom periferiáján élnek, és nagyon ritkán élték meg, hogy érdeklődéssel fordulnak véleményük felé, illetve be akarják őket vonni a helyi fejlesztés folyamataiba. Emiatt a társadalmi részvétel, a bevonás és az aktivizálás fontos eszköze is lett az interjúzás, nagyon sokan az interjúk során kapcsolódtak először munkánkhoz és lettek aztán aktív résztvevői a folyamatnak. A feladatba már többször bekapcsolódtak helyiek, köztük fiatalok is, így ez a kutatási eszköz a generációk közti kapcsolódás fontos eszköze is lett, ráadásul volt, aki az interjúk során kapott kedvet és ötleteket helyi rendezvények megvalósítására. Az interjúk eredményeiből vissza is juttattunk már a közösségnek, első körben a gyümölcsészetről szóló kötet formájában – természetesen a személyes, érzékeny történetek etikus kezelésére ügyelve.

Az interjúk során feltárt tudás használata annyiban is különbözik a hagyományos kutatástól, hogy miután feldolgoztuk és archiváltuk őket, az itt megismert tudás jelentős része aktívan használatra is kerül, visszakerül a gyakorlatba. Az agrártudás, a hagyományos fajták használatára vonatkozó tudás a Pallagvölgyi Biokert permakultúras kertészeti gyakorlatába, illetve számos kiskerti gazdálkodó gyakorlatába került vissza, a vályogépítészetre vonatkozó tudásokból, a helyi agyag tulajdonságairól és használatáról való információk a vályogházakat vásárló és felújító fiatalok gyakorlatába került vissza. A helyi receptek alapján készítettünk ételeket a rendezvényeken. De később még arról is lesz szó, hogy a rendezvényeket, a faluban elindult revival kezdeményezéseket hogyan határozta meg a múlt ily módon való megismerése.

Az interjúzás bármely falusi közegben végzett akciókutatás fontos eszköze lehet. Általa nem csak a helyi múlt és jelen ismerhető meg és dokumentálható és fontos, gyakorlatban is használható tudások kerülhetnek napvilágra, de az emberi kapcsolatok, a különböző társadalmi háttérű csoportok találkozásának és egymás iránti érzékenyedésének is fontos eszköze lehet, akár az indulásról, akár a későbbi munkáról van szó.

Archívumok, vizualitás, fotók

Néprajzi képzettségünkől fakadt a tudás arról, hogy az évtizedek során milyen hatalmas mennyiségű archív anyag és tudás halmozódott fel a magyar falvakról a tudományos kutatás révén, mely a közgyűjteményekben várja, hogy valaki felfedezze és használatba vegye őket. Emiatt mi is hamar elkezdtük feltérképezni, hol lelhetőek fel anyagok a település múltjáról, majd visszajuttattuk ezeket a helyi lakosoknak. Ezeknek az anyagoknak helyben különleges értéke van, sugárzó örömmel fedezték fel rajtuk saját felmenőiket és azok egykori életterét, ami különleges, plusz értéket kölcsönzött helyben az addig rejtve maradt, sosem publikált gyűjtéseknek. Ezáltal az is kiderült, a néprajzi kutatásoknak nem csak egy általános, szaktudományos logikából következő értéke képzelhető el, de ehhez társul egy lokális többletérték, melyet nem szabad lebecsülni. Az archív anyagok visszavitelét a helyi

közösségekbe egyre több intézmény használja kutatási eszközként.⁷⁶ Mi itt egy lépéssel megpróbáltunk továbbmenni, és az archív anyagokat a közösségfejlesztésben is felhasználni.

A vizualitás kezdetektől nagy hangsúlyt töltött be munkánkban. Az egyik legkorábbi kezdeményezésünk volt 2019-ben, hogy az MTI archívumában és a Néprajzi Múzeum fotógyűjteményében őrzött, a településen Takács Lajos által az 1960-as években készült fotókat, illetve az MTI archívumában őrzött, Rácz János által készített fotókat egy nyilvános esemény keretében bemutattuk a település lakóinak. Az idősek pontosan adatolták a képeket, sokszor egymással vitába szállva, és végül együtt megállapodva a szereplők kilétéről, a helyszínről és arról, hogy mi történik a képen. Azonban nem csak a képek adatolása miatt volt a gyűjtemény építése szempontjából fontos az esemény, de közösségi alkalomként is kifejezetten bevált. A képek segítettek beindítani az emlékezést a rajtuk látható személyekről, helyszínekről, így sok izgalmas történet felmerült a falu múltjáról. Az eseményen több helyi fiatal is részt vett, akik érdeklődve hallgatták ezeket és kérdeztek is az idősektől, így ez is jó eszközének bizonyult a generációk közti kapcsolódás segítésének. A fotók gyűjtésének azóta új lendületet adott, hogy a „Kóspallag képekben” nevű csoportban spontán is elindult a képek megosztása és adatolása, melyben hamar körvonalazódott az emlékezés néhány helyi „specialistája”, akiknek a tudására már mi is támaszkodtunk korábban, és akiket sokszor szólítottak be a fényképeket megosztók a képek adatolására. Ezeket az adatokat mi archiváltuk, és a spontán megindult folyamatra támaszkodva 2023 nyarán a már szokásosnak tekinthető kutatótáborban az egyik központi témának választottuk. Ennek során újabb értékes képekhez jutottunk, melyek feldolgozása még továbbra is zajlik.



„Mesélő fényképek” – archívumokból származó fotók azonosítása. Kóspallag, 2019. Fotó: Balogh Pál Géza

⁷⁶ Jó példa erre például a Néprajzi Múzeum és a gyulai Erkel Ferenc Múzeum közös, „Istennel talállak, testvérem!” című kiállítása, ahol Erdős Kamill fényképeit vitték vissza a készítés helyszínére. <https://www.neprajz.hu/kiallitasok/idoszaki/2023/istennel-talallak-testverem-%E2%80%93-cigany-tortenetek.html>

A vizualitás több egyéb módon is fontos szerepet játszott az életünkben. Az események tudatos dokumentálása és a képek gondos archiválása kezdettől kiemelt cél volt, ami a csapat közösséggé formálásához is hozzájárult, de természetesen a kifelé kommunikációban, az új önkéntesek és résztvevők toborzásában is nagy szerepet játszott. A képek újranézése nekünk is segíti az emlékezést, a közös események felidézését, ami hozzájárul a kohézió formálódásához. De talán ennél is fontosabb, hogy az évek során több hobbi- és professzionális fotós vett részt eseményeinken, kutatótáborainkon, a rendezvényeket, vagy épp a falu életének különböző oldalait dokumentálva egy szociofotós szemmel. Ezek a fotók is egy olyan külső érdeklődést jeleztek, mely nagyon pozitív fogadtatásra került a fotók alanyainak részéről. Ezt a gyümölcsészeti kutatásból készült kis kiadvány (Balogh – Kiss – Gonda – Werlein 2021) bemutatóján is nagyon élénken éreztük: amikor a benne szereplőknek adtunk a kötetből, az első belelapozás után a legtöbb pozitív kommentet, éppen a fotókról kaptuk a rajtuk szereplőktől.



A helyi gyümölcsészetről szóló kiadvány bemutatója. Kóspallag, 2021. Fotó: Hurta Hajnalka

Tárgygyűjtés, muzeológia

Mivel a kutatás egyik célja egy új muzeális intézmény létrehozása, a kezdetektől kiemelt szerepet kapott a tárgyak gyűjtése. A csapattal közösen azt határoztuk meg, hogy az infrastrukturális adottságokat és korlátokat, helyi és tudományos szempontokat figyelembe véve a szocialista korszak tárgyanyagát is gyűjteni fogjuk, egészen 1990-ig bezárólag. Erre első szakaszban még nem a tudatos, célzott gyűjtés volt jellemző, hanem a tárgymentes. Többször hirdettük, hogy segítünk hagyatékok felszámolásában és az új tulajdonos számára nem szükséges tárgyakat begyűjtjük és a gyűjtemény részévé tesszük. Ha láttuk, hogy egy hagyatékot felszámolnak, vagy már épp kidobásra kerültek tárgyegyüttesek, igyekeztünk az értékes darabokat megmenteni a formálódó gyűjtemény számára. Bár a tárolás – főleg, hogy egyidejűleg zajlott a felújítással – a kezdetektől problémát jelent, egy idő után egyre többen kerestek meg minket tudatosan is és ajánlottak fel nekünk tárgyakat. A tárgyak, mint az emlékek

hordozói, az emlékezés előidézői, és az identitás részei – olyan jellegzetes, helyi tárgyakkal, mint az erdei termények gyűjtésére, szállítására, egyéb teherhordásra szolgáló hátyikosár, vagy a málnáskocsi – szintén meghatározóak. Itt is igaz az, amit az interjúk kapcsán mondtunk, hogy egyre inkább a falu alakítja, mi kerül be gyűjteményünkbe. A jövőben, a kiállítás tervezése során is szeretnénk erre építeni, a berendezést a helyi idősokkal közösen megvalósítva képzeljük el.



Tárgygyűjtésen egy helyi lakosnál. Kóspallag, 2022. Fotó: Vidák Brigi

Rendezvényszervezés

Az egyik legfontosabb akciófajta, amelyet a kezdetektől folyamatosan alkalmaztunk, a helyi igényeken alapuló, a helyi tudások élményszerű átadásának teret nyújtó rendezvények szervezése lett. A célunk az volt, hogy színesítsük a falu programkínálatát, hogy minden csoport találjon benne maga számára szimpatikusat, amin szívesen részt vesz, illetve hogy ezeken a falu életébe pozitív erőforrásokat behozó látogatókat is bevonzunk. Először éves családi rendezvényeinken, a Tájházi Napokon kezdtek a csapattagok, mint közvetítő szereplők az összegyűjtött helyi tudásra alapuló élményszerű programokat tartani, például gombasétát és vályogozást. Másrészt különböző helyi és nem helyi, hibrid tudások is kerülnek megosztásra: kovácsbemutató, szerszámkészítés, gyógynövény-séta, kézműves foglalkozások, koncertek és táncházak. Ezek során nem csak a tudáscsere és a tudások kapcsolódása, hibridizációja – ahol a professzionális, permakultúrás szemléletű kertészeti, vagy éppen gyógynövényes tudás találkozik a hagyományos ökológiai tudás jellegű tudásokkal – hanem, ezek apropóján a tudást hordozó emberek személyes kapcsolódása is történik. A legpozitívabb eredményeink közé soroljuk, amikor sikerült egy-egy rendezvényen a helyi tudás hordozóit magukat is bevonni a tudásátadásba. A vályogozásból egy idő után rendszeresen kivették a részüket a helyi idősök,

de sor került már közös énektanulásra is és a gombaséták tartásában is rendszeresen vettek részt tősgyökeres helyi lakosok.



Szilvalekvárfőzés egy építőtáborban. Kóspallag, 2022. Fotó: Vidák Brigi

Éveken keresztül egy másik fajta nyilvános rendezvényt is szerveztünk, az önkéntesek bevonásával folyó vályogos építőtáborokat, amelyek mindig látványosan és feltűnően nyitott kapu mellett, teljesen nyilvánosan folytak. A közös fizikai munka nagyon sokféle szerepet töltött be az életünkben az évek során. Egyrészt az önkéntesek bevonásának az egyik elsődleges terepe volt, másrészt a csapat dinamikájának, összecsiszolódásának, egymás megismerésének, a közösség fejlődésének egyik legfontosabb fórumaként szolgált. Számos közösségfejlesztési dinamikát, kommunikációs normát itt alakítottunk ki egymás habitusának, kommunikációs stílusának, képességeinek és gyengeségeinek megismerésével, a felmerült és megoldott konfliktusokkal. Másrészt mindez a falu felé való megnyilatkozásban is nagyon nagy szerepet játszik. Nagyon sok helyi bevonásának lett ez az eseménytípus a legfőbb terepe. Különösen az idősök szemében bírt a rég nem látott vályogozás és az önkéntes munka fontos legitimációs erővel – bizonyította, hogy amit mondunk, komolyan gondoljuk, és ráadásul megindította az

emlékezést, a helyi tudás felelevenítését és megosztását. A vályogházat vásárló beköltözők pedig a felújításhoz szükséges tudásszerzés miatt látogatták rendszeresen a tábort.



Építőtábor Kóspallagon, 2020. Fotó: Vidák Brigi

A rendezvények nagyon fontos eleme a zene és a tánc, mely mind a kettő nagyon fontos és jó eszköze a közösségi kapcsolódásoknak. Az interjúk fontos, visszatérő témája és tanulsága a múltban rendszeresen, önerőből szerveződő bálók, zenés táncos multságok. Ezeket a helyi vonós cigányzenekarok, illetve a rezesbanda lassú kihalásával először a környékbeli diszkók váltották fel, majd ezek is egyre rendszertelenebbé váltak. Tudásunk ezek zenei anyagáról nagyon hiányos, a nagymarosi cigányzenekar egy két háború közti felvételén kívül csak a környékbeli párhuzamokra alapozhatunk, mivel a faluban nem történt népzene gyűjtés. Az interjúk és a napi beszélgetések folyamán felmerült emlékekre alapozva folyamatosan próbálunk olyan rendezvényeket szervezni, melyek a helyi dalkincsre és ízlésre alapoznak. A népzenei revival zenekarai általában mindig pozitív fogadtatásra kerülnek a faluban, különösen a Kárpát-medencei rezes hagyomány képviselői. A zenészek fogadása a gyűjtést is elősegítette. Amikor Bese Botond dudás adott nálunk koncertet, a helyi idősek énektudásából, dalkincséből számos feledésbe merült elem került újra napvilágra. A rimóci rezesbanda, melyet már az interjúkban sokszor felmerülő helyi rezes hagyományra tekintettel hívtunk meg fellépni, szintén nagyon pozitív fogadtatásba részesült, és a Tájházi Nap után a falunapra is meghívásták őket. Az is kiderült, hogy az általuk játszott zenei anyag sok mindenben fedi a helyi idősek ismereteit. A rendezvények aztán az interjúzásra is visszahatottak, a 2023-as nyári táborban különösen nagy jelentőséget kapott a zenei és táncélet kutatása. Ennek során merült fel, hogy a faluban működött egy asszonykórus, melynek tagjai még a kétezres években is aktívan turnéztak falusi rendezvényeken, és egy fontos közössége volt a falu múltjának. Tagjai közül jópáran még most

is élnek, és a legaktívabb, minket támogató idősök közé tartoznak. A tőlük megkapott énekanyag alapján 2023 októberében rendeztünk énekkutatást, melynek 2024 tavaszán készülünk a folytatására, így a helyi énekek megismerése is a közösségi kapcsolódás alapját fogja képezni.



Közös énektanulás az egykori asszonykórus tagjaival. Kóspallag, 2023. Fotó: Murvai Rebeka

Ám egyéb szempontok is vezetnek az általunk szervezett helyi rendezvények tervezése során. Bár a helyi múlt szórványosan ismert zenei és táncanyagára is igyekszünk alapozni, a faluban és a környéken is élénk az igény a népzenei revival-mozgalom, a táncházmozgalom által közismertté tett és sikerre vitt erdélyi vonós zenei és páros táncagyomány gyakorlására. Maga a táncház ötlete is helyi kezdeményezésre, a faluban és a környéken élő népzenei revival zenekar, a Suhaj tagjainak és helyieknek a kezdeményezésére indult el. Mivel mi magunk is erős kapcsolatokkal bírunk a népművészeti revival mozgalom felé – sok köztünk az aktív zenész és táncos – és a faluban és a környéken is éreztünk igényt rendszeres táncházakra, beleálltunk a szervezés szerepébe, a Suhaj zenekar repertoárjára és a helyi tánctanárok tudására alapozva. Az is volt a cél, hogy színesítsük a falun belüli programkínálatot, vagyis hogy aki ezt a zenei kultúrát szereti, az is megtalálja ezentúl a számítását a település programjai között, melyek közt eddig ez a stílus nem volt képviselve. Vagyis hangsúlyosan nem más programok, például a rendszeres szintetizátoros élőzenével zajló bálók ellenében fogalmazzuk meg az új, havi alkalmakat.

Emiatt a 2021-ben elindult táncházak alapvetően a táncház mozgalom által sikerre vitt erdélyi dialektusok anyagára alapoznak, olyan táncokat lehet egy bevezető, kedvcsináló szinten elsajátítani, melyek az ország bármely táncházában előkerülnek és gyakorolhatóak. A helyi zenekar repertoárja is alapvetően ezekből áll. A cél azonban egy nyitott és inkluzív hangulat teremtése volt, kilépés a népzene szubkultúra jellegéből, és olyan helyi és környékbeli lakosok bevonása is, akik eddig nem ismerték és gyakorolták ezt a szabadidős és közösségi kapcsolódási formát. Emiatt itt és más rendezvényeken is jelentős szerephez jutottak a moldvai dialektus körtáncai, melyek viszonylag könnyen elsajátíthatóak, a közösségben táncolás élményét nyújtják, és kezdőket is könnyen juttatnak táncélményhez. A mi részünkről a szervezésben a

legfontosabb motiváció a közösségfejlesztés lehetősége volt. A táncházban, mint műfajban minden adott, ami egy sikeres rendezvényhez szükséges: a közös ének és tánc élménye, a párban és közösségben való fizikai mozgás révén való kapcsolódás szerepe, a kötetlen beszélgetések egy-egy finom falat és pohár ital felett.

Ebben már sok sikerélményhez is jutottunk. A táncház a 2021–2023 közti időszak legsikeresebb, általunk szervezett rendszeres rendezvénye, mely a kitartásnak köszönhetően elérte, hogy helyből is számosan bekapcsolódtak, a környékről is lett egy állandó törzsközönségünk. Közösségfejlesztési szempontból is nagyon sikeres, számos, korábban a falu közéletében nem aktív embert sikerült bevonnunk és rendszeres résztvevővé tenni, és sok új közösségi kapcsolat fonódott a táncházban.



Moldvai táncház a művelődési házban. Kóspallag, 2021. Fotó: Hurta Hajnalka

Az interjúkban gyakran felvetődő másik hiány az egykori kalendáris ünnepekhez kapcsolódó szokások eltűnése, miután nem volt, aki kézbe vette és szervezte volna őket. Mi ebben is hamar megláttuk a közösségfejlesztés lehetőségét, és elkezdtuk szervezni ezeket a revival jellegű eseményeket. Amiben csak lehet, támaszkodtunk az évkör ünnepeiről a helyi kutatásokban elérhető adatokra, de azok hiányában szükségszerűen változtattunk is, illetve alkalmazkodtunk a csapatban meglévő tudásokhoz és erőforrásokhoz (pl. zenész barátaink repertoárjához). Ezeknek mindig nagy sikere van és rengeteg pozitív visszajelzést kapunk rájuk, ami falubeli szerepünket, elfogadottságunkat, és ezáltal a projektben való társadalmi részvétel mértékét is növelik.⁷⁷ Ezen események közül a szüreti bálon érvényesül az a szemlélet, mely más, pl. az önkormányzat által szervezett rendezvényeken is fontos elvet jelent, és amire én a „többszólamú” rendezvényszervezés fogalmát használom. Vagyis egy rendezvényen a lehetőségekhez mérten igyekszünk az eltérő kulturális és társadalmi háttérű, és ezáltal többféle ízlésű csoportnak megfelelően kialakítani a programkínálatot. Miközben sokan abszolutizálják

⁷⁷ A néprajz szaktudományos mezője és a népművészeti mozgalom között egyaránt vannak szoros kapcsolatok, sőt, átfedések, ám sok a törés és feszültség is a két mező között, amiatt számos szaktudományos kutató ózkdodik a revival tevékenységekben való aktív résztvételtől. Mi azonban úgy gondoljuk, mind a két mező fontos társadalmi szereppel bír, ezért ezzel a munkánkkal is hidat szeretnénk képezni a két szektor között.

pl. a zenei ízlésüket, és az eltérő zenei ízlést más negatív tulajdonságokkal azonosítják, mi ezzel szemben igyekszünk olyan rendezvényeket is csinálni, ahol mindenki megtalálja a maga ízlésének megfelelő programot. Így egy szüreti felvonuláson egyszerre szól a vonós népzenei banda, és játszik a helyi szintetizátoros mulatós zenész is.



Húsvéti locsolás. Kóspallag, 2023. Fotó: Murvay Rebeka



Szüreti felvonulás, a Dűvő zenekar a lovaskocsin. Kóspallag, 2022. Fotó: Belicza Gábor László

Befejezés

A részvételiség elvének gyakorlása miatt, kutatók és civilek szoros együttműködéséből, az adott helyzethez és a résztvevők céljaihoz, igényeihez való adaptáció miatt minden akciókutatás más és más módszerekkel dolgozik, válogat a rendelkezésre álló társadalom- és természettudományos módszertani eszköztárból. A mi háttérünkből és a mi céljainkhoz a

néprajz – kulturális antropológia módszereiből válogatott eszközök használata fakadt. Az évek során ezeket a saját céljaink eléréséhez igazítottuk. A helyi tudás napvilágra hozása és értékeségének hangsúlyozása egyre több résztvevő bevonásához is vezetett. Ezek alapján jó szívvel tudjuk javasolni más, hasonló adottságú településen működő kezdeményezéseknek módszereink saját közegükre, helyi társadalmi kontextusukra való adaptálását. Mi úgy véljük, hogy ezek jó eszközök lehetnek a helyi társadalom integrációjának erősítésére, a társadalmi részvétel erősítésére és az ökológikus világnézet mentén való fejlődés elősegítésére is. Különösen hasznos lehet egy településre újonnan beköltözők számára a tősgyökeres lakosság tudásainak megismerésére és a helyi integráció elősegítésére, a közös munka elősegítésére.

Felhasznált irodalom

- Appadurai, Arjun 2011. A kutatáshoz való jog. *anBlok*. *Akció/kutatás* 5: 66–75.
- Bajmóczy Zoltán – Gébert Judit – Málóvics György 2017. *Helyi gazdaságfejlesztés a képességszemlélet alapján*. Szeged, JATEPress.
- Balatonyi Judit – Cserti Csapó Tibor 2014. Részvétel és együttműködés a romák lakhatásával kapcsolatos problémák és javaslatok konstrukciós kísérleteiben. A *Wor(l)ds which exclude – Kirekesztő szavak – kizárt világok (2013–2014)* projekt példája. *Replika* 100: 191–204.
- Balázs Bálint 2011. Kooperatív kutatás a hazai alternatív élelmiszer-hálózatok elősegítésére. In Pataki György – Vári Anna (szerk.): *Részvétel – akció – kutatás. Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról*. Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 140–162.
- Balázs Péter et al. 2019. Önállóan lakni – közösségben élni. In Udvarhelyi Éva Tessa – Dósa Mariann (szerk.): *A kutatás felszabadító ereje. A részvételi akciókutatás elmélete és gyakorlata*. Budapest, Napvilág Kiadó – Közélet Iskolája, 189–215.
- Balogh Pál Géza – Kiss Rebeka Márta – Gonda Bence László – Werlein Anna 2021. „*Bennem van a föld szeretete...*” *Kóspallag gyümölcsészete*. Kóspallag, Kóspallag Község Önkormányzata.
- Biczó Gábor 2014. Az alkalmazott antropológia és a gyakorlati értékű tudás: a történeti előzmények, a kritikai fordulat és az etikai önreflexió társadalomfilozófiai háttere. *Tabula* 15/2: 401.
https://epa.oszk.hu/03100/03125/00027/pdf/EPA03125_tabula_2014_2_01.pdf
- Bodorkós Barbara 2010. A társadalmi részvétel a fenntartható vidékfejlesztésben: a részvételi akciókutatás lehetőségei. PhD-értekezés, kézirat.
https://archive2020.szie.hu/file/tti/archivum/Bodorkos_B_ertekezes.pdf
- Bodorkós Barbara – Pataki György 2011. A vidékfejlesztés demokratizálásának lehetősége: részvételi akciókutatás a Mezőcsáti Kistérségben. In Pataki György – Vári Anna (szerk.): *Részvétel – akció – kutatás. Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról*. Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 28–52.
- Bodorkós Barbara – Pataki György – Mérő Ágnes 2011. Tájfajták védelmében: részvételi akciókutatás az Őrség-Vendvidéken. In Pataki György – Vári Anna (szerk.): *Részvétel –*

- akció – kutatás. *Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról*. Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 9–27.
- Bradbury, Hilary (ed.) 2015. *The Sage Handbook of Action Research. Third Edition*. Los Angeles, Sage Publications.
- Csécsei Ilona et al. 2017. „Mikor van a tetteknek ideje, ha nem ilyenkor?!” Részvételi akciókutatás a magyarországi lakhatási mozgalmakról. *Kovács XXI/1–4*: 53–63. <http://kovasz.uni-corvinus.hu/2017/lakhatas1.php>
- Csillag Sára 2011. Van-e kiút a morális útvesztőből? Kooperatív kutatás emberi erőforrás menedzsment szakértők bevonásával. In Pataki György – Vári Anna (szerk.): *Részvétel – akció – kutatás. Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról*. Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 163–206.
- Csillag Sára et al. 2017. „Volt egyszer egy élet, de egy ember nem élvezhette” Akciókutatás a magyar autizmusellátó rendszer fejlesztéséért. *Kovács XXI/1–4*: 33–51. http://kovasz.uni-corvinus.hu/2017/csillag_et_al.php
- Csitsi András 1999. A paraszti közösségtől a ruralitásig: A nemzetközi vidékkutatások utóbbi harminc évének néhány kulcsproblémája. *Szociológiai Szemle 9/3*: 134–154.
- Eriksen, Thomas Hylland 2006. *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Freire, Paulo 2017. *Pedagogy of the Oppressed*. London, Penguin Books.
- Gosztonyi Márton 2018. Egy részvételi akciókutatás folyamata, megvalósítása és eredményei egy hátrányos helyzetű faluban. *Kovács XXII/1–4*: 31–52.
- Havas Péter 2004. Akciókutatás és a tanulás fejlesztése. *Új Pedagógiai Szemle 54/6*: 3–8.
- Horváth Kata (szerk.) 2012. *Új néző. Társadalmi színházi kísérlet Magyarországon*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Horváth Kata et al. 2017. *A Színház módszerei: művészet alapú részvételi kutatás*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Horváth Kata – Takács Gábor (szerk.) 2011. *A dráma mint társadalomkutatás*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Kotics József 2013. Egy innovatív fejlesztési projekt konfliktuspotenciáljának alkalmazott antropológia vizsgálata – Csernely esete. *Anyagmérnöki Tudományok 38/1*: 155–164.
- Lajos Veronika 2012. Alkalmazott antropológia a moldvai csángóknál? Kísérlet elmélet és gyakorlat viszonyának újraértelmezésére. *Erdélyi Múzeum 74/4*: 176–193.
- Lajos Veronika 2014. Alkalmazott szemléletű társadalomtudomány: társadalmi részvétel, kollaboratív etnográfia és akciókutatás. *Néprajzi Látóhatár 23/1–2*: 25–49.
- Lajos Veronika 2018. Mi az a részvételi akciókutatás (RAK)? Kik azok a részvételi akciókutatók? Ötféle élmény és értelmezés. *Kovács 22/1–4*: 53–83.
- Lazányi, Orsolya 2022. An Ecological Economics Inquiry Into the Social and Solidarity Economy. Insights from an Action Research. Doktori disszertáció, Corvinus University of Budapest Doctoral School of Business and Management. https://phd.lib.uni-corvinus.hu/1215/19/Lazanyi_Orsolya_den.pdf
- Lewin, Kurt 1946. Action Research and Minority Problems. In Lewin, G. W. (ed.): *Resolving Social Conflicts*. New York, Harper and Row, 201–216.
- Málovics György et al. 2011. Kirekesztett társadalmi csoportok és emberi jogok: egy szegedi részvételi akciókutatás előzetes tanulságai. In Pataki György – Vári Anna (szerk.):

- Részvétel – akció – kutatás. Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról.* Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 84–119.
- Málovics György et al. 2018. „Csak tíz, húsz... száz év múlva ne ez a dal legyen!” – A marginalizált közösségekkel folytatott részvételi akciókutatás dilemmái. *Kovács XXII/1–4*: 3–29. <http://kovasz.uni-corvinus.hu/2018/malovics.php>
- McConnell, Charlie – Muia, Daniel – Clarke, Anna (eds.) 2022. *International Community Development Practice*. London – New York, Routledge.
- Nemes Gusztáv – Tomay Kyra 2022. Split Realities – Dilemmas for Rural/Gastro Tourism in Territorial Development. *Regional Studies* 1–10. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00343404.2022.2084059>
- Nemes Gusztáv – Varga Ágnes 2014. Gondolatok a vidékfejlesztésről – alrendszerek találkozása, társadalmi tanulás és innováció. *Educatio* 23/3: 384–393.
- Pataki György – Bodorkós Barbara – Balázs Bálint – Bela Györgyi – Kelemen Eszter – Mérő Ágnes 2011. Tájfajták védelmében: részvételi akciókutatás az Őrség-Vendvidéken. In Pataki György – Vári Anna (szerk.): *Részvétel – akció – kutatás. Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról.* Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 9–27.
- Pataki György – Vári Anna (szerk.) 2011. *Részvétel – akció – kutatás. Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról.* Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 140–162.
- Rózsa Erzsébet 2016. Részvétel, laikusság és kompetenciák – az orvos-beteg együttműködési modell perspektívájából. *Replika* 100: 43–48.
- Sen, Amartya 2003. *A fejlődés, mint szabadság.* Budapest, Európa Kiadó, 19–92. [*Development as Freedom.* Oxford University Press, Oxford.]
- Szombati Kristóf 2011. A részvétel problémája az akciókutatásban: A mezőcsáti fejlesztőmunka tanulságai. In Pataki György – Vári Anna (szerk.): *Részvétel – akció – kutatás. Magyarországi tapasztalatok a részvételi-, akció- és kooperatív kutatásokról.* Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet, 52–83.
- Takács-Sánta András 2023. Próféta és helyi ökoközösségek. A Kisközösségi Program és az Új Koma Háló. In Farkas Judit (szerk.): *Környezeti kérdések – közösségi válaszok. Humán környezettudományi olvasókönyv.* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 325–336.
- Tax, Sol 1975. Action Anthropology. *Current Anthropology* 16/4: 514–517.
- Udvarhelyi Éva Tessza 2014. *Az igazság az utcán hever. Válaszok a magyarországi lakhatási válságra.* Budapest, Napvilág Kiadó, 207–271.
- Udvarhelyi Éva Tessza – Dósa Mariann (szerk.) 2019. *A kutatás felszabadító ereje. A részvételi akciókutatás elmélete és gyakorlata.* Budapest, Napvilág Kiadó – Közélet Iskolája.
- Udvarhelyi Éva Tessza és az Utca és jog kutatócsapata 2019. „Itt újra megindult az agyam.” In Udvarhelyi Éva Tessza – Dósa Mariann (szerk.): *A kutatás felszabadító ereje. A részvételi akciókutatás elmélete és gyakorlata.* Budapest, Napvilág Kiadó – Közélet Iskolája, 274–300.
- Varga A. Tamás – Vercseg Ilona 1998. *Közösségfejlesztés.* Budapest, Magyar Művelődési Intézet.
- Vámos Ágnes 2013. A gyakorlat kutatása a neveléstudományban – az akciókutatás. *Neveléstudomány* 1/2: 23–42.

Feladatok, kérdések a fejezet feldolgozásához:

1. Azonosítson saját lakóhelyén valamilyen olyan társadalmi problémát vagy hiányt, melyben a megoldás részét képezheti egy akciókutatás. Tervezze meg, hogyan vonná be az érintetteket, milyen kutatási eszközöket használna és milyen akciókat hajtana végre!
2. Keressen a lakóhelye környékén folyó vidékfejlesztési kezdeményezéseket, és nézzen utána tevékenységüknek, vagy akár látogasson el hozzájuk! Milyen területekre fókuszálnak? Milyen eszközökkel dolgoznak? Mennyire sikeresek az adott cél elérésében?
3. Gyűjtse össze és vitassák meg, milyen területeit ismeri a saját környezetében a helyi tudásnak! Milyen gyakorlati alkalmazási, adaptálási lehetőségei lennének ezeknek az ökológikus szemlélet jegyében?

Az oktatási segédanyag szerzői:

Balatonyi Judit, egyetemi adjunktus
Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészet-és Társadalomtudományi Kar
Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék

Balogh Pál Géza, egyetemi tanársegéd
Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészet-és Társadalomtudományi Kar
Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék

Farkas Judit, egyetemi docens
Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészet-és Társadalomtudományi Kar
Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék

A szerkesztésben segédkezett: Zombory Andrea

PTE BTK TKI Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék



"Pécsi néprajz, több mint tanszék"